

HENRYK BENISZ

AWF w Warszawie

KONCEPCJA „ZWIERZĘCIA METAFIZYCZNEGO” O istocie, egzystencji oraz przeznaczeniu człowieka w filozofii Artura Schopenhauera

Schopenhauer nie był z natury optymistą, o czym przekonujemy się bez trudu, czytając jego prace. Nie można mu jednak zarzucić braku realizmu i umiejętności dostrzegania w świecie tych cech, których my sami człowiecy wolimy nie widzieć. Jego filozofia w żadnym razie nie jest czystą teorią, oderwaną od realiów rzeczywistości¹. Był może jest w niej nawet zbyt dużo o „konkretności” życia, przejawiającego się w postaci niekończącego się trudu, cierpienia i niespełnienia. Do pewnego stopnia niegdyś wzorował się na niej, a potem polemizował z nią Nietzsche, wytyczając nowy kierunek swych własnych poszukiwań filozoficznych². Niezależnie od tego, w jaki sposób dzisiaj odbieramy przemyslenia Schopenhauera na temat świata i człowieka, wypada chyba zgodzić się, że zawierają one olbrzymią bagażem drocizności³. Ponadto, co nazbyt często umyka naszej uwadze, w mroczkach jego pesymizmu czasem pojawia się również promyk nadziei, ukazujący głębszy sens ludzkiego *Dasein*. Z powyższych względów warto bliżej przyjrzeć się obrazowi człowieka, zawartemu w Schopenhauerowskiej koncepcji „zwierzęcia metafizycznego”.

Specyficzne cechy bytu ludzkiego. Zgodnie z tą teorią bytu, świat jest zarówno wolą, jak i przedstawieniem, przy czym wola jest jego najbardziej

¹ Abendroth także zwraca uwagę na to, że myślenie Schopenhauera dalekie jest od tradycyjnie pojmowanej filozofii akademickiej. Jego specyfiką jest zakorzenienie w „bezpłodnym do wiadzenia życiowym”, dzięki czemu „samo życie skłaniało go [tj. Schopenhauera - H. B.] do filozofowania i prowadziło do właściwego mu ukształtowania myśli, do przyjęcia decydującego kierunku w poznawaniu świata” (W. Abendroth: *Arthur Schopenhauer*. Wrocław 1998, s. 7).

² Do ciekawszych opracowań porównawczych, dotyczących tego zagadnienia, zaliczyłbym m.in.: T. Lessing: *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Einführung in moderne deutsche Philosophie*. München 1906; G. Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig 1907; B. Münz: *Der Urquell der Lebensanschauungen Schopenhauers und Nietzsches*. W: "Der Türmer" 12/1910; G. Goedert: *Nietzsche und Schopenhauer*. "Nietzsche-Studien" 7/1978; *Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*. Würzburg 1988.

³ Cała filozofia Schopenhauera wyrasta z jego wewnętrznego potrzeby zgłębienia życia jako takiego, które stało się dla niego czymś w rodzaju „osobistego problemu”. Potrzeba ta ujawniła się jeszcze w czasie studiów w Getyndze, kiedy to w rozmowie z Ch. M. Wielandem młody Artur wyznał: „życie jest kłopotliwą sprawą, dlatego aby je znosić, zamierzam rozmyślać o nim” (A. Schopenhauer: *Gespräche*. Hrsg. von A. Hübscher, Stuttgart 1971, s. 22). Z rozmyślań zrodziła się z czasem faktyczna „mroczność życia”, tj. „sztuka mrocznego i szczęśliwego spędzenia życia” (A. Schopenhauer: *Aforizmy o mroczności życia*. Warszawa 1997, s. 25).

wewn trzn istot , przedstawienie za jest zjawiskow percepcj przejawów tej e woli. Wszystkie przedstawienia dziel si na intuicyjne oraz abstrakcyjne. Pierwsze z nich obejmuj cał sfer rzeczywisto ci widzialnej, na któr składa si samo do wiadczenie z jednej strony, jak równie warunki jego mo liwo ci z drugiej. Z kolei przedstawienia abstrakcyjne powstaj wyl cznie dzi ki rozumowi jako władzy operuj cej poj ciami. Umiej tno posługiwania si rozumem przysługuje wyl cznie człowiekowi i wla nie ona odró nia go od wszystkich zwierz t⁴. Nie posiadaj c abstrakcyjnych poj rozumowych, zwierz ta nie potrafi my le . Dysponuj one jedynie intelektem, umo liwiaj cym im przeprowadzanie poznania naocznego. Skutkiem braku rozumu jest te brak „wła ciwej pami ci”⁵, co praktycznie jest kolejnym kryterium ontycznego zróż nicowania na byt człowieka i byt zwierz cia. Mo liwo przypominania sobie minionych zdarze polega u zwierz t wyl cznie na ł czeniu si dwóch takich samych wra e , które ró ni si tylko czasem wyst powania. Aktualne wra enie odnawia dawne wra enie, a wi c bez „tu i teraz” prze ywanego wra enia dost p do minionych wra e byłby niemo liwy. Je eli zatem w ogóle mówimy o pami ci u zwierz t, to jest to wyl cznie pami naoczna. U niektórych zwierz t pami ta rozrasta si do swego rodzaju „wyobra ni”, pozwalaj cej np. psu „widzie ” obraz swego pana i dzi ki tej grze wyobra ni rozpoc z jego poszukiwania. W adnym wypadku nie jest to jednak pami *sensu stricto*, w któr wyposa ony jest jedynie człowiek. Tylko w człowieku wola odnajduje sw najbardziej jasn i pełn przedmiotowo , dlatego okazuje si on szczególnym rodzajem bytu.

Idea człowieka zakłada jednakowo istnienie innych bytów, pojawiaj cych si na kolejnych, ni szych szczeblach rozwoju. Droga od najwy szej do najni szej formy bytu na Ziemi wiedzie wi c „poprzez wszystkie postacie zwierz ce, przez królestwo ro lin, a do przyrody nieorganicznej: dopiero wszystkie razem składaj si na pełn przedmiotowo woli”⁶. W jakiej mierze idea człowieka podobna jest do idei drzewa. Ono bowiem mo e istnie dzi ki li ciom, gał ziom, pniu i korzeniom, stanowi cym coraz ni sze poziomy zaistniałego bytu. Człowiek za jest zwie czeniem „piramidy”, na któr składaj si wszystkie istniej ce w wiecie postaci bytu. Przez długi czas uznawano człowieka za mikrokosmos, jednak Schopenhauer odwraca

⁴ A. Schopenhauer: *wiat jako wola i przedstawienie*. Warszawa 1994, t. I, s. 35. Wszystkie cytaty z „głównego dzieła” podaj w tłumaczeniu J. Carewicza, aczkolwiek dla zrozumienia i ukazania bardziej zawikłanych linii rozumowania Schopenhauera posługuj si tak e tekstem oryginalnym *Die Welt als Wille und Vorstellung* z krytycznej, 10-tomowej edycji "Zürcher Ausgabe" (Diogenes Verlag, Zürich 1977).

⁵ Ibidem, t. II, s. 77.

⁶ Ibidem, t. I, s. 252.

to rozumowanie i stwierdza, że wiat to „makroantropos”, ponieważ wola i przedstawienie wyczerpuje zarówno istotę wiata, jak i człowieka. Jego zdaniem, „słuszniejsze jest niewtpliwie uczyć rozumienia wiata na podstawie człowieka niż człowieka na podstawie wiata”⁷. Uzasadnieniem tej opinii jest przekonanie, że wyjątkiem należy być to, co dane po rednio, przez to, co dane bezpo rednio. Innymi słowami, należy być wyjątkiem ogląd zewn trzyny za pomoc samowiedzy, a nie na odwrót.

U człowieka abstrakcyjny ogląd wiata wywodzi się z poznania naocznego, ale radykalnie przekracza je swymi zupełnie nowymi właściwościami. Jest to „spotgowana wiadomość” lub też „abstrakcyjne odbicie wszelkiej intuicji w nienaocznym pojęciu rozumowym”⁸, wywołane **refleksją** nad wiatem jako takim. Dzięki nowej formie wiadomości, jako ciowo wyszej od wiadomości zwierzęcej, człowiek potrafi kształtować swe życie w szczególny i niepowtarzalny sposób. Nie znaczy to jednak, że człowiekowi wydaje się na Ziemi lepiej i łatwiej niż innym stworzeniom. Schopenhauer uważa, że ludzkie życie góruje nad zwierzęcym nie tylko swym „potęgą”, ale i wynikającym z niej cierpieniem. O ile bowiem egzystencja zwierzęta zamyka się w obrębie nieustannej teraźniejszości, to egzystencja człowieka sięga równie w głąb przeszłości oraz w bezkresy przyszłości. Wiąże się z tym określony sposób postępowania, jako że zwierzęta zaspokajają tylko swe bieżące potrzeby bytowe, podczas gdy człowiek stale zabiega także o swe przyszłe potrzeby. Czyni tak nawet wówczas, gdy w grę wchodzi nieosiągalny dla niego wymiar czasu, tj. ontyczny stan, którego już prawdopodobnie nigdy nie doświadczy. Zwierzęta podlegają tylko chwilowym wrażliwościom i kierują się aktualnymi motywami naocznymi. Człowiek nie potrafi zatrzymać się na faktycznym „tu i teraz” bytu, dlatego zdany jest na konieczność wyboru pomiędzy różnymi motywami. Kiedy z nich jest w pewnym sensie równouprawniony, ponieważ występuje w wiadomości *in abstracto* obok innych motywów. Dopiero decyzja woli powoduje, że jeden z wielu motywów zostaje w końcu wyróżniony, a następnie zrealizowany. Wprawdzie wszystkie stworzenia czegoś „chcą” od życia, jednak zwierzę tylko „doznaje i ogląda”, podczas gdy człowiek jeszcze „myśli i wie”⁹. Odmienny jest także sposób komunikowania się z otoczeniem. Zwierzę ogranicza się do manifestowania swych wewnętrznych nastrojów i wrażeń za pomocą prostych gestów i dźwięków. Człowiek, gdy chce nawiązać z kim kontakt, wykorzy-

⁷ Ibidem, t. II, s. 924. Garewicz wyjątkiem, że u Schopenhauera „kluczem do całej przyrody, do wiata jest człowiek. Nie tylko w tym sensie, że on jedynie potrafi ją rozszyfrować, ale i w tym, że rozszyfrowanie przyrody dokonuje się dzięki introspekcji. Dochodzimy w ten sposób do Schopenhauerowskiego antropocentryzmu” (J. Garewicz: *Schopenhauer*. Warszawa 1988, s. 64-65).

⁹ A. Schopenhauer: *wiat jako...*, op. cit., t. I, s. 80.

Ibidem, t. I, s. 81.

stuje do tego celu mow . Mowa jest pierwszym wytworem rozumu i doskonałym narz dziem uzewn trzniania zachodz cych w nim procesów. Za pośrednictwem mowy ukonstytuowane zostały ludzkie społecznoci, w których pojawia si element współdziałania wielu jednostek na rzecz jednej sprawy. Bez niej nie byłoby w ogóle pa stw, cywilizacji, nauki ani kultury. Mowa jest medium przekazywania prawdy i bł du, a wi c wszystko, co dzieje si w ludzkim wiecie, dokonuje si poprzez ni . Bodaj najdramatyczniejsza ró nica mi dzy człowiekiem i innymi stworzeniami pojawia si w zwi zku z faktem kresu jednostkowej egzystencji, a wi c mierci. Zwierz ta nie zdaj sobie sprawy, e chwila ta nieustannie si przybli a, dlatego do wiadczaj mierci w momencie, kiedy ona wła nie nadeszła. Z człowiekiem jest zupełnie inaczej, bowiem jest on przez całe swe ycie wiadomy przybli ania si owej chwili, jak te faktu nieuchronno ci ko ca swej jednostkowej egzystencji. Do wiadczanie umykaj cego czasu oraz „niweczenia” ludzkich dokona mo e postawi pod znakiem zapytania nawet warto i sens jednostkowego ycia.

D no do racjonalnego uzasadniania zachodz cych w wiecie procesów rodzi potrzeb uprawiania filozofii oraz/lub podporz dkowania si religii¹⁰. Schopenhauer zauwa a, e poza człowiekiem adne inne stworzenia nie dziwi si własnemu istnieniu. Dla nich jest to co zrozumiałego samo przez si , dlatego wła ciwie w ogóle nie zauwa aj , e istniej . Ze zdziwienia nad sob i nad wiatem wyrasta „potrzeba metafizyki”, czyni ca z człowieka „*animal metaphysicum*”, tj. „zwierz metafizyczne”¹¹. Nasz filozof od razu wyja nia, co oznacza w jego filozofii powy szy *terminus technicus*: „Przez metafizyk rozumiem ka d wiedz , która wykracza poza mo liwo ci do wiadczenia, a wi c poza przyrod , czyli dane nam zjawiska rzeczy, by wyja ni co , co tamte w takim lub innym sensie warunkuje, albo te , mówi c bardziej popularnie - co , co tkwi na zapleczu przyrody i j umo liwia”¹².

Potrzeba my lenia o wiecie i prze ywania wiata jako **cało ci istnienia** bywa oczywi cie ró na i zale y od typu osobowo ci konkretnego człowieka oraz poziomu, na jakim wiadomie uczestniczy on w przeobra aj cej si rzeczywiście ci. Generalnie rzecz bior c, wszystkim ludziom dost pna jest

¹⁰ Zainteresowanych filozoficzno-religijnymi inspiracjami w twórczo ci Schopenhauera odsyłam do „klasycznych” opracowa , dotycz cych tego zagadnienia: D. Asher: *Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie in seiner Übereinstimmung mit einer der ältesten Religionen*. Leipzig 1885; M. F. Hecker: *Schopenhauer und die Indische Philosophie*. Köln 1897; H. Hasse: *Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart*. Frankfurt a. M. 1932; H. Glasenapp: *Das Gottesproblem bei Schopenhauer und den metaphysischen Systemen der Inder*. "Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft" 28/1941.

¹¹ A. Schopenhauer *wiat jako...*, op. cit., t. II, s. 227.

¹² Ibidem, t. II, s. 233.

jednak umiejtno rozstrzygnięcia najprostszych dylematów prawdy i fałszu. Wi kszo ludzi wie, co jest rozumne, a co nie, i potrafi ow wiedz przekaza innym ludziom. Wszyscy te zdaj sobie spraw , kiedy os dy rozumowe klóc si z innymi d no ciami, pojawiaj cymi si w ich sferze cielesnej. Abstrakcyjne poj cia rozumu maj wi c znaczny wpływ na nasz sposób poznania oraz post powania. Schopenhauer twierdzi nawet, e wpływ ten jest tak „gł boki i doniosły”, e „znajdujemy si wobec zwierz t do pewnego stopnia w takim stosunku, w jakim znajduj si zwierz ta, które widz , do pozbawionych oczu”¹³. Zwierz ta nie posiadaj ce zmysłu wzroku mog posługiwa si tylko dotykiem, wi c rozpoznaj wokół siebie jedynie przedmioty najbli e le ce. Tylko co , co równie je jako dotyka, jest dla nich naprawd obecne. Zwierz ta posiadaj ce zmysł wzroku dostrzegaj za jego po rednictwem olbrzymi ilo bliskich i dalekich przedmiotów. Sfera tego, co naprawd obecne, jest u tych zwierz t znacznie wi ksza ni u poprzednich. Na podobnej zasadzie wszystkie zwierz ta zaw aj swe pojmanie do przedmiotów bezpo rednio obecnych dla nich czasowo, które staj si przedmiotami realnymi. Natomiast ludzie widz w swej wiadomoci nie tylko przedmioty aktualnie istniej ce, ale tak e przedmioty przeszłe oraz przyszłe. Ludzkie poznanie obejmuje szerokie spektrum mo liwego istnienia przedmiotów, bowiem znosi czasow barier , ograniczaj c zasi g percepcji. Oko i rozum pełni zatem analogiczne funkcje w swych obszarach specyficznego działania: „Czym jest oko w przestrzeni i dla poznania zmysłowego, tym w czasie i poznaniu wewn trznym jest rozum”¹⁴. Trzeba jednak pami ta , e samo widzenie przedmiotów ma okre lon warto tylko ze wzgl du na fakt „naocznego” zapowiadania ich „namacalnego” pojawiania si . Równie poznanie abstrakcyjne ma okre lon warto tylko w odniesieniu do towarzyszc ego mu poznania zmysłowego. Zazwyczaj ludzie yj cy blisko „konkretno ycia” cechuj si bardzo silnym przywi zaniem do bezpo redniego poznania zmysłowego, które mo e dla nich sta si nawet bardziej znacz ce od poznania abstrakcyjnego. Inaczej jest w przypadku ludzi przywykłych do przebywania w wiecie czystych poj rozumowych, bowiem mog oni nawet zatraci kontakt z realn rzeczywisto ci wra e zmysłowych. Warto zatem zachowa nale yte proporcje i we wła ciwy sposób korzysta z tej niew tpliwie pot nej instancji my lenia o wiecie, jak jest ludzki rozum.

Człowiek, nale c do wiata przyrody, podobnie jak zwierz ta i inne byty jest przejawem przedmiotowoci woli. Tak e obdarzony jest okre lonymi siłami i jako ciami, składaj cymi si na jego charakter i powoduj cymi, e

¹³ Ibidem, t. I, s. 152.

¹⁴ Ibidem.

rozpoczyna jakie działania w oparciu o pojawiające się motywy. Sposób podejmowanego działania zależy jest od posiadanego charakteru empirycznego, ale pozostaje on w ścisłym związku z charakterem intelligibilnym, bowiem człowiek zawsze jest jako zdeterminowany działaniem woli samej w sobie. Specyfik człowieka jest to, że u niego czysta wola osiąga poziom pełnej samowiedzy, gdzie następuje jasne i niczym nie ograniczone poznanie własnej istoty. Człowiek jest więc najdoskonalszym przejawem woli, co znajduje swoje odbicie w tworzonych przez sztukę. Najogólniej rzecz biorąc, wydaje się, że dzięki temu byt ludzki, pojmowany jako zjawisko, staje się w jakiej mierze wolny. Stwierdzenie takie jest jednak zaprzeczeniem zasady mówiącej, że jedynie wola jako rzecz sama w sobie może być naprawdę wolna. Schopenhauer nie decyduje się na żadne jednoznaczne rozstrzygnięcie w tej kwestii. Chciałby opowiedzieć się za wolnością człowieka, ale nie potrafi tego zrobić, bowiem kłóciłoby się to z fundamentalnymi zasadami jego filozofii. Opowiada się więc za warunkową wolnością, odróżniając człowieka od innych stworzeń, ale od razu dodaje, że nie chodzi bynajmniej o wolność człowieka jednostkowego. Patrząc z tej perspektywy osoba ludzka, tj. „rozumne zwierzę z indywidualnym charakterem”¹⁵, nigdy nie jest wolna. Konkretny byt ludzki podlega przyrodniczej konieczności i - mimo, że jest przejawem wolnej woli - nie może być naprawdę wolny już choćby z tej racji, że **jest tym przejawem**. Namysł nad przeprowadzonym już działaniem pozwala dostrzec, że było ono skutkiem odpowiedniego połączenia charakteru i motywów. Zdaniem Schopenhauera, „nawet najprymitywniejszy człowiek pod wpływem swego odczucia broni gwałtownie pełnej wolności poszczególnych czynów, podczas gdy wielcy myliciele, co wiecie, nawet głębiej mylicy prawodawcy wiary we wszech czasach jej zaprzeczali”¹⁶.

Przyczyny nieuchronności cierpienia. Podstawowe dążenie, jakie manifestuje się w każdej rzeczy, jest wolność, tzn. rzecz sama w sobie każdej rzeczy. Jeżeli wola ta osiągnie w działaniu swój cel, wówczas mówimy o spełnieniu, pomimo czy lub przeciw. Z reguły jednak na jej drodze znajduje się jaka przeszkoda, która przyhamowuje jej działanie. W takich sytuacjach mówimy o pojawiającym się cierpieniu. Schopenhauer twierdzi, że „każdą dążenie wynika z braku, z niezadowolenia ze swego stanu, jest więc cierpieniem”¹⁷. Aby osiągnąć zamierzony pełni, dążenie musi przede wszystkim ku kolejnej możliwości spełnienia. Ta jednak okazuje się jedynie iluzją, bowiem daje zaledwie chwilowe spełnienie. Dążenie nie zatrzymuje się więc nigdy w jednym miejscu, a konsekwencją tego faktu jest nieustanne cierpienie.

¹⁵ Ibidem, L I, s. 441.

¹⁶ Ibidem, t. I, s. 442.

¹⁷ Ibidem, L I, s. 471.

W rezultacie cały wiat okazuje się zły, ponieważ jest przepojony nieuniknionym i nie dającym się usunąć cierpieniem. Głównym źródłem cierpienia jest Eris, „walka wszystkich jednostek, będąca wyrazem sprzeczności, jak obciążona jest wewnętrznie wola życia, a która staje się widoczna na skutek *principium individualonis*”¹⁸. Najbardziej spektakularnym przejawem oddziaływania tej mocy życia są walki zwierząt między sobą, jednak i w świecie ludzkim nietrudno jest wskazać na przykłady wyraźnie zarysowujących się konfliktów. Wydaje się, że życiem rzadziej następuje prawidłowo: „Im gwałtowniejsza wola, tym jaskrawszy przejaw jej sprzeczności, tym większe cierpienie. Wiat, który byłby przejawem bez porównania gwałtowniejszej woli życia niż wiat obecny, przejawiałby to odpowiednio większe cierpienie, byłby więc piekłem”¹⁹.

W jednostkowym wymiarze ból uwarunkowany jest naturalnymi własnościami określonego rodzaju bytu, stanowi czymś o jego typie wrażliwości. Różnice nie posiadają jeszcze w ogóle wrażliwości na ból, stąd nie cierpią. Najprostsze zwierzęta posiadają ją w niewielkim stopniu, więc tylko nieznacznie cierpią. Dopiero wraz z pojawieniem się układu nerwowego, cierpienie staje się naprawdę kłopotliwe. Doświadczają go zło one organizmy zwierzęce, a zwłaszcza człowiek, dysponujący ponadto inteligencją. Im wyższy jest zatem poziom złooności i wiadomości, tzn. im doskonalszy jest przejaw woli, tym bardziej wzrasta cierpienie²⁰. W praktyce ludzkiego życia, każde działanie jest stale podejmowane w walce o zachowanie ulotnej egzystencji jednostkowej. *Summa summarum* wszelkie działanie wydaje się walką przegraną, jako że mierzący wyznacza nieuchronny kres tym nieudolnym próbom przetrwania. Wynika stąd, że „życie naszego ciała jest tylko stale hamowanym umieraniem”²¹. Z drugiej strony, właśnie strach przed nieprzymuszą człowieka do wielokrotnienia wysiłków i kontynuowania tej mozolnej batalii. Nieustanne próby wyzwolenia się z mocy cierpienia mają tylko ten skutek, że zmieniają się formy doświadczanego cierpienia. Najbardziej pierwotną jego postacią jest niedzięk i wynikająca z niej troska o zachowanie jednostkowego życia. Jeżeli jakim cudem uda się odsunąć od siebie to cierpienie, wówczas natychmiast pojawiają się inne, uzależnione od wieku człowieka oraz aktualnych warunków jego życia. Odmianami cierpienia są na przykład popęd płciowy, namiętna miłość, zazdrość

¹⁸ Ibidem, t. I, s. 505.

¹⁹ Ibidem, t. I, s. 597.

²⁰ J. Garewicz stwierdza, że u Schopenhauera „człowiek, istota o najbardziej zróżnicowanych potrzebach i najwikszej wrażliwości, istota najlepiej wyposażona w zdolność poznania, jest też istotą najniebezpieczniejszą pod względem” (J. Garewicz, op. cit., s. 84).

²¹ A. Schopenhauer: *wiat jako...*, op. cit., t. I, s. 474.

zawi , nienawi , strach, ambicja, chciwo i choroba. Nawet u tych, którym na pozór nic nie brakuje i nie mają powodów do cierpienia, skrycie ujawnia się ono jako nuda i przesyt.

Analiza fenomenu cierpienia pozwala Schopenhauerowi postawi hipotezę, że miara bólu określona jest dla każdej jednostki przez jej naturę. Miara ta nigdy nie jest ani pusta, ani nadmierna, pomimo transformacji form samego cierpienia. Jeśli byłoby to prawdą, wówczas wszelkie cierpienie nie przychodzi do nas z zewnątrz, lecz uzależnione jest od posiadanych już wewnętrznych zalet, w tym przede wszystkim od temperamentu i usposobienia. Potwierdzeniem powyższej hipotezy mogłoby być doświadczenie mówiące, że wielkie cierpienia znieczulają nas na mniejsze jego postaci oraz, *vice versa*, gdy nie jesteśmy wystawieni na wpływ wielkich cierpień, wtedy nawet drobne niedogodności potrafią nas mocno zadrażyć i skutecznie zepsuć samopoczucie. Można jeszcze wskazać na inne doświadczenie mówiące, że w sytuacji naprawdę wielkiego nieszczęścia, jeśli tylko uda nam się przetrwać pierwsze wrażenia bólu, nasz nastrój w zasadzie nie ulega zmianom oraz, *vice versa*, w sytuacji pojawienia się z dawna wymarzonego szczęścia, w zasadzie nie doznajemy większego uczucia przyjemności przedtem. Jedynie sama chwila zmiany oddziałuje na nas z większą intensywnością, przyczyniając się do powstania głębszego smutku lub wielkiej radości. Potem jednak ten krótkotrwały nastrój szybko znika, ponieważ ufundowany został na złudzeniu, a nie na faktycznej, bezpośredniej obecności bólu lub rozkoszy. Jest on zatem tylko chwilowym otwarciem się na nową przyszłość i jakby antycypacją tego, co dopiero ma nastąpić. Złudzeniem jest przekonanie, że określony ból, jaki nam doskwiera, uwarunkowany został przez coś zewnętrznego wobec nas. Wprawdzie wydaje nam się, że gdyby zmieniły się uwarunkowania, to ból przemieniłby się w zadowolenie, ale taka wiara jest równie złudna. Na podstawie powyższej argumentacji Schopenhauer utwierdza się w swym stanowisku, że „miara naszego bólu i naszej pomysłowości [...] jest całkowicie w każdym momencie czasowym określona subiektywnie”²².

Zewnętrzne odniesienie wewnętrznie przeżywanego bólu także ma jednak swoje znaczenie, jako że bez niego ból rozdzielałby się w nas na wiele drobnych wrażeń negatywnych. Doświadczałibyśmy uczucia przykroci z powodu rozmaitych rzeczy, których normalnie w ogóle nie dostrzegamy, ponieważ nasz ból niejako dokonuje się już w pełni w jednej, głównej przyczynie zła. Potwierdzeniem słuszności tego rozumowania jest spostrzeżenie, że w chwili, kiedy pozbywamy się jednej, przynajmniej części nas troski, natychmiast pojawia się następna, która oddziałuje na nas podobnie jak

²² Ibidem, t. I, s. 482.

poprzednia. Nie powstała ona jednak w tej akurat chwili, lecz istniała od dawna, tyle że nie mogła dotrzeć do naszej wiadomości, gdy po prostu nie było już tam dla niej miejsca. Z faktu, że „ból jest istotną właściwością, a jego stopień określa natura podmiotu” wynika, iż żadne gwałtowne zmiany, będące czynnikami zewnętrznymi, nie potrafi zmienić sposobu odczuwania, właściwego dla danego człowieka. Schopenhauer dodaje, że u podstaw każdej odmiany nadmiernie rozbudzonej radości lub nadmiernie rozwiniętego bólu zawsze tkwi „ból” i „ułuda”. Nadmierna radość wywodzi się ze „złudnego mniemania”, a wreszcie znalazło się w życiu coś takiego, czego właściwie w ogóle nie można w nim znaleźć, a mianowicie trwałe zaspokojenie nieustannie zmieniających się w swej formie pragnień i trosk. Każdego takiego złudzenia należy się potem koniecznie pozbyć, ale nie dokonuje się to niestety bez strat własnych, ponieważ za wyzwolenie z owej ułudy płaci się tak samo ilości cierpienia, jak ilości radości wniósł on przedtem do naszego życia. Można by uniknąć przykrego rozczarowania, gdybyśmy potrafili ogarnąć całość zwiędłych rzeczy i gdybyśmy nie uważali ich za takie, jakimi chcielibyśmy je widzieć. Zwykle jednak nie dopuszczamy do siebie myśli o prawdziwej naturze cierpienia i wolimy raczej wskazywać na zewnętrzne przyczyny do wiadczonego akurat bólu. Postępując tak, niejako poszukujemy „pretekstu dla nieopuszczającego nas nigdy bólu, tak jak człowiek wolny tworzy sobie bożka, aby mieć pana”²³.

W ten sposób postępujemy od jednego pragnienia do kolejnego, a żadne z nich nie tylko, że nie daje oczekiwanego zaspokojenia, ale wręcz staje się „zawstydzającym błędem”. Na ogół nie zrażamy się jednak własnymi błędami, dlatego kontynuujemy w nieskończoność strategię pragnień i wynikających z nich błędów. Tylko sporadycznie udaje się nam zatrzymać, a ma to miejsce wówczas, gdy pojawia się takie pragnienie, którego nie da się spełnić, ale tego nie da się z niego zrezygnować. W pewnym sensie taka sytuacja nam sprzyja, ponieważ możemy wreszcie przypisać nasze cierpienia czemuś zewnętrznemu, a nie wewnętrznej istocie nas samych. Zaraz jednak okazuje się, że zapoznaliśmy się z podstawowymi prawdami naszego bytu, polegając na tym, iż trwałe zaspokojenie pragnień jest nieosiągalne, a cierpienie, będące tego konsekwencją, jest dla naszej egzystencji istotne. Skutkiem tego rodzi się w nas nieco podobny do melancholii nastrój, w którym to obnosimy się tylko z jednym wielkim bólem, w obliczu którego wszystkie pomniejszych jego odmiany tracą na znaczeniu. Schopenhauer uważa, że postępowanie takie jest zdecydowanie mniej pospolite i na pewno bardziej godne od zwyczajnej gonitwy za stale nowymi złudzeniami. Nie zmienia to jednak faktu, że dla osoby doświadczającej bólu cierpienie jest doznaniem przykrym i, general-

²³ Ibidem, t. I, s. 484.

nie rzecz biorc, niechcianym. Na dodatek, nie jest ono czym odosobnionym i rzadko si pojawiaj cym, ale niejako chronicznym stanem naszej egzystencji. Filozof czyni bowiem nast puj ce spostrzenie: „Co si tyczy ycia indywidualnego, to dzieje ka dego ycia s histori cierpienia; albowiem ka dy yciorys jest z reguły pasmem nieszcz liwych wypadków, wi -

Zwykle bywa tak, e bólu, tj. pewnego braku, do wiadzamy bezpo rednio, podczas gdy chwilowe spełnienie i rado poznajemy tylko po rednio, gdy przypominamy sobie minione cierpienia, które zako czyły si wraz z nimi. W wyniku tej prawidłowo ci nie cenimy, a nawet nie zdajemy sobie sprawy z posiadanych przez nas dóbr i zalet. Wydaje nam si , e tak po prostu by musi, i godzimy si z tym, e zjawiska pozytywne uszcz liwiają nas tylko negatywnie, usuwaj c od nas cierpienia. Dopiero wówczas, gdy tracimy jakie dobra, odczuwamy ich wielk warto , czego przykładem jest chocia by to, e cieszymy si na wspomnienie przebytej choroby lub dawnej biedy. Jest to w gruncie rzeczy jedyny sposób, w jaki potrafimy cieszy si aktualnie posiadanymi dobrami. Jak twierdzi Schopenhauer, „ka dy utwór epicki lub dramatyczny mo e zawsze pokaza tylko zmaganie, si , d enie i walk o szcz cie, a nigdy samo trwałe i spełnione szcz cie”²⁵. Bohaterowie musz pokona niezliczone trudno ci i niebezpiecze stwa, a gdy wreszcie uda im si dotrze do celu, to utwór si ko czy. Gdyby pokaza , co działo si dalej, to okazałoby si , e upragniony cel, który miał przynie szcz cie bohaterowi, był tylko ułud . Osi gni cie celu wcale nie poprawiło losu bohatera, poniewa nic nie zmieniło w jego faktycznej sytuacji egzystencjalnej. Skoro prawdziwe i trwałe szcz cie jest w ogóle nieosi galne, to nie mo e by ono równie przedmiotem sztuki. Mogłoby si wprawdzie wydawa , e w idylli sztuka rezerwuje pewien obszar siebie dla szcz cia, ale jest to kolejna iluzja.

Idylli nie da si w praktyce zrealizowa , dlatego i tak przekształca si ona b d w form epick , b d w poezj jedynie opisow . Podobnie jest w muzyce, gdzie dochodz do głosu najdonio lejsze doznania yciowe, najgł bsza t sknota, wielkie rado ci i cierpienia. W melodii słyszy si d wi ki odbiegaj ce od zasadniczego tonu tak daleko, e w ko cu pojawia si „bolesny dysonans” i linia melodyczna wyrównuje si , co oznacza osi gni cie ukojenia woli. Odt d ma si do czynienia ju tylko z dokuczliw monotoni , pozbawion wi kszego znaczenia, oraz ze zwyczajn nud , jaka jej odpowiada. Wszystko to ma dowie , e wola, której przedmiotowo ci jest ycie człowieka i wszelkie inne zjawisko, jest niesko czonym i pozbawio-

²⁴ Ibidem, t. I, s. 492.

²⁵ Ibidem, t. I, s. 487.

nym realnego celu daniem. Jak twierdzi Schopenhauer, pismo tej istotowej niemożności spełnienia się pojawia się wszędzie, zarówno w całościowo pojętej przyrodzie, jak i we wszystkich jej przejawach, tj. „od najogólniejszych ich form - nieskończonego czasu i nieskończonej przestrzeni - a po najdoskonalsze ze wszystkich zjawisk, ludzkie życie i ludzkie dążenia”²⁶.

Najogólniej rzecz biorąc, ludzka egzystencja, patrzcie na nią jakby od zewnątrz, pozbawiona jest wyrazu i znaczenia, zaś patrzcie jakby od wewnątrz, upływa tylko po niej bezmyślnie. Z tego powodu „widać ludzi przypominających nakręcone zegarki, które chodzą nie wiedząc po co”. Z chwilą powstania zostaje nakręcony kolejny zegar życia ludzkiego, który działa aż do momentu śmierci, nie różni się wcale w działaniu od innych zegarów. Czas życia każdego jednostki jest zaledwie „jeszcze jednym krótkim snem nieskończonego ducha natury, nieustopliwej woli życia, jeszcze jednym tylko ulotnym tworem, który kreśli ona dla zabawy na swej bezkresnej karcie, w przestrzeni i w czasie, i któremu pozwala istnieć przez maleńkie w porównaniu z nimi okamgnienie, a potem gasi, aby oprócz niego znów miejsce”²⁷. Na dodatek, każdy z tych ulotnych twórców życia podlega działaniu czynników, które nieustannie wywołują uczucie niespełnienia oraz liczne bóle ciała i ducha. Można więc przyjąć, że jest ono wielką tragedią, aczkolwiek w wielu szczegółowych wariacjach posiada także cechy komedii. Bez wątpienia magiczne są niespełnione pragnienia i daremne zamierzenia, kolejno pojawiające się przeszkody i cierpienia, zakończone śmiercią jednostki. Komedijowy charakter ma natomiast cała codzienna krzątanina wokół zwyczajnych spraw, drażnienie się z losem i niby to przypadkowe potknięcia życiowe. Duch ludzki, jakby było mu mało rzeczywistych trosk i zmartwień, tworzy sobie nadto nierzeczywiste wiaty, zło one z wielości wyimaginowanych przesód. Zajmuje się nimi pieczołowicie, traci na to znaczne ilości swych i tak niewielkich przecieśń. Schopenhauer z sarkazmem stwierdza, że „demony, bogów i wiaty tworzy sobie człowiek na własny obraz; potem trzeba im nieustannie zanoszą ofiary, modlitwy, budować ozdobne wiaty, składać i spełniać lubowania, pościć, pielgrzymki i oracje, ozdobić obrazy itd.”²⁸. Przebywanie w tej złudnej atmosferze innych wiatów przesłania człowiekowi rzeczywisty wiat i wypełnia niemal połowę życia. Wydaje się, że sytuacja taka jest dowodem na istnienie w człowieku dwojakich potrzeb, tj. pomocy i oparcia z jednej strony oraz zajęcia i rozrywki z drugiej.

²⁶ Ibidem, t. I, s. 488.

²⁷ Ibidem, t. I, s. 489.

²⁸ Ibidem, t. I, s. 490.

Perspektywa po mierznej „nie mierztelno ci”. Zjawisko, b d ce „zwierciadłem woli”, zwi zane jest z ni nierozzerwalnie na tej samej zasadzie, jak cie zwi zany jest z przedmiotem. Tak długo, jak długo istnieje b dzie wola, istnieje b dzie również ycie oraz wiat, w którym owo ycie si toczy. Na tej podstawie Schopenhauer stwierdza bardzo dobitnie: „ ycie woli ycia jest wi c zapewnione i póki wypełnia nas wola ycia, nie mamy si co troszczy o nasze istnienie, nawet w obliczu mierzci”²⁹. Wprawdzie wokół nas panoszy si mierz i dostrzegamy nieuchronno ko ca jednostkowego ycia, ale nie jest to ostateczny koniec samego ycia. W pewnym sensie pozorny jest bieg rzeczy od narodzin do mierzci, poniewa ka da jednostka jest tylko zjawiskiem i jej istnienie podlega regule podstawy dostatecznej, *principium individuationis*. Widzimy, jak jednostka obdarzana jest yciem, dzi ki czemu wyłania si z nico ci, potem za traci ów dar ycia, aby ponownie powróci do nico ci. Z filozoficznego punktu widzenia wydaje si jednak, e „ani woli, rzeczy samej w sobie wszystkich zjawisk, ani podmiotu poznania, obserwatora wszystkich zjawisk, nie dotykaj w aden sposób narodziny i mierz”³⁰. Zarówno narodziny, jak i mierz, nale do zjawisk woli, czyli do ycia, które w konieczny sposób przejawia si w jednostkowych formach bytu. Jednostki s ulotne, tzn. powstaj i gin , gdy s wyst puj cymi w czasie przejawami tego, co nie podlega ju czasowi, ale - ze swej strony - musi przejawia si w taki wła nie sposób, aby uprzedmiotowi sw własn istot . Dzi ki temu, narodziny i mierz w taki sam sposób nale do ycia i równowa si wzajemnie jako jego istotne warunki, czy te jako bieguny cało cio wo poj tego zjawiska ycia. Takie rozumienie ycia i mierzci obecne jest w kulturze staro ytnej, czego dowodem s artystycznie wykonane wizerunki, umieszczane na sarkofagach osób zmarłych. Przedstawiaj one m. in. uczty, wesela, ta ce i polowania, a wi c te formy aktywno ci, w których ycie przejawia si najmocniej. Jest to unaocznienie przez cia od mierzci oplakiwanej jednostki do nie mierztelno ci wszystko obejmuj cej natury.

Powy sza symbolika, nie posługuj c si abstrakcyjnymi sformułowaniami, potwierdza podstawow prawd wszelkiego istnienia, w my l której cała przyroda jest przejawem, a jednocze nie spełnieniem woli ycia. Czas, przestrze i przyczynowo s formami tego przejawu, dlatego s nimi tak e wszystkie jednostkowe byty. B d c tylko przejawami woli, musz one gin , ale nie ma to wi kszego wpływu na sam wol , poniewa mierz jednego indywiduum nie rzutuje na funkcjonowanie całego wiata przyrodniczego. Z perspektywy konieczno ci trwania przyrody, jednostkowe formy ycia s zatem bez znaczenia, natomiast istotne znaczenie ma ycie gatunków. Jest

²⁹ Ibidem, t. I, s. 422.

³⁰ Ibidem.

ono mo liwe dzi ki nieustannej, cyklicznie przebiegaj cej przemianie materii, stanowi cej podstaw istnienia przyrody jako takiej oraz wszystkich bytów. Schopenhauer mówi, e „prawdziwym symbolem przyrody jest zawsze i wsz dzie koło jako schemat powrotu; jest on rzeczywi cie najogólniejsz form przyrody, powtarzan wsz dzie, poczynaj c od mchu gwiazda a po mier i powstawanie istot organicznych, i tylko dzi ki niemu mo liwe jest trwałe istnienie z cał jego tre ci w niepowstrzymanym przepływie czasu, czyli przyroda”³¹. Fenomen trwania przyrody bodaj najlepiej uwidoczni ony zosta ł na przykła dzie bytów organicznych. U zwierz t oraz u człowieka od ywanie jest czym podobnym do płodzenia, płodzenie jest wzmo onym od ywaniem, natomiast wydalanie jest czym podobnym do umierania, czyli przeciwie stwem płodzenia. Rozkosz, jak odczuwa si przy akcie płodzenia, wynika ze zwielokrotnionej przyjemno ci, czerpanej z poczucia pot gi ycia. Schopenhauer sugeruje, e tak, jak nie martwimy si faktem, cz sto powtarzanego w ci gu ycia, wydalania niepotrzebnej materii, tak te nie powinni my zbyt niu zamartwia si faktem ostatecznego wyzbycia si cało ci materii w chwili mierci. Skoro za godzimy si na to, e materia naszych indywidualnych cia ł nie jest trwała i podlega nieustannemu procesowi wymiany, to równie powinni my pogodzi si z tym, e nasza duchowa indywidualno nie jest trwała i po mierci zast pi j inne indywidualno ci. Z wyzbywaniem si własnej indywidualno ci mamy zreszt do czynienia ka dej nocy, jako e g ł boki sen nie ró ni si wiele od mierci, która *nota bene* cz sto zachodzi w trakcie snu. Jedyna ró nica polega na tym, e ze snu potrafimy si jeszcze obudzi , natomiast ze mierci ju nie. Z tego za wynika, e „mier jest snem, w którym zapomnieniu ulega indywidualno ; wszystko inne budzi si znowu lub raczej nie uległo u pieniu”³².

Pomimo tego, e zmieniaj si nasze przyzwyczajenia i warto ci, a posiadana przez nas wiedza jest zawsze niewystarczaj ca i zawodna, natura nigdy nie myli si w swym działaniu, jako e „wszystko jest całkowicie w niej i ona jest całkowicie we wszystkim”³³. Wszystkie byty po prostu yj bez trwogi o własny los, nie maj c wiadomo ci ko ca swego jednostkowego istnienia. Jedynie człowiek, b d cy za ledwie ma ł cz stk przejawu natury, wypowiada w abstrakcyjnych poj ciach pewno swej mierci. Warto wszak e zauwa y , e nie yje on ustawicznie perspektyw rychłego ko ca, lecz my li takie pojawiaj si u niego tylko w nielicznych sytuacjach, gdy z jakiego

³¹ Ibidem, t. II, s. 680-681.

³² Ibidem, t. I, s. 426. L. Miodo ski uwa a, e u Schopenhauera „mier jest niczym innym jak przechodzeniem woli w inn form obiektywizacji. Nale y j zatem rozumie wyl cznie jako rozpad materialnej formy. Istota ka dego ciała pozostaje niezmienna i trwała: ciało umiera, lecz wola yje” (L. Miodo ski: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*. Wrocław 1997, s. 80).

³³ A. Schopenhauer: *wiat jako...*, op. cit., t. I, s. 431.

powodu idea mierni uobecni si w jego wyobra ni. Rozumowa refleksja nie potrafi sprzeciwi si bez-rozumnej naturze, a ta z wielk moc podtrzymuje w nas przekonanie, e niezbywalnie do niej nale ymy. Dzi ki temu przekonaniu rodzi si w nas trwa e poczucie pewno ci istnienia, z pomoc którego na co dzie yjemy tak, jakby my mieli y wiecznie. Mo na nawet stwierdzi , e w zasadzie nikt nie jest definitywnie przekonany o swej mierni, dlatego te nikt si ni zbyt nio nie przejmuje. Odkładamy na bok wiedz o niej, podobnie jak odsuwamy od siebie ró ne prawdy *stricte* teoretyczne, których nie potrafimy w aden sposób zastosowa w naszym yciu. Fakt, e jeste my bardzo przywi zani do przekonania o indywidualnej nie miertelno ci, tak e wiadczy o tym, e natura nie chce, aby my byli stale pochłoni ci kwesti nieuchronnego ko ca naszego istnienia. Dlaczego zreszt mieliby my martwi si z tego powodu, skoro przemijamy jedynie jako zjawisko, podczas gdy jeste my wieczni jako rzecz sama w sobie? Wydaje si , e mier pełni nawet dobroczynn rol w yciu ka dego człowieka, poniewa pozwala mu trwa e pojedna si z ca o ciowo poj t natur : „mier usuwa iluzj , która oddziela jego wiadomo od reszty: na tym polega nie miertelno ”³⁴.

Czasem wydaje nam si , e boimy si mierni, poniewa uto samiamy j z jakim wielkim bólem, ale jest to bł dne wra enie. Ból nale y jeszcze do ycia i je eli ma on w ogóle zwi zek ze mierni , to tylko w tym znaczeniu, e mier potrafi wyzwoli nas od bólu. Z drugiej strony, cz sto decydujemy si nawet na najwi kszy ból, aby tylko unikn nadej cia chwili mierni. W tych sytuacjach, gdy s dzimy, i boimy si mierni, tak naprawd boimy si zagłady jednostki, która jest konsekwencj mierni. Jest to w pełni uzasadnione odczucie, poniewa ka d jednostk stanowi wola ycia, wyst pu j ca w formie pojedynczej przedmiotowo ci, a zatem ca a istota tej e woli wzdraga si przed mierni jako tak . Najbardziej l ka si mierni ten, kto uwa a sw jednostkow egzystencj za przypadek lub kaprys natury. Je eli jednak dostrze e si pierwotn konieczno istnienia jakiego indywiduum tu i teraz, wtedy trudno byłoby ju wierzy w to, e przyroda, która stworzyła co tak zło onego i doskonałego, mogłaby ogranicza swoje moce (s)twórcze do jednego zjawiska, okre lonego czasem i przestrzeni . Schopenhauer jest przekonany, e najgł bsza istota zwierz cia oraz człowieka zawiera si w species, z czego wynika, e wła nie w species, a nie w konkretnej jednostce musz tkwi za ki woli ycia. Jednak jednostka i tylko ona dysponuje wiadomo ci , dlatego ulega złudzeniu, e jest czym odr bnym od gatunku, z czego wynika jej boja przed mierni . Jej odczucia bior si równie z tego, e, generalnie rzecz bior c, wola ycia przejawia si wobec jednostki jako głód oraz strach przed mierni , natomiast wobec gatunku, jako pop d

³⁴ Ibidem, t. I, s. 433.

plciowy i troska o potomstwo. Wida tu, e przyroda „troszczy si ” tylko o gatunki, które traktuje jako cel swego istnienia i działania, natomiast jednostki s dla niej jedynie rodkami, słu cymi do osi gni cia tego celu.

Ró nica mi dzy celem a rodkiem do pewnego stopnia zostaje zniesiona przez fakt istotowej odpowiednio ci woli i przedstawienia. Na tej podstawie Schopenhauer dochodzi do nader zaskakuj cego wniosku: „Dla tego, kto zdołałby sobie u wiadomi wyra nie t jedno , znikłaby ró nica mi dzy trwaniem wiata, gdy on sam ju nie yje, a własnym trwaniem po mierci: ujrzałby oba jako jedno i to samo, co wi cej, roz mieszyłoby go złudzenie, e mo na je rozdzieli ”³⁵. Ka demu, kto w tpiłby w poprawno zaprezentowanego rozumowania, proponuje przeprowadzenie metafizycznego eksperymentu. Nale y uprzytomni sobie czas po swej własnej mierci, kiedy to, w wymiarze jednostkowym, b dziemy ju martwi. W tej sytuacji niejako pomijamy siebie, zwracaj c uwag wył cznie na fakt, e wiat, mimo naszej mierci, nadal istnieje. Niebawem jednak ze zdumieniem skonstatujemy, e nadal jeste my jako obecni w wiecie. Poprzednio s dzili my, i przedstawiamy sobie wiat bez nas, tymczasem w wiadomo ci tym, co bezpo rednio dane, jest ja i dopiero ono zapo rednicza wiat, który istnieje dla owego ja. Czy zatem ja , b d ca „o rodkiem wszelkiego istnienia” i „j drem wszelkiej realno ci”, mogłaby nagle znikn , a wiat miałby nadal trwa ?

Zdaniem Schopenhauera, tak my l mo na powzi tylko *in abstracto*, ale nie dałoby si jej zrealizowa . Nie mo na dokona tego, co wtórne, bez tego, co pierwotne, ani te tego, co uwarunkowane, bez tego, co jest warunkiem. Zamiast wi c osi gn taki zamiar, musimy dozna przemnego odczucia, e wiat jest tak samo w nas, jak my w nim, a ró dło wszelkiej realno ci znajduje si w nas samych. Wynika st d, e wprawdzie obiektywnie nadejdzie taka chwila, kiedy ju mnie nie b dzie, jednak subiektywnie nigdy nie mo e nadej . Wypada zatem spyta si teraz, w jakiej mierze ka dy z nas naprawd wierzy w co , co wła ciwie jest nie do pomy lenia. Albo inaczej, je eli do wiadczyło si w tym eksperymencie niezniszczalno ci własnej istoty, to czy nasza mier nie staje si odt d najbardziej niewiarygodn spraw na wiecie? Schopenhauer uwa a, e ka dy z nas jest gł bo ko prze wiadczony (mo e nie zdaj c sobie z tego sprawy?), e mier nie ma nad nim władzy i dlatego nie mo e go zniszczy . wiadczy móglby o tym chocia by niepokój sumienia w obliczu zbli aj cej si mierci, potwierdzaj cy posiadán przez ka dego z nas wiadomo bycia kim istotowo pierwotnym i wiecznym. W prze wiadczeniu Schopenhauera, najsolidniejszym, a przez to niejako koronnym argumentem za istotow nieprzemijalno ci indywiduów s słowa zawarte w dziele *O naturze wszechrzeczy* Lukrecjusza,

³⁵ Ibidem, t. II, s. 693.

zgodnie z którymi nie ma czego, co powstawałoby z niczego³⁶. Nasz filozof odwołuje się także do filozofii Kanta, gdzie postawiona została teza o idealności czasu, z której wynika, że takie pojęcia, jak „zaczyna”, „kończy” i „trwa”, zapożyczają swe znaczenia od czasu, dlatego mają zasadność jedynie wówczas, gdy założymy **istnienie** czasu. Jednakowoż czas nie ma bytu absolutnego i nie jest sposobem istnienia rzeczy samych w sobie, lecz jest zaledwie naszą formą poznania istnienia. Zatem powyższe pojęcia mają zastosowanie tylko do zjawiska, a nie do ukazującej się w nim istoty rzeczy samej w sobie. Wynika stąd wniosek, że człowiek przemija jako zjawisko, lecz fakt przemijania nie dotyczy jego istoty, dlatego jest ona niezniszczalna, aczkolwiek nie można na jej oczywiste przypisać nieskończonego trwania, ponieważ wiążą się to z likwidacją pojęć czasowych³⁷.

³⁶ Ibidem, t. II, s. 695.

³⁷ Ibidem, t. II, s. 703-705.