Metafizika volje i pesimizam kod Schopenhauera

Živić, Marija

Master's thesis / Diplomski rad

2011

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:685609

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE J. J. STROSSMAYERA U OSIJEKU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

METAFIZIKA VOLJE I PESIMIZAM KOD SCHOPENHAUERA

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Željko Senković
Studentica: Marija Živić, Hrvatski jezik i književnost-Filozofija

Osijek, rujan 2011.

Sadržaj

1. Uvod 1
2. Kritika uma 3
2.1. Schopenhauer *contra* tradicija 3
2.2. Um kao "instrument volje" i "organ za orijentaciju" 4
2.3. Um kao "organ zablude i obmane" 5
2.4. Um kao "moć pojmova" i "medij motiva" 7
2.5. Oslobađanje uma od volje 8
3. Svijet kao volja i predodžba 9
3.1. Svijet kao predodžba (pojava) 9
3.1.1. Svijet je moja predodžba 10
3.1.2. Predodžba "ispred" svijeta i mene i problem "materijalnog" svijeta 11
3.1.3. Načelo dovoljnog razloga – povezivač predodžbi 12
3.1.4. Ograničenost umskih predodžbi i znanosti 13
3.2. Svijet kao volja (stvar po sebi) 14
3.2.1. Tijelo je objektivirana volja (htijenje) 15
3.3. Volja kao predmet metafizike 17
3.4. Volja je realna, a svijet je objektivirana volja 18
3.5. Ideje – posrednik između svijeta kao predodžbe i svijeta kao volje 19
3.5.1. Problem napretka kod Schopenhauera 20
3.5.2. Schopenhauerove "ideje" 20
4. Pesimizam 22
4.1. "Prava" priroda volje 23
4.1.1. Volja kao "vječna težnja" i "beskonačno stremljenje" 23
4.1.2. Volja kao mjesto "rascjepa" svijeta i "začetnik" egoizma 24
4.2. Potvrde pesimizma 26
4.2.1. Antropološka potvrda 26
4.2.2. Psihološka potvrda – dosada 27
4.2.3. Metafizička potvrda 29
4.2.4. Istina povijesti 30
5. Učenje o izbavljenju 31
5.1. Mogućnost izbavljenja 31
5.2. Sloboda i izbavljenje 32
5.3. Umjetnost kao spoznaja i izbavljenje 33

5.4. Moral suosjećanja 36
5.4.1. Kritika Kantove etike 36
5.4.2. Shvaćanje morala 37
5.4.3. Suosjećanje kao mogućnost izbavljenja 38
5.5. Askeza – samoporicanje i samoizbavljenje volje 40
5.6. Izbavljenje putem spoznaje i rezignacije 43
5.7. Misterije u vezi s izbavljenjem 44
6. Prijelaz s teorijske na praktičnu filozofiju 46
7. Zaključak 47
8. Literatura

1. Uvod

Arthur Schopenhauer svakako spada među one filozofe koji su svojim tezama i mislima obilježili povijest filozofije,[1] a o kojima se, unatoč time, nije puno pisalo. Iako su držana predavanja i prevođeni fragmenti njegovih djela, cjelovitih i kritičkih pregleda njegove misli kod nas skoro da i nije bilo. S obzirom na utjecaj koji je izvršio na neke druge (i danas više cijenjene) filozofe, kao i s obzirom na preokret koji je napravio u dotadašnjoj filozofiji, interes za njegova djela još uvijek nije onako velik kakav bi trebao biti.[2]

"Zaborav" Schopenhauera tako nas je doveo u situaciju da danas ponovno otkrivamo i produbljeno upoznajemo mislioca koji je, ne samo u našem nego i u svome vremenu, samo prividno bio po strani od njegovih stvarnih tokova. Svrha ovog rada stoga je da pridonese boljem poznavanju jednog dijela Schopenhauerove filozofije. U njemu ću najprije iznijeti Schopenhauerovu kritiku tradicionalno shvaćenog uma, koji mu je pomogao da konstruira svoju metafiziku volje, kao i Schopenhauerovo viđenje svijeta kao volje i predodžbe. Nakon toga govorit ću o njegovom negativnom stajalištu prema svijetu i životu, o pesimizmu koji je obilježen patnjom, a koji proizlazi iz volje shvaćene kao beskonačno nezadovoljene težnje. Na kraju ću obuhvatiti i Schopenhauerovo učenje o izbavljenju iz pesimizma kao konačnom dovršenju njegovog filozofskog sistema. U svemu tome neću zaobići ni utjecaj koji su u Schopenhauerovim promišljanjima i zaključcima izvršili mnogi raniji mislioci i mišljenja, prije svega Kant, Platon i indijska filozofija.

U radu ću pokušati ukazati i na neke nedosljednosti u Schopenhauerovom učenju (posebno vezane uz izbavljenje iz pesimizma). Jer iako je on bio svojevrsni "metafizički prorok", koji je mnogo toga naslutio i usudio se izgovoriti što drugi nisu, on je ujedno često nedorečen, nedosljedan i nerazumljiv mislilac. On je "mnogostran, otvoren prema uticajima, pre svega polemičan, i, ako se to hoće, jedan netačan mislilac. On, često, kako se čini, nije u stanju da se logički dosledno do kraja drži jednog stanovišta. No on također unutar nekog toka misli katkad sasvim svesno prenaglašava neku tezu koju smatra istinitom po sebi."[3] Ipak, to ne umanjuje njegovu veličinu, kao što ju ne umanjuje ni činjenica da je Schopenhauer bio "najveći mogući" pesimist, po čemu ga najprije prepoznajemo. Upravo njegova osobna pesimistička "nastrojenost" utjecala je i na pesimističko

1 To potvrđuju mnogi već stariji, ali i moderni "ljubitelji" filozofije, među kojima je i Arnold Gehlen. On kaže sljedeće: "...ako se po starom običaju prihvati da je novija filozofija počela s Dekartom, i da se taj period proteže do Hegela, sa Šopenhauerom je ustanovljena «najnovija», koja počinje sa potpuno drugačijim pretpostavkama". (Gelen, A., *Šopenhauerovi rezultati*, u: Santini, M., ur. *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, 1988., str. 75.)

2 Zato ne začuđuje što za potrebe pisanja ovog rada nisam uspjela pronaći hrvatski (već samo srpski) prijevod njegova glavnog djela *Svijet kao volja i predodžba* (1819.), djela koji ga je učinio poznatim i bez kojega Schopenhauera uopće ne vrijedi početi proučavati. Ista stvar je i s njegovim prvim, mladenačkim spisom – doktorskom disertacijom *O četverostrukom korijenu načela dovoljnog razloga*, spisom kojim je Schopenhauer započeo svoje izlaganje o svijetu kao volji i predodžbi.

3 Šulc, V., *Napomene o Šopenhaueru*, u: Santini, M., ur. *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, 1988., str. 48.

viđenje života i svijeta, o kojemu ima dosta riječi u ovom radu. Zato "on piše stilom potpuno kontemplativnog čoveka, doduše borca, ali borca samo na duhovnom polju, u kome se ni potmulo i uzdržano nije javila želja da se svet promeni."[4] No ta se tvrdnja ipak mora uzeti s određenom zadrškom jer je Schopenhauer, kako ćemo vidjeti poslije, zapravo želio promijeniti svijet, ali je smatrao kako to nije moguće. Zato je on izvršio prijelaz s kosmologije na antropologiju, iznoseći mišljenje kako se čovjek može okrenuti protiv svijeta a istovremeno u samoga sebe, gdje može negirati svoju "volju za životom", volju koja ga čini nesretnikom i patnikom. A kako čovjek onda, prema Schopenhaueru, može negirati i "svjetsku" volju te postati "spasitelj svijeta", to ćemo tek vidjeti.

4 Landman, M., *Šopenhauer danas*, u: Santini, M., ur. *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, 1988., str. 31.

2. Kritika uma

2.1. Schopenhauer *contra* tradicija

Schopenhauer se svjesno i oštro borio da provede filozofski obrat u odnosu na zabludu koja, prema njemu, potječe još iz grčkog mišljenja, a odnosi se na pridavanje prevelike važnosti ljudskoj moći spoznaje ili umu. Ta se grčka zabluda, u koju su zapadali "svi" filozofi prije Schopenhauera, temelji na uvidu "da je celina stvari proizašla iz intelekta".[5] Schopenhauer, je, naprotiv, među prvima koji tvrdi da "nije intelekt stvorio prirodu, nego priroda intelekt".[6] A budući ono što čini samu suštinu prirode nije ništa drugo do sama volja, koja predstavlja "slijepi poriv", odnosno potpuno "bezrazložan i nemotiviran nagon", Schopenhauer opravdano tvrdi kako je um samo funkcija volje. On, dakle, radikalno odbija da se čovjek pojmi kao prvobitno obdareno umom i od uma vođeno živo biće. Upravo zato u svojoj analizi ljudskog uma poništava vjerovanje u "prvobitnu umnost našeg bića".

U tradiciji, um ne samo da je važio kao pouzdana mogućnost općevažeće spoznaje, nego je istovremeno sadržavao i neslomljivi zakon moralnog ponašanja. U njegovoj nepromjenjivoj strukturi bila je ugrađena ideja istinitog kao i ideja dobrog. No Schopenhauer je uspio razoriti tu dogmu o umu kao čovjekovom bitnom temelju. Osim toga, kao sposobnost spoznaje, um je već od Platona, a ponovno od Descartesa, shvaćan kao izolirana sposobnost, kao zasebna supstancija koja samo slučajno koegzistira s tjelesnom supstancijom. Kao najviša spoznajna moć uzimalo se logičko mišljenje, dok je opažanje u kojem sudjeluje i tijelo upravo zbog toga manje vrijedno i obmanjuje. Dakle, po tim starim shvaćanjima, smisao spoznaje leži isključivo u njoj samoj, leži u što je moguće preciznijem i univerzalnijem dokučivanju istine. Ta istina onda, doduše, može biti od koristi čak i životu, koji zapravo "nosi" spoznaju i od kojeg ona polazi, ali život nije taj koji njoj prvobitno dodjeljuje svoj vlastiti nagon za spoznavanje.

Nakon sporednih prethodnika u 18. stoljeću, Schopenhauer je prvi koji obrće taj stari plan. Čitavoj spoznaji, kako on to vidi, utonulost u osnove života suđena je od samog početka. Čovjek se više ne dijeli na dušu i tijelo, nego čini nedjeljivo jedinstvo. Otuda već Schopenhauer (kao i poslije Nietzsche) filozofira "po uputstvima tijela", i otuda spoznaja po Schopenhaueru nema svoj smisao u samoj sebi, jer ona više nije sama po sebi, nego je dio veće cjeline. A zato što spoznavanje više ne razmatra imanentno, nego u njegovoj upletenosti u život i cjelokupnoj ljudskoj stvarnosti,

5 Bart, H., *Šopenhauerova 'istinska kritika uma'*, u: Santini, M., ur. *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, 1988., str. 161. (Predložak: Schopenhauer A., *Sämtliche Werke*, prema prvom cjelokupnom izdanju Juliusa Frauenschteta, koje je preradio i ponovno izdao Arthur Hübscher, Leipzig 1937.-1941., t. VI, str. 101.)

6 Isto (Predložak: isti, t. IV, str. 39.)

Schopenhauer je vjerojatno "prvi koji se filozofijom saznanja bavi kao filozof života."[7]

2.2. Um kao "instrument volje" i "organ za orijentaciju"

Kao što je već rečeno, bit svijeta za Schopenhauera je volja, koja stremi i teži prema postojanju, po mogućnosti organskom, tj. prema životu, a poslije toga prema njegovom mogućem pojačavanju.[8] Volja je "prvobitna, bezumna i nesvjesna" sila koja čini "unutrašnju, istinsku i nerazorivu" suštinu čovjeka. Ona je vječno nezadovoljena pa se zato nikada i ni u kakvom obliku života ne može umiriti, a uvijek i svuda je usmjerena na potvrđivanje, uvećavanje i rasplođivanje života.

U svojoj volji, koja čini njegovu suštinu, čovjek dolazi do svijesti o samome sebi. Volja se u toj ljudskoj svijesti, koja je jedino mjesto gdje je čovjek identičan sa svijetom, pojavljuje kao nešto primarno i fundamentalno te potvrđuje prednost nad umom koji se u potpunosti pokazuje kao sekundaran, podređen, kao "sluga". Ona se u našoj samosvijesti pojavljuje zapravo kao dio *pravolje*, koja je izvor svega što jest. Štoviše, iako je sama bespoznajna, upravo volja je ta koja, prema Schopenhaueru, u životinjskom svijetu i kod čovjeka stvara sposobnost spoznavanja kao "preduvjet". A budući da nužnost i potreba za spoznavanjem postoje samo tamo gdje su pokretni organizmi suočeni sa zadatkom orijentiranja i potvrđivanja, um prije svega i prvobitno služi borbi za opstanak. On je za Schopenhauera "samo *mehané*, samo instrument volje, jedini njegov zadatak u tome je da volji - metafizički "starijoj", koja je postojala pre njega - koja je ono jače, ali koja je u osnovi slepa, osvjetljava put i da joj pred oči iznosi njene vlastite ciljeve."[9] Dakle, istinski smisao uma leži iznad njega samog - u osiguravanju orijentacije životu. Jer to što mi dolazimo do uma ne događa se zato što bi spoznaja istine kao takve bila posljednji cilj i što bismo time dolazili do sreće zbog te spoznaje, nego samo zato što život treba "organ" za orijentaciju.

Schopenhauer metaforički karakterizira um pa kaže da je on poput nekog "oružja" koje sebe stvara zato što težnje volje upravo to trebaju. On ne pripada biti svijeta, koja je bezumna, već se pokazuje kao "čista akcidencija našeg bića". Volja, oblikovana kao naše biće, proizvodi um koji je "produkt, čak štaviše parazit preostalog organizma, budući da ne zadire direktno u njegove unutrašnje potrebe, nego služi svrsi samoodržanja time što reguliše njegove odnose sa spoljašnjim svetom."[10] U takvoj situaciji um se nikada ne može odreći svoga zavisnog položaja oruđa u službi volje, što

7 Isto kao 4., str. 38.

8 Kod Schopenhauera volja ima puno šire značenje nego u psihologiji, gdje ona predstavlja tek svjesno teženje.Volja je za njega "ontološki princip koji leži kao osnovica svim pojavama univerzuma u svojim različitim stupnjevima i oblicima djelovanja". (Filipović, str. 20.) Ona je nagon u organskoj prirodi i sila u anorganskoj.

9 Isto kao 4., str. 37.

10 Isto kao 5., str. 165. (Predložak: isti, t. III, str. 224.)

znači da se neizbježna šteta koju on pravi sastoji u njegovoj podložnosti utjecaju volje kao svom "tajnom protivniku". Funkcija uma razara se svakim primjetnim pobuđenjem volje, koja ga ometa i koči kada je on sam živo uzbuđen, koja ga prisiljava da svoju pažnju usmjeri na samo određene stvari, da iz obilja utisaka odabere one koji se sviđaju njoj, a sve ostalo zanemari itd... Na taj se način onda krivotvori rezultat umne djelatnosti, jer on više ne posreduje objektivnu moć spoznaje.

2.3. Um kao "organ zablude i obmane"

Schopenhauer je, dakle, uvidio da um ne cilja na prikupljanje najviše moguće količine spoznaje i znanja, odnosno na sve znanje bez izuzetka, nego samo na određeni izbor znanja koji je potreban životu. Iz toga je Schopenhauer čak izveo zaključak prema kojemu um uopće ne cilja na istinu i uopće nije organ istine koji pada u zablude kada ga pritisnu interesi, već je isključivo "organ zablude." Drugim riječima, Schopenhauer rezultate uma, koliko god oni po njemu morali biti u službi života, na kraju krajeva ipak razmatra u perspektivi istine i zablude. Rezultati uma za njega su "zablude u službi života".

Budući da je um u stanju da katkada prekrije neposredno djelovanje volje – kako dobro, tako i loše – javlja se sumnja u njegovu proizvoljnost. Radi se o tome da um nastoji zamijeniti očigledne motive apstraktnim pojmovima koji preuzimaju funkciju motiva. Osim toga, u trenutku neke želje koja ispunjava našu svijest, um ne samo da nam čitav naš život pokazuje kao neprekinuti lanac odluka i njihovih posljedica, nego nam također dopušta da unaprijed sagledamo posljedice budućih odluka, čime smo dovedeni u položaj da svoje ponašanje uređujemo prema određenim pravilima. Na temelju toga može se, prema Schopenhaueru, izvesti zaključak kako je um taj koji nam omogućuje odmjeravanje i uspoređivanje motiva, tj. samu razboritost. A ova razboritost, dakle, "sposobnost samopromišljanja, dolaženja do sebe, istinski je koren svih teorijskih i praktičkih poduhvata po kojima čovek tako daleko premašuje životinju; naime pre svega brigom za budućnost, uzimajući u obzir prošlost, a onda namernim, planskim, metodičkim postupanjem u svemu što preduzima, zajedničkim delovanjem mnogih radi ostvarenja jednog cilja, dakle poretka, zakona, države itd."[11]

Međutim, ova razboritost dozvoljava i samovolju pa zamjenjivanje jednog motiva drugim može uspostaviti samo privid nečega dobroga. Na taj se način svijest nalazi u sferi namjere i obmane nasuprot prirodi "koja nikada ne može da laže". Uvijek nanovo Schopenhauer ističe kako svijet ne laže i "da je karakter sveta sušta čestitost". Prema tome, zabluda i obmana pojavljuju se samo u sferi

11 Isto, str. 169. (Predložak: isti, t. I, str. 101.)

svijesti, a samo svjesno biće u stanju je da obmanjuje sebe i druge. Svijest je, dakle, sposobna za prevaru, a ako se ta prevara pojavljuje kao namjerno skrivanje izvornog smjera volje, onda je riječ o prikrivanju. Schopenhauer će reći kako je to prikrivanje neophodno i kako ga treba moralno opravdati u interesu mogućnosti i nužde zajedničkog ljudskog djelovanja, "jer mnogo ružnog i bestijalnog u našoj prirodi potrebuje skrivanje".

Iz toga slijedi zaključak kako se um koristi, osim u funkciji organa za orijentaciju, i za proizvođenje "maski" kojima čovjek prikriva svoje osobne interese i svoj egoizam. I u tom smislu za Schopenhauera je naš svijet samo jedna velika "maskarada". Jer "Kao što je naše telo prekriveno odećom, tako je naš duh prekriven lažju. Naš govor, delanje, čitavo naše biće je lažljivo".[12] Laž se, kako je već rečeno, najprije javlja u mediju svijesti i uz pomoć uma. Jer, prema Schopenhaueru, priroda, stvarnost ne laže, već, štoviše, svaku istinu ona prvo učini istinom. Samo čovjek može da laže i samo on laže. A izvor laži uvijek je njegova namjera da vladavinu svoje volje proširi na druge individue.

Kao i um, tako je i sama spoznaja puki derivat svijeta koji postoji prije i bez njega. U strogom smislu um posjeduje samo površno, vanjsko znanje. On u krajnjem slučaju shvaća sve u prirodi, ali ne i nju samu, što znači ne može proizvesti apsolutnu istinu.[13] Toga je bio svjestan i sam Kant, koji nije znao navesti (niti se trudio) nijedan razlog zašto nam naše razmatranje i naš razum stvari pokazuju drugačijima nego što su one same po sebi. On je zapravo želio postaviti granice umu i dokazati kako um nije sposoban prodrijeti do onog metafizičkog, jer on treba samo vjerovati i ništa drugo nego vjerovati, a vjerovanje se umom ne može niti dokazati niti opovrći. Čovjek bi, dakle, prema Kantu, rado želio sve saznati, ali ga u tome priječi neka viša moć i on ostaje odvojen od istine kao istine spoznaje.

Sada se upravo to mijenja kod Schopenhauera. Schopenhauer, doduše, ne poriče čovjekovu čistu težnju za istinom, ali istovremeno tvrdi da u čovjeku, često čak jednako prigušeno, živi i nagon za iluzijom, koji je čak izvorniji. Prema njemu, volja je sebi proizvela um upravo za izradu iluzija, čime mu zamagljuje ciljeve i u potpunosti dolazi do same sebe. To što živimo u zabludi po Schopenhaueru, dakle, nije posljedica samo slučajnog ili bogomdanog nedostatka opremljenosti naše moći spoznaje, već se temelji na izraženom interesu nas samih. Radi se zapravo o tome da "U sebi mi nosimo želju za zabludom, mi hoćemo da obmanemo same sebe. Mi to hoćemo čak i tada kada ne znamo da to hoćemo."[14]

12 Isto (Predložak: isti, t. VI, str. 617.)

13 Taj pesimistički stav svoga učenja Schopenhauer uzima vrlo ozbiljno. Iako je obeshrabrujući, ima i utješnu stranu, jer neposrednim iskazima prirode oduzima njihovo bezuslovno važenje.

14 Isto kao 4, str. 40.-41.

2.4. Um kao "moć pojmova" i "medij motiva"

Schopenhauerova kritika uma sastoji se, između ostaloga, u tome što on umu osporava svaku nadležnost na polju spoznaje i moralnog ponašanja. On smatra da um ne sadrži temeljne zakone morala kao što nije sposoban ni da posreduje pri uvidu u temelj svijeta. Ukratko rečeno, um je za Schopenhauera isključivo "moć pojmova", on je "apstraktna spoznaja u pojmovima".[15] Uz pomoć apstraktnih predstava višeg reda on iz opažajnih predodžbi stvara neopažajne, opće pojmove, koji, pak, čine preduvjet međuljudskog razumijevanja i sveukupne spoznaje. A budući da ti pojmovi, doduše, čuvaju spoznaju, ali ju ne stvaraju, um nužno ostaje oruđe i kao takav ne zaslužuje da bude nazvan ni dobrim ni lošim.

Schopenhauer će također reći kako se kod spoznaje um i razum međusobno pomažu. Ono što je pomoću uma ispravno spoznato jest istina, odnosno apstraktni sud, a ono što je s pomoću razuma spoznato jest realitet, odnosno točan prijelaz od djelovanja u neposrednom objektu na njegov uzrok. I dok se um odnosi na znanje, razum se odnosi na promatranje. Funkcija je razuma spoznati odnose uzroka i posljedice, a uma oblikovati pojmove. Logičko mišljenje je pojmovno mišljenje. Budući da logika proučava suštinu uma i pojma, sama praktična korist nije njezin zadatak. U logici je bitno da se klasificira pojedinačno pod opće. Filozofija se mora služiti apstrakcijom i sve pojedinačno misliti u općem. Filozofija fiksira svijet u pojmovima. Njezina se sposobnost sastoji u tome što spoznaje jedno u mnoštvu i mnoštvo u jednom. Ona je suma vrlo općih sudova čiji je spoznajni temelj neposredno sam subjekt u svojoj cjelini; odraz svijeta u apstraktnim pojmovima.

Schopenhauer je također odlučno tvrdio da um nipošto nije onaj koji nam svijet pokazuje onakvim kakav je on po sebi. Zato ga se jednom čak usudio definirati samo kao "medij motiva", objašnjavajući kako je jedini zadatak uma taj da volji pronalazi motive. Ti se motivi volje u umu javljaju na nižem stupnju kao predodžbe, a na višem kao apstraktni pojmovi. Spoznaja za Schopenhauera ne počiva u sebi i ne odgovara svojim vlastitim zakonima, već se iscrpljuje u tome da bude početna faza nekog uzbuđenja volje.

15 A ta apstraktna, tj. umska spoznaja onda predstavlja samo znanje.

2.5. Oslobađanje uma od volje

Dok je volja po sebi bespoznajna, um je, sa svoje strane, bezvoljan. Kako je već rečeno, u tom odnosu volja je gospodar, a um sluga. Da je to uistinu tako, ponajprije se vidi po tome što um može čisto i ispravno izvršavati svoju funkciju – spoznavanje – samo dok volja šuti i miruje sa svojim zahtjevima. Samo tada, dakle, kada um bez interesa, što znači ništa ne želeći, promatra svijet, on postaje pravo "ogledalo" ili koristan "instrument" objektivne spoznaje. To onda znači da se um može i odvojiti od volje, a do takvog čistog odvajanja, prema Schopenhaueru, može doći samo kod ljudskog bića i to napredovanjem inteligencije. Kada je na tom svom najvišem stupnju, tj. kada je oslobođen služenja volji, umu pripada dvostruki zadatak: on, doduše, u potpunosti ostaje instrument u borbi za opstanak, koji brine isključivo o ciljevima svoga gospodara, no ipak, na temelju svoje slobode od volje, on postaje sposobnost čisto objektivnog shvaćanja stvari. Međutim, i u takvoj situaciji porijeklo uma iz volje vuče da se prednost prizna njegovom pravom karakteru, tj. njemu kao sekundarnom, iz volje izvedenom "produktu". I sama volja prisiljava um da se vrati u okvire svoje primarne funkcije, jer njoj nije toliko stalo do istinite spoznaje stvari i njihovih odnosa koliko do onoga što joj dozvoljava da se potvrđuje u postojanju, da ga pojačava i da u svakom slučaju osvjedoči svoj vladajući položaj. A u svojoj "uslužnosti" um često ne može odoljeti njezinim zahtjevima, jer je sve vrijeme "obmanut magijom naklonosti".

Iako je isprva "rob nužde" i prvobitno stvoren kao instrument i oružje za ostvarenje ciljeva volje, um na kraju postaje slobodan od volje i oblikuje se u sposobnost objektivnog spoznavanja. Jer jedino tako je svjetska volja mogla doći do svijesti o samoj sebi. Nakon što se, dakle, um pretvorio u "čisti, bezvoljni subjekt spoznaje", rađa se "organ istine", koji sada ne spoznaje samo volju za životom u njezinoj požudi i brutalnosti, nego također ukida njezino upravljanje umom koji je podređen interesima. Oslobođeni um na tom posljednjem stupnju svoga razvoja spoznaje svoje vlastite laži i predrasude koje je stvorio u interesu volje i obavlja posao radikalnog razotkrivanja. Time on, doduše, još ne poduzima ili čak rješava zadatak utemeljenja morala, ali se barem priprema za to.[16]

16 Pogledaj: Isto kao 5., str. 170.-171. (Predložak: isti kao 5.). Kao i kod svih vrsnih europskih moralista, i kod Schopenhauera utemeljenju morala prethodi bezobzirno razaranje svih ljudskih samoprecjenjivanja i raskrinkavanje predrasuda uslovljenih interesima volje. Tako on priznaje: "Ne postoje laži dostojne poštovanja... mi hoćemo do istine i bez grižnje savesti ćemo preduzeti vivisekciju laži" (t. IV, str. 252.), koja se, kako je rečeno, odnosi na raskrinkavanje "maski" i otkrivanje predrasuda, a rezultat je djelovanja inteligencije koju Schopenhauer nasuprot svjetskoj volji cijeni kao "nevinu" i "čistu". A upravo zbog takvog karaktera uma, njegovo porijeklo iz volje postaje sumnjivo. Osim toga, i sam Schopenhauer jednom prilikom priznaje da je um "poklon" koji je čovjek "primio od neba" (t. V, str. 49.). Čini se da se Schopenhauer na koncu odrekao iracionalističko-voluntarističkog monizma u korist dualizma, u kojem se bit svijeta cijepa na volju i inteligenciju kao jednako važne temelje svijeta. Jer očito je da Schopenhauer u svojoj analizi umu ne pridaje jednosmjernu funkciju. S jedne je strane on – kao sposobnost kauzaliteta – zajedno s formama osjetilnosti, vremenom i prostorom, shvaćen kao uslov mnoštva stvari, a s druge je strane, pak, isti taj um proizvod životne volje, kojoj je na određenom stepenu razvoja nužno potreban radi njenog

3. Svijet kao volja i predodžba

Naslov glavnog Shopenhauerovog djela *Svijet kao volja i predodžba* ukazuje na oba "potporna stupa" na kojima počiva njegova filozofija. Ti se potpornji međusobno razlikuju jer, kako ćemo poslije vidjeti, prvo određenje: "svijet je predodžba" – ili točnije rečeno, "svijet je moja predodžba" – ostaje na površini, dok, nasuprot tome, drugo određenje: "svijet je volja" (i samim time nezavisan od svijeta predodžbe), daje istinsko viđenje cjeline bivstvujućeg. Schopenhauer, dakle, misli da mi ne spoznajemo svijet samo tako da smo upućeni na pojavu, nego ga i doživljavamo, osim predodžbe mi imamo i volju.

3.1. Svijet kao predodžba (pojava)

Po Schopenhaueru, um od svijeta po sebi, tj. volje, krivotvori nešto njemu sasvim heterogeno - predodžbu. Predodžba nije ništa drugo nego "potpuno preobraćenje volje"[17], njezina apsolutna promjena koju ostvaruje sam um. Ovim učenjem o predodžbi Schopenhauer se do određenog stupnja nadovezuje na Kanta zbog čega je nazvan njegovim (grubim) "popularizatorom", ali neopravdano, i to zbog očitog razloga. Kant, naime, polazeći od svoje kritičke pozicije, nije uspio dati nijedan dokaz o sadržajnoj udaljenosti između ¨stvari po sebi" i "iskustva". Schopenhauer je, naprotiv, pokazao apsolutnu udaljenost između volje i predodžbe objašnjenjem kako svijet predodžbe "disimulira" svijet volje pod vodstvom uma. Osim toga, dok Kant svoj svijet pojavnosti smatra objektivnom i općevažećom pojavnošću, Schopenhauer to naziva prividom. Jer samim time što nam je dan kao predodžba, svijet nam je ujedno dan kao "varljivi neadekvatni doživljaj".[18]

samopotvrđivanja. Ono što ostaje sumnjivo je to kako bezumna volja iz sebe proizvodi um i kako se taj um "iznenada" oslobođa od nje za koju je bio vezan kao "rob nužde". Podjednako malo Schopenhauer je objasnio i svrhovito postupanje volje budući da je pretpostavljanje pojma cilja funkcija uma.

17 Isto kao 4., str. 39.

18 Isto kao 8., str. 19.

3.1.1. Svijet je moja predodžba

Već u svojoj doktorskoj raspravi *O četverostrukom korijenu načela dovoljnog razloga* (čije spoznajnoteorijske zaključke kasnije ponavlja, dopunjuje i sistematizira 1. knjiga *Svijeta kao volje i predodžbe*) Schopenhauer svijet iskustva shvaća kao kantovski svijet fenomena, ali i kao objekt za spoznajni subjekt. U tom smislu on kaže sljedeće: "Naša spoznavalačka svijest, koja nastupa kao spoljašnja i unutrašnja čulnost (receptivitet), razum i um, raspada se u subjekat i objekat, a osim toga ne sadržava ništa. Biti objekat za subjekat i biti naša predstava je jedno te isto."[19] No i sam stav "Svijet je moja predodžba" – stav koji stoji na početku Schopenhauerovog glavnog djela – ponovno potvrđuje kako je svijet kao predodžba zapravo objekt za subjekt. Taj stav pritom ne označava neku proizvoljnu dominaciju subjekta nad objektom, već tvrdi da "sve što jest saznanje, dakle ceo ovaj svet, jeste samo objekt u odnosu na subjekt, opažanje opažajućeg, jednom rječju, predstava".[20]

Već sam spomenula kako Schopenhauer pojam predodžbe preuzima od Kanta, pa najprije treba vidjeti što bi Schopenhauerov polazni stav značio u njegovom smislu. Stav "Svijet je moja predodžba", kantovski interpretiran, značio bi da je svijet kao objekt spoznaje zapravo nespoznatljiva stvar po sebi objektivirana kroz subjektivne oblike spoznaje. Schopenhauer slijedi tu kantovsku formulaciju i pokušava da ju, kako sam naglašava, dalje promišlja i pojednostavi. On, međutim, Kanta ne interpretira direktno, nego posredno, i to preko Berkeleya, pa njemu subjekt nije samo "tvorac" oblika spoznaje, nego i njegovog sadržaja. Zato polazni stav Schopenhaueru znači da je svijet kao objekt samo predodžba i ništa više od toga, jer ne može postojati bez spoznajnog subjekta. Taj je subjekt "nosilac sveta, opšti, uvek pretpostavljeni uslov svih pojava, svakog objekta... a svaki čovek nalazi da je taj subjekat on sam".[21] Drugim riječima, iskaz da je svijet moja predodžba ne znači, po Schopenhaueru, ništa drugo nego da se svijet kao objekt odnosi na mene kao subjekta, tj. da objekt ne postoji bez mene subjekta koji ga poimam, razumijevam. Najkraće rečeno, svijet kao predodžba je samo nešto relativno. Ali Schopenhauer ipak ne ostaje samo pri toj prvoj tezi, već ju dopunjava potpuno suprotnim iskazom: nema subjekta bez objekta.[22] Dakle, stav da bez subjekta nema ni objekta Schopenhauer dopunjuje tvrdnjom da, isto tako, nema ni subjekta bez objekta, jer svijet iskustva uvijek ima dvije bitne i neodvojive strane, nezamislive jedna bez druge – subjekt i objekt.

---

19 Santini, M., *Pesimizam i izbavljenje u filozofiji Arthura Schopenhauera*, u: *Pesimizam i izbavljenje. Artur Šopenhauer danas*, Vrnjačka Banja, 1988, str. 311. (Predložak: Sonnenfeld, V., *O načelu razloga. Filozofijska rasprava*, Osijek, 1941., str. 28.)

20 Isto, str. 311. (Predložak: A. Šopenhauer, S*vet kao volja i predstava I*, preveo Sreten Marić, Matica srpska, Novi Sad, 1981., str. 25.)

21 Isto, str. 316. (Predložak: isti, str. 26.-27.)

22 Tu tvrdnju Schopenhauer razvija nasuprot Fichteu kojeg ismijava zato što je Fichte svoj sistem htio izvesti postavljanjem čistog subjekta, bez odnosa s objektom.

3.1.2. Predodžba prije mene i svijeta i problem "materijalnog" svijeta

Kako bi riješio spor treba li prednost dati subjektivnom ili objektivnom principu, Schopenhauer se odlučuje biti neutralan i tvrdi da ne treba polaziti ni od subjekta ni od objekta, već od predodžbe, za koju tvrdi da je "prva činjenica svijesti" i da se raspada upravo na objekt i subjekt kao ravnopravne dijelove. A što je za Schopenhauera predodžba? Ona je "temeljna kategorija saznanja koja prethodi subjekt-objekt odnosu i formama vremena, prostora i kauzaliteta, iz kojih dalje proizlazi pojavno mnoštvo i raznolikost pojedinačnih predstava – objekata koji sačinjavaju svet."[23]

Međutim, upravo sada kada se počinje govoriti o pojedinačnim objektima, dolazi do izvjesne pomutnje. Schopenhauer je ranije objekt razmatrao kao ono što se odnosi na spoznajni subjekt koji ga poima i bez kojega ne postoji, a sada ga odjednom razmatra kao za sebe bivstvujuću materiju. Ta je materija, kako Schopenhauer dalje kaže, "jezgra i sadržaj objekata", ona se mijenja u njihove oblike i jedan od tih oblika je i subjekt. No s druge strane, subjekt je taj koji "rađa" materiju, što znači da materiju dovodi do bića i stvarnosti, budući da biće postoji samo kroz formu predstavljajuće subjektivnosti.[24] U sklopu ove teme Schopenhauer je u prvoj glavi drugog toma *Svijeta kao volje i predodžbe* iscenirao dijalog između Subjekta i Materije. Subjekt kaže: "Ja jesam, i izvan mene nema ničega. Jer svet je moja predstava". Materija odgovara: "Drska zabluda. Ja, ja jesam: i osim mene nema ničega. Jer svet je moja privremena forma. Ti si samo rezultat jednog dijela te forme i utoliko si slučajan".[25]

Schopenhauer, dakle, materiju najprije objašnjava potpuno objektivno i bez metafizičke pozadine, i to zato što je za njega materija samo u djelovanju.[26] Međutim, navedeno će djelovanje nadalje biti objašnjeno kao objektivacija volje kao stvari po sebi. Djelovanje je, naime, nužno vezano uz tijelo, a Schopenhauer, kao dosljedan metafizičar, tijelo određuje kao prvobitnu objektivaciju volje i podređuje mu um. Um je fizički predodređen, što znači da je funkcija jednog materijalnog organa, ili, još oštrije rečeno, tek slučajnost našeg bića.

Čitav ovaj spor, nastao oko problema (ne)predodređenosti objekta subjektom Schopenhauer je nastojao razriješiti tako što je i subjekt i objekt objedinio qau jednu cjelinu, a ta je cjelina svijet kao predodžba ili pojava. I upravo se ovdje prepoznaje Schopenhauerova razlika u odnosu na Kanta. Kod Schopenhauera predodžba ne nastaje prvenstveno kroz davanje forme objektu od strane

23 Isto kao 20., str. 317.
24 Isto kao 3., str. 46.
25 Isto (predložak: Schopenhuer, A., *Sämtliche Werke*, izdao Paul Deussen, München, 1911., t. II, str. 20.)
26 To se najprije vidi po tome što razum u predodžbi materije sjedinjuje prostor i vrijeme, a to je djelatnost. Pritom je uzročnost ta koja povezuje prostor s vremenom, a uzrok i posljedica cjelovita su bit materije, njezin je bitak njezino djelovanje. Stoga Schopenhauer zaključuje da tek sjedinjavanjem vremena i prostora izrasta materija. (Usp. Bošnjak, B., *Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline*, Knjiga treća, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1993., str. 190.)

subjekta, već je ona postavljena iznad njih kao njihova vlastita dimenzija koja ih obuhvaća u jednakoj mjeri.[27]

4.1.3. Načelo dovoljnog razloga – povezivač predodžbi

Nijedan objekt spoznaje ne može, po Schopenhaueru, postojati nezavisno i za sebe, tj. kao pojedinačna i izolirana predodžba, nego je na zakonit način povezan sa svim ostalim predodžbama u cjelinu naše spoznaje. Upravo zato Schopenhauer i govori o jedinstvenom svijetu kao predodžbi, a njegovu cjelokupnost određuje kao jednu opću predodžbu u kojoj su sadržani svi objekti. Kao glavno načelo čitavog spoznavanja Schopenhauer određuje "načelo dovoljnog razloga", koje zamjenjuje Kantove kategorije. To načelo kao oblik uzajamnog zakonitog odnosa povezuje sve naše predodžbe ili, još određenije, kroz svoja četiri oblika pokriva sve četiri moguće vrste objekata koji postoje za spoznajni subjekt. Schopenhauer, naime, smatra da se pojedinačne predodžbe, kolikogod da se razlikuju jedna od druge, mogu svesti na četiri osnovne klase kojima, pak, odgovaraju četiri oblika načela razloga. A to samo načelo – za koje Schopenhauer navodi formulaciju "Ništa nije bez razloga, zašto jest"[28] – u svojoj je općosti jedinstveno, iako ima četverostruki korijen, odnosno poprima četiri različite forme zavisno od vrste objekata čiji uzajamni odnos izražava.[29]

---

27 Iz ovoga postaje jasno kako se Schopenhauerova teorija spoznaje ne temelji, kao Kantovo ili Fichteovo učenje, na samorefleksiji subjekta koji sebe razmatra u spoznaji. "Ona je – što pokazuje skakanje tamo-amo od subjekta objektu i obratno – eksperimenisanje s mogućim stanovištima čije posredovanje nije ubedljivo." (Isto kao 3., str. 47.) Toj se Schopenhauerovoj teoriji spoznaje može prigovoriti polazeći od Kantove i idealističke postavke koja subjektivnost uzima za ishodišnu i ciljnu točku kretanja spoznaje. Ali ipak ne treba krivo shvatiti da se Schopenhauer odlučno suprotstavlja idealizmu u cjelini, jer on je, izgrađujući svoju teoriju spoznaje, uvijek iznova nastojao pomiriti oba, inače nepomirljiva i suprotna stajališta – idealizam i materijalizam. Na početku se i opredijelio za idealizam, tvrdeći kako objekta nema bez subjekta. No budući da je tvdio i uslovljenost subjekta objektom, i to objektom koji se može ozbiljivati kao za sebe bivstvujuća materija, Schopenhauer pokazuje svoju naklonost i prema materijalističkom stajalištu.

28 Isto kao 19., str. 311. (Predložak: isti, str. 10.)

29 To su: 1. načelo razloga bića (a - prostora, b – prostora), 2. zakon kauzaliteta, 3. zakon motivacije i, na kraju, 4. načelo dovoljnog razloga spoznavanja. To se zadnje načelo, za razliku od prethodnih triju formi, ne odnosi na neposredno dane predodžbe, nego na pojmove – dakle apstraktne "predstave iz predstava". (Pog. Isto, str. 314., Predložak: isti, str. 145.)

3.1.4. Ograničenost umskih predodžbi i znanosti

Predodžba je za Schopenhauera, budući da ju proizvodi sam um, istovremeno i svijet privida, varke i sna. Zato osnovna namjera Schopenhauerove teorije spoznaje postaje "imperativ" da autentičnu, noumenalnu stvarnost treba potražiti "s one strane" predstave i razuma, a to je svijet volje. Jer razumijevanje uvijek ostaje vezano uz predodžbu, ono daje samo pojave, pa ostaje i ograničeno samo na njih. A gdje počinje volja kao stvar po sebi, prestaju pojava i predodžba, a s njima i razumijevanje. Iz toga ponovno proizlazi zaključak kako se volja i razum međusobno isključuju, a "Sve što može razum, a zajedno s njim iskustvo i nauka, jeste da se kreće *unutar* pojavne raznovrsnosti sveta predstave, da njegove pojedine delove dovodi u uzajamnu vezu na osnovu načela razloga i da mnoštvo pojedinačnih predstava podvodi pod odgovarajući pojam. Budući da navedeno načelo razloga objašnjava samo *formu* predstava, njihovu uzajamnu vezu, samo ono 'kako' fenomenâ, svakodnevnom iskustvu i naukama – čiji 'organon' je načelo dovoljnog razloga - uvek ostaje nepristupačno ono 'šta', suštinski sadržaj kako pojedinačnih predstava, tako i sveta u cjelini."[30]

Tako ograničenim znanostima Schopenhauer suprotstavlja filozofiju koja, dakle, počinje tamo gdje znanosti prestaju, a čiji je glavni problem objašnjavanje fenomena u čijem su istraživanju znanosti naišle na zapreku. No to ne znači da je Schopenhauer u potpunosti negirao postojanje filozofije kao znanosti, jer ranije smo vidjeli da on kaže kako filozofija treba biti suma vrlo općih sudova. Ipak, sada kada prelazi na izlaganje stvari po sebi, tj. na svijet kao volju, on filozofiju razmatra kao onu koja se treba baviti "važnijim" stvarima i kretati se u području "carstva volje", istražujući pritom njezine karakteristike, kao i karakteristike njezinih objektivacija. No tu se javlja veliki problem jer, kao što priznaje i sam Schopenhauer, "O tome ne postoji neko jedinstveno mišljenje, pa se za filozofiju može reći da je nalik na čudovište s mnogo glava, od kojih svaka govori drugačijim jezikom."[31]

Schopenhauer je, ako bolje razmotrimo, oštro kritizirao sve znanosti upravo zbog njihove ograničenosti, a onda i pokušaje da se filozofija svede na objašnjavanje fenomenalnog, pojavnog svijeta. Smatrao je kako se razvoj pojedinačnih znanosti ni na koji način ne može uzdići nad beskonačni niz pojava koje povezuje načelom razloga. Prema njemu, mi red predodžaba shvaćamo samo ako ga povežemo kao niz uzroka i posljedica. Dok se ne uzdignemo nad takvu povezanost, a htjeli bismo na njoj izgraditi filozofiju, nužno zapadamo u transcedentalni idealizam. Iz toga nadalje proizlazi zaključak kako se ni na aspektu pojedinačnih znanosti, kao ni na aspektu transcedentalizma ne može doći do "stvari o sebi", koju otkriva filozofija u svom drugačijem načinu

30 Isto kao 20., str. 318. (Predložak: isti, str. 92.)
31 Isto kao 26., str. 192.

nego što je spoznaja fenomenalnosti.[32]

Uvid u ograničenost razumskog poimanja i varljivost svijeta predodžbe doveo nas je tako nadomak Schopenhauerove metafizike. Time što zadržava dualizam pojave i stvari po sebi, Schopenhauer vjeruje kako je otkrio metodu neposrednog spoznavanja autentične stvarnosti. Tako on dopunjuje Kanta, a varljivom svijetu predodžbe kao svijetu iluzije i privida posredstvom intuicije, tj. tijela, "priljepljuje" volju kao autentičnog "dvojnika".

3.2. Svijet kao volja (stvar po sebi)

Schopenhuaerov "svijet kao volja" predmet je druge knjige *Svijeta kao volje i predodžbe*. Kao svijet "stvari po sebi" on predstavlja pravi početak Schopenhuaerove filozofije i imanentnu kritiku prve knjige.[33] Njime filozofija prelazi granice pojavnosti i na »apsolutni spoznajni način«, intuitivno otkriva bit sebe i svijeta. Jer budući da preko naše volje (a ne putem spoznaje) dolazimo u doticaj sa stvari po sebi, ta je volja ujedno "ključ za suštinu svake pojave u prirodi".[34] Ovdje u drugoj knjizi svoga glavnog djela Schopenhauer, dakle, u antitezi prema Hegelovoj koncepciji, po kojoj je svijet u biti logos, um, ideja ("Sve što je zbiljsko je umno") objašnjava da je svijet u biti bezumna, slijepa pravolja.

Već je rečeno kako Schopenhauerovo učenje o volji mnogi pripisuju Schellingovu utjecaju, iako je sam Schopenhauer to zanijekao. No sada je puno bitnije pitanje otkud ta volja kod Schopenhuaera, kada je još u njegovo vlastito doba teza o čovjeku kao biću volje predstavljala protuudar spram antropologije uma, tada još prevladavajuće u filozofiji. Zato što je u sebi samome volju osjećao kao ono najtemeljitije i najjače, Schopenhauer ju prihvaća kao skrivenu jezgru svega ostaloga bivstvujućega. Prema njemu, ne samo da je čitav organizam, gledano iznutra, volja, nego i anorganska prirodna sila može biti volja. Osim toga, filozofija 19. stoljeća dovela je do zajedničkog velikog rezultata - razorila je staru antropologiju uma i ispod uma pokazala elementarnije ljudske slojeve svijesti. Istinsku stvarnost našeg bića ne čini spoznajući um, koji je još od Platona određivan kao božanski pa otud i kao onaj dio u nama koji ima pravo biti vodeći, već su to prije nagoni i strasti (a kod Schopenhauera volja) koji su ranije dolazili u obzir samo kao ono nad čime um treba

32 Usp. Isto kao 8., str. 20.

33 Iako je samim naslovom svoga glavnog djela nagovijestio plan po kojemu volja prethodi predodžbi, Schopenhauer ipak najprije polazi od svijeta kao predodžbe. Očito je da je barem u izlaganju sistema utjecaj kantovske tradicije ostao presudan.

34 Kopić, M.; *Etičar milosrđa*, Peščanik.net., objavljeno 20.9. 2010. Dostupno na: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:pFprwortS7EJ:www.pescanik.net/content/view/5641/136/+Kopi%C4%87+mario+eti%C4%8Dar+milosr%C4%91a&cd=1&hl=hr&ct=clnk&gl=hr (07. rujna 2011.)

vladati.

Time što volju nadređuje umu, Schopenhauer onom "psihološkom" daje prednost u odnosu na ono "logičko". On smatra da mi sami sebe najprije spoznajemo kao volju, i to ne samo naše svjesno htijenje, koje se obično označuje kao volja u užem smislu, nego i svaku želju, htijenje, čežnju, nadu, ljubav, mržnju, protivnost, bijeg, žalost, bol, spoznaju, mišljenje, predodžbu. Ukratko, sve naše življenje je doživljavanje, volja. Ona za Schopenhauera nije samo ono što nam leži u osnovi pored perifernog ili autonomnog uma. Ona je sad ono vladajuće, ona gospodari umom, koji dolazi poslije volje i koji je "sluga volje", jer služi njezinim vlastitim ciljevima. Upravo zato što volja kao ono primarno u njemu prevladava nad umom, čovjek se pokazuje kao praktično biće. Um je u odnosu na volju sekundaran. Njegove funkcije u pravilu stoje u službi života koji neprekidno teži za tim da se održi i da ojača.

Da bi okarakterizirao volju Schopenhauer ne započinje najprije "iznutra", već on daje prednost onom konkretnom tako da tematizira "mene samog", i to "mene samog kao tijelo". Schopenhauer tijelo tematizira sve do fizioloških osobitosti i razmišlja kako ga postaviti unutar objektivnog stupnjevitog poretka svih objektivacija volje. Na taj se način on suprotstavlja tradicionalnom shvaćanju po kojemu je htijenje "racionalan pokret svestan cilja, koji počiva na odluci i pretvara se u delovanje".[35] Prema Schopenhaueru, takvo određenje volje nije prvobitno, zato što se ono – budući da proizlazi iz uma – kreće u carstvu predstava.

3.2.1. Tijelo je objektivirana volja (htijenje)

Ponovno ćemo se vratiti na problem materije, tj. tijela kod Schopenhauera. Vidjeli smo da on u prvoj knjizi *Svijeta kao volje i predodžbe* tijelo naziva neposrednim objektom za subjekt. Tijelo je zapravo predmet predodžbe, ono je "materijalno Nešto koje postoji u prostoru i vremenu mehanički i kauzalno je objašnjivo".[36] Već u svom ranijem djelu *O četverostrukom načelu razloga,* kada govori o četiri vrste predodžbi koje na temelju načela razloga postoje za spoznajni subjekt, Schopenhauer u više navrata ističe da je za svakoga vlastito tijelo prvi i najbliži objekt koji mu se javlja u spoznaji. Na tom mjestu Schopenhauer objašnjava da subjekt neki tjelesni pokret, ako ga razmatra izvana, tj. sa stajališta svijeta predodžbe, doživljava kao određenu fizičku promjenu oblikovanu prostorom, vremenom i kauzalitetom.

Tijelo je, dakle, kod Schopenhauera najprije shvaćeno kao predodžba, tj. kao objekt spoznaje za subjekt. A budući da je spoznaja nužno vezana uz um, isto je i s tijelom. Nadalje, Schopenhauer na

35 Isto kao 3., str. 52.
36 Isto

neki način umanjuje samoiskustvo tijela u odnosu na um. Iskustvo tijela kao takvo iskustvo je čitavog čovjeka, tj. čovjeka koji kao duhovno biće ima tijelo. Duh i tijelo čine jedinstvo, ali čovjek kao duh ima mogućnost da se prema tijelu odnosi s distancom. Prema tome, tjelesno je iskustvo kod Schopenhauera uvijek već "intelektualizirano" i nikad čisto.

Međutim, Schopenhauer isto tako na vidjelo želi izvesti jedno čisto tjelesno iskustvo kako bi dokazao svoju tezu da je u nizu objektivacija volje tijelo stvarno nadređeno umu, odnosno da je "objektivni" preduvjet uma. Upravo zato on u drugoj knjizi *Svijeta kao volje i predodžbe,* koja tematizira svijet kao volju, iznosi potpuno drugačije shvaćanje tijela u odnosu na prvu knjigu istog djela. Sada ga on naprosto shvaća kao objektiviranu volju (htijenje). Tijelo nije ništa drugo do "ono svakom neposredno poznato što označava reč *volja*".[37] Jer ukoliko svoju volju spoznajemo kao objekt, ujedno ju spoznajemo i kao tijelo. Dok ga izvana doživljava kao određenu fizičku promjenu, ako ga razmatra iznutra, čovjek tijelo neposredno doživljava kao vlastito htijenje. A, prema Schopenhaueru, taj neposredni doživljaj htijenja, prekoračujući granice načela dovoljnog razloga i svijeta predodžbe, otvara vrata inače nepristupačnog noumenalnog svijeta, svijeta kao volje.[38]

Schopenhauer i u odnosu na volju umanjuje samoiskustvo tijela, jer "Svaki pravi akt njegove volje odmah i neizbežno je i pokret njegovog tela: on ne može stvarno hteti akt a da istovremeno ne opazi da se on pojavljuje kao pokret tela...i, u skladu s tim, s druge strane svaki uticaj na telo odmah i neposredno je uticaj na volju: on se zove bol kada je suprotan volji, a lagodnost, naslada, kada je u skladu s njom."[39]

Volja je, dakle, prisutna u svakoj tjelesnoj aktivnosti. Da bi se mogla manifestirati na taj način, tijelo je moralo već postojati, a kako volja ne može zavisiti od nečega što ne potječe neposredno i jedino od nje, Schopenhauer zaključuje da "Samo telo mora biti manifestacija volje, ono se mora tako odnositi prema mojoj volji u njenoj celosti... kao što se odnosi pojedinačna akcija tela prema pojedinačnom činu volje. Prema tome, celo telo ne može biti drugo do moja volja koja postaje vidljiva, ono mora biti sama moja volja."[40] To što vrijedi za tijelo u cjelini, vrijedi i za pojedine organe. Upravo odatle proizlazi Schopenhauerova bizarna tvrdnja da svaki organ ima svoje vlastito "ja", kao i njegova tvrdnja kako "delovi tela moraju da savršeno odgovaraju glavnim željama kroz koje se volja manifestuje; oni moraju biti vidljivi izraz tih želja: zubi, grlo, creva jesu objektivirana

37 Vezajući ga uz volju, Schopenhauer tijelo nadređuje umu te se ujedno pokazuje kao obrnuti kartezijanac. Kao što Descartes ljudsku cjelovitost razrješava u korist uma, tako je Schopenhauer razrješava u korist tijela. A to konkretno znači da Schopenhauer čovjeka prije svega odlučno približava životinji. Volja nije određena umskim moćima, nego samo tjelesno,. jer prema Schopenhaueru, svi su afekti (npr. ljubav, radost, žalost, nada...) pojave volje, ukoliko u njima postoji želja da se tjelesno ozbilje. A upravo takvo ozbiljenje nalazimo i kod životinja.

38 Volja do koje se tako dospjelo ostaje višesmislena. Ona je istovremeno: 1.individualno ljudsko htijenje, 2. materijalistički shvaćeno unutrašnje biće prirode, 3. kantovska stvar po sebi. Iako Schopenhauer tvrdi jedinstvenost volje, sadržajno i terminološko zamjenjivanje njezinih oblika stvara niz proturječnosti i nedoumica u njegovom učenju. (Usp.: Isto kao 27., str. 320.)

39 Isto kao 3., str. 52.-53. (Predložak: isto kao 25., t. I, str. 120.)

40 Isto kao 20., str. 326. (Predložak: isti, str. 115.)

glad; genitalije su objektivirani polni nagon; ruke koje hvataju i brze noge odgovaraju već indirektnijem stremljenju volje".[41]

3.3. Volja kao predmet metafizike

Usporedno sa svijetom predodžbe postoji, dakle, i svijet volje, a tijelo je ono jedino što je čovjeku dano i kao predodžba (objekt spoznaje) i kao volja (htijenje). Neposredni uvid u tu dvostrukost dovoljan je, smatra Schopenhauer, da u spoznavanju napustimo načelo dovoljnog razloga i stajalište predodžbe te se oslobodimo varljivog svijeta fenomena i stupimo u carstvo metafizike. Prema tome, metafizika kod Schopenhauera više nije moguća na temelju sintetičkih sudova a priori, kako je vjerovao Kant, već ona polazi od intuicije vlastitog tijela kao volje. Upravo zato Schopenhauerova se metafizika, kako su to mnogi i primijetili, može označiti kao *metafizički voluntarizam* [42] Schopenhauer time ujedno tvrdi da volja i njezina neposredna objektivacija ostaju izvan granica svijeta fenomena, a time i znanstvene spoznaje. One predstavljaju temelj znanosti van svake znanosti i mogu biti predmet samo metafizičke spoznaje, a jedino ih metafizika može pružiti nauci kao neophodnu suštinsku dopunu.[43]

Već u trenutku kada Schopenhauer izmiruje subjekt i materiju objedinjujući ih u predodžbi ili pojavi, on smjesta i neposredno ukida predodžbu u korist svijeta volje. Jer nakon navedene tvrdnje da je svijet predodžbe cjelina koja obuhvaća subjekt i objekt, on nastavlja: "Nakon što njih oduzmemo ostaje samo još ono čisto metafizičko, stvar po sebi koju ćemo u drugoj knjizi prepoznati kao volju."[44] Schopenhauer se pritom ne pita, kao što to čini Kant, je li pristup metafizičkom svijetu uopće moguć i, ako jest, kako se može dospjeti u taj svijet, a da se ne zaboravi uvjetovanost pojavom koju nismo sposobni ukinuti. On s jedne strane razvija cjelokupno carstvo objektivacija volje i to je carstvo objektivno, dok s druge strane polazi od doživljaja volje koji ono pojedinačno sadrži u samom sebi, a ta je postavka subjektivna. Međutim, u oba slučaja napustio je stajalište predstave i stupio u carstvo metafizike, a metafizika daje slobodan pogled na stvar po sebi, tj. volju.

Terminološka razlika između svijeta predodžbe i svijeta volje također pokazuje kako Schopenhauer

41 Isto, str. 327. (Predložak: isti, str. 116.)
42 Isto kao 26., str. 195.
43 Schopenhauer volju kao stvar po sebi ne smješta samo izvan prostorno-vremenske uvjetovanosti svijetom fenomena, nego i s one strane povijesnosti i ljudskog svijeta. S takvom vizijom svjetske volje on je stupio na tlo mita, što i sam priznaje kada kaže sljedeće: "Nema sumnje, mi ovde ulazimo u mistički jezik slika, ali to je jedini jezik na kome se još nešta da reći o toj sasvim transcedentnoj temi." (Isto kao 19., str. 328., Predložak: Šopenhauer, A. *Svet kao volja i predstava II*, preveo Sreten Marić, Matica srpska, Novi Sad, 1986., str. 280.)
44 Isto kao 3., str. 49. (Predložak: isto kao 25., t. II, str. 22.)

pravi bitnu razliku i između dviju različitih vrsta spoznaje. U svakodnevnoj spoznaji, koju karakterizira raspad na formu subjekt-objekt, mi spoznajemo samo objekt. U metafizičkoj spoznaji, pak, koja za svoj predmet ima svijet kao volju, mi ne spoznajemo samo volju, već otkrivamo da je sve što postoji u svojoj suštini objektivacija (ili objektitet) noumenalne volje.

3.4. Volja je realna, a svijet je objektivirana volja

Budući da samo samosvijest smatra izvjesnom, a sve ostalo problematičnim, Schopenhauer smatra kako nam apsolutno realno ili stvar po sebi više nikada ne može biti dana "izvana", tj. sa strane čiste predodžbe. Zato što smo mi sami prvobitno realni, spoznaja realnog mora biti crpljena iz unutrašnjosti našeg vlastitog bića. Ono realno po Schopenhaueru, kao što već možemo pretpostaviti, nije ni tijelo, koje je promjenjivo u toku života, ni um, koji krivotvori predodžbe. Ono realno je sama volja, koja čini jedinstvenu jezgru bića, iako mi to često zaboravljamo, jer smo "navikli da kao naše vlastito sopstvo posmatramo subjekt saznanja, Ja koje saznaje... Ali to je...samo funkcija mozga, a ne naše vlastito sopstvo."[45]

Volja se, prema tome, razlikuje od predodžbe jer zajedno čine "krajnju suprotnost u svim stvarima sveta", "dva krajnja elementa samosvijesti"[46] Ali to nikako nije slobodno "lebdenje". Volja se, kako je već više puta rečeno, uvijek odnosi na materiju, koja čini vezu između njezinog svijeta i svijeta kao predodžbe. Jer dok se u samoiskustvu pojavljuje kao volja, stvar po sebi u vanjskom se iskustvu pojavljuje kao materija. Ta materija, smatra Schopenhauer, pomaže volji da dođe do uvjerljive "vidljivosti", odnosno da se uspe sve do svijesti, pri čemu se stepeni toga uspinjanja zovu "objektiteti" ili "objektivacije" volje. Materija je pritom "vidljivost" stvari po sebi, a ne ona sama, jer i dalje pripada pojavnom svijetu. Međutim, ta je materija istovremeno razdijeljena u stepene svijeta volje, odnosno u njezine prirodne objektivacije.[47]

'Realnost' volje temelji se na tome što ona egzistira nezavisno od ljudskog spoznajnog aparata i objektivnog sveta koji je njime konstituiran. Ona se ne može spoznati zato što spoznaja nije ništa drugo do predodžba, dakle pojava, a volja kao stvar po sebi leži izvan toga područja načela razloga. Ona je, dakle, nespoznatljiva i bezrazložna – nasuprot objektima pojavnog svijeta. Osim što je bespoznajna, volja je nepromjenjiva i nerazoriva, nije fizička nego metafizička i ne spada u pojavu već je ono pojavljujuće samo. No s druge strane, da bismo se uvjerili u metafizičku volju, potrebno

45 Šmit, A., *Šopenhauer i materijalizam*, u: *Pesimizam i izbavljenje. Artur Šopenhauer danas*, Vrnjačka Banja, 1988, str. 114. (Predložak: Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, izdao Arthur Hübscher, Wiesbaden, III. Izdanje, 1972., 1.c., t. III, str. 270.)

46 Isto, str. 115. i 116.

47 Pog.: Isto, str. 119.-121.
Najniži stupanj objektivacije volje su opće sile prirode, a najviši čovjek (individualnost).

nam je ono fizičko. Doduše, mi svoju volju neposredno opažamo kao činjenicu (koja se ne da svesti na druge) svoje samosvijesti, ali to spoznavanje volje, kako je Schopenhauer već naglasio, nipošto nije odvojeno od našega tijela. Tako Schopenhauer objašnjava da "Svoju volju saznajem...ne kao jedinstvo...nego jedino u njenim pojedinačnim aktima, dakle u vremenu koje je forma pojave moga tela kao i svakog drugog objekta: otuda je telo uslov saznavanja moje volje ili, drugačije rečeno, ono što opažajna predstava sebi predstavlja kao telo, ja nazivam, jer istoga sam... svestan na način koji ne može da bude upoređen ni sa čim drugim, svojom voljom. "[48]

Prema Schopenhaueru, ta je volja ujedno i tvorac svijeta jer se u njemu objektivira te tako postaje ovostrana, a ipak ostaje transcedentalna. Zato vanjski svijet nije ništa drugo do objektivirana volja, a da bismo mogli govoriti o njegovoj realnosti, objekti koji su individuumu poznati samo kao predodžbe moraju istovremeno biti pojave volje. Ako tjelesnom svijetu treba pripasti najveća realnost, to može biti samo ona koju za svakoga ima njegovo vlastito tijelo, i to zato što je ono svakome ono najrealnije. A ako analiziramo realnost toga tijela, uviđamo da je ono (odbacivši njegovu predodžbenu stranu), volja. Najkraće to možemo reći ovako - ako tjelesni svijet treba biti nešto više od naše puke predodžbe, moramo reći da je on ono što mi nalazimo neposredno u sebi kao volju. Taj "apsolutno *objektivni* svet izvan glave, nezavisan od nje i *pre* sveg saznanja" nije nikakav drugi do onaj već "subjektivno saznati...svet".[49] Najjednostavnije rečeno, "Svijet kao predodžba *odraz* je vlastite suštine, tj. volje." [50]

3.5. Ideje – posrednik između svijeta kao predodžbe i svijeta kao volje

Dvostrukost čovjekovog tijela i dvostrukost načina spoznavanja trebala je u izgradnji Schopenhauerovog sistema premostiti jaz između svijeta kao predodžbe (pojave) i svijeta kao volje (noumenalnog svijeta) te otvoriti put metafizičkoj spoznaji. Međutim, temelj Schopenhauerove metafizike zapravo je postao najranjivije mjesto sistema, i to zato što ona ima karakter "metafizičkog kruga" – kruga u kojem Schopenhauer uzajamno objašnjava čovjeka iz svijeta, a svijet iz čovjeka.[51] Dakle, jaz koji je Schopenhauerova filozofija spoznaje stvorila između pojave i

48 Isto kao 45., str. 115. (Predložak: isto kao 45., 1.c., t. II, str. 121.-122.)
49 Isto, str. 148. (Predložak: isti, 1.c, t. III, str. 11.)
50 Isto kao 26., str. 193.
51 Analogiju po kojoj je čovjek "ključ" za razumijevanje svijeta možemo označiti kao antropocentričko ishodište Schopenhauerovog utemeljenja metafizike. Prema vlastitom priznanju, Schopenhauer je do svoje metafizike dospio kroz zaključak po analogiji od čovjeka prema svijetu (slično kao Leibnitz i Fichte). Upravo se zato može razumjeti tvrdnja nekih tumača da Schopenhauer kao metafizičar više ne polazi od kozmologije, nego od antropologije. To u svom članku, objavljenom u navedenom zborniku, navodi i Landmann, koji kaže sljedeće: "'Antropološki obrat' koji su slavile 20-e godine pripremljen je već u XIX veku, što je doduše tek danas postalo vidljivo, preko antihegelovaca i – još pre njih – preko Šopenhauera." (Isto kao 4., str. 35.)

stvari po sebi bio je prevelik da bi kasnije bez teškoća mogao biti nadograđen jednim utemeljenim i sadržajno bogatim metafizičkim tumačenjem svijeta. Kako je Schopenhauer ipak uspio pronaći rješenje i ujediniti neujedinjivo, najbolje ćemo uvidjeti ako razmotrimo problem napretka koji se javlja u njegovom učenju, ali i objašnjenje kako volja može pristupiti, ali ne i stupiti u pojavni svijet.

3.5.1. Problem napretka kod Schopenhauera[52]

Schopenhauer na čudan način čini problematičnom ideju razvitka. On, naime, tvrdi da svako bivstvujuće, na bilo kojem stupnju da se nalazi, hoće isto: samoodržanje. Razvitak naviše za njega je samo privid, na isti način na koji su pojedinačna ostvarenja volje – budući da su i ukoliko su pojava – također samo privid. On isto tako tvrdi da volja sama po sebi, koja bivstvuje u pojavama, ostaje ista. Drugim riječima, volja nije podložna načelu razvoja, nego samo njezine pojedinačne pojave. A tu se javlja problem, jer ako nema napretka i ako volja u čovjeku uvijek ostaje ista, onda ne postoji ni mogućnost da čovjek odbije volju, tj. da se oslobodi navale volje. Međutim, činjenica je da čovjek – nasuprot biljci i životinji – može poricati volju. Uhvaćen u ovu "klopku", Schopenhauer ne može jednostavno opovrći svoju tezu da volja u svim pojavama ostaje ista. A s druge strane, ako prizna da je volja ipak ono apsolutno koje ostaje odvojeno od svojih pojava, onda ne može uvući volju u kretanje čiji su rezultat raznovrsne individue razdvojene u prostoru i vremenu. U toj dilemi Schopenhauer smišlja srednji put. Pojedinačne pojave nalaze se u prostoru i vremenu i podređene su načelu razloga. Volja po sebi ne može ući u taj svijet pojave jer je ona stvar po sebi. Ali ona se ipak može približiti pojavnom svijetu, a da ne bude odmah upletena u stvarno kretanje. Najjednostavnije rečeno, volja se, prema Schopenhaueru, razvija bez stupanja u prostor i vrijeme.

3.5.2. Schopenhauerove "ideje"

Schopenhauer dalje objašnjava kako volja ne bi mogla pristupiti pojavnom svijetu da svoje adekvatno reprezentiranje ne doživljava u idejama kao "vječnim formama" koje, uvijek bivstvujuće a nikad nastale, ne podliježu nikakvoj promjeni. Schopenhauer odmah objašnjava što su i kakvu važnu ulogu ideje imaju u njegovoj metafizici volje: "Dakle, pod idejom ja razumevam svaki određeni i čvrsti stepen objektivacije volje ukoliko je ona stvar po sebi i strana mnoštvu, koji se

52 Usp. Isto kao 3., str. 54.-55.

prema pojedinačnim stvarima uopšte odnosi kao njihova večna forma ili uzorak."[53]

Iako za njega ideja više nije nesumnjivo važeće stvarno biće kao za Platona, način bivstvovanja ideja, onako kako ga on vidi, ipak ostaje problematičan, jer "njegove" ideje "lebde" u sredini između stvari po sebi i svijeta predstave. No baš zato što ideje uzima kao "posrednika" između jedinstvene noumenalne volje i pojavne raznolikosti svijeta, Schopenhauer otvara put svom metafizičkom tumačenju svijeta. Svijet je, prema njemu, objektivacija transcedentne volje, ali ta objektivacija nije neposredna i jednoznačna, već ima različite stepene na kojima volja stupa u predodžbu. A ideje predstavljaju najviši stepen na kojemu je ta objektivacija najjasnija i najpotpunija. One nisu ništa drugo do "upravo sami oni sami neposredni 'činovi volje' kroz koje se konstituiše svet".[54]

U svijetu kao predodžbi prostire se, kako je već utvrđeno, mnoštvo objekata, tj. pojedinačnih i najudaljenijih manifestacija volje. No kada iz svijeta kao predodžbe stupimo u svijet kao volju, metafizička nam spoznaja otkriva ideje kao njihove čiste, idealne i vječne forme. Svaka od tih ideja je za sebe, kao i sama volja, jedinstvena i slobodna od "principa individuacije". A za razliku od *pojma* koji nastaje apstrakcijom pojedinačnih objekata, ideja predstavlja njihovo "vječno, izvanvremensko jedinstvo". Ona je za Schopenhauera "vječna forma", "formalno metafizičko jedinstvo", koje obuhvaća čitavo područje stvarnosti ili mnoštvo pojedinačnih objektivacija volje. Osim toga, na idejama se temelji i "dvostruko objašnjenje" svega što postoji u prirodi: dok fizičko objašnjenje polazi od uzroka, metafizičko objašnjenje polazi iz volje koja je reprezentirana idejama.

"Platonske ideje" za Schopenhauera su, kako je gore objašnjeno, najviša forma objektivacije volje. One su objektivacije kroz koje volja jedino može spoznati sebe. Naime, da bi volja u individualnim subjektima sebe posredno spoznala kao pojedinačni objekt, ona je sebe prethodno morala spoznati kao ideju, kao svoj neposredni objekt, odnosno morala je za samu sebe postati "predodžbom izvan svakog vremena".[55] Nadalje, za Schopenhauera, za razliku od Platona, ideja nije samostalna, već je "nešto uvjetovano, sekundarno... u najboljem slučaju vječna forma. Radi se zapravo o tome da Schopenhuauer svoje određenje ideje kao najčistije forme dopunjuje još jednom njezinom funkcijom. U spoznaji se ideja, kako on to tumači, raspada na prostorno-vremensko mnoštvo, a cjelina svijeta ideja kao svoj sadržaj proizvodi cjelokupni svijet za spoznajni subjekt. Ovakvim tumačenjem ideja njihova struktura postaje manje jasna i zamršena. A koliko Schopenhauer komplicira svoje učenje o idejama vidi se, nadalje, i po tome što on tvrdi da je "ideja najadekvatniji

---

53 Isto, str. 55. (Predložak: isto kao 25., t. I, str. 154.)
Iako one nisu sklone promjenama, ideje, ako bolje razmotrimo, kod Schopenhauera na neki način imaju sličnu funkciju kao i tijelo, jer premošćuju jaz između svijeta kao predodžbe i svijeta kao volje te predstavljaju stepen objektivacije volje.

54 Santini, isto kao 20., str. 330. (Predložak: isti, str. 152.)
Prvobitni "činovi volje" koji stupnjevito konstituiraju svijet su, prema Schopenhueru, ideja anorganske prirode, ideja vegetativnog svijeta, ideja animalnog svijeta i ideja čovjeka.

55 Usp. Isto kao 19., str. 331.

mogući objektitet volje ili stvari po sebi, ona je čak i cela stvar po sebi, ali samo u obliku predstave"[56].

4. Pesimizam

Brojni tumači pesimizam smatraju jezgrom Schopenhauerove filozofije. Tako je stvaran ili dalje potican već postojeći, rasprostranjeni mit o ovom "mračnom" filozofu pesimizma. Schopenhauer je uistinu bio veliki, "radikalni" pesimist, jer "On nas uči praviti razliku između zbiljskih i prividnih promicanja ljudske sreće, uči nas kako ni bogaćenje, ni uglednost, ni učenost ne mogu pojedinca izvući iz njegove duboke mrzovolje nad nevrijednošću njegova opstanka i kako težnja za tim dobrima dobiva smisao samo nekim visokim i prosvjetljujućim cjelovitim ciljem."[57]
Kao što smo već vidjeli, Schopenhauerova metafizika volje upućuje natrag na fizički svijet, a on počiva na čovjekovoj konačnosti i prirodnoj trošnosti, kao i na svijesti o smrti koja ga nagriza. Drugim riječima, ono "što daje najjači podsticaj ...metafizičkom tumačenju sveta jeste znanje o smrti i pored toga posmatranje patnje i bede života. Kada bi naš život bio beskonačan i bezbolan nikome ne bi palo na pamet da pita zašto svet postoji i ima upravo takva svojstva, nego bi se sve baš samo od sebe razumelo."[58] Polazeći od ovih zastrašujućih, ali istinskih činjenica Schopenhauer je izgradio svojevrsni "metafizički pesimizam". Ipak, dvadeseto se stoljeće ogradilo od takvih pretenzija cjelokupne misaone tradicije kojoj je pripadao i Schopenhauer. Zato bi se možda mogao razumjeti stav da "Njegov pesimizam nije metafizički pesimizam – tako nešto bilo bi protivrečenost po sebi – nego je samo eudemonistički pesimizam. Upravo stoga on nema takav domašaj kakav mu pripisuje sam Šopenhauer, koji ga razumeva metafizički i s pravom nije stupio u veliku reku filozofije."[59] No s druge strane, taj Schopenhauerov metafizički pesimizam ipak nije mogao ostati po strani budući da premošćuje jaz između njegove "teorijske" i "praktične" filozofije i u cjelinu povezuje sve dijelove njegove bogate misli. Radi se zapravo o tome da se Schopenhauerova teorija spoznaje dovršava upućivanjem da autentičnu stvarnost treba potražiti "s one strane" pojavnog svijeta. Od toga dalje polazi metafizika volje, na kojoj Schopenhauer utemeljuje svoje viđenje "najgoreg od svih mogućih svjetova" i konačno asketski imperativ odbacivanja svijeta. Iz temeljnog pesimističkog stava na kraju onda proizlazi učenje o izbavljenju kao etički "vrhunac" i razrješenje

56 Isto kao 20., str. 333. (Predložak: isti, str. 168.)
Kantova stvar po sebi i Platonova ideja izvor su brojnih proturječnosti Schopenhuerove filozofije. Učenjem o idejama stvarnost je, naime, utrostručena, a Schopenhuerova teorija spoznaje postala je još zamršenija.
57 Nietzsche, F., *Šopenhauer kao odgajatelj*, preveo Mario Kopić, Matica hrvatska, Zagreb, 2003., str. 26.
58 Isto kao 45, str. 110.-111. (Predložak: isto kao 45., 1.c., t. III, str. 176.)
59 Isto kao 4., str. 29.

cjelokupnog sistema.

Time što pesimizam problematizira u analizi ljudske egzistencijalne situacije, Schopenhauer ujedno premješta metafizičku suštinu čovjeka i svijeta iz "kantovske transcedencije" u ovostranost i neposrednost čovjeka kao prirodnog bića, a to onda čini "naturalistički" temelj njegovog učenja, odnosno njegovu metafiziku prirode. Uz navedenu metafiziku prirode, ali i teoriju spoznaje, koja se odnosi na razmatranje svijeta kao volje i predodžbe, pesimizam i izbavljenje pojavljuju se kao treća "velika tema" Schopenhauerove filozofije. Iako oni u velikoj mjeri ostaju nefilozofski, u teorijskom smislu marginalni sadržaji, pokušat ću pokazati da su za cjelinu Schopenhauerovog učenja oni ipak od temeljnog značenja.

4.1. "Prava" priroda volje

4.1.1 Volja kao "vječna težnja" i "beskonačno stremljenje"

Schopenhauer objašnjava kako je volja po sebi "jedna, jedinstvena, nedjeljiva i neuvjetovana", zbog čega vrijeme, prostor, mnoštvo i uvjetovanost uzrokom ne pripadaju njoj kao takvoj (kao ni ideji kao stupnju u objektivaciji volje) već samo njezinim pojedinačnim pojavama. A zato što se volja u svojim pojedinačnim pojavama uvijek mora manifestirati na isti način, "Nužnost i konstantnost ovih ispoljavanja mi saznajemo kao prirodni zakon, dakle kao nešto spoljašnje i tuđe samoj volji."[60]

Međutim, sam Schopenhauer smatra da se u svim manifestacijama volje ipak može otkriti i ostvarivanje njezine najdublje suštine. "Prava" priroda volje sastoji se u tome što ona uvijek nešto hoće i nečemu teži, iako to ne može biti neki određeni, konačni cilj, jer je ona "vječna težnja" i "beskonačno stremljenje". Time što uvijek za nečim teži, volja vječno pokreće život prema nečemu što još nije. To pak kretanje nije neki konačni smisao života, nego cilj kojemu zapravo stremi sam život bez jedinstvenog smisla. Međutim, kada se kaže da je život bez jedinstvenog smisla, onda time nije rečeno da svaka pojedinačna voljna intencija nema određeni smisao, "jer inače ne bi ni mogla biti volja nego mehaničko kretanje u neodređeno."[61] Volja, dakle, vječno prema nečemu stremi, a to stremljenje, doduše, može uvijek biti sprečavano ili sputavano, ali nikada ispunjeno ili zadovoljeno. Ukratko rečeno, ljudske želje i stremljenja nikada se ne stišavaju. Svaki postignuti cilj je opet početak novog kretanja i tako u beskraj. Sve što postoji, samim time što potječe od volje,

60 Isto kao 19., str. 333.

61 Isto kao 8., str. 21.
Ono što volju upućuje na još neostvarene ciljeve i zadatke su, prema Schopenhaueru, same ideje kao "intencionalne točke voljnoga stremljenja".

osuđeno je, smatra Schopenhauer, na stalni nemir i nezadovoljstvo, a bol je pritom neizbježna.[62]

4.1.2. Volja kao mjesto "rascjepa" svijeta i "začetnik" egoizma

Schopenhauer, nadalje, razotkriva privid smisla, svrhovitosti i harmonije u prirodi time što kaže kako cjelokupna priroda potječe od volje, što znači da "volja mora da se hrani sama sobom, jer van nje nema ništa, a volja je gladna volja."[63] Time se zapravo želi reći da volja može za nečim težiti samo u prirodi, koju čini mnoštvo pojedinačnih volja koje također nečemu teže, zbog čega volja "napada" drugu volju. Dakle, raskrinkavanje sklada i harmonije u prirodi omogućuje Schopenhaueru da s volje kao "slijepe, beskonačne i nezadovoljene težnje" prijeđe na njezino određenje kao "nesretne i tragično rascijepljene" volje. Tako mi "Svuda u prirodi vidimo sukobe, borbu i menjanje pobednika... rascep sa samom sobom koji je svojstven volji. Svaki stupanj objektivacije volje osporava drugima materiju, prostor, vreme."...[64] Posljedica je toga da sve stvari u prostoru i vremenu, budući da svaka od njih želi biti čitava svjetska volja, dolaze u svađu, vječno su nezasitne i nesretne. A pritom "uvijek je svjetska volja ta, koja zabija zube u vlastito meso, ne znajući da ona uvijek ranjava samu sebe, objavljujući tako kroz medij individuacije protivnost sa samom sobom, koju nosi u svojoj unutarnjosti."[65] Iako se ova "opća" borba najjasnije može vidjeti među životinjama, i sam ljudski rod također sudjeluje u njoj pa čovjek za čovjeka postaje, kako bi to rekao Thomas Hobbes, *homo homini lupus*. Tako se neposredno otkriva prava, užasna narav svjetske volje, koja postaje temelj Schopenhauerovog učenja o egoističkoj ljudskoj prirodi.

Dakle, kada određuje bit volje, Schopenhauer kaže da je glavna i osnovna pobuda kod čovjeka (kao i kod životinje) egoizam, koji on definira kao "nagon za <vlastitim> postojanjem i dobrobiti". No čovjek se ipak i u tom smislu razlikuje od životinje, jer iako je, kao i ona, najprije određen voljom za samoodržanjem, on ne zna prirodni put za ispunjavanje potreba. Taj svoj nedostatak on

---

62 Schopenhauer će, s druge strane, tvrditi da je svijet u cjelini ipak skladno uređen (za razliku od svojih pojedinačnih manifestacija). Jer očito je da postoji određena "unutrašnja nužnost" stupnjevitosti pojava ili objektivacija volje, odnosno da anorganski, biljni i životinjski svijet, i na kraju čovjek, čine jednu "piramidu" čiji je vrh čovjek. Radi se zapravo o tome da stupnjevitost svijeta i složeno mnoštvo njegovih momenata ipak podrazumijevaju određeni postotak međusobne usklađenosti i reda kako bi svijet uopće mogao funkcionirati. No, ta mrvica optimizma kod Schopenhauera, ubrzo iščezava, jer on odmah konstatira kako "Spoznata harmonija ide samo dotle da učini mogućim opstanak sveta i njegovih stvorenja" (Isto kao 20., str. 345., Predložak: isti., str. 157.)

63 Isto, str. 335. (Predložak: isti, str. 152.)

64 Isto

65 Kordić, I., *Uvod u suvremenu filozofiju zapada*, Mostar, 2007./08., str. 9. Dostupno na: http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:Nieer7_M_jEJ:www.student-x.com/skripte-za-fakultet/doc_download/127-uvod-u-suvremenu-filozofiju.html+kordi%C4%87+ivan+uvod+u+suvremne&hl=hr&gl=hr&pid=bl&srcid=ADGEEShkIXuYarZkV5nEEMNNKW7m9CB8b_TypZVrj_TuhcOPJWsOcweoyPU9xElpuGzmGoeQUIK42ZpSLUxGxOtYlQot3NeVrxehXHtwxkH2bD3q5wMnCjU0IXn-B-B1gbNrqrLKvJUj&sig=AHIEtbQpEE3MzTQmUfZWhU1h0t3m1HIBA (07. rujna 2011.)

"poravnava" razumskim mišljenjem, tj. putem predodžbe. On je razuman i svjesno promišlja, ali njegov razum, prema Schopenhaueru, služi jedino egoističkom osnovnom nagonu. Radi se zapravo o tome da je čovjek, budući da ima sposobnost apstraktnog mišljenja, u stanju da sebi smišlja uvijek nove mogućnosti kako bi se mogao ostvariti. A ta volja za ostvarenjem onda se upravlja protiv bližnjeg. Za čovjeka u tom smislu više nije odlučujuće svladavanje živih bića koja su ispod njega, nego konkurentska borba ljudi između sebe. Tu borbu Schopenhauer, pak, podvodi pod "ekonomska određenja". Egoizam je neophodan u borbi za prostor, vrijeme i materiju, tj, imovinu.[66] Uzajamna borba ljudi, međutim, nije samo ekonomska jer kada bi bila takva, ona ne bi nadilazila borbu životinja. Ljudska se promišljanja mogu u samima sebi bogatiti i oblikovati i preko ciljeva kojima teže. A ovdje se onda umeću specifično ljudski egoizmi: zlonamjernost, ljubomora, mržnja, zloba, svirepost.

Izvanredno pronicljivo Schopenhauer je pokazao da prema cilju egoizam uopće ne usmjerava nužda, nego da se on uspinje iz sebe. To se vidi npr. u slučaju svireposti za koju, kako kaže Schopenhauer, tuđa bol više nije sredstvo za postizanje ciljeva vlastite volje, nego je cilj po sebi. "Kada je čovek ispunjen vrlo žestokim nagonom volje, on bi sa gorućom požudom hteo sve da zgrabi ne bi li utažio žeđ egoizma, i pri tom, što je nužno, mora da iskusi to da su sva zadovoljstva samo prividna, da ispunjenja ne pružaju ono što su želje obećavale – naime konačno umirenje razjarenog nagona volje; želja za ispunjenjem samo menja oblik i sada muči u jednom novom obliku, a kada su iscrpeni svi oblici, ostaje sam nagon bez saznatog motiva i ispoljava se kao osećanje užasavajuće praznine i napuštenosti sa odvratnom mučninom: kada se svemu tome što se pri uobičajenim stepenima volje oseća samo u neznatnoj količini doda još i izvestan stepen tmurnog raspoloženja, kod onoga kod koga je pojava volje izrasla do izrazite zloće, nužno dolazi do preterane patnje, večnog nespokojstva i neizlečive boli; tako on sada indirektno traži umirenje za koje direktno nije sposoban, traži naime da kroz pogled na tuđu patnju, koju u isto vreme spoznaje kao ispoljavanje vlastite moći, ublaži vlastitu. Tuđa patnja postaje mu sada cilj po sebi, pogledom na nju on se naslađuje; i tako se začinje pojava istinske svireposti." [67] Najjednostavnije rečeno, višak egoističkog htijenja koji preostaje kada se nužda umiri hoće da se "iživi" "pod svaku cijenu". Kada netko, dakle, nije više izazvan nuždom, izazvan je upravo radošću nad tuđom patnjom. Upravo zato Schopenhauer može reći da uz egoizam, koji hoće vlastito dobro, stoji zloba koja hoće tuđu bol i koja ide sve do krajnje svireposti. Ali obje pobude – i egoizam i zloba – potječu iz istog temelja – iz "u sebi razdvojene" volje.

66 I Nietzsche opisuje takvu egoističku naravi ljudi, koji "žestinom i isključivošću misle na sebe kao što ljudi još nikad nisu mislili na sebe, grade i sade za svoj dan, a lov na sreću nikada neće biti veći nego onda kad se ona mora ugrabiti između danas i sutra jer će se prekosutra možda sasvim okončati svako vrijeme lova". (Usp. Isto kao 57., str. 36.)

67 Isto kao 3., str. 59. (Predložak: isto kao 25., t. X, str. 510.)

4.2. Potvrde pesimizma

4.2.1. Antropološka potvrda[68]

Budući da je Schopenhauerova volja, samim time što predstavlja težnju koja proizlazi iz nedostatka, osuđena na patnju, svijet koji je objektivacija te nesretne volje također mora biti podložan patnji. Ta je patnja prisutna u čitavoj prirodi i kod svega bivstvujućeg što je podređeno volji, a svoj najviši stupanj dostiže upravo kod čovjeka. Za Schopenhauera čovjek je "kao najpotpunija objektivacija volje, i najpotrebitije od svih stvorenja. On je skroz-naskroz konkretno htenje i konkretna potrebitost, sazdan od hiljadu potreba. Sa njima on prebiva na zemlji, prepušten samom sebi, u potpunoj neizvesnosti o svemu osim o svojoj potrebitosti i svojoj nevolji".[69] Ono što ga ipak drži u stalnom pokretu jest strah od smrti, dakle težnja za postojanjem, za životom, koji je ipak u svojoj suštini patnja, od koje se čovjek svaki put nanovo nastoji osloboditi osiguravanjem tog postojanja, navlačeći na sebe tako dosadu i neizvjesnost.

Schopenhauer zaključuje kako je ljudsko postojanje konačnost bačena u beskonačni prostor i vrijeme, bez čvrstog, apsolutnog gdje i kada. Ono nema ni tlo ni temelj jer sadašnjost neprestano iščezava.[70] Konačnost života govori da je svako stremljenje uzaludno, a ljudska egzistencija u svojoj prolaznosti i nesigurnosti ništavna. U cjelini gledano, život svih bića "točak" je u kojem se krećemo a ne napredujemo, on je varanje i jedno veliko razočaranje nama dano samo kao zadatak koji treba obaviti. Pritom je patnja "izravni i neposredni objekt života", a "nesreća kao takva je općenito pravilo."[71] Schopenhauer to neprestano ponavlja i sebi i nama, uvjeravajući nas u ispravnost svojih sudova o svijetu i životu. On tmurno, ali odlučno objašnjava ništavnost života, čovječanstva i ljudskog postojanja: "Što je drugo čitavo postojanje nego težnja iz nedostatka, patnja i bol? Što je svaka životna priča nego najdublja povijest patnje? U malome često vesela igra, u cjelini pak žalobna igra. Život čovjeka? Promašeni poduhvat, poslovanje čija dobit ne pokriva

---

68 Više o ovoj potvrdi pesimizma pogledaj u:
1. isto kao 34.
2. *On the sufferings of the world* i *The vanity of existence,* u: *The essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism,* translated by T. Bailey Saunders, Pennsylvania State University, 2005., str. 5.-22. Dostupno na: http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/schopenhauer/Schopenhauer-4.pdf (07. rujna 2011.)

69 Isto kao 20., str. 339. (Predložak: isto, str. 279.)

70 Iako čovjekov život čine "sadašnji trenuci koji uvijek nestaju, a sada su gotovi", oni su za Schopenhauera jedini način stvarne egzistencije. Prema tome, "uživanje u stvarnosti je vrhovni objekt života, jer to je jedina stvarnost, sve ostalo je samo igra misli." (Pogledaj: *The vanity of existence,* u: *The essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism* translated by T. Bailey Saunders, Pennsylvania State University, 2005., str. 18.)

71 *On the sufferings of the world* , u: *The essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism* translated by T. Bailey Saunders, Pennsylvania State University, 2005., str. 5.

troškove. Zajednički život? Pakao u kojemu su ljudi istovremeno mučene duše i đavoli koji muče. Sveukupan napredak i razviće čovječanstva? Apsurdno kruženje".[72] U tom neprestanom gonjenju prirode i u zamršenom kretanju povijesti ne može se uočiti nikakav smisao, nego posvuda samo stalno nastajanje i prolaženje, život, patnja, umiranje i novi život individuuma bez ispunjenja.
Schopenhauer također smatra kako u svijetu svaki čovjek plaća kaznu svoga postojanja na svoj osebujan način. On je svjestan toga da je njegova egzistencija na Zemlji nužnost, da je opkoljen nagonima i težnjama s kojima se mora znati nositi i njihov "teret" prihvatiti kao kaznu. "Ako želite siguran kompas koji će vas voditi kroz život, morate se priviknuti na to da je ovaj svijet kaznionica", kaže Schopenhauer u svojim esejima o pesimizmu.[73] Vremena takozvane sreće nisu ništa drugo do kratki predasi u ovom neprekidnom, neumornom bivanju tjeranom naprijed. Ali upravo to prema naprijed pokretano bivanje sa sobom ne donosi nikakve stvarne promjene. Volja i patnja ostaju iste čak i kada čovjek pronalazi stalno nova sredstva za zadovoljavanje svojih želja.

4.2.2. Psihološka potvrda – dosada

Budući da njezinu pojavu ne osjeća kao nešto što dolazi "samo iz sebe", već kao uvjetovanu nekim drugim osjećajem, Schopenhauer sreću ne određuje kao neko "izvanredno" ili "očaravajuće" stanje, već upravo kao nešto negativno. On, naime, tvrdi da sreća nije nikakvo "izvorno" usrećenje, već da se uvijek javlja samo kao zadovoljenje neke želje, a čim se ta želja zadovolji, prestaje i sama sreća. Štoviše, čovjek, po Schopenhaueru, zapravo nikada ne može doživjeti sreću u svijetu, jer pravolja uvijek ostaje nezadovoljena, a bol je pritom neizbježna.[74] Otuda istinska sreća može doći još samo kao oslobođenje od nekog bola ili nužde. Evo kako Schopenhauer objašnjava to svoje viđenje sreće: "Svako zadovoljstvo ili, kako se to obično naziva, sreća u stvari je, po suštini svojoj, negativno, a nikako nešto pozitivno. Nije to nekakvo izvorno usrećenje, koje nam samo od sebe dolazi, već ono uvek mora biti zadovoljenje neke želje. Jer prethodni uvjet svakog uživanja jeste želja, potrebitost. A sa zadovoljenjem prestaje i želja, pa, dakle, i uživanje. Otud zadovoljenje ili usrećenje nikad ne može biti ništa više do oslobođenje od nekog bola, od neke nužde... Neposredno su nam dati samo potrebitost, to jest bol, dok zadovoljenje i uživanje možemo spoznati samo

72 Isto kao 34.
73 Isto kao 71., str. 15.
74 U tom smislu mogu se razumjeti i neke Schopenhauerove izreke, koje on donosi u svojim esejima o pesimizmu, a odnose se na lažno postojanje sreće. Schopenhauer tako najprije kaže sljedeće: "Mi smo poput čovjeka koji trči spust i koji se ne može održavati na nogama dok trči i koji će pasti ako stane. Čovjek uvijek mora ići naprijed, a ako se kreće, kreće se negdje gdje se sreća ne može zamisliti." Zapravo, "Čovjek nikad nije sretan, on rijetko postigne svoj cilj, a kada ga i postigne, to je uglavnom brodolom " (Pog. Isto kao 70., str. 19.)

posredno, sećanjem na prethodnu patnju i oskudicu".[75]

Schopenhauer odlučno ostaje pri tom svom shvaćanju sreće te objašnjava zašto griješimo ako mislimo da istinska sreća treba biti nešto što se javlja u trenutku ispunjavanja neke naše želje ili težnje i ujedno ostaje nakon što ih ispunimo (ili ih dugi ispune). On smatra da sreća ne smije biti nešto što može doći i proći, već, naprotiv, da treba biti "vječni dolazak". Drugim riječima, kada sreća već dođe, ona ne smije ostati u tom stanju početnog ispunjenja, već treba biti stanje "vječne želje i težnje" za njezinim daljnim "nikad-mogućim", ali uvijek "iščekujućim" trajnim ispunjenjem. Pritom je najvažnije samo to da sreća nikada ne prestane, da nikada u potpunosti ne zadovoljimo svoje težnje i želje, jer se tada u našem životu može javljati još samo dosada, koja predstavlja stanje bez ikakvih snova i čežnji. Život je, dakle, vječno razapet između želja i dosade. Naše težnje i želje "nas obmanjuju tako što nam svoje ispunjenje prikazuju kao krajnji cilj našeg htenja, a čim budu ispunjene, više ne liče na sebe same, pa su brzo zaboravljene, postaju starudije i uistinu, iako ne uvek to otvoreno priznajući, od nas odbačene kao iščezle varke. Srećan je onaj kome ostaje još nešto da želi i čemu da teži, čija igra stalnog prelaza od želje do ispunjenja, a od ispunjenja do nove želje ne prestaje, gde se njen brzi tok zove sreća, a polagani patnja, gde je najvažnije da ona ne prestane, jer onda se javlja strašna dosada koja koči život, potmula čežnja bez određenog predmeta, ubivstveni langour (čamotinja)."[76]

Schopenhauer nas, dakle, upozorava da dosada nije dobra jer "koči" naš život. To znači da joj se moramo oduprijeti, a kao spas od dosade on vidi "vapaj za bolom". Prezasićenost i dosada uzrokuju to da čovjeku "i samo njegovo biće i njegovo biće postaju neizdrživ teret", a mogu se otkloniti samo ako čovjek "pusti da bol i patnja opet uđu u nj u jednom od svojih ranijih oblika, pa tako ista igra počinje iznova". "Tako se njegov život kreće, kao kakvo klatno, tamo-amo između bola i dosade." [77]

Može nam se činiti čudno što Schopenhauer priziva upravo prisutnost boli kao spas od dosade. No s njegove strane iza toga ne postoji za ljude nikakva loša ili zla namjera, već baš obratno. Schopenhauer ne misli ništa drugo nego da ljudska bol i nesreća imaju i koristi, jer ako ljudi ne bi imali nevolja, postali bi arogantni i poludjeli bi ili bi umrli od dosade i sebi nanijeli više boli nego priroda.[78]

Stvarna besmislica, zaključuje Schopenhauer, sastoji se u tome što, unatoč patnji koja ispunjava čitav život, sve želi biti. Sva živa bića, kako je već navedeno u prethodnoj potvrdi pesimizma, u pokretu drži težnja za postojanjem. A ako im je to osigurano, onda je ono drugo što ih pokreće težnja da se oslobode tereta postojanja, da ga učine neosjetljivim, da ubiju vrijeme, umaknu dosadi,

75 Isto kao 20., str. 342. (Predložak: isti, str. 285.)
76 Isto (Predložak: isti, str. 160.)
77 Isto, str. 343. (Predložak: isti, str. 279.-281.)
78 Schopenhauer također objašnjava kako su ljudi prije sebi namjerno povećavali broj i pritisak svojih potreba kako bi povećali svoja zadovoljstva. Njima je zato dosada bila nepoznata. (Pog. Isto kao 71., str. 6.-10.)

jer ona opet donosi patnju. Radi se, dakle, o jednom bezizlaznom krugu u kojemu potreba i dosada čine dva "pola" ljudskoga života. S osiguranjem postojanja dolaze dosada i nezadovoljstvo, koji su "neotklonjivi demoni ljudskoga života".[79] To je pak izravan dokaz da postojanje nema stvarnu vrijednosti, jer dosada je samo praznina života. Prema tome, ako život posjeduje bilo kakvu pozitivnu vrijednost, to je dosada po sebi, ali mi opet uvijek nečem težimo...

4.2.3. Metafizička potvrda

Samim time što razlikuje pojavu i stvar po sebi Schopenhauer najavljuje još jednu potvrdu pesimizma u svome učenju. Jer ako "krajnja, istinska i neuvjetovana" stvarnost pripada samo volji, onda onaj "svijet privida" kojemu čovjek pripada kao empirijsko biće i koji Schopenhauer uspoređuje sa snom ne može imati neku vrijednost. U tom smislu Schopenhauerov pesimizam počinje već na prvoj stranici njegovog glavnog djela. Naime, početni iskaz "Svijet je moja predodžba" već sadrži negativan sud o svijetu, i to zato što svijet kao pojavu smatra iluzijom koja ne može bivstvovati bez svijeta kao volje, a ta onda volja, koja je ono jedino istinsko i stvarno, svijetu ne čini ništa dobro, zapravo ga uništava. Predmet je ove potvrde pesimizma, prema tome, svjetska volja, čiju smo pravu prirodu spoznali kao samorascjep i borbu, kao nesreću koja vlada svijetom. Dio tog svijeta je i samo čovjek, koji je i sam objektivirana volja. Međutim, kada čovjek prozre njezinu užasnu prirodu, on može ukinuti svoju slijepu pripadnost bešćutnom svijetu i započeti individualno izbavljenje poricanjem volje za životom. On se kao kantovski "pripadnik" inteligibilnog svijeta može odvratiti od iluzije i negirati svoju empirijsku egzistenciju. Schopenhauer, dakle, želi izvesti imperativ odbacivanja svijeta jer je svijet, po njemu, "najgori od svih mogućih svjetova". A on je takav naprosto zato što je moguće zamisliti neke bolje svjetove, a nikako nije moguće zamisliti gori od postojećeg, jer "kada bi on bio još malo gori, on već više ne bi mogao opstati".[80]

Dok je volja, prema Schopenhaueru, osuđena na nesreću, svijet je osuđen na zlo. To zlo predstavlja bit svijeta jer svijet proizlazi iz volje kroz njezin unutrašnji rascjep i suprotstavljanje samoj sebi. Razmatrajući na taj način svijet kao "poprište zla" i najgore mjesto na kojemu je čovjek osuđen živjeti, Schopenhauer se suprotstavlja Leibnitzovom viđenju životu. Leibnitz, naime, ovaj svijet vidi kao "najbolji od svih mogućih svjetova". On smatra da se bog, koji je ne samo "apsolutno mudar i svemoćan", nego i "apsolutno dobar", rukovodio "principom" najboljeg kada je od svih mogućih svjetova stvorio postojeći svijet dobra, harmonije i sklada. Po božjem planu zlo u tom

79 Isto kao 8., str. 21.
80 Isto kao 43., str. 345. (Predložak: isti, str. 500.)

svijetu postoji samo kao suprotnost dobru, tj. da bi se dobro još više istaknulo, a ne kao činjenica i svrha po sebi. No Schopenhauer ne misli tako. On kaže da postoje dvije stvari koje pokazuju kako je nemoguće vjerovati da je ovaj svijet uspješno djelo apsolutno mudrog, dobrog i moćnog stvorenja: bijeda koja obiluje svuda u njemu i, kao drugo, nesavršenost čovjeka kao svoga najvišeg proizvoda, čovjeka koji je lakrdija onoga što bi trebao biti.[81]

Schopenhauer je, kao što je već rečeno, izgradio svoj osebujni metafizički pesimizam, koji se dalje potvrđuje i dovršuje oslikavanjem svijeta osuđenog na patnju. Metafizičko se tumačenje svijeta sastoji se u promatranju patnje i bijede života, kao i u znanju o neizbježnoj smrti.

4.2.4. Istina povijesti

Budući da Schopenhauer "sretne trenutke" ne uspijeva pronaći ni u povijesnim vremenima, njegovom pesimističkom učenju mogao bi se pridružiti i poznati Hegelov stav da povijest nije tlo sreće, a da su periodi sreće i sklada samo njezine prazne stranice. Schopenhauer se, međutim, razilazi od Hegela u tome što on ni ne pokušava opravdati neizbježnost nesreće u povijesti, koja prema Hegelu ipak vodi nekoj svrhovitom cilju[82], već ju tumači kao samo još jednu potvrdu svoga metafizičkog pesimizma. Kao i Hegelov um, tako i Schopenhauerova volja pokazuje svoju "lukavost" time što obmanjuje individue i predstavlja im svoje interese ili interese vrste kao njihove vlastite. Dakle, kao ni u pojedinačnoj opstojnosti, tako ni u povijesnom zbivanju Schopenhauer ne nalazi umnost, progres i neku svrhu i cilj, nego uvijek jednu te istu besmislenu volju. Za njega povijest stoga zauvijek ostaje tlo nesreće i potpunog besmisla – i to ne važi samo za povijest nego i za prirodu, cjelinu svijeta i život svakog pojedinca. Povijest, kako on to vidi, nije ništa drugo do kronologija pojedinačnih ljudskih nesreća. Drugim riječima, "povest svakog života je povest patnje, jer je svaka životna povest po pravilu neprestani niz velikih i malih nedaća".[83] Zato i sama "Povijest čovječanstva nije drugo nego bojište slijepih strasti i bezumnih težnja, koje se vječno sukobljavaju u besmislici povijesnog događanja, u kome svako razdoblje kao i individualni život završava u neuspjehu i smrti."[84] Predmet povijesti su, prema Schopenhaueru, isključivo pojedinačni i neponovljivi događaji[85], a njezini su rezultati bez ikakvog općeg značaja i daleko ispod dometa

81 Usp. Isto kao 71., str. 13.

82 Hegel objašnjava da se na svijetu ništa veliko nije izvršilo bez strasti, bez zabluda i stradanja pojedinaca. Jer ta je povijest ujedno i područje "lukavstva" uma – uma koji vlada svijetom i posredstvom prividnih interesa pojedinaca, naroda i država kroz svjetsku povijest razvija svijest o vlastitoj slobodi. (Pog. Isto kao 27., str. 346., Predložak: Hegel, G. W. F., *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966., str. 32. i dalje)

83 Isto kao 20., str. 347. (Predložak, isti, str. 289.)

84 Isto kao 68, str. 26.

85 Iako Schopenhauer ma drugom mjestu navodi kako "Prava filozofija povijesti uviđa da se uza sve beskonačne promjenjivosti i njihove zbrke u povijesti otkriva uvijek ista, jednaka i nepromjenjiva bit, koja danas istjeruje isto, što je bilo juče i svagda." (Isto)

nauke, umjetnosti i filozofije.

5. Učenje o izbavljenju

5.1. Mogućnost izbavljenja

Da bi se uzdigla do samospoznaje, preokrenula i negirala samu sebe kao izvor vlastite patnje, volja je morala stvoriti čovjeka. U "idealnom" razvitku čovjek, kako smo vidjeli, stoji iznad svih ostalih bića i zato on zna za patnju. A iz znanja o toj patnji on filozofira. Filozofija nije neophodna samo zato da bi svijet bio teorijski razmatran, nego je filozofija potrebna da bi se smislila moguća pomoć za patnju, ona "mora otkriti u čemu su zablude čovječanstva"[86] Schopenhauerovo istinsko filozofsko nastojanje stoga je pronalaženje mogućnosti kako se čovjek može osloboditi utjecaja volje. Ta Schopenhauerova filozofija slobode predstavlja teorijsko utemeljenje učenja o izbavljenju te tvrdi da je sloboda metafizička i transcedentalna i da ju ne možemo tražiti u prirodi, jer je ona nemoguća u fizičkom svijetu.

Međutim, sloboda se, prema Schopenhaueru, ipak sreće i u pojavi, i to u fenomenima svetosti i askeze. Svetost i askeza na taj način ukidaju filozofiju slobode i predstavljaju "praktično utemeljenje" Schopenhauerovog učenja o izbavljenju, jer objašnjavaju kako čovjek slobodu ipak može pronaći u svojoj empirijskoj egzistenciji, tj. u fizičkom svetu. Tu je problem izbavljenja postavljen kao problem nadilaženja neslobode i nužnosti, odnosno empirijske, pojavne egzistencije. Zato sredstvo samoizbavljenja volje ne može ostati filozofija, kao što ni uzor praktične djelatnosti ne može biti mudrac, nego to mora asket i svetac. Filozofija tek "kroz metafizičko spoznanje priprema teren za praktičko izbavljenje" i utoliko ostaje svojevrsna "filozofija prelaska"[87]. Upravo zato i sam imperativ čovjekovog povlačenja iz svijeta te učenje o izbavljenju kao posljednja, četvrta "velika tema" i "kruna" Schopenhauerovog sistema ostaju bez svoga filozofskog temelja. Ta njegova "soteriologija", koju čine navedeni asketizam i svetost, zapravo potječe iz religije i najvećim dijelom čini religijski dio njegovog filozofskog učenja.

86 Isto kao 26., str. 193.
87 Isto kao 19., str. 357.

5.2. Sloboda i izbavljenje

Kantovo učenje o inteligibilnom i empirijskom karakteru bića ujedno je učenje o njegovoj slobodi i nužnosti te ga možemo uzeti kao uvod u Schopenhauerovo shvaćanje slobode i učenje o izbavljenju.[88]

Čovjek, prema Schopenhaueru, ne može biti slobodan samim time što je empirijsko biće, tj. uvjetovan motivima. Iako posjedovanje samosvijesti i osjećanje odgovornosti za pojedine postupke čovjeku mogu pružiti nadu da je u konačnosti slobodno biće, to je samo privid. Čak ni sama mogućnost izbora motiva ne opovrgava činjenicu njegove neslobode, jer iako on "ima tu prednost nad životinjama da raspolaže sa punim odlučivanjem izbora, što je često shvaćano kao sloboda volje u pojedinačnim činovima, to nije ništa drugo do mogućnost do kraja izborenog sukoba između raznih motiva, gde nas na kraju onaj najjači nužno determiniše".[89]

No čovjek nije samo empirijsko, već i inteligibilno biće, što mu omogućuje sama njegova volja. Ona je ono "jedno i nepromjenjivo" te posjeduje inteligibilni, vanprostorni i vanvremenski karakter, kao i svojevrsnu slobodu. Budući da je čovjekova volja slobodna, slobodni moraju biti i njezino djelovanje, kao i njezin svijet koje ona određuje. Upravo tako Schopenhauer s jedne strane opisuje narav slobode, odnosno kaže da "ona određuje sebe, a time i svoje delanje i svet, jer van nje nema ničega, a oni su ona sama. Tako je volja uistinu autonomna, a po svakom drugom shvatanju je heteronomna".[90]

Međutim, volja je kod Schopenhauera također "tragično biće" koje "svoj sopstveni spomenik, slobodu, može da tvrdi samo ukoliko je poriče. Ona je slobodna sve dok ne upotrebi svoju slobodu; ako to uradi, u istom trenutku je izgubi".[91] Drugim riječima, pojam slobode za Schopenhauera je negativan pojam. Sloboda nije ništa drugo do "negacija nužnosti", jer da bi postala slobodna, volja u čovjeku kao svojoj najsavršenijoj pojavi mora dosegnuti do svoje potpune samosvijesti, do spoznaje svoje vlastite biti, a sve to samo da bi u konačnosti učinila mogućim samoukidanje i samonegiranje. Iz ovoga se na kraju može zaključiti da volja sebe ne bi mogla ni spoznati ni negirati u čovjeku da on kao dvostruko biće nije dio nje same. Čovjekov inteligibilni karakter, budući da stoji na pola

88 U svojoj etici Kant je istaknuo pitanje spajanja slobode i nužnosti, pri čemu je naglasio njihovu koegzistenciju. Čovjek je, naime, u svojim odlukama slobodan, ali ta je sloboda u određenim okolnostima ograničena, jer je uvjetovana nekim specifičnostima. Schopenhauer je pohvalno govorio o ovakvom Kantovom shvaćanju ljudskog djelovanja, čak tvrdi da je upravo na ovom mjestu Kant napravio najznačajniji pomak u etici. Upravo je od Kanta i preuzeo ovu tezu, koju je iskoristio kao dokaz svom tumačenju o primatu volje nad umom. To je obrazloženo na način da um, kojemu su prilikom donošenja neke odluke sve opcije otvorene i moguće, u konačnici uopće nema utjecaja na njih, već pasivno čeka što će volja napraviti. A upravo se ovdje, kao što to pobjedonosno zaključuje Schopenhauer, uočava privid empirijske slobodne (Pog. Frelih, J., *Schopenhauerova kritika Kantove etike*, Filozofska istraživanja, god. 30., sv. 4., 2010., str. 652.-653.)

89 Isto kao 20., str. 353. (Predložak: isti, str. 267.)

90 Isto, str. 354. (Predložak: isti, str. 246.)

91 Isto, str. 355. (Predložak: isti, str. 258.)

puta između pojave i stvari po sebi, poslužio je Schopenhaueru da usred opće ništavnosti i varljivosti svijeta pronađe potrebno uporište – s jedne strane za autentično spoznavanje suštine svijeta, a s druge – za praktičnu djelatnost njegova ukidanja.[92]

5.3. Umjetnost kao spoznaja i izbavljenje

U umjetnosti i kroz nju čovjek, prema Schopenhaueru, pronalazi jednu mogućnost kako zaboraviti nagon volje i na taj ga se način osloboditi. Sada ćemo vidjeti na koji način to njemu uspijeva.
Već je rečeno da um proizlazi iz volje i da je prvobitno sredstvo za održavanje individuuma i vrste, odnosno instrument borbe za opstanak. Međutim, kod čovjeka on ima puno šire spoznajne mogućnosti nego što to zahtijeva "ropska" podređenost volji. On ne spoznaje samo odnose pojedinačnih objekata prema volji (na temelju "zakona motivacije"), već i odnose stvari među sobom, a to spoznavanje služi volji samo posredno. Iz te spoznaje odnosa među stvarima nastaje znanost kao "apstraktno znanje" o onom "kako" pojavnog svijeta. No znanost nije samo nešto apstraktno, već ima i važnu posredničku ulogu, jer postaje "prolaz ka čistom objektivnom saznanju, koje je od volje sasvim nezavisno", a "kod takvog načina shvatanja podvrgnutost intelekta volji postaje u isti mah sve posrednija i sve manja."[93]
U posljednjim paragrafima druge knjige svoga glavnog djela Schopenhauer objašnjava kako ćemo u trećoj knjizi vidjeti da kod pojedinih ljudi um u potpunosti odbija pokornost volji i može da postoji sasvim za sebe, slobodno od svih ciljeva htijenja, i to kao "jasno ogledalo sveta iz kojeg proizlazi umetnost".[94] Kada se um tako u potpunosti uspije osloboditi svoga robovanja volji, "On onda lebdi slobodan, ne pripadajući više nikakvoj volji: u pojedinačnoj stvari on spoznaje samo ono suštinsko, pa, dakle, celu njenu vrstu, pa su, prema tome, sada njegov objekat ideje."[95] A ta "čista objektivna spoznaja" više nije karakteristika znanosti nego umjetnosti, koja u onom pojedinačnom uspijeva spoznati njegovu ideju kao vanvremensku bit, i to na potpuno "bezinteresan" način, slobodan od svakoga utjecaja volje. Kada Kant, dakle, kaže da je umjetnost "bezinteresno sviđanje", to za Schopenhauera znači da su njezin predmet ideje. A ideje se, kako smo vidjeli, ne uklapaju u "shemu" predstave i volje. One nisu "čiste predstave", što znači da im se teorijski ne prilazi prema načelu razloga, ali one isto tako nisu ni "istinski voljni procesi". Prema Schopenhaueru, ideje

92 Kao što su "platonističke ideje" u Schopenhauerovoj metafizici posrednik između transcedentalne volje i svijeta, tako "kantovski inteligibilni karakter" postaje polazište autentičnog spoznavanja svijeta i izbavljenja čovjeka iz svijeta čiju je suštinu prozreo.
93 Isto kao 43., str. 359. (Predložak: isti, str. 313.)
94 Isto kao 3., str. 60. (Predložak: isto kao 25., t. I, str. 181.)
95 Isto kao 43., str. 359. (Predložak: isti, str. 314.)

trebaju biti "objektivacije volje bez stvarnog voljnog momenta".[96] One nisu uređene prema temeljnim određenjima volje i uma, već svoj smisao dobivaju iz umjetnosti i samo iz nje. U njima čovjek sagledava suštinu svijeta bez ikakvih "voljnih pobuda". Upravo zato "Svako umetničko delo je svojevrsni napor da nam se život i stvari pokažu takvima kakvi ono uistinu jesu".[97] A budući da je ta istina shvatljiva samo ako čovjek "čisto" promatra, umjetnost nije ništa drugo do neposredna spoznaja.[98]

Schopenhauer vrlo opširno opisuje i što se događa sa spoznajnim subjektom u umjetnosti kao procesu čiste spoznaje. Budući da se više ne ponaša "po uputstvima volje", on nema skrivenih interesa pa "više ne posmatra ni gdje ni kad, ni zašto ni čemu stvari, već samo i jedino ono šta".[99] On isto tako više ne dopušta da mu svijest zaposjedne apstraktno mišljenje, već se prepušta intuiciji i kontemplaciji nekoga tada prisutnog predmeta. A tada dakle, kada se "potpuno izgubi u tome predmetu, što će reći, kada zaboravi svoju individuu, svoju volju, i ostane da postoji još samo kao čisti subjekt saznanja, jasno ogledalo objekta, da bude tako kao da je predmet sam tu, bez nekog ko ga opaža, pa da se subjekt intuicije više ne može odvojiti od intuicije već da oba postaju jedno, ... kada dakle, na taj način objekt bude odvojen od svake relacije sa nečim van njega, a subjekt od svake relacijom sa voljom, onda ono što je tako spoznato nije više pojedinačna stvar kao takva, već je to ideja, ... I baš zbog toga, u isti mah, onaj ko je obuzet tom intuicijom nije više individua, jer se individua izgubila u toj intuiciji, već je čist, bezvoljni, bezbolni, vanvremen, subjekt saznanja."[100]

Ovaj bismo fenomen mogli i kraće objasniti. O čemu se zapravo radi kada promatramo neko umjetničko djelo? Mi tada, prema Schopenhaueru, pokušavamo shvatiti neku ideju sadržanu u tom umjetničkom djelu. Da bi, pak, došlo do njezinog ulaska u našu svijest, prethodno treba doći do izvjesne promjene u nama, koju bismo mogli opisati kao svojevrstan čin samoodricanja, i to zato što se taj proces sastoji u odvajanju naše spoznaje od naše volje. U umjetnosti, ukratko rečeno, nema mjesta za voljne pobude, već samo za čistu objektivnu spoznaju.[101]

Kada se spoznaja odvoji od volje i njezinih požuda te se prepusti predodžbama, odnosno kada se

---

96 Isto kao 3., str. 61.

97 Isto, str. 60. (Predložak: isto kao 25., t. II, str. 462.)

98 Schopenhauer kaže da "Mi možemo umetnost označiti kao način posmatranja stvari nezavisno od načela razloga, suprotno posmatranju koje sledi tom načelu, što je put iskustva i nauke" (Isto kao 20., str. 359.-360.; Predložak: isti, str. 176.). To znači da po predmetu i spoznajnim dometima nema bitne razlike između umjetnosti i metafizike. Međutim, iako se i jedna i druga temelje na intuitivno spoznatim istinama, "medijum" je umjetnosti fantazija, dok metafizika omogućuje apstrakno mišljenje.

99 Isto kao 20., str. 360. (Predložak: isti., str. 170.-171.)

100 Isto

101 Način na koji se izvodi ovo rasterećivanje neposrednije se otkriva kod stvaraoca, tj. "genija", nego kod promatrača umjetnosti, jer "genijalnost" nije ništa drugo do "sloboda uma", što znači da genije svoj um može osloboditi od svoje volje. U njemu, pa i u čovjeku uopće, prekinuta je veza sa životom ukoliko je on čisti promatrač umjetnosti. "Čisti subjekt spoznaje" Schopenhauer, dakle, uočava i u geniju, koji je subjektivno "nastrojen" ka čistoj spoznaji, bilo u umjetnosti, bilo u filozofiji. Tako postoje "umjetnički" i "filozofski" genije. Djelo genija, objašnjava dalje Schopenhauer, nije samo umjetnost, već i sve veliko u povijesti ljudskog duha. Nasuprot "običnom" čovjeku, koji je "dvostruko" biće, genije je potpuno neprilagođen svojoj empirijskoj egzistenciji.

kroz umjetnost stupi u stanje čiste objektivne intuicije, javlja se i izbavljenje od patnje kao realna mogućnost ljudskog postojanja. Jer spoznaja je sama po sebi bez boli, koja pogađa samo volju, i to zato što iz volje proistječu sve patnje. Upravo zbog toga "je stanje čistog objektiviteta intuicije stanje potpune sreće".[102] Za Schopenhauera umjetnost, dakle, pored spoznajne ima i soteriološku funkciju, jer se kroz nju čovjek potvrđuje kao slobodno biće svojim prelaskom iz ovostranosti patnje u onostranu izbavljenost od egzistencije u kojoj je patnja nužna. Međutim, intuitivno spoznavanje ideja ne vodi trajnom izbavljenju čovjeka, jer preko nje on samo trenutno ukida individualnost i transcendira empirijsku egzistenciju kao izvor bola. Umjetnik, naime, sebi kao cilj postavlja čistu, istinitu i duboku spoznaju suštine svijeta (umjesto da ju napusti), a ta spoznaja " ne iskupljuje ga zauvek od života, već samo na trenutke, pa mu tako i nije izlaz iz života već samo prolazna uteha, sve dok njegove snage, ojačale u toj igri i najzad od igre umorne, ne prihvate zbilju".[103]

Kao filozof umjetnosti Schopenhauer više nije platoničar.[104] Iako on tvrdi da umjetnost posreduje istinu, prava istina, koju Schopenhauer ovdje ima u vidu, uopće nije "idealna dimenzija" koja stoji iznad života. Radi se zapravo o tome da umjetnost posreduje upravo istinsku stvarnost samog života, a to je čista volja. Drugim riječima, Schopenhauer umjetnost ne razmatra u onome što ona sama hoće, nego iz pitanja kako se ona odnosi prema životu. Iako ona čini jedno "izuzetno" stanje, život je taj koji uvijek nanovo pobjeđuje, a volja koja pritišće patnjom ostaje u njemu. Umjetnost je, dakle, s jedne strane, samo "prolazni zaborav volje" i "trenutna utjeha usred sveopće patnje".[105] No s druge strane, umjetnost ima važnu spoznajnu dimenziju jer dospijeva do istinskog uvida u suštinu svijeta i čovjekovog položaja u svijetu. Na taj način ona čini polazište s kojeg čovjek daljnjom spoznajom, moralnim djelovanjem i askezom može nastaviti put ka konačnom izbavljenju.

Schopenhauer, dakle, mora pronaći mogućnost koja seže iznad umjetnosti, kroz koju se čovjek neće samo privremeno, nego u potpunosti osloboditi patnje izazvane voljom. Iako je to izvanredno težak zadatak, jer volja kao određujući princip svijeta stoji iza svakog djelovanja, on nije i nemoguć. Nada za izbavljenje postoji i dalje, a "Potpuno iskupljenje samo je tamo gdje intelekt teorijski prozre a volja praktički oporekne volju za život, to izvorište svekolike patnje. Dakle, samosaznanje i samoporicanje: samo za to čovjek ima pravu slobodu!" To "Konačno iskupljenje <kako ćemo poslije vidjeti> nije stvar umjetnosti, nego etike: etike odricanja i samilosti".[106]

---

102 Isto kao 43., str. 362. (Predložak: isti, str. 317.)

103 Isto kao 20., str. 363. (Predložak: isti, str. 242.)

104 U svojim određenjima umjetnosti Schopenhauer se znatno oslanja na tradiciju. Da je umjetnost dosezanje "nepokretnog bića", da se temelji na geniju i da je čovjek u njoj slobodan, što znači bez interesa, sve su to već naučavali i mislioci koji prethode Schopenhaueru. Kod Schopenhauera, međutim, sva ta određenja na kraju gube svoj tradicionalni smisao.

105 Isto kao 19., str. 363.

106 Isto kao 34.

5.4. Moral suosjećanja

5.4.1. Kritika Kantove etike[107]

Prije nego što je utemeljio svoje shvaćanje morala, Schopenhauer je oštro iskritizirao Kantovu etiku, ali nije negirao da je Kant svojom etikom napravio izvjesnu reformu, tj. pokušaj utemeljenja čitavog etičkog nauka, kojega nije bilo prije njega. Zbog toga je on smatrao da je njegova dužnost Kantovu etiku podvrgnuti ispitivanju, da bi iz onoga što će nakon toga ostati mogao izgraditi svoj etički nauk.

Schopenhauer je prije svega prigovorio imperativnoj formi Kantove etike i njezinim osnovnim pojmovima - dužnost, zakon, trebanje.[108] Kant, naime, u svojoj etici ne navodi razloge zbog čega se nešto događa tako kako se događa, već postavlja zakone kako bi se stvari trebale dogoditi. Schopenhauer, pak, tvrdi da on na to nema pravo te pita koji to zakon nalaže da se stvari odvijaju po već zadanoj formi. Osim toga, nastavlja on, zakoni se mijenjaju tijekom vremena i imaju svoje razlike unutar različitih prostora, pa je nejasno koji je to univerzalni zakon koji može vrijediti za sve ljude. Schopenhauer dalje objašnjava da je jedini važeći zakon ljudske volje zakon motivacije, što znači da etika u obzir treba uzeti motive ljudskog ponašanja.[109] Zato naglašava kako je nemoguće da prije bilo kakvog iskustva postoji naznaka za ljudsko djelovanje, koja se u tom smislu očituje kao kategorički imperativ. U zaključku ove kritike, Schopenhauer kaže da je moral u vezi sa zbiljskim ljudskim djelovanjem, a ne "s apriornim pravljenjem kula od karata".

Schopenhauer je Kantu zamjerio i to što je svojom formulacijom kategoričkog imperativa želio prekriti očitu činjenicu da se izvor i motivi ljudskih postupaka mogu tražiti samo u vlastitom egoizmu, tako da ljudima drugi mogu biti samo sredstvo (a ne svrha) za ostvarenje vlastitih ciljeva i interesa. Osim toga, Kant je moralni zakon izveo iz "čistog uma" uzetog kao nešto za sebe postojeće (a ne kao moć spoznaje), čime je um pretpostavio njegovoj volji.

---

107 U ovom radu iznosim samo ukratko, odnosno koliko je to potrebno za shvaćanje Schopenhauerove etike, a onda i njegovog morala supatnje, neka bitna obilježja Kantove etike dužnosti i zakona, koje je Schopenhauer podvrgnuo detaljnoj kritici. Više o tome pog. isto kao 88., str. 649.-654.)

108 Za te odredbe Kantove etike zakona i dužnosti Schopenhauer je ipak pronašao mjesto unutar uređenja pravne države, jer nju ne zanimaju motivi koji nekoga navode na određeno ponašanje, već isključivo formalno zadovoljenje načela pravednosti.

109 No to ne znači da je izvor nekog zakona moguć unutar nas samih, jer to bi značilo da čovjek ima svijest koja mu nalaže upravo pronalaženje tog istog zakona.

5.4.2. Shvaćanje morala

Schopenhauer objašnjava kako je moralnost univerzalna i kako leži u samoj ljudskoj prirodi te odbacuje svako heteronomno utemeljenje morala. Filozofska se etika upravo zato treba zagledati u ljudski život, u empiriju i objektivni svijet. Međutim, kako je to svijet zla, koji po svojoj prirodi isključuje istinsku moralnost, razumljivo je što njezina ostvarivanja u empirijskom svijetu – jednako kao i ostvarivanja slobode – Schopenhauer proglašava za "misteriju" i "paradoks" te uvodi i metafizičko utemeljenje morala. No on se tako "vrti u krug" i pokazuje nedosljednost svoga učenja jer je ranije ustvrdio da za pronalaženje temelja etike ne ostaje nijedan drugi put do empirijskog. Bilo kako bilo, Schopenhauerovo učenje o moralu sadrži osnovne principe njegove metafizike. Shvaćanje volje kao vječne, nezadovoljene težnje te shvaćanje svijeta kao samorascjepa volje i mjesta međusobne borbe njezinih pojedinačnih objektivacija predstavljaju metafizički temelj njegovog tumačenja društva i morala.

Kao što smo već vidjeli, čovjekov je glavni pokretač, prema Schopenhaueru, egoizam, tj. težnja za <vlastitim> postojanjem i blagostanjem. Zato sve njegove radnje potječu iz egoizma, bile one usmjerene na održavanje egzistencije, oslobađanje od bola, osiguravanja blagostanja ili nešto drugo. Egoizam je kod čovjeka toliko snažan nagon da "Sve što se suprotstavlja nastojanjima njegovog egoizma pobuđuje njegovo negodovanje, gnjev, mržnju: on nastoji da to uništi kao svog neprijatelja. On hoće, gde god je to moguće, sve da uživa, sve da ima; a pošto je to nemoguće, onda bar svime da ovlada: "Sve za mene a ništa za druge" je njegovo geslo. Egoizam je kolosalan: on dominira svetom... svako je za sebe središte sveta."[110] No egoizam ipak ne mora nužno uključivati zlo prema drugome ili sebičnost. Iako bi se, npr. moglo očekivati da će se bezbrojne egoističke individue naći u stanju "sveopćeg" rata, uzajamnog istrebljivanja i nesreća, do toga ne dolazi – opet iz egoizma. Zbog uzajamnog straha od uzajamnog nasilja ljudi pronalaze državno uređenje i zakone, koji predstavljaju mudri "kompromis" pojedinaca, "sredstvo koje služi da egoizam naoružan umom izbegne loše posljedice koje proisteču iz njega samog, pa tako svak teži ka dobru drugoga zato što vidi da je i njegovo vlastito dobro u to uključeno."[111]

Schopenhauer se poslije svega pita postoji li uopće istinska moralnost slobodna od vanjske prisile i bilo kakvog interesa. Činjenica da građanski zakon može iznuditi najvišu pravednost ali ne i čovjekoljublje i činjenje dobra ide, po Schopenhaueru, u prilog hipotezi da se moral temelji jedino na religiji te da oboje za cilj imaju to da budu dopuna nužnoj nedovoljnosti državnog uređenja i

110 Isto kao 19., str. 364. (Predložak. Isto kao 25., t. III, str. 667.)
111 Isto kao 20., str. 365. (Predložak: isti, str. 311.)

zakonodavstva, odnosno da predstavljaju unutrašnju dopunu vanjske prisile.[112] Usprkos svemu, Schopenhauer smatra da se pored mnoštva egoističkih motiva ipak ne može poreći postojanje i djelotvornost istinske moralnosti.

Budući da i neka naizgled velikodušna radnja može biti učinjena iz potpuno egoističkog motiva, jedini kriterij za moralno prosuđivanje ljudskih postupaka može, prema Schopenhaueru, biti odsustvo svake egoističke motivacije i potpuno odsustvo tuđe patnje kao posljedice nekog postupka.[113]

5.4.3. Suosjećanje kao mogućnost izbavljenja

Sada ću objasniti kako Schopenhauer utemeljuje svoju etiku suosjećanja, odnosno kako u svoje shvaćanje morala uvodi Humeov moral sklonosti, osjećaja i samilosti, koji zahtijeva suosjećanje sa svim bićima.[114]

U Schopenhauerovom moralnom učenju krajnji cilj neke radnje može biti zadovoljstvo ili bol onoga koji djeluje, ili pak nekoga drugoga koji pasivno sudjeluje u radnji. U prvom slučaju, kada se cilj radnje odnosi na mene, ta je radnja nužno egoistička, a moralnu vrijednost dobiva tek ako se tiče bola ili zadovoljstva drugog čovjeka. No ako se moja radnja događa samo zbog drugoga, to znači da su njegovo zadovoljstvo ili bol morali prije toga postati moj "motiv", odnosno da je moju volju moralo pokrenuti tuđe zadovoljstvo ili bol. Schopenhauer dalje objašnjava kako je tako nešto moguće samo ako je netko drugi krajnji cilj moje volje na isti način na koji sam to ja sebi samom. Tada sam se ja na neki način "identificirao" s drugim i "čitava razlika između mene i svakog drugog, na kojoj upravo počiva moj egoizam, bar u izvesnom stepenu je ukinuta. Ali zato jer "ja ne mogu da se stavim u kožu drugoga čoveka, to se jedino posredstvom saznanja koje imam o njemu,

112 Zajedno s kategoričkim moralnim imperativom, Schopenhauer je i postavku prema kojoj je država stvorena kao sredstvo pomoću kojeg će doći do poboljšanja općeg morala držao za zabludu, jer nastanak države nije vezan uz moralnost, već uz sprječavanje štetnih posljedica koje proizlaze iz ljudskog egoizma.

113 Kantova etika, koja ide za tim da nikome ne prouzroči zlo kakvo si čovjek sam ne bi poželio, ostaje unutar okvira egoizma, a s druge strane, ne govori ništa o dobrovoljnom postupanju nekog čovjeka, nego samo ukoliko je neki čin izvršen iz osjećaja dužnosti. Schopenhauer, naprotiv, smatra da se moralnost nekog čina može shvatiti samo pod uvjetom da je on izvršen dragovoljno, a ne pod nekom samoprisilom, i da čini radost onome koji taj čin vrši.
Sve ljudske postupke Schopenhauer svodi na tri osnovne "pobude" iz kojih, dalje, proizlaze pojedinačni motivi: egoizam je htijenje vlastitog dobra, zloba je htijenje tuđeg bola po sebi (i zato nije egoistička), a saučešće kao htijenje tuđeg dobra predstavlja jedinu pravu moralnu pobudu, budući da samo kroz saučešće tuđi motiv postaje pokretač našeg djelovanja. U II. tomu *Svijeta kao volje i predodžbe* Schopenhauer govori i o četvrtoj pobudi, tj. askezi kao htijenju vlastitog zla.

114 Osim na Humea, Schopenhauer se dosta oslanja i na indijsku filozofiju (budizam). Njegova filozofija suosjećanja "zapovijeda nam da u nirvanskom raspoloženju umremo bez želja, u sveuobuhvatnoj simpatiji u svakom čovjeku i u svim bićima vidimo ono Svejedno i u njemu se izgubimo u duhu budističke ili kršćanske mistike." (Isto kao 65., str 10.) Kao metafizička pozadina te etike pojavljuju se jedinstvo, nepostojanje želja i nijekanje pojedinačne volje uopće.

to jest, pomoću predstave o njemu u mojoj glavi, s njime tako daleko identifikujem da moje delo najavljuje onu razliku kao ukinutu".[115] Drugim riječima, identifikacija se može dogoditi samo "u glavi", što znači da je ona spoznaja. Takav način identificiranja s drugim posredstvom spoznaje o njemu ili, jednostavnije rečeno, na temelju poznavanja drugoga, Schopenhauer naziva suosjećanjem.[116]

Suosjećanje se temelji na spoznaji da su sve individue nužno povezane i identične jer "osjećaju" patnju onoga drugoga. A to "Opisano saznanje, koje prozire principium individuationis i kroz koje volja sebe više ne spoznaje u samom individuumu nego u svim bićima istovremeno, to saznanje postaje kvijetiv sveg i svakog htenja."[117] Suosjećanje, dakle, za Schopenhauera nije ništa drugo do spoznaja u kojoj se događa "ukrštavanje" između "ja i ti". Ipak, taj je proces – kako dalje kaže Schopenhauer – "misterija", jer dok ja suosjećam s drugima i njihovu patnju osjećam kao svoju, nije ukinuta samo moja individualnost, nego i individualnost tih drugih. Suosjećanje, naime, drugoga ne uzima kao određenu ličnost, nego uopće kao biće koje pati. Upravo je zato suosjećanje univerzalno. Ono se upravlja prema konkretnom čovjeku i s njim suosjeća ne radi njegove ličnosti, već samo zato što on pati, otvarajući pritom jednu dimenziju koja stoji prije svake individuacije i u kojoj se pokazuje suštinska crta svijeta, tj. univerzalna patnja.

U fenomenu suosjećanja čovjek sudjeluje u patnji onoga drugoga te u sprečavanju ili ukidanju te patnje. Zato suosjećanje za Schopenhauera predstavlja temelj moralnosti. Jedino je to suosjećanje stvarna baza za svu slobodnu pravednost i sve pravo čovjekoljublje, i samo radnja koja potječe iz njega ima moralnu vrijednost. U njemu čovjek pokazuje svoje čovjekoljublje time što teži ukloniti tuđu patnju i time što egoizam zamjenjuje pozitivnim htjenjem tuđeg dobra. U tom smislu čovjekoljublje predstavlja viši stepen moralnosti, na kojem individua praktički potvrđuje metafizičko jedinstvo postojećeg i potvrđivanjem tuđeg dobra negira samu sebe. Zato suosjećanje i čovjekoljublje kao njegova nužna "dopuna" otvaraju put izbavljenju od patnje. Jer u suosjećanju "dolazi zapravo do izražaja transcedentalno jedinstvo svega što jest, u kome je i čovjek povezan pravoljom za jedinstveno bijedno čovječanstvo. A takav akt ujedno znači i sebe načas izuzimati iz robovanja pravolji što se javlja u nama. Znači oslobađati se i slobodom negirati pravolju samu."[118] Radi se zapravo o tome da suosjećanje omogućuje čovjeku da se suzdrži od egoizma i druge volje primi kao realne. Time čovjeku prođe "volja za sve" i tako se svaka volja gasi. Suosjećanje je, ukratko rečeno, otklanjanje egoizma. Pritom "Otklanjanje egoizma predstavlja zapravo zaborav

115 Isto kao 19., str. 367. (Predložak: isto kao 25., t. III, str. 678.)

116 Njemačka riječ *Mitleid* (koju koristi i sam Schopenhauer) najčešće se prevodi kao "sažaljenje", "suosjećanje" ili "samilost", a doslovan prijevod te riječi je "supatnja", "supatništvo". No možda ju je najbolje prevesti sa "saučešće", jer ta riječ ne samo da sadržava čovjekov stav prema onome tko trpi, nego istovremeno ukazuje na njihovu zajedničku upletenost u egzistenciju kao izvor boli.

117 Isto kao 19., str. 368. (Predložak: isto kao 25., t. III, str. 540.)

118 Isto kao 8., str. 24.

volje, a to je trenutak slobode."[119]

U zaključku možemo opet ponoviti to da suosjećanje - kao jedna autentično moralna radnja – jednako kao i estetski doživljaj, ali ne samo u kontemplaciji nego i praktički – ukida ukorijenjenost individue u egzistenciju i također ukida patnju koja proizlazi iz uzajamnog suprotstavljanja i borbe individua. Pored toga, Schopenhauerova etika omogućuje pravedno djelovanje i čovjekoljublje, a tek s njima kao praktičnim idealom stupamo na put ljubavi, jedan od dvaju putova koji čovjeka vode istinskom izbavljenju.

5.5. Askeza - samoporicanje i samoizbavljenje volje

Individua koja negira svoju individualnost i odustaje od borbe protiv drugih individua ujedno ukida i veliki dio patnje. Ona to postiže pravednim i čovjekoljubivim djelovanjem, odnosno tako da drugima čini dobro i pomaže im, izbjegavajući radnje koje bi im mogle nanijeti bol. Tako se "ubija" proturječnost koja je svojstvena samoj volji, proturječnost koja se ostvaruje kroz čovjekovu individualnost i koja je jedan od glavnih izvora patnje. Međutim, ostatak patnje i dalje proizlazi iz same činjenice fenomenalne egzistencije individue, egzistencije koja moralnim djelovanjem nije dovedena u pitanje. Upravo od toga polazi Schopenhauerov "put askeze" da bi negiranjem volje za životom uklonio preostale izvore patnje i omogućio konačno izbavljenje individue. Jer "istinski spas, oslobođenja od života i patnji, ne da se zamisliti bez potpune negacije volje. Dotle, do te negacije, svaki čovek nije ništa drugo do ta volja... uvek ništavno, uvek izjalovljeno stremljenje".[120] Zato Schopenhauer i kaže sljedeće: "Moja filozofija pokazuje metafizičke temelje pravednosti i čovjekoljublja i ukazuje na cilj do kojeg se nužno dolazi ovim vrlinama, ako se one savršeno prakticiraju. Ona u isto vrijeme zagovara da čovjek mora okrenuti leđa svijetu i da je poricanje volje za životom put iskupljenja."[121] To, drugačije rečeno, znači da čovjek mora razoriti svoju fenomenalnu egzistenciju. A da bi on to učinio, prethodno mora prozreti svoju individualnost i spoznati jad i bijedu volje za životom. U tom trenutku "njegova volja se odvraća... ona više ne afirmiše svoje vlastito biće, koje se odražava u pojavi, ona ga negira. Fenomen koji to obznanjuje jeste prelaz od vrline u askezu. Naime, takvom čoveku više nije dovoljno da druge voli koliko i sama sebe i da za njih čini što čini i za sebe, već u njemu nastaje izvesno užasavanje pred tom suštinom, čiji je izraz njegova vlastita pojava, pred voljom za životom, tom srži i suštinom sveta,

119 Isto
120 Isto kao 20., str. 370. (Predložak: isti, str. 350.)
121 Isto kao 71., str. 15.

koju je on spoznao kao jad i bedu."[122]

Da bismo razumjeli osnovnu postavku Schopenhauerove praktične askeze, moramo si predočiti njegovo shvaćanje spolnog nagona i razmnožavanja. Schopenhauer je bijesan zbog lukavstva prirode koja nije zainteresirana za ono pojedinačno, već tjera individuu da svoje ispunjenje traži u ljubavi, čime samo želi produžiti vrstu. I dok je životinja nemoćna protiv toga lukavstva, čovjek ga prezire. No čovjek ne može odbiti spolni čin, jer bi time poricao produženo postojanje svijeta i negirao mogućnost da novo biće stupi u svijet. Schopenhauer dobro zna da je ovakvo rješenje protuprirodno i da će biti veoma malo onih koji će volju za životom poricati u tako direktnoj formi. Zbog toga on promišlja mogućnosti askeze čiji smisao nije ukidanje realnog stanja svijeta, nego promjena pojedinačnog čovjeka u njemu samom.[123]

Na putu u askezu, odnosno u odricanju volje za životom, postoje tri koraka. Prvi je korak "dobrovoljna, potpuna čednost", kada čovjek "Po svojoj suštini čista pojava volje, on prestaje da išta hoće, dobro pazi da svoju volju ni za šta ne veže, teži za najvećom mogućom ravnodušnosti prema stvarima."[124] "Dobrovoljno i namjerno siromaštvo" – pomoću kojega se sprečava daljnje razbuktavanje volje - drugi je korak kojim se ostvaruje askeza, dok trećim i najvišim oblikom askeze Schopenhauer smatra "neprekidno dobrovoljno izlaganje tjelesnim patnjama i bolima", čime se postiže mortifikacija i volje i tijela. Uzor zato postaje svetac koji se odrekao sam sebe, koji postom i samomučenjima mortificira vlastito tijelo i zadaje udarac svojoj volji. Tako askeza u konačnosti predstavlja "namerno slamanje volje pomoću odricanja od svega prijatnog, i potragu za svim neprijatnim, dobrovoljno ispaštanje i samokažnjavanje radi neprestane mortifikacije volje".[125] Drugim riječima, askeza kod Schopenhauera ima dvostruko značenje. Kao vanjski čin ona je usmjerena na vidljivo tijelo koje se nalazi u svijetu, a kao unutrašnje djelovanje ona umrtvljuje samu žudnju.

Svetac je onaj koji je u Schopenhauerovom učenju u potpunosti uspio negirati volju za život, i to kao čovjek u kojemu se, nakon što je prestao da bude manifestacija volje za životom, volja "preokrenula". Svojim osamostaljivanjem kod čovjeka um omogućuje da volja na tom najvišem stupnju svoje objektivacije stupi na "put samospoznaje", a ta samospoznaja sada vrhunac dostiže upravo kod sveca. Prije toga svoga "okonačnjenja", volja ne samo da se kroz sveca uzdiže do potpunog samospoznaje, nego se, kada je ono dostignuto, "preokreće" i negira samu sebe, i to u

122 Isto kao 20., str. 370. (Predložak: isti, str. 336.)

123 Zato Bošnjak izjavljuje sljedeće: "Schopenhauerov pesimizam znak je nemoći i mišljenja i djelovanja... to je svijest da čovjek ne može učiniti ništa ni promijeniti u vanjskom svijetu. Preostaje mu da mijenja sebe, jer to može". (isto kao 26., str. 196.)

124 Isto kao 20., str. 370. (Predložak: isti, str. 336.)
Kraće rečeno, to je rezignacija, koju sam kao zaseban način izbavljenja objasnila u sljedećem poglavlju.

125 Isto, str. 371. (Predložak: isti, str. 345.)

fenomenima pravednosti, čovjekoljublja i askeze.[126] Iz njenog potpunog preokretanja rađa se "fenomen svetosti", a ta svetost kod Schopenhauera ne predstavlja samo konačno izbavljenje čovjeka od volje, nego ujedno i konačno samoizbavljenje volje koja je kroz sveca do kraja izvršila samonegiranje, spoznavši prije toga svoju "užasnu" prirodu.

Budući da svetac, dakle, dolazi u položaj da prozire "varljivu" igru svijeta, u askezi u igru ulazi i svojevrsna spoznaja. I dok se u umjetnosti subjekt pročišćava do "stanja bez boli", što doduše omogućuje samo olakšanje, a volja kao takva i dalje ostaje nedirnuta, u askezi se, naprotiv, spoznaja upravlja baš na samu volju. Pojedinac shvaća da su on sam i sve bivstvujuće određeni voljom i time osuđeni na patnju. Ovdje i samo ovdje "niče" uvid da volja i patnja suštinski pripadaju jedno drugom. Ta se spoznaja ne pojavljuje u svakom čovjeku, što znači da nije dana samom činjenicom ljudske intelektualnosti, nego je posredovana sažaljenjem. U ovom se načinu izbavljenja, dakle, s jedne strane, radi o "uputstvima" za konkretno asketsko ponašanje, a s druge strane o postavljanju temelja jednom vrlo osobnom jedinstvu spoznaje i djelovanja. Pa ipak, Schopenhauer uspijeva posredovati između obaju stavova, tako da se njegovo učenje o spasenju pokazuje kao cjelina.

Kada se jednom ostvari negacija volje za životom, pogrešno je smatrati da ta negacija više nije izložena kolebanju. Ona, baš naprotiv, mora u stalnoj borbi uvijek biti iznova osvajana. U tom smislu kod Schopenhauera o izbavljenju možemo govoriti samo kao o ostvarenju etičkog ideala (na "putu ljubavi") i ostvarenju asketskog ideala (na "putu askeze")[127], a ne kao o nekom konačnom cilju i dovršenom stanju do kojeg se dospijeva određenim stupnjem čovjekoljublja ili negiranja volje za životom.[128]

126 Svetac je onaj koji intuitivno doživljava jedinstvo svega što postoji, a bol na koju je osuđen svijet neposredno doživljava kao vlastitu bol. On je onaj "u kojega je ono ja posve stopljeno i čiji patnički život više ne biva, ili gotovo ne biva osjećan individualno, već kao najdublje čuvstvo jednakosti, zajedništva i jedinstva u svemu živom." (Isto kao 57., str. 50.)

127 Tome bi se mogao nadodati i ranije objašnjeni estetički ideal (na "putu umjetnosti i ideja"), iako on ne vodi konačnom izvaljenju čovjeka od volje.

128 Sa Schopenhauerovim shvaćanjem askeze – ili sa "zagovaranjem smrti", kako bi rekao Nietzsche – usko su povezani fenomeni smrti i samoubojstva. Kada nastupi prirodnim putem, "smrt je velika prilika da se više ne bude ja" (Isto kao 43., str. 373., Predložak: isti, str. 436.), "ona je, kao željeno spasenje, dobrodošla i sa veseljem dočekana". (Isto kao 20., str. 373., Predložak: isti, str. 338.). No samoubojstvo je, s druge strane, za Schopenhauera, "remek-djelo privida" kojim se postiže samo prividno izbavljenje od svijeta jer "samoubica je onaj koji, umesto da se oslobodi volje, prekračuje manifestaciju te volje: on nije prekratio volju za život nego samo život". (Isto; Predložak: isti, str. 352.) Dakle, negiranje volje ne sastoji se u samoubojstvu, jer "samoubica negira samo jedan oblik života koji je njemu nepodnošljiv, a ne život po sebi u svim njegovim pojavama". "Upravo zato što samoubica ne može prestati hteti, on prestaje živeti, pa se tu volja afirmiše upravo ukidanjem svoje pojave". (Isto)

5.6. Izbavljenje putem spoznaje i rezignacije

Lik sveca, kako smo vidjeli, kod Schopenhauera predstavlja posljednju transformaciju subjekta i ujedno, kao najviši stadij na putu izbavljenja, dovršenje čitavog sistema. Kantov inteligibilni karakter i teorija slobode imali su zadatak da pripreme nastup Schopenhauerovog čistog subjekta, a njegova transformacija u genija i empirijski karakter kao nositelj individualnosti učvrstili su Schopenhauerovu praktičnu filozofiju. Nakon toga je spoznaja jedinstva volje i identiteta svega postojećeg omogućena metafizički - spoznajom, a kako ta spoznaja leži u temelju pravednosti, čovjekoljublja i askeze, mogla bi se prihvatiti tvrdnja da se Schopenhauerovo učenje o izbavljenju doista temelji na spoznaji (ili da se tu čak radi o "izbavljenje kroz spoznaju"). U tom smislu pored estetičkog, etičkog i asketskog može se reći da postoji i "metafizičko izbavljenje" kao najviši stupanj Schopenhauerove soteriologije.

Schopenhauerovo se shvaćanje izbavljenja putem spoznaje ipak može se dovesti u pitanje. Kako spoznaja može prethoditi činu poricanja volje za životom? Zar poricanje volje i izbavljenost od volje ne bi trebali transcendirati samu spoznaju zbog njezine ograničenosti? Volja je, naime, kao što i sam Schopenhauer na početku priznaje, transcendens, što znači da se stanje izbavljenosti od volje ne može razriješiti u spoznaji koja je za Schopenhauera nužno vezana za čovjekov um, tj. "puki moždani fenomen". No treba reći kako izvor nedoumica oko soteriološke funkcije spoznaje kod Schopenhauera leži zapravo u nerazlikovanju spoznaje i svijesti. Dok svijest na neki način mora biti povezana s individuom, spoznaja ne mora. Schopenhauer je stoga pogriješio kada je apstraktnu svijest izjednačio sa spoznajom (iako predmet "čiste" spoznaje smješta iznad pojave, nadomak stvari po sebi), a apstraktnog subjekta odredio kao nositelja spoznaje. Taj će se spoznajni subjekt izgubiti iz učenja o izbavljenju tek kada negiranjem volje za životom filozofiju istisne religija, a spoznaju zamijeni mistika. Sve dok se konačno nije transformirao u asketu, Schopenhauerov je praktički subjekt, dakle, bio određen spoznajno teorijskim karakteristikama.

Ostvarenjem asketskog ideala i preokretanjem volje konačno se ukida cjelina svijeta kao volje i predodžbe upravo zato što "Negacija, ukidanje, preokret volje jeste također ukidanje i nestanak sveta, ogledala volje" jer "gde nema volje, nema ni predstave, nema ni sveta. Ustvari, pred nama ostaje samo ništa."[129] Naime, volja koja se preokrenula i negirala sebe ostaje transcendens, jer o njoj poslije ukidanja svijeta čovjek ne može ništa reći. A upravo to "ništa" postaje objekt spoznaje za sveca kao najvišu transformaciju subjekta.

Taj proces, u kojemu čovjek počinje promatrati samo ništinu i iz temelja se preokreće kroz promjenu unutrašnjeg stava Schopenhauer naziva *rezignacijom*, i smatra ga najuspješnijim

129 Isto kao 20., str. 380. -381. (Predložak: isti, str. 360.)

rješenjem u savladavanju volje. Rezignacija u potpunosti preokreće čovjeka upravo zato što predstavlja jedinstvo spoznaje i unutrašnjeg djelovanja. Ona predstavlja "promatranje kao kontemplaciju", što znači da ona više nije predmetno promatranje, da se više ne upravlja prema ovoj ili onoj pojavi i da više ne "zuri" opčinjeno u stvar po sebi kao temelj patnje. U rezignaciji je upravo sama volja kao temelj patnje ukinuta i raspada se kao i pojave koje iz nje proizlaze. Rezultat je rezignacije to da čovjeka obuzima spokoj koji je viši od sveg uma, a tad pred njim ustvari ostaje samo još "Ništa".

To što ima na umu kada želi objasniti svrhu rezignacije, Schopenhauer jasno pokazuje riječju *ravnodušnost*: onaj tko se odriče, kaže on, u sebi nastoji učvrstiti najveću ravnodušnost prema svim stvarima. To, pak, znači da mi živimo u svijetu koji je tu, ali da više nismo "od toga svijeta" jer je on postao ništavan. Grubo rečeno, u svemu u svijetu možemo sudjelovati, ali na ravnodušan način. Cilj je rezignacije, dakle, unutrašnja distanca prema svijetu. No ta se distanca prema svijetu ne temelji na okretanju nečemu onostranom, što treba da bude istinski svijet. Zato je "kvijetiv" koji Schopenhauer ima na umu bez temelja. Čovjek se izmijenio i napustio svijet a da nije pronašao oslonac u transcedenciji. No i ako nije u potpunosti napustio svijet, on je ravnodušan prema njemu i prema njegovoj ništavnosti. On je ravnodušan prema svijetu jer nema volje za životom, a nema ju upravo zato što je postao ravnodušan. U tom se smislu može razumjeti tvrdnja da se kod Schopenhauera "više ne vidi mogućnost otvorenja novog shvaćanja i djelovanja. Bit je svedena na Ništa, pa se odatle ne vidi horizont nekog djelovanja".[130] S druge, pak, strane, iako je u svojoj drskoj rezignaciji i ravnodušnosti ostao i bez svijeta i bez transcedencije, čovjek ipak nije gubitnik, već heroj. Jer "Heroizam je negiranje volje i usmjeravanje prema Ništa. To nema nikakve veze s onostranim, već je to gledanje prema Ništa."[131] Ta je niština, možda i na naše opće zaprepaštenje, zadnja riječ u Schopenhauerovom glavnom djelu. Ostalo je šutnja.

5.7. Misterije u vezi s izbavljenjem

U Schopenhauerovom učenju o izbavljenju postoji niz misterija i proturječnosti, od kojih ću izdvojiti samo nekoliko.

Budući da se kod njega ne pojavljuje božje biće, svetac se javlja u dvostrukom vidu: jednom kao uzrok praktične djelatnosti i oličenje moralne pobjede nad vlastitom prirodom, a drugi put kao savladatelj i izbavitelj svijeta. No ostaje nejasno to kako svijet već nije izbavljen kada je neki svetac po prvi puta uspio u negiranju volje za životom.

130 Isto kao 26., str. 197.
131 Isto, str. 195.

Druga misterija proizlazi iz toga što Schopenhauer tvrdi da "afirmacija, kad god hoće, može da bude i negacija"[132], i to zato što je volja svemoćna. Međutim, ostaje upitno kako ta volja može htjeti negaciju sebe same kada je poricanje također čin volje i time ujedno opet njezino potvrđivanje. Znači li to da kod Schopenhauera postoji dvojstvo volje? Paradoksalno je, pored toga, što ta volja kao stvar po sebi uopće poriče samu sebe i što ona - koja je svemoćna - može biti izbavljena tek posredstvom čovjeka. Kako upravo um može poništiti volju ako je shvaćen kao njezin sluga? Schopenhauer nam ne daje odgovor na to pitanje, već sada tvrdi kako volja, zato što je bezlična i nesvjesna, zapravo ne može biti začetnik vlastite negacije, jer je u njezinoj prirodi da htijenjem slijepo i neprestano potvrđuje. Tek čovjek, čija je volja identična sa svjetskom voljom, kada prozre njezinu suštinu, može preokrenuti volju i posredstvom uma htjeti negaciju svoje individualnosti i svoje volje, pa time i negaciju volje uopće. Na taj način čovjek u Schopenhauerovoj praktičnoj filozofiji postaje "nositelj" negiranja volje za životom i ujedno iskupitelj i izbavitelj volje, i to upravo onako kako je - kao spoznajni subjekt i biće obdareno najvećom moći spoznaje - nositelj čitavog svijeta u teorijskoj filozofiji.

Ovim se objašnjenjem može objasniti još jedna srodna misterija Schopenhauerovog učenja o izbavljenju. Budući da je svaki čovjek "svoj" potencijalni poricatelj volje za životom, postavlja se pitanje na koji to način on može negirati volju ne samo u drugim ljudima nego i u cjelini svijeta. Da bi riješio ovaj problem, Schopenhauer ponovno tvrdi da je individualna volja identična sa svjetskom voljom, a također navodi i to da je "Individualnost spojena sa voljom samo u njenoj afirmaciji, ali ne i u njenoj negaciji".[133] Drugim riječima, on tvrdi da se negiranje (iako na neki misteriozni način) može odvijati i univerzalno, što znači da bi s uništenjem jednog bića, prema njemu, mogao propasti i čitav svijet, i to zato što je volja prisutna i nepodijeljena u svakoj stvari i svakom živom biću. Time što je, dakle, ustvrdio identitet individualne i svjetske volje, Schopenhauer je sebe stvorio mogućnost za tvrdnju kako se cjelokupna priroda izbavljuje kroz čovjekovu djelatnost poricanja volje za životom. Na taj način posljedice poricanja volje za životom kod Schopenhauera prekoračuju granice individualne egzistencije, a "ostala priroda valja da očekuje svoje oslobođenje od čoveka, koji je u isti mah i sveštenik i žrtva".[134]

I na kraju ću navesti još samo jednu misteriju u Schopenhauerovom učenju o izbavljenju, za koju ni sam Schopenhauer nije ponudio prihvatljivo rješenje. Suosjećanje i ljubav su, kao što smo imali priliku vidjeti, rješenja koja pomažu u izbavljenju i vode umanjivanju tuđe patnje, što znači indirektnom potvrđivanju volje, a ne njezinom poricanju kao što bi Schopenhauer htio.

---

132 Isto kao 43., str. 375. (Predložak.: isti, str. 521.)

133 Isto

U obrani ove tvrdnje ne treba zaboraviti ni činjenicu da je u Schopenhauerovim fenomenima askeze i svetosti transcendirana individualnost onih koji djeluju.

134 Isto kao 20., str. 376. (Predložak: isti, str. 336.)

6. Prijelaz s teorijske na praktičnu filozofiju

Već od početka 4. knjige *Svijeta kao volje i predodžbe* Schopenhauer prelazi sa svoje teorijske filozofije – koja je obuhvaćala teoriju spoznaje, metafiziku prirode i estetiku – na područje etike ili praktičke filozofije. Tu svoju praktičnu filozofiju i on sam više cijeni od teorijske, jer "gde se radi o vrednosti ili nevrednosti jedne egzistencije, gde je reč o spasenju ili prokletstvu, ono što odlučuje nisu mrtvi pojmovi, već suštinsko biće čovekovo".[135] A budući da to suštinsko biće čovjeka predstavlja volja koja je predmet metafizike, Schopenhauer ponosno izjavljuje kako je njegova metafizika zapravo temelj njegove praktične filozofije ili, bolje rečeno, ona sama: "Metafizika je stvarno i neposredno potpora etike, a ona sama prvobitno je etička, konstruisana iz etičkog materijala volje; stoga sam ja s više prava svoju metafiziku mogao nazvati Etikom, kao Spinoza."[136] Schopenhauer također naglašava da filozofija ima dvostruk odnos prema "svijetu života". Dok teorijska filozofija "prenosi život u pojam", što znači da je usmjerena na spoznaju, praktična filozofija, obrnuto, "prenosi pojam u život"[137] kroz ljudsku djelatnost. Iako imaju isti spoznajni rezultat – negiranje principa individuacije – one ne mogu biti ravnopravne jer ova druga "stoji iznad svake teorijske mudrosti koja je uvek nedovršena i do cilja stiže sporijim putem".[138]

135 Isto, str. 383. (Predložak: isti, str. 245.)
136 Isto kao 27., str. 383. (Predložak: isto kao 25., t. III, str. 421.)
[137] Isto kao 20., str. 383. (Predložak: isti, str. 100.)
138 Isto kao 19., str. 383. (Predložak: isto kao 25., t. III, str. 740.)

7. Zaljučak

Schopenhauerovu filozofiju prije svega predstavljaju njegova teorija spoznaje, njegova metafizika volje i njegov pesimizam. Oni su obrađeni u njegovom glavnom djelu *Svijet kao volja i predodžba*, a ujedno su i bili tema ovoga moga rada.

Schopenhauer je navedenim dijelovima svoje filozofije učinio bitan zaokret u filozofiji, i to na više načina. On je, kao prvo, zanijekao primat uma i njemu nadredio volju, davši tako prednost onom psihološkom nad onim logičkim. Um je, prema njemu, samo instrument volje i služi samo ispunjavanju njezinih ciljeva i interesa. On se, doduše, može i osloboditi od volje, ali samo relativno. Time što je volju pretpostavio umu, Schopenhauer je filozofiji, koju suprotstavlja znanosti, dao jednu novu funkciju. Ona ne smije biti samo teorijska, već i praktična. A ta njegova praktična filozofija mora se baviti voljom – ona je metafizika volje.

Sljedeći Schopenhauerov značaj u izgrađivanju "drugačije" filozofije sastoji se u tome što on, slično kao i Kant, govori o dvostrukoj naravi svijeta. Svijet čine, kao što to pokazuje sam naslov njegova glavnog djela, volja i predodžba. Pritom njegov stav "Svijet je moja predodžba" pokazuje da svijet kao objekt ne može bivstvovati bez mene kao subjekta, kao ni ja bez njega. Ono što pak stoji "ispred" mene i toga svijeta je sama predodžba. Na kraju Schopenhauer zaključuje kako je svijet objektivirana volja, i to zato što je materijalan, a materija je neraskidivo povezana s voljom. Volja se u obliku materije (tijela) i ideja kao svojih objektivacija pojavljuje u svijetu. Ideje i materija tako predstavljaju vezu između svijeta kao volje i svijeta kao predodžbe.

Najfascinantniji dio cjelokupna Schopenhauerova učenja svakako je onaj o pesimizmu i mogućnostima izbavljenja iz njega. Život je, prema Schopenhaueru, vječna patnja, i to zato što njime gospodari "patnička" volja, određena kao vječna težnja, beskonačno stremljenje, rascijepljena i egoistička volja. Schopenhauer navodi i neke potvrde pesimizma, kao što su dosada, koja nastaje ispunjenjem želja, potom konačnost i ništavnost ljudskoga života, besmislenost povijesti te zlo u svijetu kao najgorem od svih mogućih svjetova. Na kraju Schopenhauer iznosi i svoje učenje o mogućem izbavljenju iz takvoga stanja. Čovjek mora nadići svoju empirijsku egzistenciju kako bi se oslobodio volje koja caruje u njoj. Kao jednu mogućnost izbavljenja Schopenhauer vidi umjetnost, no budući da ona čovjeku može pružiti samo čistu, objektivnu spoznaju svijeta, ali ne i osloboditi ga od volje, čovjek treba i druge šanse za izbavljenje u potpunosti. Kao takve Schopenhauer navodi moral suosjećanja, askezu te na koncu izbavljenje putem spoznaje i rezignacije.

8. Literatura

Bart, H., *Šopenhauerova 'istinska kritika uma'*, u: Santini, M., ur. *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, 1988.

Bošnjak, B., *Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline*, Knjiga treća, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1993.

Gelen, A., *Šopenhauerovi rezultati*, u: Santini, M., ur. *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, 1988.

Filipović, V., *Novija filozofija Zapada*, Matica hrvatska, Zagreb, 1968.

Frelih, Jasenka, *Schopenhauerova kritika Kantove etike*, Filozofska istraživanja, god. 30., sv. 4., 2010.

Landman, M., *Šopenhauer danas*, u: Santini, M., ur. *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Šopenhauer kao odgajatelj*, preveo Mario Kopić, Matica hrvatska, Zagreb, 2003.

Santini, M., *Pesimizam i izbavljenje u filozofiji Arthura Schopenhauera*, u: *Pesimizam i izbavljenje. Artur Šopenhauer danas*, Vrnjačka Banja, 1988.

Šmit, A., *Šopenhauer i materijalizam*, u: *Pesimizam i izbavljenje. Artur Šopenhauer danas*, Vrnjačka Banja, 1988.

Šulc, V., *Napomene o Šopenhaueru*, u: Santini, M., ur. *Pesimizam i izbavljenje*, Vrnjačka Banja, 1988.

Schopenhuer, A., *Sämtliche Werke*, izdao Paul Deussen, München, 1911.

Schopenhauer A., *Sämtliche Werke*, prema prvom cjelokupnom izdanju Juliusa Frauenschteta, koje je preradio i ponovno izdao Arthur Hübscher, Leipzig 1937.-1941.

Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, izdao Arthur Hübscher, Wiesbaden, III. Izdanje, 1972.

Sonnenfield, V., *O načelu razloga. Filozofijska rasprava*, Osijek, 1941.

Šopenhaauer, A., *Svet kao volja i predstava I*, preveo Sreten Marić, Matica srpska, Novi Sad, 1981.

Šopenhaauer, A., *Svet kao volja i predstava II*, preveo Sreten Marić, Matica srpska, Novi Sad, 1986.

Kopić, M.; *Etičar milosrđa*, Peščanik.net., objavljeno 20.9. 2010. Dostupno na: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:pFprwortS7EJ:www.pescanik.net/content/view/5641/136/+Kopi%C4%87+mario+eti%C4%8Dar+milosr%C4%91a&cd=1&hl=hr&ct=clnk&gl=hr (07. rujna 2011.)

Kordić, Ivan, *Uvod u suvremenu filozofiju zapada*, Mostar, 2007.-2008. Dostupno na: http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:Nieer7_M_jEJ:www.student-x.com/skripte-za-fakultet/doc_download/127-uvod-u-suvremenu-filozofiju.html+kordi%C4%87+ivan+uvod+u+suvremne&hl=hr&gl=hr&pid=bl&srcid=ADGEEShkIXuYarZkV5nEEMNNKW7m9CB8b_TypZVrj_TuhcOPJWsOcweoyPU9xElpuGzmGoeQUIK42ZpSLUxGxOtYlQot3NeVrxehXHtwxkH2bD3q5wMnCjU0IXn-B-B1gbNrqrLKvJUj&sig=AHIEtbQpEE3MzTQmUfZWhU1h0t3m1HIBAA (07. rujna 2011.)

On the sufferings of the world i *The vanity of existence*, u: *The essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism*, translated by T. Bailey Saunders, Pennsylvania State University, 2005., str. 5.-22. Dostupno na: http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/schopenhauer/Schopenhauer-4.pdf (07. rujna 2011.)