



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski



seria

filozofia
kultury

Filozofia kultury

XIX wiek



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków



seria



filozofia
kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobrażenia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457
16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605
20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657
22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673
23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723

BEATA SZYMAŃSKA

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Parerga i paralipomena to tytuł jednego z późnych dzieł Artura Schopenhauera, które *nota bene* w jego epoce przyniosło mu największą sławę. Słowo „parerga” (od gr. *parergon*) oznacza „rzeczy mało znane”, także „pozostające poza zasadniczymi zainteresowaniami autora”, „paralipomena” (gr. *paralipomenon*) to „rzeczy pominięte”, „dodatki do tekstu”. Obydwa te terminy można odnieść do sposobu, w jaki w różnych Schopenhauerowskich dziełach rozrzucone są jego krótkie lub nieco bardziej rozbudowane uwagi związane z kulturą.

Celem tego tekstu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, czy Artur Schopenhauer, którego poglądy tak silnie oddziaływały na później powstające teorie kultury, choćby na tę, którą stworzył Nietzsche, a której przesłanki odnaleźć można na przykład w związanych z tą problematyką wypowiedziach Zygmunta Freuda, sam przedstawił oryginalną i nowatorską, a ponadto spójną i uzasadnioną teorię kultury.

Na pierwszą część tego pytania można odpowiedzieć twierdząco. Jak cała koncepcja filozoficzna Schopenhauera, także jego uwagi na temat kultury są oryginalne i zdecydowanie wyprzedzające jego własną epokę. Na drugą część pytania odpowiedź nie jest prosta. Nie znajdujemy w żadnym z jego dzieł odrębnej i szerzej rozbudo-

wanej teorii kultury i nawet sam ten termin, „kultura”, pojawia się bardzo rzadko. Po cóż więc zajmować się w badaniach nad kulturą właśnie tym filozofem? A jednak warto się tej sprawie bliżej przyjrzeć, przede wszystkim dlatego, że jego poglądy wywarły tak wielki wpływ na całą późniejszą dyskusję o kulturze, nawet jeśli nie było bezpośrednich do niego odwołań.

Rzecz jasna, nie można przedstawić poglądów Schopenhauera na kulturę bez odniesienia ich do całokształtu jego filozofii, której są one integralną częścią. Jednak nie jest to sprawa prosta. Skrótowe przedstawienie podstawowych założeń jego systemu (o ile myśl Schopenhauerowską w ogóle można nazwać „systemem”) grozi z jednej strony dokonaniem zbytnich uproszczeń, a z drugiej pominięciem pewnych spraw, które mogłyby się okazać istotne. Ponadto zawsze zachodzi obawa, iż starając się skrótowno ująć jego wywód, będzie się mówić o sprawach dobrze znanych wszystkim tym, którzy choć trochę interesują się filozofią. Natomiast jeśli chciałoby się tu skorzystać z jednego z bardzo wielu istniejących skrótowych omówień, to okaże się, że każde takie omówienie jest już interpretacją, a te tak dalece różnią się między sobą, iż czasem ma się wrażenie, że nie mówią o tym samym filozofie. Na pierwszy plan zostają wysunięte różne elementy, nawet kluczowe pojęcia wyrażone w tytule schopenhauerowskiego *opus magnum* *Świat jako wola i przedstawienie* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) są różnie interpretowane, a nawet różnie tłumaczone. Wystarczy zauważyć, że dotyczy to także tłumaczeń polskich. Wielki znawca filozofii Schopenhauera i jego znakomity tłumacz Jan Garewicz¹ termin *Vorstellung* tłumaczy jako „przedstawienie”, podczas gdy wcześniej Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii* posługiwał się terminem „wyobrażenie”. Konotacje tych obu terminów są przecież odmienne, choć są to terminy bliskoznaczne.

Częściowo te rozbieżności mogą wynikać z faktu, iż w dziełach Schopenhauera nie mamy do czynienia ze spójnym wywodem, charakterystycznym dla dzieł ściśle naukowych. Jego rozważania mają często charakter pełnego metafor eseju, a poszczególne zagadnienia powtarzają się w różnych miejscach jego prac, uzupełniane, zmieniane, objaśniane cytatami z poezji.

¹ J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1988, *Myśli i Ludzie*.

Jako przykład takich rozbieżności można podać odmienne podejścia badaczy do Schopenhauerowskiej recepcji myśli Indii i jej znaczenia dla całości Schopenhauerowskiej filozofii. Wielu schopenhauerologów twierdziło, iż jego znajomość myśli Indii była powierzchowna, a włączanie jej do własnych wywodów było raczej tylko przejmowaniem terminologii (często błędnie rozumianej). Obecnie wiadomo, że Schopenhauer korzystał w pełni z rozwijających się, zwłaszcza w Niemczech, badań nad źródłowymi tekstami indyjskimi (czytał *Upaniszady* przetłumaczone wówczas z perskiego przekładu na łacinę), później zainteresował się buddyzmem, którego wizja świata był zbieżna z jego własnymi poglądami. Tak na przykład pisał o reinkarnacji: „Nigdy mit nie zbliżył się bardziej do tych, jakże niewielu, dostępnych prawd filozoficznych i nigdy się żaden bardziej nie zbliżył niż ta prastara nauka najszlachetniejszego i najstarszego ludu”². Tę naukę, jak sądził, przejęli Pitagoras i Platon.

We współczesnej literaturze przedmiotu znacznie bardziej pogłębiona znajomość myśli Indii, dostęp do wszystkich ważniejszych tekstów źródłowych pozwala zauważyć wszystkie niewyrażone wprost odniesienia do *Upaniszad* i dostrzec, jak trafnie je Schopenhauer przywoływał dla jaśniejszego wyłożenia swoich myśli. Szczegółowo analizuje wpływ filozofii Indii na poglądy Schopenhauera Józef Marzęcki w swojej książce *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*³. Z kolei Leon Miodoński⁴, wbrew dawniejszym interpretatorom, podkreśla znaczenie buddyzmu.

Podstawą akceptacji buddyzmu jest etyczna moc tego systemu. Buddyzm stanowi dla Schopenhauera „lepszą” religię, ponieważ pesymistyczny charakter tego systemu filozoficzno-religijnego, odkrywający bezsens i tragizm egzystencji, ukierunkowuje człowieka ku „tajemnicy bytu”. Oczywiście – dodajmy – nie mniej ważnym, a być może decydującym o jego entuzjazmie dla tej właśnie (przecież nieortodoksyjnej) szkoły buddyzmu czynnikiem był, podkreślany przez Schopenhauera wielokrotnie, fakt, iż buddyzm jest ateistycz-

² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 539.

³ J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Warszawa 1992.

⁴ L. Miodoński, *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1996.

ny (stosunek Schopenhauera do ateizmu był niejednoznaczny i przez różnych badaczy rozmaicie interpretowany).

Za istotne źródło inspiracji poglądów Schopenhauera uważa się (słusznie) poglądy Kanta i jego podział na świat dostępny poznaniu dyskursywnemu – jest to świat taki, jaki jawi się naszym zmysłom i jest poznawany przez naukę, to świat zjawisk, *fenomenów* – oraz świat rzeczy samych w sobie, *noumenów*, poznaniu całkowicie niedostępny. Odejściem od Kanta było uznanie, iż wbrew temu, co sądził on o noumenach, a mianowicie, że są one niepoznawalne, zdaniem Schopenhauera można do nich dotrzeć poznawczo dzięki temu, iż człowiek jest integralną częścią owej rzeczywistości, a jest nią *wola*. Często stosowana przez Schopenhauera metafora wyrażająca owo docieranie do prawdziwej rzeczywistości to „uchylanie zasłony Mai” i jest ona przejęta z filozofii Indii. Do tej sprawy trzeba będzie jeszcze wrócić.

Owa „zasłona” (jedno ze znaczeń terminu *maja* to „złudza”) to świat przedmiotów, świat ożywionej i nieożywionej przyrody, poprzez który wola przejawia się w aktach nieustannej kreacji i niszczenia. Same drogi poznawczego docierania do woli są również często opisywane poprzez siatkę pojęciową przejętą z filozofii Indii. Nie jest to poznanie rozumowe, gdyż ono nie jest w stanie wyjść poza ową „rzeczywistość przejawioną”. Konieczny tu jest szczególny rodzaj wglądu, o czym jeszcze będzie mowa, ale już teraz trzeba wskazać na pewną osobliwość – jest to szczególna rola przeżycia estetycznego, rzecz niespotykana w klasycznych tekstach Indii.

Uznanie woli za jedyną realną substancję sytuuje Schopenhauera w grupie jego wielkich siedemnasto- i osiemnastowiecznych poprzedników, jakimi są Spinoza, Hobbes, Kartezjusz czy Berkeley, pytający o to, czym jest owo „jedno”, do którego wszystko się sprowadza, co kryje się poza wielością zjawisk. Natomiast przypisanie woli sprawstwa cierpienia, a więc przejście do jej charakterystyki aksjologicznej, sytuuje Schopenhauera bliżej filozoficznych nurtów Indii, przede wszystkim buddyzmu. Schopenhauer sądzi, że uważne przypatrzenie się światu i sytuacji człowieka, a właściwie – mówiąc językiem buddyjskim – „wszelkich czujących istot”, pozwala dostrzec od razu, że – przeciwnie – świat jest całkowicie pozbawiony sensu i jest jednym wielkim krzykiem cierpienia. Podobnie głosił Budda.

Można też jednak stwierdzić, iż zachodzi tu pewne podobieństwo *à rebours* do filozofii wielkiego współczesnego Schopenhauerowi filozofa – Hegla, który *nota bene* był stałym obiektem Schopenhauerowskiej krytyki, podobną równie mocno wyraził później chyba tylko Kierkegaard. Swoista Hegłowska teodycea zawiera się w stwierdzeniu, iż istotą rzeczywistości i jej siłą napędową jest rozum: „Rozum panuje nad światem, przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny”⁵.

Taka analogia na pewno oburzyłaby Schopenhauera, jednak wydaje się dość oczywista. Rzecz jasna, istnieją tu poważne różnice, jak choćby fakt, iż ujęcie Hegłowskie jest, mówiąc językiem Karla Poppera, „historycystyczne”, podczas gdy Schopenhauer postrzega świat jako niemające początku ani końca powstawanie i ginięcie tych samych form. Mimo to Schopenhauer przyjmował osobiście interpretowaną teorię ewolucji, pisał też o wymieraniu całych gatunków i powstawaniu nowych, co współczesna mu nauka właśnie odkrywała. Z kolei zdaniem Hegla rozwój dotyczy tylko historii człowieka, przyroda rozwojowi nie podlega i jej świat tego filozofa nie interesował.

Schopenhauer uznawał, iż wszystkie istniejące jej wytwory, od minerałów, poprzez rośliny i zwierzęta, aż do człowieka, są przejawem tej samej woli, różnią się jedynie stopniem świadomości (podobnie sądził Leibniz). Różna jest też stosownie do tego intensywność cierpienia. Wola, będąca sama czystym nieuświadomionym chceniem, dokonując wyborów, przejawia się zawsze przez indywidualne byty poprzez ich potrzeby, dążenia i pożądania, a im jest ich w danym pojedynczym istnieniu więcej, tym wyższy jest stopień jej świadomości, tak więc na samym szczycie hierarchii bytów znajduje się człowiek.

Dramatyczny obraz świata człowieka jest odzwierciedleniem jego sytuacji kosmicznej. Wszystkie ciała i organizmy w przyrodzie należy traktować jako coś, co powstało drogą stopniowego rozwoju z masy planetarnej. „W nieskończonej przestrzeni miliardy kul ognistych, wokół każdej koło tuzina mniejszych, oświetlonych, wewnątrz rozpalonych, na zewnątrz okrytych zastygłą, zimną skorupą, na

⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 14.

której warstwą pleśni osiadły żywe, poznające istoty – oto prawda empiryczna, rzeczywistość, świat”⁶.

Człowiek jest najdoskonalszym przejawem woli. „U człowieka [...] wola może dojść do pełnej samowiedzy, do wyraźnego i wyczerpującego poznania własnej istoty, tak jako odzwierciedla się ona w całym świecie”⁷. Jemu też jednak przypada zarazem najtrudniejszy los, bo tylko on spośród innych stworzeń ma świadomość nieuchronności śmierci w tym nieprzyjaznym wszechświecie.

Nie do pozazdrosczenia [...] dla myślącej istoty sytuacja, kiedy stoi na jednej z owych licznych kul swobodnie unoszących się w przestrzeni i nie wie, skąd się bierze ani dokąd dąży, i jest tylko jedną z niezliczonych, podobnych do siebie istot, które cisną się, pędzą, dręczą, szybko powstają, szybko giną – i tak bez wytchnienia, przez wieczność bez początku ni końca; a przy tym nic trwałego prócz materii i wiecznego powrotu tych samych, najrozmaitszych form organicznych ustaloną, zaistniałą już drogą [...]”⁸.

Schopenhauerowska pesymistyczna wizja całości odnosi się do tych przejawów woli, które są istotą życia – od roślin, przez zwierzęta, po człowieka. To tu niszczycielskie i zarazem twórcze działanie woli przejawia się poprzez podstawowe popędy i potrzeby, od pokarmu po popęd seksualny. Tak widziana przyroda jest łańcuchem wzajemnie pożerających się istnień, w którym utrzymanie się przy życiu i rozmnażanie jest w gruncie rzeczy jedynym celem, choć celem nawet na poziomie istoty ludzkiej – nieświadomym.

Człowiek, stojąc na szczycie tej hierarchii, dzieli swą niedolę ze zwierzętami. Zajmował się tym problemem Kartezjusz, dochodząc do wniosku, iż zwierzę jest w swej istocie nic nieczującą maszyną (które to stanowiska jeszcze do dziś nie zostało przezwyciężone). Natomiast Schopenhauer wielokrotnie pisał o ciężkim losie zwierząt, często spowodowanym przez człowieka, i był zapewne jedynym filozofem, który dawał temu wyraz. Świat zwierząt oglądany przez człowieka budzi

⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 5.

⁷ *Tamże*, t. 1, s. 440.

⁸ *Tamże*, t. 2, s. 5.

podziw i współczucie. Podziw dla ich inteligencji, przebiegłości i nieustannych trudów, aby przeżyć i wychować młode. Ostatecznie muszą pożerać się wzajemnie i trwać nieustanna zagłada. „Jakaż straszna jest ta przyroda, do której należymy!”⁹ Ślepa i żarłoczna wola powoduje, iż każdy indywidualny byt może trwać tylko kosztem innego. Jest to nieuchronne i nie ma w tym celu ani sensu. „Wola musi karmić się sobą samą, bo niczego poza nią nie ma. [...] jest wolą głodną. Stąd gonitwa, lęk i cierpienie”¹⁰. Wola, która powołuje do istnienia byty, aby je potem zgładzić, sama nie jest tego świadoma. Jest tylko nieustannym bezsensownym tworzeniem i zagładą powstających istnień.

Świat jest najgorszy z możliwych, bo „gdyby był tylko trochę gorszy, to nie mógłby już istnieć”¹¹. Dowodem tego są swego rodzaju warunki brzegowe – najmniejsze odchylenie toru planety wywołałoby zagładę, wzrost temperatury spowodowałby zniknięcie z Ziemi wody. „Stałe warunki zarówno przetrwania całości, jak każdej istoty z osobna są szczupłe i skąpo wymierzone [...], dlatego życie jednostkowe przebiega nieustannie w walce o nagą egzystencję i na każdym kroku grozi mu zagłada”¹². Niewielkie pogorszenie warunków zmiołło z Ziemi zamieszkujące ją niegdyś gatunki, takie jak dinozaury i prakonie. Zarazem przyroda tworzy ogromną różnorodność gatunków, na przykład flora i fauna Australii i Ameryki różnią się od siebie radykalnie. W Ameryce, jak pisze Schopenhauer, nie mógł nawet powstać człowiek, bo nie doszło tam do powstania małp.

Ten pascalsowski obraz sytuacji jednostki w świecie pokazuje kruchość jej egzystencji i nieustanną zależność człowieka od jego miejsca we wszechświecie. Jak trafnie pisze o tym Charles Taylor, Schopenhauer, ten najbardziej wpływowy mizantrop XIX wieku, „wielki pesymista”,

przejął ideę natury, jako źródła potęgi, która przejawia się w rzeczach. [...] Ową wszechprzenikającą mocą jest wola. Nie jest ona jednak duchowym źródłem dobra. Przeciwnie, to nic innego jak dzikie, ślepe, bezkresne dążenie, nigdy nie zaspokojone, niemożli-

⁹ *Tamże*, s. 513.

¹⁰ *Tamże*, t. 1, s. 253.

¹¹ *Tamże*, t. 2, s. 835.

¹² *Tamże*, s. 836.

we do zaspokojenia, kierujące się wbrew zasadom, prawu, moralności, abyśmy – nienasyceni – poszukiwali tego, co nieosiągalne¹³.

Człowiek, który przecież sam jest jedynie formą uszczegółowienia woli, nie różni się od innych tworów natury, choć on jeden potrafi tę sytuację zmienić. Jak pisze Schopenhauer, u człowieka pojawiła się

jeszcze inna siła poznawcza, nowa zupełnie świadomość, którą [...] nazwano refleksją. [...] tylko ta nowa, spotęgowana świadomość, to abstrakcyjne odbicie wszelkiej intuicji w nienaocznym pojęciu rozumowym nadaje człowiekowi ową szczególność, która różni tak całkowicie jego świadomość od świadomości zwierzęcej i dzięki której całe jego życie na ziemi przebiega odmiennie od życia jego nierozumnych braci. Przewyższa on je na równi potęgą, jak cierpieniem¹⁴.

W innym miejscu cytowanego tekstu można odnaleźć uwagi na temat przechodzenia od stanu zwierzęcego do kultury: zarówno zwierzęta, jak i rośliny posiadają zdolność komunikowania. „Każda roślina opowiada nam najpierw o swojej ojczyźnie, o jej klimacie i właściwościach gruntu, na którym wyrosła [...] Ale poza tym każda roślina wyraża jeszcze szczególną wolę swego gatunku i mówi coś, co się nie da wyrazić w żadnym innym języku”¹⁵. I wyjaśnia: „Zwierzę doznaje i ogląda, człowiek ponadto myśli i wie; oba chcą. Zarówno zwierzęta, jak i rośliny posiadają zdolność komunikowania. Zwierzę przekazuje swoje doznania i swój nastrój gestem i dźwiękiem; człowiek przekazuje innemu myśli mową lub ukrywa myśli też mową. Mowa jest pierwszym wytworem i najważniejszym narzędziem jego rozumu”¹⁶. To przy pomocy mowy człowiek „doprowadza do skutku swe najważniejsze osiągnięcia, mianowicie zgodną czynność wielu jednostek, planowe współdziałanie wielu tysięcy, cywilizację, państwo, a dalej naukę [...] myślenie i poezję, dogmaty i zabobony”¹⁷.

¹³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., naukowo oprac. T. Gadacz, Warszawa 2001, s. 813.

¹⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. 1, s. 80–81.

¹⁵ *Tamże*, s. 256.

¹⁶ *Tamże*, s. 81.

¹⁷ *Tamże*, s. 82.

A jednak, mimo takiej sprawności działania, życie człowieka jest nieustannie niespokojne i przepełnione lękiem. Wola budzi w nim stałe, niedające się zaspokoić pragnienia.

Miedzy pragnieniem i jego zaspokojeniem upływa w całości wszelkie życie ludzkie. Pragnienie jest, zgodnie ze swą naturą, bolesne; zaspokojenie go szybko rodzi przesyt; cel był tylko pozorny; posiadanie odbiera mu urok; pragnienie, potrzeba pojawia się w nowej postaci; jeśli nie, następuje monotonia, pustka, nuda, walka z którą jest taką samą udręką jak walka z nędzą¹⁸.

Nuda (*Langeweile*) pojawia się, kiedy wszystkie potrzeby człowieka są zaspokojone, a wtedy „jego istota i istnienie stają się dla niego nieznośnym ciężarem”¹⁹. To właśnie nuda powoduje, że „istoty tak mało się kochające jak ludzie szukają się gwałtownie nawzajem i przez to stają się źródłem towarzyskości”²⁰.

Dodatkowym źródłem zawodu i udręki jest to, co łączy człowieka ze zwierzętami, a co stanowi najsilniejszy motyw jego działań – to szczególna pułapka zastawiona na niego przez wolę: popęd seksualny. Wola nie dba bowiem o jednostki, troszczy się tylko o gatunek. Płodzenie i śmierć są więc cechą całej przyrody, która nigdy nie ma kresu, a człowiek „jest przyrodą samą i to na najwyższym szczeblu jej samowiedzy”²¹. Popęd seksualny jest znacznie bardziej podporządkowany bezpośrednio woli niż inne funkcje organizmu. Jego zaspokojenie stanowi zarówno dla pierwotnego człowieka, jak i dla zwierzęcia najważniejszy cel w życiu.

W chrześcijaństwie, jak pisze Schopenhauer, wyraża to mit o upadku Adama, którym to upadkiem „niewątpliwie było tylko doznanie rozkoszy płciowej”²², a któremu przeciwstawiona jest postać Chrystusa jako reprezentanta zaprzeczenia woli życia. Człowiek utożsamiany z Adamem jako rzecznikiem afirmacji życia podpada pod grzech pierworodny, cierpienie i śmierć, przez samopoświęcenie Chrystusa uratowany zostaje od grzechu i śmierci,

¹⁸ *Tamże*, s. 477.

¹⁹ *Tamże*, s. 474.

²⁰ *Tamże*, s. 476.

²¹ *Tamże*, s. 424.

²² *Tamże*, s. 498.

a więc wyzwolony od świata. W innych kontekstach kulturowych nie ma owego elementu potępienia seksu. Grecy, pisze Schopenhauer, czcili jako symbol potwierdzenia woli życia fallus, Hindusi – lingam. Greckie i rzymskie sarkofagi zdobione były scenami bachanaliów. „Celem było niewątpliwie przejście od śmierci opłakiwanej jednostki do wskazania z całym naciskiem na nieśmiertelne życie natury i danie przez to do zrozumienia [...], że cała przyroda jest przejawem, a także spełnieniem woli życia”²³. „Geniusz gatunku nieustannie toczy wojnę z opiekuńczymi geniuszami jednostki, jest ich prześladowcą i wrogiem, zawsze gotów zniszczyć bez pardonu ziemskie szczęście, byle osiągnąć własne cele, co więcej, całe narody padają nieraz ofiarą jego kaprysów”²⁴, co w Grecji symbolizował Kupido – „bóg nieprzyjazny i okrutny [...] a mimo to pan bogów i ludzi”²⁵.

Istnieje jeszcze odmienny rodzaj zagrożenia – płynie ono nieustannie ze strony innych ludzi, zbiorowość ludzka nie odwołuje się bowiem do racjonalnie ustanawianego ładu. „[...] wspólnota, obcowanie ludzi opierają się z reguły na stosunkach, które dotyczą woli, rzadko na takich, które dotyczą umysłu”²⁶, wola bowiem w człowieku jest czymś pierwotnym, umysł jest czymś zewnętrznym, jest „zwykłym narzędziem”. To ona jest naszym prawdziwym „ja”, na niej polega tożsamość świadomości. Umysł jest produktem przyrody i służy jej celom. „Naszym prawdziwym Ja [...] jest coś, [...] co właściwie nie zna niczego poza chceniem i niechceniem, zadowoleniem i niezadowoleniem ze wszystkimi ich odmianami, które nazywa się uczuciami, afektami lub namiętnościami”²⁷.

Pisząc o owych wrodzonych wszystkim ludziom skłonnościach, Schopenhauer odwołuje się znowu do myśli Indii. Ukazując trzy zasadnicze tendencje określające ludzką egzystencję i stanowiące przyczyny cierpienia, przywołuje pojęcie *gun*. Ten termin, ważny dla wielu szkół Indii i mający wiele znaczeń, dla Schopenhauera odnosi się jedynie do stanu umysłu. Są to namiętności, *sattwaguna* (mądrość, czyste poznanie prowadzące do uwolnienia się od woli), *radža-*

²³ *Tamże*, s. 423.

²⁴ *Tamże*, t. 2, s. 796.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ *Tamże*, s. 331.

²⁷ *Tamże*, s. 343–344.

guna (sanskryt. *rajas*) (namiętności i pragnienia) oraz *tamas* (bezwładność, nuda, jak pisze Schopenhauer, „całkowity letarg woli”)²⁸.

Owe uczucia i namiętności, potrzeby indywidualnych ludzi są źródłem konfliktów, a stan społeczeństwa, w którym wszyscy mogą swobodnie dążyć do zaspokojenia ich kosztem innych ludzi, to stan nieustannej wojny – Hobbesowska *bellum omnium contra omnes*. Na Hobbesa powołuje się Schopenhauer, kiedy pisze o konieczności powstania państwa i właściwych mu instytucji ograniczających aspiracje jednostek i ich wrodzony egoizm dla zapewnienia bezpieczeństwa. Chociaż bowiem „wyrządzanie krzywdy sprawia indywidualnemu egoizmowi przyjemność, ilekroć się zdarzy”²⁹, to jednak „każdy musi się obawiać, iż uciecha z wyrządzania krzywdy przypadnie mu w udziale znacznie rzadziej niż ból z jej doznawania”³⁰. Jedynym środkiem „bez trudu wymyślonym i stopniowo udoskonalonym przez egoizm, który metodycznie posługuje się rozumem [...] jest zatem umowa społeczna, czyli prawo stanowione”³¹. Państwo, konkluduje Schopenhauer, nie przeciwstawia się egoizmowi, a przeciwnie, powstało w wyniku dobrze pojętego wspólnego egoizmu. Uzyskane w ten sposób poczucie bezpieczeństwa jest cenniejsze niż – z góry przecież wiadomo, że niemożliwe – zaspokojenie wszystkich pragnień. Tak oto, powie później Zygmunt Freud, powstało *superego*.

Założony cel państwa nigdy jednak nie może zostać zrealizowany w pełni, zawsze pojawiają się w nim wewnętrzne spory, bo jeśli nawet te zostaną uciszone, wówczas „Eris, przepędzona na szczęście z życia wewnętrznego [...] powraca od zewnątrz jako wojna między ludami i domaga się krwawych ofiar, które mądre posunięcia odebrały jej w małej skali”³². A gdyby nawet zniknęły wszelkie konflikty, wówczas światu groziłoby przeludnienie, „a tylko bardzo wybujała fantazja potrafi sobie uprzytomnić, jak straszne to zło”³³.

Ten bezsens wszelkich działań podejmowanych w celu uniknięcia konfliktów odnosi się też więc do całego rodzaju ludzkiego.

²⁸ *Tamże*, t. 1, s. 488.

²⁹ *Tamże*, s. 518.

³⁰ *Tamże*, s. 519.

³¹ *Tamże*.

³² *Tamże*, s. 530.

³³ *Tamże*.

Tutaj też życie nie okazuje się darem [...] lecz zadaniem, pensum do odrobienia [...] Wiele milionów ludzi złączonych w narody zmierza do wspólnego dobra, każda jednostka, mając na względzie siebie samą, ale wiele tysięcy pada tegoż celu ofiarą. Raz bezsensowny oblęd, kiedy indziej przemysłna polityka szczują je nawzajem do wojen; płynie wtedy pot i krew wielkich rzesz [...] Podczas pokoju czynny jest przemysł i handel, wynalazki czynią cuda, przemierza się morza, zbiera smakołyki ze wszystkich krańców świata, tysiące giną w odmętach³⁴.

Wszystkie wysiłki zapewnią najwyżej złagodzenie cierpienia i zmniejszenie biedy. W sumie ów obraz cywilizacji przedstawia się ponuro, jest to „tragikomiczna historia świata”, najkrótsze przedstawienie rozpaczliwej ludzkiej egzystencji, powtarzane nieustannie w Schopenhauerowskim *opus magnum* i w pozostałych pismach. Jest to nieuchronny rezultat aktywności niedającej się zmienić natury ludzkiej.

Postępowanie ludzi wobec siebie nawzajem „cechuje z reguły niesprawiedliwość, skrajna nieprzychylność, twardość [...] okrucieństwo [...]. Na tym polega konieczność państwa i prawodawstwa”³⁵. Przykładem jest potępiane przez Schopenhauera niewolnictwo czy wielogodzinna praca małych dzieci. Szczególnie agresywnie traktowani są ludzie choćby chwilowo szczęśliwi, gdyż natychmiast budzi to zazdrość. Ten wątek znajdzie się potem w Nietzscheańskim pojęciu resentymetu.

Schopenhauer ani nie przyjmuje Kantowskiego poglądu o prawie moralnym, ani nie wyznacza państwu roli strażnika moralności. Nie jest też zadaniem państwa moralne wychowywanie społeczeństwa, nie interesują go intencje ani charaktery obywateli. Jedynym wyznacznikiem moralności jest zdolność człowieka do odczucia krzywdy swojej i cudzej i chęci jej uniknięcia. W tej Hobbesowskiej wizji społeczeństwa rolą państwa jest zapewnienie każdemu z osobna bezpieczeństwa poprzez aparat prawa i kary. Państwo zostawia jednostkom prawo do dowolnych poglądów, pod warunkiem że ich skutkiem nie będą czyny naganne. Tylko lęk przed karą jest gwarancją właściwych relacji w obrębie danej społeczności.

³⁴ *Tamże*, t. 2, s. 514.

³⁵ *Tamże*, s. 826.

Stanem naturalnym państwa jest zdaniem Schopenhauera monarchia, tak też jest u zwierząt stadnych. Nawet system planetarny jest monarchiczny, natomiast „system republikański jest równie sprzeczny z naturą człowieka, jak nie sprzyja życiu duchowemu, a więc sztukom i naukom”³⁶.

Prawo jedynie wyznacza kary, których zadaniem nie jest, jak podkreśla Schopenhauer, zemsta, lecz ostrzeżenie. Do jego zadań należy zapewnienie porządku i stabilności. Za szczególnie ważne uznaje Schopenhauer ochronę własności, pod warunkiem, iż ta ostatnia jest „owocem własnej pracy” lub jest skutkiem „przeniesienia własności” – daru lub dziedzictwa. Ten problem jest szczególnie istotny w odniesieniu do geniuszy. Osobista troska Schopenhauera o odziedziczony po ojcu majątek i jego walka z zagrożonym bankructwem bankiem była tu zapewne nie bez znaczenia. Natomiast nie do państwa należy podejmowanie decyzji dotyczących szczegółowych norm moralności. Schopenhauer, zwracając przy tym uwagę na fakt pojawiania się pewnych, jego zdaniem najważniejszych, norm moralnych, wskazuje na ich relatywność, w różnych kulturach i epokach bowiem odgrywają one całkiem odmienną rolę (na przykład honor).

Skoro jednak mowa jest o państwie i jego rozbudowanych instytucjach, to przecież wraz z jego powstaniem mamy już do czynienia z wysokim szczeblem kultury społecznej. Jednak wedle nielicznych, ale istotnych wzmianek w tekstach Schopenhauera ludzkość rozwijała się stopniowo, w zależności od warunków, w jakich się znalazła, i właśnie na ten fakt warto teraz zwrócić uwagę.

Na początkowym etapie można mówić o zwierzęcym pochodzeniu gatunku ludzkiego. „Nawet u najmniejszego owada wola obecna jest w sposób doskonały i w całości: chce on tego, czego chce, równie zdecydowanie i całkowicie, jak człowiek”³⁷. O tym ścisłym związku między naturą ludzką a zwierzęcą wiedzieli starożytni, wyrażając tę wiedzę w postaciach ludzko-zwierzęcych, jak egipski sfinks, wyobrażenia centaurów czy bóg Ganeśa w Indiach.

Świat człowieka i jego funkcjonowanie w społeczności nie różnią się od niższych form organizacji społecznych, mają je na przykład

³⁶ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Kęty 2006, s. 230.

³⁷ Tenże, *Świat jako...*, t. 2, s. 294.

mrówki czy pszczoły, z tym, że człowiek w bardziej świadomy sposób tworzy instytucje pozwalające mu w miarę bezpiecznie przetrwać, takie jak państwo i prawo, a także tylko on jest zdolny do rozpoznania swej sytuacji egzystencjalnej i do szukania dróg do jej zmiany, czemu służą sztuka, religia i filozofia. Powstanie kultury jest więc niejako zwieńczeniem przekształceń życia na Ziemi.

Schopenhauerowska, dość osobliwa teoria ewolucji ukazuje, jak na skutek gwałtownych reakcji chemicznych na Ziemi powstały warunki do pojawienia się roślin. Na Ziemi zaczęły powstawać ciągle nowe gatunki. Ogromne lasy doprowadziły do powstania atmosfery umożliwiającej pojawienie się ssaków i wreszcie człowieka. Wszystkie przemiany dokonywały się poprzez wielkie kataklizmy doprowadzające do wyginięcia niektórych gatunków. Poszczególne gatunki wyłaniały się z form je poprzedzających, ostatnim etapem jest powstanie człowieka na skutek (jakbyśmy dziś powiedzieli) mutacji małpy.

W drugim tomie *Parergów* wydanym w roku 1851 filozof jeszcze raz wraca do tej myśli. Pojawienie się człowieka prawdopodobnie kończy ten cykl, ponieważ na tym etapie jest już możliwe zaprzeczenie woli. Tak więc etap powstania kultury byłby ostatni, a choć teoretycznie zawsze istnieje możliwość totalnej katastrofy, byłoby to jednak niepotrzebne, bo „wewnętrzna istota świata nie potrzebuje już do swego zbawienia żadnej wyższej obiektywizacji”³⁸.

Sam człowiek zmieniał się pod wpływem warunków, w jakich się znalazł. „Biała barwa skóry nie jest u człowieka naturalna, lecz [...] z natury ma skórę czarną lub brązową, jak nasi przodkowie Hindusi [...] zatem z łona natury nie wyszedł żaden biały człowiek i nie ma białej rasy, choć się tyle o niej mówi [...] każdy biały człowiek jest człowiekiem spłowiałym”³⁹. W swoich rozważaniach antropologicznych Schopenhauer zauważa, iż biała skóra, blond włosy i niebieskie oczy to „wybryk natury”, „anomalia”. Biała rasa pojawiła się dopiero, kiedy migracje na północ zetknęły człowieka z zimnym klimatem. Zasiedlanie zimnych rejonów północnych i trudne warunki życia zmusiły ludzi do wysiłku tworzenia nowych sposobów przetrwania. „Tak się zrodziła ich

³⁸ Tenże, *W poszukiwaniu...*, t. 2, s. 144.

³⁹ Tenże, *Świat jako...*, t. 2, s. 782.

wysoka cywilizacja”⁴⁰. Poza kolorem skóry, który jest cechą drugorzędną, ludzie w swej istocie nie różnią się od siebie (w kulturze europejskiej świadczyć o tym mogą wizerunki chrześcijańskiej Madonny o czarnej twarzy).

Tego typu teoria w latach, w których głosi ją Schopenhauer, nie należała do banalnych. Drugi tom jego *opus magnum*, jakim jest *Świat jako wola i wyobrażenie*, w którym zawarte są te słowa, ukazał się w roku 1843. Warto tu przypomnieć, iż niebawem, w latach 1853–1855, Arthur Gobineau w swoich *Szkicach o nierówności ras ludzkich* będzie pisał o rasie „aryjskiej” i jej wyższości nad pozostałymi, żółtą i czarną, i to właśnie te poglądy wpłyną na późniejszą ideologię Niemiec.

Swoją doskonałość kultura osiągnęła w Grecji. Na Południu, pisze Schopenhauer, gdzie łatwiej zaspokoić podstawowe potrzeby, jest więcej ludzi o rozwiniętych potrzebach duchowych. Tę kulturę tworzyły „zabłąkane małe plamiona azjatyckie”⁴¹, które po przybyciu do Europy „zapomniały całkiem swej rodzinnej kultury, tradycji i religii”⁴². Pod wpływem sprzyjających warunków „osiągnęły [...] rozwój całkiem zgodny z naturą i czysto ludzką kulturą w stopniu tak doskonałym, jak nigdy i nigdzie poza tym nie miał miejsca”⁴³. Grecy, jak pisze Schopenhauer, starali się zachować bliskość z naturą i odzwierciedlić to w sztuce, zawarte to było również w ich religii, podczas gdy współczesność coraz bardziej się od niej oddala. To oddalenie zaowocowało rozwojem nauk ścisłych i techniki, ale nigdy już w późniejszych epokach nie osiągnięto doskonałości sztuki greckiej.

Wydaje się, że można tu mówić o dwuaspektowym podejściu do kultury. Z jednej strony jest to związane z tą częścią rozważań filozofa, w której uznaje on wszelką działalność człowieka za w gruncie rzeczy niezależny od niego element całej rzeczywistości – w najbardziej ogólnym wymiarze jako sposób przejawiania się woli, jako element tej ogromnej całości, jaką jest Kosmos czy, w skali Ziemi, przyroda, do której człowiek integralnie przynależy. Jednak z dru-

⁴⁰ Tenże, *W poszukiwaniu...*, t. 2, s. 155.

⁴¹ *Tamże*, s. 347.

⁴² *Tamże*.

⁴³ *Tamże*.

giej strony – tylko w społeczeństwie i tworzonej przez nie kulturze realizuje się indywidualna możliwość przezwyciężenia cierpienia.

Stale powracający u Schopenhauera wątek cierpienia zamyka się w ukazaniu, jak człowiek – i wśród innych tworów przyrody tylko on – może zaprzeczyć woli. Gdyby pod tym względem porównać Schopenhauerowski wywód do słynnych buddyjskich czterech szlachetnych prawd, to można by przyjąć, że jego zadaniem jest wskazanie na istnienie cierpienia, uznanie, iż ma ono swoją przyczynę, wskazanie na nią i ukazanie, jak cierpienie może zostać zniesione (dość podobnie pisał Epikur). Tak rozumiana filozofia staje się terapią.

Kolejna, dalej przedstawiana część poglądów Schopenhauera należy do kwestii często omawianych, ale tu dla całości jego uwag na temat kultury jest ona niezwykle istotna, dlatego też, ryzykując skróty i uproszczenia, trzeba przynajmniej wypunktować najważniejsze tezy.

Zasadniczą przesłankę można by sformułować tak: skoro to wola jest przyczyną cierpienia, to jedyną drogą uwolnienia się od niego jest jej odrzucenie, zanegowanie, a to z kolei oznacza odrzucenie swojego indywidualnego „ja”. Drogą do tego jest, użyjmy tu terminologii o proveniencji buddyjskiej, „uważność” – skoncentrowanie się na określonym przedmiocie: dziele sztuki (lub doznaniu), tak aby wypełnił on umysł i (lub) współczucie. Ostatecznie następuje utożsamienie umysłu z owym intencjonalnym przedmiotem, a w końcu znika indywidualne „ja”. W ten sposób, kiedy wola skieruje się na siebie samą, może nastąpić jej samozniesienie, samozaprzeczenie. Owa – jeśli można tak powiedzieć – moc oddziaływania dzieła sztuki zawiera się w tym, iż pozornie kierując się na świat przedstawiany, mówi ono o tej rzeczywistości, którą dostrzega tylko geniusz – o prawdzie rzeczy. Oddziaływanie dzieła sztuki nie wynika tylko z tego, że uchwytuje ono charakterystyczne cechy rzeczy, lecz z tego, że „przedmiot oglądany zupełnie nie leży w sferze rzeczy, które mogą mieć odniesienie do woli, gdyż nie jest przedmiotem rzeczywistym, lecz tylko obrazem”⁴⁴.

Szczególna rola sztuki jako terapii zostaje więc ukazana poprzez jej poznawczo-epifaniczny charakter, a także poprzez podkreślenie roli wybitnych twórców-geniuszy, gdyż tylko genialne dzieło sztuki

⁴⁴ Tenże, *Świat jako...*, t. 2, s. 532.

może stać się przedmiotem kontemplacji. W tym miejscu należy dodać istotne uzupełnienie: takim przedmiotem kontemplacji może być nie tylko dzieło sztuki, lecz także piękno przyrody, o czym będzie jeszcze mowa. A oto jak to przeżycie opisuje sam autor *Parergów*:

Jeśli mocą ducha, wznosząc się w górę porzucić zwykły sposób patrzenia na rzeczy [...] i [...] pozwolić, by całą świadomość wypełniła spokojna kontemplacja obecnego właśnie, naturalnego przedmiotu, czy to jest jakiś widok, jakieś drzewo, skała, budynek, czy jeszcze coś innego; kiedy człowiek całkiem się w tym przedmiocie zagubi, tj. zapomni o sobie właśnie jako o indywiduum, o swojej woli, i istnieje już tylko jako czysty podmiot, niezmaćcone zwierciadło przedmiotu [...] i nie można było w ogóle odróżnić tego, kto ogląda, od naoczności, ponieważ stali się tym samym [...] wówczas tym, co się poznaje, nie jest już pojedyncza rzecz jako taka, lecz idea, wieczna forma [...] człowiek pogrążony w naoczności jest czystym, nie posiadającym woli, nie doznającym cierpienia, ponadczasowym podmiotem poznania⁴⁵.

Ten stan uwolnienia się od emocji i pragnień absolutnego spokoju nazywał Schopenhauer niekiedy „lepszą świadomością” i sądził, że, w gruncie rzeczy, jego osiągnięcie jest możliwe dla każdego człowieka. Sztuka, która dla Jana Jakuba Rousseau była wyrazem wszelkich przywar ludzkich, tu staje się terapią, drogą wyzwolenia.

Schopenhauer, opisując doznanie jedności człowieka ze światem i odwołując się do upaniszadowej formuły *tat twam asi*, stwierdził, że właśnie zanik podmiotowości jest przezwyciężeniem poczucia nicości. „Zmorze nicości” przeciwstawia się poczucie, iż jednostka jest jedynie odmianą wiecznego podmiotu czystego poznania, który odnajdujemy w sobie, „gdy tylko zapominamy o indywidu- alności podmiotu, który jako nośnik warunkuje wszelkie światy i wszystkie czasy”⁴⁶. Bo, podobnie jak to jest w buddyzmie, także dla Schopenhauera „nicość” nie jest tożsama z niebytem. To, że jako jednostki „rozpływamy się w nicość jak kropla w oceanie”⁴⁷, nie oznacza unicestwienia, a tylko kres jednostkowego, odrębnego bytu, rozplnięcie się w Całości, do jakiej przynależymy. Wraz

⁴⁵ *Tamże*, t. 1, s. 284.

⁴⁶ *Tamże*, s. 323.

⁴⁷ *Tamże*.

z zaprzeczeniem woli zostaje „zniesiony [...] wszelki jej przejaw, a wreszcie także ogólne formy czasu i przestrzeni oraz ostatnia, podstawowa ich forma, podmiot i przedmiot. Nie ma woli, nie ma też przedstawienia, nie ma świata. Przed nami pozostaje zatem tylko nicość”⁴⁸. Jak pisze Theodor Adorno: „W ten sposób doświadczenie estetyczne – o czym wiedział Schopenhauer – przełamuje model tępego samozachowania jako model takiego stanu świadomości, w którym Ja przestaje upatrywać szczęścia w walce o swój interes, a ostatecznie w reprodukowaniu siebie”⁴⁹.

I właśnie wtedy następuje w człowieku przemiana. Akceptacja tej nicości sprawia, że

ukaze się ów pokój wyższy nad wszelki rozum, zupełna cisza morska w duszy [...] niewzruszone zaufanie i wesołość, których pełną, niewątpliwą zapowiedzią jedynie jest odbłask na twarzy, tak jak przedstawili go Rafael i Correggio; wola znikła, pozostało tylko poznanie⁵⁰.

Jak pisze Rüdiger Safranski: „U Schopenhauera powraca cała potęga religii sztuki [...] jednak w postaci bezwzględnej ateistycznej metafizyki sztuki”⁵¹.

Kiedy dzieło sztuki w ten sposób ukazuje nam „prawdziwą rzeczywistość”, tak jak ją widział artysta, a – jak pisze Schopenhauer – „jej ukazanie przewyższa naturę”⁵², to rozpoznanie tej rzeczywistości jest możliwe dlatego, że zarówno artysta, jak i odbiorca, a także przedstawiana natura są tą samą wolą. Geniusz rozumie, co chce powiedzieć natura, i wyraża coś, co – mówiąc znowu słowami Schopenhauera – jest jedynie bełkotem⁵³. Tworząc dzieło sztuki, artysta tworzy nową formę, przeciwstawiając ją naturze „i niejako wołając do niej: Oto, co chciałaś powiedzieć”⁵⁴. Prawdę o naturze rzeczywistości ukazuje obok sztuki także filozofia, ale jej przekaz jest dostępny dla niewielu.

⁴⁸ *Tamże*, s. 619.

⁴⁹ T. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 632.

⁵⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. 1, s. 620.

⁵¹ R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii. Biografia*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 292.

⁵² A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. 1, s. 346.

⁵³ *Tamże*.

⁵⁴ *Tamże*.

Rzecz jasna, analiza Schopenhauerowskiego tekstu nie pozwala na postawienie pytania o to, czy jego autor znał z autopsji przeżycia, o jakich pisał. Można jednak zauważyć, że to, co dla współczesnych Schopenhauerowi mogło wydawać się osobliwym, wymyślonym konstruktem, dla wielu współczesnych odbiorców obznajomionych z – łatwiej przecież dzisiaj dostępną – kulturą Indii, Chin i Japonii, zwłaszcza wywodzącą się z inspiracji buddyjskiej, jest oczywiste, że tego rodzaju przesłanie stanowi istotną cechę procesów twórczych, a także zaleceń proponowanych artyście, który chce stworzyć prawdziwie genialne dzieło sztuki. Artysta tworzy obraz po wielogodzinnym czy nawet wieloletnim skupianiu się na przedmiocie, który ma być tematem obrazu, po swoistym ćwiczeniu uważności tak długo, aż stanie się jednym z przedmiotem, wszystko jedno, czy patrząc na niego, czy tylko myśląc o nim. Malarz powinien przez dziesięć lat przyglądać się bambusom, stać się bambusem, a potem zapomnieć o wszystkim i malować⁵⁵. O takiej właśnie uważnościowej postawie pisze Schopenhauer, kiedy mówi o przeżyciu estetycznym, o kontemplacji dzieła sztuki czy pięknego krajobrazu.

Człowiek „wchłania więc przyrodę tak, że odczuwa ją już tylko jako przypadłość swej istoty”⁵⁶. W tym miejscu, podobnie zresztą jak w wielu innych, Schopenhauer powołuje się na *Upaniszady*, przytaczając ich łacińską wersję. Warto więc przypomnieć, iż wielokrotnie przez niego przywoływane słynne sformułowanie, należące w tradycji wedyjskiej do tak zwanych wielkich słów (*mahawakja*), *tat tvam asi* znajduje się w upaniszadzie *Āchandogya*, z której, idąc za przekładem łacińskim, Schopenhauer cytuje: „wszystkimi tymi stworzeniami jestem ja, a poza mną nie ma innego bytu”⁵⁷.

Jak już było powiedziane, potencjalnie każdy człowiek jest zdolny do czystego oglądu, „każdy jest czystym podmiotem poznania”⁵⁸. Jednak ten, „kto czyta wiersz lub ogląda dzieło sztuki, musi sam przyczynić się do wydobywania tej mądrości; pojmuje więc z niej tyle tylko, na ile pozwalają jego zdolności i wykształcenie”⁵⁹, do tego

⁵⁵ Zob. D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009, s. 19.

⁵⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. 1, s. 287.

⁵⁷ *Tamże*, s. 88.

⁵⁸ *Tamże*, t. 2, s. 535.

⁵⁹ *Tamże*, s. 582–583.

od strony widza niezbędne jest włączenie wyobraźni, żadne dzieło sztuki nie może bowiem w pełni odzwierciedlić rzeczywistości. Pozostają, mówiąc po Ingardenowsku, miejsca niedookreślone, sztuka nie może być dosłowna. Zadaniem artysty jest umożliwienie odbiorcy odbioru tego przekazu, tak aby poza jego treścią i formą ukazała się prawda rzeczy.

Ta sprawa wymaga jeszcze pewnego uzupełnienia. Mowa już była o „drugiej drodze” wyciszania woli. To droga współczucia, wyrzeczenia, świętości. Tu także w jakimś sensie odsłania się prawda, ale asceta, „święty” nie ma możliwości przekazania jej innym ludziom. Tego poprzez swoje dzieło może dokonać geniusz twórczy – artysta – i tylko on, przekazując tę wiedzę w sposób zapośredniczony poprzez dzieło sztuki. I musi to być dzieło genialne. Dzieła ludzi jedynie utalentowanych nie mają takiej mocy sprawczej. Wielcy wodzowie i władcy nie potrzebują zbyt wiele inteligencji. Byłaby ona – w nadmiarze – tylko przeszkodą, wystarczy im „bardzo mocna wola i nieugięta dusza oraz sprawny i dobry intelekt, a co poza to wykracza – szkodzi”⁶⁰. Na geniuszy „czeka się przez stulecia”, ale to wystarczy, gdyż ich dzieła oddziałują przez pokolenia i pozostają dla przyszłej ludzkości. Dla zwykłych ludzi genialność nie jest potrzebna, raczej byłaby przeszkodą w zaspokajaniu coraz nowych potrzeb, co wymaga, „by przeważna część ludzi spędzała życie na prostej, fizycznej i czysto mechanicznej pracy”⁶¹. Dotyczy to, pisze Schopenhauer, również zwykłych pracowników nauki, łącznie z profesorami filozofii, co potwierdzają ich marne osiągnięcia. Ich przeznaczeniem była praca na roli, a tylko okoliczności zewnętrzne sprawiły, iż zajęli się nauką. „Dlatego przyroda obeszła się najmniej rozrzutnie z najcenniejszym ze swych wytworów”⁶². Ten elitarny wątek podejmie później Nietzsche. Jego „nadludzie” są nieliczni, ale to oni są prawdziwymi twórcami kultury.

Zdolności poznawcze jednostek genialnych różnią się diametralnie od tych, jakimi dysponują zwykli ludzie.

Genialność jest [...] zdolnością czystej obserwacji, zagubienia się w oglądzie [...] całkowitej utraty z oczu swoich interesów, swoich

⁶⁰ *Tamże*, s. 407.

⁶¹ *Tamże*, s. 408.

⁶² *Tamże*.

chęci, swoich celów, a następnie wyzbycia się na jakiś czas swojej osobowości, czyli pozostania tylko podmiotem poznającym, niezaćmionym okiem świata, i trwania w ten sposób nie przez chwilę, lecz tak długo i z taką rozważą, jaka jest niezbędna do powtórzenia za pomocą przemyślanej sztuki tego, co zostało uchwycone, i umocnienia w trwałych myślach tego, co migocze w ulotnym zjawisku⁶³.

Geniusz cechuje więc szczególna zdolność poznawcza, pewna, jak pisze filozof, „nadwyżka poznania”, ale jak widać z przytoczonego fragmentu, jest to także dążenie do komunikowania o rezultatach tego poznania. Ta ostatnia sprawa jest niezwykle istotna dla samej istoty twórczości, a także odróżnia twórcę od równie ważnych dla Schopenhauera świętych, którzy również przenikają poza zasłonę Mai, ale nie posiadają zdolności do ekspresji tego przeżycia.

Artysta nie wyraża jednak samej rzeczywistości, gdyż dociera do poznawania idei rzeczy, idei w rozumieniu Platońskim. Geniusz dostrzega w rzeczach „nie to, co przyroda naprawę stworzyła, lecz to, co usiłowała stworzyć, czego jednak [...] zrobić nie była w stanie”⁶⁴. Tej zdolności nie posiadają zwykli ludzie, wszyscy jednak do jakiegoś stopnia są zdolni do rozpoznawania w rzeczach idei, w przeciwnym razie nie byłiby zdolni do odczuwania przyjemności płynącej z obcowania z dziełami sztuki. „Przewaga geniusza nad nimi polega tylko na znacznie wyższym stopniu i ustawicznym trwaniu tego sposobu poznania”⁶⁵, pozwala mu to na powtórzenie w dziele tego, co zostało poznane. Szczegółowo przedstawia Schopenhauer najnowsze badania nad budową mózgu, który u geniuszy jest inny niż u zwykłych ludzi.

Za swój niezwykły dar geniusz płaci wysoką cenę. Zazwyczaj jest nieprzystosowany do wymogów codziennego życia, często niezrozumiany i samotny. Oczywiście takie stany poznawcze warunkujące proce twórczy nie są trwałe, w zwykłym życiu geniusz bywa na ogół niezaradny, niemądry i rzeczą państwa jest zapewnianie mu należytych warunków uprawiania działalności twórczej. Geniusz nie wpływa też na kulturę swojego czasu, gdyż jego dzieła są zrozumia-

⁶³ *Tamże*, t. 1, s. 294–295.

⁶⁴ *Tamże*, s. 296.

⁶⁵ *Tamże*, s. 308.

ne tylko przez pokolenia przyszłe. Natomiast kulturę kształtują ludzie jedynie utalentowani, których dzieła są nietrwałe. W obrębie jednego pokolenia postęp kultury i nauki jest kształtowany właśnie przez takich ludzi, gdyż tylko oni mogą spełnić potrzeby ducha czasu.

Pojawia się jednak pytanie, na które bezpośredniej odpowiedzi nie znajdujemy, ale którą można odczytać na podstawie całości rozważań. Skoro twórcze życie geniusza skazuje go w gruncie rzeczy na większe niż innych ludzi cierpienie, to co każe mu ową twórczą drogę podejmować? Tym czynnikiem jest sama wola, która genialnej jednostce ludzkiej zostawia pewną, jak mówi Schopenhauer, „nadwyżkę” przekraczającą umiejętność radzenia sobie z wymogami życia, i to ona stanowi swoisty, można by powiedzieć, imperatyw twórczy. U geniuszy zdolności poznawcze dominują nad wpływem woli. „Geniusz polega [...] na nienormalnym nadmiarze umysłu, który może zostać użyty tylko tak, że skieruje się go na to, co w istnieniu ogólne, przez co służy wówczas całej ludzkości, tak jak zwykły umysł jednostce”⁶⁶.

Wśród różnych gatunków sztuki najwyżej ceni Schopenhauer muzykę, tylko bowiem muzyka (i poezja) odsyła do istoty rzeczywistości. Sztuki plastyczne to przekaz zapośredniczony przez obraz i dlatego, jak pisze Schopenhauer, w niektórych kulturach nie odgrywają one żadnej większej roli (islam). Muzyka natomiast bezpośrednio odzwierciedla wolę.

Przypada jej więc w hierarchii sztuk rola niezwykle ważna, choć, jak pisze sam Schopenhauer, niełatwa do wytłumaczenia. Z jednej strony jest to jej uniwersalność. Uprawiano ją od najdawniejszych czasów i może przemówić do każdego człowieka. Jak każdy rodzaj sztuki, jest odzwierciedleniem rzeczywistości, ale jest to inna rzeczywistość – już nie idee platońskie, ale to, co się poza nimi kryje. Dlatego też muzykę sytuuje Schopenhauer na tym samym poziomie, co świat zjawisk. „Można by więc świat nazwać równie dobrze wcieloną muzyką, jak wcieloną wolą”⁶⁷. Jest więc muzyka rodzajem poznania, szczególnym komunikatem odnoszącym się do samej istoty rzeczywistości, a gdyby tę wiedzę ująć pojęciowo, powstałaby „prawdziwa filozofia”. Z kolei formalna strona muzyki dająca się określić matematycznie (tu Schopenhauer powołuje się na Leibniza)

⁶⁶ *Tamże*, s. 542.

⁶⁷ *Tamże*, s. 406.

wskazuje na możliwość istnienia „filozofii numerycznej”, jaką w Chinach reprezentuje *Yijing*, a w myśli greckiej filozofia Pitagorasa.

Jeszcze jedna osobliwa analogia łącząca muzykę z myślą teoretyczną to analogia między „czystą filozofią moralną bez wyjaśnienia natury, jaką chciał wprowadzić Sokrates, i melodią bez harmonii, do jakiej wyłącznie dążył Rousseau, w przeciwieństwie zaś do tego naga fizyka i metafizyka bez etyki odpowiadać będą harmonii bez melodii”⁶⁸. Jeśli nawet ten obraz nie jest przekonujący, to w każdym razie stanowi potwierdzenie stałego dążenia do ukazania ciągłości, tożsamości wszystkich przejawów zarówno w obrębie natury, jak i kultury.

W przypadku muzyki większą rolę niż to ma miejsce w innych gatunkach sztuk odgrywa, jakbyśmy dziś mogli powiedzieć, nieświadomość. „Kompozytor objawia najgłębszą istotę świata i wypowiada najgłębszą prawdę w języku, którego rozum jego nie pojmuje, tak jak uspione medium informuje o rzeczach, o których na jawie nie ma pojęcia”⁶⁹.

Schopenhauerowska teoria nieświadomości wywarła ogromny wpływ na całe późniejsze pokolenia artystów i uczonych. Jego uwagi rozrzucone w rozmaitych tekstach pokazują, że człowiek nie rozpoznaje wielu motywów swoich działań, co wynika z tego, iż „umysł jest pierwotnie zupełnie obcy postanowieniom woli”⁷⁰. Często dzieje się tak dlatego, że prawdziwym powodem działania były motywy, które świadomie uznałoby się za naganne, na przykład strach czy bezwiedne życzenie śmierci bliskiej osobie, po której odziedziczy się majątek. Uświadomienie sobie tego zburzyłoby dobre mniemanie o sobie. Następuje więc coś, co później zostało nazwane „wyparciem”.

Świat ludzki wydaje się racjonalny; ludźmi kierują uznane przez nich za rozsądne motywy stanowiące cel działania, ale to tylko pozór – ludzie są jak lalki, które wprawia w ruch mechanizm wewnętrzny⁷¹. Powoduje to, że często trudno jest ocenić prawdziwe intencje drugiego człowieka, sprawia też, iż nieskuteczny będzie każdy zestaw nakazów moralnych, który przemawiałby do owej prawdziwej istoty człowieka – woli. Wola rozumu nie słucha. Ten stały

⁶⁸ *Tamże*, s. 409, 419.

⁶⁹ *Tamże*, s. 402.

⁷⁰ *Tamże*, t. 2, s. 298.

⁷¹ *Tamże*, s. 515.

rozłam między prawdziwymi popędami a powinnością znajdzie kiedyś swój wyraz we Freudowskiej opozycji *id* – *superego*. Jeszcze jedno później powstałe pojęcie, mianowicie *sublimacja*, znalazło swój prekursorski wyraz w tych poglądach Schopenhauera. Mówił on o tym, iż wprowadzie człowiek nie posiada władzy nad swoimi pragnieniami, ale może zmienić „kierunek ich dążenia”.

Takie przypisanie sztuce roli zbawczej prowadzi, jak się wydaje, do pominięcia istotnych cech dzieła sztuki. Zwraca na to uwagę Martin Seel, pisząc, iż w koncepcji Schopenhauera indywidualne zjawisko „nie jest czymś, o co właściwie chodzi w estetycznym postrzeganiu; do niego jest ono jedynie niezbędną okazją. [...] sens estetycznego postrzegania nie polega więc dla Schopenhauera na przemienionym spotkaniu z empirycznym światem, ale na jego poznającym przewyciężeniu”⁷².

Trzeba teraz przejść do owej „drugiej drogi” wyzwolenia z cierpienia. Jest nią współczucie czy też „współcierpienie” (*Mitleidung*). Jest to wyjście poza własne doznania w zrozumienie cierpienia innych istot, a dalej cierpienia jako integralnej cechy świata. Jest to, jeśli można tak powiedzieć, droga etycznego postępowania, gdyż pełne zwrócenie się ku cudzemu cierpieniu niesie też ze sobą określone postawy moralne.

Schopenhauer, ten, jak sam o sobie pisze, uczeń Kanta, nie przyjmuje jego koncepcji moralności i poddaje ją surowej krytyce. Nie można wskazać na żadną obowiązującą wszystkich zasadę. Nie znaczy to jednak, iż nie ma u niego licznych przesłanek, które umożliwiłyby odtworzenie pewnej i uzasadnionej etyki. Za najważniejszą przesłankę można, jak się wydaje, przyjąć Schopenhauerowskie pojęcie *krzywdy* i związane z nim pojęcie *sumienia*. Trzeba się nad tym problemem zatrzymać, gdyż wyznacza ono znaczenie takich zasadniczych elementów kultury, jak państwo, prawo i moralność.

Zasadniczym doznaniem siebie jest odczucie własnej woli, jej nieustannego dążenia, którego niezaspokojenie przynosi ból. Ale w świecie sprzecznych dążeń jednostek powstaje taka sytuacja, w której albo następuje niejako wdarcie się, naruszenie woli drugiego człowieka, albo bolesne doznanie jego ingerencji w naszą

⁷² M. Seel, *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, red. nauk. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 122.

własną wolę. W tym momencie pojawia się „krzywda” (*Unrecht* tłumaczone też jako „bezprawie”).

„Wola [...] wdziera się w granice cudzej afirmacji woli [...] i zwiększa przez to siłę własnej woli w stopniu przekraczającym siłę własnego ciała i na skutek tego potwierdza swoją własną wolę, wychodząc poza swe ciało, przez zaprzeczenie woli pojawiającej się w cudzym ciełe”⁷³. Ten cielesny aspekt naruszania woli może być odczuty jako fizyczny ból, także zadanie bólu powoduje u sprawcy wyrządzanej krzywdy zrozumienie, że „on sam jest tą samą wolą, która przejawia się także w tamtym ciełe [...] jako niejasne uczucie; a zwie się ono wyrzutem sumienia lub [...] uczuciem wyrządzonej komuś krzywdy”⁷⁴. Podobnym naruszeniem cudzej woli jest na przykład odebranie drugiemu człowiekowi jego własności, także okłamanie kogoś lub naruszenie czy złamanie umowy.

To poczucie winy nie jest wynikiem świadomie przyjmowanego kodeksu moralnego. „Cnota wynika [...] z poznania, ale nie z poznania abstrakcyjnego, które można przekazać słowami. Gdyby tak było, to można by jej nauczyć, a skoro wyrażamy tu abstrakcyjnie jej istotę i leżące u jej podstaw poznanie, to każdy, kto to uchwyci, poprawiłby się też etycznie”⁷⁵. Tak jednak nie jest. „Szczera dobra intencja, nieegoistyczna cnota [...] nie wychodzą więc od abstrakcyjnego poznania, niemniej wychodzą od poznania, mianowicie od poznania bezpośredniego i intuicyjnego”⁷⁶.

W swoje książce *Sumienie filozofii*. Artur Schopenhauer Anna Leśniewska właśnie sumienie uznaje za „pojęcie najbardziej istotne spośród kategorii stosowanych przez Schopenhauera”⁷⁷. Zwraca przy tym uwagę na aktywny charakter sumienia. Gdyby tak nie było, samo tylko poczucie winy byłoby wyrazem egoizmu⁷⁸.

Rezultatem przeżytego aktu współczucia jest wyjście poza własne ego, następuje przemiana. „Dla człowieka, [...] który uprawia dzieło miłości, przejrzysta staje się zasłona Mai i porzuca on złudę *principium individuationis* [...]. Uzdrowienie *od* tego obłądę i tej

⁷³ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. 1, s. 298, 506.

⁷⁴ *Tamże*, s. 507.

⁷⁵ *Tamże*, s. 555.

⁷⁶ *Tamże*, s. 558.

⁷⁷ A. Leśniewska, *Sumienie filozofii*. Artur Schopenhauer, Poznań 2009, s. 156.

⁷⁸ *Tamże*, s. 192.

ułudy Mai oraz czynienie dzieła miłości jest to to samo”⁷⁹. Tak więc jedyną możliwością indywidualnego przewyciężenia cierpienia, jego warunkiem jest relacja z drugim człowiekiem i uczestnictwo w kulturze – i dzieje się tak na przestrzeni dziejów. Czynienie dzieła miłości jako *caritas*, *agape* jest tożsame z odczuciem jedności i nie ma tu wyprzedzenia czasowego. Wyznacza to przytaczana już tutaj formuła Wed *tat tvam asi*. „Kto może to powiedzieć sobie samemu z jasnym poznaniem i z mocnym przekonaniem wewnętrznym o każdej istocie, z jaką wchodzi w kontakt, ten ma z tą chwilą zapewnioną wszelką cnotę i szczęśliwość i jest na prostej drodze do zbawienia”⁸⁰.

Egoizm to *eros*, współczucie to *agape*. Często zresztą w relacjach między ludźmi te dwie postawy się mieszają. Prawdziwa przyjaźń, pisze Schopenhauer, jest zawsze mieszaniną egoizmu i współczucia. To pierwsze wyraża się przyjemnością z obecności przyjaciela, to drugie zdolnością do uczestniczenia w jego szczęściu i nieszczęściu⁸¹. Współczucie może także odnosić się do własnej sytuacji, czego wyrazem jest płacz. Natomiast odczucie cierpienia wszystkich istot staje się motywem wyciszającym wszelkie pragnienia (kwietyw (*Quietiv*)). „Wola odwraca się [...] teraz od życia”⁸². Wówczas następuje przejście od cnoty do ascezy. Jest to powstrzymanie wszystkich swoich najistotniejszych popędów – od głodu po popęd seksualny.

W tym miejscu Schopenhauer znowu wskazuje na regulującą rolę przyrody i przez nią woli. Gdyby takie skrajnie ascetyczne postawy nie były rzadkością, „ród ludzki by wymarł”⁸³. A wraz z nim prawdopodobnie zniknąłby świat zwierzęcy. Świat sam z siebie przekształciłby się w nicość⁸⁴.

Podobnie jak postulat ascezy jest wspólny wielu kulturom i religiom, od braminizmu i buddyzmu po ascetów chrześcijańskich, tak też wspólny im jest postulat miłości i współczucia, choć w różnych kulturach będzie to wyrażane i obrazowane w odmienny sposób. „Nie można się dość nadziwić jednomyślności, jaką odnajduje się, porównując życie chrześcijańskiego i hinduskiego pokutnika lub

⁷⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. 1, s. 563.

⁸⁰ *Tamże*, s. 565.

⁸¹ *Tamże*, s. 567.

⁸² *Tamże*, s. 572.

⁸³ *Tamże*, s. 573.

⁸⁴ *Tamże*, s. 574.

świętego. Przy tak zasadniczo odmiennych dogmatach, obyczajach i okolicznościach zewnętrznych dążenia i życie wewnętrzne obu są zupełnie jednakowe”⁸⁵.

Rolę bodźca do podjęcia drogi ascezy może odegrać wielkie cierpienie. Schopenhauer, który postuluje dążenie do wyzwolenia się od pragnień i uniknięcie cierpienia, przypisuje mu jednak niekiedy uzdrawiające działanie. „Wszelkie cierpienie ma moc uzdrawiającą, gdyż jest umartwieniem i wezwaniem do rezygnacji”⁸⁶. W ogólnym dążeniu do wskazania drogi przezwyciężenia cierpienia niekiedy to bezpośrednio doznane własne cierpienie może stać się szczególną drogą poznawczą i doprowadzić do zaprzeczenia woli. Oczywiście nie każde przeżycie cierpienia daje taką możliwość. „Tylko gdy cierpienie przybiera formę nagiego czystego poznania, a ono jako kwiaty woli sprowadza potem prawdziwą rezygnację, droga prowadzi do zbawienia”⁸⁷.

Taką drogą nie jest sztuka, chociaż Schopenhauer tak wysoko ją cenił. Sztuka bowiem nie prowadzi do ostatecznego uwolnienia się od indywidualnej woli. Jest tu jednak zawsze dwoistość: przedmiot i kontemplujący podmiot. Uwolnienie od cierpienia jest chwilowe, dopóki trwa estetyczna kontemplacja. W pełni i trwale ukazać rzeczy może poprzez pojęcia filozofia, ale odbiór jej przekazu jest zbyt trudny dla większości, *nota bene* podobnie zresztą jak wiele dzieł genialnych, „tępa masa nie rozumie arcydzieł, domaga się sztuki łatwej”. „Masa i tłum będą w przyszłości i pozostaną zawsze równie opaczni i tępi, jak zawsze byli i zawsze są”⁸⁸. Natomiast uzyskanie stanu pełnego wygaszenia indywidualnych potrzeb i pragnień poprzez współczucie może (jak to wynika z pewnych uwag Schopenhauera) pozwolić na trwałe uzyskanie stanu w hinduizmie określanego jako *dźiwanmukta* – „wyzwolony za życia”.

Cały ten proces „oczyszczania umysłu” dokonuje się poprzez przemiany zachodzące w pojedynczym, indywidualnym człowieku. Jednak, jak pokazuje całokształt rozważań Schopenhauera, dzieje się to zawsze w obrębie społeczności i jej wytworów: kultury, z której

⁸⁵ *Tamże*, s. 587.

⁸⁶ *Tamże*, s. 597.

⁸⁷ *Tamże*, s. 599.

⁸⁸ *Tamże*, s. 367.

wyrasta sztuka i możliwości rozpoznania cierpienia innych ludzi, co jest warunkiem każdego indywidualnego wyzwolenia. Jest to więc szczególnie rodzaj indywidualizmu, mówiąc po Kantowsku – „niespołeczne społecznienie”.

Mamy tu do czynienia ze swoistą dialektyką, z jednej strony zwracania się – w akcie współczucia – ku temu aspektowi zewnętrznego świata, jakim jest kontemplacja piękna zarówno dzieł sztuki, jak i przyrody, oraz ku innym cierpiącym stworzeniom, a z drugiej – zaprzeczenie ostatecznie woli, której te elementy są przejawem. Jest to tak, jakby sama wola kreowała sytuację, w której zastanie uświadomiona po to, aby została unicestwiana. I dzieje się tak, w procesie niemającym początku ani końca, w ten sam sposób w różnych epokach i kulturach. „Wszystko i każdy, kto chce istnieć, istnieje też naprawdę nieustannie i bez końca”⁸⁹. Istota rzeczy jest wieczna.

Prawdziwa filozofia historii [...] polega na zrozumieniu, że we wszystkich tych zmianach i całym tym zamęcie ma się przed sobą stale tylko tę samą istotę, [...] powinna zatem rozpoznać identyczność wszystkich procesów, w starożytności i nowożytności, na Wschodzie i na Zachodzie, i dostrzegać wszędzie tę samą ludzkość mimo wszystkich różnic, jeśli idzie o szczególne okoliczności, kostiumy i obyczaje⁹⁰.

Choć jednak nie jest nauką w prawdziwym sensie, filozofia historii odgrywa ważną rolę. Jest dla rodzaju ludzkiego tym, czym rozum dla jednostki, jest „rozumną samowiedzą rodzaju ludzkiego”⁹¹. Każda luka w pamięci powoduje, że nie rozumiemy zabytków, o których znaczeniu nie przetrwał przekaz, jak piramidy, świątynie i pałace na Jukatanie. Dlatego tym, czym dla rozumu jednostek jest mowa, tym dla historii jest pismo. Ono jednoczy ród ludzki na przestrzeni dziejów. Tym pismem były kamienne budowle, właśnie takie jak piramidy, posągi, świątynie i pałace. Te dzieła starożytnych kultur Egiptu, Indii, Grecji i Rzymu były obliczone na tysiące lat. Powstanie pisma, a potem druku powoduje, że troska o przetrwanie wznoszonych dzieł stopniowo zanika. Egipcjanie chcieli połączyć te rodzaje przekazu,

⁸⁹ *Tamże*, t. 2, s. 683.

⁹⁰ *Tamże*, s. 636–637.

⁹¹ *Tamże*, s. 638.

umieszczając na ścianach piramid hieroglify, a dodatkowo uzupełniali to malunkami „na wypadek, gdyby hieroglifów już nie rozumiano”⁹².

„Wola życia przejawia się w nieskończonej terażniejszości, ta bowiem jest formą życia gatunku, który wobec tego się nie starzeje, lecz zawsze pozostaje młody”⁹³. Pojęcie *gatunku*, jak pisze Schopenhauer, jest tu odpowiednikiem idei platońskiej jako jedynego prawdziwego bytu. W tym kontekście pojawia się opinia Schopenhauera o metempsychozie. To pojęcie jego zdaniem najlepiej tłumaczy nieustanne odradzanie się gatunków. On sam nie odwoływał się do metempsychozy w obrębie własnego systemu, ale wspominał o niej wielokrotnie jako o koncepcji pojawiającej się w różnych kulturach, od Indii, przez Egipt, aż do starożytnej Grecji i religii druidów. „Zgodnie z tym wiara w metempsychozę jest, jak widać, naturalnym przeświadczeniem człowieka, który myśli bez uprzedzeń”⁹⁴. Nie tylko zresztą mistykom, do których Schopenhauer chętnie się odwoływał, czas jawi się właśnie w ten sposób. Formą wszelkiego życia jest terażniejszość.

Na koniec można by wskazać na szereg rozważań bardziej szczegółowych bądź takich, które mieszczą się w obrębie rozważań nad kulturą, ale które tutaj warto jedynie zasygnalizować. Należą tu między innymi jego, zamieszczane w rozmaitych kontekstach, uwagi na temat religii.

Religie powstawały w tych krajach, „w których łaskawość klimatu i ziemi ułatwia życie, w więc przede wszystkim u Hindusów, później u Greków, Rzymian, a następnie u Włochów, Hiszpanów, potem w innych krajach”. Chrześcijaństwo Nowego Testamentu jest, sądzi Schopenhauer, najbliższe religiom Indii, mowa tu o „prareligii”⁹⁵.

Różnice między religiami, jak twierdzi Schopenhauer, nie polegają na tym, czy są one mono- czy politeistyczne, panteistyczne czy ateistyczne, lecz na tym, czy są optymistyczne, czy pesymistyczne⁹⁶. Jego zdaniem religia żydowska, a także greckie i rzymskie pogaństwo były optymistyczne, chrześcijaństwo i buddyzm są pesymistyczne. Optymistyczne postrzeganie dziejów jest sprzeczne z duchem wiel-

⁹² *Tamże*, s. 639–640.

⁹³ *Tamże*, s. 683.

⁹⁴ *Tamże*, s. 722.

⁹⁵ *Tamże*, s. 896.

⁹⁶ *Tamże*, s. 242.

kich religii, „gdyż prawdziwym jądrem chrześcijaństwa, podobnie jak braminizmu i buddyzmu, jest poznanie nicości doczesnego szczęścia, całkowite wzgardzenie nim [...] i dlatego właśnie ateistyczny buddyzm jest znacznie bardziej pokrewny chrześcijaństwu niż optymistyczny judaizm i jego odmiana, islam”⁹⁷.

Prawdziwy przekaz religii – mówiący o możliwości wyzwolenia od cierpienia – musiał być podany ludziom w przystępnej dla nich formie przez „wehikuł mitu”⁹⁸. W swoich rozważaniach zawartych w *Parergach* (rozdz. XVI par. 19) Schopenhauer przeprowadza też wywód wskazujący na podobieństwo mitologii wielkich kultur: egipskiej, greckiej i rzymskiej z przesłaniem Starego Testamentu. To podobieństwo Schopenhauer łączy z faktem, iż wszystkie te kultury prawdopodobnie wywodzą się z Indii. Do tej myśl o źródłowym pochodzeniu kultury Zachodu z Indii powracał Schopenhauer w swoich pracach kilkakrotnie. Sądził również, iż przesłanie z Indii będzie coraz częściej docierać do Europy. „W Indiach religie nasze nigdy się nie zakorzenia: zdarzenia w Galilei nie zastąpią najstarszej mądrości rodu ludzkiego. Natomiast mądrość indyjska płynie z powrotem do Europy i spowoduje zasadniczą zmianę naszej wiedzy i myśli”⁹⁹.

Inne Schopenhauerowskie uwagi o kulturze dotyczą spraw bardziej szczegółowych, są to rozważania nad specyfiką poszczególnych rodzajów sztuk, wskazanie na relację między sztuką a filozofią, a także, dość częste w późnych pracach Schopenhauera, narzekania na – mówiąc najogólniej – upadek współczesnej mu kultury zarówno w obszarze obniżającego się poziomu szkolnictwa, jak i dostarczania przeciętnym odbiorcom sztuki dzieł mało ambitnych, ale podobających się szerokiej publiczności. Filozof wyrażał ostry sprzeciw wobec zamieszczanych w czasopismach recenzji i artykułów anonimowych. Pod szyldem anonimowości, jak pisze, „skrywa się wszelka nieuczciwość”¹⁰⁰. Zakaz takich publikacji powinien być koniecznym odstępstwem od postulatu wolności prasy, która pod tym względem powinna być ograniczona. Za każdy taki tekst należy nakładać na autorów i redaktorów wysokie kary pieniężne, gdyż

⁹⁷ *Tamże*, s. 636.

⁹⁸ *Tamże*, s. 904.

⁹⁹ *Tamże*, t. 1, s. 540.

¹⁰⁰ Tenże, *O samobójstwie i inne pisma pomniejszych*, wybór, tłum. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2000, s. 147.

tak anonimowo zaatakowany człowiek nie ma możliwości obrony. Ogólnie Schopenhauer o własnej epoce wypowiadał się bardzo krytycznie. Często wyrażał wątpliwości co do tego, czy postęp techniczny przyczyni się do poprawy losu ludzkości. „Ani konstytucje i prawodawstwa, ani maszyny parowe i telegrafy nigdy nie stworzą czegoś istotnie lepszego”¹⁰¹. Pewną zaletą zasadniczo krytykowanego przez Schopenhauera postępu technicznego jest fakt, że uwalnia on od ciężkiej pracy fizycznej coraz większą liczbę ludzi i zapewnia im poprawę warunków życiowych: „Wtedy oczywiście można by myśleć o pewnej powszechności kultury duchowej rodzaju ludzkiego”¹⁰².

O owej możliwości ponadkulturowej komunikacji Schopenhauer pisał też wówczas, kiedy zainteresował się pismem chińskim, zwracając uwagę na specyficzne cechy tego pisma ideograficznego, które nie odwołując się do wymowy, nie jest, jak pisze, „znakiem słyszalnym”¹⁰³, lecz odsyła bezpośrednio do pojęcia. Tego rodzaju pismo jest niezależne od konkretnego języka i – jak zauważa – mogłoby umożliwiać porozumienie między ludźmi z różnych kręgów kulturowych.

Sporo zgryźliwych uwag Schopenhauer, słynny mizoginista, poświęcił generalnie, jego zdaniem nieuzasadnionym, aspiracjom kulturowym kobiet. Kobiety nie mają zmysłu muzyki, poezji, malarstwa, nie rozumieją muzyki. „Najwybitniejsze umysły całej tej płci nie doprowadziły w sztukach pięknych do ani jednego naprawdę wielkiego osiągnięcia”¹⁰⁴. Ten gorący przeciwnik równouprawnienia kobiet pisze, a jest to jedno z jego najłagodniejszych określeń, iż kobiety są dziecinne, gapiowate i krótkowzroczne, stanowiąc „swojego rodzaju szczebel między dzieckiem i mężczyzną, który jest właściwym człowiekiem”¹⁰⁵.

Podobnie negatywnych ocen ogólnych, odnoszonych do własnej epoki, można spotkać więcej. Jak twierdził Schopenhauer, każda epoka ma swoje własne określające ją cechy, coś, co nazywa on „duchem czasu”¹⁰⁶. O swojej własnej epoce pisał, iż cechuje ją brak

¹⁰¹ Tenże, *Świat jako...*, t. 2, s. 635.

¹⁰² Tenże, *W poszukiwaniu...*, t. 2, s. 224.

¹⁰³ Tenże, *O samobójstwie...*, s. 192.

¹⁰⁴ Tenże, *W poszukiwaniu...*, t. 2, s. 522.

¹⁰⁵ *Tamże*, s. 518.

¹⁰⁶ *Tamże*, s. 383.

oryginalności, co można dostrzec w fakcie, że jako wzór obrała sobie „prymitywne i pozbawione wiedzy średniowiecze”¹⁰⁷.

Przedstawiona tu próba odtworzenia Schopenhauerowskich poglądów odnoszących się do kultury nie prowadzi, jak widać, do skonstruowania spójnej, logicznie powiązanej całości. Podjęcie takiej próby byłoby zresztą nieuzasadnione wobec najważniejszych przesłanek Schopenhauerowskiej wizji świata. Nie można stawiać pytań o sens i cel kultury, gdyż cała aktywność woli jest pozbawiona sensu. Nieświadoma siebie wola tak właśnie, a nie inaczej prowadzi do samouświadamienia i sporadycznego znoszenia samej siebie poprzez kulturotwórczą działalność człowieka. Nie wiadomo, czy jest to zjawisko przejściowe, trwające tylko od momentu pojawienia się na świecie człowieka i powstania cywilizacji, bo samo pojęcie czasu w odniesieniu do woli nie ma sensu. Można tylko – i to właśnie czyni Schopenhauer – opisać przejawy tej kulturotwórczej działalności i jej rolę w tworzeniu dla poszczególnych ludzi możliwości wyzwolenia od cierpienia poprzez sztukę i współczujące zwrócenie się do innych ludzi. Jak pisze Schopenhauer,

istota świata przed i poza światem, a więc poza wolą jest niedostępna dla jakiegokolwiek badania; albowiem samo poznanie jest zjawiskiem i wobec tego ma miejsce tylko w świecie, tak jak świat tylko w nim. Na tym polega powód, czemu istnienia, istoty i pochodzenia świata nie można zrozumieć do głębi i w sposób odpowiadający wszelkim wymogom. Tyle o granicach mojej i wszelkiej filozofii¹⁰⁸.

A jednak jego pesymistyczna wizja świata była zarazem diagnozą i poszukiwaniem rozwiązań.

Na szczególną aktualność poglądów Schopenhauera w obecnej epoce zwrócił uwagę Max Horkheimer w swojej opublikowanej w 1961 roku rozprawce *Aktualność Schopenhauera*.

To, co mówił o jednostkach, a mianowicie, że są ucieleśnieniem ślepej woli i zadowolenia, potwierdza się dzisiaj w przypadku społecznych, politycznych i rasowych grup na całym świecie i właśnie dlatego jego

¹⁰⁷ Tamże, s. 384.

¹⁰⁸ Tenże, *Świat jako...*, t. 2, s. 924.

filozofia wydaje mi się tą formą filozoficznej myśli, która dorosła do rzeczywistości [...] Mało jest myśli, które byłyby tak aktualne i mimo całej beznadziejności – ponieważ właśnie filozof Schopenhauer ją wyraża – zawierałyby więcej nadziei¹⁰⁹.

BIBLIOGRAFIA

Podana tu bibliografia zawiera tylko wybrane pozycje, obszerniejsze wykazy opracowań zawierają poświęcone Schopenhauerowi książki wydawane w ostatnim okresie zarówno w Polsce, jak i poza nią. Istnieje też odrębna bibliografia: A. Hübscher, *Schopenhauer-Bibliographie*, Stuttgart 1981.

- Adorno T., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
 Artur Schopenhauer. *Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje*, red. B. Andrzejewski, A. Przyłębski, Poznań 1991.
 Fromm E., *Arthur Schopenhauer. Vordenker des Pessimismus*, Berlin 1991.
 Gardiner P., *Schopenhauer*, Cambridge 1963.
 Garewicz J., *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*, Wrocław 1965.
 Garewicz J., *Schopenhauer*, Warszawa 1988, *Myśli i Ludzie*.
 Głombik Cz., *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973.
 Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
 Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wybór, oprac. i wstęp R. Rudziński, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.
 Leśniewska A., *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, Poznań 2009.
 Marzęcki J., *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Warszawa 1992.
 Miodoński L., *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1996.
 Miodoński L., *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1997.
 Safranski R., *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii. Biografia*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.
 Schopenhauer A., *O samobójstwie i inne pisma pomniejsze*, wybór, tłum. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2000.

¹⁰⁹ M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wybór, oprac. i wstęp R. Rudziński, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 457.

- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994–1995.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Kęty 2006.
- Seel M., *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, red. nauk. K. Wilkoszewska, Kraków 2008.
- Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., naukowo oprac. T. Gadacz, Warszawa 2001.
- Tuczyński J., *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1983.
- Weimer W., *Schopenhauer*, Darmstadt 1982.

STRESZCZENIE

W artykule został ukazany stosunek Schopenhauera do myśli buddyjskiej, która (wbrew powszechnemu przekonaniu) była w czasach Schopenhauera względnie dobrze znana. Jednak inaczej niż jego współcześni odwoływał się do wielu źródeł, także do powstających w tym czasie przekładów oryginalnych pism komentatorów buddyzmu. Ukazana została szczególna teoria ewolucji prowadzącej do powstania człowieka, a poprzez niego do pojawienia się kultury. Podkreślona została oryginalność Schopenhauerowskiej kultury jako rezultatu tej ewolucji, którą steruje nieświadoma sobie zasada bytu – wola. Zwrócono też uwagę na terapeutyczną rolę sztuki.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura, natura, nieświadomość, sztuka, cierpienie, wola, religia

SUMMARY

Parerga and Paralipomena: Arthur Schopenhauer's thoughts on culture

The paper describes Schopenhauer's approach to Buddhism, which – contrary to popular belief views – was relatively well known in his time. Unlike his contemporaries however, Schopenhauer refers to many different sources, including original works by Buddhist commentators, newly translated at that time. Schopenhauer's particular theory of evolution, leading to the creation of mankind and subsequently to the rise of culture is also being explained. The originality of Schopenhauer's idea of culture as resulting from evolution, driven by a metaphysical will, unaware of itself and the rules of existence, is being stressed. The paper also focuses on therapeutical purpose of art.

KEYWORDS: culture, nature, unawareness, art, suffering, will, religion

O AUTORCE

Beata Szymańska – profesor, pracownik naukowy w zakresie filozofii, poetka i prozaiczka. Jej działalność naukowa i dydaktyczna była realizowana na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jest autorką licznych monografii o charakterze naukowym, a także książek popularnonaukowych, jest również tłumaczką zarówno wierszy, jak i prac naukowych. Drugim obszarem jej zainteresowań jest poezja. Opublikowała dziewięć tomików poetyckich, w tym m.in. *Słodkich snów, Europo* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005), *Wybór wierszy* (w serii Śródmiejskiego Ośrodka Kultury, Kraków 2009), *Złota godzina* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2013). Jest członkiem m.in. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i PEN Clubu.

Piotr Mróz

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki

Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej postheglovska dialektyka

Jowita Guja

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Bartłomiej Dobroczyński

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>