

Sabina Kruszyńska
Uniwersytet Gdański

LUZKIE ŻYCIE WEDŁUG ARTURA SCHOPENHAUERA

Z całości, jaką stanowi myśl Artura Schopenhauera, można „wypreparować” wątek dotyczący ludzkiego życia. Zabieg taki nie spodobałby się wielkiemu filozofowi, bo dokonując go, nie zachowuje się nakazu Schopenhauera – nakazu ukazywania jego teorii zawsze w całości i zgodnie z chronologią powstawania, gdyż tylko takie postępowanie zapewnia należyte jej zrozumienie. Spełnienie nakazu nie jest oczywiście warunkiem wystarczającym właściwego zrozumienia, a ogromną przeszkodę stanowi fakt bycia zawodowym filozofem. Zawodowi filozofowie, sędzi Schopenhauer, cenią jedynie chwilowe mody i z powodu nieustannego zapełniania swych głów cudzymi ideami przestają myśleć samodzielnie. Właściwe zrozumienie staje się zaś prawie niemożliwe dla kobiety, ponieważ kobietom rozum został „nader skąpo wymierzony”¹. Wbrew powyższym trudnościom chcę syntetycznie przedstawić Schopenhauerowe rozważania o ludzkiej egzystencji. Pocięsza mnie to, iż myśl filozofa na tyle jest dobrze znana, iż jej fragmentaryzacja może być dokonywana bez szkody dla jej całościowego sensu. Usprawiedliwia zaś fakt, że dziś rzadko wraca się koncepcji Schopenhauera; szczególnie niechętnie do tej mówiącej wiele gorzkich prawd o człowieku. A prawdy te warte są przypomnienia.

Wiktor Gomulicki w *Pieśni o Gdańsku* wspomina gdańskiego filozofa słowami:

*Mistrz Schopenhauer, Gdańszczaninem
 Zwią go, choć dziwny to gdańszczanin...
 A on spowity w wieczne mroki,
 Tylko z piołunów ciągnął soki...
 Jednak duch jego mimo woli
 Wchłonął blask gdański, gdańską ciszę;
 Rytmicznie w słowach się kołysze,
 I pustkę życia, nicość ziemi
 Kreśli barwami ponętnymi...*

¹ A. Schopenhauer *O samobójstwie i inne pisma pomniejsze*, przekład, wybór i wstęp G. Sowiński, Wydawnictwo „A”, Kraków 2000, s. 199.

Schopenhauer, dziwny, bo ponury gdańszczanin – gdańszczanie są pogodni, uznaje poeta, gdyż do ich dusz przenika urok rodzinnego miasta – właśnie miastu swych narodzin miałby zawdzięczać nikle jaśniejsze barwy swej twórczości. Pozostając chwilę przy tej poetyckiej wizji, przypomnijmy, że urodzenie się filozofa w Gdańsku trzeba by nazwać czystym zrządem losu. Joanna i Henryk Schopenhauerowie, przyszli rodzice, wyjechali bowiem do Anglii po to, by tam właśnie przyszedł na świat ich potomek i tylko nagle złe samopoczucie brzemiennego Joanny sprawiło, iż powrócili do rodzinnego miasta Gdańska. Jeśli więc są owe „ponętne barwy” w Schopenhauerowym pesymizmie, to okażą się one, podobnie jak fakt przyjscia na świat w Gdańsku, wymuszone ingerencją zewnętrznej konieczności. Mam na myśli konieczność, która wkracza do Schopenhauerowej koncepcji człowieka z „pozafilozoficznego świata”, ze świata osobistych przeżyć, które pozwalają mu widzieć życie jako dramat walki z przeciętnością: przeciętnością własną i przeciętnością innych. Walka jest dramatyczna, bo skazuje na oddzielenie od innych, oddzielenie przynoszące cierpienie, ale konieczne dla właściwej jakości życia.

Dla Schopenhauera człowiek to „rozumne zwierzę z indywidualnym charakterem”². Tak więc w jego myśli dramat człowieczeństwa rozgrywa się na trzech scenach, w trzech przestrzeniach ludzkiego życia: w przestrzeni przyrody (zwierzęcości-zmysłowości), w przestrzeni racjonalności (rozum) i w przestrzeni moralności (zachowania moralne człowieka są pochodnymi jego charakteru). Przestrzenie te przenikają się wzajemnie i, jako przedstawienia, mają jak wiadomo, swój metafizyczny korzeń – wolę. W każdej z nich jest możliwy (nie dla każdego) jeden z dwóch sposobów prowadzenia życia. Chcąc być blisko sensów, jakie nadaje im Schopenhauer, jeden z nich trzeba by nazwać „życiem normalnym” (przeciętnym) – jest to życie będące udziałem większości ludzi i zgodne ze zjawiskowym, „naturalnym” porządkiem rzeczy; drugi zaś „życiem nienormalnym”, to znaczy takim, które dane jest tylko niewielu i tylko niekiedy. Z perspektywy „normalności” drugi sposób życia jawić się musi jako wynaturzenie, jako przekraczanie porządku normalności. Jedyne spojrzenie z perspektywy metafizycznej pozwala widzieć, że to właśnie pospolita „normalność” jest rozpowszechnionym odstępstwem od należytego porządku świata, a „nienormalność” jest tegoż porządku spełnianiem. Omówię kolejno wspomniane przestrzenie ludzkiego życia, określając specyficzne dla każdej z nich manifestacje „normalności” i „nienormalności”.

1. Człowiek w przestrzeni przyrody

„Nieskończonej przestrzeni miliardy kul ognistych (...) na zewnątrz okrytych zastęgią skorupą, na której warstwą pleśni osiadły żywe, poznające istoty – oto

² Por.: A. Schopenhauer *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. i oprac. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, t. I, s. 441.

nia. Zaspokaja się ją, tworząc filozofię i religię. (Gdyby życie było bezkresne, to myśl „czemu istnieje świat?” nigdy by się nie pojawiła). Różne są filozofie i różne religie, a różnorodność ta świadczy o tym, iż u człowieka z potrzebą metafizyczną nie idą w parze metafizyczne zdolności (czyli zdolności wykraczania poza możliwości doświadczenia). Zdolność rzetelnego uprawiania filozofii dana jest nielicznym. Filozofia bowiem jest czystym poznaniem, czystym ujmowaniem idei, które wymaga uwolnienia aktu poznania z mocy woli, wyrwania się z zaczarowanego kręgu empirii. Tak więc filozofia jest dla „wybranych”, ale religia jest dla wszystkich. Jest „filozofią mas”. Podobnie jak filozofia mówi ona o innym niż empiryczny porządku istnienia, o porządku rzeczy samych w sobie, ale mówiąc o nim, domaga się jedynie wiary. Dogmaty to alegorie przystosowane do przeciętnych ludzkich możliwości pojmowania. Nie wymagają dowodów, lecz dobrowolnego uznania. Za tę dobrowolną wiarę religia ofiarowuje styczność z wiecznością. To nie metafizyka, lecz religia, która metafizykę zastępuje, kieruje praktycznymi zachowaniami niezdolnych do myślenia ludzkich mas. Ona też lepiej niż metafizyka wznosi przeciętnego człowieka ponad jego zwierzęcą naturę i przyrodnicze istnienie. W tych dwóch funkcjach przejawia się wielka wartość i niezbędność religii⁷. Tak oto dzięki religii w ciemnym świecie nigdy niezaspokojonej woli życia pojawiają się nagle promienie metafizycznego światła. W nich może ogrzać się każdy, kto tego chce, gdyż by to uczynić, nie trzeba boleśnie wyrwać się z mocy woli życia. Wystarczy uwierzyć, a za wiarę religia płaci chwilowym ukojeniem. Ten stan „nienormalności” jest dość powszechny, ale niezwykle ulotny. Pozwala pozostawać w mocy woli życia, dając jedynie chwilowe wytchnienie.

Ukojenie, które wszystkim wierzącym daje religia, nieliczni osiągają dzięki metafizyce. „Wierzę w metafizykę” – oto *credo* wszystkich uczciwych i dobrych ludzi, twierdzi filozof. Tu wkraczamy już jednak w porządek rozumu, w przestrzeń, w której „nienormalność” przejawia się jako geniusz poznania. Pozostańmy jeszcze w przestrzeni przyrody.

Zbliżaniem się do wyjścia z kręgu świata przyrodniczego jest także kierowanie się w działaniu pojęciami, czyli rozumem praktycznym (najlepiej słusznymi pojęciami, a niewielu może w tym względzie zdawać się tylko na siebie – można i trzeba przejmować pojęcia od innych, mądrzejszych). Działanie rozumne nie jest jednak łatwe nawet dla najsilniejszej duszy. Na każdego bowiem potężnie działa świat zewnętrzny i jego naoczna realność. Kierowanie się realnością prowadzi do ciągłych rozterek – wobec wielości faktów nie potrafimy właściwie ocenić zdarzeń, na przykład zły czyn może w nas budzić jednocześnie i litość i potępienie, uniemożliwiając właściwą reakcję, którą podsuwa rozum, a ten każe okiełznać czyniącego zło przez odpowiednią karę, a następnie właściwie nim pokierować. Ten, kto kieruje się rozumem praktycznym, o ile zdoła pokonać nacisk naocznej realności, poddany jest działaniu świata duchowego i dzięki temu może widzieć terażniejszość z jej dolegliwościami jako senną marę. Dążąc jednak do

⁷ *Ibidem*, t. II, s. 233nn.

utrwalenia stanu niezależności od empirii, dążąc tym samym do egzystencji bezbolesnej, musi ćwiczyć się w *sustine et abstinere* (wytrwałości i powściągliwości). Taką drogę wychodzenia z przyrodniczej „normalności” wybrali starożytni cynicy i stoicy. Pierwsi dążyli do szczęścia, pozbywając się potrzeb w praktyce, drudzy – w teorii.

Duch ludzki, pokonując przemożny wpływ zewnętrznego świata, objawia swą wielkość i godność – przekracza granice tego, co powszechne, łamie wolę i miast spełniać jej potrzeby, poddaje ją zasadom. Droga ta, a może pójść nią każdy, kto zdolny jest trzymać się własnych lub nabytych zasad, jest ryzykowna – można bowiem ułożyć sobie życie według złej maksymy, a to zdarza się wielu. Jeśli nawet uda się pójść za dobrą maksymą, to trzeba spodziewać się osamotnienia. Kto bowiem kieruje się własnymi maksymami, musi odrzucać te, którymi kierują się inni. Staje się tym samym uciążliwy dla otoczenia – dla takiego człowieka zasada tolerancji to mrzonka. Pozostawanie w tym stanie „nienormalności” nie jest więc łatwe – nie daje pewności słuszności własnych zasad, a skazuje na ostracyzm.

W porządku przyrody może jednak także nastąpić gwałtowne zaprzeczenie woli życia – trwałe i pewne wyrwanie się z porządku empirii i przejście do porządku metafizycznego, do stanu trwałej „nienormalności”. Zaprzeczenie takie zdarzyć się może podczas przeżywania wielkiego bólu lub w chwili stanięcia w obliczu śmierci. Jest ono zawsze przemianą transcendentalną, a jej istotą jest wyrzeczenie się woli życia. Nie znaczy to jednak wyrzeczenia się życia, odrzucenia cierpienia, lecz odrzucenia życiowych rozkoszy. Przeciwnością przemiany transcendentalnej jest likwidacja pojedynczego zjawiska, jakim jest na przykład samobójstwo stanowiące mocną afirmację woli życia – popełniając samobójstwo odrzuca się życie takie, jakim ono jest, dając wyraz mocnej woli życia w ogóle⁸. W akcie zaprzeczenia woli życia nie dokonuje się zmiana woli indywidualnej – charakter człowieka (jego indywidualna wola) zmienić się bowiem nie może, może on natomiast zostać zniesiony i właśnie to zniesienie jest właściwą przemianą transcendentalną. Zniesieniem charakteru nazywa Schopenhauer akt podobny do tego, który mistycy nazywają działaniem łaski, odrodzeniem lub zaparciem się siebie. Jest ono, uznaje filozof, jedynym bezpośrednim przejawem wolności ludzkiej woli, dokonującym się w dogłębnym przeżyciu bólu oraz doświadczeniu własnej śmierci. Najgłębszy ból i spojrzenie w oczy własnej śmierci może oczyścić nawet złych, to znaczy tych, których radością jest zadawanie cierpienia innym. Stać się oni mogą nowymi ludźmi tak, iż ich dawna własna wola będzie budzić w nich wstręt. Przez cierpienie i śmierć metafizyka wkracza w empiryczny porządek ludzkiego świata. Przez cierpienie, śmierć, utratę nadziei, słowem w przeżyciu przemożnego bólu, ujawnia się bowiem tajemnica życia całego świata. Ta sama tajemnica, którą rozum odkrywa w genialnym akcie poznania, gdy uwalnia się z mocy woli. Oświecenie przez ból jest możliwe, ponieważ gwałtowne przejście od rozkoszy życia do cierpienia stawia przed oczyma sprzeczność woli w zjawisku.

⁸ *Ibidem*, t. I, s. 601.

Cierpienie ma moc uzdrawiającą (i dlatego budzi szacunek, twierdzi filozof) wtedy, gdy przybiera formę czystego poznania, gdy jest nagłym, rozumiejącym wejściem w metafizyczną przestrzeń. Metafizyczne oświecenie działa jak kwiaty woli, dając prawdziwą rezygnację z woli życia, przynosząc zbawienie, bo rezygnacja z woli życia jest uwolnieniem się od cierpienia⁹.

Tak oto życie „normalne”, będące nieustannym przeżywaniem bólu, wiedzie człowieka ku swej własnej granicy, za którą jest już jedynie „nienormalność”.

2. Człowiek rozumny

W przyrodniczej przestrzeni życia trojaki metafizyczne „dotknięcia” – religijne przeżycie, życie według zasad, głębokie przeżycie bólu lub śmierci – są różnymi, niedoskonałymi formami poznawczego docierania do istoty bytu. Tajemnica bytu ujawnia się w nich z mniejszą lub większą intensywnością jako chwilowy błysk rozumienia, oświecenie i zawsze jest przysłonięta zasłoną zjawiskowości. Każdą można nazwać nagłym przebłyskiem geniuszu. Żadna natomiast nie może równać się tej formie poznania, która dana jest umysłowi genialnemu.

Zanim ukazę genialność umysłu jako formę „nienormalności” w przestrzeni racjonalności, przypomnę podstawowe ustalenia Schopenhauera dotyczące funkcjonowania człowieka w tejże przestrzeni.

Narzędzia poznania na najwyższym stopniu istnienia, istnienia zwierzęcego, to intelekt i rozum. Intelekt jest władzą przedstawić naocznych, rozum – abstrakcyjnych. Intelekt utrzymuje rozum blisko konkretności, a w konkretności właśnie przejawia się istota rzeczywistości. Intuicyjne poznanie (intelekt) potrafi w życiu praktycznym kierować bezpośrednio naszym działaniem – w tym sensie intelekt bliski jest instynktowi; sprawdza się doskonale w codziennej krzątaninie, podczas której nie ma czasu do namysłu, stąd mistrzyniami w niej są kobiety, hojnie obdarzone intuicją, a skąpo rozumem. Właściwe poznanie wymaga wyjątkowego, ostrego i przenikliwego, intelektu oraz wyjątkowego, sprawnego w produkcji pojęć abstrakcyjnych wyrażających bezpośrednio ujęcia rzeczywistości, rozumu. Podstawą pewnego działania poznawczego jest z jednej strony naoczność, a z drugiej wyprowadzone z naoczności pojęcia, a więc intelekt i rozum. Ostatecznie jednak to intelekt jest tym narzędziem poznania, dzięki któremu byt indywidualny może dotknąć metafizycznej zasady świata.

Rozum i intelekt przypadają w udziale (w różnym stopniu) każdemu, gorzej jest natomiast, twierdzi Schopenhauer, z możliwością sądu. Możliwość ta dana jest niewielu. Władza sądenia łączy poznanie naoczne z abstrakcyjnym i pozwala wydawać sądy. Zaczyna się tam, gdzie to, co poznane naocznie, trzeba przenieść na grunt poznania wyraźnego, abstrakcyjnego, podciągnąć pod pojęcia i ustalić w poznaniu refleksyjnym. Trudność sądenia tkwi w przechodzeniu od przyczyn do skutków: „Wnioskować łatwo, sądzić trudno. Błędne wnioski są rzadkością,

⁹ *Ibidem*, t. I, s. 593n.

błędne sądy na porządku dziennym”¹⁰. U większości ludzi władza sądenia istnieje tylko nominalnie; jest to swego rodzaju ironia, że zalicza się ją do normalnych sił duchowych, zamiast przypisywać tylko potwornym wyjątkom, bo przecież: „Prawie wszyscy chodzą w pożyczonych sądach – choć wstydzą się chodzić w pożyczonym kapeluszu”¹¹. Powszechna słabość lub brak władzy sądenia sprawia, że rzetelne wykształcenie, przy którym wiedza idzie w parze z umiejętnością sądenia, dane jest niewielu. Szerokie masy zamiast wykształcenia otrzymują swoją tresurę, dzięki której nabierają nawyków działania według określonych wpojonych im pojęć, dlatego ludzie podatni są na każde szaleństwo, mogą działać w imię pustych słów, nazw i najdziwniejszych kaprysów.

Umysł ludzki jest niedoskonały i niedoskonałości te ograniczają wszystkich. Ludzkie poznanie ze swej natury jest sukcesywne (rociągnięte w czasie), fragmentaryczne i zawsze zakłócone doraźnym działaniem woli (natura stworzyła rozum na służbę indywidualnej woli i do poznawania rzeczy, a nie idei jest on powołany). Niedoskonałości umysłu współgrają ze sobą a jego doskonałości wykluczają się wzajemnie (nie można być jednocześnie Kantem i Goethem). Z powodu licznych uwarunkowań anatomicznych i fizjologicznych wszystkich ludzkich czynności „umysł, który w jednej dziedzinie zdecydowanie inne przewyższa, należy do niezwykle rzadkich zjawisk przyrody...”¹². Niezliczone szczeble dzielą taki umysł od tego, który zbliża się do idiotyzmu. Horyzonty duchowe są tu nieporównywalne. W świecie powszechności przeważa chwytanie terażniejszości i powierzchowność, w świecie geniuszu – przeblysłk nieskończoności oraz głębia. Każdy żyje w innym świecie i naprawdę spotyka w nim tylko równych sobie. Marne głowy są regułą, dobre – wyjątkiem, wybitne – nader rzadkie, genialne – cudem¹³. (Proporcje natura dobrze ustaliła, ponieważ geniusz w życiu praktycznym jest zupełnie nieprzydatny, źle służy woli życia a w szczególności podtrzymywaniu gatunku).

Geniusz chwytą prawdę, która tkwi w oglądzie – jego umysł, wypełniony niezwykłą energią, naocznie uchwytuje terażniejszość, ujmuje w naoczności to, co we wszystkich rzeczach istotne. Treści naocznego bezpośredniego oglądu nie można doskonale utrwalić i przekazać. Partnerem genialnego umysłu może więc być inny geniusz, ale może nim być także mędrzec. On również posiada umiejętność bezpośredniego oglądu. Mędrzec, dzięki doświadczeniu, uchwytuje idee (w sensie platońskim) w indywidualiach i potrafi trwale posiadać właściwą wiedzę o ludzkiej rzeczywistości, wiedzę nakierowaną na cele praktyczne. Zdobywa tak zwaną mądrość życiową, której nie sposób kogokolwiek nauczyć. Geniusz natomiast sięga do rzeczy samej w sobie i ją w oglądzie ujmuje. Dwa szczyty Parnasu ludzkiego poznania: mądrość i geniusz, mają więc swe korzenie nie we władzy abstrakcyjnego myślenia, lecz w naoczności. Prawdziwa mądrość jest intuicją, a nie jedynie

¹⁰ *Ibidem*, t. II, s. 122.

¹¹ *Ibidem*, t. II, s. 123.

¹² *Ibidem*, t. II, s. 200.

¹³ *Ibidem*, t. II, s. 204.

zdolnością abstrahowania. Jest całościowym sposobem, w jaki świat ukazuje się w głowie mędrca. Mędrzec żyje przeto w innym świecie niż głupiec, a geniusz widzi świat inny niż cymbał. W obu światach mieszczą się te same przedmioty, ale jeden z tych światów jest jasno uporządkowany i z widoczną głębią (metafizyczną), drugi jest powierzchowny i chaotyczny. Pierwotna i nieredukowalna przeważająca duchowa mędrca i geniusza objawia się przy każdej okazji, dla innych jest ona odczuwalna i nienawidzą jej¹⁴.

Przekazywanie wiedzy dostępnej w genialnym poznaniu i w aktach mądrości dokonuje się w niedoskonałych formach. Jedną z nich jest sztuka. Inne, od sztuki doskonalsze, lecz mniej dostępne dla ogółu, to poezja i filozofia. Formą najprzystępniejszą, lecz najbardziej mętną, jest religia. Bezpośrednio można przekazywać jedynie wiedzę abstrakcyjną i wtórną, tak więc w kwestii poznania istoty rzeczywistości „każdy musi pozostać we własnej skórze i w swoim czerepie, i nikt nie może pomóc innym”¹⁵.

Cud poznania genialnego polega na tajemniczym nadmiarze energii, która pozwala oderwać rozum od woli, dzięki czemu wolne od woli poznanie staje się zwierciadłem woli (tak jak jest nim samo życie) – w nim wolę widać wyraźnie. Wyraźne poznanie istoty woli wiedzie do zaprzeczenia woli życia. W poznaniu genialnym kończy się bowiem czynność woli – poszczególne zjawiska rozpoznane jako fenomeny woli nie działają już jako motywy wolicjonalne. Całościowe poznanie istoty świata polegające na uchwyceniu idei odzwierciedlających wolę staje się woli ukojeniem¹⁶. Geniusz pozostaje wszak w świecie empirii, tak więc stan „wyzwolenia przez wiedzę”, choć doskonalszy (trwalszy) niż zbawienie dostępne w przestrzeni przyrody, nie jest stabilny. Jego namiastką (przystępniejszą, więc mogącą służyć jako przykład) jest stan estetycznej radości polegający w znacznej mierze na tym, że wchodząc w stan czystej kontemplacji, pozbawieni na chwilę wszelkiego chcenia, wyzbywamy się niejako samych siebie, nie jesteśmy już jednostką, lecz wolnym od woli, wiecznym podmiotem poznania, korelatem idei. Chwile, w których wyzwoleni od okrutnego parcia woli wydobywamy się z ciężkiej atmosfery ziemskiej, są najszcześniejsze z tych, jakie znamy. Poznajemy w nich smak życia człowieka, którego wola została ukojona. Człowiek, który po wielu ciężkich walkach z własną naturą wreszcie całkowicie ją przezwyciężył, istnieje już tylko jako istota poznająca w sposób czysty – niezmacone zwierciadło świata. Ten stan nigdy wszak nie jest trwały, trzeba go wciąż na nowo zdobywać, trzeba nieustannie walczyć z rozplamianą się wolą życia. Zapłatą za ciągłą walkę jest najgłębszy spokój i wolność¹⁷.

Będąca cudem natury błyskotliwość umysłu budzi w innych podziw, ale nie budzi ich przychylności. Wybitny umysł skazany jest na samotność. Niewielu jest

¹⁴ *Ibidem*, t. II, s. 99nn.

¹⁵ *Ibidem*, t. II, s. 99.

¹⁶ *Ibidem*, t. I, s. 436.

¹⁷ *Ibidem*, t. I, s. 589nn.

bowiem ludzi silnych duchem, którzy życzyliby sobie mieć za towarzysza człowieka mądrego czy genialnego. Mądrość i geniusz skazują na samotność, głupota zaś zyskuje powszechną przychylność. W niej bowiem znajduje się obraz tego, czego się najpowszechniej pragnie – obraz życia bez refleksji.

Czy istnieje forma „nienormalności” w pełni doskonała, przewyciężająca tragiczną samotność geniuszu oraz mądrości i krótkotrwałość ulgi, jaką dają formy pojawiające się w przestrzeni przyrody? W myśli Schopenhauera tropem prowadzącym do niej jest transcendentalna przemiana charakteru możliwa w akcie przezwyciężenia bólu i śmierci. W niej bowiem dokonuje się najtrwalsze, moralne przewartościowanie prowadzące do złamania charakteru. Zły nie chce już być złym i walczy z własnymi skłonnościami w imię nieznanego mu enigmatycznego dobra. Jego trud to trud życia według dobrych maksym przy jednoczesnej skłonności jego indywidualnej woli do zła. W tej formie „nienormalności” ważny jest nie wybitny umysł, lecz pojawiająca się nagle wewnętrzna siła pozwalająca łamać własną wolę (charakter). Otwiera ona drogę ku doskonałości innej niż doskonałość właściwa geniuszowi (temu dany spokój i wolność). Jest nią doskonałość moralna. Doskonałość moralna dana jest tym, którzy mają dobry charakter.

Według Schopenhauera ci, którzy mają dobry charakter, budują związki prawdziwej ludzkiej wspólnoty. Oni też są przedmiotem szczerzej przychylności wszystkich. Ludzka przychylność jest bowiem zarezerwowana dla zalet moralnych, dla pozytywnych cech charakteru. Przyjaźnią obdarzamy moralne właściwości człowieka – na nich opiera się jego wysoka ocena. Jedna dobra cecha charakteru równoważy wielkie braki intelektu: „Charakter zdecydowanie szlachetny, przy zupełnym braku zalet umysłowych i wykształcenia, wydaje się kimś, komu niczego nie brakuje, natomiast nawet największy duch, jeśli ma poważne wady moralne, wyda się naganny”¹⁸. Tymczasem, stwierdza filozof, znakomita głowa i dobry charakter, to rzecz rzadka¹⁹.

Połączenie „znakomitej głowy” i „dobrego charakteru” daje doskonałą formę „nienormalności” przynoszącą trwały spokój i wolność, za które nie trzeba płacić samotnością. Aby tę formę opisać, trzeba przenieść się w trzecią przestrzeń ludzkiego życia, w przestrzeń moralności.

3. Ludzka moralność

Jeśli chce się wiedzieć, jaka jest w całości i w ogóle wartość ludzi rozpatrywanych moralnie, to trzeba obejrzeć ich los, w całości i w ogóle. Ogląd taki ukazuje niedostatek, nędzę, żalobę, mękę i śmierć. Gdyby ludzie nie byli, ogólnie biorąc, tak nikczemni, to i los ich, ogólnie biorąc, nie byłby tak smutny – pisze Schopenhauer²⁰. Doświadczenie potwierdza każdego dnia, że powszechnie panującą

¹⁸ *Ibidem*, t. II, s. 333.

¹⁹ *Ibidem*, t. II, s. 326nn.

²⁰ *Ibidem*, t. I, s. 532.

i zasadniczą pobudką, która kieruje postępowaniem ludzi (i zwierząt) jest egoizm, czyli „dążenie do zachowania istnienia i dobrobytu”²¹. Egoizm jest pobudką amoralną i uniwersalną, w nim mają źródło wszystkie postęпки. Wskutek subiektywizmu właściwego każdej świadomości jednostka jest dla siebie całym światem²². Inni są dla niej jak cienie (ona dla innych także – nie ma większej rozbieżności niż różnica między naszym spojrzeniem na siebie, w którym zdajemy się być centrum świata, a spojrzeniem innych na nas, w którym jesteśmy jedynie cieniami). Egoizm może być powstrzymywany przez jakąś siłę zewnętrzną – na przykład budzącą strach potęgę, prawo, państwo – ale jego przeciwnikiem może też być także jakaś równie potężna jak egoizm pobudka wewnętrzna i prawdziwie moralna. Takiej właśnie potężnej pobudki, mogącej równoważyć, a nawet przewyższać siłę egoizmu, poszukuje Schopenhauer. Egoizm, pisze, przeciwstawia się przede wszystkim cnocie sprawiedliwości. Maksymą egoizmu jest bowiem: „nie pomagaj nikomu, przeciwnie, krzywdź wszystkich, jeśli w tym znajdziesz swój interes”. U ludzi egoizm występuje też w wyższych, nienaturalnych, wyrodzonych postaciach, przerastając w nieżyczliwość, nienawiść i najwyższą swą formę – złośliwość. Ta, będąc już zaiste szatańskim rysem charakteru (jest radością z cudzego nieszczęścia), ma za swą maksymę: „wszystkich, o ile tylko możesz – krzywdź”²³. Tym samolubnym i złym popędem przeciwstawić się może tylko taka cnota, która pozwala zasypywać przepaść między mną i innym. Nazywa się ją miłością bliźniego. Istnienie egoizmu to rzecz pewna – wystarczy przyjrzeć się uczciwie pobudkom naszych działań. Czy istnieją działania, których pobudkami są sprawiedliwość i miłość bliźniego? Czy są czyny bezinteresowne, a więc czyny prawdziwie moralne? Tego nie da się rozstrzygnąć empirycznie, uznaje filozof. Empirycznie poznamy jedynie czyny, nie poznamy ich prawdziwych pobudek. Niewielu jednak byłoby skłonnych zaprzeczyć, iż istnieją ludzie, którzy spełniają niekiedy czyn sprawiedliwy (nie chcą przyczynić się do cudzej krzywdy). Maksyma sprawiedliwego brzmi: „nie krzywdź nikogo, jeśli nie jest to konieczne, przeciwnie, jeśli możesz, spraw, by każdy otrzymał to, co mu się należy”. Doświadczenie skłania też do uznawania, iż niektóre czyny popełnia się z miłości bliźniego, której maksymą jest: „wspieraj każdego według możliwości swojej”. Gdyby ktoś przeczył podobnym faktom, musiałby przyznać, że etyka jest nauką bez realnego przedmiotu, bo właściwość moralną przyznajemy czynom, których cechą istotną jest to, że z liczby ich motywów wykluczone są pobudki właściwe wszystkim innym ludzkim czynom, a więc wszelkie pobudki samolubne w najszerszym znaczeniu tego wyrazu²⁴ – „egoizm oraz wartość moralna jakiegoś czynu bezwzględnie wykluczają się nawzajem”²⁵.

²¹ A. Schopenhauer *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, Warszawa 1994, s. 95.

²² *Ibidem*, s. 97.

²³ *Ibidem*, s. 99n.

²⁴ *Ibidem*, s. 104.

²⁵ *Ibidem*, s. 106.

Poszukując pobudki czynów sprawiedliwych i bezinteresownych (na których istnienie każe nam przystać doświadczenie i powszechna zgoda), Schopenhauer poszukuje pierwotnego faktu świadomości, który by te czyny wyjaśniał. Niezaprzeczalnym faktem ludzkiej świadomości, uznaje, jest współczucie. Nie opiera się ono na religiach, dogmatach, wychowaniu itp., lecz zdaje się być pierwotne oraz bezpośrednie – „tkwi w samej naturze ludzkiej”²⁶. („Toteż nieludzkim nazywamy tego, kto jest go całkowicie pozbawiony”²⁷). Źródłem sprawiedliwości i miłości bliźniego jest więc przyrodzone każdemu (w różnym stopniu) współczucie. Sprawiedliwość jest negatywna – „nie krzywdź nikogo”. Miłość bliźniego jest pozytywna – „wspieraj”.

Egoizm i współczucie (także ich formy: złośliwość, sprawiedliwość, miłość bliźniego), jako źródłowe pobudki ludzkich działań, wyznaczają całą gamę możliwych ludzkich charakterów. Charakter (indywidualna wola) jest wrodzony. Schopenhauer nazywa go charakterem inteligibilnym (wolą samą w sobie), który manifestuje się na zewnątrz (w czynach, w działaniu) jako charakter empiryczny. Właściwe rozpoznanie swego własnego charakteru (poznanie, przez analizę charakteru empirycznego dającego rozpoznać się w naszych czynach, naszego charakteru inteligibilnego) nazywa zaś charakterem nabytym. Charakter empiryczny, jako zwykły popęd, jest nierozumny (nie możemy poznać go *á priori* i dlatego na własne decyzje czekamy z taką samą ciekawością jak na cudze). Kto chce działać skutecznie, powinien nie tylko chcieć, ale wiedzieć czego chce i co jest dla niego możliwe. Charakter nabyty jest zastosowaną w działaniu wiedzą o niezmiennych właściwościach naszego charakteru inteligibilnego, o ukierunkowaniu oraz rozmiarach naszych sił duchowych i cielesnych. Pozwala on przebiec drogę swego życia po linii prostej, dążącej w tym kierunku, który wyznacza wrodzony charakter, bez kluczenia, iluzji, dodatkowego bólu i niepotrzebnej skruchy. Jesteśmy bowiem tym, co chcemy, a chcemy tego, czym jesteśmy: „czego chce każdy w głębi duszy, tym musi być, a czym każdy jest, tego też chce”²⁸. Jesteśmy wolą życia i żyć musimy – dobrze lub źle²⁹. Życiorys kreśli obraz charakteru empirycznego i tym samym inteligibilnego.

Człowiek zły, ten, który kierując się złośliwością, skłonny jest stale wyrządzać innym krzywdę i czerpać z tego bezinteresowną radość, patrząc na swój charakter, wpada w przerażenie. Zatrwożenie człowieka złego jest świadectwem jego świadomości, iż jego charakter jest wolny od wszelkiego czasu i nie podlega zmianie, póki sam sobie nie zaprzeczy. Przemocą, którą człowiek zły potwierdza życie, a które ukazuje mu się w postaci cierpienia, jakie wyrządza innym, mierzy on odległość, w jakiej znajduje się od rezygnacji z woli, jedyne go możliwego wybawienia od świata empirycznego i jego udręki. Żli, tak jak inni, są nieszczęśliwi. Ich

²⁶ *Ibidem*, s. 125.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ A. Schopenhauer *Świat jako wola i przedstawienie*, op. cit., t. I, s. 554.

²⁹ *Ibidem*, t. II, s. 345.

cierpienie pomnożone jest zatrwożeniem własnym charakterem, wyrzutami sumienia, wzmożoną wolą życia (wzmożonymi pragnieniami).

Człowiek dobry to ten, który w sposób trwały działa z pobudki zwanej przez Schopenhauera współczuciem. Współczucie, podobnie jak egoizm, ma swe ekstremum. Dobrymi nazywa filozof tych, którzy trwale kierują się sprawiedliwością. Są jednak i tacy, których trzeba nazwać świętymi, gdyż ich działania motywowane są najwyższą formą współczucia – miłością bliźniego. Dobry i święty osiągają stan wyzwolenia podobny temu, który dany jest geniuszowi. Oni jednak mają „świat w sercu”, podczas gdy geniusz, jak powiedział Goethe, „świat ma w mózgu”. „Mieć świat w sercu” to współczuć z całym światem, a więc także cierpieć z całym światem. Za cenę współcierpienia dobry i święty otrzymują nie tylko wewnętrzny spokój i wolność, uzyskują także przyjaźń innych ludzi. Choć różnią się od innych („normalnych”) w stopniu tak samo nieskończonym jak geniusz, to współczując z całym światem, ogarniają go całym sobą, a nie jedynie umysłem. Stają się przeto jednym ze wszystkim, co istnieje, podczas gdy geniusz jest bytem zawsze wyizolowanym – zwierciadłem bytu.

Można rzec, że to dobry i święty są w pełni ludźmi, bo przecież – powiada Schopenhauer – „człowiek tkwi w sercu, nie w głowie”³⁰. Dobroć serca zaćmiewa genialną głowę: „Albowiem dobre serce jest właściwością transcendentną, należy do wykraczającego poza życie doczesne porządku rzeczy samych w sobie i jest niewspółmierne z jakąkolwiek inną doskonałością”³¹.

Podobnie jak skutek nagłego przeżycia bólu lub zagrożenia śmiercią w stanie dobra i świętości – dzięki wzmożonemu działaniu cierpienia, bo tu cierpienia cudze uznaje się za własne – następuje zniesienie indywidualnego charakteru oraz zaprzeczenie woli życia. Stany takie w języku religii nazywa się stanem łaski. U Schopenhauera są one, z punktu widzenia „normalności”, stanami „nienormalnymi” i jednocześnie tajemniczymi. Ich zaistnienie w ludzkim świecie można nazywać cudem.

Opisane wyżej różne stany „nienormalności” wskazują, iż różne są też stopnie „cudowności”. Największym cudem w ludzkim świecie są dobrzy i święci, ci, którzy współczują ze wszystkimi i żyją życiem świata. Wielkim cudem jest geniusz, w którym świat się odbija jak w doskonałym zwierciadle, a także ten, kto dzięki głębokiemu cierpieniu jest w stanie złamać swój charakter. „Cudowność” trzeba też widzieć w tych, którzy wbrew naporowi empiryczności próbują żyć według zasad. Cudem najbardziej rozpowszechnionym jest przeżywanie religijnych uniesień. Dodać trzeba, iż wymienione „cudowności” nie wykluczają się nawzajem, choć ich współwystępowanie jest (byłoby?) cudem niesłychanym.

Cudem w ludzkim świecie jest każdy, kto podejmuje wysiłek przeciwstawiania się napierającej zewsząd „normalności”, kto podejmuje z nią walkę. Walka z „normalnością” nie oznacza dla Schopenhauera „walki o” (walki o szczęście, o sprawiedliwość, o wolność itd.), nie jest walką o lepsze warunki życia dla sie-

³⁰ *Ibidem*, t. II, s. 343.

³¹ *Ibidem*, s. 333.

bie i innych (życie jest ciężkie i inne nie będzie). Jest to „walka z” – z własnym charakterem, z pospolitymi zasadami życia, z błędnymi mniemaniami, z porywającym nurtem codzienności, z cierpieniem, z niesprawiedliwością. Cudem jest więc każdy, kto potrafi w ten sposób wychylać się poza horyzont „normalności”; a wychylając się, wprowadza do swojego życia, a tym samym do ludzkiego życia, mniej lub bardziej intensywne promienie metafizycznego światła.

Metafizyczna wiedza geniusza nie daje tak pełnego wyzwolenia z „normalności”, jakie przynosi „wiedza serca” właściwa ludziom dobrym i świętym. Ona to jednak sprawia, że możliwe staje się ujrzenie nienormalności „normalności” i normalności „nienormalności”. Ukazuje, że z metafizycznej perspektywy „normalność” jest tym bardziej nienormalna (straszna i nieludzka), im mniej jest w niej światła transcendencji wnoszonego przez „cudowność”. Wytykana palcami przez „normalność”, a zakorzeniona w transcendencji i pojawiająca się pod postaciami religijności, pryncypialności, mądrości, dobroci czy świętości „nienormalność” jest zaś jedynym światłem rozjaśniającym mroki ludzkiej egzystencji. W mroku króluje nieuniknione cierpienie (dobrze skrywane i łagodzone ułudą). Cierpienie daje też jednak początek przemianom, które sprawiają, iż w ludzkim życiu pojawia się metafizyczny blask. Nauka Schopenhauera o ludzkim życiu jest twarda i prosta. Mówi, że życie jest trudem, cierpieniem, zmaganiem się z samym sobą i z innymi i że tego stanu rzeczy zmienić się nie da. Może wszak ono być rozjaśnione metafizycznym blaskiem, o ile znajdą się ludzie mogący stawić czoło cierpieniu. Umiejętność przyjmowania cierpienia i zmagania się z nim otwiera drzwi, przez które metafizyka wkracza do ludzkiego świata. Z cierpieniem trzeba jednak umieć żyć, bo uciec przed nim nie można. Religijność, pryncypialność, rzetelna wiedza, dobroć i świętość są godnymi sposobami stawiania czoła cierpieniu. Są to sposoby, w których świadomość nieuniknioności cierpienia łączy się z wolą rozjaśniania mroków ludzkiego życia. Nauka gdańskiego filozofa jest prosta, lecz za trudna, by za nią pójść – za prosta i za trudna jak na czasy, w których ucieczka przed cierpieniem staje się celem samym w sobie.

HUMAN LIFE ACCORDING TO A. SCHOPENHAUER

Three realms of space that may be differentiated in Arthur Schopenhauer's anthropology have been discussed in this article. These are: the space of nature, the space of rationality and the space of morality. In each of these spaces the two possible ways of existence, called by the author "normality" and "abnormality", are presented separately. "Normality" and "abnormality" are collective ideas pertaining respectively to average life, devoid of the metaphysical dimension and to life transcending the phenomena of empirical reality.