
TOMASZ KOPCZYŃSKI

Artur Schopenhauer i jego filozofia wychowania

TOM 1



Artur Schopenhauer i jego filozofia wychowania

Tom I



Recenzja

Prof. zw. dr hab. Maria Szyszkowska
Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Sławomir Sztobryn
Akademia Techniczno-Humanistyczna
Bielsko-Biała

Redaktor naczelny WN TPF „CHOWANNA”

dr Krzysztof Kamiński

Redakcja językowa i korekta

Ewa Miłucha

Okladka

Marcin Urbańczyk

Skład i łamanie

dr Tomasz Kopczyński

© Copyright by WN TPF „CHOWANNA” 2014

ISBN: 978-83-939175-1-8

Wydawnictwo Naukowe TPF „CHOWANNA”

www.pedagogika-filozoficzna.eu

na licencji Creative Commons 3.0, BY-SA-NC

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.pl>

Artur Schopenhauer i jego filozofia wychowania

Tom I

Tomasz Kopczyński

Publikacja pod patronatem

Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej im. Bronisława F. Trentowskiego



Łódź 2014

*„Staje się wtedy dla niego wyraźne i pewne, że nie zna żadnego słońca ani żadnej ziemi,
lecz tylko oko, które widzi słońce, rękę, która czuje ziemię; że świat, który go otacza,
istnieje tylko jako przedstawienie...”*

Artur Schopenhauer

Spis treści

1. Wprowadzenie	9
1.1. Dualizmy w filozofii wychowania A. Schopenhauera	15
1.2. Niepopularna popularność Schopenhauera.....	19
2. Zarys biodoksografii A. Schopenhauera	25
2.1. Schopenhauer jako człowiek — dzieciństwo i młodość.....	29
2.2. Lata młodości — Weimar i śmierć ojca.....	51
2.3. Między Getyną a Berlinem — między Platonem a Kantem..	59
2.4. Wielkie spotkania: Goethe, Majer, Fichte	73
2.5. Dzieło życia — „Świat jako wola i przedstawienie”.....	81
2.6. Schyłek życia, samotność i pierwsze owacje.....	93
3. Schopenhauerowska koncepcja człowieka.....	105
3.1. Człowiek w kręgu myśli Wschodu.....	109
3.2. Człowiek jako jednostka i świat idei jako gatunek	127
3.3. Eudajmonologia — teoria życia szczęśliwego?.....	133
3.4. O zasadzie postrzegania przedmiotu przez podmiot	137
3.5. Stosunek Schopenhauera do poglądów J. J. Rousseau	149
4. Bibliografia:.....	155

1. Wprowadzenie

Celem niniejszej książki jest wyeksponowanie poglądów Artura Schopenhauera na wychowanie na podstawie analizy immanentnej jego pism. Schopenhauer znany jest ze swojej filozofii, ale nie istnieje — jak dotąd — systematyczne opracowanie jego myśli wychowawczej. Sam filozof twierdził, że od przyjętej filozoficznej wizji świata, która także określa miejsce człowieka i jego rolę w życiu zależą akceptowane i realizowane koncepcje, kształtujące jego „ja”. Zatem istnieje nierozzerwalny związek pomiędzy tym, co myślimy o świecie i w jaki sposób go opisujemy a tym, co stanowi podstawę wychowania (cele, wartości, idee). Owe koncepcje pojmowania świata, człowieka, natury rozumiał Schopenhauer jako filozofię stosowaną, podobnie jak Friedrich Herbart: „Tylko nie za dużo pedagogiki! Jestem przekonany, iż właśnie dlatego, że jest ona nauką pochodną, w każdej osobie będzie się kształtować zgodnie z przyjętymi poglądami filozoficznymi. [...] Jeżeli będą poprawiać się podstawy filozoficzne, wówczas również każdy sam skoryguje swoją pedagogikę”¹. Są one (modele świata) warunkowane przez systemy filozoficzne, czy w ogóle przez dominującą filozofię. Co więcej, występuje tu druga warstwa tak zwanej filozofii życiowej, pragmatycznej, którą Schopenhauer stara się ukazać i której był gorliwym zwolennikiem.

Analiza pism pod kątem pedagogiki dotyczy czterech głównych tomów Schopenhauera² oraz trzech dzieł dopełniających poglądy filozofa: *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*³ — doktorska rozprawa mło-

¹ D. Stępkowski, *Między pedagogiką a filozofią Herbarta* [w:] *Herbart znany i nieznany. W dwusetną rocznicę Wydania „Pedagogiki ogólnej”*, red. J. Piskurewicz, D. Stępkowski, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 2006, s. 5.

² Są to dwa tomy: A. Schopenhauer, *Świata jako woli i przedstawienia* oraz kolejne dwa zawarte w *Parerga i paralipomena*; A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. Heinrich Schmidt. Bd. 1, Bd. 2, Alfred Kroner Verlag Leipzig 1911. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 1. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994; A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 2. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995.

A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*. Bd. 1-2, Berlin: Verlag von A.W. Hahn, 1851. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia: parerga i paralipomena*, przeł. J. Garewicz, t. 1. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002; A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia: parerga i paralipomena*, przeł. J. Garewicz, t. 2, Wyd. Antyk, Kęty 2004.

³ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, [in:] *Kleinere Schriften von Arthur Schopenhauer*, Grossherzog Wilhelm Ernst, Ausgabe Leipzig 1847. A. Schopenhauer, *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, przeł. I. Grabowski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004.

dego Schopenhauera, będąca wedle słów autora podwaliną całego jego systemu filozoficznego; *O wolności ludzkiej woli*⁴ — praca nagrodzona przez Królewską Norweską Akademię Umiejętności w Drotheim w 1839 roku, w której autor sprzeciwia się popularnym poglądom na temat ludzkiej woli, twierdząc, że czyn prawdziwie wolny musi być czynem bez przyczyny (obala tym samym: *liberum arbitrium indifferentiae*, z łac. ‘wolność woli niczym niezdeterminowanej’); i ostatnie dzieło *O podstawie moralności*⁵ zawierające krytykę filozofii moralnej Kanta — praca stanowi niezwykle ciekawą próbę ugruntowania moralności na empirycznych podstawach, wyróżnia się tutaj trzy główne siły napędowe ludzkiego działania tj. egoizm, złość, i współczucie.

Autorzy zajmujący się historiografią pedagogiczną pytają o zasadność uprawiania historii pedagogicznej⁶. Sens polega na etycznej weryfikacji kulturowego istnienia nas samych poprzez odkrywanie i kultywowanie historii pedagogicznej nie tylko w ośrodkach akademickich, gdzie dochodzi do jej wypatrzenia, ale i tam, gdzie jej nie ma. Zdaniem niektórych autorów historię trzeba wyrywać spod monopolu historyków, aby dokonać jej rewitalizacji w szerszym kontekście, który obecnie zamyka się w sferze badań odnoszących się do własnej dyscypliny pedagogiczno-historycznej. Autorzy zajmujący się zawodowo historiografią pedagogiczną zachęcają w proponowanej przez siebie metodzie⁷ do odczytywania historii pedagogiki i filozofii poprzez bezpośrednią konfrontację badacza z historią u jej źródeł tak, aby mogła ona stanowić twórczy impuls wzbogacający rzeczywistość. To wzbogacenie nie miałoby polegać na samym dostrzeżeniu, iż istniał ktoś taki jak Schopenhauer, ale na założeniu, że przywołanie jego myśli stanowić będzie podstawę do zaobserwowania pewnych istotnych i wartościowych faktów skorelowanych z rzeczywistością. W tym przypadku z pedagogiką.

⁴ A. Schopenhauer, *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, [in:] *Kleinere Schriften von Arthur Schopenhauer*, Grossherzog Wilhelm Ernst, Ausgabe Leipzig 1847. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stogbauer, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.

⁵ A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, [in:] *Kleinere Schriften von Arthur Schopenhauer*, Grossherzog Wilhelm Ernst, Ausgabe Leipzig 1847. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.

⁶ A. Smołalski, *Paradygmaty i historiozofia pedagogiki*, Wyd. Teson, Wrocław 2009.

⁷ Zob. *Edukacja i jej historiografia. W poszukiwaniu płaszczyzny twórczego dialogu*, red. S. Sztobryn, J. Semków, Wyd. Impuls, Kraków 2006. Por. *Pedagogika filozoficzna t. II, Tradycja i współczesność filozofii wychowania*, red. S. Sztobryn, M. Miksza, Wyd. Impuls, Kraków 2007.

Schopenhauer w swoich pismach stawia pytania istotne dla kwestii wychowania. Czym jest świat? Czym jest osoba ludzka *per se*? Czy charakter da się kształtować? Jak powinniśmy żyć? Czy szczęście jest możliwe? Jak uniknąć cierpienia? Czy możemy być dobrzy dla innych? Czy miłość może dać szczęście? Są to fundamentalne pytania, w oparciu o które możemy pokusić się o dokonanie pewnej reinterpretacji poglądów filozofa na problemy związane z wychowaniem.

Autor posługuje się rekonstrukcją hermeneutyczną, która wpisuje się w problemy teoretyczno-poznawcze, bowiem mamy tutaj do czynienia zarówno z analizą tekstu historycznego, jak i odniesieniem go do praktycznego zastosowania we współczesnej edukacji⁸. W oparciu o taką twórczą rekonstrukcję można poszukiwać odpowiedzi na pytanie: Na jakich wartościach należy oprzeć wychowanie człowieka w okresie ponowoczesnej moderny i dehumanizacji społeczeństwa poprzez masowe media, czy mają to być wartości arbitralnie skrajne wobec propagowanych wartości, czy wartości dostosowane do standardowych wymagań społecznych, czy też wartości przyjęte w sposób dynamiczny, a może wartości absolutne uniwersalne i ponadczasowe? Na te pytania w oparciu o twórczy dialog z filozofem będziemy się starali odpowiedzieć w toku narracji książki.

Sam Schopenhauer nigdy nie pretendował do roli wielkiego wychowawcy. Jego uwagi nie mają też tonu umoralniającego, a jedynie przybierają charakter drogowskazu, który oferuje pewne indykacje do ścieżki będącej drogą do przebudzenia. W drodze, którą każdy z nas obiera bez względu na stan mentalny, kolor skóry, czy płeć. Tym przebudzeniem dla filozofa jest śmierć. Można uznać to za truizm, ale ma on osobliwą wartość, bowiem, jeśli ma się go na uwadze życie zaczyna nabierać całkiem innych kształtów i kolorów, a wiedzą o tym najlepiej ci, na których choroba lub inne trudne okoliczności wymusiły zasmakowanie różnorodnych wartości życia. Zatem filozof odżegnywał się od pouczenia, ponieważ dla niego rola wychowawcy sprowadzała się jedynie do ukazania pewnych konsekwencji, które nastąpią, gdy będziemy postępować w taki lub inny sposób. Przypomina to trochę nurt antypedagogiki⁹, w którym wychowanek wie, co jest dla niego dobre i umie dokonać wyboru, licząc się z konsekwencjami wskazanymi przez wychowawcę.

⁸ T. Pilch, *Metodologia, badania, praktyka pedagogiczna*, Wyd. GWP, Gdańsk 2006, s. 30.

⁹ W tekstach Schopenhauera nie znajdziemy bezpośrednich odwołań do apriorycznej wiedzy o dobru dziecka, niemniej jednak znajdziemy je w odniesieniu do ciągłości życia w całości rozpatrywanego jako wychowanie do przyszłości. Schopenhauer nie dokonuje podziału na dzieciństwo, młodość, dojrzałość i starość bowiem stara się ująć te etapy życia całościowo.

Skoro już wiemy, że Schopenhauer chce być nam drogowskazem, należałoby zapytać, w jakich to istotnych kwestiach? U filozofa ważnym elementem jest problem altruizmu, a także wiążąca się z nim odpowiedzialność. W pracach Łobockiego¹⁰ kwestia altruizmu urasta do rangi znacznego obecnie problemu pedagogicznego. Schopenhauer jako wychowawca starał się odpowiedzieć na pytanie: W jaki sposób kształtować poczucie altruizmu i odpowiedzialności za siebie? Świat bezlitosnej woli Schopenhauera domaga się altruizmu i odpowiedzialności, bowiem bez tych elementów historia będzie mogła tylko przypisywać człowiekowi dokonane zło. Ujęta od strony filozoficznej istota odpowiedzialności i altruizmu ma duże znaczenie w wychowaniu, tworzy nową perspektywę w pracy nad własnym „ja”, poprzez wyrzeczenie.

W filozofii Schopenhauera znajdziemy wiele rozwiązań, które dotyczą współczesnych problemów pedagogicznych takich jak: spór natura czy kultura, nadmierny konsumpcjonizm, wolność i odpowiedzialność, uwarunkowania klęsk życiowych (śmierć, choroba, ból) i ich znaczenie, a także zagadnienia proekologiczne. Niektóre z nich są wciąż aktualne, niektóre ponadczasowe.

Istnieje swego rodzaju przewrotny żart obiegowy zawierający się w stwierdzeniu, iż *jest to zrozumiałe jak metafizyka niemiecka*. Z perspektywy dzisiejszego czytelnika pytanie o to, czy Schopenhauer miał rację w swojej metafizyce nie wydaje się być szczególnie istotne. Nie będzie nas frapować problem materii, czasu i ich wzajemnego stosunku, chociaż wiemy, że dla uczonych są to jedne z fundamentalnych kwestii. Nasze zainteresowania i styl życia zostały tak bardzo zmienione, że trudno mówić o wspólnym języku zainteresowań na tym tle. Niemniej jednak do aktualnych pytań zapewne należeć będzie to, czy można być szczęśliwym, a jeżeli tak to, w jaki sposób? Na tak współcześnie postawione pytanie również znajdziemy odpowiedź w poglądach Schopenhauera. Problem w tym, że pytanie o to, na czym polega szczęście, uważamy za naiwne i proste. Sokrates, jako patron wszystkich filozofów też starał się stawiać pytania naiwne i proste, które były pytaniami odpowiednimi dla „niefilozoficznych głów”. Dzisiejsza kultura nie wymaga zadawania prostych pytań, w ogóle nie ma w niej miejsca na jakiegokolwiek pytania. Konstrukcja tożsamości dokonuje się od zakupów do zakupów, które stanowią podstawowy wymiar konstruowanej współcześnie toż-

¹⁰ Zob. M. Łobocki, *Altruizm a wychowanie*, Wyd. UMCS, Lublin 1998.

samości¹¹. Wszystko to po to by karmić wykreowany do granic możliwości poziom ludzkiego narcyzmu. Filozof wielokrotnie przestrzegał przed takim żarłocznym przechodzeniem woli człowieka od pragnienia do zaspokojenia. Widać po tekstach wielu badaczy współczesnej kultury¹² jak wiele trafnych spostrzeżeń posiada. Schopenhauer nie należy do łatwych w odbiorze filozofów, których czyta się lekko i przyjemnie. Jest jak Sokratejski „bąk”, który „puszczony z ręki boga siadł miastu na kark, a miasto niczym koń wielki i rasowy, ale tak duży że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go obudziło”¹³. Tym żądłem są właśnie pytania Schopenhauera, które rozpatrywane przez nas w sposób analityczny, powodują ból i przebudzenie z intelektualnego letargu.

¹¹ Zob. Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Wyd. Impuls, Kraków 2010, s. 25-39.

¹² Zob. Z. Melosik, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Wyd. Impuls, Kraków 2013; A. Gromkowska-Melosik, *Kultura popularna: konteksty teoretyczne i społeczno-kulturowe*, Wyd. Impuls, Kraków 2010.

¹³ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, Wyd. GREG, Warszawa 1992, s. 17.

1.1. Dualizmy w filozofii wychowania A. Schopenhauera

Pozostaje nam jeszcze próba ulokowania Schopenhauera w konkretnym nurcie pedagogicznym. Jest to zadanie skomplikowane, bowiem problem stanowią tu nie tylko heterogeniczne podstawy jego systemu filozoficznego, ale także dualistyczne podejście filozofa do człowieka. Dobrym przykładem owej dualności u Schopenhauera jest zagadnienie miłości. Filozof potrafi je rozpatrywać zarówno od strony czysto fizjologicznej, co zaspokaja empirystów i materialistów, ale potrafi też je ująć w sposób metafizyczny, co jest zgodne z mistycznym pojmowaniem tego zagadnienia. Owa elastyczność filozofa może być odczytana jako wartość w próbie dokonywania rekonstrukcji pedagogicznych. Ponieważ człowiek jako heterogeniczna istota potrzebuje zmiennego i wieloaspektowego podejścia. Nie da się tych kwestii wytłumaczyć w oparciu o jeden nurt czy koncepcję. Dlatego w pedagogice i innych naukach o człowieku wielość jest wartością.

Schopenhauer z pewnością jest dualistą, zarówno w małej jak i wielkiej skali. Dostrzegamy to, gdy zestawia on irracjonalność świata (np. model stochastyczny)¹⁴ z jego racjonalnością (prawo przyczyny i skutku) oraz kiedy łączy empiryczną teorię poznania z irracjonalną metafizyką woli. Człowiek jest wprawdzie uprzedmiotowieniem woli (darwinizm), ale to intelekt ma funkcję poznawania i doświadczania (racjonalizm). Biografia Schopenhauera jest także zbiorem wielu rozbieżności pomiędzy tym, co pisał i myślał a tym, co czynił. Do kwestii dualistycznych należy także sprawa tak zwanej „wolnej woli”. Na świat patrzymy z jednego punktu — obserwatora, na nasze poczynania z dwóch — zwracając uwagę na własne wewnętrzne pragnienia i na to, co faktycznie możemy uczynić. Z usytuowania między tym, czego chcemy i pragniemy a tym co nam proponują nasze „ja” i świat wynika konflikt. Stąd dualizm i nieproporcjonalność naszych sądów i poczynañ. Dwoistość widać także w sposobie formułowania przez Schopenhauera myśli o usposobieniu ludzkim. Z jednej strony, charakter człowieka jest zdaniem filozofa elementem totalnym, nie poddającym się modyfikacjom, z drugiej jednak stwierdza,

¹⁴ Można zaryzykować tezę dotyczącą wielu aporii i dychotomii pojawiających się w filozofii Schopenhauera — próbując ukazać świat bezpośrednio nie był w stanie tych kwestii ominąć, gdyż opisując świat w sposób bezpośredni był na owe dychotomie narażony. [Przeglądając współczesne stanowiska fizyków możemy się przekonać, że życie w swoim biegu jest alogiczne i dychotomiczne, co więcej pozornie zaobserwowana cykliczność i przewidywalność świata jest tak naprawdę iluzoryczna. Obecnie świat i przyrodę ujmuje się w modelu stochastycznym. — T.K.]

iz ciężka praca i świadomość celu potrafią nas zmienić i złamać nasz genetyczny charakter. Kolejna dualność występuje w założeniach Schopenhauera dotyczących indywidualistycznej teorii osobowości, która stoi w opozycji do jego założeń odnośnie idei i palingenezy, w których ogólnosc i to, co ponadczasowe stanowi istotę i prawdziwą wartość świata. To założenie stoi także w sprzeczności z jego koncepcją geniuszu i wybitnej indywidualności. Te dualizmy powodują pewną trudność interpretacyjną w spójnym przekazaniu całościowej wizji systemu wiedzy o człowieku, co z pewnością nie umniejsza wartości jego filozofii, ale zapewne wytwarza pewną barierę interpretacyjną. Prawdopodobnie dlatego okrzyknięto Schopenhauera pesymistą. Jest to wynikiem odczytania jego filozofii nie jako całości, a jedynie w pewnym wąskim kontekście.

Karol Kotłowski umiejscawia Schopenhauera w nurcie naturalizmu psychologicznego, w którym wartości są ulokowane w psychice podmiotu odczuwającego doznania w dwóch kategoriach — przyjemności i przykrości¹⁵. W oparciu o te doznania podejmujemy działania. Jest to trafne założenie z punktu widzenia współczesnych nauk biologicznych. W filozofii Schopenhauera zauważamy jego skłonność do behawioralnego¹⁶ ujęcia relacji człowiek-swiat. Częstotliwość występowania tych behawiorizmów jest wysoka, to znaczy prawie co drugi rozdział zawiera argumentację tego rodzaju (behawioralnego). Jest to sposób prezentacji człowieka ze strony czysto akademickiej, u Schopenhauera wywiedziona z nauk ścisłych.

Kolejny dualizm, który utrudnia nam zaklasyfikowanie filozofa do konkretnego nurtu sprowadza się do połączenia idealizmu obiektywnego z subiektywnym. W idealizmie obiektywnym filozof odwołuje się do wiecznej idei woli, a w subiektywnym opiera się na twierdzeniu, że świat realny jest jedynie wytworem podmiotu poznającego. Neguje istnienie obiektywnej rzeczywistości, ponieważ sprowadza się ona tylko i wyłącznie do podmiotu poznającego. Innymi słowy — trudno by było stwierdzić obiektywność istnienia naszego świata, gdyby nie oko ludzkie, które może go podziwiać i klasyfikować.

Taka wielość często wykluczających się koncepcji pozwala Schopenhauerowi odpowiedzieć na pytanie o istotę człowieka i człowieczeństwa w wieloaspektowy sposób. Dialog z filozofem może być prowadzony na

¹⁵ K. Kotłowski, *Filozofia wartości a zadania pedagogiki*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968.

¹⁶ Behawioryzm jest próbą zastosowania ścisłych, znanych z nauk przyrodniczych metod badawczych przeznaczonych do badania ludzkiej psychiki.

dwóch płaszczyznach. Tej racjonalno-intelektualnej — poprzez zastosowanie dyscyplin naukowych zwłaszcza tych z nurtu biologicznego-psychologicznego, jak i tej czysto duchowej, kiedy filozof próbuje podjąć rozważania wychodząc ze stanowiska metafizycznego i transcendentnego (Platon, mistycy¹⁷, buddyzm).

¹⁷ Wśród nich należy wymienić: Johanna Taulera, Mistra Eckharta, Mikołaja z Kuzy, Jakuba Boehme, Anioła Ślężaka.

1.2. Niepopularna popularność Schopenhauera

W czasach Schopenhauera jego filozofia nie była zbyt powszechna. Wiązało się to z dominacją w Niemczech heglizmu oraz, nieco później, marksizmu. Z koncepcji Schopenhauera wywodzi się jednak sporo systemów filozoficznych końca XIX wieku i początku XX wieku, z których część jest aktualna do dzisiaj. Można do nich zaliczyć filozofię Nietzschego, rozwijającą woltarystyczną teorię poznania, fenomenologię, która wyrosła z koncepcji fenomenu¹⁸ stworzonej przez Schopenhauera, psychoanalizę podążającą za ideą dogłębnego studiowania własnych popędów oraz egzystencjalizm rozwijający ideę "przekroczenia siebie". Wszystkie te koncepcje tworzą bardzo ciekawe i bogate zestawienie poglądów na temat wychowania, które można odnaleźć w licznych opracowaniach (J. Garewicz¹⁹, J. Tuczyński²⁰, J. Marzęcki²¹, A. Bobko²², L. Miodoński²³) pod postacią filozofii życia²⁴. Jak wie-

¹⁸ Według Schopenhauera, świat empiryczny jest tylko światem umysłowych przedstawień (idei) człowieka, rzeczywistość postrzeganych przedmiotów (fenomenów) polega na ich postrzegalności. Filozof zwraca jednocześnie uwagę, że rzeczywistość jako dwoistość jest złożona ze sfery noumenalnej oraz fenomenalnej pomiędzy którymi zawsze stoi rozum, pełniąc funkcję filtra. Fenomen to produkt poznającego podmiotu, forma zewnętrzna. Z koncepcji fenomenu wywodzi się późniejsza fenomenologia. Schopenhauer dokonał pewnego uzupełnienia rozumowania I. Kanta. Dla Kanta bezpośrednio dane były wrażenia zmysłowe, zaś Schopenhauer zauważył, że rzadko dostrzegamy wprost te doznania. Umysł zawsze wstępnie je filtruje i układa w struktury za pomocą form poznania. Struktury te Schopenhauer nazwał właśnie fenomenami.

¹⁹ A. Schopenhauer, *Aforizmy o mądrości życia*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Garewicz, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2000; J. Garewicz, *Rozdroża pesymizmu: jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*, Wyd. Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1965; J. Garewicz, *Schopenhauer*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 2000; A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, T. 1, T. 2, przeł., wstępem poprzedził i koment. opatrzył J. Garewicz, Wyd. PWN, Warszawa 2009.

²⁰ J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Wyd. Morskie, Gdańsk 1987.

²¹ J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Wyd. PWN, Warszawa 1992.

²² A. Bobko, *Kant i Schopenhauer. Między racjonalnością a nicością*, Wyd. Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Rzeszów 1996.

²³ L. Miodoński, *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996; L. Miodoński, *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*, Wyd. Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1997; L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego: analiza wybranych problemów*, Wyd. Arboretum, Wrocław 2001.

²⁴ Twórcą filozofii życia został okrzyknięty Wilhelm Dilthey, jednak uważam że historycy filozofii zbyt pochopnie wystawili taką opinię. Skąd takie przeoczenie? Schopenhauer prócz tego, iż cenił sobie samo poznanie życia odnosił się również do niego w sposób czysto ascetyczny, zdystansowany, co często prowadziło do odbierania go jedynie jako głosiciela

lokrotnie podkreślał sam badacz, filozofia jest mądrością, która polega na określonym sposobie życia. Wobec takiego pojmowania istoty filozofii nie trudno doszukać się w niej elementów, które noszą znamiona filozofii wychowania, rozumianej jako nauka odpowiedzialna za całościowy rozwój osobowości ludzkiej²⁵. Filozof zauważa również, że pod nazwą filozofii ukrywają się metafizyka, etyka, estetyka, które niosą ze sobą określone wątki aksjologiczne będące częścią stosowaną teorii wychowania religijnego, moralnego i artystycznego.

Ale wróćmy do niepopularnej popularności filozofii Schopenhauera. Można powiedzieć, iż Schopenhauer jest często pomijanym i niedocenianym myślicielem, traktowanym powierzchownie²⁶, ale dla niektórych uczonych był osobą wyjątkową, takie też były jego dzieła (szczególnie doceniane w takich prądach jak woluntaryzm, fenomenologia, psychoanaliza, erystyka, etyka, muzykologia²⁷ itd.).

Owo pominięcie frankfurckiego myśliciela zarówno ze strony profesorów filozofii, jak i amatorów tej dyscypliny wynika, po głębszej analizie dorobku

negacji woli życia. Konsekwencją poglądu Diltheya na rzeczywistość ludzką był irracjonalizm, ale irracjonalizm opacznie zinterpretowany, w którym dzieje nie rozwijają się według ogólnych praw (Schopenhauer je zaś dostrzegał). Paradoksalnie u Diltheya filozofia nie jest wiedzą powszechnie ważną (u Schopenhauera najważniejszą), lecz poglądem na świat, zależnym od osobowości tego, kto ją wyznaje. Założenie to jest konsekwencją głównej tezy Schopenhauerowskiej „świat jest moim przedstawieniem”. U Diltheya historia jest żywym procesem, u Schopenhauera w historii nic nowego nie może się wydarzyć. Dilthey uważał, że nauka humanistyczna ma unikać schematów (Schopenhauer starał się życie zamknąć w pewnym systemie), trzymać się życia (podobnie jak u Schopenhauera), stąd jego następcy na czoło swych rozważań wysunęli pojęcie „życia”, a filozofia Diltheya stała się „filozofia życia”.

²⁵ R. Leppert, K. Jakubiak, *Sposoby rozumienia „filozofii wychowania” w polskiej pedagogice XIX i XX wieku*, [w:] *Idee pedagogiki filozoficznej*, red. S. Sztobryn, B. Śliwowski, Wyd. UŁ, Łódź 2003, s. 229–235.

²⁶ Na fakt ten zwrócił już uwagę Władysław Tatarkiewicz: „Nie było nigdy „okresu Schopenhauerowskiego”, ale zawsze był pewien typ ludzi, dla których pesymistyczne dzieło Schopenhauera było Biblią. Oddziało ono silniej na szerokie sfery inteligencji niż na zawodowych filozofów”. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Wyd. PWN, t. 2, Warszawa 2005, s. 171.

Zob.: W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Wyd. UW, Warszawa 1994.

Por.: A. Miś, *Filozofia współczesna: Główne nurty*, Wyd. Scholar, Warszawa 2006.

Zob.: *Artur Schopenhauer, rekonstrukcje — recepcje — interpretacje*, red., B. Andrzejewski, A. Przyłębski, Wyd. PTPN, Poznań 1991, s. 7.

²⁷ Dzisiejsza muzykoterapia. Schopenhauer poświęcił dość obszerny rozdział sztuce, a w szczególności muzyce w II tomie *Świat jako wola i przedstawienie*, posługując się nawet do tego celu zapisem nutowym, co jest rzadkością w eposach filozoficznych.

autora, z trzech poważnych czynników, jakimi sam filozof oraz jego filozofia w znacznej mierze się charakteryzują.

Pierwszy czynnik odnosi się do arystokratycznego²⁸ stylu myślenia o człowieku, który w sposób jaskrawy kontynuował Fryderyk Nietzsche. Schopenhauer brzydził się przeciętnością, wręcz odnosił się z pogardą do ludzi przeciętnych, pisząc o nich: „Seryjne produkty natury”²⁹. Takie dosadne przedstawienie sprawy, pomimo naukowego uzasadnienia, rodzi u większości czytelników dystans, a dalej niechęć. Być może był to zabieg celowy, by zdystansować się od tłumu „szarych” ludzi, którzy i tak nie filozofują i, jeśli to tylko możliwe, unikają samego myślenia, tacy „chodzą, działają jak zegary nie wiedząc, po co, w jaki sposób i dlaczego?”³⁰. Pisał: „Na cóż mi uznanie i poklask ludzi, którzy klaszczą, bo inni już zaczęli”³¹. Filozof o usposobieniu nonkonformisty, który nie szczędził surowych i bezpardonowych sądów o ludziach i prądach myślowych, nie mógł liczyć na powodzenie.

Schopenhauer nie chciał być czytany byle jak i przez byle kogo. Pogląd ten związł z zawartą w swojej przedmowie do pierwszego wydania *Świata jako woli i przedstawienia*. We wstępie czytamy: „Lektura ta będzie raczej sprawą *paucorum hominum* (garstki wybrańców) i dlatego musi cierpliwie i skromnie czekać na tych niewielu, których niezwykajny sposób myślenia znajdzie ją strawną [...], dla których jest wyłącznie przeznaczona. Wiem, że i jej przypadnie los, jaki we wszelkim poznaniu, a zwłaszcza w najważniejszym, zawsze przypada prawdzie, tej zaś przeznaczony jest tylko krótki triumf między dwoma długimi okresami, w których potępiona zostaje jako paradoks i zlekceważona jako prawda trywialna. Pierwszy okres spotyka też zazwyczaj jej odkrywcę. Ale życie jest krótkie, a prawda działa i żyje długo: mówmy więc prawdę”³².

Drugi element odrzucenia związany był z ostrą krytyką Schopenhauera wobec „filozofii profesorskiej”, której krytyczny osąd wydał w swoich *Parergach* w rozdziale: O filozofii uniwersyteckiej³³. Filozofia profesorska była dla niego kwintesencją duchowego zniewolenia i przez to myślowej niekompetencji, pole-

²⁸ W sensie pierwotnym i greckim od *aristoi* — ‘najlepsi, najdoskonalsi’ [T.K.].

²⁹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. I, tłum. J. Garewicz, Wyd. PWN, Warszawa 2002, s. 228.

³⁰ Tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, przeł. J. Garewicz, Wyd. PWN, Warszawa 1996, s. 560–561.

³¹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. I, dz. cyt., s. 504.

³² Tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Wyd. PWN, Warszawa 1994, s. 10–11.

³³ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 179–252.

gającej na życiu nie dla filozofii, lecz z filozofii. Uważał, że warunkiem bezwzględnym dla prawdziwego filozofa i jego filozofii, która cechuje się rzetelnym osądem i rozumieniem, jest absolutna niezależność badacza od wszelkich ograniczających lub zobowiązujących związków i relacji ograniczających nas. Widział nieprzewycięzalną sprzeczność między swobodą refleksji filozoficznej a zawodową karierą uniwersytecką filozofów opłacanych przez państwo. Tych z góry osądzał jako „filozoficznych błaznów”³⁴, którzy służą państwu, instytucji, Midasowi i własnej karierze, nigdy zaś nie są prawdziwi. Dziś w czasach masowego powstawania wyższych szkół prywatnych, trzeba przyznać Schopenhauerowi niezwykłą przenikliwość, skoro w przededniu narodzin nowoczesnego uniwersytetu widział już jego główne słabości. Był on myślicielem niezależnym i bezlitosnym krytykiem uniwersyteckiej filozofii³⁵. Ta ostra krytyka miała jeszcze jedno głębsze uzasadnienie. Uważał, iż działalność owych „filozofów” bardziej polegała na ciągłej dyskusji ze światem myśli dawniejszych uczonych, niż na badaniu rzeczywistości³⁶. Ci „filozofowie” dziedziczyli pewien zbiór myśli filozoficznych, interpretując, dodając, uszczuplając i modyfikując go, podczas gdy Schopenhauer formułował swój system w oparciu o bezpośredniość doświadczenia życiowego. Samo życie skłaniało go do filozofowania i prowadziło do przyjęcia decydującego kierunku myślowego, który zeń wynikał. Toteż Schopenhauer swoich poglądów nigdy nie zmienił, ponieważ, jak sam pisał, świat w pewnych ponadczasowych kwestiach jest nadal taki sam i pewnie takim pozostanie. Z czego nie należy w sposób oczywisty wnioskować, iż Schopenhauer lekceważył stulecia myśli filozoficznej. Przeciwnie, rzadko który myśliciel może się pochwalić taką znajomością całej treści historii filozofii, chrześcijaństwa, a dalej nauki i literatury. Schopenhauer bezsprzecznie był erudytą w pełnym znaczeniu tego słowa. Jego wiedza zarówno z zakresu medycyny, anatomii, fizjologii, neurologii, zoologii, przyrodoznawstwa, jak i filozofii, historii, logiki oraz matematyki była imponująca. Czytał literaturę piękną, najczęściej w oryginale — po angielsku, francusku, włosku i hiszpańsku. Swobodnie posługiwał się językami klasycznymi. Jego oso-

³⁴ Tamże, s. 39–40.

³⁵ Krytykował w sposób konstruktywny nie tylko współczesnych mu „szarlatanów”, jakimi zwykł zwać swoich przeciwników (Fichte, Schelling, Hegel), ale i klasyków filozofii greckiej i starożytnej.

³⁶ Oczywiście jest to zbyt skrajne podejście Schopenhauera, gdyż większość systemów filozoficznych jest w pewnym sensie kontynuacją poprzednich lub stanowi pewne zapożyczenie z wcześniejszych. Schopenhauer stawiając tak radykalny zarzut chciał raczej dać do zrozumienia, iż myślicieli można podzielić na tak zwanych samodzielnych myślicieli i „myślicieli o myślicielach”. Założenia te formułuje w rozdziałach: O uczoneści i uczonych; Myślenie własne; O czytaniu i książkach, pochodzących z *Parergów* tomu drugiego.

bista biblioteka to ponad tysiąc pozycji stworzonych przez klasyków filozofii i literatury oraz przyrodoznawstwa.

Ostatnim elementem jaki przyczynił się do braku zainteresowania filozofią Schopenhauera było idealistyczne ustosunkowanie się filozofa do wytworów i działalności człowieka. Chodzi głównie o zakres estetycznego wyrazu ludzkiej natury w: literaturze, muzyce, malarstwie, a także o istotę moralności. Walory, w jakie możemy przyodziać Schopenhauerowskiego człowieka, należą zapewne do klasycznej triady wartości: prawdy, dobra i piękna, które to we wszystkich czasach były prawdopodobnie trudne do realizacji, ale do których Schopenhauer szczególnie zachęcał. Z perspektywy czasu i w zestawieniu z dążeniami współczesności, zrehabilitowanie wizji Schopenhauerowskiego człowieka jest szczególnie trudne. Przy obecnym rozbuchaniu kultury masowej, technicyzacji, materializmie, i kulcie bycia szczęśliwym za wszelką cenę³⁷ — jest to nie do pogodzenia z wizją Schopenhauerowskiego człowieka — wrażliwego, refleksyjnego, współczującego, umiającego się poświęcić w imię ogólnych wartości. Schopenhauer wyróżnia człowieka spośród innych gatunków z uwagi na tworzoną przezeń sztukę, która łączy się z potrzebą kontemplacji i zatrzymania oraz z nadmiarem sił geniusza, który znajdował upust swojej kreatywności w sztukach pięknych. Współczesnej sztuce brak zarówno wspomnianej potrzeby, jak i nadmiaru, z którego mogłaby być tworzona. Pojęcie *ramy*³⁸ w sztuce dwudziestowiecznej całkowicie odsunęło i zdominowało klasyczne pojmowanie i tworzenie sztuki. Zgodnie z koncepcją *ramy* każdy dowolny element może być sztuką, jeżeli tylko wystawimy go w ramę poprzez poddanie go krytyce i oglądowi. Obecnie zespoły i artyści nagrywają utwory muzyczne na przedmiotach, które nie są instrumentami³⁹, kompozycje które nie przypominają muzyki w ogólnym tego słowa znaczeniu⁴⁰, a na pewno nie w tym, jakie znał Schopenhauer.

Zatem, w świetle powyższych rozważań nikogo nie zdziwi mała popularność tego filozofa, a dalej jego dzieł, które grubą linią oddzielają go od tych, którzy z filozofii uczynili pustosłowie, w którym próżno szukać jakiegokolwiek mądrości oraz pożytku dla poznania i prawdy. Wszelka trudność przedstawienia świata może istnieć dla jednostki, jednak nie dla filozofa, który chce ją zaprezentować in-

³⁷ Zob. A. Mikołajko, *W sieci technologii czy kultu sukcesu*, „Edukacja i Dialog” 2001, nr 9/10, s. 48–54. Por. Z. Melosik, *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, [w:] *Pedagogika*, t. 2, red.: Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Wyd. PWN, Warszawa 2005 s. 69–89.

³⁸ Zob. F. Zappa, *Takiego mnie jeszcze nie znacie*, Wyd. Alfa, Warszawa 1996, s. 10.

³⁹ Zob. Zespół Stomp.

⁴⁰ John Cage w 1952 skomponował utwór trwający 4 min i 33 s. który jest w całości ciszą.

nym w sposób obiektywny, bezpośredni i klarowny. „Jasność jest rękojmnią rzetelności filozofów” — pisał młody Schopenhauer⁴¹.

⁴¹ Należy tutaj poczynić małą dygresję odnośnie samodzielnego sposobu myślenia i postrzegania świata u Schopenhauera. Przy takim sposobie samodzielnej drogi filozofowania — idąc tokiem jego rozumowania — należy też odsunąć jego dzieła i dzieł innych klasyków i zadać się na własne wnioski, opinie i teorie. Schopenhauer był tak głęboko przekonany o słuszności swojego systemu, iż zakładał, że osoby sumiennie podchodzące do filozofowania dojdą również do takich samych wniosków jak on, bez potrzeby wspierania się współczesnymi systemami filozoficznymi. Co więcej nawet gdy zalecał czytanie z pierwszej ręki to ostatecznie stwierdził, iż czytanie odbiera samodzielność myślenia i formułowania własnych wniosków o świecie: „czytać książki znaczy myśleć cudzą głową zamiast własną” [w:] A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. 1, dz. cyt., s. 419.

2. Zarys biodoksografii⁴² A. Schopenhauera

Jeśli Schopenhauer chciał, jak podaje jego pierwszy monografista Wilhelm Gwinner, aby „zewnątrzne rysy jego życia nie były rozpamiętywane w szczegółach”⁴³, jeśli nie życzył sobie zatem żadnej właściwej biografii, ponieważ uważał, iż osobowość w świetle historii jest „nieistotnym surdudem noszonym przez chwilę i zamienionym później na inny”⁴⁴, to chyba nie ocenił należycie głębokich związków psychologicznych między swoim osobistym doświadczeniem życiowym z okresu młodości a wcześniej już kiełkującymi myślami na temat świata. Jak dojrzałe były poglądy młodego chłopca świadczyć mogą niewątpliwie słowa uznania kierowane pod jego adresem przez tak wybitnych ludzi jak: Friedrich Majer (orientalista), Martin Wieland (poeta) czy Wolfgang Goethe, który słysząc drwiny młodych dam wobec powagi Schopenhauera, upomniął je: „Dzieciątka, zostawcie tego tam w spokoju, on swym umysłem przewyższa nas wszystkich dwukrotnie”⁴⁵. Swoich zapatrywań oraz poglądów na świat Schopenhauer nie zmienił. Najlepiej świadczy o tym fakt, iż po ukończeniu drugiego tomu swego głównego dzieła (który był uzupełnieniem pierwszego), jeżeli nie liczyć zabiegów redakcyjnych, najwyżej coś dodał, lecz niczego nie ujął. Przekonania raz zdobyte zachował do końca życia, nie było w nim żadnego zwrotu jak w przypadku innych wielkich filozofów, żadnej *Kehre*⁴⁶, tylko konsekwentne drażnienie myśli już powziętej, pogłębianie jej, rozszerzanie, komentowanie, przytaczanie na jej poparcie nowych przykładów lub stosowanie nowych porównań, ale nie jej zmiana.

⁴² S. Sztobryn, *Biodoksografia pedagogiczna*, [w:] *Uczenie się z biografii innych*, red. E. Dubas; W. Świtalski; Wyd. UŁ 2011.

⁴³ W. Gwinner, *Artur Schopenhauer. Aus persönlichem Umgang dargestellt*, Wyd. Marital, Frankfurt 1987, s. 6.

⁴⁴ Warto nadmienić, iż podejście Schopenhauera do historii było dość specyficzne jak na jego czasy, gdy panował historycyzm. Jego postawa ahistoryczna była prawdopodobnie spowodowana zachwytem nad wedyjską koncepcją świata i reinkarnacji. Stąd też analogia z noszonym surdudem. W *Wedach* pojęcie ciała jest czysto marginalne, sprowadza się je do roli dobrze służącego wehikułu podczas podróży ducha.

⁴⁵ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, przeł. R. Różanowski, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 36–37.

⁴⁶ Z niemieckiego *Kehre* oznacza ‘ostrzy zakręt, zwrot, obrót’. Co w rozumieniu filozoficznym odczytujemy jako istotny punkt zwrotny w danej filozofii wynikły często z przewartościowania bądź porzucenia dotychczasowych przemyśleń w celu pozyskania innych.

W zasadzie można by powiedzieć, iż trzymanie się konsekwentnie raz założonych tez czy myśli jest swego rodzaju dumą i to dumą niepozwalającą dopuścić do głosu innych systemów myślowych. Jednak nie w przypadku Schopenhauera, który uważał, iż konsekwencja raz przyjętych przez niego założeń wynika z logicznych następstw objawiających się w świecie oraz z opisu pewnych ich konsekwencji, które to od zarania ludzkości są niezmiennie (rewolucje, wojny, choroby, perypetie miłosne, zdrady stanu itd.), a zatem nie mogą się zmieniać z dnia na dzień, z miesiąca na miesiąc. Sam ujmując to w ten sposób: „Moje twierdzenia opierają się bezpośrednio na samym świecie naocznym i surowej konsekwencji, która istnieje w moim systemie⁴⁷, u podstaw ich leży poznanie, naoczne uchwycenie tego samego, tylko po kolei od różnych stron rozpatrywanego przedmiotu, czyli świata realnego, we wszystkich jego zjawiskach, z uwzględnieniem świadomości, w której się ukazuje”⁴⁸.

Schopenhauer, jako człowiek posiadał dwojakie usposobienie, miał w sobie wiele sprzeczności. Być może filozof tego się obawiał, przestrzegając Gwinnera przed podjęciem próby opracowania jego biografii. Zdecydowany egoista o przesadnie rozwiniętym poczuciu własnej wartości i jednocześnie głosiciel etyki współczucia. Sknera, choć ostatecznie dobra swoje przeznaczył na charytatywne cele — umierając, zapisał swój fundusz na rzecz inwalidów walczących z rokoszanami w 1848 i 1849⁴⁹ roku w celu utrzymania porządku w Niemczech⁵⁰. Chwalił uznanie honoru rycerskiego, jednak gdy zaistniała potrzeba podjęcia rękawicy, zrezygnował z walk po odniesionych obrażeniach.

⁴⁷ Znaczący Schopenhauera, Jan Garewicz, przyznaje filozofii Schopenhauera miano systemu filozoficznego. Przy tak wielkim formacie myśliciela trzeba potrafić umiejętnie pojąć swoistą logikę niekonsekwencji pewnych elementów systemu, które odwzorują stochastyczną naturę świata w całości. Zob. J. Garewicz, *Schopenhauer*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s. 10.

⁴⁸ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, dz. cyt., s. 171.

⁴⁹ Stosunek Schopenhauera do Wiosny Ludów był ambiwalentny, co dobrze obrazuje poniższy cytat zapisany w przededniu zrywu: „Istnieje na skali kultury punkt krytyczny, w którym ulatnia się wszelka wiara, wszelkie objawienie, wszelki autorytet, człowiek zaś chce dotrzeć do sedna rzeczy: nauki pragnie, ale i tego też, by został przekonany. Odrzuca dziecinne szeleczki: chce wstać o własnych siłach. [...] Wówczas koniec zabawy, wówczas filozofia staje się naprawdę niezbędna i ludzkość przyzywa na pomoc wszystkie duchy, jakie wydała ze swego łona” [w:] J. Garewicz, *Schopenhauer*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1960, s. 13. Jednakże generalnie był przeciwnikiem rewolucji, był zwolennikiem władzy absolutnej, ponieważ tylko ta jest w stanie zagwarantować ład, porządek i spokój danemu narodowi.

⁵⁰ A. Mahrburg, *Pisma filozoficzne*, t. II, Skład Główny w Księgarni Ferdynanda Hoesicka, Warszawa 1914, s. 277.

Racjonalista i sensualista, a z drugiej strony człowiek wierzący w sny i ich prorocze znaczenie⁵¹. Podczas wybuchu epidemii cholery w Berlinie w 1831 roku ucieka przed nią, kiedy jego przeciwnik Hegel nie mając takiego szczęścia — umiera. Odludek i mizantrop, który łaknie towarzystwa i poklasku, nie zaproszony do stolika przez znanego pisarza we Włoszech obraża się z powodu braku zainteresowania i braku gościnności znajomego. Przeciwnik filozofii uniwersyteckiej, nie mogący wyzbyć się jednak myśli o porażce na gruncie akademickim poniesionej z powodu Hegla. Ustalając termin wykładów w tych samych godzinach co autor *Encyklopedii nauk filozoficznych*, naraził się na afront w postaci obecności zaledwie czworga studentów. Wielbiciel racjonalnej krytyki praktycznego rozumu Kanta, jak i abstrakcyjnych idei Platońskich. O kobietach wypowiadał się bardzo niepochlebnie: „Rodzaj to o niskim wzroście, o wąskich barkach, szerokich biodrach i krótkich nogach; nazywać go pięknym może tylko umysł mężczyzny zaślepiony przez popęd płciowy”⁵². Jednak nie był obojętny na wdzięki niewiast. O małżeństwie jak i samym związku mężczyzny z kobietą pisał w sposób czysto biologiczny i instrumentalny. W życiu dwukrotnie próbował związać się węzłem małżeńskim. Żydów nienawidził za ich instynktowne dążenie do zysków i bogactw, sam zaś poróżnił się ze swoją matką i siostrą w sprawie dziedziczenia majątku i jego spłaty. Propaguje w swych pismach ascetyczny, wyrzekający się własnego „ja” tryb życia, a zarazem pod koniec swych dni podchodzi do ziemskiej egzystencji niemal z dziecinną radością, z której przebija próżność — dzieli się z przyjaciółmi każdym wyrazem publicznego uznania w postaci pochlebnych recenzji. Głosiciel negacji woli życia i wstrzemięźliwości seksualnej — nie może się jednak, nawet w starym wieku, oprzeć urokowi młodej kobiety.

Czy filozof był świadom swojej dwoistości, słabości i ułomności? Z pewnością tak. Wiedział dobrze, że czego innego pragnie wola i natura, a czego innego rozum i poznanie. Stąd rozłam i dychotomiczność natury ludzkiej, cała sztuka życia polega zaś na przeciwstawianiu się woli przez rozum. Czy Schopenhauerowi się to udało? W zdecydowanej większości zapewne nie. Ponadto sam filozof próbował się usprawiedliwić i zabezpieczyć, pisząc w jednym z aforyzmów, że oczekiwać od filozofa, by podążał za własnymi drogowskazami jest niedorzecznością, gdyż sam filozof jest raczej drogowskazem, aniżeli utartą ścieżką.

⁵¹ Jeden z rozdziałów w *Parergach* tomu I poświęcił zjawiskom paranormalnym.

⁵² A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...* t. II, dz. cyt., s. 521.

Wnikliwemu czytelnikowi zarówno biografii Schopenhauera, jak i jego pism nie umknie fakt, iż filozof ten dopuścił się zdrady samego siebie i własnych przekonań, o których pisał. Początkowo zakładał, że nie będzie pisał dla pieniędzy i poklasku, ale w celu wyrażenia tego, w co naprawdę wierzył. Faktycznie, zrezygnował z honorarium od Brockhous'a i opłacił drugie wydanie *Świata jako woli...* własnym sumptem, jednak od wyrazów uznania nie był już w stanie się wyzwolić. W obronie filozofa przemawia fakt, iż w swoich pismach dostrzegł tę relację, polegającą na uzależnieniu człowieka od cudzego poklasku i uznania. A zatem uczynki jego choć mogły być, wprawdzie usprawiedliwione, gdyż pozostawały zgodne z naturą człowieka, którą opisywał, i z której tak bezlitośnie szydził, stały w sprzeczności z promowaną przez niego filozofią.

2.1. Schopenhauer jako człowiek — dzieciństwo i młodość

To nie przypadek, że tego rodzaju wielka osobowość, jaką niewątpliwie był Schopenhauer, zrodziła się z małżeństwa zawartego pomiędzy Heinrichem Floris (urodzonym w 1747), kupcem, którego rodzina przez wiele pokoleń dochodziła — dzięki inteligencji, zdolnościom kupieckim i cnotom — do pozycji oraz majątku, a prawie dwadzieścia lat młodszą od męża Johanną Henriette Trosiener (urodzona w 1766), która była utalentowaną i spragnioną wiedzy oraz podróży pisarką, córką gdańskiego kupca i rajcy⁵³. Jak przystało na rozsądną i światłą parę, przyjscie pierwszego potomka planowali za granicami państwa, to jest w Anglii, aby pierworodny przyszedł na świat jako posiadacz brytyjskiego obywatelstwa, co jednak nie do końca podobało się pani Trosiener.



Rysunek 1. Johanna Henriette Trosiener i Heinrich Floris Schopenhauer

Źródło: <http://edocs.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2007/81000422/>

Źródło: http://schopenhauer-web.de/cgi-bin/weblog_basic/index.php?p=19

W autobiografii Joanna Schopenhauer nie pisze wyraźnie, w którym momencie spostrzegła, że jest brzemienna. W każdym razie na początku podróży, kiedy na pewno była już w ciąży, o niczym jeszcze nie wiedziała. Ówczesne mieszczki często przy pierwszym dziecku długo pozostawały w całkowitej nieświadomości, toteż można przypuszczać, że mąż zorientował się pierwszy i o niczym nie mówiąc Joannie, zmusił ją do trudnej podróży z Gdańska przez Calais do Dover, byle tylko syn urodził się jako „Anglik”. Joanna, gdy zauważyła swój stan, nie była zadowolona z takiego pomysłu,

⁵³ Rajcowie, czyli mówiąc współcześnie radni, Głównego Miasta wybierani byli przez Radę spośród obywateli miejskich. Za: *Słownikiem Języka Polskiego*, Wyd. PWN, Warszawa 2005.

jak czytamy w zapiskach jej wspomnień gdańskich: „Że mój mąż spodziewanemu synowi pragnął zapewnić te uprawnienia, mające zwłaszcza duże znaczenie kupieckie, nic w tym dziwnego. Nastręczała się ku temu doskonała sposobność, więc namawiał mnie, aby doczekać się połogu w Londynie. Żadna kobieta nie weźmie mi jednak za złe, że tym razem było mi bardzo trudno dostosować się do jego życzenia. Dopiero po bardzo ciężkich walkach, jakie stoczyłam sama ze sobą, udało mi się przezwyciężyć mój wewnętrzny sprzeciw i połączoną z lękiem tęsknotę do uspokajającej obecności mojej matki i jej dobroczynnej opieki w tej coraz bliższej, ciężkiej godzinie. Poddalam się w końcu dosyć spokojnie woli mojego męża, któremu poza tym nie mogłam przeciwstawić żadnego zasadniczego argumentu, początkowo wprawdzie z ciężkim, ale później dzięki zewnętrznym okolicznościom bardzo pocieszonym sercem”⁵⁴.

O ile Joanna Schopenhauer poradziła sobie ze swoimi lękami i obawami, o tyle mąż nie. Nie jest do końca jasne, dlaczego Heinrich Floris Schopenhauer nagle podjął decyzję o powrocie do Gdańska. Ujawnia się tutaj neurotyczny charakter Heinricha, który odziedziczył po nim Artur i który w zapiskach będzie wyznawał: „po ojcu odziedziczyłem strach, który przeklinałem i z którym walczyłem wszystkimi siłami mej woli”⁵⁵. Prawdopodobnie słabość Heinricha, strach i obawy wzięły nad nim górę: „Nagle mój mąż popadł w tę samą bojaźliwą troskę o mnie, z której ja właśnie wyszłam zwycięsko”⁵⁶. Schopenhauerowie wrócili do Gdańska. Najpewniej z powodu niedyspozycji ciężarnej matki para małżeńska musiała wcześniej wrócić do kraju, jeszcze przed planowanym rozwiązaniem. Jak wynika z zapisków Joanny podróż, powrotna była wyjątkowo ciężka i trudna. Listopadowe dni, rozmokłe drogi, noclegi w wiejskich chatach, by się uchronić przed deszczem i zimnem. W świetle tych zapisków troskliwość męża o bezpieczeństwo żony wydaje się niedorzeczna. Syn urodził się 22 lutego 1788 roku w Gdańsku, w domu przy Heiligengeistgasse 144, obecnie kamienica Pod Żółwiem przy ulicy św. Ducha 114.

⁵⁴ J. Schopenhauer, *Gdańskie wspomnienia młodości*, przeł. T. Kuczyński, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1959, s. 182.

⁵⁵ A. Schopenhauer, *Eis heauton*, [w:] A. Hübscher, *Artur Schopenhauer. Ein Lebensbild*, Brockhaus, Wiesbaden 1949 s. 115. „Von dem Vater hatte ich die Angst geerbt, die ich verfluchte und gegen die kämpfte ich mit allen Kräften meines Willens” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁵⁶ J. Schopenhauer, *Gdańskie wspomnienia...*, dz. cyt., s. 220.



Rysunek 2. Dom rodzinny Schopenhauera — Kamienica Pod Żółwiem przy ul. Św. Ducha 114 w Gdańsku.

Źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/Dom_Pod_%C5%BB%C3%B3%C5%82wiem_w_Gda%C5%84sku

Na chrzcie nadano mu imię Artur. Ojciec wybrał to imię dla przyszłego kupca, dlatego że brzmi jednakowo we wszystkich językach⁵⁷. Pierwsze lata dzieciństwa młody Artur spędził po części w wiejskiej posiadłości, wykupionej przez ojca w Oliwie pod Gdańskiem, a po części w Sztutowie⁵⁸, posiadłości będącej siedzibą dziadka Andreasa, który był wybitną osobistością w Gdańsku, zajmował równie odpowiedzialne stanowisko w radzie miasta co ojciec filozofa.



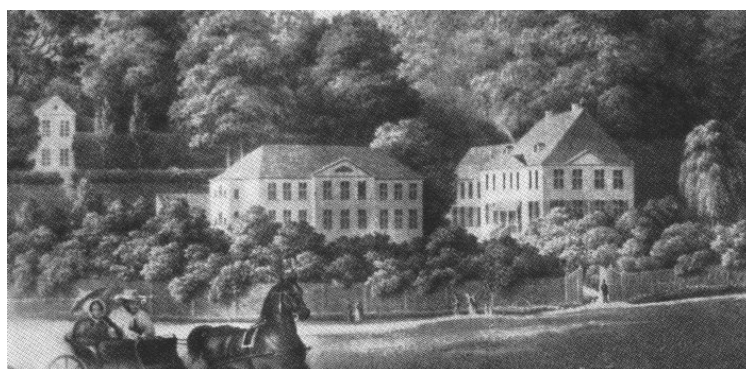
Rysunek 3. Pocztówka ze Szczutowa z 1903 roku (prawdopodobnie w jednym z dworców mieszkał dziadek Artura Andreas Schopenhauer).

Źródło: <http://www.sztutowo.com/22,12,zdjecie.html>

⁵⁷ J. Schopenhauer, *Gdańskie wspomnienia młodości*, dz. cyt., s. 231.

⁵⁸ Na mapie Friedricha Berndta — mierniczego gdańskiego z 1600 r. widać duży piętrowy dwór z gotyckimi szczytami w centrum Sztutowa. Dzierżawili go słynni patrycjusze gdańscy tacy jak Schopenhauerowie (Henryk Trosiener — ojciec Joanny Schopenhauer, czyli matki Artura). [za:] http://svdgg.republika.pl/nowa/layout/foto_galeria/okolice/glowna_pliki/foto_duze/phot%208.html [dostęp: 2012.10.11]

Nadchodzi lato, Heinrich wysłał żonę wraz z pierworodnym do Oliwy, by pośród sielankowych krajobrazów spędzała z dzieckiem czas, który kobieta w swych wspomnieniach opisuje w następujący sposób: „wielki, piękny ogród pełen kwiatów i owoców, las ze wspaniałymi zboczami i wysokim sklepieniem drzew, duży staw ogrodowy z barwnie pomalowaną gondolą”⁵⁹.



Rysunek 4. Letnia posiadłość Schopenhauerów w Oliwie pod Gdańskiem

Źródło: http://historia-oliwy.trojmiasto.pl/o_jschopenhauer.html

Ale piękne sielankowe życie z dnia na dzień, z tygodnia na tydzień zamienia się w udrękę i nudę. Joannie brak wielkiego miasta, gwaru, sklepów i licznych znajomych, których miała w Dover i Londynie. We wspomnieniach ujawnia się ogromne przywiązanie matki Artura do świata arystokratycznego, pełnego intelektualnych spotkań, bankietów, wyjść do teatru i opery. Zaczyna ją męczyć mała miejscowość, brak znajomych, czuje się wręcz uwięziona przez dziecko. Joanna pragnie życia dla siebie. Tymczasem obowiązki matki przypominają kobiecie każdego dnia, że jej życie nie należy do niej, a tym bardziej, że nie ma go dla siebie na wyłączność, musi dzielić się nim ze swym potomkiem. „Jak wszystkie młode matki bawiłam się moją nową lalką”⁶⁰, bawiąc się dzieckiem, walczy z ograniczającym ją coraz bardziej uczuciem nudy. To silne poczucie życiowej rezygnacji musi się odbić na wymuszonej miłości do małego Artura. Być może lęk i przekonanie Artura o tym, że świat jest zły, miały korzenie już w dzieciństwie, być może zrodziły się w wyniku braku autentycznej, szczerzej miłości, jaką matka powinna darzyć syna. Miał doświadczać strumienia bezinteresownego matczynego ciepła, doświadczał strumienia emocjonalnego chłodu. Kto nie odczuwał pierwotnej, matczynej miłości, ten nie będzie odczuwał miłości do tego, co

⁵⁹ Tamże, s. 166.

⁶⁰ Tamże, s. 231.

najbardziej pierwotne, do własnego życia — według rozumienia Ericha Fromma *O sztuce miłości*.

Takie pierwotne doświadczenia młodego Artura dadzą podwaliny do wyłonienia się filozofii życia „bez wyższego celu”, u podłoża którego tkwi mroczny bezrozumny popęd wprawiający wszystko w ruch.

Dalsze losy Schopenhauerów związane są z tłem historycznym wówczas jeszcze wolnego Gdańska. To, czego obawiał się Heinrich Floris Schopenhauer, chcąc się przeprowadzić do Londynu przed narodzinami syna, stało się faktem wiosną 1793 roku, Prusy i Rosja wspólnie dokonały kolejnego rozbioru Polski. Wolne miasta Gdańsk i Toruń zostały przyznane królowi Prus Fryderykowi Wilhelmowi II.

Schopenhauerowie nie czekali na wejście pruskich wojsk⁶¹. Zaraz po podjęciu decyzji przez radę mieszkańców o uznaniu zwierzchnictwa króla Prus nad miastem, rodzina opuściła Gdańsk. Za punkt docelowy wybrali Hamburg. Dla Heinricha Florisa Schopenhauera zajmującego się handlem w grę wchodziło wyłącznie miasto portowe i to jedno z większych⁶².

Schopenhauerowie, jak przystało na patrycjuszy, wprowadzili się do okazałego domu kupieckiego. Gmach taki składał się zarówno z pomieszczeń mieszkalnych, jak i handlowych. W budynkach na tyłach oraz w budynku środkowym znajdowały się strychy, magazyny, kantory i piwnice. Z tyłu posiadłość graniczyła z kanałem, tam przybijały barki z towarem. Na rozległym dziedzińcu była drewniana galeria rzeźb i obrazów, plac wyłożony płytami z marmuru. W budynku frontowym znajdowały się pomieszczenia mieszkalne, dziesięć pokoi, cztery gabinety, cztery garderoby, do tego sala z kosztowną sztukaterią oraz szkłem zdobionym w oknach. Tutaj, gdzie bez trudu mieściła się setka osób, Schopenhauerowie organizowali wieczorki, żyli znacznie ponad stan, jak stwierdza później Adela, siostra Artura⁶³.

Joanna Schopenhauer w pełni korzystała z bujnego życia towarzyskiego. Nie tylko pragnęła być zapraszana, ale też ambitnie dążyła do tego, by z własnego domu uczynić centrum spotkań towarzyskich. Jej autobiografia

⁶¹ Ojciec Artura, Heinrich, miał zatarg z generałem pruskim, który z kolei miał dokonać aneksji i likwidacji niezależności miasta. [w:] R. Safranski, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 27.

⁶² Należy dodać, iż w 1663 roku król angielski Karol I nadał miastu przywilej zawijania własnymi statkami do angielskich portów, w związku z tym Hamburg w handlu z Wyspami wyprzedził wszystkich konkurentów. W roku 1795 około 2000 statków wpłynęło do Hamburga. Daje to obraz skali rozwoju handlu w tym mieście. [w:] R. Safranski, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 28.

⁶³ „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft”, red. P. Deussen, 1932, s. 210.

urywa się przed okresem hamburskim, jednak zachowane szkice wyraźnie wskazują, że te ambicje nie pozostały jedynie w sferze projektów. Lista jej hamburskich znajomych przewijających się we wspomnieniach obejmuje naprawdę świetne nazwiska: Fryderyk Gottlieb Klopstock, ówczesny poeta, autor *Mesjady*, Wilhelm Tischbein, malarz, Gotthold Ephraim Lessing, niemiecki estetyk, pisarz, krytyk i teoretyk, ale przede wszystkim wielki reformator dramatu niemieckiego i jeden z najważniejszych autorów dramatycznych tamtego okresu, Johann Wolfgang von Goethe, a także baron von Stael-Holstein, hrabia Reinhard, orientalista Friedrich Majer, który wpłynie potem wyraźnie na rozwój filozofii dorosłego Artura za sprawą wtajemniczenia go w świat pism sanskrytu. Jako gospodyni wspaniałego domu Joanna starała się postępować w myśl dewizy, iż nie ma nic lepszego niż uczuciowa więź między ludźmi, którzy pełni radości w należyty sposób wspólnie używają życia⁶⁴.

Mały Artur nie podzielał takiej radości. W swoich wspomnieniach o ówczesnych latach hamburskich mówił niemal wyłącznie o samotności i strachu. Pewnie dość często, gdy rodzice bawili się, zostawał sam. W tym otwartym i gościnnym domu chłopiec pilnowany przez nianię i służącą czuł się osamotniony. We wspomnieniach pisze: „już kiedy miałem sześć lat, zdarzyło się, że rodzice, wróciwszy pewnego wieczoru ze spaceru do domu, znaleźli mnie w absolutnej rozpacz, ponieważ uroilem sobie nagle, że opuścili mnie na zawsze”⁶⁵.

Latem 1797 roku, po narodzinach siostry Artura — Adeli, ojciec uznał, że nadszedł czas na pierwszą lekcję w świecie interesów. Schopenhauer wspomina w swoim życiorysie sporządzonym dla Uniwersytetu Berlińskiego, iż ojciec zawsze pragnął, by syn został kupcem, a zarazem człowiekiem światowym, o wytwornych manierach, który będzie umiał czytać w księdze świata⁶⁶. Wysłał zatem syna do swojego partnera handlowego, by oddać go w opiekę rodzinie francuskiej mieszkającej w portowym mieście Hawr, państwu Gregoire de Blesimaire. Tam przez dwa lata ma uczyć się francuskiego, nabrać towarzyskiej ogłady oraz poznawać podstawy elementów życia młodego handlowca. Państwo Gregoire otaczali chłopca troskliwą opieką, Artur

⁶⁴ J. Schopenhauer, *Gdańskie wspomnienia...*, dz.cyt., s. 220–236.

⁶⁵ A. Schopenhauer, *Eis heauton...*, s. 121. „Als ich schon sechs Jahre alt war, geschah es, dass meine Eltern nach der Rückkehr eines Abends von dem Spaziergang mich in absoluter Verzweiflung fanden, denn ich bekam plötzlich das Trugbild, dass sie mich für immer verlassen hatten” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁶⁶ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 23.

stał się pełnoprawnym członkiem rodziny. W domu Gregoir'ów doświadczył czegoś w rodzaju miłości rodzicielskiej, o panu Gregoire napisze: „ten kochany, dobry i łagodny człowiek traktował mnie zupełnie jak drugiego syna”⁶⁷.

W krótkim czasie opanował język francuski w takim stopniu, że niemal zapomniał niemieckiego. W swoim życiorysie Artur pisze: „Mój ojciec cieszył się niezmiernie, słysząc, jak rozprawiam niczym rodowity Francuz; natomiast języka ojczystego zapomniałem tak bardzo, że tylko z wielkim trudem można mi było cokolwiek wyjaśnić”⁶⁸.

O tym okresie wiemy bardzo mało, gdyż młodzieńcze listy Artura nie zachowały się w całości. Ze zdawkowej korespondencji pomiędzy rodzicami i kolegami (prowadzenie takiej korespondencji zaliczane było do obowiązków mieszczańskiego wychowania) dowiadujemy się, iż lata spędzone w Hawrze należały do wyjątkowo szczęśliwego okresu. Wiele lat później, podróżując po Europie z rodzicami, podczas kolejnego pobytu w Hawrze filozof zanotuje: „Dużo myślałem w tym czasie o nich wszystkich, o miejscach wewnątrz i wokół miasta, gdzie byłem taki radosny, wiele marzyłem [...] czułem się, rzecz jasna, cudownie, przebywając w tym samym miejscu z tymi samymi przedmiotami wokół: z trudem przekonałem siebie, że naprawdę jestem w Hawrze”⁶⁹. Co więcej, w listach do rodziców daje do zrozumienia matce, iż państwo Gregoire lepiej rozumieją jego zalety i osobliwość. Joanna w swoich odpowiedziach stara się bronić dobrotliwego ojca: „Twój ojciec pozwala Ci kupić flet z kości słoniowej za jednego luidora; mam nadzieję, że rozumiesz, jak dobry jest dla ciebie”⁷⁰. Potem napomina: „Bardzo prosi natomiast, byś dbał o tabliczkę mnożenia. To chyba naj-

⁶⁷ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, red. A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1978, s. 649. „der liebe, gute und nachsichtige Mensch behandelte mich ganz als seinen zweiten Sohn” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁶⁸ Tamże, s. 648. „Mein Vater freute sich äußerst, als er gehört hatte, wie ich mich als gebürtiger Franzose ereiferte; dagegen vergaß ich so viel von meiner Muttersprache, dass man mir nur mit großer Mühe irgendetwas erklären konnte” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁶⁹ A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*, red. Ch. von Gwinner, Brockhaus, Leipzig 1923, s. 95.

⁷⁰ „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft”, red. P. Deussen, 1971, s. 84. „Dein Vater erlaubt dir die Flöte aus Elfenbein für einen Luidor zu kaufen; ich hoffe, dass du verstehst, wie er gut für dich ist”.

mniej, co możesz teraz uczynić, aby mu pokazać, jak chętnie robisz wszystko, czego sobie życzy”⁷¹.

Ale to, co dobre nie trwa wiecznie i z zasady jest tylko epizodem, co w filozoficzny sposób wyjaśni później Schopenhauer: „Wprawdzie każde nieszczęście z osobna wydaje się wyjątkiem, ale nieszczęście jako takie jest regułą”⁷². Nadchodzi rok 1799. Rodzice zaniepokojeni zamieszkami w Europie postanawiają wezwać swojego pierworodnego do siebie. Podróż lądem jednak byłaby na tyle niebezpieczna, iż rodzice wybierają statek. Artur tak dumny z tej samotnie przebytej podróży morskiej wspomni ją w swoim życiorysie: „Po ponad dwuletnim pobycie, nie mając jeszcze dwunastu lat, sam wróciłem statkiem do Hamburga”⁷³.

Po dwóch latach niezwykle radosnych dla Artura, rozpoczęły się lekcje mniej przyjemne, jakie dla syna przewidział ojciec. Latem 1799 roku, zaraz po przybyciu do Hamburga, oddano go do prywatnego zakładu wychowawczego Johanna Heinricha Christiana Rungego. Tu będzie spędzał przez kolejną cztery lata po 26 godzin w tygodniu na nauce geografii, historii, religii, łaciny i matematyki. Szkoła Rungego przeznaczona była dla przyszłych kupców i cieszyła się wielkim szacunkiem, uczęszczali do niej synowie najlepszych hamburskich rodzin⁷⁴.

Artur Schopenhauer wypowiadał się później z wielkim uznaniem o doktorze Rungem. Ten nauczyciel miał opinię znakomitego pedagoga za sprawą nowego, interesującego elementu działalności, który polegał na zbliżeniu szkoły do domu ucznia. Dążył do współpracy pomiędzy domem a szkołą, dlatego też odwiedzał rodzinne domy swoich uczniów. Starał się być przyjacielem dla swoich podopiecznych. Był przeciwnikiem średnio-wiecznych metod rytualnych kar i mechanicznego „wkuwania”. Szkoła Rungego uczyła o różnych systemach walut, szlakach komunikacyjnych i centrach handlowych, dochodach z gruntu i przemysłu, uczyła nowożytnych języków, tak, by młodzi handlowcy mogli realizować zagraniczne transakcje, była także religia, do której Schopenhauer chętnie powróci, jednak dopiero

⁷¹Tamże, s. 84. „Dann ermahnt er: „Er bittet sehr darum, dass du für das Einmaleins sorgen wirst. Das ist wohl am wenigsten, was du jetzt tun kannst, um ihm zu zeigen, wie du alles gerne tust, was er sich wünscht” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁷²A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, Wyd. Antyk, Kęty 2003, s. 259.

⁷³A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 694. „Nach dem über zweijährigen Aufenthalt, als ich noch nicht zwölf war, kehrte ich mit dem Schiff nach Hamburg zurück” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁷⁴R. Safranski, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 40.

poznawszy ją od strony wielkich mistyków⁷⁵. Szkoła znajdowała się w dobrej dzielnicy, uczniowie udawali się tam we wszystkie dni powszednie, poza środą i sobotnim popołudniem. Lekcje trwały od 9-tej do 12-tej oraz od 15-tej do 17-tej. Uczniowie byli już paniczami, do szkoły przyjeżdżały po nich powozy. Wiezorami chodzili na bale i przyjęcia, gdzie poznawali córki z dobrych rodzin. Właśnie te wieczorne przyjemności Lorenz Meyer, kolega Artura, opisuje w swoim dzienniku nad wyraz szczegółowo: „Wieczorem byłem na balu u państwa Bohlów. Bawiłem się bardzo dobrze, ale bawiłbym się jeszcze lepiej, gdybym więcej tańczył. Pierwszego *ecossaise* tańczyłem z Boris, drugiego i trzeciego z Malcher. Pierwszego *francaise* z Marianną, drugiego z Flor. Wróciliśmy około drugiej. Drugiego *ecossaise* tańczyłem z madame Schopenhauer”⁷⁶. Lorenz i Artur są w wieku piętnastu lat, oni i ich koledzy przy takich okazjach znajdowali przyszłe żony. Z listów do przyjaciół możemy wywnioskować, iż Artur tańczył równie chętnie jak jego kolega Lorenz. W jednym z listów kolega z Hawru, u którego Artur spędził wspaniałe dwa lata, określa go szarmanckim kobieciarzem. W tym wieku, jak widać, Artur miał jeszcze „zdrowe” podejście do płci pięknej. Co się stało później, pokażą dalsze losy filozofa. „Nie było tygodnia bez wielkiego przyjęcia [...] bywało raz 100 raz 200 osób, grało 12 muzyków, między nimi kotły i trąbki”⁷⁷ — relacjonuje w swych pamiętnikach Lorenz.

Artur żył wśród licznych i hucznych zabaw, był uważnym obserwatorem, być może już wtedy zaczął tworzyć pierwsze melancholijne szkice o nicości i pustce wielkiego świata, świata przepychu i fajerwerków. W wieku starczym stwierdzi jednoznacznie w jednym ze swoich aforyzmów o mądrości życia: „Tak, więc niemal wszystko na świecie jest, można by rzec, jak pusty orzech: samo jądro trafia się rzadko, rzadziej jeszcze tkwi w skorupie. Szukać go trzeba zupełnie gdzie indziej, znaleźć można najczęściej przypadkiem”⁷⁸. Kontynuuje: „Zatem młodziemiec mniema, że na świecie znajdzie Bóg wie co, jeśli tylko dowie się, gdzie tego szukać, starzec pełen jest mądrości Koheleta: «wszystko jest marnością» i wie, że puste są wszystkie orzechy, nawet pozłacane”⁷⁹. Widać tu piękną filozoficzną analogię, pierwsze dwadzieścia lat młodości Artura dostarczyło mu materiału i „tekstu życia”, następne trzy-

⁷⁵ Tamże, s. 41.

⁷⁶ Tamże, s. 42.

⁷⁷ Tamże, s. 43.

⁷⁸ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, dz. cyt., t. I, s. 518.

⁷⁹ Tamże, s. 624.

dzieści lat stanowi komentarz do niego. I dopiero komentarz pozwala nam w pełni zrozumieć sens tekstu, jego budowę, morały i wszystkie subtelności.

Artur wytwornie się bawi i pilnie ucześnie do szkoły Runego, jego matka wydaje przyjęcia, a ojciec pilnuje interesów, tymczasem nad Hamburgiem zbierają się czarne chmury w postaci inwazji armii duńskiej w 1801 roku. Oficjalnie chodziło o ochronę bogatego miasta portowego przed Anglikami, jednak Dania chciała wykorzystać sytuację polityczną i pragnęła za-właszczyć sobie dobrze sytuowane miasto, o które od wieków bezskutecznie walczyła. Wobec tego Prusy i Anglia wystąpiły przeciwko Danii. Ostrzał Kopenhagi doprowadził do zakończenia okupacji Hamburga przez Duńczyków. Nastąpiły pewne konsekwencje ekonomiczne. Po tak burzliwych wydarzeniach naturalnym było, iż handel będzie coraz trudniejszy⁸⁰.

Ciemne chmury nie tylko ciążyły nad samym Hamburgiem, ale również nad młodym Schopenhauerem. Ojciec postanowił, iż po ukończeniu szkoły Runego, syn uda się do kantoru kupieckiego na praktykę. Dla Artura taka przyszłość była nie do zaakceptowania. Poprosił więc ojca o zgodę na przejście do gimnazjum, co oznaczało, iż chce zerwać z rodzinną tradycją, która ciąży na nim niczym przekleństwo. Z listów jego kolegów wiemy, jak wyglądała taka praktyka. Była niezwykle surowym okresem. Zgodnie z kontraktem młody kupiec był zobligowany do bycia pomocnikiem przez siedem lat. Miał mieszkać w domu właściciela kantoru, nie wolno mu było pozostawać na noc poza domem, powinien być czynić wszystko dla pożytku i powodzenia swojego opiekuna. Właściciel kantoru żywił praktykanta, o odzież dbali zaś rodzice. Jeśli praktykant zerwałby umowę, rodzice byli zobowiązani do wypłacenia kary⁸¹. Nic więc dziwnego, że młody Schopenhauer wystraszył się takiej wizji przedstawionej przez jego kolegów ze szkoły. Młody Artur wiedział, czego chce: chciał zostać uczonym, poznać łacinę i grekę, literaturę, filozofię, a nawet medycynę — pociągały go nauki, w których się już trochę rozeznał. Artur w swoich odczuciach i zapatrywaniach na osobistą przyszłość nie był odosobniony, popierał go także Runge — dyrektor szkoły. Dyrektor wiedział, że jego uczeń jest zdolnym, pracowitym i systematycznym człowiekiem. Artur czytał wszystko, co wpadło mu w ręce, także romanse i erotyczne fantazje chowane przez ojca w skrzyni, do momentu aż ojciec nie przyłapał syna na tych praktykach⁸².

⁸⁰ *Wielka Historia Świata*, t. 2, red. J. Śliwa, Wyd. PWN, Warszawa 2008, s. 1151.

⁸¹ R. Safranski, *Schopenhauer.*, dz. cyt., s. 46.

⁸² Tamże, s. 46.

Czytał wielkie dzieła Woltera, Rousseau, a także Locke’a. Nawet matka nie stroniąca od literatury przestrzegała go przed nadmiarem czytania: „W ogóle życzyłabym sobie, abyś odłożył na jakiś czas na bok wszystkich poetów, w końcu to będzie dla Ciebie nie do zniesienia, jeśli tak wcześnie przyzwyczaisz się spędzać wszystkie swoje godziny ze sztuką. Masz 15 lat, a przeczytałeś i przestudiowałeś najlepszych poetów niemieckich, francuskich, a po części również angielskich”⁸³. Ojcu nie podobały się pragnienia syna, jednak próbował znaleźć jakiś kompromis i chciał wykupić dla syna jeden z możliwych kościelnych urzędów — hamburskiego kanonika⁸⁴. W swoim życiorysie Artur napisze: „Ponieważ mojemu kochającemu ojcu leżała na sercu przede wszystkim moja pomyślność, a w jego mniemaniu los uczonego nieuchronnie wiązał się z niedostatkiem, przeto uważał, że musi zawczasu przeciwdziałać grożącemu niebezpieczeństwu. Dlatego postanowił zrobić ze mnie hamburskiego kanonika i zaczął czynić w tym kierunku niezbędne kroki”⁸⁵. W ten sposób ojciec rezygnował z realizacji własnych planów życiowych. Tradycja rodzinna zostanie zerwana, nie będzie miał następcy w interesach. W przypadku tak stanowczego człowieka decyzja ta była objawem pojawiającej się rezygnacji. Negocjacje z hamburską kapitułą katedralną przeciągają się, bowiem cena jest ogromna: ponad 20 tysięcy talarów. Nawet dla Schopenhauerów za wysoka, w końcu mają też córkę Adele, młodszą o 9 lat od Artura.

Heinrich Floris Schopenhauer jest zmęczony obecną sytuacją polityczną, ekonomiczną oraz napominaniem żony do podjęcia decyzji w sprawie dwuletniej podróży po Europie. Mąż z uwagi na liczne zewnętrzne okoliczności ulega prośbom żony. Jednocześnie wpada na niezwykle sprytny pomysł. Zastawia na młodego Artura pułapkę, pozostawiając go na pastwę ciekawości, wolności i własnej odpowiedzialności. Artur może zostać w Hamburgu i natychmiast rozpocząć naukę w gimnazjum, potem studia, albo — razem z rodzicami udać się na dwuletnią wakacyjną podróż po Europie, po powrocie jednak musiałby się udać na naukę do kantoru, do kupca Jenischa.

⁸³ Tamże, s. 88.

⁸⁴ Tamże, s. 47.

⁸⁵ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 649. „Da meinem liebenden Vater am Herzen vor allem mein Wohlergehen lag, und seiner Ansicht nach war das Schicksal des Gelehrten unaufhaltsam mit der Armut verbunden, deshalb meinte er, dass er rechtzeitig der drohenden Gefahr entgegenwirken muss. Darum entschied er sich von mir einen Hamburger Kanoniker zu machen und begann in dieser Richtung die unerlässlichen Schritte zu tun” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

Dzięki ojcu Artur odbiera porządną lekcję egzystencjalnego „albo-albo”. Decyzja oznacza akceptację jednej opcji i wykluczenie innej. Prawdopodobnie ojciec Artura chciał, by syn zrozumiał na tej podstawie, czego tak naprawdę pragnie i kim jest. Zawsze wygodniej jest robić jedno i wyobrażać sobie, że tak naprawdę chciałoby się czegoś innego, a tym bardziej czuć się usprawiedliwionym, im mniejszy był nasz udział w podejmowaniu decyzji. Wtedy stosujemy tzw. mechanizm gry psychologicznej „gdyby nie ty”, polegający na zrzucaeniu odpowiedzialności na osobę, która tak naprawdę niewiele miała wspólnego z naszą decyzją⁸⁶. By nie było żadnych złudzeń, ojciec zostawia syna przed jasnym wyborem: pójść drogą uczonego oznaczało rezygnację z wielkiej podróży, natychmiastowa przyjemność była opłacona przyszłym żywotem kupca. Rozsądny Heinrich wiedział, że wolność wyboru konfrontuje każdego z nas z samym sobą. Jeśli wybieramy, musimy też wziąć na siebie odpowiedzialność. Po dokonaniu wyboru wiemy, kim tak naprawdę jesteśmy i na czym tak naprawdę nam zależało.

Po wnikliwszej analizie i przy wzięciu pod uwagę pewnej znajomości ostrego, wyrachowanego i nieugiętego charakteru Heinricha możemy domniemywać, iż pozostawienie wyboru miało być dla Artura lekcją głębszą niż tylko egzystencjalne „albo-albo”. Wybór miał dać również chłopcu do zrozumienia, iż bycie uczonym oznacza rezygnację z doczesnych przyjemności. Zresztą Heinrich wiele razy podkreślał, iż bycie uczonym jest związane z ubóstwem. Kto chce się uczyć, musi być zdolny do wszelkich rezygnacji, a zwłaszcza tych zmysłowych. Jeśli w kimś znajduje się materiał na uczonogo, to jest w nim i siła do rezygnacji. Wobec tak postawionego dylematu ojciec stworzył alternatywę wykluczającą albo umysł i świat myśli, albo ciało wraz z całą jego zmysłowością. Spróbujmy rozważyć tę alternatywę.

Gdyby Artur opowiedział się za podróżą, byłaby to zdrada własnego „ja”, własnych przekonań i ambicji. Wybór wynikający ze sprzeciwu wobec podróży miałby utwierdzić go w przekonaniu, że bardzo pragnie zostać uczonym i jest gotów wiele poświęcić w imię prawdy i poznania. Co wybierze Artur? Okazuje się, że młodzięcza ciekawość i żądza poznania świata wzięły nad nim górę, wyruszył wraz z rodzicami w dwuletnią podróż po Europie, jednak z dużym uszczerbkiem dla własnej godności. Z perspektywy lat napisze w swojej metafizyce moralności: „Nasza fizyczna droga po ziemi zawsze jest tylko linią, a nigdy płaszczyzną, podobnie w życiu, jeśli chcemy, coś

⁸⁶ W precyzyjny sposób te mechanizmy tłumaczy Eric Berne. Zob. E. Berne, *W co grają ludzie - psychologia stosunków międzyludzkich*, Wyd. PWN, Warszawa 2008.

objąć i posiąść, musimy zrezygnować z niezliczonej liczby rzeczy, zostawiając je na boku. Jeśli nie możemy się zdecydować i niczym dzieci na jarmarku chwytnyśmy się wszystkiego, co nas kusi chociażby przez moment, jest to opacznie dążenie do tego, aby linię naszej drogi zmienić w płaszczyznę: idziemy wtedy zygzakiem, poruszamy się jak błędny ogień w tę i we w tę, i do niczego nie dochodzimy. [...] Człowiek czyni liczne nieudane próby, w niejednym sprzeciwi się swojemu charakterowi; w sumie jednak zawsze będzie musiał przed nimi na powrót ustąpić”⁸⁷. Młody Artur wybierając podróż, po części chciał zaspokoić swoją intelektualną ciekawość świata, po części ulec młodzieńczemu „teraz”. Jako stary już człowiek da do zrozumienia, że nie można długo skutecznie uciekać przed sobą, co najwyżej nakłada się na siebie pewne drogi. W ten sposób można nie dojść do celu, gdyż podczas tej drogi ktoś najczęściej umiera. W przedmowie do wydania trzeciego napisał słowami Petrarke: „Starczy, gdy ktoś biegnąc dzień cały, pod wieczór dojdzie do celu”⁸⁸. Dzień jest oczywiście analogią do życia ludzkiego, cel — przeznaczeniem.

Schopenhauerowie wyruszają trzeciego maja 1803 roku. Jadą własnym powozem wraz ze służącymi. Sześcioletnią Adelę zostawiają pod opieką krewnych i niani. Plan podróży dopracowano do ostatniego szczegółu. Młodemu Arturowi służy podróż, świadczą o tym bogate opisy z zachowanych pamiętników. Są to trzy zeszyty zapisane gęsto i schludnie. Patrzy, obserwuje, zbiera dowody za pomocą doświadczeń, pragnie najwyraźniej wszcząć postępowanie przeciwko światu, po którym podróżuje. Pamiętać należy, iż świat jawi się mu jako więzienny dziedziniec, gdzie po krótkim wybiegu będzie musiał wrócić do więziennej celi — to jest kantoru kupieckiego. Natomiast lektura Wolteriańskiego *Kandyda*, Goethowskich *Cierpień młodego Wertera* i *Wilhelma Meistra* prowadzi go wprost do melancholii i zadumy

⁸⁷ A. Schopenhauer, *Zur Einführung, Philosophische Vorlesungen*, (red.) V. Sperling, t. 4, Vorlesung: Metaphysik der Sitten, Piper, München-Zürich 1985, s. 103. „Unser körperlicher Weg auf der Erde ist immer nur die Linie, und nie die Ebene, ähnlich ist es im Leben, wenn wir nun etwas umfassen und besitzen wollen, müssen wir auf unzählreiche Mengen von den Sachen, lassend die auf der Seite, verzichten. Wenn wir uns nicht entscheiden können und gleich den Kindern auf dem Jahrmarkt greifen wir zu allen Mitteln, was uns wenigstens eine Weile verlockt, ist das verkehrt das Streben danach, um die Linie unseres Weges gegen die Ebene zu tauschen: wir gehen damals Zickzack, wir bewegen uns hin und her wie ein Irrlicht und erreichen nichts. [...] Der Mensch unternimmt zahlreiche ungelungene Versuche, nicht einmal widerspricht er sich seinem Charakter; insgesamt muss er ihnen dennoch wieder nachgeben” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁸⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Wyd. PWN, Warszawa 1994, s. 27.

nad światem. W prywatnych zapiskach wracając do swojej podróży, napisze: „Gdy skończyłem 17 lat i nie miałem jeszcze pełnego wykształcenia, ogarnęła mnie rozpacz życia, podobnie jak Buddę w młodości, kiedy dostrzegł chorobę, starość, ból i śmierć. Prawda, która głośno i wyraźnie przemawiała ze świata, wkrótce zwyciężyła żydowskie dogmaty, które i mnie wpojono; w rezultacie doszedłem do wniosku, że świat ten nie może być dziełem istoty o najwyższej dobroci, ale raczej diabła, który powodował stworzenia do życia, aby napawać się widokiem ich cierpienia”⁸⁹. W tej intensywności współodczuwania tkwił pierwotny zarodek jego rozmyślań nad życiem dokładnie takim, jakim je postrzegał. Oburza go nie tylko ból, cierpienie i niedostatek tego świata, ale przede wszystkim obojętność ludzi wraz z brakiem refleksji nad własnym postępowaniem. Powstaje załączek etyki współczucia i współodczuwania.

Podczas podróży wykształci się w młodym Arturze chyba najważniejsza cecha, z której do końca będzie dumny. Chodzi o wyższość obserwacji bezpośredniej nad pojęciową. Rodzą się w nim załączki subiektywizmu poznawczego oraz koncepcja „świata jako przedstawienia”. We wspomnieniach napisał: „Albowiem właśnie w okresie budzącej się dojrzałości, w którym dusza ludzka zwykle otwiera się na wszelkie doznania [...] mój duch nie wypełnia się, jak to zazwyczaj bywa, pustymi słowami i wiadomościami o rzeczach [...], a w ten sposób nie stępił i nie męczył wrodzonej ostrości umysłu, lecz zamiast tego żywił się i prawdziwie kształcił przez obserwację rzeczy. [...] Cieszę się zwłaszcza z tego, że ta droga kształcenia wcześniej przyzwyczaiła mnie, by nie zadowalać się tylko samymi nazwami, lecz nad słowa zdecydowanie przedkładać rozważanie i badanie rzeczy samych, jak również poznanie pochodzące z obserwacji — dzięki czemu nigdy potem nie byłem narażony na niebezpieczeństwo wzięcia słów za rzeczy”⁹⁰. Widać, w jakim stopniu zasada wyższości oglądu bezpośredniego bierze udział w procesie poznania przez młodego człowieka. Zatem zawsze będzie podkre-

⁸⁹ *Der handschriftliche Nachlaß*, red. A. Hübscher, t. 4., cz.1, Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852, W. Kramer, Frankfurt 1978, s. 96. „Als ich 17 war und hatte noch keine volle Ausbildung, ergriff mich die Lebensverweilung, ähnlich wie Budda in seiner Kindheit, als er die Krankheit, das Alter, den Schmerz und Tod bemerkte. Die Wahrheit, die laut und deutlich aus der Welt kam, überwand schnell die jüdischen Dogmen, die mir auch beigebracht wurden ; im Endergebnis kam ich zum Schluß, dass diese Welt kein Werk des Wesens von der höchsten Güte sein kann, aber eher des Teufels, der die Lebewesen zum Leben weckte, um die Aussicht ihres Leidens zu genießen” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁹⁰ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, red. A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1978, s. 650.

ślać wyższość swojego wnioskowania wyniesionego z bezpośredniej obserwacji świata nad tą czysto teoretyczną formą interpretowania rzeczywistości. Przewagę wyjaśniania rzeczowego nad pojęciowym. W jego rozprawie konkursowej *O wolności ludzkiej woli* czytamy: „Pytamy się więc: co to znaczy konieczny? Zwyczajne objaśnienie: konieczne jest to, czego przeciwieństwo jest niemożliwe, lub to, co nie może być inaczej — jest tylko wytłumaczeniem słownym, opisem pojęcia, ale nie rozszerza naszego poznania. Natomiast podaję następujące wyjaśnienie rzeczowe: Konieczne jest to, co wynika z danej wystarczającej przyczyny tj. podstawy.”⁹¹. Do pustosłownia będzie się odnosić z odrazą, jak możemy wyczytać z przedmowy do wydania drugiego tomu pierwszego: „przez przejmowanie szaleńczych zestawów słów, przy których duch daremnie się męczy i trudzi, by sobie cokolwiek pomyśleć, umysł ulega dezorganizacji”⁹².

Schopenhauerowie podróżują „od dworku do dworku”, polegając na rekomendacjach i znajomościach handlowych głowy rodziny. Listy polecające otwierają nowe drzwi i nowe kontakty. W ten sposób podróż staje się też okazją, by wejść w europejskie towarzystwo, gdzie każdy każdego postrzega jako wartościowego. W planie podróży pierwsza była Francja, jednak w wyniku złej pogody Schopenhauerowie nie zabawili tam długo. Artur w pamiętniku skomentuje krótko: „Zachmurzone niebo, leje jak z cebra, co za ciemne pustkowia”⁹³. Następna była Holandia, tu drogi są wybrukowane klinkierem, domy ładne i czyste, w ogóle wszystko tu niesamowicie schludne, ludzie cisi i powściągliwi. Z nudów Schopenhauer gra na swoim flecie⁹⁴. Holandia jest mała i spokojna, może nawet za spokojna dla żadnej świata i salonów pani Schopenhauer. Postanawiają wyruszyć do Wielkiej Brytanii. Filozof zapisuje: „Amsterdam znacznie przerósł moje oczekiwania. Ulice są szerokie, tłok nie jest tu więc tak nieprzyjemny, jak zazwyczaj w wielkich miastach handlowych. Domy nie wyglądają nowocześnie, ale świeżo, wszystkie mają bowiem szpiczaste wykończenia w starym stylu; jednak cały czas wyglądają jak nowe, ponieważ wciąż się je czyści, stroi i przemalowuje, jak wszystko, co tutaj można zobaczyć”⁹⁵.

⁹¹ Tenże, *O wolności ludzkiej woli*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 17.

⁹² Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 21.

⁹³ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 432. „Der bewölkte Himmel, es gießt wie aus Kübeln, was für ein dunkles Ödland” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

⁹⁴ Tamże, s. 432.

⁹⁵ Tamże, s. 433.

Zapiski z tego okresu są dość szczegółowe, co więcej przedstawione w zwartym tomie, zarówno listy do przyjaciół, jak i same dzienniki⁹⁶.

Zatem po Amsterdamzie, który wywarł bardzo pozytywne wrażenie na Arturze, Schopenhauerowie udali się do Londynu. W Londynie Schopenhauerowie załatwili sobie wstęp do *drawing-room* w pałacu królewskim, tu stali się świadkami oczekiwania wyższej arystokracji na parę królewską. Na Arturze nie robiło to większego wrażenia, kwituje krótko w notatniku: „Król jest miłym starszym panem. Królowa jest brzydka i pozbawiona wszelkiej dystynkcji”⁹⁷. Schopenhauer zachowuje jednak sceptycyzm i szczyptę cynizmu wobec bohaterów audiencji, jak i w ogóle wobec możliwych tego świata. Galeria rzeźb w Opactwie Westminsterskim skłoniła go do następującej refleksji: „Królowie pozostawili tu po sobie korony i berła, bohaterowie — broń, ale spośród nich wszystkich wielkie umysły, których chwała bije z ich własnego wnętrza, którzy nie otrzymali jej z zewnątrz, którzy swą wielkość zabierają ze sobą, ci biorą wszystko, co mieli na tej ziemi”⁹⁸. Spostrzeżenia młodego filozofa mają już w sobie pewną bezwzględną przenikliwość osądu. „Cóż bowiem pozostanie po ich osobowościach”⁹⁹ — pyta Artur. Gruzy, a potem wszystko niszczy. Tak naprawdę wielkie umysły tworzą coś, co pozostanie. Tymczasem królowie i bohaterowie robią wiele zła. Londyn w ogóle czyni na młodzieńcu ogromne wrażenie, w sensie dosłownym. Należy sobie wyobrazić, na co uwagę zwraca autor *Schopenhauer English Schooling*, iż Londyn w tamtych czasach był dla przyjeżdżającego Europejczyka jak wielka migocząca choinka bożonarodzeniowa. Osoba odwiedzająca w tym czasie Londyn była gotowa sądzić, iż akurat odbywa się tam jakieś wielkie huczne święto. Bowiem Londyn powitał młodego Artura morzem migoczących świateł i falą przechodniów, miasto po dwudziestej drugiej pulsuje życiem. Wydawało mu się, jakby odbył podróż w przyszłość. Zanim jednak utonie w chaosie wielkiego miasta, sięga po programy wycieczek, są tam: pantomima, brzucho-mówcy, największy na świecie magazyn meblowy, każdego tygodnia odbywa się publiczna egzekucja¹⁰⁰. Zdaje się, że na jednej z nich był młodzieniec, gdyż później w jego filozofii często znajdujemy przyrównania życia ludzkiego do prowadzenia skazańca na szafot, od którego nie da się uciec. Jednak

⁹⁶ Opracowane przez Patricka Bridgwatera liczą ponad trzysta stron i zawierają wiele cennych informacji z tego okresu i nie tylko.

⁹⁷ P. Bridgwater, *Artur Schopenhauer English Schooling*, inc. Routledge, London 1989, s. 29.

⁹⁸ Tamże, s. 35.

⁹⁹ Tamże, s. 56.

¹⁰⁰ Tamże, s. 201.

dni uciech i „fajerwerków” wielkiego miasta muszą przeminąć, rodzice młodzieńca postanawiają go zostawić na trzy miesiące w internacie Wimbledońskim, gdzie będzie się uczyć angielskiego, podczas gdy oni pojedą dalej, w podróż do Szkocji¹⁰¹. Młodzieniec jeszcze nie wie, co go czeka. Budynek jest zamykany na wieczór i otwierany rano wraz z poranną modlitwą za członków rodziny królewskiej, za kobiety w ciąży, za nienarodzonych, niedawno zmarłych i oświeconych. Wychowankowie są traktowani bezosobowo i surowo, chłosty za przewinienia są wymierzane z mechaniczną precyzją i zgodnie z daną taryfą. Jedzenie skromne i niedobre. Niedziela jest wypełniona nabożeństwami. A wieczorem kolejne, które z racji nużącego przebiegu nie chce się skończyć¹⁰².



Rysunek 5. Szkoła wraz z internatem – Wimbledon 1895.

Źródło: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2364781/CLIVE-ASLET-The-teacher-changed-life-died-regret-I-thanked-him.html>

Z Wimbledonu pisze do swojego kolegi Lorenza Meyera. Artur musiał sporo tam wycierpieć i się wyżalać, skoro Lorenz odpisuje: „Przykro mi, że przez swój pobyt w Anglii masz powody, by znienawidzić cały naród”¹⁰³. Rodzice, którym Artur skarży się w mocnych słowach na panującą tam nikczemną dewocję, reagują wstrzemięźliwie. Matka odpisuje: „Od świętej wiary chrześcijańskiej otrzymujesz tymczasem należną Ci cześć. Trochę jednak chce mi się z Ciebie śmiać; pamiętasz jeszcze, ile wojen stoczyłam z Tobą, kiedy w niedzielę i święta nie chciałeś się wziąć do niczego poważnego, bo

¹⁰¹ Tamże, s. 209.

¹⁰² Tamże, s. 275.

¹⁰³ Tamże, s. 276.

uważałeś je za swoje dni odpoczynku? Teraz niedzielnego odpoczynku masz dość”¹⁰⁴.

W Wimbledonie Artur z nikim się nie zaprzyjaźnił. Jest całkowicie wycofany z takiej społeczności, czyta, gra na flecie, spaceruje i czuje się uratowany, kiedy po trzech miesiącach, pod koniec września 1803 roku może wrócić do Londynu, gdzie czekają na niego rodzice. Potem udają się do Paryża. Tu jest wszystko inne, brakują światła, rozmaitych rozrywek i wszechobecnego tłumu. Jest ta wielkomiłośność, ale nie na taką skalę jak w Londynie. Po drodze do Tulonu zwiedzają opuszczone zamki, zburzone twierdze, klasztory oraz trafiają w St. Feriol przy Kanale Południowym na otwarcie podziemnej śluzy. W zapiskach wykładowych widać jego fascynację zagładą jednostki w obliczu wszechmocy natury, „tego strasznego hałasu niepodobna sobie wyobrazić, jest o wiele głośniejszy niż wodospad na Renie, ponieważ dochodzi z zamkniętej przestrzeni: żaden słyszalny dźwięk nie może się już pojawić: człowiek czuje się całkowicie unicestwiony przez niesamowity huk: ponieważ jednak stoi bezpieczny i nietykalny, wszystko zarazem percypując, przeto pojawia się wówczas uczucie najwyższej wzniosłości”¹⁰⁵.

Jednak największe wrażenie na filozofie robi widok galerników z Tulonu. Matka komentuje to niczym wizytę w zoo, bowiem skazańcy są powiązani grubymi łańcuchami, poza tym można ich obejrzeć. Zastanawia się w swoim dzienniku, co by się stało, gdyby to „straszne towarzystwo” się uwolniło. Inne zupełnie jest doświadczenie Artura. On nie boi się o jednostkowy los świata „na zewnątrz”. Przeraza go natomiast nędza świata w samym sobie, jako takim miejscu w czasie i przestrzeni. Pisze długą notatkę o tamtych dniach w dzienniku podróży: „8 kwietnia 1804 roku; galernicy są podzieleni na trzy klasy. Do pierwszej należą Ci, którzy popełnili lekkie przestępstwa i są tutaj na krótko, dezterterzy, niezdyscyplinowani żołnierze i tak dalej: mają na nodze tylko jeden łańcuch i poruszają się swobodnie, tzn., w arsenale Tulonu, bo do miasta nie wolno wchodzić żadnemu galernikowi. Druga grupa składa się z groźniejszych przestępców: pracują we dwóch, obaj związani ciężkimi łańcuchami na nogach. Trzecia grupa złożona z największych

¹⁰⁴ Tamże, s. 277.

¹⁰⁵ A. Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen*, red. Volker Sperling, t. 3, Vorlesung: Metaphysik des Schönen, Piper, München-Zürich 1985, s. 107. „dieser fürchterliche Lärm scheint unvorstellbar zu sein, er ist viel lauter als der Wasserfall am Rhein, weil er aus dem geschlossenen Raum kommt: kein hörbarer Klang kann mehr erscheinen: der Mensch fühlt sich ganz vernichtet durch diesen ungeheuren Knall: da er dann sicher und unantastbar steht, alles zusammenfassend, erscheint damals das Gefühl der höchsten Würde” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

zbrodniarzy przykuta jest do ławek galernicznych, których nigdy nie opuszczają, zajmują się tylko takimi pracami, które można wykonać na siedząco. Los tych nieszczęśników uważam za dalece straszniejszy niż skazanych na śmierć. Galery, które widziałem z zewnątrz wyglądają na najbrudniejsze, najokropniejsze miejsce, jakie można sobie wyobrazić. Legowiskiem skazańców jest ławka, do której przykuci są łańcuchami. Spożywają tylko wodę i chleb: nie pojmuję, w jaki sposób bez lepszego jedzenia, pełni zgryzot, wykonując ciężką pracę zwykle się nie poddają; w czasie niewoli traktuje się ich zupełnie jak zwierzęta pociągowe: straszne, gdy pomyśleć, że życie tych biednych galerników, co bardzo ważne, pozbawione jest jakichkolwiek radości; a dla tych, których cierpienie nie kończy się po dwudziestu pięciu latach, pozbawione jest jakichkolwiek nadziei. Czy można sobie wyobrazić straszliwsze odczucia niż te, jakich doznaje taki nieszczęśnik, przykuty do ławki w ciemnej galerze, od której odłączyć nie może nic innego jak tylko śmierć! Niejeden cierpi jeszcze bardziej z powodu towarzystwa innego skazańca, którego przykuto do łańcucha razem z nim. A nawet kiedy nadszedł dzień, którym od dziesięciu czy dwunastu lat marzył z rozpaczliwym westchnieniem – koniec więzienia, to cóż z nim się stanie? Wrócić do świata, dla którego od dziesięciu lat był martwy; widoki, jakie się przed nim być może otwierały, kiedy był dziesięć lat młodszy, zniknęły: nikt nie będzie chciał przyjąć kogoś, kto przychodzi z galer: dwanaście lat kary nie oczyściło go ze zbrodni popełnionej niegdyś w jednej chwili. Musi zostać zbrodniarzem po raz wtóry i skończy na szubienicy. Przeraziłem się, gdy usłyszałem, że znajduje się tutaj sześć tysięcy galerników. Twarze tych ludzi dają dosyć materiału dla fizjonomicznych rozważań”¹⁰⁶.

Wrażenia z wizyty w arsenale nie pozostaną tylko i wyłącznie jako psychiczny ślad w pamięci młodzieńca, ale będą przede wszystkim podstawą do tłumaczeń i analogii pomiędzy indywidualną egzystencją a anonimową wolą życia, według której wszyscy jesteśmy galernikami przenikającej nas woli życia, na stałe przykuci do ślepego popędu, pragnień, afirmacji własnego „ja”. Łańcuch, na którym się miotamy, wiąże nas zarazem z innymi, wykonując ruchy, godzimy bólem w innych, tak w życiu wola jednych narzuca się z konieczności woli innych. W Tulonie Artur poznaje ból, cierpienie i zniewolenie z zewnątrz, widzi to jak spektakl, do którego może się zbliżyć jako obserwator. Jeśli zatem ból, cierpienie i zło mają charakter tak powszechny, że można by rzec, są regułą, to gdzie mieści się jakieś „poza”? Artur Scho-

¹⁰⁶ R. Safranski, *Schopenhauer*., dz. cyt., s. 60.

penhauer udzieli później na to pytanie bardzo skomplikowanej dla przeciętnego Europejczyka odpowiedzi. Odpowiedzi sformułowanej w języku filozofii Wschodu, w której zauważy istnienie transcendentnej i immanentnej świadomości bez Boga, świadomości czystego poznania świata takim, jakim jest, ze wszystkimi swoimi słońcami we wszechświecie, gdzie wola może się zwrócić przeciw sobie samej – chodzi o nirwanę. Napisze za sanskrytem: „A mimo to dusza przez chwilę pozostaje ubrana w ciało, tak jak koło garncarskie przez chwilę jeszcze krąży na skutek otrzymanego wcześniej pchnięcia, kiedy naczynie jest już wykonane. Dopiero gdy oświecona dusza oddzieli się od ciała i gdy przestaje dla niej istnieć przyroda, następuje jej całkowite zbawienie”¹⁰⁷.

Podczas podróży do Francji do równie wielkiej refleksji skłonią go szczyty wielkich gór: Chapeau, Pilatus i Śnieżka w Karkonoszach. Najpierw zdobywie Chapeau. Droga wiedzie obok rozległego masywu lodowca zwanego Morzem Lodu, pełnego szczelin i koryt, którymi płyną rwące strumienie wraz ze spadającymi w dół bryłami lodu. Zapisuje podczas wyprawy: „Ten widok olbrzymich brył lodu, odgłos uderzeń, szumiące strumienie, wokół skały z wodospadami, wysoko wznoszące się szczyty i góry pokryte śniegiem, wszystko ma w sobie coś nieopisanie cudownego, widać potęgę natury, która tutaj nie jest już zwyczajna, lecz przekroczyła własne granice; ma się wrażenie, że się do niej zbliżyło”¹⁰⁸. Jest to bliskość, która wyróżnia i napawa dumą, tu na wysokościach spotyka się „równy z równym”, na dole pozostaje wszystko, co zwyczajne. Na górze człowiek znika ze swoim małym śmieszonym „ja”, jest tylko wielka bezkresna natura jako wola. Później razem z przewodnikiem wychodzi na Pilatus: „Zakręciło mi się w głowie, gdy po raz pierwszy spojrzałem na wypełnioną przestrzeń, jaką miałem przed sobą. Sądzę, że taki widok z wysokiego szczytu w niesamowitym wręcz stopniu wzbogaca pojęcie. Jest tak różny od wszystkich innych, że niepodobna wyobrazić sobie o nim jasnego pojęcia, nie zobaczywszy go wcześniej. Wszelkie małe przedmioty znikają, jedynie to, co wielkie, zachowuje swoją postać. Wszystko się zlewa; nie widzi się szeregu małych i odrębnych rzeczy, lecz

¹⁰⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. II, dz. cyt., s. 577.

¹⁰⁸ A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren...*, dz. cyt., s. 186. „Diese Aussicht der riesenhaften Eisblöcke, der Widerhall der Schläge, die rauschenden Bäche, rundum die Felsen mit den Wasserfällen, hoch emporragende Gipfel und die mit dem Schnee bedeckten Berge, das alles hat in sich etwas unbeschreiblich Wunderbares, es ist die Macht der Natur zu sehen, die hier schon nicht mehr gewöhnlich ist, sondern sie überschritt eigene Grenzen; man bekommt den Eindruck, dass man sich dazu näher kam” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

ogromny, wielobarwny, wspaniały obraz, na którym oko spoczywa z przyjemnością”¹⁰⁹. Tu widać spore przywiązanie filozofa do czystego podmiotowego oglądu rzeczy: takimi, jakimi są dla jednostki. Co więcej, dostrzec można skłonność do wnioskowania indukcyjnego, skoro młody filozof na podstawie licznych przesłanek jednostkowych „tam w dole” dochodzi do wniosku ogólnego na temat przyrody, ludzi i świata w ogóle. Jak widać interesują go tylko wnioski końcowe, niezmiennie dla czasu przestrzeni, jednostkowość ma o tyle znaczenie o ile będzie mogła doprowadzić nas do wniosku ogólnego. Małe znika, tylko wielkie w oku filozofa zachowuje kształt. Człowiek jako jednostka już nie istnieje, bo należy do całości, zlewając się jak mrowie. Potem sarkastycznie zapisze w *Parergach*: „Jeśli od obserwacji toku świata na wielką skalę, a zwłaszcza niesłuchanie szybkiej sukcesji pokoleń ludzkich i ich efemerycznego, pozornego istnienia zwrócić się do detali życia ludzkiego, jakie pokazuje komedia, to wrażenie, jakie to wywiera, można przyrównać z widokiem, jakiego dostarcza pod mikroskopem kropla naparu z kupką roztoczy serowych, których pilna działalność i spór pobudzają nas do śmiechu. Albowiem tak jak tu w najciaśniejszej przestrzeni, tak tam w najkrótszym odstępie czasu wielka i poważna aktywność wygląda komicznie”¹¹⁰. Tam na szczycie nie wiążą go już odrębne prozaiczne działania ludzkiego życia, tam na szczycie pragnie być tylko „okiem” bezwzględnego obserwatora.

I wreszcie 30 lipca 1804 roku, kiedy europejska podróż zbliża się do końca, wchodzi na Śnieżkę. Trzy dni w drodze, u stóp góry z przewodnikiem nocują w przydrożnej chacie: „Weszliśmy do izby pełnej biesiadujących parobków. Było to nie do wytrzymania; ich zwierzęce ciepło ludzi zbitych w tłum, dawało palący żar”¹¹¹. Zjawisko to, które zaobserwował Artur, posłuży mu później za podstawę do metaforycznej bajki o jeżozwierzach, które

¹⁰⁹ Tamże, s. 219. „Mir wurde schwindelig, als ich zum ersten Mal den Blick auf den ausgefüllten Raum warf, den ich davor hatte. Ich meine, dass solche Aussicht von dem hohen Gipfel im ungeheuren Grade geradezu die Auffassungen bereichert. Die ist so verschieden von allen anderen, dass es unmöglich ist, sich davon klare Auffassung vorzustellen, ohne die vorher zu sehen. Alle kleinen Dinge verschwinden, lediglich das, was groß ist, behält seine Gestalt. Alles fließt zusammen; man sieht nicht die Reihe der kleinen und besonderen Dinge, sondern das riesige, farbenreiche, prächtige Bild, auf dem das Auge mit dem Vergnügen ruht” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹¹⁰ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, dz. cyt., s. 258.

¹¹¹ Tenże, *Reisetagebücher aus den Jahren...*, s. 265. „Wir gingen in die Volle der feiernden Knechtstube rein. Das war nicht auszuhalten; ihre tierische Wärme der zusammengedrängten Menschen brachte die brennende Glut mit” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

w obliczu zimna i strachu cisną się jeden na drugiego¹¹². Opuściwszy nocą chatę, o wschodzie słońca zdobywa szczyt: „Słońce niczym przeźroczysta kula, dużo mniej rozświetlone niż wówczas, gdy widzi się je z dołu, weszło ku górze i rzuciło na swoje pierwsze promienie, odbiło się najpierw w naszych zachwyconych spojrzeniach, pod nami, w Niemczech była jeszcze noc; a gdy podnosiło się coraz wyżej, widzieliśmy, jak noc z wolna cofa się coraz niżej, aż w końcu ustąpiła także na dole”¹¹³. Artur stoi już w słońcu, podczas gdy na dole panuje jeszcze mrok, u góry zapewne wszystko jest pełne przenikliwej jasności, a gdy światło pada również na dolinę, nie odsłania tam miłych i radosnych widoków, ale pozwala za to dostrzec wieczne powtarzanie, wieczną zmienność dnia w noc, dolin w góry, trosk w radości, okresu młodości w lata starcze. Wszystko to widać jak na dłoni i o to chodzi w *filozofii woli*, która tym wszystkim „porusza”, i *filozofii przedstawienia*, w której to bystry obserwator wszystko widzi.

Artur podczas swych podróży używał głównie wzroku i formy opisowej do tego, co zobaczył, a to bynajmniej nie przekonało go o istnieniu rozumnego, sprawiedliwego i miłującego Boga. Także upojenia na wysokościach nie miały wiele wspólnego z bliskością nieba, chodziło raczej o dystans wobec zgiełku ludzkiego świata. Z perspektywy lat Schopenhauer stwierdzi, iż w czasie licznych podróży poznał się dobrze na naturze rzeczy i porządku tego świata, co sprowadziło go do problemu teodycei. Młody filozof zastanawiał się: czy istnienie zła na świecie, zła w najróżniejszych postaciach, nie jest dowodem przeciwko istnieniu wszechmocnego i dobrego Boga? „Jako młodzieniec zawsze byłem bardzo melancholijny i pewnego razu – mogłem mieć wtedy jakieś 18 lat, byłem więc jeszcze młody – pomyślałem sobie: ten świat miałby stworzyć Bóg? Nie, prędzej szatan”¹¹⁴. Już sam fakt postawienia takiego pytania zdradza kierunek koncepcji, która zmierza do podważenia tezy o istnieniu Boga w oparciu o racjonalne bądź empiryczne uzasadnienia.

¹¹² Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, dz. cyt., s. 548.

¹¹³ Tamże, s. 266.

¹¹⁴ A. Schopenhauer, *Gespräche...*, dz. cyt., s. 131. „Als ein Jüngling war ich immer sehr schwermütig und einmal - ich konnte damals gegen 18 sein, ich war also noch jung - dachte ich mir: würde diese Welt der Gott schaffen? Nein, eher der Satan” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

2.2. Lata młodzińcze – Weimar i śmierć ojca

Po ekscytujących podróżach, przyszedł czas na prozaiczną codzienność. U kresu podróży czeka niestety znienawidzony kantor najpierw w Gdańsku u hurtownika Kabruna, potem w Hamburgu u Jenischa. Ostatnie tygodnie podróży przebiegają już pod znakiem tej niewesołej przyszłości, widać to po wpisach w dzienniku, notatki są rutynowe, powierzchowne i obojętne. Ostatnia pochodzi z 25 sierpnia 1804 roku, zaraz po wyprawie w Karkonosze i jest nadzwyczaj metaforyczna: „W niebie panuje cisza. Wszystko kończy się na tym świecie”¹¹⁵. Bowiem horyzont świata młodego człowieka zawęża się do formatu brulionów rachunkowych i weksli. W tym kieracie łatwo nabawić się skrzywienia kręgosłupa, o czym napomina ojciec Artura w listach, pragnąc, by pamiętał o pięknej wyprostowanej postawie: „Piękna postawa przy biurku jest równie konieczna, jak w życiu publicznym; kto bowiem w jadalni garbi się zbyt nisko, tego wezmą za przebranego szewca lub krawca. [...] Co do chodzenia i siedzenia prosto: radzę Ci poprosić każdego, kto z Tobą obcuje, aby uderzył Cię, jeśli bezmyślnie dasz się przyłapać w tej ważnej sprawie. Tak postępowały książęce dzieci i nie bały się bólu przez krótki czas, aby nie stać się gamoniem na całe życie”¹¹⁶.

Artur w napomnieniach ojca zapewne dostrzega starą pryncypialną zasadę życiową zawierającą się w pytaniu: czy wolisz chwilową wygodę dla przyszłej, stałej niewygody, czy może chwilową niewygodę dla przyszłej, stałej wyгоды? Zależność ta, tak oczywista, pokusa, której uległ, płacąc za radość dwuletniej podróży życiem spędzonym w kantorze kupieckim. Z listów ojca i matki możemy wywnioskować, iż zaczyna się coraz bardziej ujawniać szorstki i nieprzyjemny charakter filozofa w stosunku do innych ludzi. Ojciec napomina w jednym z listów: „Chciałbym, abyś nauczył się być miłym dla

¹¹⁵ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*, red. A. Hübscher, t. I, 1799–1849, Piper, München 1929, s. 14. „Im Himmel herrscht die Stille. Alles geht in dieser Welt zu Ende” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹¹⁶ Tamże, s. 16. „Die schöne Körperhaltung am Schreibtisch ist genauso notwendig, wie in dem öffentlichen Leben ; wer hat nämlich im Speiseraum die zu krumme Haltung, der wird für den verkleideten Schuhmacher oder den Schneider genommen.[...] Was betrifft das gerade Gehen und Sitzen: ich rate Dir jeden, der zu Dir den Kontakt pflegt, darum zu bitten, das er Dich schlagen wird, wenn Du Dich in so wichtiger Sache gedankenlos ertappen lässt. Auf diese Weise verhielten sich die Prinzenkinder und hatten keine Angst vor dem kurzem Schmerz, um später nicht auf ganzes Leben ein Tölpel zu werden” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

ludzi”¹¹⁷. Artur nigdy się tego nie nauczy. Matka zaś: „Trudno mi ścierpieć czyny i osoby szorstkie szukające upodobania w sobie samych. Nie brakuje Ci talentu w tym względzie”.¹¹⁸ Jego szorstkie zachowanie wynika nie tylko z charakteru, jaki odziedziczył po stanowczym i surowym ojcu, ale i także ze straszliwej frustracji, jaką przeżywa w kantorze gdańskim. Jak na ironię, gdy syn zaczyna powoli wchodzić „w świat ojca”, gdzie mogliby znaleźć wspólny język na temat kupieckich interesów, ojciec zaczyna tracić pamięć i zapada na żółtaczkę. Wyczerpany spędza całe dnie w fotelu. Trapią go kłopoty w interesach. Długa nieobecność w czasie podróży po Europie nie pozostała bez konsekwencji. niespotykana żywotność małżonki oraz różnica wieku staje się coraz bardziej odczuwalna, przy tym brak jakiegokolwiek współczucia ze strony żony doprowadza głowę rodziny do rozpacz. Czterdzieści lat później Artur będzie miał wielki żal do matki za takie postępowanie: „Znam kobiety. Małżeństwo to dla nich wyłącznie przytułek. Mój biedny i zniedołężniały ojciec, z powodu choroby przykuty do fotela, zostałby zupełnie sam, gdyby nie stary sługa, czujący wobec niego obowiązek miłosierdzia. Moja matka przyjmowała gości, gdy on umierał samotnie, bawiła się, gdy on cierpiał gorzkie udręki. Oto miłość kobiety”¹¹⁹. Artur nie pochwała zachowania matki, ale prawdopodobnie jest zazdrosny o to, iż w przeciwieństwie do niej nie mógł na ten czas realizować swoich zamierzeń, co matka czyniła bez żadnych zahamowań, bawiąc się na salonach. Sam rozdarty pomiędzy wolą ojcowską a własnymi pragnieniami, czyta w ukryciu dzieła filozoficzne, prowadząc podwójne życie, co odbija się z kolei na praktyce w kantorze. Schopenhauer stwierdza w notatkach: „Nigdy nie było gorszego pomocnika handlowego niż ja”¹²⁰.

Rankiem 20 kwietnia 1805 roku w kanale za spichlerzem, należącym do mieszkalnej części domu, znaleziono martwego Heinricha Florisa Schopen-

¹¹⁷ Tamże, 18. „Ich möchte, dass Du lernen wirst, nett zu den Menschen sein” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹¹⁸ „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft”, red. P. Deussen, 1971, s. 85. „Es kommt mir schwer vor, die Taten und die rauen Suchenden in sich selbst die Vorliebe Personen zu ertragen. In dieser Hinsicht fehlt Dir nicht an der Begabung” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹¹⁹ A. Schopenhauer, *Gespräche.*, dz. cyt., s. 152. „Ich kenne die Frauen. Die Ehe ist für sie ausschließlich die Zuflucht. Mein armer und hinfälliger Vater, der wegen der Krankheit an den Sessel gefesselt ist, würde ganz alleine, wenn er nicht den alten Diener hätte, der ihm gegenüber die Pflicht der Barmherzigkeit fühlte. Meine Mutter empfing ihre Gäste, als er einsam starb, sie amüsierte sich, als er unter den bitterlichen Qualen litt. Das ist es ja eben die Liebe der Frau” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹²⁰ Tenze, *Gesammelte Briefe.*, dz. cyt., s. 651. „Nie gab es den schlechteren Handelshelfer als ich” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

hauera. Do dzisiaj wielu historyków stawia pod znakiem zapytania to, czy śmierć ojca była wypadkiem czy też samobójstwem? Należy zdać sobie sprawę, że oficjalna wiadomość o samobójstwie męża byłaby dla Joanny nie do przyjęcia, toteż informuje w nekrologu: „Spełniam niniejszym smutny obowiązek doniesienia krewnym i przyjaciółom o śmierci mojego męża, spowodowanej nieszczęśliwym wypadkiem, z góry dziękując za wszelkie wyrazy współczucia, które jedynie powiększają mój ból”¹²¹. Nie ma wątpliwości, że śmierć ojca była wyzwoleniem zarówno dla matki, jak i dla syna, chociaż ten nigdy się do tego oficjalnie nie przyzna. Niemniej jednak Artur nadal pracuje w kantorze Jenischa, zdruzgotany i zrozpaczony bardziej niż kiedykolwiek. Bowiem smutek po stracie ojca miesza się z rozpaczą wynikającą z trwałości władzy ojcowskiej: „Chociaż byłem już — by tak rzec — panem samego siebie, a moja matka w niczym nie stała mi na przeszkodzie, nadal pełniłem swoje obowiązki kupieckie, po części dlatego, że ogromny ból pozbawił mnie duchowej energii, po części zaś dlatego, że miałem skrupuły, aby zlekceważyć decyzje ojca od razu po jego śmierci”¹²². Matka nie tylko nie stoi mu już na przeszkodzie w podtrzymaniu ojcowskiego autorytetu, ale wręcz zachęca syna, by od nowa zaplanował swoje życie — a to z tej prostej przyczyny, że sama w sposób radykalny zmienia własne. W cztery miesiące po śmierci małżonka funkcjonuje jak nowo narodzona, sprzedaje okazały kupiecki dom i przeprowadza się na peryferie miasta. Wkrótce przenosi się do Weimaru, by wieść tam życie towarzyskie, w liście pisze do swojego zasmuconego syna przebywającego w Hamburgu: „Tutejsze towarzystwo wydaje się bardzo miłe i wcale niedrogie, przy niewielkim wysiłku i jeszcze mniejszych wydatkach będzie mi łatwiej przynajmniej raz w tygodniu zebrać wokół mojego stolika na herbatce postaci Weimaru, a może i Niemiec, i w ogóle wieść bardzo przyjemne życie”¹²³. Joanna za-

¹²¹ Tamże, s. 651. „Hiermit erfülle ich die traurige Pflicht die Verwandten und Freunde über den Tod meines Mannes zu berichten, der durch den unglücklichen Unfall verursacht wurde. Ich bedanke mich im Voraus für jedes aufrichtige Beileid, das nur meinen Schmerz vergrößert” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹²² Tamże, s. 652. „Obwohl ich schon — so kann man sagen — mein eigener Herr war und meine Mutter stand mir in nichts im Wege, amtierte ich nach wie vor als Kaufmann, teilweise darum, dass der riesige Schmerz mir die geistliche Energie entzog, teilweise hingegen darum, dass ich Skrupel hatte, um die Entscheidungen meines Vaters gleich nach seinem Tode zu missachten” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹²³ Tamże, s. 651. „Hiesige Gesellschaft scheint mir sehr nett und gar nicht teuer zu sein, bei der geringer Anstrengung und noch kleineren Ausgaben wird mir leichter wenigstens einmal in der Woche um mein Teetischlein herum die Weimarer Persönlichkeiten, und sogar

czyna podbój nowego miejsca, syn natomiast po uszy tkwi w ojcowskim świecie, znosząc z wielkim trudem nudne obowiązki pomocnika w kantorze. Filozofa dopada apatia i ogólne zniechęcenie do życia. Gdy do jego kolegi Anthima przyjeżdża kuzyn i próbują wyciągnąć ponurego Artura w świat zabaw i cielesnej rozrywki, ten jest niechętny, psuje przyjaciółom całą przyjemność z eskapad erotycznych, dając wykład o tym, że: „Życie jest tak krótkie, niepewne i ulotne, iż nie opłaca się weń wkładać wiele wysiłku”¹²⁴. Próbują go zabrać w część „świata zewnętrznego”, krótkich przyjemności i zmysłów, miejsca, które później filozof podda ostrej krytyce. Cielesne pragnienia i przyjemności według Schopenhauera zawsze stoją w sprzeczności z intelektem, udaremniając wszelkie „dążenie ku górze”. Oddanie pokłonu seksualności oznacza swojego rodzaju klęskę, gdyż wola życia zwycięża intelekt, sprowadzając tym samym kolejne konflikty lub zwycięstwa, zbyt łatwe by mogły nas cieszyć do końca życia. Podczas tych rozmyślań zacznie się wyłaniać pierwszy obraz zaprzeczenia woli życia, nie tylko jako chcenia, pragnienia w dążeniu, ale i także jako wstrzemięźliwości seksualnej, z której powstanie metafizyka miłości płciowej. Na starość zapisze w swych *Parergach*: „[...] miłość staje się źródłem długich cierpień i krótkich radości”¹²⁵, a dalej: „Pożądanie płciowe zwłaszcza, gdy skutek zakochania skupia się na określonej kobiecie, jest kwintesencją całego oszustwa tego godnego pożalowania świata, gdyż obiecuje tak niewymownie, nieskończenie i niezmiernie wiele, a potem tak mało dotrzymuje”¹²⁶.

Schopenhauer poróżniony z przyjaciółmi, czuje się odosobniony w wielu kwestiach, o czym wspomina w pamiętniku: „Dlaczego kilku niezwykłych ludzi, którzy w przeciwieństwie do setek innych przypadkiem nie są tak silnie związani z ciałem, dlaczego z powodu tysięcy przeszkód muszą oni być tak bardzo odosobnieni, że ich głosy nie docierają do siebie, nie rozpoznają się i nie dochodzi do błogiej schadzki duchów? Dlaczego ktoś taki najwyżej w dziele sztuki może od czasu do czasu odnaleźć podobną istotę, a wówczas tęsknota zwiększa jego cierpienie, podczas gdy on usycha na pustkowiu, gdzie wszędzie widzi jedynie, niczym piasek na Saharze, niezliczone stada

Deutschlands zu sammeln und überhaupt das angenehme Leben zu führen” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹²⁴ A. Schopenhauer: *Gespräche...*, dz. cyt., s. 15. „das Leben ist so kurz, unsicher und vorübergehend, dass es sich nicht mehr lohnt, darin sich viel Mühe zu geben” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹²⁵ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 262.

¹²⁶ Tamże, s. 280.

marnych istot?”¹²⁷. Odosobnienie i życie niczym na Saharze jest widoczne, trwa do lata 1807 roku, wówczas matka ma już dość listownych skarg syna płynących z Hamburga. Postanawia go uwolnić, skoro on własnymi siłami nie potrafi tego uczynić. Jednak nim to nastąpi, dojdzie do ciekawej wymiany korespondencji pomiędzy matką a synem. W pożegnalnym liście matki do syna z 21 sierpnia 1806 roku, gdy ta jest już gotowa opuścić na stałe Hamburg, Joanna pisze: „Właśnie odszedłeś, czuję jeszcze dym twojego cygara i wiem, że przez długi czas Cię nie zobaczę. Spędziliśmy ze sobą naprawdę wesoły wieczór, pozwól, by był on naszym pożegnaniem. [...] Oszukałam Cię po raz pierwszy, konie zamówiłam na wpół do siódmej, mam nadzieję, że oszustwo nie sprawi Ci przykrości. Uczyniłam tak ze względu na siebie, ponieważ wiem, jak słaba jestem w takich momentach rozstania”¹²⁸. W liście tym najważniejsze są drobiazgi, które wskazują na istotną zmianę w traktowaniu syna przez matkę. Artur jest dla niej dorosłym mężczyzną (choćby fragment o zapachu cygara). Joanna chce go takim zapamiętać, sprytnie też unika sentymentalnej sceny pożegnania, wychodząc „po angielsku”. Pod koniec podkreśla, że uczyniła tak ze względu na siebie, dając do zrozumienia, iż zrywa z konwencjonalnymi obowiązkami rodzica. Artur przez ten rok żyje w samotności, matka zaś wytwornie się bawi: „Kółko, które zbiera się u mnie w niedziele i czwartki, prawdopodobnie ani w Niemczech, ani nigdzie indziej nie ma sobie równego, mogłabym tylko i Ciebie kiedyś tu wyczarować!”¹²⁹. Jednocześnie w następnych listach matka

¹²⁷ A. Schopenhauer: *Gespräche...*, dz. cyt., s. 231. „Warum einige ungewöhnlichen Menschen, die im Gegenteil zu den hunderten anderen zufällig nicht so stark mit ihrem Körper verbunden sind, warum wegen der tausenden Hindernisse müssen sie so sehr isoliert werden, dass ihre Stimmen nicht zueinander gelangen, sie erkennen sich einander nicht wieder und es kommt nicht zu dem behaglichen Treffen der Geiste ? Warum jemand der höchste im Kunstwerk kann ab und zu das ähnliche Wesen finden, und damals vergrößert die Sehnsucht sein Leiden, während er sich vor Sehnsucht auf dem Ödland verzehrt, wo er lediglich überall um sich herum gleich dem Sand auf der Sahara-Wüste, unzählreiche Herden der miserablen Wesen sieht?” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹²⁸ Tenże, *Der Briefwechsel...*, dz. cyt., s. 34. „Gerade gingst Du weg, ich fühle noch den Rauch von Deiner Zigarre und weiss, dass ich Dich längere Zeit nicht sehen wirdwerde. Wir verbrachten miteinander tatsächlich den lustigen Abend, lass mich, dass er unser Abschied war. [...] Ich betrog Dich zum ersten Mal, die Pferde bestellte ich um halb sieben, ich hoffe, dass der Betrug Dir keine Unannehmlichkeiten bereiten wird. Ich tat so aus Rücksicht auf mich, denn ich weiss, wie ich in den Weilen der Trennung schwach bin” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹²⁹ Tamże, s. 87. „Der Kreis, der sich bei mir sonntags und donnerstags sammelt, hat wahrscheinlich weder in Deutschland noch nirgendwo seinesgleichen, ich könnte nun und Dich hier irgendwann auszaubern!” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

daje do zrozumienia synowi, że zmiana jego zamierzeń musiałby się wiązać ze zmianą wygodnego stylu życia, jaki wie dzie w Hamburgu: „Pragnęłabym, abyś częściej do mnie przyjeżdżał, a gdy Fernow i St. Schulze opowiadają, jak późno zaczęli studiować, a jednak widzę, czym się obaj stali. [...] Obaj pochodzący z bardzo przeciętnych i biednych rodzin w małej mieścinie, potrafili się obejść bez wielu przyjemności, nawet o nich nie marząc, które Tobie, przynajmniej na przyszłość, muszą wydawać się niezbędne. Zapewne, więc musisz zostać przy życiowej drodze, na którą się raz kiedyś zdecydowałeś. Tutaj, gdzie nikt nie jest bogaty, na wszystko patrzy się inaczej. U Ciebie dąży się do pieniędzy, tutaj nikt o tym nie myśli, pragnie się wyłącznie żyć”¹³⁰. Matka daje jasno do zrozumienia synowi, że tam u niego się „ma”, tutaj się „jest”. Wybrał Hamburg, wielkie eleganckie miasto, świat pieniądza, handlu i zysków. W Weimarze toczy się natomiast skromne, oszczędne, duchowe życie. Musiało to dać wiele do myślenia młodzieńcowi, bowiem później w swojej filozofii mocno zaakcentuje różnice w postawach „być a mieć”. Prawdopodobnie zwrotem w życiu filozofa, na co wskazuje jego monografista Gwinner, był list matki wspominający o dokonaniach Wielanda, który dużo mówił o sobie, swojej młodości i talencie. Nikt go nie znał i nikt go nie rozumiał. Opowiadał, że w zasadzie nie urodził się poetą, a jedynie okoliczności doprowadziły go do tego, dokonał złego wyboru, powinien był studiować filozofię¹³¹. List ten zapewne rozbudził w młodym Schopenhauerze wiele wątpliwości odnośnie tego, co uważał za właściwie obraną drogę życiową. Matka była poirytowana niezdecydowaniem syna, czego wyraz znajdujemy w jej listach: „Ze łzami w oczach błagam Cię, nie oszukuj się, traktuj siebie poważnie i z godnością — chodzi o pomyślność Twojego życia. [...] Wiem, co znaczy żyć życiem, które sprzeciwia się naszemu życiu wewnętrznemu, i o ile to możliwe, chcę Ci oszczędzić tego bólu”¹³². Artur jeszcze raz został

¹³⁰ Tamże, s. 116. „Ich möchte, dass Du öfter zu mir kommen wirst, und wenn Fernow und St. Schulze erzählen, wie spät begannen sie zu studieren, und ich sehe doch, was die beiden werden. [...] Die beiden stammen aus den sehr durchschnittlichen und armen Familien in dem kleinen Provinzstädtchen, sie konnten ohne viel Vergnügen auskommen, sogar ohne davon zu träumen, was Dir, wenigstens in der Zukunft, unentbehrlich scheinen muss. Sicher, Du musst also auf dem Lebensweg bleiben, dafür Du Dich schon einmal entschieden hast. Hier, wo niemand reich ist, sieht man sich alles anders an. Bei Dir strebt man nach dem Geld, hier denkt niemand daran, man sehnt sich ausschließlich nach dem Leben” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹³¹ Tamże, s. 120.

¹³² Tamże, s. 129–130. „Mit den Tränen in meinen Augen flehe ich Dich an, belüge Dich selbst nicht, nimm Dich selbst ernst und mit der Würde — es geht um das Wohlergehen Deines Lebens. [...] Ich weiss, was es bedeutet, mit dem Leben zu leben, das sich unserem

postawiony przed wyborem, tym razem zaproponowanym przez matkę: z jednej strony kupiec z nadzieją na przyszłe bogactwo, być może szacunek, żyjący w wielkim mieście, z drugiej uczony; prowadzący życie skromne, pracowite, pozbawione splendoru, ciche, być może nikomu nieznane, którego radość polega na tym, by dążyć do tego i osiągać to, co najlepsze. Matka podkreśla znaczenie sentencji Seneki, mówiące: „gdy nie znasz portu swego przeznaczenia, wiatry pomyślne nie będą ci wiały”, „Chcę abyś miał określony cel, do którego dążysz, bo tylko takie jasne określenie czyni szczęśliwym. [...] Kiedy się zdecydujesz, daj mi znać, ale musisz się zdecydować sam — radzić Ci nie chcę i nie będę”¹³³. Widać, że Joanna nie chce zamykać żadnej z dróg synowi.

Zachęta, by odwołać się do swojego wnętrza, daje w końcu Arturowi siłę do podjęcia decyzji. „Gdy przeczytałem te rozważania — wyznaje Schopenhauer — zalałem się łzami”¹³⁴. Zrywa umowę z kantorem Jenischem, będzie studiować, porzuci świat ojca. To jednak matka dała mu wolność, której sam dla siebie nie potrafił zdobyć. Teraz czeka go kolejna próba, należy porzucić wystawne życie bogatego kupca, zakasać rękawy i przysiąść do żmudnej nauki. Matka Artura okazała się prawdziwym przyjacielem, pokazała jak można być odpowiedzialnym, jednocześnie będąc przy tym szczęśliwym z własnego wyboru. Czy Artur docenił dobre serce matki i pomocną dłoń, która go popchnęła w tak upragniony świat wiedzy i filozofii? Dalszy ciąg biografii pokazuje, że nie.

Brak wyrozumiałości Artura, jego cynizm oraz chorobliwa zazdrość o matkę popsuje ich relacje na dobre. Artur na wieść o Gerstenberku, przyjacielu matki, reaguje w sposób stereotypowy. Nie może dopuścić myśli, że ktoś inny zajmie miejsce po, zrehabilitowanym już w jego pamięci, zmarłym ojcu. Matka pozwoliła mu na to i przyczyniła się do tego, aby mógł iść własną drogą, on jednak nie był na tyle wyrozumiały, by na to przystać. Być może gdyby Gerstenberk był o wiele bardziej osobliwym intelektualnie absztyfikantem dla matki, to mógłby go tolerować, jednak tak nie było. W salonie

inneren Leben widerspricht und wie weit das möglich wäre, will ich Dich vor diesem Schmerz bewahren” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹³³ Tamże, s. 132. „Ich möchte, dass Du das bestimmte Ziel haben wirst, nach dem Du strebst, denn nur diese klare Bestimmung tut glücklich.[...] Wenn Du Dich schon entscheiden wirst, gib mir Bescheid, aber Du musst selbst entscheiden — ich will und werde Dir nicht raten” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹³⁴ A. Schopenhauer, *Gespräche*, red. A. Hübscher, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, s. 382. „Als ich diese Erwägungen gelesen hatte - gesteht Schopenhauer - zerfloss ich in Tränen” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

wygłaszał swe banały o wyzwoleniu Niemiec, co prowokowało młodego intelektualistę do pouczeń, uszczypliwych uwag, a następnie obelg¹³⁵.

¹³⁵ R. Safranski, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 191–192.

2.3. Między Getyną a Berlinem — między Platonem a Kantem

Po otrzymaniu listu, w którym było widać decyzję obrania nowego kierunku życia, matka przygotowuje synowi lokum w Gocie oraz wybiera dla niego prestiżowe gimnazjum Gotajskie, które traktowano prawie jak uniwersytet. Przedmioty szkolne były prowadzone przez same sławy niemieckiego świata naukowego. Pożegnanie Hamburga nie sprawia Arturowi najmniejszego kłopotu. Jak wynika z zapisków, nie ma tu nikogo, z kim byłby szczególnie związany. Nawet z kolegą Anthimem trudno mu znaleźć wspólny język odnośnie do kształtu przyszłego życia. Gotha, podobnie jak Weimar, jest niewielkim miastem położonym na przedgórzu Lasu Turyńskiego, gdzie znajduje się wielki zamek Friedenstein. Przez Gotę przebiega główny szlak linii kolejowej Lipsk — Frankfurt nad Menem. W gimnazjum Artur jest pilnym i przykładowym uczniem, z zapałem oddaje się studiom. Profesor Jacobson wysoko ocenia jego wypracowania z niemieckiego, natomiast dyrektor Goering chwali postępy w nauce języków starożytnych. W listach do znajomych gimnazjalista nie szczędzi hymnów pochwalnych na swoją cześć. Anthiem w odpowiedzi na jeden z nich odpisuje: „Nie dziwią mnie Twoje nadzwyczajne postępy, ponieważ znam Twoje nadzwyczajne zdolności. Uważam, że jesteś w stanie nauczyć się wszystkiego, czego tylko chcesz”¹³⁶. Matka jest natomiast o wiele bardziej powściągliwa w chwaleniu sukcesów syna: „Niczego więcej nie oczekiwałam jak tego, by z Twoimi studiami wszystko szło dobrze”¹³⁷.

W krótkim czasie Artur w swoim gimnazjum staje się pewnego rodzaju znakomitością, co notuje w zapiskach jego matka¹³⁸. Jednak jak to bywa w przypadku gwiazd, są a zarazem w niedługim czasie znikają. Na skutek coraz większej pewności siebie, Artur posuwa się coraz dalej w swoich cynicznych krytykach, raniąc w ten sposób dumę jednego z nauczycieli. Wieść dociera do dyrektora gimnazjum, który nie jest tak tolerancyjny i wyrzuca Artura z gimnazjum, odmawiając mu możliwości uczęszczania na lekcje.

¹³⁶ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*, dz. cyt., s. 3. „Ich wundere mich nicht über Deine außergewöhnlichen Fortschritte, denn ich kenne Deine außergewöhnlichen Fähigkeiten. Ich bin der Meinung, dass Du imstande bist alles zu lernen, was Du nur willst” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹³⁷ Tamże, s. 4. „Ich erwartete nicht mehr als das, dass es mit Deinem Studium alles gut geht” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹³⁸ „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft” 1971, s. 99.

Artur wprawdzie mógł zostać w gimnazjum — jak przyznaje w swoim życiorysie — jednak wiązałoby się to ze stałą utratą dumy¹³⁹. O incydencie musi dowiedzieć się matka, która daje dość szczegółowy opis syna, podkreślający jego przemądrzałość i brak samokrytycyzmu: „Nie jesteś złym człowiekiem, nie brakuje Ci inteligencji i wykształcenia, masz wszystko, co może Cię uczynić chlubą społeczeństwa, znam przy tym twoje serce i wiem, że trudno o lepsze, ale mimo to jesteś męczący i nieznośny, a życie z Tobą uważam za nieskończenie uciążliwe, wszystkie Twoje zalety przesłania twoja przemądrzałość, przez co stają się kompletnie bezużyteczne tylko dlatego, że nie potrafisz opanować swojej manii, aby wszystko wiedzieć lepiej, wszędzie znajdować błędy, tylko nie u siebie, wszystko poprawiać i wszystkim kierować. Tym samym irytujesz ludzi wokół siebie, nikt nie chce być poprawiany i oświecany w tak gwałtowny sposób, a już zwłaszcza przez tak mało znaczące indywiduum, jakim jeszcze jesteś, nikt nie ścierpi uwag czynionych przez Ciebie, też przecież pełnego wad, a tym bardziej, gdy robisz to w swoim krytykanckim stylu i tonem wyroczni stwierdzasz po prostu, że jest tak a tak, nie dopuszczając choćby do najmniejszego sprzeciwu. Gdybyś nie był mniejszy niż jesteś, byłbyś jedynie śmieszny, a tak jesteś bardzo irytujący. Ludzie ogólnie nie są źli, jeżeli się ich nie szczuje, mógłbyś spokojnie żyć jak tysiące innych w Gocie i studiować, i cieszyć się wszelką osobistą wolnością, na jaką pozwala prawo, gdybyś spokojnie szedł swoją drogą, i pozwolił innym spokojnie iść ich drogą, ale nie chciałeś tego, toteż Cię wyrzucono. Taka wędrowną gazeta literacka, jaką chciałbyś być, to nudna i ohydna rzecz, bo nie można jej przekartkować bez czytania albo wrzucić za piec, tak jak można to zrobić z drukowaną”¹⁴⁰. Matka daje synowi do zrozumienia, że żyjemy zawsze w pewnym społeczeństwie, w którym trzeba się jakoś odnaleźć, a co więcej, w większym lub mniejszym stopniu, należy umieć się dostosować się do niego. Można to uczynić pozwalając każdemu iść własną drogą, o ile nie będzie wchodził nam w naszą. Nazywa go „wędrowną gazetą literacką”, dając do zrozumienia, że jego namiętność do sporów literackich jest wielka, a przy tym niestosowna, małostkowa i przebrzmiała jak nagłówki takich gazet.

Matka, znając butny charakter syna, obawia się, że mógłby złożyć jej wizytę na stałe w Weimarze, co spędzało jej sen z powiek: „Wydaje mi się, że

¹³⁹ W. Gwinner, *Artur Schopenhauer. Aus persönlichem Umgang dargestellt*, Wyd. Marital, Frankfurt 1987, s. 148.

¹⁴⁰ R. Safranski, *Schopenhauer*, dz. cyt., s. 107.

będzie najlepiej, jeżeli powiem od razu bez ogródek o co mi chodzi, byśmy się od razu zrozumieli. O tym, że naprawdę Cię kocham, nie wątpisz. Świadomość że jesteś szczęśliwy, jest warunkiem mojego szczęścia, ale nie muszę być tego świadkiem. Mówiłam Ci zawsze, że trudno byłoby mi żyć z Tobą. Dopóki jesteś jaki jesteś, dopóty nie będę się na to decydować. To, co mnie odstrasza, nie leży w twoim wnętrzu, ale w twoim zachowaniu i sposobie wyrażania, poglądach, sądach, krótko mówiąc nie mogę się z Tobą zgodzić w niczym, co dotyczy świata zewnętrznego. [...] Spójrz drogi Arturze, bywałeś u mnie tylko z kilkudniowymi wizytami, i zawsze dochodziło do gwałtownych scen, bez żadnego powodu, i zawsze mogłam swobodnie odetchnąć dopiero wtedy, kiedy wyjechałeś, ponieważ Twoja obecność, Twoje skargi na nieuchronności rzeczy, Twoje ponure miny, Twoje dziwaczne sądy, które wypowiadasz niczym wyrocznia. [...] Żyję teraz bardzo spokojnie [...] w moim domu nie słychać podniesionych głosów, wszystko toczy się swoim ustalonym torem. To jest mój najwłaściwszy sposób istnienia, i tak musi zostać, jeżeli zależy Ci na tym, abym lata, jakie mi jeszcze zostały, przeżyła w spokoju i szczęściu. Gdy dorośniesz, drogi Arturze i zrozumiesz wiele rzeczy, wówczas częściej też będziemy się ze sobą zgadzali”¹⁴¹. Problem w tym, że pesymistyczne wizje Artura o świecie nie są problemem natury dorastania, jak błędnie sądzi matka. Jest to raczej problem wrażliwości i przerostu intelektualnego młodzieńca, który to wszystko (niesprawiedliwość i surowość świata) dostrzegał i z czym zgodzić się nie mógł. Schopenhauerowski pesymizm nie jest pesymizmem prymitywnym, który miałby się zawierać w czarnych wizjach i bezpodstawnej negacji otaczającego świata. Jego pesymizm wynika po pierwsze z bezpośredniej obserwacji, a po wtóre z ontologicznego założenia o wewnętrznym konflikcie świata w sobie samym, gdzie ta sama wola życia ściera się z innymi istotami pragnącymi żyć równie godnie. Dziewiętnastolatek łaknący podziwu, w agresywny sposób domaga się uznania, którego zasmakował w Gocie. Teraz zwraca na siebie uwagę poprzez konstruktywną krytykę życia i ocenianie świata oraz innych. Matka natomiast jest zbyt zajęta pędzeniem spokojnego życia przy filiżance herbaty w swoim salonie, toteż gdy Artur ostatecznie wyraża chęć przyjazdu, ta w sposób stanowczy i jednoznaczny daje mu ultimatum, które musi spełnić, będąc zdany na jej łaskę. Jej długi i wymowny list wyraża w sposób szczegółowy zarówno obawy, jak i zalecenia, jakim musiałby się podporządkować, przebywając u matki: „Posłuchaj zatem, w jakich relacjach chcę z Tobą być, w swoim

¹⁴¹ Tamże, s. 108.

mieszkanu jesteś u siebie, w moim jesteś gościem, tak jak ja byłam gościem w domu moich rodziców po zamążpójściu, gościem mile widzianym, zawsze z radością przyjmowanym, ale który nie miesza się do gospodarstwa; [...] troszczyłam się o to wszystko jak dotąd bez Ciebie, i tak będzie nadal, i nie zniosę żadnych zarzutów, ponieważ psują mi humor i w niczym nie pomagają. Każdego dnia przychodzisz do mnie o pierwszej i zostajesz do trzeciej, potem już do końca dnia Cię nie widzę, poza moimi wieczorkami, na które możesz przyjść, jeśli chcesz, możesz też jeść u mnie wieczorem, jeżeli zechcesz się wtedy powstrzymać od nieprzyjemnych dyskusji, które także psują mi nastrój, jak też od wszelkich lamentów nad głupim światem i ludzką nędzą, bo potem zawsze mam niedobłą noc i złe sny, a lubię się dobrze wyspać. [...] Dość, znasz teraz moje oczekiwania, mam nadzieję, że będziesz się do nich dokładnie stosował, i nie sprawisz mi przykrości za moją matczyną troskę i miłość, i szybką zgodę na Twoje prośby, i nie okażesz sprzeciwu, który i tak by Ci nie pomógł, a tylko wszystko pogorszył”¹⁴². List w sposób dość szczegółowy opisuje relacje zachodzące pomiędzy matką a synem. Należy jednak zwrócić uwagę na zasadniczą kwestię ujawniającą się w tym liście. Matkę cechuje inteligentna ignorancja, która dotyczy szeroko rozumianych związków międzyludzkich, Artur takiej ignorancji nie popierał. Matka Artura jest inteligentną osobą, zdaje sobie sprawę z trafności zarzutów syna pod adresem świata i bliskich, toteż prawdopodobnie z tego powodu miewa ciężkie sny. Nie chce jednak dopuszczać do siebie tego rodzaju informacji i argumentacji odnoszących się do świata przepełnionego złem, bo jak sama twierdzi: „lubi się dobrze wyspać”. Wobec takiej postawy matki dziewiętnastoletni Artur zapewne czuje się poirytowany i zlekceważony. Jak trafnie pisze o nim Tatarkiewicz: ”Schopenhauer czuł, rozumiał i opisywał mękę świata jak nikt”¹⁴³. Młody człowiek poprzez różne przykłady pobrane z oglądu rzeczywistości próbuje sprowokować matkę, jak i jej gości do refleksji nad światem, której tak naprawdę nikt sobie nie życzy w zaściankowym Weimarze. O ile w Gocie za sprawą swej erudycji i pewności był w centrum, w Weimarze będzie nieproszonym gościem.

W grudniu 1807 roku Artur Schopenhauer po zaakceptowaniu warunków matki, przybywa do Weimaru. Zajmuje małe mieszkanie znajomych. Samodzielnie przygotowuje się do studiów na uniwersytecie w Getyndze: przy pomocy filologa tamtejszego gimnazjum Franza Passowa uczy się języków

¹⁴² Tamże, s. 110.

¹⁴³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Wyd. PWN, Warszawa 2000, s. 176.

starożytnych oraz poznaje dzieła antycznej literatury. Przez dwa lata zamyka się w sobie, niemal nie opuszczając swojego mieszkania. Oto jeden z nielicznych zapisków z tego okresu: „W czasie dwóch lat spędzonych w Getyndze z niesłabnącą pilnością, do której byłem już przyzwyczajony, oddawałem się studiom naukowym, od których nie mogły mnie odwieść ani powstrzymać kontakty z innymi studentami, jako że mój dojrzalszy wiek, bogatsze doświadczenia i moje z gruntu odmienne usposobienie zawsze skłaniały mnie do samotności i odosobnienia”¹⁴⁴.

Dzięki swojej systematyczności i pilności oraz narzuconemu sobie drylowi dnia osiąga znakomite rezultaty we wszelkich przedmiotach gimnazjalnych¹⁴⁵. Właśnie ów rytm dnia będzie mu towarzyszył do później starości. Widząc zalety i efektywność takiego działania, zaleca go czytelnikowi w *Aforyzmach*: „Należy zatem przede wszystkim dążyć do zachowania w pełni zdrowia, wesołość jest jego wykwitem. Środkiem ku temu jest, jak wiadomo, [...] przy zbyt długim wysiłku duchowym, codzienny, co najmniej dwugodzinny szybki ruch na świeżym powietrzu, częsta zimna kąpiel i tym podobne przepisy dietetyczne. Bez należytej codziennej porcji ruchu nie można zachować zdrowia”¹⁴⁶. Prócz tego autor zaleca zarezerwowanie wysiłku intelektualnego na godziny przedpołudniowe oraz grę na flecie jako odprężenie. O zaletach doskonałego zdrowia zdaje sobie doskonale sprawę, napominając w *Aforyzmach*: „Zdrowy żebrak szczęśliwszy jest niż chory król”¹⁴⁷. Dobra sytuacja finansowa Schopenhauerów pozwoliła na to, by Artur stosunkowo młodo został rentierem, należy jednak pamiętać, że jest w tym jego własna zasługa. Matka trwoniła majątek ponieważ pieniądze zawsze były w domu Schopenhauerów, toteż wydawało się jej, że i zawsze będą. Całość majątku deponuje w banku, Artur tylko jedną trzecią — stosując zasadę dywersyfikacji portfela. Gdy w maju 1819 roku nadchodzi kryzys finansowy i obroty w handlu Schopenhauerów znacznie spadają, a do tego bank w którym zdeponowali środki jest na progu bankructwa, matka zostaje

¹⁴⁴ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, red. A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1978, s. 653. „Im Laufe von zwei in Göttingen verbrachten Jahren, widmete ich mich mit dem schwachlosen Fleiß, daran ich schon gewöhnt war, dem wissenschaftlichen Studium, von dem mich weder abbringen noch abhalten die Kontakte zu den anderen Studenten konnten, denn mein reiferes Alter, reichere Erfahrungen und mein von Grund anderes Gemüt veranlaßten mich zur Einsamkeit und Zurückgezogenheit” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁴⁵ W. Gwinner, *Artur Schopenhauer. Aus persönlichem ...*, dz. cyt., s. 194.

¹⁴⁶ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2000, s. 41.

¹⁴⁷ Tamże, s. 33.

bez środków do życia i musi zabiegać o „opiekunów finansowych”. Muhl właściciel banku proponuje podejrzaną ugodę wypłacenia marnego procentu z tego, co mu jeszcze pozostało. Joanna godzi się na to, Artur każe sobie wystawić weksle co do talara. W przyszłości czeka go wielka satysfakcja — weksle zostaną spłacone, matka pozostanie z marnym procentem. Całą sytuację skwituje w szyderczy sposób: „Można być filozofem, nie będąc przy tym durniem”¹⁴⁸.

9 października 1809 roku Schopenhauer immatrykułuje się jako student medycyny na uniwersytecie w Getyndze. Wielka reforma neohumanistyczna, a wraz z nią postać Wilhelma von Humboldta, nie robią w ogóle na Schopenhauerze wrażenia, jego uwagę w Berlinie przyciąga jedynie Fichte, który został nowym rektorem i rozpoczął swoją kadencję buntowniczą przemową do studentów *O jednym z możliwym zagrożeniu wolności akademickiej*¹⁴⁹. Schopenhauer, z natury i predyspozycji filozof, w pierwszej kolejności jest nastawiony na studia w zakresie medycyny, nie filozofii. Jednak dla tego młodego człowieka znajomość rzeczywistości była pierwszym i najważniejszym warunkiem wszelkiego sposobu myślenia o świecie — dlatego w dłuższej perspektywie jego wyborów życiowych filozofia wygra. W pierwszych latach studiów kształtuje się myśl filozoficzna: nie można tego, co znane (np. świata), wyjaśniać tym, co nieznane (np. Bogiem), wręcz przeciwnie, należy wychodzić od tego co znane, aby zbliżyć się do tego, co nieznane¹⁵⁰. Tak wcześnie zarysowujący się światopogląd popchnie go wprost od filozoficznego „Ja”, które stanie się jedynym pewnym miejscem poznania i oparciem dla jego przyszłej filozofii: „Szuka się *dla czego*, zamiast spojrzeć na *co*; dąży się do tego, co dalekie, zamiast chwycić to, co wszędzie jest blisko; podąża się na zewnątrz we wszystkie strony, zamiast zmierzać ku sobie, gdzie można rozwiązać każdą zagadkę”¹⁵¹. Zatem miejscem, które należy w pierwszej kolejności penetrować jest własne „Ja”. Jeszcze nie zna pism wielkich mistrzów, jeszcze nie czyta namiętnie Wed, a gdy to nastąpi, przejdzie do „samozaprzeczenia własnego ja”¹⁵², „[...] powoli zaciekłość życia zaczyna się zwracać przeciw samej sobie, dostrzegamy, jaką drogę wy-

¹⁴⁸ R. Safranski, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 278.

¹⁴⁹ Tamże, s. 140.

¹⁵⁰ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, dz. cyt., t. I, s. 118–129.

¹⁵¹ R. Safranski, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 184.

¹⁵² Dość wcześnie zakiełkowało przeświadczenie u młodego studenta o słuszności samozaprzeczeniu woli życia: „Ten tylko jest naprawdę szczęśliwy, kto, żyjąc, nie pragnie życia, tzn. nie goni za jego dobrami. Ten bowiem nie odczuwa ciężaru” [w:] R. Safranski, *Schopenhauer...*, s. 194.

braliśmy, jakiego świata pragnęliśmy, aż przez ból, zgrozę, i przerażenie docieramy do siebie, zagłębiamy się w sobie i z cierpieniem rodzi się lepsze poznanie”¹⁵³. Lepsze poznanie stanie się punktem wyjścia do jego *opus magnum*.

Tymczasem uczęszcza na wykłady z medycyny i anatomii, jak również z fizyki i chemii, uczy się matematyki, historii oraz w dalszym ciągu języków. Wiedza z zakresu tych przedmiotów, zwłaszcza ścisłych, zostaje przyswojona w tak gruntowny i zrozumiały sposób, iż po niespełna dwudziestu latach będzie stanowiła podstawowy fundament systemu filozoficznego *Świata jako woli*. Jednak po niespełna trzech semestrach empirycznej dawki wiedzy na temat ludzkiego ciała i przyrody następuje kolejny nieoczekiwany zwrot w życiu filozofa: „Kiedy jednak dostatecznie już poznałem samego siebie, a zarazem filozofię, zmieniłem swoje plany, porzuciłem medycynę i poświęciłem się wyłącznie filozofii.”¹⁵⁴ W znamiennej rozmowie z Wielandem, który przestrzegał młodzieńca przed tak „niepraktycznym” kierunkiem studiów jak filozofia, Artur odparł: „Życie to kłopotliwa sprawa, postanowiłem je spędzić na rozważaniach o nim”¹⁵⁵. Wraz z przełomem związanym z wyborem filozofii następuje kolejny. Za sprawą Gottloba Ernsta Schulzego poznaje „Boskiego Platona i wielkiego Kanta”¹⁵⁶. Od pierwszego zapożycza całościowe ujęcie świata w wiecznych ideach, od drugiego subiektywizm poznawczy. Sens głównego dzieła Schopenhauera — *Świat jako wola i przedstawienie* — można wobec powyższego, jak i licznych zapożyczeń filozofa, przedstawić analogicznie w dość ogólnej formie: świat według Platona i Kanta¹⁵⁷. Albowiem wola u Schopenhauera jest niczym innym jak ideą świata, z rąk której wszystko wychodzi i na której wszystko się opiera. Natomiast przedstawienie jest wyeksponowaniem subiektywności wszelkiego poznania u Kanta: „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie

¹⁵³ Tamże, s. 193.

¹⁵⁴ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe...*, dz. cyt., s. 243. „Als ich mich schon selbst genügend kennen gelernt hatte, und zugleich die Philosophie, änderte ich meine Pläne, ich verließ die Medizin und widmete mich ausschließlich der Philosophie” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁵⁵ A. Schopenhauer, *Gespräche...*, dz. cyt., s. 22. „Das Leben ist die schwierige Sache, ich entschied mich es mit dem Nachdenken darüber zu verbringen” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁵⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 7–8.

¹⁵⁷ Należy poczynić małe sprostowanie o oryginalności Schopenhauera. Pierwszą zasadniczą kwestią, która przyczyniła się do jego oryginalności był naturalny sposób ujęcia zła, jako rzeczy pierwotnej i podstawowej w naturze.

musi się dostosowywać do przedmiotów. Spróbujmy więc raz jeszcze, czy nam się lepiej nie powiedzie, jeżeli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. Rzecz się ma z tym tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy zostawi się w spokoju”¹⁵⁸. Zatem młody Schopenhauer znacznie rozumieć, iż wszystkie rzeczy możemy poznać tylko w tym aspekcie, w jakim są one dla nas, to znaczy jak nasze zmysły pozwolą nam je dojrzeć. Natomiast czym są „w sobie”, niezależnie od organów, narzędzi poznania, dzięki którym je sobie przedstawiamy — to nieuchronnie nam zawsze umyka, cóż nam zatem zostaje? Nic prócz rzeczy w samej sobie, to jest nas jako „ja”.

Latem 1811 roku, po czterech semestrach spędzonych w Getyndze, decyduje się wstąpić na założony w 1809 roku Uniwersytet Berliński: „W 1811 roku przeniosłem się do Berlina z nadzieją, że w Fichcie odnajdę prawdziwego filozofa i wielki umysł”¹⁵⁹. Oprócz Fichtego w Berlinie byli inni znakomici uczeni: Schleiermacher, Heinrich Lichtenstein, Friedrich August Wolf, Wilhelm i Aleksander von Humboldt. Jednak wielki umysł, jakim niewątpliwie jest Schopenhauer, wnet poznaje się na „wielkich głowach”, które dalece odbiegają od jego precyzyjnego aparatu pojęciowego opartego o empirię. W tym czasie wyrastający z filozofii Fichtego i Kanta Johann Friedrich Herbart kończy habilitację, jednak filozofowie tego pokroju nie robią na nim dużego wrażenia. Kto zatem ją robi? Angielski filozof, David Hume. Filozofia niemiecka jest dla niego zbyt mdła z racji na swój spekulatywno-teologiczny charakter¹⁶⁰ (co zostanie rozwinięte w rozdziale *Schylek życia, samotność i pierwsze owacje*). W głównym dziele Schopenhauera znajdujemy uwagę: „Z każdej stronicy Davida Hume’a można nauczyć się więcej niż

¹⁵⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, Wyd. 2, PWN, Warszawa 1986, s. 30–31.

¹⁵⁹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe...*, dz. cyt., s. 654. „1811 zog ich nach Berlin um, mit der Hoffnung, dass ich bei Fichte den echten Philosophen und den großen Geist entdecken werde” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁶⁰ W tym czasie wychodzą opracowania odnoszące się do już ledwie co zaistniałych filozofów: Arystotelesa i Herbarta, Spinozy i Hegla, Platona i Schleiermachera, które zdaniem filozofa są tylko na pierwszy rzut oka górnolotnym żargonem pod, którym kryje się płaskie i prymitywne napuszenie. Zob.: A. Schopenhauer *W poszukiwaniu mądrości życia*, dz. cyt., t. I, s. 204–205.

ze wszystkich dzieł Hegla, Herbarta i Schleiermachera¹⁶¹”. W innym miejscu pisma Herbarta, Hegla, Schleiermachera nazywa „pisanem dla pisania”[...] „wtedy, gdy się pisze nie mając nic czytelnikowi do przekazania¹⁶². Czuje się zawiedziony przez współczesny mu obraz filozofii i filozofów, którzy jego zdaniem zachowują się jak zwierzęta różnego rodzaju, próbując na próżno znaleźć wspólny język przy walce o kęs strawy. Zdegustowany zapisuje w notatniku: „Jeden wypowiada kłamstwo: inny, znający prawdę, mówi, że to kłamstwo i oszustwo. A tu macie prawdę. Trzeci, który nie zna prawdy, ale jest bardzo bystry, wskazuje na sprzeczności i nedorzeczne stwierdzenia w owym kłamstwie i mówi: oto dlaczego jest to kłamstwo i oszustwo. Kłamstwem jest życie”¹⁶³. Schopenhauer jako dojrzały młodzieniec jest coraz bardziej przekonany o tym metafizycznym stwierdzeniu — życie jest kłamstwem — zarówno na małą, jak i dużą skalę, w parodiach akademickich przekrzykujących się wykładowców i w wymiarze globalnym odnośnie do świata, w którym człowiek nie jest u siebie, walcząc każdym tchnieniem, posiłkiem, snem oraz ze śmiercią, która trzyma go niepewnie w objęciach. Nie interesują go „wojenki Napoleona”, nie interesuje go to, że Moskwa płonie podpalona przez Rosjan — jego interesuje lepsza świadomość, która jest w stanie wzbić się ponad to wszystko, gdzie oglądane z dystansu życie okazuje się tylko grą, grą pozorów ucieczki od śmierci, trosk i cierpień. Z perspektywy buddyzmu staje się grą o sumie zerowej, z perspektywy judeo-chrześcijańskiej o sumie dodatniej, ale Artur nie chce takiego judeo-chrześcijańskiego Boga. O wiele bardziej pociąga go wizja życia z perspektywy biologicznej, życia jako ciągłego odwlekania śmierci.

Po tym wszystkim, co zobaczy w Berlinie, po akademickich kłótniach, sprzeczkach i argumentacjach wykładowców o swojej słuszności, po tym wszystkim, co musiał przejść, by stanąć u bram uniwersytetu na wydziale filozofii, zanotuje: „Filozofia to wysoko położony alpejski szlak, prowadzi doń tylko stroma ścieżka przez ostre kamienie i kłujące ciernie: jest pusta, a im wyżej, tym bardziej monotonna; kto po niej idzie, nie może znać stra-

¹⁶¹ Tenże, *Świat jako wola...*, dz. cyt., t. II, s. 833.

¹⁶² Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia*, dz. cyt., t. I, s. 210.

¹⁶³ Tenże, *Der handschriftliche Nachlaß*, red. A. Hübscher, t. 1, cz.1, *Frühe Manuskripte (1804–1818)*, W. Kramer, Frankfurt 1966, s. 13. „Einer spricht die Lüge aus: der andere, der die Wahrheit kennt, sagt, dass es eine Lüge und einen Betrug gibt. Und hier habt ihr die Wahrheit. Der dritte, der die Wahrheit nicht kennt, aber er ist sehr intelligent, zeigt die Widersprüche und absurde Feststellungen in dieser Lüge und sagt: nun warum sind das die Lüge und der Betrug. Das Leben ist eben die Lüge” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

chu, lecz wszystko musi zostawić za sobą i bez obawy samemu torować sobie drogę w mroźnym śniegu”¹⁶⁴. Nadzieje widział w wykładach Fichtego, kantysty, którego sławiono w tym czasie za koncepcję „swoistego Ja”, tworzącego cały świat. Trudno powiedzieć, czy młody filozof uległ samej popularności Fichtego czy też temu, że Fichte jest kontynuatorem pism Kanta. Tak czy inaczej, z niecierpliwością czeka na jego pięciogodzinne wykłady, które już niebawem mają się rozpocząć. Powszechnie znana jest niechęć Schopenhauera do pustosłowania uprawianego w filozofii. Ten negatywny stosunek ujawni się po raz pierwszy podczas tak długo oczekiwanych wykładów Fichtego. Schopenhauer często podkreślał, że jeżeli filozof ma coś cennego i wartościowego do przekazania, to przekaże to w taki sposób, by być zrozumiałym; „kto zaś zada sobie trud przejrzenia pod tym kątem całej masy pism filozoficznych, jakie powstały po Kancie, ten pozna, że tak jak za błędy panujących pokutują całe narody, tak błędy wielkich duchów wywierają szkodliwy wpływ na całe pokolenia, ba, na stulecia, co więcej rosną i są powielane a w końcu wyrażają się w monstrualną postać”¹⁶⁵. Zatem według autora każdy filozof chce mieć własne zdanie, natomiast mało który przy tym myśli, a jeszcze rzadziej wyraża się w sposób precyzyjny dla innych: „[...] wszystkie ich wyjaśnienia są chwiejne, nieostre, płynne, bez jedności i ośrodka, i wydobywają to ten, to inny jego przejaw, i dlatego często od siebie odbiegają”¹⁶⁶. Zważywszy na takie stosunek do filozofii oraz rzetelnego sposobu jej formułowania, podczas pierwszego wykładu Fichtego dochodzi do katastrofy intelektualnej i irytacji młodego filozofa: „Muszę przyznać, że wszystko, o czym tu mowa, jest dla mnie bardzo niejasne, możliwe też, że zrozumiałem to opacznie”¹⁶⁷, a dalej wpada w złość: „w tej godzinie mówił takie rzeczy, że mam ochotę przystawić mu pistolet do piersi i powiedzieć: teraz musisz umrzeć, nieodwołalnie; ale mając na uwadze swoją biedną duszę, powiedz, czy przy tym galimatiasie miałeś coś określonego na myśli, czy

¹⁶⁴ Tamże, s. 23. „Die Philosophie ist das hoch gelegener Wanderweg in Alpen, zu dem nur der steile Pfad durch scharfe Steine und stacheligen Dornbusch führt ; er ist leer, und je höher desto mehr monoton ; wer darauf geht, kann keine Angst kennen, sondern er muss alles hinterlassen und ohne Angst bahnen sich einen Weg im frostigen Schnee” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁶⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 84.

¹⁶⁶ Tamże, s. 83.

¹⁶⁷ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, red. A. Hübscher, t. 2, *Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818)*, W. Kramer, Frankfurt 1967, s. 37. „Ich muss zugeben, dass alles, worüber hier die Rede ist, scheint mir sehr unklar zu sein, es ist auch möglich, dass ich das verkehrt verstanden habe”.

tylko robiłeś z nas durniów?”¹⁶⁸. Widać, jak dalece jest posunięta irytacja z powodu nieskładnego merytorycznie i intelektualnie wykładu prowadzonego przez osobę, której prawdopodobnie zaufała w kwestii rangi człowieka nauki. Jego rozczerowanie rośnie z wykładu na wykład, aż doprowadza Schopenhauera do rozbawienia. Fakt, że uznaje się za wielkie to, co reprezentuje sobą następca Kanta, Fichte, jest dla Schopenhauera jednym wielkim absurdem, który większość studentów chwali, bo nic z niego nie rozumie. Wiele lat później odnotuje na marginesie uszczypliwą uwagę odnośnie Fichtego, „Fichte demonstrując na katedrze swoje talenty aktorskie, zwykł z głęboką powagą, z imponującym naciskiem i miną, która studentów wprawiała w całkowite osłupienie, wyrażać następująco: „Jest, bo jest, a jest, jakie jest, bo takie jest”¹⁶⁹. Również w wielu innych miejscach filozof przytacza tautologiczne zwroty Fichtego.

Zresztą, sam Schopenhauer nie był osamotniony w swoich negatywnych sądach wobec wcześniej powstającego idealizmu niemieckiego. Franz Brentano w książce *O powodach zniechęcenia do filozofii* daje temu mocny wyraz. Skłonny jest w ogóle odmawiać niemieckim idealistom (Fichte, Schelling, Hegel) miejsca w rzetelnej historii filozofii, która miała być przede wszystkim historią filozoficznych zagadnień, nie zaś spekulatywnych systemów. Stwierdzał, że zainteresowanie twórcami tego rodzaju systemów ma w znacznej mierze naturę patologiczną¹⁷⁰. Schopenhauer przejęty zawodem wynikłym z marnej kondycji filozofii uniwersyteckiej, da temu wyraz w uwagach o filozofii uniwersyteckiej: „[...] moim zdaniem, Fichte, Schelling, Hegel, nie są filozofami, nie spełniają bowiem pierwszego wymogu po temu: nie badają poważnie i rzetelnie. Są to tylko sofisci: chcą udawać, nie być, a w świecie nie szukali prawdy, lecz własnej pomyślności i kariery. Posady rządowe, honoraria od studentów i księgarzy, a środkiem po temu miał być możliwie wielki rozgłos i wrzawa wokół ich pseudofilozofii. [...] Pisze się bez namysłu, bo myśląc tylko o pisaniu, szczędzi się myślenia do chwili pisania, szuka się teraz podręcznych sofizmatów, by je przemycić jako do-

¹⁶⁸ Tamże, s. 41. „in dieser Stunde sagte er solche Sachen, dass ich Lust habe, ihm die Pistole an die Brust heranzurücken und zu sagen: jetzt musst du sterben, unwiderruflich; aber denkend an meine arme Seele, sag mir, ob du bei diesem Durcheinander etwas Bestimmtes gedacht hattest, ob du nur von uns die Dummköpfe gemacht hattest?” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁶⁹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, dz. cyt., s. 60.

¹⁷⁰ F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Wyd. PWN, Warszawa 1999, s. XIV i XVIII–XXI.

wody, stara się podawać pustą i bezmyślną paplaninę za głębokie myśli”¹⁷¹. Zawiedziony wykładami Fichtego i Schleiermachers, odsuwa się w cień, nie uczęszcza na wykłady, studiuje samotnie w wielkiej powadze i rozmyślaniu nad życiem ludzkim: „Człowiek powinien wznieść się ponad życie, powinien rozpoznać, że wszystkie zdarzenia i przygody, radości i cierpienia nie dotyczą jego lepszej wewnętrznej jaźni, że całość jest zatem grą”¹⁷². Świat zaczyna mu się jawić jako zewnętrzna gra pozorów. Nawet wojna Napoleona z Rosją nie robi na nim wrażenia. Z punktu widzenia jego świadomości to tylko wrzawa i dym, kompletnie głupia zabawa, a w każdej wojnie chodzi tylko o to, by kraść, o czym Niemcy wiedzą najlepiej — podkreśla.

Z poczuciem żalu i niesmaku opuszcza Berlin. Jednak z drugiej strony jego konstruktywna krytyka wobec wykładowców daje mu pewność siebie. Opuszcza Berlin z zamiarem napisania dysertacji: „W moich rękach, a raczej w mojej głowie dojrzewa dzieło, filozofia, która ma być etyką i metafizyką w jednym, ponieważ dotychczas oddzielano je równie fałszywie jak u człowieka duszę i ciało. Dzieło rośnie, konkretyzuje się stopniowo i powoli niczym dziecko w łonie matki. Patrzę na nie i mówię jak matka: *Jestem w błogosławionym stanie*. Przypadku, władco tego świata, pozwól mi żyć i daj mi jeszcze kilka lat spokoju!”¹⁷³. Ów spokój Schopenhauer znajduje w wiejskiej oberży w Rudolstadt. Tam praktycznie zamyka się na pięć lat, by stworzyć swoje pierwsze dzieło: *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*¹⁷⁴ to jeszcze nie *opus magnum*, ale zawrze w nim najistotniejsze twierdzenia, które potem skonkretyzuje w swoim głównym dziele *Świat jako wola i przedstawienie*. Odziedziczona po ojcu część majątku w pełni pozwala mu

¹⁷¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. I, dz. cyt., s. 30–32.

¹⁷² A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, red. A. Hübscher, t. I, cz. 1, *Frühe Manuskripte (1804–1818)*, W. Kramer, Frankfurt 1966, s. 32. „Der Mensch soll über das Leben reichen, er soll wieder erkennen, dass alle Ereignisse und Abenteuer, Freude und Leiden nicht sein inneres, besseres Ich berühren, dass das Ganze also ein Spiel ist” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁷³ Tamże, s. 55. „In meinen Händen, und eher in meinem Kopf, wird das Werk reif — die Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll, weil sie bisher genauso falsch wie bei dem Menschen die Seele und der Körper abgetrennt wurden. Das Werk nimmt zu, konkretisiert sich nach und nach und langsam gleich dem Kind im Mutterleib. Ich sehe darauf und sage wie die Mutter: „Ich bin in gesegneten Umständen”. Mein Zufall, mein Herrscher dieser Welt, lass mich leben und gib mir noch ein paar Jahre die Ruhe!” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁷⁴ A. Schopenhauer, *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Antyk, Kęty 2003.

być filozofem żyjącym dla filozofii, a nie z filozofii jak jego przeciwnicy z uniwersytetów.

Praca doktorska Schopenhauera zostaje napisana pod silnym wpływem Kanta. Świat doświadczenia jest światem zjawiskowym: jest on przedmiotem dla podmiotu. Schopenhauer dochodzi do wniosku, że istnieją cztery podstawowe formy zasady racji dostatecznej. Do pierwszej formy zalicza przedstawienia naoczne, empiryczne i pełne, czyli przedmioty fizyczne, które są powiązane przyczynowo w czasie i przestrzeni, stanowiąc przedmiot badań nauk przyrodniczych, takich jak fizyka i chemia. Druga forma to pojęcia abstrakcyjne, a odnośną formą powiązania jest sąd, który jeżeli nie jest prawdziwy — nie wyraża wiedzy. Trzecią formę stanowią aprioryczne naoczności form zmysłu zewnętrznego i zmysłu wewnętrznego, przestrzeni i czasu. Każda część przestrzeni i czasu jest powiązana z inną częścią. Prawo, według którego części przestrzeni i czasu wzajemnie się określają, Schopenhauer nazwał *principium rationis sufficientis essenci* — racją dostateczną istnienia. Relacje między częściami czasu stanowią o prawach arytmetyki, a prawa wzajemnego położenia części przestrzeni o geometrii. Czwarta forma to podmiot woli rozpatrywany jako przedmiot dla poznającego podmiotu. Zasada, która rządzi poznawaniem relacji, jest prawo motywacji. Człowiek działa ze względu na motywy, które swoją podstawę mają w charakterze¹⁷⁵.

Powyższe racje zostaną rozwinięte w głównym dziele. Niemniej jednak dzieło to jest o tyle ważne, że stanowi podwalinę, teoriopoznawczy fundament całego metafizyczno-etycznego systemu Schopenhauera. Wykazawszy mylność czy niedostateczność dotychczasowych ujęć zasady racji dostatecznej, filozof charakteryzuje ją jako wyrażającą prawidłowy związek między przedmiotami. W zasadzie krytyka Kanta dotyczy głównie jego etyki — do tych rozważań Autor powróci jeszcze w osobnym II tomie w rozdziale *Wychowanie moralne*.

Jesienią 1813 roku, kończąc rozprawę doktorską, Schopenhauer nie chce jeszcze otwarcie krytykować niemieckiego środowiska akademickiego. W liście dołączonym do dysertacji pisze w sposób wyważony do profesora Eichstadta, dziekana Wydziału Filozofii uniwersytetu w Jenie, gdzie złożył dysertację: „Proszę również nie ukrywać przede mną, gdyby cokolwiek miało się tutaj [w dysertacji – przyp. T.K.] okazać dla Pana okropne. Nasza ludzka słabość jest jednak zbyt wielka, abyśmy mogli być całkowicie pewni tego, co

¹⁷⁵ A. Schopenhauer, *Czworaki korzeń...*, dz. cyt., s. 5–8.

mamy przed oczyma, jeśli nie utwierdzi nas w tym akceptacja innych; tym bardziej nie wolno zdawać się na własny sąd w sprawach filozofii”¹⁷⁶.

Choć osobiście surowo ocenia akademicką filozofię, to w dysertacji jawi się jako ostrożny a nawet niepewny swoich racji. Prawdopodobnie na jego powściągliwość mają wpływ trzy istotne czynniki. Po pierwsze, nie doznał jeszcze lekceważenia ze strony ówczesnie panującej filozofii i filozofów, których później nie będzie mógł znieść. Po drugie, niezależność finansowa nie zmusza go do wejścia za wszelką cenę na akademickie salony. Po trzecie w końcu, nie jest jeszcze gotowy do przeprowadzenia gruntownej krytyki. Jego wiedza, ogromna jak na studenta, jest jeszcze niewystarczająca, by powalić narodowych tytanów filozofii. Jego system i wizja całości zaczyna dopiero raczkować. Zatem nie ma stałego punktu oparcia, z którego mógłby rozpocząć atak na znienawidzonych akademickich sofistów.

¹⁷⁶ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, red. A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1978, s. 644. „Verbergen Sie auch nicht vor mir, wenn es hier irgendetwas für Sie (in der Dissertation) als schrecklich erweisen würde. Unsere menschliche Schwäche ist jedoch zu groß, darum könnten wir nicht völlig sicher sein, was wir vor unseren Augen haben, wenn die Akzeptanz der anderen uns nicht darin bestärken wird ; deswegen darf man sich nicht in der Philosophie auf eigenes Urteil verlassen” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

2.4. Wielkie spotkania: Goethe, Majer, Fichte

Na rozwój intelektualny Schopenhauera wpływ miało wiele czynników, m.in. charakter, jaki odziedziczył po mądrym i zawziętym ojcu oraz utalentowanej pod względem literackim matce, jak i wychowanie oraz wczesne lata nauki. Rodzice zapewnili swojemu synowi wykształcenie, które polegającego było bardzo kosztowne, ale za to skuteczne, a polegało między innymi na podróżach. Młody Artur miał niebywałą okazję uczenia się w sposób bezpośredni, poprzez ogląd a nie słowo, które jest puste — jak sam zwykł podkreślać. Zarówno języków jak i innych dziedzin uczył się, przebywając w zaprzyjaźnionych rodzinach we Francji i Anglii oraz podróżując wraz z rodzicami.

Należy pamiętać, iż na sukces rozwoju danej jednostki wpływ mają także napotkane osoby, które wywierają na niej wielkie wrażenie. Są to tak zwane autorytety, gwiazdy przewodnie, którym ulegamy, patrzymy z podziwem, ale i którym często mamy ambicję dorównać. Na taki zestaw „gwiazd” Artur Schopenhauer nie mógł narzekać. Bowiem od wczesnych lat młodości jego matka zawsze dbała o to, by w domu byli zacni goście, przy których duch ludzki rośnie i kształci się.

Pierwszą osobistością, zarówno pod względem siły autorytetu jak i całego dostojeństwa w ówczesnej epoce był niewątpliwie Johann Wolfgang von Goethe, starszy od Artura o niespełna 30 lat. Najwybitniejszy niemiecki poeta okresu romantyzmu i jeden z najbardziej znaczących w skali światowej dramaturg, prozaik, uczony, polityk, a co ciekawsze i zagadkowe, także i wolnomularz. Z pewnością budził szacunek młodego Schopenhauera.

18 czerwca 1788 roku Goethe wraca do Weimaru z przekonaniem, że od tej chwili jego głównym powołaniem powinna być literatura. Na własną prośbę został zwolniony z obowiązków państwowych (otrzymał wtedy tytuł tajnego radcy legacyjnego na dworze w Weimarze) i obejmuje kierownictwo teatru w Weimarze¹⁷⁷. W lipcu 1788 roku podczas porannego spaceru poznał Christianę Vulpius, dwudziestotrzyletnią robotnicę manufaktury. Zachwycony kobietą, zabiera ją do swego domu i od tej pory zamieszkują wspólnie¹⁷⁸. Ten przypadek powoduje w konsekwencji zetknięcie się z domem

¹⁷⁷ S. Kaszyński, *Przedmowa*: [w:] *Johann Wolfgang Goethe. Dzieła wybrane*, PIW. Warszawa 1983, s. 17–18.

¹⁷⁸ *O życiu i twórczości Johanna Wolfganga Goethego*. Wstęp. [w:] *Johann Wolfgang Goethe.: Dzieła Wybrane*. Tom I, Wyd. Poznańskie, Poznań 2002, s. 20–26.

Schopenhauerów, a raczej z jego radczynią, Joanną Schopenhauer. Trudno określić, czy w jakimś stopniu Goethe zdaje sobie sprawę z konsekwencji takiego miłosnego zadurzenia, pełniąc tym samym czasie szczytne stanowisko w radzie miasta i prowadząc teatr. Chyba nie do końca, gdyż popełnia kolejne, o wiele gorsze *faux pas*¹⁷⁹: Christiana Vulpius rodzi mu syna, do którego on w pełni się przyznaje, biorąc ślub z ubogą konkubiną. Trzeba pamiętać, iż jak na XIX-wieczną etykietę arystokratyczną był to wielki skandal, bowiem było rzeczą wielce niestosowną, aby człowiek pełniący obowiązki urzędowo-państwowe oraz będący w łaskach dworu, utrzymywał bliskie relacje z robotnicą. Jednak serce nie służy, można by napisać za Chamfortem: „Dwoje kochanków są przeznaczeni dla siebie prawem boskim, wbrew prawom i konwenansom ludzkim”¹⁸⁰.

W ten sposób, zgodnie z ówczesnymi konwenansami, drzwi do salonów dla Goethego zostają zamknięte. Prócz jednego — salonu Schopenhauerów. W tym czasie rodzi się pomysł słynnych „herbatek” u Joanny Schopenhauer. Po pierwsze decyzja radczyni dworu jest dobrze wykalkulowana, co zresztą wynika z listów do Artura, a po drugie nazwisko Goethego działało jak magnes na różnego rodzaju osobistości ze świata arystokracji, a w takim też świecie pragnie żyć Joanna. Radczyni tak opisuje pierwsze spotkanie z poetą: „Zaanonsowano jakiegoś nieznajomego; wysłałam do przedpokoju i ujrzałam poważnego, przystojnego mężczyznę w czarnym ubraniu, który uklonił się nisko z wielką dystynkcją i powiedział: «Pozwoli pani przedstawić sobie tajnego radcę Goethego». Rozejrzałam się po przedpokoju, gdzie ten Goethe, bo nie mogłam w tym mężczyźnie rozpoznać człowieka, którego mi opisano jako kostycznego”¹⁸¹. A w kolejnym liście widać już wyrachowanie: „Przyszedł do mnie z wizytą i przedstawił mi swoją żonę, przyjął ją jak gdybym nie wiedziała, kim była przedtem; sądzę, że jeśli Goethe daje jej swoje nazwisko, możemy chyba podać jej filiżankę herbaty. Widziałam wyraźnie, jak cieszy go moje zachowanie. Nie zaprowadził jej jeszcze do nikogo

¹⁷⁹ Z franc. uchybienie formom towarzyskim; nietakt, niezręczność, gafa.

¹⁸⁰ S. R. N. Chamfort, *Maksymy i Myśli*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1958, s. 58.

¹⁸¹ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*, red. A. Hübscher, t. I, 1799–1849, Piper, München 1929, s. 43. „Es wurde irgendwelcher Unbekannte angekündigt; ich ging in den Flur rein und sah den ernsten, gut aussehenden Mann im schwarzen Anzug, der sich tief mit großer Eleganz verbeugte und sagte: „Gestatten Sie sich den geheimen Berater Goethe vorzustellen“. Ich sah mich im Flur um, wo ist denn dieser Goethe, denn ich konnte nicht in diesem Mann den Menschen wieder erkennen, der mir als der knochige beschrieben wurde” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

poza mną”¹⁸². Goethe w zamian za okazanie zrozumienia, odwodzi się częstymi odwiedzinami, a do niego dołączają inne świetne osobistości. I tak oto Joanna odnosi szybki sukces towarzyski w Weimarze. Dojrzały młodzieniec, Artur, oczywiście nadrabia niektóre zaległości z zakresu literatury, filozofii i sztuki, będąc równie częstym bywalcem na „herbatce” u mamy.

Jak opisuje Joanna, Goethego wszyscy zawsze słuchali z zapartym tchem. Gdy opowiadał, używał całego swojego kunsztu aktorskiego (z wielką powagą), tak że nigdy nie było wiadomo, czy był to czas na śmiech, czy na powagę¹⁸³. Młody Schopenhauer nie potrafi jeszcze ściągnąć na siebie uwagi Goethego, być może nie ma siły przebicia.

Zbliża ich do siebie dopiero dysertacja Schopenhauera. Schopenhauer posyła poecie egzemplarz z dedykacją. Rozprawa przypada Goethemu do gustu. Podobą mu się, w jaki sposób młody filozof podkreśla pierwszeństwo intelektualnej naoczności wobec faworyzowanej w tamtym czasie filozofii „świadomego ja”. Pierwsze oficjalne spotkanie Schopenhauer wspomina tak: „Pewnego dnia Goethe podniósł się nagle, gdy wchodziłem do salonu i w milczeniu przedzierając się przez tłum stojących, podszedł do mnie, po czym uściśnął mi dłoń. W pochlebnych słowach wyraził się o owej rozprawie, którą uznał za wielce znaczącą i która w jednej chwili wzbudziła w nim sympatię dla mnie”¹⁸⁴. I nie jest to złudna czy zuchwała uwaga Artura. W swoich dyspozycjach Goethe zleca zainscenizowanie spotkania z młodym filozofem u niego, odnotowując później, „Młody Schopenhauer wydał mi się godnym uwagi i interesującym młodym człowiekiem”¹⁸⁵. Jak potem dookreśla: „z innymi się bawię, z nim, z młodym doktorem Schopenhauerem, filozofuję”¹⁸⁶. Zaprasza go na swoje spotkania towarzyskie, woli jednak spotka-

¹⁸² Tamże, s. 69. „Er kam zu mir zu Besuch und stellte mir seine Frau vor, ich empfing sie, als ob ich nicht gewußt hätte, was sie vorher war ; ich meine, wenn Goethe ihr seinen Namen gibt, können wir ihr wohl eine Tasse Tee überreichen. Ich sah deutlich, wie mein Benehmen ihn erfreut hatte. Außer mir war er mit ihr noch bei niemandem” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁸³ H. Houben, *Joanna Schopenhauer. Damals In Weimar*, Leipzig 1924, s. 56.

¹⁸⁴ A. Schopenhauer: *Gespräche.*, dz. cyt., s. 26. „An einem Tag stand Goethe plötzlich auf, als ich in den Salon reinkam und schweigend kam zu mir sich durch die stehende Menge durchdrängend, dann drückte er mir meine Hand. In den schmeichelhaften Worten äußerte er sich über diese Dissertation, die er für überaus bedeutende fand und die in einer Weile erweckte bei ihm die Sympathie zu mir” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁸⁵ Tamże, s. 28. „Der junge Schopenhauer schien mir ein beachtenswerter und interessanter junger Mensch zu sein” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁸⁶ Tamże, s. 30. „mit anderen amüsiere ich mich, mit dem jungen Doktor Schopenhauer, philosophiere ich”.

nia sam na sam. Widują się co tydzień. Można powiedzieć za Schopenhau-
erem, że tylko wielki duch jest w stanie zrozumieć wielkiego ducha: „Nikt
nie sięga wzrokiem ponad własny poziom; każdy widzi w innym tylko tyle,
ile sam reprezentuje; albowiem zrozumieć i pojąć może go tylko wedle miary
własnej inteligencji”¹⁸⁷.

Częste spotkania przeradzają się w pracę nad zagadnieniem teorii barw,
która Goethego niesamowicie fascynowała. W 1810 roku Goethe przy dużym
zaangażowaniu Schopenhauera, wydaje *Naukę o barwach*, obalając w niej
Newtonowski pogląd na teorię kolorów. Jak to bywa w przypadku tworzo-
nych na siłę rozwiązań teoretycznych, w przypadku dwóch ewentualnych
rozwiązań, nauka zazwyczaj wybiera trzecią zgoła inną ewentualność. Jednak
romantyczno-fenomenologiczna teoria barw nie może się równać Newtonow-
skiej hipotezie kolorów widma. Historia przyznała rację Newtonowi. Zakres
układu barw ustanawia się poprzez rozszczepienie światła słonecznego.
Schopenhauer wiele notuje i myśli nad tym tematem, czego owocem jest jego
samodzielna praca *O widzeniu i kolorach*. Wychodzi od Goetheańskiej fizjo-
logii barw, tak by rozwinąć kompletną teorię powstawania kolorów w oku.
Jest przekonany, być może pod wpływem autorytetu, że Goethe ma trafne
spostrzeżenia, ale nie można znaleźć u niego całościowej teorii widzenia.
Prawdopodobnie gdyby nie spotkał Goethego, nie zajęłby się problemem
kolorów. Praca *O widzeniu i kolorach* stanowi wyłom w twórczości Scho-
penhauera i jest wtórna (także w kontekście fizyki i biologii) w stosunku do
pracy Goethego. Praca pierwszego skupia się na zagadnieniach teoriopo-
znawczych: jak siatkówka oka może spostrzegać kolory, praca drugiego na
refleksji estetycznej. W końcu obie prace całkowicie ich poróżnią.

Inną weimarską znakomitością, z którą młody Artur utrzymuje kontakty
na wieczorkach „herbacianych” jest Johannes Falk, ówczesny pisarz i proza-
ik, cechujący się osobliwym, ciętym humorem. Joanna określa go mianem
nieznośnego gaduły, który przestawał mówić, gdy tylko na horyzoncie poja-
wiał się ktoś wyższy rangą np. Goethe. Falk przypada Schopenhauerowi do
gustu, zaprzyjaźniają się, by móc razem snuć niekończące się dyskusje na
temat literatury¹⁸⁸. Falk ma dla niego niespodziankę: planuje zabrać go na
wielkie przyjęcie. Schopenhauer ma okazję być częścią „wielkiego świata”.
Falk zabiera go na kongres książąt do Erfurtu. Odbywa się tam wielki bal
maskowy, który na Schopenhauerze nie robi wielkiego wrażenia. Prowokuje

¹⁸⁷ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, dz. cyt., s. 212.

¹⁸⁸ „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft” 1971, s. 104.

go to do metaforycznego spojrzenia. Filozof dostrzega wielki blichtr tego świata, jednak uczestnicy balu, są dla niego garbusami, którzy zawsze pragną się pokazać od najlepszej, to jest od tej pozornej, ukrywającej wszystko za maską, strony¹⁸⁹. Jego uwagę przyciąga Karoline Jagemann, ówczesna gwiazda weimarskiego teatru i opery, w której Artur szybko się zadurzy. Potem wyznaje matce, „Z tą kobietą ożeniłbym się, nawet gdyby tłukła kamieniem na gościńcu”¹⁹⁰. Pech w tym, że obiekt miłosnych westchnień stał na zbyt wysokich obcasach, by mógł im dorównać młodzieniec z rodziny kupieckiej.

Kolejną osobistością jest orientalista Friedrich Majer. Nie będzie chyba błędem uznanie tego człowieka za osobę, która nadaje nowy kształt myśli i osobowości Schopenhauera. Fridrich Majer zdobył sobie sławę jako indolog. Wiele lat później Artur Schopenhauer wyraża swój zachwyt tajemną wiedzą bramińską sprzed okresu Buddy zawartą w *Upaniszadach*. Mówił, iż święte pisma *Wed* są pociechą jego życia i będą pociechą jego śmierci¹⁹¹. Zaś w pierwszej przedmowie do pierwszego tomu *Świata jako woli* zwraca uwagę czytelnikowi, iż przeczytanie *Wed* jest niemalże obowiązkiem, „gdyby więc, powiadam, czytelnik dostąpił także wtajemniczenia w prastarą mądrość hinduską i wrażliwie ją wchłonał, wtedy byłby najlepiej przygotowany do wysłuchania mego wykładu [...] albowiem chciałbym stwierdzić, że każdą z rozproszonych i oderwanych wypowiedzi, jakie składają się na *Upaniszady*, można wywieść z wyłożonej przeze mnie myśli jako jej konsekwencję”¹⁹². W powyższym cytacie należy zwrócić uwagę na dwa elementy. Po pierwsze, myśli Schopenhauera, jak i *Wedy* są adresowane do czytelnika wrażliwego, zdającego sobie sprawę z ogromu nieszczęścia, bólu i przewagi zła na świecie. To właśnie on, wśród swojej majestatycznej filozofii, znalazł miejsce, by odmalować piekło współczesnej farbiarni, przędzalni, niewolnictwa i upraw tytoniu¹⁹³. Po drugie, Schopenhauer w pełni identyfikuje się z *Upaniszadami*, co więcej, zuchwale twierdzi, iż można ich mądrość wywieść z lektury jego pism, z czym trudno byłoby się nie zgodzić. W *Upaniszadach* jest silnie akcentowane: stawanie się i przemijanie świata, nieskończona różnorodność form, negatywność doznań cielesnych, wyzwolenie się z łańcuchów pragnienia itd. — to także symbole rozpoznawcze filozofii Schopenhauera. Od Ma-

¹⁸⁹ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, dz. cyt., s. 273.

¹⁹⁰ A. Schopenhauer, *Gespräche...*, dz. cyt., s. 21. „Diese Frau würde ich heiraten, wenn sie sogar die Steine auf der Landstraße zerschlagen würde” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

¹⁹¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, dz. cyt., s. 341.

¹⁹² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, dz. cyt., t. I, s. 8–9.

¹⁹³ Tamże dz. cyt., t. II, s. 827.

jera zapewne dowiaduje się o technikach medytacji, nirwanie i kontemplacji piękna przyrody. Jest zachwycony myślą Wschodu, co wyraża w drugim tomie *Parergów*, prenumeruje *Bibliotheca Indica* i *Asiatisches Magazin*, które pozwalają mu śledzić najnowsze przekłady i opracowania filozofii Wschodu.

Fichte z kolei, jeżeli rozpatrywać go w kontekście Schopenhauera, jest dość kontrowersyjną postacią. W pierwszej chwili zapewne wywiera duże wrażenie na młodym filozofie, gdyż ten w notatkach przyznaje, iż Berlin przyciąga go tak znakomitymi osobistościami jak właśnie Fichte. Po zagłębieniu się w jego wykłady, odrzuca go z przerażeniem i odrazą, z jaką będzie piętnować go już do końca w swych pismach filozoficznych. Co zatem pierwotnie tak urzekło młodego filozofa? Fichte kreował filozofię „świadomego ja”. Było to bardzo bliskie delfickiemu *gnothi seauton* — poznaj samego siebie. Schopenhauer tej koncepcji pozostanie wierny do końca, można powiedzieć więcej, cała mądrość i fundament *Aforyzmów* są budowane w oparciu o tę zasadę. Ta mądrość szczególnie pasowała mu do jego systemu, w którym wielokrotnie przywoływał zależność poznania wpierw siebie, bowiem słuszniejsze jest poznawać to, co dane pośrednio (świat) przez to, co dane bezpośrednio (siebie). Ponieważ poprzez własną naturę jesteśmy w stanie zrozumieć świat, jednak nie da się go wyjaśnić w całości. Głównym aktorem w przedstawieniu świata jest ciało. Schopenhauer w swojej filozofii porzuca tradycyjny dualizm dusza-ciało, dokonując przy tym rzeczy nowatorskiej: ciało jako ucieleśniona wola staje się fundamentalną zasadą całej metafizyki. Co więcej, nie ulegnie schematowi, w którym mógłby ulec iluzji podobnie jak poprzednicy, gdzie dusza człowieka doprowadza do zbawienia — nie. Jest on daleki od czegoś, co nad nami panuje, by darzyć to miłością, nie chce zastępować starej iluzji duchowego zbawienia iluzją zbawienia przez ciało. Wybiera całkowicie przeciwną drogę, drogę samozaprzeczenia. W jego *opus magnum* znajdziemy już całkowite rozwinięcie delfickiego *gnothi seauton*: „Polega więc ona [istota poznania siebie — przyp. T.K.] właściwie na tym, że człowiek jest swoim własnym dziełem wedle świata poznania. Ja natomiast mówię: jest swoim własnym dziełem przed wszelkim poznaniem, ono zaś dochodzi tylko, by je oświecić. Dlatego nie może zdecydować, że będzie taki lub inny, ani może stać się inny, lecz jest, raz na zawsze, i poznaje sukcesywnie, czym jest. U nich [Fichte, Rousseau, Herbart — przyp. T.K.] chce tego, co poznaje; u mnie poznaje, czego chce”¹⁹⁴. Czyli intuicyjnie pragniemy pewnych rzeczy, podążamy w stronę rzeczy bliskich

¹⁹⁴ Tamże, s. 447.

naszemu „Ja”. Kant przeniósł rzecz samą w sobie, w najdalszy z możliwych i nieokreślonych miejsc jest nim X coś nieokreślonego co mamy poznać i dzięki temu poznaniu doznajemy oświecenia. Schopenhauer ów obszar przeniósł najbliżej jak się da. Rzecz sama w sobie to my sami w naszej wewnętrznie doświadczalnej cielesności i duchowości. To my jesteśmy wolą, która nosi technienie życia niczym kaganek świece, która nagle dzięki ciału może być przenoszona z miejsca na miejsce, rozświetlając świat, tym samym poznając go. Świat jest uniwersum woli, a każda wola jednostkowa stanowi bijące serce tego uniwersum. Zawsze w sposób bardziej lub mniej świadomy jesteśmy tożsami z tą całością, a całość to walka, dzikość i niepokój — tak przynajmniej to odczuwał Schopenhauer.

Zapewne przypadła mu do gustu na wskroś subiektywistyczna koncepcja swobodnego „ja”, którą jak się okaże z wykładów Fichtego, zrozumiał opacznie. Postanawia, zatem oddzielić złoto od rudy, by powstała „lepsza świadomość”, bo ta, którą reprezentował Fichte, była ciemna i mętna. W notatkach na temat Fichtego Schopenhauer wskazuje na ów ukryty punkt odniesienia swojej rozprawy z teorii poznania: „W ten sposób prawdziwy krytycyzm oddzieli lepszą świadomość od świadomości empirycznej, jak złoto od rudy, i przedstawi ją czystą, bez żadnej domieszki zmysłowości bądź intelektu — przedstawi ją w pełni, zbierając i łącząc w jedno wszystko, co pozwala jej ujawnić się w świadomości: wówczas też krytycyzm dotrze do czystej świadomości empirycznej, porządkując ją wedle jej zróżnicowania: takie dzieło zostanie w przyszłości udoskonalone, opracowane dokładniej i subtelniej, bardziej dostępne i zrozumiałe, — lecz nigdy nie zostanie unieważnione. Będzie istnieć filozofia, ale skończy się historia filozofii”¹⁹⁵. Dość wcześnie zarysowuje się niechęć Schopenhauera do historycyzmu. Myśliciel nie tylko chce, by skończyła się dotychczasowa historia filozofii, będąca zarazem historią fatalnego uwikłania w walkę o byt — (w sensie uprawiania filozofii

¹⁹⁵ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, (red.) A. Hübscher, t. 2., *Kritische Auseinandersetzungen* (1809–1818), W. Kramer, Frankfurt 1968, s. 360. „Auf diese Weise wird der wahre Kritizismus die bessere Bewusstsein von der empirischen Bewusstsein, wie das Gold von dem Erzen trennen und er wird sie rein, ohne Beimischung der Leidenschaft oder des Intellekts vorstellen. Sie wird voll und ganz völlig durch die Zusammenfassung in Einem, was ihr in der Bewusstsein erlaubt ans Licht zu kommen, vorgestellt. Dann wird der Kritizismus die reine empirische Bewusstsein erreichen und sie nach ihrer Unterschiedlichkeit ordnen ; solches Werk wird in der Zukunft vervollkommen, genauer und feiner, mehr zugänglich und verständlich bearbeitet. Es wird nie für nichtig erklärt. Es wird die Philosophie existieren, aber es wird zu Ende die Geschichte der Philosophie gehen” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

przez sofistów), ale uważa, że wiedza empiryczna spełni swoje zadanie i sama rozprawi się z problemami praktycznymi. Filozofia natomiast będzie się cieszyć swoją wolnością i zajmie się prawdami niezwiązanymi ze sferą praktyki — zajmie się metafizyką.

Do plejady znacznych osobistości, mających przemożny wpływ na zuchwałego młodzieńca, można zaliczyć jeszcze F. L. Passowa i F. A. Wolfa. Obu poznaje u matki na spotkaniach towarzyskich. Obaj znakomicie władają językami starożytnymi, których doskonale opanowanie zawdzięcza właśnie im. Schopenhauer przestaje uczęszczać na wykłady Schleiermachera, gdyż ten traci jego wiarygodność. Młody filozof dostrzega, iż profesor opowiada o średniowiecznych scholastykach, nie przeczytawszy ani jednego oryginalnego tekstu¹⁹⁶. Nie dziwi zatem fakt, że młodzieniec, który tak apodyktycznie i cynicznie wygłasza negatywne opinie o uznanych wielkościach, nie jest mile widziany w salonie matki. Jego obecność znoszą tylko osobistości zdystansowane albo wytrawni intelektualiści, którzy, jak Wieland, dostrzegali w tym młodzieńcu coś wartościowego: „było mi bardzo miło poznać tego młodego człowieka; kiedyś wyrośnie z niego jeszcze ktoś wielki”¹⁹⁷.

Schopenhauer uwielbiał pojedynki na argumenty, świadczyć może o tym wdana przez niego *Erystyka*, sztuka prowadzenia sporów. Matka wielokrotnie podkreślała, iż zawsze we wszystkim chciał mieć rację, w szczególności, gdy chodziło o literaturę, zły los świata i nędzę ludzką. Wpływ intelektualnego klimatu, jakiego świadkiem był młody filozof, zapewne wywarł niebagatelny wpływ na jego rozwój i horyzonty myślowe.

¹⁹⁶ R. Safranski. *Schopenhauer*, dz. cyt., s. 167.

¹⁹⁷ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*..., dz. cyt., s. 33.

2.5. Dzieło życia — „Świat jako wola i przedstawienie”

W maju 1814 roku Artur Schopenhauer przeprowadza się do Dreźna. Matka nie potrafi porozumieć się z synem zarówno na drodze relacji interpersonalnych jak i w kwestii odziedziczonego majątku oraz zarządzania nim. Dreźno, zwane Florencją Północy, co prawda nie posiada uniwersytetu, ale Arturowi to nie przeszkadza. Utwierdzony w przekonaniu, że na uniwersytecie próżno szukać prawdy i uczonych, na których się zawiódł w Berlinie (Fichte, Schelling, Schleiermacher), przyjmuje Dreźno bez uniwersytetu jako oczywistość. W swoich wspomnieniach tak argumentuje wybór miasta: „Dla mnie doskonalszą i właściwą formą życia są moje studia filozoficzne, którym wszystko inne jest do głębi podporządkowane. Pragnę dla siebie miejsca, gdzie znajdę piękną naturę, dzieła sztuki oraz naukowe pomoce, a nadto konieczny spokój. Podczas swoich podróży nie widziałem, by gdziekolwiek indziej wszystko to współistniało tak pięknie jak w Dreźnie”¹⁹⁸.

Całkowicie poświęca się swojej pracy, o czym mogą świadczyć znikoma korespondencja i skąpe notatki z tego okresu. Doznaje wtedy prawdziwej samotności, ale nie tej starczej, zniedołężniałej i biednej, lecz samotności, na jaką zasługują orły latające w przestworzach. Przelotny kontakt z innymi ludźmi drażni go, nie jest w stanie poradzić sobie z tą intelektualną przepaścią. Choć prawdziwa inteligencja objawia się poprzez pewną intelektualną elastyczność, Schopenhauer tej elastyczności dostosowania się intelektualnego nie chciał. W zapiskach z 1814 roku czytamy: „trzeba się uczyć być samemu także w towarzystwie; nie wszystko co się myśli, oznajmiać innym ani nie brać dosłownie tego, co mówią; raczej mało od nich oczekiwać, zarówno pod względem moralnym, jak i intelektualnym; wobec ich poglądów zachować obojętność, by w żadnym razie nie stracić równowagi. [...] Jeśli w ten sposób nigdy nie wchodzi się w rzeczywisty kontakt z ludźmi, lecz zawsze utrzymuje na dystans, nie zostanie się przez nich zranionym ani splamionym, i można ich znieść. Wówczas tak pojęte towarzystwo można porównać do ognia, przy którym człowiek mądry ogrzewa się z pewnej odległości, jednak

¹⁹⁸ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, dz. cyt., s. 10. „Für mich ist mein Studium für Philosophie, dem alles andere zu tiefst untergeordnet wurde, mehr vollkommene und geeignete Form des Lebens. Ich möchte die Plätze entdecken, wo ich die schöne Natur, die Kunstwerke und die Lehrhilfe finde, und überdies die notwendige Ruhe. Während meiner Reisen sah ich nicht, dass irgendwoanders alles so schön wie in Dresden mitwirkte” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

nie sięga jak głupiec, który sparzywszy się, ucieka potem w chłód samotności i skarży się, że ogień pali”¹⁹⁹.

Prawdopodobnie w tym okresie gruntuje się jego silne przekonanie do alienacji i bycia prawdziwym mizantropem (całkowicie odizolował się od ludzi i znajomych, za towarzystwo miał jedynie psa i służbę). Schopenhauer nigdy nie odczuwał samotności jako czegoś negatywnego, wręcz przeciwnie, chlubił się nią. Sam tłumaczy to osobliwe zjawisko mędrca-pustelnika w *Aforyzmach*: „Człowiek inteligentny [...] po zawarciu znajomości z tak zwanymi ludźmi, wybierze życie na uboczu lub zgoła samotność — jeśli jest wielkim duchem. Albowiem im więcej, kto ma z siebie, tym mniej potrzebuje od świata i tym mniej znaczą dla niego inni ludzie”²⁰⁰. Schopenhauer pozostaje sam ze swoimi myślami, nie przeszkadza mu nawet brak aprobaty dla pierwszej pracy, za którą otrzymał tytuł doktora. Szacunek budzi wytrwałość filozofa w dążeniu do celu. Można powiedzieć w literacki sposób, iż medytował z dala od bezsensownego kołowrotka ludzkich utarczek, kłopotów, radości i nadziei, którego aktorzy są zbyt niepojętni, by w ogóle zauważyć, iż uczestniczą w biegu tam i z powrotem od pragnienia do zaspokojenia — niczym małe gryzonie w kołowrotku, którego zatrzymać nie sposób.

Chcąc dobrze przedstawić sylwetkę danego filozofa, nie sposób uciec przed przewodnim tematem jego życia, to jest systemem filozoficznym, który stworzył i któremu poświęcił większość życia. Zanim przyjrzymy się głównym założeniom jego dzieła, wpierw postaramy się wskazać elementy, które przeniknęły z biografii do dzieła, gdzie czynnik subiektywny uległ obiektywizacji w postaci jego systemu.

Pierwszym i niemalże prenatalnym czynnikiem, który miał wpływ na psychikę młodego Artura był nieudany związek jego rodziców (zawarty na mocy konwenansu) i nieodpowiedzialne podejście matki do małego Artura.

¹⁹⁹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, red. A. Hübscher, t. 1., *Frühe Manuskripte* (1804–1818), W. Kramer, Frankfurt 1966, s. 95. „man soll lernen, sogar in der Gesellschaft, alleine zu sein ; nicht alles, was man denkt weder den anderen ankündigen noch das für buchstäblich halten, was sie sagen ; eher wenig von ihnen erwarten sowohl in moralischer als auch in intellektueller Hinsicht ; gegenüber ihren Meinungen die Gleichgültigkeit bewahren, um auf keinen Fall das Gleichgewicht zu verlieren. [...] Wenn man auf diese Weise nie in den wirklichen Kontakt zu den Menschen kommt, sondern man hält immer auf Distanz, wird es von ihnen weder verletzt noch befleckt, und man kann sie ertragen. So genannte Gesellschaft kann man damals zum Feuer vergleichen, an dem sich der kluge Mensch in der bestimmten Entfernung aufwärmt und greift nicht wie der Dummkopf zu, der sich die Finger daran verbrannt und flüchtet dann in die Kühle der Einsamkeit und klagt über das brennende Feuer” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

²⁰⁰ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*., dz. cyt., s. 49.

Jak wiemy, Joanna lubiła wystawne życie, podróże, bogate towarzystwo, to zaś stało w sprzeczności z obowiązkami macierzyńskimi. Cięża i dziecko znacznie jej to ograniczyły, dopiero kiedy Artur dorośnie, będzie w pełni oswobodzona. Możemy jedynie założyć, iż jako dziecko odczuł to, co potem starał się wyrazić w głównym dziele, formułując założenie, że pierwszą największą niesprawiedliwością jest poczęcie życia bez zgody jednostki wchodzącej na świat: „życie nazywa się darem, gdy tymczasem jasne jest, że każdy, kto by mógł najpierw obejrzeć i wypróbować ten dar, podziękowałby za niego [...] właśnie dlatego wołałbym, by pozostawiono mnie w spokoju, w spokoju nicości, która sama sobie wystarcza”²⁰¹.

Jako małe dziecko często spacerował po Gdańsku z matką. W centrum starego Gdańska znajdowała się Wyspa Spichrzów, centrum i serce miasta, które nadawało rytm pracy portowego miasta. Wyspa była jednym wielkim spichlerzem pełnym różnorakich bogactw, od przypraw i tekstyliów po kosztowne wyroby z kamieni, złota i srebra. Z wyspą jest związana legenda, którą, jak zakłada Safranski, młody Artur poznał. Jako że wyspa posiadała niezliczone bogactwo towarów, była zamykana na noc a wszyscy pracownicy ją opuszczali, spuszczać groźne psy, tak by uniknąć intruzów i kradzieży. Przebywanie na wyspie nocą było karane śmiercią. Z tymi zasadami bezpieczeństwa związana jest legenda (jak głoszą gdańscy przewodnicy) mówiąca o wędrownym skrzypku, który chcąc posilić się „darmową” strawą został zamknięty na wyspie wraz z straszliwymi ogarami. Uratowały go skrzypce — grając na nich uspokoił psy, unikając tym samym śmierci. Legenda była prawdopodobnie pierwszą sceną, która przedstawiła młodemu chłopcu dramat życia, z którego wybawienie stanowiła muzyka. Dramat dotyczy oczywiście tak często przewijającego się w jego dziele motywu pragnienia, które aby mogło być zaspokojone, zawsze prowadzi przez walkę z obiektywnymi kryteriami woli życia. Tak oto, światem rządzi bezlitosna wola (dzikie psy). Walki jednak można uniknąć, poprzez wyrzeczenie się pragnienia oraz kontemplację dzieł sztuki, a szczególnie muzyki.²⁰²

Dalszą część biografii stanowią podróże Artura. Trudno byłoby wyeksponować wszystkie związki biodoksograficzne filozofa z jego dziełem, ponieważ sam autor *Świata jako woli i przedstawienia* stwierdza, iż pierwsze 20 lat życia było tylko tekstem, a następne trzydzieści lat to komentarz do niego.

²⁰¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz, cyt., s. 829.

²⁰² R. Safranski, *Schopenhauer*, tłum. M. Falkowski, Wyd. Pruszyński i S-ka, Warszawa 2008, s.64–68.

Jeżeli mielibyśmy wskazać na trzy najistotniejsze elementy biodoksograficzne z jego życia, to zapewne byłyby to podróże, które skłoniły go do przyjęcia zasady pierwszeństwa bezpośredniego oglądu rzeczywistości nad pośrednim. Jako podróżnik, badacz i filozof nie zadowala się rozwikłaniem jednostkowej zagadki, nie jest kolekcjonerem oderwanych ciekawostek. Podczas swej podróży akumulował odkrycia i doświadczenia, by móc lepiej zrozumieć zjawisko świata w całości, tworząc szersze i ponadczasowe opisy życia ludzkiego. Z podróży, podczas których wywiązała się spójna myśl filozoficzna, należy wyróżnić podróże górskie, Tulon i Drezno.

Z podróży górskich zaczerpnął filozofię wielkiego „Ja” jako obserwatora. Zdobywszy szczyty gór, patrząc na bezkresny pejzaż doli, wiosek, pól uprawnych, doznaje olśnienia. Możliwa jest ekstaza czystego poznania: wola może się zwrócić przeciw samej sobie, stając się okiem obserwatora. Nie pragnie już, tylko patrzy i poznaje. Na bazie tego charakterystycznego rozróżnienia (pragnienie kontra poznanie) zaczyna formułować podwaliny swojej filozofii. Jak słusznie zauważy Maria Janion, Schopenhauer stworzył „hermeneutykę istnienia”²⁰³, doprowadzi to do kolejnej antynomii pomiędzy wyjaśnianiem a rozumieniem, gdzie wyjaśnianie jest zarezerwowane dla nauk przyrodniczych, odpowiada na pytanie „dlaczego?”. Rozumienie jest bliższe filozofii. Próbuje ująć znaczenie świata, tego, czym jest w swej ogólności. To da młodemu Arturowi podstawę, by sformułować pytanie, czym jest wola. Jest ona źródłem życia i witalności, lecz jednocześnie wywodzi się z niej śmierć.

W Tulonie pierwszy raz na własne oczy poznaje wielką nędzę i cierpienia galerników. Widząc galerników, widzi bezwolne marionetki, które uległy wielkiej pokusie zrealizowania swoich pragnień, poprzez ulegnięcie złowieszczej woli świata — teraz pokutują za ten występki. Ten obraz zostanie niemalże żywcem przetransponowany do filozofii woli, w której widzi cierpiącą ludzkość, cierpiący świat zwierzęcy i przemijalność świata — świata niczym niezawinionego, ale umęczonego w swej własnej pokucie za samo istnienie. W luksusie, pragnieniach i rozrywkach dostrzega marną i kruchą afirmację życia ludzkiego. Tak jak galernicy musieli zapłacić za swój występki, tak człowiek płaci rozczarowaniem za bardziej lub mniej udolną realizację pragnień, płaci za sam fakt istnienia.²⁰⁴

²⁰³ Zob. M. Janion, *Posłowie* [w:] R. Safranski, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 403.

²⁰⁴ Zob. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, s. 80.

Drezno jako miasto piękne i urzekające miało być dla Artura wybawieniem od przytłaczającego go Berlina. Po przyjeździe wiosną 1814 roku zastanie gruz, ruiny, żebraków, inwalidów i stosy ciał wywożone wozami. Drezno w 1813–14 stało się centrum działań militarnych, pomiędzy wojskami Napoleona a wojskami koalicji antyfrancuskiej. Zniszczone miasto staje się pretekstem do głębokiej przejmującej refleksji młodego filozofa o ślepej tragedii życia a także początkiem ahistorycznego i cynicznego podejścia do Heglowskiego „ducha postępu”. Przy takich okazjach (Wielka Rewolucja Francuska, wojny napoleońskie, wojna o niepodległość Grecji) Schopenhauer, pisząc swe główne dzieło, zwraca uwagę na błędność postępu ludzkości. Takie zabiegi (wojny, rewolucje) nie leczą pacjenta (ludzkość), a jedynie przysparzają mu cierpienia. Dlatego oburza się, gdy z tak wielką zarozumiałością, w pismach między innymi Hegla, mówi się o tym, że historia musiała pracować tysiące lat by stworzyć miejsce do życia obecnym generacjom — to prawda. Ale czy moralnie świat się poprawił, czy mniej w nim zła, winy i cierpienia — pyta Schopenhauer. Ten optymizm nazywa haniebnym i niedorzecznym szyderstwem w zestawieniu z „morderczym karnawałem”, jaki mieści się w przedziale każdego stulecia. W obliczu okropności historii najnowszej to Schopenhauer ze swoim pesymizmem jest jedynym i aktualnym myślicielem. Historia według niego to nie celowe przedsięwzięcie, lecz, jeżeli spojrzeć z szerszego, metafizycznego ujęcia woli, to wielki karnawał powtórzeń i próżno w nim szukać jakiegoś rozwoju. Kto wyzbędzie się iluzji i spojrzy poza ramy epoki, dostrzeże, „że na świecie dzieje się tak, jak w dramatach Gozziego²⁰⁵, w których zawsze występują te same osoby mające te same zamiary i taki sam los; co prawda motywy i zdarzenia są w każdej sztuce inne, ale duch zdarzeń jest ten sam; osoby w jednej sztuce nie wiedzą też wcale, co się dzieje w innej, a przecież same w niej działają; stąd też po wszystkich swych doświadczeniach we wcześniejszych sztukach Pantaleon nie staje się zręczniejszy ani hojniejszy, Tartagila sumienniejszy, Brighella odważniejszy, a Kolombina bardziej obyczajna”²⁰⁶.

Teraz przejdziemy do krótkiego i syntetycznego przedstawienia głównych założeń jego *opus magnum*. Schopenhauer, tworząc swoje wielkie dzieło,

²⁰⁵ Carlo Gozzi (1720–1806) włoski dramatopisarz, autor udratyzowanych baśni takich jak: *Księżniczka Turandot*, *Król jeleń*, *Miłość do trzech pomarańczy*. W dramacie *Król jeleń* (o który chodzi Schopenhauerowi w cytacie) łączy całkiem racjonalną krytykę z satyrą, ukazując schematy polityczne, które od wieków trzymają się takich samych zabiegów: kłamstwa, zdrady i obłudy.

²⁰⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 291.

korzystał z czterech źródeł: z Kanta, Platona, swojej rozprawy *Czworaki korney zasady racji dostatecznej* oraz z *Wed.* We wstępie do pierwszego tomu *Świata jako woli* zakładał konieczność znajomości tych wpływów do należytego zrozumienia jego myśli.

Od Kanta przejął nie tylko rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej w sobie, ale także pojęcie czasu i przestrzeni jako formy naoczności. Ponadto zredukował kategorie Kanta do jednej — przyczynowości. Od Platona wziął idee, zaś od myśli Wschodu filozofię *nirwany* i *mai*.

Chcąc zrozumieć zasadnicze idee głównej koncepcji zawartej w *opus magnum* Schopenhauera, należy przypomnieć podstawowe tezy jego wcześniejszej pracy. Wyróżnia on mianowicie cztery typy zależności i odpowiednio do tego cztery klasy przedmiotów:

- sferę związków przyczynowych, które cechują przedmioty oglądu zmysłowego;
- sferę związków logicznych, w których mieszczą się pojęcia;
- sferę czystych relacji czasowych i przestrzennych, np.: odległości, liczby, bryły;
- sferę stosunków emocjonalnych, w których przedmiotami są motywy i działania.

Tym czterem klasom przedmiotów odpowiadają kolejno cztery władze poznawcze: intelekt jako odpowiednik i narzędzie poznania przedmiotów zmysłowych; rozum jako odpowiednik pojęć; czysty ogląd jako odpowiednik czystych form czasu i przestrzeni; samowiedza jako odpowiednik woli.

Dzieło Schopenhauera dzieli się na cztery księgi. Pierwsza jest poświęcona teorii poznania, druga teorii bytu, trzecia estetyce, czwarta etyce. „Świat jest moim przedstawieniem — jest to prawda, która obowiązuje w odniesieniu do każdej żywej i poznającej istoty, chociaż tylko człowiek może ją przywieść do refleksyjnej, abstrakcyjnej świadomości — a jeśli faktycznie to czyni, to pojawia się u niego filozoficzna refleksja. Staje się dla niego wyraźne i pewne, że nie zna żadnego słońca ani żadnej ziemi, lecz tylko oko, które widzi słońce, rękę, która czuje ziemię: że świat, który go otacza, istnieje tylko jako przedstawienie, tj. wyłącznie w odniesieniu do czegoś innego, czegoś przedstawionego, czym jest on sam”²⁰⁷. Tak rozpoczyna się pierwszy akapit pracy i w tym zamyka się wszystko, co ma nam do powiedzenia Schopenhauer. W innej przedmowie napisze, że nie znalazł krótszej drogi jak dwa

²⁰⁷ Tamże, s. 30.

tomy *Świata jako woli i przedstawienia* do wyrażenia tej prostej i banalnej myśli, zawierającej się w stwierdzeniu: świat jest moim przedstawieniem.

Na pierwszy rzut oka — szczyt truizmu. Jednak wynikające z takiego założenia konsekwencje wcale nie są tak oczywiste jak powyższa teoria poznania. Schopenhauer utrzymuje, że podstawą wszelkiej wiedzy jest doświadczenie, zaś nośnikiem całego przedstawienia wola, co oznacza, że filozof staje na gruncie empiryzmu i jednocześnie idealizmu transcendentnego wraz z woluntaryzmem. Świat dany jest w przedstawieniu, przedstawienie zaś jest jednością podmiotu i przedmiotu. Są subiektywnie uwarunkowane. Przedmioty istnieją tylko dla podmiotu. Pomimo tego, iż wiemy, że świat po naszej śmierci będzie istniał, to i tak ten fakt nie ma dla nas znaczenia, bo nasze przedstawienie się skończyło, przynajmniej tutaj.

Schopenhauer wyróżnia dwa szczeble wiedzy: intuicyjny i abstrakcyjny. W przypadku pierwszego mamy do czynienia z oglądem, który jest domeną intelektu, w drugim z refleksją (refleksja to namysł nad tym, czego nam dostarcza rzeczywistość, zmysły, intelekt). Refleksja jest domeną rozumu i rozumności, jest zarezerwowana dla człowieka. Człowiek rozumny to człowiek refleksyjny, potrafiący odczytać i przewidzieć pewne skutki wynikające z analizy wcześniejszych przyczyn. Najogólniejszymi formami ich bytu (oglądu i refleksji) są czas i przestrzeń (bez nich nie byłby możliwy ogląd świata ani refleksja nad nim), zaś najogólniejszą formą zależności między nimi jest związek przyczynowy.

U Schopenhauera świat jest jednością pełną konfliktów, widzi go jako „*bellum omnium contra omnes*”²⁰⁸, każdy przedmiot wchodzi w związki z innymi przedmiotami albo jako przyczyna, albo jako skutek, wywołując w nich zmiany i samemu im podlegając. Bezpośrednio są nam dane tylko relacje przedmiotowe, myśl je jedynie porządkuje i przekazuje. Sama myśl nic nie wnosi do wiedzy od siebie, nadaje tylko wiedzy uzyskanej w drodze oglądu nową postać. Filozofia, jako twór umysłu, będzie zatem sumą sądów bardzo ogólnych, których bezpośrednią podstawą poznania jest sam świat w całości, czyli wszystko to, co znajduje się w ludzkiej świadomości.

W drugiej księdze Schopenhauer oddaje się rozważaniom ontologicznym: zadaje pytanie o źródło wielości, ruchliwości i zmienności świata przedmiotowego w jego wszelkich aspektach. Autor szuka odpowiedzi na pytanie, czym jest świat ze swej istoty lub inaczej, czym jest poza tym, że jest

²⁰⁸ Z łac.: wojna wszystkich przeciwko wszystkim. Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 504.

przedstawieniem. Zakłada zatem jeszcze inny sposób istnienia świata, niezależny od podmiotu — byt świata jako rzeczy samej w sobie. Świat jest przedstawieniem, ale jest też czymś od przedstawienia różnym, jest wolą. Istotą świata dla Schopenhauera jest wola. Nie była to myśl nowa, bowiem występowała już u św. Augustyna, Duns Szkota, Boehmego czy też Schellinga. Schopenhauera wyróżnia to, że odmawia pierwotnej woli wszelkiego poznania. Jest ogromną wolą, która nie wie, czego chce, albowiem, tylko i wyłącznie chce, właśnie dlatego jest wolą i niczym innym. Wyciąga stąd wniosek, że rzeczywistość jest z istoty swej nieracjonalna i nigdy zracjonalizować się nie da. Jeżeli filozofia Schopenhauera jest irracjonalna, to właśnie w tym aspekcie. Możemy wprawdzie poznawać poszczególne przejawy woli, formułować prawa jej działania, przejawy itd., ale kiedy próbujemy w całości zjawisk odnaleźć jakiś porządek, jakąś organizującą je zasadę, ponosimy w takich poszukiwaniach klęskę. Okazuje się, że jeden i ten sam podmiot istnieje na dwa sposoby: jako podmiot poznania i jako podmiot woli. Jedność podmiotu i przedmiotu poznania składa się na świat jako przedstawienie, jedność podmiotu i przedmiotu woli składa się na świat pojęty jako wola.

Zatem na pytanie, w jaki sposób świat może istnieć w dwóch obliczach, Schopenhauer wprowadza pojęcie woli uprzedmiotowionej — jest to klucz do zrozumienia całej ontologii. W każdym zjawisku tkwi możliwość działania zmierzającego w określonym kierunku, skłonność do określonych ruchów i przemian. Wola pojawia się w ślepej sile natury, jak i w przemyślanym ludzkim działaniu. Skoro każdy przedmiot jest uprzedmiotowioną wolą, świat jako całość jest przejawem woli, która leży u podstaw wszystkiego, co istnieje. Warto dodać, iż autor wyróżnia trzy klasy zjawisk obiektywizacji woli w świecie: przyroda nieorganiczna, świat roślin oraz świat zwierząt, do którego zalicza człowieka jako najbardziej rozwiniętego w stopniu swej refleksyjności nad własnym ciałem i istnieniem. W przyrodzie martwej objawia się jako zasada bezwładności, dążenia do zachowania spoczynku lub ruchu po prostej. W świecie przyrody wyraża się w tropizmach, dążeniu do słońca, wody, gleby. Na szczyblu zwierzęcym przejawia się w trosce o pokarm, teren, schronienie i kontynuację gatunku. U człowieka przejawia się podobnie, jednak jest on jednym spośród wielu gatunków, który potrafi się dziwić. Funkcja poznania i refleksji występuje zarówno na płaszczyźnie fizycznej jak i metafizycznej. Tu (podobnie jak i w trzech poprzednich) jest to jedna i ta sama wola, która jednak przejawia się różnie co do stopnia swej manifestacji.

Wola jednak ze swej istoty jest ślepa i nierozumna: „Brak wszelkiego celu, wszelkich granic należy rzeczywiście do istoty woli samej w sobie, która jest bezkresnym dążeniem [...]. Wieczne stawanie się, wieczny przepływ należą do objawów istoty woli”²⁰⁹. Dążenie, stawanie się, przepływ w danej uprzedmiotowanej materii stanowi istotę problemu, owej areny, gdzie wszyscy walczą ze wszystkimi.

Istota uprzedmiotowienia woli komplikuje się w świecie nieorganicznym poprzez zasady chemii, fizyki i biologii, z których każda z nich chce zawładnąć materią innej, wedle reguły przyczynowości, która rodzi zdeterminowane dążenie. Z kolei na najwyższym szczeblu ścierają się prawa fizjologii i psychologii, zgodnie z którymi jednostka stoi tym wyżej, im jest doskonalsza od innych, prowadząc tym samym do podporządkowania sobie jednostek mniej doskonałych: „We wszystkich ideach ta sama wola dąży do możliwie najwyższej obiektywizacji, poświęca niższe szczeble swojego przejawu, które weszły w konflikt, aby na wyższym szczeblu pojawić się tym potężniej. Wynika stąd, że nie ma zwycięstw bez walki, skoro wyższa idea lub obiektywizacja woli może się pojawić tylko dzięki zwyciężeniu niższej, toteż spotyka się z jej oporem, niższa zaś, chociaż zmuszona do służebności wciąż jeszcze dąży do niezależnego i pełnego wyrażania swej istoty”²¹⁰. Tak też wszelkie zewnętrzne działania jednostek na siebie pojawiają się jako zdarzenia w postaci owocu krzywdy i zła, a w nim — jak już przytoczono — konflikt woli życia tj. jednej jednostki z inną, wynikający z wielości jednostek i ich sprzecznego interesu, warunkowany jest przez czas, przestrzeń i materię oraz napędzany wszelki egoizmem, który cechuje życie ludzkie i inne pozostałe stworzenia.

Trzecia księga poświęcona jest estetyce. U Schopenhauera idea jest przedmiotem dociekań estetycznych. Jeżeli nie pozwolimy, by naszą świadomością zawładnęło myślenie pojęciowe, a zamiast tego zwrócimy się ku naocznosci i pozwolimy sobie kontemplować przedmiot, wówczas, według filozofa, człowiek w tym przedmiocie zagubi się, zapomni o sobie jako o indywiduum, o swojej woli, pragnieniach, cierpieniu i zostanie pozaczasowym podmiotem poznania. Stajemy się czystym podmiotem poznania — bardziej zjawiskiem, aniżeli wolą.

Czwarta księga poświęcona jest etyce. Swoje rozważania na temat konieczności zjawisk i wolności woli filozof wiąże z podziałem charakteru

²⁰⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 266–267.

²¹⁰ Tamże, s. 240–241.

ludzkiego na empiryczny i inteligibilny. Nikt nie może działać inaczej niż działa. Co więcej, nikt nie może chcieć więcej niż chce np. w zakresie jego ego i motywacji, ambicji. Działania są spowodowane przez motywy, motywów zaś dostarcza otaczający świat, niezależny od podmiotu. Mówiąc bardziej obrazowo, rodzimy się skłonni do pewnych rzeczy: bycia bardziej pracowitymi, leniwymi, mściwymi, łagodnymi, radosnymi, depresyjnymi, a jedynie bodźce zewnętrzne tworzą ku temu sposobność. Charakteru, zdaniem Schopenhauera, człowiek nie wybiera: przychodzimy z nim na świat, on zaś podlega woli, która to wcieliła się jako substancja pierwotna i powołuje go do życia i dalszych działań. Wina wobec powyższego nie zaczyna się z czynem (bo to tylko kwestia czasu i sposobności ku temu), lecz wina zaczyna się z samym istnieniem. Według Schopenhauera nie za sam czyn należy człowieka winić, lecz za to, że jest do niego zdolny. Człowiek zazwyczaj wie, że wyrządza krzywdę, często się to wyraża w wyrzutach sumienia. Wyrzuty których nie potrafi udźwignąć zaczyna racjonalizować na własne potrzeby działania w oparciu o egoizm: „Egoizm tkwi w owej sprzeczności między mikro — i makrokosmosem, czyli w tym, że forma przedmiotowości woli jest *principium individuationis*, a przez to wola pojawia się jednakowo w niezliczonych jednostkach, a w każdej z nich w pełni i całkowicie obustronnie (wola i przedstawienie). Podczas gdy każdej z nich dana jest więc ona bezpośrednio jako cała wola i wszystko, co przedstawione, inne [jednostki] dane jej są najpierw tylko jako jej przedstawienia; dlatego jej własna istota i utrzymanie siebie przy życiu stoi u niej wyżej niż wszystkie inne”²¹¹. Wobec tego w ostatecznym rozrachunku, wola tworzy sobie narzędzia, które służą do utrzymania i zaspokojenia pragnień w każdej jednostce.

Z wielu szczegółowych rozważań filozofa w tej księdze należy zwrócić uwagę na pewien sposób postępowania etycznego, które nazywa zaprzeczeniem woli życia. Tłumaczy to tym, że kiedy kierujemy się pobudkami nie-egoistycznymi, własne chęci i dążenia ulegają zawieszeniu lub rezygnacji. Współczucie sprawia, że wola przestaje być żarłoczna, przestaje traktować własne potrzeby jako najwyższą rację postępowania. Interes własny zostaje odsunięty na dalszy plan, gdy zaprzeczenie woli staje się czynnikiem dominującym w naszym działaniu, zauważamy, że myśl, która de facto została powołana na służbę samej woli, zwycięża ją. Zwycięża poznanie, ale do tego wiedzy, jak zauważa filozof, wysoka refleksyjność własnego ja oraz prawdziwa wiedza o istocie świata.

²¹¹ Tamże, s. 503.

Schopenhauerowi nie chodzi tylko o delfickie *gnothi seauton* w tradycyjnym znaczeniu, ale także o to, by z wewnętrznego doświadczenia woli przenikającej ciało, uczynić narzędzie rozumienia rzeczywistości. W tej kwestii Schopenhauer nie może się podeprzeć ideą poprzedników: Fichtego, Schellinga czy Hegla, oni bowiem sytuują jedność w podmiocie myślącym, a on chcącym. Inspiracja i rozwiązanie przychodzi z całkowicie nieznannej strony, a mianowicie ze strony filozofii staroindyjskiej.

Świat jako *maja* i jako *brahman* dla Schopenhauera znaczy prawie to samo, co w jego koncepcji świat jako *przedstawienie*, świat jako *wola*. Także indyjska koncepcja zbawienia mówiąca o wyzwoleniu z łańcucha istnień wydaje się tożsama z tym, co Schopenhauer nazywa zaprzeczeniem woli czy też jej negacją. W *Upaniszadach* podoba mu się zapewne brak europejskich odpowiedników Stwórcy, zaświatów, transcendencji itd., bowiem odnalazł religię bez Boga — co było dla niego ważne — poszukiwał metafizyki bez Boga, zatem stało się to potwierdzeniem słusznie obranej drogi.

W 1819 roku, w wieku 31 lat, zgłasza wydany pierwszy tom *Świata jako woli i przedstawienia* jako pracę habilitacyjną i po egzaminie, złożonym między innymi przed Heglem, uzyskuje *veniam legendi* na uniwersytecie berlińskim — oczywiście jako prywatny docent, bez uposażenia, które to zależało od ilości zapisanych na wykład studentów. Toteż w tamtych czasach młodzi docenci unikali zawsze godzin, w których prowadzili swe wykłady bardziej znani wykładowcy. Schopenhauer pewny swojej wiedzy i osoby wyznacza godzinę wykładów dokładnie w tym samym czasie, co Hegel, który jest u szczytu sławy. Tym samym przekreśla możliwość realizowania swej kariery akademickiej, o której i tak miał niskie mniemanie²¹².

W 1843 roku Schopenhauer rezygnuje z honorarium, by nakłonić wydawnictwo Brockhousa do wznowienia pierwszego tomu *Świata jako woli i przedstawienia* wraz z obszerniejszym tomem drugim zawierającym uzupełnienia głównej myśli. Notabene pierwsze wydanie tomu pierwszego poszło prawie w całości na przemiał i makulaturę. Jeśli jednak myślał, że nadeszły „jego czasy” to gruntownie się mylił. Drugie wydanie spotkało się z jeszcze większą obojętnością niż pierwsze.

Poglądów odnośnie do swojego systemu filozoficznego nie zmienił. Jak sam pisze w przedmowie, chciał przekazać jedną, jedyną myśl, a i tak ku temu nie znalazł krótszej drogi jak cały tom. Jego system nie był owocem jakiegoś olśnienia, ale ciężkiej systematycznej pracy trwającej około 20 lat.

²¹² J. Garewicz, *Wstęp* [w:] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, dz. cyt., s. XVI.

Materiał gromadził w dwudziestu paru zeszytach, częściowo zachowanych, z których każdy miał inną nazwę. Schopenhauer był bardzo starannym człowiekiem, jego dzieło jest wzorem pracy redakcyjnej. List do wydawcy Zece-
ra²¹³ świadczy o tym w jak poważny sposób podchodził do swojego dzieła i jak bardzo zależało mu, by zostać dobrze zrozumianym.

²¹³ Zob.: J. Garewicz, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 228.

2.6. Schylek życia, samotność i pierwsze owacje

Po wydaniu drugiego tomu i wznowieniu pierwszego, filozof czeka na jakąkolwiek reakcję ze strony czytelników — na próżno. Świat i widownia milczą, stosując zresztą najbardziej wyrafinowaną a zalecaną przez Schopenhauera w *Aforyzmach* metodę — milczenie. Ignorancja publiczności doprowadza go do wściekłości, co wyraża w swoich zapiskach i późniejszych *Parergach*, nie szczędząc obraźliwych epitetów tym, którzy go w tak okrutny sposób lekceważą. Zaczyna myśleć, iż wartość jego wiedzy nie jest możliwa do docenienia przez współczesnych, lecz przez potomnych.

Opus magnum jest ukończone oraz wydane. Teraz należy tylko czekać. Schopenhauer nie znosząc bezczynności, udaje się dwukrotnie w długą podróż do Włoch. Swojemu weimarskiemu przyjacielowi Friedrichowi Ossanowi zostawia obowiązek przeglądu prasy, by mógł go powiadomić o ewentualnych wzmiankach na temat jego wielkiego dzieła. W liście z 27 maja 1822 roku pisze zaniepokojony ciszą: „Jeżeli we Włoszech nie znają mnie ani nie cenią, to wiem przynajmniej dlaczego; jeśli dzieje się to w Niemczech, wówczas muszę dociekać przyczyn”²¹⁴. A przyczyn było wiele, jednak do najważniejszych, jakie można spotkać w literaturze przedmiotu, zalicza się rozminięcie myśliciela z epoką.

Za czasów Schopenhauera filozofia niemiecka była ze swej istoty teologiczna — po reformacji dokonała się sekularyzacja nie tylko dóbr, ale i przede wszystkim myśli, co w efekcie przyniosło sakralizację prądów ideowych. W Niemczech filozof miał z reguły wykształcenie teologiczne, tak więc filozofia niemiecka służyła teologii lub przejmowała po niej dziedzictwo, co Schopenhauer zawsze bezlitośnie wytykał swoim kolegom (Hegel, Fichte, Schleiermacher). Dość znana jest riposta filozofa na stwierdzenie Schleiermacha: „filozofia i religia nie mogą bez siebie istnieć i nikt nie może być filozofem nie będąc religijnym”²¹⁵. Schopenhauer skomentował to następująco, „Nikt, kto jest religijny, nie dotrze do filozofii, ponieważ jej nie potrzebuje; nikt, kto rzeczywiście filozofuje, nie potrzebuje religii; ryzykuje nie będąc niczemu podporządkowany, ale jest wolny!”²¹⁶. Ateizm Schopen-

²¹⁴ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, red. A. Hübscher, Bonn 1978, s. 75. „Wenn ich in Italien weder gekannt noch geschätzt bin, weiss ich wenigstens warum ; wenn so was in Deutschland geschieht, muss ich dann die Ursachen ermitteln” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

²¹⁵ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 34.

²¹⁶ Tamże, s. 34–35.

hauera był swego rodzaju ekstrawagancją, na którą nikt nie mógł sobie pozwolić, a zwłaszcza mało znany filozof z Frankfurtu. Co prawda, sam Schopenhauer równie często reinterpretował wątki biblijne z jego ulubionej księgi Eklezjasty, jednak wydobyta refleksja szła w przeciwną stronę. Ponieważ męczył go w filozoficznych rozprawach ton kaznodziejski, zawsze zwracał uwagę, iż nie można być prawdziwym filozofem będąc religijnym. Te dwie rzeczy zdaniem filozofa wykluczały się, gdyż wiarę przyjmuje się pomimo wszystko, filozofię zaś z racjonalności przedstawionych argumentów. Podczas gdy roztrząsano problem dwóch porządków świata: przyrodzonego i nadprzyrodzonego na wiele możliwych sposobów. To jest w porządku przyrodzonym opisywano przejście między jedną i drugą sferą bytu, które prowadziło wywód — jego zdaniem — do sfery mitu (nieba, boskiego „Ja”, absolutu, a nawet historii w sensie wiecznego rozwoju). Drugiego nadprzyrodzonego, gdzie jednostka przychodzi na świat z cnotami i tym samym posiada godność nadprzyrodzoną (m. in. nauki Lutra). U Schopenhauera pojawia się człowiek i śmierć bez patosu, bez tajemnic, bez boskości — obie sfery bytu oddzielił grubą kreską w sposób bezwzględny.

Ekstrawagancji w jego rozważaniach dodawała także koncepcja *nirwany* (niebytu) rozumiana isticie pesymistycznie przez przeciętnego obywatela dziewiętnastowiecznej Europy musiała skłaniać go do refleksji isticie egzotycznej. Zatem kolejni interpretatorzy nieco później posądzą go błędnie o początki nihilizmu.

Filozofia pierwszej połowy XIX wieku, jak podaje Tatarkiewicz²¹⁷, starała się poprzez spojrzenie w przeszłość udowodnić, iż poprzez swoje wpływy może zmienić losy świata. Schopenhauer był przeciwnego zdania: żadna nauka, czy to humanistyczna, czy empiryczna, nie może zmienić istotnie biegu losu świata, bowiem nad nim można uprawiać jedynie refleksję. Dla filozofii przed Kantem było to dla Schopenhauera zrozumiałe, iż można było się mylić, jednak po nim nic już filozofów nie może rozgrzeszyć. Miał tu na myśli wszystkich neokantystów, którzy próbowali dokonywać scholastyki w jego nurcie myślowym. Chodziło mu o Fichtego, Schellinga, Hegla, zawierzili oni historii, religii i wierze, sprzeciwili się w jasny sposób powołaniu filozofii pokantowskiej tak, iż Schopenhauer nazwie ich „szarlatanami”. W rozprawie konkursowej *O podstawie moralności* w sposób cyniczny i obelżywy rozprawia się z współczesnymi mu filozofami, na co szanowna komisja zwraca mu uwagę. Mimo iż była to jedyna nadesłana praca, autor nie otrzy-

²¹⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Wyd. PWN, Warszawa 1997, s. 180-189.

muje wyróżnienia — grubiański styl Schopenhauera i jego pewność siebie po raz kolejny zagroziły mu sposobność na przedstawienie się szerszemu gronu odbiorców²¹⁸.

Kolejnym elementem, który przyczynił się do braku zrozumienia myśli Schopenhauera jest przeciwstawienie się idei postępu i zastąpienie jej ideą wiecznego kołobieżu w myśl hinduskiego koła *samsary*. Owa koncepcja determinuje rozwój i postęp jednostki, jest on bowiem związany z nagromadzeniem dobrej karmy. Człowiek, przechodząc reinkarnację z jednego wcielenia w inne, dokonuje zmiany, ale nigdy całościowo, historycznie. Albowiem gdyby taka zmiana była możliwa, to znikły by wojny, głód i cierpienia, a mimo pozornego rozwoju nadal są obecne.

Takie założenie w XIX wieku było na tyle osobliwe, że na pewno budziło zdziwienie, o ile nie śmieszność i brak jakiejkolwiek aprobaty. Biblia w XIX-wiecznym protestanckim kraju była lektura codzienną, a religia nie była tylko formą życia publicznego, lecz w znacznym stopniu wpływała na życie prywatne.

W literaturze tamtego okresu przeświadczenie o dobrych właściwościach natury leżało u podstaw wiary w postęp. Człowiek jest dobry, póki żyje zgodnie z naturą, niezależnie od tego, jaka jest jego obecna kondycja moralna ma dążyć do poprawienia jej w przyszłości. Schopenhauer takie rozumowanie całkowicie odrzucił. W jego systemie pojawił się tak zwany paradoks zła, które jest pierwotne a zatem i naturalne, co w późniejszych koncepcjach zoologowie i etologowie uznali za słuszne²¹⁹. Jednak w XIX wieku było jeszcze za wcześnie na tak rewolucyjne założenia. Schopenhauer nie bał się ich, a nawet był świadomy tego, iż będzie musiał za to zapłacić: „Kto pracuje nad rozszerzeniem granic ludzkiego poznania ten zawsze się spotka z oporem czasu, działającym jak ciężar, który trzeba ciągnąć, a który przygniata do ziemi, urągając wysiłkom. Niech jednak pocieszy się pewnością, że jeśli przeciwko sobie ma przesady, to w zamian prawda jest po jego stronie; prawda zaś, gdy tylko współdziałać z nią zacznie czas jej sprzymierzeniec, może być zawsze pewna zwycięstwa. A więc jeśli nie dziś, to jutro”²²⁰. Napisze na zakończenie rozprawy *O podstawie moralności*, tak jak gdyby intuicyjnie przeczuwał swą słusność w tym względzie.

²¹⁸ Zob.: A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 3-5.

²¹⁹ Zob.: K. Lorenz, *Tak zwane zło*, przeł. A. Tauszyńska, Warszawa 1996, s. 52-60; Por.: R. Wrangham, D. Peterson, *Demoniczne samce*, przeł. M. Auriga, Warszawa 1999, s. 80-87.

²²⁰ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, dz. cyt., s. 150.

Inną istotną kwestią, która poróżniła filozofa z jego epoką, było zagadnienie Boga. Klasyczny spór przebiegał między dwoma bytami — idealnym i realnym, pierwotnym i wtórnym. Filozofia zmierzała do likwidacji tego podziału albo przez panteizm, albo poprzez sprowadzenie istoty Boga do roli pierwszego impulsu. Jak słusznie zauważył filozof, problem nie został rozwiązany, a jedynie uległ przesunięciu. Tak oto ujmuje współcześnie mu zaobserwowane dyskusje filozoficzne na temat Boga: „Przedmiotem ich filozofii jest przecież zawsze dobry Bóg, który dlatego występuje też w niej jako stary, dobry znajomy, nie wymagający wprowadzenia, dyskutują, czy taki Bóg jest w świecie, czy pozostaje na zewnątrz; w pierwszym przypadku tytułują go Bogiem immamentnym, w drugim transcendentnym, przy czym udają wielką powagę i uczoność i jest to ich ulubiona zabawa”²²¹. I dalej pisze, obalając tę haniebną dysputę filozoficzną, której był świadkiem: „Do uzyskania jasności w tym punkcie [na temat Boga immamentnego, transcendentnego — przyp. T.K.] czują się przede wszystkim powołani i za to opłacani, z poważną miną mówią o Bogu jak gdyby o nim coś wiedzieli; [...] na każdych targach pojawia się wtedy nowa metafizyka, która polega na obszernej relacji o dobrym bogu, rozważają, jak właściwie stoją z nim sprawy i jak doszedł do tego, że zrobił lub zrodził świat, lub w ogóle jakoś go stworzył, tak iż ma się wrażenie, jakby co pół roku dostawali najnowsze o nim wiadomości.”²²² Cynizm i groteskowość oraz prostota logiki faktów wpływających z tego, co napisał, stanowi przepaść intelektualną pomiędzy tym, co się pisało w dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej.

Schopenhauer odrzucił klasyczne wyjaśnienia, czym jest Bóg, jak go można zdefiniować i jaką ma rolę, przez co skupił się na świecie dostępnym podmiotowi poznającemu. Interesowało go najpierw opisanie, a potem dokonanie refleksji nad zaistniałym porządkiem fizycznym i moralnym na świecie. Co prawda, podaje receptę na jego zmianę, ale jest to tylko recepta na poprawę, bo o całkowitej zmianie kondycji ludzkości nie można mówić. Zarzuty Schopenhauera wobec innych filozofów polegają na tym, że łudzili oni siebie i innych, zamiast rozwiewać złudzenia²²³; zamiast demistyfikować

²²¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, dz. cyt., s. 221–222.

²²² Tamże, s. 238.

²²³ Prawdopodobnie dlatego Nietzsche nazwie go rycerzem, który pokrzepia rozprawiając się pewnie i prosto z odwagą z potworami [tutaj chodziło Nietzschemu o inne systemy, które mają człowieka złudzeniami — przyp. T.K.]. Zob. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 132.

prawdę — szerzyli i tworzyli mity, które nie przystają do oglądu rzeczywistości.

Do każdego nowego systemu filozoficznego, jakim był niewątpliwie ten zawarty w *Świecie jako woli i przedstawieniu*, można podejść na dwa sposoby: można zrozumieć nowy system i go odrzucić, ponieważ się go rozumie i widzi pewne słabości oraz rzeczy, których nie jesteśmy w stanie zaakceptować albo można go zlekceważyć, bo się go nie rozumie i w związku z tym nie dostrzega się jego oryginalności.

Biorąc pod uwagę historyczne fakty z tego okresu, u Schopenhauera mamy do czynienia z drugim spojrzeniem. Metafizyka woli bezosobowej została prawdopodobnie uznana za kolejną wariację na temat woli jako mocy ducha czy też rozumu. Schopenhauer przestrzega w pierwszych rozdziałach przed tak fatalnym nieporozumieniem. Nie rozumiano woli w taki sposób, w jaki rozumiał ją autor, to znaczy jako czegoś z istoty swej nierozumnego to jest niemożliwego do poznania na drodze rozumowania. A nawet jeśli nieliczni prawidłowo odczytali jego zamysł, to i tak epoka była pod silnym wpływem Hegłowskiego panlogizmu, który wyrażał się w logicznej naturze bytu, podkreślał ewolucyjny charakter rozwoju ducha czasu. Co więcej, Hegel twierdził, że skoro byt jest natury logicznej, to jego rozwój podlega logicznym prawom. Skoro cała rzeczywistość jest logiczna i konieczna, jest tym samym rozumna. U Schopenhauera występowała co prawda rozumność i racjonalność świata, ale tylko jako następstwa logicznych i przyczynowych zdarzeń w życiu jednostki, natomiast świat jako uniwersum jest niczym i do niczego też nie zmierza: „dla tych, u których wola dokonała zwrotu i się zaprzeczyła, jest ten nasz tak bardzo realny świat ze wszystkimi swoimi słowami i mlecznymi drogami — jest niczym”²²⁴. Tymi słowami kończy się dzieło Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*.

Zatem nikt ze współczesnych filozofów nie chciał dopuścić do wiadomości, że to, co porusza naturę i tworzy historię, ze swej istoty jako „rzecz sama w sobie”, obojętnie jak ją nazywać, czy jak ją postrzegali współcześni, jest czymś nierozumnym — że jest niczym. Stanowisko Schopenhauera wobec istoty bytu stawia go poza nawiasem współczesnych mu myśli filozoficznych. Jeżeli dodamy do tego pesymizm wraz z mistyczno-hinduską koncepcją negacji świata oraz ateistyczne konkluzje (przy Hegłowskim założeniu, że „filozofia stawia się tylko ponad formę wiary, treść jest ta sama”²²⁵), wtedy

²²⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 621.

²²⁵ A. Wawrzynowicz, *Hegłowska filozofia religii*, s. 108, [w:] „Diametros” 2006, nr 8.

jesteśmy w stanie zrozumieć sprzeciw i brak zrozumienia mu współczesnych. Gdy Schelling próbuje na siłę przemycić Boga do filozofii w swoich *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności*, Schopenhauer przywołuje Schellinga do porządku w rozprawie *O wolności ludzkiej woli*: „jej główną treścią [rozprawy Schellinga] jest szczegółowe opowiadanie o jakimś Bogu, z którym, jak się zdaje, autor zawarł zażyłą znajomość, gdyż opisuje nam nawet jego powstanie. Należałoby jeszcze tylko żałować, że nie wspomniał ani słowem o tym, w jaki sposób doszedł do tej znajomości”²²⁶.

Po powrocie z podróży, którą spędził na zwiedzaniu, rozmowach i lekturze, doznaje najgłębszego zawodu. Przypuszczenia o ponadczasowości jego twórczości nie spełniły się, nikt go nie rozumie, nikt nie chce słuchać. W 1835 roku Schopenhauer po raz kolejny pyta swojego wydawcę Brockhauusa o możliwość drugiego wydania, jednak ten odmawia z powodu braku zainteresowania wydaniem pierwszym²²⁷.

Zniecierpliwiony i głodny uznania postanawia napisać rozprawy na dwa konkursy. Pierwszą zaproponowaną przez Królewską Norweską Akademię Umiejętności, która ma odpowiedzieć na pytanie „Czy można udowodnić wolność ludzkiej woli na podstawie samowiedzy?”²²⁸. Filozof odpowiada w rozprawie, że choćby nie wiadomo jak przeszukać samowiedzę, nie znajdzie się tam wolności, a jedynie iluzję. Drugi przedstawiony przez Królewskie Duńskie Towarzystwo zawierał się w pytaniu: „Czy początku i podstawy moralności należy szukać w idei moralności danej bezpośrednio, czy też w jakiej innej zasadzie poznawania?”²²⁹. Schopenhauer udziela konkretnej odpowiedzi: źródłem braku wszelkiej moralności jest egoizm, natomiast samej moralności należy szukać w czynach opartych na czystym współczuciu wyrażonym miłością bliźniego i prawdziwą szlachetnością²³⁰. Pierwsza została nagrodzona, druga pomimo to, iż była jedyną odpowiedzią na pytanie zadane przez Duńskie Towarzystwo, nie dostała takiego uznania. Powodem było prawdopodobnie potraktowanie w sposób obraźliwy ówczesnych filozofów.

²²⁶ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stogbauer, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 70.

²²⁷ Tenże, *Gesammelte Briefe...*, dz. cyt., s. 141.

²²⁸ Tenże, *O wolności ludzkiej woli*, dz. cyt., s. 2-3.

²²⁹ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 7.

²³⁰ Tamże, s. 82.

Zachęcony niewielkim sukcesem, powołując się na wiek i dokuczające mu choroby, prosi kolejny raz Brockhauza o wznowienie wydania w 1844 roku, wydawca ulega, filozof rezygnuje z honorarium. „Nie współczesnym, nie rodakom — ludzkości przekazuję me ukończone dzieło”²³¹ — pisze w przedmowie. Jednak i tym razem spełniają się złe przeczucia wydawcy. Kiedy w 1846 filozof pyta, jak idzie sprzedaż, Brockhaus z ubolewaniem zawiadamia, iż zrobił na tym kiepski interes²³². Pojawia się jedynie w 1845 roku niezbyt pochlebna recenzja Carla Fortlagego.

Na razie nie sposób pokonać oporu tępego świata, filozof zbiera wokół siebie osoby zainteresowane jego systemem, tworząc z nich, jak sam pisał pół żartem, pół serio, „ewangelistów” i „apostołów”. Pierwszym jest radca Wyższego Sądu Krajowego w Magdeburgu Friedrich Dorguth. Kolejny ewangelista to niezależny filozof z Berlina Juliusz Frauenstad, który spotkawszy się z dziełem filozofa w encyklopedii filozoficznej, jest na tyle zaintrygowany wzmianką, że postanawia przeczytać całość, która go zachwyca. Kolejni dwaj to prawnicy August Becker i Adam Doba, którzy zajmują się pisanie listów do sławnych osób, propagując filozofię mistrza²³³.

W 1850 roku Schopenhauer kończy zbiór dzieł pobocznych *Parerga i Paralipomena*, nad którymi pracował prawie 10 lat, wśród których znajdują się tak słynne *Aforyzmy o mądrości życia* oraz dość kontrowersyjne uwagi o naturze kobiecej. Mimo zapewnień filozofa, iż nowe dzieło jest filozofią dla świata, Brockhouse po wcześniejszych porażkach mu nie wierzy. Schopenhauer dwa tomy *Parergów* wydaje w prywatnym wydawnictwie, własnym sumptem. Okazuje się, że proste i luźne uwagi na różnego rodzaju tematy zawarte w *Parergach* stanowią punkt zwrotny w jego karierze, dając mu sławę. Zmieniły się też czasy. Po upadku rewolucji francuskiej życie kulturalne zostanie zdominowane przez nastroje zniechęcenia i pesymizmu, a to podatny grunt dla dzieła zapomnianego filozofa. Nadchodzi triumf realizmu spowodowany nowymi odkryciami w biologii i medycynie. Biolodzy odkrywają komórkę jako najmniejszą jednostkę życiową²³⁴, medycy zaobserwują bakterie pod mikroskopem, Darwin opublikuje w 1859 roku *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*. Te odkrycia nauki powodują, iż niektóre źródła życia i śmierci można oglądać pod mikroskopem, przyroda już nie

²³¹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt. s. 12.

²³² A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*, red. A. Hübscher, t. I, München 1929, s. 609.

²³³ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 140–145.

²³⁴ W roku 1839 zoolog Theodor Schwann odkrył komórkę zwierzęcą.

potrzebuje metafizyki, historia z cywilizacją Hegłowskiego „ducha czasów” okazuje się przeżytkiem. Siłą napędową nie jest Hegłowski stopień „świadomości wolności”, ale Darwinowska walka o życie, co jest prawie tożsame z Schopenhauerowską wizją areny walk.

Dlaczego *Parergi* odnoszą taki sukces w porównaniu z poprzednikiem *opus magnum*? Są trzy powody. Po pierwsze, *Parergi* są pisane o wiele bardziej przystępnym językiem niż jego główne dzieło, które nie tylko wymaga znajomości Kanta, terminologii filozoficznej, ale także zdolności analityczno-logicznego myślenia w długich konstrukcjach myślowych. Po drugie, *Parergi* traktują o bardziej przyziemnych sprawach, mówiąc językiem dzisiejszym, są wręcz komercyjne — dotyczą potrzeby odpowiedzi na podstawowe pytania gnębiące przeciętnego człowieka: czy szczęście jest możliwe, jak je osiągnąć, czym jest dobro itd. Po trzecie, *Parergi* zawierają złagodzoną formę pesymizmu świata, który za pomocą siły osobowości i rozumu da się zminimalizować w obszarze danej jednostki, jednak nie da się go wyeliminować. Cierpienie i negacja woli życia zostają wyciągnięte poza nawias istnienia, jednak nie należy o nich zapominać. Ponieważ ta koncepcja w ostateczności liczy się z najgorszym, czyli np. ze śmiercią czy starością, to można mimo to wybrać mniejsze zło. Tego uczy Schopenhauer. Usilne dążenie i poszukiwanie szczęścia zamienia się w mądrą Arystotelesowską obronę przed złem, cierpieniem i niebezpieczeństwami.

Zatem zmowa milczenia profesorów uniwersyteckich zostaje przerwana, zaczynają się pierwsze owacje i pochlebne recenzje. Kluczowy moment stanowił artykuł Anglika, Johna Oxenforda z kwietnia 1853 roku Pt. *Iconoclasm In german philosophy* [Obrazoburstwo w filozofii niemieckiej]. Autor pisze w nim o zapomnianym niemieckim prekursorze aktualnych tendencji w filozofii. I odtąd zaczyna się wzrost popularności Schopenhauera²³⁵.

Ryszard Wagner śle dedykacje i słowa uznania, lokalne gazety rozpisują się o miejscach schadzek wielkiego filozofa w Hotelu Angielskim, każdy chce z nim porozmawiać, każdy chce go zobaczyć. Schopenhauer dziwnie się z tym czuje, po dwudziestu latach oczekiwania wręcz nienaturalnie: „Osobliwie się czuję z moją dzisiejszą sławą. Zapewne widział pan kiedyś, jak przed przedstawieniem, gdy w teatrze zapada ciemność i kurtyna idzie w górę, jakiś pojedynczy lampiarz jeszcze coś robi przy rampie, stoi przez moment i szybko ucieka za kulisy — a właśnie podnosi się kurtyna. Tak do-

²³⁵ J. Garewicz, *Wstęp* [w:] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I., dz. cyt., s. XIX

kładnie jest ze mną; spóźniony, znieruchomiał, podczas gdy zaczyna się komedia mojej sławy”²³⁶. Faktycznie nie jest gotowy na przyjęcie takiej sławy. Po dwudziestu latach oczekiwań, nadzieje już dawno wygasają. Toteż do ostatnich dni praktykuje swoje pełne usystematyzowania życie: rano pisanie, przed posiłkiem flet, jeżeli pogoda na to pozwala zimna kąpiel w Menie, obiad w Hotelu Angielskim, po południu gazety m.in. „Times”, potem zwyczaj spacer, wieczorem lektura i przed snem *Upaniszady*²³⁷. Pod koniec kwietnia 1860 roku dopadają go napady duszności i palpacje serca. Ataki nasilają się latem. 18 sierpnia odwiedza go Wilhelm Gwinner, prowadzi z nim ostatnią rozmowę. Rozmawiają o Jakubie Boehmem oraz o jego dziele życia, o filozofii. W ostatnich słowach wyznaje Gwinnerowi, że nie przeraża go, że wkrótce jego ciało rozłożą robaki ze zgrozą natomiast myśli o tym, jak zniekształcony zostanie jego duch w rękach „profesorów filozofii”²³⁸.

Do ostatnich dni zachowuje swoją żywotność intelektualną, planuje poprawki i ważne dopiski do *Parergów*. Trzy dni później, 21 sierpnia, Schopenhauer wstaje rano trochę później niż zwykle. Gospodyni otwiera okno, by jak zwykle wpuścić do pokoju świeże powietrze, które sprzyja intelektualnej pracy pana domu. Wychodzi. Krótco potem przychodzi lekarz. Artur Schopenhauer leży oparty na rogu sofy. Umiera bez śladów agonii²³⁹. Wola dotarła do absolutnej nicości, zasłona indyjskiej *mai* została spuszczone, pozostaje tylko głuche nieistnienie, którego tak bardzo sobie życzył już za życia: „To nieodparte, jak wieczna dusza w chwili wygnania w ciało mogła zostać wyrwana ze swego wcześniejszego stanu wzniosłej apatii, ściągnięta w małość doczesnych spraw i w ten sposób rozproszona po ciałach i świecie materialnym, aż zapomniała o swoim dotychczasowym stanie, uczestnicząc w doczesności, tak nieskończenie marnej z jej poprzedniego punktu widzenia, i tak

²³⁶ A. Schopenhauer *Gespräche*, red. A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, s. 124. „Ich fühle mich merkwürdig mit meinem jetzigen Ruhm. Sie haben sicher irgendwann gesehen, wie vor der Aufführung, wenn im Theater die Dunkelheit hereinbricht und der Vorhang geht hoch, irgendwelcher Lampenbediener tut noch etwas bei der Rampe, er steht noch eine Weile und flüchtet hinter die Kulissen — und der Vorhang geht gerade hoch. Genauso ist es mit mir: verspätet und erstarrt, während die Komödie meines Ruhms anfängt” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

²³⁷ Tamże, s. 138 i 225.

²³⁸ Tamże, s. 394.

²³⁹ Tamże, s. 396.

bardzo się w niej pogrążając, że ogranicza się do niej i wypełnia nią całe swoje istnienie”²⁴⁰.

Zdążył jeszcze dożyć początków swojej sławy. Na nagrobku na frankfurckim cmentarzu widnieje tylko podpis bez daty — filozof był przeświadczony prawdopodobnie o swojej ponadczasowości. Żony ani dzieci nie miał, choć kilkakrotnie o to zabiegał. Swoją siostrę Adelę przeżył o kilka lat. Gro-no jego uczniów i apostołów zajęło się pieczętowanie jego spuścizną, która została starannie posegregowana na wspomnienia, listy, notatki i wykłady. Pięćdziesiąt lat po jego śmierci powstało Towarzystwo Schopenhauerowskie, które pamięć Schopenhauera kultywuje po dziś dzień. Z kolei w Gdańsku, w rocznicę jego śmierci, są zazwyczaj organizowane wykłady i wystawy poświęcone życiu i twórczości wielkiego gdańszczanina.



Rysunek 6. Nagrobek Artura Schopenhauera bez dat.

Źródło: http://nds.wikipedia.org/wiki/Arthur_Schopenhauer#mediaviewer/Bild:Grabstein_Schopenhauer.JPG

Na zakończenie rozdziału możemy się zastanowić nad głównymi elementami biografii, które miały pewien wpływ na rysujące się poglądy pedagogiczne filozofa. Życiorys Schopenhauera jest pełen dualizmów, które towarzyszą mu od lat młodości aż po lata starcze. Stąd też ostateczny kształt jego zapatrywań pedagogicznych, który wyłożymy w II tomie pracy jest pełen dualizmów. Pierwszy element biografii, o którym także wspomina sam filozof w swoich zapiskach to podział świata na świat matki i ojca. Świata, który

²⁴⁰ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, t. 1, s. 8. „Das ist unbestreitbar, wie die ewige Seele in der Weile der Verbannung in den Leib von ihrem früheren Zustand der erhebenden Apathie ausgerissen werden konnte. Sie wurde in die Kleinheit der irdischen Sachen zugeführt und auf diese Weise in den Dingen und in der materiellen Welt zerstreut, bis sie ihren bisherigen Zustand vergaß. Sie nahm nämlich an dem Vergänglichem teil, das so endlos umsonst von ihrem vorigen Sichtpunkt war. Sie versank darin so tief, dass sie sich dazu begrenzten und füllten damit ihr ganzes Dasein aus” [tłum. M. Banaś i T. Kopczyński].

zmusza do wyborów pomiędzy światem rozumnym, pobożnym, zdyscyplinowanym i szorstkim, a światem poznania, fantazji i frywolnej rozrzutności. W takiej sytuacji dyskomfortowego wyboru kształtuje się młody umysł Artura Schopenhauera. Pomiedzy racjonalnością i powinnością a irracjonalnością i wolnością. Wychowanie, praca nad swoim charakterem czy też jej brak według filozofa sprowadza się albo do ślepej realizacji własnej woli, popędów i pragnień, albo do ciągłej walki z nimi. To jest chyba najbardziej doniosły fragment jego biografii, wpływający na zapatrywania pedagogiczne, a przede wszystkim filozoficzne. Zawsze jesteśmy „pomiedzy”, zawsze nam towarzyszą wybory, bardziej lub mniej korzystne, które dopiero z perspektywy lat jesteśmy w stanie ocenić. Która strona jest filozofowi bardziej bliska? Biografia świadczy, iż obie były mu równie bliskie, bowiem w życiu ludzkim nie da się zastosować gotowego, całościowego szablonu przekonań i idei. Szkodzi to po pierwsze naszym horyzontom, po drugie zaś nie odpowiada meandrom życia ludzkiego.

Jednak w ostatecznym rozrachunku filozof opowiada się za pracą nad sobą, nad własnym ja i na próbie zdominowania woli poprzez rozum. W odpowiedzi na istotę tego fundamentalnego pytania odnoszącego się do rozwoju każdego człowieka, zawierającego się w trywialnym „po co?” Schopenhauer udziela odpowiedzi. Udziela jej w dialogu człowieka z „duchem świata”: „Człowiek: Lecz cóż mi z istnienia? Jeśli jest pracowite, cierpię biedę, jeśli próżniacze — nudę. Jak możesz za tyle pracy i cierpień oferować mi tak nędzną zapłatę? [śmierć — przyp. T.K.] Duch świata: Czy mam mu powiedzieć, że wartość życia polega właśnie na tym, że uczy nie chcieć go?! Do tego najwyższego wtajemniczenia musi go dopiero przygotować samo życie”²⁴¹. Schopenhauer konstruując ten dialog człowieka z duchem świata chce nam dać do zrozumienia, iż życie dla samego życia, a zwłaszcza życia przemijającego w służbie żarłocznej woli jest mało warte. Aby uznać nasze życie za dobrze udzieloną nam lekcję, należy paradoksalnie dostrzec co śmierć nam prawi i wyrzec się pogoni za życiem w służbie chcenia. Wtedy śmierć jako ostateczna lekcja jest zrozumiała, ponieważ odbiera to o co tak gorliwie zabiegaliśmy w życiu. Argumentów ku temu znajdziemy mnóstwo w jego podróżach i obserwacjach świata.

Nazbyt to pesymistyczna wizja od mędrca, który przejrzał życie, ale paradoksalnie można ją obrócić w wesołość zgodnie z Schopenhauerowską zasadą relatywizmu poznawczego, coś, co pozornie wydaje się nam złe może

²⁴¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. II, dz. cyt., s. 283.

okazać się dla nas zbawieniem — ileż to doczesnych błahostek, błyskotek, dóbr, sprawia nam tak naprawdę utrapienie mentalne, o ile bardziej moglibyśmy być szczęśliwsi umiając się zadowolić i cieszyć z minimum dogodności. Ponadto, zło zgodnie z relatywizmem poznawczym, to w dużej mierze złe przekonania. Jak i to przekonanie, że śmierć musi być czymś złym. Większość biograficznych wątków sprowadza się właśnie do tego kulminacyjnego namysłu²⁴² nad istotą i przeznaczeniem człowieka, nad istotą śmierci i znaczeniu jej jako lekcji kulminacyjnej dla każdego człowieka. Szukając drobniejszych kontekstów biograficzno filozoficznych możemy dostrzec różnego rodzaju epizody i etapy z życia filozofa jak na przykład surowa szkoła Rungego (gdzie środek ciężkości poczynąń młodego człowieka przenosi się raz na alogiczną wolę, a raz na umysł logiczny walczący z nią), pierwsza podróż z rodzicami (różnorodność świata sprowadzająca się do jednej praprzyczyny - woli), widok galerników (nędzę świata jednostkowego), podróże alpejskie (majestatyczność natury i małościowość losu jednostki), jednak jak by nie były ekscytujące, barwne są one niczym w porównaniu fundamentalnym pytaniem o istotę i cel człowieka.

Parergi są, jako dzieło i pewna autobiografia filozofa, zapisem tego, co przeżył, doświadczył i wykalkulował przez większość życia. Ukazują rozdział po rozdziale, kartka po kartce, właśnie tę „wesołość”, którą jest w stanie dostrzec dopiero starzec, dla niedoświadczonego młodzieńca będzie to przesłanie o samowyrzeczeniu woli chcenia posępną i smutną wiadomością. Z owej „wesołości” wynika, iż człowiek rozpoznaje w końcu we wszystkim jedno prawo, że nigdy nie było inaczej na świecie, i że w sobie znajdziemy największą przyjemność w pracy nad własnym „ja”, zmieniając siebie, a nie świat — bo to, zdaniem filozofa, jest mało prawdopodobne. Spójrzeć rzeczom, światu i własnemu przelotnemu „ja” prosto w twarz: to przeraża. Przerażało także Schopenhauera, ale przerażenie mija, zapewnia filozof, ustępuje poznaniu, wiedzy i kontemplacji. W nich odnajdziemy niemałe zadowolenie i spokój, tak by „Nil mógł z pełną świadomością i spokojem dotrzeć do Kairu”²⁴³.

²⁴² „Gdy skończyłem 17 lat i nie miałem jeszcze pełnego wykształcenia, ogarnęła mnie rozpacz życia, podobnie jak Buddę w młodości, kiedy dostrzegł chorobę, starość, ból i śmierć” [w:] *Der handschriftliche Nachlaß*, red. A. Hübscher, t. 4., cz.1, Die Manuskripthbücher der Jahre 1830–1852, W. Kramer, Frankfurt 1978, s. 96.

²⁴³ Metaforyczne określenie R. Safranskiego na śmierć Artura Schopenhauera [w:] R. Safranski, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 382–384.

3. Schopenhauerowska koncepcja człowieka

Schopenhauer jest myślicielem zajmującym szczególne miejsce w historii filozofii europejskiej i to z wielu powodów. Już choćby dlatego, że jako pierwszy z filozofów starego kontynentu potrafił dokonać swoistej syntezy elementów pochodzących z wielkich systemów filozoficzno-religijnych Indii oraz prądów myśli europejskiej²⁴⁴. Faktem jest, że nie doczekał się następców i nigdy w Europie nie było „ery schopenhaueryzmu” w takim stopniu, jak miało to miejsce chociażby w przypadku heglizmu²⁴⁵. Mimo to należy zauważyć oddziaływanie jego filozofii w pewnych kręgach — wystarczy wymienić np. Nietzschego (który zresztą później sytuował się w pewnej opozycji wobec swego mistrza), oddaniu mu byli w swojej filozofii H. Bergson, E. Hartmann, psychoanaliza S. Freuda jest oparta na jego założeniach. W literaturze polskiej: K. Przerwa-Tetmajer, L. Staff; literatura światowa: F. Kafka, Ch. Baudelaire, A. Rimbaud, R. M. Rilke, J. L. Borges.

Schopenhauer oparł swój system na pojęciach Kanta, ale wyprowadził z nich odmienne konkluzje niż pozostali filozofowie (np. Hegel, Fichte czy Schelling) czerpiący z dorobku autora *Krytyki czystego rozumu*. Kant był zresztą tylko jednym ze źródeł Schopenhauerowskiej teorii. Kolejną inspirację stanowił Platon i jego koncepcja idei. Jeszcze inną — osiągnięcia nauk przyrodniczych, a szczególnie rozwijającej się wówczas prężnie fizjologii. Wydaje się jednak, iż oryginalność Schopenhauera leżała w tym, że sięgnął do wschodniej myśli filozoficznej i twórczo włączył ją we własny system. Sam Schopenhauer tak o tym pisał: „W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat trzy rzeczy wpłynęły na nas: filozofia Kanta, nieporównane postępy nauk przyrodniczych (...), wreszcie zaznajomienie się z literaturą sanskrycką, z braminizmem i buddyzmem, tymi dwiema najstarszymi i najbardziej rozpowszechnionymi religiami ludzkości”²⁴⁶. Obecność właśnie tych ostatnich będzie nas tutaj szczególnie interesować.

W dziełach Schopenhauera odnajdziemy wiele bezpośrednich odwołań do literatury sanskryckiej, natomiast zawarte w nich wątki buddyjskie są nawiązaniem do pewnych myśli starożytnych Indii. Co więcej, po wnikliwszej analizie treści najważniejszych pism filozofa („Świat jako wola i przedstawie-

²⁴⁴ J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Wyd. PWN, Warszawa 1992, s. 3.

²⁴⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Wyd. PWN, Warszawa 1997, s. 171.

²⁴⁶ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, dz. cyt., s. 13.

nie”, „Parerga i Paralipomena”) możemy dostrzec wielowymiarowość jego filozofii. Należy więc odświeżyć jego poglądy i odczytać je w perspektywie dużo szerszej.

Ontologiczna refleksja nad światem jest bardzo ważna, gdyż — jak sam zaznaczał — dopiero istnienie człowieka nadaje światu sens. Postaramy się ujawnić problem ludzkiego charakteru oraz kwestię odpowiedzialności jednostki. Schopenhauerowska refleksja — jak zauważymy w dalszej narracji — ma za zadanie uświadomić człowiekowi, że skoro żyje w takim a nie innym świecie, nie może nie wyrządzać zła — w związku z tym jest częściowo zwolniony z ponoszenia odpowiedzialności za zastaną rzeczywistość materialno-fizyczną. Schopenhauerowski człowiek dochodzi do przekonania, że jest wolą usytuowaną pośród innych podobnych sobie istot, uświadamia sobie konflikt, który przypadł mu w udziale. Musi się liczyć z faktem, iż w rzeczywistości występuje razem z innymi jednostkami i w żadnym wypadku nie zajmuje pozycji uprzywilejowanej. Dostrzegając też, własne całkowite uzależnienie od natury a zarazem wrogość świata. Poprawę tej kondycji mogą przynieść dopiero refleksja i zrozumienie prawideł rządzących rzeczywistością.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wizja człowieka i świata, które proponował filozof, są diametralnie inne od obecnych wizji człowieka i świata. Socjalizm, następnie wprowadzenie demokracji politycznej i wolnego rynku, inwazja zachodniej kultury popularnej oraz ideologii konsumpcjonizmu, rozwój medycyny i informatyki — te elementy w sposób zasadniczy zmieniły sposób postrzegania człowieka i jego świata. We współczesnej kulturze jednostka chce się czuć uprzywilejowana bez uprzedniego zrozumienia rzeczywistości i refleksji nad nią, bez uprzedniego zrozumienia siebie. Wszystko jest fragmentaryczne i niejednorodne, posiadamy jednonumitowych telewizyjnych guru i multimedialnych bogów. Trudno się w tym odnaleźć, a jeszcze trudniej odpowiedzieć na pytanie: jakim być człowiekiem? W jaki sposób żyć? Jak wychowywać? Schopenhauer jako filozof i wychowawca starał się wskazać pewien stały, pewny punkt oparcia. Był bystrym i przenikliwym obserwatorem ludzkiego istnienia. Jego przenikliwość wyrażała się w sposobie reagowania na otaczającą go rzeczywistość i na nadchodzące załamki masowej kultury.

Konsumpcyjny spektakl, którego jesteśmy świadkami, żąda postępu i sukcesu za wszelką cenę w kryteriach ilościowych, to jest bylejakości. Żąda płaskiej integracji społeczeństwa, które chcąc być z kimś za wszelką cenę (portale społecznościowe). Ludzie by być dostrzegalnymi muszą się dostosować do zasad kultury masowej. Schopenhauer jako wychowawca stronił od

bylejakości, przeciętności i pojęcia sukcesu wypracowanego według kryteriów ilości, przyjemności i przypadku²⁴⁷. Tu nie ma miejsca na przypadki, jest ciężka mozolna praca nad swoim charakterem, nad swoim życiem, nad swoim duchem w walce z otaczającymi nas pokusami i mamiłami kultury masowej. Proponuje całkiem odmienną wizję człowieka i jego świata, o czym przekonamy się w dalszej części rozprawy.

²⁴⁷ Schopenhauer był zdecydowanym zwolennikiem zadowolenia (wynikłego z pracy nad sobą), a nie przyjemności (krótkiej i zewnętrznej). Mówił o zadowoleniu jako kategorii kształtującej wytrwały mocny charakter, o czym wspomnimy przy analizie typów osobowości.

3.1. Człowiek w kręgu myśli Wschodu

W czasach Schopenhauera studia nad filozofią Wschodu były w fazie zarodkowej, ponieważ dopiero u schyłku XVIII wieku, dzięki pionierskim przekładom sanskryckich tekstów dokonanych przez Abrahama Duperrona, Charlesa Wilkinsa, Williama Jonesa otworzyła się możliwość dotarcia do jej historycznych źródeł. I mimo że w Niemczech stosunkowo wcześniej zrodziła się świadomość istnienia wielkiej kultury Wschodu z jej wielowiekową tradycją, to rzadko przechodzono od zwykłego zainteresowania do głębokich studiów i refleksji nad nią. O Indiach mówili wszyscy wielcy filozofowie: Kant, Schelling, Hegel, ale dopiero Schopenhauer na tyle poważnie potraktował to zagadnienie, że włączył je do swego systemu filozoficznego. Dziwi więc, że tak wielu interpretatorów filozofii niemieckiego myśliciela całkowicie pomija ten stan rzeczy, nie bierze go w ogóle pod uwagę, chociaż słowa takie jak: *maja*, *sansara*, *nirwana* stanowią kluczowe pojęcia dla jego filozofii. W ten sposób „sztucznie wyrywa się rozgałęziony krzew jego doktryny z indyjskiej wielowarstwowej gleby myślowej, w której jest ona zakorzeniona”²⁴⁸. A przecież niewątpliwie symboliczną wymowę ma fakt, że nie kto inny, tylko najwybitniejszy niemiecki orientalista, Paul Deussen²⁴⁹, założył w 1911 roku międzynarodowe stowarzyszenie Schopenhauer Gesellschaft. Marzęcki stwierdza, że: „Prawdziwym interpretatorem — jeśli nie myślowym przyjacielem — Schopenhauera jest nade wszystko ten, komu nieobce jest (...) całe metafizyczne i etyczne dziedzictwo Indii.”²⁵⁰.

Dogłębne studia Schopenhauera nad filozofią staroindyjską, tak naprawdę rozpoczęły się na przełomie 1813 i 1814 roku, gdy w Weimarze poznawał Friedricha Majera, wybitnego orientalistę, który wprowadził, młodego wówczas filozofa, w świat kultury Wschodniej²⁵¹. Wybitny indolog i orientalista, zaszczerpił w nim trwałą fascynację kulturą, religią i filozofią Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza Indii. Schopenhauer, przy całym swym poświęceniu dla nauk przyrodniczych, zaczął także wykazywać głębokie zainteresowanie szeroko pojętą duchowością Wschodu. Czytał *Upaniszady* i pionierskie prace F. Schlegla na temat Indii.

²⁴⁸ J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Wyd. PWN, Warszawa 1992, s.118.

²⁴⁹ Autor doskonałej syntezy historyczno-filozoficznej obejmującej zarówno filozofię Wschodu, jak i Zachodu.

²⁵⁰ J. Marzęcki *Artur Schopenhauer wobec...*, dz. cyt., s. 5.

²⁵¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. XV.

Europa na przełomie XVIII i XIX wieku powoli przyswajała sobie fundamentalne dzieła indyjskiej duchowości, ukazywało się sporo tłumaczeń tekstów kultury Wschodu na języki europejskie²⁵². Schopenhauer znał oczywiście przekłady *Bhagawadgity* (to część wielkiego eposu *Mahabharata*)²⁵³ dokonane przez Charlesa Wilkinsa²⁵⁴ oraz późniejsze przez Thomasa Colebrooka²⁵⁵, znał *Upaniszady* i fragmenty pism buddyjskich ukazujących się na łamach zeszytów orientalistycznych jak „Asiatic Researches” i „Journal Asiatic”, znał nawet części *Kandzuru*, pism lamaistycznych, a także podstawy sankhji²⁵⁶ z traktatów Iśwarakryszny²⁵⁷.

I chociaż na początku Schopenhauer czytał wiele z filozofii *Wed*, to jednak najbardziej interesował go buddyzm i to właśnie do niego odwoływał się najczęściej, zwłaszcza jeśli chodzi o etykę. Być może dlatego, że buddyzm rozwijał się jako głoszony przez Buddę i jego uczniów, krystalicznie czysty etyczny idealizm, a może dlatego, że „rodzący się buddyzm zabsolutyzował obecny już w *Upaniszadach* wątek pesymizmu: przekonanie o marności i bolesności świata z jego złudnymi powabami”.²⁵⁸ Jedno jest pewne — myśl buddyjska stała się podstawą dla bogatych filozoficznych przemysłów, a przyczyną akceptacji buddyzmu była etyczna moc tego systemu: „Buddyzm dla Schopenhauera jest lepszą religią, ponieważ pesymistyczny charakter

²⁵² J. Marzęcki, *Systemy religijno — filozoficzne Wschodu*, Wyd. Scholar, Warszawa 1999, s. 5.

²⁵³ Hinduski ludowy epos heroiczny, który zawiera szereg pouczeń i objawień, przekazywanych księciu Ardżunie przez Krysznę - wcielenie najwyższego boga hinduskiego — Wisznu.

²⁵⁴ W Europie badania nad dawną literaturą Indii (literatura sanskrycka) zapoczątkował Anglik Warren Hastings, który w 1785 roku przetłumaczył *Bhagawadgitę* (*Pieśń Pana*) na język angielski. W 1875 roku Charles Wilkins przetłumaczył z sanskrytu *Bhagawadgitę*, wchodzącą w skład *Mahabharaty*. W Anglii wybitnymi indologami w XIX wieku byli: Sir William Jones i Thomas Colebrooke.

²⁵⁵ A. Schopenhauer *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 341–342.

²⁵⁶ Sankhja — „dualistyczny, ortodoksyjny, uznający autorytet *Wed* system filozofii indyjskiej. Według Sankhji świat powstał w wyniku współdziałania dwóch zasad: ducha — purusza i materii — prakryti. Istotą jak każdego klasycznego systemu indyjskiego jest nauka o wyzwoleniu. Kierunek ten określa kondycję człowieka i naucza w jaki sposób zdobyć zrozumienie wyzwalające”. Za: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Sankhja> [dostęp 2014.10.10] Człowiek jest wyzwolony wtedy, gdy jest wolny od błędnego mniemania/niewiedzy i nie jest już przywiązany do działań materii ani nie identyfikuje się z jej przejawami. W takim wypadku jednostka obserwuje działania materii, która nie ma nad nią już żadnej władzy.

²⁵⁷ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 343. Zob. tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 435.

²⁵⁸ J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, dz. cyt., s. 132

tego systemu filozoficzno-religijnego [pesymistyczny dla Europejczyka — przyp. T.K.], odkrywający bezsens i tragedię egzystencji, prowadzi człowieka ku tajemnicy bytu²⁵⁹. „Ja” jest niczym i trzeba to umieć zaakceptować. Jeżeli zrozumie się tę metafizyczną buddyjską prawdę, jest się bardziej odpornym na zły los oraz przeciwności świata, które są nieuniknione podczas rozwoju jednostki. To właśnie Budda, jeszcze jako młodzieniec, był na siłę izolowany od nieuniknionych „złych”²⁶⁰ elementów życia (takich jak choroba, starość, śmierć), jednak uciekanie od tych nieuchronnych i pierwotnych składowych egzystencji prowadzi człowieka do niewiedzy. Tak skomentował to młody Siddhartha²⁶¹: „Właściwie postępuje ten, kto znając istotę choroby, starości i śmierci, zwraca się ku temu, co jest ponad ludzkie cierpienia. Mam wrażenie, że prowadząc dworskie życie pełne uciech, idę złą drogą”²⁶².

Głównymi pismami Artura Schopenhauera dotyczącymi dwóch podstawowych problemów etyki²⁶³ są rozprawy: *O wolności ludzkiej woli*, praca — nagrodzona przez Królewską Norweską Akademię Umiejętności w Dortheim, i *O podstawie moralności* — która nie została nagrodzona przez Królewskie Duńskie Towarzystwo Naukowe w Kopenhadze. Autor owych dzieł zmierzał do wykazania, że wola ludzka jest wolna nie w działaniu, lecz w bycie i że moralność z punktu widzenia zdrowego rozsądku nie może opierać się na niczym innym niż na współczuciu, na utożsamieniu się z drugim człowiekiem, a w zasadzie — raczej — z wszystkimi żyjącymi istotami. To założenie jest cechą charakterystyczną dla buddyzmu, w szczególności dla sposobu myślenia w filozofii Wschodu o jednostkach w ogóle.

W pojęciu „świata” pojmowanego jako „przedstawienie” można odnaleźć istotę indyjskich doktryn. Faktem jest wszakże, że w rodzimym kontekście są one [doktryny] opatrywane innym instrumentarium metodologicznym, charakterystycznym dla indyjskiej kultury. Ale filozof nie wahał się wprowadzić

²⁵⁹ L. Miodoński, *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 46.

²⁶⁰ Występujące tu rozumienie pojęcie zła jest czysto europejskie; w buddyzmie choroba, ból, starość, śmierć są czymś naturalnym, ba, bez nich nie jest możliwe poznanie istoty świata.

²⁶¹ Pierwotne imię Buddy, które oznacza „spełnienie wszystkich marzeń”.

²⁶² *Nauka Buddy*, Wyd. „A”, red. C. Woźniak, Kraków 2008, s. 14.

²⁶³ Pomijając oczywiście wykład dotyczący etyki zawarty w najważniejszym dziele Artura Schopenhauera — *Świat jako wola i przedstawienie*.

wprost terminów oryginalnych np.: sansara, nirwana, maja²⁶⁴, pisząc: „Maja, zasłona ułudy osłania oczy śmiertelnych i każe im widzieć świat, o którym nie można powiedzieć, że jest, ani też, że nie jest”²⁶⁵. Pobrzmiwa tu wyrażenie zaczerpnięte z *Upaniszad* stwierdzenie odnoszące się do zaprzeczenia świata realnego, który przyjmuje postać mamidła i ułudy negatywne „orzekanie” o bycie ludzkim. Rodzi się pytanie: Czy wobec iluzoryczności świata jest jakiś sposób prowadzący do jego właściwego poznania? Przecież podmiot poznaje tylko zjawiska jawiące się jego umysłowi. Jedyne zatem wartościowe poznanie — to samopoznanie podmiotu. Buddyzm w olbrzymim stopniu oparty jest na poznaniu własnego „ja”.

Oczywiście prymat świadomości nie oznacza prymatu jednostkowej świadomości. Buddyzm nie jest egoistyczny, gdyż opiera się na centralnej pozycji nie-ja (anatman)²⁶⁶. Trwała tożsamość „ja” według tej doktryny przypomina tylko jedną z „fal na morzu umysłu” — tymczasowy kształt, który wkrótce rozplywa się w oceanie, powodując jednak zrodzenie ciągu kolejnych fal. Pojedyncza fala nie ma trwałej tożsamości (doktryna anatman), lecz jednocześnie nie można powiedzieć, że nic z niej nie zostanie (doktryna równości pochodzenia wszelkich istot).

To podmiot jest nosicielem świata, warunkiem wszelkich zjawisk, wszelkiego przedmiotu²⁶⁷. W rzeczywistości nie mogą istnieć doświadczenia oderwane od podmiotu doświadczonego. Zatem, w sensie, w jakim używam tutaj tego terminu, muszą podlegać jakiemuś „ja” (doświadczającej osobie — pudgala) — w ten sposób ujmuje tę kwestię Schopenhauer²⁶⁸.

Zarysowuje się tutaj silnie indywidualizm wynikający z subiektywnego sposobu poznawania świata przez jednostkę. Stąd już bardzo blisko do koncepcji indyjskich, w których poznanie ma charakter czysto świadomościowy. A to jest „znak firmowy” przeważającej części szkół hinduistycznych

²⁶⁴ W filozofii indyjskiej — iluzja, złudzenie, pozór, potężna siła tworząca kosmiczną ułudę rzeczywistego bytu świata materialnego, będącego w istocie odbiciem jedynej rzeczywistości — Brahmana. Za: <http://ozkultura.pl/wpis/2229/3> [dostęp: 2014.10.11]

²⁶⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 37.

²⁶⁶ Anatman z sanskrytu oznacza dosłownie ‘nie-ja’; doktryna buddyjska, według której nie istnieje trwałe „ja”, czyli hinduski atman. Istnieje tylko umysł, a wszelkie doświadczenie jest tylko jego manifestacją. Za: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Anatman> [dostęp: 2014.10.11]

²⁶⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 6.

²⁶⁸ P. Williams, *Nieoczekiwana Droga — nawrócenie z buddyzmu na katolicyzm*, Wyd. WAM 2005, s. 12.

i buddyjskich²⁶⁹. Osiągnięcie celu samopoznania wymaga pracy nad sobą i opisywane jest terminami dotyczącymi samozaangażowania. To właśnie często jest przywoływane jako największy walor buddyzmu. W pracy człowieka nad samym sobą Schopenhauer również dostrzegł tę zaletę i sławił ją ponad wszystko. Formuła ta zawiera się w zadawaniu przymusu wewnętrznego samemu sobie (robię w ten sposób, ponieważ wynika to z mojej moralności, przekonań itd.), w przeciwieństwie do przymusu zewnętrznego (postępuję w ten sposób, ponieważ inni tego wymagają). Nie ma tutaj Boga, mediatorów czy innych pośredników. Filozof tłumaczył taką formę pracy nad sobą tym, że zewnętrzny przymus o wiele więcej kosztuje i jest dotkliwszy dla jednostki²⁷⁰. Schopenhauer zaczerpnął to stanowisko [przymusu wewnętrznego — przyp. T.K.] od Kanta²⁷¹, jednakże u tego ostatniego przymus realizuje się w oparciu o zewnętrzny drogowskaz, to jest jakiś konkretny nakaz, prawo czy też powinność. U Schopenhauera odmiennie — wewnętrzny przymus czy też zmiana postępowania powstaje nie za sprawą nakazu, lecz na drodze refleksji jednostki, która jest skutkiem oglądu świata zewnętrznego. Dobrym można być nie dlatego, że tak głosi jakieś prawo, nie dlatego, że czeka nas nagroda, lecz dlatego, że skłaniają nas do tego nasza osobista refleksja i współczucie dla innych istot. Do tych rozważań autor powróci jeszcze w osobnym II tomie w rozdziale *Wychowanie moralne*.

Pytania kluczowe tylekroć zadawane przez mędrców indyjskich brzmią: „kim jestem?” „kim jest podmiot poznający?”. Odpowiedzi na nie są ostatecznym krokiem do zdobycia wiedzy. Konsekwencją takich refleksji może być (i często jest) stwierdzenie: świat jawiący się naszym zmysłom i rozumowi nie funkcjonuje jako byt realny (w znaczeniu *mai*), ponieważ istnieje tylko w umyśle poznającego. Prawdopodobnie stąd Schopenhauer zaczerpnął swą myśl o świecie jako przedstawieniu, w którym jednostka jawi się jako centrum poznające i na niej to poznanie też się kończy. W myśl założenia filozofa: „Gdybym usunął podmiot myślący, to musi odpaść cały świat materialny, nie będący niczym innym, jak tylko zjawiskiem w zmysłowości naszego podmiotu i pewnym rodzajem jego przedstawień”²⁷². Odpowiadając

²⁶⁹ Zob. M. Jakubczak, *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patandżalego*, Wyd. Pan, Kraków 1999. Por. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Wyd. PWN, Warszawa 1997.

²⁷⁰ Zob. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt. 1, s. 553.

²⁷¹ Zob. I. Kant, *O pedagogice*, przeł. D. Sztobryn, Wyd. Dąb, Łódź 1999, s. 43.

²⁷² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 653.

na pytanie: kim jestem? Schopenhauer odpowiedziałby, iż jest jednym z centyliona istnień poznających w nieskończonej przestrzeni kul ognistych, na której warstwę osiadły istoty poznające i której istnienie sprowadza się do cienkiego jak włos spektrum poznania, które świat w swej wielości mógłby zaoferować.

Schopenhauer łączył myśl zachodnią z prastarą mądrością ludów Wschodu, pojmując zjawiska świata empirycznego jako zasłonę (w sanskrycie *maia* jest określana jako zasłona, która osłania oczy śmiertelnych). Zasłona ta może zostać jednak ściągnięta. Jeżeli weźmiemy za punkt wyjścia wyobrażenia, to na drodze poznania obiektywnego nigdy nie wyjdziemy poza nie. Nigdy nie wnिकniemy do ich wnętrza, zostając zawsze jedynie na poziomie zjawisk, po zewnętrznej stronie rzeczy²⁷³. Według Schopenhauera droga ku wyjściu prowadzi poprzez obiektywizację nie świata, lecz własnego istnienia. Ciało i umysł, które tworzą odrębne życie (czasami jakże wyjątkowe, oryginalne i jedyne w czasie, przestrzeni i swojej materii) skłaniają umysł człowieka do wyrażania siebie w kategoriach „ja”, „ego”, „mój” i trwania w nich. Natomiast jednostka postrzegająca siebie z szerszej perspektywy, pragnie przebić zasłonę *mai* i osiągnąć oświecenie. Porzuca „ja”, wyrzekając się tym samym przywiązania do ciała, umysłu i rzeczy, które ją otaczają. Staje się wyobcowana ze swojego ciała i ego. Będąc już bardziej jako zewnętrzny, obiektywny obserwator, a nie wewnętrznie, subiektywnie obserwujący podmiot. Drugim czynnikiem wpływającym na działanie człowieka i sposób, w jaki postrzega on rzeczywistość jest wola. Jeśli przyjąć twierdzenie o czysto wyobrażeniowym charakterze świata, który jawi się poznającemu, można skonkludować, że zawsze pozostajemy tylko na poziomie zjawisk i nie docieramy nigdy do ich wnętrza oraz istoty²⁷⁴. Poznać i zgłębić możemy jedynie nasze własne „ja”. Jesteśmy wolą [czystym chceniem — przyp. T.K.] — poucza nas o tym samowiedza i tylko to jest nam bezpośrednio wiadome. Jako istoty ludzkie dążymy do czegoś, pragniemy, rozwijamy się itd. Pozostałe elementy świata zewnętrznego istnieją w naszym wyobrażeniu i są zjawiskami. Wola jest jedynymi wrotami do prawdy i jedynym kluczem do znalezienia istoty rzeczywistości. Jest też kluczem do pojmowania natury. Okazuje się, że wola stanowi ośnowę przyrody²⁷⁵. Schopenhauer, w przeciwieństwie do metafizyków

²⁷³ Tamże, s. 260.

²⁷⁴ Tamże, t. II, s. 27.

²⁷⁵ Tamże, t. I, s. 188.

woluntarystycznych²⁷⁶, uznaje kategorię woli za czynnik irracjonalny — pęd działający ślepo i bezcelowo²⁷⁷. Stąd zarówno w świecie przyrody, jak i człowieka jest miejsce na okrucieństwo i walkę, tyle tylko, że przebiega ona na różnych poziomach (fizycznym, psychologicznym) tych dwóch płaszczyzn rzeczywistości. Co prawda w pedagogice woluntarystycznej odnajdujemy wątek wolicjonalny, przedstawiający wyższość naturalnego rozwoju nad intelektualnym, jednak pomija się tam znacząco rolę instynktów destruktywnych, które drzemią w każdym człowieku. Schopenhauer stara się je obnażyć.

Wola nie uczestniczy w poznaniu, lecz uprzedmiotawia umysł, podobnie jak (w innym stopniu) uprzedmiotawia nasze ciało i w ogóle świat. W związku z tym (poznaniem) Schopenhauer zapożycza dwa pojęcia z literatury sanskrytu, które ściśle wiążą się z istotą poznającą, należą do nich definicje jednostki jako:

- Brahmana,
- Atmana²⁷⁸.

Brahman oznacza podstawę świata, zasadę twórczą obejmującą wszystko²⁷⁹, atman – Atman – istotę, u której brak poznania najgłębszej prawdy, co wyrażają *Wedy* w słowach: „Ja jestem tym”²⁸⁰. Zatem każdorazowa tożsamość człowieka, powoduje ograniczenia (w postaci czasu i przestrzeni) w poznaniu świata. Jednocześnie bez niej nie byłaby możliwa wzajemna relacja przedmiotu i podmiotu. Brahman jest określany jako wewnętrzna istota świata objawiająca się zewnętrznie w formie jednostkowego wyobrażenia u atmana. Prawdziwą ponadczasową istotę świata może ukazać dopiero wyjście poza te wyobrażenia czasowo-przestrzenne, to zaś staje się osiągalne poprzez kontemplację i nirwanę jako jednostkowe wyobrażenie u Atmana.

Wola jest najbardziej wewnętrznym czynnikiem jednostki i równocześnie całości, ujawnia się w każdym ślepym działaniu sił przyrody, jak również w aktywności człowieka, jednak to zróżnicowanie nie dotyczy istoty, lecz

²⁷⁶ Do najsłynniejszych przedstawicieli woluntaryzmu zaliczani są m.in. franciszkanin Jan Duns Szkot (1266 — 1308) oraz Augustyn (354–430), u nich jednak woluntaryzm skłania się ku soteriologii chrześcijańskiej, w myśl której działamy w aktach woli w celu zjednoczenia się z Bogiem-Miłością.

²⁷⁷ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 266–267.

²⁷⁸ J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec...*, dz. cyt., s. 32.

²⁷⁹ F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, Wyd. KUL, Lublin 1990, s. 24.

²⁸⁰ Tamże, s. 34.

stopnia zjawiska, które u roślin przejawia się tylko i wyłącznie w tropizmach²⁸¹, u ludzi natomiast począwszy od fizjologicznych reakcji aż po psychologiczne pragnienia. Warto zaznaczyć, że Schopenhauer zawarł w swoim systemie teorię gradacji woluntarystycznej, znaną od wieków Hindusom²⁸², która w swej konsekwencji przeradza się w stratyfikację społeczną. Wola uprzedmiotawia się jako ciemna siła napędowa w przyrodzie nieorganicznej, jako siła instynktu w świecie flory i fauny, wreszcie jako pragnienie życia w indywiduum ludzkim. Człowiek jako istota najwyższa może czasami zniżyć się do niższych poziomów, ograniczając swoje istnienie na przykład tylko do utrzymania czynności życiowych²⁸³. Ze względów ewolucyjnych u człowieka występują wszystkie, nawet najniższe poziomy woli życia (a więc zarówno biologiczne i fizyczne, jak i psychiczne oraz duchowe) i tylko poznanie połączone z refleksją czyni nas bardziej ludzkimi od zwierząt.

Z powyższych założeń możemy wysnuć istotną przesłankę pedagogiczną odnoszącą się do bezpośredniego poznania istoty świata i życia. Powinna ona zostać ujawniana możliwie jak najwcześniej, ponieważ nieznajomość owej prawdy może prowadzić do licznych rozczarowań i nieporozumień życiowych. Wcześniej czy później wszyscy na tym świecie przekonują się, że podlegają woli życia (i większość ludzi cierpi z tego powodu), lecz ci, którzy zaobserwują te prawidłowości, nie odczuwają udręki, gdyż rozumieją, że są to rzeczy nieuniknione — stwierdza filozof.

Świat jako wyobrażenie ma swą podstawę w prawie powszechnej przyczynowości — jest jakby łańcuchem ciągłych zmian, właściwie nie tyle jest, co staje się. Dokładnie tak kwestię tę ujmują buddyjskie systemy filozoficzne, rolę kośca dźwigającego rzeczywistość przypisuje się w nich nie światu empirycznemu, lecz prawu przyczynowości, prawu przyczyny i skutku. Stąd już niedaleko do koncepcji *karmy*, za którą Schopenhauer wielo-

²⁸¹ O tropizmach mówimy wtedy, gdy na przykład roślina ustawia się w nowym, ściśle określonym kierunku działania bodźca np. światła, wody, gleby.

²⁸² Teoria gradacji społeczeństwa, w której społeczeństwo to makrogrupa złożona z podrzędnych, mniejszych jednostek. System kastowy jest najbardziej rygorystyczny ze wszystkich znanych systemów stratyfikacji. Hinduski podział na cztery podstawowe kasty: braminów (duchowni), kszatriów (dostojnicy i wojownicy), wajsjów (rzemieślnicy i rolnicy) oraz śudrów (służba) został wywiedziony z religijnych wyobrażeń o stworzeniu ludzi z poszczególnych członków ciała Brahmy. U Schopenhauera ma on źródła po pierwsze, w cechach genetyczno-biologicznych (woluntarystycznych), a po drugie, z chcenia i pragnienia jednostki.

²⁸³ Takie ewolucjonistyczne koncepcje znane są Indiom szeroko np. w systemie kastowym, *sankhji* i ewolucyjnym pojęciu *karmy*.

krotnie się opowiadał: „Świat ten jest nie tylko polem walki, w którym cena zwycięstwa i klęski zostanie wydzielona w świecie przyszłym, lecz jest już sam sądem ostatecznym, gdyż każdy przynosi z sobą nagrodę lub hańbę, zgodnie ze swymi zasługami — tak też rozumie to braminizm i buddyzm, ucząc o metempsychozie”²⁸⁴. Nie ma więc izolowanych, gotowych rzeczy, lecz są procesy, stany czy, inaczej, strumień przemian²⁸⁵. Dany cykl życia kilku rodów to właśnie taki strumień przemian, który może sprowadzać się do dziedziczenia i przekazywania wzorców młodszemu pokoleniu. Wobec tego oczywiste się staje, że jedyne, co jest możliwe do poznania, to właśnie jaźń — więc poznanie jest w istocie samopoznaniem — w taki sposób kwestię tę ujmował Schopenhauer.

Zgodnie z Schopenhauerowską etyką współczucia, każdy powinien traktować wszystkie cierpienia na świecie jako własne i, co więcej, obarczone dużą dozą prawdopodobieństwa przydarzenia się²⁸⁶. Dopóki naszą podstawą, korzeniem jest wola życia przysparzająca nam niezliczonych ilości cierpień i trudów, dopóty będziemy zmuszeni dźwigać jarzmo [przechodzenia z stanu pragnienia do zaspokojenia — przyp. T.K.]. Według Schopenhauera, wszystkich ludzi bez względu na rodzaj tj. kolor skóry, narodowość, przynależność do jakiejś grupy społecznej, kasty dotyczą: nuda, starość, choroba, śmierć, które mają wymiar ponadczasowy, ponieważ ich podstawa leży w woli, ta zaś zawsze się w nich objawia. Zatem każdy projekt wychowania powinien w pierwszej kolejności mieć na uwadze elementy nieuniknione w życiu każdej jednostki (wspomniane: nudę, starość, chorobę, śmierć).

Filozofia buddyjska „oferuje” różne poziomy współczucia, kierowane także wobec własnego „ja”. Na poziomie podstawowym rozumiane jest ono głównie w kategoriach empatii, która pozwala do pewnego stopnia uczestniczyć w cierpieniu innych, wczuć się w nie, a ponieważ zdolność do empatii i zdolność do rozumowania są wrodzone, współczucie ma cechy samej świadomości. Rozwijając wrażliwość na cudze cierpienia, osiąga się stan, w którym porusza nas najmniejszy przejaw bólu innych istot. Osoba, która doszła do takiego poziomu odczuwania empatii, całkowicie poświęca się niesieniu pomocy innym, by uwolnić ich od cierpienia i od jego przyczyn. To najwyż-

²⁸⁴ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 210–211.

²⁸⁵ Wariabilizm Heraklita był dla Schopenhauera niewystarczający, a przynajmniej nie tyle niewystarczający co niewygodny, ponieważ prócz koncepcji wiecznego strumienia przemian, zawierał on stwierdzenie, iż żadna rzecz nie ma właściwości absolutnie stałych. U Schopenhauera taką stałą jest wola niezobiektywizowana.

²⁸⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 535

sze stadium nazywa się: *ning-dzie czenmo*²⁸⁷ — wielkie współczucie²⁸⁸. Do współczucia i jego rodzajów powrócimy jeszcze przy analizie systemu etycznego Schopenhauera.

W powyższych rozważaniach widać jasną analogię do nauk Wed, których sakramentalna formuła brzmi: *Tat twam asi*, co z sanskrytu oznacza: „Tyś tym jest”. Święte księgi hinduizmu ujmują to stwierdzenie w ezoterycznej mądrości, dalej rozwijanej jako nauka o metempsychozie²⁸⁹ tj. przejściu duszy przy utracie zmysłów i umysłu do lepszego stanu świadomości.

Według prawd buddyzmu, hinduizmu i dżinizmu w każdej istocie zawiera się pierwiastek boskości, u Schopenhauera zaś wszelkie stworzenie posiada wolę życia. Założenia te warunkują poszanowanie dla zwierząt u wyznawców religii Wschodu, które jest wyraźne także u Schopenhauera, kiedy stwierdza: „Kto jest okrutny w stosunku do zwierząt, ten nie może być dobrym człowiekiem”²⁹⁰. Filozof niejako przywłaszczył sobie tę szczytną koncepcję, nie podzielał zaś chrześcijańskiego poglądu zawierającego się w stwierdzeniu: *czyńcie ziemię sobie poddaną*²⁹¹. Sądził, że bezsensowne jest uważanie zwierząt za istoty bezduszne, tym samym za gorsze, skoro wszystkie stworzenia wychodzą z jednego prakorzenia: z woli.

Buddyzm i braminizm podkreślają pokrewieństwo człowieka ze zwierzętami, w ogóle z całą przyrodą. Zwierzęta otaczają taką samą czcią jak ludzi, nie czynią z nich potraw. Schopenhauer twierdził stanowczo, iż: „Umysł ludzki jest tylko spotęgowaniem zwierzęcego”²⁹². Czy to przez obiektywiza-

²⁸⁷ Buddyzm wyróżnia: *ning-dzie*, czyli empatię porównywalną z matczyną miłością, naturalną i niemal instynktowną oraz ‘wielkie współczucie’, *ning-dzie czenmo*, czyli całkowite poświęcenie się innym.

²⁸⁸ Zob. Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, Wyd. Politeja, Warszawa 2000, s. 75.

²⁸⁹ Metempsychoza (od greckiego — *metempsychosis*, *meta* = przyimek oznaczający przemianę, *psyche* = dusza, *soma* = ciało). Dawniej próbowano zróżnicować te terminy stosując nazwę „reinkarnacja” na oznaczenie odradzania się w ciele ludzkim, zaś „metempsychoza” — na odradzanie się w ciele rośliny, zwierzęcia lub nawet w postaci demonów czy bogów. Jednakże we współczesnej literaturze naukowej i pięknej oraz mowie potocznej oba te terminy, łącznie z nazwami „transmigracja” i „palingeneza” (ta szczególnie u Schopenhauera), stosuje się zamiennie na oznaczenie tzw. „wędrowki dusz”. Problem uporządkowania tych zagadnień nie jest prosty, gdyż ten fenomen religijny i filozoficzny jest rozmaicie rozumiany.

²⁹⁰ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 122.

²⁹¹ W oryginale chodziło o fragment: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (*Rdz 1:28*) *Biblia Tysiąclecia*, Wydanie V, Wyd. Pallottinum.

²⁹² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 199.

cję woli na jej różnych szczeblach, czy też przez rozwój ewolucyjny wszelkich stworzeń. Te rozważania prowadzą wprost do jego przesłanek proekologicznych, o których wspomnimy w rozdziale o *wychowaniu estetycznym*.

Wracając do Schopenhauerowskiej etyki współczucia, należy dodać, iż prócz przejętej zasady metempsychozy, a dalej karmy, filozof idzie o krok dalej i pragnie, by istota ludzka dzięki swemu aparatowi poznawczemu odrzuciła czas i przestrzeń, zauważając tym samym brak różnicy między własnym ja a innymi jednostkami. Jednostka dostrzegająca ten brak różnic jest gotowa emanować bezinteresowną miłością²⁹³. Zdaniem filozofa czas i przestrzeń zasłaniają człowiekowi prawdziwe poznanie istoty, bowiem przez nie ulegamy złudzeniu, że tylko w naszym „ja” realizuje się jedyne i prawdziwe życie. Jednakże według filozofa tak nie jest. Prawdziwe życie możemy zaobserwować dopiero, gdy dostatecznie zdystansujemy się do własnego „ja”.

W świetle metafizyki Schopenhauerowskiej bezinteresowna miłość to przełamanie zasady, że aby przetrwać, muszę walczyć i pożerać²⁹⁴. Indywiduum powinno zrzucić jarzmo egoizmu, by stać się bezinteresownym wobec drugiego. Niesamolubna miłość jest poznaniem cudzego cierpienia. Trzeba bardzo wyraźnie powiedzieć, iż w tym momencie Schopenhauer jest świadomie bliski buddyzmowi, na który się zresztą powołuje²⁹⁵. Filozofia buddyjska traktuje wyrzeczenie jako najwyższą formę relacji ze światem²⁹⁶. W *Świętej księdze południowych Indii* czytamy: „Zniwecz w sobie egoizm, a zniszcz pożądania. I uśpione od lat niepokoję. Niebo czeka na tego, co już się nie wzbrania zrezygnować z pojęcia: to moje”²⁹⁷. Nawet potocznie rozumiana miłość nie może spełnić tego warunku, bowiem w miłości jest afirmacja osoby, afirmacja własnego „ja”. A więc co innego znaczy kochać, a co innego współczuć, czyli poznać cudze cierpienie. Dlatego wyżej od miłości określanej mianem *eros*²⁹⁸, Schopenhauer ceni *agape* (bezinteresowna miłość

²⁹³ Tamże, t. I, s. 565 i 570.

²⁹⁴ Tamże, s. 504–505.

²⁹⁵ Zob. tamże, s. 538–539.

²⁹⁶ L. Yutang, *Przekroczyć próg wyzwolenia*, przeł. M. Góralski, Wyd. EJB, Kraków 1997, s. 4–10; Zob. A. Schopenhauer *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt. s. 343;

²⁹⁷ Tiruwalluwar, [w:] *Tirukkural. Święta księga południowych Indii*, przeł. B. Gębarski, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1997, s. 75.

²⁹⁸ Schopenhauer stara się wprowadzić typowe greckie rozumienie tych terminów. W języku greckim słowo *eros* służy do opisanego jednego z rodzajów miłości; nie ma ono nic wspólnego ze współczesnym znaczeniem tego terminu. Grecki, a dokładniej platoński *eros* oznacza

bliźniego). Platoński *eros* jest dążeniem do tego, czego nam brakuje, z czym chcemy się połączyć, co chcemy osiągnąć. *Agape* to grecki termin z Nowego Testamentu oznaczający współczucie, miłość bezinteresowną. Łacińskie odpowiedniki tych pojęć to *amor* (miłość interesowna zorientowana na jakiś przedmiot, osobę) i *caritas* (miłość bezinteresowna). Schopenhauer powiada, iż postawy obu wspomnianych emocji często się mieszają i są mylone: „W prawdziwej miłości nie ma już ani ‘Ja’, ani ‘Mnie’, ‘Moje’, ‘Twoje’”²⁹⁹. Kiedy rozpatrujemy przyjaźń, jest w niej zarówno *eros*, jak i *agape*³⁰⁰. Nie jesteśmy w przyjaźni do końca bezinteresownymi, albowiem obecność przyjaciela sprawia nam radość. Postawa bezinteresownej życzliwości sprawia, że człowiek nie wprowadza rozróżnienia pomiędzy własną a cudzą osobą, uczestniczy w cierpieniach innych na równi z własnymi. W związku z tym może być dla innych pomocą poprzez uczestnictwo w ich cierpieniach. Dlatego ta bezinteresowna życzliwość sprzyja anihilacji — unicestwieniu, a przynajmniej osłabieniu odczuwania *principium individuationis*, czyli czasu i przestrzeni³⁰¹, które stanowiącego źródło bólu całego świata. Stąd parafraza zaczerpniętego z *Upaniszad: Tat twam asi* („Tyś tym jest”), w Schopenhauerowskie: „Czym ty jesteś, tym ja też jestem”³⁰². Dostrzega on, że różnica między człowiekiem, który skazuje na cierpienie, a tym, który go doznaje, jest tylko pozorem wynikającym z indywidualizacji jednostki przez czas i przestrzeń oraz materię. Dręczyciel i udręczony są tym samym³⁰³, ponieważ istota ich konfliktu wynika z jednej, jedynej prapodstawy płynącej z manifestacji woli, która stanowi podstawę chcenia, skazując na cierpienie inną jednostkę kosztem własnego „ja”³⁰⁴. Dlatego Schopenhauerowski człowiek obdarzony miłością bezinteresowną nie ma przed swoim „ja” zmiennego szczęścia i nieszczęścia własnej osoby. Wszystko jest u niego objawione, obdarte z pozorów indywidualności, widzi on jądro nieustającej walki świata, poznaje całokształt cierpiącego i przemijającego świata, wszystko jest mu tak bliskie, jak egoście własne „ja”. Dla bezinteresownej jednostki każda istota, która

wznoszenie się ku temu, co wyższe, piękniejsze, szlachetniejsze. Człowiek, aby kochać, musi się zafascynować — kimś lub czymś. Jest to element miłości interesownej.

²⁹⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 878.

³⁰⁰ Tamże, t. I, s. 567.

³⁰¹ Tamże s. 502.

³⁰² Zob. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 227.

³⁰³ A. Schopenhauer *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 536.

³⁰⁴ Tamże, s. 535–536.

wychodzi z tego samego jądra i chęci afirmowania swego własnego „ja”, jest nią — tyle tylko, iż w innym przebraniu³⁰⁵.

Budda rozróżniał cztery rodzaje charakteru człowieka. Pierwszy reprezentują ci, którzy za sprawą błędnych nauk cierpią w zakresie własnego „ja”, nie akceptując siebie, otoczenia i innych, żyją w umartwieniu. Drugi rodzaj obejmuje ludzi wywołujących cierpienia u innych — przez chciwość, okrucieństwo i bezmyślność, kradzież, zabójstwo i inne niegodne czyny. Trzecią grupę stanowi połączenie pierwszej i drugiej, zaliczają się do niej ci, którzy są źródłem własnych cierpień i cierpień innych. Są wreszcie tacy, którzy nie cierpią i oszczędzają cierpień innym. Ludzie należący do tej czwartej grupy dzięki stosowaniu się do nauk Buddy nie ulegają: pożądlivości (za sprawą rozumu potrafią się sprzeciwić woli), złości ani głupocie, lecz żyją mądrze i spokojnie, są życzliwi, nie zabijają i nie kradną³⁰⁶. Ten ostatni rodzaj istot jest szczególnie charakterystyczny dla Schopenhauerowskiej wizji człowieka.

Widać zatem, że filozof umiejętnie połączył elementy indyjskich doktryn metafizycznych z dostępną mu europejską myślą filozoficzną. Jednak problemu z przeniesieniem buddyzmu na grunt europejskiej filozofii przysporzyła mu niezobiektywizowana wola (u Kanta tak zwany *noumen*)³⁰⁷. Źródłem dylematu był fakt, iż tylko zobiektywizowana wola może dojść do samopoznania siebie, jak u człowieka, który może oglądać, opisywać i dokonywać refleksji nad jej dziełem, którym jest również on sam. U Kanta *noumen* jest „x”, u Schopenhauera jest poznającą się wolą w postaci człowieka. Ten sam problem spotkał w buddyzmie, gdzie podstawą wszelkiego istnienia jest pustka (*suññata*)³⁰⁸. Termin ten budzi negatywne skojarzenia w zachodniej kulturze i prowokuje niesłuszne oskarżanie Schopenhauera o nihilizm³⁰⁹. Tymczasem chodzi tu o brak (pustkę) własnej natury zjawisk, które przejawiają się, jednak nie mają swojej esencji, gdyż są zależne od wielu czynników. Pojawiają się w określonych warunkach, trwają przez jakiś

³⁰⁵ Tamże, s. 571–572.

³⁰⁶ B. Kyokai, *Nauka Buddy*, Wyd. Kosaido Printing, Warszawa 1984, s. 63.

³⁰⁷ Noumen (gr. rzecz wyobrażona; pomyślana od *nous* — rozum, duch) — termin wprowadzony do filozofii przez Immanuela Kanta na oznaczenie rzeczywistości, która istnieje niezależnie od świadomości i jest absolutnie niepoznawalna, nie może się stać „rzeczą dla nas”, tzn. nie może być poznana. [za: *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 165.]

³⁰⁸ B. Kyokai, *Nauka Buddy*, dz. cyt., s. 50.

³⁰⁹ G. Sowiński, *Nietzsche, czyli jak się walczy z nihilizmem*, [przedmowa do:] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2000, s. 7–16.

czas, następnie znikają. Istnieją jedynie w sposób relatywny, nie mają więc realnego bytu. Schopenhauer zaproponował rozwiązanie w postaci odróżnienia woli niezobiektywizowanej, pierwotnej, czystej od woli zobiektywizowanej, wtórnej — tej, którą poznajemy poprzez ogląd bezpośredni, przez nasze zmysły.

Ostatnie słowa Buddy skierowane do otaczających go uczniów miały być przypomnieniem znikomości wszystkiego, co powstaje: „Zważ na to ciało, malowaną figurę, nagromadzoną masę ran — niezdrowe, pełne pożądań, bez niczego stałego czy trwałego”³¹⁰. Wszystko jest nie tylko znikome, przemijające, ale i niesubstancjalne: nie ma substancji fizycznych i psychicznych, są tylko przelotne elementy — *dharmy*, które powstają w zależności od innych ulotnych elementów i znikają. Te *dharmy*³¹¹ są również rzeczywiste dla naszego poznania, wtedy mówimy, że świat jest rzeczywisty. Jednak świat ostatecznie dostępny naszemu poznaniu jest zmienny i przemijający (tak, jak np. obrazy kinematograficzne) nie ma się zatem do czego przywiązywać³¹². *Principium individuationis* (czas i przestrzeń, zmienność i przemijalność) kształtują wielość zjawisk i rodzajów, a ponieważ są skończone i nietrwałe, powodują, że jednostki trwają w nieskończonym bólu i niedostatku.

Z pojęciem niesubstancjalności wiąże się bezpośrednio pojęcie nirwany³¹³, z którego Schopenhauer bodaj najbardziej zasłynął, jeżeli chodzi o wykorzystanie motywów indyjskich. Nirwana występuje w naukach Buddy, odnosi się zarówno do zjawisk fizycznych jak i psychicznych, jest znamieną dla wszystkich szkół buddyzmu³¹⁴.

Do wyzwolenia według recepty buddyjskiej można dojść przyjmując niesubstancjalność duszy, by w ten sposób oczyścić ja z wszelkiej *karmy*³¹⁵,

³¹⁰ Budda, *Dhammapada — ścieżka prawdy Buddy*, przeł. Z. Becker, Wyd. Misja Buddyjska „Trzy Schronienia” w Polsce, Szczecin 1990, s. 146.

³¹¹ Słowo *dharma* pochodzi od źródłosłowa *dhr* — ‘nosić, podtrzymywać, podpieścić’. W takim rozumieniu wszystkie dostrzegalne elementy naszego życia są tylko iluzorycznym podtrzymywaniem go.

³¹² F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 125.

³¹³ Termin używany w religiach dharmicznych na określenie bardzo zaawansowanego poziomu urzeczywistnienia. W buddyzmie nirwana to nieuwarunkowany stan wyzwolenia od cyklu narodzin i śmierci, czyli *samsary*. Nirwana jako słowo składa się z przedrostka *ni[r]-* (*ni*, *nis*, *nih*) oznaczającego ‘na zewnątrz, z dala od, bez’ i rdzenia *vā[na]* (*pali vāti*), który można przetłumaczyć jako ‘powiew’. W wolnym tłumaczeniu możemy je określić jako: zgaśnięcie, zdmuchnięcie. Za: F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 150.

³¹⁴ F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 122.

³¹⁵ Termin *karma* oznacza tutaj działanie i skutek.

wyniszczając tym samym wszelką żądzę i pragnienie. Nauka ta stanowi o celu człowieka oświeconego, buddy, którego ostateczną drogą jest nirwana. Podobnie u Schopenhauera ostatecznym celem jest samozaprzeczenie woli życia, czyli wyzbycie się wszelkich pragnień, które powodują cierpienie i zamięnienie naszego spokoju. Filozof posłużył się terminem „samozaprzeczenia”, aby zaakcentować, że nikt inny prócz samej jednostki nie może go dokonać. Droga ku niemu (samo zaprzeczeniu) wiedzie dwiema ścieżkami:

- Pierwsza polega na przekroczeniu bariery *principi individuationis* tj., czasu i przestrzeni oraz, w związku z tym, własnej indywidualności. Można tego dokonać poprzez poznanie, iż każdy z nas jest jedną i tą samą wolą, której przejaw stanowi przemijająca egzystencja danej jednostki oraz jej daremne (bo z swej natury są nietrwałe) dążenia, zawsze niweczone przez świat pełen cierpienia i oporu³¹⁶. Schopenhauer tłumaczy: „szczęśliwe życie doczesne jest darem przypadku lub zdobyczą wymuszoną na przypadku przez mądrość wśród cierpienia niezliczonych innych ludzi — jest to tylko sen żebraka, w którym jest on królem”³¹⁷.
- Druga dotyczy doznawania cierpienia osobiście i bezpośrednio. U Schopenhauera ma ono moc zbawczą i uzdrawiającą, ponieważ jest wezwaniem do rezygnacji³¹⁸, która z kolei jest źródłem oczyszczenia z wszelkich żądz i pragnień. Filozof powiada: „wyzbywamy się niejako siebie samych, że nie jesteśmy już jednostką, która poznaje na potrzeby swojego nieustannego chcenia, korelatem pojedynczej rzeczy, dla której motywem stają się przedmioty, lecz wolnym od woli, wiecznym podmiotem poznania”³¹⁹.

W sanskrycie nirwana dosłownie oznacza zgaśnięcie i w zasadzie cała nauka o zaprzeczeniu woli życia u Schopenhauera sprowadza się do owego zgaśnięcia objawiającego się w zrozumieniu, że każda jednostka jest rezultatem działania woli umieszczonej w świecie bez końca i granic. Dotyczy to wszystkich istot, które cierpią, błędzą, dążą do dawnego stanu braku świadomości, którym były przed swym wcieleniem. Póki jednak człowiek tego nie zrozumie, jego pragnienia są bezkresne, roszczenia niewyczerpalne, a każde zaspokojenie życzenia rodzi nowe. Zdaniem Schopenhauera nie ma na świecie niczego, co mogłoby wyznaczyć cel ostateczny żądz jednostki

³¹⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 600.

³¹⁷ Tamże, s. 535.

³¹⁸ Tamże, s. 597.

³¹⁹ Tamże, s. 589.

i wypełnić niezgłębioną otchłań jej pragnień³²⁰, które w nieodległej perspektywie są zaspokojeniem woli, w długiej zaś — cierpieniem.

Świat Schopenhauera jest równie smutny, bezwzględny, pełen cierpienia, jak i świat Buddy, różnica polega jedynie na tym, iż pierwszy opisywał świat takim, jakim jest, co bezpośrednio może razić czytelnika, a drugi opisywał go w sposób mityczny, ezoteryczny, poprzez przypowieści i analogie.

Samopoznanie jako termin ma obecnie szerokie znaczenie — od próby ujęcia związku między podmiotem i przedmiotem w samopoznaniu, poprzez rozumienie czynników fizjologicznych, psychologicznych i wolicjonalnych, kończąc na psychotransgresjonizmie³²¹. Spotkamy się nawet z rozpatrywaniem tego terminu poza własnym „ja”, jak ma to miejsce u Heideggera. U Schopenhauera samopoznanie (z racji wpływów myśli Wschodu) ma charakter nie tylko wolicjonalny w sensie kontrolowania pierwotnych sił organizmu, ale posiada również czynnik poznawczy.

Filozof będący pod wpływem buddyzmu doszedł do wniosku, że ludzie mają bezpośredni dostęp do jednego rodzaju bytu rzeczywistego — do własnego wnętrza, do własnego „ja”. Nie chodziło mu jednak o umysł, lecz o najbardziej pierwotne odczucia i emocje, które mają jednak. (tj. zarówno one, jak i wola) charakter zupełnie irracjonalny i często obracają się przeciw nam. Schopenhauer twierdził, że w tej sytuacji jedynym racjonalnym działaniem jest zagłębienie się w siebie, przeanalizowanie własnych popędów, zapanie nad nimi i w ten sposób „przekroczenie siebie”, a tym samym pełne przejęcie kontroli nad własną wolą. Podobna koncepcja występuje w nauce Buddy jako diamentowa droga, zwana też ośmioczlönową drogą ku wyzwoleniu i przemianie człowieka za sprawą: należytych poglądów, należytych zamiarów, należytej mowy, odpowiedniego działania, należytego zawodu, należytego wysiłku, odpowiedniej jasności myśli i należytej koncentracji³²².

Pogląd na samopoznanie ukształtowany pod wpływem nauki Wschodu ma podstawowe znaczenie dla filozofii wychowania Schopenhauera. W jego refleksji mamy bowiem do czynienia z „ja chcącym” i „ja poznającym”.

Pierwsze skupia się na elemencie poznawania rzeczywistości poprzez obserwację stosunku podmiotu do przedmiotu, co jest podstawą poznania świata w ogóle. Implikuje to wykorzystanie wiedzy sformalizowanej za pomocą

³²⁰ Tamże, t. II, s. 819.

³²¹ J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm*, Wyd. Żak, Warszawa 2007, s. 3.

³²² F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 120.

pojęć dla zaspokajania potrzeb i pragnień podmiotu, co jest równoznaczne z samorealizacją woli, gdyż potrzeby i pragnienia są jej bezpośrednim przejawem. W rezultacie podmiot reprezentuje element poznania jako „chcący”.

„Ja poznające” posiada zdolność trwałego poznania natury własnego „ja”, niezależnego od poznającego podmiotu. Poznanie i analiza rzeczywistości dokonuje się w nim poprzez wniknięcie do najgłębszych pierwotnych mechanizmów emocjonalnych i wolicjonalnych człowieka. Jedynym narzędziem, które może nam pomóc w tego rodzaju poznaniu jest autonegacja, wyzbycie się potrzeb i pragnień, co jest równoznaczne z zamachem intelektu na wolę. Ten rodzaj poznania, zdaniem filozofa, ujawnia prawdziwą naturę świata i osobowości. Ten element samopoznania reprezentuje prawdziwie duchowy wymiar poznania jako drogi do samorealizacji świadomego, myślącego, intuicyjnie poznającego podmiotu. Co prawda ten rodzaj poznania jest również potrzebą, ale taką, która nie rodzi innych żądz i pragnień, a jej ostatnie stadium stanowi nirwana.

3.2. Człowiek jako jednostka i świat idei jako gatunek

W 1809 r. Schopenhauer immatrykulował się jako student medycyny na uniwersytecie w Getyndze³²³, gdzie spotkał filozofa Ernesta Schulzego, za którego namową poświęcił rok na studiowanie pism Platona i Kanta³²⁴. Uczęszczał na wykłady z nauk ścisłych, co nie pozostało to bez znaczenia dla jego kariery uczonego, ponieważ z podstaw nauk ścisłych wywiódł naczelną zasadę swojej filozofii, w myśl której: „nie można tego, co znane, wyjaśnić tym, co nieznanne, należy wychodzić od tego, co znane, aby zbliżyć się do tego, co nieznanne”³²⁵. W związku z silnie ugruntowaną regułą racji dostatecznej, to jest wiedzy wywiedzionej z czystego oglądu, we wczesnych latach u Schopenhauera ukształtowała się postawa krytyczna zarówno wobec Platona³²⁶ (m.in. za ideę anamnezy, która mówi o wrodzonej wiedzy będącej przypomnieniem³²⁷), jak i Kanta³²⁸ (jednak mimo tej postawy krytycznej sporo od nich zapożyczył).

To, co filozof przejął w całości od Platona i, co według niego pozostawało w ścisłej korelacji z filozofią Wschodu, to świat idei. Toteż był całkowicie gotów „podpisać się” pod mityczną przenośnią Greka³²⁹, którą znajdziemy na początku siódmej księgi *Państwa*, w której — ludzie przykuci w ciemnej jaskini, nie widzą prawdziwego światła ani rzeczywistych przedmiotów, lecz tylko słaby odbłask ognia w jaskini i cienie rzeczy, które przesuwają się za ich plecami przed płomieniem. Sądzą oni jednak naiwnie, że obserwowane przez nich cienie są rzeczywistością. Podobny problem został ukazany w *Wedach* (pod postacią innej metafory, ale z zachowaniem tego samego sensu) jako zasłona *ma i*. Platońska koncepcja idei była Schopenhauerowi wyjątkowo bliska, gdyż świat cieni, jaki ukazuje się naszym zmysłom, „nie ma prawdziwego bytu, lecz tylko nieustannie się staje, jest i zarazem go nie ma”³³⁰. Owo powstawanie i ginięcie znajduje wyraz w Schopenhauerow-

³²³ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, przeł. R. Rózanowski, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 32.

³²⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. XIV.

³²⁵ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, dz. cyt., s. 32.

³²⁶ Zob. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 59–64.

³²⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 45.

³²⁸ Zob. Tamże, t. I, s. 623–803.

³²⁹ Tamże, s. 630.

³³⁰ Tamże.

skiej palingenezie³³¹. Filozof dopatrywał się idei w gatunkach jako nieprzemijających postaciach, które zwielokrotnione przez czas i przestrzeń, stają się nieśmiertelne w niezliczonych jednostkowych przemijających kształtach.

Toteż przypisywał realność wyższego rzędu gatunkowi, a nie jednostkom. Pojedynczy przejaw woli zaczyna się i kończy w czasie, nie dotyczy jednak samej woli (u Platona idei) manifestującej się na miliard sposobów w kolejnych jednostkach. Schopenhauer przedstawia to w następujący sposób: „Co umiera, ginie, ale pozostaje jakiś załazek, z którego wyłania się nowa istota, która przychodzi na świat, nie wiedząc skąd przychodzi [...] jest to tajemnica palingenezy. [...] Wszystkie żywe w danej chwili istoty są właściwym jądrem wszystkich żyjących w przyszłości[...]. Maski na scenie świata zmieniają się nieustannie, to jednak aktorzy ukryci pod nimi pozostają zawsze ci sami”³³². Filozof stawia tutaj akcent myślowy, o którym nawet sądzi, że narzuca się sam każdemu uczniowi Platona³³³. Pokazuje on, że owe rozmaite szczeble uprzedmiotowienia woli wyrażone w niezliczonych istnieniach stanowią gatunek, który jest wieczną formą dla jednostki, bowiem ta podlega czasowi i przestrzeni. Gatunki zawsze są, nigdy się nie stają, jednostki zaś rodzą się i giną, zawsze się stają, nigdy nie są. Te szczeble uprzedmiotowienia woli nie są niczym innym jak cieniami platońskimi, przy czym u Schopenhauera wspomniany element powstawania i ginięcia jednostek przybiera postać palingenezy³³⁴.

Problemem palingenezy szerzej zajmował się August Cieszkowski w dziele *Prolegomena do historiozofii*, w którym ukazywał koncepcję palingenezy progresywnej polegającej na koncepcji doskonalenia się duchowego osoby trwającego aż do „końca czasów”. Trudno tu doszukać się jakiś paralelizmów, ponieważ w rozprawie nie ma bezpośrednich odwołań do myśli Schopenhauera poza samym zapożyczeniem terminu palingeneza. Koncepcja Cieszkowskiego jest wręcz alternatywą dla Schopenhauerowskiej. U tego pierwszego występuje ciągły rozwój i doskonalenie kolejno odradzających się jednostek, którego niemiecki pesymista nie dostrzegał, ponieważ twierdził, iż, obiektywnie rzecz ujmując, świat jest cały czas taki sam, stąd trudno

³³¹ Palingeneza (z greckiego *palin* — ‘znowu’ i *genesis* — ‘narodzenie’). Teoria interpretująca rozwój przyrodniczo-historyczny jako proces odradzania się stałego pierwiastka niematerialnego w kolejnych etapach ewolucji organicznej. Za: <http://sjp.pl/palingeneza> [dostęp: 2014.10.11].

³³² A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 247.

³³³ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 271–274.

³³⁴ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, dz. cyt., s. 61. Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 288–289.

mówić o jakimś rozwoju, zwłaszcza duchowym. Cieszkowski w traktacie *Bóg i palingeneza* pisał: „Natomiast osobowość nie opuszcza nas nigdy [...]. Nie możemy jej stracić przez śmierć [...]. W małym zmartwychwstaniu (ze snu) znów odnajdujemy się w całości, ze wszystkimi naszymi właściwościami. W wielkim zmartwychwstaniu (po śmierci) ten sam wypadek musi zajść z naszą osobowością, która jest rzeczywiście naszym dziełem”³³⁵. Proces doskonalenia się osobowości miał się dokonywać w szeregu kolejnych wcieleń, czyli za sprawą reinkarnacji — w tym punkcie zatem koncepcja Cieszkowskiego zasadniczo różni się od tej Schopenhauera. Ponadto polski myśliciel pisał zgodnie z dogmatyką katolicką oraz prądem Heglowskim (który zakładał postęp i rozwój historyczny), co jest całkowicie przeciwstawne wobec założeń niemieckiego filozofa.

W interpretacji Schopenhauera idee platońskie mają być prawem jednorodności³³⁶, na mocy którego z podobieństw i ze zgodności rzeczy tworzymy odmiany, te łączymy w gatunki, a dalej w rodzaje, dochodząc w końcu do najogólniejszego, wszystko obejmującego pojęcia: u Platona jest to idea, u Schopenhauera — wola. Idee są tym, co wykracza poza wszelkie indywidualne życie, ponieważ wola uprzedmiotawia się w nich bezpośrednio i całkowicie. Działa w nich bowiem bezpośrednio wola pierwotna, bez przerwy wydająca na świat niezmienną się nigdy obrazy form natury, do których należą poszczególne jednostki. Jednostka umiera, ale gatunek istnieje nadal.

Schopenhauer cenił sobie Platona za jego sposób dochodzenia do prawdy — dialektykę, tj. sztukę dyskusowania³³⁷, którą ten pierwszy obszernie rozwinął w *Eryście*³³⁸. Lecz ponad wszystko cenił sobie idee Platońskie, które pozwalają uchwycić coś, co jest czysto obiektywne, a zatem nieprzemijające. Schopenhauer wielokrotnie stwierdza za Platonem³³⁹, iż badania nad jednostkami są mniej istotne niż dogłębne badania nad tym, co obiektywne, tj. ideami istniejącymi jako coś nieprzemijającego, a zatem i pierwotnego³⁴⁰. Dlatego domeną geniusza według Schopenhauera jest widzieć w pojedynczym akcydensie to, co ogólne, w jednostce to co dotyczy całego gatunku itd.³⁴¹.

³³⁵ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne 1838–1842*, o. prac. J. Garewicz, A. Walicki, Wyd. PWN, Warszawa 1972, s. 149–150.

³³⁶ A. Schopenhauer, *O podstawie dostatecznej*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 9.

³³⁷ Tenże *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 143 i 168.

³³⁸ Tenże, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, Wyd. Alma-Press, Warszawa 2000.

³³⁹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 678.

³⁴⁰ Tamże, s. 633.

³⁴¹ Tamże, s. 545.

Według Schopenhauera narodziny, śmierć jednostki są pozorem, trwałe są tylko idee takie jak gatunek³⁴². Albowiem mówiąc o jednostkach i pojedynczych zdarzeniach udajemy, że opowiadamy o czymś innym każdego dnia, roku, a nawet i wieku, podczas gdy od początku do końca powtarzamy stale to samo pod inną nazwą, w innym przebraniu. Toteż Schopenhauer żywił niesłabnącą niechęć w stosunku do historii³⁴³ nazywając ją: „To samo, choć inaczej”³⁴⁴.

Można więc zauważyć, że kiedy Artur Schopenhauer pisze o obiektywnym uchwyceniu rzeczy, przeważnie powołuje się na Platona: „Kiedy patrzy się czysto obiektywnie na realną ludzką krzątanię, to każdemu narzuca się intuicyjnie przeświadczenie, że nie tylko dzieje się to samo, gdy bierze się pod uwagę idee (platońskie), lecz także, jak bardzo w swym jądrze obecne pokolenie jest dokładnie i substancjonalnie tożsame z każdym poprzednim”³⁴⁵. Łączy platońskie idee z indyjską metempsychozą w kształt koła wiecznych narodzin i śmierci: *samsary*, której podstawą jest wola życia. Ta ostatnia zaś nieustannie wydaje niezliczone jednostki na śmierć, tak, jakby wiedziała, że to tylko gra, gdyż wróć one wkrótce na jej łono z tym samym jądrem, lecz już w innej skorupie. Przykute łańcuchami czasu i przestrzeni nie będą zdolne do wyrznięcia poza cienie otaczające je wewnątrz jaskini, niczym ludzie z koncepcji idei platońskich.

Bardziej wnikliwsza analiza pozwoli nam na dostrzeżenie jeszcze kilku związków Platona z Schopenhauerem na gruncie oddziaływania wychowawczego. Możemy do nich zaliczyć wpływ sztuki na rozwój człowieka. Tę zależność szerzej omówimy w rozdziale *Wychowanie estetyczne*. Warto wspomnieć także koncepcję podziału duszy na racjonalną i irracjonalną wyrażoną poprzez metaforę rydwanu, w której woźnica — to rozum, jeden z pary koni — to koń pełen zapału i dzielności, drugi — to koń pożądania, zmysłowości. W niektórych rydwanach koń zmysłowości ciągnie ku dołowi, ku światu ziemskiemu, okazuje się silniejszy od konia dzielnego i pełnego zapału, który jest posłuszny woźnicy i rwie ku wyżynom, ku światu idei. Zauważamy tutaj analogię do Schopenhauerowskiej koncepcji nierozumnej, pożądliwej woli i przeciwstawianym jej umysłem dążącym do samopoznania (czyli w kierunku wyższych wartości). Można by odnaleźć wiele podobnych

³⁴² Tamże, s. 635.

³⁴³ Tamże, s. 634-645.

³⁴⁴ Tamże, t. II, s. 637.

³⁴⁵ Tamże, s. 720.

inspiracji płynących od Pitagorasa³⁴⁶, Platona czy Arystotelesa, (zostały one szeroko omówione w innych klasycznych pozycjach pedagogicznych³⁴⁷), jednak nie wpływają one znacząco na całokształt antropologicznej wizji człowieka u Schopenhauera, a jedynie stanowią tło.

³⁴⁶ Pierwszym filozofem estetykiem poszukującym związków między pięknem i harmonią zewnętrznego świata a pięknem i harmonią ludzkich dusz był Pitagoras. Dla pitagorejczyków harmonia była niemal identyczna z pięknem, a najbardziej wychowującą i zarazem najważniejszą sztukę stanowiła muzyka (podobnie jak u Schopenhauera), rozumiana początkowo jako wyraz doskonałej harmonii wszechświata. Muzyka miała oddziaływać na kształtowanie się ludzkich postaw emocjonalnych. Pitagorejczycy, jak mówi Arystoteles, stosowali medycynę do oczyszczania ciał, a muzykę do oczyszczania dusz. Schopenhauerowska koncepcja tonalności w muzyce jest właśnie takim pitagorejskim równaniem muzyka = emocje.

³⁴⁷ Zob.: *Myśliciele o wychowaniu*, Wyd. Polska Oficyna Wydawnicza „BGW”, red. Cz. Kupisiewicz, I. Wojnar, Warszawa, 1996; *Rozprawy o wychowaniu. Filozoficzne, psychologiczne i socjologiczne aspekty wychowania*, red. M. Debesse, G. Mialaret, Wyd. PWN, Warszawa 1988; *Filozofia i wychowanie*, red. M. Fota, S. Konstańczak, Wyd. Instytut Filozofii WSP, Słupsk 2000.

3.3. Eudajmonologia — teoria życia szczęśliwego?

Arystoteles był niewątpliwie umysłem wszechstronnym, świadczą o tym chociażby jego pisma z zakresu logiki, etyki, poetyki, metafizyki oraz obszerne prace z zakresu nauk przyrodniczych. Odrzucił on platoński podział na świat idei oraz świat cieni, materialnych tworów, czego Schopenhauer nie mógł mu wybaczyć³⁴⁸. Określał go jako „płytkiego gadułę”³⁴⁹, niemniej jednak wiele od niego zapożyczył. To, co ich łączy, to niemal architektoniczna symetria dzieł oraz zamiłowanie do wyprowadzania wniosków z nauk przyrodniczych (ojciec Arystotelesa, Nikomach, był lekarzem nadwornym króla macedońskiego, stąd u greckiego myśliciela pewna znajomość nauk przyrodniczo-lekarskich³⁵⁰). Dziedziną, którą zajmował się najwięcej i wedle której modelował swe pojęcia filozoficzne była biologia. Mówiąc o bycie miał na myśli przede wszystkim żywe jednostki, w jego koncepcji materia stanowiła składnik wszystkich rzeczy.

Ponadto Arystoteles miłował wiedzę i prawdę, do której dochodził w sposób typowo metodologiczny, co Schopenhauerowi szczególnie się spodobało³⁵¹. Dla Arystotelesa podstawę formułowania prawidłowych pojęć stanowiła definicja, a prawidłowe sądy miały być warunkowane przeprowadzeniem dowodu empirycznego. Dzięki metodzie i naukowemu podejściu, które go cechowały był nastawiony na doświadczalne, zmysłowe poznanie świata. Jednak zgodność Schopenhauera z Arystotelesem jest tutaj (odnośnie metodologii) tylko powierzchowna, bowiem Grek zasłynął z wnioskowania zwanego sylogizmem, które opierało się na założeniu, iż z ogółu wynika szczegół, a nie odwrotnie. Sylogizm jest strukturą wiedzy osiągniętej, Schopenhauer zaś korzystał z metody indukcji logicznej (wyciąganie reguły na podstawie skończonej ilości przykładów jednostkowych). To, co niemiecki filozof w pełni przejął od Arystotelesa i czemu poświęcił w swojej twórczości wiele miejsca jest zwane eudajmonią. W *Aforyzmach o mądrości życia* znajdujemy cały obszerny wywód utrzymany w duchu arystotelejskim. Stąd u Arystotelesa tytuł książki *Etyka eudejmejska*, która prezentuje osiągnięcie tego optimum szczęścia, jakie człowiek może osiągnąć przy swej naturze. Arystoteles twierdzi, że dobrem najwyższym nie jest dobro idealne ani też

³⁴⁸ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 65.

³⁴⁹ Lapidarne określenie Schopenhauera względem Arystotelesa. Zob.: A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 69.

³⁵⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Wyd. PWN, Warszawa 2000, s. 75.

³⁵¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 67.

zewewnętrzne, ani społeczne, ale — doskonałość jednostki³⁵². Arystoteles widział ją (tę doskonałość) w działaniu właściwym człowiekowi. A w myśl racjonalizmu greckiego filozofa właściwą naturą człowieka, w myśl jest rozum, który dąży do poznania. Arystoteles, powiada: „Ci, którzy miłują życie, miłują myślenie i poznanie”³⁵³, w *Zachęcie do filozofii* stwierdza natomiast: „Bo rozum jest w nas Bogiem. Dlatego powinniśmy albo zajmować się filozofią, albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i bezwartościowe”³⁵⁴. Czyli doskonałość jednostki zgodna z jej naturą, a właściwie rozumem, jest poniekąd szczęściem. Prowadzenie rozumnego życia nadaje mu wartość najwyższą. Wedle Arystotelesa eudajmonia polegała na działaniu, na założeniu wyższości życia aktywnego nad życiem biernym, konsumpcyjnym. Dobro nie było zatem żadnym z dóbr zewnętrznych ani też dobrem idealnym. Było realne i osobiste, skierowane na pracę nad własnym „ja”.

Nie inaczej przedstawia się sprawa u Schopenhauera, zarówno odnośnie do ogólnego wydzwiku *Aforyzmów o mądrości życia*, jak i samego podejścia do filozofii w ogóle. Arystotelesowska eudajmonologia znajduje najgłębsze odzwierciedlenie w *Aforyzmach* Schopenhauera, na które wywarła ogromny wpływ. Filozof rozpoczął je właśnie od podziału dóbr wyłożonych przez Arystotelesa. Powszechnie znana jest anegdota, że gdy Christoph Wieland próbował odwieść młodego studenta od filozofii, a tym samym od obranego celu życia, Schopenhauer odrzekł: „Życie to sprawa chybiona, postanowiłem spędzić je na rozmyślaniu nad nim”³⁵⁵. Szczęście w rozumieniu niemieckiego pesymisty pokrywa się całkowicie z koncepcją arystotelejską, w której stan ten (stan szczęścia) oznacza, brak przykrości i bólu.

Przypatrując się strukturze dzieła oraz hierarchii aksjologicznej wpływającej z *Aforyzmów* trzeba przyznać, iż istnieje w nich spore podobieństwo do *Etyki eudemejskiej* Arystotelesa. W początku II księgi swojego dzieła Arystoteles dokonuje podziału dóbr na: cielesne, zewnętrzne i duchowe, zaznaczając, iż z tych trzech najbardziej na wybór zasługują te ostatnie³⁵⁶. Schopenhauer stwierdza wprost: „najwyższe bowiem, najbardziej zróżnicowane

³⁵² Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, Wyd. PWN, Warszawa 2002, s. 144–145.

³⁵³ Tenże, *Zachęta do filozofii*, Wyd. PWN, Warszawa 1988, s. 8.

³⁵⁴ Tamże, s. 11.

³⁵⁵ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, dz. cyt., s. 183.

³⁵⁶ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, dz. cyt., s. 150.

i trwale są rozkosze duchowe”³⁵⁷, stwierdza też: „Natura wszak jest stała, a bogactwo — nie”³⁵⁸. Ponadto niemiecki filozof zazwyczaj w kwestiach kluczowych odnośnie do ludzkiego szczęścia powołuje się na Stagirytę, cytując go nie mniej niż Platona. Bliscy są sobie również w kwestii poznania, które jest ich zdaniem jedynym słusznym celem życia ludzkiego: „Poznanie jest dla każdego człowieka rzeczą najbardziej wartościową”³⁵⁹ pisze Arystoteles. Podobnie autor *Aforyzmów* upatrywał w nim (poznaniu) jedyny sens istnienia człowieka, dodając jedynie kontemplacyjny wydźwięk nauki, w której królestwie wszystko jest wiedzą, a zatem nie ma miejsca na ból³⁶⁰. Znana maksyma Arystotelesa mówiąca o tym, iż nie należy przywiązywać wagi do rozkoszy i przyjemności życia, lecz do tego, by w miarę możliwości ująć niezliczonym cierpieniom, stanowi nie tylko wprowadzenie do dalszych rozważań Schopenhauera nad życiem szczęśliwym człowieka, ale i jest podstawą do uzasadnienia tezy o wszechkiernej negacji przyjemności w I tomie § 58 jego głównego dzieła: *Świat jako wola i przedstawienie*.

Schopenhauer cenił sobie Arystotelesa także za sformułowanie pierwszej zasady bytu, która mówi, że nic nie dzieje się bez przyczyny, lecz stosownie do uprzednich przyczyn. Posłużył się nią w swojej rozprawie doktorskiej: *O podstawie dostatecznej*³⁶¹. W pismach Schopenhauera widać dość jasną tendencję ku determinizmowi, który tłumaczył stwierdzeniem: „Cokolwiek się zdarza, dzieje się z uprzednich okoliczności, a więc następuje nieuchronnie”³⁶². Idąc tym tokiem rozumowania, filozof przedstawiał zasadniczą różnicę pomiędzy wiedzą i dowodzeniem. Wiedza dotyczy stwierdzeń, poznawania świata jako przedstawienia, które każdemu człowiekowi jawi się inaczej. Dowodzenie natomiast odpowiada na pytanie: dlaczego coś jest? Dotyczy przyczyny, czyli woli.

Działania prowadzące do realizacji założeń i celów człowieka zgodnie z jego naturą i możliwościami stanowią mocne odwzorowanie arystotelejskich zaleceń z etyki eudemejskiej, toteż szczęście człowieka (według Schopenhauera) polega na wykonywaniu bez przeszkód

³⁵⁷ Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 405.

³⁵⁸ Tamże, s. 232. Zob. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 404.

³⁵⁹ Tamże, s. 260.

³⁶⁰ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 422.

³⁶¹ Tenże, *O podstawie dostatecznej*, przeł. I. Grabowski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.

³⁶² Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 547.

tego, do czego ma się najwięcej zdolności³⁶³. A im więcej jednostka ma z siebie, im mniej jest zależna od okoliczności zewnętrznych, towarzystwa, próżnych uciech itd., w tym większym stopniu stanowienie o szczęściu leży w jego mocy, co niemiecki filozof podkreślił cytatem z Arystotelesa: „Szczęście należy do samowystarczalnych”³⁶⁴. A zatem gdybyśmy mieli rozstrzygnąć, czy szczęście da się osiąść, czy da się go nauczyć, odpowiedź brzmiałaby „tak, można”, np. poprzez poznanie swojej natury i zdolności, a dalej poprzez uzyskanie samowystarczalności.

³⁶³ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, dz. cyt., s.121. Por. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 418.

³⁶⁴ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 528.

3.4. O zasadzie postrzegania przedmiotu przez podmiot

Świat doświadczenia jest światem zjawiskowym, co do tego stwierdzenia większość ludzi nie ma obiekcji. Aczkolwiek, jak wykazaliśmy powyżej, nie mając wiedzy i doświadczenia o rzeczach ostatecznych jak np. śmierć i życie po niej, nie jesteśmy w stanie wnioskować o iluzoryczności naszego życia i jego sensie. Świat jest przedmiotem dla podmiotu: „W naszej głowie powstają mianowicie obrazy; nie pod wpływem wewnętrznym — podyktowane naszą arbitralną wolą lub tokiem naszych myśli — a wobec tego pod wpływem zewnętrznym. Te obrazy są jedynym, co nam bezpośrednio znane”³⁶⁵. Schopenhauer dochodzi do wniosku, że istnieją cztery podstawowe formy zasady racji dostatecznej, a więc tego, co możemy prawdziwie sądzić o rzeczach i świecie na podstawie tego, co nam dane w oglądzie.

Do pierwszej formy zalicza przedstawienia naoczne, empiryczne i pełne, czyli przedmioty fizyczne, które są powiązane przyczynowo w czasie i przestrzeni, stanowiąc przedmiot badań nauk przyrodniczych, takich jak fizyka i chemia.

Druga forma to pojęcia abstrakcyjne, a ich pochodną formą są sądy, które o ile są prawdziwe odzwierciedlają rzeczywistość, czyli są prawdami popartymi doświadczeniem lub opisem kogoś.

Trzecią formę stanowią aprioryczne naoczności form zmysłu zewnętrznego i zmysłu wewnętrznego, przestrzeni i czasu. Każda część przestrzeni i czasu jest powiązana z innym elementem. Prawo, według którego części przestrzeni i czasu wzajemnie się określają, Schopenhauer nazwał *principium rationis sufficientis essenci* — racja dostateczna istnienia. Relacje praw między częściami czasu: stanowią o prawach arytmetyki, a prawa wzajemnego położenia np. dwóch obiektów: o geometrii itd., razem tworząc rację dostatecznego istnienia tj. z przestrzeni i czasu.

Czwarta forma poznania to podmiot woli rozpatrywany jako przedmiot dla innego poznającego podmiotu. Zasadą, która rządzi poznawaniem tej relacji, jest prawo motywacji. Człowiek działa ze względu na motywy, które swoją podstawę mają w charakterze, jeden i ten sam motyw będzie różnie oddziaływał na różne charaktery i będzie zmienny w zależności od adresata, w stronę którego są kierowane dane działania czy poznanie³⁶⁶. Innymi słowy,

³⁶⁵ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 6.

³⁶⁶ Tenże, *O podstawie dostatecznej*, dz. cyt., s. 10–12.

inaczej reagujemy na prośbę osoby nam bliskiej, a inaczej na prośbę osoby obcej.

Głównymi pojęciami Schopenhauerowskiej filozofii są wola i przedstawienie, ale teza „świat jest moim przedstawieniem” to wpływ czynnika Kantowskiego, zmodyfikowanego jednak przez Schopenhauera w sposób, w jaki w ogóle zmodyfikował on aprioryczne kategorie Kantowskie: przyczynowość, czas i przestrzeń. Na czym owa zmiana polegała? Otóż Schopenhauer przeniósł je w obręb właściwości umysłu, co musiało pociągnąć za sobą relatywizm widzenia świata, jako że w tym ujęciu (tj. poprzez poznanie umysłowe) poznajemy jedynie zjawiska, a nie rzeczy „same w sobie”. Jak mówił Schopenhauer: „przed Kantem byliśmy w czasie i przestrzeni, teraz czas i przestrzeń jest w nas”³⁶⁷. I trudno odmówić słuszności Schopenhauerowi odnośnie stwierdzenia, że czas i przestrzeń są w nas. Jest wiele opracowań, które subiektywizują pojęcia czasu i przestrzeni. Inaczej ubiega czas osobom w sytuacji zadowolenia, a inaczej osobom będącym w stanie zagrożenia lub oczekiwania itd. Schopenhauer rozwinął teorię Kanta, stwierdzając, że my, ludzie, jesteśmy nie tylko poznającymi podmiotami, ale także przedmiotami do poznania — rzeczami w sobie.

„Świat jest moim wyobrażeniem” to hasło, które w filozofii Schopenhauera stanowiło czynnik kantowski³⁶⁸. Teoria Kanta została przez Schopenhauera uproszczona. Niemiecki myśliciel za formę aprioryczną uznawał tylko przyczynowość wraz z przestrzenią i czasem, pojmując je fizjologicznie — jako właściwości umysłu. Schopenhauer usunął wszystko to, co u Kanta było scholastyką i zbędną konstrukcją — pozostawił łatwą do przyjęcia doktrynę, zgodną z rozsądkiem, prostą, ale nie banalną. Według Schopenhauera poznajemy zawsze jedynie zjawiska, umysł nie kopiuje rzeczy, lecz zabarwia je swoją naturą³⁶⁹.

Czytając dzieła Kanta, w tym rozprawę *Idee do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*³⁷⁰, da się zauważyć pewną tendencję autora do posługiwania się metaforami związanymi z drzewami czy też z ich owocami. Przenośnia odnosząca się do rozwoju i możliwości człowieka brzmi: „Z drzewa tak rosochatego, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie można wy-

³⁶⁷ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 13–14.

³⁶⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Wyd. PWN, Warszawa 1990, s. 218.

³⁶⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 105–106.

³⁷⁰ I. Kant, *Idee do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w]: T. Kroński, *Kant*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 25–27.

ciosać czegoś zupełnie prostego”³⁷¹. Bez względu na to, jakim Pan by nie był stwórcą, człowiek zawsze będzie posiadał pewne „sęki”, którymi są jego naturalne słabości. W związku z tym Kant podejmuje próbę odnalezienia zamiaru przyrody. Ukazuje ewolucję natury jako zamierzony plan. W *Krytyce praktycznego rozumu* czytamy: „Jeżeli przeznaczeniem natury ludzkiej jest dążenie do najwyższego dobra, to trzeba także przyjąć, że rozmiar jej władz poznawczych, a przede wszystkim wzajemny między nimi stosunek, odpowiadają temu celowi. A więc wydaje się, że przyroda wyposażała nas tutaj tylko po macoszemu we władzę potrzebną dla naszego celu”³⁷². Kant przy grzesznym sercu człowieka dostrzega także jego dobrą wolę, która daje mu możliwość poprawy i powrotu do dobra, Schopenhauer zaś takiej możliwości nie widział.

Autor *Krytyki czystego rozumu* formułując swój imperatyw kategoryczny miał na myśli przede wszystkim kierowanie się intelektem — uważał, że gdy będziemy nasze czyny rozważać na płaszczyźnie czystego rozumu, to nigdy nie zachowamy się niemoralnie. Imperatyw kategoryczny brzmi: postępuj tak, jakbyś chciał, żeby wszyscy postępowali. W związku z tym, kiedy każdy z nas swój czyn odniesie do rozumu, to nie powinien zachować się niemoralnie. Są dwie drogi, na których możemy dokonywać swoich czynów:

✓ Dlatego, że czegoś chcemy — motorem jest wtedy wewnętrzne „ja”, sumienie, rozsądek itp.

✓ I dlatego, że mamy taki obowiązek wedle prawa, dogmatów, konwencji społecznych itd.

Paradoksalnie, ta druga droga jest drogą, która „mówi” o wolności człowieka. Rozpatrzmy dwie sytuacje: kiedy dziecko kradnie jabłko, bo jest głodne i kiedy złodziej okrada bogacza. Która z tych sytuacji jest realizacją imperatywu kategorycznego? Żadna, bo nikt nie chce, żeby ktoś go okradał (postępuj tak, jakbyś chciał, żeby wszyscy postępowali). Sytuacje te różni jednak intencja. Nie ma mowy u Kanta o tym, że każdy ma swoją moralność — każdy postępuje, jak chce, ale tylko ten postępuje moralnie, kto postępuje zgodnie z imperatywem kategorycznym.

Formuła imperatywu: „postępuj tak, jakbyś chciał, żeby wszyscy postępowali” jest przedmiotem ataku Schopenhauera, bo stwierdzenie „jakbyś chciał” odnosi do własnej korzyści, więc zdaniem niemieckiego pesymisty

³⁷¹ Tamże, s. 182.

³⁷² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 32.

etyka Kantowska była interesowna. Według Schopenhauera moralną może być tylko pobudka bezinteresowna, nienastawiona na żadną nagrodę ani karę.

Jaki jest jednak ostateczny cel przyrody? Dla Kanta jest nim społeczeństwo obywatelskie, do uformowania którego dążą kolejne pokolenia. W społeczeństwie tym panuje wolność, lecz nie samowola. Wolność innych jednostek jest brana pod uwagę. Tylko w takiej sytuacji przyroda może osiągnąć swój najwyższy cel, który postawiła przed ludzkością — powstanie społeczeństwa: „w którym wolność przy poszanowaniu praw zewnętrznych łączy się w stopniu możliwie najwyższym z nieodpartym przymusem, tzn. doskonale sprawiedliwy ustrój obywatelski”³⁷³.

Wydaje się jednak, że rosochate drzewo człowieczeństwa bardzo trafnie nawiązuje również i do innych myśli Kanta, zawartych na przykład w dziele *O pedagogice*³⁷⁴ lub w *Religii w obrębie samego rozumu*³⁷⁵. W tekście pierwszym (który jest zapisem wykładów Kanta) filozof zajmuje się bliżej ideą wychowania człowieka. Jasno wyraża przekonanie, że „człowiek może stać się człowiekiem tylko poprzez wychowanie”³⁷⁶ oraz że jest jedynym zwierzęciem, które tego wychowania potrzebuje. To w wychowaniu tkwi klucz do doskonałości ludzkiej natury. Kantowska teoria wychowania jest pewną ideą, projektem, jednak w rozwoju myśli Schopenhauera jest nie do utrzymania, ponieważ dewizą wychowawczą Kanta parafrazując stało się: *die Erziehung macht ALLES aus dem Menschen* (w tłumaczeniu ‘wychowanie czyni wszystko z człowieka’). Dla Schopenhauera motto takie brzmiało zaś: *die Erziehung macht NICHTS aus dem Menschen* (‘wychowanie niczego nie czyni z człowieka’)³⁷⁷. Skąd takie skrajne rozbieżności u filozofa, który starał się przejąć niemalże całą spuściznę Kanta? Złożyło się na to kilka elementów.

Po pierwsze, Kant był pod wielkim wrażeniem i wpływem literatury Rousseau. Co prawda rozmijali się w kilku kwestiach (np. powinność wychowania, dowolność wychowania), ale ogólnie zachodzi między nimi duże po-

³⁷³ Tenże, *Idee do ujęcia historii...*, dz. cyt., s. 180.

³⁷⁴ Tenże, *O pedagogice*, przeł. D. Sztobryn, Wyd. Dajas, Łódź, 1999.

³⁷⁵ Tenże, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym zlu w ludzkiej naturze*, [w:] tegoż, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wyd. Zak, Kraków 1993.

³⁷⁶ Tenże, *O pedagogice*, dz. cyt., s. 43.

³⁷⁷ B. Gawęcki, *Pierwiaszek filozoficzny w pedagogice*, [w:] S. Sztobryn, M. Świtka red., *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900-1939. Parerga*, GWP, Gdańsk 2006, s. 31–41.

dobieństwo zewnętrzne³⁷⁸. Schopenhauer natomiast rozmiął się całkowicie z założeniami Rousseau, co wykażemy w poniższym rozdziale.

Po drugie, koncepcja kształcenia moralnie dojrzałego człowieka u Kanta miała pozytywne zabarwienie, to znaczy filozof widział możliwość wpływu na dorosłych ludzi poprzez zabiegi wychowawcze. U Schopenhauera moralności nie da się nauczyć. Jedynie wybrane jednostki na drodze samopoznania przejawiają chęć takiej moralnej ewolucji. Dla Kanta człowiek jest w pełni człowiekiem wówczas, gdy stanie się istotą moralną. Dla Schopenhauera pełne człowieczeństwo to wyjście poza jego ramy i dokonanie samozaprzeczenia natury ludzkiej, której jądrem jest egoizm — niezbędny do egzystencji każdej jednostki, ale uniemożliwiający osiągnięcie stanu szczęścia i spokoju.

Zarys myśli pedagogicznej Kanta posiada wyraźny aspekt przyszłościowy, chce przygotować człowieka do życia w przyszłości, w społeczeństwie obywatelskim, a niekoniecznie przystosować jednostki do egzystowania tu i teraz. Mówiąc „człowiek”, Kant ma na myśli cały gatunek ludzki, to on ma zmierzać do doskonałości, do kultury i moralności, które można wypracować dopiero na przestrzeni kilku pokoleń. Trudno się z nim zresztą nie zgodzić, bowiem mamy zdecydowanie inne podejście np. do osób psychicznie chorych aniżeli w XVI wieku. Niemniej jednak znacznie postępująca (np. dzięki regulacjom prawnym i działaniu sądów) ewolucja moralna człowieka, nadal nie uporała się z podstawowymi występками natury ludzkiej, jak kradzież, zdrady, morderstwa, pomówienia itd.

Schopenhauer natomiast był daleki od wyprowadzania ogólnej kondycji moralnej społeczeństwa z zabiegów administracyjnych. Stało to także w sprzeczności z jego założeniami odnoszącymi się do reentywizmu i indywidualizmu człowieka. W reentywizmie odnajdywał zawsze przewagę teraźniejszości nad przeszłością i przyszłością, a w indywidualizacji natury człowieka widział jego słabości wynikające z przymusu walki w społeczeństwie o własne „ja”.

W konsekwencji dwóch powyższych założeń (reentywizm, indywidualizm) jawi się wewnętrzne skłócenie świata wyrażane w znanej formule Schopenhauerowskiej: „Kto zechce pokrótce sprawdzić twierdzenia, że na świecie przyjemność przeważa nad boleścią lub że się przynajmniej równoważą, niech porówna doznania zwierzęcia pożieranego przez inne

³⁷⁸ S. Sztobryn, *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900–1939 w świetle czasopiśmiennictwa. Ujęcie metahistoryczne*. Wyd. UŁ, Łódź 2000, s. 162–180.

z doznaniem pożerającego³⁷⁹. Tym samym filozof tłumaczy zło, jako immanentną właściwość przyrody i świata³⁸⁰.

Odnosnie do wyższości poznania subiektywnego nad obiektywnym, Schopenhauer dopatrywał się sprzeczności w istnieniu świata obiektywnego bez podmiotu — to jest istoty poznającej³⁸¹. Natomiast Kant we *Władzy poznawczej* dopuścił istnienie rzeczy samoistnych, znajdujących się, poza wszelkim oglądem podmiotu: „Wszelkie poznanie rozumowe jest albo materialne i rozważa jakiś przedmiot; albo formalne i zajmuje się tylko samą formą intelektu i rozumu oraz ogólnymi prawidłami myślenia w ogóle, bez względu na różnicę przedmiotów”³⁸². Schopenhauer był zaś przeciwnego zdania. Zarówno wykluczenie rozumu poznającego, jak i przedmiotu poznania są rzeczami trudnymi do pomyślenia, gdyż świat obiektywny zawsze kształtuje się na drodze subiektywnego oglądu połączonego z jednoczesnym dążeniem do obiektywizacji³⁸³. Krytyka Kantowskiego „czystego rozumu” polegała na ukazaniu, iż wszelki przedmiot (zarówno jego istnienie fizyczne jak i istnienie w ogóle) jest koniecznie uwarunkowany przez podmiot poznający, czyli jest tylko zjawiskiem, a nie rzeczą samą w sobie, jakby tego chciał Kant. U Schopenhauera istnieje radykalna różnica między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie, którą (rzecz samą w sobie) wyjaśnia poznanie i dokładne zakreszenie granic elementu subiektywnego w zjawisku oraz wgląd w to, że ostateczne i najważniejsze informacje o istocie rzeczy zaczerpnąć można tylko z samowiedzy jednostki³⁸⁴. Filozof tłumaczy: „Każde poznanie jest z istoty przedstawianiem sobie; ale moje przedstawienie, właśnie dlatego, że jest moje, nie może być nigdy identyczne z samą istotą rzeczy poza mną. Byt każdej rzeczy musi być koniecznie czymś subiektywnym sam w sobie i dla siebie. Natomiast w cudzym przedstawieniu występuje równie koniecznie jako coś obiektywnego, i jest to różnica, której nigdy nie da się całkiem usunąć”³⁸⁵.

Zgodnie z powyższym, na drodze poznania obiektywnego, czyli wychodzącego od przedstawienia, nie da się wyjść poza poznanie obiektywne, czyli poznajemy rzeczy powierzchownie; jest niemożliwym wniknąć do wnętrza

³⁷⁹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 260

³⁸⁰ Zob. Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 245–246; 266–267.

³⁸¹ Tamże, t. II, s. 13–14

³⁸² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. E. Nowak, Wyd. PWN, Warszawa 2007, s. 9.

³⁸³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 14.

³⁸⁴ Tamże, s. 255.

³⁸⁵ Tamże, s. 277.

trza przedmiotów, by zbadać, czym są same przez się. Do tego miejsca Schopenhauer zgadza się z Kantem, lecz postanawia pójść dalej drogą, którą — jak pisał — ominęli wszyscy filozofowie³⁸⁶. Stwierdza, mianowicie, że nie jesteśmy tylko podmiotem poznającym, lecz także sami jesteśmy rzeczą samą w sobie, którą możemy poznać od wewnątrz³⁸⁷. Nauka Kanta o niepoznawalności rzeczy samej w sobie ulega przez to modyfikacji w tym sensie, że rzecz sama w sobie nie jest już po prostu i zasadniczo niepoznawalna, lecz reprezentuje ją wewnętrznie każda jednostka zdolna do poznawania³⁸⁸. Bowiem dla Schopenhauera zarówno mózg jako aparat poznawczy, jak i samo przedstawienie są wolą. Być dla czegoś, kogoś innego to tyle, co stać się przedstawieniem, a być dla siebie, to być chceniem, wolą. Dlatego wedle Schopenhauera do istoty rzeczy docieramy nie da drodze obiektywnej, ale na drodze subiektywnej, danej nam bezpośrednio³⁸⁹.

Poznawczym wartościowo — z punktu założeń koncepcji pedagogicznych — byłoby zestawienie Schopenhauera z innymi kantystami, którzy posiadali inklinacje wychowawcze, takimi jak Hessen czy Natorp. Szczególnie interesujący wydaje się ten drugi, ponieważ posiada te same korzenie filozoficzne, co Schopenhauer (Platona i Kanta), ale dochodzi do odmiennych wniosków pedagogicznych. Z czego wynikały owe różnice? Warto wspomnieć, iż Natorp był współtwórcą szkoły marburskiej, która reprezentowała dwa nurty kantyizmu w opozycji do szkoły badeńskiej. Pierwszy, psychologiczno-fizjologiczny (F. A. Lange, H. von Helmholtz), według której aprioryczne formy poznania ugruntowane są w cielesno-psychicznej organizacji podmiotu poznającego. Drugi, logiczno-metodyczny (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, N. Hartmann) uznający pojęcia aprioryczne za konieczne jako warunki poznania przedmiotów przez intelekt. Schopenhauer natomiast był bardziej nastawiony na nurt psychologiczno-fizjologiczny Kanta, który wywodził się z idealizmu empirycznego Berkeley'a. Stąd Natorp konstruuje swą moralność w oparciu o pojęcia, Schopenhauer w oparciu o nauki empiryczne mówiące o procesach psychicznych, poznawczych i sprawczych. Natorp w swoich dziełach konstruuje założenia powinnościowe, na przykład idealnego rozwoju, idealnego społeczeństwa itd. Schopenhauer podkreśla zaś sam fakt, iż stworzenie czegoś lepszego w sensie kultu-

³⁸⁶ Tamże, t. I, s. 172.

³⁸⁷ Tamże, t. II, s. 279.

³⁸⁸ Tamże, s. 282.

³⁸⁹ Tamże, s. 394.

rowym, społecznym, jest niemożliwe z racji dostrzeżonych determinantów jak zło, egoizm, zawiść, różnorodność ludzi.

Natorp sięga również do Platona, by wyprowadzić z jego pism nauki o cnotach i przekształcić je w teorię cnót społecznych, która jest bliska socjalistycznym założeniom państwa niemalże idealnego. U Schopenhauera ani człowiek, ani państwo nie są czymś, co mogłoby być idealne. Ponieważ nie da się zbudować idealnie prostej figury geometrycznej, jeżeli jej elementy są nierówne i nieokreślone, podobnie jak natura i charakter ludzki. Stąd zdaniem filozofa, niespójność i patologia u większości wielkich społeczeństw. Jeżeli już, to Schopenhauerowska koncepcja państwa ma się opierać o arystokratyczną wizję społeczeństwa. Schopenhauer również czerpie z Platona (podział na kasty filozofów, strażników, robotników), ale bliższa mu jest koncepcja państwa według podziału: władza, którą mieliby sprawować filozofowie, ludzie wykształceni, przyrównywani do głowy i odznaczający się cnotą mądrości. Strażnicy mający dbać o ład wewnętrzny, bezpieczeństwo zewnętrzne państwa i odznaczać się cnotą dzielności. Trzecią warstwą natomiast byłiby pracownicy, rzemieślnicy, którzy mieli odznaczać się cnotą pracowitości. Poza strukturą państwa umieszczeni są niewolnicy.

Studiując założenia i wnioski pedagogiczne Paula Natorpa, dostrzegamy, iż wspierają się one na idei indywidualizmu osobowego rozumianego jako osobowość potrzebna i społecznie nieodzowna w procesie urzeczywistniania cnót społecznych³⁹⁰. U Schopenhauera indywidualizm osobowy jest źródłem konfliktu, ucisku i podziału społeczeństwa o czym szerzej wspomnimy w rozdziale *Spoleczne oddziaływanie a indywidualność jednostki*.

Natorp skonstruował swój osobowy indywidualizm na podstawie Kantowskiej idei osobowości jako celu samego w sobie. Wszystkie istoty rozumne powinny podlegać prawu, w myśl którego żadna z nich nie powinna nigdy traktować ani samej siebie, ani nikogo innego tylko jako środka do celu, lecz zawsze zarazem jako celu samego w sobie. Schopenhauer był daleki od takiego społecznego uwikłania celu samego w sobie. Geniusz, jednostka wybitnie uzdolniona, a zarazem indywidualna, miał mieć wymiar empiryczny i jego zadaniem było służyć społeczeństwu. Według niemieckiego filozofa tylko poprzez instrumentalne traktowanie pewnych zdolności określonych grup, jednostek (filozofowie, strażnicy, pracownicy) można by było osiągnąć ład i porządek społeczny.

³⁹⁰ Zob. S. Sztobryn, *Twórczość filozoficzno-pedagogiczna Paula Natorpa*, „Edukacja i Dialog” 1998, nr 103, s. 21-32.

Natomiast Sergiusz Hessen wpisywał się w nurt szkoły badeńskiej, której przedstawiciele uważali, że wartości to pewne właściwości przedmiotu, dzięki którym uzyskuje on swą ważność i znaczenie. Koncentrowali się na kantowskim motywie tego, co dane, konkretne, jednak podkreślając, że szczególnie jego (Kanta) funkcję dla ugruntowania pojęcia podmiotowości. Podmiotowość można odkryć dopiero w przechodzeniu od teoretycznej do praktycznej (etycznej) i pojetycznej (estetycznej) sfery działania człowieka. Pojawia się także problem ważności w poznaniu pomiędzy przedmiotem a podmiotem, a także poza podmiotem i przedmiotem³⁹¹. Schopenhauer poszedł o krok dalej, a mianowicie przeniósł rozważania z zakresu rodzaju i sposobu poznania na ich sens, wykazał, iż takie rozważania poza wszelkim „ja” poznającym nie mają racji dostatecznej — to jest są bezsensowne.

Pomimo różniących się punktów wyjścia Hessena i Schopenhauera, obaj filozofowie posiadają kilka wspólnych inklinacji pedagogicznych i antropologicznych. Pierwszym wspólnym elementem jest naturalistyczne podejście, które tłumaczy człowieka i jego rozwój jako proces przyrodniczy, psychofizyczny przystosowania organizmu do środowiska biologicznego, kształtowania w nim stałych reakcji na jego bodźce.

Kolejnym czynnikiem łączącym ich zapatrywania pedagogiczne jest podejście romantyczno-idelistyczne zakładające koncepcję rozwoju człowieka z uwagi na posiadanie i wytwarzanie przez niego wartości. Schopenhauer wprawdzie dostrzega, iż człowiek realizuje się w organizmie psychofizycznym (naturalizm), ale podczas swojego rozwoju zaczyna je przewyższać (zapotrzebowania z zakresu rozwoju psychofizycznego – przyp. T. K.). Wtedy pojawia się nowa, wyższa warstwa bytu, kreowana z racji duchowej natury człowieka. Wewnętrzne wyzwolenie jednostki z więzów psychofizycznych, które nakładają na organizm biologiczny kajdany, przejście z natury biologicznej do antropologicznej, prowadzi do istoty wychowania, u Schopenhauera jest to nauka o samozaprzeczeniu woli życia. Ten proces samourzeczywistniania się jednostki, to proces ewolucji od zachłannego i ślepego organizmu biologicznego, przez rozumnie poznającą jednostkę, a skończywszy na negacji swego biologicznego rodowodu jako jednostki czysto duchowej otwartej na nowe, inne poznanie. Do bardzo podobnych wniosków dochodzi również Hessen, tyle tylko, iż porzuca ostatni element — samozaprzeczenie woli życia, być może dla tego, iż obca mu była literatu-

³⁹¹ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 317.

ra wedyjska. Hessen owo wyzwolenie z więzów psychofizycznych dostrzega na drodze do wartości, Schopenhauer poprzez poznanie. Wartość u Hessena „nie zmusza człowieka tak jak przyczyna, nie przymusza go również w taki sposób, jak to czyni władza, lecz zwraca się do niego z wezwaniem, aby ją swobodnie uznał i zrealizował w życiu”³⁹². Powierzchnią, na której miał być realizowany ten postulat był u Hessena świat kultury, u Schopenhauera świat sztuki. Pierwszy kładł nacisk na przyswojenie wartości kulturalnych w bardzo szerokim znaczeniu, drugi na wewnętrzną wartość przeżywania sztuki w obrębie własnego „ja”.

Ostatnim, najbardziej znaczącym elementem łączącym tych dwóch filozofów jest holistyczne podejście do wychowania. Hessen w swoich późnych pracach zaznaczał, że wszystkie zagadnienia pedagogiczne, nawet najbardziej szczegółowe, sprowadzają się ostatecznie do problemów o charakterze filozoficznym³⁹³. Podobnie Schopenhauer zakłada, iż wszelki rozwój i pomyślność człowieka wywodzi się i sprowadza do filozofii, zwłaszcza jeżeli przyjęta koncepcja ma być ponadczasowa i obowiązująca wszystkich, bez względu na pochodzenie, czas i miejsce. Ponadto Sztobryn w artykule *Pedagogika kultury część I* umiejscawia Hessena w nurcie pedagogiki personalistycznej i pedagogiki kultury³⁹⁴. Z racji mocnej podbudowy antropocentrycznej systemu Schopenhauera oraz z racji doniosłego znaczenia sztuki w rozwoju jednostki, można by się pokusić o ulokowanie Schopenhauera w tych nurtach.

Podsumowując powyższe, można wysnuć istotne dla założeń tworzących podwaliny idei pedagogicznych wnioski. Przede wszystkim, zmysły nie mogą rozstrzygać i decydować arbitralnie o sprawach ostatecznych, a jedynie powinny pokazywać drogę, która prowadzi do tego rodzaju sądów. Do najbardziej istotnych z punktu widzenia pedagogiki założeń możemy wysunąć stwierdzenie filozofa o zawodności spostrzeżeń zmysłowych człowieka, które było już opisywana przez szkołę sceptyków w I-II wieku naszej ery. Trudno nie zgodzić się z założeniem, że w rzeczywistości nie można twierdzić, iż dysponujemy pewną wiedzą o naturze wszechrzeczy. Zwłaszcza tych ostatecznych i nie odkrytych przez naukę — byłby to dogmatyzm — a przecież obiektywnie rzecz ujmując, wszystkie sądy na niezbadany dotąd temat są równie silne. A zatem dlaczego nasza percepcja jako gatunku miałaby być prawdziwsza od innych? Ludzie różnią się między sobą w sposobie postrze-

³⁹² S. Sztobryn, *Pedagogika kultury (cz. I)*, „Edukacja i Dialog” 1997, nr 87, s. 47.

³⁹³ Zob.: Tenże, *Filozofia wychowania Sergiusza Hessena*, Wyd. UŁ, Łódź 1994, s. 193–205.

³⁹⁴ Tenże, *Pedagogika kultury...*, dz. cyt., s. 49.

gania i doświadczania. Ponadto nie mamy prawa sądzić, że nasze zmysły docierają do rzeczy samej w sobie, bowiem tylko prześlizgują się po powierzchni zdarzeń i obiektów. To, co znamy, to jedynie efekty pobudzenia naszych neuronów. Co więcej nie można dokonywać sądów ostatecznych na podstawie mniemania większości ludzi na jakiś temat, ponieważ nikt nie zna opinii/wrażeń wszystkich ludzi w danej kwestii. A nawet jeśliby znał, to historia pokazuje, że większość często się myliła, jak na przykład w wyborze tłumu pomiędzy Jezusem a Barabaszem³⁹⁵. To wszystko pokazuje dużą względnosc naszych wyborów, sądów i spostrzeżeń. Co więcej by przyjąć jakąś ogólną prawdę, należałoby posiadać pewne niezależne kryterium prawdy, wedle którego była by ona poddawana, a takiego kryterium nie ma, bo z kolei ono musiałoby się opierać na innym silniejszym i większym kryterium, byśmy mieli pewność o jego słuszności (i tak w nieskończoność). Do rozwiązania tej kwestii mogłyby posłużyć dogmaty i prawdy objawione, ale Schopenhauer nie uznawał ich mocy.

³⁹⁵ Wybór tłumu był moralny zgodnie z ich kryterium słuszności, historycy ocenili go inaczej, a pisma świętych niebanalnie.

3.5. Stosunek Schopenhauera do poglądów J. J. Rousseau

Maksymilian Bienenstock wskazywał na Rousseau jako duchowego przewodnika Schopenhauera³⁹⁶. Tezę tę można uznać za postawioną zbyt pochopnie, gdyż sam Schopenhauer w kwestiach człowieka i jego istoty przeważnie opowiadał się za Hobbesem, przytaczając następujące określenia rodzaju ludzkiego: *bellum omnium contra omnes*³⁹⁷, a dalej: „ludzie z jednej strony są umęczonymi duszami, a z drugiej diabłami”³⁹⁸. Schopenhauer rozpatrywał sytuację widzianą z perspektywy trzech uczonych: Hobbsa, Puffendorfa i Rousseau. Dochodzi w niej do spotkania dwóch ludzi wychowanych całkiem samotnie na pustkowiu. Puffendorf wierzyłby, że odnosiliby się do siebie przychylnie, Hobbes, że wrogo, Rousseau, że przeszliby obok siebie w milczeniu. Wszyscy trzej mają słuszność i jednocześnie jej nie mają — reasumuje Schopenhauer³⁹⁹. W świetle tego powoływanie się na tezę Bienenstock’a wydaje się wątpliwe, jeśli zaś uwzględnić dalszą analizę pism Schopenhauera, trudne do utrzymania.

Rousseau wychodził z założenia, że człowiek z natury jest dobry i wolny, ponieważ w tym stanie postępuje zgodnie ze swoim uczuciem i wrodzonymi skłonnościami. Jest także równy drugiemu człowiekowi. Równość ta jednak zanika, gdy człowiek zaczyna oceniać swoje potrzeby i sposoby ich zaspokojenia ze stanowiska społecznego. Rousseau uważał, że cywilizacja — ten zły, zepsuty i niesprawiedliwy świat — hamuje spontaniczny rozwój naturalnych skłonności człowieka⁴⁰⁰. Schopenhauer widział tę kwestię z innej perspektywy, uważał, że ludzie są z natury źli, ponieważ kierują się swoją wrodzoną skłonnością do przetrwania, posiadania i realizowania pragnień. A tylko cywilizacja, kultura i konwenanse czynią ich bardziej ucywilizowanymi dzikimi. Zdaniem niemieckiego filozofa ludzie nie są sobie równi ani pod względem biologicznym, ani psychicznym, a już tym bardziej duchowym. W opinii Schopenhauera wybitne stanowiska społeczne powinny być przyznawane wybitnej części społeczności. To nie cywilizacja, rozwój

³⁹⁶ M. Bienenstock, *Schopenhauer jako pedagog*, „Nowe Tory” 1911, s. 97–110; przedruk [w:] red. S. Sztobryn, M. Świtka, *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900–1939. Parerga*, Wyd. GWP, Gdańsk 2006, s. 332.

³⁹⁷ Z łac.: ‘wojna wszystkich przeciwko wszystkim’. Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 504.

³⁹⁸ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 266.

³⁹⁹ Tamże, s. 211.

⁴⁰⁰ S. Kot, *Historia wychowania*, Wyd. Żak, Warszawa 1995, s. 10–25.

i kultura hamują rozwój człowieka, ale jego własne wewnętrzne zepsute „ja”, które jest opanowane przez niepohamowaną wolę. Dopiero przejęcie kontroli nad tą ostatnią czyni nas bardziej cywilizowanymi, nie zaś, jak by chciał Rousseau, różne zabiegi edukacyjne i socjalizacyjne.

Niejednokrotnie Rousseau był wprost dyskredytowany przez Schopenhauera, gdy ten nazwał filozofię Francuza płaskim, logicznie błędnym rozumowaniem⁴⁰¹. W ogólnym widzeniu istoty ludzkiej poróżnił ich sposób pojmowania natury człowieka. U Rousseau była ona pierwotnie dobra, przynależała jej także nieograniczona możliwość doskonalenia się. „Wszystko jest dobre, co z rąk Stwórcy pochodzi, wszystko paczy się w rękach człowieka”⁴⁰² — takimi słowami rozpoczyna się *Emil*. U Rousseau natura jest pierwotnie czysta i dobra i tylko na skutek kontaktu z cywilizacją zostaje sprowadzona na manowce. Na tym założeniu opiera się optymistyczny wydzźwięk myśli Francuza, jest ono także podstawą Schopenhauerowskiej polemiki — według niemieckiego natura człowieka jest z gruntu zła, nie nadająca się do poprawy, a dopiero cywilizacja i obyczaje próbują ją ujarzmić⁴⁰³.

Bienenstock uważał Schopenhauera za dualistę⁴⁰⁴, co można uzasadnić niejednoznacznym stanowiskiem filozofa odnośnie do kwestii hipotetycznej trzech filozofów (Hobbsa, Puffendorfa i Rousseau). Z jednej strony, istota charakteru moralnego człowieka jest postrzegana jako wrodzona, a nie nabyta, wywodzi się z woli, a więc rzeczy samej w sobie. Z drugiej zaś strony, skoro istnieje, wymaga rozwinięcia i doskonalenia, przy czym już sama podstawa decyduje o jej toku rozwoju⁴⁰⁵. Schopenhauer jawi się jako nieubłagana wyrocznia w sprawach losu ludzkiego życia, jednocześnie jednak okazuje współczucie i zrozumienie dla złej natury człowieka: „Ilekcroć spotkamy się ze złym czynem jakiegoś człowieka, potępiamy go; natomiast rozpatrując tylko nędzę, która go do tego przywiodła, będziemy mu współczuli”⁴⁰⁶.

Schopenhauer jako młodzieniec był wychowywany w duchu rygorystycznego pietyzmu, toteż cenił sobie w wychowaniu dyscyplinę i rygor oraz kary cielesne, które jako czynniki zewnętrzne czynią z człowieka ucywilizowane-

⁴⁰¹ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 837–838, por. tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 488.

⁴⁰² J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Wyd. PAN, Wrocław 1955, s. 6.

⁴⁰³ Schopenhauer A.: *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 855.

⁴⁰⁴ M. Bienenstock, *Schopenhauer jako...*, dz. cyt., s. 322.

⁴⁰⁵ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 210.

⁴⁰⁶ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 210.

go dzikusa. Zdaniem filozofa kultura to maska, którą nakładamy, ale mimo tego wewnętrznie zawsze pozostajemy zależni od pierwotnych instynktów. Rousseau zaś przeciwstawiał się zewnętrznemu naciskowi, a co więcej pierwotne instynkty człowieka uważał jako dobre i pożądane.

Wola u Schopenhauera jest czynnikiem irracjonalnym — popędem działającym ślepo i bezcelowo, kluczem do pojmowania natury⁴⁰⁷. Wola stanowi też ośnowę przyrody — być może w tym aspekcie Bienenstock dopatrywał się korelacji Schopenhauera z Rousseau — aspekt czysto woluntarystyczny mógłby pogodzić tych dwóch filozofów. Powrót do natury stał się tłem koncepcji wychowania naturalnego, której zasady przedstawił Rousseau w poemacie dydaktycznym *Emil, czyli o wychowaniu*. Literatura, nauka, sztuka nie prowadzą człowieka ku dobru — Rousseau odrzucał teorię postępu, gdyż rozwój umysłowy prowadził jego zdaniem do degradacji moralnej przez stłumienie naturalnych instynktów, które czyniły człowieka dobrym: „Ludzie żyliby dobrze, gdyby postawa zewnętrzna była zawsze obrazem skłonności serca”⁴⁰⁸. Wedle koncepcji francuskiego filozofa człowiek był niegdyś istotą na wskroś dobrą, bo irracjonalną — stąd wywodzi obraz człowieka pierwotnego, zwany popularnie mianem „dobrego dzikusa”. Ów „dobry dzikus” to istota bez wychowania, nieznająca filozofii, literatury, kultury. Zdaniem Rousseau niewiedza zapewniała mu szczerość, otwartość, brak występków powodowanych pracą rozumu dążącego do tego, by komuś coś zabrać. Dzikus także zabiera innym, ale nie dorabia do tego uzasadnienia, nie snuje planów zaboru, działa wyłącznie instynktownie, kultura racjonalna zaś daje wyrażenie, planowanie i przebiegłość.

Dopiero w tym punkcie widać delikatną spójność myślową dwóch filozofów. Schopenhauer, podobnie jak Rousseau, dopatrywał się braku celu we wszelkim rozwoju, który przepoczwarza prawdziwą naturę człowieka lub próbuje ją ukryć pod płaszczykiem konwenansów i umów. Niemiecki filozof, stwierdza, iż prymitywni zabijali się nawzajem, obecnie zaś się oszukują: „[...] ani konstytucje i prawodawstwa, ani maszyny parowe i telegrafy nigdy nie stworzą czegoś istotnie lepszego”⁴⁰⁹. Problem leży w naturze człowieka, którą trudno zmienić i wobec tego jest ona ukrywana, miast być obnażoną. Gdyby nie ten kamuflaż, wszelkie instytucje wychowawcze wiedziałyby

⁴⁰⁷ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 187–189.

⁴⁰⁸ J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu...*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁰⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 635.

z czym walczyć, a tak wróg jest w przebraniu, trudny do rozpoznania — reasumuje filozof⁴¹⁰.

Odnosnie do kwestii wychowania kobiet, obaj filozofowie są sobie bliscy, zgodnie zakładają, iż kobieta ma być tak wychowywana, by z wdziękiem spełniać rolę żony i matki u boku mężczyzny. U Rousseau czytamy: „każda płeć ma zalety przystosowane do swojego przeznaczenia, do swej roli w życiu”⁴¹¹ — cytata ten można odczytać dwojako, jednak w kontekście piątej części *Emila*, gdzie odnajdujemy charakterystykę Zofii, pozostaje tylko jedna możliwa interpretacja: kobiety muszą być tak wychowywane, aby umiały spełnić rolę żony i matki. Z niemalże identycznego założenia wychodzi Schopenhauer, według którego kobieta powinna być podporządkowana mężowi, powinna być dla niego cierpliwą i rozweselającą towarzyszką życia⁴¹². W końcu w swych rozważaniach Schopenhauer cytuje Rousseau: „Ogólnie biorąc, kobiety nie kochają żadnej sztuki, na żadnej się nie rozumieją i nie mają żadnego geniuszu”⁴¹³. Niemiecki filozof pisze dalej: „Zauważy to też każdy, kto wychodzi poza pozory. Wystarczy popatrzeć na kierunek i rodzaj ich zainteresowania na koncercie, operze i sztuce teatralnej, na przykład dostrzec tę naiwność, z jaką kontynuują swoją paplaninę w najpiękniejszych miejscach największych arcydzieł. Jeśli Grecy rzeczywiście nie dopuszczali kobiet do teatru, to słusznie tak czynili”⁴¹⁴. O ile Rousseau swoje uwagi odnośnie do wychowania kobiet czynił w sposób eufemistyczny, o tyle Schopenhauer głosił je w sposób impertynencki, odmawiając kobiecie statusu człowieka, umiejscawiając ją na szczeblu pośrednim pomiędzy dzieckiem a mężczyzną, dopiero ten ostatni był właściwym równoważnikiem znaczenia słowa człowiek⁴¹⁵.

Jeżeli powyższe założenia odniesiemy do teorii wychowania, wyłania się tu interesująca kwestia — zarówno Schopenhauer jak i Rousseau mają wspólne podstawy wobec zagadnienia wartości i autokreacji jednostki. Jednak jej realizacja (autokreacji) i przebieg są odmienne. Przeanalizujmy je. Zdaniem Rousseau, wychowanie powinno sprowadzać się do umożliwienia dziecku swobodnego wzrostu i dojrzewania oraz chronienie tego rozwoju przed zgubnymi wpływami zewnętrznymi, jak na przykład negatywny wpływ

⁴¹⁰ Tamże, s. 635.

⁴¹¹ S. Kot, *Historia wychowania...*, dz. cyt., s. 19.

⁴¹² A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 517.

⁴¹³ Tamże, s. 522.

⁴¹⁴ Tamże.

⁴¹⁵ Tamże, s. 518.

środowiska. Według tej koncepcji dziecko podlega spontanicznemu rozwojowi podporządkowanemu siłom natury. Schopenhauer z kolei stawiał na autokreację jednostki, której rozwój jest tym pełniejszy i trwalszy, im pełniej uczestniczy ona w jego wszelkich przejawach rzeczywistości: zarówno dobrych, jak i złych. Negatywne aspekty życia takie jak zło, cierpienie, ból są zdaniem Schopenhauera najlepszymi nauczycielami życia. Nie chodzi tutaj o jakieś prymitywne oddziaływanie tych czynników w sensie kar, lecz o ich metafizyczny wymiar. Schopenhauerowski człowiek, w przeciwieństwie do arkadyjskiego modelu Rousseau, to człowiek naznaczony wieczną niepewnością, lękiem i zagrożeniem. Im bardziej jest świadom niemożności, ułomności, wszelkich negatywnych czynników zewnętrznych, które nakładają się w sposób nieunikniony na jednostkowe doświadczenie, tym bardziej będzie umiał sobie z nimi poradzić za pomocą pokory, ascezy i stoicyzmu. Te ostatnie wspomniane elementy należy zdaniem Schopenhauera rozwijać w młodym człowieku, gdyż wtedy poddany działaniu nieuniknionych czynników zewnętrznych, będzie umiał je zneutralizować za pomocą wewnętrznej postawy. Elementy ascezy i stoicyzmu zostaną szerzej przedstawione przez Autora w II tomie niniejszej książki.

Następna różnica pomiędzy dwoma filozofami sprowadza się do ogólnej koncepcji społeczeństwa i jego roli w procesie wychowania. *Emil* jest dziełem utopijnym, zakładającym utrzymanie wychowania poza społeczeństwem (tym ucywilizowanym) w celu ukształtowania idealnego dziecka, które będzie mogło później temu społeczeństwu służyć.). Mowa tu o rozumnym społeczeństwie żyjącym zgodnie z naturą, w którym człowiek będzie uznany za człowieka i będzie mógł znaleźć swoje szczęście. Kwestia ta najbardziej różni, ale zarazem zbliża obu filozofów. W zasadzie Schopenhauer w niektórych kwestiach jest bliski Rousseau (np. obaj mają na uwadze dobro ogólne świata), jednak jego praktyczne podejście do problemu jest odmienne. U Rousseau wychowanek jest wychowany dla idealnego społeczeństwa, u Schopenhauera zaś wychowanek byłby adaptowany do życia w najgorszym społeczeństwie z jego wszelkimi wadami i ułomnościami. Należy nadmienić, że w koncepcji niemieckiego filozofa człowiek jest przygotowywany do konfrontacji ze złem.

Można by zadać pytanie, dlaczego Rousseau został okrzyknięty przewodnikiem ideologii Nowego Wychowania, a Schopenhauer nawet nie został dostrzeżony. Odpowiedzi nasuwających się jest kilka. Po pierwsze, Schopenhauer nie stworzył żadnego traktatu pedagogicznego, jak miało to miejsce w przypadku Rousseau, który w 1762 roku zaprezentował dzieło *Emil, czyli*

o wychowaniu. Po drugie, teoria Rousseau była odpowiedzią na potrzeby ówczesnego społeczeństwa pojmującego dobroć w kategoriach idealistycznych i romantycznych. Jak wiemy, pojęcie dobra w systemie Schopenhauera ma pejoratywne zabarwienie. Dalej, należy pamiętać, że Rousseau działał w epoce powszechnej wiary w pomyślność państwa i szczęścia ludzkiego, które zależeć będzie od wychowania. Schopenhauer takiej wiary nie zakładał, był jej przeciwnikiem. Ponadto należy zaznaczyć, iż *Emil*, pomimo całej swojej utopijności, jest jednak dziełem usystematyzowanym pod względem pedagogicznym, pełnym praktycznych rad i rozwiązań. Schopenhauer, co prawda, stawia pewne tezy i formułuje zalecenia, jednak są one rozproszone po jego wszystkich dziełach i brak im spójności, co znacznie obniża jego szanse jako pretendenta do zajęcia istotnego miejsca w ramach historii wychowania. Dopiero niniejszy tom oraz tom II są próbą ukazania i uporządkowania elementów filozofii Schopenhauera mających walory istotne dla pedagogiki.

4. Bibliografia:

- Abendroth W.: *Artur Schopenhauer*, przeł. Różanowski R., Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998.
- Anolli L.: *Optymizm*, Wyd. Świętego Wojciecha, Poznań 2008.
- Artur Schopenhauer, rekonstrukcje — recepcje — interpretacje*, red., Andrzejewski B., i Przyłębski A., Wyd. PTPN, Poznań 1991.
- Arystoteles.: *Etyka eudemejska*, tłum. Wróblewski W., Wyd. PWN, Warszawa 2002.
- Arystoteles.: *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Wyd. PWN, Warszawa 1988.
- Arystoteles.: *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] *Dzieła Wszystkie*, t. I, Warszawa 2003.
- Bańka J.: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywidzie*, Wyd. UŚ, Katowice 1990.
- Benner D.: *Edukacja jako kształcenie i kształtowanie: moralność, kultura, demokracja, religia*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008.
- Berkeley G.: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. Salomon J., Wyd. Zielona Sowa 2004.
- Birch A. Malim T.: *Psychologia rozwojowa w zarysie*, Wyd. Impres, Kraków 1995.
- Brentano F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Wyd. PWN, Warszawa 1999.
- Bridgwater P.: *Artur Schopenhauer English Schooling*, inc. Routledge, London 1989.
- Brzeziński J.: *Metodologia badań psychologicznych*, Wyd. PWN 2005.
- Budda.: *Dhammapada — ścieżka prawdy Buddy*, przeł. Becker Z., Wyd. Misja Buddyjska „Trzy Schronienia” w Polsce, Szczecin 1990.
- Chamfort S. R. N.: *Maksymy i Myśli*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1958.
- Cichoń W.: *Świat wartości i sposoby jego poznawania*, [w:] W. Stróżewski, studia z teorii poznania i filozofii wartości, Wrocław 1978.
- Cieszkowski A.: *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne 1838–1842*. Oprac. J. Garewicz; A. Walicki. Warszawa 1972.
- Czapiński J.: *Psychologia pozytywna*, Wyd. PWN Warszawa 2005.

- Człowiek ponowoczesny wobec wyzwań globalizacji — studium interdyscyplinarne*, red. A. Wąsiński, Wyd. WSA, Bielsko-Biała 2008.
- Dalajlama: *Etyka na nowe tysiąclecie*, Wyd. Politeja, Warszawa 2000.
- Darwin K.: *O powstawaniu gatunków*, Wyd. Jirafa Roja, Warszawa 2006.
- Der handschriftliche Nachlaß*, (red.) A. Hübscher, t. 4., cz.1, Die Manuskriptbücher der Jahre 1830-1852, W. Kramer, Frankfurt 1978.
- Diogenes L.: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Wyd. PWN, W-wa 2006.
- Domański J.: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.
- Domański T.: *Być i mieć*, Wyd. BMiB, W-wa 2000.
- Dudziak U.: *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli*, Wyd. KUL, Lublin 2009.
- Egzystencjalne i aksjologiczne wymiary prawdy, dobra i piękna*, red. Gazda J., Morszczyński W., Wyd. UŚ, Katowice 2007.
- Eliade M.: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Wyd. PWN, Warszawa 1997.
- Elzenberg H.: *Kłopot z istnieniem*, Wyd. UMK, Toruń 1998.
- Filozofia i wychowanie*, (red.) Fota M., Kostańczak S., Wyd. Instytut Filozofii WSP, Słupsk 2000.
- Fontana D.: *Psychologia dla nauczycieli*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Freud S.: *Trzy rozprawy teorii seksualnej*, Wyd. PWN, Warszawa 1999.
- Fromm E.: *Ucieczka od wolności*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1993.
- Gajewski K.: *Kim jest człowiek, kto jest człowiekiem*, [w:] *Pytanie o człowieka*, prace z II edycji Ogólnopolskiego Konkursu Filozoficznego, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
- Gała A. E.: *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin-Wrocław 1992.
- Galarowicz J.: *Na ścieżkach prawdy*, Wyd. PAT, Kraków 1992.
- Garewicz J.: *Schopenhauer*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1970.
- Gierszewski Z.: *Kultura, moralność, względność: doktryna relatywizmu kulturowego*, Wyd. UAM, Poznań 2000.
- Johann Wolfgang Goethe: Dzieła wybrane*, Wyd., PIW. Warszawa 1983.
- Weinberg S.: *Sen o teorii ostatecznej*, przeł. Amsterdamski P., Wyd. Alkazar, Warszawa 1994.
- Grulkowski B.: *Skala postaw być i mieć*, Wyd. Zysk-ska, Kraków 2007.
- Gwinner W.: *Artur Schopenhauer. Aus persönlichem Umgang dargestellt*, Wyd. Marital, Frankfurt 1987.
- Gwinner W.: *Artur Schopenhauer. Aus persönlichem Umgang dargestellt*, Wyd. Marital, Frankfurt 1987.

- H. Houben.: *Joanna Schopenhauer. Damals In Weimar*, Leipzig 1924.
- Harris J. R.: *Geny czy wychowanie?* Tłum., Polkowski A., Wyd., Santorski & Co 2000.
- Herbart znany i nieznany: w dwusetną rocznicę wydania Pedagogiki ogólnej*: praca zbiorowa, red. Piskurewicz J., Stępkowski D., Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2006.
- Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*, Wyd. Poznań, red. Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., Toruń 2002.
- Hübscher A.: *Artur Schopenhauer. Ein Lebensbild*, Brockhaus, Wiesbaden 1949.
- Ingarden R.: *Studia z estetyki*, Wyd. UMCS, Lublin 1995.
- Jaeger W.: *Paideia: formowanie człowieka greckiego*, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, red. P. Deussen, Kiel 1944.
- Jakościowe orientacje w badaniach pedagogicznych*, red. Urbaniak-Zajac D., Piekarski J., Łódź 2001.
- Jakubczak M.: *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patandżalego*, Wyd. Pan, Kraków 1999.
- Jasionek S.: *Wychowanie moralne*, Wyd. Ignatianum, Kraków 2004.
- Kaku M.: *Hiperprzestrzeń*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Kant I.: *Idee do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska,[w]: T. Kroński, *Kant*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, Wyd. 2, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Bornstein B., Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Kant I.: *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze*, [w]: *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wyd. Znak, Kraków 1993.
- Kant I.: *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, Łódź, 1999.
- Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Kapuściński R.: *Lapidaria*, t. II, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1995.
- Kotłowski K.: *Filozofia wartości a zadania pedagogiki*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968
- Köhler J.: *Tajemnica Zaratusztry. Fryderyk Nietzsche i jego zaszyfrowane przesłanie*, przeł. W. Kunicki, Wrocław 1996.

- Kowalczyk J.: *Teoria nieantagonistycznego rozwoju. Zarys ontologii. Niebyt*, Wyd. Jerzy Kowalczyk, Nadarzyn 2005.
- Kozielecki J.: *Psychotransgresjonizm*, Wyd. Żak 2007.
- Krüger H. H.: *Wprowadzenie w teorie i metody badawcze nauk o wychowaniu*, przeł. D. Sztobryn, Wyd. GWP, Gdańsk 2005, s. 145-150
- Kucner A.: *Friedrich Nietzsche. Źródła i perspektywy antropologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko- Mazurskiego, Olsztyn 2001.
- Kunowski S.: *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.
- Kyokai B.: *Nuauka Buddy*, Wyd. Kosaido Printing, Warszawa 1984.
- Pervin Lawrence A.: *Psychologia osobowości*, Wyd. GWP, Gdańsk 2002.
- Łobocki M.: *Teoria wychowania w zarysie*, Wyd. Impuls, Kraków 2008.
- Łobocki M.: *Wychowanie moralne w zarysie*, Wyd. Impuls, Kraków 2007.
- Łopatkowa M.: *Pedagogika serca*, Wyd. WSiP, W-wa 1992.
- Mackiewicz W.: *Filozofia współczesna w zarysie*, Wyd. UW, Warszawa 1994.
- Madrova E.: *Spróbujcie być dzieckiem*, Warszawa 1986.
- Mahrburg A.: *Pisma filozoficzne*, t. II, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1914.
- Malhtus T. R.: *Prawo ludności*, Wyd. Jirafa Roja, Warszawa 2007.
- Marcel G.: *Być i mieć*, Wyd. De Agostini, Warszawa 2001.
- Marzęcki J.: *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Wyd. PWN, Warszawa 1992.
- Marzęcki J.: *Systemy religijno — filozoficzne Wschodu*, Wyd. Scholar, Warszawa 1999.
- McGillivray B. C.: *Genetyka*, Wyd. Urban & Partner 1996.
- Metodologiczne problemy tworzenia wiedzy w pedagogice*, red. Piekarski J., Wyd. Impuls, Kraków 2010.
- Michalik M.: *Filozofia człowieka*, Wyd. WP 1982.
- Mackiewicz W.: *Filozofia współczesna w zarysie*, Wyd. COM, Warszawa 1990.
- Miodoński L.: *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Miodoński L.: *Wprowadzenie do filozofii Artura Schopenhauera*, Wyd. Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1997.
- Miś A.: *Filozofia współczesna: Główne nurty*, Wyd. Scholar, Warszawa 2006.
- Muszyński H.: *Rozwój moralny*, Warszawa 1983.
- Muszyński H.: *Wychowanie moralne w zespole*, Wyd. WSiP, Warszawa 1974.

- Myśliciele o wychowaniu*, Wyd. Polska Oficyna Wydawnicza „BGW”, (red.) Kupisiewicz Cz., Wojnar I., Warszawa, 1996.
- Myszkowska-Litwa M.: *Wychowanie intelektualne w teorii dydaktycznej i praktyce edukacyjnej*, Wyd. Impuls, Kraków 2007.
- Nauki filozoficzne współdziałające z pedagogiką*, red. Suchodolski B., Wyd. NK, Warszawa 1986.
- Nietzsche F.: *Zmierzch Bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2000.
- Nietzsche F.: *Niewczesne rozważania*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2002.
- Nietzsche F.: *Niewczesne rozważania*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2000.
- Nietzsche F.: *Wiedza radosna*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2003.
- O życiu i twórczości Johanna Wolfganga Goethego*. (Wstęp). [w]: *Johann Wolfgang Goethe: Dzieła Wybrane*. Wyd. Poznańskie, Poznań 2002.
- Ossowski S.: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Wyd. Rebis, Poznań 2005.
- Paulsen F.: *Schopenhauer, Hamlet, Mefistofeles: trzy rozprawy z historii naturalnej pesymizmu*, przeł. Jan Kasprówicz, Wyd. E. Wende i S-ka, Warszawa 1905.
- Pedagogika filozoficzna - tradycja i współczesność wychowania*, t. II, red. Sztobryn S., Miksza. M., Wyd. Impuls, Kraków 2007
- Pedagogika ogólna i subdyscypliny*, red. Turos L., Wyd. Żak, Warszawa 1999.
- Pedagogika* t. 1-2, red.: Kwieciński Z., Śliwerski B., Wyd. PWN, Warszawa 2005.
- Piaget J.: *Narodziny inteligencji dziecka*, Wyd. PWN, Warszawa 1977.
- Pilch T.: *Zasady badań pedagogicznych*, Wyd. Żak, Warszawa 1995.
- Pinker S.: *Tabula Rasa. Spory o naturę ludzką*, Wyd. GWP, Gdańsk 2004.
- Platon: *Dialogi — Timaios*, przeł. W. Witwicki, Wyd. Tower Press, Gdańsk 2000.
- Platon: *Obrona Sokratesa*, Wyd. Greg, Warszawa 1992.
- Prokop-Janiec E.: *Mędzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Wyd. TAIWPN, Warszawa 1990.
- Przetacznik M., Makkiello-Jarża G.: *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, Wyd. GWP, Gdańsk 1992.
- Radziejewicz-Winnicki A.: *Spółeczeństwo w trakcie zmiany. Rozważania z zakresu pedagogiki społecznej i socjologii transformacji*, Wyd. GWP, Gdańsk 2008.
- Ritzer G.: *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Wyd. Muza, Warszawa 2009.

Rousseau J. J.: *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. Husarski W., Wyd. PAN, Wrocław 1955.

Rozprawy o wychowaniu. Filozoficzne, psychologiczne i socjologiczne aspekty wychowania, (red.) Debesse M. i Mialaret G., Wyd. PWN Warszawa 1988.

Safranski R.: *Schopenhauer*, tłum. M. Falkowski, Wyd. Pruszyński i S-ka, Warszawa 2008.

Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, wyd PWN, Warszawa 1992.

Schopenhauer A.: *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2000.

Schopenhauer A.: *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*, przeł. Marzęcki J., wydaw., "Antyk", Kęty 2003.

Schopenhauer A.: *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*, tłum. Marzęcki J., Wyd. Antyk, Kęty 2003.

Schopenhauer A.: *Der Briefwechsel, Frühe manuskripte (1804-1818)*, t. 1, red. A. Hübscher, Waldemar Kramer, Frankfurt, 1966.

Schopenhauer A.: *Der Briefwechsel*, red. A. Hübscher, t. I, 1799-1849, Piper, München 1929.

Schopenhauer A.: *Der handschriftliche Nachlaß*, (red.) A. Hübscher, t. 1, cz.1, *Frühe Manuskripte (1804-1818)*, W. Kramer, Frankfurt 1966.

Schopenhauer A.: *Der handschriftliche Nachlaß*, (red.) A. Hübscher, t. 1. cz.2, *Frühe Manuskripte (1804-1818)*, W. Kramer, Frankfurt 1966.

Schopenhauer A.: *Der handschriftliche Nachlaß*, (red.) A. Hübscher, t. 2. cz. 1, *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*, W. Kramer, Frankfurt 1968.

Schopenhauer A.: *Der handschriftliche Nachlaß*, (red.) A. Hübscher, t. 2, cz.2, *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*, W. Kramer, Frankfurt 1967.

Schopenhauer A.: *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, Wyd. Alma-Press, Warszawa 2000.

Schopenhauer A.: *Gesammelte Briefe*, (red.) A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1978.

Schopenhauer A.: *Gespräche*, red. A. Hübscher, F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.

Schopenhauer A.: *O podstawie dostatecznej*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.

Schopenhauer A.: *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.

- Schopenhauer A.: *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stogbauer, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Schopenhauer A.: *Philosophische Vorlesungen*, red. Volker Sperling, t. 3, Vorlesung: Metaphysik des Schönen, Piper, München-Zurich 1985.
- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Wyd. PWN, Warszawa 1994.
- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, przeł. J. Garewicz, Wyd. PWN, Warszawa 1996.
- Schopenhauer A.: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. I, tłum. Garewicz J., Wyd. PWN, Warszawa 2002.
- Schopenhauer A.: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. II, tłum. Garewicz J., Wyd. Antyk, Kęty 2003.
- Schopenhauer A.: *Zur Einführung, Philosophische Vorlesungen*, (red.) V. Sperling, t. 4, Vorlesung: Metaphysik der Sitten, Piper, München-Zurich 1985.
- Schopenhauer J.: *Gdańskie wspomnienia młodości*, przeł. T. Kuczyński, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1959.
- Śliwerski B.: *Współczesna myśl pedagogiczna*, Wyd. Impuls, Kraków 2009.
- Śliwerski B.: *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Wyd. Impuls, Kraków 2005.
- Słońska I.: *O wychowaniu estetycznym*, Wyd. Ossolineum, Warszawa 1996.
- Sośnicki K.: *Istota i cele wychowania*, Wyd. Nasz Księgarnia, Poznań 1980.
- Sowiński G.: *Nietzsche, czyli jak się walczy z nihilizmem*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2000.
- Suchodolski B.: *Nauki filozoficzne współdziałające z pedagogiką*, Wyd. Nasza księgarnia, Warszawa 1966.
- Suchodolski B.: *O wychowaniu estetycznym*, Wyd. Żak, Kraków 1996.
- Sztobryn S., Świtka M.: *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900-1939 Parerga*, Wyd. GWP 2006.
- Sztobryn S.: *Pedagogika i filozofia - wzajemne relacje. Stanowisko pedagogów okresu międzywojennego w świetle literatury czasopiśmiennej*, (red.) M. Dudzikowa, Filozofia pedagogice. Pedagogika filozofii, „Colloquia Communia” 2003 nr 2.
- Sztobryn S.: *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900-1939 w świetle czasopiśmiennictwa. Ujęcie metahistoryczne*, Wyd. UŁ, Łódź 2000.
- Szuman S.: *O sztuce i wychowaniu estetycznym*, Wyd. PZWSz, Warszawa 1992.
- Tanalski D.: *Filozofia*, Wyd. WP 1982.

- Tatarkiewicz W.: *Dzieje sześciu pojęć*, Wyd. PWN, W-wa, 1985.
- Tiruwalluwar W.: *Tirukkural. Święta księga południowych Indii*, przeł. Gębarski B., Wyd. Ossolineum, Wrocław 1997.
- Toffler A.: *Trzecia fala*, przeł. Wojdyło A., Warszawa 1986.
- Tokarz F.: *Z filozofii indyjskiej*, Wyd. KUL, Lublin 1990.
- Tomaszewski T.: *Główne idee współczesnej psychologii*, Wyd. Wiedza Współczesna, Warszawa 1986.
- Tuczyński J.: *Schopenhauer a Młoda Polska*, Wyd. Morskie, 1987.
- Turos L.: *Platon o wychowaniu*, Wyd. Ypsilon, Warszawa 2001.
- Uczenie się z biografii innych*, red. E. Dubas; W. Świtalski; Wyd. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2011.
- Vasta R.: *Psychologia dziecka*, Wyd. WSiP 2004.
- Welsch W.: *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, red. Wilkoszewska K., tłum. Guzalska K., Wyd. Universitas, Kraków 2003.
- Wiedza o kulturze polskiej u progu XX wieku*, red. S. Bednarek, K. Łukasiewicz, Wrocław 2000.
- Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. I-III, Wyd. PWN, W-wa 2000.
- Wilson E.: *Różnorodność życia*, przeł. Weiner J., wyd. PWN, Warszawa 1999.
- Wojnar I.: *Wychowanie przez sztukę*, Wyd. Ossolineum, Warszawa 1985.

5. Indeks nazwisk

- Abendroth Walter, 25, 34, 80, 93,
99, 127, 128, 134
- Andrzejewski Bolesław, 20, 155
- Arystoteles, 66, 100, 131, 133-
136, 155
- Auriga Monika, 95
- Banaś Małgorzata, 30, 34-36, 39,
41-43, 46, 48-59, 65-72, 74, 75,
77, 79, 81, 84-86, 93, 101, 102
- Bańka Józef, 155
- Baudelaire Charles, 105
- Becker August, 99, 155
- Becker Zbigniew, 122, 155
- Bednarek Stefan, 162
- Benner Dietrich, 155
- Bergson Henri, 105
- Berkeley George, 155
- Berndt Friedrich, 31
- Berne Eric, 40
- Bienenstock Maksymilian, 149-
151
- Birch Ann, 155
- Bobko Aleksander, 19, 140, 157
- Boehme Jakub, 17, 88, 101
- Borges Jorge Luis, 105
- Bornstein Benedykt, 139, 157
- Bossakówna Zofia, 10, 160
- Brentano Franz, 69, 155
- Bridgwater Patrick, 44, 155
- Brzeziński Jerzy, 155
- Budda Siakjamuni Siddhartha
Gotama, 42, 77, 104, 110, 111,
121, 122, 124, 155, 158
- Cage John, 23
- Cassirer Ernst, 143
- Chamfort Sebastien-Roch
Nicolas, 74, 155
- Cichoń Władysław, 155
- Cieszkowski August, 128, 129,
155
- Colebrook Thomas, 110
- Czapiński Janusz, 155
- Dalajlama Tenzin Gjaco, 118, 156
- Darwin Karol, 99, 156
- Debesse Maurice, 131, 160
- Deussen Paul, 33, 35, 52, 109,
157
- Dilthey Wilhelm, 19, 20
- Diogenes Laertios, 156
- Doba Adam, 99
- Domański Juliusz, 155
- Domański Tomasz, 155

- Dorguth Friedrich, 99
Drzewiecki Konrad, 74, 155
Dubas Elżbieta, 25, 162
Dudziak Urszula, 156
Dudzikowa Maria, 161
Duns Szkot Jan, 88, 115
Duperron Abraham, 109
Eckhart von Hochheim, 17
Eliade Mircea, 113, 156
Elzenberg Henryk, 156
Falk Johannes, 76
Falkowski Mateusz, 83, 160
Fichte Johann, 22, 64, 66, 68-70, 73, 78, 79, 81, 91, 93, 94, 105
Fontana David, 156
Fortlage Carl, 99
Fota Marek, 131, 156
Frauenstad Juliusz, 99
Freud Sigmund, 70, 105, 156
Fromm Erich, 33, 156
Gajewski Krzysztof, 156
Galarowicz Jan, 156
Gała Aleksandra Ewa, 156
Garewicz Jan, 9, 19, 21, 26, 41, 63, 91, 92, 100, 129, 155, 156, 160, 161
Gawecki Bolesław, 140
Gazda Jadwiga, 156
Gębarski Bohdan Aleksander, 119, 162
Gierszewski Zbigniew, 156
Goethe Johan Wolfgang, 25, 34, 73-76, 156, 159
Gozzi Carlo, 85
Grabowski Ignacy, 9, 135
Gromkowska-Melosik Agnieszka, 13
Grulkowski Bronisław, 156
Gwinner Wilhelm, 25, 26, 35, 56, 60, 63, 101, 156
Harris Judith Rich, 157
Hartman Jan, 121
Hartmann Karl Robert Eduard, 105
Hartmann Nicolai, 143
Hastings Warren, 110
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 22, 27, 69, 91, 93, 97, 105, 109,
Heidegger Martin, 124
Helmholtz Hermann Ludwig Ferdinand, 143
Heraklit, 117
Herbart Friedrich, 9, 66, 67, 78, 157
Hessen Sergiusz, 143, 145, 146
Hobbes Thomas, 149, 150

- Hohenzollern Friedrich Wilhelm II, 33
- Houben Henri, 75, 157
- Hübscher Arthur, 30, 35, 42, 51, 57, 63, 67, 68, 70, 72, 74, 79, 82, 93, 99, 101, 104, 156, 157, 160
- Humboldt Aleksander, 66
- Humboldt Wilhelm, 64
- Hume David, 66
- Husarski Wacław, 150, 160
- Ingarden Roman, 66, 157
- Jaeger Werner, 157
- Jagemann Karoline, 77
- Jakubczak Marzenna, 113, 157
- Jakubiak Krzysztof, 20
- Janion Maria, 84
- Jasioneek Stanisław, 157
- Jones William, 109, 110
- Kafka Franz, 105
- Kaku Michio, 157
- Kant Immanuel, 10, 19, 27, 59, 65, 66, 68, 69, 71, 79, 86, 94, 100, 105, 109, 113, 121, 127, 138-145, 157
- Kapuściński Ryszard, 157
- Kasprowicz Jan, 159
- Kaszyński Stefan, 73
- Klopstock Fryderyk Gottlieb, 34
- Köhler Joachim, 157
- Kopczyński Tomasz, 30, 34, 46, 48-59, 63, 65, 66-70, 72, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 93, 101, 102
- Kostańczak Stefan, 156
- Kot Stanisław, 149, 152
- Kotłowski Karol, 16, 157
- Kowalczyk Jerzy, 158
- Kozielecki Józef, 124, 158
- Krońska Irena, 138, 156, 157
- Kroński Tadeusz, 138, 157
- Krüger Heinz-Herman, 158
- Kucner Andrzej, 158
- Kuczyński Tadeusz, 30, 161
- Kunicki Wojciech, 157
- Kunowski Stefan, 157
- Kupisiewicz Czesław, 131, 159
- Kwieciński Zbigniew, 23, 159
- Kyokai Bukkyo, 121, 158
- Lange Friedrich Albert, 143
- Leppert Roman, 20
- Lessing Gotthold Ephraim, 34
- Leśniak Kazimierz, 155
- Lichtenstein Heinrich, 66
- Lock John, 39
- Lorenz Konrad, 95
- Łobocki Mieczysław, 12, 158

- Łopatkowa Maria, 158
Łukasiewicz Krzysztof, 162
Mackiewicz Witold, 20, 158
Madrova Eva, 158
Mahrburg Adam, 26, 158
Majer Friedrich, 25, 34, 77, 109
Makkiello-Jarża Grażyna, 159
Malhtus Thomas Robert, 158
Malim Tony, 155
Marcel Gabriel, 158
Marzęcki Józef, 19, 70, 105, 109,
110, 115, 158, 160
McGillivray Barbara, 158
Melosik Zbyszko, 13, 23
Meyer Lorenz, 37, 45
Mialaret Gaston, 131, 160
Michalik Mieczysław, 158
Mikołaj z Kuzy 17
Mikołajko Anna, 24
Miksza Małgorzata, 10, 159
Miodoński Leon, 19, 111, 158
Miś Andrzej, 20, 158
Morszczyński Wojciech, 156
Muszyński Heliodor, 158
Myszkowska-Litwa Marta, 158
Napoléon Bonaparte, 67, 70, 85
Natorp Paul, 143, 144
Newton Isaac, 76
Nietzsche Friedrich, 19, 21, 96,
105, 121, 157-159
Nowak Ewa, 142
Ossanow Friedrich, 93
Ossowski Stanisław, 159
Oxenford John, 100
Passow Franz, 62, 80
Paulsen Friedrich, 159
Pervin Lawrence A., 158
Peterson Dale, 95
Piaget Jean, 159
Piekarski Jacek, 157, 158
Pilch Tadeusz, 11, 159
Pinker Steven, 159
Piskurewicz Jan, 157
Pitagoras, 131
Platon, 13, 17, 59, 66, 86, 105,
119, 120, 127-131, 135, 143,
144, 159, 162
Polkowski Andrzej, 157
Prokop-Janiec Eugenia, 159
Przerwa-Tetmajer Kazimierz, 105
Przetacznik Maria, 159
Przyłębski Andrzej, 20, 155
Puffendorf Samuel, 149, 150
Radziewicz-Winnicki Andrzej,
159
Rilke Rainer Maria, 105

- Rimbaud Artur, 105
- Ritzer George, 159
- Rousseau Jean-Jacques, 7, 39, 78, 140, 141, 149-155, 160
- Rózanowski Ryszard, 25, 127, 155
- Runge Johann Heinrich Christian, 36, 38, 104
- Safranski Rüdiger, 33, 36, 38, 47, 58, 60, 64, 80, 83, 84, 104, 160
- Scheffler Johannes, 17
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, 22, 69, 81, 88, 91, 94, 98, 105, 109
- Schlegel Karl Wilhelm Friedrich, 109
- Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst, 66, 67, 80, 81, 93
- Schnädelbach Herbert, 160
- Schopenhauer Adela, 33, 34, 39, 41, 102
- Schopenhauer Andreas, 31
- Schopenhauer Artur, 7, 9-13, 15-17, 19-31, 33-75, 77-97, 99-134, 136-140, 142-157, 160-167, 169, 170, 172-176
- Schopenhauer Heinrich Floris, 29, 30, 33, 39, 52
- Schopenhauer Joanna, 29-35, 53, 55, 57, 64, 74-76, 83, 157
- Schulze Gottlob Ernst, 65, 127
- Schwann Theodor, 99
- Semków Jerzy, 10
- Seneka Lucius Annaeus, 57
- Słońska Irena, 161
- Smolański Antoni, 10
- Sokrates, 12, 13, 151
- Sośnicki Kazimierz, 161
- Sowiński Grzegorz, 121, 161
- Spinoza Baruch, 66
- Staff Leopold, 105
- Stępkowski Dariusz, 9, 157
- Stogbauer Adam, 10, 98, 161
- Stróżewski Władysław, 155
- Suchodolski Bogdan, 159, 161
- Szkudlarek Tomasz, 13
- Sztobryn Dorota, 113, 140, 157, 158
- Sztobryn Sławomir, 10, 20, 25, 140, 141, 144, 146, 149, 159, 161
- Szuman Stefan, 161
- Śliwerski Bogusław, 20, 23, 159, 161
- św. Augustyn, 88, 115
- Świtalski Wojciech, 25, 162

- Świtka Małgorzata, 140, 149, 161
Tanalski Dionizy, 161
Tatarkiewicz Władysław, 20, 62,
94, 105, 133, 138, 162
Tauler Johann, 17
Tauszyńska Anna Danuta, 95
Tiruwalluwar, 119, 162
Tischbein Wilhelm, 34
Toffler Alfred, 162
Tokarz Franciszek, 115, 122, 124,
162
Tomaszewski Tadeusz, 162
Trosiener Henryk, 31
Tuczyński Jan, 19, 162
Tuross Lucjan, 159, 162
Tyburski Włodzimierz, 157
Urbaniak-Zajac Danuta, 157
Vasta Ross, 162
Vulpus Christiana, 73, 74
Wachowiak Andrzej, 157
Wagner Ryszard, 100
Walicki Andrzej, 129, 155
Wawrzynowicz Andrzej, 97
Wasiński Arkadiusz, 156
Weinberg Steven, 156
Welsch Wolfgang, 162
Wieland Christoph, 134
Wieland Martin, 25, 56, 65, 80
Wilkins Charles, 109, 110
Wilkoszewska Krystyna, 162
Williams Paul, 112
Wilson Edward, 162
Wiśniewski Ryszard, 157
Witwicki Władysław, 13, 159
Wojnar Irena, 131, 159, 162
Wolf Friedrich August, 66, 80
Wolter François-Marie Arouet,
39, 41
Wrangham Richard, 95
Yutang Lin, 119
Zappa Frank, 23