Aleksander Bobko: Kant i Schopenhauer o ostatecznym celu ludzkiego życia

Zdaniem Schopenhauera poznanie mistyczne nie daje temu, kto wzniósł się do jego poziomu, możliwości pozytywnego zapanowania nad wolą życia, ukierunkowywania jej żywiołu wedle swojego mniemania. Dostarcza ono jedynie „kwietywu", to znaczy środka, który neutralizuje wszelkie pragnienia – pisze Aleksander Bobko w „Teologii Politycznej Co Tydzień": „Schopenhauer. Paradoksy nowoczesności".

Z całą pewnością istnieje zgodność poglądów Kanta i Schopenhauera co do tego, że namysł nad ostatecznym przeznaczeniem człowieka wiąże się z koniecznością zmierzenia się z zagadnieniem zła[1]. Całe ludzkie życie jest dramatem, w którym zło – obojętnie jak byśmy go nie zdefiniowali – odgrywa istotną rolę. Człowiek zdaje się być powołany do tego, aby takiej sytuacji w jakiś sposób zaradzić. Jego najwyższym pragnieniem jest bowiem życie w rzeczywistości, do której zło nie ma przystępu. Można by zatem powiedzieć, że rozważania Kanta i Schopenhauera, w których podejmują oni problem ostatecznego celu, są ich odpowiedzią na to, tak bliskie każdemu człowiekowi, pragnienie. Równocześnie jednak rozważania te stanowią niejako „ostatni akord", który współbrzmi z całą „melodią" ich filozoficznych systemów.

Budując swój system filozoficzny Kant staje w pewnym momencie wobec sytuacji rozbicia uniwersum na dwa rozłączne światy: przyrodę i świat wolności. Trwanie takiej sytuacji kłóci się niewątpliwie z ideą uniwersalnej racjonalności. Kant dawał wyraz swemu przekonaniu, że musi istnieć taka perspektywa, w której te dwa światy spotykają się ze sobą[2]. Podjęcie problemu celowości przyrody, a zwłaszcza pytania o ostateczny cel ludzkiego życia można traktować jako próbę ukonkretnienia tego przekonania[3]. Zarysowana przez Kanta wizja rzeczywistości, w której powszechne przestrzeganie racjonalnych praw prowadzi do wyeliminowania destrukcyjnej siły zła, zdaje się być właśnie tym obszarem, gdzie wolność realizuje w przyrodzie swoje cele.

Schopenhauer stwierdza jednoznacznie, że ostatnia część jego systemu jest zarazem częścią najważniejszą[4]. Ze wszystkich jego analiz, które pokazały, iż świat jest przedstawieniem i wolą, na plan pierwszy przebijała się bowiem prawda, że cierpienie jest najbardziej pozytywnym i trwałym elementem tego świata. Teraz natomiast otwarta zostanie perspektywa, w której cierpienie może zostać przezwyciężone.

Trzeba jeszcze podkreślić, że te części systemów obu filozofów, które traktują o ostatecznym celu i możliwości wyeliminowania ze świata zła, mają nieco inny charakter niż pozostałe elementy ich dzieła. Rozważania są tutaj prowadzone jak gdyby z mniejszym rygoryzmem, formułowane tezy zdają się być wypowiadane w „trybie przypuszczającym". Szczególnie widoczne jest to zwłaszcza w przypadku Kanta. Trafnie komentuje ten fakt M. Żelazny, który pisze, że rozprawy Kanta na temat celowości dziejów są „formą bardzo pożytecznej hipotezy"[5]. Rzeczywiście, w trzeciej części *Religii w obrębie samego rozumu*[6], w drobnych pismach historiozoficznych, a zwłaszcza w *O wiecznym pokoju*, Kant daje także wyraz swoim – niesprzecznym z wcześniejszymi twierdzeniami, ale jednak – marzeniom o całkowicie racjonalnym uniwersum. U Schopenhauera natomiast idea zaprzeczenia woli i wycofania się z życia jest rozwinięciem jego przekonania, że do istotnej prawdy nie dochodzimy na drodze racjonalnego poznania, lecz intuicyjnego wglądu, artystycznej twórczości, bądź kontemplacji. To, co naprawdę cenne, może się dokonać jedynie przez sztukę i geniusz. Stąd przychodzi także wyzwolenie od życia, a tym samym z cierpień. Takie stanowisko można uznać, za K. Fischerem, jako skrajnie estetyczne nastawienie do świata[7]. Bez wątpienia takie właśnie nastawienie jest charakterystyczne dla ducha filozofii Schopenhauera.

Po tych wprowadzających uwagach można przystąpić do interpretacji tego, jak Kant i Schopenhauer zarysowują wizję ostatecznego przeznaczenia człowieka.

Filozofia praktyczna Kanta pokazała jednoznacznie, że zadaniem człowieka jako istoty rozumnej (jako osoby wrażliwej na moralne zobowiązanie) jest bezinteresowne utrwalanie dobra. Człowiek może

tego dokonywać przez moralne samodoskonalenie się, przez coraz pełniejsze podporządkowanie spontaniczności własnej woli prawu moralnemu, czyli tworzenie „dobrej woli". Okazało się jednak, że ten proces współkreowania moralności, czyli racjonalności w świecie wolności, nie przebiega „bez zgrzytów". Przeciwnie, w procesie tym stale daje o sobie znać jakiś czynnik burzący, który dezintegruje tworzący się porządek. Kant określa go ostatecznie mianem skłonności do zła i stwierdza, że obok predyspozycji do dobra jest on zakorzeniony w ludzkiej naturze radykalnie głęboko. W związku z tym pisze: „Aby stać się moralnie dobrym człowiekiem, nie wystarczy samo przyzwolenie na harmonijny rozwój zarodka dobra, który znajduje się w naszej naturze, ale niezbędne jest zwalczanie działającej w przeciwnym kierunku przyczyny zła"[8]. Zarówno losy poszczególnych jednostek, jak i dzieje całej ludzkości można interpretować jako walkę dobra ze złem[9]. Jednak przeciwnik, z którym człowiekowi przychodzi się zmierzyć, pozostaje w dużej mierze nieznany. Zło, jak zostało to pokazane w poprzednim paragrafie, nie daje się jednoznacznie zidentyfikować. Stąd pewna bezradność człowieka w tej walce, stąd paradoksalne sytuacje, w których wydawałoby się „dobre drzewo" rodzi złe owoce. Czy zatem wizja moralnego (racjonalnego) ładu jest w ogóle do zrealizowania?

Kant radykalizuje te wątpliwości pisząc: „Nawet przy dobrej woli każdego pojedynczego człowieka, ze względu na brak jednoczącego pryncypium, ludzie byliby narzędziami zła oddalając się przez ciągłe waśnie od wspólnego celu, jakim jest dobro"[10]. Z punktu widzenia Kantowkiej etyki – etyki, dla której liczą się intencje a nie skutki działania, dla której dobra wola człowieka jest czymś najcenniejszym – jest to zdanie niezwykłe, wręcz kuriozalne: człowiek kierujący się dobrą wolą miałby być „narzędziem zła". Zdanie to jest w istocie rzeczy wyznaniem, że sama moralność jest wobec zła bezradna. Zachowanie „stanu równowagi" między spontanicznością woli i moralnym obowiązkiem, czyli utrzymanie racjonalności w świecie wolności wymaga wsparcia.

Zacytowane powyżej stwierdzenie zawiera równocześnie wskazówkę, gdzie szukać wyjścia z zaistniałej sytuacji – ludzie potrzebują jakiegoś „jednoczącego ich pryncypium", które pozwoliłoby im podjąć wspólną walkę ze złem. Wyeliminowanie zła przestaje być zadaniem jednostki, a staje się sprawą wspólnoty, czyli całej ludzkości.

W rozprawce *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* Kant pisze: „U człowieka te jego zadatki przyrodzone, które otrzymał w tym celu, by posługiwać się swoim rozumem, mają się rozwinąć całkowicie nie u jednostki, lecz tylko w rodzie ludzkim”[11]. Pełne korzystanie z rozumu, a tym samym pełne ukonstytuowanie racjonalności będzie możliwe dopiero wtedy, gdy podmiotem, który ma tego dokonać, stanie się cała ludzkość. Wtedy otwiera się też możliwość ostatecznego przezwyciężenia zła: „panowanie dobrego pryncypium, przynajmniej tak jak to rozumiemy, nie jest osiągalne inaczej, jak przez utworzenie i rozprzestrzenienie się społeczeństwa w oparciu o prawa cnoty i służące tym prawom, społeczeństwa, które ma objąć swym zasięgiem wszystkich, a jego utworzenie rozum czyni zadaniem i obowiązkiem całego ludzkiego rodu”[12]. Z bezradności wobec zła rodzi się niejako nowy obowiązek. Jest to – jak pisze Kant – obowiązek „nie człowieka wobec człowieka, lecz rodzaju ludzkiego wobec siebie samego. Każdy gatunek rozumnych istot jest mianowicie w samej idei rozumu powołany do realizowania wspólnego celu, mianowicie do pielęgnowania najwyższego dobra jako dobra wspólnego”[13]. Dobrem, które jest wolne od zagrożeń ze strony zła, może być tylko dobro wspólne, to znaczy takie, które ludzie tworzą i podtrzymują wspólnym zgodnym wysiłkiem.

Na czym jednak ma konkretnie polegać to działanie w kierunku dobra wspólnego? Czy mówienie o jakiejś idealnie zgodnej wspólnocie nie jest w ogóle wypowiadaniem „zaklęć”, które mają umożliwić przezwyciężenie tego, co – być może – przezwyciężyć się nie da?

Wbrew pozorom Kant nie jest fantastą, ale realistą. Ma świadomość, że współżycie ludzi w społeczeństwie pełne jest wewnętrznych napięć: „Kiedy tylko [człowiek] znajdzie się wśród ludzi, zazdrość, żądza panowania i posiadania oraz związane z tym rodzące wrogość skłonności, atakują natychmiast jego samowystarczalną naturę. Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że ludzie ci są już pogrążeni w złu i kuszą złym przykładem. Wystarczy, iż są obecni, że człowieka otaczają, że są ludźmi, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje deprawując się nawzajem”[14]. Tak surowa ocena wystawiona zdolności człowieka do życia w społeczeństwie zdaje się wprost przeczyć temu, co wcześniej zostało powiedziane na temat roli wspólnoty w tworzeniu

dobra. Nie ma tu jednak sprzeczności, Kant twierdzi bowiem: „Środkiem, jakim posługuje się przyroda w tym celu, ażeby mogły się rozwinąć wszystkie dane przez nią ludzkości zadatki, jest ich antagonizm w społeczeństwie, który staje się w ostatecznej instancji przyczyną prawidłowego porządku społecznego”[15]. Utworzenie wspólnoty nie usuwa automatycznie przyczyn, które uniemożliwiały realizację pełnego dobra przez poszczególne jednostki. Można nawet powiedzieć, że wraz z jej powstaniem wygenerowana zostaje przestrzeń, w której złe skłonności mogą się ujawnić z jeszcze większym nasileniem. Kant dostrzega w tym jednak źródło pozytywnej siły. Naturalne „napięcia” mają prowadzić do stanu równowagi – stanu, w którym wszystkie lokalne niezgodności będą regulowane powszechnym, porządkującym prawem.

Aby wspólnota, pomimo wewnętrznych napięć i odśrodkowych sił rozsadzających ją od wewnątrz, mogła zachować spójność i działać w kierunku rozwijania moralnego ładu, konieczna jest jakaś więź („jednoczące pryncypium”), która pochodziłaby spoza wspólnoty. Według Kanta, obowiązek tworzenia wspólnoty wymaga zewnętrznego wsparcia, impulsu, lub przynajmniej oparcia, który stanowiłby stały punkt orientacyjny. Pisze: „Z góry możemy przypuszczać, że ten obowiązek będzie wymagał założenia innej idei, mianowicie idei wyższej moralnej istoty. Dopiero za jej sprawą nastąpi powszechne zjednoczenie sił poszczególnych jednostek do wspólnych działań”[16]. Kant twierdzi zatem, że wspólnota obejmująca sobą całą ludzkość i działająca na rzecz dobra musi mieć charakter wspólnoty religijnej. Jest to konkretyzacja przekonania, że sama moralność nie jest w stanie przeciwstawić się złu. Zwycięstwo nad złem jest dziełem Boga – „etyka prowadzi nieuchronnie do religii”[17]. Powstanie etycznej wspólnoty można sobie wyobrazić tylko wtedy, jeżeli założymy istnienie Boga jako jej twórcy i prawodawcy. Jej wykreowanie przekracza bowiem, zdaniem Kanta, możliwości człowieka – „Nadanie początku moralnemu ludowi Bożemu jest więc dziełem, którego nie można oczekiwać od człowieka, lecz tylko od samego Boga”[18]. Jakie wynikają stąd konsekwencje?

W definicji Kanta „religia jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych”[19]. Moralność stanowi zatem sam rdzeń religii, jedynym sposobem wielbienia Boga jest wypełnianie moralnych obowiązków[20]. Religia, nie zmieniając niczego w formie moralnych nakazów, nadaje moralności nowy charakter. Pouczając, że

Bóg jest prawodawcą moralnych zasad wpisanych w ludzki rozum, udziela jej niejako „fizycznej” mocy, dzięki której otwarta zostaje perspektywa wyeliminowania ze świata zła. Prawdziwym źródłem tej mocy jest Bóg. To on jest właściwym budowniczym swego Królestwa na ziemi, to znaczy społeczeństwa, w którym panuje wieczny pokój, a ewentualne konflikty są rozwiązywane przez rozumne prawa. Jednak trud mozolnego przybliżania takiego ideału złożony został na człowieka. Człowiek – wielbiący Boga, czyli żyjący zgodnie z nakazami obowiązku – jest jedyną drogą do jego urzeczywistnienia: „Człowiek musi postępować tak, jak gdyby wszystko zależało od niego i tylko pod takim warunkiem może mieć nadzieję, że dzięki wyższej mądrości jego usilne starania zostaną uwieńczone sukcesem”[21].

Przynależność do religijnej wspólnoty nie pozbawia więc człowieka jego odrębności i autonomii. Jedynym imperatywem obligującym go do działania pozostaje, wypływający z jego wnętrza, imperatyw moralności. Dzięki takiej koncepcji, przedstawioną w *Religii w obrębie samego rozumu* ideę Królestwa Bożego na ziemi, Kant identyfikuje z ideą społeczeństwa obywatelskiego. W cytowanych już pismach historiozoficznych pisze: „Zadaniem największym, które stoi przed rodem ludzkim i do rozwiązania którego zmusza go przyroda, jest zrealizowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”[22].

W tym miejscu warto wspomnieć, że przejęta w dużej mierze od Kanta i tak popularna dziś idea społeczeństwa obywatelskiego traktowana jest najczęściej w zupełnym, niejednokrotnie zamierzonym, oderwaniu od, obecnego przecież u niego, „kontekstu religijnego”[23]. Prowadzi to niewątpliwie do spłycenia, czy nawet przekłamania koncepcji Kanta, bo „społeczeństwo obywatelskie” i „Królestwo Boże na ziemi” to dwie uzupełniające się idee. Trafnie pisał O. Höffe: „Rozważania historiozoficzne oraz rozważania z zakresu filozofii religii nie zawierają zatem, jak to z reguły dziś jest, konkurencyjnych, lecz przeciwnie, komplementarne modele”[24].

Najważniejsze jest jednak to, że wizja ogólnoludzkiego społeczeństwa, które rządzi się rozumnymi prawami i żyje w wiecznym pokoju, ucieleśnia wyobrażenia i marzenia Kanta o doskonale racjonalnym uniwersum. Wizja ta jest tylko hipotezą, nie sposób udowodnić, czy

możliwe jest jej urzeczywistnienie. Nie jest ona jednak sprzeczna z żadnym elementem systemu Kanta – przeciwnie, stanowi dla niego swoiste dopełnienie. System ten był bowiem od samego początku budowany wokół problemu racjonalności.

Jak problem ostatecznego przeznaczenia człowieka wygląda natomiast w filozofii Schopenhauera?

W jego koncepcji filozoficznej wola życia pragnie nieustannego prezentowania siebie, chce ciągle na nowo własnego potwierdzenia. I znajduje je w swoich przejawach, przy czym potwierdzenie woli jest tym pełniejsze, im wyższy stopień samodzielności (ujednostkowienia) osiąga przejaw, w którym się ono dokonuje. Racjonalne poznanie, samo będąc w istocie wytworem woli, ujmuje poszczególne, pojedyncze jej przejawy nadając im uporządkowaną strukturę świata przedstawień. Racjonalność nie przenika do natury woli, tworzy jedynie jej „powierzchowny" obraz. Jest to obraz, w którym wola widziana jest poprzez to, co jednostkowe, a każde indywiduum pretenduje do tego, by być tym jedynym, prawdziwym wyrazem woli. Proces przejawiania się woli, który prowadzi do kształtowania coraz bardziej subtelnych indywiduów, ma jednak pewien skutek uboczny. Pisze o tym J. Garewicz: „Kiedy indywidualność osiąga szczyt, kiedy człowiek okazuje się geniuszem, [...] wówczas otwiera się możliwość zaprzeczenia woli życia"[25]. W pierwszej części swojego systemu Schopenhauer mówi o potwierdzaniu woli. Czym jest jej zaprzeczenie, które miałoby się dokonać za przyczyną człowieka – geniusza?

Naturalną sytuacją człowieka jest stan, w którym pozostaje on pod stałym „ciśnieniem" woli życia. Człowiek jest przejawem woli, w naturalny sposób pragnie zatem, aby właśnie jego osoba była odbiciem całej prawdy o woli życia. Wyrazem takiej postawy jest egoizm. Schopenhauer pragnie wykazać, że możliwe jest przezwyciężenie takiego stanu rzeczy.

Pierwszy impuls, który rodzi myśl o uniezależnieniu się od woli życia, pochodzi od sztuki. Schopenhauer pisze: „estetyczna radość z piękna polega w znacznej mierze na tym, że wchodząc w stan czystej kontemplacji, pozbawieni na chwilę wszelkiego chcenia, tj. wszelkich

pragnień i trosk, wyzbywamy się niejako samych siebie, że nie jesteśmy już jednostką, […] lecz wolnym od woli wiecznym podmiotem poznania”[26]. Sztuka otwiera na świat idei – ogólnych, wiecznych i niezmiennych przedstawień woli. Aby móc ten świat oglądać, trzeba zrzucić z siebie to, co indywidualne. Korelatem ogólnego przedstawienia musi być ogólny przedmiot poznania. Przeżycia estetyczne pokazują, że jest to możliwe: kontemplacja piękna wyzwala od naporu woli, która tworzy indywiduum naszej osoby. Jest to jednak wyzwolenie niezwykle ulotne, „wola ulega ukojeniu jedynie na moment”[27].

Sztuka daje tylko „przedsmak” prawdziwego uniezależnienia się od woli życia. Równocześnie wskazuje, że drogą do tego jest przekroczenie własnej jednostkowości. Kolejny impuls, który pozwala posuwać się po tej drodze i wpływa hamująco na naturalne egoistyczne zapędy, zostaje wyzwolony w doświadczeniu cierpienia. Cierpienie jest wszechobecne. Najbardziej dotyka oczywiście nas samych, ale może obudzić także współczucie dla cierpień innych. Człowiek współczujący, którego Schopenhauer nazywa też człowiekiem sprawiedliwym, „uświadamia sobie, że różnica między nim a innymi, która u złego człowieka jest tak ogromną przepaścią, należy tylko do przemijającego, złudnego zjawiska[28]. Współczucie, które stanowi prawdziwą istotę wszelkiej miłości[29], rodzi poczucie więzi z innymi cierpiącymi ludźmi. Poczucie to ma swoją „metafizyczną podstawę” – wszyscy jesteśmy uprzedmiotowieniem jednej woli życia. Człowiek sprawiedliwy jeszcze tego prawdziwego stanu rzeczy nie rozpoznaje, on go tylko przeczuwa. Dlatego nie uwalnia się od własnych pragnień, nie rezygnuje z potwierdzania własnego indywiduum. Stara się jedynie unikać sytuacji, w których to potwierdzanie prowadziłoby do zwiększenia cierpień innych; potrafi nawet w pewnym stopniu ograniczyć własne potrzeby, jeżeli miałoby to ulżyć doli bliźnich.

Artystyczny geniusz, postawa człowieka sprawiedliwego „ocierają się” jedynie o to, co Schopenhauer nazywa zaprzeczeniem woli. Zaprzeczenie woli to akt, w którym „wola odwraca się od życia. […] Człowiek dochodzi do stanu dobrowolnego wyrzeczenia, do rezygnacji, do pełnego spokoju i całkowitej bezwolności”[30]. Jak coś takiego może się dokonać, skoro człowiek jest wytworem woli, a wszystkie jego czyny są jedynie koniecznym wyrazem intelligibilnego charakteru?

Odnośnie występującej tutaj sprzeczności Schopenhauer pisze, że jest ona „powtórzeniem w refleksji filozoficznej realnej sprzeczności, wyrastającej z bezpośredniej ingerencji wolności woli samej przez się, która nie zna żadnej konieczności, w konieczność jej przejawu”[31]. Wolność przysługuje jedynie woli, bo tylko ona nie ma żadnej podstawy. Wszystkie przejawy woli podlegają twierdzeniu o racji dostatecznej, czyli z koniecznością następują po tym, co stanowi ich dostateczną rację. Idea zaprzeczenia woli wprowadza w ten układ coś istotnie nowego: człowiek, nie bacząc na cały splot determinujących go motywów, zdaje się „zawłaszczyć” wolność tej woli, której jest przejawem. Schopenhauer wyjaśnia to następująco: „Klucz do pogodzenia tych sprzeczności tkwi jednak w tym, iż stan, w którym charakter wyłamuje się spod władzy motywów, nie wynika bezpośrednio z woli, lecz ze zmienionego sposobu poznania”[32]. Tym, co umożliwia człowiekowi przekroczenie własnego charakteru, jest poznanie – „samounicestwienie woli wychodzi od poznania”[33].

Nie jest to jednak poznanie racjonalne, które daje nam wgląd w świat jako przedstawienie. Nie jest to nawet poznanie, które bazując na doświadczeniu metafizycznym poucza nas, że świat jest także wolą. Schopenhauer mówi tu o bezpośrednim poznaniu intuicyjnym, wręcz mistycznym, w którym człowiek – a właściwie sama obecna w nim wola – dochodzi do poznania istoty rzeczy samej w sobie. Jest to rozpoznanie jednej woli w całości jej przejawów, jest to bezpośredni ogląd tego, że wszelka indywidualizacja to tylko złudzenie, „cień” rzucany przez jedną istotę. Takie właśnie poznanie prowadzi do radykalnego przeobrażenia człowieka. Bardzo trafnie pisał o tym H. Hasse: „Wszelkie przechodzenie od egoizmu do świętości dokonuje się według Schopenhauera jedynie poprzez realizowanie kolejnych stopni poznania – błąd pociąga za sobą występek (niesprawiedliwość, złośliwość, okrucieństwo), poznana prawda wszelką cnotę (sprawiedliwość, współczucie, świętość)”[34].

W jaki sposób można osiągnąć taki stopień poznania? Czy istnieje jakaś relacja między tym poznaniem a poznaniem racjonalnym, jaką rolę odgrywają w nim poszczególne władze poznawcze? Na te pytanie nie znajdziemy u Schopenhauera precyzyjnych odpowiedzi. Ogarnięcie całości, wgląd w istotę woli jest sprawą geniuszu, a tego nie można się

ani nauczyć, ani nawet adekwatnie go opisać. Z drugiej strony Schopenhauer podkreśla, że poznanie takie może być tylko udziałem człowieka, czyli istoty, u której także racjonalne poznanie osiągnęło najwyższą subtelność. Geniusz jest zatem w jakiś sposób „nadbudowany" na inteligencji, jednym z jego warunków musi być „rozumny namysł, który niezależnie od działania teraźniejszości pozwala objąć wzrokiem całość życia"[35]. Okazuje się więc, że – mimo swej ograniczoności – także racjonalne poznanie (inteligencja) odgrywa pewną rolę przy neutralizowaniu woli życia.

Co jest owocem tego poznania, które możemy określić mianem poznania mistycznego? Zdaniem Schopenhauera poznanie mistyczne nie daje temu, kto wzniósł się do jego poziomu, możliwości pozytywnego zapanowania nad wolą życia, ukierunkowywania jej żywiołu wedle swojego mniemania. Dostarcza ono jedynie „kwietywu"[36], to znaczy środka, który neutralizuje wszelkie pragnienia. Ten, kto rozpoznał, że wszystko co jednostkowe jest tylko mało znaczącym „cieniem" prawdziwej istoty świata, traci zainteresowanie dla własnych pragnień, które są przecież uwikłane w sferę „cieni". Poznanie to prowadzi więc do zanegowania woli, odłączenia się od jej strumienia – w rezultacie „wola odwraca się od życia".

Tym, co najlepiej obrazuje stan zanegowania woli życia, jest postać ascety. Schopenhauer przywołuje w swoim dziele liczne podania o surowych ascetycznych obyczajach mnichów, które występują zarówno w tradycji chrześcijańskiej jak i w religiach Dalekiego Wschodu. Ciało ascety zdaje się być zwykłym uprzedmiotowieniem woli. Tak naprawdę stanowi ono jej zaprzeczenie, bo motywy, które są naturalnym motorem działania ciała, na niego nie mają już wpływu. Asceta „neguje tę pojawiającą się w nim i wyrażoną już przez jego ciało istotę, a jego uczynki zadają kłam zjawisku, którym jest on sam, popadają z nim w jawną sprzeczność"[37]. Najbardziej spektakularnym aktem zaprzeczenia woli życia jest opanowanie popędu płciowego i życie w czystości.

Warto zwrócić uwagę na to, że Schopenhauer widząc w odwróceniu się od życia szczyt tego, na co człowiek może się w ogóle zdobyć, nie dopuszcza myśli o samobójstwie. Samobójstwo nie jest – według niego

– zaprzeczeniem, lecz „fenomenem mocnej afirmacji woli. Albowiem istotą zaprzeczenia nie jest odrzucenie cierpień, lecz odrzucenie rozkoszy życiowych. Samobójca pragnie życia, niezadowolony zaś jest tylko z jego warunków. […] Dlatego nie wyrzeka się bynajmniej woli życia, lecz tylko samego życia, niszcząc pojedyncze zjawisko”[38].

Co czeka człowieka po przekroczeniu tego najwyższego stopnia wtajemniczenia, jakim jest zanegowanie woli życia? Schopenhauer odpowiada: nicość! „Zaprzeczenie, zniesienie, odwrócenie woli jest także zniesieniem i zanikiem świata, jej zwierciadła”[39]; ukazuje się nam to jako „przejście do pustej nicości”[40]. Z punktu widzenia naszej wyobraźni nie jesteśmy w stanie stworzyć żadnego pozytywnego obrazu tego, co następuje po zaprzeczeniu woli. Za najbliższy jej opis możemy uznać określenia znane z pism mistyków: „ekstaza, zachwycenie, iluminacja, zjednoczenie z Bogiem”[41].

Fakt, że w ostatnim słowie swego dzieła Schopenhauer powołuje się na mistyków wielkich religii, może skłaniać do spojrzenia na cały jego system w nowym świetle. Ma to zresztą swoje odbicie w niektórych komentarzach do jego filozofii. H. Zint twierdzi, że „system Schopenhauera jest silnie motywowany religijnie, cały jest przeniknięty religijną treścią”[42]. J. Mühlethaler mówi o głębokim pokrewieństwie duchowości Schopenhauera i wielkich mistyków: „Był on rzeczywistym poszukiwaczem prawdy, wartości i koniec końców być może także i Boga, tylko swemu Bogu nadał on inne imię, a właściwie nie nadał żadnego. Jednak w istocie rzeczy to samo czynią wszyscy mistycy”[43]. Z drugiej strony trzeba jednak pamiętać, że przeżycie mistyczne w rozumieniu Schopenhauera (akt zaprzeczenia woli życia) nie wnosi niczego pozytywnego (nie ma w nim mowy o jakimkolwiek „kontakcie z absolutem”). Jego rezultat jest całkowicie negatywny, pozwala ono jedynie odłączyć się od strumienia woli życia i osiągnąć stan, do którego wszechobecne cierpienie nie ma już dostępu. Tam, gdzie nie ma pragnień i dążeń, przestaje bowiem funkcjonować mechanizm, który generował cierpienie. Odłączenie od woli życia jest więc ostatecznym przezwyciężeniem zła, ale równocześnie oznacza wejście w całkowitą pustkę.

Tak oto Kant i Schopenhauer prezentując różne koncepcje racjonalności nakierowują nasze ostateczne oczekiwania na dwa radykalnie odmienne światy: racjonalne uniwersum „społeczeństwa obywatelskiego” i absolutną nicość.

Aleksander Bobko

Przypisy:

[1] Jest to lekko zmodyfikowany fragment książki: A. Bobko, *Kant i Schopenhauer*, Rzeszów 1996, s.198-211.

[2] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1971, s.19.

[3] Podobną tezę, odniesioną do celowości przyrody, postawił K. Fischer, który pisał: „Zasada naturalnej celowości ujednolica pojęcie natury z pojęciem wolności. Bez tego ujednolicenia pomiędzy naturą i wolnością, światem zmysłów i światem moralności, teoretycznym i praktycznym rozumem zawierałoby się nieprzejednane przeciwieństwo” (*Geschichte der Neuern Philosophie*, t.5, Heidelberg 1908, cytat za M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*), Toruń 1993).

[4] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz (ŚWP I), s.416, także s.588.

[5] M. Żelazny, dz.cyt., s.202. Autor stwierdza dalej: „W systemie filozofii krytycznej hipoteza to po prostu wiedza, nie dająca się wprawdzie potwierdzić logicznie lub doświadczalnie, ale nie mogąca też w żadnym wypadku pozostawać w sprzeczności z potwierdzonymi faktami wiedzy” (s.203). Na fakt, że analizy dotyczące ładu społecznego Kant formułuje w „języku hipotez”, zwraca także uwagę W. Buchner w książce *Kant – państwo i prawo*, Krakow 1996, s.87.

[6] Ta część nosi znamienny tytuł: *Zwycięstwo dobrego pryncypium nad złym i utworzenie Królestwa Bożego na ziemi*.

[7] Zob. K. Fischer, dz.cyt., t.9.

[8] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s.81.

[9] Zręby takiej interpretacji prezentuje Kant w drugiej części *Religii*... zatytułowanej: *O walce dobrego pryncypium ze złym o panowanie nad człowiekiem*.

[10] tamże, s.124.

[11] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, red. J. Rolewski, Toruń 1995, s.37.

[12] Religia, s.120.

[13] tamże, s.125.

[14] tamże, s.119-120.

[15] I. Kant, *Przypuszczalny początek*..., s.39.

[16] Religia s.125.

[17] tamże, s.28.

[18] tamże, s.128.

[19] tamże, s.188.

[20] Kant podkreśla to bardzo mocno i wielokrotnie – zob. *Religia* s.207, gdzie pisze: „wszystko poza dobrym trybem życia, o czym człowiek sądzi, że może to jeszcze uczynić, aby przypodobać się Bogu, jest czystym urojeniem religijnym i pseudosłużbą Bogu".

[21] tamże, s.128.

[22] I.Kant *Przypuszczalny początek.*, s.40.

[23] Mogłem się o tym osobiście przekonać w czasie VIII Kongresu Kantowskiego, gdzie w swoim referacie wskazywałem na religijne tło idei wiecznego pokoju (Zob. A. Bobko, *The Problem of Evil and the Idea of Eternal Peace in the Philosophy of I. Kant*, w: *Proceedings of the Eight International Kant Congress* vol.2, cz.2). Zawiązana wtedy dyskusja pokazała, że ten wątek myślenia Kanta jest dziś zapomniany. Także interesująca książka W. Buchnera *Kant – państwo i prawo*, która prezentuje myśl polityczną Kanta, nie dotyka problemu związku filozofii polityki i religii.

[24] O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. Kaniowski, Warszawa 1994, s.242.

[25] J. Garewicz, *Schopenhauer,* Warszawa 1998, s.91.

[26] ŚWP I, s.589.

[27]tamże, s.589.

[28] tamże, s.562.

[29] tamże, s.565.

[30] tamże, s.572.

[31] tamże, s.608.

[32] tamże, s.608.

[33] tamże, s.610.

[34] H. Hasse *Schopenhauers Erkenntnislehre*, Lipsk 1913, s.103.

[35] ŚWP I, s.609. Schopenhauer twierdzi nawet, że „ostatecznym celem inteligencji pozostaje zniesienie woli, której celom dotąd służyła" (ŚWP II, s.873.)

[36] ŚWP I, s.572, także 609.

[37] tamże, s.573.

[38] tamże, s.601. Osobno na temat samobójstwa pisze także w *Parerga und Paralipomena* w *Sämtliche Werke* t.4, s.361-368.

[39] tamże, s.618.

[40] tamże, s.616.

[41] tamże, s.619.

[42] H. Zint, *Das Religiöse bei Schopenhauer*, w “Schopenhauer Jahresbuch”, 1930, s.6.

[43] J. Mühlethaler, *Die Mystik bei Schopenhauer*, Berlin 1910, s.257.