

Woźniak, Dorota

Estetyzacja moralności w filozofii Schopenhauera

Studia Redemptorystowskie nr 8, 84-105

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dorota Woźniak
UKSW – Warszawa

ESTETYZACJA MORALNOŚCI W FILOZOFII SCHOPENHAUERA

Wstęp

Zagadnienie estetyzacji stanowi jeden z ważniejszych problemów współczesnej kultury, jakkolwiek pole jego interpretacji jest bardzo szerokie. Z uwagi na to do przedstawienia problematyki niniejszej pracy zostanie wykorzystana jedna z koncepcji rozumienia estetyzacji, jaką zaproponował Wolfgang Welsch. Najogólniej opisuje on to zjawisko w ten sposób: „Termin »estetyzacja« zasadniczo oznacza wszak, że coś pozaestetycznego zostaje uczynione czymś estetycznym bądź jest pojmowane jako coś estetycznego”¹.

Definicja ta wskazuje na bliski związek między estetyką a dziedziną, z którą się ona łączy. Kategorie oceny używane w danej dziedzinie mogą zostać zastąpione wartościowaniem estetycznym. Jeśli nawet nie dojdzie do takiej zamiany, to jednak sposób oceniania w obu obszarach jest zbliżony.

W pracy tej zostanie podjęty problem estetyzacji moralności w filozofii Arthura Schopenhauera. Filozof ten dużo uwagi poświęca zagadnieniom z zakresu estetyki, a także etyki, której przedmiotem jest moralność. Obie dziedziny zajmują ważne miejsce w jego systemie, obie też dotyczą przejawów aktywności specyficznie ludzkiej. Powstaje pytanie, czy są one ze sobą związane, a jeśli tak, to jaki charakter ma ich relacja. Czy można mówić o zbliżeniu kryteriów oceny moralności do wartościowania estetycznego?

Aby odpowiedzieć na pytanie o relacje między moralnością i estetyką w filozofii Schopenhauera, ukażę koncepcję metafizyki tego filozofa oraz wynikające z niej konsekwencje, takie jak pogląd na temat wolności i kondycji życiowej człowieka. Pozwoli to na przedstawienie roli etyki, a następnie estetyki w tejże koncepcji, co doprowadzi do sformułowania i wyjaśnienia tytułowej tezy o estetyzacji moralności w ujęciu Schopenhauera.

¹ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, tłum. K. Guczalska, Kraków 2005, s. 41.

1. Założenia teoriopoznawcze

Schopenhauer rozpoczął budowę swojego systemu filozoficznego od teorii poznania. Głównym źródłem stała się dla niego myśl Kanta. Przed wszystkim przejął z niej koncepcję poznania poprzez aprioryczne formy umysłu: czas, przestrzeń i przyczynowość². Pozwoliło mu to na podtrzymanie twierdzenia o podziale rzeczywistości na to, co poznajemy, czyli przedstawienie, i rzeczy same w sobie, nazwane przez Kanta noumenami.

Schopenhauer skupia się początkowo na pierwszym z wymienionych aspektów. Wyróżnia podmiot i przedmiot jako elementy konstytuujące przedstawienie. Podmiot jest warunkiem oglądu rzeczywistości, istnieje poza czasem i przestrzenią, ujawniając się w każdej istocie zdolnej do oglądu naocznego³. Dlatego właśnie, jak wyjaśnia filozof, świat zaczyna swój bieg dopiero z chwilą powstania pierwszej takiej istoty. To dzięki podmiotowi istnieje materia, bo tylko on może jej doświadczyć, on też nadaje jej cechy czasowości i przestrzenności, posiadane przez niego *a priori*⁴. Przedmiot natomiast stanowi to wszystko, co podlega poznaniu – jest to drugi element przedstawienia. Pozostaje on w relacji zarówno do podmiotu, jak i do innych przedmiotów tego samego rodzaju. Związki te Schopenhauer ujmuje w problematyce podstawy dostatecznej bycia tego, co jest dostępne naszemu poznaniu. W swojej pracy *O podstawie dostatecznej* określa ją najogólniej jako odpowiedź na pytanie, dlaczego dany przedmiot istnieje w ten właśnie sposób⁵. Ona to determinuje sposób podziału tego, co poznawane.

Schopenhauer wymienia cztery rodzaje przedmiotów. Pierwszą grupę stanowią wyobrażenia naoczne, czyli otaczający nas świat zjawisk. Różne przedmioty oddziałują na nasze ciało. Podmiot odbiera je poprzez władzę oglądu zmysłowego – intelekt (*Verstand*). W nim zawarte są *a priori* formy przestrzenności i czasowości, które nadają tymże oddziałującym przedmiotom konkretne położenie i kolejność występowania, natomiast zawarta w nim forma przyczynowości wskazuje ich wzajemne relacje jako przyczyny i skutku, a także motywów działania. Poznawać w ten sposób może nie tylko człowiek, ale też zwierzęta, które mają tę samą strukturę umysłu⁶.

² Odrzucił on pozostałe formy aprioryczne wymieniane przez Kanta.

³ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 33–34.

⁴ Por. tamże, s. 71.

⁵ Por. tenże, *O podstawie dostatecznej*, tłum. I. Grafowski, Kraków 2005, s. 29.

⁶ Por. tamże, s. 32–34.

Kolejny dział przedmiotów to pojęcia wyabstrahowane z naoczności przez władzę rozumu (*Vernunft*). Ich istotę stanowi odniesienie do przedmiotów pierwszej grupy. „Jasno pomyślany i wypowiedziany stosunek pojęć nazywamy sądem”⁷. Tak jak pojęcia ujmują cechy gatunkowe indywiduów, sądy dają poznanie ich relacji. Od zgodności sądów z przedstawieniem zależy więc ich prawdziwość. Dzięki nim możliwe jest myślenie, planowe działanie, nauka; podmiot zyskuje więc zdolności specyficznie ludzkie⁸.

Trzecią grupę wyobrażeń stanowią czyste formy zmysłowości (przestrzeń i czas). Zawarte są one w naszym umyśle, dlatego możemy je poznawać bez odniesienia do przedstawienia, poprzez władzę określoną jako czysta naoczność. Ujmuje ona wzajemne określanie się momentów przestrzeni, nazywane położeniem, oraz czasu, czyli następstwo. Są one przedmiotem matematyki, odpowiednio: geometrii i arytmetyki. Zasady rządzące tą dziedziną nie wymagają dowodów, gdyż są pierwotne, przenosimy je na postrzeganie materii. Dlatego właśnie Schopenhauer nazywa czyste formy zmysłowości podstawą dostateczną bycia przedstawienia⁹.

Ostatnim i najistotniejszym przedmiotem jest wola. Podmiot poznaje ją poprzez bezpośrednią samowiedzę. Dostarcza mu ona informacji o tym, co wewnętrzne i najbardziej osobiste. Schopenhauer argumentuje, że wiedza uzyskana na tej drodze nie dotyczy poznania podmiotu. Poznanie siebie jako poznającego jest niemożliwe, gdyż człowiek czerpie informacje o świecie, a także o sobie, poprzez swoje ciało¹⁰. Działają na nie bodźce i motywy, na które reaguje, doświadczamy go jako wyjątkowego przedmiotu poznania, czegoś bardzo bliskiego każdemu z nas. Mimo to widzimy takie same ciała również u innych, nasze własne nie wyróżnia się szczególnie wyglądem czy funkcjami. To silne przywiązanie do swojego ciała jest związane z przejawianiem się przez nie naszej woli. Doświadczamy pragnień wywołanych przez motywy działające na nasze ciało, chcemy je zaspokoić, w czym również ono pośredniczy, doznajemy w nim bólu i rozkoszy. Tak właśnie poprzez ciało, jako przedmiot szczególnie bliski, podmiot poznaje siebie jako tego, który „chce”¹¹. W ciele nie znajduje własnego poznania, lecz pragnienia. To one popychają go do działania, do nich odnoszą się też jego sądy. Ciało to jest wyrazem dążeń, wyrazem naszej woli.

⁷ Tamże, s. 91.

⁸ Por. tamże, s. 85–91.

⁹ Por. tamże, s. 110–113.

¹⁰ Por. tamże, s. 118.

¹¹ Por. tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 172–174.

Schopenhauer stawia następnie pytanie: czego chcemy?¹² Odpowiedzi jest wiele, ale nie prowadzą one do jednego punktu, wspólne jest tylko owo chcenie – wola. Człowiek, który to zrozumie, musi dojść do wniosku, że tym, co stanowi jego istotę, tym, co w nim najbardziej wewnętrzne, jest właśnie wola. Powstaje tu jednak problem: naszą wolę poznajemy w ciele, odnosi się ona do przedmiotów przedstawienia, podmiot chcenia funkcjonuje więc w przestrzeni i czasie, natomiast podmiot poznania, który jest w każdej istocie zdolnej do naoczności, posiada byt wieczny, bowiem to w nim zawarte są formy oglądu rzeczywistości. Czy więc istnieją w nas dwa podmioty, czy ulegamy swoistemu rozdwojeniu wewnętrznemu? Schopenhauer daje inne rozwiązanie, utożsamia oba te podmioty. Powoduje to, jak wyjaśnia Jan Garewicz, nadanie „waloru ponadczasowości istocie skończonej”¹³. Okazuje się, że owa wola, którą poznajemy w naoczności, jest w swej naturze wieczna, podmiot ma zaś podwójny charakter: zjawiska i rzeczy samej w sobie¹⁴.

Teza ta stanowi fundament myśli filozofa, gdyż właśnie na jej podstawie wyprowadza wnioski o całość rzeczywistości. Schopenhauer udowodnił, na gruncie swojego systemu, że wewnętrzną istotę człowieka stanowi wola. Działając w ciele, przejawia się zaś jako zjawisko. Sąd ten dotyczy najpierw indywiduum. Powstaje pytanie, czy prawidłowość ta jest wspólna wszystkim ludziom. Odpowiedź musi być twierdząca, jeśli nie chcemy uznać wszystkiego poza sobą za nierealne¹⁵. Dalej filozof wskazuje na podobieństwo ciała ludzkiego i zwierzęcego. W swoim ciele odkryliśmy prymat woli, a działa ono na tych samych zasadach co u istot wyposażonych jedynie w intelekt. Dlatego uznaje on wolę również za ich wewnętrzną naturę¹⁶. Nawiązując do doświadczenia świata zewnętrznego, zwraca uwagę na fakt, iż „niezłębione siły, ujawniające się we wszystkich ciałach w przyrodzie, są rodzajowo identyczne z tym, co jest we mnie wolą, różnią się zaś od niej tylko stopniem”¹⁷. Rośliny czy martwa materia nie mają uświadomionych pragnień, jednak podlegają działaniu pod wpływem przyczyn. Tę zdolność utożsamia Schopenhauer z wolą ludzką, posługując się analogią¹⁸. Po omówieniu całego świata zjawiskowego okazuje się, że wszystko to, co dostępne nam w przedstawieniu, jest z drugiej strony wolą.

¹² Por. tamże, s. 266–267.

¹³ J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 2000, s. 27.

¹⁴ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 176.

¹⁵ Por. tamże, s. 179–180.

¹⁶ Por. tamże, s. 186.

¹⁷ Tamże, s. 211.

¹⁸ Por. tamże, s. 188.

2. Metafizyka woli

Na podstawie dotychczasowych analiz można powiedzieć, że wola występuje we wszystkich zjawiskach świata. Jak wyjaśnia Schopenhauer, w każdym z nich jest ona obecna w całości. Nie ma więc woli podzielonej na części, pokawałkowanej. Przeciwnie, stanowi ona jedność. Filozof pisze: „Jeśli więc świat cielesny ma być czymś więcej niż tylko naszym przedstawieniem, to musimy powiedzieć, że jest on w swej najgłębszej istocie tym, co odnajdujemy w nas samych bezpośrednio jako wolę”¹⁹. Świat nie składa się, jak głosił Kant, z wielu noumenów. Wola okazała się w toku wywodu rzeczą samą w sobie, jedynym rzeczywistym bytem. Jak zauważa komentator myśli Schopenhauera Walter Abendroth, wraz z nadaniem jej statusu ontologicznego rozpoczyna się metafizyka Schopenhauera²⁰.

Wola sama to „coś, co w zjawisku nie jest uwarunkowane przez czas, przestrzeń i przyczynowość, i nie daje się ani do nich sprowadzić, ani przez nie wytłumaczyć, jest właśnie tym, w czym bezpośrednio daje znać o sobie coś, co się przejawia, rzecz sama w sobie”²¹. Przyczynowość jest powodem istnienia materii. Wola, będąc od niej wolna, charakteryzuje się też niematerialnością. Istniejąc zaś poza czasem, posiada byt wieczny. Nie obowiązuje jej reguła podstawy dostatecznej, trudno ją więc zdefiniować. Wszelką wiedzę o niej uzyskujemy raczej przez negację tego, co znamy.

Wiadomo już, że nie daje się ona poznać z zewnątrz na podstawie obserwacji otoczenia. Ujawnia się zaś w ciele dzięki intuicji. Przedstawienie możemy bowiem analizować tylko poprzez formy zmysłowości. Tym zajmuje się wszelka nauka z wyjątkiem filozofii. Pytaniem obowiązującym w nauce jest „jak” i „dlaczego”. Na ich podstawie dochodzi się do ustalenia praw przyrody i wszelkich relacji przyczynowo-skutkowych. Nie mówią one jednak niczego o przedstawieniu. Filozofia stawia pytanie „co”, czyli co stanowi wewnętrzną treść zjawiska. Każdy przedmiot charakteryzuje się specyficznym sposobem działania, czy też istotną jakością. Wyrażają się one w aktach, które opisują nauki empiryczne. Natomiast same z siebie jakości te nie podlegają wyjaśnieniu, gdyż są przejawami woli samej²². Tak np. bada się wpływ ciężenia czy elektryczności na ciała, lecz bezsensowne jest pytanie, dlaczego one w ogóle działają. Poznanie więc kończy się tam,

¹⁹ Tamże, s. 181.

²⁰ W. Abendroth, *Arthur Schopenhauer*, tłum. R. Rózanowski, Wrocław 1998, s. 58.

²¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 203.

²² Por. tamże, s. 210.

gdzie odnajduje się ślad woli. Nie ma ona podstawy, bowiem sama stanowi podstawę zjawisk.

Schopenhauer, przyjmując myśl Kanta, uznaje przedstawienie za całkowicie zdeterminowane. Wielością zjawisk rządzi prawo przyczynowości, wyznaczając w sposób konieczny następstwo przyczyn i skutków. Wola natomiast, pozostając poza regułą podstawy dostatecznej, jest wolna i niezależna²³. Oznacza to absolutny brak jej zdeterminowania. Określa się ona dopiero poprzez uprzedmiotowienie, czyli akt ujawnienia się w rzeczywistości podmiotowo-przedmiotowej. Konkretyzacja ta przebiega stopniowo. Przechodzi ona przez dwa zasadnicze szczeble, choć elementy każdego z nich tworzą swoistą hierarchię. Najbliższy z nich stanowią idee, które Schopenhauer przyjmuje na sposób platoński. Podobnie jak wola, są one wieczne i niezmiennie, ale stanowią już najogólniejszy przedmiot dla podmiotu. Można je rozumieć jako formy czy wzorce. Wszystkie zjawiska fizyczne czy chemiczne, rośliny, zwierzęta itd. posiadają swoje wieczne idee²⁴. One, jak pisze filozof: „same nie mogą zwać się nigdy przyczyną ani skutkiem, lecz są warunkami, jakie poprzedzają i są przesłanką wszelkich przyczyn i skutków, w których rozwija się i ujawnia ich własna istota”²⁵. Układają się w hierarchii od sił przyrody, poprzez właściwości wszystkich naturalnych ciał nieorganicznych i organicznych, po gatunki czy rodzaje zjawisk²⁶. Ze względu na ich przedmiotowy charakter są one poznawalne. Nie wystarczy tu jednak zwykły ogląd intelektualny. Ten, kto chce poznać idee, musi ich szukać w przedmiotach, kontemplować je tak, by zjednoczyć się z nimi. W tym celu trzeba zapomnieć o sobie, o własnej indywidualności.

Z idei powstają jednostkowe zjawiska, których doświadcza podmiot empiryczny poprzez intelekt. Poszczególne przedmioty są ich egzemplifikacją w materii. Wzajemna odrębność zjawisk i odróżnienie od podmiotu zachodzi dzięki formom czasu i przestrzeni, nazywanym przez Schopenhauera *principium individuationis*. Określenie to, zaczerpnięte od scholastyków, podkreśla fakt, iż tylko dzięki nim możliwe jest powielenie się idei w nieskończonej liczbie zjawisk²⁷. Na drugim szczeblu uprzedmiotowienia panuje analogiczna hierarchia: od ciężkiej materii, po tę lżejszą, dalej poprzez rośliny, zwierzęta aż do człowieka – najpełniejszego uprzedmio-

²³ Por. tamże, s. 191–193.

²⁴ Por. tamże, s. 217–224.

²⁵ Por. tamże, s. 218.

²⁶ Por. tamże, s. 270.

²⁷ Por. tamże, s. 214.

towania woli. Schopenhauer nazywa je wszystkie przedmiotami, gdyż są poznawane przez podmiot. Człowiek nie jest wyjątkiem. Jako posiadający intelekt jest on podmiotem, ale będąc równocześnie jedną z konkretyzacji woli, stanowi przedmiot, czy też zjawisko.

Cała istota przedmiotów zawiera się w ich działaniu, przy czym nie musi ono być świadome. Powodem zmian są rozmaite przyczyny, oddziałujące na przedmioty. Wyróżniamy przejawy takich sił fizycznych, jak ciężar, sztywność, elastyczność, które są przyczynami zjawisk w sensie właściwym. Oznacza to, że materia dotknięta skutkiem działania wpływa równie silnie na swą przyczynę. Inne efekty aktywności woli to bodźce, w mniejszym stopniu uzależnione od skutku swego oddziaływania, oraz motywy, do których odbioru niezbędny jest rozum²⁸. Wszystkie one powodują nieustanny ruch od dążenia do jego realizacji, po następne dążenie i tak w nieskończoność. W ten sposób manifestuje się w nich wola.

W tym miejscu rozważań widać już dobrze niestałość świata zjawiskowego. Nie przysługuje mu byt – jak powtarza Schopenhauer za Platonem – lecz wieczne stawanie się. Dlatego filozof traktuje indywidua jedynie jako kopie wiecznego wzorca, poprzez które wola realizuje swoje pożądania²⁹. Nie mają one wartości same w sobie, natomiast ich cele są zdeterminowane istotnymi jakościami gatunkowymi, czy, jak u człowieka – charakterem intelligibilnym. Jest to zespół dążeń specyficznych dla danego zjawiska bądź gatunku zjawisk, ujawniający się w działaniu. Wyznaczają go zaś idee.

Cele rozumie Schopenhauer szeroko jako dążenia. Posiada je każdy przedmiot, zaś możliwość realizacji jest ograniczona. Dzieje się tak, gdyż ilość materii jest niewystarczająca, a potrzeby wciąż się mnożą. Prowadzi to do ciągłej walki między poszczególnymi przedmiotami, tak w obrębie gatunku, jak i pomiędzy nimi. Fakt ten świadczy o dynamizmie woli, jej żarłoczności, wiecznym nienasyceń³⁰. Właśnie na drodze walki ujawniają się wyższe szczeble uprzedmiotowienia. Istoty działające w prosty sposób są zmuszone bardziej się wyspecjalizować, jeśli chcą przeżyć i osiągnąć zaspokojenie. Czyhają na nie inne, spragnione tej samej materii. Mają one tę przewagę nad poprzednimi, że dysponują lepszymi środkami realizacji potrzeb. Jednak same pożądania też się zwiększają. Rośliny potrzebują mniej niż zwierzęta, a zwierzęta mniej niż człowiek. On zaś jest najdoskońalszym uprzedmiotowieniem woli. Posiadał umiejętność myślenia abstrakcyjnego, dzięki czemu nie tylko doświadczył, ale też poznał przejawy woli

²⁸ Por. tamże, s. 195–196.

²⁹ Por. tamże, s. 273.

³⁰ Por. tamże, s. 253.

w sobie, afirmując ją jako wspaniały przejaw swojej natury. Poza tym żaden inny przedmiot nie ma tyle pragnień co człowiek. Oprócz dążeń zmysłowych posiada on także bogactwo wyobraźni, stworzył kulturę, w której otwierają się nowe możliwości zaspokajania woli³¹.

Tak człowieka, jak i całą resztę przedmiotów charakteryzuje ciągły ruch, ukierunkowany na spełnienie dążeń. Dynamizmem tym nie kieruje żaden transcendentny rozum, lecz ślepy traf. Ciągła walka pomiędzy przedmiotami wskazuje na wewnętrzne skłócenie woli, związane z jej irracjonalnością³². Mimo to wszystkie przejawy woli noszą jej ślad. W sposobie ich funkcjonowania, w budowie narządów zwierząt można dostrzec pewne wzajemne analogie³³. Świat jako przedstawienie ujawnia w ten sposób swoją istotę – wolę.

3. Etyka doskonałości i współczucia

Rzecz sama w sobie, której specyfika została przedstawiona w poprzednich rozdziałach, stanowi istotę moralną człowieka³⁴. Ujawnia się ona poprzez jego specyficzną właściwość, którą Schopenhauer nazywa charakterem. Nawiązując do nauki Kanta, jak zauważa Zygmunt Bujakowski, przyznaje on człowiekowi charakter intelligibilny i empiryczny³⁵. Potoczne intuicje związane ze znaczeniem tego słowa bardziej odpowiadają drugiemu z wymienionych terminów. Charakter empiryczny ujawnia się w codziennym życiu, kiedy na człowieka oddziałują rozmaite motywy. Wyznacza sposób reakcji na zewnętrzne oddziaływania. Obecność charakteru wskazuje na to, iż człowiek jest istotą bardziej zróżnicowaną niż np. zwierzęta. One bowiem podlegają niemal wyłącznie instynktowi, na określone motywy reagują zawsze podobnie. Charakter empiryczny determinuje człowieka. Kiedy pojawia się motyw odpowiadający jego pożądaniu, człowiek musi postąpić w dany sposób³⁶.

Teza ta stoi jednak w sprzeczności z doświadczeniem osobistym. Każdy bowiem odbiera swoje uczynki jako efekt wyboru. Wolność jest też jednym z najbardziej cenionych przymiotów ludzkich. Filozof w tym miejscu wskazuje na charakter intelligibilny, który „jest bezpośrednio przejawem woli”³⁷.

³¹ Por. tamże, s. 240–247.

³² Por. tamże, s. 195.

³³ Por. tamże, s. 237–238.

³⁴ Por. tenże, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Kraków 2006, s. 30.

³⁵ Por. Z. Bujakowski, *Podstawy etyki Schopenhauera*, Warszawa 1912, s. 25.

³⁶ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 454–456.

³⁷ Tamże, s. 139.

Ma on swoje miejsce w świecie idei, których nie dotyczy reguła podstawy dostatecznej, a więc nie obowiązuje tam również determinizm. Charakter intelligibilny jest wieczny i niezmienny, konkretny człowiek stanowi jego empiryczny wyraz. Nie oznacza to jednak braku wolności. Każdy sam wybiera sobie ów charakter. Życie ludzkie jedynie go ukazuje.

Twierdzenie o pozaempirycznym wyborze charakteru wymaga jeszcze uzupełnienia, jeśli ma wyjaśniać potoczne doświadczenie człowieka. Decyzja ta zostaje podjęta bez udziału poznania, bowiem ono jest wtórne wobec woli³⁸. Dlatego człowiek poznaje, jaki jest, dopiero na podstawie dokonywanych aktów. W tym kontekście zostaje wyjaśnione doświadczenie skruchy. Wyraża ona żal z powodu popełnienia czynów, które nie odpowiadały woli człowieka. Poznanie wskazało je jako odpowiednie do zaspokojenia danej potrzeby, podczas gdy w rzeczywistości takie nie były. Skrucha więc nie oznacza zmiany woli, a jedynie poznania³⁹.

Wolny wybór charakteru intelligibilnego wskazuje też na odpowiedzialność człowieka za swoje działania. W rzeczywistości ponosi on winę za to, kim jest. Uczynki stanowią jedynie przejaw jego *esse*. Wolność nie dotyczy bowiem działania człowieka, lecz jego bytu⁴⁰. Odczuwa on wyrzuty sumienia, poznając krzywdę wyrządzoną drugiemu. Jest to ból „z powodu poznania siebie samego jako takiego, tj. jako woli”⁴¹. Z każdym aktem człowiek coraz dokładniej widzi, kim jest, i to dostarcza mu powodów do cierpienia lub zadowolenia, w zależności od rodzaju charakteru.

Owa świadomość siebie wpływa na kształtowanie się tego, co Schopenhauer nazywa charakterem nabytym. Aby go uformować, „nie wystarczy jeszcze zwykłe chcenie i zwykła możliwość, lecz człowiek musi też wiedzieć, co może”⁴². Wtedy dopiero poznaje on swoją wolę i wybiera te motywy, które odpowiadają jego potrzebom w sposób optymalny. Formułuje ogólne normy swego postępowania, zgodne z własnym charakterem. Uzyskana w ten sposób świadomość może jednak spowodować odejście od afirmacji woli życia. Wyrazem tego jest wyrzeczenie się własnych popędów.

Rola charakteru jest istotna ze względu na działania ludzkie, które są właściwym przedmiotem etyki. Schopenhauer, analizując je w rozprawie *O podstawie moralności*, zwraca szczególną uwagę na intencję człowieka. W tym ujęciu pierwszą pobudką działania jest egoizm. Tkwi on w samej

³⁸ Por. tamże, s. 444.

³⁹ Por. tamże, s. 452–452.

⁴⁰ Por. W. Abendroth, *Arthur Schopenhauer*, dz. cyt., s. 115.

⁴¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 453.

⁴² Tamże, s. 463.

naturze ludzkiej. Polega na podejmowaniu aktów wyłącznie ze względu na własne korzyści: zachowanie istnienia i dobrobytu. Może się przejawiać w czynkach pozornie sprawiedliwych, lecz skażonych ową intencją⁴³. Często też u osobników wykazujących silną wolę życia prowadzi do wkroczenia w sferę woli innego i zadanie mu przez to cierpienia. Działanie takie jest bezprawiem lub inaczej niesprawiedliwością. Polega ono na skrzywdzeniu jakiejś istoty. Należy je rozpatrywać w kategoriach zła moralnego, a nie jako przekroczenie ustawy państwowej. Moralność stanowi bowiem rzeczywistość bardziej pierwotną niż państwo. Schopenhauer określa ją nawet mianem prawa naturalnego. Człowiek jest więc oceniany jako zły lub dobry na podstawie tego, co czyni drugiemu⁴⁴.

Inną pobudkę ludzkiego działania stanowi nieżyczliwość, doprowadzona w skrajnych przypadkach do nienawiści. Przejawia się ona poprzez radość z cudzego nieszczęścia oraz w bezinteresownym krzywdzeniu bliźniego. O ile postawa ta nie powoduje wkroczenia w sferę woli innego, nie jest niesprawiedliwa, jednak Schopenhauer przyznaje jej negatywną wartość moralną. Nieżyczliwość ma źródło w nieustannej walce egoizmów, jako efekt skłócenia woli⁴⁵.

Obie wskazane intencje są konsekwencją widzenia świata wyłącznie z własnej perspektywy. Jednostka uznaje siebie za jedyny realny przedmiot, godny zainteresowania, całą resztę postrzega tylko jako swój wytwór. Człowiek taki nie dostrzega drugiej strony przedstawienia⁴⁶.

Ostatnią i najważniejszą pobudką ludzkich aktów jest współczucie. Stanowi ono zaprzeczenie dwóch pozostałych. Ma na celu dobro bliźniego, które staje się bezpośrednim celem działania. Tak jak egoizm wypływa z niemożności przeniknięcia *principium individuationis*, współczucie powstaje, gdy człowiek zaczyna dostrzegać w innym tę samą wolę co w sobie i zaczyna go traktować jako drugie „ja”. Cierpienie, które widzi u niego, przeżywa jako własne. Dzięki temu zaciera się granica między nimi. Współczucie stanowi podstawę wszelkiej sprawiedliwości i miłości bliźniego⁴⁷. Pierwsza z nich oznacza powstrzymanie się od szkodenia drugiemu ze względu na jego dobro. Druga natomiast wymaga udzielenia mu czynnej pomocy.

⁴³ Por. tenże, *O podstawie moralności*, dz. cyt., s. 83–85.

⁴⁴ Por. tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 548.

⁴⁵ Por. tenże, *O podstawie moralności*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁶ Por. tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 503.

⁴⁷ Por. tenże, *O podstawie moralności*, dz. cyt., s. 93.

Ciągła walka pomiędzy przejawami woli powoduje cierpienie. Jest ono udziałem każdego przedmiotu, szczególnie zaś człowieka. „Kiedy bowiem podmiot poznający konstatuje »chcę«, stwierdza, że czegoś mu brak, że cierpi na jakiś niedosyt”⁴⁸. Cierpienie ujawnia się w postaci bólu fizycznego, lęków, jak też w sytuacji niezaspokojenia pożądania. Życie człowieka upływa pomiędzy jednym dążeniem a drugim, chwila spełnienia trwa zawsze krótko i generuje nowe pragnienie. Nawet gdy ktoś ma możliwość spełnienia wszystkich zachcianek, nie jest szczęśliwy. Zaczyna się nudzić, a to jeszcze gorsza udręka. Ukojenie, którego doświadcza człowiek, jest tylko zmniejszeniem cierpienia lub wspomnieniem trudności, które minęły. W tej pesymistycznej wizji egzystencji dobro występuje rzadko i jest utożsamiane ze spokojem, wyciszeniem i brakiem cierpienia. Należy je rozumieć jako negatywną stronę zła⁴⁹.

Odniesienie zasadniczych pojęć etycznych: dobra i zła. Do kategorii cierpienia implikuje obowiązek moralny, aby nie wyrządzać krzywdy. Za dobrego zostanie uznany człowiek, który powstrzymuje się od wkraczania w obszar cudzej woli, a nawet pomaga drugiemu w zmniejszeniu jego cierpienia. Analogicznie wygląda sytuacja osoby złej, czyli realizującej swoje dążenia kosztem innego.

Koncepcja przedstawiona przez filozofa jest do głębi pesymistyczna. Człowiek zostaje rzucony w świat, gdzie wszystko podlega ścisłej determinacji. Odkrywa, że kieruje nim charakter, który sam nieświadomie wybrał. Przejawiająca się w nim wola wciąż dąży do spełnienia, wykorzystując przy tym innych ludzi. Poznaje siebie i przeraża się własnym widokiem. Kiedy uświadamia sobie tę prawdę, ma dwa wyjścia. Może próbować zapomnieć o tym, kim jest, i dalej oddawać się pożądaniom, albo wejść na drogę zaniegowania woli. Dokonuje się ono, gdy człowiek nie powraca w poznaniu do świata zjawisk, ale trwa w oglądzie istoty świata, wyrzekając się wszystkich jej pożądań. To poznanie przynosi mu ukojenie⁵⁰.

Najprostszą realizacją tej drogi jest współczucie. Doświadcza go niemal każdy, widząc cierpienie drugiego. Wtedy człowiek przestaje myśleć o sobie, skupia się zaś na potrzebie bliźniego. To wyjście ze swojego egoizmu daje szansę przeniknięcia przez przedstawienie do samej woli, do uznania, że stojący przede mną człowiek jest tym samym co „ja”. Zjednoczenie się z bliźnim w bólu znosi różnice między nim a współczującym. W konsekwencji neguje różnicę między indywiduum a światem. Współczucie jest

⁴⁸ J. Garewicz, *Schopenhauer*, dz. cyt., s. 49.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 436.

możliwe dzięki poznaniu intuicyjnemu owej jedności. Posiada je nawet krzywdziciel, choć w bardzo zredukowanej formie. Odczuwa tę prawdę poprzez niepokojący głos swojego sumienia. Zadając cierpienie drugiemu, krzywdzi siebie w nim⁵¹.

Najbardziej radykalne zaprzeczenie woli życia dokonuje się w całkowitym zanegowaniu własnego chcenia. Cierpienie trwa, dopóki pragnienia wpływają na człowieka; gdy udaje się je stłumić, przychodzi upragniony spokój. Przykładem takiego postępowania jest dobrowolny celibat. W akcie seksualnym i związanym z nim płodzeniu dokonuje się bowiem najgłębsza afirmacja woli. Ciało, zdeterminowane na przekazanie życia, nie odpowiada tej potrzebie, a nawet nie szuka jej realizacji. Rezygnacja z niej wprowadza sprzeczność między wolą a jej zjawiskiem⁵². Człowiek to jedyny przedmiot, które może się od niej odwrócić, działać wbrew niej. Umożliwia to charakter nabyty, kształtujący się dzięki samoświadomości⁵³. Dzięki takiej postawie następuje ukojenie cierpienia, odejście od lęku i troski o swą egzystencję. Człowiek nie jest już wtedy pojedynczym zjawiskiem, przechodzi do tego, co ogólne, i w ten sposób staje się wolny. Powstaje jednak problem statusu jednostki, która się na to decyduje. Konsekwencją jest zanegowanie jej istoty prowadzące do samozniesienia. Odrzucenie własnej indywidualności zmierza do rozplynięcia się w nicości, którą można porównać z buddyjskim stanem nirwany⁵⁴.

Ideał realizacji tej drogi ujawni się w osobie świętego. Nie wykorzystuje on innych, a nawet nie chce od nich żadnej przysługi. Jest samowystarczalny, stroni od wszelkich przyjemności i żyje w ubóstwie. Cierpienia bliźnich przeżywa jak własne, co motywuje go do wyrzeczenia. Jego sprawiedliwe postępowanie potwierdza czyste sumienie⁵⁵. Ulga, jakiej doświadcza święty, nie jest jednak celem jego działania. Taka motywacja byłaby egoistyczna. Święty kieruje się zawsze miłością bliźniego, chęcią niesienia mu pomocy. Poznaje prawdę o własnym życiu i gardzi nim, dlatego poprzez umartwienia i posty osłabia w sobie wolę aż do jej ostatecznego zniszczenia. Ludzie określane jako święci wyznają różne religie i światopoglądy, jednak to nie one skłaniają ich do takiego życia. Powodem nie jest też słabe przejawianie się w nich woli, bowiem świętym może zostać każdy, nawet ten, u którego bardzo gwałtownie ona występuje. Zanegowanie jej nie stoi w sprzeczno-

⁵¹ Por. tamże, s. 552.

⁵² Por. tamże, s. 505–506.

⁵³ Por. Z. Bujakowski, *Podstawy etyki Schopenhauera*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁴ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 620–621.

⁵⁵ Por. tamże, s. 560–563.

ści z ludzkim charakterem, gdyż święty nie działa wbrew niemu, a tylko powstrzymuje się od pewnych aktów⁵⁶.

Człowiek współczujący jest moralnie dobry, bo postępuje zgodnie z dobrem drugiego i wyłącznie owo dobro pozostaje jego celem. To ukierunkowanie jest znaczącym rysem etyki Schopenhauera. Jego zdaniem czyny nastawione na własną korzyść mają za pobudkę egoizm. Filozof tłumaczy, że nikomu nie trzeba nakazywać, aby dbał o siebie (swoje ciało, rozwój intelektualny itd.). Sami troszczymy się o zachowanie od cierpienia. Nauki, jak np. medycyna, mogą w tym pomóc, jednak nie mają one charakteru etycznego⁵⁷. Podejście Schopenhauera do kwestii moralności zdaje się negować eudajmonizm, podobnie jak nauka Kanta. Mimo to filozof mówi o ukojeniu i czystym sumieniu, które przecież stanowią korzyść dla samego działającego.

4. Rola estetyki w życiu moralnym

Schopenhauer rozpoczyna swoją refleksję estetyczną od pojęcia idei. Są one specyficznym przedmiotem poznania. Nie można ich zobaczyć w taki sposób, jak zjawiska zmysłowe. Wieczne wzorce znajdują się bowiem poza czasem i przestrzenią, w przeciwieństwie do podmiotu empirycznego, który poznaje zjawiska za pośrednictwem apriorycznych form. Oglądanie idei wymaga więc obecności innego podmiotu – wiecznego. Tymczasem ludzkie poznanie jest kierowane pożądaniem woli, skupia się na przedmiotach jednostkowych. Takie podejście uniemożliwia ogląd idei. Schopenhauer porównuje tę sytuację do wizji platońskiej jaskini. Opisani tam ludzie, widząc przed sobą jedynie cienie, uważają je za realne byty. Nie mogą dostrzec prawdziwych przedmiotów, od których pochodzą odbicia. Podobnie u Schopenhauera, człowiek może oglądać idee tylko wtedy, gdy przejdzie od naoczności do ujmowania tego, co ogólne⁵⁸.

Nikt nie ma dostępu do owych wiecznych wzorców samych w sobie. Może je dostrzec tylko poprzez przedstawienie. W tym celu konieczne jest odejście od badania wzajemnych relacji między zjawiskami, aby dostrzec ich istotę, czyli znaleźć odpowiedź na filozoficzne pytanie „co”. Nie chodzi jednak o jakąś formę rozumowania. Przeciwnie, trzeba całym sobą zwrócić się ku dostępnemu przedmiotowi, skupić na nim uwagę aż do pogrążenia się w nim. Wtedy całą świadomość wypełnia „spokojna kontemplacja

⁵⁶ Por. tamże, s. 469.

⁵⁷ Por. tenże, *O podstawie moralności*, dz. cyt., s. 91.

⁵⁸ Por. tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 273–274.

obecnego właśnie, naturalnego przedmiotu”⁵⁹. Może nim być roślina czy zwierzę, krajobraz, budynek itp. Podmiot koncentruje się na nich tak bardzo, że zapomina o sobie. Jego własna indywidualność zostaje zniesiona, wraz z nią znika też uciążliwe cierpienie, a na jego miejscu pojawia się spokój. Wola, której jest uprzedmiotowieniem, zostaje zniesiona i staje się on podmiotem czystym. Wtedy jest już zdolny do oglądu idei⁶⁰.

To, co ma miejsce w kontemplacji estetycznej, przypomina doświadczenie współczucia. W obu przypadkach trzeba porzucić ogląd jednostkowy, aby dotrzeć do woli jako jedynego rzeczywistego bytu. Ten, kto poznaje idee, staje się podmiotem czystym, zaś człowiek, który rozumiał, że między nim a bliźnim nie ma różnicy, że są tym samym, staje się „czysty” od pragnienia zadania mu krzywdy. Jest to ta sama droga do wyrzeczenia się woli.

Powracając do zagadnienia oglądu estetycznego, należy zaznaczyć, iż każde zjawisko może uwidocznic wole. Jednak poznana zostaje przez człowieka stosownie do szczebla uprzedmiotowienia, na którym znajduje się przedmiot. Tak np. kontemplując wole w drzewie, zwraca się on do idei drzewa, gdy zaś ogląda owcę, do wzoru owcy. Druga z nich jest wyższa w hierarchii uprzedmiotowienia, dlatego lepiej wyraża istotę świata. Najdoskonalszym jej obrazem jest sam człowiek, dlatego warto, zdaniem Schopenhauera, właśnie jego czynić obiektem kontemplacji. Przejsie świadomości przez wszystkie szczeble tej hierarchii daje pełny ogląd rzeczywistości, którą znamy z drugiej strony jako przedstawienie⁶¹. Warto podkreślić, że poznanie woli umożliwiają nie tylko naturalne zjawiska, ale też wytwory człowieka oraz nasze wyobrażenia. W nich również się ona przejawia.

Estetyczną kontemplację można rozpatrywać dwojako: od strony subiektywnej i obiektywnej. Pierwsza uwypukla postawę człowieka w stosunku do woli – jego odejście od poznania indywidualnego; druga zaś wskazuje na to, co się dokonuje – ogląd wiecznych idei⁶². Subiektywnie zachodzi w człowieku swoista zmiana jakościowa, polegająca na przejściu od podmiotu indywidualnego do podmiotu czystego. Od tego elementu zależy ujawnianie się kategorii estetycznych: piękna i wzniosłości. Niektóre obiekty są nam szczególnie miłe, chętnie je oglądamy, nie zauważając nawet, że przechodzimy do kontemplacji ich idei. Sama forma tych przed-

⁵⁹ Tamże, s. 284.

⁶⁰ Por. tamże, s. 283–284.

⁶¹ Por. tamże, s. 286.

⁶² Por. tamże, s. 313–114.

miotów kieruje poznanie na właściwe im wzorce. Widok taki sam w sobie sprawia przyjemność. Ukojenie przychodzi łatwo. Często kontemplujemy piękne krajobrazy, pełne ciepła. Taki ogląd estetyczny jest udziałem większości ludzi. Kiedy jednak przedmiot stawia opór naszej woli, najczęściej odwracamy się od niego. Subtelny przykład stanowi widok pustkowi czy nagich szczytów górskich. Nie są to miejsca sprzyjające rozwojowi ludzkiemu, dlatego ich widok wiąże się z pewną przykrością. Jeśli człowiek pokona owo uczucie i mimo to pogrąży się w kontemplacji, dozna wzniosłości. Wyraźniejszym przykładem jest wzburzone sztormem morze, które zagraża życiu podmiotu. Jego chęć afirmacji życia stawia wtedy silny opór postawie czystego oglądu obecnego piękna. Jeśli mimo to podejmuje kontemplację, doświadcza uczucia wzniosłości⁶³.

Schopenhauer stosuje to pojęcie również w sferze etyki. Człowiek, który potrafi oceniać innych obiektywnie, bez egoistycznego odniesienia, ma wzniosły charakter. Stroni od zemsty czy zazdrości, gdyż poznaje we wszystkich tę samą ideę. Jest to postawa prowadząca do świętości⁶⁴. Filozof używa tej kategorii estetycznej, aby scharakteryzować postawę człowieka dobrego. Następuje zrównanie estetycznych i etycznych kryteriów oceny. Wynika to z faktu, iż człowiek, jako jeden z przedmiotów, również posiada swoją ideę. Bez względu na to, czy kontempluje się go jako obiekt estetyczny, czy doświadcza się jego cierpienia, poznanie to prowadzi do rzeczy samej w sobie.

Dla wielu ludzi kontemplacja taka stanowi problem. Gdyby było inaczej, wszyscy zwracaliby się do czystego oglądu. Istnieje jednak sposób, by pomóc im w dokonaniu tego przejścia. Jest to sztuka. Jej zadanie polega na oderwaniu uwagi odbiorcy od szczegółu, aby skierować ją na to, co nie należy do przedstawienia⁶⁵. Ową funkcję czyni Schopenhauer kryterium wartościowania estetycznego. Tak np. obraz, który ma na celu wywołanie pożądania tego, co przedstawia, nie może być uważany za wartościowy; jeśli zaś, poprzez piękno przedmiotu, wskazuje na coś więcej – na ideę, stanowi dzieło sztuki. Wszystkie przedmioty są piękne, bo ukazują wolę, jednak im wyżej w hierarchii uprzedmiotowienia się znajdują, tym bardziej zasługują na to określenie. Twórczość ludzką obejmuje ta sama hierarchia co przedmioty naturalne, dlatego od treści dzieła, tego, co jest przedstawione, zależy jego wartość. Nie bez znaczenia jest też rodzaj dzieła. Sztuka powtarza „uchwycone drogą czystej kontemplacji wieczne idee, to, co

⁶³ Por. tamże, s. 317–321, 328–329.

⁶⁴ Por. tamże, s. 324.

⁶⁵ Por. tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 532.

istotne i co pozostaje we wszystkich zjawiskach świata, i w zależności od materiału, w jakim je powtarza, są to sztuki plastyczne, poezja lub muzyka”⁶⁶. Owa hierarchiczność odnosi się do obiektywnego elementu kontemplacji estetycznej.

Schopenhauer dokonuje podziału sztuk według tego, jak wyraźnie ukazują one wolę i jak silnie działają na poznanie podmiotu. Ma to pomóc człowiekowi w ich kontemplacji. Jej celem jest zaś owo przejście do podmiotu czystego, spokojny ogląd woli, pozbawiony wszelkich pragnień. Zgodnie z tymi zasadami Schopenhauer ustosunkowuje się do wszelkich gatunków sztuk. Za najmniej znaczące uważa budownictwo, gdyż nie obrazuje ono żadnego zjawiska, a jedynie wskazuje na siły, takie jak ciężar, spójność, sztywność itp. Podobne znaczenie ma sztuka ogrodów⁶⁷. Wyższe miejsce zajmują sztuki plastyczne – malarstwo i rzeźba. Ich wartość determinują przedstawiane przez nie zjawiska. Schopenhauer za szczególnie cenne uważa malarstwo historyczne, gdyż pozwala ono kontemlować człowieka, zwłaszcza zaś jego charakter, ujawniający się w dziejach świata⁶⁸. Istotną rolę odgrywają też poezja i cała literatura, opisujące życie ludzkie, a w nim samą ideę człowieka. Najważniejsza jest jednak tragedia. W niej bowiem przedstawia się triumf zła, przypadku i ogrom bólu ludzkiego życia. Tam zostaje uwidoczniiona prawda o świecie pełnym cierpienia. Tragedia ma dużą siłę oddziaływania, dlatego pomaga w poznaniu woli. Historie bohaterów, którzy pod naporem przeciwności uznają swoje życie za nieważne i wyrzekają się pragnień, stanowią przykład dla odbiorców. Poznanie losu tragicznego bohatera daje szansę wyjścia poza *principium individuationis*. W konsekwencji możemy zanegować wolę życia w sobie tak, jak podziwiane postaci⁶⁹. Taka postawa ma charakter moralny. Widać tu wyraźnie, że kontemplacja estetyczna służy budowaniu postawy świętości.

Niezwykle miejsce w hierarchii sztuk zajmuje muzyka. Jej siła oddziaływania jest nieporównywalnie większa od innych sztuk, przemawia do słuchaczy bezpośrednio. Niewątpliwie podlega ona oglądowi estetycznemu, jednak działa szybciej i niezawodniej. Nie obrazuje konkretnych idei, lecz kieruje poznanie bezpośrednio do woli. Schopenhauer uznaje ją za równą wiecznym wzorcom, jako bezpośrednie uprzedmiotowienie woli. Dlatego, podobnie jak one, muzyka zawiera analogię do świata zjawisk. W poszcze-

⁶⁶ Tamże, t. 1, dz. cyt., s. 293.

⁶⁷ Por. tamże, s. 334–335, 340.

⁶⁸ Por. tamże, s. 343–344.

⁶⁹ Por. tamże, s. 391–392.

gólnych tonach, melodii i rytmie jest odzwierciedlony cały świat, od prostej materii, aż do człowieka. Obrazuje wszystkie poruszenia woli „w sposób całkiem nierzeczywisty i pozbawiony udręki”⁷⁰. Dlatego słuchając jej, doznajemy ukojenia. W muzyce jest zawarta cała prawda o świecie. Gdyby można ją było przełożyć na słowa, stanowiłaby najdoskonalszą filozofię⁷¹.

Na temat rozumienia sztuki przez Schopenhauera pisze Leopold Miodoński. Daje ona możliwość poznania idei. Człowiek może z niej korzystać dzięki rozumowi. Posiada go każdy, dlatego nie ma osoby zupełnie niezdolnej do oglądu estetycznego. Jednak zazwyczaj kontemplacja idei trwa krótko, łatwiejsze jest skupienie się na zjawiskach. Niewielu ludzi potrafi wytrwać dłuższą chwilę w oglądzie idei i uchwycić ją w pełni, rzadko też docierają do prawdy o woli. Zdarzają się jednak jednostki do tego zdolne. Właśnie one tworzą najpiękniejsze dzieła sztuki⁷². Takich ludzi Schopenhauer nazywa geniuszami. Mają oni niezwykłą umiejętność ukierunkowania się obiektywnie ku przedmiotowi, bez odniesienia do własnych dążeń. Potrafią trwać w oderwaniu od swojej woli przez cały czas tworzenia dzieła. Dlatego w ich pracach widać prawdziwą naturę świata, ukazaną jasno i wyraźnie. Dzięki bogatej wyobraźni przedstawiają ją nie tylko w zjawiskach natury, lecz także w przedmiotach fikcyjnych. Genialność jest udziałem również zwykłych ludzi, bo inaczej nie mogliby tworzyć ani rozumieć dzieł sztuki. Nie byliby wrażliwi na piękno i wzniosłość przedmiotów⁷³.

Ideał geniusza odnosi się do estetycznej kontemplacji. Człowiek realizujący ten wzór jest zdolny trwać w oglądzie idei niemal cały czas. Prowadzi on również odbiorców swych dzieł do takiego zjednoczenia i ulgi. Poznanie istoty świata stanowi cel geniusza. Nie dostarcza mu ona pragnień, gdyż jedynie, co w nim pozostaje, to czysty ogląd. Rezygnuje on ze swojej indywidualności i z pożądań, co przynosi mu ukojenie⁷⁴. Owo wyjście poza regułę podstawy dostatecznej ma miejsce również w doświadczeniu współczucia. W obu przypadkach konsekwencją jest poznanie jedności świata, zawsze też przynosi ono ukojenie. Jednak ogląd estetyczny nie trwa cały czas, tak przynajmniej deklaruje filozof. Postawa etyczna oparta na negacji woli stanowi więc jego przedłużenie. Wskazuje ona dalszą drogę ku dobru drugiego człowieka oraz ku wyrzeczeniu się siebie. Impulsem do takiej postawy staje się cierpienie, którego człowiek doświadcza osobiście, bądź widzi je

⁷⁰ Tamże, s. 408.

⁷¹ Por. tamże, s. 395–398.

⁷² Por. L. Miodoński, *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1997, s. 54.

⁷³ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, dz. cyt., s. 294–295, 307.

⁷⁴ Por. L. Miodoński, *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*, dz. cyt., s. 53.

u drugiego. Do tego samego punktu prowadzi również kontemplacja estetyczna. Dlatego może ona pomóc w drodze do ideału etycznego. Ludzie chętnie poświęcają uwagę pięknym przedmiotom, interesują się też sztuką, zaś wielkie cierpienie i wrażliwość na ból drugiego nie zawsze towarzyszą życiu jednostki. Tym bardziej więc ogląd idei może doprowadzić człowieka do sprawiedliwego życia. Nie znaczy to jednak, jak uważa Schopenhauer, że samo w sobie poznanie to ma wartość moralną. Ona bowiem pojawia się dopiero wraz z ukierunkowaniem działania na dobro drugiego.

Na uwagę zasługuje również rola ukojenia w filozofii Schopenhauera. Zwraca on uwagę na to doświadczenie, omawiając zarówno kontemplację estetyczną, jak i wyrzeczenia świętego. Stanowi ono z pewnością argument za opisaną koncepcją moralności. Być może ma również skłonić ludzi do podążenia drogą sprawiedliwości. Schopenhauer deklarował co prawda, że nie chce nikogo nakłaniać do zmiany postępowania, ale, jak zauważył jeden z komentatorów jego filozofii, każde użycie pojęć dobra i zła jest już wartościowaniem, a więc istnieje jakiś wyróżniony sposób działania⁷⁵. Rozpatrując to zagadnienie z tej perspektywy, należy uznać doświadczenie ukojenia za pomoc w dążeniu do moralnego życia.

Nie ma ono charakteru moralnego, gdyż nie odnosi się do dobra drugiego. Mimo to jest ciągle przywoływane w kontekście estetyki i etyki. Filozof udowadnia, że nie istnieją moralne obowiązki względem siebie samego. Wszelka troska o własne życie i jego jakość ma charakter egoistyczny, a jednak ukojenie cierpienia, towarzyszące poznaniu woli, nie jest przedstawiane negatywnie. Owa sprzeczność może być wyjaśniona tak samo jak problem negacji woli w kontekście determinizmu charakteru. Działanie człowieka w obszarze przedstawienia nie jest wolne, zaś decyzja rezygnacji z woli życia zdaje się podważać tę tezę. Nie realizuje ona bowiem charakteru intelligibilnego. Jednak owa negacja wyraża się w braku afirmacji, w zaprzestaniu działania zgodnego z pożądaniami. Spokój i ulga wewnętrzna również nie są radością z zaspokojenia jakiegoś popędu, a tylko efektem rezygnacji z woli. Nie wynikają z działania nastawionego na własną przyjemność. W związku z tym ukojenie nie ma też charakteru egoistycznego. Można nawet powiedzieć więcej – stanowi ono nieodłączny element czystego poznania woli. Jak cierpienie występuje w całym obszarze przedstawienia, tak pokój przychodzi wraz z jego odrzuceniem.

Kolejna wątpliwość także jest związana z zagadnieniem ukojenia. Powstaje pytanie, czy rzeczywiście troski o własne dobro nie można postrze-

⁷⁵ Por. Z. Bujakowski, *Podstawy etyki Schopenhauera*, dz. cyt., s. 14–15.

gać w perspektywie moralnej. Schopenhauer rozumie relację do siebie jako dążenie ku spełnieniu pożądań i afirmacji woli. Łączy się to z ucieczką przed cierpieniem w nowe przyjemności. Ukojenie również powoduje zniesienie cierpienia, lecz w przeciwieństwie do poprzedniego, jest prawdziwe i trwałe. Powstaje zawsze w momencie oderwania myśli od *principium individuationis*. Można sądzić, że nie stanowi ono jedynie doznania towarzyszącego, jak deklaruje filozof, ale pewnego rodzaju cel, bądź efekt poznania i negacji woli.

Ukojenie jest brakiem cierpienia, to jego negatywna strona. Nie istnieje jako coś odrębnego. Podobnie przedstawia się sytuacja z afirmacją i negacją woli. Pierwsza odnosi się do płaszczyzny przedstawienia. Fundamentalną rolę odgrywa tam przyczynowość. Druga natomiast stanowi brak afirmacji i prowadzi człowieka do samozniesienia⁷⁶. Można powiedzieć, że droga negatywna zmierza do „pełni braku”, czyli nicości. To wspólny horyzont wyrzeczenia się woli i doświadczenia ulgi. Wynika z tego, że konsekwencją, a nawet celem działania moralnego jest rozpląnięcie się w nicości. W tej perspektywie istotą moralności byłoby nie działanie ze względu na drugiego, lecz negacja woli.

Wiadomo już, że negacja woli i pokój wewnętrzny człowieka dobrego moralnie stanowią jedno. Powstaje teraz pytanie, czy doświadczenie czystego oglądu idei ma inny charakter niż one. Następuje tam również poznanie woli. Podmiot kontemplujący znosi swoją indywidualność. Oglądając istotę świata, zaprzecza ją w sobie. Na drodze wyrzeczenia dzieje się dokładnie tak samo. „Doskonałość moralna stanowi określony poziom samowiedzy podmiotu, jaki uzyskuje on w procesie rozpoznawania woli w świecie przedmiotowym”⁷⁷. Człowiek poznaje wolę w cierpieniu innego, co można interpretować jako szczególną kontemplację idei człowieka. Trwając w tym oglądzie, wyrzeka się swoich pragnień, działa bezinteresownie. Jego charakter staje się wzniosły.

Mając na uwadze pesymistyczną wizję świata u Schopenhauera, jak też wspólną wszystkim ludziom potrzebę szczęścia, można uznać uczucie ukojenia za specyficzne dążenie do własnego dobra. Jest ono realizowane w estetycznej kontemplacji podczas oglądania idei oraz w postawie świętego. W tym kontekście widać najlepiej, iż estetyka i etyka to jedynie dwie strony tej samej negacji woli. Można więc powiedzieć, że uczucie ukojenia, działanie ze względu na dobro drugiego, wyrzeczenie się woli życia i kon-

⁷⁶ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, dz. cyt., s. 528.

⁷⁷ L. Miodoński, *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*, dz. cyt., s. 82.

templacja idei to jedna droga, tylko opisana z różnych stron. Dlatego możliwe jest przedstawienie działania etycznego w kategoriach estetycznych.

Zakończenie

Refleksja nad filozofią Schopenhauera podjęta w tej pracy miała na celu ujawnienie związku jego koncepcji estetyki i moralności. Podstawą dla tego zagadnienia jest rozumienie świata jako woli. Stanowi ona rzecz samą w sobie, wieczną, niezmienną i nieokreśloną. Przejawia się w świecie zjawiskowym poprzez swoje uprzedmiotowienia. Są one dostępne poznaniu podmiotu, obdarzonego intelektem. W konkretyzacji woli pośredniczą idee, jako wieczne wzorce. Tak więc świat jest z jednej strony wolą, z drugiej zaś przedstawieniem.

Przedstawienie, w ujęciu Schopenhauera, wypełniają ciągła walka i cierpienie. Brak mu racjonalności, wszystko podlega determinacji. Są to warunki niesprzyjające życiu ludzkiemu. Nie można uciec w inną rzeczywistość, bo wszystko jest wolą. Rozwiązania tego problemu należy szukać w kontemplacji estetycznej oraz w negacji woli życia i współczuciu.

Estetyka jest sposobem poznania jedności woli poprzez ogląd idei. Uwalnia człowieka od cierpienia, bo jako podmiot czysty nie posiada on już pragnień; ideał realizacji tej drogi to geniusz. Również etyka próbuje poprawić kondycję człowieka. Odwołuje się do moralności, która ma na celu zjednoczenie z bliźnim w cierpieniu i działanie ze względu na jego dobro. Zarówno w oglądzie estetycznym, jak i w doświadczeniu współczucia człowiek dochodzi do poznania jedności świata, co uwalnia go od cierpienia. Dystansuje się bowiem od własnych pragnień. Ogląd ten może go prowadzić dalej, do wyrzeczenia się woli życia. Realizuje to święty.

Rozpatrując moralność w kontekście wypowiedzi Schopenhauera, określenie „dobry” można przyznać jedynie temu, kto współczuje, a w najwyższym stopniu wyrzekającemu się swojej woli i działającemu wyłącznie ze względu na korzyść innych. W tym ujęciu doświadczenie estetyczne jest pomocne w osiągnięciu etycznego ideału, stanowi jedną z dróg poznania woli. Estetykę można więc nazwać narzędziem etyki, wstępnym etapem realizacji ideału etycznego. Zachodzi tu bliski związek między obiema dziedzinami, jednak interpretacja ta nie dotyczy jego istoty.

Ujawnia się ona w kontekście pytania o cel moralności. Schopenhauer wskazuje, że jest nim zaradzenie cierpieniu drugiego, jednak może się to najpełniej zrealizować tylko poprzez negację własnej woli życia. Jeśli zwró-

ci się uwagę na rolę doświadczenia ukojenia, celem moralności staje się owo zniesienie woli w sobie, jako specyficzne dążenie do poprawy swojej kondycji życiowej.

W tym ujęciu cel kontemplacji idei oraz ascetycznego życia łączą się ze sobą. Oba bowiem prowadzą do zanegowania swojej indywidualności, poznania istoty świata, a w konsekwencji do doznania ulgi. Człowiek nie jest w stanie znieść cierpienia, dlatego szuka ucieczki od niego. Nie może się go pozbyć, więc musi nad nim zapanować, uprzedmiotowić je. Odbywa się to właśnie na drodze kontemplacji estetycznej i współczucia. Wola zostaje poznana we wszystkich zjawiskach świata i sama siebie zaprzecza we własnym przejawie – człowieku. Zostają w nim zniesione wszelkie pożądania, pozostaje zaś samo poznanie. Ta postawa prowadzi podmiot do nicości, bowiem poza wolą nic nie ma⁷⁸. W tym ujęciu to pokój jest celem moralności, zaś dobro drugiego mu towarzyszy. Nie stoją one ze sobą w sprzeczności. Raczej stanowią dwa ujęcia tej samej negacji woli.

Pozorna różnica między dążeniem moralnym a estetycznym zostaje zniesiona. Skoro bowiem ogląd idei prowadzi do takiego samego zanegowania woli w sobie jak współczucie, to można stosować kategorie estetyczne do oceny postępowania moralnego. Przykładem takiego zabiegu jest określenie „wzniosły charakter”.

Podsumowując, na gruncie filozofii Schopenhauera uprawnione jest mówienie o estetyzacji moralności jako zbliżeniu jej do sfery kontemplacji sztuki. Możliwe jest też zastąpienie określeń moralnych estetycznymi. Co prawda filozof nie stosuje tu trwałej zamiany kryteriów wartościowania, lecz bardzo ściśle łączy ze sobą oba obszary ludzkiej aktywności.

⁷⁸ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, dz. cyt., s. 872.

Summary

This paper is an attempt to answer the question of relation between the field of aesthetics and morality in Schopenhauer's system. The key to understanding the problem above is the metaphysics of Will, described by this philosopher. That is a reason why I try to bring it forward in the first two chapters: the Will is the only being, irrational source of live and desire, unattainable directly for human reason. It is because it concerns only representations of sensory phenomena. According to this world view man is at the same time an empirical subject, present in space and time, and subject of recognition – the Will. In the chapter, dedicated to Schopenhauer's ethics I describe a pessimistic division, taken from this differentiation of two subjects: man can still be obedient to Will, following egoistic cravings, or renounce it, resigning from his own individuality.

According to Schopenhauer, the aim of morality is not to cause suffer to other people. In his opinion the subject reveals this truth, when he sees the same will, which he is, in other man. He can achieve it only resigning from his desires. I reckon this pursuance as equipollent to searching for peace and longing for nothingness (nirvana). The analysis of Schopenhauer's aesthetics shows the same aim: the willingness to deny one's own desires in order to achieve peace (some form of happiness), deny one's will through vanishing in nothingness. It is attained on the way of the aesthetic contemplation of eternal ideas by means of phenomena, especially through art. Aesthetic contemplation should be taught by artists – geniuses, so that others could achieve the mentioned aim.

I see the moral way – of asceticism and the way of aesthetic contemplation as two means, to attain the good (according to Schopenhauer's understanding of good). It turns out, that aesthetic categories, as sublimity are successfully used for the moral sphere. In my opinion Schopenhauer makes unwitting aesthetization of moral sphere with giving common aim to both of fields and identification of their distinguishing categories.

Dorota Woźniak, ur. 1986, magistrantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Interesuje się zagadnieniem współczesnego pojmowania estetyki oraz relacji między sztuką a moralnością. Zajmuje się również problematyką tożsamości oraz relacji interpersonalnych, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu kulturowego.