

Max Horkheimer

## MYŚL SCHOPENHAUERA W RELACJI DO NAUKI I RELIGII<sup>1</sup> (1971)

W historii filozofii nowożytnej dzieło Schopenhauera uchodzi za wzorzec pesymizmu: „...któż wytrwałby w takim życiu, jakie jest, gdyby śmierć była mniej straszna? – I kto udźwignąłby samą nawet myśl o śmierci, gdyby życie było radością?! Ale w ten sposób tamta o tyle jeszcze jest dobra, że jest końcem życia i śmierć jest nam pociechą za cierpienia w życiu, a cierpienia w życiu pociechą za śmierć. Prawda, że należą do siebie nieodłącznie, gdyż są pomyłką, której sprostowanie jest równie trudne, jak pożądaną godne”<sup>2</sup>, czytamy w II. tomie jego głównego dzieła, gdzie cytuje on Woltera: „...le bonheur n’est qu’un rêve, et la douleur est réelle” [„Szczęście jest tylko marzeniem, a rzeczywistością jest ból”]. Schopenhauer utrzymuje, że „gdyby... tysiące żyły w szczęściu i zachwycie, nie usunie to lęku i męki śmiertelnej jednego jedynego; a podobnie moja obecna pomyślność nie sprawi, by nie było mych wcześniejszych cierpień”<sup>3</sup>. Chrześcijaństwo, z którym zdaje się on w znacznej mierze zgadzać, „jako że... w ewangeliach świat i zło są wyrażeniami prawie synonimicznymi” – zwłaszcza przed XVIII. wiekiem, ale i dziś jeszcze – mogłoby niejedno dodać; nie tylko myśl o niebie i piekle, czy o losie jednostki w zaświatach. Nawet chrześcijańskie ofiary rzymskiego sadyzmu, jak twierdzi historyk Harnack, pojmowały swą śmierć w męczarniach na arenie jako krótką, acz pełną męki drogę do wiecznej szczęśliwości. Życie ludzi prawdziwie religijnych, przeniknięte świadomością własnej winy, miało sens, który dziś jest kwestionowany. Także Schopenhauerowska psychologiczna interpretacja budzi wątpliwości. W obliczu śmierci trudno czerpać pociechę z cierpień życia, tak samo jak trudno wobec cierpienia pocieszać się samą śmiercią, skoro i bez niej szczęście musiałyby w końcu minąć. Jeszcze

---

<sup>1</sup> Podstawa tłumaczenia: *Schopenhauers Denken im Verhaeltnis zu Wissenschaft und Religion*, w: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 7: *Vortraege und Aufzeichnungen 1949–1973*; wyd: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt/M., 1985, s. 240–252. Polskie tłumaczenie jest opublikowane za zgodą wydawnictwa S. Fischer Verlag.

<sup>2</sup> Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, przeł. Jan Garewicz, PWN 1995, s. 828.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 824.

bardziej problematyczna jest metafizyka niezależnie od tego, czy objaśnia zaświaty, to co samo w sobie, jako coś pozytywnego, dobro, czy też jako coś negatywnego, zło i nicość. Myśl ludzka potrafi porządkować spostrzegane fakty, ale nie jest w stanie poza nie wykroczyć, chyba że w postaci tęsknoty o teologicznym charakterze za innym światem. Pojęcie potężniejszej istoty, tak w liczbie pojedynczej, jak mnogiej, nie jest bardziej subiektywne, niż pojęcie nicości.

Mniej więcej do czasów Renesansu, a dla niektórych grup społecznych nawet do wieku XIX., Bóg wszechmocny i absolutnie dobry, obowiązująca moc jego nakazów, były nie mniej pewne i realistyczne niż dzisiaj teorie fizyczne i chemiczne. Kto negował stworzenie świata, o którym mówi Biblia, nie uchodził po prostu za heretyka, lecz za upośledzonego umysłowo. Idea życia doczesnego obejmowała myśl o zaświatach. Udowodnienie jej, od czasu gdy religia została podważona przez naukę, było – z psychologicznego i społecznego punktu widzenia – głównym motywem rozwoju filozofii w cywilizacji zachodniej. W czasach nowożytnych filozofia pełniła społeczną funkcję godzenia – za pośrednictwem dowodów na istnienie Boga – myśli o pośmiertnej nagrodzie i karze, a tym samym wewnętrznego impulsu do działania zgodnego z wymogami społecznymi, z postępem naukowo-technicznym. Zadanie stawało się coraz trudniejsze, w końcu okazało się nierozwiązywalne. Już u Kartezjusza przenikliwym rozważaniem kładzie kres powrót do argumentu o istnieniu Boga. Mniema on: gdyby nie istniała doskonałość, byt najwyższy, jak to sobie żywo wyobrażam, to takie wyobrażenie nie mogłoby się pojawić w moim umyśle, ponieważ przyczyna nigdy nie jest słabsza niż skutek. Przeciwnie niż u Kanta, u Kartezjusza byt należy do doskonałości. To, że mogę myśleć o Bogu, daje pewność jego egzystencji. Marność proteistycznej argumentacji nawet w wypadku wielkich filozofów stała się w późniejszych stuleciach regułą. John Locke, ojciec empiriokrytycyzmu, powrócił do kosmologicznego dowodu na istnienie Boga. Racjonalista Leibniz uważał, że idea najwyższej istoty jest immanentna rozumowi jak prawa logiki, bez respektowania których nie jest możliwe prawdziwe myślenie. Nawet Kant, genialny krytyk tradycyjnych dowodów na istnienie Boga, nie stanowi wyjątku. Z imperatywu kategorycznego wyprowadza postulat pewności istnienia istoty najwyższej, a przecież wobec grozy przeszłości i teraźniejszości twierdzenie, że każdy ludzki podmiot odnajduje w sobie wewnętrzne prawo szacunku dla bliźniego, wydaje się nie mniej niedowodliwe, niż monoteistyczna doktryna o wieczności.

Aczkolwiek w filozofii i religii przekonanie o działaniu nadziemskiej sprawiedliwości zapewnia optymistyczne nastawienie, to Schopenhauer mimo swego ateizmu nie był wyłącznie pesymistą. Z teologią chrześcijańską łączyła go – prócz tezy o ziemi jako padole łez – idea sprawiedliwego losu pośmiertnego jednostkowej duszy. Ponowne narodziny do egzystencji pełnej cierpie-

nia, tak jak – z drugiej strony – powrót do absolutnej jedności, odpowiadają – w myśl jego nauk – moralnej substancji indywidualum, kwantum współczucia i wspólnie z innymi przeżywanego radości lub nienawiści w tym życiu. Taka obietnica czyniła zadość w nowy, bardziej racjonalny sposób potrzebie wiecznej sprawiedliwości, która obecnie jest coraz mocniej kwestionowana, wręcz negowana, co nieświadomie rzutuje na brak ukontentowania i młodszych, i starszych. Niezawinione cierpienie, triumf zła, wszelkie okropności tysiącleci nie zostaną więc powetowane w wieczności. Wyobrażenie, że ziemskie zdarzenia są czymś ostatecznym także współcześnie budzi sprzeciw człowieka prawdziwie wrażliwego, nawet jeśli oburzenie i aprobata, a także pojęcia prawa i nieprawości jako reakcja na określone zdarzenia są historycznie przekazywane i przyswajane w toku procesów psychologicznego i społecznego.

Przy całym zrozumieniu dla nauki jako instrumentu praktycznej oraz intelektualnej aktywności, chodzi o to, by zachować myśl o tym, co transcendentne, nieuwarunkowane – nie jako dogmat, lecz jako motyw duchowy łączący ludzi. Należy on do tych nie całkiem jeszcze wyblakłych kulturowych momentów, które są bardzo poważnie zagrożone. Rozkład rodziny, upadek prawdziwych autorytetów, jak również zaniedbywanie od dawna koniecznych reform edukacyjnych w szkołach i na uczelniach, to tylko niektóre z okoliczności hamujących rozwój jednostki. Schopenhauer już sobie ten problem uświadamiał. Aczkolwiek pewność pozytywnego absolutu, Boga, zasadnie wydawała mu się problematyczna, to przecież szczegółowo rozpatrywał on społeczno-psychologiczną dynamikę światopoglądów religijnego i świeckiego. Wystarczy wspomnieć o relacji między religią i wiernością małej ojczyźnie (*Heimat*). O ile miłość do własnego narodu nie obraca się w nacjonalizm, źle pojęty patriotyzm, w nienawiść wobec innych zbiorowości, spełnia – według Schopenhauera – etyczną funkcję ugruntowaną w metafizyce. Naród żyje dłużej niż jednostka, wchłania niejako jej spuściznę; ma ona tak wiele wspólnego ze swymi współobywatelami: język, obyczaje, dumę i kompleks niższości, zależnie od losów danego kolektywu, że mimo wszelkich różnic instynktownie stanowi ze swą małą ojczyzną jedność. „Kto idzie na śmierć dla ojczyzny”, czytamy w *O podstawie moralności*, „ten uwolnił się od złudzenia ograniczającego byt do jego własnej osoby, ten rozszerzył swoje istnienie na swych współziomków, w których dalej żyć będzie, a nawet na potomnych, dla których pracował – dla takiego śmierć jest jak mgnienie powiek, które nie przerywa widzenia”<sup>4</sup>. Gdyby takie nastawienie nie było dla Żydów od tysiącleci decydujące, nie przetrwaliby oni jako naród. W Biblii są ustępy skierowane zarazem do jednostki i do narodu; różnica znika. Weźmy pod uwagę nakaz miłości bliźniego: „Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz, nie

<sup>4</sup> Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Zofia Bossakówna, Wydawnictwo „bis” 1994, s. 172.

będziecie go uciskać. Przybysza, który się osiedlił wśród was, będziecie uważać za obywatela. Będiesz go miłował, jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej”<sup>5</sup>. To, że jednostka utożsamiała się bezwarunkowo ze swym narodem, że była pewna dalszego życia w nim po swej śmierci, wydaje mi się powodem, dla którego w judaizmie nie ma wiary w wieczność indywidualnej duszy.

Stosunek Schopenhauerowskiego pesymizmu do pozytywizmu, do filozoficznego absolutyzowania nauki, utożsamiania poznania naukowego z prawdą jako taką, trudno określić, jakkolwiek on sam akcentuje różnicę. Ze scjentyistycznego poznania przyrody, podobnie jak z jego własnej filozofii, wynika ludzka znikomość. „W nieskończonej przestrzeni miliardy kul ognistych, wokół każdej koło tuzina mniejszych, oświetlonych, wewnątrz rozpalonych, na zewnątrz okrytych zastygłą zimną skorupą, na której warstwą pleśni osiadły żywe, poznające istoty – oto prawda empiryczna, rzeczywistość, świat”. Tak zaczyna się drugi tom głównego dzieła Schopenhauera. Jakby współczesna nauka tej tezy nie korygowała, w istocie zgadza się z nią. Jednakże dla Schopenhauera jest ona tylko empirycznym sądem o świecie zjawisk, o stosunku między człowiekiem i uniwersum, nie zaś o metafizycznej substancji. Tym niemniej jego teoria jest bliższa nauce, niż religijnej wykładni rzeczywistości, albowiem przyczyną świata nie jest według niego dobry Bóg, lecz ślepa wola, ukryty pęd do istnienia i życia; co prawda empiryjni badacze nie mówią o żadnej przyczynie, lecz o wewnętrznych popędach ludzi i zwierząt, które – abstrahując od szkoły Freudowskiej – wciąż są tematem zbyt rzadko poruszonym. Ważne elementy jego metafizyki, jak wola życia w jednostce, można byłoby ująć w kategoriach psychologicznych, jako na przykład libido; w każdym razie nauki wydają się Schopenhauerowi ważniejsze niż religie, chociaż „są one dla ludu niezbędne i stanowią dla niego dobrodziejstwo”<sup>6</sup>. Zgadza się on z Epikurem, że śmierć nas nie dotyczy, bo „gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”<sup>7</sup>. Strach przed śmiercią ma źródło wyłącznie w ślepej woli życia; a przecież nie chodzi o trwanie we własnym jestestwie, lecz o prawdziwą kontynuację w przyszłych pokoleniach. „Cel ostateczny wszelkich zabiegów miłosnych ... jest rzeczywiście ważniejszy niż wszelkie inne cele w życiu ludzkim”<sup>8</sup>, gdyż dotyczy on w swym zróżnicowaniu, w swej specyficznej określoności każdego poszczególnego wypadku „składu następnego pokolenia”<sup>9</sup>. Patriotyzm, zwłaszcza gdy dochodzi do głosu w dziedzinie nauk, budzi obawy, „bo cóż może być większą impertynencją niż to, że tam, gdzie wchodzi w grę tylko to, co prawdziwie ogólnoludzkie, i gdzie powinna się liczyć

<sup>5</sup> Księga Kapłańska, rozdz. 19, wers 33–34.

<sup>6</sup> Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, op. cit, s. 240.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 667–668.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 763.

<sup>9</sup> Ibidem.

jedynie prawda, jasność i piękno, kładzie się na szalę swą predylekcję do narodu, do którego własna droga osoba akurat należy?”<sup>10</sup>.

Schopenhauer odnosił się krytycznie do myśli i emocji popadających w konflikt z tym, co faktycznie dowodliwe, wyłączając nędzną wolę życia lub nicość – jedyną uprawnioną formę metafizycznych zaświatów. Nie gorzej niż Marks znał i potępiał nędzę ówczesnego proletariatu, nie proklamując oczywiście problematycznej utopii swobodnego rozwoju sił jako stanu docelowego. „Jak postępuje człowiek z człowiekiem widać na przykład po niewolnictwie... Ale nie trzeba szukać tak daleko: mieć pięć lat i znaleźć się w przędzalni lub innej fabryce i odtąd najpierw 10, potem 12, wreszcie 14 godzin siedzieć tam codziennie i wykonywać tę samą mechaniczną pracę, znacząco okupować drogą przyjemność oddychania. Jest to jednak los milionów, a wiele innych milionów ma los analogiczny”<sup>11</sup>. Konieczność istnienia państwa wynika zdaniem Marksa ze społecznej niesprawiedliwości. Chodzi więc o to, by zorganizować społeczeństwo bardziej sprawiedliwie i pokojowo. Lecz oto indywidualizm staje się w rzeczywistości tak niewiele znaczące, jak się zdawało Schopenhauerowi. Przyszłość należy do kolektywu, koniec końców do gatunku. Wprawdzie i on jest tylko zjawiskiem woli życia, nieogarnioną multiplikacją fałszywego kroku, indywidualista są środkiem, narody relatywnie krótkotrwałymi etapami w historii gatunku. To, czego doświadczamy obecnie, regres społeczny znaczenia jednostki, jej rosnąca zastępowalność, pozostaje w zgodzie z filozofią Schopenhauera. W każdym razie potwierdza się w ten sposób teoria absurdalności strachu przed śmiercią oraz błahości istnienia ludzkiego „Ja”. Nasilająca się automatyzacja, której obawiają się i na którą uskarżają się ci, co jeszcze są przywiązani do kultury, okazuje się nie tylko historyczną przypadłością, ale koniecznym postępem; rozprzestrzenia się racjonalna organizacja, a poniekąd i równość. Choć Schopenhauer nie wypowiadał się na ten temat, to przecież konstytuowanie się ludzkości jako najwyższego, najbardziej przebiegłego gatunku zwierzęcego – w odróżnieniu od teistycznych, utopijnych i innych iluzji rajskiej przyszłości – w pełni zgadza się z jego filozofią. Alternatywa brzmi: wolność i ucisk albo sprawiedliwość i świat totalnie administrowany. Wolność i rozwój sił są w sposób konieczny powiązane z uciskiem przez silniejszych, równość zaś z regresją inteligencji, która umożliwiła społeczeństwo równości. Ujednolicenie wszelkich funkcji jawi się jako sensowny, konieczny a zarazem niepokojący cel rasy ludzkiej.

Teoria Schopenhauera koresponduje z nauką; nieprzypadkowo Freud wielokrotnie wskazywał na „daleko idącą zbieżność psychoanalizy z filozofią Schopenhauera”<sup>12</sup>. Głębokie przeżycia, wierność wobec zmarłych, namiętna

<sup>10</sup> Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. Grisebach, Leipzig, o. J., Band V, s. 516.

<sup>11</sup> Idem, *Świat jako wola i przedstawienie*, op. cit., 827.

<sup>12</sup> Sigmund Freud, *Gesammelte Schriften*, Wien 1928, Band XI, s. 172.

miłość, które są motywami wielkich tragedii, w nie mniejszym stopniu niż nienawiść stają się w psychoanalizie przedmiotem terapii. Specyficzne dla człowieka „seksualne przecenianie wywołuje osobliwy stan zakochania przypominający neurotyczny przymus, który polega na zubożeniu „Ja” do libido skierowanego na obiekt”<sup>13</sup>. O smutku mówi Freud tak: „widzimy, że libido przywiera do swych obiektów i nie opuszcza ich nawet wtedy, gdy dostępna jest rekompensata”<sup>14</sup>, czyli – można byłoby dodać – gdy potencjał rozumnego działania nie wyczerpał się. Zbyt głębokie i zbyt długie smucenie się uważa Freud za tak samo niewłaściwe, jak inne działania niepragmatyczne. „Przytłaczający smutek”, czytamy w *Metapsychologii*, „reakcja na utracenie ukochanej osoby obejmuje... utratę zdolności wyboru nowego obiektu miłości – co mogłoby powetować stratę żalowanego – odstąpienie od wszelkich dokonań, które nie wiążą się z pamięcią o zmarłym... Taka postawa tylko dlatego nie wydaje się nam patologiczna, ponieważ bardzo łatwo potrafimy ją wyjaśnić”<sup>15</sup>. Od dawna ten, kto został poddany psychoanalizie z pomyślnym skutkiem, staje się pozytywistą, praktykiem rozumu instrumentalnego. Ani strata ukochanego człowieka, ani straty, jakie pociąga za sobą wojna, nie powinny w decydujący sposób wpłynąć na życie osobiste jednostki. Powołując się na konieczność biegu zdarzeń, jak również na cierpiących większą niedolę, Schopenhauer zbliża się bardziej do trzeźwego, typowego dla nauki sposobu myślenia, niż do metafizycznego, niż do nadziei, że istnieje absolut, którą on sam pragnął ograniczyć do zaprzeczenia woli życia, do „zupełnej ciszy morskiej w duszy”. „Za pełną i pewną ewangelię” poczytywał ów głęboki spokój, sam jego „odblask na twarzy, tak jak ukazali go Rafael i Corregio”, w postaci „niewzruszonego zaufania i pogody”<sup>16</sup>. Jako że w rozwoju społeczeństwa współczesnego pojawia się tendencja do likwidacji wiary religijnej, idee Schopenhauera nie są bardziej pesymistyczne niż poznanie ograniczające się do ścisłej procedury badawczej. Przeciwnie, istnieje groźba, że zaprzeczenie woli, „pokój wyższy nad wszelki rozum”<sup>17</sup> – zachowana u Schopenhauera, jakkolwiek realizowalna tylko poprzez nicość, nadzieja zbawienia jako residuum idealizmu, jako romantyzm, obumrze wraz z teologią. Wtedy świat utraci status zjawiska, które – wraz ze wszystkimi swymi okropnościami – pozostawia otwartą kwestię istnienia czegoś zupełnie innego, ideę zaświatów, i stanie się wyłącznie strukturą faktów jako jedyną realnością uznawaną przez zdrową myśl.

Pesymistyczna doktryna była nie do przyjęcia zarówno dla tych, którym zdawało się, że w życiu, na ziemi, w świecie, mimo całej ich marności i nędzy,

<sup>13</sup> Ibidem, Bd. VI (1925), s. 171n.

<sup>14</sup> Ibidem, Bd. XI, s. 293.

<sup>15</sup> Ibidem, Bd. V (1924), s. 536.

<sup>16</sup> Por. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. Jan Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 620.

<sup>17</sup> Ibidem.

ureczywistnia się jednak także dobro, jak i dla tych, którzy ufali w taką możliwość, jeśli nie w tym, to w jakimś innym, zaświatowym regionie. Należeli do nich nie tylko teologowie, ale i wielcy filozofowie, od Platona i Arystotelesa do Immanuela Kanta, a nawet Bertranda Russella i innych współczesnych pozytywistów. Dualistów jest wśród myślicieli niemało, przykładowo był nim uznawany nie przypadkiem za optymistę, czynny na polu nauki i dyplomacji, Gottfried Wilhelm Leibniz. Jako człowiek aktywny usiłował działać na polu teorii i praktyki, z myślą o sobie i innych, na rzecz Niemiec i Europy, dla dobra nauki i filozofii. Był wzorem człowieka postępowego i zaangażowanego. Czy można jednak wyobrazić sobie bardziej ponure przesłanie jakiejś doktryny niż Leibnizjańskie, zgodnie z którym ten budzący grozę świat, jaki znamy, jest „najlepszym z wszystkich możliwych światów”! Wobec takiego nastawienia zasada pesymistycznego myślenia, przekonanie, że „nic jest lepsze niż coś” stanowi przeciwieństwo. Pojęcie nicości, bynajmniej nie idealizowane, wymagałoby analizy nie ustępującej z punktu widzenia jej złożoności określeniu Absolutu, tego, co inteligibilne, jak to nazywał Kant. Nicość, w której duch nie o władnięty już wolą życia chciałby się pogrążyć, jest – jak wyżej powiedziano – pojęciem podmiotu w nie mniejszym stopniu niż coś; pojęcie to pozostaje związane ze zjawiskiem, chociaż jako negatywne, jest ludzkim wyobrażeniem, tak jak doczesność lub zaświaty, niebo czy zbawienie. Mimo negacji religii, metafizyczna idea Schopenhauera nie jest jej prostym przeciwieństwem; wymaga ona od człowieka wolności od egoizmu, poświęcenia, ufności wobec tego, co nie daje się skonstatować w świecie, wobec tego, co już – lub jeszcze – nieobecne. Określenie zaświatów mianem jednej i tej samej woli<sup>18</sup> jest jednak przekroczeniem – wprawdzie uprawnionym – sformułowanego przez Kanta i nie dotrzymanego przezeń zakazu zapuszczania się w rejony tego, co inteligibilne. Ten promyk nadziei, który Kantowski agnostycyzm jeszcze pozostawiał, jako że świat doświadczenia jest tylko zjawiskiem, Schopenhauer zgasił, nadając transcendentny wymiar nicości jednostki.

Dokonania filozofa Schopenhauera nie straciły aktualności. Uznawał on naukę za jedyne wiarygodne źródło poznania. Negował wszelką pozytywność poza doświadczeniem, wyłączając tak zwaną wędrówkę dusz, „wiarę w metempsychozę, w palingenezę”<sup>19</sup>, tzn. wyobrażenie następstwa snów o życiu samej w sobie niezniszczalnej woli, która w końcu „pouczona i poprawiona dzięki poznaniu w coraz to nowej formie, sama siebie zniesie”<sup>20</sup>. Wola, „siedlisko żądz i namiętności”, która określa indywiduum, jawi mu się jako licha istota. Jest pytanie, w jaki sposób na gruncie takiej metafizyki daje się pomyśleć los trwalszy od jego nosiciela. Ciało jest opanowane przez wolę życia, a nie przez duszę, której pojęcie wedle Schopenhauera należy pojmować

<sup>18</sup> Por. *ibidem*, s. 261.

<sup>19</sup> Por. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, op. cit., s. 717.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*.

„tropicznie”, metaforycznie. Skoro śmierć powoduje jej odłączenie od ciała, to w swym dalszym życiu, na tej czy innej planecie, musi ona urzeczywistnić się w jakiejś istności różnej od danej jednostki. Proces ten może dotyczyć wyłącznie tego, co nieświadome; jeszcze przed Freudem ujmował Schopenhauer to, co nieświadome jako decydujący moment w życiu jednostki. Jakkolwiek w jego teorii problematyczne ponowne narodziny przywodzą na myśl chrześcijańską ideę nieba i piekła, nadziemskiej sprawiedliwości, to przecież określony podmiot poznający doświadcza tego, co przyniósł los związanej z nim jednostkowej woli przed jego narodzinami i po jego śmierci w równie małym stopniu, jak szczegółów egzystencji jakiejś nieznanego mu istoty z innej drogi mlecznej wszechświata. Także według zwalczanego przez Schopenhauera Hegla „śmierć jest tą stroną rozdzielenia, w której osiągnięty byt dla siebie jest czymś innym niż byt, który był na początku całego ruchu”<sup>21</sup>.

Wysuwając tezę o powtórnych narodzinach w nędznym świecie tudzież rozplynięciu się w nicości, autor *Świata jako woli i przedstawienia* kontynuuje dążenie filozofii nowożytnej do powiązania transcendentnej sprawiedliwości oraz innych idei religijnych z bezapelacyjnym uznaniem nauki. „Ja”, które niegdyś miało przedłużać swój ziemski byt w zaświatach w nagrodę lub za karę, rozpada się wraz ze śmiercią, jest efemeryczne; już za życia będąc „ciemnym punktem w świadomości”<sup>22</sup>, musi ono wraz z ciałem całkowicie przeminąć.

Wobec zaniku społecznego znaczenia jednostki Schopenhauerowski osąd dotyczący „Ja” jest również zgodny ze społecznymi tendencjami współczesności. To, że uznaje on za najważniejszą dla duszy wolę życia, która charakteryzuje zarówno człowieka, jak i zwierzę, nie zaś „Ja”, stanowi fundamentalny element jego pesymistycznej filozofii. Niemało duchowych właściwości, które stanowią o wyższości człowieka nad zwierzęciem, przemija. Należą do nich takie sfery kultury jak religia, poważanie dla wielkiej tradycji, filozofia; to, że w administrowanym świecie przyszłości przestaną one odgrywać jakąkolwiek rolę i przy całym swym wyrafinowaniu będą się jawić jako infantylne, zwiastują już dzisiaj pewne zmiany, jakie w nich zachodzą. Pospieszna liberalizacja teologii, w dziedzinie estetyki zwrot ku abstrakcji, upatrywanie w filozofii antykwarycznej postaci nauki są symptomami tej tendencji. Wszystko, czego nie można uzasadnić, odwołując się do realistycznych celów, czy to egoistycznych, czy altruistycznych, jawi się coraz bardziej jako naiwność. Emocje pozbawione motywów pragmatycznych uchodzą za sentymentalne, a z punktu widzenia wielkiej psychologii za – jak już wspomniano – chorobliwe. Wierność zmarłym, cechująca nawet niektóre zwierzęta, wynika ponoć z instynktu lub z przesądu. Wydaje się, że tylko społeczne poczucie taktu, coraz bardziej postępująca specjalizacja a także akceptacja wytyczonej co

<sup>21</sup> Georg W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, przeł. Adam Landman, PWN 1965, s. 19.

<sup>22</sup> Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, op. cit., s. 701.



najmniej od Reformacji granicy między ścisłym poznaniem i uznawaną wiarą, sprawiają, że nauka jeszcze póki co nie wyrokuje, że wedle jej zasad wyznanie monoteistyczne nie jest bardziej wiarygodne niż politeistyczne, niż szaleństwo na punkcie czarownic, satanizm, niż dowolna iluzja. Ludzkość zmierza nieprzerwanie do uzyskania statusu najbardziej przebiegłego gatunku na planecie. Przyszły rozwój rozumu będzie odpowiadał nauce. Dla człowieka myślącego życie z takim nastawieniem, które neguje zaświaty, jest zgodne z duchem czasów a zarazem trudne, chyba że rzeczywiście uczyni nicosć swą metafizyczną nadzieją. Indywidualne istnienie jawi się w obliczu statystyki jako coraz bardziej nieważne. Bezprawie w przeszłości i w teraźniejszości, śmierć zamęczonych, przyjemność winowajców pozostają dla poszkodowanych, a w każdym razie dla „Ja” ofiar, ostatnim słowem.

Wszystkie teorie, które zakładały możliwość określenia istoty świata, stały się już historią. Istnienie wszechmocnego, absolutnie dobrego Boga, którego wyznawała zarówno teologia, jak i wielu wybitnych myślicieli Oświecenia, w samej rzeczy nie lepiej daje się uzasadnić niż duch absolutny, uniwersalna wola, czy nicosć. Niezależnie od tego, jak przedstawia się to, co transcendentne wobec świata zjawisk – w pozytywnym czy też negatywnym sensie – nieuwarunkowane, kłóci się ze stwierdzeniem, że wszelka realność uznawana przez rozsądek ma zakorzenie w intelektualnych funkcjach podmiotu i o tyle należy ją pojmować jako moment zjawiska. Im bardziej zaawansowany postęp, tym bardziej zagrożona jest nie tylko wiara, ale i prawdziwa tęsknota za tym, co inne. Wszelkie myślenie odbiegające od kanonu pozytywistycznego i odczuwanie jawi się wciąż bardziej jako fenomen dzieciństwa ludzkości, które – podobnie jak dzieciństwo jednostki – dzisiaj ma ulec zdecydowanej redukcji. Tak starość, jak dzieciństwo nabierają negatywnego zabarwienia w obliczu dorosłego świeżej daty. Świadomie i nieświadomie poczytuje on wszystko to, co nie jest ściśle rzeczowe, co nie daje się dowieść w oparciu o faktografię, tak samo jak myślenie, które nie odnosi się z góry do celów praktycznych, za czystą spekulację. Także filozofia Schopenhauera o ile wykracza poza pozytywizm, jego teoria o metafizycznym charakterze dotycząca obiektywnego – odsyłającego do tego, co transcendentne – sensu solidarności w cierpieniu i radości, jest dla przeciętnego intelektualisty nie mniej problematyczna niż wierność bogom ojców i wszelkie związane z nią pojęcia. Zwyczaje religijne służą większości ludzi za racjonalizację świąt, bądź za okazję do osobistych kontaktów. Kierunek rozwoju społeczeństwa współczesnego dostarcza Schopenhauerowskiemu pesymizmowi uzasadnienia, które przeczuwał on, ale którego jeszcze nie potrafił poddać analizie. Dusza ludzka przeobraża się w automat, podobny do komputera. Coś innego niż rzeczywistość opisywana przez naukę nie budzi emocji. Im bardziej zdecydowanie ludzkie myślenie musi się sprowadzać do aktywności czysto instrumentalnej, tym dokładniej chronienie kultury odpowiada przyznaniu przez

Schopenhauera, że „nasz stan jest w najwyższym stopniu nieszczęsny a zarazem grzeszny”.<sup>23</sup>

Pesymistyczna jego doktryna niesie pocieszenie. W przeciwieństwie do dzisiejszego nastawienia metafizyka Schopenhauera dostarcza najgłębszego uzasadnienia moralności, nie popadając przy tym w sprzeczność ze ścisłym poznaniem, przede wszystkim nie odwołując się do wyobrażenia ponadświatowych, wiecznych, dobrych czy złych duchów. Śmiertelnik łączy z jej ideą nie tylko pewność wygaśnięcia „Ja”, lecz i troskę o ponowne zaistnienie w nie dającej się przewidzieć odległości czasowej – czas jest subiektywny – w postaci istoty żywej: rośliny, mikroskopijnie małego lub większego zwierzęcia, na Ziemi albo w jakiejś innej konstelacji gwiazdnej za sprawą nie gaśnącego popędu życia. Takie przeczucie wskazuje na identyczność tego, co żywe i może uzasadnić – nim przyjdzie pora umierać – solidarność z każdym stworzeniem. Każdy stanowi jedność z najsłabszą istotą. Człowiekowi poważnie medytującemu bliższa dziś jest teoria jedności woli niż argumenty nowożytnej filozofii zakotwiczone w tradycjonalistycznych dogmatach; filozofia nowożytna chciała pojednać religię z nauką, dostarczyć ścisłych dowodów na istnienie ponadziemskiego stwórcy, nie podważając społecznie uwarunkowanych nakazów religijnych o charakterze wyznaniowym. Schopenhauer uzasadnił filozoficznie miłość bliźniego a nawet wszelkich stworzeń, nie dotykając w ogóle wątpliwych dziś twierdzeń i przepisów wyznaniowych. Jego myśl nie jest aż tak bardzo pesymistyczna jak absolutyzowanie nauki.

Z niemieckiego tłumaczyła Halina Walentowicz

---

<sup>23</sup> Ibidem, s. 242.