

Milena Marciniak

Wyzwolenie ludzkiego losu z uwarunkowania przyczynowego w filozofii Schopenhauera = The Liberation of Human Fate from Casual Determination in the Philosophy of Schopenhauer

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 17, 141-152

2011

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.

Milena Marciniak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

WYZWOLENIE LUDZKIEGO LOSU Z UWARUNKOWANIA PRZYCZYNOWEGO W FILOZOFII SCHOPENHAUERA

The Liberation of Human Fate from Causal Determination in the Philosophy of Schopenhauer

Słowa kluczowe: Schopenhauer, wola, obiektywizacja, zdeterminowanie, wolność, współczucie, wyrzeczenie, asceza.

Key words: Schopenhauer, will, objectivization, determination, freedom, compassion, renouncement, asceticism.

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę przypomnienia sensu kluczowej dla myśli Schopenhauera antynomii rysującej się pomiędzy koniecznym zdeterminowaniem ludzkiego losu przez fakt, iż wszystkie wydarzenia zachodzące w świecie są tylko formami obiektywizacji woli (jako rzeczy samej w sobie), a szansą na przynajmniej częściową wolność ludzkiej osoby, uzyskaną poprzez współczucie, wyrzeczenie i ascezę. Kant antynomię tę rozwiązał poprzez oddzielenie od siebie świata przyrody nieożywionej, podległego zasadzie mechanicznego determinowania, i świata przyrody ożywionej, pobudzanej przez samorzutność wolności. Schopenhauer, który ostatecznie nie akceptował tego podziału, zaproponował inne rozwiązanie owej antynomii, przedstawione tu w najogólniejszych zarysach.

Abstract

The article is an attempt to recollect the sense of the antimony between the necessary determination of human fate by the worldly events (which are but objectivizations of the will understood as the thing in itself) and the chance of human freedom, no matter how partial it could be, which could be gained by compassion, renouncement and asceticism. Kant solved the antinomy separating the world of inanimate nature dependent on the laws of mechanical determinism, and the world of animate nature, stimulated by the spontaneity of freedom. Schopenhauer, who finally did not accept this division, suggested another solution of the problem; the aim of the present paper is to sketch his stand on the problem.

Powszechnie wiadomo, że jedną z podstawowych cech filozofii Schopenhauera było poddawanie w wątpliwość zasadności ludzkiego istnienia i sensu wszelkich podejmowanych wysiłków, bo wysiłki te w ostatecznym rozrachunku tak czy inaczej muszą okazać się bezcelowe, dokładnie w myśl starej prawdy biblijnej: nadziei na ten świat przyszliśmy, nadziei z niego zejdziemy. W kontekście całokształtu myśli Schopenhauera oczywiste jest też, że w większości sytuacji, które niesie los, nasze życie sprowadza się do bycia biernym narzędziem realizującym przeznaczenie, określone wcześniej – tyle, że nie przez nas samych. Kierunek naszych dążeń najczęściej nie jest wyznaczony przez naszą suwerenną decyzję, lecz wynika z dążenia woli realizującej za pośrednictwem naszych partykularnych interesów samą siebie. Jak głosi filozof: wszelkie istnienie tak czy owak kończy się cierpieniem, zaś życie, w ostatecznej perspektywie, jest pełne trosk i upływa nam na walce z kolejnymi przeciwnościami. Cierpienie wpisuje się więc bezpośrednio w podstawową zasadę (*Grundsatz*) świata.

Oliver Hallich wprowadza w swej interpretacji myśli Schopenhauera rozróżnienie cierpienia akcydentalnego, przez które rozumie się po prostu ból (*Schmerz*), oraz esencjonalnego (*Leiden*). Pierwsze ma charakter czysto subiektywny i indywidualny, drugie zaś odnosi się do jednostki jako przedstawienia, a więc uprzedmiotowienia¹. Cierpienie jednostkowe odczuwamy każdorazowo, gdy nasze indywidualne chcenie, dążąc do afirmacji, napotyka opór stawiany mu przez świat. W głębszym sensie nie musi tu chodzić wyłącznie o cierpienie doznawane bezpośrednio przez jednostkę, lecz również o to, którego doświadczamy, pośrednio komunikując się z innymi ludźmi (a więc nie tylko cierpienie doznane, ale także rozpoznane).

Schopenhauer zdaje się sugerować, że w życiu człowieka największych wartości nie stanowią tymczasowe, indywidualne osiągnięcia, mające jakoby potwierdzać nasz status jako osoby wartościowej i godnej szacunku, jeżeli przez szacunek będziemy rozumieli docierające do nas uznanie i poklask osób trzecich. Jedynym, o co rzeczywiście warto się starać i do czego należałoby dążyć, jest wolność, specyficznie pojmowana w kontekście Schopenhauerowskiego systemu, bo połączona ze spokojem sumienia. By ją osiągnąć, musimy uświadomić sobie istotę naszego bycia w świecie, czyli mówiąc metaforycznie: odnaleźć drogę prowadzącą do rzeczywistego charakteru naszej niepowtarzalnej jednostkowości. Jak jednak uwolnić się od niemającego kresu łańcucha przyczynowości i uwarunkowań, do którego tak czy inaczej należymy? Przypomnijmy krótko dwa bardzo w tym wypadku istotne wątki.

¹ O. Hallisch, *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidenethik und die moderne Moralphilosophie (Beiträge zur Philosophie Schopenhauers 2)*, Würzburg 1998, s. 12.

Zagadnienie samobójstwa

Gdy już podejmujemy problem odwrotu czy też ucieczki od świata, wydawać by się mogło, że jedyną radykalną możliwością, jaka się w tej perspektywie pojawia, będzie unicestwienie naszej woli (w istocie tylko naszego chcenia) poprzez położenie kresu przedstawieniu, w którym się ona obiektywizuje. Jeśli bowiem zniknie indywidualna świadomość, to nie pozostanie nic, co tę naszą wolę mogłoby zainteresować², zaś będąc pozbawiona swojego przedmiotu, utraci też ona swe dążenia. Wydaje się, że byłby to jakiś sposób na wyrwanie się z nieskończonego kręgu uwarunkowań. Po cóż bowiem wieść życie będące pasmem przytłaczających nas cierpień i udręk, nie mogąc nic osiągnąć, zaś w konsekwencji każdego uczynku, który rzekomo mógłby przyczynić się do poprawy naszego losu, nieuchronnie powodować szkody i krzywdy innych, znajdujących się w podobnej sytuacji jak my? Może przy takiej perspektywie jedynym rozsądnym wyjściem byłoby odrzucenia życia wraz ze wszystkimi jego blaskami i cieniami?

Jak głosił Schopenhauer, samobójstwo nie stanowi rozwiązania wszystkich tych problemów, gdyż położenie kresu swemu jednostkowemu życiu bynajmniej nie przyniesie końca działań woli, która nieuchronnie znajdzie drogę do tego, by zobiektywizować się w innej formie (w człowieku czy w ogóle w jakimś zjawisku przyrody ożywionej lub nieożywionej). Jedyne co możemy uczynić, chcąc pomóc sobie lub innym, to podjęcie działań mających na celu przewyciężenie woli poprzez zaprzeczenie jej w jednostce, czyli w sensie bezpośrednim w samym sobie.

Ale Schopenhauer zdaje się też twierdzić, że człowiek jako jednostka obdarzona rozumem i świadomością ma niezbywalne prawo dysponowania własną przedmiotowością, co znaczy, że powinien mieć możliwość swobodnego decydowania o samym sobie i swym losie. Nieuzasadnione są przy tym wszelkie zapędy instytucji, takich jak Kościół czy państwo, uzurpujących sobie prawo do sprawowania nad człowiekiem kurateli i nakazujących mu pozostanie przy życiu za wszelką cenę, jeśli w nim samym pragnienie dalszego trwania wygasło lub gdy jakieś traumatyczne wydarzenie, albo po prostu troski codziennej egzystencji nieodwołalnie go owego pragnienia pozbawiły.

Sądzę raczej – pisał Schopenhauer – że należałoby żądać od duchowieństwa zdania sprawy, jakim prawem, nie mogąc powołać się na żaden autorytet biblijny, ba, nie mając żadnych zasadnych argumentów filozoficznych, piętnuje z kazalnicy i pismach jako zbrodnię [...] z zastrzeżeniem jednak, że wymaga się argumentów, a nie pustej retoryki lub wymysłów. Jeśli prawo karne potępia samobójstwo, nie jest to wystarczający powód dla Kościoła, a ponadto jest to zdecydowanie śmieszne, bo jaka kara może odstraszyć kogoś, kto szuka śmierci.

² W niemieckim sensie słowa *Interess*, oznaczającym zarazem „interes” i „zainteresowanie”.

ci? Jeśli karze się próbę samobójstwa, to zostaje ukarana niezręczność, która spowodowała jej niepowodzenie³.

Kościół katolicki powszechnie stosuje metodę straszenia przyszłych i niedoszłych samobójców wizją kary mającej ich spotkać w zaświatach, a spowodowanej przez samowolne odrzucenie bezcennego daru życia, którego źródłem jest rzekomo sam osobowy Bóg. Zwolennicy takiej postawy pozostają głusi na tłumaczenia, że gdyby życie naprawdę było wspaniałym darem stworzonym dla nas i ofiarowanym przez doskonałą istotę, nikomu nie przyszłoby do głowy rozstać się z nim z własnej woli.

Za błędną uznaje też Schopenhauer argumentację Kanta o rzekomym obowiązku wobec własnej osoby, który to obowiązek bezwzględnie nakazywałby nam podtrzymywanie swojego życia.

Obowiązki względem samego siebie muszą, podobnie jak wszystkie inne, być obowiązkami albo sprawiedliwości, albo miłości. Obowiązki s p r a w i e d l i w o ś c i względem samego siebie istnieć nie mogą na mocy samej przez się oczywistej zasady *volenti non fit injuria* [względem chcącego nie ma niesprawiedliwości]. W samej rzeczy: to, co czynię, jest zawsze tym, co chcę uczynić; zatem to, co mi się zdarza z mojej własnej przyczyny, staje się zawsze za moją zgodą, a więc nigdy nie jest niesprawiedliwością. Co się zaś tyczy o b o w i ą z k ó w m i ł o ś c i względem samych siebie, to etyka spóźniła się z ich nakazaniem, rzecz bowiem została dokonana i bez jej wstawiennictwa⁴.

Wynikałoby z tego, że wszystkie czyny, skłonność ku którym pojawia się w człowieku, a w sensie przedmiotowym dotyczące jego samego, są uprawnione, gdyż wynikają z jego własnej woli i jako takie nie potrzebują dodatkowego uzasadnienia. W tę perspektywę wpisuje się również przysługujące każdemu z nas prawo do samobójstwa, ponieważ – jak pisze Schopenhauer – cierpienia, na które narażona jest istota ludzka, to w przeciwieństwie do bólu doznawanego przez zwierzę nie tylko cierpienia fizyczne, ale również daleko bardziej dotkliwe udręki emocjonalne. Wraz z ukonstytuowaniem się w człowieku (wcześniej istocie czyściej biologicznej) rozumu, pojawiła się też możliwość abstrakcyjnego oglądu i podejmowania refleksji nad własnym życiem, czego zwierzęta oczywiście nie mają. Po uświadomieniu sobie powyższych faktów człowiek zyskuje zatem niezbywalne prawo do decydowania o samym sobie. Konkludując ten wątek problemowy w duchu zgodnym z Schopenhauerem, można tu sparafrazować słowa Woody'ego Allena: gdyby Bóg nie chciał, byśmy mogli dowolnie dysponować trwaniem lub zanikiem naszego istnienia, dałby nam krótsze ręce.

Schopenhauer był gorącym zwolennikiem prawa do samobójstwa, a raczej przeciwnikiem wdzierania się dyrektyw państwowych czy kościelnych w ten jak-

³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. I, przeł. J. Garewicz, Wyd. Antyk, Kęty 2004, s. 271.

⁴ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bossakówna, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 28.

że osobisty aspekt ludzkiego życia. Sam jednak zachowywał w tym temacie daleko idącą powściągliwość. Daleki od ferowania wyroków stał na stanowisku (wynikającym bezpośrednio z jego filozofii), że targnięcie się na własne życie jest nie tyle aktem tchórzostwa, co raczej daleko idącą nieroztropnością.

Kogo przygniata ciężar życia, kto wprawdzie chciałby żyć i życie afirmuje, ale kogo wstrętem napawają jego męki, a zwłaszcza kto nie chce dłużej znosić twardego losu, jaki jemu właśnie przypadł w udziale, ten nie ma co oczekiwać od śmierci wyzwolenia i nie może go uratować samobójstwo; mroczny zimny Orkus tylko zwodniczym pozorem go kusi jako przystań spokoju⁵.

Samobójstwo – głosi Schopenhauer – jest najwyższą afirmacją woli. Jak rozumieć tę paradoksalną tezę? Gdy jednostka zdeterminowana ogromem przytłaczającego ją cierpienia postanawia położyć kres dalszemu trwaniu samej siebie jako tej oto obiektywizacji woli, nie znaczy to, że w ogóle odwraca się od życia. Przeciwnie, taki akt wyboru jest przejawem gwałtownej erupcji woli, która nie mogąc w wyniku własnej słabości zaspokoić powodujących ją dążeń, zwraca się nie przeciwko swoim pobudzeniom, lecz ukonstytuowaniu się sytuacji, w której nie może ich zrealizować.

Samobójca przestaje żyć właśnie dlatego, że nie może przestać chcieć, i wola potwierdza się tutaj przez zniesienie swego przejawu, bo już inaczej potwierdzić się nie może⁶.

W akcie samobójstwa dochodzi zatem do unicestwienia konkretnej obiektywizacji woli, ale działanie to nie jest i nie może być wymierzone przeciwko woli samej, bo jego pobudka jest z nią przecież zgodna, skoro z niej samej wypływa. Raczej mamy tu do czynienia z sytuacją, w której dążenia jednostki, jako tego oto konkretnego przedstawienia w obrębie woli, nie mogą być realizowane ze względu na opór świata przekraczający jej siły. Decyzja podmiotu skłania się wówczas właśnie ku odebraniu sobie życia, co uznaje on za rozwiązanie lepsze od bezowocnego trwania. Potencjalny samobójca w rzeczywistości gwałtownie pragnie życia, w rozpacz wpędzają go jednak warunki, które zostały mu przez los zadane, a które w jakiś sposób uniemożliwiają mu afirmację własnego „ja” i realizację swoich marzeń, dążeń czy ambicji.

Tak jak rzecz pojedyncza ma się do idei, tak samobójstwo do zaprzeczenia woli; samobójca neguje tylko jednostkę, a nie rodzaj. Widzieliśmy już powyżej, że skoro dla woli życia życie jest zawsze pewne, a istotne dla życia jest cierpienie, zatem samobójstwo, samowolne zniszczenie jednego jedyne go zjawiska, przy którym rzecz sama w sobie pozostaje nienaruszona – tak jak trwa tęcza, chociaż tak szybko zmieniają się krople, które przez chwilę ją niosą – jest czynnością całkiem daremną i niemądrą⁷.

⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 2009, s. 430.

⁶ Ibidem, s. 603.

⁷ Ibidem, s. 601.

Ogromną rolę odgrywa w tym wypadku stosunek człowieka do dotykającego go przez całe życie cierpienia, spowodowanego szeroko rozumianym poczuciem niezaspokojenia. Warto przy tym zauważyć, że zarówno religie, jak i wiele nurtów filozoficznych podkreśla pozytywny aspekt dręczących człowieka niedogodności, eksponując fakt, że umiejętność, może nie tyle przezwyciężania cierpienia, ile pogodzenia się z nim, stanowi podstawę wszelkich idei samodoskonalenia. W sytuacji rażącego niezaspokojenia naszych pragnień odwrócenie się od życia poprzez unicestwienie własnej, jednostkowej obiektywizacji staje się ucieczką woli od świata (przedstawię), a więc i od cierpień.

2. Zaprzeczenie woli życia

W interesie samej woli (tej „przez duże W”, z tytułu głównego dzieła Schopenhauera) i jej przejawów leży nieustanne osiągnięcie wciąż nowych celów, gdyż poszczególne pojedyncze sukcesy umacniają tylko zasłonę *Mai*⁸, jaką tworzy świat przedstawię, która najsilniejszym obiecuje krótką co prawda i nietrwałą, ale jednak satysfakcję, wyciszającą nasze potrzeby metafizyczne. Należąca do owych najsilniejszych jednostka rzeczywiście kroczy do przodu stymulowana przez swe sukcesywnie zaspokajane pragnienia. Ale najczęściej nie pojawia się w niej refleksja nad istotą świata w ogóle⁹. Empiria na pozór potwierdza sens działań, co ową jednostkę umacnia tylko w poczuciu własnej wartości i uzasadnia dalsze działania mające prowadzić do różnorodnych afirmacji w świecie. Zjawisko to Heidegger nazwie później „upadaniem w świat”.

Owo „upadanie” nie dotyczy oczywiście wszystkich jednostek we wszystkich sytuacjach. Schopenhauer wielokrotnie podkreśla, jak bardzo poszczególnych ludzi różnicują cechy charakterologiczne oraz zdolności intelektualne, za sprawą których pewne uwarunkowania potrafią oddziaływać na poszczególne ludzkie indywidua w zupełnie odmienny sposób. Na przykład: ludzie natury melancholijnej i refleksyjnej, obdarzeni przy tym dużą inteligencją, znakomicie sobie radzą z rozwiązywaniem pojawiających się na drodze ich życia problemów. Potrafią oni ochronić się przed pełnym upadkiem w codzienną krzątaninę i tym, co Heidegger określi później mianem egzystencjału „się”, gdyż dzięki wyjątkowo szerokim możliwościom poznawczym przejawiają naturalną dla ich typu osobowości skłonność do autorefleksji. Osoby takie, mimo że w świecie radzą sobie

⁸ *Maia* – przejęty przez Schopenhauera termin indyjski – znaczy „pozór”.

⁹ *Welt überhaupt* – konstrukcja składająca się z rzeczownika połączonego z zaimkiem, „w ogóle” (świat w ogóle, świadomość w ogóle, człowiek w ogóle itp.) – pochodzi od Kanta i oznacza przedmiot poznania ogólnego, którego nie można dokładnie odnosić do żadnego doświadczenia jednostkowego.

bardzo dobrze, odczuwają trudną do opisanego, a przeczącą sukcesom pragmatycznym tęsknotę, którą często określa się po prostu jako skłonności do filozofii. Cierpienie egzystencjalne, wynikające chociażby z nieuchronności naszej wrzucenności w świat, otwiera przed poznającym podmiotem zupełnie nowe horyzonty.

Wielka różnica etyczna między charakterami ma takie znaczenie, że zły jest niezmiernie odległy od tego, by uzyskać poznanie, z którego wyrasta zaprzeczenie woli, i dlatego wydany jest rzeczywicie na pastwę wszystkich mąk, jakie w życiu są możliwe, a ewentualna pomyślna sytuacja osobista w teraźniejszości jest tylko przejawem i złudą Mai za pośrednictwem *principium individuationis*, snem żebraka o szczęściu¹⁰.

Zły (*übel*) w ujęciu Schopenhauerowskim oznacza po prostu „mizerny”, a więc bardzo ograniczony, całkowicie opanowany przez myślenie egoistyczne i nakierowany na realizację doraźnych, podsuwanych przez sytuację celów.

Warto jeszcze raz podkreślić, że w systemie Schopenhauera etyka nierozdzielnie wiąże się z teorią poznania, a ściślej – wynika z tej teorii. Natura człowieka jako taka jest egoistyczna i nastawiona tylko na afirmację siebie jako przejawu woli. Mimo to kryje ona w sobie także źródłową skłonność do dobra, która zazwyczaj zostaje przez zapędy woli stłumiona lub zepchnięta na margines.

W miarę postępu poznania, a tym samym wzrostu wrażliwości rozwija się w nas refleksja nad zasadnością motywów określających nasze działanie. Określenie takie okazuje się bardzo ważne, gdyż wszelka aktywność w świecie, mająca na celu afirmację własnej osoby, a także zdobywanie tego, co jednostka uznaje za cenne, ustawicznie prowadzi do sytuacji, w których o jakąś wartość trzeba staczać boje, wydzierając ją komuś innemu. Ale wskazówki, jak uwolnić się z takiego stanu, dostarczyć może głos sumienia.

Tak i my wyprowadziliśmy z coraz jaśniejszego przeniknięcia *principium individuationis* najpierw dobrowolną sprawiedliwość, potem miłość aż do zupełnego zniesienia egoizmu i wreszcie rezygnację, czyli zaprzeczenie woli¹¹.

Sprawiedliwość (*Gerechtigkeit*) już mocą sensu samego swego pojęcia oznacza niezgodę na bezprawie, czyli na to, by z pełnią świadomością intencji i skutków posunąć się do wyrządzania innym zła w celu osiągnięcia jakichś korzyści. Ogólnie oznacza to po prostu sprzeciw wobec skłonności, by w swym działaniu kierować się wyłącznie własnym interesem. Działający sprawiedliwie człowiek bierze pod uwagę dobro innych, które – by odwołać się do Kantowskiej zasady imperatywu kategorycznego – staje się dla niego również celem, a nie tylko środkiem.

W tej sprawiedliwości, jeśli brać pod uwagę jej najgłębszą istotę, tkwi już zamiar nieposuwania się tak daleko w potwierdzeniu własnej woli, by zaprzeczyć przejawom woli cudzej przez zmuszanie jej, aby służyła własnej¹².

¹⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 600.

¹¹ Ibidem, s. 615.

¹² Ibidem, s. 559.

W koncepcji Schopenhauera – inaczej niż Kantowskiej – prawdziwe moralne działanie ma swe źródło we współczuciu. Gdyby bowiem podstawą moralności miały być jakieś przesłanki ustalone arbitralnie, a nie wynikające z moralnej potrzeby człowieka, to jednostka niepotrafiąca wczuć się w potrzeby bliźniego wszelkie moralne zobowiązania odczuwałaby wyłącznie jako krepujący przymus. Można byłoby wówczas oczekiwać, że stworzy ona sobie pokretnie uzasadnienie konieczności obejścia takowych zobowiązań, zwłaszcza w sytuacji, gdy nie będą jej przy tym grozić nieprzyjemne konsekwencje społeczne.

Tak jak sprawiedliwość prowadzi do zaniechania czynów powodujących jawną krzywdę innego człowieka, tak cnota miłości bliźniego staje się bodźcem do podjęcia działań inspirowanych współczuciem. Motywy naszej działalności moralnej są więc dwojakiego rodzaju: negatywne, gdy chodzi tylko o zagadnienie sprawiedliwości, oraz pozytywne, jeśli mamy na myśli aktywne czynienie dobra. I w jednym, i w drugim wypadku psychologicznym źródłem wszelkich pragnień i dążeń staje się współ-czucie (terminu tego używamy na razie tylko w sensie teoriopoznawczym, a nie aksjologicznym), że za przedmiotową fasadą, jaką jest dla mnie drugi człowiek, kryje się jedyne w swoim rodzaju poczucie własnego istnienia, analogiczne do tego, jakie odczuwam sam. Gdy środkiem wzajemnej komunikacji pomiędzy mną a bliźnim staje się współ-czucie jego krzywdy, dochodzi we mnie do specyficznego ukonstytuowania się wiedzy na temat jego stanu, którą „osiąga się albo przez samo tylko poznane cierpienie, dobrowolnie przyswojone na skutek przeniknięcia *principium individuationis*, albo przez cierpienie osobiście, bezpośrednio doznane”¹³.

Można wręcz przyjąć tezę (zwłaszcza, gdy pamiętamy, iż Schopenhauer nie wprowadza granicy pomiędzy substancją ożywioną i nieożywioną), że kluczem do każdego poznania intuicyjnego staje się cierpienie. Na gruncie etyki oznacza to, że z jednej strony strach przed cierpieniem własnym, rozciągnięty dzięki empatii również na bliźnich, staje się dla podmiotu moralnego źródłem współ-czucia i litości, z drugiej zaś przytłaczający ciężar życia i jego doświadczeń ma czasem dla owego podmiotu charakter uzdrawiający, bo otwiera mu oczy na marność świata i stanowi pierwszy krok na drodze szeroko pojętego wyrzeczenia. Zaprzeczenie woli poprzez poznanie samego siebie jako jej obiektywizacji to droga ascety, która zdaniem Schopenhauera stanowi odbicie wszystkich cnót i wzorzec moralny. Uosabia ów asceta coś, czego ujęcie staje się najważniejszym zadaniem filozofii intuitywnej.

Moralność, w ogóle abstrakcyjne poznanie, nie może spowodować prawdziwej cnoty, lecz musi ona wypływać z poznania intuicyjnego, które w innej jednostce poznaje tę samą istotę, co w sobie¹⁴.

¹³ Ibidem, s. 600.

¹⁴ Ibidem.

Dobroci i czystość intencji nie można więc nikogo nauczyć, można mu tylko wskazać wiodącą ku nim drogę, ale na nic nie zda się tu żadne moralizowanie. Nauczycielowi moralności pozostaje do wykonania działalność wychowawcza oparta na rozwijaniu indywidualnej wrażliwości uczniów, a nie na zakazach. Podobne praktyki stosują buddyjscy mistrzowie głoszący, iż nauki Buddy, takie jak prawdy przekazywane adeptom przez mistrza-nauczyciela, są jak palec pokazujący na Księżyc. Palec jest dobry, lecz w tym alegorycznym kontekście tylko wskazuje kierunek. Nie przywiązuj się zatem do niego, jeśli chcesz księżyc zobaczyć naprawdę.

Zdaniem Schopenhauera, który często powołuje się na nauki Wschodu, drogi świętego i filozofa, choć wybiegają z różnych punktów, w pewnym momencie splatają się. Co prawda filozofia z założenia ma być dyskursywna, czyli starać się opisywać zjawiska w sposób ścisły. Jeżeli jest ona uprawiana w sposób właściwy, to wychodząc od tego, co ogólnie uznaje się za proste, ostatecznie przekracza ona, a właściwie zaciera granicę pomiędzy poznaniem abstrakcyjnym i intuitywnym¹⁵. Schopenhauer pisze, że podstawowe, głęboko ukryte przeczuć dotyczące zasadniczej istoty otaczającego nas świata są darem danym każdemu z nas przez naturę, choć nie każdy chce podjąć wysiłek mający na celu wykorzystanie tego daru. Czyni to prawdziwy filozof, który choć w niedoskonały sposób, komunikuje nam ponadczasowe prawdy w formie dyskursywnej, czyli w kategoriach i pojęciach oraz święty, asceta, który po przeniknięciu takich prawd wciela w życie wynikające z nich konsekwencje. W przypadku tego drugiego nie jest nawet konieczne, by owe prawdy przeniknął rozumowo. Zazwyczaj przychodzą mu tu z pomocą po prostu dogmaty religijne.

Tak, jak poznanie, z którego wyrasta zaprzeczenie woli życia, jest intuicyjne, nie abstrakcyjne, tak też nie znajduje ono doskonałego wyrazu w abstrakcyjnych pojęciach, lecz tylko w czynie i w [dokonanej] przemianie¹⁶.

Filozofia dyskursywna – głosi Schopenhauer – daje zatem wyłącznie wiedzę o istocie świata i zjawisk. Nie-filozofowie, którzy posiadli tę wiedzę na drodze czystej intuicji (wielokrotnego oglądu), wyrażają ją w czynach. Niektórzy z nich wkraczają przy tym na ścieżkę ascezy. Asceci, w odróżnieniu od filozofów, nie będą zazwyczaj prowadzili wykładów i pisali ksiąg, często natomiast odetną się od ludzkiej społeczności, szukając ukojenia w samotności i umartwieniu. I taka jest najlepsza z możliwych dróg realizacji ludzkiej wolności:

kiedy wola skieruje je na siebie samą możliwe jest też jej zniesienie i samo zaprzeczenie w swym najdoskonalszym zjawisku; a także, iż wolność, która skądinąd, jako przynależna do rzeczy samej w sobie, nie może się nigdy pokazać w zjawisku, w tym wypadku w nim także występuje i, usuwając istotę leżącą u podstaw zjawiska, podczas gdy ono samo trwa

¹⁵ Intuitywny (łac. *intuitio*) – „uzyskany przez ogląd”.

¹⁶ Ibidem, s. 579.

jeszcze w czasie, doprowadza do sprzeczności zjawiska z sobą samym i właśnie przez to ukazuje fenomeny świętości i samozaparcia¹⁷.

Wolność, czyli niezależność od reguł podstawy dostatecznej, w przypadku człowieka objawia się zaniknięciem oddziaływania prawa naturalnej motywacji, odrzuceniem presji charakteru, a ostatecznie podjęciem działań sprzecznych z arbitralną wolą (którą w tym miejscu można byłoby określić staropolskich terminem „chuć”), możliwa jest jednak właśnie dzięki rozszerzeniu swego poznania.

Jeśli jednak takie przeniknięcie *principium individuationis*, takie bezpośrednie poznanie woli we wszystkich jej przejawach, wysoce wyraźnie ma miejsce, to ujawni się natychmiast jego dalszy jeszcze wpływ na wolę¹⁸.

Schopenhauer zdaje się sugerować, że kto tego doznania doświadczył, ten nie zechce już powrotu na dawną drogę życia w myśl zasady: kto raz poznał prawdę, nie będzie mógł już nigdy wrócić do pełnej nieświadomości egzystencji w świecie złudzeń.

Czy jest tak rzeczywiście? Sam przecież wspominał, że przeniknięcie zasady ujednostkowania, będącej źródłem różnorodności rzeczy występujących w świecie, dokonuje się na drodze poznania filozoficznego. Filozof oczywiście przenika i poznaje, jednak musi posiadać pewne osobiste predyspozycje natury moralnej, by jako ten oto człowiek urzeczywistnić jakikolwiek ideał. Wbrew własnym poglądom Schopenhauer sam do końca życia z rosnącym rozgoryczeniem czekał na sławę i uznanie. Pisząc, że pełna rezygnacja z afirmacji własnej osoby jest w świecie prawie nigdy nieosiągalna, miał zapewne na myśli również własną osobę. Przykładów ludzi prawdziwej ascezy i wyrzeczenia było w historii mnóstwo i filozof wielu z nich wymienia, uznaje jednak, że stanowią krople w ogromnym morzu dziejów ludzkiego rodzaju. Prowadzi go to do wniosku, że tak jak niezwykle talent wybitnych artystów, tak i prawdziwa doskonałość moralna jest zjawiskiem niezwykle rzadkim i cennym oraz że przysługuje ona tylko osobowości genialnej.

Jeśli zatem ten, kto jeszcze jest uwikłany w *principium individuationis*, w egoizm, poznaje tylko pojedyncze rzeczy i ich stosunek do własnej osoby, one zaś stają się potem wciąż na nowo motywami jego pragnień, to opisane poznanie całości, istoty rzeczy samej w sobie, staje się kwietywem [Quietiv] każdego pragnienia. Wola odwraca się teraz od życia: jego rozkosze, w których dostrzega afirmację życia, budzą w niej zgrozę. Człowiek dochodzi do stanu dobrowolnego wyrzeczenia, do rezygnacji, do pełnego spokoju i całkowitej bezwolności¹⁹.

¹⁷ Ibidem, s. 440.

¹⁸ Ibidem, s. 571.

¹⁹ Ibidem, s. 572

Tak właśnie wyobraża sobie Schopenhauera najdoskonalszy z możliwych cel ludzkiego życia: jest nim uwolnienie się od konieczności poprzez całkowite zaprzeczenie w sobie woli. Przy tak wygórowanych warunkach mało który przedstawiciel ludzkiego rodzaju okazuje się predysponowany do wolności (choćby w negatywnym sensie). Świat jako przedstawienie, będący ułudą – czego najczęściej nie jesteśmy w stanie sobie uświadomić – w pełni podlega regule podstawy dostatecznej, co znaczy, że wszystkie jego elementy wzajemnie się determinują, a każde wydarzenie podlega odpowiedniej, warunkującej je racji²⁰.

Polski filozof Marian Zdziechowski, odnosząc się do Schopenhauerowskiej koncepcji uwarunkowania, zapytywał: „Czy można poniżyć człowieka do roli kółka w powszechnym determinizmie maszyny świata? Wszak przeciw temu protestuje to, co w nas najlepsze”²¹. Nasuwa się kolejne pytanie: jakąż to szczególnie właściwość miał Zdziechowski na myśli? On sam nie udziela w tej kwestii jasnej odpowiedzi, osobiście trudno jest mi jednak oprzeć się wrażeniu, że mamy tu do czynienia z tego samego typu zjawiskiem, które niezwykle trafnie zaprezentowała Olga Tokarczuk w swojej powieści *Anna In w grobowcach świata* (będącej literacką interpretacją sumeryjskiego mitu stworzenia):

Anna In, gdy tylko czegoś dotknie, gdy na dłużej przyłoży swoje piękne dłonie – ożywia każdy przedmiot. Lepiej, żeby niczego nie dotykała, już i tak mamy kłopot z walizką. Gdy tylko coś zostanie obdarzone choć niewielką świadomością, od razu zaczyna mieć bardzo wysokie mniemanie o sobie. Tak to już jest²².

Wydaje się, że ludzie z reguły są bardzo przywiązani do idei wolnej woli. Przekonanie takie w dużej mierze wynikać może z wpływu etyki chrześcijańskiej nawet na tych, którzy sądzą, że się od chrześcijaństwa uwolnili. Koncepcja osobowej wolności i możliwości nieuwarunkowanych czynów była też jednym z podstawowych elementów każdej etyki normatywnej. Jaki bowiem sens miałyby narzucanie komukolwiek wzorców postępowania przy założeniu, że jest on tylko bezwolnym ogniwem w maszynierii świata? Jak twierdzi Jan Garewicz, etyka Schopenhauera również jest normatywna (widać to zwłaszcza w *Parergach* i *Paralipomenach*), ale mimo że wyraża ona dezaprobatę i rozczarowanie wobec ludzkiej istoty, nie wymaga od nikogo mocą jakiejś wyimaginowanej moralności stania się tym, kim stać się nie może: „Żadne racje moralne nie usprawiedliwiają żądań, by człowiek przestał być sobą. Przymus nie przestaje być przymusem, a więc złem, nawet wtedy, gdy przyświecają mu najszczytniejsze rzekomo ideały. Królestwo Boże nie cierpi gwałtu, gwałtownicy nigdy go nie zdobędą. Kto usiłuje zmienić jakąkolwiek naturę, cudzą lub własną, w imię jej zbawienia, nic nie osiągnie”²³.

²⁰ Niem. *Grund* jest odpowiednikiem łac. *ratio*.

²¹ M. Zdziechowski, *Pesymizm romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1915, s. X.

²² O. Tokarczuk, *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2006.

²³ J. Garewicz, *Schopenhauer*, WP, Warszawa 1988, s. 94.

Schopenhauer bardzo często posługuje się pojęciem łaski w znaczeniu niemal Augustiańskim, gdyż wszelkie poznanie i wgląd nie przystają jego zdaniem do tego, czego człowiek sam by sobie życzył. Ale nawet jeśli owa łaska przypadnie nam w udziale, konieczny jest jeszcze akt wyjścia jej na spotkanie. Przeniknięcie *principium individuationis*, choć rzadkie i cenne, jest w gruncie rzeczy dopiero pierwszym krokiem na drodze do doskonałości. Dążąca do moralnego dobra jednostka musi na nie odpowiedzieć dobrowolnie, wkraczając na drogę rezygnacji, czyli ascezy.

Albowiem właśnie to, co mistycy chrześcijańscy nazywali działaniem łaski i odrodzeniem, jest dla nas jedynym bezpośrednim przejawem wolności woli. Występuje on dopiero wtedy, kiedy wola dochodzi do poznania swojej istoty samej w sobie, uzyskuje od niego kwiaty i przez to właśnie uwolniona zostaje od wpływu motywu, położonego w sferze innego poznania, którego przedmiotami są tylko zjawiska²⁴.

Asceta dąży zatem do osiągnięcia pełnego ukojenia wszelkich pragnień i zaprzeczenia woli życia. Dokonuje się to drogą nieustannej, stopniowej pracy nad sobą. W podejmującej się jej osobie wyciszają się, a z czasem całkowicie znikają wszystkie przejawy autoafirmacji: asceta wycofuje się z życia w świecie i nie dąży za obiecującymi spełnienie wizjami rozkoszy, bo zdążył już uzmysłować sobie, że każde zaspokojenie jest chwilowe i niepełne. Nie ucieka również przez cierpieniami, gdyż z jednej strony rozumie ich dobroczynny wpływ na jeszcze doskonalsze ćwiczenie woli, która się w nim jako zjawisku przejawia, z drugiej zaś wszelkie odczuwanie staje się dla niego coraz bardziej obojętne. Swe wysiłki poświęca pomocy bliźniemu, choć skądinąd w pełni zdaje sobie sprawę, że w ostatecznym rozrachunku nikomu w niczym istotnym nie można pomóc ani zaszkodzić. W praktyce ascetycznej istotną rolę odgrywają też umartwienia, bo dotyczą tego aspektu woli, w którym jako przedstawienie przejawia się ona najgwałtowniej, czyli funkcjonowania ciała. Ale są to już przykłady skrajne. W życiu codziennym już cele mniejsze i pośrednie, jak uwolnienie się od pozoru wolności, złudzenia, że może zawierać się ona w zjawisku, a przede wszystkim zaś od nadziei osiągnięcia szczęścia drogą podążania za swoimi pragnieniami, mogą być określone mianem celów godnych postawy moralnej.

Życie człowieka stanowi realizację swego istotnego celu tylko wówczas, gdy istnieją bliźni, o których się ów człowiek troszczy i dla których chce stać się lepszym.

²⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, s. 609.