

O SVOBODI VOLJE PRI SCHOPENHAUERJU IN NIETZSCHEJU

»Svet je moja predstava.« S tem stavkom Schopenhauer razgrne zastor svojega temeljnega dela *Volja in predstava*. Na odru pojavnega življenja se odvija drama trpljenja, ki ji, tako meni Schopenhauer, lahko ubežiš le s tem, da prepoznaš za dogajanjem delovanje gonilne sile predstave, volje do življenja in se ji odrečeš. Dokler si igralec na odru, si ujet v vlogo svojega empiričnega značaja, s tem da ga, ko stopiš na oder, še ne poznaš. Odkrivaš ga postopoma, z vsakim novim dejanjem, z vsakim novim odzivom na motive iz okolja. Igra je napisana in njenim pravilom se ne moreš postaviti po robu. Če verjamemo Platonu, si si vlogo izbral sam kot duša, predno si se utelesil, ker pa si, predno si vstopil v življenje, prečkal planjavo pozabe, se ti zdi, kot da zdaj vse sproti svobodno izbiraš in verjameš, da bi lahko igro igral tudi drugače, če bi le hotel. Ne veš pa, da ne moreš drugače hoteti, ker je tvoje hotenje določeno s prirojenim in nespremenljivim značajem vloge.

Zakaj sploh igramo? Temelj igre je volja do življenja, ki je naš skupni inteligibilni značaj. Naša vloga v drami je njen javni individualni izraz. Vsako empirično dejanje je razkrivanje inteligibilnega ali noumenalnega značaja. Volja kot stvar na sebi je režiser igre, ki se izraža skozi vsakega igralca. Na koncu koncev je človek le orodje volje do življenja, ki stremi k temu, da se udejanja.

Schopenhauer je v predgovoru k *Volji in predstavi* zapisal, da je za razumevanje njegovega dela potrebno le poznavanje Kantove filozofije, z dodatkom, da bo bralec še bolje pripravljen, če se je učil tudi pri božanskem Platonu, če pa je bil deležen tudi blagodatni Ved, v katere so njemu pristop odprle Upanišade, bo najbolj opremljen in mu pojmi ne bodo tuji. V *Parergi in Paralipomeni* je še posebej poudaril pomen poznavanja brahmanizma in budizma za razumevanje krščanskih pojmov:

»... tako je za popolno razumevanje krščanstva potrebno poznavanje obeh drugih svet zanikujočih religij, brahmanizma in budizma; še več, potrebno je kolikor mogoče zdravo in natančno znanje o njima. Kajti kakor nam v prvi vrsti sanskrit daje najbolj globoko razumevanje grščine in latinščine, tako nam brahmanizem in budizem omogočata razumevanje krščanstva.« (*Parerga in Paralipomena, II, 415, § 179.*)

Velik pomen poznavanja Kanta za razumevanje Schopenhauerja je potrdil P. Deussen v *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, kjer pravi, da je po prvem branju Schopenhauerja odložil, ker mu je pretežko legel na dušo, in da ga je razumel šele potem, ko je preštudiral Kanta.

64

Po Kantu je Schopenhauer prevzel delitev na pojavni in inteligibilni svet. Pri tem je kot stvar na sebi označil Voljo, ki stremi po tem, da se udejanja. Pojavni svet pa je celotnost predstav, ki so povezane v skladu z načelom zadostnega razloga, njihova osnova je Volja kot prava stvar na sebi. Volja na sebi je popolnoma svobodna, ker ni podrejena načelu razloga, kakor so to vsi pojavi. V svetu pojavov pa vlada popolna nujnost, saj so vsi pojavi določeni s kavalnostjo, ki jo narekuje čas in prostor – a priori zora pojavnega sveta.

Vzporednico takšne delitve je našel v brahmanizmu, kjer najmočnejši mišljenjski tok, ki je izražen v večini tekstov, meni, da je brahman edina dejanskost, vse drugo pa je v primerjavi z njim nedejansko, navidezno. Brahman je območje svobode, maya – iluzija pa veže človeka s karmičnimi vezmi na večno se ponavljajoč krog trpljenja. Moč, ki jo ima maya nad posamezno eksistenco, temelji na nevednosti (avidya), na nepoznavanju vseobsežnosti brahmana. Maya je iluzija o fragmentarnosti biti, kakor jo tudi Schopenhauer vidi v individualnih empiričnih značajih ljudi kot pojavov. Individualnost je pojavna, noumenon je eden. Mnoštvo posameznikov obstaja le za pojavni subjekt. Končni smisel človeka je v osvoboditvi iz te iluzije ločenosti. Človek

lahko predre tenčico maye tako, da spozna, da so vsi posamezniki v resnici eno, ker so vsi pojavi ene nedeljive Volje kot stvari na sebi.

»Kdor spozna istovetnost vseh bitij s samim seboj, katere zablode in katere skrbi naj se boji, potem ko je sprevidel enost?« (*Upanišade.*)

Schopenhauer vidi pojavnega človeka ujetega v samega sebe in svoje motive in želje kot ločene in drugačne od drugih. Svet maye je svet ločenih bitij, ki si vsaka zase prizadevajo, da bi zadovoljila svoje želje, ki nenehno hrepenijo po izpolnitvi, a večno ostajajo neizpolnjena, z željami privezana na ta svet. Žeja po življenju in navezanost nanj vrtita začarani krog maye. Tudi Schopenhauer večkrat opisuje voljo do življenja kot eksistencialno žejo, izraz maya pa ustreza njegovi »predstavi«, saj je maya vedantsko ime za predstavnici vidik avidye.

Koliko je Schopenhauerjev koncept volje vplival na Nietzscheja pri oblikovanju njegove filozofije? P. Deussen se spominja, kako mu je Nietzsche v svojem prvem navdušenju nad Schopenhauerjem priporočal branje njegovih del:

»... v nekem drugem, žal ne več ohranjenem pismu iz tega časa (1967) mi je Nietzsche poln ognjevitnega navdušenja položil na srce, ja, celo ukazal, naj berem delo nekega moža, ki mu ni para, naj preberem vsako njegovo vrstico, ampak nobene, ki so jo zapisali o njem. Ta mož je bil Schopenhauer.« (*P. Deussen: Erinnerungen an Friedrich Nietzsche.*)

Že istega leta pa se je Nietzsche distanciral od Schopenhauerjevega pesimizma in označil njegovo delo za nefilozofsko, za življenjski nazor:

»... Moj dragi prijatelj, glede apologije Schopenhauerja, ki bi jo rad izzval s svojim pismom, ti lahko sporočim le dejstvo, da temu življenju svobodno in pogumno zrem v obraz, odkar sem našel trdna tla pod nogami. 'Vodovje žalosti', v prisposodbi rečeno, me ne odvrača od moje poti, ker se mi ne mota več po glavi. To je seveda le čisto individualna apologija. Ampak tako pač je. Kdor želi Schopenhauerja zavrniti z razlogi, temu prišepnem na uho: 'Ampak, dragi človek, življenjskih nazorov ne ustvarjamo niti ne ovržemo z logiko' ...« (*P. Deussen: Erinnerungen an F. N. – Nietzschejevo pismo Deussenu konec 1867.*)

In v pismu oktobra 1868 Nietzsche ponovi mnenje o Schopenhauerju z besedami:

»... Kritike svetovnega nazora se ne piše: svetovni nazor razumeš ali pač ne razumeš, tretjega stališča ne morem dojeti. Nekdo, ki ne zazna vonja vrtnice, ga ne more kritizirati; če pa ga: à la bonheur! Potem mu bo zmanjkalo sape za kritiziranje.«

Kljub svojemu odklonu od Schopenhauerja kot filozofa ga je Nietzsche zelo cenil kot človeka in pedagoga in mu posvetil tretjo od *Času neprimernih opazanj (Unzeitgemasse Betrachtungen)* z naslovom *Schopenhauer kot vzgojitelj*.

Sam v pismu Deussenu 25. avgusta 1869, ko mu piše o svojem druženju z Wagnerjem, le-tega opiše kot največji dosežek svojega življenja poleg tega, za kar se ima zahvaliti Schopenhauerju.

Benedetto Croce v svoji recenziji Nietzschejevega *Rojstva tragedije* vidi »v filozofiji Kanta in Schopenhauerja ... najpomembnejše inspiracijske motive« za Nietzschejevo filozofijo. (*Nietzsche, Le origini della tragedia, v La critica 1907, 8, 311.*)

Gotovo drži, da si je Nietzsche ob Kantu in Schopenhauerju brusil svoje ideje in oblikoval lastno identiteto, predvsem s kritiziranjem obeh avtorjev. Sam je zapisal:

»Daleč od tega, da bi verjel, da sem Schopenhauerja pravilno razumel, temveč samo sebe samega sem se naučil skozi Schopenhauerja nekoliko bolje razumeti ...« (*KSA 7, str. 795.*)

Osrednjo vlogo v delu tako Schopenhauerja kot Nietzscheja zavzema volja. Vendar pa se njuna razlaga zelo razlikuje. Ta spis želi osvetliti njun odnos do volje, kakor se izraža v terminu »svobodna volja«. S tem mnogo kritiziranim pojmom se Schopenhauer spoprime v svojem nagrajenem spisu *O svobodni volje*, Nietzsche sam pojem problematizira:

»Na kakšni teoriji zares ni najmanjši čar v tem, da ni neizpodbitna: ravno s tem privlači finejše glave. Kaže, da se mora že stokrat ovržena teorija o »svobodni volji« za svoj nadaljnji obstoj zahvaliti samo še temu čaru -- : venomer znova pride kdo, da jo ovrže.« (*Onstran dobrega in zlega I, 18.*)

Po Schopenhauerju pojem svobode uporabljamo pri bitjih, pri katerih njihovo gibanje izhaja iz njihove volje. Imenuje jih svobodne, kadar izpolnjevanja njihove volje nič ne ovira. Svobodo definira kot neoviranost, ki je kot taka negativen pojem – predstavlja odsotnost vsega, kar ovira ali preprečuje. Glede na to, kaj je oz. ni ovirano, pa razlikuje fizično, intelektualno in moralno svobodo. Fizična svoboda je odsotnost vsake materialne ovire, odsotnost neugodnih pogojev. Tudi politična svoboda je fizična svoboda – narod si vlada sam po svojih zakonih, se pravi, v skladu s svojo voljo, ki je nihče ne ovira.

Svobodno tako pomeni v skladu z voljo in je povezano z glagolom moči – jaz morem narediti nekaj in pri tem nisem oviran. Gre za zmožnost nekaj storiti ob odsotnosti ovir.

Nietzsche gleda na vprašanje drugače, po njegovem gre za vprašanje moči, storiti nekaj oviram navkljub. Zato ne govori o svobodni volji, temveč o močni volji. Pravi, da:

»Hočemo svobodo, dokler še nimamo moči. Ko pa jo dobimo, hočemo premoč; če je ne izborimo (če smo zanjo še preslabotni), hočemo pravičnost, se pravi *enako moč*.«

67

Želja po svobodni volji je po Nietzscheju pravzaprav volja po moči.

»To, čemu pravimo 'svoboda volje', je pravzaprav afekt premoči glede na tistega, ki mora poslušati: 'jaz' sem svoboden, 'on' mora poslušati – ta zavest tiči v vsaki volji in tudi napetost pozornosti, uperjen pogled, ki fiksira samo eno, tisto brezpogojno vrednotenje 'zdaj je potrebno tole in nič drugega', tista notranja gotovost glede poslušnosti in kar še vse sodi k stanju ukazujočega.«
(*Onstran dobrega in zlega* 1/19.)

Močna volja je taka, ki vztraja v še tako neugodnih okoliščinah, ki, še več, ravno v neugodnih okoliščinah še bolj uspeva, raste in se krepi, ki ji je vsaka ovira samo vzpodbuda, samo krepilna preizkušnja moči. Močna volja je zmožnost zahtevati in je zmožnost nekaj dolgo hoteti, je zmožnost obljubljanja. Kdo pa lahko obljublja? Samo človek, ki ima oblast nad sabo in s tem »oblast nad okoliščinami, nad naravo in nad vsemi kreaturami nestalnejše in manj zanesljive volje«. (H genealogiji morale 2/2.)

Samo človek, ki lahko jamči samega sebe kot prihodnost, lahko da besedo, na katero se lahko zaneseš, ker ve, da je dovolj močan, da bo dano besedo držal, celo kljub nezgodam, celo navkljub usodi. Tako močan pa je samo človek, ki je sam sebe v popolnosti spoznal in sprejel vse dele sebe, ne samo tisti majhen izsek svojih sposobnosti, ki mu jih pripisujeta morala in religija, temveč tudi tistih, ki mu jih želita prikriti, namreč živali in boga v njem. Živali z vsilovitostjo in močjo njenih gonov in instinktov in boga z močjo neodvisnega oblikovanja stvarnosti. Samo človek, ki se ne boji moči ne enega ne drugega v sebi, lahko deluje neodvisno, popolnoma svobodno. Človek, ki mu ne vladajo nagoni, ampak jim vlada on s tem, da njihovo moč usmeri v svoje cilje.

»Živeti z neznanstvom in ponosno sproščenostjo; zmeraj onstran –. Po mili volji imeti in ne imeti afekte, svoj za in proti, se za po nekaj ur spuščati nanje; sedati nanje kakor na konje, pogosto kakor na osla: – človek mora namreč znati ravno tako dobro izkoriščati njihovo neumnost kakor ognjevitost ...« (*Onstran dobrega in zlega*, 284.)

68 Človek svojih gonov namreč ne more zanikati, tudi če je njegov intelekt še tako zelo razvit in misli, da sam odloča, človekovi goni podtalno delujejo in vplivajo na vse njegove odločitve. Zato meni Nietzsche, da jih je veliko bolje priznati in vpreči kot mogočno silo v svoje delovanje, kot pa jih prepustiti same sebi in jim pustiti, da nas podzavestno onemogočajo. Njihovo samosvoje, neorganizirano delovanje namreč slabi voljo človeka, če pa jih le-temu uspe organizirati pod vodstvom enega v močno vojsko, ga ta podpre v njegovih prizadevanjih:

»Mnoštvo in razpršenost gonov, pomanjkanje sistema med njimi se kaže kot 'šibka volja'; usklajenost med njimi pod vodstvom enega pa kot 'močna volja'; – v prvem primeru gre potem za osciliranje in manjkanje težišča; v zadnjem pa za natančnost in jasnost smeri.« (*Volja do moči*, 46.)

Ravno iz sprejemanja oziroma nesprejemanja celosti človeka izhaja naslednja razlika med Schopenhauerjem in Nietzschejem. Človek je po Schopenhauerju individuuum, ločeni posameznik, ki živi v Erosovem odnosu do sveta, posamezen in nepopoln se želi dopolniti z objekti zunanjega sveta. Sebe se zaveda predvsem kot nečesa hotečega, nečesa torej, kar čuti, da se mora dopolniti z drugim, kar nenehno po nečem hrepeni, si želi, stremi, si prizadeva, zahteva, upa, k nečemu teži ali pa se tega izogiba, se boji, sovraži, odklanja, zavrača ...

kar je le drugače usmerjeno hotenje. To je po Schopenhauerju vedno izraz pomanjkanja:

»Vse hotenje izvira iz pomanjkanja, deficita, in zato iz trpljenja.« (WWR I, 196, § 38.)

Takšno hotenje Nietzsche zavrne kot šibko, ohromljeno voljo, »kruljavko«. Močna volja Nietzschejevega nadčloveka hoče in ustvarja iz izobilja. Pri njem je:

»V ospredju (je) občutek polnosti, moči, ki hoče prekipeti, sreča visoke napeitosti, zavest bogastva, ki bi rado podarjalo in razdajalo ...« (*Onstran dobrega in zlega* 9/260.)

Ne sprašuje se o svobodi ali nesvobodi, ker ima moč, ki mu jo daje sprejemanje sebe kot celote, ki ne potrebuje ničesar zunanjega. Kar pa nikakor ne pomeni, da je ta celota tudi enotna, da v njej ni nasprotujočih si sil.

Ravno te notranje nasprotujoče si sile so predmet moralne svobode, tiste prave *liberum arbitrium*, ki se po Schopenhauerju navezuje na fizično svobodo, a jo presega – gre za bolj zapleteno vprašanje, pri katerem se pojavi ovira v človeku samem v obliki proti-motiva. Zunanje neoviran človek še ni nujno popolnoma svoboden, njegovi volji ustrezno ravnanje lahko ovira močan nasprotni motiv. Vprašanje svobode se tako razširi preko pojma zunanje neoviranosti na samo hotenje: ali je človek v samem hotenju svoboden? Ali lahko hoče karkoli ali pa je v svojem hotenju določen? In nenazadnje – ali lahko tudi ne hoče ali pa je obsojen na hotenje?

Če je človek kot pojav izraz Volje na sebi, potem, pravi Schopenhauer, mora hoteti, saj je orodje Volje. Volja na sebi je tisto neutemeljeno gonilo, ki vrti svet, slepa sila, ki ni podvržena načelu razloga; je brez opredeljenega smotra, slepo brezkončno hotenje. Obsega vse naravne sile in označuje to, kar je bit vsake reči v svetu ter edino jedro vsakega pojava. Na hotenju temelji ves svet. V svetu pojavov, ki je dualen, razdeljen na subjekt in objekt, hotenje premošča prepad med njima in ju povezuje z dejanjem. Ravno ta dualnost pa hotenje sploh omogoča. Da bi sploh lahko nekaj hoteli, moramo to prepoznati kot nekaj zunanjega, nekaj torej, česar ni v zavesti o sebi. Schopenhauer pravi, da:

»Največji del vse naše zavesti ni samozavest, marveč zavest o drugih stvareh ali spoznavna zmožnost. Ta je z vsemi svojimi silami usmerjena navzven in je prizorišče (z globlje točke raziskovanja celo pogoj) realnega zunanjega sveta ...« (*Izbor iz spisov – O svobodi volje I, 114.*)

Spoznati moramo razliko med nami in drugim, to pa nam omogoča razum, opremljen z zunanjimi čuti in spoznavno zmožnostjo. Njegova značilnost dojetja sveta je kavzalnost, kar pomeni, da spremembe, ki jih zaznamo s čutili, dojemamo kot učinke in takoj iščemo njihove vzroke, ki se nam preko tega razumskega procesa predstavljajo kot objekti v prostoru. Zakona kavzalnosti se a priori zavedamo kot nečesa nujnega, vsi stvarni objekti mu podlegajo brez izjeme. Kjerkoli in kadarkoli se v objektivnem svetu karkoli spremeni, se je pred tem moralo nujno spremeniti nekaj drugega, da pa se je spremenilo to, se je moralo pred tem spremeniti še nekaj drugega in tako dalje v neskončnost. To ustvarja neskončen niz sprememb, ki izpolnjujejo čas, pri čemer ne moremo videti nekega prvega vzroka.

»Prvi vzrok je ravno tako nepredstavljiv kakor začetek časa ali meja prostora,« pravi Schopenhauer. (*O svobodi volje III, 131.*)

70

Vedanta pravi, da je prvi vzrok te neskončne verige kavzalnosti avidya, nevednost, ki leži v tem, da ne vidimo, da je vse eno – brahman.

Pojavni človek tega tudi ne more videti, kajti njegova spoznavna zmožnost je omejena na časovno prostorski zor. Spoznava lahko le posameznosti eno za drugo, se pravi v času, in ne zmore uvideti celote naenkrat. Tudi je ne zmore videti v sebi, ampak je primoran posamezne vidike te celote projicirati navzven, s čimer ustvari prostor, razdaljo, tisto potrebno razliko, ki mu omogoča spoznanje. Tako ga želja po spoznanju izžene iz raja, po katerem potem večno hrepeni in ga išče v posameznih zunanjih stvareh, ker jih samo take, namreč posamezne, lahko dojemata, vendar pa z njimi seveda ne more zapolniti hrepenenja po celoti. Zato se večno vrti v začaranem krogu želja in večno trpi, bodisi zato, ker se njegove želje ne izpolnijo, bodisi zato, ker se, a ga ne zadovoljijo. Rešitev bi bila le v spoznanju celote.

Kavzalnost je po Schopenhauerju naš apriorni način dojetja sveta. Vsaka kavzalnost pa nosi s seboj nujnost. Nujno je tisto, nasprotje česar mi mogoče, kar ne more biti drugače. Schopenhauer definira nujno kot tisto, kar sledi iz

zadostnega razloga. Le dokler dojemamo nekaj kot posledico danega razloga, prepoznamo to kot nujno, kajti vsi razlogi so brezpogojni. Nujnost in posledica iz danega zadostnega razloga sta tako vzajemna pojma. Odsotnost nujnosti je tudi odsotnost določujočega zadostnega razloga.

Svobodno je nekaj, kar ni v nobenem pogledu nujno, torej od nobenega razloga odvisno, se pravi absolutno naključno.

Če svobodno v smislu absolutne naključnosti apliciramo na človeško voljo, bi to pomenilo, da individualne volje v njenih izrazih sploh ne bi določali razlogi, še manj zadostni razlogi, ker sicer, glede na to, da je posledica iz danega razloga vselej nujna, njeni akti ne bi bili svobodni, marveč nujni. To nas pripelje do Kantove definicije svobode volje kot spontanosti, absolutne avtonomnosti, ki pravi, da je svoboda zmožnost začeti vrsto sprememb od sebe – kar pomeni brez predhodnega vzroka, se pravi brez nujnosti.

Svobodna volja bi morala biti torej taka, ki je ne bi določali razlogi, določalo je naj ne bi torej popolnoma nič. Njeni posamični izrazi bi izhajali popolnoma izvirmo iz nje same. S tem pa smo opisali svobodo inteligibilne ravni, stvari na sebi, v Schopenhauerjevem smislu Volje, ki je v ozadju vseh pojavov.

71

Na inteligibilni ravni pa odpove razložno načelo, ki je bistvena oblika naše celotne zmožnosti spoznavanja, princip popolne medsebojne določenosti in odvisnosti pojavov, ki glede na raznovrstnost objektov tudi sama privzema različne oblike. Tu pa bi si morali zamisliti nekaj, kar določa, samo pa ni določeno, kar ni od ničesar odvisno, drugo pa je odvisno od njega, kar je brez prisile, torej brez nujnosti. Naš razum tukaj ostane brez orodja in brez njega nesposoben izreči kar kofi o tej stvari.

Razum se lahko izreka samo o dogajanju v svetu pojavov. Njegova spoznavna zmožnost temelji na prostorskem in časovnem zoru, na sosledju in kavzalnosti, na delitvi subjekta in objekta, na ločevanju in razlikah. Šele razlika omogoča spoznanje. To ločevanje in razlike pa so značilnosti pojavnega sveta. Schopenhauer pravi:

»... vse tisto, kar je dostopno spoznanju, se pravi, cel svet – (je) samo objekt v odnosu do subjekta, opazovalčevo opazovanje, z drugo besedo, predstava ... to velja celo za čas in prostor, v katerem se te razlike sploh pojavljajo. Vse

tisto, kar na nek način pripada in lahko pripada svetu, je neizogibno pogojeno s subjektom in obstaja samo za subjekt. Svet je predstava.« (*Svet kot volja in predstava*, § 1, 35.)

Nietzsche takšno stališče kritizira. Najprej postavi pod vprašaj voljo kot stvar na sebi, potem pa še vzročnost in subjekt sam. Nietzsche pravi, da človeku ni možno preseči sfere predstavljanja, da pojem 'volje na sebi' ne more biti popolnoma neodvisen od predstav in zato tudi ne more biti temelj, ki bi bil popolnoma različen od oblik predstavljanja v svetu pojavov.

»Nekateri nedolžni samoopazovalci še vedno mislijo, da obstajajo 'neposredne gotovosti', na primer 'mislim' ali, kakor je bila Schopenhauerjeva prazna vera, 'hočem', kakor da more tu spoznanje čisto in golo prijeti svoj predmet, kot 'stvar na sebi', in kakor da ni nobenega popačenja ne pri subjektu ne pri objektu. Vendar bom še stokrat ponovil, da 'neposredna gotovost', kakor tudi 'absolutno spoznanje' in 'stvar na sebi', skrivajo v sebi *contradictio in adjecto*: treba bi se bilo vendar že otresti zapeljivosti besed!

72

Tudi če ljudstvo verjame, da je spoznanje znanje do konca, se mora filozof zavedati, da tisti 'mislim' predpostavlja, da lahko svoje trenutno stanje *primerjam* z drugimi stanji, ki jih poznam pri sebi, in tako ugotovim, kaj to stanje je: zaradi te vzvratne zveze z drugimi 'vednostmi' pa misel zame seveda neposredne 'gotovosti'.

Namesto 'neposredne gotovosti', v katero lahko verjame v danem primeru ljudstvo, dobi tako filozof v roko vrsto metafizičnih vprašanj vesti intelekta, ki se glasijo: Od kod jemljem pojem mišljenja? Zakaj verjamem v vzrok in učinek? Kaj mi daje pravico govoriti o jazu kot vzroku in nazadnje še o jazu kot vzroku misli?« (*Onkraj dobrega in zlega*, I, 16.)

Za Nietzscheja svet na sebi ne obstaja, s tem tudi »volja na sebi« ni resnična in tudi dualnost subjekta in objekta je zanj fikcija, ki izhaja iz vere v slovnico, kjer smo navajeni, da vsako dejanje pripišemo nekemu subjektu. Vzročnost je naš način opisovanja, nikakor pa ne more biti način razlaganja in pojasnjevanja stvari, saj »na sebi« ne obstaja.

»V 'na sebi' ni nobenih vzročnih zvez, nobene nujnosti, nobene psihološke nesvobode, tam ne sledi učinek vzroku, ne vlada noben zakon«, pravi Nietz-

sche. »Samo mi smo spesnili vzroke, zapovrstja, odnose, relativnost, prisilo, število, zakon, svobodo, cilj.« (*Onstran ... 1/21.*)

In prav to očita Schopenhauerju, namreč da je pojem »volje na sebi« spesnil sam v želji vzpostaviti sistem, ki bi razložil delovanje sveta. »Volja na sebi« je tako metafora, ki predstavlja »ključ« za razbiranje hieroglifov sveta.

»S to metaforo je napravil Schopenhauer iz volje temeljno postavko 'immanentne metafizike'. Volja na sebi nikakor ni substanca, ki bi transcendirala pojave, temveč je, če lahko tako rečemo, ključ za razbiranje sveta, splošno veljavni kodeks, ki omogoča razbiranje odnosov med posameznimi pojavnimi področji.« (*S. Barbera: Eine Quelle der fruehen Schopenhauer Kritik Nietzsches.*)

Nietzsche metafiziko zavrne in namesto nje govori o »metafizičnem vakuumu«. Schopenhauerja označi za vzor »tragičnega filozofa«, pri katerem se je sla po spoznanju, ko je zadela ob svoje skrajne meje in ni našla nobenega metafizičnega temelja, obrnila proti sebi.

In medtem ko Schopenhauer pravi, da je vzročnost naš način dojemanja sveta, tako rekoč naš apriorni zor, kot sta to čas in prostor, pravi Nietzsche:

»Vzrok in učinek bi smeli uporabljati samo kot čista pojma, se pravi, kot čisti fikciji za označevanje, za sporazumevanje, ne pa za pojasnjevanje.« (*Onstran ... 1/21.*)

Res pa je, da je v aktu volje poleg množice občutkov prisotna ukazujoča misel, afekt ukaza, ki pričakuje poslušnost kot učinek ukaza, se pravi, da je prisotna vera v vzročnost. In »Ker v pretežni večini primerov hočemo, samo kjer smemo, pričakovati tudi učinek ukaza, torej poslušnost, torej dejanje, se videz prenese v občutek, kakor da obstaja nujnost učinka. Dovolj je, da hoteči s precejšnjo stopnjo zanesljivosti meni, da sta volja in dejanje nekako eno – uspeh, izpeljavo hotenja pripiše sami volji in pri tem uživa prirastek občutka moči, ki ga prinese s seboj vsaka uspešnost.« (*Onstran ... 1/19.*)

Če pa pripisujemo volji zmožnost učinkovanja, če torej verjamemo v njeno vzročnost, potem lahko, ne, Nietzsche pravi »potem moramo napraviti poskus in vzročnost volje hipotetično postaviti kot edino«.

»Volja more seveda učinkovati samo na voljo – in ne na snovi (npr. živce): skratka, moramo tvegati podmeno, ali ne deluje volja na voljo povsod, kjer so priznana učinkovanja – in ali ni vse mehanično dogajanje, kolikor je pri tem dejavna kakšna sila, ravno sila volje, delovanja volje.«

»Vzemimo nazadnje, da se nam posreči vse nagonsko življenje razglasiti za izoblikovanost in razvejanost ene temeljne oblike volje – namreč volje po moči ... potem bi si oskrbeli pravico vso delujočo silo določati enoznačno kot : voljo do moči.« (*Onstran*. 36.)

Volja do moči po Nietzscheju giblje svet. Svobodno ali nesvobodno voljo mi sami vpesnjujemo vanj, »nesvobodna volja je mit, v dejanskem življenju gre samo za močno in slabotno voljo.« (*Onstran* ... 21)

Volja predstavlja hotenje, za katero Nietzsche pravi, da je »eno le po besedi«:

74 »Hotenje se mi zdi, prvič, nekaj sestavljenega, nekaj, kar je eno le po besedi – in ravno v tej eni besedi tiči ljudski predsodek, ki je v vseh časih zagospodoval samo nad majhno previdnostjo filozofov. Bodimo torej enkrat previdnejši, bodimo nefilozofski – recimo: v vsakem hotenju je predvsem množica občutkov, namreč občutek stanja, od katerega *stran*, občutek stanja, h kateremu *tja*, občutek samega tega *stran* in *tja*, potem še spremljajoči mišični občutek, ki nekako privajeno, ne da bi količkanj premaknili roke in noge, začne svojo igro, brž ko kaj hočemo ...« (*Onstran dobrega in zlega*, 19.)

Pri tem se seveda moramo vprašati, zakaj sploh hočemo od nečesa *stran* in zakaj hočemo sploh *tja* in kaj ta *tja* sploh je, z drugimi besedami, čemu sploh želimo imeti svobodno voljo. Če želimo od nečesa *stran*, to pomeni, da s trenutnim dejanskim stanjem nismo zadovoljni in ga zato želimo spremeniti, ga v ta namen obvladati, ga preustvariti po svojih merilih. Pomeni torej obsodbo dejanskega stanja in željo po drugačnem. Pri tem dostikrat še niti ne vemo, kakšno naj bi to novo stanje bilo, vemo samo, da nam sedanje ne odgovarja, da nas utesnjuje, da si želimo svobode, da bi ga lahko spremenili. Ta potreba ali instinkt po svobodi je, kot pravi Nietzsche, značilen za suženjsko razmišljanje, je reakcija na stanje nesvobode. Samo nesvoboden človek občuti potrebo po svobodi, svobodnemu se to vprašanje sploh ne pojavlja, svobodni človek enostavno deluje iz veselja do delovanja, iz obilja moči.

Hotenje je nekaj sestavljenega, v njem je množica občutkov, lahko bi rekli celo množica manjših volj, ki se podredijo najmočnejši. Tako že v samem hotečem poteka boj za moč, za premoč.

Tudi Schopenhauer govori o boju v človeku, in sicer o boju motivov. Navidezna možnost izbire človeku prinaša samo konflikt motivov in s tem neodločenost, njegova duševnost in zavest postaneta bojišče.

»Motivom namreč dopušča, da na njegovi volji stalno preizkušajo svojo moč, eden zoper drugega, s čimer pade v enako stanje kakor telo, na katero delujejo različne sile v nasprotnih smereh – dokler na koncu odločno najmočnejši motiv drugih ne izrine z bojišča in določi voljo, izid pa se imenuje odločitev in kot rezultat boja nastopi s polno nujnostjo.« (*O svobodi volje III, 140.*)

Človek je namreč, kakor vsi izkustveni predmeti, pojav v času in prostoru, in ker zakon kavzalnosti po Schopenhauerju za vse te velja a priori in zato brez izjeme, mu mora biti podrejen tudi on, čeprav so vzroki njegovega delovanja bolj kompleksni od mehaničnih, ne gre namreč za fizične vzroke, temveč za misli, ki delujejo kot motivi.

»Tu so namreč dejavni vzroki povzdignjeni do čistih misli, ki se bojujejo z drugimi mislimi, dokler najmočnejša ne zmaga in spravi človeka v gibanje, kar se dogaja z ravno takšno strogostjo kavzalnega razmerja, kakor delujejo mehanični vzroki, v mehanični povezavi, drug zoper drugega in nezmotljivo nastopi preračunani rezultat.« (*O svobodi volje III, 150.*)

Schopenhauer verjame, da za dejanje zadostuje hotenje, Nietzsche vidi v tem napačen sklep, ki izvira iz kompleksnosti hotenja samega. Človek, ki hoče, namreč venomer ukazuje nečemu v sebi, nečemu, kar je poslušno ali o čemer verjame, da je poslušno. Tako je v danem primeru hkrati ukazujejo in poslušen. Ljudje smo vajeni, da se »s sintetičnim pojmom 'jaz' prenesemo, pregoljufamo čez to dvojnost«, kakor da je naš subjekt nekaj trdnega in enotnega, kar v resnici ni. S tem pa omogočimo še druge napačne sklepe in s tem tudi napačno vrednotenje volje same. Verjeti začnemo, npr., da »za dejanje zadostuje hotenje«, enačiti se začnemo z izpolnjujočim, pravi Nietzsche.

»Svoboda volje« – to je beseda za stanje mnogotere naslade hotečega, ki ukaže in se obenem enači z izpolnjujočim – kot tak hkrati uživa tudi zmagoslavje

nad odpori, vendar sam pri sebi sodi, da je njegova volja tista, ki premaguje te upore.« (*Onstran ... 1/19.*)

Pri tem pozablja, da je hotenje samo v njem neenotno in da je tudi sam kot subjekt hotenja zgolj fikcija.

»'Subjekt' ni nič danega, temveč nekaj pripesnjenege, podtaknjenege.« (*Volja do moči, 481.*)

»Hoteči tako občutke užitka izpolnjujočih, uspešnih orodij, slušnih podvolj ali podduš – naše telo je vendar samo združba veliko duš – dodaja svojemu občutku užitka kot ukazujoči. *L'effet c'est moi*: tu se dogaja tisto, kar se dogaja v vsaki dobro zgrajeni in srečni skupnosti, da se vladajoči razred istoveti z uspehi skupnosti.

Pri vsem hotenju gre pravzaprav za ukazovanje in poslušnost na podlagi združbe, kakor rečeno, veliko duš: zato naj bi si filozof vzel pravico in že hotenje samo na sebi zajel pod vidik morale: namreč morale, razumljene kot nauk o odnosih vladanja, v katerih nastaja pojav 'življenje'.« – (*Onstran ... 1/19.*)

76

V boju motivov oz. različnih volj je rezultat izbire pogosto drugačen, kakor smo spočetka domnevali. Nietzsche to pojasnjuje prav z zapletenostjo hotenja samega, ki nam je v veliki meri prikrito. Ko govorimo o pretehtavanju motivov, v resnici mislimo na pretehtavanje posledic možnih dejanj, trdi Nietzsche, in se pri tem odločimo za tisto dejanje, za katerega presodimo, da bo imelo za nas najbolj ugodne posledice. Kaj pa to je v naši sodbi, je odvisno od mnogih nam nezavednih motivov, na primer prikritih gonov, strahu, spoštovanja ali ljubezni, ki jo čutimo, pa vendar teh motivov nismo pritegnili v naše zavestno odločanje. Tako je:

»... boj sam mi je prikrit in zmaga kot zmaga prav tako. Kajti izkusim, kar končno storim – ampak kateri motiv je zmagal, ne izvem. Navajeni smo, da ta nezavedna dogajanja ne pritegnemo v premislek in da si pripravimo na neko dejanje mislimo le toliko, kolikor se je zavedamo: in tako zamenjujemo boj motivov s primerjavo možnih posledic različnih dejanj – (kar je) ena izmed najbolj usodnih zamenjav z velikimi posledicami za razvoj morale!« (*Jutranja zarja, 129.*)

Pa tudi če bi poznali delujoči motiv, še ne bi mogli predvideti dejanja, pravi Schopenhauer, kajti isti motiv lahko deluje različno na različne ljudi. Odziv na motive je odvisen od sestave značaja, kakor je učinek istega vzroka odvisen od sestave snovi, na katero deluje.

»Zategadelj je delovanje istega motiva na različne ljudi povsem različno; kakor sončna svetloba pobarva vosek belo, klorovo srebro pa črno, in toplota vosek zmehča, glino pa strdi. Zaradi tega zgolj iz poznavanja motiva ni mogoče predvideti dejanja, marveč je treba vrh tega nadrobno poznati tudi značaj.« (*O svobodi volje III, 153.*)

Človekov značaj je empiričen, izraža se skozi izkustvo, vnaprej a priori ne moremo o njem izreči ničesar.

»Spoznati ga je mogoče edino skozi izkustvo, ne le pri drugih, temveč tudi pri samem sebi.« (*O svobodi volje III, 153.*)

Tako se zgodi, da »kadar smo pred težavno izbiro, naša odločitev ostaja tuja tako nam samim kakor komu drugemu, vse dokler ni določena« (*O svobodi volje III, 154.*)

77

Šele izkušnje nam po Schopenhauerju lahko pomagajo bolj zanesljivo predvideti odločitev določenega posameznika, pa tudi samega sebe. Dokler se ne znajdemo v določeni situaciji, tako z gotovostjo ne moremo trditi, kako se bomo ali bi odzvali. Šele iz izkušnje se tako razvije zaupanje in tudi samozaupanje.

»V skladu s tem kemik testira telesa z reagenti, človek človeka pa s preizkušnjami, pred katere ga postavlja. V vseh primerih bodo zunanji vzroki nujno izzvali tisto, kar tiči v bitju: kajti slednje se ne more odzvati drugače kakor v skladu s tem, kakršno je.« (*O svobodi volje III, 162.*)

Vsaka *existencia* predpostavlja neke vrste *essentia*, vsako bivajoče mora imeti neko naravo, ki je zanj bistvena, svojstvena, in zaradi katere je to, kar je. Njene izraze neprestano izzivajo vzroki, medtem ko narava sama nikakor ni delo teh vzrokov in je tudi ne morejo spreminjati. Tudi človek ima ob *existencia* tudi *essentia*, tj., bistvene lastnosti, ki sestavljajo ravno njegov značaj in potrebujejo le zunanje pobude, da bi se izrazile.

»Šele natančno poznavanje lastnega empiričnega značaja daje človeku tisto, kar imenujemo pridobljeni značaj«, pravi Schopenhauer. Ta značaj v resnici niti ni resnično pridobljen, temveč le v celoti spoznan. Značaj je namreč po Schopenhauerju konstanten in ostane vse življenje enak.

Prepričanje o nespremenljivosti značaja najdemo že pri Apuleju v njegovem *Oratio de magia*, kjer, braneč se pred obtožbami čarovništva, apelira na svoj znani značaj. Schopenhauer pa ga opiše takole:

»Pod spremenljivo povrhnjico let, okoliščin, celo znanja in pogledov tiči, kakor rak v svoji lupini, identični, resnični človek, povsem nespremenljiv in zmeraj enak.

Le v usmerjenosti in snovi doživlja njegov značaj navidezne modifikacije, ki so posledica različnosti življenjskih dob in njihovih potreb. Človek se nikdar ne spremeni: kakor je ravnal v enem primeru, bo v povsem enakih okoliščinah (h katerim sodi tudi pravilno poznavanje teh okoliščin) ravnal vedno znova.« (*O svobodi volje III, 155.*)

78

Popravi se lahko le človekovo spoznanje. Lahko na primer uvidi, da neko sredstvo ne vodi k njegovemu cilju in ga zato spremeni, nikoli pa ne spremeni cilja.

»Značaj je nespremenljiv, motivi delujejo nujno: toda preiti morajo skozi spoznanje, ki je njihov medij. Slednje pa je sposobno najrazličnejših razširitev, nenehnih popravkov v brezkončnih stopnjah; to upošteva vsaka vzgoja. Razvijanje uma prek vsakovrstnih znanj in uvidov je moralno pomembno zato, ker odpira dostop motivom, za katere bi človek sicer ostal zaprt. Dokler jih ni mogel razumeti, zanj niso obstajali. Zato je lahko, v enakih zunanjih razmerah, položaj nekega človeka drugikrat dejansko povsem drugačen kakor prvič – če je namreč šele medtem postal sposoben pravilno in celovito dojemati vse okoliščine in zato zdaj nanj delujejo motivi, ki jim je bil prej nedostopen.« (*O svobodi volje III, 157.*)

Spoznanje – intelekt je medij motivov, prek katerega delujejo slednji na voljo, ki je človekovo resnično jedro. Le dokler je ta medij motivov v normalnem stanju, dokler pravilno opravlja svoje funkcije in predstavlja motive volji na izbiro nepopačeno, torej tako, kakor obstajajo v zunanjem svetu, se more inte-

lekt odločati v skladu s svojo naravo, tj., človekovim individualnim značajem, se more torej izražati neovirano, v skladu s svojskim bistvom: tedaj je človek intelektualno svoboden, njegova dejanja so čisti rezultat reakcije njegove volje na motive, ki obstajajo v zunanjem svetu tako zanj kakor za vse druge, zatoorej mu jih je mogoče pripisati tako moralno kot pravno.

Intelektualna svoboda je odpravljena bodisi s tem, da je spoznavna zmožnost trajno ali le začasno motena ali da zunanje okoliščine v posameznih primerih pačijo dojemanje motivov. Človek v teh primerih tudi ne more ne moralno ne pravno odgovarjati. Če se izkaže, da intelekt ni bil v stanju presoditi in volji pravilno predstaviti motive, je tako, kot da za voljo sploh ne bi obstajali. Intelekt nikoli ne gre na zatožno klop, kajti zakoni in tudi morala imajo opravka samo z voljo. Edino slednja je po Schopenhauerju dejanski človek; intelekt je zgolj njen organ, njeno tipalo navzven, tj., medij za delovanje motivov nanjo.

Razširjena vednost človeka razpre za drugačne motive, z večjo vednostjo raste oziroma se šele odpira človekova intelektualna svoboda. Vendar pa človek kljub večjemu uvidu še vedno ostaja zavezan svojemu značaju.

Kot je kasneje zapisal F. Nietzsche v *Onstran dobrega in zlega*:

»Učenje nas spreminja. Ampak na našem dnu, čisto tam spodaj, je seveda nekaj nepoučljivega, granit duhovne usode, vnaprej določena odločitev in odgovor na vnaprej določena izbrana vprašanja ...

Pri vsakem kardinalnem problemu govori nespremenljivi »to sem jaz«.

Včasih najdemo nekatere rešitve problemov, ki samo nam zbujajo močno vero; mogoče jim poslej pravimo »prepričanja«. Pozneje – vidimo v njih samo stopinje samospoznanja, kažipote k problemu, ki smo mi sami.« (*Onstran dobrega in zlega*, 231.)

Nietzsche vidi v vsem, kar doživljamo kot usodo ali celo naključje, le doživljanje samega sebe:

»In naj mi pride še ne vem kaj kot usoda in doživetje – bo v tem potepanje in hribolaštvo: nazadnje človek doživlja samo še samega sebe.

Odtekel je čas, ko so me še smela doletavati naključja; in kaj bi me zdaj še moglo doleteti, kar še ni bilo meni lastno!

Samo vrača se, nazadnje mi prihaja domov – moj lastni jaz in kar je bilo njega dolgo v tujini in raztreseno med vse reči in naključja.« (Zaratustra, Popotnik, str. 177.)

Pot je torej začrtana, razširjena vednost nam postopoma širi razgled, da bolje vidimo, kam gremo in kaj smo.

»Toda dlje od popravljanja vednosti ne seže noben moralni vpliv, in poskus, da bi z govorjenjem ter moraliziranjem odpravili značajske napake kakega človeka in tako preobrazili sam njegov značaj, njegovo nravnost, je enak nameri, da bi svinec z zunanjim vplivom spremenili v zlato, ali da bi s skrbno nego pripravili hrast, da rodi marelice.« (O svobodi volje III, 157.)

Človeku je značaj prirojen. Dva otroka, ki odraščata v istem okolju in ob enaki vzgoji, najjasneje ponazarjata temeljno različnost značaja, ki ni odvisna od vplivov okolja, ki so bili v tem primeru enaki, pravi Schopenhauer. Zaradi njunega prirojenega značaja jima tudi nikakor ni mogoče enako reagirati na okoliščine in izbrati enaka dejanja, se pravi, da nimata *libero arbitrio indifferentiae*.

»Dejanska, izvorna, temeljna različnost značajev je nezdružljiva z domnevo take svobode volje, po kateri naj bi bilo vsakemu človeku, v vsakem položaju, enako mogoče storiti nasprotna dejanja. V tem primeru bi moral biti namreč njegov značaj že od rojstva tabula rasa, kakršen je po Locku intelekt, in bi ne smel imeti nobenega naravnega nagnjenja k eni ali drugi strani, saj bi že to odpravilo popolno ravnovesje, ki je mišljeno pod *libero arbitrio indifferentiae*.« (O svobodi volje III, 160.)

Čeprav se nam zdi, da izberemo popolnoma svobodno, je izbira vedno izraz našega značaja, v katerem nosimo nagnjenost do določenih motivov, tako da se odločamo po nujnosti. Kot je dejal tudi Spinoza, je »prepričanje, da smo svobodni, posledica nepoznavanja vzrokov, ki določajo naša dejanja«. Za naše hotenje sta potrebna dva dejavnika – zunanji objekt, ki nam predstavlja motiv, in notranja nagnjenost k motivu. Če sta dana oba, je dejanje nujno. Ni pa nujno, da se obeh dejavnikov tudi zavedamo in pogosto se jih ne. Samozavest ne

more ničesar izreči o problemu svobodne volje, pravi Schopenhauer, ker je pri večini ljudi premalo razvita, pa tudi zato, ker je za človeka volja temelj njegove zavesti, nekaj kratkomalo danega, preko česar samozavest ne seže. Volja na sebi je namreč pojem, izveden iz čistega uma in lahko pride do besede šele pred forumom reflektirajočega uma.

Samozavest se lahko izreka le o svobodi ravnanja. Človek se namreč zaveda, da to, kar hoče, tudi zmore storiti. Samozavest izpričuje svobodo ravnanja po definiciji svobode kot zmožnosti ravnanja v skladu z voljo. Ničesar pa ne zmore izreči o svobodi hotenja, kajti ta zadeva kavzalno razmerje zunanjega sveta do naših odločitev, to pa je izven območja samozavesti, zato tega ne more ocenjevati. Stvar samozavesti je le voljni akt in njegovo udejanjanje potem, ko je že nastal. Kako in zakaj je nastal, je samozavesti prikrito. Samozavest se zaveda le tega, da ima različne želje in da se med njimi odloči za eno, v katero je potem usmerjeno hotenje, ki ga potrdi dejanje. O zakoniti nujnosti, na podlagi katere bo voljni akt postal le ena in nobena druga izmed protislovnih želja, pa v samozavesti ne more biti ničesar, saj za odločitev zve šele a posteriori, ko jo razkrije določeno dejanje.

Vsaka subjektivna možnost obstaja pri vsakomur, a je zgolj hipotetična: človek se zaveda, da če nekaj hoče, to lahko stori. Ne ve pa, ali lahko to hoče. Samozavest vsebuje le hotenje, ne pa tudi razlogov, ki ga določajo – ti ležijo v spoznavni zmožnosti. Objektivna možnost, ki je v stvareh zunaj, daje namreč odločilno pobudo. Kakor kamen lahko daje iskre, ker ima to zmožnost, a je pogojen z jeklom, mora nekaj zunanjega izvabiti izraz zmožnosti tudi pri človeku.

Človekova samozavest izpričuje svobodo ravnanja in se nanaša na posledice hotenja, ne pa na razloge. Zaveda se, da nekaj hoče, ne pa zakaj hoče ravno to. Ob vprašanju o razlogu hotenja »človek v jedru svoje samozavesti sreča nerazločljiva svoj jaz in svojo voljo«, kajti njegova volja je njegovo resnično sebstvo.

»On sam je to, kar hoče, in hoče to, kar je on sam.« (*O svobodi volje II, 125.*)

Tukaj se prikaže veljavnost starega sholastičnega načela: »Operari sequitur esse.« Vse na svetu deluje v skladu s tem, kar je, v skladu s svojim specifičnim bistvom, v katerem so vsi njegovi izrazi že vsebovani potentia, actu pa nastopijo, kadar jih izzovejo zunanji vzroki, pri človeku so to motivi, ki služijo

kot povod za izražanje značaja. Kar se tako izraža, je človekov empirični značaj, za njim pa stoji njegov notranji, izkustvu nedostopni poslednji razlog – inteligibilni značaj, tj., bistvo stvari na sebi. Človekova dejanja, ki so izzvana z motivi, ne morejo biti drugačna kot v skladu z nespremenljivim individualnim značajem.

»Kakršnen si, tako moraš delovati. Zato je za danega posameznika v vsakem posameznem danem primeru preprosto mogoče le eno dejanje: operari sequitur esse. Svoboda ne pripada empiričnemu, temveč samo inteligibilnemu značaju. Človekovo dejanje je od zunaj določeno z motivom in od znotraj z njegovim značajem, zato vse, kar stori, stori nujno. A v njegovem esse – tu leži svoboda. Lahko bi bil nekdo drug, zato v tem, kar je, leži njegova krivda in zasluga.« (*O temelju morale*, II, §10.)

Vest tako zadeva to, kar smo, ne to, kar delamo.

»Zato vest, na podlagi operari, pravzaprav vedno obtožuje esse.« (*O temelju morale* II, §10.)

82

Če nas pri odločanju določa naš značaj, nismo mi krivi za naša dejanja, vendar pa smo odgovorni za naš značaj, za to, kar smo. Če pa smo odgovorni za naš značaj, to pomeni, da bi lahko bili tudi drugačni; da bi lahko izbrali drugačen značaj. V zavesti odgovornosti je tako po Schopenhauerju posredno vsebovana zavest o svobodi.

»Glede na to, da se svobode zavedamo samo skozi posredovanje odgovornosti, potem mora biti ta tam, kjer je tudi ona, se pravi v esse.« (*O temelju morale* II, §10.)

K temu spoznanju nas je vodil že Kant, poudari Schopenhauer.

»S Kantovo teorijo smo pravzaprav odvrnjeni od osnovne zablode, da je nujnost v esse, svoboda pa v operari. Prišli smo do spoznanja, da je ravno obratno. Zaradi tega človekova moralna odgovornost sicer najprej in samo na videz zadeva to, kar človek stori, a v osnovi zadeva to, kar človek je.« (*O temelju morale* II, §10.)

Seveda pa »je slednji odgovoren za svoje ravnanje le v primeru, da je sam svoje delo, tj., da ima aseitas.« (*O svobodi volje* IV, 179.)

Odgovornost pade na tistega, čigar delo je človek z določenimi nagnjenji. To spoznanje odpre vprašanje božje odgovornosti za človekova dejanja, ki ga je prvi jasno zastavil Avguštin v svojem delu *De libero arbitrio*, kjer sprašuje:

»Povej mi prosim, ali ni Bog povzročitelj zla?« (*De lib.a. I, cap.I.*)

In nato izčrpneje v 2. poglavju:

»Naslednje vprašanje me vznemirja: če grehi izvirajo od tistih duš, ki jih je ustvaril Bog, te duše pa izvirajo iz Boga, kako je mogoče drugače, kakor da pripišemo te grehe Bogu?«

To razmišljanje je kasneje prevzel Luther:

»Ampak to, da mora biti Bog takšen, da nas s pomočjo svoje svobode podredi nujnosti, to že mora priznati naravna pamet. – Če mu priznamo vsevednost in vsemogočnost, potem povsem naravno in nesporno sledi, da se nismo sami naredili in da ne živimo ali karkoli počnemo iz sebe samih, ampak le skozi njegovo vsemoč ... Vsevednost in vsemogočnost Boga je v skrajnem nasprotju s svobodo naše volje.

Vsi ljudje so prisiljeni z neogibno doslednostjo priznati, da postanemo, kar smo ne z našo voljo, ampak po nujnosti, da ne moremo delati, kar nam je všeč, zaradi svoje svobodne volje, temveč zato, ker je tako bog predvidel ...« (*De servo arbitrio*, str. 144.)

Vanini v začetku 17. stol. v *Amphiteatro aeternae providentiae, exercitatio 16* o tem zapiše:

»Orodje se premika tako, kakor ga vodi lastnik, ampak naša volja se obnaša pri delovanju kot orodje, Bog pa kot dejanski agens; iz tega sledi, da če volja dela slabo, je za to odgovoren Bog ... Naša volja ni popolnoma odvisna od Boga samo glede delovanja, temveč tudi glede svojega bistva; tako v resnici ni ničesar, zaradi česar bi lahko volji pripisali krivdo, ne za njeno bistvo in ne za njeno delovanje, temveč moramo krivdo za vse pripisati Bogu, ki je voljo tako ustvaril in jo tako giblje ... Ker bistvo in uporaba volje izvirata iz Boga, moramo njemu pripisati tako dobre kot slabe učinke volje, če je volja Božje orodje.«

Hume je bil prvi med filozofi v ožjem pomenu, ki se ni izogibal problemu, ki ga je zastavil že Avguštin, temveč ga je (brez omembe Avgušтина, Luthra, Vaninija) neprikrito pokazal v *Essay on Liberty*:

»Končni avtor vseh naših hotenj je stvarnik sveta, ki je najprej ta neskončno velik stroj obdaryl z gibanjem, in postavil vsa bitja na določeno mesto, od koder mora vsak naslednji dogodek z neizogibno nujnostjo slediti. Človeška dejanja tako ali ne morejo vsebovati nič slabega, ker izhajajo iz tako dobrega izvora, ali, če vsebujejo karkoli slabega, s tem vpletejo našega stvarnika v isto krivdo, dokler ga priznavamo za njihov zadnji vzrok in avtorja. Kajti kakor človek, ki je sprožil mino, odgovarja za vse posledice, najsi bo vlak dolg ali kratek, tako je tudi, kadar koli je kontinuirana veriga nujnih vzrokov postavljena, tisto bitje, ki je postavilo prvi vzrok, najsi bo to bitje končno ali neskončno, avtor tudi vseh ostalih.«

Kant je neodvisno od svojih predhodnikov naletel na isti kamen spotike v *Kritiki praktičnega uma* (str. 180 četrte in str. 232 Rosenkranzove izdaje). Izpostavil ga je takole:

84

»Vendarle se zdi, da moramo, kakor hitro predpostavimo, da je Bog kot splošno prabitje tudi vzrok obstoja substance, priznati tudi, da imajo človekova dejanja svoj določujoči vzrok, in sicer v nečem, kar je zunaj njegove moči, namreč v kavzalnosti nekega najvišjega bitja, ki se od njega razlikuje, a je od njega popolnoma odvisno njegovo bivanje in vsa določenost njegove kavzalnosti. Človek bi bil nekakšen Vaucanconov avtomat, ki ga je stesal in navil najvišji mojster vseh umetnin, samozavest pa bi sicer iz njega naredila misleč avtomat, v katerem bi bila zavest o lastni spontanosti, če bi jo imeli za svobodo, gola utvara, saj jo je moč tako imenovati zgolj komparativno, kajti najbližji določujoči vzroki njegovega gibanja in njihova dolga veriga, ki pelje navzgor k vzrokom, ki določajo slednje, so sicer notranji, toda poslednji in najvišji je vendarle povsem v tujih rokah.«

Ta kočljivi problem Kant rešuje z razločevanjem ravni med stvarjo na sebi in pojavom.

Nietzsche kasneje v *Onstran dobrega in zlega* povzame to dvojnost v samem človeku, a jo pogumneje izreče:

»... V človeku sta stvaritev in stvarnik združena: v človeku je snov, odlomek, preobilje, glina, blato, nesmisel, kaos; ampak v človeku je tudi stvarnik, oblikovalec, trdota kladiiva, božanskost gledalca in sedmi dan: – razumete to nasprotje?« (*Nietzsche, Onstran dobrega in zlega, 225.*)

Nietzsche je prepričan, da človek ima aseitas, da je stvarnik samega sebe, obenem pa tudi snov tega ustvarjanja. Stvarnik tu ni več ločen od svoje stvaritve, temveč združen z njo v človeku. To pa pomeni, da je človek v bistvu veliko več, kot se zaveda, da je in da izraža *actu* le majhen del svoje *potentia*. Njegova vednost še ni zajela celote njegovega značaja, do svojih polnih zmožnosti se mora šele povzpeti.

Zato je človek po Nietzscheju »nekaj, kar je potrebno preseči«, je »most in ne namen« (*Tako je govoril Zaratustra, O starih in novih tablah, 3*).

Preseči mora samega sebe, preplezati svojo majhno osebnost, svoj značaj, svoje omejitve in se z višine ozreti navzdol nase:

»In če ti poslej manjkajo vse lestve, se moraš znati povzpeti še na svojo glavo: kako si hotel drugače plezati kvišku?«

85

Na svojo glavo in čez svoje srce! Zdaj mora najblažje na tebi postati najtrše ...

... Treba se je naučiti ne gledati sebe, da veliko vidiš: ta trdota je potrebna vsakemu hribolazcu.

Kdor pa je z očmi vsiljiv kakor spoznavajoči, kako naj vsake reči vidi več kakor njene vrhnje temelje!

Ti, o Zaratustra, pa si hotel gledati temelj in zatemelj vseh reči: potem se že moraš povzpeti čezse – kvišku, navzgor, dokler nimaš tudi svojih zvezd še pod seboj!

Ja! Pogledati navzdol name samega in še na moje zvezde: To bi se mi šele reklo moj vrh, to mi je še ostalo kot moj zadnji vrh! –« (*Zaratustra, Popotnik, str. 178.*)

»Operari sequitur esse« pomeni, da smo določeni, omejeni s svojim značajem, in če Schopenhauer razmišlja, da če smo svobodni, to pomeni, da si lahko sami

izbiramo svoj značaj, meni Nietzsche, da svojega pravega značaja, ki je naše sebstvo, še nismo dosegli, da se še nismo prebili do čistosti svoje duše in višine njenih sposobnosti. Šele ko bomo kot Zaratustra v poglavju *O velikem hrepenenju* »rešili dušo vseh zakotij, pometli prah, pajke in polmrak z nje« in njej predali vse in ji veleli peti, bomo svobodni za svojo namenjenost.

Določeni smo s svojim pravim sebstvom, ki je mnogo širše, kot si lahko predstavljamo. Naša notranja nuja nas žene, da ga dosežemo. Zrasti moramo preko naše majhnosti do svojih velikih sposobnosti in zasesti mesto, ki nam pripada. Pripada pa nam, po Nietzscheju, mesto nadčloveka, ki po smrti Boga stopa na njegovo mesto. V sovpadnosti obeh dogodkov vidi K. Löwith izraženo povezavo med krščanstvom in humanizmom v Nietzschejevi misli:

»Notranja povezava med krščanstvom in humanizmom je pri Nietzscheju izrečena s tem, da nastopi nadčlovek takrat, ko Bog umre. Ta smrt zahteva človeka, ki hoče sam iz sebe, ki mu noben bog več ne predpisuje, kaj naj, sočasno z odpravo Boga pa zahteva tudi preseganje človeka. Človek tako izgubi svoje tradicionalno mesto bitja, ki je postavljeno med 'biti Bog' in 'biti žival'. Sam in brez opore stoji kot na vrvi, razpeti nad prepadom ničla in postavljeni v praznino ...« (*Von Hegel bis Nietzsche*, § 6, 441.)

86

Po Pascalu predstavlja ta praznina prepad, ki se odpre pred človekom in mu vzbuja grozo, ko se le-ta oddalji od Boga. A kot pravi A. Vivarelli v svojem spisu:

»Po Nietzscheju si je človek nepremagljivi prepad med angelom in živaljo, bogom in zverjo ustvaril sam. Ta prepad, ki ga je človek umetno zapolnil s projekcijo boljšega dela sebe samega, se pravi z Bogom, se po smrti Boga ponovno razpre in predrami človeka s svojo praznino in pomanjkanjem smisla.« (*A. Vivarelli: Der freie Geist und Pascals Seiltanzer*.)

A ravno tisti, ki se izpostavi eksistencialnemu strahu, ki ga sproži odsotnost Boga, pripravi prihod nadčloveka. Višji človek, ki se izpostavi vrtoglavici in gre preko prepada brez opore v kakršni koli gotovosti, s tem premosti brezno v človeku samem in vzpostavi povezavo med živaljo in bogom v sebi, s tem da sprejme spet svoj boljši del, ki ga je prej projiciral navzven in postane, kar je – nadčlovek. Cel v sebi ne potrebuje več gotovosti izven sebe, nikogar, ki bi mu ukazoval ali ga kakor koli določeval.

»Kjer človek pride do temeljnega prepričanja tako, da mu to mora biti ukazano, tam bo 'veren'; nasprotno pa bi si lahko zamislili slo in moč samodoločanja, svobodo volje, pri kateri se duh, spreten, kot je, poslovi od vsakega verjetja, vsake želje po gotovosti, da bi se lahko držal na lahkih vrveh in možnostih in plesal celo nad prepadi. Takšen duh bi bil svoboden duh par excellence.« (*Vesela znanost*, 347; *KSA* 3, str. 583.)

A do nadčloveka se mora človek še povzpeti. Dosežemo ga ne z zanikanjem volje, temveč s potrjevanjem hotenja, saj nas hotenje osvobaja iz ujetosti v našo sedanjo majhnost.

»Vse čuteče trpi na meni in je v ječah: ampak moje hotenje mi pride vselej kot osvoboditelj in prinašalec veselja.

Hotenje osvobaja: to je pravi nauk o volji in svobodi – tako vas uči Zaratustra.

Ne več hoteti in ne več vrednotiti in ne več ustvarjati! O, da bi ostala ta velika utrujenost zmeraj daleč od mene!« (*Zaratustra, Na srečnih otokih*, str. 89.)

Hoteti je namreč ustvarjati.

»Hoteti osvobaja: hoteti je namreč ustvarjati: tako učim. In samo ustvarjati se morate naučiti!«

(*Zaratustra, O starih in novih tablah*, 16, str. 239, 240.)

Nietzsche vidi problem v tem, da je sama volja še ujeta, da jo zadržuje duh teže in je tako človek razpet med dvema voljama – med tisto, ki hoče navzgor k nadčloveku in tisto, ki jo duh teže veže na človeka.

»Ne višina: pobočje je grozno!

Pobočje, kjer pogled pada navzdol in roka grabi navzgor. Tedaj se srcu zvrta pred njegovo dvojno voljo.

O, prijatelji, gotovo ugibate tudi dvojno voljo mojega srca?

To, to je moje pobočje in moja nevarnost, da se mi pogled požene v višino in da bi se mi roka rada držala in opirala – na globini!

Moja volja se oklepa ljudi, z verigami se navezujem na človeka, ker me žene kvišku k nadčloveku: tja namreč hoče moja druga volja.« (*Zaratustra, O človeški umnosti, str. 167.*)

V tej točki dvojne volje človeškega srca lahko zaslutimo točko odločitve med sledenjem Božji ali svoji volji, kakor nakaže problem svobodne volje utemeljitelj tega termina Avguštin. Le da je pri Nietzscheju na mestu Boga zdaj nadčlovek, človek, ki se je presegel in se pobožanstvil. Pri tem po Nietzscheju ne gre za vprašanje svobodne, temveč le močne ali šibke volje. Problem vidi v tem, da je naša volja preslabotna, sama volja je še ujeta:

»Volja – tako se reče osvoboditeljici in prinašalki veselja: tako sem vas učil, prijatelji moji! Ampak zdaj se naučite še tole: volja sama je še ujetnica.

Hoteti osvobaja: ampak kako se reče tistemu, kar še osvoboditelja vklepa v verige?

88

'Bilo je': tako se reče škripanju z zobmi in najsamotnejši bridkosti volje. Brez moči spričo tega, kar je storjeno – zato je hudoben gledalec vsega preteklega.

Volja ne more hoteti nazaj; da ne more streti časa in poželenje časa – to je najsamotnejša bridkost volje.

Hoteti osvobaja: kaj si hotenje samo izmišlja, da bi se rešilo svoje bridkosti in se ponorčevalo iz svoje ječe?

O, norec postane vsak jetnik! Noro se rešuje tudi ujeta volja.« (*Zaratustra, O odrešitvi, str. 163.*)

Tako ujeta volja povzroča trpljenje iz samega maščevanja in morda je prav ta ujeta volja tista, pred katero Schopenhauer svetuje, da se ji umaknemo v nehotenje:

»In zato iz togote in nejevolje vali kamne in se maščuje na tistem, kar ne čuti kakor ona togote in nejevolje.

Tako je volja, osvoboditeljica, postala povzročevalka trpljenja: in se maščuje nad vsem, kar more trpeti, maščuje zato, ker ne more nazaj.

To, ja, samo to je maščevanje: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'.

Resnično, velika norost je v naši volji; in postalo je prekletstvo vsemu človeškemu, da je ta norost učila duha! ...«

Takšna brezumna slepa volja, ta norost, je učila duha, naj se odreče vsemu hotenju, ker se tako ali tako ne izplača karkoli hoteti, saj to prinaša le samo trpljenje. A Nietzsche meni, da nam tako lahko svetuje le velika utrujenost duha, ki ne vidi pravega vzroka tej volji. Nietzsche pa vidi rešitev v odrešitvi volje.

»Če bi se torej volja nazadnje sama odrešila in bi se hotenje spremenilo v nehotenje –: sicer pa bratje moji, poznate to pravljlično pesem blaznosti!

Vodil sem vas stran od teh pravljličnih pesmi, ko sem vas učil: 'Volja je ustvarjalka.'

– Dokler ustvarjalna volja ne reče k temu: 'Ampak tako sem to hotela!'

Pa je že tako spregovorila? In kdaj se to zgodi? Je volja že odprežena iz svoje norosti'

Je volja že postala sama sebi odrešiteljica in prinašalka veselja? Je pozabila na duha maščevanja in vse škripanje z zobmi?

In kdo jo je naučil sprave s časom in višjega, kot je vsakršna sprava?

Višje kot vsakršna sprava mora hoteti volja, ki je volja do moči –: ampak kako se ji to zgodi? Kdo jo je naučil še hotenja nazaj?« (*Zaratustra str. 165, O odrešitvi.*)

Odrešitev volje je možna šele, ko ta vsemu, kar se je zgodilo, lahko reče »da, točno tako sem hotela«, ko se prepozna kot ustvarjalka celotne preteklosti.

»Odrešiti pretekle in vse 'je bilo' preustvariti v 'tako sem hotel!' – temu bi šele rekel odrešenje!« (*Zaratustra, O odrešitvi, str. 163.*)

Tako odrešena volja se dokončno potrdi v nauku o večnem vračanju enakega. To je volja, ki reče 'da' tudi za nazaj. Človek, ki sprejme takšno voljo za svojo,

prizna sebe kot ustvarjalca. Če vse, kar se mu zgodi, izhaja iz njega, je mnogo več, kakor je doslej vedel, da je. Odrešena volja mu razkrije njegov božanski značaj. Je obračalka vsakršne nuje, kajti sama postavlja zakone. Iz božanskega značaja nadčloveka – preseženega človeka, izhaja svoboda po nujnosti.

»To svobodo in vedrino neba sem poveznil kakor azuren zvonec čez vse stvari, ko sem učil, da čeznje in skoznje noče – nobena »večna volja« ...

... O nebo nad menoj, ti čisto! Visoko! To mi je zdaj tvoja čistost, da ni nobene večnega pajka uma in nobene pajkove mreže: –

– da si mi plesišče za božanska naključja, da si mi božja miza za božansko kocko in kockarje! –«

(Zaratustra, Pred sončnim vzhodom, str.193.)

90

Schopenhauer se strinja s Kantom, da stroga empirična nujnost soobstaja s transcendentalno svobodo. Vendar pa se transcendentalna svoboda, ki je absolutna svoboda Volje na sebi, ne pojavi. Obstaja le, kolikor abstrahiramo pojave z vsemi njihovimi oblikami, da bi prišli do tistega, kar je mogoče misliti zunaj vsakršnega časa kot človekovo notranje bistvo na sebi.

Zaradi te svobode so vsa človekova dejanja njegovo lastno delo, kakorkoli nujno izhajajo iz empiričnega značaja in njegovega srečevanja z motivi; kajti ta empirični značaj je zgolj oblika inteligibilnega značaja v naši na čas, prostor in kavzalnost vezani spoznavni zmožnosti, torej je samo način, kako si slednji predstavlja bistvo na sebi našega lastnega sebstva.

Zatorej je volja po Schopenhauerju sicer svobodna, a le sama na sebi in v nepojavni obliki: v slednjem primeru se že kaže z nekim določenim značajem, ki mu morajo ustrezati vsa njena dejanja, zato morajo biti, tudi kadar so bližje določena s pridruženimi motivi, nujno taka in nič drugačna.

V pojavnem svetu vsak človek ravna v skladu s tem, kakršen je, in to, potemtakem nujno ravnanje, je v individualnem primeru določeno edino z motivi. Svoboda, ki je torej pri delovanju ni mogoče najti, mora biti v biti. V vseh časih je bila osnovna zmota, da so nujnost pripisovali omenjenemu *esse*, svobodo pa *operari*. V resnici je ravno narobe – svoboda je edino v *esse*; toda iz

njega in motivov sledi *operari* z nujnostjo, tako da po tem, kar počnemo, spoznavamo, kaj smo.

Na tem in ne na domnevnem *libero arbitrio indifferentiae* temelji zavest odgovornosti in moralna težnja življenja. Bistvo je v tem, kaj si. Tvoje delovanje bo iz tega izhajalo samo od sebe, saj je človekovo delovanje čisto izražanje njegovega svojstvenega bistva.

Kant je človeka videl kot stično točko živali in Boga, ki pa ni ne eno ne drugo – žival ne več, ker svoje gone premaga z moralnim zakonom, in Bog ne, ker je ta oddaljen in skrit v človeškemu umu nespoznavnem inteligibilnem svetu. Za Schopenhauerja je človek pojav, ki je podvržen inteligibilni volji na sebi, katere svoboda ostaja za nas skrivnost. Nietzsche pa z drzno potezo močne – odrešene volje popelje človeka na »plesišče za božanska naključja«:

»Kjer se mi je vse postajanje dozdevalo božji ples in božja objest in svet razuzdan in razbrzdan in bežeč nazaj k sebi:–

– kot večni sebibeg in spet sebeiskanje številnih bogov, kot večno sebiugovarjanje, spet sebe poslušanje, spet sebi pripadanje številnih bogov:

91

– Kjer se mi je ves čas za trenutke dozdeval blažen posmeh, kjer je bila nujnost svoboda sama, ki se je srečno igrala z želom svobode: –« (*Zaratustra, O starih in novih tablah, 2, str. 230, 231.*)

Schopenhauer vidi rešitev iz ujetosti pojavnega človeka v prevzemanju vloge čim bolj neprizadetega opazovalca predstave, ki jo ustvarja volja na sebi. Nietzschejev nadčlovek pa se zavihiti na oder in prevzame vlogo režiserja igre z besedami: »Ja, svet je MOJA predstava.«

LITERATURA:

- Barbera, S.: *Eine Quelle der Frühen Schopenhauer – Kritik Nietzsches*. Rudolf Hayms Aufsatz »Arthur Schopenhauer« (v Entdecken und Verraten, Weimar 1999)
- Copleston, F.: *A History of Philosophy*, Volume VII – Modern Philosophy
- Croce, B.: recenzija – *Nietzsche, F., Le origini della tragedia* (La critica 1907)
- Deussen, P.: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (Leipzig 1901)
- Dietzsch, S.: *Philosophieren jenseits der Fakultäten* (v Entdecken und Verraten, Weimar 1999)
- Kaufmann, W.: *Nietzsche* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974)
- Kant, I.: *Kritika praktičnega uma* (Analecta, Ljubljana 1992)
- Löwith, K.: *Von Hegel bis Nietzsche* (Zurich, 1941)
- Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra* (Reclam, Ditzingen 1987)
- Nietzsche, F.: *Morgenrote* (dtv/ de Gruyter, München, 1988)
- Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft* (dtv/ de Gruyter, München, 1988)
- Nietzsche, F.: *Onstran dobrega in zlega* (Slovenska matica, Ljubljana 1988)
- Nietzsche, F.: *Volja do moči* (Slovenska matica, Ljubljana 1991)
- Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zarathustra* (Slovenska matica, Ljubljana 1999)
- Schopenhauer, A.: *Über die Freiheit des Willens* (Suhrkamp: Sämtliche Werke – Bd. III)
- Schopenhauer, A.: *Izbor iz spisov* (Inter-kulturo, Maribor 1996)
- Schopenhauer, A.: *O temelju morala* (Bratstvo – jedinstvo, NOVI SAD, 1990)
- Schopenhauer, A.: *Svet kao volja i predstava* (Grafos, Beograd)
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Sämtliche Werke, München 1911 – 42)
- Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke* (München, 1911 – 42)
- Schopenhauer, A.: *Parerga und Paralipomena*, Sämtliche Werke (Leipzig 1979)
- Veljačić, Č.: *Ločnice azijskih filozofij* (Cankarjeva založba, Ljubljana 1992)
- Veljačić, Č.: *Schopenhauer and Buddhism* (Buddhist Publication Society, Kandy 1970)
- Vivarelli, V.: *Der freie Geist und Pascals Seitänzer* (v Entdecken und Verraten, Weimar 1999)
- Upanishaden* (Reclam 8723, Stuttgart)