

MATEUSZ PENCUŁA
Uniwersytet Warszawski

MIT W ANTROPOLOGII SCHOPENHAUERA

Potrzeba metafizyczna. Człowiek, zdaniem Schopenhauera, jest jedyną istotą, która dziwi się własnemu istnieniu – u pozostałych stworzeń ten osobliwy niepokój nie występuje. Dla każdego innego zwierzęcia jego własne istnienie jest zrozumiałe samo przez się, do tego stopnia, że nawet nie zdaje sobie z niego sprawy. Wynika to m.in. z tego, że zwierzęta są całkowicie zanurzone w teraźniejszości – nie interesuje ich, co się z nimi działo wczoraj, czy jadły, czy też nie, albo czy jeść będą jutro, liczy się jedynie to, co się z nimi dzieje w danej chwili. Reagują na świat niejako mechanicznie – ich działanie jest bezpośrednią reakcją na dany bodziec. Nie sposób im jednak odmówić posiadania swoistego rodzaju pamięci. Jednak nie ma ona charakteru refleksyjnego, również zasada się na działaniach mechanicznych. Jeżeli np. pies podszedł zbyt blisko ogniska i doznał lekkiego oparzenia, to do ognia już się więcej nie zbliży. Nie musi to jednak wcale oznaczać, że dane mu jest rozumienie tego, co się z nim właściwie stało, mamy tu raczej do czynienia z kodem typu ogień – ból. W tym sensie możemy mówić, że zwierzę zachowuje się mechanicznie i jego poznanie zamyka się w ramach dostrzegania podstawowych związków przyczynowo-skutkowych. Ten rodzaj mądrości Schopenhauer określa mianem *intelektu* (*Verstand*) i pisze o nim w następujących słowach:

Intelekt jest u wszystkich zwierząt i u wszystkich ludzi ten sam, ma wszędzie tę samą prostą formę: poznanie przyczynowości, przechodzenie od skutku do przyczyny i od przyczyny do skutku, i nic więcej¹.

Poznanie intelektualne stanowi więc intuicyjne uchwycenie świata, w postaci bezrefleksyjnego oglądu rzeczywistości. Stanowi empiryczną podstawę wszelkiej wiedzy. Poznanie zwierzęce wychodzi od intelektu

¹ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz. Warszawa 1994, s. 57.

i w nim się zamyka, w ludzkiej naturze natomiast wykształciła się dodatkowa władza poznawcza, której próżno szukać gdziekolwiek indziej w świecie – rozum (*Vernunft*). Dane zebrane intuicyjnie przez intelekt jest on zdolny przedstawić człowiekowi *in abstracto* w refleksyjnej świadomości, czyli tworzy ich obrazy w umyśle, które zwą się pojęciami. Wraz z rozumem pojawia się też *pamięć* (*Erinnerung*), która pozwala na przechowywanie pojęć w umyśle, a tym samym przywoływanie ich niejako na żądanie. Dzięki temu człowiek jest zdolny do wyrwania się z nieustannej terażniejszości, właściwej pozostałym zwierzętom, i ogarnięcia umysłem tego, co już było i co może się dopiero zdarzyć; umożliwia mu to odpowiednio uczenie się i przewidywanie. Jest wreszcie zdolny w szczególności do oglądu i poznania własnej woli; ten szczególny rodzaj umiejętności Schopenhauer określa mianem *samo-wiedzy* (*Selbstbewusstsein*), czyli możliwości refleksji nad swoją własną istotą. Owa refleksja wynikająca ze zderzenia się intelektu z rozumem jest powodem wszelkiego dziwienia się. Sam intelekt zdolny jest jedynie do oglądania, dopiero w połączeniu z rozumem rodzą się pytania typu „czym to jest?” oraz „dlaczego to jest?”. A im wyżej u człowieka rozwinięty rozum, czyli im większą inteligencję posiada, tym bardziej zagadkowy wydaje mu się świat i tym silniejsza w nim potrzeba jego poznania.

Najsilniejszym impulsem owego zdziwienia światem jest nieodparcie narzucająca się wszystkim ludziom pewność śmierci oraz towarzyszące jej poczucie kruchości i przemijalności wszystkiego, co dane w doświadczeniu. Zwierzę poznaje śmierć dopiero wtedy, kiedy jej doświadcza, człowiek jednakże przez całe swoje życie, w każdej sekundzie swojego istnienia, zmierza świadomie ku niej. Wraz z pojawieniem się tej narzucającej się pewności śmierci, która budzi w nim niebывały niepokój, odezwała się w naturze ludzkiej potrzeba poradzenia sobie z tym fenomenem, czyli potrzeba nadania życiu sensu w obliczu jego nieuchronnego kresu. Zagadka istnienia wytworzyła więc w człowieku *potrzebę metafizyczną* nieodparcie domagającą się zaspokojenia, która stanowiłaby swoistą odtrutkę na śmierć.

Już w czasach starożytnych Platon definiował, ustami Sokratesa, cały wysiłek filozoficznych dociekań jako θανάτου μελέτη – badanie lub raczej przygotowywanie do śmierci. W *Fedonie* pisze:

Ja się przed wami przecież, przed sędziami muszę już usprawiedliwić, że słuszność mam, kiedy myślę, że człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci².

A dalej dodaje jeszcze:

A to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała [dusza – M.P.], jak należy i starała się rzeczywiście umrzeć lekko – bo czyż nie jest to właściwa troska o śmierć?³.

Tak samo, według Schopenhauera, źródeł wszelkiej refleksji metafizycznej – rozumianej jako wiedza, która wykracza poza możliwości doświadczenia, w celu wyjaśnienia tego, co stanowi samą jego podstawę, czyli dostatecznych warunków istnienia i jego sensu – należy się doszukiwać w reakcji na fenomen śmiertelności. Dlatego też tym, co przyciąga ludzi do metafizycznych projektów – zarówno filozoficznych, jak i religijnych – są dostarczane przez nie określone nadzieje eschatologiczne:

Gdyby życie nasze było bezkresne i bezbolesne, nie wpadłoby może nikomu do głowy zapytać, czemu istnieje świat i czemu ma takie akurat właściwości, lecz wszystko byłoby zrozumiałe samo przez się. Stosownie do tego zainteresowania, jakie budzą systemy filozoficzne oraz religijne, opiera się niewątpliwie najsilniej na jakimkolwiek dogmacie o życiu pośmiertnym; a jeśli nawet systemy religijne uznają za rzecz najważniejszą istnienie swoich bogów i na pozór najsilniej go bronią, to w gruncie rzeczy ma to miejsce tylko dlatego, że z nimi wiążą własny dogmat o nieśmiertelności i uważają go za nieodłączny od nich; w istocie chodzi im o to tylko⁴.

Dopóki istnieje śmierć, dopóty człowiek będzie się dziwił i dopóty będzie w nim się rodziła z neodpartą koniecznością potrzeba metafizyczna; potrzeba wyjaśnienia świata i swojego istnienia. Schopenhauer określa więc człowieka mianem *animal metaphysicus*⁵ – zwierzę metafizyczne, bo z okowów śmiertelności nigdy się on nie wyzwoli; potrzeba ta zawsze będzie w nim obecna. Dlatego też najważniejszym i najbardziej doniosłym celem w życiu ludzkim jest zaspokojenie tej potrzeby i uwolnienie się od wszelkich zdziwień, które rodzą w człowieku niepo-

² Platon: *Fedon*, tłum. W. Witwicki. Kęty 2002, s. 27.

³ Tamże, s. 56.

⁴ A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, t. 2, tłum. J. Garewicz. Warszawa 1995, s. 228.

⁵ Tamże, s. 227.

kój. Tylko wówczas będzie mu dane przewyciężyć ten metafizyczny tragizm istnienia.

Czym jednak owa potrzeba metafizyczna właściwie jest i jakie są sposoby jej zaspokajania? Oto są kluczowe pytania, na które winniśmy odpowiedzieć. W nich bowiem ujawnia się istota Schopenhauerowskiej teorii religii, czyli mitycznego zaspokajania potrzeby metafizycznej. Jednak aby w pełni uchwycić jej znaczenie, musimy przyjrzeć się chociaż w zarysie zaproponowanej przez Niemca antropologii. Dwie kwestie w szczególności wymagają naszej uwagi – są nimi ludzki charakter oraz jego stosunek wolnej woli.

Charakter. Naturę danej rzeczy, czyli jej wewnętrzną zasadę działania, nazywa Schopenhauer charakterem. Jest on tym, co determinuje, w jaki sposób określony przedmiot wchodzi w relację z innymi przedmiotami⁶, tak np. charakterem (czy składową charakteru) słońca jest to, że za dnia jego koszyczek jest zawsze zwrócony w stronę Słońca; charakterem kuli bilardowej, że uderzona kijem porusza się w określony sposób po stole bilardowym. W największym uogólnieniu można powiedzieć, że charakterem danej rzeczy jest to, co definiuje ją właśnie jako tę konkretną rzecz i odróżnia od innych – czy mówiąc językiem Schopenhauera, są to skłonności wolicjonalne danej rzeczy. Użycie w tym miejscu terminu *wola* może wydawać się mylące. Współcześnie wolę pojmujemy najczęściej w jej ujęciu psychologicznym, jako nasze świadome chcenia; to, że chcę zjeść miskę lodów, znaczy to samo, że mam wolę zjedzenia miski lodów. Słownik języka polskiego PWN definiuje wolę jako „zdolność psychiczną człowieka do świadomego i celowego regulowania swego postępowania” lub „to, czego ktoś chce, co ktoś postanowił”⁷. Jeżeli operowalibyśmy tymi znaczeniami, to wówczas to, co powiedzieliśmy o charakterze (czyli woli) kuli bilardowej oraz słońca, zakrawałoby na absurd. Sugerowałoby to, że mają one jakieś bliżej nieznanne nam własności psychiczne. Tymczasem Schopenhauer niczego takiego nie zakłada. Wola jest dla niego pojęciem o dużo szerszym znaczeniu i stanowi podstawę wszelkiego bytu, jest urzeczy-

⁶ Przedmiot (rzecz) jest tu rozumiany jako najogólniejsza postać bytu – cokolwiek, co istnieje.

⁷ Zob. *Słownik języka polskiego PWN*, na stronie internetowej <http://sjp.pwn.pl/>.

wistnieniem się skłonności danej rzeczy. Kiedy mówimy więc, że np. kula bilardowa po uderzeniu w nią kijem porusza się i tenże ruch wynika z jej woli, to powinniśmy to rozumieć w ten sposób, że jest to przedmiot podporządkowany określonym prawom fizyki, które determinują jego działanie w ten, a nie inny sposób. Psychologiczne pojęcie woli jest natomiast jedynie szczególnym przypadkiem funkcjonowania określonych przedmiotów, ludzi, czyli istot obdarzonych rozumem.

Podobnie więc jak Arystoteles, Schopenhauer określa najogólniej charakter człowieka jako pewne wewnętrzne predyspozycje do określonych działań. Na to jednak, co ogólnie zostaje tu nazwane charakterem, składają się trzy zasadnicze elementy: pierwsze dwa określa za Kantem jako *charakter intelligibilny* (*intelligibler Charakter*) oraz *charakter empiryczny* (*empirischer Charakter*), jako trzeci wyróżnia natomiast *charakter nabyty* (*erworbener Charakter*).

O charakterze inteligibilnym Schopenhauer wypowiada się w sposób następujący:

Coś, co dzięki nieuchronnemu rozwojowi w czasie i spowodowanemu przezeń rozpadowi na pojedyncze działania poznaje się jako charakter empiryczny, jest po abstrahowaniu od tych czasowych form zjawiska charakterem inteligibilnym, stosując wyrażenie Kanta (...). Charakter inteligibilny pokrywa się zatem z ideą lub jeszcze lepiej: z pierwotnym aktem woli, który się w niej przejawia; (...)⁸.

Odcinając się od zawilej i przebrzmiałej ontologii zaproponowanej przez Schopenhauera, można najprościej powiedzieć, że charakter inteligibilny jest tym, co możemy równie dobrze określić jako charakter gatunkowy. Kiedy mówi o idei, z którą miałby się on pokrywać, ma na myśli nic innego tylko ideę w rozumieniu platońskim, czyli pewien wzorzec ogólny danej rzeczy dla wszelkich jej przejawów jednostkowych, konkretnych. Charakter ten więc informuje nas o tym, co właściwe jest określonymu gatunkowi jako całości, czyli jakie są jego cechy konstytutywne.

Charakter empiryczny natomiast jest właśnie tym jednostkowym przejawem charakteru inteligibilnego, jest sposobem, w jaki dana rzecz jawi się w świecie zmysłowym. U zwierząt i u roślin możemy mówić o pokrywaniu się obu – ich charakter empiryczny jest w zasadzie jednaki w całym rodzaju, wyłączając skrajne przypadki upośledzeń. To, że tak

⁸ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1..., wyd. cyt., s. 255.

jest w przypadku roślin, jest zrozumiałe samo przez się; inaczej jest ze zwierzętami, tu wymagane jest niewielkie dopowiedzenie. Przyjrzyjmy się psom. Łatwo zauważyć, że gatunki psów różnią się wielce między sobą, ale ich cechy wewnątrzgatunkowe są w zasadzie jednakowe. Ze świecą można szukać agresywnego, niebezpiecznego golden retrievera bądź łagodnego i potulnego rottweilera. Wewnątrz własnego gatunku psy te odznaczają się jednak znikomą indywidualnością, każdy z nich jest podobny w usposobieniu do każdego innego. U ludzi zaś rzecz się ma zupełnie inaczej.

W charakterze gatunkowym człowieka zawierają się oczywiście wszelkie dyspozycje wspólne wszystkim przedstawicielom *Homo sapiens*, tj. zdolności do analizowania, abstrakcyjnego myślenia i moralności, ale także potrzeba rozmnażania się oraz popęd do szczęścia. Tutaj też ma swoje korzenie, zdaniem Schopenhauera, potrzeba metafizyczna – powiedzielibyśmy dziś, że jest ona częścią naszego genetycznego, gatunkowego uposażenia.

Charakter empiryczny jest natomiast u ludzi szczególnie w każdej jednostce. Schopenhauer wyróżnia cztery jego cechy⁹:

I. Indywidualność. Każdy człowiek odznacza się własnym indywidualnym, osobistym charakterem. Świadectwem tego jest fakt, że zachowań ludzkich nie sposób z całą pewnością przewidzieć dysponując jedynie informacjami o ich pobudkach. Rozważmy hipotetyczną sytuację: mamy dwóch panów – Iksa i Igreka – którym doskwiera równie silny głód, spotykają oni pana Zeta posilającego się pętem kiełbasy. Pan Zet, jako że i jemu dokucza przemożny głód, odmawia podzielenia się z nimi swoim posiłkiem. Pan Iks postanawia uszanować decyzję mężczyzny i odejść, tymczasem pan Igrek wyrywa panu Zet kiełbasę i zadowolony ze swej zdobyczy pośpiesznie się oddala. Bez uszczuplenia ogólności rozważań można przyjąć, że na panów Iksa i Igreka oddziaływały te same bodźce zewnętrzne – głód oraz fakt posiadania przez pana Zeta strawy. Ich odmienne działanie musiało być przeto warunkowane czymś innym – różnica, według Schopenhauera, polegałaby tu na innych porządkach wartości przyjmowanych przez obu panów, czyli na

⁹ Zob. A. Schopenhauer: *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stogbauer. Warszawa 1991, s. 57-63.

odmienności ich charakterów. Indywidualny charakter pana Iks, mimo ogromnego głodu, nie pozwala mu na kradzież kielbasy pana Zet, pan Igrek natomiast nie ma z tym najmniejszych problemów. Uogólniając ten prozaiczny przykład można powiedzieć, że każdemu człowiekowi przysługuje osobisty charakter, czyli że dowolne nasze działanie podlega zarówno presji zewnętrznej, jak i wewnętrznej.

II. Empiryczność. Nasz własny charakter, a także cudzy, poznajemy przez doświadczenie. Pan Igrek mógł całe życie uważać się za człowieka porządnego i istotnie żadnego występku nie popełnił. Mógł też jawnie potępiać kradzież. Jednakże, to dopiero ta pobudka, którą był uciążliwy głód, ujawniła jego prawdziwy charakter jako złodzieja. Po owym zdarzeniu mógł on mimo to karcić i besztać samego siebie za to, co zrobił, ale nie zmienia to nic w tym, że kradzieży dopuścił się wcześniej z pełną premedytacją. Nie jego pobożne życzenie i samobiczowanie się świadczy o jego charakterze, lecz jego czyny. Pan Igrek odkrył tym samym, że nie jest człowiekiem, za którego się uważał, dopiero po znalezieniu się w sytuacji zmuszającej go do tego określonego działania. Wcześniej mógł sobie nawet nie wyobrazić, że do takiego uczynku byłby kiedykolwiek zdolny. Zdaniem Schopenhauera, nie znaczy to bynajmniej, że pod wpływem głodu pan Igrek się zmienił i złodziejem się stał, on jedynie odkrył swoją przestępczą naturę, która w jego charakterze była zakorzeniona. Przedstawiliśmy tutaj przykład człowieka z gruntu złego, ale jasne powinno być to, iż analogicznie ma się rzecz w przypadku człowieka obdarzonego dobrą wolą.

W tym procesie samopoznania objawia się nam trzeci składnik ludzkiego charakteru, czyli charakter nabyty. Najdokładniejsza jego charakterystyka, jaką znajdziemy u Schopenhauera, jest taka:

Musimy dopiero nauczyć się z doświadczenia, czego chcemy i co możemy; przedtem o tym nie wiemy, nie mamy charakteru i często dopiero ciosy zewnętrzne naprowadzają nas znów na naszą własną drogę. Lecz jeśli się wreszcie tego nauczymy, wtedy osiągniemy coś, co na świecie zwie się charakterem: charakter nabyty¹⁰.

III. Stałość. Charakter człowieka jest niezmienny, przez całe jego życie pozostaje ten sam. Jedynie jego zachowanie może ulec zmianie ze względu na to, jakie bodźce będą nań oddziaływać. Wracając do naszego

¹⁰ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1..., wyd. cyt., s. 465.

przykładu, skoro pan Igrrek dopuścił się kradzieży, według Schopenhauera – jeżeli bodźce się powtórzą – znowu ukradnie. Jeżeli natomiast będą na niego oddziaływać pobudki inne, np. groźba sankcji, to nigdy prawa już nie złamie. Nie oznacza to jednak, że on się zmienił, zmianie uległy jedynie okoliczności, w jakich się znalazł. Kto więc raz dopuścił się czynu niegodnego, ten daje tym samym świadectwo, że niegodziwość jest cechą jego indywidualnego charakteru:

Niejeden wprawdzie zaprzeczy tej prawdzie – słowami, lecz w swoim postępowaniu sam ją przyjmuje i nie zaufa już nigdy temu, którego raz przyłapał na nierzetelności, natomiast polega na tym, który okazał się rzetelnym. Gdyż na owej prawdzie polega cała możliwość poznania ludzi i możliwość niezachwianej wiary w ludzi wypróbowanych i doświadczonych. A nawet, jeżeli nas takie zaufanie kiedy zawiedzie, nie mówimy nigdy "jego charakter się zmienił", lecz "zawiodłem się na nim". Na niej polega to, że chcąc ocenić moralną wartość jakiegoś uczynku, staramy się przede wszystkim osiągnąć pewność co do jego pobudki i że potem wszakże pochwała nasza lub nagana nie tyczy pobudki, lecz charakteru, który się dał spowodować taką pobudką, gdyż jest on drugim czynnikiem tego uczynku, a tkwi jedynie w człowieku¹¹.

Jeden wyjątek od tej reguły Schopenhauer dopuszcza – sytuację, gdy nasze poznanie pobudek było niepełne bądź posiadaliśmy niewłaściwy ich osąd. Pan Igrrek mógł nie zdawać sobie sprawy, że kradnie kielbasę od pana Zeta. Wyobraźmy sobie sytuację, że wychowywał się on przez całe życie w komunie, gdzie nie istniało zjawisko własności prywatnej, wszyscy dzielili się ze sobą każdą rzeczą. Pojęcie własności byłoby wówczas dla pana Igreka niezrozumiałe i jego zachowanie nie wynikałoby wówczas ze złej woli, a cała sytuacja stałaby się tym samym niefortunnym przypadkiem braku porozumienia na tle kulturowym. Żeby mówić o złej woli, musimy przyjąć, że dana osoba w momencie, gdy popełnia zło, ma jego pełną i niezachwianą świadomość, nawet wtedy, gdy popełnia je wbrew własnym życzeniom i dręczą ją przez to wyrzuty sumienia. O naszej woli czy naszym charakterze świadczą jedynie świadomie podjęte decyzje.

IV. Wrodzoność. W końcu nasz charakter jest także wrodzony. Oznacza to, że nie nabywamy go w drodze wychowania ani przez obcowanie z konkretną wspólnotą – jest on dziełem samej przyrody, czyli – posługując się współczesną terminologią – genów. Ten fenomen daje się

¹¹ A. Schopenhauer: *O wolności...*, wyd. cyt., s. 59.

zaobserwować już u małych dzieci, o których trudno powiedzieć, że przejęły wiele z otoczenia. W tej samej rodzinie mamy do czynienia nieraz z diametralnymi różnicami między dziećmi – jedno może być układne, spokojne i pomocne, a drugie rozwydrzone i czerpać radość z łamania zakazów. Skoro wychowują się one w tym samym domu i obcują z podobnymi ludźmi, a mimo tego zachowują się inaczej, twierdzenie, że ich charakter jest kształtowany przez otoczenie, zakrawałoby na nonsens. Ten natywizm charakterologiczny można scharakteryzować w sposób następujący: nasz charakter, czyli dyspozycje do określonych zachowań poprzedza poznanie. Człowiek rodzi się już wyposażony w określone cnoty i przywary, poznanie oraz okoliczność mogą je jedynie odpowiednio wydobywać lub trzymać w ryzach. Schopenhauer przeciwstawia się tym samym meliorystycznej doktrynie sokratejskiego intelektualizmu etycznego, według którego będziemy zawsze dążyć do osiągnięcia rzeczy rozpoznanej jako dobra. Teoria stałego charakteru jest z gruntu pejorystyczna – jeżeli dana rzecz zostanie rozpoznana jako dobra, to będą istnieć ludzie, którzy mimo to wybiorą jej przeciwieństwo, czyli dopuszczą się w pełni świadomie działania złego, a będzie to wynikało z wrodzonej złej woli tkwiącej w ich naturze.

Jak łatwo dostrzec, charakter konkretny nie tyle towarzyszy gatunkowemu, ile raczej go odpowiednio modyfikuje. Cechy gatunkowe definiują nasze najbardziej ogólne dążenia, a cechy indywidualne nadają im określony kierunek. Nie inaczej rzecz się ma z potrzebą metafizyczną – w zależności od konstrukcji danego charakteru może być ona zaspokajana i realizowana na różne sposoby, nie może być jednak z samej natury ludzkiej usunięta. Lepiej to dostrzeżemy, jeżeli przyjrzymy się Schopenhauerowskiej analizie problemu wolności woli.

Wolna wola. Zagadnienie wolnej woli można rozważać, zdaniem Schopenhauera, na trzech płaszczyznach – wolności fizycznej, intelektualnej oraz moralnej.

Potoczna i najbardziej rozpowszechniona definicja wolnej woli brzmi następująco: „Wolny jestem wtedy, gdy mogę robić co chcę”. To stwierdzenie, według Schopenhauera, nie mówi jednak nic o wolności samej woli, a jedynie o wolności do działania zgodnie ze swoją wolą –

stąd określa ją mianem *wolności fizycznej*. Przyjrzyjmy się jak mógłby wyglądać formalny zapis tego twierdzenia:

$$W(x,y) \leftrightarrow [Ch(x,y) \rightarrow P(x,y)]$$

Czyli x ma wolność powodowania y wtedy i tylko wtedy, gdy jeżeli x chce y , to x powoduje y . Analogicznie, x nie ma wolności do powodowania y wtedy i tylko wtedy, gdy x chce y i x nie powoduje y :

$$\neg W(x,y) \leftrightarrow [Ch(x,y) \wedge \neg P(x,y)]$$

W tym zapisie wyraźnie widać, że w przytoczonej charakterystyce wolności fizycznej wolność nie odnosi się do samego chcenia, a jedynie do możliwości działania, chcenie (nasza wola) pozostaje nienaruszone i ustalone. W , czyli wolność, odnosi się tu jedynie do P , czyli powodowania (działania). Gdy zmienia się W , zmienia się tylko P , natomiast Ch , czyli nasze chcenie pozostaje niewzruszone. Oznacza to więc jedynie, że jeżeli jestem wolny, to mogę działać zgodnie z nakazami własnej woli; jeżeli zniewolony, to coś mojej woli staje na przeszkodzie w urzeczywistnieniu jej zamierzeń. Wolni fizycznie jesteśmy wówczas, kiedy żadne nasze działanie nie jest skrępowane żadną przeszkodą zewnętrzną, czyli np. mam wolność do zjedzenia lodów, jeżeli przede mną stoją, ale nie wtedy, kiedy znajdują się w miejscu, do którego nie mogę w żaden sposób sięgnąć; sama moja wola zjedzenia lodów jest ustalona już wcześniej. Wolność fizyczna nie mówi przeto nic o wolności chcenia i dlatego nie może być traktowana jako właściwy problem wolności woli.

Należy przy tym zwrócić uwagę na to, jak Schopenhauer rozumie samo „chcenie”. Nie jest ono dla niego jedynie pobożnym życzeniem, czynność ciała jest uprzedmiotowionym aktem woli; nasze chcenie i nasze działanie są jednym i tym samym. Jeśli przede mną na stole stoi puchar z lodami, to jeżeli chcę zjeść lody, zjadam je. Z drugiej strony mogę sobie życzyć zjeść lody, ale wiem jednocześnie, że negatywnie wpłynęłoby to na mój reżim treningowy, toteż ich nie jem. Widać więc, że pomimo mojego życzenia, tak naprawdę tych lodów zjeść nie chcę, bo chcę zachować dobrą formę. Dla Schopenhauera, wzorem starożytnych Greków, nie istnieje chcenie, bez odpowiadającego mu działania. Lub inaczej: nie istnieje wola bez odpowiadającego jej aktu woli – tę

prawdę, niezwykle zresztą doniosłą, nazywa on prawdą filozoficzną¹² w pełnym tego słowa znaczeniu.

Drugi typ wolności nazywa Schopenhauer *wolnością intelektualną*. Dotyczy ona naszych zdolności poznawczych, czyli „jestem wolny, gdy nie stoją mi na przeszkodzie żadne poznawcze przeszkody, które fałszowałyby osąd pobudek wpływających na moją wolę”. Tutaj jednak również wolność ta nie odnosi się do wolności samego chcenia, lecz tylko do okoliczności mu towarzyszących. Przyczynami, które mogą fałszować osąd sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, mogą być np. senność, choroba psychiczna, pijaństwo czy mimowolna pomyłka. Wola może wówczas zostać ukierunkowana na niewłaściwy sposób jej realizacji, ale sama pozostaje czymś określonym uprzednio.

Właściwej wykładni problemu wolnej woli Schopenhauer dopatruje się w *wolności moralnej*. Pytanie o wolność odnosi się w tym przypadku do samego chcenia i możemy je postawić dwojako: (1) „Czy mogę chcieć tego, co chcę?”; (2) „Czy moje chcenie jest dowolne i zależne całkowicie ode mnie, czy też jest czymś uprzednio zdeterminowane?”.

W pierwszym przypadku wolność woli możliwa byłaby, gdyby przyjąć, że człowiek jest w stanie sam kształtować swoje własne chcenia. Tu jednak Schopenhauer dostrzega wyraźną niespójność tego postulatu – jeżeli moje chcenie byłoby zależne ode mnie, to znaczy, że zależne byłoby od jakiegoś innego mojego chcenia, a to z kolei od jeszcze innego chcenia itd. w nieskończoność. Jest to więc, zdaniem Schopenhauera, zbyt abstrakcyjne postawienie problemu wolności woli.

Druga interpretacja tego problemu dotyczy niezawisłości woli względem bodźców zewnętrznych. W praktyce oznaczałoby to, że człowieka posiadający wolną wolę byłby w równym stopniu zdolny do dwóch krańcowo przeciwstawnych sobie działań, a pobudki nie miałyby żadnego wpływu na jego decyzję. Schopenhauer stawia więc pytanie: „Czy pobudka wywołuje akt woli z koniecznością?”.

Konieczność jest tu rozumiana jako skutek określonej przyczyny. Czyli, jeżeli stan rzeczy jest rozpoznany jako skutek danej przyczyny, to wynika on z niej w sposób konieczny ze względu na tę przyczynę. Wolność byłaby w takim razie stanem bezprzyczynowym; niczym nie zde-

¹² A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1..., wyd. cyt., s. 176.

terminowanym. Jeżeli więc na naszą wolę działają określone przyczyny (pobudki), to moglibyśmy ją, według Schopenhauera, określić jako wolną tylko wtedy, kiedy jej działanie było od nich całkowicie niezależne. Przykładowo: moja wola zjedzenia postawionych przede mną lodów byłaby wolna wówczas, gdybym zjadł te lody niezależnie od takich pobudek, jak głód czy przyjemność. Innymi słowy, w tych samych okolicznościach (przy tym samym zbiorze dostępnych mi pobudek) raz mógłbym te lody zjeść, innym razem pozostawić nienaruszone, byłaby to autonomiczna decyzja samej mojej woli. Według Schopenhauera, taka wolność w świecie fenomenów (czyli w rzeczywistości fizycznej) nie jest możliwa i kłóci się ze zdrowym rozsądkiem. Człowiek doświadcza jedynie iluzji wolności działania niczym nie zdeterminowanego. Wynika to z prostego faktu, że rozum niewykształcony myli zdolność do określonego działania z jego chceniem, stąd ta pomyłka wywołuje u niego pozorne wrażenie wolności woli. Z tego, że istnieje logiczna możliwość, aby dopuścić się dwóch różnych wykluczających się czynów, wyprowadza to, że mógłby też w określonych okolicznościach chcieć dwóch przeciwstawnych sobie rzeczy, tymczasem owa możliwość implikuje jedynie, że w danej sytuacji może wykonać jedną z tych rzeczy, jeżeli jej właśnie chce. Jego chcenie jest natomiast, zdaniem Schopenhauera, wpisane w ludzki indywidualny charakter:

Każdy *a priori* uważa, że wolne są również jego poszczególne działania w tym sensie, że w każdym przypadku możliwe byłoby każde działanie, i dopiero *a posteriori*, drogą doświadczenia i namysłu nad doświadczeniem poznaje, że działanie jego wynika całkiem nieodzownie ze zbiegu charakteru i motywacji¹³.

W ścisłym sensie nie istnieje więc taki twór, jak indywidualna wolna wola; kierunek naszej woli jest określony przez charakter, z jakim się rodzimy. Oznacza to, że w danych okolicznościach nasze działanie zachodzi w sposób konieczny, zawsze tak samo. W przeciwnym razie nie bylibyśmy zdolni do jakiegokolwiek przewidywania ludzkich zachowań – to znajomość charakteru i bodźców umożliwia to rozpoznanie.

Jeżeli więc odniesiemy nasze powyższe rozważania dotyczące wolności woli, czy też jej braku, do kwestii potrzeby metafizycznej, to zaobserwujemy następującą sytuację. Skoro w świecie fenomenów wola nie

¹³Tamże, s. 442.

jest wolna, tylko raz na zawsze ustalona, nasze potrzeby wynikające zarówno z charakteru indywidualnego, jak i gatunkowego, muszą się nam narzucać z nieodpartą siłą, a tym samym nie możemy się ich wyzbyć; w szczególności potrzeba metafizyczna, jako nasza cecha gatunkowa, jest czymś, czego nie sposób wyrwać z ludzkiej natury (podobnie zresztą jak pozostałych cech gatunkowych). Byłby to więc drugi argument, obok niepokoju związanego z pewnością śmierci, na rzecz uniwersalności oraz wieczności (w obrębie rodzaju ludzkiego) tej potrzeby.

Jednakże odpowiednie pobudki oraz indywidualne, wrodzone cechy charakteru empirycznego mogą podsuwać nam różne sposoby jej zaspokojenia, czyli określać np., który z systemów metafizycznych jest nam „bliższy”, czy który lepiej trafia nam do przekonania.

Dwa typy metafizyk. Schopenhauer zauważa, że ludzie tak wielce różnią się między sobą stopniem inteligencji, że nie sposób skonstruować takiej metafizyki, która trafiałaby do przekonania wszystkim. Jest bowiem tak, że natura obdarzyła jednych ludzi większym rozumem niż innych. Ze względu więc na zdolność posługiwania się rozumem przez człowieka Schopenhauer wyróżnia dwa typy metafizyki – jeden oparte na wiedzy, drugi na wierze.

Systemy zaliczające się do pierwszego rodzaju roszczą sobie pretensję do oglądu prawdy właściwej, czyli w jej postaci „czystej”. Zobowiązują się wobec tego do konstruowania ścisłego i właściwego opisu rzeczywistości, opartego na naukowym poglądzie na świat. Wszystkie więc ich twierdzenia muszą być prawdziwe, jak pisze Schopenhauer, *sensu stricto et proprio*. W swoich analizach posługują się przeto definicjami, pojęciami i dowodami. Mają w związku z tym charakter elitarny, ten rodzaj poznania dostępny jest tylko niewielu wykształconym ludziom odznaczającym się wysokim stopniem inteligencji. Nie jest to zresztą pogląd nowy, zwracał na to już uwagę Platon w *Państwie*, gdzie czytamy:

– Więc miłośnikiem mądrości tłum być nie potrafi? – Nie potrafi”¹⁴.

Za Platonem też nazywa Schopenhauer ten szczególny rodzaj mądrości filozofią. Metafizykę więc pierwszego typu, czyli tę, która uza-

¹⁴ Platon: *Państwo*, tłum. W. Witwicki. Kęty 2003, s. 197.

sadnienia swoich twierdzeń poszukuje w sobie samej na podstawie namysłu i pojęć, nazywa on filozofią lub metafizyką właściwą.

Na czym jednak dokładnie polegać by miało jej zadośćuczynienie naszej potrzebie zrozumienia istoty świata? Najogólniej możemy powiedzieć, że zadaniem filozofii jest refleksyjne odbicie świata w trwałych pojęciach na służbie rozumu. Schopenhauer przyznaje, że na jego pogląd na istotę i funkcję filozofii duży wpływ wywarły prace Franciszka Bacona z Werulamu. Najdokładniejsza jej charakterystyka, jaką znaleźć możemy w pismach Niemca, jest taka:

Filozofia będzie, zgodnie z tym, sumą sądów bardzo ogólnych, których bezpośrednią podstawą poznania jest sam świat w całości, bez jakiegokolwiek wyjątku, czyli wszystko, co znajduje się w ludzkiej świadomości: będzie ona doskonałym powtórzeniem, niejako odbiciem świata w abstrakcyjnych pojęciach, możliwym jedynie dzięki połączeniu tego, co z istoty tożsame, w jednym pojęciu i włączeniu do innego tego, co odmienne.¹⁵

Mówiąc więc o możliwości uzyskania „nagiej” prawdy przez filozofię, mamy na myśli owo doskonałe powtórzenie świata w pojęciach, czyli uzyskanie wiedzy, której twierdzenia byłyby odbiciem faktycznych stanów rzeczy. Zadaniem filozofa jest włączenie do abstrakcyjnej wiedzy rozumowej tego, co unaocznia się intelektowi. Można by jeszcze inaczej powiedzieć, że filozof przetwarza empiryczne dane dostarczone mu przez intelekt, czyli ogląd, i na ich podstawie konstruuje odpowiadające im abstrakcyjne pojęcia. Rodzi się więc pytanie: Czy filozofia jest tym samym, co nauka?

Odpowiedź Schopenhauera jest przecząca. Zaznacza jednak, że są one ściśle ze sobą powiązane. Różnica między nimi objawia się jedynie w tym, że nauka ma bardzo wyspecjalizowane pole działania, zajmuje się zawsze konkretnym aspektem świata. Sam termin „nauka” jest jedynie zbiorczą nazwą tego, co nazywamy *naukami szczegółowymi*, i tak biologia bada organizmy, fizyka przyrodę, matematyka i logika zaś sam rozum; istnieje jeszcze cały szereg poddziedzin tych nauk. Filozofia zaś bada świat jako całość. W tym miejscu przychodzi na myśl jeszcze jedna różnica, mianowicie taka, że o ile nauka jest zanurzona w świecie fenomenów, o tyle filozofia jest w stanie również dotknąć świata noumenalnego, czyli świata rzeczy samych w sobie. Nie wydaje się to jed-

¹⁵ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1..., wyd. cyt., s. 150.

nak podział w pełni adekwatny, gdyż o matematyce i logice, które należą do dziedziny nauk, można powiedzieć, że zajmują się one światem noumenów, stąd całkowita pewność ich twierdzeń, tymczasem reszta nauk, klasyfikowanych jako przyrodnicze, może się pokusić co najwyżej o bardzo wysoki stopień prawdopodobieństwa. Schopenhauer dużo miejsca poświęca rozważaniom dotyczącym podstaw matematyki – czy są one fenomenalne, czy noumenalne. Widoczne jest to, że skłania się raczej ku noumenalnej interpretacji matematyki, lecz jego odpowiedź nie jest ostateczna ani jednoznaczna.

Filozofia jest dla Schopenhauera swego rodzaju metanauką, czymś, co nadaje ton naukom szczegółowym i uogólnia ich wyniki. W jednym miejscu, w bardzo obrazowy sposób, określa filozofię jako swoisty „bas generalny” innych nauk:

Trzeba ją [filozofię – M.P.] traktować jako bas generalny wszelkich nauk, ale jest wyższego od nich rodzaju i pokrewna sztuce prawie tak bardzo jak nauce. – Tak jak w muzyce każdy takt musi odpowiadać tonowi, do jakiego przeszedł wcześniej bas generalny, tak każdy pisarz będzie nosił piętno filozofii panującej w jego czasach wedle miary swojej specjalności¹⁶.

Zaznacza przy tym, że prawdziwa filozofia, czyli taka, która stroni od szarlatanstwa i powielania bełkotliwych nonsensów, musi iść ramię w ramię z naukami szczegółowymi, jeżeli chce oddać w swoich twierdzeniach prawdziwy obraz świata. Dlatego też ogólna metodologia filozofii i nauk winna być taka sama; Schopenhauer zarysowuje tu następujący schemat właściwego badania filozoficznego/naukowego¹⁷: 1. Prawidłowe ujęcie wszystkich naocznych danych; 2. Utworzenie na ich podstawie należytych pojęć; 3. Porównanie pojęć, tak aby powstały z nich słuszne i wyczerpujące sądy, czyli aby powstał właściwy osąd sprawy; 4. Połączenie tych sądów, tak aby powstały z nich właściwe przesłanki dla wniosków. Wskazuje też na to, że dobry filozof powinien mieć chociaż ogólne rozeznanie w aktualnym stanie badań nauk szczegółowych:

Z drugiej strony jednak trzeba także zauważyć, że możliwie najpełniejsza znajomość przyrody prawidłowo pokazuje problem metafizyki; dlatego niech nikt się nie waży do niej zbliżyć, jeśli nie zdobył przedtem wprawdzie ogólnej, ale jednak

¹⁶ Tamże, t. 2, s. 179.

¹⁷ Zob. A. Schopenhauer: *Przyczynek do filozofii nauki*, w: Tamże, s. 163-165.

gruntownej znajomości wszystkich gałęzi przyrodoznawstwa. Problem musi bowiem poprzedzać rozwiązanie¹⁸.

Wszelka filozofia lekceważąca dorobek naukowy jest niczym innym, niż gołosłowiem i szarlatanerią.

Systemy metafizyczne drugiego rodzaju, czyli oparte na wierze, odznaczają się tym, że uzasadnienie ich twierdzeń leży poza nimi; opierają się na autorytecie, który zapewnia im wiarygodność. Schopenhauer utożsamia je z systemami religijnymi. Wbrew scholastykom uważa, że nie tylko nie powinno się podejmować prób uprawomocnienia twierdzeń religijnych przez odwołanie się do metod i twierdzeń filozoficznych oraz naukowych, ale że wręcz jest do dla nich szkodliwe. Jeśli filozofia, czyli metafizyka właściwa, jest elitarna i zrozumiała dla niewielu, religia jest i powinna być egalitarna, gdyż jej grupą docelową jest większa część ludzkości, ta słabiej wykształcona i obdarzona słabszymi siłami duchowymi, czyli niezdolna do pojęcia prawdy w jej „czystej” formie. Celem religii nie jest więc dostarczanie ludziom całkowitej wiedzy o świecie, czyli prawdy wraz ze sposobami, na jakie do niej dochodzimy, ale jedynie prawdy jako produktu końcowego. W związku z tym, ponieważ religia dąży do ukazania ludziom dokładnie tej samej prawdy co filozofia, różnica między nimi nie polega na różnicy przedmiotu, lecz tylko metody. Filozofia pomaga osiągnąć poznanie prawdy tym ludziom, których rozum jest na tyle dobrze wykształcony, że zdolni są oni ją pojąć w jej absolutnych proporcjach. Religia natomiast pomaga zaspokoić potrzebę metafizyczną tych, których zdolności poznawcze są za słabe na pojęcie prawdy w jej wersji filozoficznej. Musi ona przeto posługiwać się innymi narzędziami, tak aby „obejść” rozum i postawić przed człowiekiem prawdę w takiej formie, która będzie dla niego zrozumiała. A ponieważ głupich jest więcej niż mądrych, to religia musi mieć charakter egalitarny. Schopenhauer, mówiąc o głupocie (*Thorheit*), nie używa tego terminu jako czynnika wartościującego, lecz tylko opisowego. Stwierdzenie więc, że głupich jest więcej niż mądrych, nie oznacza nic więcej, jak tylko to, że jedynie niewielki odsetek ludzkości jest w pełni zdolny do należytego posługiwania się rozumem. Nie umniejsza to przy tym wagi i zasadności istnienia systemów religijnych, wręcz przeciwnie –

¹⁸ Tamże, s. 256.

filozofia nigdy religii nie zastąpi, bo nie do wszystkich ludzi trafią jej twierdzenia, tymczasem potrzebę metafizyczną ma każdy człowiek, niezależnie od poziomu intelektualnego. Istnienie systemów religijnych jest więc czymś niezbędnym i wzniosłym:

Różne religie są właśnie tylko rozmaitymi schematami, w jakie lud ujmuje i w jakich uświadamia sobie prawdę, samą przez się dla niech niego niepojętą, z którymi są one nierozzerwalnie zrosnięte. Dlatego nie bierz mi za złe, mój drogi, mniemania, że kpiny z religii są rzeczą niemądrą, a zarazem niesprawiedliwą¹⁹.

Twierdzenie to może się niektórym wydawać co najmniej dziwne, gdyż Schopenhauer – jak powszechnie wiadomo – sam siebie uważał za ateistę. Jednoznacznie odrzucał istnienie jakichkolwiek sił nadprzyrodzonych, co często podkreślał, oraz za Epikurem wskazuje na to, że świadomość ludzka kończy się wraz z ziemskim życiem, a o żadnym indywidualnym trwaniu duszy po śmierci nie może być mowy²⁰. Tymczasem wydaje się on tu apologetą²¹ religii, który broni jej przed wszelką kpiną i dostrzega jej wielką wartość jako fenomenu społeczno-poznawczego; a nawet postuluje jej niezniszczalność, gdyż nie sposób wykorzenić jej z ludzkiej natury. Co więcej, uważa że w niektórych aspektach życia przewyższa ona filozofię, gdyż lepiej od filozofii dostarcza ludziom nadziei eschatologicznych oraz ukazuje wzniosły charakter życia ludzkiego dzięki swym postulatom etycznym:

Widzimy więc, że miejsce metafizyki w ogóle, której niezbywalną potrzebę odczuwa ludzkość, religie zajmują nieźle w najważniejszych sprawach i dla szerokich mas, które nie są zdolne do myślenia, a mianowicie po części w celach praktycznych, jako gwiazda przewodnia ich działania, jako publiczny wzorzec słuszności i cnoty, jak wyraził się znakomicie Kant, po części jako niezbędna pociecha w ciężkich cierpieniach życia, gdzie religia obiektywnie zastępuje znakomicie prawdziwą metafizykę, gdyż lepiej niż ta mogłaby to kiedykolwiek uczynić wznosi człowieka ponad niego samego i doczesne istnienie; objawia się w tym błyskotliwie jej wielka wartość, ba, niezbędność²².

Metafizyka religijna skupia się, jak łatwo można wywnioskować z powyższych uwag, na dwóch aspektach życia ludzkiego – teoretycznym

¹⁹ A. Schopenhauer: *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. 2, tłum. J. Garewicz. Kęty 2006, s. 287.

²⁰ Zob. A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2..., wyd. cyt., s. 667-668.

²¹ Terminu „apologeta” używamy tu w starym, greckim znaczeniu obrońcy (od gr. *‘Απολογία* – „obrona”; „mowa obrończa”).

²² Tamże, s. 237 n.

oraz praktycznym. W swojej warstwie teoretycznej stanowi narzędzie poznawcze rzeczywistości, a w praktycznej zaś narzędzie pedagogiczne. Nas będzie tu interesowała, przede wszystkim warstwa pierwsza.

Mit i alegoria. Doktryny religijne zawsze wiążą się z jakąś mitologią, dogmatyką. Powszechnie też zwykło się przeciwstawiać myślenie mityczne racjonalizmowi, do którego przecież aspiruje Schopenhauer i jego filozofia. Pojawia się w związku z tym pytanie, które domaga się odpowiedzi: „Skąd przychylny stosunek racjonalisty do myślenia mitycznego?”.

Pierwsza intuicja, jaka się narzuca, jest taka, że filozof, miłośnik prawdy właściwej, powinien przeciwstawiać się wszelkim przejawom myślenia mitycznego jako kłamliwego i obłudnego, gdyż w ścisłym sensie jest ono nieprawdą. Skoro tak, powstaje jeszcze szerszy problem wykorzystania przez kapłańską kastę mitu, nieprawdy, do zawiadywania całymi społeczeństwami. W historii ludzkości można przecież łatwo dotrzeć takie przejawy – wynoszenie przez kapłanów władców, krucjaty, inkwizycja itd. Wszystko to obliczone jest na realizację partykularnych interesów tych, którzy religią zarządzają. Wszystko to w imię nieprawdy. Czy wobec tego filozof nie powinien wszelkich przejawów myślenia mitycznego potępiać, skoro przeciwstawia się nieprawdzie? Dla Schopenhauera mamy tu w istocie dwa różne problemy: jeden związany z istotą mitu, drugi – eksploatacją religii. Używanie mitologii do niecnych celów jednoznacznie potępia. Zauważmy jednak, co daje kapłanom taką władzę nad ludźmi – jest to potrzeba metafizyczna. To tylko pokazuje, jak mocno tkwi ona w ludzkiej naturze. Takich nieszczęść jednak, jak krucjaty czy inkwizycja, nie należy tłumaczyć samym istnieniem religii, a jedynie istnieniem niecnych ludzi, którzy dostrzegając, jak mocno potrzeba metafizyczna człowiekowi się narzuca, są skłonni spożytkować ją dla własnej korzyści. Takie nadużycia nie są przecież właściwe jedynie sferze religijnej, lecz można je znaleźć w każdej innej dziedzinie ludzkiego życia społecznego. Różnica sprowadza się do tego, że w religii manipuluje się ludźmi odwołując się do ich najintymniejszych i najsilniejszych potrzeb.

Co jednak ze statusem mitu jako *przedstawienia nieprawdziwego*? Zdaniem Schopenhauera, mit może być postrzegany jako świadectwo

nieprawdy tylko wtedy, kiedy próbuje się do niego stosować wykładnię dosłowną. Tymczasem nie w tym leży istota mitu, żeby odczytywać go dosłownie. Powiedzieliśmy wcześniej, że aby prawda mogła stać w zrozumiałej formie przed ludem filozoficznie niewykształconym, religia musi się posługiwać w swoim przekazie metodą inną niż filozofia; taką, która będzie zdolna „obejść” rozum. Trzeba ją przedstawić w innej formie, która lepiej trafi do przekonania prostszym umysłem. Schopenhauer uważa w związku z tym, że o ile twierdzenia filozoficzne winny być prawdziwe *sensu proprio*, czyli ukazywać prawdę w jej proporcjach absolutnych, o tyle religia winna być prawdziwa *sensu allegorico*, musi posługiwać się mitem i alegorią. Istotą mitu jest właśnie głoszenie prawdy w jej alegorycznej otoczce:

W każdym razie religia jest jednak prawdą wyrażoną alegorycznie i mitycznie, a przez to udostępnioną i strawną dla całej ludzkości; albowiem czystej i nierozcieńczonej ludzkość nie mogłaby znieść, tak jak nie moglibyśmy żyć w czystym tlenie, lecz potrzebujemy dodatku czterech piątych azotu. A mówiąc nieobrazowo: głęboki sens i wzniosły cel życia może być objawiony i ukazany ludowi tylko symbolicznie, gdyż nie potrafi on uchwycić go własnym rozumem²³.

Najbardziej zwięzła definicja alegorii, jaką znajdujemy w Schopenhauera, została zaproponowana przy okazji jego rozważań dotyczących istoty wszelkiej sztuki. Brzmi ona tak oto:

Alegoria jest działem sztuki, które oznacza co innego, niż pokazuje. (...) A więc coś, na co w ten sposób zupełnie coś innego wskazuje i co reprezentuje, samo nie może stać przed nami naocznie i jest zawsze pojęciem. Alegoria ma zawsze oznaczać jakieś pojęcie, czyli odwodzi ducha obserwatora od ukazanego naocznie przedstawienia i kieruje ku innemu całkiem przedstawieniu, zupełnie abstrakcyjnemu, nie naocznemu, które leży poza obrębem sztuki²⁴.

Jeżeli chcielibyśmy teraz tę definicję odnieść do naszych rozważań dotyczących istoty religii, to brzmiałaby ona tak: alegoria jest mitem (dogmatem), który oznacza co innego niż pokazuje; odwodzi słuchacza od przedstawionej opowieści i kieruje ku abstrakcyjnej prawdzie, która leży poza obrębem mitu. Nie oznacza to nic innego, jak tylko to, że religia, posługując się alegorycznym przedstawieniem w formie mitu, ma tak pobudzić umysł słuchacza, żeby mógł on dotrzeć do ukrytej za przedstawieniem (mitem) głębszej prawdy o świecie.

²³ A. Schopenhauer: *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 293.

²⁴ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1..., wyd. cyt., s. 368.

Mowa tu oczywiście o prawdzie w odniesieniu do kwestii metafizycznych. Wewnątrz metafizyki można wyróżnić dalej dwie zasadnicze dziedziny – ontologię i antropologię. Zgodnie z tym podziałem wyróżnić można też dwa zasadnicze rodzaje mitów – mity kosmologiczne, o naturze świata i jego początkach, oraz mity antropogeniczne, o naturze ludzkiej i sensie ludzkiego życia. Taki podział jest zbieżny z Schopenhauerowską teorią mitu; z tym że większą wagę przywiązuje on do mitów antropogenicznych.

Spróbujmy więc, w duchu Schopenhauerowskiej filozofii, przyjrzeć się dwóm takim mitom antropogenicznym – chrześcijańskiemu o grzechu pierwotnym i platońskiemu o „połówkach”. Mit chrześcijański, zawarty w *Księdze Rodzaju*, opowiada o tym, że pierwsi ludzie – Adam i Ewa – pod wpływem podszeptów Szatana sprzeciwili się Boskiemu prawu, zerwali zakazany owoc z drzewa poznania dobra i zła. W tym akcie ludzka natura została skażona złem, a w ramach kary za złamanie zakazu Bóg postanowił, że ludzka skłonność do zła moralnego, czyli właśnie do grzechu, będzie dziedziczona po wsze czasy przez wszystkich potomków rajskiej pary. Tyle mit, a jaka abstrakcyjna prawda się za nim kryje? Nie ma ludzi z natury dobrych, jak chciał tego Jan Jakub Rousseau, w każdym człowieku kryją się pokłady złej woli. Filozofia dochodzi do tej samej prawdy drogą refleksji i obserwacji. Droga refleksji polegałaby na studiowaniu samej ludzkiej natury, przykładem byłyby tu wywody Schopenhauera przytoczone w paragrafach o charakterze i wolnej woli.

Platoński mit o „połówkach” z mowy Arystofanesa w *Uczcie* opowiada o tym, że w zamierzchłych czasach istoty ludzkie nie dzieliły się na mężczyzn i kobiety, istniały jedynie byty androgeniczne (posiadające zarówno cechy męskie, jak i kobiece – w tym również w wymiarze duchowym). Zeus widząc, że istoty te stają się coraz bardziej potężne, przeraził się tym, że niedługo staną się zagrożeniem dla bogów olimpijskich. Postanowił więc je podzielić na istoty mniej doskonałe – mężczyzn i kobiety. Od tego czasu człowiek wędruje po świecie w poszukiwaniu swojej drugiej połówki, od której został oderwany. Żywa jest w nim pamięć utraconego obrazu doskonałości swojej istoty, dlatego postrzega on sam siebie jako osobę kaleką, niepełną. Narzędziem służącym

mu do odszukania swojej zagubionej połowy jest miłość, czyli potrzeba przywrócenia dawnej harmonii przez złączenie się odpowiadających sobie pierwiastków męskiego i żeńskiego. Mit ten obrazować ma, że mężczyźni i kobiety różnią się od siebie w swojej naturze, a istota miłości płciowej ma charakter komplementarny, tak że duchowość męska i żeńska wzajemnie się uzupełniają. Tę samą prawdę może przekazać filozofia, kiedy mówi o tym, że płeć człowieka przekracza to, co nazywamy biologiczną funkcją płci – ma charakter metafizyczny, duchowy, osobowościowy. Wywodzi to m.in. z tego, że dążenia męskie i żeńskie, ich cele ostateczne są istotnie różne. Miłości zaś nie sposób tłumaczyć zwierzęcym popędem seksualnym, gdyż nie wszyscy ludzie dobiegają się w pary wedle takiego właśnie kryterium²⁵.

Filozofia i religia, z jej mitologią, dążą do tego samego celu – ukazania prawdy o ludzkiej naturze i świecie. Jako takie, obie te metafizyki (filozoficzna i religijna) są pożądane. Problem pojawiłby się wtedy, kiedy chcielibyśmy przytoczone wyżej mity odczytywać w sposób literalny. Wtedy tylko można powiedzieć o mitach, że są narzędziem szerzenia nieprawdy. W swojej alegorycznej postaci są jednak zbieżne z filozofią – różni je jedynie metoda dostarczania prawdy.

Sam Schopenhauer bardzo pochlebnie wyraża się też o całej mitologii greckiej, która jego zdaniem dostarczyła ludziom schematu uzmysłowienia prawie każdej podstawowej prawdy o świecie. I tak np.²⁶ Uranos, stwórca i uosobienie nieba, nie jest niczym innym niż pierwszym warunkiem bytu, czyli przestrzenią; Kronos, który pożerał własne dzieci, jest czasem niweczącym wszelką siłę płodną i przypominającym człowiekowi o jego śmiertelności; Zeus, który jako jedyny umknął Kronosowi, jest wieczną materią wymykającą się potędze czasu; tzw. stworzenia mityczne, np. centaury, symbolizują jedność natury ludzkiej i zwierzęcej. Na uwagę zasługuje także to, że niektóre z opowieści zawartych w mitologii greckiej są obecne także w innych kulturach, jak np. upadek tytanów, który jest niezwykle podobny w swojej treści do upadku zbun-

²⁵ Na takie rozumienie miłości i płci zwracali uwagę m.in. M. Bierdiajew, J. Ortega y Gasset czy Wincenty Lutosławski.

²⁶ Zob. A. Schopenhauer: *Kilka uwag mitologicznych, w tegoż: W poszukiwaniu...*, wyd. cyt.

towanych przeciwko Jahwe aniołów w tradycji żydowskiej. Tego typu zbieżności mają świadczyć o uniwersalności niektórych prawd dostarczanych przez mity, nie wszystkich rzecz jasna, niektóre religii jawnie błędzą. Religia religii nierówna. Schopenhauer podejmuje się nawet swoistej hierarchizacji religii tradycyjnych: za lepsze uważa te, które pod swoją alegoryczną otoczką są w stanie przekazać więcej prawd abstrakcyjnych, ale nie tylko, duże znaczenie ma tu również to, na ile owe alegorie są przejrzyste i z jaką siłą są w stanie trafić do ludzkiego przekonania. Najwyżej stawia zdecydowanie hinduizm i buddyzm, wielki zresztą wpływ na całą filozofię Schopenhauera miały mądrości zawarte w *Wedach* i *Upaniszadach*, a w szczególności mit o wędrówce dusz, który ma, jego zdaniem, obrazować to, że wszelkie cierpienia, jakie wyządzamy innym, będziemy musieli w końcu odpokutować. Pisał wręcz:

Nigdy żaden mit nie zbliżył się bardziej do tych, jakże niewielu, dostępnych prawd filozoficznych i nigdy żaden bardziej się nie zbliżył niż ta prastara nauka najszlachetniejszego i najstarszego ludu, u którego, choć dziś pod wieloma względami zwyrodniał, panuje wciąż jeszcze powszechna wiara ludowa i ma decydujący wpływ na życie, równie dobrze dziś jak przed czterema tysiącami lat²⁷.

Następne w kolejności jest chrześcijaństwo, zwłaszcza protestanckie. Wysoko cenił Schopenhauer św. Augustyna i traktował go jako jednego z największych, o ile nie największego, z myślicieli chrześcijańskich. Główny wpływ miały na to tezy Augustyna o łasce, przejęte później przez Lutera. Schopenhauer doszukał się w nich potwierdzenia swoich własnych intuicji – ujęły go przede wszystkim dogmat o predestynacji, w którym dopatrywał się krytyki możliwości istnienia wolnej woli oraz teza o istnieniu pozbawionych łaski ludzi, obdarzonych złą wolą (co odpowiadało jego własnym przemyśleniom dotyczącym ludzkiego charakteru). Bardzo krytycznie wyraża się natomiast Schopenhauer o pelagianizmie, który jego zdaniem przyczynił się do wynaturzenia chrześcijaństwa:

Natomiast w dzisiejszym poglądzie racjonalistycznym [wywodzącym się z pelagianizmu – M.P.] wiele twierdzeń z dogmatyki Augustyna, uzasadnionej przez *Nowy Testament*, jest wręcz na pozór nie do utrzymania, ba, oburza, jak np. predestynacja. Zgodnie z tym odrzuca się właściwie pierwiastki chrześcijańskie i powraca do prymitywnego żydostwa²⁸.

²⁷ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1..., wyd. cyt., s. 539.

²⁸ Tamże, s. 609.

Te trzy wielkie religie: hinduska, buddyjska i chrześcijańska, zasługują na największe uznanie, gdyż przez ich alegoryczną otoczkę przebija jedna z prawd najbardziej doniosłych zdaniem Schopenhauera. Mianowicie cechuje je metafizyczny pesymizm: przyznają one, że nasz stan jest w najwyższym stopniu grzeszny i nieszczęsny.

Najniżej zaś ceni te religie, które odznaczają się metafizycznym optymizmem, gdyż zakłamują w ten sposób rzeczywistość. Stąd jego niechęć do wielu religii pogańskich oraz do judaizmu, a już z całkowitą pogardą wyraża się o islamie. Wystarczy spojrzeć na jego wypowiedź o *Koranie*:

Ta marna książka wystarczyła do stworzenia religii światowej, do zaspokojenia od 1200 lat metafizycznej potrzeby niezliczonych milionów ludzi, stała się podstawą ich moralności i znacznej pogardy wobec śmierci, a także potrafiła zagrozić ich do krwawych wojen i dalekosiężnych podbojów. Tutaj odnajdujemy najsmutniejszą i najuboższą postać teizmu²⁹.

Tyle na temat hierarchii religii tradycyjnych. Pozostaje natomiast pytanie o to, w jakiej relacji do siebie wzajemnie znajdują się religia i filozofia.

Zdaniem Schopenhauera, powinny pozostawać one niezależne od siebie, tj. nie wchodzić na obcy sobie grunt. Religia bowiem staje się czymś niepożądanym wówczas, gdy domaga się uznania jej twierdzeń za prawdy *sensu proprio* i próbuje stać się konkurencyjnym względem filozofii modelem ujmowania „prawdy czystej”. Naraża się wtedy na słuszny zresztą atak środowisk naukowych, co deprecjonuje jej wartość eksplanacyjną. Próba racjonalnej wykładni twierdzeń religijnych mija się z jej podstawowym celem, jakim jest wyłożenie „rozcieńczonej” prawdy ludziom niezdolnym do ujęcia jej w formie „pełnej”. Dlatego też według Schopenhauera:

Dla obu rodzajów metafizyki byłoby najznośniej, gdyby wyraźnie oddzieliły się od siebie i każda pozostała na własnym polu, aby tam w pełni rozwijać swą istotę. Zamiast tego w całej erze chrześcijaństwa podejmowano raczej starania, by znowu doprowadzić do ich fuzji, przy czym dogmaty i pojęcia przenosi się z jednej do drugiej, co psuje obie³⁰.

Jak powiedzieliśmy wcześniej, można by tu zarzucić religii pewne zakłamanie lub domagać się od niej, żeby przyznała się wprost do swo-

²⁹ A. Schopenhauer: *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 229.

³⁰ Tamże, s. 239.

jego alegorycznego charakteru. Takie postulaty wysuwają dziś najbardziej prominentni wojujący ateści ze stowarzyszenia *The Brights* z Richardem Dawkinsem na czele. Taki zabieg mijałby się jednak z celem. Jedną z głównych sił oddziaływania religii na masy jest właśnie to, że nie przyznaje się jednoznacznie do tego, iż jej dogmaty mają sens wyłącznie alegoryczny. Zdaniem Schopenhauera, robią jednak do tego przejrzyste aluzje w swoich przeróżnych *misteriach*, które zresztą są według niego niczym innym, jak tylko *terminus technicus* dla alegorii religijnej. W tym przypadku nie droga poznania prawdy się liczy, lecz tylko rezultat ostateczny, czyli przyswojenie istoty sprawy w granicach swoich własnych możliwości. Ludzie, w większości, potrzebują metafizyki do wierzenia, nie takiej, którą będą w stanie w pełni zrozumieć – czyli filozofii. Dlatego też prawdziwa filozofia nigdy nie zastąpi religii, bo i tak większość ludzi przyjęłaby jej twierdzenia jedynie na podstawie jakiegoś autorytetu, a nie z przekonania. Taka filozofia też stałaby się wówczas religią, z tym, że zapewne gorzej trafiałaby do przekonania ludu niż obecnie istniejące religie tradycyjne. Trzeba więc te dwie metafizyki, których cel ostateczny jest jednaki, oddzielić grubą kreską i pozwolić każdej z nich działać na swoim polu.

Pedagogika. Poza wyjaśniającą funkcją religii, która zaspokaja metafizyczną potrzebę człowieka, Schopenhauer dostrzega również – jak powiedzieliśmy wcześniej – jej walory praktyczne. Dzieci, podobnie jak ludzie obdarzeni prostszym rozumem, niezdolne są do zrozumienia prawdy w jej proporcjach absolutnych, w tym także dotyczącej postępowania moralnego. Mamy więc dwa wyjścia: poczekać, aż dojrzeją do wieku, kiedy „nagą prawdę” będą w stanie pojąć, albo przekazywać im ją od małego w postaci alegorii, czyli wychowywać je w duchu określonej religii. Schopenhauer jednoznacznie wskazuje, że właściwy jest drugi sposób postępowania, gdyż tylko tak będziemy w stanie w porę zapobiec ich destrukcyjnym skłonnościom, zarówno w skali indywidualnej, jak i społecznej. Uwagi na ten temat znajdujemy w dialogu *O religii*:

Przede wszystkim chodzi o to, by okiełznać barbarzyńską i złą duszę tłumu, powstrzymać ją od bezprawia, okrucieństwa, przemocy i czynów haniebnych. Gdyby chcieć z tym czekać, aż pozna on i uchwyci prawdę, przyszedłoby się niewątpliwie za późno. (...) Taka alegoria prawdy [religijna – M.P.] jest zawsze i wszędzie dla całej

ludzkości przydatnym surogatem niedostępnej dla niej samej prawdy i w ogóle nigdy niemożliwej do uchwycenia filozofii, (...) cele praktyczne górują pod każdym względem nad teoretycznymi³¹.

I dalej:

Gdyby nawet [religia – M.P.] widziana tylko od strony teoretycznej, czyli intelektualnej nie mogła zachować słuszności, to jednak od strony moralnej okazuje się jedynym sposobem pokierowania, okiełznania i ułagodzenia tej rasy zwierząt obdarzonej rozumem, której pokrewieństwo z małpą nie wyklucza pokrewieństwa z tygrysem. (...) Tacy ludzie muszą mieć koniecznie coś uchwytne, czego mogliby się trzymać na wyboistej i cierniowej drodze swojego życia (...)³².

Toteż zasady moralne w zrozumiałej dla dzieci formie trzeba wpajać jak najwcześniej, a do tego zdolna jest jedynie religia. Dobra wola niepoparta odpowiednim poznaniem (wychowaniem w duchu określonych zasad) nie jest zdolna sama z siebie się urzeczywistnić. W tym też dopatruje się Schopenhauer nieocenionego dla społeczeństwa waloru istnienia religii, której funkcje praktyczne nie dotyczą zresztą jedynie dzieci, ale rozciągają się na całą ludzkość. Religia, a tym samym mity, są najlepszym narzędziem do wychowania ludzi w cnocie, czyli do wydobycia z nich najszlachetniejszych cech charakteru. Potwierdzania wpojonych za młodu prawd etycznych człowiek może szukać w filozofii wówczas, gdy zdobędzie odpowiednie wykształcenie. Ludzie bardziej zdolni tak właśnie czynią zdaniem Schopenhauera, ci mniej utalentowani pozostają przy religii, a jedno i drugie jest pożyteczne dla społeczeństwa jako całości.

Ponadto, jeżeli dobrze się przyjrzyć potrzeba metafizyczna stanowi ważny punkt wyjścia dla wszelkich rozważań natury etycznej. W rozprawie konkursowej *O podstawie moralności* Schopenhauer pisze:

Potrzeba metafizycznej podstawy w etyce jest tym silniejszą, że, jak twierdzą jednogłośnie wszystkie systemy religijne i filozoficzne, etyczne znaczenie czynów ludzkich posiada zarazem charakter metafizyczny, tj. że wpływ tych czynów sięga poza dziedzinę zjawisk, a zatem poza sferę możliwości doświadczenia, że stoi w najściślejszym związku z całym bytem świata i przeznaczeniem ludzkości; gdyż, jeśli szukamy ostatecznego celu i sensu istnienia, widzimy, że celem tym jest nie co innego, jak tylko dobro moralne³³.

³¹ Tamże, s. 291.

³² Tamże, s. 298 n.

³³ A. Schopenhauer: *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Kraków 2005, s. 138n.

Schopenhauer wskazuje ponadto na jeszcze jeden pozytywny aspekt praktycznej strony religii. Jest nim mechanizm tworzenia się tożsamości zbiorowej³⁴. Daje się łatwo zauważyć, że na przestrzeni wieków największe wspólnoty organizowały się z największą siłą właśnie wokół religii, nie charyzmatycznej jednostki czy sytuacji ekonomicznej – te były wtórne wobec idei. Potrzeba metafizyczna jest w ludzkiej naturze tak silna, że powoduje ludzi do łączenia się we wspólnoty przede wszystkim z takimi osobami, które podzielałyby ich sposób zaspokajania tejże potrzeby. Schopenhauer zauważa, że np. narody w największym stopniu tworzą swoją tożsamość wokół określonej religii. Trudno temu zaprzeczyć, spojrzeć wystarczy na różne formy świąt religijnych, które urastają często do rangi świąt narodowych – tak było w starożytnej Grecji, Egipcie czy Indiach. Podobnie jest, jeżeli nasze pojęcie tożsamości rozszerzymy na cywilizację. Łatwo dostrzec, że to właśnie religia chrześcijańska spaja cywilizację Zachodu jako jej duchowy fundament. Stąd też Turcja, która formalnie znajduje się w Europie, wcale się tożsamościowo do niej nie zalicza, bliżej jej do cywilizacji arabskiej. Mity, które z początku traktowane są jako zwykłe opowieści o świecie i człowieku, zapuszczają mocne korzenie w ludzkiej świadomości wspólnotowej i z czasem stają się nieodłącznym elementem tożsamości kulturowej. Zauważmy, jak jaskrawo na gruncie religijnym zarysowuje się granica między *nami* i *obcymi* – *wiernymi* i *innowiercami*. Jeżeli chcieć zestawić tożsamość narodową z religijną i rozstrzygnąć, która z nich jest silniejsza, należałoby zbadać z jednej strony odsetek konwersji religijnych, z drugiej – wnioski o zmianę obywatelstwa. Może nawet nie trzeba się tu uciekać do badań socjologicznych – których wynik świadczyłby prawdopodobnie na korzyść tożsamości religijnej jako mocniejszej – a wystarczy odwołać się do obyczajowości i porządku prawnego. Tutaj nie ma wątpliwości, że za odstąpienie od wspólnoty religijnej grożą dużo bardziej surowe kary (w niektórych odłamach islamskich apostazja karana jest nawet śmiercią) niż za odstąpienie od wspólnoty narodowej; nie mówimy tu o takich przypadkach, jak dezercja wojskowa czy kolaboracja, jest to inna kategoria postępowania – nie dotyczy już tylko odstąpienia od wspólnoty, lecz także celowych działań niekorzystnych dla tej

³⁴ Zob. A. Schopenhauer: *O religii*, w: tegoż: *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 301.

wspólnoty. To tylko pokazuje, jak silne są więzy duchowe występujące między członkami wspólnot religijnych, czy też wspólnot metafizycznych.

Rekapitulacja. Jeżeli chcielibyśmy zwięźle podsumować nasze rozważania dotyczące potrzeby metafizycznej oraz religijnego, czyli mitycznego sposobu jej zaspokajania, to możemy powiedzieć, że myślenie mityczne spełnia u Schopenhauera trojaką funkcję: 1. Stanowi bardzo istotne obrazowe narzędzie poznawcze, gdyż bez niego wielu ludzi zostałoby skazanych na okrutny los tułania się po świecie bez możliwości zaspokojenia swojej wrodzonej potrzeby metafizycznej; 2. Jest doskonałym narzędziem wychowawczym, które przeciwdziała zdziżeniu społeczeństwa; 3. Jest najsilniejszym narzędziem służącym do wykształcania się tożsamości zbiorowej danej społeczności, buduje dzięki temu trwałą więź między jej członkami. W tej koncepcji mitu widać silne wpływy innych filozofów, do czego zresztą Schopenhauer sam się przyznaje, tj. Franciszka Bacona w warstwie teoretycznej oraz Platona w warstwie praktycznej. Tym jednak, co wyróżnia Schopenhauera i świadczy o jego oryginalności, jest teza – wyjątkowa zresztą jak na ateistę i człowieka bardzo przychylnego nauce – że myślenie mityczne, które stara się zadośćuczynić naszej niezbywalnej potrzebie metafizycznej, nie zniknie i nigdy zniknąć nie powinno, jest ludziom niezbędne i pożyteczne.

Summary

In the article I offer a brief overview of one of the most fertile of Schopenhauer's anthropological ideas – the doctrine of the *metaphysical need* and the means of satisfying it. The main object of our inquiries, which proves to be very peculiar and original, is a religious (mythological) way of satisfying this need. Especially given the fact that while Schopenhauer saw himself as an atheist, he argued that religion itself (at its very core) is indestructible and desired.

In the article we try to look into the path that led him to this statement and investigate whether this claim has a strong and compelling foundations.

Key words: metaphysical need, Arthur Schopenhauer, religion, myth, anthropology, will.