

POJAM PATNJE U SCHOPENHAUEROVOJ FILOZOFIJI

Jakolić, Sebastijan

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:253221>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-31**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Sebastijan Jakolić

POJAM PATNJE U SCHOPENHAUEROVOJ FILOZOFIJI

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Marko Tokić

Zagreb, 2023.

SADRŽAJ

UVOD.....	2
1. Patnja u središtu Schopenhauerove filozofije	3
1.1. Biografski korijeni Schopenhauerovog pesimizma.....	3
1.2. Općeniti pregled Schopenhauerovog viđenja patnje u svijetu.....	7
2. Patnja u Schopenhauerovom glavnom djelu Svijet kao volja i predodžba	13
2.1. Priroda volje i njezina veza s patnjom.....	13
2.2. Volja u kontekstu života i čovjekovog djelovanja	24
3. Oslobodenje od patnje	32
3.1. Schopenhauerova teorija umjetnosti i estetska kontemplacija	33
3.2. Schopenhauerova etika sućuti i asketizam	37
ZAKLJUČAK.....	44
LITERATURA.....	45

UVOD

U ovom radu bavit ćemo se Schopenhauerovim pogledom na patnju i njezinom ulogom u njegovom cjelokupnom shvaćanju svijeta. Centralna tema je odnos između patnje i Schopenhauerove koncepcije volje, koja po njemu predstavlja osnovu svjetskog postojanja i unutarnje karakteristike svega u svijetu. Glavni izvor analize bit će Schopenhauerovo djelo *Svijet kao volja i predodžba*, dok će dodatni izvori i komentari pomoći za dodatno produbljanje i širenje tema koje se obrađuju.

Prvi dio prvoga poglavlja ovog rada istražuje povezanost između Schopenhauerovog života i njegovog pesimističkog svjetonazora. Tvrdi se da su Schopenhauerova problematična obiteljska pozadina i drugi životni izazovi kojima je bio izložen oblikovali njegov pesimistički pogled na svijet.

U drugom segmentu istog poglavlja razmatraju se misli Arthura Schopenhauera o patnji, izložene u njegovom eseju pod nazivom *O patnjama svijeta*. U tom kontekstu, patnja je neminovna i nastaje kao posljedica aktivnosti volje, koja neprekidno stvara naše potrebe. Schopenhauer dolazi do zaključka da je život primarno mjesto patnje, prošarano rijetkim momentima zadovoljstva.

Naredno poglavlje, fokusira se na kompleksan odnos između volje i patnje. Volja je, prema Schopenhaueru, osnovni pokretač koji oblikuje svijet, a patnja je neizbježan produkt te dinamike.

Zadnje poglavlje razmatra načine na koje je moguće ublažiti ili čak ukinuti patnju. Schopenhauer nudi dvije strategije: estetsku kontemplaciju i etiku sućuti, koja vodi prema asketizmu. Prema njemu, krajnji cilj je dobrovoljna smrt kojom se uklanja posljednji trag individualne volje i s njom povezana patnja.

1. Patnja u središtu Schopenhauerove filozofije

1.1. Biografski korijeni Schopenhauerovog pesimizma

Patnja je jedan od ključnih pojmova koji se javljaju u kontekstu njegove filozofije, pa je poprilično jasno zašto se Schopenhauer često, ako ne i isključivo, naziva jednim od filozofa pesimizma. Neki autori navode da bi se uzroci Schopenhauerove očite sklonosti prema pesimizmu mogli pronaći kroz biografske podatke koji su nam dostupni o njegovom životu.

U ovom će se poglavlju pomoću prvog poglavlja knjige Bryana Mageea, nazvane *Filozofija Schopenhauera*, i uvoda u engleski prijevod Schopenhauerovog eseja *O patnjama svijeta*, urednika Eugenea Thackera, pokušati pokazati da su događaji iz Schopenhauerova života u određenoj mjeri utjecali na ton i usmjerenje njegove filozofije.

Prema svemu sudeći, visok društveni status Schopenhauerove obitelji imao je pozitivan utjecaj na njegovo obrazovanje, koje se zbog financijske neopterećenosti moglo neometano razvijati u punini svoje mogućnosti, dok su pak odnosi unutar obitelji, poglavito s njegovom majkom, imali poguban utjecaj na razvoj Schopenhauerovog karaktera.

Arthur Schopenhauer rođen je u njemačkom gradu Danzigu 1788. godine u bogatoj hanzeatskoj trgovačkoj obitelji. Schopenhauerov otac Heinrich Floris Schopenhauer nastojao je svom sinu od malih nogu prenijeti kozmopolitske vrijednosti i uvjerenja koja je njegova obitelj generacijama njegovala, pa je zbog toga veliki dio svog života proveo živeći u Francuskoj i Engleskoj. Prva negativna epizoda u njegovom životu bilo je osvajanje Danziga od strane pruskih vojnika 1793. godine, pri čemu je bio prisiljen preseliti se u hanzeatski grad Hamburg. Tamo je proveo ostatak svog djetinjstva do smrti svog oca 1805. godine. Schopenhauerov je otac dugo vremena patio od depresije, pa se stoga sumnjalo da bi se moglo raditi o samoubojstvu, iako za to nisu postojali dokazi. Taj je događaj mogući razlog za Schopenhauerovo kasnije zanimanje za temu samoubojstva.¹

Ovdje već vidimo da je Schopenhauer u formativnim godinama svog života već proživio dva traumatična događaja, gubitak doma i oca, koji su sigurno imali značajan utjecaj na formiranje njegovog pesimističnog stava prema životu.

Zbog čestih je putovanja proveo jako puno vremena u inozemstvu, pa se uz materinji njemački jezik savršeno služio francuskim i engleskim jezikom. A svoje formalno obrazovanje

¹ Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York, 1997., str. 3.-5.

počeo je izbjegavajući trendove tadašnje filozofije, npr. obrtanje koncepata i iskustva koje bi trebalo nastati kao njegova posljedica. Naime, Schopenhauerov je stav bio da ljudi temelje svoje bitne životne stavove na konceptima koji se korijene u apstrakcijama drugih osoba, pri čemu se naše vlastito iskustvo s njima ne može dovesti u vezu, ili im je direktno suprotstavljeno. Naši koncepti moraju se generalizirati iz vlastitog iskustva, tj. iz naših misli, osjećaja i osjetilnih dojmova.²

Magee u tom kontekstu spominje sljedeće za Schopenhauera:

„U pogledu filozofije, stekao je dojam da je najvažnija razlika između akademskih i pravih filozofa to što su prethodni svoje filozofske probleme pronalazili i usvajali konceptualno kroz proučavanje, a potonji egzistencijalno kroz nehotičnu refleksiju o vlastitom iskustvu.“³

Dok je akademska filozofija bila prvenstveno verbalna aktivnost pisanja i čitanja, za pravog je filozofa, tvrdio je Schopenhauer, predstavljala neverbalno bivanje i življenje koje ima bitne poveznice s umjetnošću. Stoga možemo vidjeti da je Schopenhauer zagovarao koncept filozofije koju je svaka osoba morala stvoriti na temelju vlastitih iskustava, pa se otvara prostor za potvrđivanje naše tvrdnje da su događaji iz njegovog života oblikovali način na koji je poimao svijet i svoje mjesto u njemu, a time i stvorili svojevrsnu tendenciju prema pesimizmu.

U tom kontekstu zanimljiv je ovaj Mageeov zaključak:

„Mislim da je Schopenhauerov odgoj u njemu stvorio tendenciju, koja je bez sumnje već postojala, prema refleksiji i učenju preko spontanijih reakcija na svoje vlastito iskustvo, a ne preko upijanja tuđih stavova.“⁴

Schopenhauerov odnos s majkom za naše je istraživanje značajno jer ćemo ovdje vidjeti kako je disfunkcionalnost tog i takvog odnosa ostavila trajne posljedice na Schopenhauerov karakter i njegov odnos prema drugim ljudima, što je sigurno doprinijelo pesimističnom tonu njegovih misli. Dodatan je problem što je Schopenhauer zbog nepovjerenja prema majci odbacio čak i svoju sestru Adelu, iako je imala puno blaži pristup prema njemu, nakon čega

² Ibidem, str. 6.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

nije više imao nijednog člana obitelji kojem bi se mogao obratiti, što je zasigurno doprinijelo njegovom osjećaju izolacije i pesimizma.⁵

Kada je nakon očeve smrti preuzeo njegovo poslovanje, Schopenhauer je postao depresivan, pri čemu se okrenuo svojoj majci Johanni Schopenhauer koja je smrt svog supruga iskoristila kako bi se preselila u grad Weimar i sebe postavila u centar tadašnjeg otmjenog društva kao voditeljicu najpopularnijeg salona. Doduše, Schopenhauerova majka je poticala Schopenhauera da se usred životne krize ponovno zainteresira za obrazovanje koje je prethodno zapostavio. No, to je zadnji pozitivan utjecaj koji je na njega imala, jer je odmah nakon toga izjavila kako ga teško podnosi. Magee njihov odnos objašnjava u kontekstu „majčinske deprivacije“, naime pojmom koji ukazuje na činjenicu da je Schopenhauerova majka bila uvijek emocionalno nedostupna, a Schopenhauer najsretniji kada nije bio blizu nje.⁶

Smrću njegovog oca odnos im je postao još više nepodnošljiv, a to najjasnije vidimo u izvještaju njihova razgovora prije Schopenhauerova odlaska na učenje u gimnaziju u Gothi:

„Uvijek sam ti govorila da je s tobom teško živjeti. I što te više upoznajem, to se ta teškoća povećava, barem meni. Neću to kriti od tebe: dok god si ono što jesi, radije bih pristala na bilo koju žrtvu, nego da pristanem živjeti s tobom.“⁷

Schopenhauer je tijekom svog života zacijelo bolovao od većine simptoma koji nastaju majčinskom deprivacijom, što obuhvaća depresivni pogled na svijet i ljude, odvojenost i udaljavanje od ljudi, nemogućnost uspostavljanja intimnih odnosa, neuroza uzrokovana dubokim osjećajem nesigurnosti, koja se izražavala u obliku napadaja anksioznosti, fobija ili hipohondrije. Iz pisanih iskaza Schopenhauerovog engleskog biografa vidimo da je bio jako nervozna osoba, paranoidnog karaktera, koja je od svih očekivala nekakvo zlo u najbanalnijim situacijama, pa na primjer nikada nije išao na brijanje kod brijača. Navodno se već sa šest godina tijekom jedne šetnje uvjerio kako su ga roditelji napustili. Nepovjerenje u druge ljude razvilo se u tolikoj mjeri da je svoje lule i držače za cigare odmah spremao nakon korištenja kako ih netko drugi ne bi dirao.⁸

⁵ Usp. Edwardes, Charles. "Schopenhauer and his Mother," u: *Temple Bar* 82 (1888), str. 368.-385.

⁶ Magee, Bryan., *The Philosophy of Schopenhauer*, op.cit., str. 7-10.

⁷ Ibidem, str. 11.

⁸ Ibidem, str. 11-12.

Jasno vidimo kako se njegov paranoidni karakter obavijen pretjeranom anksioznošću i nerijetko depresivnim obrascem ponašanja razvijao u skladu s filozofijom koja poglavito naglašava užas i besmisao postojanja.⁹

Već je rečeno da je Schopenhauer sa svojim roditeljima često putovao diljem Europe, ali dobro bi sada bilo izdvojiti putovanje koje ga je 1804. godine odvelo na jug Francuske u blizinu grada Toulona, gdje je kralj Luj XV. osnovao kažnjeničku koloniju. U dnevniku koji je Schopenhauer vodio tijekom tog putovanja jasno se vidi promjena tona kada je govorio o prizorima zatočenih zatvorenika, te različitih oblika kazni kojima su bili izloženi i vrstama poslova koje su zatvorenici bili prisiljeni obavljati. Primjećuje kako se uvjeti u kojima žive mogu usporediti sa uvjetima životinja, te je u čudu zbog činjenice da unatoč patnje i tuge nisu podlegli svojim naporima:

„Grozno je misliti da je život tih jadnih zatvorenika, ako to nije pretjerana riječ, potpuno bez veselja, a za one koji mukama ne vide kraja, čak i nakon dvadeset pet godina, i potpuno bez nade.“¹⁰

Schopenhauer dalje navodi u dnevniku kako mu se čini da je patnja zatvorenika uvećana kroz društvo onih s kojima su svezani lancima. Zaključno navodi kako mu se čini da bi smrt za te zatvorenike bila puno lakša i svojevrsno oslobođenje od neprestane patnje kojoj su na taj način bili izloženi. Vidimo dakle da je nagla promjena tona pokazatelj snage dojma koji je prizor patnje zatvorenika ostavio na mladog Schopenhauera, pogotovo kada uzmemo u obzir da su njegovi prijašnji zapisi zadržavali formalni ton, čak i kada je svjedočio javnom vješanju u Engleskoj.¹¹

Ako uzmemo u obzir da će Schopenhauerov otac godinu dana nakon toga počiniti samoubojstvo, lako je pretpostaviti kako su ga ti događaji mogli natjerati da vidi ono najgore u svijetu, tj. u ljudima.

Poznati su nam razni događaji iz Schopenhauerova života koji pokazuju da je od ranog djetinjstva pokazivao znakove tuge i očaja kao posljedice narušenog obiteljskog života, a kasnije i znakove emocionalnog zapostavljanja koji su stvorili nepovjerenje prema drugima.

⁹ O tome više u: Baptista, Trino. "Psychotherapists: Should we meet Arthur Schopenhauer?", u: *Investigación Clínica* 57 (2016), str. 409-426.

¹⁰ Schopenhauer, Arthur. *On the Suffering of the World*, ur. Eugene Thacker, Repeater Books, London, 2020., str. 13.

¹¹ Schopenhauer, Arthur., *On the Suffering of the World*, op. cit., str. 14.

Iako se ne može empirijski dokazati da su uvjeti Schopenhauerovog života imali presudan utjecaj na formiranje njegove filozofije, smatramo da se taj čimbenik nikako ne smije zanemariti.

1.2. Općeniti pregled Schopenhauerovog viđenja patnje u svijetu

Dok se u njegovom glavnom djelu *Svijet kao volja i predodžba* na detaljan način opisuje kako dolazi do patnje iz same prirode života, poglavito preko volje i njezinih aspiracija, ovdje će se dati općenit prikaz načina na koji patnja prema Schopenhaueru prožima svijet, iz čega će se kasnije moći izolirati pojedini dijelovi u kojima vidimo naznake njegove ontologije i etike, što će se posebno analizirati u kasnijim poglavljima.

Već u prvom poglavlju svog eseja *O patnjama svijeta*, naslovljenom *O ispraznosti i patnji života*, Schopenhauer navodi sljedeće:

„Probuđena u život iz noći besvijesti, volja nalazi samu sebe kao pojedinca u beskonačnom i neograničenom svijetu usred bezbroj pojedinaca, koji svi teže, pate i griješe“.¹²

Želje, odnosno aspiracije volje javljaju se ovdje kao glavni uzrok sveprisutne patnje u svijetu, jer su neograničenog karaktera. Nakon svake zadovoljene potrebe slijedi kratak trenutak mira koji je brzo zamijenjen nekom novom potrebom koja zahtijeva svoje zadovoljenje. Daljnji je zaključak da aspiracije volje ne nastaju u vidu nekog krajnjeg cilja prema kojemu napredujemo, nego da je svaka posebna aspiracija volje prolazni cilj, te početak nove aspiracije. Nakon svakog ostvarenog posebnog cilja vidimo da objekt koji smo priželjkivali nikada ne priušti onoliko zadovoljstvo koliko smo očekivali. Neprimjerena očekivanja uvijek su posljedica postavljanja sreće u budućnost, pri čemu nas vlastita nada obmanjuje u pogledu stvarne nagrade. Ako to nije moguće, sreća se premješta u prošlost gdje se u našoj mašti prilagođava kako bi ispunila tu svrhu. Na osnovi toga slijedi da se sadašnjost vidi kao prijelazno razdoblje u kojem smo prisiljeni trpjeti razočaranja kako bismo došli do zamišljenog cilja koji nam je po svoj prilici nedostižan.¹³

Prema Schopenhaueru, život se u bitnom svodi na neprestano preživljavanje koje svakodnevno od nas zahtijeva trud i brigu, a koji su neodvojivi od patnje, oskudice i smrti

¹² Ibidem, str. 61.

¹³ Ibidem, str. 61.-62.

kojima smo stalno izloženi. Očigledna je činjenica da će sreća uvijek biti sputana ili ograničena stvarnim životnim uvjetima, pa se mora smatrati iluzijom.

O toj svojevrsnoj životnoj obmani Schopenhauer navodi sljedeće:

„Neprestana obmana i razočaranje, kao i općenita priroda života, namjerne su i proračunate kako bi u nama probudile uvjerenje da nijedna jedina stvar nije vrijedna naših napora, truda i borbi, te da su sve dobre stvari prolazne.“¹⁴

Već u prvih nekoliko odlomaka vidimo da Schopenhauer patnju vidi kao nešto što, ne samo da se ne može izbjeći, nego je i sastavni dio svake naše aktivnosti, koliko god ona trivijalna bila. Budući da se predmet naše nade ne može ostvariti u sadašnjosti, on se premješta u prošlost i budućnost u kojima patnja više nije prisutna.¹⁵

Schopenhauer nastavlja s tvrdnjom da se ispraznost svih objekata volje pojedincu najjasnije pokazuje kroz fenomen vremena, jer se kroz njega ispraznost pokazuje u vidu prolaznosti stvari i užitaka koje očekujemo od njih. Sama ispraznost čini objektivni aspekt vremena, odnosno onaj njezin aspekt za koji možemo reći da pripada samoj unutarnjoj prirodi stvari. Krajnost ispraznosti života vidimo u smrti pojedinog živog bića, jer upravo njegova smrt predstavlja nestanak i poništenje same volje za životom koja nas je tjerala na zadovoljavanje njezinih aspiracija, a da nakon tih napora svejedno nismo ostvarili potpuno samoispunjenje i sreću.¹⁶

Na tu se tvrdnju Schopenhauer nadovezuje sa svojom analizom načina na koji pojedinac doživljava osjećaj boli i užitka, o čemu govori sljedeće:

„Osjećamo bol, ali ne i bezbolnost. Osjećamo brigu, ali ne i bezbrižnost. Osjećamo strah, ali ne i sigurnost. Osjećamo težnje kao što osjećamo glad i žeđ. Ali čim ih zadovoljimo, osjećamo se kao da je zalogaj hrane za nas nestao u trenutku kad smo ga progutali.“¹⁷

¹⁴ Ibidem, str. 62.

¹⁵ Nedavna psihološka istraživanja pokazuju da su ljudi skloni pretjeranom optimizmu kada je u pitanju izvjesnost nekog pozitivnog događaja, dok podcjenjuju mogućnost događanja nečega negativnog. Više o tome vidi u: David A. Armor i Shelley E. Taylor, „When Predictions Fail: The Dilemma of Unrealistic Optimism“ u: *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, ur. T. Gilovich et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002.), str. 334.–347.

¹⁶ Schopenhauer, Arthur., *On the Suffering of the World*, op. cit., str. 62.–63.

¹⁷ Ibidem, str. 63.

Schopenhauer naglašava da se svaki gubitak užitka odmah primjećuje čim se u okviru naših očekivanja ne uspijeva pojaviti. Za razliku od toga, kada neka bol prestane, njezino se odsustvo odmah ne primjećuje, čak i ako je trajala jako drugo vremena. Na temelju toga zaključuje da se samo bol i nedostatak osjećaju na pozitivan način, dok se blagostanje osjeća na negativan način, odnosno da smo prvih svjesni samo onda kada nam se javljaju, dok smo drugih svjesni samo onda kada ih nema. To je uzrok pojave da najvećih dobrobiti života, mladosti, zdravlja i slobode, nismo svjesni do starosti u kojoj ih sve istovremeno gubimo.

Schopenhauer obraća pozornost na pojavu pri kojoj se mjera u kojoj osjećamo užitak i sreću smanjuje obrnuto proporcionalno količini vremena u kojem smo im izloženi, dok se osjećaj boli i patnje samo povećava što dulje ih osjećamo. Isto tako primjećujemo da nam vrijeme prolazi puno brže onda kada ga provodimo na ugodan način, a sporo onda kada to nije moguće, pri čemu se očituje fenomen „dosade“ koji ukazuje na bolno protjecanje vremena. Schopenhauer zaključuje da su to pokazatelji činjenice da je naše postojanje ugodnije ako smo ga manje svjesni, pa kao takvo niti nije baš za priželjkivati.¹⁸

Ovdje vidimo da je sama volja koju Schopenhauer pripisuje, ne samo organskim, nego i neorganskim bićima te prirodnim silama, a koja za njega predstavlja temelj cjelokupne egzistencije prirode, isto tako i prvotni uzrok svake moguće patnje kojoj smo izloženi. Ako u samom temelju svijeta postoji uzrok svake patnje, Schopenhauer se ispravno pita postoji li opravdan razlog ili svrha za nastavak naše egzistencije. U tome značajno odstupa od mišljenja suvremenika, npr. Sorena Kierkegaarda koji zastupa mišljenje da i najbesmisleniji oblik patnje, poput nepokretnosti, može imati svoju svrhu.¹⁹

O svrsi svijeta i života, Schopenhauer raspravlja par odlomaka dalje, te odmah na početku pretpostavlja svijet koji bi postojao kao svrha za sebe, odnosno svijet za čije postojanje ne bi bilo potrebno nikakvo opravdanje osim njega samog. Schopenhauer smatra da bi život u takvom svijetu mogao biti opravdan jedino pod uvjetom da količina patnje bude jednaka količini užitaka i dobrobiti koje osjećamo. Odmah zaključuje da tako nešto nije moguće jer užitak kojem se možemo potencijalno nadati u budućnosti nikako ne može nadoknaditi trenutnu patnju. U tom bi slučaju patnja morala potpuno nestati, što isto nije moguće pod trenutnim uvjetima. Da je tako, to vidimo iz činjenice da se ono što je za nas dobro i ugodno

¹⁸ Ibidem, str. 63.- 64.

¹⁹ O tome više u: Kevin Patrick McCabe, „The Wound That Heals: Disability and Suffering in the Thought of Søren Kierkegaard“, *Journal of Disability & Religion* 21 (2017), str. 43-63.

nikada ne javlja samostalno, nego uvijek pomiješano s onim bolnim i neugodnim, pa tako svaki užitek stvara neki novi problem.²⁰

Ovdje Schopenhauer navodi još nešto što se mora uzeti u obzir:

„Sve ono čega se dohvatimo opire nam se jer posjeduje vlastitu volju koja se mora nadvladati.“²¹

Naime, postoje samo dva sredstva koja bi nam mogla koristiti za ostvarenje sreće. Prvo je razboritost koja nas nikada potpuno ne uči, niti je dovoljna za potpuno nadvladavanje prepreka sreći. Drugo je stoička ravnodušnost koja svaku našu nedaću može poništiti preko iscrpnog planiranja i prijezira prema svemu. Ona se nažalost svodi na cinično odricanje od bilo kakvih oblika pomoći. Od svih mogućih nedaća, najveće su one koje uzrokuju drugi ljudi. Tu se Schopenhauer slaže sa starom poslovicom „čovjek je čovjeku vuk“. Prema njegovom mišljenju, gdje god oko nas vidimo međuljudske odnose, u svima njima primjećujemo da je ponašanje ljudi prvenstveno obilježeno negativnim karakteristikama poput nepravde, okrutnosti i bezobzirnosti, pri čemu se ono dobro javlja samo kao iznimka koja uvodi nužnost zakonodavstva i države kao tijela za regulaciju ophođenja. Kao primjer toga kako se ljudi međusobno ophode u njihovom odsustvu, Schopenhauer navodi robove na plantažama u Americi, koji su cijeli život prisiljeni na mukotrpan rad. No, za druge ljude, patnja ne mora biti tako velika da bi izazvala nezadovoljstvo. Sve u svemu, Schopenhauer zaključuje da je čovjek naj sretniji onda kada zaspe, a naj nesretniji onda kada se probudi. Analizu dovršava zaključkom da svijet nema svrhu ili vrijednost, jer je volja na kojoj se njegovo postojanje temelji neutemeljena i slijepa stvar o sebi, odnosno, fenomen o čijem podrijetlu ili cilju djelovanja ništa ne možemo znati.²²

Odlučujuće je da Schopenhauer stalno izražava svoje mišljenje kako svijet kao takav ne posjeduje nikakvu svrhu svog postojanja koja bi opravdala patnje kojima smo izloženi.

On također nije čeka samu mogućnost postojanja idealiziranog svijeta. Sva sredstva koja posjedujemo u borbi protiv patnje nisu nam dovoljna i izazivaju samo još veću frustraciju. Ako nam sami životni uvjeti dovoljno ne otežavaju našu potragu za srećom, Schopenhauer navodi da nam i drugi ljudi umjesto solidarnosti nude samo još više patnje i zla, kojima su i sami

²⁰ Schopenhauer, Arthur., *On the Suffering of the World*, op. cit., str. 66.

²¹ Ibidem, str. 67.

²² Ibidem, str. 67.-69.

izloženi. Također, vidimo kako Schopenhauer za razliku od nekih filozofa, poput Rousseaua, ne vjeruje u iskonsku dobrotu čovjeka, nego više u njihovu iskvarenost, što ćemo jasnije vidjeti u dijelu gdje raspravlja o religijama.²³

Schopenhauer kritizira religijsko poimanje života kao neku vrstu dara. On zaključuje da život mora biti nekakav dug koji je čovjek prisiljen otplatiti kroz trpljenje svojih nezasitnih potreba i beskrajnih patnji. Schopenhauer smatra da se ljudsko postojanje, zamišljeno u obliku kazne čija je svrha iskupljenje, najviše približava istini, pa od svih religioznih objašnjenja najviše cijeni *Stari zavjet* i mit o prvotnom grijehu. Schopenhauer ovdje navodi izvod iz Lutherovog *Komentara na Pavlovu poslanicu Galaćanima* (3:12):

„U našim smo tijelima i okolnostima, doduše, svi podložni đavolu i stranci u ovome svijetu čiji je on vladar. Sve je pod njegovom vlašću, i kruh koji jedemo, i piće koje pijemo, odjeća koju nosimo čak i zrak i sve čime tjelesno ostajemo na životu.“²⁴

Sva bića na svijetu prisiljena su usred svoje patnje jedna druge proždirati kako bi nastavila postojati. Patnja nekog bića raste zajedno s njezinim znanjem o svijetu i svoj vrhunac doseže u umu čovjeka koji je najviše obdaren razumom i sviješću. Schopenhauer se također dotiče Leibnitza kojeg kritizira na temelju njegove teorije da je ovo najbolji od svih mogućih svjetova. Očekivano, Schopenhauer tvrdi suprotno, da ovaj svijet može biti samo najgori od svih mogućih svjetova. Gore od ovoga ne može biti, jer bi prestao postojati, tj. gore od toga bi bilo onda kada bi se nebeska tijela počela još i međusobno sudarati, pa bi sve završilo nepopravljivom kozmičkom katastrofom. Ovako, dok se nebeska tijela ne sudaraju, svijet još koliko toliko minimalno funkcionira. A na razini čovjeka, tu minimalnu funkcionalnost vidimo u tome što većina čovječanstva jedva uspijeva preživjeti, te i najbeznačajniji krivi korak može dovesti do uništenja društva. Prema Schopenhaueru, ta se neprestana izloženost pogibelji nadomještava kroz snažne spolne nagone koji svaku uništenu jedinku zamjenjuju jednom novom.²⁵

Pojedinac, stoga, gubi svoju jedinstvenost, pretvarajući se u tek jedan segment u lancu stvaranja i uništavanja. Njegov smisao postaje sveden na pomoćno sredstvo, koje mu služi da

²³ O Rousseauovom stavu spram inheretne ljudske prirode vidi u: Rousseau, Jean Jacques. *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima i Društveni ugovor*, prev. Dalibor Foretić (Zagreb: Školska knjiga, 1978), str. 29-71.

²⁴ Schopenhauer, Arthur., *On the Suffering of the World*, op. cit., str. 70-71.

²⁵ Ibidem, str. 71-75.

odoli patnji dovoljno dugo kako bi ispunio svoju ulogu unutar ciklusa života. U tome vidimo možda i vrhunac Schopenhauerovog metafizičkog pesimizma jer u tim slikama vječnih bojnih polja punih patnje i razaranja najjasnije dolazi do izražaja tragičnost života.

Kršćanska slika grešnog čovjeka i njegovog patničkog odnosa prema svijetu često je zastupljena u filozofskim tekstovima, dok se s druge strane sam svijet prikazuje kao nešto savršeno što je stvoreno voljom savršenog Boga. No, Schopenhauer, tomu nasuprot, tvrdi da se svijet nesavršeno održava u svom ciklusu rađanja, patnje i umiranja; svijet se ne stara za život, nego ga pokušava uništiti istoga trenutka u kojem se život uspostavlja. Možemo slobodno zaključiti kako je nedvojbeno da je Schopenhauer u velikoj mjeri bio sklon viđenju svijeta kao pakla bez mogućnosti izbavljenja.

2. Patnja u Schopenhauerovom glavnom djelu Svijet kao volja i predodžba

Ovdje ćemo zasebno analizirati najznačajnije aspekte Schopenhauerovog općenitog prikaza prirode patnje i njezinih uzroka u svijetu. Za početak ćemo se osvrnuti na podrijetlo patnje iz temeljnog principa svega što postoji, koji Schopenhauer poistovjećuje s voljom, pri čemu će se pokazati kako patnja nastaje kroz djelovanje volje, pri čemu je to djelovanje bez jasnog cilja, neumorno u svojim zahtjevima. Nakon toga će se analizirati patnja u kontekstu ljudskog djelovanja, pri čemu će se iznijeti Schopenhauerovi stavovi o mogućnosti slobode djelovanja i znanja o volji koji određuju djelovanje pojedinaca. Na kraju će se prikazati povezanost volje i patnje s ljudskim poimanjem fenomena života i smrti, gdje će se također izložiti ukratko Schopenhauerov stav o samoubojstvu.

2.1. Priroda volje i njezina veza s patnjom

Na temelju svega gore navedenog, jasno je da volja zauzima središnje mjesto unutar cijelog Schopenhauerovog filozofskog sustava. Kako bismo mogli razumjeti zašto prema Schopenhaueru patnja prožima svijet, bitno je prvo razumjeti iz čega se prema njemu uopće sastoji svijet. To uključuje proučavanje prirode volje, budući da je svaka pojava u svijetu njome uvjetovana. Stoga već na samom početku možemo zaključiti da je patnja nešto što se javlja kao prirodna posljedica načina na koji je svijet po volji ustrojen.

Pomno razumijevanje Schopenhauerovog poimanja svijeta pomaže nam da bolje shvatimo njegov pristup djelovanju i ulozi filozofije. Na samom početku četvrtog poglavlja *Svijeta kao volje i predodžbe*, Schopenhauer naglašava da je djelovanje ono na što čovjek zbog svoje vlastite prirode uvijek obraća najveću pažnju. Međutim, on odmah odbacuje ideju da se djelovanje ljudi može usmjeriti pomoću filozofije, tvrdeći da misli nisu ono što pokreće djelovanje. Slijedi bitna napomena: za Schopenhauera, filozofija uvijek ostaje teoretska – zadržava formu mišljenja, ne djelovanja.²⁶

Razumijevanje Schopenhauerove filozofije i uloge volje kao ključnog elementa svijeta dovodi nas i do razmatranja njegovih stavova o etici. Ovo je važno jer se Schopenhauerovo stajalište o etici temelji na njegovom razumijevanju volje. Prema njemu, etika ne može od nas stvoriti bolje ljude, što potvrđuje sljedećim riječima:

²⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, Diogenes Verlag AG Zürich, Zürich, 1977., str. 343.

„Krepost se može naučiti u onolikoj mjeri kao i genij. Uistinu, taj koncept jednako je neplodonosan za nju kao što je i za umjetnost, te se u oba slučaja može koristiti samo kao sredstvo.“²⁷

Ovdje Schopenhauer, zapravo, priznaje da je volja apsolutno slobodna. Nema izvanjskih sredstava koja bi mogla utjecati na njezine zahtjeve. Volja sama određuje ciljeve, odnosno predmete svog htijenja, a mi ih postajemo svjesni tek nakon što nam je ona već postavila zahtjev za djelovanjem. Prema Schopenhaueru, kontradiktorno je propisivati zakone djelovanja nečemu na što se ni na koji način ne može utjecati. Dakle, naša je jedina opcija objasniti čovjekovo djelovanje na temelju onoga što volja zahtijeva.²⁸

Da bismo uopće mogli interpretirati djelovanje volje, prvo moramo znati što ona jest. Kako bi se pojasnilo to što volja jest, Schopenhauer polazi od fenomenološke analize subjektivnog iskustva osobe pri nastanku njezine svijesti.

Na početku drugog poglavlja *Svijeta kao volje i predodžbe*, Schopenhauer navodi da smo uz pomoć vlastite moći percepcije svjesni svojeg tijela na dva različita načina. U prvom ga slučaju promatramo kao jedan objekt među ostalim objektima izvan nas, s kojima je u odnosu s drugim tijelima preko prirodnog zakona uzroka i posljedice, dok u drugom slučaju imamo poseban uvid u unutarnje mehanizme i kretanja našeg tijela (ne i drugih tijela). Schopenhauer dolazi do zaključka da je pravi izvor našeg uvida naša vlastita volja. Kretanja koja osjećamo u našem tijelu rezultat su volje koja djeluje na tijelo. Dok je tijelo kao objekt podvrgnuto zakonu uzroka i posljedice, volja i njezino djelovanje to nisu. Budući da se volja nalazi izvan područja naše percepcije, ali ipak djeluje na naše tijelo, Schopenhauer opisuje tijelo kao objektivizaciju volje koja se manifestira kao predodžba i postaje predmet naših osjetila.²⁹ U ovom kontekstu, Schopenhauer se zapravo koristi kartezijanskim konceptom duha, razlikujući dvije fundamentalne moći duha: volju i percepciju.³⁰ Preciznije rečeno, Schopenhauerova filozofija se nadovezuje na Kartezijev dualizam, ali umjesto da izričito razdvaja tijelo i um, on razdvaja volju od percepcije. Tako, unatoč tome što je očigledno

²⁷ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 343.

²⁸ Ibidem, str. 344.-345.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband.*, Diogenes Verlag AG Zürich, Zürich, 1977., str. 143.

³⁰ Usp. Descartes, Rene. *Načela filozofije* (I, 32), Kruzak, Zagreb, 2014., str. 69.

nadahnut Descartesom, Schopenhauer koristi kartezijansku sliku čovjeka na specifičan način, dajući joj svojevrsni oblik, kako bi istaknuo svoje vlastite ideje.

Nastavljajući na temu percepcije i njenog odnosa prema tijelu, Schopenhauer pruža dodatnu dubinu našem razumijevanju ovog koncepta. Da bismo bolje razumjeli različite percepcije tijela, pozivamo se na Schopenhauerovo objašnjenje subjektivne i objektivne percepcije tijela iz njegovog djela *O četverostrukom korijenu načela dovoljnoga razloga*, u kojem tijelo opisuje kao neposredni objekt svijesti, odnosno intelekta. Osjećaji koje primamo putem naših osjetila pojavljuju se u našoj svijesti u istom trenutku kada nastanu. Međutim, Schopenhauer naglašava da je ovo samo subjektivna percepcija tijela, jer se kroz njih tijelo još uvijek ne smješta u područje vremena, prostora i kauzalnosti koji zajedno čine forme objektivne stvarnosti koju vidimo oko sebe. Ovi osjetilni podaci su preduvjet za percipiranje drugih objekata koje prepoznajemo kao uzroke tih osjetila. Objektivna percepcija tijela, u smislu objekta izvan naše svijesti, može se dogoditi samo posredno. To se postiže tako da se tijelo u našoj svijesti postavi kao uzrok nekog osjećaja koji subjektivno percipiramo. Ovo se događa kada osjetila našeg tijela djeluju na neki dio tijela, npr. kada ga vidimo okom ili osjetimo dodir ruke. Tada se, putem intelekta, taj dio tijela, na temelju podataka koje pruža osjetilo, sastavlja u objekt koji objektivno postoji u prostoru i posjeduje određena svojstva.³¹

Sada kad smo sagledali prirodu objektivne i subjektivne percepcije tijela, valja preispitati i dinamiku između čovjekove svijesti i volje. Možemo tumačiti svijest kao posrednika volje, u smislu da joj omogućuje postojanje u polju naše percepcije, ali i da koristi tijelo kao sredstvo za ostvarivanje svojih ciljeva. Iako su volja i tijelo nerazdvojivi, te volja omogućuje egzistiranje tijela, njihov odnos se može percipirati kao donekle impersonalan. Volja se u tijelu manifestira samo u obliku neke potrebe koja se mora zadovoljiti, a koja izaziva patnju ako je zanemarimo. Nadalje, Schopenhauer nas usmjerava prema razumijevanju patnje ne nužno kao nečeg što izvana negativno djeluje na nas, već kao preduvjeta koji je već ukorijenjen u samoj biti postojanja.

Prema Schopenhaueru, djelovanje volje i tijela razlikuje se samo u apstraktnoj refleksiji, dok su u praksi jedno te isto. Svako se neposredno djelovanje volje odmah javlja kao učinak u tijelu, a svaki se utisak tijela odmah javlja kao učinak na volju. Schopenhauer identificira bol kao ono što se suprotstavlja volji, dok se ugodom označava stanje koje je

³¹ Arthur Schopenhauer. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and on the Will in Nature.*, prev. George Bell, George Bell and Sons, London, 1889. str. 99.

usklađeno s voljom. Ovdje se ne radi o apstraktnim idejama, već o direktnim osjetilnim odrazima volje u fizičkom tijelu. Pod neposrednim utiscima misli se na informacije koje dobivamo od osjetila kao što su vid, dodir, njuh i sluh. Ova istovjetnost između volje i tijela manifestira se kada, na primjer, prekomjerna ili raznolika stimulacija izazove odgovore u tijelu do te mjere da se posljedice osjete kroz cijelo tijelo.³²

Ovakvo bolno djelovanje osjetila na tijelo Schopenhauer opisuje na sljedeći način:

„Slabost živaca pokazuje se kroz činjenicu da utisci, koji bi trebali imati jačinu koja je primjerena za stvaranje podataka koje intelekt može razumjeti, ponekad dosežu višu razinu jačine na kojoj pokreću volju, odnosno, stvaraju osjećaj boli ili ugone, doduše najčešće boli. Ta bol je djelomično tupa i neodređena. Stoga, ona ne samo da stvara osjećaj bolnih tonova ili jake svjetlosti, nego također uzrokuje morbidnu i hipohondričnu sklonost koja se izravno ne prepoznaje.“³³

Iz navedenog odlomka vidimo da je osjećaj boli, a time i patnje, izravno povezan s voljom, prvo kroz poštivanje, odnosno nepoštivanje zahtjeva volje prema njezinom tijelu, a naposljetku i kroz djelovanje vanjskih utisaka na osjetila tijela, koji na nižim razinama služe kako bi osjetilima, a onda i intelektu dali potrebne informacije o njihovoj okolini, a na višim razinama uzrokuju buđenje volje koja na takvo pretjerano nadraživanje reagira izazivanjem kako konkretnog osjećaja boli, tako i općenitog osjećaja slabosti i neugode.

Schopenhauer navodi da zbog načina na koji imamo uvid u unutarnju prirodu i kretanje tijela, odnosno u volju, možemo vidjeti kako se njegovo djelovanje vodi u skladu s motivima koji nam dolaze izvana. Iako kao pojedinci imamo uvid samo u volju svog vlastitog tijela, dok sve ostalo izvan sebe poimamo samo kao predodžbe, odnosno objekte svoje percepcije, Schopenhauer nas poziva da pokušamo razumjeti svijet prema analogiji načina na koji razumijemo sebe. Stoga, svi su objekti izvan nas predodžbe u smislu da su predmet objektivne percepcije pojedinaca, ali izvan tog okvira isto su kao i mi fenomeni volje, što znači da je sve ustrojeno kako bi moglo djelovati u skladu s voljom i odgovoriti na njezine zahtjeve. To podrazumijeva da cijeli svijet i svaka predodžba u njemu imaju isto podrijetlo u volji kao i mi, te da ona na jednak način upravlja, ne samo organskim živim bićima, nego i neorganskim

³² Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband.*, op. cit., str. 143.-144.

³³ Ibidem, str. 144.

bićima, te čak i prirodnim silama. Schopenhauer u sljedećem citatu potvrđuje svoje stajalište navedeno u naslovu svoga djela, a to je da je cijeli svijet volja i predodžba:

„Ali ako analiziramo stvarnost ovoga tijela i njegove djelatnosti, onda, mimo činjenice da je ona naša predodžba ne nalazimo ništa u njoj osim volje. Time je čak i njezina stvarnost iscrpljena. Stoga ne možemo nigdje naći neku drugu vrstu stvarnosti kakvu bismo mogli pripisati materijalnom svijetu. Ako, stoga, materijalni svijet ima biti bilo što drugo osim naše puke predodžbe, moramo reći da, mimo toga što je predodžba, pa stoga o-sebi i po svojoj najdubljoj prirodi, jest ono što neposredno nalazimo u sebi kao volju.“³⁴

Schopenhauer je pojam stvari o sebi preuzeo od Kanta, ali se njegovo razumijevanje tog pojma razlikuje od Kantovog jer tvrdi da je stvar o sebi moguće poimati putem unutarnje percepcije naše vlastite volje koja se ne odvija putem predodžbi. No, kako navodi Vasfi Önur Ozen u članku „Neodređenost Schopenhauerovog učenja o stvari-o-sebi“, Schopenhauer je tijekom svog života mijenjao svoj stav prema konceptu volje kao stvari o sebi, od kojih jedna interpretacija ukazuje određen povratak Kantovom uvjerenju da se stvar o sebi ne može spoznati.³⁵

Schopenhauer smatra da djelovanje volje predstavlja prve dobrovoljne pokrete tijela, koji su zapravo individualni akti ili odluke koje volja donosi. Ovi akti su uvjetovani nekim vanjskim faktorima, koji se nazivaju motivima. Međutim, ovi motivi utječu na volju samo u specifičnom kontekstu i pod određenim uvjetima. Ne diktiraju općenito stanje volje, već samo određuju sredstva koja su joj trenutno na raspolaganju za postizanje svojih ciljeva. Uvid u način na koji volja formulira svoje zahtjeve nije nam dostupan, a nije ga ni moguće razumjeti jer nadilazi područje onoga što je dostupno našim osjetilima i razumu, pa stoga nije objašnjiv preko veza uzroka i posljedice. Ukoliko se odvojimo od sebe kao subjekta, volja nam se čini potpuno neutemeljenom.³⁶

Schopenhauer u svom djelu *Dva osnovna problema etike* navodi da objekti djelovanja volje koji određuju čin volje postoje izvan prostora samosvijesti. Kada se čin volje percipira kao nadolazeći, zovemo ga željom, dok se nakon svog izvršavanja naziva odlukom. Međutim,

³⁴ Ibidem, str. 148.-149.

³⁵ O tome više u: Vasfi Onur Özen, „The Ambiguity in Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-Itself“, u: *The Review of Metaphysics* 74 (2020), str. 251-288.

³⁶ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband.*, op. cit., str. 150.

želja i voljni čin nisu identični, suprotno tvrdnjama onih koji smatraju da su oba međusobno suprotna voljna čina jednako moguća. Moguće je priželjkivati suprotne stvari, ali volja može djelovati samo prema jednoj od tih suprotnosti. Prema kojoj od tih suprotnosti volja djeluje postaje jasno tek nakon što se izvrši neko djelovanje kroz njezin čin. Ne možemo tvrditi da je naše djelovanje slobodno, jer je usmjereno odlukom volje. O razlozima koji su doveli do te odluke nismo svjesni; poznate su nam samo posljedice koje se očituju nakon što je odluka već donesena. Sve duhovne moći naše svijesti usmjerene su prema vanjskom svijetu. Kroz univerzalne zakone koji su im inherentni *a priori*, one određuju što je u tom svijetu moguće ili nemoguće. Međutim, unutarnja percepcija, koja obuhvaća promatranje volje, ne posjeduje nikakav *a priori* princip koji bi mogao razjasniti volju neovisno o posljedicama njenog djelovanja. Izraz: „ja mogu sve što želim“ zapravo znači: „ja svako djelovanje volje, koja mi je potpuno nerazumljiva, neposredno vidim kao učinak na svoje tijelo“.³⁷

Schopenhauer ovdje jasno naglašava da je cijelo područje ljudske, ali i bilo koje druge djelatnosti gotovo u potpunosti određen načinom na koji se volja javlja u obliku neke težnje. Rasprava o utjecaju volje dalje prelazi na pitanje karaktera koji se očituje kao posljedica njezinog djelovanja. Svaka je predodžba čin volje u kojem se volja općenito izražava kao karakter nekog bića pod uvjetima danih motiva, pa se predodžba volje mora pretpostaviti kao neizostavni uvjet svakog djelovanja. Volja postaje vidljiva samo kroz elemente koji su njoj neodvojivo povezani, pa tako tijelo postaje manifestacija te volje u svom punom obliku. U tom kontekstu, inteligibilni karakter osobe je usko povezan s njezinim tijelom, koje odražava njezin empirijski karakter. Tijelo u svojoj kompletnosti, sa svim svojim funkcionalnostima, predstavlja objektiviranu formu volje, koja se očituje u vanjskim aktivnostima tijela usklađenim s motivima. Ovo je uočljivo u savršenoj prilagodbi ljudskog i životinjskog tijela za izvršavanje osnovnih potreba volje kroz koje se manifestiraju, kao što su zubi i probavni sustav za osjećaj gladi, genitalije za seksualni nagon, i slično.³⁸

Schopenhauer svaku moguću djelatnost, bila ona djelovanje živog bića ili pak kemijski proces, svodi na volju i njezinu neobjašnjivu težnju. Kako je djelovanje ljudi područje etičkog razmatranja, bilo je potrebno pokazati kako je ono predodređeno od strane volje i kako se

³⁷ Schopenhauer, Arthur. *The Two Fundamental Problems of Ethics.*, prev. David E. Cartwright i Edward E. Erdmann, Oxford University Press, London, 2010., str. 45-51.

³⁸ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung 1. Erster Teilband.*, op. cit., str. 150.-153.

čovjekova sloboda svodi samo na biranje odgovarajućih sredstava za zadovoljavanje voljnih zahtjeva, koji postoje sami o sebi i nama su neobjašnjivi.

Iz toga slijedi da je sama volja u svojoj srži amoralna, te da bira svoje ciljeve u skladu sa svojom prirodom koja čini inteligibilni karakter neke jedinice. Schopenhauer ovdje jasno naglašava da su sve predodžbe unaprijed formom određene kako bi ostvarile ono što volja od njih zahtijeva. I volja i njezina predodžba čine međusobno komplementarne karaktere koji su od samog početka nepromjenjivo određeni, prvi svojom vlastitom neutemeljenom i tajnovitom prirodom, a drugi kroz zahtjeve volje.

Kako je prethodno naglašeno, svaka predodžba u svijetu svoj razlog postojanja ima u volji i manifestira se kao njezin vanjski izraz, dok volja neprekidno djeluje unutar tih predodžbi. Naročito u čovjeku, volja se manifestira na najjasniji način, što je razlog zašto ga se često označava kao „slobodnog“. Međutim, Schopenhauer objašnjava da je, nakon detaljnije analize, jasno da je djelovanje volje u svakoj konkretnoj situaciji uvjetovano ograničenjima koja nameću motivi koji su joj trenutno na raspolaganju. Sloboda se može atribuirati samo volji koja, kao stvar o sebi, nije podložna zakonima uzročnosti i određena je jedino vlastitom prirodom. No, čim volja krene djelovati unutar svoje predodžbe i postavi joj određene zahtjeve, tada to djelovanje prestaje biti slobodno i postaje podložno zakonima kauzaliteta.³⁹

Prema Schopenhaueru, uobičajeno je misliti da je svekoliko djelovanje uvjetovano motivima i svjesnim naporima kojima želimo postići neki cilj. Međutim, na primjeru životinja jasno je da postoji i djelovanje koje nije usmjereno znanjem. Na primjer, pauk tkajući mrežu ne posjeduje znanje o budućem plijenu koji će uhvatiti. Ovakvo djelovanje je besciljno i motivirano isključivo instinktom. To svojstvo volje još jasnije vidimo na primjeru vegetativnih životnih procesa, poput probave, cirkulacije krvi, rasta i izlučivanja, kod čega se radi o čistoj automatskoj djelatnosti za koju u većini situacija nismo ni svjesni, a koja djeluje u pozadini. Takvo djelovanje volje utemeljeno je uzrocima koje Schopenhauer poistovjećuje s podražajima.⁴⁰

Nasumično djelovanje volje kod životinja i biljaka vidimo i u načinu na koji Schopenhauer objašnjava prikladnost njihove građe načinu njihovog života. U skladu s tim tumačenjem, svaka karakteristika anatomije živog organizma treba se shvatiti kao univerzalna manifestacija volje za životom, koja je oblikovana specifičnim uvjetima. Težnja volje nije

³⁹ Ibidem, str. 155-159.

⁴⁰ Ibidem, str. 159-160.

oblikovala vrste na temelju spoznaje o vanjskom svijetu. Umjesto toga, vrste su oblikovane unutarnjom prirodom volje koja ima esencijalnu težnju prema očuvanju života. Schopenhauer naglašava da je intelekt u životinja prisutan samo u onim višim oblicima vrsta koje su se evolucijski razvile kasnije, te da stoga nije mogao biti ključni čimbenik razvoja ranijih vrsta životinja, a posebice biljaka kod kojih ne vidimo tragove intelekta. Volja, koja djeluje besciljno prilikom svoga htijenja, jest jedini princip nastanka života.⁴¹

Schopenhauer ovdje navodi da je građa živih bića unaprijed određena kada volja oblikuje život pod određenim životnim uvjetima. Na taj način živo biće nije samo predodređeno razvijati se prema određenim načinima života, nego i prema određenim vrstama patnje koji su svojstveni njegovoj vrsti. Schopenhauer tvrdi da se prijelazom iz nižih prema višim objektivizacijama volje povećava i potencijalna jačina patnje koju biće može iskusiti. Ilustracija ovoga je sposobnost čovjeka da si sam nanosi emocionalnu bol zbog zabrinutosti za svoju budućnost. Ovo ukazuje na to da volja ne generira bića isključivo radi puke egzistencije, već i da ta bića u svojem životu doživljavaju patnju.

Podražaj je uzrok koji ne doživljava reakciju proporcionalnu svom učinku, te čija jačina nije vezana uz razinu jačine učinka. Maleni podražaj može izazvati proporcionalno puno veći učinak, ali i obrnuto. Podražaji utjelovljuju prijelaz iz motiva, koji predstavljaju kauzalnost obuhvaćenu znanjem, u uzroke. Tako, na primjer, jako svjetlo izaziva sužavanje zjenice oka, te se za tu predodžbu može reći da nastaje kao odgovor na podražaj. Iako svi fenomeni svijeta imaju isti izvor u volji, razlike koju vidimo u njihovim brojnim predodžbama proizlaze uz stupanj u kojem su one vezane uz zakone prirode. Prirodne sile u potpunosti su određene kroz prirodne zakone i pravilno se javljaju pod određenim uvjetima, dok kod čovjeka vidimo najviši stupanj individualnosti i odstupanja od zakona. Svaka osoba posjeduje jedinstven karakter i reagira na specifičan način pod utjecajem motiva koji nisu univerzalno primjenjivi na druge ljude. Stoga se djelovanje čovjeka ne može predvidjeti znanjem o motivima.⁴²

Schopenhauer navodi da je čovjek naviknut gledati samoga sebe kroz svoju volju, pa stoga misli da s njome dijeli istu sposobnost samoodređenja kojom ona određuje samu sebe. No, iskustvo nam pokazuje da nije tako. Čovjek je sve, samo nije slobodan. Dok god je djelatan,

⁴¹ Schopenhauer, Arthur., *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and on the Will in Nature.*, op. cit., str. 255-258.

⁴² Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband.*, op. cit., str. 160.-164.

čovjeku je dostupna samo opcija izbora sredstava za postizanje cilja, dok je sam cilj unaprijed postavljen od strane volje.

Čovjekova je priroda u tom pogledu najviša od svih manifestacija volje jer svaka jedinka posjeduje vlastiti skup sklonosti koji određuje sklonost ovom ili onom motivu. Taj privid raznolikosti djelovanja prikriva činjenicu da je ono potpuno podređeno zahtjevima volje, kao i trenutnim empirijskim uvjetima.

Cilj ovog poglavlja bio je pružiti dublju analizu o tome kako volja predstavlja osnovu ne samo za život, već i za postojanje, te kako oblikuje djelovanje i ponašanje čovjeka. Na početku se suočavamo s neoptimističnim pogledom jer Schopenhauer odbacuje ideju etike kao discipline za ispravno djelovanje, smatrajući da volja nije podložna takvom utjecaju. Volja se ovdje prikazuje kao zatvorena cjelina koje smo najviše svjesni onda kada nešto zahtijeva. Naše samo postojanje omogućeno je voljom, te je naše tijelo oblikovano prema zahtjevima koje će nam neizbježno postaviti.

Analizom ostatka živoga i neživog svijeta dolazimo do još mračnijeg zaključka: djelovanje čovjeka, koje ima samo iluziju slobode u izboru sredstava, predstavlja najveći stupanj slobode u djelovanju koje je izraženo kroz volju. Kako se spuštamo niže na ljestvici bića, vidimo da nužnost sve više dominira njihovim djelovanjem. U slučaju životinja, djelovanje je već vođeno instinktom i trenutnim znanjem o dostupnim sredstvima, dok kod biljaka prepoznamo isključivo sirovo usmjeravanje volje koje reagira na trenutačne podražaje.

U skladu s očekivanjima, a što Schopenhauer i eksplicitno potvrđuje, volje različitih predodžbi će generirati suprotstavljene zahtjeve, što će rezultirati sukobima i dovesti do patnje kod tih pojedinaca. Budući da je inherentno svojstvo volje da želi, nužna posljedica našeg postojanja je da trpimo patnju.

Schopenhauerova teza da je naše postojanje ispunjeno patnjom jer je podređeno neprekidnim težnjama volje bila je osporena na temelju tvrdnje da se težnja prema nečemu ne svodi uvijek na patnju, te da je prekomjerno tvrditi da je patnja sveprisutna pojava. Patrick Hassan u svom se članku naslovljenom „Težnja kao patnja: Schopenhauerov *a priori* argument za pesimizam“ bavi kritikama Schopenhauerovog zagovaranja pesimizma, te zaključuje da ono unatoč toga zadržava svoju dosljednost. Nakon što je naveo Schopenhauerove općenite tvrdnje o izvorima patnje, Hassan smatra da je najbolje radnju koja izaziva patnju razumjeti kao težnju prema nečemu, a ne kao priželjkivanje, pri čemu se u težnji naglašava aktivni aspekt djelovanja

prema postizanju određenog cilja, dok priželjkivanje može ostati na razini razmišljanja i sanjarenja o nečemu što bismo potencijalno htjeli. Stoga, patnja nastaje onda kada je pojedinac u dovoljnoj mjeri potaknut od strane volje da poduzima praktičke korake prema zadovoljavanju težnje, pri čemu može nailaziti na prepreke koje usporavaju ili onemogućavaju težnju. Dok je to vidljivo na primjerima fizioloških funkcija poput gladi i žeđi, Schopenhauer prema Hassanu mora uzeti u obzir i „umjetne težnje“ poput bogatstva i slave koje pojedinac priželjkuje zbog života unutar zajednice.⁴³

Drugi aspekt Schopenhauerove teorije patnje ističe neku vrstu oscilacije u ljudskim raspoloženjima između težnje i dosade. Njegova je ideja da patnja ne završava kada se cilj postigne; umjesto toga, pojedinac ulazi u novo stanje patnje u kojem više nije pod utjecajem određene težnje. Iako su bića prema tome zatočena između dva stanja patnje, Schopenhauer ne negira mogućnost zadovoljstva kao iznimke pravilu, pri čemu je omjer između patnje i zadovoljstva uvijek u korist patnje. Jedna od kritika upućenih Schopenhauerovoj teoriji patnje dolazi od Eugena Dühringa iz 19. stoljeća i Georga Simmela s početka 20. stoljeća. Kritika se temelji na primjerima težnji kao što su planinarenje, igranje videoigara ili rješavanje križaljki, gdje sama težnja može biti izvor zadovoljstva, a ne samo put prema cilju koji će ukloniti patnju.⁴⁴

No, ta kritika je, prema svemu sudeći, neosnovana. Naime, Schopenhauer priznaje postojanje takvog užitka u svojem djelu *Parerga i paralipomena*:

„Aktivnost u kojoj nešto činimo, po mogućnosti nešto načinimo, u svakom slučaju nešto učimo, apsolutno je nužna za čovjekovu sreću. On ima čežnju prema tome da koristi svoje moći i ima želju na neki način percipirati rezultat toga djelovanja. Najveće je zadovoljstvo u tom pogledu, doduše, dano onda kada nešto stvorimo ili proizvedemo, bilo to knjiga ili košara. Mi smo odmah sretni čim vidimo kako ono na čemu radimo u našim rukama raste iz dana u dan i kada napokon dosegne svoje dovršenje. Takvo zadovoljstvo omogućuje umjetničko djelo, rukopis, pa čak i fizički rad. Naravno, što je rad uzvišeniji, to je veće i zadovoljstvo.“⁴⁵

⁴³ Patrick Hassan, „Striving as Suffering: Schopenhauer’s A Priori Argument for Pessimism“, *Philosophia* 49 (2021.), str. 6.-8.

⁴⁴ Hassan, Patrick. "Striving as Suffering: Schopenhauer’s A Priori Argument for Pessimism," u: *Philosophia* 49 (2021), str. 8-10.

⁴⁵ Arthur Schopenhauer. *Parerga and Paralipomena* 1, prev. E. F. J. Payne, Clarendon Press, Oxford, 2000., str. 438-439.

Hassan dodaje da čak i takvi oblici užitka, kao što su planinarenje ili igranje videoigara, mogu biti u skladu s Schopenhauerovom teorijom patnje. On tvrdi da je želja za dokazivanjem vlastite moći ili razvojem fizičkih sposobnosti često motivirana nekim oblikom nedostatka ili nezadovoljstva, što se uklapa u Schopenhauerovu konceptualizaciju patnje. Osoba koja trči u maratonu motivirana je potrebom da poveća svoj osjećaj djelatnosti, snage ili izdržljivosti. Hassan zaključuje da se kritika odnosi samo na fenomenalnu kvalitetu samog procesa težnje prema cilju, odnosno osjećaja otpora na putu do njega. Druga kritika ističe da aktivnosti poput planinarenja ili igranja videoigara izazivaju zadovoljstvo kroz iščekivanje ostvarenja cilja. Hassan na to odgovara da se patnja javlja kada aktivnost nadmašuje sposobnosti pojedinca, izazivajući tako frustraciju. Po njemu, ne može se izjednačiti pojam nezadovoljstva i patnje. Iako iščekivanje može izazvati zadovoljstvo, to zadovoljstvo brzo prelazi u patnju kada osoba postane svjesna prolaznosti postignuća. Iščekivanje također sa sobom nosi tjeskobu zbog neizvjesnosti u pogledu postizanja cilja. Na kraju, Hassan dodaje da će se ugodan osjećaj iščekivanja rijetko pojaviti zbog promjenjive prirode ljudskih očekivanja, koja često variraju između težih i lakših aktivnosti.⁴⁶

Hassan navodi daljnju kritiku koja se temelji na tvrdnji da svaka aktivnost ne izaziva onoliku količinu neugode koju bismo mogli nazivati patnjom, pa se stoga smanjuje učinak Schopenhauerove dramatične tvrdnje o prožimanju svijeta patnjom. David Woods na ovu kritiku odgovara tvrdnjom da je potrebno razmatrati cjelokupno biće u kojem djeluje volja, a ne samo jedan njegov odvojeni aspekt. Kada to učinimo, shvaćamo da imamo više različitih zahtjeva volje koji su često međusobno u sukobu ili protuslovni. Stoga je razumljivo da nećemo moći sve te zahtjeve zadovoljiti. Schopenhauer navodi sličnu ideju o kvalitativnoj razlici između boli i zadovoljstva koja se svodi na tvrdnju da se oni ne osjećaju istom jačinom, nego da patnja uglavnom nadilazi naša očekivanja, a zadovoljstvo pada ispod naših očekivanja.⁴⁷

Kao dokaz toga Schopenhauer u djelu *Parerga i paralipomena* navodi sljedeće:

⁴⁶ Hassan, Patrick. "Striving as Suffering: Schopenhauer's A Priori Argument for Pessimism," u: *Philosophia* 49 (2021), str. 11-14.

⁴⁷ Ibidem, str. 15-16.

„Tko god bi htio iskušati tvrdnju da zadovoljstvo ovoga svijeta nadilazi njegovu patnju, ili da postoje u bilo kojem obliku ravnoteže, neka usporedi osjećaj životinje koja proždire drugu životinju, s osjećam one koju se proždire.“⁴⁸

Na temelju rečenog možemo zaključiti da je Schopenhauer unatoč kritikama ipak uspio očuvati snagu svog argumenta.

Ako čovjeka sagledamo u cjelini njegovog bića, vidimo da je u milosti i nemilosti svoje volje koja od njega može tražiti stvari koje često nije u mogućnosti ostvariti. Pojedinaac koji živi osamljen suočen je s mnoštvom zahtjeva koji su nužni za njegovo preživljavanje, a to vrijedi u još većoj mjeri za one koji imaju obitelji i koji žive unutar zajednice, čime se krug zahtjeva proširuje izvan pojedinca na bića oko njega.

Očigledno je da materijalni uvjeti rijetko kada omogućavaju ispunjavanje svih zahtjeva, pa je čovjek čak i prilikom osjećanja zadovoljstva osuđen istovremeno osjećati i frustraciju.

2.2. Volja u kontekstu života i čovjekovog djelovanja

Volja sama o sebi ne posjeduje nikakvo znanje, nego se javlja kao neodoljivi nagon bez jasnog cilja. Kroz svijet predodžbi ona dobiva znanje o tome da ima težnje i da postoje objekti njezinih težnji, a preko toga spoznaje da je ona sam svijet i sav život u njemu. Volja uvijek želi život jer je to način na koji se njezino stremljenje očituje predodžbama u svijetu. Izraz „volja za život“ u nekom smislu može biti neprecizan jer su volja i život međusobno uvjetovani i neodvojivi; jedno ne može postojati bez drugog. Iako pojedinačna bića nastaju i s vremenom propadaju, volja kao osnovna snaga, te subjekt znanja kao konstantni promatrač, nisu podložni rođenju i smrti. Ovi koncepti su izvan vremenskog okvira i trajanja pojedinačnih bića. Podrazumijeva se da volja koristi cikluse rođenja i smrti u pojedinačnim predodžbama kao način da očituje, tj. objektivizira svoju stvarnu prirodu. Na taj način, volja se može vidjeti kao dinamična sila koja teži svojoj manifestaciji kroz ekstreme poput rođenja i smrti, slično indijskom bogu Brahma, koji je bog i stvaranja i uništenja. Priroda u svojoj cijelosti predstavlja ispunjenje volje za životom, a njezine su forme prostor, vrijeme i kauzalitet. Pojedine jedinice nužno putem individuacije moraju nastati i nestati, a sama volja za životom indiferentna je prema tom procesu, isto kao što je priroda indiferentna prema smrti jednog bića.⁴⁹

⁴⁸ Arthur Schopenhauer. *Parerga and Paralipomena* 2, prev. E. F. J. Payne, Clarendon Press, Oxford, 2000., str. 292.

⁴⁹ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 347.-349.

Ponekad osjećamo očaj jer postanemo svjesni da naše patnje znače jako malo u cjelini ovoga svijeta. Schopenhauer to potvrđuje:

„Pojedinač, prema tome, nema nikakvu vrijednost za prirodu, te je ne može ni imati, jer su beskonačno vrijeme, prostor i beskonačan broj mogućih jedinki njeno kraljevstvo. Stoga je priroda uvijek spremna pustiti pojedinca da propadne, pa on stoga nije izložen samo uništenju na tisuću različitih načina i kroz najneznatnije nezgode, nego je za to predodređen i prema tome vođen od strane same prirode od trenutka kada je pojedinac poslužio svoju svrhu za održavanje vrste.“⁵⁰

Vidimo da Schopenhauer volju opisuje kao nešto što u svojoj srži uvijek želi stvarati novi život. No, odmah nakon toga vidimo da je ona isto tako sklona uništavanju jer neprestano širenje života neizbježno izaziva sukobe, a sukobi patnju. Život koji nastane mora se održavati, a materijalni uvjeti ne dozvoljavaju da se to događa bez činjenja štete drugome.

Schopenhauer ovdje navodi da je takvo stanje stvari u potpunosti u skladu s načinom na koji je priroda uređena jer je za nju na kraju dana samo bitno da se vrsta u cjelini održi, dok je istovremeno nebitno koliko pojedinih jedinki propadne, jer će uvijek biti zamijenjene novima. Tako su i patnje kojima su bića izložena isto dio tog procesa stvaranja i propadanja.

Ovdje vidimo kako Schopenhauer zauzima nekarakteristično pozitivan stav prema pitanju smrti, jer da ono nije nešto od čega moramo zazirati. Ali vidjet ćemo da se taj stav opet temelji na tvrdnji o prolaznosti jedinke i stapanju s postojanjem vrste.

Rođenje i smrt predstavljaju krajnosti moći koja oblikuje život kao predodžbu. U tom okviru, hranjenje i rast simboliziraju obnovu i potencijalni razvoj organizma, dok eliminacija štetnih elemenata i degradacija određenih dijelova upućuju na postepeno usmjeravanje prema smrti. Ne smijemo osjećati privrženost rađanju i odbojnost prema umiranju, jer su to aspekti jednog te istog životnog procesa. Isto tako ne smijemo žaliti radi propadanja svoje forme ako znamo da će ona uvijek biti zamijenjena nekom drugom. Važno je spoznati da fenomen volje i forma života predstavljaju samo sadašnjost, ali ne prošlost i budućnost. Sadašnjost je jedina koja postoji zajedno sa svojim sadržajem, i jedini je prostor gdje postoje stvarni objekti, dok su ostale forme vremena samo prazne apstrakcije koje stvaramo putem mašte. Sadašnjost je dakle jedina forma u kojoj se volja manifestira, a time i život, pa se strah od buduće smrti može smatrati zabludom. Iako je čovjek jedini koji je svjestan neizbježnosti svoje smrti, većinu svoje

⁵⁰ Ibidem, str. 349.

egzistencije živi neopterećeno tom spoznajom. Svoj stav o tome da je nepotrebno davati poseban značaj smrti, Schopenhauer izražava na sljedeći način:

„Stoga, s tog stajališta, čini se apsurdnim priželjkivati nastavak svoje vlastite individualnosti koja se zamjenjuje drugim individuama, isto kao što je apsurdno priželjkivati trajnost stvari našega tijela, koju neprestano zamjenjuje nova tvar. Čini se glupim balzamirati truplo, isto kao što bi bilo glupo oprezno sačuvati neku od naših izlučevina.“⁵¹

Ovakva radikalna ravnodušnost prema vlastitom tijelu i postojanju možda se čini pretjeranom, ali ako se sjetimo kako Schopenhauer u ranijem poglavlju tvrdi kako je život nešto što je bolje ne imati, onda vidimo kako za njega smrt postaje pozitivan pojam i nešto što se mora preferirati u odnosu na život. Sve ono što osigurava smanjenje patnje ili spas od nje, za Schopenhauera je nešto što se mora cijiniti više od svega ostalog.

No, Lina Papadaki u članku pod imenom „Schopenhauer o smrti, spasenju i utjesi“ postavlja problematiku Schopenhauerovih argumenata u prilog smrti. Papadaki navodi Schopenhauerov stav da su ljudi uglavnom egoisti koji ne mogu vidjeti dalje od predodžbi koje im se javljaju u percepciji, pri čemu ostaju pri stavu da je svaki pojedinac apsolutno različit i odvojen od drugoga. Za razliku od njih, postoje plemeniti ljudi kojima te razlike nisu toliko značajne. Takvi ljudi prepoznaju istovjetnost svoje osobnosti s ostatkom svijeta, te time počinju razumijevati kako volja na jednak način djeluje i uzrokuje patnje i u svemu što postoji izvan nas. Ova spoznaja dovodi do smirivanja volje u pojedincu, koji potom svjesno počinje težiti negaciji svoje vlastite volje. U tom procesu, prelazi iz stanja kreposti u asketizam.

Pojam asketizma analizirat će se detaljnije u kasnijem poglavlju, dok će ovdje biti razmatran u kontekstu rasprave o smrti. Asketizam je prema Schopenhaueru rijetka pojava, te mimo njega postoji još jedan način postizanja bezvoljnog stanja, koji je više dostupan običnim ljudima, a to je putem proživljavanja iznimnih patnji kroz vlastito iskustvo. Pritom pojedinac odustaje od svih težnji koje je dotada imao, i svjesno priželjkuje smrt kao izvor mira i oslobođenja od patnje. Papadaki navodi da Schopenhauer zagovara ideju da pokojnici nakon smrti nisu u nimalo gorjoj poziciji ako nisu prije nje uspjeli postići oslobođenje.⁵²

⁵¹ Ibidem, str. 349.-350.

⁵² Lina Papadaki, „Schopenhauer on Death, Salvation and Consolation“, u: *Philosophical Investigations 44* (2021.), str. 11.-13.

Potonji stav je problematičan, jer nailazimo na Schopenhauerovu kritiku samoubojstva kao čina koji sprječava iskupljenje osobe kroz negiranje volje, o čemu Schopenhauer piše sljedeće:

„Jedini je valjani moralni razlog protiv samoubojstva činjenica da je ono suprotstavljeno postizanju najvećeg moralnog cilja, jer zamjenjuje pravo spasenje od ovoga svijeta jada i patnje spasenjem koje je samo prividno.“⁵³

Ovdje dobivamo dojam da Schopenhauer zagovara dvije protuslovne tvrdnje, od kojih prva govori da bi pojedinci trebali težiti prema spasenju, što od njih zahtijeva da nastave živjeti, a istovremeno da postizanje spasenja ne predstavlja problem nakon smrti. Papadaki navodi da te tvrdnje ipak nisu protuslovne jer je težnja prema spasenju naša obaveza, iako smo svjesni da bismo kroz smrt bili oslobođeni te obveze. U kontekstu Schopenhauerovog opisa suicidalne osobe, takva je osoba na pragu spasenja. Međutim, izvršenjem samoubojstva trajno gubi šansu za ostvarenje tog spasenja, jer više nema mogućnost prosvjetljenja koje bi moglo proizaći iz iskustva boli i njenog utjecaja na osobnost.⁵⁴

Schopenhauer potvrđuje tu tvrdnju sljedećim primjerom:

„Samoubojica jest poput bolesnog čovjeka, koji nakon početka bolne operacije koja bi ga mogla u potpunosti izliječiti, ne dopušta da se ona dovrši, nego radije zadržava svoju bolest.“⁵⁵

Papadaki na temelju toga navodi da nam u tom slučaju smrt ne predstavlja utjehu za životne patnje jer tim činom gubimo mogućnost spasenja koje predstavlja najveće dobro i istinski izlaz iz patnje života. Prema Schopenhaueru, utjeha je dostupna na dva načina: prvi se odnosi na prosvijećene osobe koje su odlučile negirati svoju volju. Takvi asketi dosegli su stanje potpune ravnodušnosti prema bilo kojem obliku patnje ili zadovoljstva i imaju najviši stupanj filozofskog znanja. Njihova dobrovoljna smrt kroz izgladnjivanje etički je vrijedna jer simbolizira njihovu kontrolu nad vlastitom voljom i usmjeravanje prema stanju bez žudnji, s namjerom poboljšanja dobrobiti. U tom kontekstu, asket može naći utjehu u tome da će njegova smrt eliminirati posljednji trag njegovog postojanja kao manifestacije volje, čime se prekida vječna borba s voljom. Za one koji nisu prosvijećeni i ostaju u stanju potvrđivanja volje, utjeha se može naći u neizbježnosti smrti. Prema Schopenhaueru, ovaj oblik spasenja izuzetno je

⁵³ Schopenhauer, Arthur., *Parerga and Paralipomena 2*, op. cit., str. 309.

⁵⁴ Papadaki, „Salvation“, str. 14.

⁵⁵ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung 1. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 494.

rijedak, ali smrt predstavlja drugu najbolju opciju za one koji nisu u mogućnosti postići prosvjetljenje.⁵⁶

U Schopenhauerovoj perspektivi, suicidalna osoba je paradoksalno blizu spasenja zbog intenzivne boli koju osjeća, no kroz samoubojstvo ta osoba trajno gubi priliku za spasenje. To je zato što ostaje u stanju afirmacije volje sve do trenutka smrti. Njena smrt bila bi posebno tragična jer je, zbog teške boli koju je doživljavala, bila blizu razumijevanja spasenja koje je tražila. No, umjesto da to shvati, oduzela je sebi tu priliku kroz svoj tragičan čin. Papadaki ovdje uspoređuje život osobe koja nastoji živjeti u nadi da će postići spasenje, ali nije uspjela prije svoje smrti, te osobu koja je počinila samoubojstvo. Iako su obje osobe nakon smrti u jednako dobrom položaju, možemo reći da je osoba koja je tijekom života težila prema spasenju živjela bolje jer je djelovala racionalno, dok samoubojica nije, pa stoga postoji razlog da nastavi svoj život. Papadaki zaključuje analizu s tvrdnjom da je iz Schopenhauerovog učenja moguće izvući optimistični zaključak unatoč činjenici da život smatra pogreškom. Dok smo, s jedne strane, na životu, imamo mogućnost izdići se iznad svoje volje i pobijediti je, čime spašavamo sebe i smanjujemo patnju u svijetu. S druge strane, ako nismo u stanju negirati svoju volju, uvijek možemo naći utjehu u činjenici da ćemo nakon smrti biti oslobođeni od patnje i nevolja.⁵⁷

Iako Schopenhauer smrt vidi u nekom pozitivnom kontekstu, njegova kritika samoubojstva ističe važnost očuvanja života. To nije samo zbog potencijala za osobno spasenje, već i zbog mogućnosti smanjenja patnje drugih. U ovom kontekstu, patnja nije samo tamna strana života, već i potencijalni katalizator za dostizanje onoga što Schopenhauer vidi kao vrhunac moralnog razvoja. Ova veza između patnje i etike bit će dodatno razrađena u kasnijem dijelu, gdje će se također pojasniti Schopenhauerov pogled na asketizam kao put ka izlasku iz patnje.

Schopenhauer u svojoj raspravi o smrti ističe da bi smrt trebala biti nešto što duboko želimo, ali se u stvarnosti bojimo jer je svaka individua manifestacija volje za životom koja se prirodno protivi svom ukidanju. Na jednoj strani, imamo ljude koji afirmiraju volju za životom, jer volja, čak i kada je upoznata sa svojom prirodom, ne mijenja svoje osnovne težnje. Ovdje, znanje o prirodi volje ne utječe na njeno stremljenje, kao što je bio slučaj kada je djelovala bez tog znanja, na instinktivnom nivou. S druge strane, postoje oni koji odbacuju volju za životom,

⁵⁶ Papadaki, „Salvation“, str. 15.-18.

⁵⁷ Papadaki, „Salvation“, str. 19.-20.

što se događa kada volja obuzda svoje težnje stjecanjem znanja o svojoj prirodi. U tom slučaju, predodžbe više nisu pokretačka sila, a znanje postaje alat za suzbijanje volje. Oba stava temelje se na znanju koje je vidljivo u našim akcijama i ponašanju.⁵⁸

Kao što je ranije spomenuto, Schopenhauer smatra da težnja volje ne prevlada kod svakog djelovanja, nego da postoji mogućnosti njezinog ukidanja kojim čovjek konačno može izvojevati pobjedu nad njome. Iako je u njezinoj vlastitoj prirodi da afirmira samu sebe, čovjek je sposoban postići dovoljno znanja o njoj kao izvoru patnje i boli, pa je može negirati na način da teži njezinom ukidanju. Kasnije ćemo vidjeti kako je negacija volje za životom svojevrсни pokazatelj mogućnosti slobodnog djelovanja izvan same volje, što je Schopenhauer do sada odbacivao. U nastavku ćemo vidjeti smatra li Schopenhauer da u njegovom svijetu, u kojem je volja temelj svega što postoji, ima mjesta za slobodno djelovanje, i ako je tome tako, koliko daleko ta sloboda seže.

Schopenhauer zaključuje da je volja slobodna jer ne možemo naći nijedan drugi uzrok njezinog djelovanja osim nje same. Predodžbe su, s druge strane, u potpunosti podređene zakonu kauzalnosti koji propisuje da nakon svakog uzroka neizbježno slijedi neka posljedica, tj. učinak. Stoga ne možemo kod predodžbi govoriti o slobodi jer se lanac uzroka i posljedica ni u kojem trenutku ne može prekinuti. Mimo nužnosti, samo postojanje i određenje tog postojanja utemeljeni su putem volje, pa ovdje možemo govoriti o određenom „karakteru“ predodžbe. Prije nego što predodžba dođe u postojanje, ona ima potencijal da poprimi bilo koju formu koju njena pripadajuća volja izabere. No, jednom kada se manifestira u objektivnom svijetu, njena struktura postaje fiksna sve do trenutka njenog nestanka. „Karakter“ u ovom kontekstu označava specifični način na koji se predodžba odnosi prema utjecajima kojima je izložena, te kako iz njih crpi motive za djelovanje. Djelovanja koja proizlaze iz tih motiva otkrivaju empirijski karakter predodžbe, koji je pak očitovanje inteligibilnog karaktera, tj. volje koja je inicijalno formirala tu predodžbu.⁵⁹

Čovjek predstavlja najviši stupanj objektivizacije volje i u njemu volja može ostvariti potpunu samosvijest i znanje o vlastitoj unutarnjoj prirodi putem spoznaje ideja. Kako će se kasnije objasniti, čovjek tim znanjem postaje sposoban za sebenijekanje volje, čime za sebe otvara mogućnost slobode koja je do tada bila samo privilegija neutemeljene volje kao stvari o sebi. Predodžba tada stoji u kontradikciji sama sa sobom jer ukida volju kao temelj vlastitog

⁵⁸ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 356.-359.

⁵⁹ Ibidem, str. 361.-362.

postojanja, a činjenično nastavlja postojati u vremenu. Stjecanjem slobode čovjek se kao predodžba ne izuzima iz lanca uzroka i posljedica, koji stoji pod zakonom kauzaliteta, te je kao takav posljedica slobodne odluke volje. Karakter nekog čovjeka za Schopenhauera predstavlja njegove pravilne reakcije na određene utiske, a tu pravilnost on naziva zakonom motivacije. Budući da je volja unutarnja priroda čovjeka kao predodžbe, a sve ostalo njezina predodžba, slijedi da sloboda i nužnost istovremeno opstoje unutar njega, pri čemu se Schopenhauer poziva na Kanta kao prvog koji je tu činjenicu demonstrirao u *Kritici čistoga uma*.⁶⁰

U svrhu boljeg razumijevanja toga što Schopenhauer podrazumijeva pod pojmovima empirijskog i inteligibilnog karaktera, od koristi je upoznati se s Kantovim definicijama karaktera. Kant diferencira dvije vrste kauzaliteta: inteligibilni i senzibilni. Inteligibilni kauzalitet odnosi se na unutarnje djelovanje predodžbe kao „stvari o sebi“, dok senzibilni kauzalitet opisuje utjecaje predodžbe u svijetu osjetila. Svaki uzrok, prema Kantu, ima svoj karakter ili zakon kauzaliteta. U kontekstu osjetilnog svijeta, taj se zakon naziva „empirijski karakter“. Djelovanja koja proizlaze iz ovog karaktera uzimaju formu predodžbe i podliježu prirodnim zakonima. Moguće je izvesti ta djelovanja iz njihovih uvjeta i organizirati ih u sekvencu uzroka i posljedica. Inteligibilni karakter je uzrok nekog djelovanja u formi predodžbe, ali za razliku od empirijskog karaktera, on sam ne postaje predodžba i ne podliježe zakonima kauzaliteta. Zbog toga se ne može direktno spoznati, već se može samo konceptualizirati u relaciji prema empirijskom karakteru.⁶¹

Jasno je vidljivo da je Kant imao izravan utjecaj na Schopenhauera u pogledu njegove teorije nužnosti i slobode, što se vidi ne samo preko terminološkog podudaranja između njih, nego i u načinu na koji je Schopenhauer volju odredio kao izvor nekauzalnog djelovanja (kantovski rečeno: *noumenon*). Značenje se pojmova karaktera doduše razlikuje od Kantove formulacije, jer inteligibilnim karakterom podrazumijeva mjeru u kojoj se volja javlja u određenoj jedinki prema formi vremena, a empirijskim karakterom samu predodžbu kada se javlja u modusu djelovanja prema formi vremena, te fizičkoj strukturi prema formi prostora.⁶²

Schopenhauer u ovom dijelu rasprave navodi kako je nužno opovrgnuti pogrešno uvjerenje koje ljudi imaju o mogućnosti slobode djelovanja. Prema tom vjerovanju, iz odnosa

⁶⁰ Ibidem, str. 362.-364.

⁶¹ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, prev. Viktor Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1984., str. 253.-254.

⁶² Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 364.

intelekta prema volji proizlazi privid empirijske slobode volje kroz pojedinačno djelovanje čovjeka. No, Schopenhauer navodi da je to lažna spoznaja jer intelekt odluke volje spoznaje tek nakon što je volja sadržaj te odluke već sama odredila. Volja kao stvar o sebi predstavlja ono što je prvotno slobodno i neovisno, zbog čega dobivamo osjećaj da pojedini činovi volje poprimaju karakter proizvoljnosti, iako su zapravo unaprijed određeni. Intelekt ne posjeduje nikakav način da spozna odluku volje prije trenutka kada je ona donesena, pa je za inteligibilni karakter moguća samo jedna odluka koja je apsolutno nužna, a empirijski karakter tu odluku spoznaje samo kroz pojedinačni čin volje. Zbog toga se intelektu čini da su istovremeno moguće dvije suprotne odluke, što onda dovodi do situacije u kojoj intelekt odluku volje pripisuje sebi jer nema svijest o tome da mimo njega postoji nešto što određuje njegovo djelovanje. Kod većine ljudi vidimo neodlučnost kada su pasivni ili pod nekom prisilom, pri čemu razum pokušava zadržati premoć, što se brzo mijenja čim uvjeti dopuštaju djelovanje koje odgovara našim pravim sklonostima koje su određene karakterom, čemu ubrzo slijedi donošenje odluke. Dok se uvjeti za to očekuju, intelekt u međuvremenu navodi motive koji bi nas mogli navesti da se odlučimo za jednu od dvije mogućnosti i pokušava ih što jasnije razmotriti, dok zapravo očekuje da volja donese odluku koja je prema unutarnjoj prirodi osobe jedina bila moguća, ali koju samo spoznaje nakon što je donesena.⁶³

Schopenhauer ovdje na izravan način ukazuje na prevlast inteligibilnog karaktera, odnosno volje, nad empirijskim, kojeg predstavlja predodžba. Osim u već spomenutom slučaju kada čovjek putem znanja može negirati i onemoćati svoju volju, prosječna osoba bez znanja o vlastitoj prirodi ovdje se javlja samo kao interpretator odluka volje, koje na koncu pripisuje samoj sebi, što možemo protumačiti kao podsvjesni pokušaj predodžbe da zadrži neki oblik samostalnosti.⁶⁴

Doduše, nailazimo na dvostruki problem jer smo s jedne strane izloženi na milost i nemilost volji koja nam svojim zahtjevima izaziva nebrojenu patnju, te kako je ranije spomenuto, naša se sklonost prema boli povećava sa znanjem koje posjedujemo o sebi i svijetu.

Nastavljajući na to, Schopenhauer navodi da je volja ono što je prvotno, dok je znanje dodano naknadno kao sredstvo pojave volje. Volja određuje čovjeka prema unutarnjoj prirodi,

⁶³ Ibidem, str. 365.-367.

⁶⁴ O tome više u: Rainer Luthe i Michael Rösler, „Freedom of Will, Freedom of Action and Psychiatry: Concerning the Relationship of Empirical to Intelligible Character and So-Called Freedom of Choice in the View of Forensic Psychiatry“ u *Philosophy and Psychiatry*, ur. Thomas Schramme i Johannes Thome (Berlin: De Gruyter, 2004.), str. 295.-308.

a preko znanja je u stanju spoznati što on jest. Sloboda volje, prema tom razmišljanju, temelji se na vlastitom uvjerenju pojedinca o najučinkovitijem načinu ostvarivanja svojih osobnih ciljeva ili identiteta. Motivi su sredstvo preko kojeg se omogućava pojava čovjekovog karaktera, te utječe na njega preko znanja. Upravo tako, znanje koje pojedinac stječe tijekom života može utjecati na izbor sredstava ili načina kako će zadovoljiti zahtjeve svoje volje, odnosno svoj karakter. Međutim, temeljni karakter osobe ostaje nepromijenjen, dok se samo strategije za njegovo ispunjenje mogu mijenjati. Ključno je imati pristup motivima i razumjeti ih, jer oni služe kao alat za ostvarivanje tih temeljnih zahtjeva. Prema tome, kako bi se kod čovjeka stvorio osjećaj suosjećanja, nije dovoljno da posjeduje veliko bogatstvo i ima znanje o tuđoj neimaštini, nego mora znati i način na koji se pomoću bogatstva tuđa neimaština može riješiti. Čovjek koji je u mladosti bio drzak i neobuzdan s vremenom može promijeniti karakter i postati ozbiljan i smiren, ali samo zato što može s vremenom pronaći suprotne motive koje prihvaća za ostvarenje svojih ciljeva. Kajanje je pojava koja je vezana uz promjenu našeg znanja, te se javlja kada zbog nedostatnog znanja djelujemo drugačije od načina koji je primjeren našoj volji/karakteru, kao npr. kada je netko više sebičan nego što je potrebno, ili se služi lukavošću da ostvari cilj.⁶⁵

Iz navedenog možemo zaključiti da Schopenhauer smatra kako je svaki aspekt čovjekovog djelovanja predodređen od strane volje, pa prema tome ne možemo govoriti o stvarnoj slobodi djelovanja. Ciljevi čovjekove volje njemu uvijek ostaju nepoznati, dok je na njemu samo da potvrdi svoje unaprijed određene sklonosti putem svoga djelovanja. Ono što čovjek tijekom svoga života čini jest ponovno otkrivanje vlastite prirode kroz djelovanje i širenje znanja. Kako je prethodno istaknuto, Schopenhauer vjeruje da znanje koje može poslužiti kao sredstvo za smanjenje patnje često stiže prekasno. To je zato što ljudi neprestano čine greške iz kojih tek potom uče, ali šteta odnosno patnja koja je proizašla iz tih grešaka već je nastala. Nadalje, Schopenhauer sugerira da samo rijetki uspijevaju steći dovoljno uvida u prirodu volje kako bi pronašli olakšanje od patnje.

3. Oslobođenje od patnje

Čovjek predstavlja točku najviše moguće osjetljivosti na bol. Kako bi spriječio potpuni očaj, Schopenhauer navodi dvije metode preko kojih nudi spas od stanja vječne patnje, metodu estetske kontemplacije umjetničkih djela i prirode, te asketizam kroz nijekanje volje za

⁶⁵Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 368.-372.

životom. U ovom će se poglavlju iznijeti pojedinosti svake od tih metoda, te će se obratiti pozornost i na etiku sućuti koja proizlazi iz Schopenhauerovog koncepta svijeta kao patnje.

3.1. Schopenhauerova teorija umjetnosti i estetska kontemplacija

Na početku trećeg poglavlja *Svijeta kao volja i predodžba*, Schopenhauer svoj koncept objektivizacije različitih stupnjeva volje uspoređuje s Platonovim konceptom ideja, pri čemu se također nadovezuje na Kantov pojam stvari o sebi kako bi predočio ono općenito nekog razreda objektivizacija volje na temelju čega se može reći da sve jedinke određenog stupnja objektivizacije imaju sličnost i pripadaju istom razredu predodžbi. Iako u potpunosti ne preuzima sve aspekte njihovih učenja, Schopenhauer spaja Kantovu i Platonovu misao kako bi pokazao mogućnost čovjeka da kroz kontemplaciju ideja stekne bolji uvid u način na koji volja konstituira svijet, odnosno da spozna „ono bezvremensko u vječnoj promjenjivosti prirode“.⁶⁶

Pojam ideja u značenju u kojem se one javljaju u kontekstu Platonove misli Schopenhauer spominje u kontekstu objektivizacije različitih stupnjeva volje, unutar koje nam se stvari javljaju kao objekti/predodžbe s različitim stupnjevima jasnoće i cjelovitosti. U toj je gradaciji predodžbi moguće prepoznati ideje, pri čemu svaki stupanj predstavlja prvotne forme i svojstva svih organskih i neorganskih prirodnih tijela, ali i univerzalne sile koje nam se javljaju putem prirodnih zakona. Schopenhauer ovdje naglašava da se ideje prema jedinkama odnose kao arhetip prema svojim preslikama, dok se same jedinke javljaju u beskonačno puno pojedinih oblika s različitim svojstvima. Same ideje nalaze se izvan područja naše percepcije, pa stoga ne mogu biti predmet znanja subjekta kao puki objekt osjetila. Jedini način na koji ideje postaju objekt znanja jest putem apstrakcije identiteta subjekta znanja.⁶⁷

Nadalje, Schopenhauer povezuje Kantovo učenje o stvarima o sebi, te Platonov koncept ideja. Ta dva učenja mogu se poistovjetiti ako se pod idejom razumije neposredna objektivizacija volje na određenom stupnju jer se i Kant i Platon slažu da znanje o pojavama predstavlja samo znanje o tome kako nam se one javljaju u percepciji, a ne znanje o njima kao takvima. Samo ideje kao vječni arhetipovi tih pojava zaista postoje jer uvijek jesu, ali nikada ne postaju ili nestaju. Samo o njima možemo imati znanje u pravom smislu riječi jer su one uvijek u potpunosti ono što bi trebale biti o sebi. Vrijeme, prostor i kauzalitet čine forme naše

⁶⁶ O tome više u: Mihaela C. Fistioc, „Schopenhauer on the Kantian Thing-In-Itself as Platonic Idea“, u *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, ur. Stefano Bacin et al. (Boston: De Gruyter, 2013.), str. 547.-556.

⁶⁷ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband.*, op. cit., str. 221.-222.

percepcije, te nam se u skladu s time jedno biće, koje predstavlja ideja i za koje se jedino može tvrditi da ima pravo postojanje, javlja kao mnoštvo homogenih jedinki koje neprestano nastaju i nestaju s vremenom. Preuzimajući Kantovo pojmovlje, Schopenhauer razumijevanje svijeta u skladu s našom percepcijom naziva „immanentnim“, dok razumijevanje s obzirom na znanje o idejama naziva „transcendentnim“.⁶⁸

Iako se isprva čini da su volja i ideje isto, Schopenhauer navodi da to nije tako. Ideja predstavlja neposrednu i prikladnu objektivizaciju volje, dok je sama volja stvar o sebi koja nije još objektivizirana i postala predodžbom. Isto tako, stvar o sebi, odnosno volja, ne može biti predmetom znanja nekog subjekta, dok ideje to mogu biti jer se objektiviziraju kroz jedinke koje kao predodžbe postaju objektom naše percepcije i znanja. Ideja kao takva sadrži samo opću formu predodžbe koja sadržava odnos postajanja objektom znanja nekog subjekta, te se kroz niže forme tog odnosa omogućava prijelaz ideja u pojedine jedinke, a time i u područje percepcije subjekta znanja. Pojedine stvari koje se u percepciji javljaju kao objekt znanja nazivamo posrednom objektivizacijom volje. Ideja se nalazi između stvari i volje jer je jedina neposredna objektivizacija volje koja nije poprimila nijednu formu svojstvenu znanju, osim forme predodžbe uopće. Predmet cjelokupnog znanja su objektivizacije volje, pa znanje može biti bliže ili udaljenije od volje. Sve objekte poimamo u odnosu na naše tijelo, a zadaća je znanja služiti volji. Tu zadaću ispunjava razumijevanjem odnosa koji se javljaju među objektima oko nas u vremenu, prostoru i kroz kauzalitet. Schopenhauer potom opisuje način na koji osoba prestaje poimati stvari na način svojstven razmišljanju običnog čovjeka čije je znanje podređeno njegovoj volji, te prelazi u stanje u kojem pojedinac postoji kao bezvoljni subjekt znanja. Čovjek u tom stanju ne promatra stvari oko sebe u odnosima prostora, vremena i kauzaliteta, nego ih kontemplira u odsustvu bilo kakvih odnosa sa stvarima izvan sebe. Takvo stanje Schopenhauer opisuje na sljedeći način:

„Stoga, mi više ne razmatramo o onom gdje, kada, zašto i kamo stvari, nego jednostavno i isključivo o onom što. Nadalje, ne dopuštamo apstraktnoj misli, konceptima razuma, da obuzmu našu svijest, nego umjesto toga potpuno posvećujemo cijelu snagu svoga uma percepciji, potpuno joj se prepuštamo i dopuštamo joj da našu svijest u potpunosti ispuni mirnom kontemplacijom prirodnog objekta koji je pred nama prisutan...“.⁶⁹

⁶⁸ Ibidem, str. 222.-226.

⁶⁹ Ibidem, str. 227.-232.

Schopenhauer na ovom mjestu uvodi Platonov koncept ideja kako bi čovjeku kao najvišoj objektivizaciji volje omogućio volji da kroz njegovo razumijevanje spozna samu sebe u općenitim kategorijama forma postojećih bića. Kako ćemo kasnije vidjeti, spoznaja tih ideja ima praktičku funkciju sprječavanja djelovanja volje, čime osoba sebe spašava od patnje. Po tom se aspektu spoznaja ideja prema Schopenhaueru razlikuje od spoznaje ideja kod Platona. Kako navodi William Desmond u članku „Schopenhauerova filozofija tamnog postanka“, Platonovo poimanje ideja ima za cilj ublažiti htijenje volje i usmjeriti ga prema ciljevima koji su prikladniji njegovoj istinskoj sreći, dok Schopenhauer kao cilj vidi samo gašenje bilo kakvog htijenja jer u bilo kojem obliku izaziva patnju.⁷⁰

Kada osoba svu svoju duševnu moć usredotoči na percepciju objekta i dopusti da ga on obuzme u mirnoj kontemplaciji, gubi osjećaj za vlastitu individualnost i volju, te postoji kao čisti subjekt koji predstavlja „zrcalo objekta“. Čisti subjekt znanja poznaje samo ideje i počinje poimati svijet kao predodžbu na njezin pravi način, odnosno kao prikladnu objektivizaciju volje. Kada putem percepcije spoznamo ono što je svojstveno unutaršnjoj prirodi neke predodžbe, u tome prepoznamo ideju, npr. kada prepoznamo da valovi ili pjena koji nastaju kada potok teče čine ono neesencijalno u njemu, dok način na koji čini bezobličnu, pokretnu i prozirnu masu čini ono esencijalno. Dok se znanost bavi stvarima i odnosima među njima unutar formi prostora, vremena i kauzaliteta, umjetnost/rad genija jest djelatnost koja istražuje pravi sadržaj tih formi koji čini njihovu bezvremensku istinu. Umjetnost se prema materiji koju koristi za prikazivanje ideja dijeli na kiparstvo, slikarstvo, pjesništvo i glazbu. Ovdje Schopenhauer naglašava da je sposobnost duboke kontemplacije svojstvena samo malom broju ljudi koje on naziva genijima. Njima je ta sposobnost prirođena, te im omogućava da na određeno vrijeme u potpunosti zanemare zahtjeve svoje volje, ali i vlastitu osobnost, s ciljem produljenja stanja bezvoljne kontemplacije.⁷¹

Iako se prema navedenom čini da ostatak čovječanstva ne može dobiti predah od svakodnevnih patnji koju genijima pruža estetska kontemplacija, Schopenhauer ipak navodi da većina ljudi ipak ima ograničenu sposobnost spoznaje ideja i uživanja u umjetničkim djelima, dok geniji imaju sposobnost ostati u tom stanju koliko je potrebno da se kroz umjetničko djelo prikaže znanje o idejama koje nam i izaziva užitak kada to djelo vidimo. No, kako je ranije navedeno, svi mogući užitelji nikada ne nadilaze količinu patnje kojoj je čovjek izložen tijekom

⁷⁰ O tome više u: William Desmond, „Schopenhauer’s Philosophy of the Dark Origin“ u *A Companion to Schopenhauer*, ur. Bart Vandenabeele (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012.), str. 87.-104.

⁷¹ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband.*, op. cit., str. 232.-240.

života, pa možemo zaključiti da je kratkotrajno uživanje u umjetničkom djelu slaba utjeha za običnog čovjeka. Uvid u ono što genij vidi možemo dobiti putem umjetničkih djela koje on stvara, pri čemu se ideja u koju on ima uvid jasno odvaja od ostatka stvarnosti i u svojoj potpunosti prikazuje u obliku predodžbe koja je dostupna našoj percepciji.⁷²

Iz navedenog vidimo da estetska kontemplacija koju Schopenhauer prvu predlaže kao izlaz iz patnje postojanja predstavlja samo privremeno rješenje tog problema. Čak i genij koji je prirodno nadaren za takav oblik kontemplacije ne može zauvijek ostati u takvom stanju, te se kad tad mora vratiti poimanju svijeta kroz percepciju, a time i patnji. No, možemo reći da genij vrši određenu etičku djelatnost jer svojim umjetničkim djelima omogućava i drugima da kroz njegova umjetnička djela dobiju makar djelić iskustva koje im je po prirodi njihove volje oduzeto. Za spas od patnje preostaje nam još samo Schopenhauerova asketska metoda o kojoj će kasnije biti riječi.⁷³

Naposljetku, potrebno je spomenuti da Schopenhauer vidi značajnu poveznicu između fenomena genija i ludila. Ludilo prema njemu proizlazi iz poremećaja pamćenja, pri čemu luđak posjeduje moć razuma i mogućnost prepoznavanja pojedinih stvari ili osoba, ali ih nije u stanju povezati uzročno-posljedičnim vezama. Iz toga proizlazi duboko znanje o unutarnjoj prirodi izdvojenih pojedinačnih stvari, slično načinu na koji genij kroz svoju snažnu percepciju prepoznaje u stvarima njihove ideje. No, Schopenhauer navodi da takvo stanje uma i u jednom i u drugom izaziva ponašanje koje se drugima čini neuravnoteženim i opasnim, pa s pravom pretpostavljamo da su obojica izloženi dodatnoj patnji zbog svoje neprilagođenosti i osamljenosti na koju su time osuđeni. Tu pretpostavku potvrđuje i Schopenhauer:

„On stoga posvuda vidi ekstreme, te na temelju toga njegova vlastita djela isto imaju sklonost prema ekstremima. On ne zna biti umjeren, nedostaje mu staloženosti, a rezultat toga je ovo što smo naveli. On savršeno poznaje ideje, ali ne i pojedince. Stoga primjećujemo da pjesnik može imati duboko razumijevanje čovjeka, ali slabo razumjeti ljude.“⁷⁴

John E. Atwell u svom članku „Umjetnost kao oslobođenje: Središnja tema Schopenhauerove filozofije“ prepoznaje ono što on naziva paradoks patnje genija, što se odnosi

⁷² Ibidem, str. 250.-251.

⁷³ O tome više u: Tony Lack, „Aesthetic Experience as Temporary Relief from Suffering: Schopenhauer, Buddhism, and Mu Qui’s Six Persimmons“, *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 6 (2014.), str. 1.-15.

⁷⁴ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband.*, op. cit., str. 247.-250.

na činjenicu da bi genij kroz svoju sposobnost estetske kontemplacije trebao moći uvelike smanjiti količinu patnje koju osjeća, barem u odnosu na prosječnog čovjeka, dok s druge strane Schopenhauer tvrdi da je onaj u kojem se javlja fenomen genija izložen najvećoj mogućoj patnji. Atwell kao moguće objašnjenje paradoksa navodi da genij zbog svoje izražene percepcije osjeća veliku patnju, pri čemu usred kontemplacije dolazi do pitanja afirmacije ili negacije volje za životom, te se naposljetku odlučuje za afirmaciju života, iako je svjestan posljedica tog izbora. Genij se time osuđuje na život pun patnje i jada, ali s ciljem da čini dobro stvaranjem umjetničkih djela koje daju uvid u ideje ili stvaraju kratkotrajno estetsko zadovoljstvo.⁷⁵

3.2. Schopenhauerova etika sućuti i asketizam

Dok raspravlja o pojmu vječne pravde u četvrtom poglavlju *Svijeta kao volja i predodžba*, Schopenhauer navodi da se taj pojam dobro ne razumije jer ljudi djeluju samo u skladu s razumijevanjem pojedinih stvari koje nam se u percepciji javljaju odvojene od nas. No, onaj tko razumije da su sve predodžbe oko nas, uključujući i mi sami, jedna te ista volja koja se javlja u različitim oblicima, postaje svjestan da se patnja koja se nanosi drugima i koju mi osjećamo odnosi uvijek na isto unutarnje biće, odnosno volju, pa se razlika između onoga tko nanosi bol i koji je trpi sastoji samo u predodžbi. Volja, navodi Schopenhauer, zbog znanja koje koristi za zadovoljavanje svojih želja nije u stanju prepoznati sebe samu, pa u svrhu prekomjerne dobrobiti jedne svoje manifestacije nanosi veliku patnju drugoj.⁷⁶

U tom kontekstu Schopenhauer navodi sličnost između svojih zapažanja i sadržaja starih indijskih spisa: *Veda i Upanišada*. U potonjem se spisu može pronaći izreka „*tat tvam asi*“ koja se prevodi kao „ti si to“ i koja prema Schopenhaueru odražava duh njegove teorije istovjetnosti svega kroz utemeljenje postojanja u jednoj univerzalnoj volji. Schopenhauer ističe da određeni spisi, poput mitova, koriste pjesnički jezik kako bi običnim ljudima prenijeli smjernice za etičko ponašanje. Ovaj pristup je potreban jer obični ljudi često nemaju dovoljno razumskih sposobnosti da sami dođu do tih etičkih uvida. Pritom se naglasak stavlja na učenja o karmičkim odnosima između bića, koje govori o tome da se svaka patnja nanosena drugom biću odražava u formi koju će osoba poprimiti nakon smrti i reinkarnacije svoje duše. Najveću nagradu u sljedećem životu dobivaju ljudi koji pokazuju iznimnu moralnu osjetljivost u

⁷⁵ John E. Atwell, „Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy“, u: *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*, ur. Dale Jacquette (Cambridge: Cambridge University Press, 1996.), str. 92.-93.

⁷⁶ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 440.-441.

djelovanju i najvišu razinu samoodricanja. U kojoj je mjeri Schopenhauer cijenio stara indijska učenja vidimo u sljedećem navodu:

„Nijedan mit nikada nije bio, niti će ikada biti, toliko blizak filozofskoj istini koja je dostupna tako malom broju ljudi, od ovih prastarih učenja jednog od najplemenitijih i najstarijih naroda.“⁷⁷

Iako bismo prema navedenom mogli pretpostaviti da je Schopenhauer zbog navedene sličnosti između njegovih koncepata i učenja indijske tradicije bio u svojim promišljanjima inspiriran tom granom istočne filozofije, Bryan Magee navodi da je Schopenhauer u dodir s indijskom mislju došao tek krajem 1813. godine kada je već dovršio jedno od svojih najvažnijih djela: *O četverostrukom korijenu načela dovoljnog razloga*. U tom djelu je već odredio najvažnije sastavnice svoje teorije. S obzirom da je Schopenhauer do svojih zaključaka došao u okviru zapadnjačke tradicije, možemo reći da je sličnost između njegove misli i indijske tradicije slučajna.⁷⁸

Paul Hacker se slaže sa Schopenhauerom u svom članku „Schopenhauer i etika hinduizma“. Hacker ističe da nakon detaljne analize indijskih učenja kao što je izreka „*tat tvam asi*“, na koja se Schopenhauer poziva, postaje jasno da ta učenja zapravo ne pružaju temelje za etičko djelovanje. Prema Hackeru, Schopenhauer koristi ova indijska učenja prvenstveno kao dodatnu potporu svom vlastitom etičkom sistemu. Hacker zaključuje da je poistovjećivanje Schopenhauerove misli s indijskim učenjima dio općenitog trenda u novijoj indijskoj povijesti da se elementi indijske tradicije preinačuju unošenjem elemenata kršćanske misli i zapadnjačke filozofije, pri čemu se iskonsko značenje tih učenja gubi.⁷⁹

Činom prepoznavanja istovjetnosti svoje volje i volja bića oko sebe, osoba postaje svjesna da je patnja univerzalno stanje svega što jest, što u njemu budi osjećaj sućuti ili simpatije. Primjer toga vidimo u dijelu u kojem Schopenhauer raspravlja o zlobnicima čija ih nezasićena volja tjera da čine zlo drugima radi vlastitog dobitka. Iako time zadovoljavaju težnje svoje volje, u zlobnicima se javlja patnja u obliku grižnje savjesti koja ukazuje na usađenu osjetljivost na patnju drugih koja se javlja čak i kada nema filozofsko znanje o istovjetnosti volja. Schopenhauer ovdje potvrđuje da je sućut prirodna sposobnost ljudskih bića koja im

⁷⁷ Ibidem, str. 442.-444.

⁷⁸ Magee, Bryan., *The Philosophy of Schopenhauer*, op.cit., str. 15.

⁷⁹ O tome više u: Paul Hacker, „Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus“, *Saeculum 12* (1961.), str. 366.-399.

pokazuje da patnja nije nešto što trpi pojedino biće, nego cjelina svega živoga. O tome Schopenhauer navodi sljedeće:

„Ima tu slutnju da, neovisno o vremenskoj i prostornoj udaljenosti između njega i drugih pojedinaca, i nebrojenih patnji koje oni trpe, zapravo pate i kroz njega. Koliko god da prostor i vrijeme te patnje njemu predstavljaju kao nešto strano, svejedno su o sebi i odvojeni od predodžbe i njezinih formi jedna te ista volja-za-životom koja se u svima njima javlja, te ona koja, ne prepoznajući samu sebe, svoje oružje okreće protiv sebe same težeći prekomjernoj dobrobiti jedne od svojih predodžbi, te time nanoseći najveću moguću patnju drugoj.“⁸⁰

Schopenhauer o sućuti kao temelju morala najjasnije govori u djelu *O temelju morala*. Prema njemu, za neko djelovanje mora postojati neki motiv koji osobu određenog karaktera potiče na djelovanje koje ima veze s blagostanjem i jadom naše ili tuđe volje. Egoistično djelovanje usmjereno na dobrobit vlastite volje isključuje bilo kakvu vezu s moralnim, pa se ono javlja samo u kontekstu djelovanja usmjerenog prema dobrobiti drugih. Kako bi drugi bio objekt moga djelovanja, on mora postati objektom moje volje, što podrazumijeva da ja patim zajedno s njime kada pati. S obzirom da nemamo neposredan uvid u patnje drugoga, poistovjećujemo se na temelju našeg znanja o njemu. Schopenhauer na temelju toga zaključuje da je jedino moralno djelovanje ono koje je potaknuto kroz sućut kao reakciju na patnju drugog bića.⁸¹

Kako se može zaključiti iz svega do sada navedenog, sva patnja proizlazi iz djelovanja volje, pri čemu zadovoljavamo zahtjeve vlastite volje nauštrb volje drugih bića. Kako će i sam Schopenhauer zaključiti, logično je da će patnji doći kraj samo kroz potpuno savladavanje volje. Kao sredstvo za postizanje tog stanja Schopenhauer predlaže asketizam.

Za početak, Schopenhauer navodi da plemenitost i vrlina proizlaze iz istog temelja kao i nijekanje volje za životom, koje se javlja u obliku asketizma. Poistovjećivanjem s drugima dolazimo u stanje u kojem pojedinac više ne vidi razlike između sebe i drugih, te postaje sposoban prema svakome na jednak način osjećati ljubav i žrtvovati se za njih. Istovremeno će pokazivati veliko zanimanje za patnju drugih, do te mjere da će svaka patnja kojoj je svjedočio, ali i ona kojoj bi drugi mogli potencijalno biti izloženi, utjecati na njegov um i djelovanje, te će njome biti osobno pogođen. Pošto je došao do uvida da sva patnja na svijetu nastaje kroz

⁸⁰ Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 454.

⁸¹ Arthur Schopenhauer, *The Basis of Morality.*, prev. Arthur Brodrick Bullock, George Allen & Unwin Ltd., London, 1915., str. 166.-170.

egoizam volje, pojedinac okreće volju protiv svih njezinih htijenja, jer u njima vidi korijen svega lošega, pa prelazi u stanje potpunog odricanja i bezvoljnosti.⁸²

Prvo korak prema asketizmu Schopenhauer vidi u suzbijanju seksualnih poriva, nakon čega se osoba odlučuje za život u siromaštvu u svrhu potpunog umrtvljenja volje, jer bi blizina objekata htijenja volje mogla narušiti to stanje. Nadalje, asket se suzdržava od aktivnosti koje su mu nekad izazivale sreću, a istovremeno strpljivo trpi nepravdu koju mu drugi čine i uzvraća s dobrim djelima. Dok se trudi potpuno zatrti bilo koji trag svoje volje u htijenju, isto tako želi i uništiti svoje tijelo koje čini predodžbu i vidljivi dio njegove volje, pa stoga unosi samo onoliko hrane i pića koliko je moguće, a da pritom ne potakne volju na djelovanje. Izgladnjivanje je popraćeno samokažnjavanjem kako bi neprestanom patnjom i neugodom dodatno oslabio htijenje volje. Schopenhauer navodi da u trenutku smrti u tijelu asketa ostaju samo tragovi njegove volje koji se prepoznaju kroz njegove životne funkcije, pa se sama smrt vidi kao dobrodošao predah od postojanja kao takvog.⁸³

Nastavljajući se na to, Schopenhauer navodi da ljudi koji su svjesno odabrali asketski način života nakon usvajanja znanja o univerzalnosti volje i patnje moraju neprestano voditi borbu sa svojom voljom jer ona kao volja-za-životom ne prestaje djelovati dok je tijelo živo. Stoga je asket i u stanju bezvoljnosti prisiljen na borbu s voljom koju mora uvijek iznova utišati kroz ponovno odricanje. Dok je znanje o prirodi patnje samo za neke dovoljno kako bi odabrali asketizam, većina ljudi do stanja umrtvljenosti volje dolazi samo nakon što prožive veliku patnju, bilo fizičku ili emocionalnu, nakon čega njihova volja gubi svoju snagu i povlači se u sebe. Schopenhauer navodi sljedeći primjer te pojave:

„Povremeno vidimo da čak se čak i oni koji su bili jako zlobni do te razine čiste kroz najdublje tugovanje i žalost; postali su drugačiji i potpuno preobraćeni. Stoga, njihova prethodna zlodjela više ne muče njihove savjesti, ali rado plaćaju za takva zlodjela svojim životom i dobrovoljno privode kraju fenomen volje koji je njima postao stran i omražen.“⁸⁴

Ovdje vidimo da Schopenhauer patnju vidi kao sredstvo temeljite „preobrazbe“ karaktera osobe, pri čemu se ne radi samo o promjeni njezinog empirijskog, nego i inteligibilnog karaktera. Doduše, ne može se govoriti o stvarnoj promjeni u smislu promjene

⁸² Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband.*, op. cit., str. 468.-470.

⁸³ Ibidem, str. 471.-473.

⁸⁴ Ibidem, str. 484.-486.

određenih aspekata tih karaktera, nego o sveobuhvatnom nestanku svih karakteristika koje određuju pojedini karakter osobe. Za nekoga tko je dosegao krajnji stupanj asketizma teško možemo reći da ima bilo kakav karakter jer svodi svoje postojanje na svojevrsno poluvegetativno stanje postupnog propadanja kojem je krajnji cilj smrt.

Iako Schopenhauer asketizam predstavlja kao spas od neizbježne patnje, iz njegovog opisa procesa na koji čovjek dolazi do stanja umrtvljenosti volje dobivamo dojam da pojedinac u tu svrhu mora sebi nanijeti puno veću patnju, nego što bi u „normalnim“ životnim uvjetima morao trpjeti. Dok genij samo privremeno ostaje u stanju promatranja ideja, njegova urođena sposobnost ipak omogućava da to stanje postiže bez dodatne patnje. Asketizam, iako je u teoriji dostupan svima, uključuje ekstremno odricanje i trpljenje raznih oblika boli.

Kako je smrt za asketu dobrodošao spas od ovoga svijeta patnje, prirodno se nameće pitanje samoubojstva. Pitanje samoubojstva razmatralo se u ranijem dijelu rada, pa će se ovdje samo dodatno interpretirati Schopenhauerovo stajalište prema njemu.

Dale Jacquette u svom članku „Schopenhauer o etici samoubojstva“ navodi da se Schopenhauerovo protivljenje samoubojstvu kosi s njegovim opisima prirode volje prema kojem smrt označava samo kraj postojanja pojedine predodžbe neke volje, ali ne i same volje koja je njezin temelj. Stoga prirodna smrt i smrt kroz samoubojstvo imaju isti krajnji rezultat, a to je prijelaz iz postojanja u obliku predodžbe volje prema izvornom stanju postojanja u obliku volje kao stvari o sebi.⁸⁵

Schopenhauer svoj stav o vječnoj prirodi volje najbolje izlaže u eseju *O doktrini neuništivosti naše prave prirode kroz smrt* u kojem navodi da u trenutku smrti samo nestaje svijest pojedine jedinice jer je ona vezana uz njezino fizičko tijelo, dok volja ostaje očuvana jer ima postojanje u obliku stvari o sebi koje predstavlja i izvorno stanje postojanja jedinice prije nego što se utjelovila u obliku predodžbe. Iako Schopenhauer tvrdi da pojedino biće kroz smrt nestaje i vraća se izvoru svog postojanja, u toj smrti nalazi se temelj za nastanak novog života, što objašnjava na sljedeći način:

„U skladu s time, od onoga što umire, nikada ne umire zauvijek. No, također ništa što se rađa ne dobiva potpuno drugačije postojanje. Ono što umire nestaje, ali za sobom ostavlja klicu iz

⁸⁵ Dale Jacquette, „Schopenhauer On the Ethics of Suicide“, *Continental Philosophy Review* 33 (2000.), str. 50.

koje nastaje novo biće. I to što sada postaje nije svjesno otkuda dolazi i zašto je takvo kakvo jest.“⁸⁶

Ovdje vidimo da čak ni smrt jedinke, bila ona dobrovoljna kao posljedica izgladnjivanja asketa, ili pak slučajna kroz nasilje ili nezgodu, ipak na kraju rezultira samo stvaranjem novog života koji isto tako mora sudjelovati u postojanju punom patnje.

Nadalje, Schopenhauer spominje stara učenja o transmigraciji duša i palingenezi koja drže da se jedne te iste duše ponovno vraćaju utjelovljene u drugim oblicima, što se slaže s njegovim vjerovanjem da je temelj postojanja jedna te ista univerzalna volja koja se u vremenu utjelovljuje u bezbroj životnih formi. Ovdje se Schopenhauer nadovezuje na vlastitu teoriju o palingenezi, prema kojoj tvrdi da djeca nasljeđuju svoju volju od očeva, a intelekt od majki.⁸⁷

Ovdje još jasnije vidimo da čak i smrt jedinke ne može spriječiti djelovanje njegove volje jer se ona s istim prednostima i nedostacima javlja u potomstvu koje ostaje nakon njezine smrti. To dodatno pojačava značaj Schopenhauerovog zahtjeva za asketskim suzdržavanjem od spolnih odnosa.

Jacquette navodi dodatan argument protiv Schopenhauerovog protivljenja samoubojstvu. Kako Schopenhauer tvrdi da je sve što pojedinac čini odraz karaktera njegove pojedinačne volje, onda pojedinac koji priželjkuje smrt zbog patnje koju trpi ne čini to zbog toga što greškom afirmira svoju volju-za-životom, nego zato što je predodređen od strane svoje volje da priželjkuje negaciju svoje volje.⁸⁸

Navedeni argument uvodi nekoliko problema u Schopenhauerovu teoriju. S jedne se strane stvara kontradikcija između razumijevanja volje kao volje za životom koja uvijek bez iznimaka priželjkuje stvaranje života, i volje koja se nakon postojanja ispunjenog patnjom ipak odlučuje za negaciju same sebe. I jedna i druga volja su prema Schopenhaueru iste, ali imaju suprotne težnje. Ovdje vidimo da je svaki pojedinac za negaciju vlastite volje predodređen, pod uvjetom da je izložen dovoljnoj količini patnje, što se pod pretpostavkom postojanja izjednačenog s patnjom čini samo pitanjem vremena. Nadalje, Schopenhauerova tvrdnja da većina ljudi stanje bezvoljnosti postiže proživljavanjem patnje upućuje da većina pojedinačnih

⁸⁶ Schopenhauer, Arthur., *Parerga and Paralipomena* 2, op. cit., str. 273.-276.

⁸⁷ Ibidem, str. 277.

⁸⁸ Jacquette, „Suicide“, str. 51.

volja ima urođenu sklonost prema negaciji same sebe, što upućuje da je to normalna predispozicija svih ljudi, pod uvjetom da su izloženi dovoljnoj patnji.

Možemo pretpostaviti da čovjek zbog maksimalne sklonosti prema patnji dolazi do svojevrsne točke bez povratka, u kojoj je volja dosegla granicu svoje izdržljivosti, pa stoga u sebi sadrži protumjeru u slučaju ekstremne patnje, zbog čega mora ukinuti samu sebe kako bi ponovno mogla stvoriti život u drugim uvjetima postojanja.

ZAKLJUČAK

Cilj ovog rada bio je istražiti ulogu patnje u Schopenhauerovoj filozofiji, posebice kako se odnosi na njegovu etičku teoriju. Analizirajući njegove stavove, vidljivo je da Schopenhauer smatra patnju neizbježnim dijelom postojanja. Ova neizbježnost patnje dolazi iz volje, sile koja omogućava postojanje i koja vodi bića u konflikt sa sobom i s drugima. Patnja nije rezultat neke malevolentne namjere, već prirodna posljedica funkcioniranja volje.

U prvom dijelu rada analiziran je Schopenhauerov život i kako su ga osobni događaji oblikovali, što pojašnjava njegov pesimistički pristup. Osobne traume jasno su utjecale na njegov pogled na ljudsku prirodu i na njegovo stajalište da je život niz patnji s rijetkim trenucima ugone.

U drugom dijelu rada naglasak je stavljen na odnos između patnje i volje. Volja je osnovni pokretač koji određuje ne samo pojedince, već i cijele vrste. Iako se čini da čovjek, kao najkompleksniji oblik volje, ima najviše patnji, njemu je jedinome dana mogućnost razumijevanja volje i stoga mogućnost izbora kako će se nositi s patnjom.

U trećem dijelu rada predstavljene su mogućnosti za prevazilaženje patnje, prelazeći na etički aspekt Schopenhauerove filozofije. U njegovoj etičkoj teoriji, prava moralnost dolazi iz sućuti prema drugim bićima koja proizlazi iz razumijevanja da svi dijele istu osnovnu prirodu i istu patnju. Metode prevazilaženja patnje variraju od estetske kontemplacije do asketskog ideala, ali nijedna ne nudi potpuni izlaz iz ovog ciklusa.

U konačnici, patnja je za Schopenhauera urođena karakteristika svijeta, usko povezana s djelovanjem volje. Dok metode za prevladavanje patnje pružaju određenu olakšicu, one ne uspijevaju potpuno eliminirati osnovni problem. Upravo to čini Schopenhauerovu filozofiju i njegove ideje o patnji i etici posebno važnima i relevantnima za suvremeno razumijevanje ljudske prirode i etičkog djelovanja.

LITERATURA

Članci u časopisima:

Armor, David A., & Taylor, Shelley E. "When Predictions Fail: The Dilemma of Unrealistic Optimism," u: *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, ur. T. Gilovich et al., Cambridge University Press, 2002, str. 334-347.

Atwell, John E. "Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy," u: *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*, ur. Dale Jacquette, Cambridge University Press, 1996, str. 92-93.

Baptista, Trino. "Psychotherapists: Should we meet Arthur Schopenhauer?", u: *Investigación Clínica* 57 (2016), str. 409-426.

McCabe, Kevin Patrick. "The Wound That Heals: Disability and Suffering in the Thought of Søren Kierkegaard," u: *Journal of Disability & Religion* 21 (2017), str. 43-63.

Desmond, William. "Schopenhauer's Philosophy of the Dark Origin," u: *A Companion to Schopenhauer*, ur. Bart Vandenabeele, Wiley-Blackwell, 2012, str. 87-104.

Edwardes, Charles. "Schopenhauer and his Mother," u: *Temple Bar* 82 (1888), str. 368-385.

Fistioc, Mihaela C. "Schopenhauer on the Kantian Thing-In-Itself as Platonic Idea," u: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, ur. Stefano Bacin et al., De Gruyter, 2013, str. 547-556.

Hacker, Paul. "Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus," u: *Saeculum* 12 (1961), str. 366-399.

Hassan, Patrick. "Striving as Suffering: Schopenhauer's A Priori Argument for Pessimism," u: *Philosophia* 49 (2021), str. 6-16.

Jacquette, Dale. "Schopenhauer On the Ethics of Suicide," u: *Continental Philosophy Review* 33 (2000), str. 50-51.

Lack, Tony. "Aesthetic Experience as Temporary Relief from Suffering: Schopenhauer, Buddhism, and Mu Qui's Six Persimmons," u: *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 6 (2014), str. 1-15.

Luthe, Rainer i Rösler, Michael. "Freedom of Will, Freedom of Action and Psychiatry: Concerning the Relationship of Empirical to Intelligible Character and So-Called Freedom of Choice in the View of Forensic Psychiatry," u: *Philosophy and Psychiatry*, ur. Thomas Schramme i Johannes Thome, De Gruyter, 2004, str. 295-308.

Knjige:

Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma.*, prev. Viktor Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1984.

Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer.*, Oxford University Press, New York, 1997.

Rousseau, Jean Jacques. *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima i Društveni ugovor.*, prev. Dalibor Foretić, Školska knjiga, Zagreb, 1978.

Schopenhauer, Arthur. *The Two Fundamental Problems of Ethics.*, prev. David E. Cartwright i Edward E. Erdmann, Oxford University Press, London, 2010.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung 1. Erster Teilband.*, Diogenes Verlag AG Zürich, Zürich, 1977.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung 1. Zweiter Teilband.*, Diogenes Verlag AG Zürich, Zürich, 1977.

Schopenhauer, Arthur. *On the Suffering of the World.*, ur. Eugene Thacker, Repeater Books, London, 2020.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga and Paralipomena 1.*, prev. E. F. J. Payne, Clarendon Press, Oxford, 2000.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga and Paralipomena 2.*, prev. E. F. J. Payne, Clarendon Press, Oxford, 2000.

Schopenhauer, Arthur. *The Basis of Morality.*, prev. Arthur Brodrick Bullock, George Allen & Unwin Ltd., London, 1915.

Schopenhauer, Arthur. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and on the Will in Nature.*, prev. George Bell, George Bell and Sons, London, 1889.