

Ma koliko da je u tom vremenu između Descartesa i Kanta intelekt vjerojatno stekao premoć, ipak i tu volji pridolazi daleko veće značenje za krajnji bitak stvari i ljudi nego što joj ga je priznavao stari intelektualizam. Leibniz osporava indiferentnost. Ono što je Descartes tvrdio samo o volji čovjeka, naime da je istinska ćudoredna sloboda racionalno određena, to Leibniz, pozivajući se na klasične sustave skolastike, traži i od Božje volje. Međutim, on također pridaje osobitu važnost tomu da se volja Božja, kao posebna i u sebi samoj duhovna moć, koordinira s razumom, da je se prema njezinu korijenu i principu drži samostalnom u odnosu na funkcije i one vječne zakone intelekta, vječne istine. Nije tako da sva volja samo ima neku „prirodnu sklonost“ prema dobru, onako kao što je ima već i sva žudnja, nego sama *volonté décrétoire** stvoritelja, jasno odvojena od sve osjetilne prirode, ima vlastiti zakon dobrote. Pored zakona protuslovlja, kao principa intelekta, ovdje nastupa iskonski zakon čiste, potpune volje: *lex optimi*** ili princip konvencije! Pored logičke apsurdnosti onog u sebi protuslovnog stupa „moralna apsurdnost“, kao nešto posebno, nešto što nije dano formom razuma. Pored logičko-metafizičke nužnosti stupa moralna nužnost (koja je pod čisto teoretskim gledištem prije slučajnost), dakle pored onog *ratio* intelekta stupa vlastiti um, vlastiti smisao zakona volje. I tek je taj razlog volje *ratio sufficiens**** za stvoreni svijet! Svi zakoni intelekta, teoretskog uma, ostaju kod pukih mogućnosti, a tek smisao volje, vlastita zakonska forma Božje stvaralačke aktivnosti spaja mogućnosti u jednu zbiljnost, u najbolji od svih svjetova. I za čovjeka se (ma koliko u Leibniza u prvom planu stajale misao prosvjetiteljstva i predočavajuća funkcija duševnosti) volja smatra zbiljski pokretačkim i živim principom duševnog života uopće. Naime, neprestana samo-djelatnost duše (u kojoj se sastoji njezina prava supstancijalnost i koja čini njezinu sličnost s Bogom) stvar je onog voljnog u njoj, a ne predočavanja i spoznavanja. Supstancija duše je akcija, a to znači neprekidno prelaženje iz jedne predodžbe u drugu. Prelaženje i stalno napredovanje, taj živi razvitak ostvaruju volja i njezina prethodna forma, naime žudnja. Ostvarivanje i razjašnjavanje same spoznaje djelo je te najunutarnije pogonske snage monade. „Predodžba“ uvijek označava samo trenutačno stanje duše, dok volja označava tendenciju prema višem razvitku! Pa iako je cilj djelovanja spoznaja odnosno prosvjetljenje, ipak se osnovnom misli beskonačnosti

* Zapovjedna volja.

** Zakon onog najboljeg.

*** Dostatni razlog.

napretka odbacuje konačno prelaženje i dovršavanje aktivnosti volje u pukom gledanju. Kao težnja i unutarnja samo-djelatnost duševne biti, volja je vječna, kao što je to na drugi način i Božja stvaralačka volja. Tako ovdje ipak na volju pada posebna težina, a to ostaje na djelu i u intelektualizmu pred-kantovskog 18. stoljeća (osobito u Crusiusa).

Ni u engleskoj filozofiji ne nedostaje novo naglašavanje volje. Prije svega Berkeleyev spiritualizam ima izričito voluntaristički karakter. „Duhovi“ su djelatne naravi, a ukoliko su djelatni tako da proizvode ideje ili na njih utječu zovu se voljnim bićima. Moment djelatnosti je taj koji ih uzdiže nad puku pasivnost ideja i čini ih pravim supstancijama! Kao takvi, oni se također nalaze izvan sve spoznaje, oni su (kao i sam Bog) naposljetku nespoznatljivi, budući da spoznaja pomoću ideja može shvatiti samo ono pasivno. Doduše, duhovne supstancije snabdjevene silom također primaju, kao što to pokazuje svako opažanje vanjskih stvari i sva spoznaja. Ali to primanje u biti nije ništa drugo do upravo preuzimanje jezika kojim Božja volja nama govori. Da naše predodžbe vanjskog svijeta nisu stvar proizvoljnosti, nego izmiču našem voljnom djelovanju, to za Berkeleya nije znak toga da bi bile proizvodi realnog svijeta stvari, već to po njegovu nauku neposredno upućuje na to da je neka druga „volja“ ili „duh“ taj koji ih proizvodi i nama utiskuje! Uzrok pojava u nama prema Berkeleyu može biti samo neka izvorna volja, a polazeći od Božje volje i ti nizovi slikā imaju divnu pravilnost i poredak koji mi u „prirodi“ prepoznajemo i istražujemo. Ti „prirodni zakoni“ su, kao i same ideje, neposredni izraz dobrote i postojanosti božanske volje. Kad nas Bog „poučava“ slikovitim jezikom kojim on govori, to nije poučavanje o bitku kao predmetu spoznaje, nego prije vođenje izravno prema njegovu vlastitom voljnom biću. Kao što u crtama nekog lica neposredno do izražaja dolazi karakter i nakana čovjeka, tako mi u onim slikama vanjskog svijeta ne osjećamo mrtve stvari, nego živu Božju volju.

*

Već u ovo vrijeme se dakle u mjeri u kojoj se postojanje prirode, a time i zadani problem spoznaje prirode, povlači iza života duha, jasno probija motiv volje. Pa tako i veliko odvrćanje od naturalističkih interesa i tendencija koje se krajem 18. stoljeća zbiva s Kantovom filozofijom vodi prema novom vrhuncu u lancu sustavā volje. Kantov i Fichteov voluntarizam

radi dalje na djelu Augustina i Dunska Škota. Kantov pojmovni jezik, koji stalno i upravo u središtu samog nauka o volji govori o praktičnoj „spoznaj“ te volju nasuprot žudnji definira kao moć „umnog“ bića da svoje djelovanje odredi „predodžbom“ pravila, odnosno da djeluje „primjereno principima mišljenja“ (tako da se volja označava upravo kao „moć žudnje utemeljena u umu“ odnosno „moć da se bira samo ono što um neovisno o sklonostima spoznaje kao praktično, to znači kao dobro“) – taj intelektualizam formulacija koji se posvuda širi ipak ne može onoga tko pokušava dublje prodrijeti u smisao Kantova pojma „praktičnog uma“ zavarati o tomu da volja tu označava zbiljski korijen duhovne realnosti. Dakako da i za Kanta postoji određenje htijenja onim ono što mu razum daje u predodžbama i spoznajama. A može se u početku činiti i kao da je volja, u suprotnosti spram nižih poticaja osjetilne žudnje, u smjeru „više“ moći žudnje oblikovana upravo višom zakonitošću intelekta. Međutim, čim u Kanta dođe do pitanja o slobodi volje i njezinu čudorednom značenju, više nema sumnje da takav *appetitus intellectivus** ipak uvijek ostaje žudnja i da je neslobodan te dakle da nije volja u pravom smislu. Pritom djelatni „um“, upravo zato što je teoretsko spoznavanje i što je samo sekundarno prenesen i u područje djelovanja, nikada ne nadilazi „hipotetičnu“ primjenu naputaka o sredstvima i putovima prema ciljevima žudnje koji su već unaprijed shvaćeni. Tamo gdje se zbiva ono odakle je pošao Sokrat (i svi koji su ga slijedili), to naime da naš spoznajući um pokazuje putove „prirodnoj“ temeljnoj sklonosti našega žudećeg života, tamo Kant može vidjeti samo neslobodu „prirode“ i dakle nedostatak zbiljske, čudoredne volje! Jer tu se prema Kantu naposljetku teži za srećom (što je uostalom doista bilo u to uključeno i u Sokrata i u Aristotela, a onda čak i u Tome). No „umna“, odnosno umom vođena žudnja jednako je kao i svaka slijepa osjetilna žudnja zainteresirana i vezana uz neki unaprijed dani cilj težnje te je dakle u biti neslobodna, odnosno kauzalno određena kao i sve „prirodno“ zbivanje uopće.

Tomu nasuprot, i jezgra volje kao zbiljskog *movens per se*, koje je u sebi neovisno o vanjskoj privučenosti, i istinski smisao slobode može se nalaziti samo u vlastitoj višoj zakonitosti same volje. Puka proizvoljnost još ne izvodi van iz prirodne uvjetovanosti žudnje, koja u svoj navodnoj indiferentnosti ipak neopazice zadržava odlučujuću riječ. Ali ukoliko se čovjek podvrgne čistom zakonu volje, koji je nasuprot svoj teoretskoj

* Umna požuda.

spoznaji novi i drugi zakon duha, naime ono apriori ne teoretskog uma, nego samog djelovanja, viša moć žudnje postaje mu zbiljskom „čistom voljom“ koja je neovisna o svoj vanjskoj danosti, pa dakle i o svoj spoznaji bitka. Uostalom, čisti voljni smisao ćudorednog zakona pokazuje se već u tomu što nastupa kao imperativ i izričito odbacuje svako pitanje o bitku iza trebanja, o stvari po sebi iza bezuvjetnosti zapovijedi. Ono dobro tu ne nastupa kao predmet (koji bi trebalo spoznati), nego kao neposredni zahtjev, koji kao takav naprosto treba prihvatiti. Kategorički imperativ, za koji svaka volja zna da je uz njega unutarnje vezana, nije predmet uvida, dokaza, izvođenja ili spoznaje, kako god se nju inače mislilo, nego iskonska činjenica samog duha u njegovoj voljnoj jezgri, dakle „inteligibilna“ činjenica, u smislu onog duhovnog i apriornog (a utoliko i „uma“), ali ni pošto u smislu nečega što je intelektu dano i njime pojmljivo. Teoretski um može pojmiti upravo samo (kako Kant izričito kaže) nepojmljivost te apriornosti trebanja i htijenja! Tako se i sloboda i slobodna volja (koje su dane istodobno sa zahtjevom trebanja) nalaze bitno izvan područja sve moguće spoznaje. One su nešto potpuno iracionalno, iako ih praktični „um“ nosi, ili je pak s njima identičan. Našoj svijesti se ćudoredni zakon pokazuje razgovijetnim u osjećaju štovanja – ali taj osjećaj za Kanta nije neka vrsta spoznaje, nije primjerice osjećajno shvaćanje sadržaja i smisla trebanja, nego sam „biva ozbiljen“ prethodnim kontaktom volje s onim voljnim apriori. Svijest trebanja je čista stvar volje, sa samospoznajom ona naprosto nema ništa zajedničko. Kao i u Descartesa, tako se i tu, u sasvim izmijenjenom sklopu, ono volji primjereno nalazi izvan svega što dohvaća intelekt; znanje nema taj trijumf da i samo htijenje shvati i da se tako uzdigne nad njega.

Dakle, zbiljska se volja sa svoje strane od svih vrsta žudnje, kako od one osjetilno slijepa tako i od one umno razmišljajuće, odvaja jednako oštro kao i spoznavajući um od sve empirijske danosti osjetila. Zakon volje nije „prirodna“ usmjerenost prema dobru (koju bi žudnja imala kao ono zajedničko s voljom). Naprotiv, princip p r a k t i č n o g uma, koji se nalazi izvan onog prirodnog i s onu stranu onog teoretskog, kao i sve s time nužno dane vezanosti uz objekt, jest autonomija volje, koja je u suprotnosti i neprijateljstvu spram svakog puko žudećeg držanja. Razlikovanje i ujedno odvajanje od svega intelektualnog Kant posve zaoštrava svojim naučavanjem o čisto formalnoj i ni uz koji predmet vezanoj strukturi ćudoredno autonomne volje. Prema tomu, ako nisu ciljevi volje ono što izvorno čini razliku dobra i zla u htijenju i djelovanju, onda ni spoznaja takvih

ciljnih objekata ne može imati značenja za slobodu i neslobodu, dobrotu ili zloću djelovanja! Žudnja je doduše vezana uz objekt i cijelim svojim načinom stoji u odnosu spram njegove kakvoće. Ali prema Kantu nije dobar objekt (odnosno onaj kojeg bi trebalo spoznati kao više dobrog) ono što posvećuje volju koja je prema njemu usmjerena, nego kakvoću i formu dobre volje, koja se jasno razlikuje od one žudnje za predmetom, treba misliti kao odvojene od svih sadržaja djelovanja. Sloboda je sloboda od materije htijenja, ona je u svojoj biti volja samog zakona htijenja. Smisljeni sadržaj voljnog života nalazi se samo u njemu samom, a ne u objektima i njihovim spoznajama. Za čovjeka je sve u tomu da se uzdigne do onog samo zahtijevanog i u sebi stvori volju koja je determinirana samo ćudorednim zakonom. I za Kanta je volja u tom smislu *causa sui*, neki sasvim stvaralački princip. Ona je autonomija, što ne znači tek samo-zakonitost, nego prije svega samo-zakonodavnost, dakle čin volje koja samoj sebi daje svoj zakon i time se zbiljski sama određuje kao prava, čista volja. Sloboda nije indiferentnost, a nije ni dopuštanje žudnje da bude određena umom koji spoznaje i razmišlja, nego je samo-determiniranje volje, samo-podvrgavanje pod zapovijed koja se uzima iz vlastita voljnog razloga. Volja sama sebi postaje „umnim“ zakonom; ona ne preuzima ono što je negdje spoznato! Tako je volja upravo kao slobodna volja po svojoj biti neovisna o svem uvidu razuma. Ni ona sama ni njezina sloboda nikad nisu predmet spoznaje, nego su u potpunosti samo sadržaj i zbivanje same praktične svijesti, unutarne određenosti naše duhovne životnosti posredstvom zapovijedi i dužnosti. Tek sasvim na drugom mjestu to biva predočeno i kao znanje o dužnosti i kao ćudoredna „spoznaja“.

Naprotiv, spoznaja u konačnici upućuje na volju. Kant spoznaju uopće u njezinu ozbiljenju ili u njezinim zakonima i istinama ne čini ovisnom o volji; za njezine strogo ograničene zadaće nadležan je i sam je sebi dostatan samo teoretski um. No Kant ipak nastavlja tendenciju koja je do tada uvijek bila povezana s motivom volje, naime tu da spontanost potraži i u samoj spoznaji. U svojem nauku o oblikujućim funkcijama razuma i čiste osjetilnosti on je to proveo dublje no bilo tko drugi. Međutim, premda sam taj čin spoznavanja sam jedva da je nekakvo voljno stvaranje, sva duhovna spontanost za Kanta ipak upućuje na ono jedino bezuvjetno djelovanje duha, koji više nije ograničeno receptivnošću, a koje se nalazi u volji – tako reći kao korijen i prauzor formiranja u spoznaji. Teoretski um sa svojom dovršenom čistoćom i zakonitošću pokazuje se kao izbljedjeli lik one apsolutne spontanosti koja samu sebe čini zakonitom, a koja se

zahtijeva i postiže u praktičnom umu. U čistoj volji se um, iskonska zakonitost čistog duha, objavljuje dublje nego u intelektu. Jer intelekt još uvijek ima nešto sebi suprotstavljeno, od čega mora primiti ono što treba uobličiti te je uvijek ograničen na danosti i na osjetilnost, dok volja naprotiv sebe oslobađa od svega osjetilnog i u apsolutnoj spontanosti živi samo u samoj sebi, pod formom koju sama sebi daje u aktu autonomije. Suprotnost spram intelektualizma primjerice Tome Akvinskog tu je potpuna. Tamo je intelekt vrijedio kao viši jer živi u aktualnom posjedu onog spoznatog; a za volju se činilo da nikada ne miruje u sebi, već uvijek teži van iz sebe. Sad je pak upravo volja ta koja – budući da prema svojem ćudorednom smislu izvorno nije određena svojim odnosom prema objektu i ciljevima, nego samo vlastitim „svoјstvom“ i zakonskom formom – živi i djeluje sasvim u samoj sebi, ni o čemu vanjskom ovisna, ograničena, odjelotvorena – kao inače ni jedno drugo duhovno držanje!

Sva spoznaja prema Kantu ostaje uvijek ograničena na „pojave“, ne prodire do onog bezuvjetnog. Ono nadosjetno je nespoznatljivo. Kao što je poznato, to u njega nije tvrdnja razignirajuće skepse, nego to mora i treba biti tako! Kroz cijeli razvitak Kantova mišljenja, od šezdesetih godina do zadnjih djela, kao osnovna crta provlači se taj motiv da znanje mora biti i ostati ograničeno da ne bi ugrozilo čistoću ćudoredne volje. Cijela borba protiv dokaza o Božjoj opstojnosti ima taj voluntarističko-etički smisao. Djelovanje za poredak koji je već unaprijed spoznat kao zadnji bitak, u službi Boga koji je dokazan snagom intelekta, Kantu se čini posve nespojivim s unutarnjom neovisnošću i spontanom slobodom ćudoredno dobre volje. Svaki ranije poznati cilj htijenja uništava čistoću autonomije, determinira volju u kauzalnom smislu, čini od nje žudnju za srećom. Tako se radi vrijednosti čiste volje moraju odbaciti sve „preuzetnosti“ uma. Spoznaja ne smije biti uzdignuta nad izvornu životnost dobrog htijenja, već radije mora zauzeti niže, ograničenije mjesto. Koliko god bilo važno znanje po sebi, ono po vrijednosti stoji iza ćudorednosti, koja je stvar htijenja. Dogmatska metafizika nije tek samo uzaludni trud, nego prije svega prijestup protiv nepristranosti i nepodmitljivosti čiste volje. Imperativ i samo njemu primjerena volja mora zadržati prvenstvo pred svakom spoznajom svijeta i predmeta. Poredak onog nadosjetnog koji treba stvoriti mora biti i ostati nespoznatljiv. Zadani spoznati bitak samo bi stajao na putu autonomnoj spontanosti volje, čak bi je i uništio. Spoznaja je uz to uvijek samo stvar i interes manjine; a dobrota volje je stvar svih. Ne mogu „dajanoetičke vrline“ biti odlučujuće tamo

gdje se radi o životnom smislu ljudi uopće, o „dostojanstvu“ svake ljudske osobnosti.

Uostalom, spoznaja uistinu uvijek ostaje vezana uz nizove uvjeta koji nikad ne postaju preglednima. Ono bezuvjetno, istinski beskonačno shvaća samo volja! U cijeloj moći uma samo nam ono praktično, naime čisti čin volje, pomaže napustiti osjetilni svijet! Autonomna volja u sebi samoj nosi bezuvjetnost za kojom spoznajući um uzaludno čezne kao za „stvari“ po sebi! Iznad carstva prirode i njezina bitka nalazi se carstvo svrha, koje je carstvo slobode, dakle ne neki čvrsto zadani poredak danih stvari, nego poredak osoba, koji uvijek tek treba izgraditi činima volje. Iznad predodžbe i stvari, iznad ideje i spoznaje bitka uvijek se, kao stvarna jezgra svega, nalazi ono carstvo kojeg forma i zakoni jesu odnosi volje, naime zapovijedanje i podvrgavanje sebe, usklađivanje i uzajamno poštovanje. To je carstvo koje postoji samo u činu, a nikad u pukom bitku. „Volja“ je „stvarno sebstvo“ čovjeka. Do metafizičkog sadržaja mojeg i sveg opstanka ne vodi zbiljski ono ja mislim, nego ono ja hoću (hoću ono što trebam). Ono što je na nama više nego fenomen, ono „inteligibilno“ (ali ne ono što bi se zbiljski shvaćalo intelektom i što bi njemu pripadalo) naše je htijenje; „umna“ bića uopće jesu voljna bića. Samo u njihovoj volji može se sresti najviše i bezuvjetno dobro, a nikad u spoznaji niti u nekom njezinu predmetu.

Voljna bića u autonomnom činu (koji je već u sebi samom stvaralački, budući da stvara „čistu“ volju) izgrađuju poredak u kojem spoznaja ne može imati nikakva udjela, naime izvornu zajednicu! Svatko tko spoznaje ostaje izoliran od drugoga koji također spoznaje; samo to da su u odnosu spram istog predmeta dovodi ih zaobilaznim putem do nekog jedinstva. A doista je oduvijek, počevši od patristike, osnovni motiv kršćanskoga misaonog svijeta, nasuprot antičkoj osamljenosti i izoliranoj samodostatnosti onoga tko samo spoznaje, bio taj da volja i ljubav tvore povezanost, zajedništvo, da izgrađuju kraljevstvo Božje. One čovjeka sjedinjuju s Bogom i sa svim duhovnim bićima. Isto je i tu zadnji smisao kategoričkog imperativa, s osobitim dvostrukim značenjem njegova pojma općenitosti. Naime, općenitost zakona (do kojeg se treba uzdignuti maksima volje) uvjet je i podloga za „zajedništvo umnih bića“; htjeti ono opće i ono nužno volje znači htjeti zajedništvo i tvoriti zajedništvo već u tom htijenju! Poštovanjem koje svatko ima za autonomnu snagu volje u drugome, uzajamnom podudarnošću u podvrgavanju općem zakonu koji vrijedi za sve uspostavlja se carstvo svrha, koje kao carstvo slobode

ujedno hoće značiti i unutarnju vezanost svih uz sve. Tako je i za Kanta, ma koliko malo on stvarao neku metafiziku religiozne onostranosti, život umnih bića u onom nadosjetnom čin volje, a ne spoznavanje. Carstvo svrha uostalom ima bitak samo ukoliko se sama voljna bića do njega uzdignu, ukoliko se stave u opći samo-stvoreni poredak. Sloboda za Kanta nije posljedica nadosjetnog bitka (koji bi se mogao spoznati), nego ona sama takav bitak tek uspostavlja. Primjereno tomu je onda i sreća (koja u naučavanju o postulatima donosi dopunu, upotpunjenje kakvoće volje za „najviše dobro“) sreća čiste, te dakle i sreće dostojne volje, tako da tu onda naprosto više nema govora o sreći posjedujuće spoznaje. O tomu bi se moglo govoriti samo ukoliko je i spoznaja uvijek cilj htijenja (među ostalim ciljevima), a njezino je postizanje, kao jedno dobro pored mnogih drugih, ispunjenje neke težnje.

Poznato je kako se na nauk o autonomnoj volji oslanjaju postulati, kako tu svoje mjesto nalazi „vjera“, u korist koje je kritika ograničila „znanje“ na puke pojave i na ono osjetilno. Opet je voljni moment taj koji u njegovoj osobitosti određuje pojam vjere, koja je pristajanje bez sile dokazâ, pristajanje koje je moguće samo ukoliko tu vlada čudoredna volja koja sama sebi daje zakon i koja svoju bezuvjetnost i izvornost potvrđuje naspram svega drugog, a posebno naspram sveg znanja. Ovdje „prvenstvo praktičnog uma“ u užem značenju pojma nadmašuje ono teoretsko; za zadnje interese teoretskog uma se od interesa čudorednog htijenja čak dobiva više nego od njega samog. Volja i intelekt se pod vodstvom prve sjedinjuju u svojevrsnu spoznaju, ali takvu koja značenje i važnost može potvrditi uvijek samo za područje djelovanja i koja također treba smjerati samo prema voljnom životu. Ovdje više nema mjesta nekadašnja misao da na koncu tek najviša spoznaja i zrenje intelekta treba donijeti ispunjenje onoga prema čemu je sama vjera uvijek smjerala. Bog, sloboda i besmrtnost, kao postulati uma, pa čak i kao „spoznaje“, trebaju ostati stvar volje, dakle i stvar „vjere“! Volja je jedini organ koji nam daje da dodemo u posjed „inteligibilnog“ carstva; pristajanje volje uza zakon čistoga htijenja dovodi nas posred apsolutnog smisla i temelja opstanka. A intelekt od cijeloga tog poretka i zakonitosti onog nadosjetnog može samo „shvatiti neshvatljivost“.

Kant je u pojmu čudoredne slobode kao samo-zakonodavstva htijenja našao „završni kamen“ svoje kritičke zgrade. Odatle Fichteov apsolutni idealizam počinje sa svojim izvođenjima. U cijeloj svojoj izgradnji on ne želi biti ništa drugo do jedno jedino veliko razvijanje pojma slobode.

Prvenstvo onog praktičnog potencira se do metafizičkog izvora: „Praktični um korijen je svega uma“. „Sloboda je stajalište sve filozofije“, kako teoretske tako i praktične. Metafizička povezanost obaju svjetova kojima prema Kantu čovjek istovremeno pripada, a da u njega ipak nije pokazano njihovo jedinstvo, Fichte nalazi upravo u pojmu prakse, djelovanja volje i samih zadaća volje. Djelovanje je, kao bitni smisao i svrha našeg opstanka, korijen naše egzistencije i sveg znanja! Ako je već Kant naglasio da je u biti sav „interes“ praktične naravi, Fichte je upravo interes same spoznaje, štoviše njezin bitak i njezine predmete uopće, nastojao izvesti iz sfere praktičnog uma, dakle iz carstva voljnih bića.

Naročito je prva verzija sustava ta u kojoj je Fichte voluntaristički motiv doveo do najsnažnijeg djelovanja; u stalnom narastanju i razjašnjavanju misli od recenzije Aenesidema i prvog nauka o znanosti sve do spisa i predavanja krajem devedesetih godina i *Određenja čovjeka* s njegovim osnovnim principom vječne beskonačne volje. Kasniji Fichteov razvitak dao je da se pojave i druge tendencije, za koje se čini da izvor volje povremeno prikrivaju, doduše više prema načinu izražavanja i poretku pitanja nego prema zadnjem smislu sustava. Točna analiza toga drugog Fichteova sustava (koja se ovdje naravno ne može dati) mogla bi i tu posvuda iskristalizirati voluntaristički osnovni smisao. Iako se od početka u onom apsolutnom traži princip koji se nalazi prije sve dvojnosti spoznaje i htijenja, kao i relativne samostalnosti jednog spram drugog, ipak je voljni život taj u kojem se prema Fichteu ono traženo apsolutno očituje najprije i najneposrednije. Ako je, s druge strane, očito da svakom određenom činu htijenja pripada i mišljenje, naime mišljenje svrhe, sad se „spoznaja“ takve vrste u svojem izvoru potpuno odvaja od sveg shvaćanja predmeta i bitka. Ona sama tako reći poprima karakter volje, nastaje slobodnim djelatnim „planiranjem“ uzora, nasuprot svoj vezanosti sve ostale oponašajuće spoznaje uz unaprijed dani bitak. Ovdje više nema izvornih „ideja“ u Platonovu smislu kao mirujućeg bitka i predmeta gledanja koje je u posjedu spoznaje postalo lišeno volje, nego su one sada zadaće i nacrti stvarajućeg duha kao žive volje same! Upravo je to osnovni razlog Fichteova neprijateljstva spram sveg „dogmatizma“. Prema tom poimanju svijeta uvijek će neki unaprijed postojeći bitak na putu spoznaje vezivati slobodnu volju, kočiti njezinu djelatnu snagu. Kao i spis *Određenje čovjeka*, izlažu to i predavanja iz zadnjih godina života. Ako carstvo stvorenih stvari stoji tu gotovo i zaključeno (kao što je to prije svega bio nazor Antike), kao bitak s kojim se znanje subjekta u njegovoj oponašajućoj funkciji mora poduda-

rati, ne može postojati ni praktična djelatnost ni puna sloboda volje! Djelovanje je onda uvjetovano, determinirano znanjem, koje je sa svoje strane ovisno o stanju i utjecaju stvari. Tu pretpostavljati slobodu znači prepuštiti se očitom krugu. Traženje slobode volje u smislu zbiljskog djelovanja i oblikovanja za Fichtea za sobom povlači i odbacivanje svakog ostatka „dogmatizma“, a prije svega Kantove „stvari po sebi“. Apsolutni idealizam u teoretskom smislu za njega neposredno slijedi iz karaktera apsolutnosti koji sloboda volje bitno nosi u sebi. Ako je sve određeno htijenje i djelovanje u svojoj usmjerenosti uvjetovano znanjem, onda – ako u nama doista treba biti sloboda – upravo to znanje mora biti u temelju neovisno o svakom unaprijed danom bitku, onda ono samo mora tek proizaći iz unutarnje djelatnosti i slobode. Sva spoznaja onog predmetnog mora, zajedno sa samim predmetima, biti tek proizvod stvaralačke slobode koju pokazuje voljni život. Samo-djelatnost koja izbija u slobodnom činu volje sama je temelj znanja. Dok svi drugi sustavi, kaže Fichte, spoznaju čine principom života, „naša filozofija obrnuto čini život onim najvišim i spoznaji posvuda dopušta samo motrenje“! A taj se „život“ izriče upravo u slobodnoj voljnoj aktivnosti duhovnih bića.

Beskonačna volja, „volja koja djeluje čisto i jedino kao volja [...], koja je apsolutno samom sobom ujedno čin i proizvod“ („djelatni čin“) – prema spisu *Određenje čovjeka* (koji doduše Fichteove osnovne misli snažno pojednostavljuje) jest božanstvo, a sve što tu istinski živi i jest proizlazi iz unutarnjeg dijeljenja i očitovanja te vječne volje, koja u svojoj sferi drži i nosi sve konačno. „Djelatni čin“ u tom smislu stoji ispred sveg bitka i sve spoznaje bitka. U sebi je ta volja, kao apsolutna *causa sui*, kao to postavljanje same sebe, koje je stvaranje iz ničega u strogom smislu, ono potpuno neshvatljivo, ono što se nalazi prije sveg znanja i svijesti, kao što uostalom i svaki čin slobodnog htijenja u nama predstavlja nešto potpuno neshvatljivo: htjeti ga shvatiti znači poricati ga! Svijest i shvaćanje nastaje tek s apsolutnim (i stoga „prema zakonima prirode i mišljenja“ neshvatljivim) činom „razdvajanja“ u kojemu se jedna i beskonačna volja tako reći kontrahira u posebne voljne individuume. Tim stvaralačkim činom jedne volje tek nastaje određeno htijenje, htijenje u vremenu i za neko određeno vrijeme, a s njima tek nastaje zrenje i spoznaja objekata. Individuumi (ona „umna bića“ kojih je mnoštvo Kant prihvatio samo kao dano, a da nije pitao o smislu volje za to) u svojoj jezgri i izvoru nisu dakle središta predodžbi i rezultati božanskih „pogleda“ na sustav fenomenā, nisu tako reći kontrakcije božanskoga gledanja svijeta, kao Leibnizove monade, nego

su kontrakcije božanske iskonske volje, proizvodi ovog djelatnog „moralnog poretka svijeta“, odnosno „dekreti“ čudorednog zakona! „Stvarni zakon uma po sebi je samo praktični zakon, zakon nadosjetnog svijeta, ili ona uzvišena volja.“ „Stvarna bit čovječanstva sastoji se u djelovanju, zbiljski korijen onoga nije mišljenje i predočavanje, nego htijenje.“ „Praktično ja je izvorne samosvijesti“, htijenje djelovanja je „najunutarniji korijen onoga“. „Umno biće sebe opaža samo neposredno, pa ni sebe, a shodno tomu ni svijet, ne bi opazilo kad ne bi bilo praktično biće.“ „Moj istinski bitak je određenost htijenja.“ Dakle su individualnost, samosvijest i gledanje svijeta tek rezultat i izraz odnosa volje. „Samo je moj odnos u nizu drugih čudorednih bića onaj koji se mojem osjetilnom oku [...] preobražava u tjelesni svijet. Nema nikakve izvjesnosti osim moralne, a sve ono što je izvjesno takvo je samo ukoliko naznačuje moj moralni odnos.“ Ono ja je predočavajuće samo zato što je djelujuće, ono je znajuće samo zato što je htijuće! Vidljivi svijet samo je pojavni izraz nevidljivog svijeta, koji je sustav individuumā, to znači „sustav pojedinačnih volja“, sjedinjenje i neposredno uzajamno djelovanje više samostalnih i neovisnih volja međusobno. „Sva realnost dolazi nam iz zrenja volje povezanog s mišljenjem.“ Osjetilni svijet je „rezultat vječne volje u nama“. Božanska volja je „stvoritelj svijeta“, upravo stvoritelj jednoga svijeta za zrenje ili zrenje svijeta u konačnom voljnom biću: „Samo u našim dušama ona stvara jedan svijet, ona stvara ono iz čega ga mi razvijamo i čime ga razvijamo, naime poziv na dužnost.“ Dužnost je „ono inteligibilno po sebi, što se putem zakona osjetilnog predočavanja preobražava u osjetilni svijet“. Svaki spoznajni predmet je prema svojem izvornom smislu otpor volje i određenje volje za određene zadaće, izraz voljnih dužnosti: „Iz potrebe za djelovanjem proizlazi svijest zbiljskoga svijeta, a ne proizlazi obrnuto iz svijesti svijeta potreba za djelovanjem. [...] Mi ne djelujemo zato što spoznajemo, nego spoznajemo zato što smo određeni da djelujemo.“ Sve moranje spoznavanja potječe iz trebanja htijenja; sva određenost predodžbe i misli potječe iz „određenja“ volje. Samo naše uvjerenje o realnosti vanjskog svijeta jest vjera u punom smislu volje. Mi smo na osnovi čudorednog određenja našega voljnog života dužni ovaj svijet pojava, koji je upravo izraz i uvjet našega htijenja i djelovanja, odnosno „materijal našeg ispunjenja dužnosti“, praktično uzeti kao realan (iako on, promatran teoretski i samo kao sadržaj spoznaje, uopće nije realan)! I vlastito tijelo je samo „osjetilna predodžba našega čistog htijenja“. Spoznaja i izvjesnost spoznavanja za čovjeka postoji samo ukoliko je on moralno biće, ukoliko je biće volje. Inteligencija je uvijek u konačnici samo samosvijest djelova-

nja i dužnosti djelovanja. I svijest o jedinstvenosti i podudarnosti pojavnog svijeta za mene i za sva druga umna bića (koja se u Leibniza svodi na čisti poredak bitka i poredak spoznaje prestabilirane harmonije) prema Fichteu je u biti samo izraz i rezultat jedinstva volje, u čemu svi zajedno živimo, dakle izraz jedinstva onog vječnog poretka koji u razdvajanju svakom individuumu uvijek samo unutar jedne velike sfere neke konačne svrhe dodjeljuje njegove posebne zadaće. Realnom sustavu jedinstva čudorednih zadaća odgovara pojavna sfera jedinstva materijala za ispunjenje dužnosti.

Dakle, sva je predmetna spoznaja tek izraz svijesti htijenja i trebanja, izraz posebnog određenja dužnosti u sustavu voljnih bića. Pa tako ni prvo izvorno spoznavanje svakog individuuma nije toliko usmjereno prema svijetu stvari koliko prema drugim slobodnim bićima, a sama ta „spoznaja“ (koja je sa svoje strane čak uvjet za samosvijest individuuma uopće, a time još više i za njegov nazor na svijet) uvjetovana je izvornim voljnim odnosom prema njima, naime pozivom na slobodu i na određeno djelovanje, koji svakom pojedincu sasvim neposredno i neotklonjivo odzvanja iz slobodnog htijenja i djelovanja drugih. Utkanošću u lanac voljnih zadaća i voljnih čina, čijim se člankom svaki individuum smatra samo ako započne htjeti, pa dakle i biti, unaprijed mu je ograničeno njegovo djelovanje i bivstvovanje. Našem individualnom bitku njegovu određenost ne daje uvjetovanost dobrima i objektima koji su dani predodžbi (pri čemu predodžba i spoznaja izvana određuju žuđenje i htijenje), nego pozvanost od slobodnih bića s kojima živimo u poretku volje i trebanja. Jer baš je to njegovo „određenje“. Sloboda se tako (na putu preko razuma) uklapanjem u sklop svijeta ne uništava, nego se samo u sebi samoj vezuje i ograničava, to znači kontrahira se prema individualnim zadaćama. Sve spoznavanje bitka i spoznaji primjerena vezanost tek je posljedica takve samo-determinacije volje.

Tako onda prema Fichteu ni predmet ni cilj našega čistog čudorednoga htijenja i djelovanja ustvari nije svijet predodžbe, bitka stvari i dobara, nego duhovni svijet voljnih bića. Onaj tko čudoredno hoće nikad neće „neposredno objektivni bitak, nego samo volju drugoga. [...] Objekt čovjeka uvijek je čovjek“. „Onaj tko je čudoredan hoće čudorednost svih, kao jedan zatvoreni sustav.“ Sva volja hoće djelovati na volju, a sve spoznavanje i shvaćanje predmeta samo je sredstvo i izraz takva voljnog djelovanja. Proizvođenje apsolutno dobre volje u ljudskom rodu naš je jedini i sve drugo određujući konačni cilj duhovnog života. Tako ni besmrtnost

individuuma za Fichtea nije utemeljena na spoznavajućem udjelu u vječnom bitku, kao u Platona. Ovdje duša, kao supstancija koja spoznaje ono nadosjetno, nije već po sebi neprolazna. Naprotiv, tek slobodni čin volje i samo unutarnje oblikovanje same volje čovjeku donosi besmrtnost! Već je u Kanta to samo-uzdizanje volje u viši poredak, a ne puka bivstvena danost „umnih“ bića bilo ono odakle je misao besmrtnosti shvaćena kao nužna. Fichte svaku sumnju u izvornu voljnu narav osobnog trajanja individuuma otklanja svojim kasnijim naukom prema kojemu svoju tjelesnu smrt ne nadživljavaju svi ljudi koji jednom egzistiraju, nego samo oni koji su zbiljski ispunili svoje određenje u ovom (prvom) životu, koji su „u sebi proizveli volju“! Ne zato što oni spoznaju ono vječno, nego zato što žele biti primjereni vječnom zakonu oni nadživljuju svjetove koji propadaju, koji su uostalom sami ipak samo „sfere vidljivosti individualnih volja“. Kao što je Goethe pošavši od djelatnog patosa Leibnizove monade povukao konsekvencu da „nismo svi na jednak način besmrtni“, nego tek moramo neumornim nastojanjem od sebe učiniti istinsku „entele hiju“ i time se uzdići do djelovanjem ispunjene vječnosti, tako je za Fichtea besmrtnost stvar djelatnog postizanja putem ćudoredne volje koja od sebe čini slobodu radi slobode, djelatnost radi djelatnosti, koja od sebe čini vječnu životnost: „Nijedan individuum nije načinjen ćudorednim, nego on to mora od sebe učiniti; sfera za to pravljenje života ćudorednim je sadašnji svijet: on je za sve buduće svjetove mjesto oblikovanja volje.“ Tek samozoborena pogođenost zakonom jamči nam „vječnost i beskonačnost onoga i volje“. Tko se ne uzdigne do prave slobode i ćudorednosti volje, taj propada; na njegovo mjesto stupa drugi novi individuum, koji preuzima zadaće koje je onaj ostavio neispunjenima. Dušu ne čini besmrtnom puki bitak duše i njezina prirodena spoznajna vezanost uz ideje, nego samo vlastiti čin volje, oblikovanje volje.

A „blaženstvo“ duhovnog života nije negdašnja ispunjenost vječnim gledanjem, nego je živa djelotvornost ćudorednog htijenja blaženstvo ljudske volje koja se istinski sjedinjuje s Bogom, stapa se sa samom beskonačnom voljom! „Htjedni biti ono što trebaš biti, što možeš biti i upravo stoga hoćeš biti“ – to je „temeljni zakon više moralnosti i blažena života“. Koliko god Fichteova „uputa za blaženi život“ u svojem načinu izražavanja podsjećala na stara učenja o gledanju Boga, naposljetku ipak ne ostaje nikakve sumnje o naravi volje i o čistoj snazi volje ovog života u „ljubavi“! Spoznaja, čak i ona najneposrednije samosvijesti, ipak uvijek ostaje samo ono predzadnje, naime ono što u sebi još ima dvojnost. Blaženstvo pak

izvire samo iz „nagona da se postane sjedinjen i stopljen s onim neprolaznim“, iz tog nagona koji je „najunutarniji korijen svega konačnog opstanka“. A to se blaženstvo zbiljskog urastanja u ono drugo (što spoznaji nikad ne uspijeva) postiže najvišim činom slobode. Njime ono ja „upada u čisti božanski opstanak, pa se strogo čak ne može reći ni to da afekt, ljubav i volja toga božanskog bića postaju njegovima, zato jer uopće više nisu dvoje, nego samo jedno, i nisu više dvije volje, nego uopće samo još jedna, tako da je upravo ista volja sve u svemu“. Ljubav, kao izvor one „podjele“ jedne volje u voljne individuume, onog razdvajanja koje uopće tek čini mogućim samosvijest i spoznaju, ujedno je i ono što ono podijeljeno opet najunutarnije sjedinjuje! I tako ni blaženstvo više nije, kao u Kanta, samo nešto što pridolazi voljnom činu i čistoj dostojnosti sreće, koja je predikat same dobre volje, nego je ono život i kakvoća čistog htijenja u samoj vječnoj ljubavi. A ta ljubav, kao voljni život, prema Fichteu je ono „više nego sav um, te je sama izvor uma i korijen realnosti“. Stvaralačka djelatnost volje izvor je i cilj i sve krajnje blaženstvo postojanja, dok intelekt tek izvire iz tog čina, promatra ga i mora za to spravljati sredstva. Tako ni „blaženstvo“ ove religiozne metafizike više nije neprijateljsko spram djelovanja, nije otuđeno spram htijenja i djelovanja u zbiljnosti, kao što je to u konačnici bilo sve blaženstvo gledanja ideja i Boga. Snažnije nego ijedna etika prije toga, čak mnogo snažnije od Kanta, Fichte naglašava čudorednu nužnost djelovanja u zbiljnosti, njezina preoblikovanja i izgradnje. Živjeti Božji život ovdje znači upravo neprestano činiti, htjeti i djelovati u pravcu i na način same stvaralačke volje! Bog nije mirujući predmet i posjed kontemplacije, nego je ono „što čine oni koji su njime dirnuti“! Život u ljubavi nužno se pokazuje kao htijenje i činjenje, djelovanje i građenje koje se nikad ne umara. Istinska religioznost i viša moralnost nužno je djelatna. I „najnezatniji ručni rad“ može (kao što Fichte izričito naglašava, ostajući i u tomu u najoštrijoj suprotnosti spram vrednovanja Antike) biti ispunjen krajnjim blaženstvom i životnom veličinom, i to više nego što to ikad može biti promatrajuća očaranost pri „pukom stojećem i mirujućem pogledu“.

Kao što je ljubav „uopće izvor istine i sigurnosti“, ona je jednako i „izvor potpune istine u zbiljskom čovjeku i njegovu životu“. Krajnja i potpuna spoznaja istine, refleksija najviše znanosti o onom apsolutnom sama proizlazi iz čiste ljubavi prema tom apsolutnom! Spinozino *amor Dei intellectualis* Fichte preokreće u ono voluntarističko. Naime, njemu iz spoznaje mudraca ne izrasta i najviša ljubav, nego mu iz ljubavi onoga tko čudoredno-religiozno hoće izvire i spoznaja onog božanski-apsolutnog!

Kao jedini filozof u cijeloj povijesti kršćanskog mišljenja Fichte je za filozofiju i za vlastiti sustav povukao konsekvencu iz motiva prema kojemu istinsko znanje izvire iz pravog htijenja. Primat praktičnog uma, nedodirljivost i neobjašnjivost slobode kao onog apsolutnog prema Fichteu nema teoretski, nego samo praktični „umni temelj“, naime „odluku“ ćudoredno religiozne volje! Sustav pravog idealizma (sa svim njegovim teoretskim izvodima i dokazima) polazi od te prve postavke kao od „prvog članka vjere“, polazi dakle od dragovoljnog pristanka volje i izbora volje, a ne od izvorne određenosti i vezanosti znanja: „Sve moje uvjerenje samo je vjera, a ona dolazi iz držanja, ne iz razuma.“ Fichteova znamenita rečenica da svatko ima filozofiju koja odgovara njegovu bitku ima, kako je poznato, upravo taj smisao. Kakav „je“ netko ćovjek ovdje znači ono što netko hoće biti, za što se netko kao živo htijuće, samo-djelatno biće slobodno odlučio, dakle ili za osjetilnu ovisnost i vezanost stvarima spoznajom stvari ili pak za apsolutnu samo-djelatnost u smjeru vječne duhovne volje: „Tko ima moje držanje, čestitu dobru volju, primit će i moje uvjerenje; a bez nje se to uvjerenje ni na koji način ne može proizvesti. – Budući da to znam, znam iz koje točke mora proizaći sve oblikovanje mene sama i drugih, naime iz volje, a ne iz razuma. Samo ako je volja ćvrsto i ćestito usmjerena prema dobru, razum će sam od sebe shvaćati ono istinito.“ „Samo poboljšanje srca vodi istinskoj mudrosti.“ Onaj najviši ćin duhovnog uzdizanja koji je prema Fichteu izvor sve metafizićke spoznaje, naime „intelektualni zor“, tako sam sebe prikazuje kao voljno ispunjenje. Tek je ćudoredna odluka i ćin unutarnjega ponovnog rođenja ono što iz sebe proizvodi novo slobodno mišljenje. Izgrađivanjem nove volje sebi postaviti novo oko ono je što Fichte traži od filozofa.

Od tada nijedna metafizika volje nije znala apsolutnost prvenstva volje nasuprot starim naslijećenim vladateljskim zahtjevima razuma braniti onako kao što je to polazeći od Kantove filozofije morala bio u stanju Fichteov etićki idealizam. (I u Jacobijevoj filozofiji vjere mnogostruko naznaćeno prvenstvo volje ipak uvijek nanovo skreće u ono teoretsko osjećajne spoznaje.) Međutim, motiv posvuda živi dalje i presudno sudjeluje u filozofiji 19. stoljeća. Najdublje ga je nastavio Schelling. Njemu je, i to ne samo u vremenu kad je pristajao uz Fichtea, nego upravo u kasnijim razdobljima njegova mišljenja, ono apsolutno božansko u svojem temelju „imantna, samo samu sebe pokrećuća volja“. S Jakobom Böhmeom on u mraćnom djelovanju i nastojanju iskonske volje traži prvi izvor postojanja, njegovih napetosti i suprotnosti. U samo-radanju

te bez-razumne volje njemu tek nastaje sva zbiljnost i aktualnost, iz nje mu se tek zbiljski rađa i razum. Sav bitak potječe iz onoga što može biti, sve aktualno potječe iz potencije. A samo vjera nam neposredno pokazuje taj odnos i razdvajanje potencije i akta na različite strane: „Volja po sebi je potencija $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\xi\sigma\chi\eta\gamma\iota\nu$, a htijenje je akt $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\xi\sigma\chi\eta\gamma\iota\nu$.“ Svaka je sposobnost, promatrana prema svom metafizičkom iskonskom smislu, „ustvari samo mirujuća volja, dok je prijelaz od potencije prema aktu htijenje“. Dakle, ne postoji „u zadnjoj i najvišoj instanci drugi bitak do htijenje. Htijenje je iskonski bitak te samo htijenju odgovaraju svi predikati bitka, naime bezdanost, vječnost, neovisnost u vremenu, samopotvrđivanje. Sva filozofija teži samo tomu da nađe taj najviši izraz.“ Opet je pitanje o *causa sui*, o postavljanju sama sebe, ono koje upućuje na stvaralačku potenciju volje kao zadnju metafizičku realnost. I dok su u Spinoze pojedinačne stvari uključene u jednu apsolutnu supstanciju bitka, dotle Schellingov sustav zbiljnost prikazuje „kao pojedinačne volje koje su obuhvaćene u jednoj iskonskoj volji“.

Nakon toga Schopenhauerova poznata metafizika volje, koja je imala tako široko djelovanje u 19. stoljeću do današnjeg vremena i voluntarizam učinila tako popularnim, svoj prvi izvor još uzima iz Kantovih, Fichteovih i Schellingovih pouka. Međutim, u istoj mjeri u kojoj se u njega sad povlači i gubi čudoredno-religiozni smisao u kojemu je taj cijeli metafizički misaoni pravac nastao, u istoj onoj mjeri u kojoj se čudoredno određena volja opet hoće potpuno podudarati sa žudnjom uopće intelekt sad ipak opet dobiva premoć i za sebe traži zadnju najvišu riječ! Koliko god uvjerljivo Schopenhauer iracionalnu i slijepu, razuma lišenu volju prikazivao kao metafizički izvor svih stvari i samog razuma (u tomu još sasvim u suprotnosti spram principu *nousa* u starih), ipak pesimizam te misli o besmislenoj, slijepo gnjevnoj volji upućuje onoga tko traži spasenje izvan sveg voljnog bitka prema oslobođenju putem intelekta. Taj intelekt doduše sigurno nije izvoran, on je uostalom samo svjetlo koje je sebi upalila volja, on je samo kasni i samo „fizički“ proizvod i „sekundarni fenomen“ metafizičke voljne moći, koji i u svem životu i djelovanju ostaje u njezinoj službi. Ali time što se taj proizvod volje uzdiže do rasvjetljavajućeg uvida u ništavnost i prokletstvo sveg htijenja i čak pokazuje put prema samouništenju trpeće volje on ipak nadrasta vlastiti izvor, dobiva premoć te sam postaje instancom koja djeluje dublje i izaziva zadnji metafizički okret života. Put prema spasenju i prema negativnoj sreći voljne šutnje pokazuje intuicija intelekta, koja, odvajajući se od voljnoga gnjeva,

uvidom u besmisao sveg postojanja samu protivnu volju određuje za njezino samouništenje. A kad se u Schopenhauera, analogno „ljubavi“ onih ranijih sustava, „sućut“ javlja kao put prema vječnoj smrti, to što se tu slavi nije toliko čin zbiljskoga voljnog sjedinjenja koliko uvid koji nam se pritom nameće preodjeven u taj osjećaj, naime uvid u metafizičko jedinstvo svih bića i besmislenost svake ugone koja se plaća boli drugog. Tako ovdje na kraju ipak intelekt koji vodi do vječnog mira pobjeđuje volju koja se opet shvaća kao žudnja i kao nešto u sebi samom nezadovoljeno, nešto što upućuje na drugo ispunjenje. Tako volje lišeno zrenje Platonovih ideja, što je nekoć bio konačni cilj i najviša ideja blaženog života, ovdje u estetskoj kontemplaciji čini veliki i odlučujući prethodni stupanj spasa. Još jednom se intelekt, i to usred najizričitijeg sustava volje, uzdigao do pobjednika i do zadnje metafizičke instance.

Temeljni motiv Nietzscheova nauka o životu i metafizici bio je taj da pesimizmu volje i neprijateljstvu spram volje njegova učitelja suprotstavi upravo bezuvjetno, ni od koje druge instance oslabljeno i nadmašivo potvrđivanje žive i stvaralačke volje kao zadnjeg temelja bitka i života. Njegov princip „volje za moći“ ima upravo tu tendenciju da smisao i sreću voljne napetosti učini neovisnom o dobru ili zlu, o vrijednosti ili nevrijednosti ciljeva i objekata koji su volji posredovani intelektom kao nešto vanjsko, nešto što je vezuje. Sama volja hoće se uzdizati, hoće potvrđivati vlastitu životnost i puninu moći – to je njezin smisao i njezina veličina. Sve razumsko u njezinoj je službi, proizvod je i sredstvo njezina djelovanja. To je opet, premda sasvim drukčije nego u Fichtea i već u znatnom skretanju od izvornog smisla naučavanjā o volji, htijenje radi htijenja i radi voljne napetosti, daleko od sve sreće smirenog zrenja u kojem bi se trebalo nalaziti najviše blaženstvo i sav smisao opstanka.