
TOMASZ KOPCZYŃSKI

Artur Schopenhauer i jego filozofia wychowania

TOM 2



Artur Schopenhauer i jego filozofia wychowania

tom II

Artur Schopenhauer i jego filozofia wychowania

tom II

Tomasz Kopczyński

Łódź 2015

RECENZJA

prof. zw. dr hab. Maria Szyszkowska
Uniwersytet Warszawski
dr hab. Sławomir Sztobryn, prof. ATH
Akademia Techniczno-Humanistyczna

AUTOR

dr Tomasz Kopczyński
Uniwersytet Śląski

REDAKTOR NACZELNY WN TPF „CHOWANNA”
dr Krzysztof Kamiński

Z-CA REDAKTORA NACZELNEGO WN TPF „CHOWANNA”,
REDAKTOR PROWADZĄCA
dr Anna Szudra-Barszcz

REDAKCJA JĘZYKOWA
Tomasz Baudysz

KOREKTA
Ewa Miłucha

OKŁADKA
Marcin Urbańczyk

SKŁAD I ŁAMANIE
dr Piotr Soszyński

© Copyright by WN TPF „CHOWANNA” 2015



ISBN: 978-83-939175-3-2

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>

Spis treści

1. Wprowadzenie – istota człowieczeństwa	7
2. Antropocentryzm – człowiek jako wartość bezwzględna	10
3. Indywidualizm w wychowaniu – obiektywny umysł kontra obiektywny świat	13
3.1. Empiryzm i sensualizm	18
3.2. Natywizm i woluntaryzm	21
3.3. Zło i cierpienie	33
4. Filozofia wychowania Artura Schopenhauera	41
4.1. Związek filozofii z pedagogiką	47
4.2. Pojęcie i funkcje osobowości w filozofii wychowania Schopenhauera	51
4.3. Fizjologiczne mechanizmy osobowości (zachowania popędowe)	63
4.4. Społeczne oddziaływanie a indywidualność jednostki	75
4.5. Ideał i cele wychowania	86
4.6. Wychowanie moralne	100
4.7. Wychowanie intelektualne	119
4.8. Wychowanie estetyczne	129
5. Recepcja poglądów pedagogicznych Schopenhauera	138
6. Zakończenie	150
 Bibliografia	 166
Indeks nazwisk	171

1. Wprowadzenie – istota człowieczeństwa

Zacznę od krótkiej analizy słowa *człowiek*, które było różnie definiowane w historii. Na fakt różnorodnej wykładni tegoż pojęcia zwraca uwagę Krzysztof Gajewski¹, który wskazuje, że człowiek jest stosunkowo młodą kategorią pojęciową: „W rozwoju ludzkiej myśli dość niedawno zdano sobie sprawę, że można mówić człowiek, czyli ujmować jednym słowem tak wiele różniących się jednostek i grup społecznych. Dawniej – w czasach starożytnych czy w średniowieczu – używano raczej takich określeń jak arystokrata, chłop, mąż, niewiasta, dziecko”². Zupełnie kim innym w dawnych czasach był arystokrata, a kim innym chłop, inaczej definiowano kobietę, inaczej mężczyznę, a jeszcze innego rodzaju istotą było dziecko. Zatem widać, jak szerokiego zakresu nabiera znaczenie wyrazu człowiek z perspektywy czasu, a także jak wiele znaczeń ma dzisiaj.

Nazwa *człowiek* jest więc nazwą ogólną, a jej wypracowanie wymagało głębokich przemian mentalnych w nowożytnym kręgu kulturowym. Powyższe spostrzeżenia nie są jedynie uwagami językowymi. Za używaniem nazw „arystokrata”, „niewiasta”, „kobieta” czy „niewolnik” w konkretnych przypadkach szły konkretne działania – można krótko powiedzieć, że różnie postrzegano i różnie traktowano arystokratę, niewiastę i niewolnika. W konsekwencji różny był status moralny jednostki – w zależności od pochodzenia, płci itd. Obecna praktyka językowa wskazuje, że nazwy „człowiek” używamy (w naszym kręgu kulturowym) w odniesieniu zarówno do arystokraty, kobiety, dziecka, jak i do niewolnika. Wciąż zdarzają się oczywiście odstępstwa od tej zasady – za jedno z nich można uznać rasizm. Dla rasisty jednostka o innym kolorze skóry nie jest człowiekiem. Schopenhauer natomiast dokonuje takiego rozgraniczenia ludzi na polu intelektualnym, bowiem to właśnie różnice intelektualne są u niego podstawą do tego, by nadać komuś status człowieka. Taki zabieg stosuje w odniesieniu do kobiet:

kobiety pozostają przez całe życie dziećmi, widzą zawsze tylko to, co najbliższe, czepiają się teraźniejszości, biorą pozory za rzecz samą i przekładają drobiazgi nad sprawy najważniejsze. Rozum, mianowicie, jest tym, dzięki czemu człowiek nie żyje, jak zwierzę, tylko w teraźniejszości, lecz ogarnia wzrokiem i myślą przeszłość i przyszłość.

¹ K. Gajewski, *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, s. 39 i nast.

² Tamże, s. 42.

Kobieta na skutek swego słabszego rozumu, jest raczej duchowym krótkowidzem, gdyż jej intuicyjny intelekt z bliska widzi ostro, natomiast ma wąski widnokrąg, w którym nie mieści się to, co odległe, z czego też wynika znacznie częstsza u nich skłonność do rozrzutności³.

Filozof umiejscawia kobietę na drugim miejscu, argumentując to w sposób metafizyczny. Dostrzega, że natura wyznaczyła dla kobiety najważniejsze i zarazem jedyne zadanie, a mianowicie utrzymanie rodu ludzkiego. Myśliciel tłumaczy to tym, że kobieta z natury jest ona zdolna przede wszystkim do intryg i załotów miłosnych, traktuje je jako sprawę najważniejszą: „jako swoje jedyne poważne powołanie uważają [kobiety – T.K.] miłość, zdobywanie i to, co pozostaje z tym w związku, jak toaleta, taniec itd.”⁴. Schopenhauerowski punkt widzenia wynika również z jego fascynacji filozofią i religią wschodu. Dlatego też nie tylko odmawia kobietom równorzędnego miejsca u boku mężczyzny, ale także postrzega jako nadużycie nazywanie kobiet „damami”, tłumacząc to w następujący sposób: „właściwa dama europejska jest istotą, która nie powinna istnieć, natomiast powinny być panie domu i dziewczyny, które mają nadzieje stać się nimi, i dlatego wychowywane są nie w duchu arogancji, lecz domatorstwa i podporządkowania”⁵. Schopenhauer, pisząc o kobietach, wielokrotnie powołuje się na kulturę azjatycką oraz na świętą księgę *Manu*, która jest najważniejszym zbiorem praw indyjskich z epoki klasycznej i która stawia kobietę w roli całkowicie podporządkowanej mężczyźnie.

Współcześnie ekstensja nazwy ogólnej „człowiek” wciąż nie jest oczywista. Nauki szczegółowe również nie dostarczają ostatecznych rozstrzygnięć. O ile nie mamy bowiem problemu z rozstrzyganiem przypadków pewnych (Sokrates jest człowiekiem, szympanś nie jest człowiekiem), o tyle wciąż istnieje pewien zakres nieścisłości w definiowaniu tego pojęcia. W związku z tym powstają liczne dyskusje na temat ludzkiego płodu. Między innymi stąd bierze się spór o aborcję. Schopenhauer, jako zagorzały zwolennik *Wed*, jest całkowitym przeciwnikiem płodzenia potomstwa, a w szczególności wtedy, kiedy nie ma do tego dogodnych warunków. Sam zaś akt płodzenia jest dla niego wyrazem powoływania na świat istoty, która z całą pewnością sobie tego nie życzy. Toteż wykalkulowany akt prokreacji porównuje z morderstwem z zimną

³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. II, tłum. J. Garewicz, wyd. Antyk, Kęty 2003, s. 519.

⁴ Tamże, s. 34.

⁵ Tamże, s. 524.

krwią, a samo płodzenie, ze względu na namiętności, z morderstwem w afekcie⁶. Dla Europejczyka takie założenia są trudne do zrozumienia. Mamy tutaj do czynienia z ogromnymi różnicami ideologiczno-kulturowymi pomiędzy tymi dwoma światami – dzieląc umownie – między światem Wschodu i Zachodu. W koncepcji bramińskiej akt narodzin jest aktem niedoli i próżności, bramińska sentencja mówi: „biada, biada *lingam* jest w *yoni*”⁷. Schopenhauer pisze, że najbardziej poszkodowany, czyli nowonarodzony, nie ma głosu w tej sprawie, a powinien⁸. Wynika to też z metafizycznego założenia filozofa, według którego to nie człowiek posiada życie, lecz to życie zawiaduje człowiekiem, ponieważ to ono powołało człowieka na świat. Niezależny kaprys woli powoduje to, gdzie, kiedy i czym jesteśmy. Trudno przejaw tego kaprysu – jak uważa Schopenhauer – uznać za rzecz godną poszanowania. Wyrzeczenie się woli życia staje się dla Schopenhauera największym osiągnięciem, którego może dokonać człowiek – świadczy to niechybnie o jej obcości dla istoty ludzkiej. Właśnie na tym wyrzeczeniu według Schopenhauera opierać się będzie świeckie zbawienie i szczęście najwyższe zwane nirwaną⁹.

Kontynuując rozważania nad ustaleniem zakresu semantycznego nazwy *człowiek*, należy również ustalić, czy w obrębie tego pojęcia mieści się ktoś, kto spoczywa w stanie śmierci klinicznej, a także ktoś, kto jest psychicznie upośledzony. Schopenhauer wypracował własne rozróżnienie stopni upośledzenia rozumu, mogącego orzekać o umiejscowieniu danej istoty w hierarchii bytów. Zgodnie z tym wyróżnia trzy światy działania i oddziaływania w świecie zewnętrznym. Pierwszy należy do roślin i ogranicza się do bodźców. Drugi należy do świata zwierząt i również polega na bodźcach, ale wykorzystuje także intelekt i motywy (np. chęć zdobycia pożywienia) w prostych operacjach i zależnościach. Trzeci należy do człowieka i opiera się na właściwościach rozumu, za pomocą którego ten ma możliwość uchwycenia poznania w sposób dosłowny i abstrakcyjno-pojęciowy. Dysfunkcjonalność rozumu klasyfikuje na kilka sposobów. Brak intelektu zwie głupotą¹⁰, którą określa jako niezdolność do

⁶ Tamże, s. 281.

⁷ Schopenhauerowi prawdopodobnie chodziło o sanskryczne bóstwa, które reprezentują męskie i żeńskie genitalia.

⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, tłum. J. Garewicz, wyd. PWN, Warszawa 1996, s. 829.

⁹ Zob.: A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 276–285.

¹⁰ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 61.

uchwycenia związku pomiędzy przyczyną i skutkiem, motywem i działaniem. Brak umiejętności zastosowania rozumu do celów prostych i praktycznych nazywa durnością. Brak władzy sądenia postrzega jako tępotę. A całkowity lub częściowy brak pamięci jako obłąd¹¹. Filozof pojmował powyższe dysfunkcje jako zakłócenia w poznawaniu rzeczywistości. Stopień wysokiego zaawansowania w poznaniu czyni nas ludźmi, zaś jego brak tylko istotami żywymi¹².

Na gruncie doktryny Schopenhauera człowiek w sensie ogólnym jest wolą życia, w sensie subiektywnym zaś – bytem indywidualnym. Stanowi niepowtarzalne zjawisko, obiektywizację wszechtworzącej siły jaką jest *natura naturata* i *natura naturans*¹³ – zjawiska i rzeczy samej w sobie. Bez istnienia tej siły nie dałoby się w ogóle „wymyślić” świata. Schopenhauer pisze o tym w następujący sposób: „Zawsze wydaje mi się, że pojęcie być jest czymś zapożyczonym z naszego myślenia i gdy nie ma żadnej doznającej ani myślącej istoty, to nie ma też niczego więcej”¹⁴. A dalej: „Zabierzmy ze świata za jednym zamachem wszystkie poznające istoty, niech pozostanie tylko przyroda nieorganiczna i rośliny. Niech będą skały, drzewa, niebo i słońce, tyle tylko, że daremnie, gdyż nie ma oka, które by to ujrzało”¹⁵. Widzimy zatem, do jakiego stopnia myśliciel sytuuje w centrum świata człowieka i jak ważnym elementem w jego filozofii jest antropocentryzm. To świat potrzebuje człowieka – jego oka, doświadczenia i umiejętności opisu, jako nośnika swego istnienia. Poza taką formą poznania (ludzką), poza poznaniem w czyjejś świadomości, świat traci wszelkie znaczenie i jest niczym.

2. Antropocentryzm – człowiek jako wartość bezwzględna

Schopenhauer centralnym problemem swej filozofii uczynił człowieka (wizdianego jako podmiot i przedmiot samopoznającej się woli), a wraz z nim jego świat – co jest wyraźnym rysem myśli indyjskiej z jej nastawieniem na praktyczny cel, jakim jest wyzwolenie się z koła życia i śmierci – *samsary*.

Powyższy punkt wyjścia prowadzi Schopenhauera do antropocentryzmu, którego znaczenie dla istoty rozumienia człowieka, a także pojmowania świata, w którym on istnieje oraz roli, jaką w tym świecie pełni, jest szczególnie

¹¹ Tamże, s. 62.

¹² Tamże, s. 60–61.

¹³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 104.

¹⁴ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 15.

¹⁵ Tamże, s. 14.

podkreślane przez filozofa. Dla autora *Świata jako woli i przedstawienia* jednostka poznająca jest nośnikiem rozumienia całego świata, istniejącego tylko w jej przedstawieniach. Jednostka uświadamia je sobie zawsze tylko jako swoje przedstawienia w sensie subiektywnym, a pośrednio jako coś zależnego od jej istoty i istnienia, ponieważ razem z jej świadomością ginie też dla niej nieuchronnie świat. Dzieje się tak dlatego, że śmierć powoduje usunięcie owej subiektywności. Czy wobec tego po śmierci następuje obiektywny ogląd? Zdaniem Schopenhauera – tak. We wstępie do II tomu głównego dzieła czytamy:

Wśród rozlicznych rzeczy, które czynią świat tak zagadkowym i wątpliwym [...], niezależnie od niezmiernego ogromu i masywności, istnienie jego wisi na włosku, a jest nim każdorazowa świadomość, w której jest dany [...], albowiem ta sama czynność mózgu, która wyczarowała we śnie świat w pełni obiektywny, naoczny, ba namacalny, musi też mieć taki sam udział w ukazaniu obiektywnego świata na jawie. Oba światy mianowicie, choć różne, co do swej materii, wyszły niewątpliwie z jednej formy. Formą tą jest umysł, czynność mózgu¹⁶.

Już na początku dzieła Schopenhauera znajdujemy pełną wykładnię jego antropocentryzmu, wizji człowieka w świecie, a raczej „świata w człowieku”. Wedle tego musimy, jak zakłada filozof, pojmować to, co jest nam dane pośrednio przez to, co dane bezpośrednio – nigdy odwrotnie. Toteż dziwi go sposób pojmowania rzeczy i wychodzenia z punktu nieznanego tj. od Boga, absolutu i innych metafizycznych pojęć, a nie konstruowanie filozofii na czymś, co znane i bezpośrednio dane¹⁷.

Idealizm empiryczny zaszczerpiony za sprawą Berkeleya (*Traktat o zasadach poznania ludzkiego*)¹⁸ daje o sobie znać szczególnie mocno w filozofii Schopenhauera, który akcentuje nierozzerwalną relację splatającą podmiot poznający z przedmiotem poznania: „Nie ma podmiotu bez przedmiotu, nie ma przedmiotu bez podmiotu”¹⁹, co jednak nie jest jeszcze równoznaczne z jakąś formą solipsyzmu²⁰. Schopenhauer głosi przecież idealizm transcendentalny

¹⁶ Tamże, s. 7.

¹⁷ Tamże, s. 504.

¹⁸ G. Berkeley w swoim *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego* mniemał, że pierwotne własności (które np. Locke uważał za obiektywne) są również subiektywne i one także istnieją tylko w umysłach. Podobnie jak barwa istnieje tylko, gdy jest widziana, tak też ruch, kształt czy wielkość istnieją tylko wtedy, gdy są postrzegane. Zob.: G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Salomon, wyd. Zielona Sowa, Warszawa 2004.

¹⁹ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, dz. cyt., s. 73.

²⁰ Solipsyzm (łac. *solum ipse*, ja sam) – pogląd filozoficzny głoszący, że istnieje tylko jednostkowy podmiot poznający, zaś cała rzeczywistość jest jedynie zbiorem jego subiektywnych wrażeń – wszystkie obiekty, ludzie itd., których doświadcza jednostka, są tylko częściami jej umysłu.

i nie uznaje subiektywizmu tak dalece posuniętego, jak w filozofii Berkeleya. Niemniej pisze o myślicielu w następujący sposób: „Dopiero Berkeley potraktował poważnie subiektywny punkt wyjścia i pokazał w sposób nie do obalenia jego nieuniknioną konieczność”²¹. Świat jako przedstawienie nie jest bowiem niematerialny, wykazuje zasadniczą realność empiryczną także poza podmiotem, ale jednocześnie jest od niego (jako przedmiot) uzależniony i, co ważne, jest to relacja obustronna. Subiektywny sposób pojmowania rzeczy prowadzi do uznania jednostki za „pępek świata”. Od najdawniejszych czasów zakładano, że człowiek jest mikrokosmosem, Schopenhauer odwrócił to twierdzenie i wykazał, że świat jest *makroantropos*²². Słusznie jest wyjaśniać istotę człowieka za pomocą świata, lecz według Schopenhauera nauka jest słuszniejszą, gdy pozwala zrozumieć świat za pośrednictwem człowieka²³, który odnajduje siebie jako wolę w działaniu oraz jako poznający podmiot, którego przedstawieniem jest cały świat²⁴.

Zatem wedle Schopenhauera istniejemy tylko dzięki świadomości, która jest koniecznym nośnikiem naszego wyobrażenia o świecie, a zarazem nośnikiem naszej samoświadomości. Tłumaczy dalej:

Każdy jest pod tymi dwoma względami sam całym światem, mikrokosmosem, odnajduje obie strony świata całkowicie i w pełni w sobie samym. A co poznaje w ten sposób jako swą własną istotę, to samo wyczerpuje też istotę całego świata, makrokosmosu; ten świat także jest zatem, podobnie jak on sam, na wskroś wolą i na wskroś przedstawieniem i więcej nie ma nic²⁵.

Świat jako przedstawienie jest światem poznany przez naukę. Jawi się nam zatem jako uporządkowany, albowiem tylko w ten spoudzka potrafi go pojmować. Lecz porządek ten nie należy do samej rzeczywistości, a jest jedynie formą naszego oglądu, dlatego metafizyka Schopenhauera jest racjonalnym działaniem rozumu pragnącego znać swoje możliwości i granice w nierozstrzygniętym sporze o istnienie świata. Porządek wnoszony do świata przez umysł ludzki jest określony przez zasadę racji dostatecznej²⁶, czyli rzeczy są ujmowane poprzez ich wzajemne relacje i związki przyczynowe. Jednakże świat istnieje niezależnie od naszych poznawczych myśli, stąd u Schopenhauera dualizm

²¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 104.

²² Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 924.

²³ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 503.

²⁴ Tamże, s. 264.

²⁵ Tamże, s. 264–265.

²⁶ Zob.: A. Schopenhauer, *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2003.

świata jako woli i świata jako przedstawienia. Świat jako wola jest racją bezpodstawną, niezależną od naszego ludzkiego „ja”. Świat jako przedstawienie jest zracjonalizowany przez ludzki ogląd i jego umysł. Świat (zarówno jako wola i przedstawienie) proponowany przez Schopenhauera jest logicznym i racjonalnym wnioskiem wpływającym z analizy charakteru operacji umysłowych dokonywanych przez umysł poznający.

Stąd u Schopenhauera mocno ugruntowany antropocentryzm, świat w człowieku i jego *makroantropos* – świat rozumiany według racji i miary człowieka, nigdy odwrotnie. Skoro zaś wśród rozlicznych przedstawień poznawczych dominuje nasz ogląd, zostaje nam tylko samo przedstawienie.

3. Indywidualizm w wychowaniu – obiektywny umysł kontra obiektywny świat

Obecnie w szkołach proponowany jest model postrzegania obiektywnego i całościowego²⁷. Widać to zarówno w zmianach programowych na poszczególnych szczeblach edukacji (bloki przedmiotowe, korelacje z innymi przedmiotami), jak i wśród współczesnych tendencji naukowych²⁸. Mówi się, iż wszelkie dziedziny nauki dążą do obiektywizacji rozumienia świata²⁹. Sama teoria unifikacji prowadzi do obiektywizacji pomiędzy fizyką oddziaływań słabych (jądrowych) i silnych (elektromagnetycznych)³⁰. Jednak teorie fizyczne się zmieniają, a świat pozostaje taki sam. I w tej nauce, tak ścisłej i weryfikowalnej empirycznie, musi więc być jakiś element subiektywny.

Wśród fizyków funkcjonuje również wspólna koncepcja otaczającego świata. Poza tą środowiskową wspólnotą poglądów nie ma większej różnicy pomiędzy fizykiem a schizofrenikiem. Fizycy również lubią mówić o rzeczach, których nikt nigdy nie widział. Bo czy większość spośród współczesnych fizyków widziała na własne oczy proton, nie mówiąc już o kwarkach czy bozonach? Jest jednak pewna drobna różnica: fizycy, nieco częściej niż schizofrenicy, są skłonni weryfikować swoje wizje, nazywane przez nich „modelami” lub „teoriami”. Gdy któraś z ich „halucynacji” zaczyna być sprzeczna z nowo odkrytymi

²⁷ Rozporządzenie MEN z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie ramowych planów nauczania w szkołach publicznych.

²⁸ Zob.: J. Kowalczyk, *Teoria nieantagonistycznego rozwoju. Zarys ontologii*, wyd. Jerzy Kowalczyk, Nadarzyn 2005, s. 279.

²⁹ D. Gross, *Sen o teorii ostatecznej*, tłum. P. Amsterdamski, wyd. Alkazar, Warszawa 1994.

³⁰ M. Kaku, *Hiperprzestrzeń*, tłum. B. Bieniok, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.

faktami, fizycy zazwyczaj łatwiej potrafią zrezygnować z poprzedniego pomysłu i zastąpić go jakimś innym. Stąd manifest wobec poznania naukowego (obiektywnego) przedstawionego między innymi przez Karla Poppera w *Logice odkrycia naukowego*³¹.

Indywidualizm w rozumieniu filozoficznym sprowadza się do przyznania istotnego znaczenia tylko jednostkom, tłumacząc różnorodność rzeczy i zjawisk w świecie nieograniczoną liczbą bytów jednostkowych, z których każdy ma odrębny charakter³². Schopenhauer, modelując swe poglądy dzięki takiemu założeniu nie wedle rzeczy zewnętrznych, lecz wedle przeżyć wewnętrznych, doszedł do poglądów, które cechował indywidualizm. Filozof tłumaczył się z takich przekonań w taki oto sposób:

Mianowicie skutek właściwy każdej świadomości subiektywizmu, jednostka jest dla siebie całym światem; wszystko bowiem co przedmiotowe istnieje tylko pośrednio, jako wyobrażenie subiektu – tak że wszystko stale zależy od jego samowiedzy. Jedynym światem, jaki każdy zna rzeczywiście, i o jakim wie, jest ten, który nosi w sobie jako wyobrażenie – a w skutek tego każdy uważa siebie za punkt środkowy tego świata. Dlatego też właściwie każdy jest dla siebie wszystkim; uważa siebie za posiadacza całej rzeczywistości i wobec tego oczywiście nic nie może być dlań ważniejsze nad niego samego³³.

Schopenhauer z jednej strony kładł nacisk na to, że każdy człowiek jest różny od innych (biologicznie, społecznie, duchowo), bowiem postrzegał świat, a w szczególności człowieka, indywidualistycznie i woluntarystycznie. Jednak z drugiej strony doświadczenie przekonało go, że mimo swej różnorodności i zmienności ludzie mają tę samą naturę, te same pierwotne instynkty, ponieważ one wszystkie wychodzą z jednego kwintywu – woli, chcenia, pragnienia, a te zaś prowadzą do egoizmu. Toteż człowiek zmuszony jest do założenia jakiegoś państwa – ustroju, który chroniłby go przed przemocą ze strony innych obcych jednostek³⁴.

³¹ Popper twierdził, że ostateczne zweryfikowanie teorii faktami nie jest nigdy możliwe. Nawet jeśli będziemy mieli zbiór miliona faktów potwierdzających daną teorię, może się w każdej chwili zdarzyć, że ktoś zarejestruje fakt numer milion jeden, który nie będzie z teorią zgodny. Ponadto, jak pokazywał zwłaszcza rozwój fizyki w latach 20. i 30. XX wieku, teorie długo uważane za już dawno zweryfikowane, okazują się nagle niesłuszne i są zastępowane nowymi.

³² J. Didier, *Słownik filozoficzny*, tłum. K. Jarosz, wyd. Książnica, Kraków 2006, s. 210.

³³ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 84.

³⁴ Tamże.

Według myśliciela jest rzeczą godną podziwu, jak niezmiernie wielka jest indywidualność każdego człowieka, a z drugiej strony tak pospolita, że można by ludzi zaliczać do klas i gatunków. Jak sam zwykł mówić: „Jawią się jako seryjne produkty natury”³⁵. Indywidualizm Schopenhauera jest na wskroś arystokratyczny czy też elitarny, ponieważ myśliciel wychodzi tu od założenia czyisto woluntarystycznego, w którym umysł istnieje tylko dla potrzeb działania, osiągnięcia i poznania. Procesy te kształtują się przez wewnętrzne indywidualne potrzeby i przejawy woli³⁶.

Schopenhauer dokonuje podziału gatunku ludzkiego ze względu na skuteczne przeciwstawienie się człowieka woli za pomocą umysłu, aż po jej opanowanie i usunięcie. Tym, co wynosi jednego człowieka ponad innego człowieka jest poznanie, które pozwala bezwiednie opanować rozumowi dążącą i pragnącą wolę. Pospolity jest zatem gniew, nieokiełznana radość, wszelka nienawiść, strach – każdy afekt. Każde poruszenie woli, kiedy przeważa ona nad poznaniem i sprawia, że byt ludzki jawi się bardziej jako istota chcąca niż jako istota poznająca, nie jest dobrym przejawem działania człowieka³⁷. Schopenhauer nawiązuje tutaj do Arystotelejskiej koncepcji człowieka poznającego³⁸, jak i do buddyjskiej ascezy głoszącej wszelkie poruszenie emocji i pragnień jako niegodne zachowań człowieka.

Natura, czyli zobiektywizowana wola, wznosi się coraz wyżej na drabinie bytów, przechodząc od pierwszych ruchów chemicznych i mechanicznych w królestwie przyrody nieorganicznej, poprzez rośliny, następnie królestwo zwierzęce, gdzie pojawia się inteligencja i świadomość, by stanąć na ostatnim szczeblu, gdzie umysł człowieka jest szczytem i celem wytworów przyrody. Ale nawet w ramach rodzaju ludzkiego istnieje wyraźnie wiele szczebli intelektu, a najwybitniejsze z nich zdarzają się niezwykle rzadko, w przeciwieństwie do mnogości tych pospolitych³⁹. Stąd przekonanie o arystokratycznej naturze człowieka, która wychodzi od szerokiej podstawy ku szpiczastemu wierzchołkowi.

Podstawę indywiduizmu człowieka u Schopenhauera stanowi rozróżnienie między:

³⁵ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 504; Zob.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 297.

³⁶ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 377.

³⁷ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 504.

³⁸ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, wyd. PWN, Warszawa 1988.

³⁹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 421.

- charakterem intelligibilnym,
- charakterem empirycznym,
- charakterem nabytym motywem.

Intelligibilny charakter człowieka powstaje w wyniku swobodnego uprzedmiotowienia jedynej woli i określa (w sposób niezmienny) rodzaj indywidualnej istoty tego charakteru. Schopenhauer, posługując się terminem „charakter intelligibilny”, miał na myśli pewne cechy wynikające z biologicznych i genetycznych uwarunkowań człowieka. Mówił o czymś, co Stanisław Kunowski zawarł w swoich dynamizmach wychowania, a określił mianem *biosu*, na który składają się dane wyposażenia dziedzicznego, rozdzielenie lub nierozdzielenie chromosomów, wraz z prawidłowością działania enzymów i dziedziczeniem dyspozycji psychicznych, np.: talentów i zdolności lub upośledzenia i zwyrodnienia moralnego itp.⁴⁰.

Charakter empiryczny jest rozwinięciem charakteru intelligibilnego, rozwojem zdecydowanych, widocznych już u dziecka, zadatków i cech. Jego koleje są więc niejako wyraźnie określone już przy narodzinach dziecka i aż do końca pozostają w istocie te same⁴¹. Charakter empiryczny jest wtórnym elementem w stosunku do charakteru intelligibilnego, jest przemijającym zjawiskiem, objawiającym się za pomocą czasu, przestrzeni i przyczynowości⁴².

Charakter nabyty poznajemy na drodze weryfikacji wraz z nabytym doświadczeniem, nie tylko względem siebie, ale i w interakcjach z innymi ludźmi. Ponownie widać tutaj silną analogię pomiędzy dynamizmami Kunowskiego a Schopenhauerowską koncepcją – w tym przypadku koncepcją etosu. Sam Schopenhauer tak przedstawia właściwości charakteru nabytego: „[...] charakter taki posiada ten, kto zna dokładnie swoje własności, zarówno dobre, jak i złe i kto dzięki temu wie z pewnością, czego się po sobie może spodziewać i czego od siebie może wymagać, a czego nie”⁴³. Natomiast elementem oddziałującym na te podstawy (charaktery), jako coś, co jest dane, są wpływy zewnętrzne, bodźce wywołujące określone motywy, z których w sposób konieczny wynikają pewne działania jednostki. Chodzi zatem o wszelkie metody, środki, zdarzenia wychowawcze oraz o los jako siłę sprawczą. W zetknięciu z nimi przejawia

⁴⁰ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.

⁴¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 448.

⁴² Tenże, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 78–79.

⁴³ Tamże, s. 46.

się charakter empiryczny człowieka, który dopiero na długiej drodze poznania staje się tym, co nazywa Schopenhauer charakterem nabytym, to jest dokładną znajomością „samego siebie”⁴⁴, swoich zdolności, cech, zarówno dobrych jak i złych, dzięki czemu jednostka może wiedzieć, czego może się po sobie spodziewać i czego może od siebie wymagać, a czego nie⁴⁵. Trafnie oddaje istotę charakteru nabytego w sensie Schopenhauerowskim pierwszy wers wiersza Wiesławy Szymborskiej: „Tyle o sobie wiemy, na ile nas sprawdzono”⁴⁶.

Kompilacja powyższych składników powoduje pewien fatalizm empiryczny, w myśl którego cokolwiek się zdarza, dzieje się z konieczności, a więc następuje nieuchronnie: „Tak jak kula na bilardzie wcale nie może się zacząć ruszać, póki nie otrzyma uderzenia, całkiem tak samo człowiek nie może powstać z krzesła, póki go jakaś pobudka nie podniesie lub nie oderwie: ale potem jest już jego powstanie tak konieczne i tak niechybne, jak potoczenie się kuli po otrzymaniu uderzenia”⁴⁷. Bliski Schopenhauerowi jest tu determinizm oraz sensualizm, jednak robi stosowne rozróżnienie odnośnie do bodźców, gdy zauważa, iż przy bodźcach wchodzi jeszcze w grę poznanie czy też rozpoznanie danego bodźca. Ponieważ poznanie jest zmienne, często oscyluje między błędem i prawdą, a najczęściej zniekształcają je żarliwe uczucia gniewu czy złości – zatem sposób jakiegoś działania człowieka może się zmienić za sprawą postrzegania, chociaż nie uprawnia to do wniosku o zmianie ludzkiego charakteru⁴⁸.

Ludzie przyjmują różne założenia o naturze zachowań człowieka, jego możliwościach, mechanizmach funkcjonowania społeczeństwa itd., jednak w świetle powyższych założeń i koncepcji zachowanie ludzi i zwierząt jest przeważnie ukierunkowane na realizację określonych działań, czyli jest celowe. Co więcej, jest celowe przez jednorodną niezaspokojoną wolę, która leży u podstaw każdego z tych działań⁴⁹. Toteż koniecznością było i nadal jest wytwarzanie na drodze ewolucji mechanizmów biologicznych, zachowań kształtujących się tak, że służą one np. zachowaniu życia, prokreacji itp. Schopenhauer życzyłby sobie,

⁴⁴ Schopenhauer często w rozważaniach nad charakterem człowieka powołuje się na Sokratejskie: *poznaj samego siebie*.

⁴⁵ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej...*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁶ W. Szymborska, *Sto wierszy – sto pociech*, wyd. Literackie, Kraków 2005, s. 165.

⁴⁷ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej...*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁸ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 449.

⁴⁹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 504.

aby każde działanie było nastawione na poznanie, ponieważ jak sam twierdzi, w świecie poznania nie ma miejsca dla woli, która tylko pragnie, chce i wymaga, toteż nigdy nie jest w stanie uniknąć cierpienia. Ponadto z reguły wraz ze spełnieniem pojawia się często rozczarowanie, podczas gdy przy rozkoszach intelektualnych prawda staje się coraz jaśniejsza⁵⁰.

3.1. Empiryzm i sensualizm

Psychologia, która pod koniec XIX wieku zaczęła wyodrębniać się z filozofii, skupiała się na kwestii wrażeń zmysłowych i spostrzeżeń oraz introspekcji. Działo się to w imię empiryczności i naukowości. Z jednej strony rozmaite zjawiska psychiczne traktowane były w sposób fragmentaryczny, częściowy, a z drugiej badano psychikę bardzo subiektywnie, jako materiał empiryczny, traktując dane introspekcyjne w sposób uporządkowany i metodologiczny. Pozytywistyczna koncepcja nauki zaznaczyła się wyraźnie w dwóch konkurencyjnych nurtach, badaniach, które rozwinęły się w tym okresie – psychoanalizie i behawioryzmie⁵¹. W wypadku psychiki i zachowań człowieka, wielowymiarowa ludzka egzystencja została sprowadzona do:

- kwestii popędów i nieświadomości (struktura – funkcja),
- behawioryzmu wynikającego z zewnętrznych przejawów zachowania (bodziec – reakcja)⁵².

Powyższe dwa nurty miały jednak o wiele ważniejszą podstawę, która wiąże się ze zmysłami i materiałem empirycznym dostarczonym przez nie umysłowi. Nurty te w zasadzie dały podstawę do rozwoju przyszłej psychologii⁵³.

Rozpoczynając wgląd w sprawę empiryzmu i sensualizmu, nie sposób nie przytoczyć nazwiska francuskiego filozofa i duchownego Étienne Bonnot de Condillaca, którego powszechnie uważa się za twórcę nowożytnego sensualizmu⁵⁴. Filozofię Condillaca najlepiej wyjaśnia szczegółowo analizowany przez niego przykład posągu, obdarzonego zdolnością odbierania wrażeń tylko jednego zmysłu. Zdaniem Condillaca już ta jedna zdolność wystarczy, by posąg rozwinął w pełni życie umysłowe. Różnica w natężeniu wrażeń prowadzi do

⁵⁰ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 422.

⁵¹ J. Strelau, *Psychologia ogólna*, wyd. GWP 2000, s. 153.

⁵² T. Tomaszewski, *Główne idee współczesnej psychologii*, wyd. Wiedza Współczesna, Warszawa 1986, s. 75.

⁵³ Tamże, s. 31.

⁵⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1997, s. 104.

uwagi, która wytwarza się z postrzegania różnic; ślady poszczególnych wrażeń wytwarzają pamięć, a napływ kolejnych wrażeń pociąga za sobą ich porównywanie, to zaś – sądenie⁵⁵.

Condillac wszelką wiedzę wywodził z doświadczenia zewnętrznego, uzyskiwanego za pomocą zmysłów. Cała treść i funkcje umysłu powstają jako efekt bodźców zewnętrznych.

Pierre Cabanie, lekarz nadworny Ludwika XVI, a także współpracownik Condillaca, uczynił przedmiotem swych badań ludzki mózg, który uważał za najwyższy mechanizm nerwowy. Podczas licznych w okresie rewolucji francuskiej egzekucji, zastanawiał się, czy ofiary gilotyny cierpią po odcięciu głowy. W myśl empirystycznej teorii poznania, zaproponował pogląd sprowadzający życie psychiczne człowieka do fizjologicznych procesów systemu nerwowego. Twierdził, że mózg wydziela myśl analogicznie do tego, jak wątroba filtruje żółć czy żołądek trawi⁵⁶.

Schopenhauer znał dobrze dzieła sensualistów (Bonnot de Condillac, Marshall Hall, Charles Bell)⁵⁷. Znał dobrze także Marie Bichata, który do dziś stanowi kanon nauk o fizjologii. Wilhelm Gwinner, pierwszy monografista Schopenhauera, pisze: „Francuscy sensualiści otworzyli mu oczy na wtórną naturę umysłu; jak i też odnieśli przełomowe znaczenie w jego intelektualnym dojrzewaniu”⁵⁸. Jednakże byłibyśmy niesprawiedliwi, przyznając zasługę tylko i wyłącznie francuskim sensualistom. Należy zwrócić uwagę na głęboki związek psychologiczny między osobistym doświadczeniem życiowym z okresu młodości Schopenhauera a jego teorią odnoszącą się do sensualizmu. Ten związek wywarł silny wpływ na dalszy rozwój młodego myśliciela, który z perspektywy lat pisze o nim tak:

Koniec końców cieszę się zatem, że idąc drogą wcześniej zostałem przyzwyczajony do tego, aby nie poprzestawać na samych słowach, lecz bardziej niż szumne słowa cenić raczej ogląd, wrażenie i bezpośrednie poznanie rzeczy. W ten sposób ustrzegłem się w przyszłości przed znajdowaniem zadowolenia jedynie w słowach zamiast w samych rzeczach. Dlatego zupełnie nie mam powodu, aby żałować owego czasu spędzonego w podróży⁵⁹.

⁵⁵ Tamże, s. 105.

⁵⁶ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Warszawa 2005, s. 132.

⁵⁷ Zob.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 771; por.: Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., ss. 110 i 392.

⁵⁸ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, tłum. R. Rózanowski, wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 47.

⁵⁹ Tamże, s. 19–20.

Jak wiemy z danych biograficznych, Schopenhauer sporo podróżował w latach młodości, odwiedził takie państwa jak Holandia, Anglia, Francja, Szwajcaria, Austria, Hiszpania, Włochy, Prusy i Polska⁶⁰. Podczas podróży prowadził dziennik, w którym już kształtowała się myśl o nędzy i próżności tego świata (z relacji w nim zachowanych wiemy, jakie wrażenie zrobił na nim widok buntu tkaczy w Lyonie oraz galerników w Tulonie, co kontrastowało z przepychem Lazurowego Wybrzeża)⁶¹.



Rysunek 1 Revolte des Canuts – Lyon (powstanie tkaczy w Lyonie z 1831)⁶²

Z obserwacji tak bystrego i wnikliwego oka, jakim niewątpliwie odznaczał się ów młodzieniec, nie mógł się wyłonić inny obraz świata – jako nędzny, przepełniony cierpieniem padół łez. Wszelkie rozumienie u Schopenhauera jest aktem przedstawienia i dlatego ze swej natury pozostaje zawsze w sferze zmysłów, a ponieważ przedstawienie dostarcza tylko bodźców i określonych zjawisk, rozumienie i poznanie ogranicza się tylko do wytworów umysłu⁶³. Podobnie jak posąg Condillaca, który do władzy sądenia i spostrzeżenia potrzebuje zaledwie jednego zmysłu, tak i u Schopenhauera tylko jedno oko owada stanowi konieczny pośrednik poznania, dla którego (i w którym) świat ten istnieje i bez którego nie można byłoby go sobie uzmysłwić; albowiem dla Schopenhauera świat jest po prostu przedstawieniem, które potrzebuje poznającego podmiotu jako nośnika swego istnienia⁶⁴. Powiada wprost: „To, czego doznaje oko, ucho, skóra, nie jest naocznością: są to po prostu dane”⁶⁵.

⁶⁰ Tamże, ss. 182 i 184.

⁶¹ Tamże, s. 26.

⁶² Źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/Powstania_tkaczy_w_Lyonie, data dostępu: 29.02.2015.

⁶³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 105.

⁶⁴ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 71.

⁶⁵ Tamże, s. 43.

Podmiot jest zarówno tym, co poznaje, jak i tym, co może poznać dogłębnie w samym sobie, dlatego też jest warunkiem wszelkiej empirycznej naoczności. Toteż ogólne założenia spirytualizmu w formie twierdzeń („Świat istniałby nawet wtedy, gdyby nie było żadnego podmiotu”; jak i kolejne: „Podmiot poznawałby przecież, nawet gdyby nie miał żadnego przedmiotu” tj. żadnego przedstawiania) zostały przez Schopenhauera odrzucone jako całkowicie błędne, z racji, iż każde poznanie jest tylko odmianą materii. Zatem wykluczając istnienie jednego bądź drugiego, wykluczamy tym samym zjawisko poznania – wykluczając materię lub umysł poznający, wykluczamy świat, jaki znamy w ogóle⁶⁶. Stąd można powiedzieć, że występuje u filozofa idealizm empiryczny, w imię którego dochodzi do wyraźnego oddzielenia tego, co subiektywne (zmysłowe) od tego, co obiektywne. W toku całej analizy należy zauważyć, że tak wiele przypada temu, co subiektywne, że temu, co obiektywne pozostaje jedynie coś metafizycznego – rzecz sama w sobie⁶⁷.

Zatem w ujęciu Schopenhauera wszelkie poznanie świata sprowadza się do wrażeń zmysłowych, które zdecydowanie stanowią wartość subiektywną. Wobec powyższego myśliciel dalej wnioskuje, że całe poznanie bierze się z podmiotu, który jest traktowany jako punkt wyjścia do dalszych rozważań. Empiryzm u Schopenhauera w klasycznym rozumieniu tego pojęcia, o tyle znajduje inklinacje pedagogiczne, o ile stanowi podstawę dochodzenia do wiedzy i prawdy. Sprowadza się on jedynie do wartościowego i podstawowego źródła wiedzy, jakim jest zbiór doświadczeń o świecie. Natomiast sensualizm jest tu środkiem do poznania poprzez zmysły.

3.2. Natywizm i woluntaryzm

Pojmowanie wychowania jako procesu ukierunkowanego na predyspozycje psychiczne człowieka pozwalają wysunąć pewne zagadnienia, ujęte w pytaniu: Czy wychowanie jest możliwe i w jakich granicach? Doświadczenie czerpane z działalności wychowawczej wykazywało od dawna, że podatność dziecka na wpływy wychowawcze opiekunów jest bardzo różna i że waha się u różnych jednostek – między zupełną uległością u jednych a całkowitym oporem u drugich. Zauważono też, że chociaż z wiekiem następują u dziecka zmiany w jego predyspozycjach, to jednak kierunek tych zmian nie zawsze odpowiada

⁶⁶ Tamże, s. 18–21.

⁶⁷ Tamże, s. 105.

tendencjom jakie towarzyszą tego typu zmianom u dorosłych⁶⁸. To doświadczenie zwróciło uwagę na zagadnienie związane z możliwościami i granicami wychowania. Problem ten w pedagogice zachodniej był rozwiązywany przez trzy różne teorie:

- teorię natywizmu,
- teorię empiryzmu,
- teorię konwergencji⁶⁹.

Teoria natywizmu zakłada, że wychowanie, które ma przekształcać psychikę człowieka przez działanie, nie jest wcale możliwe lub też, że jego granice są bardzo wąskie. Zakłada, że właściwości psychiczne są człowiekowi dane wraz z urodzeniem i nie mogą się zmieniać jakościowo.

Teoria empiryzmu – przeciwnie do powyższej – zakłada, że człowiek rodząc się nie ma żadnych wrodzonych właściwości, lecz nabywa je dopiero w kolejnych latach życia dzięki różnym zewnętrznym wpływom, które na niego działają. W ten sposób teoria ta odrzuca „wrodzoność” wszelkich dyspozycji człowieka.

Teoria konwergencji przyjmuje oba poprzednie czynniki: psychikę ludzką kształtują równocześnie wrodzone dyspozycje i zewnętrzne wpływy wychowawcze.

Z racji interesującego nas obszaru badań rozważmy szczegółowo pierwszą z wyróżnionych koncepcji.

Teoria natywizmu ma korzenie daleko sięgające w przeszłość, posługiwano się nią dla uzasadniania różnic społecznych (np. teorie klasowe). Zakłada ona, że ludzie, mimo analogicznej budowy organicznej, są z urodzenia różni pod względem psychicznym. W starożytnej Grecji znalazła ona wyraz w filozofii Platona, który odwołując się do teorii metempsychicznej twierdził, że nasza wiedza jest przypomnieniem idei, tj. przedmiotów oraz ich ogólnych pojęć, które człowiek oglądał przed swoim narodzeniem. Idee są więc wrodzone i na nowo odkrywamy je w przedmiotach i zjawiskach doświadczonych w naszym życiu⁷⁰. Wobec tego nasze spostrzeżenia (czynione w życiu ziemskim) wywołują wiedzę, którą posiadaliśmy w naszym przedempirycznym bycie. Wiedza ta jest więc wrodzona w swoim zasadniczym pochodzeniu.

⁶⁸ D. Fontana, *Psychologia dla nauczycieli*, tłum. M. Żywicki, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 8–12.

⁶⁹ K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1967, s. 50.

⁷⁰ L. Turowski, *Platon o wychowaniu*, wyd. Ypsilon, Warszawa 2001.

Do teorii natywizmu inną drogą, już w czasach nowożytnych, prowadziła filozofia Kartezjusza. Teza: „Myślę, więc jestem” (*Cogito ergo sum*) jest punktem wyjścia dla wszelkiej filozofii i wszelkiej wiedzy, a świadomość siebie jest podstawowym faktem naszego doświadczenia. Stąd wywodzi Kartezjusz pojęcie jaźni, które wynika właśnie ze świadomości siebie. Jaźń bowiem nie może istnieć sama przez się, a więc jej przyczyną jest byt wyższy, metafizyczny. Zatem pojęcia jaźni i Boga są pojęciami wrodzonymi⁷¹, a więc metafizyczne wywody Kartezjusza prowadzą go do przyjęcia wrodzonych pojęć.

W XVII wieku teorię pojęć wrodzonych głosił filozof niemiecki Christian Wolff. Twierdził on, że: „Obrazy i pojęcia cielesnych rzeczy nie pochodzą od zewnątrz, ale faktycznie dusza ma je już w sobie nie rzeczywiście, lecz tylko jako możliwości i tylko je rozwija ze swej istoty zgodnie z porządkiem cielesnym”⁷².

Rozwijająca się teoria natywizmu istnieje do dziś – co prawda odbiegła od preegzystencji człowieka uznawanej przez Platona, jak i od metafizycznych wywodów Kartezjusza, a przybliżyła się raczej do koncepcji Wolffa, który widział ją jako rozwijanie pewnych zadatków, które później jednostka kształtuje.

Istnieją jednak różnice między metodami badawczymi dawnych i współczesnych natywiści, którzy stają na stanowisku psychologicznym i empirycznym, ku jakiemu skłaniał się także Schopenhauer. Jego zamiłowanie do nauk biologicznych daje temu pełny wyraz, ponieważ jego zainteresowanie wzbudziły dziedziczność cech i podstawy genetyki. Z dziedziczności cech wyprowadza pewne „możliwości” i „zadatki”, a z podstaw woli życia instynkty i potrzeby⁷³.

Koncepcje natywistyczne wykazują tendencję do specyficznego sposobu formułowania celów wychowania. W wersji skrajnej natywizmu można je nawet odrzucić (w myśl twierdzenia, iż wychowanie nic ma żadnej mocy), w wersji umiarkowanej natomiast formułowanie celów sprowadza się do wspierania i uwydatniania pewnych elementów i zadatków jednostki, o czym Schopenhauer wielokrotnie wspominał. Na przykład przy wyborze drogi życiowej (zawo-

⁷¹ J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

⁷² K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1967, s. 52.

⁷³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 728–758; por.: Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 444–460.

du) należy wziąć pod uwagę nasze predyspozycje biologiczne, psychologiczne, fizyczne i duchowe. W kontekście współczesnej psychologii rozwojowej cele wychowania powinny uwzględniać poziom rozwoju tendencji biogenetycznych danej jednostki⁷⁴.

Wśród historycznych i współczesnych teorii pedagogicznych można wyróżnić trzy formy natywizmu:

- natywizm spirytualistyczny,
- natywizm biologiczny,
- natywizm transcendentny⁷⁵.

Schopenhauer zdaje się nawiązywać do jego dwóch ostatnich form. Natywizm biologiczny występuje pod postacią dziedziczenia cech, w związku z czym mówi o posiadaniu pewnych wrodzonych zadatków, właściwości i zdolności człowieka. Natywizm transcendentny pojawia się w założeniach odnoszących się do tomizmu, który zakłada, że człowiek przychodzi na świat nie tylko z pewnymi dobrymi zadatkami, które trzeba rozwijać, ale także ze skazą grzechu pierworodnego, wobec czego można uznać, że człowiek zawinił już samym istnieniem. Dostrzeżenie i zrozumienie tego pozwala Schopenhauerowi formułować sądy i utwierdzać się w przyjęciu stoickiej postawy wobec trudów, cierpień i losu, jakie świat dla nas zesłał, bowiem zawiniliśmy już poprzez same narodziny. Stąd śmierć u Schopenhauera jest niejako wybawieniem, a cały kontekst uwag metafizycznych kierowanych do czytelnika jest swego rodzaju wychowaniem do śmierci, co nadaje „szkole życia” wymiar transcendentalny. Życie jest szkołą metafizyczną czy też miejscem pokuty, refleksji, zakładem penitencjarnym – jak zwykł mawiać filozof⁷⁶ – trzeba je przejść i wywnioskować, iż jest ono (życie) nauką o rodzaju ludzkim, który ponosi winę za samo istnienie oraz i o serdecznej tęsknocie za wybawieniem od życia w celu przejścia do stanu nirwany tj. niebytu. Szerzej kontekst śmierci zostanie przedstawiony w rozdziale *Wychowanie moralne*.

⁷⁴ Zob.: A. Adamski, *Rola procesów bioelektrycznych w kształtowaniu percepcji zmysłowej funkcji psychicznych człowieka*, Wyd. UŚ, Katowice 2006; Tenże, *Ruch biologiczny jako zjawisko kwantowe i jego rola w procesie życiowym człowieka*, Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Istota i rola informacji bioelektrycznej”, Kraków, 22–24 października 2002. Wyd. Akademii Pedagogicznej w Krakowie 2002.

⁷⁵ *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. III, wyd. Akademickie Żak, Kraków 2004, s. 509.

⁷⁶ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 267–268.

Wracając do nurtów natywizmu eksponowanych przez Schopenhauera, to jest odłamu biologicznego i transcendentnego, należy zauważyć, że zlewają się one u niego w jedną całość. Z poziomu globalnego istot ludzkich, jako gatunku, który filozof ujmuje czysto metafizycznie w oparciu o wolę życia i przetrwania. Obiektywizacja woli manifestuje się w chęci przetrwania danego gatunku,

objawia się to tym, że dla jednostki sprawy gatunku jako takiego, a więc stosunki płciowe, spłodzenie i wyżywienie potomstwa, są nieporównanie ważniejsze i obchodzi ją bardziej niż wszystko inne. Stąd u zwierząt ruja, a u człowieka troskliwy, nader kapryśny wybór drugiego osobnika dla zaspokojenia popędu płciowego, który może rozpaść się nawet w namiętną miłość; stąd wreszcie niesłychana miłość do potomstwa u rodziców⁷⁷.

Jako gatunek jesteśmy poprzez dziedzicznie zmuszeni do przejęcia pewnych właściwości wynikłych z woli życia, o które musimy zabiegać, troszczyć się każdego dnia, a związane są one z przetrwaniem organizmu, z podtrzymaniem woli życia. Są to na przykład potrzeba przyjmowania posiłków, utrzymania ciepła, utrzymania ciągłości gatunku. W dalszej kolejności są to: instynkty zachowawcze, instynkty walki i obrony. W latach 80. przeprowadzono ciekawe eksperymenty na Uniwersytecie Wisconsin-Madison: naukowcy próbowali znaleźć odpowiedź na pytanie, czy niektóre odruchy są wrodzone, to znaczy przekazywane genetycznie. Okazało się, że małpy, które były wychowywane w sztucznym środowisku i nigdy nie widziały gadów, reagowały w równie spontaniczny sposób na węże, co ich rówieśnicy wychowywani w środowisku naturalnym⁷⁸. Zatem istnieje duże prawdopodobieństwo przekazywania pewnych wrodzonych odruchów, które kształtowały się na drodze ewolucji, pewnej wiedzy wrodzonej, co w dużej mierze uzasadnia koncepcję natywizmu w sensie teorii o ideach wrodzonych. Generalnie podstawowe instynkty i potrzeby zaliczają się do dwóch dolnych kategorii piramidy Masłowa. Zgodnie z prawidłowością rozwoju podstawowych elementów przechodzimy do realizowania dalszych, związanych z estetyką, myśleniem abstrakcyjnym, przynależnością itd.

Zdaniem filozofa zasadą i podstawą życia gatunku jest spłodzenie potomstwa, dlatego też popęd płciowy gra istotną rolę w świecie ludzkim, silnie oddziałując na życie jednostki,

gdzie jest właściwie niewidocznym ośrodkiem wszelkich działań i wyziera zewsząd mimo wszystkich kryjących osłon. Jest to przyczyna wojen i cel pokoju, podstawa

⁷⁷ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 728.

⁷⁸ S. Mineka, *The Genome Changes Everything*, The Science of Emotion 1985/05.

powagi i cel żartów, niewyczerpane źródło dowcipów, klucz wszelkich aluzji i treść wszystkich znaków, wszystkich milczących propozycji i wszystkich ukradkowych spojrzeń, [...] jest to jednak zgodne z tym, że popęd płciowy jest jądrem woli życia, a zatem koncentratem wszelkich pragnień⁷⁹.

Należy tutaj zasygnalizować wielką zbieżność poglądów psychologa Zygmunta Freuda z Schopenhauerem. Freud wprowadził pojęcie *libido*, pojmując je jako formę energii, za pośrednictwem której popędy życia spełniają swoje funkcje. Freud wyraźnie inspirował się w tej kwestii Schopenhauerowską wolą życia, to jest popędem seksualnym⁸⁰.

Powyższy wywód dotyczył natywizmu w odniesieniu do gatunku, jakim jest rodzaj ludzki, któremu z racji cech biologicznych towarzyszą potrzeby i instynkty wspólne dla większości ludzi. Dziedziczność cech opiera się na przekazywaniu pewnych właściwości organicznych, fizycznych i psychicznych następnym pokoleniom. Dotyczy ona bezpośrednio jednostki, a pośrednio gatunku.

Dla pedagogiki ważne jest rozstrzygnięcie, czy i w jakich granicach odbywa się dziedziczenie cech psychicznych – od tego bowiem zależą granice wychowania, a dalej granice rozwoju. Tak też ujmował sprawę Schopenhauer, który różnice ustanowione przez naturę między ludźmi stawiał ponad majątek, wysokie stanowisko czy choćby królewskie urodzenie⁸¹. Zdaniem filozofa cech biologicznych nie sposób skompensować wychowaniem. Natywizm opierał się bezpośrednio na stwierdzeniu, iż nikt nie może wyzbyć się swej indywidualności, tj. swej natury. Podobnie rzecz przedstawia Schopenhauer:

Z człowiekiem dzieje się podobnie jak ze zwierzęciem, można je umieścić w dowolnych warunkach, zawsze jednak będzie tkwiło w wąskim kręgu, zakreślonym mu w sposób bezwzględny przez naturę [...] podobnie indywidualność człowieka wyznacza z góry miarę dostępnego mu szczęścia. W szczególności granice jego sił duchowych wyznaczają mu raz na zawsze zdolność doznawania wyższych rozkoszy. Jeśli są ciasno zakreślone, żadne wysiłki zewnętrzne, nic z tego, co ludzie dla niego zrobią lub los mu ześle, nie pomoże, by przekroczył zwykłą ludzką miarę na wpół zwierzęcego szczęścia i zadowolenia⁸².

Powstaje zatem pytanie: czym jest owa natura człowieka? Dla Schopenhauera jest ona wolą, która dostrzega siebie poprzez poznający umysł, który z kolei jest też jej wytworem. Wielki upór do zachowań instynktownych u czło-

⁷⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 732–733.

⁸⁰ Zob.: Ch. Young, A. Brook, *Schopenhauer and Freud*, *International Journal of Psychoanalysis*, 1994/75, s. 101–118.

⁸¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 394.

⁸² Tamże, s. 396.

wieka wynika stąd, że wola zajęła miejsce poznania, a kiedy intelekt zastępuje wolę, wówczas następuje poznanie i to jest właściwy cel wychowania zdaniem filozofa.

Wobec powyższego możemy wysunąć wniosek, iż świat, w którym żyje jednostka, zależy przede wszystkim od tego, przez kogo jest pojmowany – dla kogo jest przedstawieniem, gdyż w zależności od umysłu może on być ubogi, mdły, płaski bądź też bogaty, interesujący i pełen znaczeń.

Tutaj właściwości natury ustanowione *iure divino* oddziałują na całe życie i istnieją w ścisłej korelacji z przetwarzaniem świata zewnętrznego. Tę na wskroś subiektywną koncepcję jednostki (dziś nazywaną selfizmem)⁸³ Schopenhauer wywiódł ze swej głównej koncepcji świata jako przedstawienia. Na każdą rzeczywistość składają się dwie połówki: podmiot i przedmiot, konieczne dla przedstawienia teraźniejszości, nierozzerwalnie ze sobą związane. Jeśli więc połówka obiektywna (świat) jest dokładnie taka sama dla większości ludzi, to zmiana nastawienia subiektywnego odbiorcy może spowodować całkowite zniekształcenie tejże obiektywnej rzeczywistości⁸⁴. Schopenhauer, nie zdając sobie sprawy z takiego posunięcia, wskazał XIX-wiecznej psychologii drogi rozwoju, które nadały pierwotny kształt psychoanalizie (w sensie odkrywania i uświadamiania najgłębszych pragnień człowieka) oraz behawioryzmowi związanemu z bodźcami.

Woluntaryzm Schopenhauera sprowadza się generalnie do woli jako głównego motoru akcji i reakcji. U człowieka jest to stan chcenia czy też pragnienia – jako źródła wszelkiej podstawy ku dalszemu działaniu. Objawy myślenia życzeniowego (tzw. myślenie przedoperacyjne) pojawiają się ok. 2–3 roku życia, zaraz po wykształceniu się pierwszych konkretnych pojęć związanych z danymi potrzebami⁸⁵. Natomiast myślenie logiczne, dyskursywne jest jego dalszym następstwem i kształtuje się na drodze długiej ewolucji, w toku różnorodnych procesów uczenia się i nabywania zdolności. Woluntaryzm Schopenhauera stawia zjawisko chcenia u podstaw i uznaje za

⁸³ Po raz pierwszy tego terminu użył Amerykański psycholog, prof. Paul C. Vitz, w książce: *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*, wyd. New York University, Nowy Jork 1994. Selfizm polega na subiektywizmie w ocenie doświadczeń osobistych, który prowadzi do przeakcentowania treści wewnątrzpsychicznych i ekspresji siebie.

⁸⁴ A. Schopenhauer, W *poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 395.

⁸⁵ J. Piaget, *Narodziny inteligencji dziecka*, tłum. M. Przetacznikowa, wyd. PWN, Warszawa 1977.

najgłębszą warstwę naszej psychiki. Dlatego też wychowanie musi sięgnąć do tej najgłębszej warstwy naszego życia psychicznego – to jest do chcenia i pragnienia.

Podczas rozwoju i formułowania się nowych prądów psychologicznych zbieżnych z założeniami Schopenhauera warto wspomnieć o koncepcji Wilhelma Maximiliana Wundta, który również był pod wpływem inspiracji kantowskiej. Zwyczajowo Wundt jest wiązany z początkiem nurtu psychologii eksperymentalnej, bowiem w 1879 roku założył pierwsze na świecie laboratorium psychologiczne. Naukowiec skupiał wokół swoich badań uczonych z różnych krajów, w tym także z Polski, co zaowocowało później rozwojem „pedologii”, która miała ambicje (podobnie jak socjologia wychowania Floriana Znanieckiego) wchłonięcia całej problematyki badawczej pedagogiki⁸⁶. Wundt i jego współpracownicy interesowali się w psychice tym, co wspólne wszystkim ludziom, natomiast Galton zapoczątkował psychologię różnic indywidualnych. Psychologia, zwłaszcza ta niemiecka – fizjologiczna, starała się unikać związków z filozofią, jednakże okazało się to niemożliwe. Wundt założył, iż umysł przechodzi przez trzy fazy poznania: początkowo operuje konkretnymi postrzeżeniami, następnie zastępuje te postrzeżenia pojęciami ogólnymi, aż wreszcie ujmuje całość w światopogląd. W trzecim etapie poznania umysł wychodzi poza doświadczenie budując metafizykę. Ten proces jest nieuchronny i konieczny, bo – jak zauważa Wundt – poszukiwanie metafizyczne stanowią potrzebę psychiczną na pewnym etapie rozwoju człowieka⁸⁷. Te założenia są bardzo bliskie Schopenhauerowskiemu, które odnoszą się do percepcji postrzegania świata, a raczej zabarwiania go własnym pierwiastkiem poznawczym poprzez wewnętrzne „ja”. Jednak w ostateczności metafizyka Wundta staje w całkowitej opozycji do zapatrywań Schopenhauera. Ma bowiem spirytualistyczny charakter: jego zdaniem świat jest zgromadzeniem istot obdarzonych wolną wolą.

Metafizyka Schopenhauera skoncentrowana na podmiocie jako woli nazywa się woluntarystyczną (określenia tego użył jako pierwszy Eduard von Hartmann w swojej koncepcji: *Filozofii nieświadomego*)⁸⁸. Decydujące jest tu

⁸⁶ T. Hejnicka-Bezwińska, *Recepcja herbartowskiej koncepcji „naukowości” pedagogiki* [w:] *Herbart znany i nieznan: w dwusetną rocznicę wydania Pedagogiki ogólnej: praca zbiorowa*, red. J. Piskurewicz, D. Stępkowski, wyd. Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2006, s. 68.

⁸⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, wyd. PWN 2003, s. 70–72.

⁸⁸ W żargonie filozoficznym „filozofią nieświadomego” określa się koncepcję Hartmana, która miała polegać na wytłumaczeniu istoty świata poprzez założenie istnienia sił wyższych, dotąd nieznanych

spostrzeżenie, iż wola nie musi być (i pierwotnie nie jest) świadoma oraz to, że wola chociaż zawsze jest wolą czegoś, w ostateczności okazuje się wolą samego siebie (każdego człowieka) – wolą zachowania siebie i działania. Fryderyk Nietzsche nazwał ją w tym aspekcie „wolą mocy”. Element woluntarystyczny występuje również w teorii poznania. W akt sądzenia uwikłany jest bowiem moment chcenia, afirmacji tego, co się twierdzi. Duże znaczenie filozoficzne ma również rozpatrywanie popędowości ludzkiej głównie pod postacią popędu seksualnego, który stanowił dla Schopenhauera istotny czynnik w motywacjach działania ludzkiego⁸⁹.

Wyjściowym punktem dla Schopenhauera są więc instynkty, popędy i pożądania, stanowiące wrodzoną stronę życia, które często sprawiają, iż nasze zachowanie jest zbieżne z naszym zdrowym rozsądkiem. Nasze instynkty są wyrazem naturalnych potrzeb organizmu, jego struktury i jego życia, dlatego często przejmują kontrolę nad nami – odbywają się mimowolnie. Chociaż wydaje się że woluntaryzm u filozofa polegałby na kształtowaniu postaw dostosowujących się do potrzeb i warunków woli, trzeba pamiętać że, Schopenhauer uczył sprzeciwienia się woli za pomocą umysłu i całkowitej negacji, co nazywał zaprzeczeniem woli, bądź też *samozaprzeczeniem*⁹⁰.

Z powyższych założeń, odnoszących się do natywizmu w wymiarze globalnym, w których zarówno za pomocą przekazywania cech właściwych danemu gatunkowi, jak i dziedziczenia cech jednostki wynikłych z kompilacji przekazanych genów przez rodziców, wynikają pewne konsekwencje dla pedagogiki. W świetle założeń Schopenhauera klasyfikują się one w deterministycznym nurcie, który mówi o tym, iż jesteśmy mocno ograniczeni przez nasze biologiczne cechy oraz przez czynnik woluntarystyczny, który określa się przez samo chcenie i pragnienie czegoś.

Człowiek, zatem w swej wewnętrznej istocie, musi pozostać takim, jakim go uczyniło biologiczne pochodzenie. Jak pisze myśliciel:

Wszystko zależy od tego, jak kto wyszedł z rąk natury, jaki ojciec go spłodził i jaka matka była nim ciężarna, co więcej, o jakiej porze się urodził; dlatego nie napisze Iliady, kto ma za matkę gęś, a za ojca safandulę, nawet jeśli studiował na sześciu uniwersytetach. No, ale jest właśnie tak: natura jest arystokratyczna, bardziej

człowiekowi.

⁸⁹ Zob.: Obszerny rozdział *Metafizyka miłości płciowej* [w]: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 758.

⁹⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 570–573.

arystokratyczna niż jakikolwiek system feudalny lub kastowy. Zgodnie z tym piramida jej biegnie od bardzo szerokiej podstawy do szpiczastego czubka⁹¹.

Zatem wpływ wychowania i kształtowania w zamyśle Schopenhauera jest bardzo ograniczony.

W dobie współczesnej nauki – począwszy od genetycznych praw Mendla⁹², a skończywszy na współczesnej genetyce i psychologii kwantowej, w której dziedziczność cech biologicznych, a dalej predyspozycji psychologicznych jest sprawą oczywistą i powszechnie uznawaną⁹³ – Schopenhauerowska koncepcja natywizmu wydaje się nadal aktualna. Jeżeli oboje z rodziców posiadają pewną cechę, to istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że dzieci też ją posiadają. Żywa komórka może pochodzić wyłącznie od innej żywej komórki, dziedzicząc jej cechy, a zatem dziedziczność jest sprawą oczywistą zarówno dla gatunku jak i dla danej jednostki.

W twierdzeniu „wszystkie cechy są dziedziczne” jest bardzo niewiele przesady. Określone cechy behawioralne w oczywisty sposób są uzależnione od treści, z jakimi jednostka styka się w domu rodzinnym lub w danej kulturze – na przykład jaką religię wyznaje lub do której partii czy subkultury należy – te elementy nie są dziedziczne w najmniejszym nawet stopniu. Jednakże cechy behawioralne⁹⁴, będące przejawem pewnych uzdolnień i temperamentu (np. to, jak biegle się posługujemy obcym językiem, jak bardzo jesteśmy religijni, liberalni czy konserwatywni), są dziedziczne. Wynika to z faktu, iż inteligencja ogólna jest dziedziczna, podobnie jak pięć głównych czynników osobowości (zwanym wielką piątką): otwartość na doświadczenie, sumienność, ekstrawersja, ugodowość i neurotyczność. Teoria dziedziczenia wydaje się szczególnie uzasadniona w takich przypadkach jak uzależnienie od nikotyny czy alkoholu, spędzanie godzin przed telewizorem albo prawdopodobieństwo wzięcia rozwodu⁹⁵.

⁹¹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 252.

⁹² Sformułował podstawowe prawa dziedziczenia, przeprowadzając badania nad krzyżowaniem roślin, głównie grochu jadalnego *Pisum sativum*, których wyniki ogłosił w 1865 roku na posiedzeniu lokalnego towarzystwa naukowego w Brnie.

⁹³ B.C. Mc Gillyvary, *Genetyka*, tłum. J. Limon, wyd. Urban & Partner, Wrocław 1996.

⁹⁴ Zespół skoordynowanych postępowań w odniesieniu do określonego otoczenia w określonym czasie. [za:] J. Strelau, *Psychologia ogólna*, wyd. GWP 2000, s. 15.

⁹⁵ J.R. Harris, *Geny czy wychowanie?*, tłum. A. Polkowski, wyd. Santorski & CO, Sopot 2000.

Przeważnie dominuje pogląd, że osobowość kształtuje się na skutek przeżyć wczesnego dzieciństwa, a psycholog, poznając je, może wytłumaczyć sens postępowania danej osoby⁹⁶. Psycholog nie może niczego zważyć, zmierzyć i sfotografować – dysponuje przeważnie narzędziem badawczym zaczerpniętym ze statystyki – korelacją (współwystępowaniem). Im częściej dana para zjawisk występuje razem, z tym większą pewnością możemy wnioskować, że skoro wystąpiło pierwsze z nich, to prawdopodobnie wystąpi też drugie⁹⁷. Ale które z nich jest przyczyną, a które skutkiem? A może mają one jakąś inną, niewidoczną, odległą przyczynę? Zatem, jeśli wiele osób z problemami podczas terapii wspomina smutne dzieciństwo, psycholog wnioskuje: owe kłopoty osobiste zostały wywołane złym traktowaniem danej osoby przez rodziców w jej wczesnym dzieciństwie. A przecież te dwa fakty niekoniecznie musi łączyć związek skutku i przyczyny⁹⁸.

Jedne środowiska rodzinne są całkowicie odmienne od innych ze względu na różnice występujące między ludźmi i ich odmienne usposobienia. Zgodnie z opiniami pedagogiczno-psychologicznymi te różnice powinny mieć istotne znaczenie w procesie wychowywania⁹⁹. Dwoje dzieci dorastających w tej samej rodzinie – z tą samą matką, ojcem, tradycjami i regułami – powinno być do siebie bardziej podobne niż dwoje dzieci wychowywanych w dwóch różnych rodzinach. A jednak tak nie jest¹⁰⁰. Zdarza się przecież, że np. rodzeństwo dorastające w jednej rodzinie nie jest do siebie bardziej podobne niż rodzeństwo rozdzielone tuż po urodzeniu¹⁰¹. Prawdopodobnie chodzi o nakładanie się pewnych matryc genotypów. Być może rodzice dziecka skłonnego do czułych pieszczot także zaczynają okazywać mu serdeczne uczucia i dlatego zachowują się inaczej niż rodzice dziecka, które wije się jak piskorz, unikając przytulania, i wycierania się za każdym razem, kiedy je ktoś pocałuje. W przypadku dziecka cichego i spokojnego rodzice ustalają rozsądne ograniczenia, natomiast rodzice „wcielonego diabła” być może zmuszeni będą wprowadzić bardziej surowe zasady wychowawcze lub poddać się

⁹⁶ R. Vasta, *Psychologia dziecka*, tłum. M. Babiuch, wyd. WSiP, Warszawa 2004.

⁹⁷ J. Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, wyd. PWN, Warszawa 2005, s. 15.

⁹⁸ Tamże, s. 26.

⁹⁹ S. Pinker, *Tabula Rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, wyd. GWP, Gdańsk 2004, s. 350.

¹⁰⁰ Tamże, s. 256.

¹⁰¹ T.J. Bouchard, *Genetic and environmental influence on intelligence and special mental abilities*, *Human Biology*, 1998/70, s. 257–259.

nieznośnemu dziecku¹⁰². Pojawia się zaskakująca sytuacja, kiedy to geny korelują i oddziałują na wpływ otoczenia, a rodzice czy rówieśnicy wzmacniają pewne zachowania, które są rozwijane u dziecka za sprawą dziedziczenia. Schopenhauer doskonale rozumiał to wzmocnienie indywidualności jednostki za sprawą otoczenia:

Nieraz ktoś zazdrości komuś interesujących przygód, jakie zdarzyły mu się w życiu, a powinien zazdrościć raczej umiejętności, która zdarzeniom potrafi nadać takie znaczenie, jakiego nabierają w jego opowieści; to samo bowiem zdarzenie, które lotny umysł ujmuje tak interesująco, będzie dla umysłu płaskiego i banalnego bezbarwną sceną z życia codziennego. [...] Czytelnik głupi zazdrości poecie wspaniałej przygody, zamiast zazdrościć mu potęgi wyobraźni, która potrafi przekształcić zdarzenie raczej codzienne w coś równie wielkiego i pięknego. Podobnie też melancholik dostrzega tragedię tam, gdzie sangwinik widzi tylko interesujący konflikt, a flegmatyk rzecz zgoła nieistotną¹⁰³.

Tutaj ponownie powraca główna teza Schopenhauerowskiej filozofii: świat jako przedstawienia, bowiem to, co dla człowieka istnieje i co mu się przydarza, zachodzi i istnieje bezpośrednio zawsze tylko w jego świadomości. Najistotniejsze jest zatem to, jaka jest ta świadomość i od niej zależy zwykle więcej niż od kształtów, które znajdują wyraz w świadomości. Zatem subiektywna świadomość każdego człowieka może dokonywać modyfikacji rzeczy, stanów i opisów.

Podsumowując cały zamysł woluntarystycznej i natywistycznej koncepcji Schopenhauera, można wnioskować, iż większości wskazówek odnośnie do własnego „ja” należy szukać w naturze samej woli, a nie w rozumie. Woli ciężko jest podporządkować się umysłowi, a właściwie taka zależność jest niemożliwa, bo przecież to ona używa rozumu do realizacji swych celów, nie odwrotnie. Schopenhauer podkreśla wielokrotnie i wprost, że umysł jako aparat poznawczy, zawsze jest „na usługach” woli, pełnić wobec niej służebną funkcję. Należy zaznaczyć tu mimochodem, iż ewolucyjny tok, niezależnie od tego, jak go nazwiemy – naturą, wolą, siłą sprawczą – powodował zawsze rozwój danych organizmów, a w szczególności ich aparatów percepcyjno-poznawczych, na swój użytek, nie zaś odwrotnie¹⁰⁴.

¹⁰² J.R. Harris, *Geny czy...*, dz. cyt., rozdz. 2.

¹⁰³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 394–395.

¹⁰⁴ Zob.: E. Wilson, *Różnorodność życia*, tłum. J. Weiner, wyd PWN, Warszawa 1999; Por. R. Dawkins, *Rzeka genów*, tłum. M. Jannasz, Warszawa 1995.

Dwa powyższe nurty (woluntaryzm i natywizm) tkwią głęboko w filozofii Schopenhauera. Być może czasem nawet bardziej stosownym byłoby rzec: w psychologii Schopenhauera, gdyby nie metafizyczna koncepcja jego nauk. Nativizm z woluntaryzmem istnieją niczym dwa fundamenty koncepcji filozofa, a ich wspólnym mianownikiem jest wola życia i przetrwania.

3.3. Zło i cierpienie

Kolejną ważną kwestią w filozofii Artura Schopenhauera jest element zła i cierpienia. Filozof, jako jeden z nielicznych myślicieli, miał odwagę być pesymistą wyróżniającym się na tle innych filozofów – ponieważ jego pesymizm nie ma charakteru ponurego malkontenctwa, ale jest dobrze przemyślanym opisem pochodzącym z obserwacji ludzkich pragnień (woli) i wynikających z nich okoliczności (przedstawięń). Niektórzy filozofowie byli optymistami, to znaczy ujmowali świat takim, jakim być powinien, dawali ludziom nadzieję – zauważa filozof. Schopenhauer miał odwagę powiedzieć, że żyjemy w świecie zła. Cierpienie, ból, zło i śmierć to elementy, na które prawie każdy człowiek jest skazany podczas życia. Takie spojrzenie stanowi pewne *novum* w filozofii, zważając na to, iż zło ma tutaj charakter pozytywny¹⁰⁵. Zło zyskuje bowiem „nowy wymiar” dzięki woluntaryzmowi i etyce współczucia, jakie Schopenhauer wprowadził.

W pewnych formacjach cywilizacyjno-kulturowych wszelkie cierpienie ludzkie jest wynikiem ludzkiej winy lub popełnionego grzechu. Głównym rysem takich struktur cywilizacyjno-kulturowych jest bezsilność człowieka (ludzi) wobec rzeczowych przyczyn cierpienia. W takiej sytuacji, w sytuacji wielkiego bólu i niemocy, przyczyny cierpienia lokalizowane są zastępczo w obszarze zaświatów, w świecie mocy duchowych (boskich), w gniewie owych boskich istot, spowodowanym jakimś ludzkim nieposłuszeństwem, grzechem i tym podobnym czynnikami. Według filozofa w tej bezsilności wobec zła i cierpienia sprzężone są ze sobą nierozzerwalnie trzy rzeczy:

- niewiedza o owych rzeczowych przyczynach,
- brak materialnych i technicznych środków działania lub przeciwdziałania owym przyczynom,
- przeświadczenie, iż zło, cierpienie są negacją, czyli stanami nienaturalnymi.

¹⁰⁵ Zastosowanie kar fizycznych w postaci cierpienia jest starym elementem wychowania, jednak sposób rozumienia cierpienia i bólu przez Schopenhauera jest odmienny od jego klasycznego zastosowania.

Ani wiedza, ani materialne i techniczne środki działania nie są tu czynnikami samodzielnymi, trzeba umieć je wypracować na drodze własnego rozwoju, pracy i doświadczenia: „W tym sensie można powiedzieć: świat sam sprawuje nad sobą sąd. Gdyby można było rzucić wszelkie cierpienie na świat na jedną szalę, a całą winę na świecie na drugą, to na pewno strzałka by nie drgnęła”¹⁰⁶.

Trzeci czynnik natomiast pojawia się wraz z tak zwaną mądrością życiową – duchowym rozwojem wtedy, gdy jesteśmy w stanie pojąć pewną prawdę zapisaną na kartach życia, która jest pewnym elementem stałym Schopenhauerowskiej „filozofii życia”. Prawda ta ma na celu wyrażenie pewnej zimnej kalkulacji, która zawsze przemawiała przez myśliciela: „Iż łatwo być wielce nieszczęśliwym, bardzo szczęśliwym nie tyle trudno, ile nie sposób”¹⁰⁷.

O ile cierpienie i zło były dotąd w przeważającej części postrzegane jako krzywda i wina¹⁰⁸, o tyle u Schopenhauera, w jego filozofii wychowania, niosły one pewną naukę, koncepcję, którą należało pojąć – jak z perspektywy czasu pojmujemy poświęcenie, trud i cierpienie, które miało nas czegoś nauczyć. U Schopenhauera cierpienie, ból i zło mają wymiar szlachetny i wychowawczy. Jednak nie w ogólnym znaczeniu systemu kar i nagród, raczej w znaczeniu o wiele głębszym – pewnej filozofii wychowania, która ma korzenie mocno tkwiące w filozofii Wschodu, zgodnie z którą – by znaleźć szczęście, trzeba podjąć ryzyko nieszczęścia. Zamiast uciekać od nieszczęścia lepiej zastanowić się, jak dzięki temu nieszczęściu stać się szczęśliwym.

Do wyjaśnienia zła jako immanentnej właściwości świata posłużyła Schopenhauerowi w pierwszej kolejności metafizyka woli, w drugiej zaś indywidualizacja owego procesu. Substancja wszechświata – wola¹⁰⁹, leżąca u wszelkich podstaw istnienia, jest mu moralnie obojętna. Natomiast wola uprzedmiotowiona w konkretnym zjawisku, nastawiona na określony przedmiot pożądania, chcenia, zatracą swą niewinność, staje się wolą zachłanną, wolą życia, która realizuje się przez pogwałcenie cudzej woli, stając się *bellum omnium con-*

¹⁰⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t I, dz. cyt., s. 533.

¹⁰⁷ Tamże, s. 621.

¹⁰⁸ W czasach Homera cierpienia wynikały z winy ludzi wobec bogów, którzy tymi cierpieniami karali. Podobnie ma się sytuacja w średniowieczu; dalej kultura ewoluowała, jak twierdzi Borys Cyrulnik: „od kultury winy do kultury krzywdy” (*Les vilains petits canards*, Odile Jacob, Paryż 2004).

¹⁰⁹ U Schopenhauera prapodstawą jest wola jako noumen, występująca jako byt amorficzny niezobiektywizowany.

*tra omens*¹¹⁰, gdzie ludzie są z jednej strony umęczonymi duszami, a z drugiej diabłami. W ten sposób frankfurcki mędrzec zwykł określać rodzaj ludzki¹¹¹. Indywidualizacja jest według niego określana mianem grzechu pierworodnego. Istnienie świata przedmiotów indywidualnych oznacza, że jednorodna substancja świata uległa wewnętrznemu skłóceniu. Wszelkie zło jest wynikiem tego skłócenia. Cierpienie związane jest zatem nierozdzielnie z jednostkowym bytowaniem. W świecie złożonym z indywidualów nie może ono ulec ani usunięciu, ani nawet załagodzeniu.

Na jednym z najniższych szczebli uprzedmiotowienia woli, to jest jej obiektywizacji w królestwie roślin, gdzie walka i spór są bardzo widoczne, a mianowicie w tropizmach, dążeniu ku światłu, wodzie i glebie – widać konflikt interesów i zależności świata indywidualów¹¹². Człowiek zajmuje najwyższe miejsce na Schopenhauerowskiej drabinie bytu zindywidualizowanego, poprzez wolę ma najszersze spektrum oddziaływania, od najbardziej prymitywnego w formie napaści fizycznej, po formy perswazji i manipulacji: „Dlatego każdy chce wszystkiego dla siebie, chce wszystko posiadać lub, co najmniej opanować i chciałby zniszczyć to, co mu się przeciwstawia”¹¹³. Mamy do czynienia z naturą przebiegłą i zachłanną, jaką posiada rodzaj ludzki gdyż: „Okazuje się, że każdy nie tylko stara się zabrać drugiemu to, co sam chciałby mieć, lecz także, że nieraz ktoś, chcąc nieznacznie zwiększać swój dobrobyt, innemu zupełnie niszczy szczęście lub życie”¹¹⁴. W takim konstrukcie zachłannej i nieopanowanej woli człowieka prymat indywidualności i jej rozwoju są trudne do pogodzenia. Nie oznacza to, iż każdy rozwój musi się wiązać z konfliktem, niemniej jednak Schopenhauer uważał, że przy takiej liczbie indywidualności ludzkich jest on (konflikt) nie tylko możliwy, ale nawet nieunikniony:

Ogólnie biorąc, doskonale zgodnym można być tylko z samym sobą; nie z przyjacielem, nie z kochanką, gdyż różnice indywidualności i nastroju wprowadzają zawsze niewielki choćby dysonans [...] nawet jeśli przyjaźń, miłość i małżeństwo wiążą ludzi bardzo ściśle, to jednak w końcu życzy naprawdę dobrze tylko sobie samemu, a najwyżej jeszcze własnemu dziecku¹¹⁵.

¹¹⁰ Z łac. *wojna wszystkich przeciwko wszystkim*.

¹¹¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 266.

¹¹² Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 518

¹¹³ Tamże, s. 503.

¹¹⁴ Tamże, s. 504–505.

¹¹⁵ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości...*, dz. cyt., s. 175–176.

Widać zatem, do jakiego stopnia indywidualność ludzkich istot potrafi je poróżnić, zwłaszcza jeżeli chodzi o „interes własny”, którego jesteśmy najprzebieglejszymi strażnikami.

U Schopenhauera problem zła jest ujmowany dość oryginalnie i przewrotnie (z punktu widzenia współczesnych mu filozofów), ponieważ bliska, w sensie wartościowania, jest mu koncepcja religijna zwana manicheizmem, powstała w Persji około III wieku, uznająca za zasadę świata dwa zwalczające się pierwiastki: światło i dobro oraz ciemność i zło.

Przeciwnie do manicheizmu, zło w założeniach Schopenhauera jest pojęciem pierwotnym, dobro zaś można pojąć tylko jako jego negację. Co więcej, zło uznał filozof za pojęcie pozytywne, dobro zaś za negatywne. Aby zrozumieć tę na pozór abstrakcyjną tezę, przejdźmy do podstawy, to jest do desygnatów pojęć dobry i zły u Schopenhauera. Pojęcie dobry:

jest z istoty swej względne i oznacza stosowność jakiegoś przedmiotu dla jakiegoś określonego dążenia woli. Wszystko więc, co odpowiada woli w jakimkolwiek jej przejawie, co spełnia jej zamiary, pomyślane jest w słowie *d o b r y*, niezależnie od tego, do jakiego stopnia różni się ono pod innym względem¹¹⁶.

Krótko mówiąc, Schopenhauer *d o b r e m* określa wszystko, co jest takie, jak chcemy i dlatego może być dobre dla jednego człowieka, a dla drugiego złe. A dalej, „*d o b r e* rozpada się na dwa pojęcia podrzędne: bezpośrednio obecnego oraz obliczonego na przyszłość zaspokojenia każdorazowej woli, czyli na przyjemność i pożytek”¹¹⁷. Zło, jako pojęcie przeciwstawiane, oznacza wszystko, co nie odpowiada każdorazowemu zaspokojeniu woli i jest sprzeczne z zamiarami określonej jednostki¹¹⁸.

Zgodnie z powyższym dobro jest ze swej istoty względne, ponieważ oznacza ostateczne zaspokojenie woli, która ze swej natury jest niezaspokojona, albowiem człowiek nie przestaje chcieć, cały czas do czegoś dąży, czegoś pragnie itd., nie ma dla woli dobra najwyższego, absolutnego, lecz zawsze tymczasowe. Wiemy, że te wartości są ze sobą w konflikcie, że się ograniczają, że „trudno zjeść ciastko i je mieć”, że nie możemy osiągnąć wszystkiego w pełni, ani także posiadać bezwarunkowo, a także że ci, którzy w oczach innych mają wszystko, sami nie muszą mieć poczucia, że są przez los hojnie obdarowani itd.:

¹¹⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 545.

¹¹⁷ Tamże, s. 545.

¹¹⁸ Tamże, s. 546.

Czujemy ból, lecz nie bezbolesność, odczuwamy troskę, lecz nie brak troski, strach, lecz nie bezpieczeństwo. Odczuwamy jakieś życzenie, tak jak czujemy głód i pragnienie, ale kiedy się spełni, jest z nim tak, jak ze spożytym kęsem, który przestaje istnieć w naszym odczuciu, gdyśmy go połknęli¹¹⁹.

Zgodnie z podstawą pedagogiki woluntarystycznej, podstawą człowieka jest wola, czyli chcenie i dążenie, zahamowanie jej przez przeszkodę, która stoi między nią i jej chwilowym celem, Schopenhauer nazywa cierpieniem¹²⁰. Natomiast osiągnięcie celu przez wolę – zaspokojeniem, pomyślnością, s z c z ę - ś c i e m. Zgodnie z powyższym każde dążenie wynika z pewnego braku (z głodu, bólu, potrzeby, marzeń itd.), z niezadowolenia ze swego aktualnego stanu, jest więc cierpieniem, póki nie zostanie zaspokojone, co więczej:

Żadne zaspokojenie nie jest trwałe, jest ono raczej zawsze tylko punktem wyjścia dla nowego dążenia. Wszędzie widzimy dążenie wielorako zahamowane, wszędzie w walce, zawsze więc jako cierpienie, dążenie nie ma ostatecznego celu, a więc nie ma też miary ani celu cierpienie¹²¹.

Wobec tego stan cierpienia czy braku jest stanem naturalnym, pierwotnym.

Z powyższych rozważań dotyczących cierpienia, możemy wyciągnąć trzy istotne wnioski dla wychowania.

Pierwszy wynika z ontologicznego punktu widzenia, że człowiek przywiązuje ogromną wagę do negatywnych emocji, stanów, ponieważ każdy z nich przekazuje mu jakiś komunikat o świecie. Kiedy odczuwamy lęk czy cierpienie, komunikują one, że zbliża się niebezpieczeństwo. Gdy czujemy się smutni, komunikat ogólny głosi, że grozi nam jakaś strata itd. Komunikaty te stanowią niejako pierwszą linię obrony przed przykrymi rzeczami, jakie zdarzają się na świecie. Zaprzeczając cierpieniu w pewien sposób nie dopuszczamy do głosu prawdziwego komunikatu.

Druga refleksja dotyczy wytrwałości. Często głównym komponentem osiągania celu jest umiejętność godzenia się i przeżywania porażek, negatywnych emocji, a następnie przezwyciężania ich. Schopenhauer powiada alegorycznie, że: „Trud i walka są dla człowieka potrzebą, jak dla kreta kopanie [...] na przezwyciężaniu przeszkód polega najwyższa przyjemność ludzkiej egzystencji, zawsze uszczęśliwia człowieka walka z nimi i odniesione

¹¹⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 822.

¹²⁰ Zob.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, dz. cyt., t. I, s. 471.

¹²¹ Tamże, s. 471.

zwycięstwo”¹²². Dostrzeżenie, że swymi własnymi siłami można pokonać smutek, niewygodę, frustrację czy lęk jest istotną sprawą na drodze rozwoju każdego człowieka.

Ostatnie przemyślenia dotyczą zaś zaangażowania, które jest bezpośrednio związane z wytrwałością. Zaangażowanie jest jednym z najczęściej wymienianych komponentów szczęścia człowieka¹²³. Dochodzi do niego tylko wtedy, gdy chcemy osiągnąć jakiś cel, a ponadto gdy nasza zdolność pasuje dokładnie do jednego z wyzwań życiowych, o czym Schopenhauer wspomina rozpatrując osobowość człowieka w powiązaniu z danym mu losem lub jego pracą.

W XXI wieku dostrzega się ruchy zmierzające do stworzenia generacji ludzi o pozytywnej, pustej, wyimaginowanej samoocenie, za którą nie stoi nic prócz kilku słów bez pokrycia¹²⁴. Co więcej, tak zwane „wychowanie bezstresowe”¹²⁵, jakkolwiek rozumiane, prowadzi zazwyczaj do jedynie do interweniowania w trakcie stanów smutku, frustracji, rozgniewania i zaniepokojenia oraz do łagodzenia tych stanów. Przez to kreowane są pokolenia, którym w oparciu o powyższe rozważania bardzo trudno jest być szczęśliwym, ponieważ ludzie są pozbawiani naturalnych odruchów obronnych przed prawdziwą istotą „dorosłego życia”, którego niewątpliwym elementem jest rozczarowanie, zło, cierpienie i ból.

Nie oznacza to, iż owo „dorosłe życie” wiąże się tylko i wyłącznie z problemami i rozczarowaniami. Schopenhauer podkreśla jedynie, że uciec przed biedą, wszelkim niepowodzeniem jest wyjątkowo trudno¹²⁶, o ile w ogóle jest to możliwe (każdego spotyka ból, cierpienie, starość i śmierć), dlatego wychodząc z tego założenia, myśliciel skłania się do przyjęcia postawy heroicznej, stawiając na zmierzenie się z problemami: „Nic nie jest bardziej przydatne niż przyzwyczaić się traktować ten świat jako miejsce pokuty, czyli nijako zakład penitencjarny, kolonię karną, jak zwali go już najdawniejsi filozofowie [...], a także mądrości wszystkich czasów, mianowicie braminizm, buddyzm, Empe-

¹²² A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 556.

¹²³ Zob.: M. Csikszentmihalyi, *Przepływ*, tłum. M. Wajda-Kacmajor, wyd. Moderator, Taszów 2005; J. Czapieński, *Psychologia pozytywna*, wyd. PWN, Warszawa 2004.

¹²⁴ Zob. Z. Melosik, *Kult sukcesu*, [w:] *Pedagogika*, t. II, red., Z. Kwieciński, B. Śliwerski, wyd. PWN, Warszawa 2007.

¹²⁵ M. Kramarz, *Wychowanie bezstresowe – ślepa uliczka nowoczesności* [w:] *Rozwój i wychowanie*, dostępne w internecie: http://www.vulcan.edu.pl/rodzice/dom/rodzic/wychowanie_bezstresowe.html

¹²⁶ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 261.

dokles i Pitagoras, Cyceron przytaczają to¹²⁷. Cierpienie jest potrzebne w życiu – gdyby w życiu zabrakło cierpienia, trosk, niepowodzeń, bólu, przeciwności, wzmagalaby się ludzka pycha i zuchwalstwo, prowadząc do niepohamowanej głupoty i szaleństwa:

Proszę przenieść ten ród w krainę pieczonych gołąbków, gdzie wszystko samo będzie rośło, a fruwać będą pieczone gołąbki, gdzie każdy też szybko znajdzie i dostanie swą ukochaną. Wtedy ludzie po części umrą z nudów lub się powieszą, po części zaś będą zwalczali się nawzajem, dusili i mordowali i w ten sposób wyrządzą sobie więcej cierpienia niż teraz przysparza im natura. Do takiego rodu nie pasuje więc inna widownia, inne istnienie¹²⁸.

To prawo stanu wojny, jako stanu naturalnego, dostrzegł już Hobbes w *Lewiatanie*, pisząc, iż normalnym jest, gdy lew atakuje gazelę, gdy mocniejsze państwo podporządkowuje sobie słabsze¹²⁹.

Aby w miarę trafnie zakończyć puentą rozważania Schopenhauera nad istotą cierpienia i zła w życiu człowieka, pozwolę sobie przytoczyć zdanie profesora Henryka Elzenberga, który uważa że ludzie na co dzień mają kłopoty z istnieniem: „[...] mistrzem jest ten, kto pewnej ilości swoich bliźnich pomógł wyjść z honorem z opresji życia na ziemi”¹³⁰. Bycie na ziemi jest opresją, jest uciążliwe, niewątpliwie mamy kłopoty z istnieniem, w którym pomiędzy każdym oddechem, pokarmem i snem wciska się zewsząd śmierć. Ale być może są tacy, którzy pomagają nam wyjść z honorem z tej opresji? Mistrzem zapewne jest więc ten, kto uczy nas czytać i rozumieć, czyli *Lesemeister* (mistrz czytania), lecz to *Lebemeister* (mistrz życia) daje wykładnię z całej księgi życia, którą i tak jesteśmy zmuszeni przeczytać. Schopenhauer, przedstawiając swoją wizję człowieka, niewątpliwie wciela się w rolę mistrza życia. Z tego powodu bardziej pasuje do niego określenie „mędrzec” niż „filozof akademicki”. „Mędrzec”, ale nie ten baśniowy z brodą i okularami, tylko ten oglądający się na życie przez prawe ramię, bo o ile w młodości wydaje się nam, że coś wiemy, o tyle na starość wie się to na pewno – mawia stara mądrość ludowa.

Paregi są dziełem starości¹³¹, widać to wyraźnie w głębokiej refleksji i poważnej zadumie nad życiem człowieka, jakiej dokonuje autor pracy *W poszukiwaniu mądrości życia*: „[...] o ile zatem młodziem mniema, że na świecie

¹²⁷ Tamże, s. 268.

¹²⁸ Tamże, s. 261.

¹²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, wyd. Aletheia, Warszawa 2009, s. 531.

¹³⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Wyd. UMK, Toruń 1998, s. 28.

¹³¹ Autor, pisząc *Parerga und Paralipomena* oraz główną część *Aforyzmów*, miał 63 lata.

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 pozłacane¹³². Dalej filozof tłumaczy nam ów fenomen starości:

Na starość cichną wszystkie namiętności i tęsknoty; po części, ponieważ krew już nie wrze i zmniejsza się pobudliwość; po części, ponieważ z doświadczenia znana jest już wartość wszystkich rzeczy i treść rozkoszy; a dzięki temu pozbywamy się po trochu iluzji, mrzonek i przesądów, które przedtem przesłaniały i zniekształcały niezależny i jasny pogląd rzeczy; teraz poznajemy wszystko lepiej i wyraźniej, traktując tak, jak na to zasługuje, i dochodzimy bardziej lub mniej do przeświadczenia o nicości wszystkich ziemskich spraw¹³³.

Być może dlatego Nietzsche w swoich *Niewczesnych rozważaniach* określa Schopenhauera „wychowawcą i to wychowawcą na dobrą rzeczywiście rozpogadzającą pogodę”, pisząc: „Prawdziwy myśliciel rozpogadza i pokrzepia zawsze [...] pewnie i prosto, z odwagą i siłą, może nieco po rycersku i twardo, lecz w każdym razie jako zwyciężający: i to właśnie, najgłębiej i najwnętrzniej rozpogadza, widzieć boga zwyciężającego obok potworów, które zwalczył¹³⁴. Nietzsche pod symboliką potworów miał na myśli prawdopodobnie ludzkie namiętności, cierpienia i zło, które czają się na człowieka w trakcie jego życia. Czytamy dalej:

[...] pogodnisie nie widzą zgoła cierpień i potworów, co do których ludzą, że jako myśliciele widzą je i zwalczają i dlatego pogoda ich sprawia przykrość, ponieważ wprowadza w błąd: gdyż chce uwieść do wiary, że tu osiągnięto zwycięstwo; i to stosuje się tak samo do dzieł prawdziwych myślicieli, jak do każdego dzieła sztuki. Niech treść będzie nawet tak straszna i poważna jak jest właśnie problem istnienia. [...] I jeśli kto czuł kiedy, co to znaczy znaleźć naturalną istotę całą, ten zrozumie me szczęście i mój podziw, gdy znalazłem Schopenhauera: przeczułem, że znalazłem w nim owego wychowawcę i filozofa, którego szukałem tak długo¹³⁵.

Słowa te nie wymagają dłuższego komentarza, widać, w jak trafny sposób dzieła Schopenhauera zawładnęły młodym Fryderykiem. Słowa wielkiego „mędrca”, mogli zrozumieć tylko ci, w których tkwiły załączki wielkiego ducha. Toteż stosownie będzie powtórzyć za Goethem: „Wszak najszczęśliwsze słowo na nic, kiedy słuchaczem bywa kiep¹³⁶”.

¹³² A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości...*, dz. cyt., s. 274.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 132.

¹³⁵ Tamże, s. 133.

¹³⁶ T. Zatorski, *Goethe mniej znany*, wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 51.

Zło i cierpienie u Schopenhauera mają uzdrawiającą moc dla człowieka, który doznając tych uczuć, przechodzi swego rodzaju kurację leczniczą, wiedząc przy tym, że im więcej wycierpi, tym bardziej też ulegnie zniszczeniu źródło jego choroby i dlatego obecny ból jest miarą jego uzdrowienia – ponieważ ugodził w sam środek woli, w chcenia, pragnienia, zadowolenia, które ze swej natury są niewyczerpane¹³⁷. Wówczas, zamiast stałego przechodzenia od życzenia do obawy, od obawy do zadowolenia, bądź frustracji oraz od radości do cierpienia, z których składa się życie, doznamy wyższego ponad wszelki rozum spokoju, niewzruszonej morskiej ciszy na duszy, która była targana przez wrzawę wiecznie niezaspokojonej woli. A kiedy niezaspokojona wola znika, wówczas zostaje samo poznanie¹³⁸. Albowiem dla człowieka nie ma przyjemniejszej chwili jak ta, gdy jednym pociągnięciem odetnie wszelkie tysięczne nici pragnień i zobowiązań wobec świata materialnego, które wiążą się z nieustannym bólem, strachem, pożądaniem, zazdrością i gniewem, niczym mamidła tego świata, które obiecują tak wiele, zaś niewiele mogą tak naprawdę spełnić¹³⁹.

4. Filozofia wychowania Artura Schopenhauera

Autor *Świata jako woli i przedstawienia* odsłania najbardziej prymitywne i najtrwalsze uwarunkowania natury ludzkiej, nie próbując przy tym zasłaniać ich pozorami cywilizacji czy też różnorodnych uwarunkowań kulturowych. Wręcz przeciwnie, w sposób cyniczny i groteskowy przedstawia człowieka z wszystkimi jego ułomnościami i słabościami. Kopernik, detronizując Ziemię z jej centralnego miejsca we wszechświecie ptolemejskim, ustanowił nowy porządek zależności Ziemi od innych ciał, a zwłaszcza od Słońca. Podobnie Schopenhauer – zdetronizował Boga, stawiając na jego miejscu nagiego człowieka wraz z jego własnym przedstawieniem (tj. światem) i wolą, pozbawiając go jednak wszelkiego narcyzmu, jaki wytworzył się w dobie antropocentryzmu¹⁴⁰.

Z wcześniejszych rozważań prowadzonych w niniejszym tomie możemy wywnioskować, iż duże znaczenie dla pedagogiki ma wiedza z zakresu filozofii człowieka. Jak podaje Mieczysław Michalik:

¹³⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 599.

¹³⁸ Tamże, s. 620.

¹³⁹ Tamże, s. 590.

¹⁴⁰ J. Garewicz, *Schopenhauer*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s.79–80.

Filozofia człowieka obejmuje prócz teoretycznej koncepcji człowieka, a więc poglądów na jego genezę, istotę, miejsce w świecie itp. – także sądy wartościujące i praktyczne postulaty dotyczące życia ludzkiego. Pojęcie filozofii człowieka obejmuje rozważania dotyczące:

- a) społecznego i jednostkowego bytu ludzkiego,
- b) spraw związanych z istnieniem i doznaniem jednostki ludzkiej,
- c) stosunku jednostki do społeczeństwa,
- d) zakresu jej możliwości i wolności w świecie społecznym,
- e) losu jednostki ludzkiej i jej szczęścia,
- f) indywidualnych konfliktów i wyborów moralnych,
- g) determinant działań ludzkich związanych z zakresem osobistej odpowiedzialności moralnej¹⁴¹.

Powyższe problemy związane są z istotą człowieka, jego sytuacją w świecie, jego celami i wartościami wyznawanymi w życiu. Schopenhauer znakomicie zdawał sobie sprawę z tych wszystkich elementów wpływających na jakość życia, toteż dał pełny wykład o ich znaczeniu w swej eudajmonologii zawartej w *Aforyzmach o mądrości życia*.

Filozofia człowieka odpowiada na fundamentalne dla pedagogiki pytania:

- kim jest człowiek,
- jaka jest jego geneza, istota i specyfika,
- jakie są jego szanse i zagrożenia rozwojowe,
- w jakim stopniu jest wolny i odpowiedzialny za swoje czyny, a w jakim zdeterminowany przez przyrodę, społeczeństwo i kulturę¹⁴².

W konkursowej rozprawie Schopenhauera *O wolności ludzkiej woli*, znajdziemy odpowiedzi na te istotne pytania, które po dziś dzień budzą ogromne kontrowersje sprowadzające się do dwóch zasadniczych kwestii – czy istnieje wolność ludzkiej woli w sensie fizycznym, intelektualnym i moralnym oraz co jest bardziej istotne w tradycyjnym sporze pedagogicznym: natura czy kultura? Filozofia człowieka dąży do określenia, na czym polega sens ludzkiego życia oraz jak człowiek powinien żyć, aby jego życie było wartościowe. Interesujące odpowiedzi na te pytania znajdziemy w pracach frankfurckiego myśliciela, który zawsze starał się, by jego filozofia nie odbiegała od spojrzenia na całościowy wymiar człowieczeństwa, bo tylko wtedy, jak wielokrotnie podkreślał, ma ona sens. Filozoficzna problematyka człowieka stale występowała w rozmaitych sys-

¹⁴¹ M. Michalik, *Filozofia człowieka*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 81.

¹⁴² Tamże, s. 85.

temach historii myśli filozoficznej, choć z różnym nasileniem i w różnym czasie. Jednak rzadko któremu spośród dziewiętnastowiecznych filozofów udało się oddać prozę ludzkiego życia tak wprost, jak to uczynił Schopenhauer¹⁴³.

Charakter refleksji filozoficznej dotyczącej losu człowieka zależy od podstawowych założeń ewolucyjno-kulturowych, z których dana filozofia wyrasta. Szczegółowe rozważania nad sytuacją człowieka w świecie powstają w wyniku występowania podstawowych problemów dotyczących jego istnienia, rozwoju i końca. Takie rozważania prowadzą do zaobserwowania kilku aspektów w obrębie filozofii Schopenhauera:

- biologiczno-psychologicznych właściwości człowieka,
- skończoności życia i świadomości tego stanu rzeczy,
- elementów środowiska *unique*¹⁴⁴, na które składają się cierpienia, radości, małe i duże problemy życiowe, odniesione sukcesy, poniesione klęski,
- poszukiwania szczęścia,
- warunków istnienia i losu człowieka.

Powyższe aspekty to źródła rozważań Schopenhauera nad człowiekiem. Na szczególną uwagę zasługuje jego recentywizm¹⁴⁵ kształtujący się na podstawie głębokiej refleksji nad przemijaniem ludzkiego życia i jego znaczeniem. Przemyslenia te pozwalają na wiele ciekawych konkluzji. Jedną z najbardziej znaczących jest ta, która odnosi się do rozstrzygnięcia przez człowieka statusu poznania przedmiotów i świata w ogóle. Józef Bańka, twórca recentywizmu, zauważa, iż sposób poznawania świata zmusza nas, by uznać, że wszystko, co jest podmiotowi dane, istnieje nie inaczej, jak w nieuchwytnej terażniejszości, gdyż stanowi ona jedyny czas, w którym możliwe jest poznanie¹⁴⁶. Zatem człowiek poznaje siebie jako byt istniejący w świecie terażniejszym. Ma to niebagatelne znaczenie dla budowania uniwersalnych, pozaczasowych koncepcji i wartości, w oparciu o które można formułować pewne wzorce

¹⁴³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, wyd. PWN, Warszawa 2002, s. 170.

¹⁴⁴ Termin środowisko *unique* (swoiste) czy też *nonshared* (jednostkowe) odnosi się do przeżyć wewnętrznych, które przydarzają się nam w ciągu życia, a które mają wpływ na jego bieg. Zob. S. Pinker, *Tabula Rasa...*, dz. cyt., s. 539.

¹⁴⁵ Schopenhauer wprawdzie nie odnosi się i nie używa tego pojęcia, jednak można zauważyć w jego pracach silną tendencję do podkreślenia znaczenia nieuchwytnej terażniejszości. Jego zapatrywania w dużej mierze pokrywają się z zapatrywaniami Józefa Bańki.

¹⁴⁶ J. Bańka, *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie*, wyd. UŚ, Katowice 1990, s. 27

wychowawcze. Schopenhauer jako filozof zawsze starał się o uniwersalność swej eudajmonologii¹⁴⁷, tak by mogła być praktyczna zarówno dla współczesnych mu czytelników, jak i kolejnych pokoleń.

Zasługi Schopenhauera na polu eudajmonologii są wielkie. Dotyczą one głównie innowacji w sposobie pojmowania dobra i szczęścia jako stanów negatywnych. Filozof wprowadził novum w określeniu podstawowych pojęć szczęścia doskonałego (nirwana) i relatywnego (brak cierpień), a także w logicznej konstrukcji uzasadnienia tezy o istnieniu celu ostatecznego, który sprawdza się podczas refleksji nad śmiercią człowieka i kruchością jego życia. Kładł nacisk na zaobserwowanie dysproporcji, jakie zaistniały między nieograniczoną ekspansywnością ludzkiego dążenia do szczęścia a ograniczonością dóbr leżących w zasięgu owego dążenia. Zdaniem Schopenhauera w tej dysproporcji jest zawarty egzystencjalny tragizm ludzkiego istnienia. Można go przezwyciężyć poprzez zastosowanie wedyjskiej przesłanki, zawierającej się w formule *Tat twam asi* (Tyś tym jest), która ukazuje człowiekowi inne istnienie, z którym należy się liczyć.

Jan Garewicz uważa, że Artur Schopenhauer był myślicielem, który filozofii przypisywał centralne miejsce w kulturze, a zwłaszcza w dziedzinie ludzkiego poznania¹⁴⁸. W filozofii widział on wyraz całego ducha wszechświata – była dla niego tą dziedziną refleksyjną, w której ludzkość osiągała najwyższy pułap możliwości poznawczych. Mógł zatem widzieć w filozofii aktualnie możliwą wiedzę człowieka na temat swojego gatunku.

W XIX wieku nastąpił szybki rozwój nauk szczegółowych, powstało wówczas wiele prac, które stanowią fundament współczesnych dziedzin nauki. Schopenhauer wykazywał duże zainteresowanie powstającymi w czasie jego życia rozprawami naukowymi, zwłaszcza z zakresu nauk biologicznych, toteż ustosunkowywał się do nich, o ile te dostarczały argumentów wspierających jego poglądy. Wola jest według niego osnową przyrody. Przyrodniczy, zdaniem filozofa, nie zajmują się wprawdzie wolą z tego powodu, że analizują jedynie zjawiska występujące w przyrodzie. Co prawda rozważają działanie sił, a czymże są siły, jeśli nie objawami woli i jakże je zrozumieć, jeśli nie przez analogię z wolą?

¹⁴⁷ Eudajmonologia – nauka o celu i szczęściu człowieka.

¹⁴⁸ J. Garewicz, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 14–15.

Bogactwo powyżej zarysowanej problematyki umożliwia dokonywanie takich wyborów, które mogą być przydatne do teoretycznych analiz i ukierunkowania badań w danej dyscyplinie na problemy ważne z punktu widzenia wartości humanistycznych. Dla pedagogiki wiedza z zakresu filozofii człowieka i kultury jest potrzebna do kreowania teleologii, ujmującej człowieka jako twórcę świata w sensie cywilizacyjnym oraz jako kreatora siebie samego.

Olbrzymie znaczenie dla rozumienia związków łączących pedagogikę z filozofią ma określenie Bogdana Suchodolskiego: „Nauki filozoficzne współdziałające z pedagogiką”¹⁴⁹. Zdaniem badacza pedagogika nie tylko czerpie z filozofii wiedzę o człowieku, ale także wzbogaca poznanie filozoficzne. Tak pojmowana pedagogika – pisze Bogdan Suchodolski:

[...] przekazuje filozofii wielkie bogactwo refleksji dotyczących człowieka w świecie współczesnym. Ale filozofia nie pozostaje w tych stosunkach dłużną. Ma ona do przekazania rzeczywiste narodziny tego nowego człowieka, związane – jak każde narodziny – z elementami niepokoju i cierpienia, przeszkód i przeciwieństw, ale zarazem z elementami sukcesów i nadziei. Ten nowy związek filozofii i pedagogiki, zakorzeniony w historycznych procesach naszej epoki i w świadomej działalności ludzi kształtujących stosunki społeczne, wyznaczany jest przez obiektywne konieczności rozwoju świata i człowieka¹⁵⁰.

Aby dookreślić wątki filozoficzno-pedagogiczne przewijające się w filozofii Schopenhauera, odwołam się do personalizmu. Twórcą personalizmu jest Emmanuel Mounier¹⁵¹, który głosił zasadę utrzymania prymatu osoby ludzkiej nad materialnymi koniecznościami i nad instytucjami wspomagającymi rozwój zbiorowości. Jego zdaniem filozofia powinna angażować się w realne życie ludzi. Preferował on dwa rodzaje podejścia personalistycznego:

- bycia samym sobą,
- pracy nad doskonaleniem warunków życia społeczeństwa¹⁵².

Ponadto wyróżnia cztery składniki odpowiedzialne za postęp w rozwoju osobowości ludzkiej:

- uznanie historii świata i historii człowieka za sensowne w świetle racjonalnej analizy,

¹⁴⁹ B. Suchodolski, *Nauki filozoficzne współdziałające z pedagogiką*, wyd. Nasza Księgarnia, Warszawa 1966.

¹⁵⁰ B. Suchodolski, *Filozofia i antropologia [w:] Nauki filozoficzne współdziałające z pedagogiką*, red. B. Suchodolski, wyd. Nasza Księgarnia, Warszawa 1986, s. 347.

¹⁵¹ Emmanuel Mounier – filozof i pisarz francuski żyjący w latach 1905–1950. Krytykował cywilizację konsumpcyjną i egzystencjalistyczny „prymat osoby”, podkreślając potrzebę otwartości wobec drugiego człowieka. Takie rozumienie personalizmu było bliskie Schopenhauerowi.

¹⁵² W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, wyd. COM, Warszawa 1990, s. 247.

- uznanie, że kierunek dziejów zmierza ku rozszerzeniu granic ludzkiej wolności,
- uznanie nauki i techniki za katalizatory owych procesów rozszerzania się zakresu ludzkiej wolności,
- uznanie, że autorem wyzwolenia jest sam człowiek¹⁵³.

Rozpatrując Schopenhauerowską koncepcję człowieka, skupiamy się najbardziej na trzech ostatnich elementach, które dadzą podwaliny dla przyszłego personalizmu Mouniera¹⁵⁴:

- byciu samym sobą (problem indywidualizmu jednostki u Schopenhauera),
- dbałości o warunki życia społecznego (problem moralności i państwa),
- traktowaniu człowieka jako jednostki pozostającej sam na sam z procesami anakastycznymi (choroba, śmierć, wyzwolenie).

Na bazie trzech powyższych czynników Schopenhauer konstruuje pewną specyficzną teorię ludzkiej osoby idącą w kierunku elitaryzmu personalistycznego. Profesor Garewicz wielokrotnie podkreślał elitarność personalistycznego systemu Schopenhauera, gdyż jedynym, co może usprawiedliwić i nadać sens istnieniu świata jest pojawienie się na nim ludzi genialnych lub świętych¹⁵⁵.

Schopenhauerowskie *point de reveries*¹⁵⁶ wyraża, iż filozofia ma za zadanie badać, jaki jest świat, a nie jakim być powinien. Pod tym względem można uznać myśliciela za wizjonera, bowiem filozofia wyrzeknie się w następnej epoce metafizyki, a ograniczy się do uzasadnienia wiedzy empirycznej i ustalenia warunków sensowności filozofii. Sam Schopenhauer nie wyrzekł się jednak ani metafizyki, ani etyki. Zajmując się światem empirycznym, nie tylko go opisywał, lecz wydawał też na niego bezwzględny wyrok. Schopenhauer był irracjonalistą jeżeli chodzi o całościowe pojmowania świata. Zakładał, że pozytywny rozwój historii świata nie doprowadzi do istotnych i na tyle znaczących zmian, by mógł się dokonać przełom w rozwoju moralnym człowieka. Pomimo postępu technicznego i intelektualnego, zdaniem Schopenhauera, i tak będą istnieć

¹⁵³ Tamże, s. 248.

¹⁵⁴ Przywołanie Mouniera ma na celu jedynie usystematyzowanie pewnych załączków personalizmu u Schopenhauera, które w jego pismach są rozmyte i stanowią dopiero zapowiedź tego usystematyzowania w filozofii Mouniera.

¹⁵⁵ J. Garewicz, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 89.

¹⁵⁶ Z franc.: *żadnych marzeń*; kiedy społeczeństwo polskie przedstawiło prośbę o autonomię dla Królestwa Polskiego, car Aleksander II odpowiedział: „Żadnych marzeń panowie, żadnych marzeń. Szczęście wasze zamyka się tylko w zupełnym zespoleniu z Rosją!”.

wojny, bieda i cierpienia. Dlatego tylko wewnętrzne doskonalenie¹⁵⁷ jednostki może uchronić człowieka przed tymi zagrożeniami. Stąd zaś wynikną wnioski dla ludzkiego działania i opisu jego istoty.

4.1. Związek filozofii z pedagogiką

Termin „filozofia” został utworzony z dwóch greckich słów: *philein* – miłować i *sophia* – wiedza, poznanie, mądrość. Mądrość była pojmowana, jak to formułuje Jan Galarowicz, jako połączenie cnoty ze sztuką życia¹⁵⁸, oznaczała zatem wiedzę o prawdzie, która miała być bezwzględnie praktykowana, głównie w sferze moralności. W związku z tym filozofia jest rozumiana jako racjonalne poznawanie rzeczywistości, ukierunkowane na wykrywanie i opisywanie pewnych zależności, struktury, zasad bytu oraz na ustalenie najogólniejszych praw rządzących człowiekiem, społeczeństwem, przyrodą i kulturą bądź też jako próba odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkiego przeznaczenia i świata, w którym człowiek egzystuje. Jednakże w obu wypadkach podstawową metodą tej nauki jest refleksja¹⁵⁹. Praktyczne rozumienie filozofii było też bliskie Schopenhauerowi, toteż można przytoczyć stwierdzenie Giorgio Colli, mówiące o tym, iż filozofia Schopenhauera jest mocno związana z człowiekiem i jego życiem. Nazywa Schopenhauera „ostatnim Grekiem”¹⁶⁰.

Schopenhauer pojmował filozofię podobnie jak myśliciele starożytni. Jednak pojmowanie i uprawianie filozofii bardzo się zmieniło na przestrzeni wieków. Szczególnie w zakresie stopnia abstrakcyjności i rozległości systemów myśli filozoficznej. W rozważaniach tych niezbędna jest dobra znajomość pojęć filozoficznych oraz rozumowania opartego na teoretycznej konstrukcji systemów¹⁶¹. W trzecim tomie *Historii filozofii*, we wstępie Władysława Tatarkiewicza odnoszącym się do podsumowania zarówno wcześniejszych wieków filozofii, jak i tego co nam przyniósł wiek XIX i XX, przeczytamy, iż to, co działo się w poprzednich epokach, stało się nagle dalekie i obce współczesnej

¹⁵⁷ Zła i problemów społecznych nie da się zwalczyć z zewnątrz, albowiem ich istota pochodzi z wewnątrz człowieka, dlatego Schopenhauer postulował pracę na wewnętrznym silnym „ja”, opartym o samodyscyplinę i wyrzeczenia.

¹⁵⁸ J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, wyd. PAT, Kraków 1992, s. 29.

¹⁵⁹ D. Tanalski, *Filozofia*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 78.

¹⁶⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Wstęp* [w:] A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. I, tłum. J. Garewicz, wyd. PWN, Warszawa 2002, s. 9.

¹⁶¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, wyd. PWN, Warszawa 2002, s. 3–4.

wykładni filozofii¹⁶². Schopenhauerowi obcy był taki sposób wykładania swych myśli i takie rozumienie filozofii. Zawsze pragnął, by jego rozważania miały związek z życiem i były zrozumiałe – w myśl powiedzenia, iż zrozumienie jest orężem filozofa.

Filozofię, jako naukę w ogóle, odróżnia od innych nauk szczebel jej logiczno-semantycznej precyzyjności oraz większy stopień ogólności i abstrakcyjności problemów – jak zauważa Galarowicz. Ponadto filozofia zajmuje się problemami *prima causa*, to jest natury pierwotnej i ostatecznej wszelkich bytów i rzeczy istniejących na świecie, a także poza nim¹⁶³.

Odkąd istnieje nauka, nie ustają wysiłki, aby wyjść poza rozważania częściowe i objąć w jednej dziedzinie wszystko, co istnieje – nie ustają próby, by obok nauk specjalnych zbudować naukę, która da pogląd na świat: ta dyscyplina była i jest nazywana filozofią. To pole badań, które na tle innych dziedzin charakteryzuje się najobszerniejszym obszarem zainteresowań, a także najogólniejszymi pojęciami. Warto w tym momencie zadać sobie pytanie, czym się różnią nauki przyrodnicze od filozofii przyrody? Nauki przyrodnicze badają m.in. strukturę organizmów, podczas gdy filozofia przyrody opisuje ogólność praw i zjawisk z poziomu meta. Tę samą zależność możemy przedstawić na przykładzie historii odnoszącej się do faktów dziejowych, ukazującej ich różnorodność, sens wydarzeń i ich następstwa oraz filozofii historii, która próbuje wykazać pewną ogólność zjawisk zachodzących w historii ludzkości. Tak też tę zależność postrzegał Schopenhauer: „O ile historia uczy, że w każdym czasie było coś innego, o tyle filozofia stara się pomóc nam pojąć, że we wszech czasach było, jest i będzie stale to samo”¹⁶⁴. Potwierdza to łaciński zapis: *generalium amator philosophus*, który mówi o tym, że filozofia jest miłośnikiem ogólności. Funkcje filozofii w sposób bardziej precyzyjny opisuje Dider:

Filozofia jest więc początkowo refleksją nad rzeczywistym doświadczeniem ludzkiej świadomości. Jej ostatecznym celem jest odkrycie znaczenia tych doświadczeń. Głównym jej celem jest odnalezienie pod różnorodnością ludzkiego doświadczenia jedności tej samej funkcji¹⁶⁵.

¹⁶² Tamże, t. III, s. 3–4.

¹⁶³ J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 10–15.

¹⁶⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 632.

¹⁶⁵ J. Didier, *Słownik filozofii*, tłum. K. Jarosz, wyd. Książnica 1984, s. 109.

Stosunek filozofii do nauk szczegółowych, w tym również do pedagogiki, określa rolę, jaką ta dyscyplina spełnia w odniesieniu do badań filozoficznych. Rola ta jest ujmowana w kategoriach funkcji. Na interesujące różnice między naukami szczegółowymi (realnymi, empirycznymi)¹⁶⁶ i naukami filozoficznymi zwraca uwagę Jan Galarowicz. Jego zdaniem: „Po pierwsze, nauki realne są dogmatyczne, to znaczy związane są pewnymi najwyższymi założeniami, których słuszność nie rozważa się w ich obrębie”¹⁶⁷. Takim założeniem jest przyjęcie istnienia realnego świata i faktów w nim zachodzących. Filozofia natomiast jest krytyczna. Dziwiąc się i wątpiąc, filozof pyta o to, jak jest możliwe doświadczenie oraz jakie są warunki umożliwiające doświadczenie. Po drugie, o ile nauki o faktach badają pewien określony obszar rzeczywistości (przyrodę, dzieje, sztukę) i czynią to z pewnego punktu widzenia, o tyle filozofia jest nastawiona na ujęcie całościowe. Kiedy filozofia czyni przedmiotem badań określony fragment rzeczywistości, np. człowieka czy świat, nie chodzi jej o reducyjne, aspektowe spojrzenie – to znaczy nie bada człowieka z biologicznego, psychologicznego, socjologicznego punktu widzenia, lecz stara się go ująć w całość. Po trzecie, nauki realne ujmują fakty i poddają je obróbce za pomocą określonych metod, często wyrażanych w sposób abstrakcyjny. Filozofia zaś nie jest ograniczona metodyczną konstrukcją, choć czasem się nią posiłkuje. Nie zakłada ona żadnej metody naukowej, gdyż myślenie filozoficzne jest bardziej pierwotne od nauk realnych¹⁶⁸.

Zależności między filozofią a pedagogiką można badać z różnych punktów widzenia. Można porównywać tworzone przez każdą z tych nauk idealne modele metodologiczne, szukać podobieństw i różnic dotyczących założeń ontologicznych, koncepcji metodologicznych i ustosunkowań do badanej rzeczywistości. Taka analiza porównawcza umożliwia wzbogacenie nauk pedagogicznych o te koncepcje metodologiczne, które mają charakter uniwersalny i mogą być zastosowane w każdej nauce szczegółowej. Istotne znaczenie ma także analiza porównawcza celów poznawczych filozofii i pedagogiki. Uniwersalność tych koncepcji (metodologicznych) pozwala na ujmowanie złożonej rzeczywistości świata (oraz jej rozwoju i różnorodności) w sposób całościowy, który

¹⁶⁶ Obecnie w znaczących czasopismach listy filadelfijskiej, aby eksperyment mógł być uznany za niekwestionowany, jego pozytywny wynik musi zostać osiągnięty za pomocą trzech innych metod.

¹⁶⁷ J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy...*, dz. cyt., s. 85.

¹⁶⁸ Tamże, s. 86–87.

jest charakterystyczny dla filozofii. Możliwe jest także uwzględnianie w koncepcjach metodologicznych, w badaniach i teoriach pedagogicznych wykrytych przez filozofów, najogólniejszych praw rządzących zjawiskami i procesami zachodzącymi w przyrodzie, społeczeństwie i kulturze¹⁶⁹.

Filozofia, obejmująca wiele kierunków, takich jak: fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka, filozofia analityczna, pozytywizm, neopoztywizm, krytyczny racjonalizm, marksizm, neokantyzm, pragmatyzm, strukturalizm, neotomizm itp., jest dla pedagogiki źródłem inspiracji do badania i projektowania celów wychowania, a także tworzenia teleologii pedagogicznej. Pomaga w całościowym analizowaniu problemów związanych z naturą człowieka, w ujmowaniu zagadnień kultury i społeczeństwa jako czynników kształtujących osobowość ludzi. Filozofia człowieka i filozofia wartości umożliwia tworzenie takiej teleologii pedagogicznej, która bierze pod uwagę zbudowaną w ciągu wielowiekowych dziejów filozofii wiedzę o istocie człowieka, jego specyfice, roli i miejscu w przyrodzie, społeczeństwie i kulturze, jego powołaniu, rozwoju, indywidualności i wyjątkowości jako bytu, który żyje ze świadomością śmierci. Cele wychowania obejmują najcenniejsze tworzywo, jakim jest człowiek, który jest kształtowany nie tylko przez szereg czynników zewnętrznych (bios, agos, etos, los)¹⁷⁰, lecz także przez samego siebie. W szczególności przez własne „ja” – jak zauważa Schopenhauer, inaczej nie bylibyśmy tym, czym jesteśmy z uwagi na naszą *esentia*¹⁷¹. Schopenhauer dokonuje różnicowania na charakter empiryczny, który podlega modyfikacjom zewnętrznym i charakter intelligibilny człowieka, pochodzący od biosu i nienadający się do modyfikacji.

Cele osób, które wpływają na człowieka są często rozbieżne lub nawet sprzeczne z wolą i zamierzeniami podmiotu wychowawczego. Powoduje to dezintegrację osobowości wychowanków, kryzys i trudności wychowawcze. Dzięki filozofii, która pozwala zaobserwować pewne ponadczasowe cechy natury ludzkiej – jej istotę, znaczenie i sens człowieczeństwa – możliwe staje się formułowanie takich celów wychowania, które są bardziej uniwersalne.

¹⁶⁹ W. Kamiński, *Filozofia a pedagogika* [w:] *Pedagogika ogólna i subdyscypliny*, red. L. Turoś, wyd. Żak, Warszawa 1999, s. 428–429.

¹⁷⁰ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.

¹⁷¹ *esentia* – z łac. istota, określana przez Schopenhauera mianem czynnika decydującego o naszym bycie.

4.2. Pojęcie i funkcje osobowości w filozofii wychowania Schopenhauera

Według współczesnych pozycji pedagogiczno-psychologicznych osobowość rozumiemy jako zespół względnie stałych cech, które odróżniają jednego człowieka od innych ludzi nie tylko pod względem wyglądu zewnętrznego, ale również jego sposobu zachowania się. Osobowość jest strukturą całościową cech psychicznych, warunkujących postępowanie człowieka. Inaczej mówiąc, jest zbiorem cech danej osoby, warunkujących jej postępowanie wobec ludzi, wobec siebie oraz przedmiotów i zjawisk otaczającego świata. W postępowaniu człowieka dostrzegamy stałe, powtarzalne cechy. Właśnie te stałe własności odróżniają jednego człowieka od drugiego. Suma takich cech psychicznych jednostki, które różnią ją od innych ludzi, stanowi osobowość danego człowieka¹⁷². Charakter natomiast odnosi się do węższego układu właściwości tworzących całość, która wyraża naturę osoby, pozwalając nam w ten sposób zaliczyć osobę do danego typu charakteru (neurotyczny, fobiczny, ekstrawertyczny, pogodny itd.)¹⁷³. Z wyżej przedstawionej terminologii wynika, iż pojęcie osobowości jest bardziej obszerne i nadrzędne w stosunku do pojęcia charakteru¹⁷⁴. W skład osobowości wchodzi temperament człowieka, inteligencja, charakterystyka reakcji na dane bodźce, skłonności introwertyczne i ekstrawertyczne (np. typologia C. G. Junga), jego budowa (np. typologia E. Kretschmera) oraz fizjonomika, do której Schopenhauer również przykładał sporą wagę. Należy jednak nadmienić, iż u Schopenhauera termin osobowości był bliskoznaczny terminowi charakteru, toteż występują one zamiennie w jego pismach i nie stanowią tak precyzyjnego podziału, jak w obecnej literaturze pedagogiczno-psychologicznej.

Spróbujmy ustosunkować się do osobowości i jej funkcji w świetle pism Schopenhauera. Osobowość człowieka jest dla Schopenhauera jak przemyślana epopeja – ma swoją określoną tendencję oraz pouczający sens, co więcej, dzięki naszej osobowości wszystko w naszym życiu dzieje się jak w dobrze zaplanowanej powieści. Z tego wynika, iż filozof przyjmuje tutaj pewien typ *fatalizmu osobowościowego*¹⁷⁵, który oznacza, iż większość wydarzeń i okoliczności

¹⁷² A. Matczak, rozdz. *Edukacja* [w:] *Psychologia*, red. J. Strelau, wyd. GWP, Gdańsk 2007, s. 265.

¹⁷³ *Słownik psychologiczny*, red. J. Siuta, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 50.

¹⁷⁴ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, wyd. Żak, Warszawa 2007, ss. 60 i 292.

¹⁷⁵ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 258–259.

w naszym życiu jest spowodowana przez naszą osobowość. Mówiąc kolokwialnie, przyciągamy jak magnes danych ludzi, okoliczności i zdarzenia¹⁷⁶. Według Schopenhauera niektóre cechy osobowości, jak np. asertywność, cierpliwość, dokładność czy zdolność adaptacji są wrodzone, stąd też zaistniała możliwość rysowania się jednej możliwej do przewidzenia linii życia danej jednostki. Natomiast niektóre cechy osobowości da się kształtować pod wpływem silnie przeżytych okoliczności zewnętrznych. Ów nieuchronny rozwój życiorysu danej jednostki filozof tłumaczy istnieniem wrodzonego charakteru (*charakteru intelligibilnego*)¹⁷⁷, który prowadzi człowieka ciągle tym, a nie innym torem życiowym. Schopenhauer, aby uargumentować powyższe założenie, powołuje się na wyuczone odruchy (*reflex motions*) Marshalla Halla¹⁷⁸. Każdy z nas reaguje w swoisty dla siebie sposób na dany bodziec, na przykład na zagrożenie. Jedni stają do walki, inni uciekają. Jedni żywo i z entuzjazmem reagują na wielkie wyzwania życiowe – innych wielkie wyzwania życiowe przerażają. Według Schopenhauera każdy z nas ma zespół cech, którymi kieruje się instynktownie:

Dzięki nim każdy, kto nie ulega zewnętrznej przemocy lub przemocy własnych błędnych pojęć i przesądów, dąży do tego, co dla niego najstosowniejsze, i chwytą to, nie zdając sobie nawet z tego sprawy, tak jak wylęgły pod wpływem słońca żółw wylązi z jaja i nie widząc nawet wody, natychmiast zmierza w jej kierunku. Jest to wewnętrzny kompas, tajny rys wprowadzający każdego bez ochyby na tę właśnie drogę, która tylko jemu jest właściwa, ale której równomierny kierunek dostrzega dopiero po jej przebyciu¹⁷⁹.

Podjmując tematykę osobowości człowieka, Schopenhauer stawia kilka pytań wiążących się z naszymi cechami i naszym losem:

Czy możliwa jest całkowita dysproporcja między charakterem i losem jakiegoś człowieka? Czy każdy los pasuje do każdego charakteru? Co sprawia, że gdy przyjrzymy się charakterowi danego człowieka, jesteśmy zgodni w większości przypadków, że jego los i charakter pasują do siebie?¹⁸⁰

Po pierwsze, filozof usiłuje wykazać, iż aby móc należycie rozprawiać o wpływie osobowości na życie człowieka, należy zacząć od wskazania błędu w twierdzeniu o roli wolnej woli człowieka. To, że jesteśmy świadomi, że pewne

¹⁷⁶ Tamże, s. 264.

¹⁷⁷ Termin ten jest zaczerpnięty przez Schopenhauera z książki: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, PWN, Warszawa 1986, s. 560–586. Sam Schopenhauer przyznaje, iż zawłaszczył sobie tę koncepcję. Zob.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 442–443.

¹⁷⁸ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 260.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ Tamże, s. 263.

działania podejmujemy z racji własnego chcenia czy też zamiaru – pisze filozof – nie może jeszcze przesądzać o słuszności sądu, że jesteśmy wolni. Rozumienie pojęcia wolności oparte na przykładzie działania, czynności motorycznych człowieka, jest wprawdzie słuszne, ale i zarazem bardzo powierzchowne¹⁸¹. „Gdybyśmy przyjęli wolność woli, to każda ludzka czynność byłaby cudem, który nie daje się wytłumaczyć – skutkiem bez przyczyny”¹⁸². Jeżeli mówimy o wolności w głębszym sensie, a o taką w pierwszej kolejności chodzi filozofowi, to należy zauważyć, iż nasze postępowanie jest zależne zarówno od naszych skłonności i kaprysów, którym ulegamy, jak i od motywów i bodźców zewnętrznych, które mobilizują nas do działania. Zatem według filozofa nie można być trochę wolnym. Wolność określa się przez możliwie jak najbardziej wewnętrzne zdystansowanie do motywów zewnętrznych, jak i do naszych pobudek, które powodują zainteresowanie tymi motywami. W pełni wolny Schopenhauerowski człowiek to człowiek, który potrafi przejść obok zachęty wszelkich pokus świata całkiem obojętnie¹⁸³.

Wolność powinna zaczynać się od możliwości podjęcia decyzji, co do początku naszego istnienia, na który nie mamy zresztą wpływu, na śmierć zaś połowicznie. „Życie nazywa się darem? Podczas gdy każdy, kto by mógł obejrzeć i wypróbować ten dar, podziękowałby za niego”¹⁸⁴. Zatem nie interesuje filozofa wolność człowieka rozumiana jako świadomość wykonywania pewnych czynności. Bowiem w tym sensie wolnością obdarzony jest prawie każdy żywy organizm. Takowa występuje nawet w świecie zwierząt. Wobec tego wolność w sensie: „wolny jestem wtedy, gdy mogę robić, co chcę” i za pomocą tego, „co chcę”, jest rozumiana płytko i powierzchownie. Należycie postawione pytanie o wolność brzmi: „Czy możesz chcieć tego, co chcesz chcieć”¹⁸⁵, ze względu na twoją osobowość, charakter, kaprysy? Tak postawiony problem rzuca w tej chwili światło uzasadnienia na fatalizm osobowościowy. To, co z pozoru może się wydawać nieograniczoną wolnością woli, jest w istocie sferą działania wyznaczoną przez uwarunkowania ludzkiej natury i motywów zewnętrznych, które są w stanie pobudzić do działania.

¹⁸¹ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, wyd. „bis”, Warszawa 1991, s. 40–41.

¹⁸² Tamże, s. 42.

¹⁸³ Tamże, s. 19–20.

¹⁸⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 829.

¹⁸⁵ Tenże, *O wolności ludzkiej woli...*, dz. cyt., s. 11.

Dlaczego zatem nasza osobowość funkcjonuje w taki, a nie inny sposób, dlaczego w ogóle podejmujemy jedne działania, a na innych poprzestajemy? Motywami działania, według Schopenhauera, mogą być tylko przyjemność lub przykrość. Ponieważ świat, w którym człowiek próbuje się odnaleźć jest empirycznym światem przedmiotów jednostkowych, w grę wchodzi własna bądź cudza przyjemność lub przykrość. Stosownie do tego istnieją trzy zasadnicze motywy czynów ludzkich. Prócz tych związanych z czystą cielesnością człowieka, to jest: głodem, chłodem, niezaspokojeniem płciowym, walką o terytorium i potomstwo, Schopenhauer wyróżnia jeszcze trzy inne.

Pierwszym motywem kierowania działaniem danej osobowości jest jej własne dobro, czyli osiąganie przyjemności lub uniknięcie przykrości. Drugim bodźcem jest czynienie zła, mówiąc ogólnie – zadawanie cierpienia innym istotom. Trzecim czynnikiem jest czynienie dobra, polegające na sprawianiu przyjemności lub podejmowaniu działań mających na celu uwolnienie innej jednostki od cierpienia. Poza wspomnianymi występują także motywy czysto altruistyczne związane z etyką współczucia i wyrzeczenia, które zostaną bliżej przedstawione w rozdziale *Wychowanie moralne*. Przeciwny do altruistycznych zachowań biegun zajmuje egoizm. Jest on według filozofa zasadniczą przyczyną zła jak i wszelkiego cierpienia na świecie, ale także naturalnym pierwiastkiem istot żyjących, bowiem w nim przejawia się chęć istnienia, dominacji i prokreacji. Dlatego trudno obarczać jednostkę winą za działania, które miały na celu spełnienie pragnień natury biologicznej lub tej wynikającej z ukształtowanego charakteru osobowości. Podstawy błędu w osądzie pojmowania zła należy szukać gdzie indziej – w złej naturze wszechświata. Skoro egoizm jest naturalny, to nie może być on zły, bowiem nic, co naturalne nie może być złe – daje do zrozumienia Schopenhauer¹⁸⁶. Wyczerpującą odpowiedź na pytanie związane z podstawą czynów człowieka znajdujemy w rozprawie *O podstawie moralności*. Tą podstawą błędu jest wola, a wola ze swej istoty jest egoistyczna, zatem jeżeli chcielibyśmy rozpatrywać jakiekolwiek działania człowieka, to według Schopenhauera nie za sam czyn należałoby człowieka sądzić, a już za samą skłonność do podjęcia konkretnego występku, gdyż zaistnienie odpowiednich do tego okoliczności jest tylko kwestią czasu i sposobności.

¹⁸⁶ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 269.

Ponadto filozof zauważa, że jeżeli mielibyśmy uznać całkowitą autonomię charakteru i w ogóle wolności, to za niemoralne występki należałoby winić czynniki zewnętrzne, a nie człowieka. Tłumaczy to w ten sposób kontrargumentem:

[...] wszystkie owe zewnętrzne okoliczności, których dziełem miałby być charakter, leżą całkowicie poza zakresem naszej władzy i że przypadek (lub jeżeli się chce Opatrzność) sprowadzałby takie lub inne okoliczności: jeżeli więc teraz wynikałby z nich charakter, a z tego charakteru znowu odmienność postępowania, to wszelka moralna odpowiedzialność za nią odpadłaby zupełnie, gdyż w końcu byłaby ona oczywiście dziełem przypadku lub opatrzności [a nie naszym – T.K.]¹⁸⁷.

Podążając za tokiem myśli filozofa, należałoby przyjąć, że wolność woli, źródło różnorodności postępowania, a tym samym źródło cnoty i występków oraz odpowiedzialności, jest zawieszone w powietrzu bez żadnego punktu oparcia. A z tego wynika, że owo założenie o fatalizmie osobowościowym, pomimo że na pierwszy rzut oka wydawało się mało przekonujące, teraz nabiera coraz większej słuszności. Podstawą, na której ma się opierać działanie, jest wrodzony, indywidualny charakter danej jednostki:

Tak jak każde działanie w martwej przyrodzie jest koniecznym wynikiem dwóch czynników, mianowicie ogólnej siły przyrody, która się tam objawia oraz poszczególnych przyczyn, które wywołują owe objawy, zupełnie tak samo każdy czyn człowieka jest koniecznym wynikiem jego charakteru i pobudki, która zaistniała. Gdy jest dane jedno i drugie, czyn następuje niechybnie. Aby powstał czyn inny, musiałaby być dana pobudka albo inny charakter¹⁸⁸.

Schopenhauer zakłada, że wrodzony charakter człowieka (inteligibilny) określa już jego cele ogólne i człowiek do nich niezmiennie zdąża, a o środkach, których się w tym celu chwyta, rozstrzygają w pewnej mierze zewnętrzne okoliczności – czas, przestrzeń, a częściowo ich dostępność. Wynikiem powyższych zależności jest konkretny czyn człowieka lub jego zaniechanie. Podsumowanie nauki o indywidualnym charakterze, którą Schopenhauer wyklada, ujmuje w słowach Seneki: „Zgodnych z sobą ludzi los za sobą wiezie, niezgodnych zaś ze sobą wlecze”¹⁸⁹. Lecz wówczas, trafnie zauważa filozof, można by sprowadzić wszystko do pytania o to, czy poznanie danych okoliczności zewnętrznych (motywów) jest trafne czy mylne. Należałoby przedkładać rozumienie logiczne nad osąd emocjonalny

¹⁸⁷ Tenże, *O wolności ludzkiej woli...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 265.

i intuicyjny (pierwotny), wskutek których najczęściej działamy. Moralność wobec tego mogłaby się sprowadzać do interpretacji bodźców, które nie zawsze odczytujemy w sposób jednorodny. A dalej z takiego założenia należałoby wnioskować, że wrodzona różnorodność charakterów nie istnieje. Mamy bowiem jedynie do czynienia z różnorodnością, która powstaje pod wpływem motywów zewnętrznych, okoliczności, wrażeń, doświadczeń, przykładów itd. Gdyby dany charakter ukształtował się w pewien sposób, a później w tych samych okolicznościach kolejny charakter wykształciłby się podobnie, a jeszcze kolejny, który tworzył się w odmiennych warunkach, byłby zgoła inny, to na tej podstawie dałoby się tłumaczyć odmienność postępowania danego osobnika. Wynikałoby z tego, że wrodzona różnorodność charakterów nie istnieje, powstaje na skutek zewnętrznych okoliczności. Jednak w tym wypadku Schopenhauer mówi, że jest dokładnie na odwrót, argumentując:

Po pierwsze, zgodnie z tym charakter zjawiałby się bardzo późno (gdy tymczasem w rzeczywistości daje się rozpoznać już w dzieciach) i że większa część ludzi zmarłaby nie doczekawszy się żadnego charakteru; a po drugie, że wszystkie zewnętrzne okoliczności, których dziełem miałyby być charakter, leżą całkowicie poza zakresem naszej władzy¹⁹⁰.

Wobec tego przypadek (lub opatrność) kreowałaby taki lub inny charakter. Charakter wynikający z czynników zewnętrznych powoduje stwierdzenie, w myśl którego możemy założyć, iż moralna odpowiedzialność zostałaby zupełnie wykluczona, gdyż w końcu byłaby ona jedynie dziełem przypadku lub opatrności¹⁹¹.

Zatem wewnętrznym kompasem naszych czynów jest nasza osobowość, z której przemawia cichy egoizm i co do tego – mówi Schopenhauer – nie należy mieć żadnych złudzeń:

Zapewne oskarżą mnie, iż odejmuję etyce fundament, zamiast go jej zapewnić, ponieważ dowodzę, że słuszne i chwalebne uczynki ludzkie często nie zawierają żadnego pierwiastka czysto moralnego, najczęściej zaś zawierają go tylko w drobnej części, resztę swego pochodzenia zawdzięczając pobudkom, które w ostatecznej analizie dadzą się zawsze sprowadzić do egoizmu działającej jednostki¹⁹².

¹⁹⁰ Tenże, *O wolności ludzkiej woli...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, wyd. Zielona Sowa, 2004, s. 12–13.

Schopenhauer kieruje poglądy na temat naszych poczynań w stronę umiarkowanego fatalizmu, argumentując to tym, iż nasze działania są produktem dwóch składników, z których jeden – nasz charakter – poznajemy w toku rozwoju i pozostaje on niezmiennie stały, zmienne zaś są motywy, które wpływają na nas od strony zewnętrznej¹⁹³. Sprawę fatalizmu wyjaśnia w następujący sposób:

Wszystko, co się dzieje, zarówno rzeczy wielkie, jak i małe, następuje z niezłomną koniecznością i dlatego właśnie rozmyślanie nad tym, jakie to przyczyny błahe i przypadkowe spowodowały ów wypadek i jak to łatwo mogły być całkiem inne, jest zatem rzeczą zgoła czczą, gdyż jest bezowocnym złudzeniem, bo one wszystkie nastąpiły z tą samą niezłomną koniecznością i działały z tą samą zupełną mocą, z jaką działają przyczyny, wskutek których słońce wschodzi na wschodzie. Powinniśmy raczej patrzeć tym samym okiem na zdarzenia, które następują, jakim patrzymy na to, co jest wydrukowane, wiedząc dobrze, że ono tam już było, zanim to przeczytaliśmy¹⁹⁴.

Motywów dostarcza nam otaczający nas świat. Są więc czymś zewnętrznym, niezależnym od podmiotu. Według filozofa żaden czyn nie może być podjęty bez dostatecznego powodu, abstrahując od głęboko altruistycznego działania. Tłumaczy to na przykładzie reakcji sił fizycznych. Zupełnie tak samo jak kamień nie może się poruszyć, jeśli nie został pchnięty lub pociągnięty z dostateczną siłą, tak człowiek potrzebuje odpowiedniego bodźca czy motywu, który spowoduje jego działanie¹⁹⁵. Zatem na wolę człowieka wpływa dobro lub zło, w najszerszym znaczeniu tych pojęć. Dobro oznacza tylko to, co jest zgodne z wolą, z dążeniem danej jednostki, zło zaś to, co jest sprzeczne z naszymi zamierzeniami. W ten sposób każdy motyw musi znajdować się w pewnym stosunku do zła lub dobra. Z tego wynika, że ostatecznym celem każdego działania jest dążenie w kierunku dobra lub zła, przyjemności i cierpienia. Człowiek jest nastawiony na osiągnięcie swojej korzyści lub szkody. Zależność ta, tak oczywista zdaniem filozofa, a jednak nigdy przed nim nie przedstawiana w ujęciu kwestii liberum arbitrium, teraz zostaje postawiona pod znakiem zapytania¹⁹⁶.

W dzisiejszej literaturze popularno-naukowej powszechne staje się mówienie o pozytywnym myśleniu¹⁹⁷, a raczej skłonności charakteru do jednej z przeważających tendencji danej osobowości, to jest: charakteru ponurego

¹⁹³ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 264.

¹⁹⁴ Tenże, *O wolności ludzkiej woli...*, dz. cyt., s. 55.

¹⁹⁵ Tenże, *O podstawie moralności...*, dz. cyt., s. 105.

¹⁹⁶ Tenże, *O wolności ludzkiej woli...*, dz. cyt., s. 56–67.

¹⁹⁷ T. Kopczyński, *Współczesne tendencje ku szczęściu a filozofia Artura Schopenhauera* [w:] *Człowiek ponowoczesny wobec wyzwań globalizacji – studium interdyscyplinarne*, red. A. Wąsiński, wyd. WSA,

i charakteru pogodnego. Schopenhauer również dostrzegł i przedstawił tę zależność. Dokonał podziału ludzkiego charakteru na: ponury i pogodny¹⁹⁸. Zależność między nimi możemy dostrzec, zdaniem filozofa, już przy wrażliwości na przyjemne i przykre doznania, jakich doświadcza jednostka.

Dokonując owego konstruktywnego rozróżnienia, stara się ukazać znany problem psychologiczny: „szklanki napełnionej do połowy i od połowy pustej”. Formułuje go w ten sposób: „Jeśli ponury uzyska sukces w dziewięciu zamierzeniach na dziesięć, nie będzie się z nich cieszył, lecz martwić się będzie jednym nieudaniem; natomiast pogodny w odwrotnym przypadku uraduje się i pocieszy jednym sukcesem”¹⁹⁹. Stara się dowieść, że te dwa skrajne podejścia stają się fundamentem naszego dobrego bądź złego samopoczucia, rozwoju osobowości i działania lub jego zaniechania. Zły los jako taki, szczęście czy nieszczęście występuje zawsze w życiu każdego człowieka, natomiast podejście do konkretnej sytuacji na dwa różne sposoby czyni tę sytuację skrajnie odmienną. Co prawda wielką umiejętnością życiową jest dostrzeganie zalet w rzeczach małych i nikłych. Jednak filozof przestrzega przed patrzeniem na wszystko przez różowe okulary, ponieważ może to spowodować brak zabezpieczenia na przyszłość.

W czasach Schopenhauera nie czyniono jeszcze podziału osobowości na charaktery introwertyczne i ekstrawertyczne. Dla filozofa sprawa owego podziału ekstrawersja–introwersja, które cechują się między innymi dużą zdolnością do bycia towarzyskim bądź do bycia samotnikiem, sprowadza się właśnie do bycia mizantropem albo człowiekiem towarzyskim. Tak też Schopenhauer pisze jedynie o zdolności człowieka do bycia towarzyskim bądź nie. Jego zdaniem ten podział jest zależny od cech intelektualnych danego człowieka. Zdaniem filozofa im bardziej jesteśmy obdarzeni w sposób intelektualny, tym bardziej będzie nam niemiłe towarzystwo innych. I przeciwnie, im bardziej jesteśmy pospolici w sensie intelektualnym, tym bardziej będziemy potrzebować innych, by znieść swoją egzystencję. Zdaniem Schopenhauera ludzie są bardzo towarzyscy, ponieważ w samotności nie potrafią ścierpieć własnej osoby, nie potrafią się zająć sobą. Dlatego wielkość duchowa zawsze pociąga za sobą nietowarzyskość²⁰⁰.

Bielsko-Biała 2008, s. 319–329. Zob. L. Anolli, *Optymizm*, wyd. Świętego Wojciecha, Poznań 2008.

¹⁹⁸ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 408.

¹⁹⁹ Tamże, s. 409.

²⁰⁰ Tamże, s. 413.

Schopenhauer, idąc dalej w rozważaniach dotyczących osobowości człowieka, przypomina o rodzajach budowy ciała, które częściowo znajdujemy w koncepcji Kretschmerowskiej²⁰¹. Filozof przywołuje myśl o jak najlepszym dopasowaniu się i wykorzystaniu w życiu swojej naturalnej budowy do pracy, która by jej odpowiadała. Człowiek herkulesowej budowy, obdarzony niezwykłą siłą mięśni, którego okoliczności zewnętrzne zmusiły na przykład do skrupulatnej umysłowej pracy, będzie czuł się nieszczęśliwy²⁰². Schopenhauer co prawda dokonuje tu znacznego uogólnienia, jednak pragnie wykazać, iż niektóre predyspozycje budowy ciała oraz jego skłonności mogą spowodować dyskomfort w życiu człowieka.

Schopenhauer, przedstawiając całościowy wymiar osoby ludzkiej, ukazuje również jej wymiar czysto wizualny, zawierający się w fizjonomice, czyli nauce mówiącej o umiejętnym poznawaniu właściwości umysłowych i postaw uczuciowych danego człowieka na podstawie obserwacji rysów twarzy. Schopenhauer był baczny obserwatorem świata, ale także umiał obserwować ludzi i ich wygląd zewnętrzny, na podstawie którego starał się odczytać moralną i intelektualną wartość osoby: „dlatego każdy wart jest tego, by go uważnie obserwować, choć nie każdy, by z nim rozmawiać”²⁰³. Mimo często występującego stereotypu wyrażającego się w powiedzeniu, iż „nie szata zdoła człowieka”, filozof jest zdania, że związek ten ma wielkie znaczenie, zwłaszcza w relacji: wygląd fizjonomiczny – osobowość. Sugeruje, że rysy twarzy człowieka są niczym hieroglify, z których można umiejętnie odczytać informacje na temat osobowości danej osoby.

Podejmując rozważania fizjonomiczne, Schopenhauer wychodzi z założenia, iż strona zewnętrzna oddaje stronę wewnętrzną człowieka. Argumentuje to przykładem osób, u których przez całe długie życie występowały małostkowe, pospolite, złośliwe i egoistyczne czyny i zdarzenia. Rysują one z czasem na twarzy tych osób swoje piętno. Na pierwszy rzut oka na osobę, która popełniła sporo haniebnych czynów, reagujemy z przerażeniem. Ponieważ jej twarz zdradza wszystkie okropności, które uczyniła.

²⁰¹ Ernst Kretschmer (1888–1964) na podstawie typów budowy ciała jednostki stworzył typologię konstytucjonalną (zwaną również typologią Kretschmera).

²⁰² A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 399.

²⁰³ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 533.

Jednemu z oczu patrzy dobroć lub zgoła jaśniej na jego obliczu geniusz. Na nikczemnej fizjonomii innego widnieje piętno moralnej nikczemności i intelektualnej tępoty, wybite widomie i nieusuwalnie rękami samej przyrody; [...] Ale tej powłoce zewnętrznej rzeczywiście odpowiada jego wnętrze²⁰⁴.

Następnie filozof podkreśla wyższość poznania naocznego danej osobowości nad poznaniem wynikającym np. z rozmowy. Zauważa, że ludzie mówią to, co chcą powiedzieć, czego się wyuczyli, a jeszcze częściej mówią to, co my chcielibyśmy usłyszeć. Fizjonomia człowieka jest tym, czego nauczyć się nie da, tak jak na przykład umiejętności maskowania się poprzez słowa. I trudno tu nie przyznać racji Schopenhauerowi, gdyż współczesna psychologia, a wraz z nią nauki o komunikacji stawiają na pierwszym miejscu w przekazie informacji rolę wyglądu zewnętrznego wraz z mimiką. Ale nie tylko twarz zdradza nasze tajemnice, zdradzają je także ruchy naszego ciała. Schopenhauer zakłada, że głupcy ruszają się flegmatycznie i niezgrabnie, osoby zaś o wielkim duchu energicznie i z pełną gracją²⁰⁵.

Oprócz podziału na charakter ponury i pogodny Schopenhauer rozpatruje charakter w związku z pojęciem szczęścia. Próbuje scharakteryzować drugą płaszczyznę naszej osobowości, łącząc ją z eudajmonologią. Czym jest zatem element decydujący o ludzkim szczęściu? Czy jest to majątność, stan pochodzenia czy też może państwo, w którym się rodzimy, ludzie, których poznaliśmy? Pierwotnym, a zarazem najtrwalszym i najbliższym elementem, podwaliną naszego szczęścia, jest nasza osobowość. To, czym jesteśmy. Ponieważ – zauważa filozof – nasza osobowość działa na nas stale i w każdych okolicznościach, nie podlega losowi jak dobra materialne i nie można nam jej odebrać. W tym sensie Schopenhauer uznaje wartość charakteru w drodze do szczęścia za absolutną. Dalej zaleca: „[...] wykorzystać nam daną osobowość możliwie jak najlepiej, a więc dążyć tylko do tego, co jej odpowiada, i dbać o jej rozwój w odpowiednim kierunku, unikając wszystkiego innego, czyli wybrać stan, zawód i sposób życia, jaki do niej pasuje”²⁰⁶. Skoro zatem nasza osobowość ma przewagę nad światem obiektywnym, jej wpływ jest znaczący dla postrzegania świata w ogóle, to należy ją zawsze brać pod uwagę na pierwszym miejscu. Dla jednych ludzi świat jawi się jako konieczność, dla drugich jako interesujące piękno: „Dlatego jedne i te same zdarzenia i okoliczności zewnętrzne oddziałują na każdego ina-

²⁰⁴ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 857.

²⁰⁵ Tamże, s. 537.

²⁰⁶ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 399.

czej i choć ostatecznie pozostają bez zmiany, każdy żyje w innym świecie”²⁰⁷. Świat, który jest postrzegany, zależy od osobowości, która go postrzega – stąd Schopenhauerowskie *przedstawienie*. Każdy tkwi w swojej świadomości i za sprawą swojej osobowości, jak zwierzę w swojej skórze, toteż trudno mu pomóc z zewnątrz – zauważa filozof. Jednostka musi sama zdecydować o zmianie, sama też musi jej dokonać. Schopenhauer w cyniczny i prześmiewczy sposób komentuje kunszt wychowawczy wielu znanych i cenionych pedagogów takich jak Herbart, Rousseau czy Pestalozzi. Uważa, iż żaden trud wychowawczy nie zdoła przemienić urodzonego durnia w człowieka myślącego²⁰⁸.

Wynika stąd, że praca nad rozwojem własnej osobowości jest rzeczą najważniejszą, czego nie należy interpretować w ten sposób, że można zaniedbać w sposób całkowity potrzebne nam do życia czynniki materialne. Bogactwo samo w sobie nie może przyczynić się do naszego szczęścia ani też dobrego samopoczucia, bowiem samo jest tylko środkiem do czegoś. Może nam jedynie ułatwić osiąganie danego celu, ale nigdy przybliżyć go w sposób całkowity, tak by mogło nam dać trwałe zadowolenie. Filozof podkreśla wielokrotnie, iż to, czym się jest i czego się pragnie, ma zdecydowanie większy wpływ na nasze szczęście niż to, co się posiada. Co więcej, zauważa, że ubóstwo duchowe pociąga za sobą ubóstwo zewnętrzne. Bowiem osoby o pustym duchu potrzebują wiele bodźców zewnętrznych, ich pusta osobowość stale się nudzi, co pcha je do licznych kosztownych rozrywek, hazardu, rozpusty, a w konsekwencji do bankructwa²⁰⁹.

Podsumowując, można powiedzieć, że ludzka osobowość oraz toczące się wkoło niej wydarzenia są bardziej skierowane w stronę fatalizmu. Zdaniem Schopenhauera nic nie jest absolutnie przypadkowe, nawet coś najbardziej losowego stanowi zarazem coś koniecznego. To, że uważamy coś za przypadkowe lub niezależne od nas – uważa filozof – zależy od tego, jak wielki mamy wgląd w łańcuchy przyczyn, które zaistniały dostatecznie wcześniej, by ów „przypadek” mógł zaistnieć. Każde zdarzenie jest ogniwem w łańcuchu przyczyn i skutków, które z kolei tworzy inne przesuwające się z biegiem czasu ogniwa, które mają na nas wpływ. W przestrzeni jest takich łańcuchów niezliczona ilość i są one ze sobą w większym lub mniejszym stopniu powiązane. Dlatego ogół wszystkich

²⁰⁷ Tamże, s. 394.

²⁰⁸ Tamże, s. 606.

²⁰⁹ Tamże, s. 401.

wcześniejszych splotów pozostaje pośrednio w jakimś odległym związku, który jest dla nas niewidoczny. Toteż obecna terażniejszość jest konieczna w ten, a nie inny sposób. Można by tu pokusić się o przytoczenie zasady fizyki nazywanej „efektem motyla”, która mówi: przysłowiowy trzepot skrzydeł motyla np. w Ohio, może po trzech dniach spowodować w Teksasie burzę piaskową. Takie zjawiska układów nieliniowych w fizyce są powszechnie rejestrowane. Zatem i w tej kwestii należałoby przyznać słusność filozofowi, że mała zmiana, mały czyn, może spowodować ogromne zmiany w naszej przyszłości. Nawet różnorodność osób i ich charakterów pod względem fizycznym, moralnym i intelektualnym wynika z najwyższej konieczności, ze związku dwojga ludzi, którzy to swoimi cechami stworzyli pewne determinanty dla przyszłego rozwoju jednostki. Osoba ludzka z metafizycznego punktu widzenia jest siedliskiem ślepej, nierozumnej woli, która najpierw ukazuje się jako organizm, a dopiero później jako dana osobowość, która całe życie przechodzi od pragnienia do zaspokojenia niekończących się potrzeb i wyzwań. Stąd ułomność każdego z nas, stąd konflikty i nieporozumienia na świecie.

Jaką naukę zatem, według filozofa, mamy wywieść z przedstawionych uwag na temat naszej osobowości? Czy w jakichś okolicznościach, osiągalnych na ziemi, szczęście jest możliwe dla naszej osobowości? Tak, ale nie w wymiarze ostatecznym i totalnym. Osoba w pełni szczęśliwa będzie też chciała tego szczęścia dla swoich bliskich, jeżeli nie dla bliskich, to dla swoich sąsiadów. Gdyby nawet udało się przenieść ten rodzaj ludzki – jak mówi myśliciel – w krainę pieczonych gołąbków, tam gdzie wszystko będzie samo rosło, to i tak prawdopodobnie z nudów ludzie zniszczyliby tę arkadię²¹⁰. Człowiek potrzebuje przezwycięzania kłopotów i problemów jak kret kopania – dodaje filozof²¹¹. Dlatego realną namiastką szczęścia jest w pełni możliwa sposobność realizowania własnej osobowości przy uniknięciu cierpień i niepowodzeń. Jesteśmy sobie dani w określonym czasie i miejscu, z określonymi czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi, jednak możliwość odnalezienia się w danych realiach przy użyciu tego, co posiadamy, to już nasza praca nad sobą – twierdzi filozof.

Dlatego każdy zdziała w gruncie rzeczy tylko to, co nieodwołalnie tkwi już w jego naturze, czyli jest mu wrodzone. Zdolności intelektualne wymagają wprowadzie rozwinięcia, tak jak niektóre produkty naturalne przyrządzenia, aby były jadalne lub inaczej

²¹⁰ Tamże, s. 261.

²¹¹ Tamże, s. 555.

pożyteczne, ale tak jak tu żadne przyrządzanie nie zastąpi pierwotnego materiału, tak i tam²¹².

Uściślając refleksje Schopenhauera nad osobowością, można powiedzieć, że to nasze cechy genetyczne są ziarnem, a środowisko jest tym, czym gleba dla owego ziarna. Przy czym nawet gdy stworzymy najwspanialsze warunki dla rozwoju czyjejś osobowości, to przy jej marnych predyspozycjach wrodzonych nic z owego plonu nie wyrośnie.

4.3. Fizjologiczne mechanizmy osobowości (zachowania popędowe)

Fizjologia jako nauka o procesach zachodzących w ludzkim organizmie interesowała Schopenhauera nie mniej niż historia filozofii. Należy pamiętać, iż swoją akademicką karierę zaczął na wydziale medycyny, kiedy to przez ponad cztery semestry miał sposobność przyswojenia sobie nauk z zakresu biologii i medycyny, którym później do końca poświęcał uwagę, śledząc wszelkie odkrycia z tego zakresu. Charakterystyczne dla filozofii zdziwienie dotyczyło także ludzkiej natury, a raczej pytań dotyczących postrzegania ludzkiej natury w sensie biologicznym i wynikłych z tego zależności.

Jeden ze starszych i najbardziej znanych opisów fizjologicznych znajdujemy u Hipokratesa (ok. 460–377 p.n.e.). Jest to opis czterech płynów ustrojowych – przewaga jednego z nich w organizmie człowieka miała powodować określone zmiany temperamentu. Udoskonalenie teorii podał wiele lat później Galen (ok. 130–200 n.e.), przedstawiając cztery typy osobowości w zależności od przewagi danego płynu: sangwinik (łac. *sanguis* – krew), choleryk (gr. *chole* – żółć), melancholik (gr. *melas* – czarna, *chole* – żółć) i flegmatyk (gr. *phlegma* – śluz). Także starożytni filozofowie próbowali rozszyfrować znaczenie ludzkiej fizjologii. Dość obszerny opis znajdujemy w dialogach *Timaios* Platona. Myśliciel odnosi się do roli wewnętrznych organów człowieka, poczynając od płynów ustrojowych przez wątrobę i śledzionę, a skończywszy na kościach:

Serce, ten początek żył i źródło krwi, które z siłą po wszystkich członkach obiega, w koszarach gwardii umieścili, aby w chwili, gdy zawrze gniew temperamentu, że dzieje się jakaś robota niesprawiedliwa, aby się wtedy wszystko, co jest wrażliwe w ciele, szybko dowiedziało o tych zleceniach i żeby się wtedy poddało i usłuchało rozumu [...] ²¹³.

²¹² Tamże, s. 210.

²¹³ Platon: *Dialogi – Timaios*, tłum. W. Witwicki, wyd. Tower Press, Gdańsk 2000, s. 208.

Można zauważyć, jak współbiesiadnicy dialogu *Timaios* pragnęli zgłębić wnętrze człowieka, które kieruje jego zachowaniem. O ile Platon poprzestał na domysłach względem związku między funkcjonowaniem organów wewnętrznych człowieka a jego szczęściem, o tyle Arystoteles próbował dopatrywać się zależności między szczęściem a wewnętrznymi przyrodzonymi cechami człowieka:

[...] każdemu przypada w udziale tyle szczęścia, ile wykazuje cnoty i rozumu, tudzież odpowiednio do tych właściwości działa, a za świadka tego weźmy Boga, który jest w pełni szczęśliwy i to wcale nie dzięki dobrom zewnętrznym, ale sam przez się dzięki właściwościom swojej natury. Właśnie dlatego musi być różnica między powodzeniem a uczuciem szczęścia. Bo dobra zewnętrzne w stosunku do duszy są dziełem przypadku i losu, ale sprawiedliwym ani też umiarkowanym nikt nie bywa przypadkiem ani też z łaski losu²¹⁴.

Dla Schopenhauera takie założenie jest punktem wyjścia. Szczęście może być tylko i wyłącznie sprawą osobowości, jaka w nas mieszka. Arystoteles, podając ideał, powołał się na przykład Boga, pisząc, iż: „jest w pełni szczęśliwy i to wcale nie dzięki dobrom zewnętrznym, ale sam przez się dzięki właściwościom swojej natury”²¹⁵. Analogiczny wywód znajdujemy u Schopenhauera, jednak ten myśliciel w miejsce Boga wstawił człowieka:

Co kto ma z siebie, wpływa decydująco na szczęście w jego życiu. Tylko dlatego, że z reguły jest tego bardzo niewiele, większość ludzi, którzy nie muszą borykać się z niedostatkiem, jest w gruncie rzeczy nieszczęśliwa jak ci, którzy z nim walczą. Pustka wewnętrzna, banalność ich świadomości, ubóstwo duchowe gna ich do towarzystwa, ale składa się ono z takich samych ludzi, bo podobne cieszy się podobnym²¹⁶.

Zatem im więcej mamy z siebie, tym mniej potrzebujemy od świata rzeczy zewnętrznych i innych ludzi. Wielkość ducha i jego osobowości pociąga za sobą najszczęśliwszy żywot, jaki może przypaść człowiekowi. Bowiem miłość może nas opuścić, przyjaciele także, śmierć zabiera nam bliskich, dobra doczesne mogą spłonąć lub przepaść wskutek złego losu – jednak nasza osobowość przetrwa wszystko. Dlatego dla filozofa najważniejsze jest to, czym dany człowiek jest sam przez się: „Szczęśliwi są zatem ci tylko, którym przypada w udział-

²¹⁴ Arystoteles: *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] *Dzieła Wszystkie*, t. I, Warszawa 2003, s. 160.

²¹⁵ Tamże.

²¹⁶ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 401.

le jakaś nadwyżka intelektu ponad tę miarę, jakiej wymaga służenie woli. W ten sposób bowiem wiodą prócz życia realnego jeszcze życie intelektualne, które bez bólu daje im stale ciekawe zajęcie i rozrywkę”²¹⁷.

Jako istoty myślące i czujące pragniemy szczęścia, ale szczęście to jest ulotne. Utożsamiamy szczęście z przyjemnością, intensywnością doznań i ich różnorodnością w świecie zewnętrznym²¹⁸. Takie postrzeganie szczęścia rodzi błąd przyrodzony²¹⁹ polegający na tym, że myślimy, iż istniejemy po to, byśmy byli „szczęśliwi”. Gdyby Schopenhauer żył w dzisiejszych czasach, zapewne podałby ostrej krytyce współczesne rozumienie szczęścia, ponieważ jego obecny model, budowany przez media i popkulturę, jest przelotny, dynamiczny, oparty na zmysłach²²⁰. Schopenhauerowski model szczęścia skupia się na wnętrzu człowieka, jest długotrwały i nie da się go odebrać czy zniszczyć jak przedmiot. Podążając za szczęściem zewnętrznym, zachowujemy się tak, jakbyśmy chcieli złapać piękną tęczę, przy czym wiadomo, że jest to niemożliwe. Szczęście to sposób bycia wynikający z wewnętrznej zgodności, a nie radowanie się przelotnymi doznaniem²²¹.

Frankfurcki mędrzec próbuje zredukować szczęście człowieka do trzech podstawowych rozkoszy, które wynikają z proporcji sił fizjologicznych człowieka. Najbardziej pierwotne rozkosze, wynikające z reprodukcji, polegają na jedzeniu, piciu, trawieniu, wypoczynku i śnie. Kolejne rozkosze wynikają z pobudliwości organizmu do zmian. Polegają na wędrówkach, skokach, zapasach, tańcach, zawodach atletycznych, polowaniu, walce i wojnie. Następne odnoszą się do wrażliwości: polegają na oglądaniu, myśleniu, odczuwaniu, uprawianiu poezji, malarstwa, rzeźby, muzyki, medytowaniu. Ostatnie dotyczą gnozy, czyli intelektualnej strony poznania własnego „ja”²²². Pierwsze dwie z wymienionych rozkoszy należą według filozofa do niższego rzędu potrzeb, ponieważ zmierzają zawsze do zaspokojenia porywów woli, odnoszą się do zmysłów, co więcej występują w świecie roślin i zwierząt jako priorytety. Natomiast ostatni typ rozkoszy próbuje sprawować kontrolę nad wolą zobiektywizowaną poprzez intelekt, co jest celem myślącego człowieka.

²¹⁷ Tamże, s. 424.

²¹⁸ Tamże, s. 404–405.

²¹⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 912.

²²⁰ J. Czapiński, *Psychologia pozytywna*, wyd. PWN, Warszawa 2005, s. 5–12.

²²¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 397.

²²² Tamże, s. 420–421.

Schopenhauer, rozpatrując fizjologiczne podstawy działań człowieka, nie omieszcza podjąc jednego z bardziej kontrowersyjnych tematów, który jego zdaniem był zanedbywany i pomijany przez większość filozofów. Rzecz sprowadza się do seksualnego wymiaru ludzkiej osoby. O ile jego kontynuator w tej dziedzinie, Freud, mniemał, iż: „...żaden z badaczy nie zdał sobie sprawy z prawidłowości popędu płciowego w czasie dzieciństwa”²²³, o tyle Schopenhauer w swoim rozdziale *Metafizyka miłości płciowej*²²⁴ chce nam powiedzieć, iż żaden z filozofów nie zdał sobie dostatecznie sprawy z doniosłości popędu płciowego w życiu każdej jednostki.

Punktem wyjścia dla rozważań nad miłością jest dla filozofa założenie traktujące genitalia człowieka oraz sam akt płodzenia jako jądro i istotę świata, której podporządkowany jest bieg ludzkiego życia w sensie całościowym, to jest przetrwania gatunku²²⁵. Pragnienie istnienia zarówno w odniesieniu do danej jednostki, jak i do gatunku ma charakter pierwotny dla człowieka i dlatego nie da się go wymazać ani tym bardziej pominąć. Nie da się tego pragnienia usunąć i dlatego ma tak przemożny wpływ na nasze życie. U człowieka wyraża się w troskliwym wyborze drugiego osobnika dla zaspokojenia popędu płciowego, co powszechnie nazywane jest namiętną miłością²²⁶. U człowieka dopiero poznanie jest pochodną woli istnienia, dlatego też poznanie zawsze pełni służebną rolę w stosunku do woli. W wyjątkowych sytuacjach intelekt potrafi się odwrócić od woli istnienia i zadać jej cios w postaci zaprzeczenia woli. Tak też się dzieje u wybitnych jednostek. Schopenhauer odwołuje się tutaj do starodawnej koncepcji bramińskiej mówiącej o wstrzemięźliwości seksualnej, która ma na celu: po pierwsze, powstrzymać wieczne koło samsary narodzin i śmierci, a po drugie, wyrobienie samodyscypliny wewnętrznej adepta. Mamy tu do czynienia z zaprzeczeniem woli, które zostanie rozwinięte poniżej oraz w rozdziale *Wychowanie moralne*.

Filozof zauważa, że rola, jaką odgrywa popęd płciowy w życiu człowieka jest tak wielka, że nie należy jej bagatelizować, a tym bardziej pomijać, kiedy chodzi o omówienie kwestii zasadniczych dla rodzaju ludzkiego. Seksualność jest to jeden z najsilniejszych motywów ludzkiego działania, z którym człowiek

²²³ S. Freud, *Trzy rozprawy teorii seksualnej*, tłum. W. Berenta, wyd. PWN, Warszawa 1999, s. 4.

²²⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., ss. 726 i 816.

²²⁵ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 257.

²²⁶ Tamże s. 728.

pozostaje w konflikcie – żaden inny motyw nie jest dość silny, by zdominować ludzkie zamierzenia i plany. Jest to tak mocny bodziec, że niezaspokojony, nie może być zrekompensowany przez żadne inne rozkosze. Zwierzę, podobnie jak i człowiek, naraża się z jego powodu na każde niebezpieczeństwo i walkę. Pośpęd płciowy w świecie ludzkim jest:

niewidocznym ośrodkiem wszelkich działań i wyziera zewsząd mimo wszystkich kryjących go osłon. Jest to przyczyna wojen i cel pokoju, podstawa powagi i cel żartów, niewyczerpane źródło dowcipów, klucz do wszelkich aluzji i treść wszelkich ukrytych znaków, wszystkich milczących propozycji i wszystkich ukradkowych spojrzeń, jest to codzienne marzenie i cel dążeń młodzieży, a często i starców [...] Pikanteria i figiel tego świata polega jednak na tym, że wszyscy ludzie po kryjomu uprawiają to najważniejsze zajęcie, ale możliwie ostentacyjnie je ignorują. W rzeczywistości jednak widać, jak ten właściwy i dziedziczny pan świata na skutek swej potęgi siada na należnym mu tronie i stamtąd z ironicznym błyskiem w oku śmieje się z wszystkich działań zmierzających do okiełznania go, ograniczenia, w miarę możliwości zupełnego ukrycia lub takiego zapanowania nad nim, by jawił się tylko jako sprawa w życiu uboczną²²⁷.

Zdaniem filozofa w tej kwestii natura pozostawia nam tylko dwa wyjścia. Pierwsze, polegające na poddaniu się woli natury i dopełnieniu kontynuacji w przyszłym egzystencjalnym „ja” oraz drugie, które wiąże się z jego zaprzeczeniem. W wyniku pierwszego stajemy się nieśmiertelni, twierdzi filozof, ponieważ odtąd nadal żyć będziemy w następnych pokoleniach. Uważa, iż cała biblijna tajemnica odkryta przez Adama i Ewę dotyczy właśnie nieśmiertelności związanej z aktem płodzenia – potwierdzeniem wiecznej woli życia²²⁸.

Schopenhauerowski świat jest światem rozległym w przestrzeni, starym w czasie i przede wszystkim nieskończone różnorodnym w formie istnień – od minerałów zawartych w skale, poprzez królestwa świata zwierząt, aż po świat człowieka. Jednak wszystko to jest tylko przejawem ślepej woli życia, której istotą jest akt prokreacji, od którego zaś ona jest zależna. Z tego powodu uczyniła go najważniejszym narzędziem, by mogła trwać nieprzerwanie w czasie i przestrzeni. U zwierząt w środowisku naturalnym akt prokreacji jest nieunikniony. U człowieka jest możliwa refleksja nad aktem prokreacji, a więc dochodzi do samozaprzeczenia najgłębszej woli życia we własnym poznającym „ja”. U człowieka świadomego pojawia się punkt zwrotny – człowiek zaprzecza swojej naturze poprzez poznanie intencji woli, która pragnie tylko nieskończonego łańcucha istnień, nie patrząc przy tym na dobro i pomyślność jednostki. Wobec

²²⁷ Tamże, s. 732–733.

²²⁸ Tamże, s. 816. Por.: *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 498.

takiego pojmowania kwestii woli nasuwają się rozliczne pytania, które znajdujemy w dziełach filozoficznych – skąd i po co to wszystko? Czy zysk w postaci przyszłych pokoleń wynagradza trudy i nędze ludzkiego życia? „Czy gra jest warta świeczki?”²²⁹ – pyta filozof. Człowiek w końcu odnajduje siebie w ucieleśnionej woli życia, widząc własne „ja”, funkcjonując jako jednostka w świecie bez końca i bez granic, pośród innych różnorodnych jednostek, bardziej i mniej prymitywnych, które dążą, cierpią i błędzą w braku świadomości, odnawiając swe istnienie w nieskończoność. Człowiek refleksyjny, zdaniem filozofa, patrzy ze zdumieniem, że taki świat mógł się jeszcze ostać. Roszczenia świata są niewyczerpalne, pragnienia bezkresne, każde zaspokojone życzenie rodzi nowe, kolejne. Przeważnie życie upływa na wiecznym zdobywaniu i nieustannej trosce o zachowanie tego, co już zdobyliśmy, po to, by na sam koniec życie udzieliło nam ostatecznej lekcji poprzez śmierć. Wtedy człowiek dostrzega, że wszystko to było marnością. Zmysłowy świat pełen kształtów, smaków i barw, który obiecywał tak wiele, okazuje się przynętą, byśmy w nim trwali.

Nauka, której każdemu udziela jego własne życie, polega w sumie na tym, że przedmioty jego pragnień nieustannie go łudzą, że chwieją się i padają, a więc przynoszą więcej męki niż radości, a wreszcie wali się cała podstawa, cały grunt, na jakim stoją, bowiem zniszczeniu ulega samo życie i w ten sposób otrzymuje on ostateczny dowód, że wszelkie jego dążenia i chęci były pomyłką²³⁰.

Od tego wszystkiego może nas uwolnić zaprzeczenie woli życia, obojętność na wszelkiego rodzaju pragnienia i roszczenia woli gatunku. Dzięki temu wola indywidualnej jednostki odcina wszystkie nici starań, namiętności i pragnień od pnia gatunku i rezygnuje z potomstwa, aby realizować własne, ciche „ja”. Wnikliwy czytelnik stwierdzi, że doprowadziłoby to do negacji całej ludzkości. Nie w systemie Schopenhauera – ta ścieżka jest przeznaczona dla wybrańców, którzy przejrzieli ten świat na wylot i pragną już tylko cichej wewnętrznej kontemplacji zanurzonej w postrzeganiu zewnętrznego świata. Teraz mamy już tylko do czynienia z całkowicie wyobcowaną jednostką, stojącą z boku, poza tym wszystkim, przyglądającą się innym jej podobnym, uwikłanym w cały egzystencjalny marazm:

Ten u którego zakiełkowała negacja woli życia, raduje się wewnętrznie i doznaje prawdziwie niebiańskiego spokoju, chociaż jego stanem, oglądanym z zewnątrz, jest skrajne ubóstwo, brak radości i mnóstwo wyrzeczeń. Nie jest to niespokojny pęd ży-

²²⁹ Tamże, s. 818.

²³⁰ Tamże, s. 821.

ciowy, triumfalna radość, jaka wypełnia tok życia chciwego uciech człowieka, lecz niewzruszony spokój, głęboka cisza i radość wewnętrzna, stan, który przewyższa wszystkie inne, a lepsza część naszego ducha wzywa nas do niego wielkim: *sapere aude* – miej odwagę być mądrym²³¹.

Miej odwagę być na tyle mądrym, by zdystansować się względem mamideł tego świata, które w zasadzie oferują pozłacane orzechy tymczasowego zaspokojenia. Miej odwagę być jak Sokrates, który na widok wszelkich odpustowych świecidełek rzekł: „Jak wiele jest rzeczy, bez których potrafię się obejść”²³². Miej odwagę czerpać prawdziwe szczęście z własnego niepowtarzalnego „ja”.

Dla Schopenhauera popęd płciowy jest jądrem woli życia, a dalej koncentratem wszelkich pragnień, stąd taka dbałość o posiadanie partnera, stąd ukradkowe spojrzenia, wiersze i liściki miłosne. Z samym zaś popędem łączy się wydanie na świat potomstwa, a dalej bezgraniczna miłość rodzicielska, która zdaniem filozofa jest niczym innym jak podświadomym egoistycznym dążeniem do dbałości o istnienie ludzkie i przedłużenie istnienia własnej linii życia oraz danego gatunku. Tylko taki argument może tłumaczyć wielką ofiarność, często objawiającą się pod postacią utraty życia w obronie potomstwa. Potomstwo jest łańcuchem, którego przerwanie, to jest śmierć, oznacza koniec egzystencjalny.

Czym jest zatem w oczach filozofa miłość – owa namiętność, która jest główną sprężyną wszelkich działań człowieka, wszelkich zabiegów i starań, która powoduje także zapełnianie się rubryk policyjnych, nierzadko też sprowadza ludzi do szpitali psychiatrycznych lub przekraczania furtki klasztornej? W prozaicznym wydaniu widzimy jej przejawy na własne oczy i o ile za sprawą intelektu nie zaprzeczamy jej, sami odczuwamy ją naszym sercem. Filozof, by nie zmącić swojego wykładu, chce się pozbyć wszelkich madrygałów i sonetów, które są poświęcane miłości, a nie oddają jej istoty, dlatego pyta czytelnika: „Czy rzuciłby okiem na przedmiot swej miłości gdyby ten był starszy o 18 lat?”²³³. Choć w większości miłość ma dla Schopenhauera cielesny wymiar, w jego rozważaniach jest także miejsce na transcendentne ujęcie miłości, kiedy próbuje łączyć ją z reinkarnacją²³⁴. Miłość transcendentna, to miłość realizowana

²³¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 588–589.

²³² L. Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, wyd. PWN, Warszawa 2006, s. 26.

²³³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 762.

²³⁴ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, dz. cyt., s. 246–247.

w imię istnienia gatunku. Niemniej jednak od strony cielesnej jest sprytną pułapką zastawioną przez sidła natury. Jak zauważa filozof w chłodnej kalkulacji – nikt o zdrowych zmysłach nie pisałby się na takie przedsięwzięcie²³⁵.

Dlaczego zachowania popędowe człowieka zwane powszechnie miłością są tak ważne i dlaczego grają pierwszorzędą rolę? Czyniąc często ofiarę z życia i zdrowia, majątku, pozycji społecznej i szczęścia człowieka, rozgrywają swą scenę zarówno w pałacu jak i w chacie. Sprawa jest poważna – zauważa filozof – od miłości zależy jakość życia następnego pokolenia. O ile nasz popęd płciowy zapewnia nam istnienie w sensie metafizycznym jak i biologicznym, tak esencja i jakość określa się całkowicie i nieodwołalnie przy indywidualnym wyborze partnera. Oto klucz do problemu – zdaniem myśliciela. Natura pragnie jak najlepszego wyboru dla przyszłości gatunku. W sumie wszystkie zabiegi miłosne są poważnym dążeniem do stworzenia przyszłego pokolenia, od którego zależą z kolei niezliczone dalsze pokolenia całego rodzaju ludzkiego. Zatem nie chodzi tu o pomyślność, szczęście czy nieszczęście indywidualnych jednostek, ale o istnienie i szczególne cechy rodzaju ludzkiego w przyszłości. Wola gatunku jako coś bazowego, co wyraża się w o wiele większej istocie aniżeli wola jednostki, jest wyrażana poprzez patos, wzniosłość wszelkich zabiegów miłosnych. Nie ma bowiem rzeczy ważniejszej i pilniejszej aniżeli pomyślność całego przyszłego gatunku dla natury. To, co nas tak pcha w indywidualnej świadomości jest popędem płciowym skierowanym ku danej osobie. Jest on niczym innym jak wolą samą w sobie, która chce się manifestować i żyć jako dokładnie określona jednostka, lecz już w przyszłym pokoleniu²³⁶. W ten sposób umysł jednostki jest zwodzony na manowce poprzez wolę natury, która ma pierwszeństwo przed intelektem osobnika, toteż ucieka się do podstępów i instynktu, który drzemie w każdym z nas.

Gatunek ma większe prawa do jednostki niż przeznaczona na zgubę indywidualność, jeśli jednak jednostka ma być czynna i ponosi ofiary dla zachowania gatunku, to dla umysłu obliczonego tylko na cele indywidualne nie będzie to sprawa na tyle ważna i uchwytna, by działał z nią zgodnie. Dlatego przyroda zaszczepia jednostce pewną ułudę, dzięki czemu dobre wydaje jej się coś, co naprawdę dobre jest tylko dla gatunku, tak, iż jednostka służy gatunkowi, łudząc się, że służy sobie samej. Tą ułudą jest instynkt²³⁷.

²³⁵ Tamże, s. 266.

²³⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 759–769.

²³⁷ Tamże, s. 771.

Zdaniem Schopenhauera wśród licznych mechanizmów, jakie rządzą człowiekiem w jego działaniu, poczynając od tych fizjologicznych a skończywszy na czysto estetycznych, jeden zasługuje na szczególną uwagę. Jest to skomplikowany instynkt subtelny i poważny wybór drugiego partnera dla zaspokojenia popędu płciowego. Proces ten, zdaniem myśliciela, potrafi podporządkować sobie wszelkie rodzaje aktywności w życiu człowieka. W zależności od wyniku spełnienia prowadzi albo do normalnego życia, albo do jego anomalii, które przejawiają się w różnego rodzaju zachowaniach patologicznych.

O ile na przykład u świętego Augustyna miłość jest celem i dążeniem istot ludzkich, o tyle u Schopenhauera miłość jest zamaskowanym celem spółdzenia potomstwa. Byłaby w tych dwóch założeniach pewna analogia, a nawet i zgodność, gdyby nie fakt, iż u Schopenhauera poddanie się miłości jest uważane za błędne. Na poparcie tej tezy myśliciel wysuwa kilka argumentów. Po pierwsze, mężczyźni i kobiety, będąc w stałym związku, którego wcześniej tak głęboko pragnęli, często po dłuższym czasie odczuwają zawód i rozczarowanie. Mimo że cel gatunku został osiągnięty – poprzez spółdzenie potomstwa – jądro woli życia zostało przekazane, zaś jego osnowa, efekt uboczny tego zabiegu, czyli małżeństwo, pozostaje. Czasami okazuje się, że małżonkowie słabo do siebie pasują i związek przeradza się w mękę, w której muszą trwać przez lata²³⁸. Twierdzi, iż „małżeństwo nie ma na celu inteligentnej rozmowy, lecz spółdzenie dzieci; jest związkiem serc nie głów”²³⁹. Stąd nierzadko małżeństwo zawierają osoby duchowo, intelektualnie i fizycznie całkowicie od siebie odmienne. Dla potomka, w sensie uzupełnień jakie występują między matką i ojcem, jest to pożądane, dla samych zaś rodziców może to stanowić udrękę. Ponadto mężczyźni z natury są skłonni do niestałości w uczuciach, kobiety zaś odwrotnie²⁴⁰. Miłość mężczyzny znacznie maleje, kiedy zostanie już zaspokojona. Mężczyzna tęskni za odmianą, dlatego często jest tak, iż inne kobiety pobudzają go o wiele bardziej niż ta, którą już posiadał. Natomiast miłość kobiety wzrasta wraz z rozkwitem związku²⁴¹. Wynika to z celu przyrody, która jest nastawiona na zachowanie gatunku, na jego maksymalne zwiększenie. Mężczyzna podświadomie jest ukierunkowany na ilość, kobieta zaś na jakość:

²³⁸ Tamże, s. 772.

²³⁹ Tamże, s. 779.

²⁴⁰ Tamże, s. 773.

²⁴¹ Tamże, s. 774.

Dlatego on rozgląda się stale za innymi kobietami, ona trzyma się mocno jednego; przyroda zmusza ją bowiem instynktownie i bez refleksji do utrzymania przy sobie żywiciela i obrońcy przyszłego potomstwa. Zgodnie z tym wierność małżeńska jest u mężczyzny czymś sztucznym, u kobiety zaś naturalnym, a wobec tego niewierność kobiety jest znacznie mniej wybaczalna niż niewierność mężczyzny²⁴².

Zatem realizujemy swoje plany miłosne na tyle, na ile pilnie możemy sprostać wyzwaniom przyszłego gatunku. Zdaniem filozofa wszelkie patetyczne opisy miłosne, w tym mit o harmonii dusz, można włożyć między bajki. Istotą każdego związku, a zatem i miłości, jest odpowiedzialność odnosząca się do istoty, która ma zostać spłodzona, harmonia dusz ma zaś w tym względzie niewielkie znaczenie i często po weselu zamienia się w jaskrawą dysharmonię²⁴³ – stwierdza groteskowo filozof, dodając, iż prawdziwa piękna miłość wprawdzie ma miejsce, jednak jest rzadkością. Wyraża się ona poprzez prawdziwą przyjaźń opartą na zgodności nastawień dwojga ludzi. Najczęściej występuje wtedy, gdy właściwa miłość płciowa po zaspokojeniu woli gatunku zaczyna powoli wygasać²⁴⁴. Wtedy to opada z oczu opaska Amora i można ujrzeć drugiego człowieka z jego wszystkimi wadami i zaletami.

Proszę sobie pomyśleć, że aktowi płodzenia nie towarzyszy ani potrzeba, ani rozkosz, lecz że jest sprawą czystej rozumowej rozważ. Czy rodzaj ludzki mógłby wówczas dalej jeszcze istnieć? Czy raczej każdy nie miałby tyle litości dla przyszłego pokolenia, by oszczędził mu ciężaru istnienia lub przynajmniej nie chciałby obarczyć się tym, by je do niego zmusić?²⁴⁵

Filozof tak radykalnymi stwierdzeniami stara się nasunąć czytelnikowi głęboką refleksję nad tym, czy życie z jego wszelkimi przejawami jest warte przeżycia, czy stanowi tylko jego zdobywanie i podtrzymywanie, sumę wszystkich oddechów, posiłków i wykonanej pracy.

Metafizyka miłości płciowej nie tylko wyjaśnia naturę świata, narodzin i śmierci, lecz chce także przynieść pocieszenie. Zadaniem filozofii jest przynosić otuchę poprzez rozum i o tej funkcji Schopenhauer nie zapomina. „Lęk przed śmiercią polega w znacznej mierze na fałszywych pozorach, że «ja» teraz znika, a świat pozostaje. Prawdą jest natomiast coś wręcz odwrotnego: świat znika, natomiast najgłębsze jądro jaźni, nośnik i twórca tego podmiotu, w któ-

²⁴² Tamże, s. 775.

²⁴³ Tamże, s. 781.

²⁴⁴ Tamże, s. 799.

²⁴⁵ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, dz. cyt., s. 266.

rego przedstawieniu jedynie istnieje świat – trwa”²⁴⁶. Ponieważ człowiek zawiara nieśmiertelny pierwiastek, zawsze w tym względzie pozostaje mu wybór – pytanie, na ile świadomie chce go przekazać.

Dopóki nie nastąpiło zaprzeczenie owej woli, coś, co po nas po śmierci pozostaje, jest załącznikiem i jądrem innego zgoła istnienia, w którym odnajduje siebie nowa jednostka, tak świeża i pierwotna, że myśląc o sobie nie może wyjść ze zdumienia. [...] Nie zdołałaby ona kontynuować w nieskończoność tych samych czynności i cierpień nie ciągnąc stąd naprawdę zysku, gdyby miała nadal dawną pamięć i indywidualność. Odrzuca je, jest to Lete [w mitologii greckiej rzeka w Hadesie, której woda daje zapomnienie przeszłości – T.K.], a odświeżona tym snem śmierci i wyposażona w inny umysł pojawia się znowu jako nowa istota²⁴⁷.

Jednym z nielicznych kontynuatorów metafizyki miłości płciowej Schopenhauera jest Freud, opierający całą swą koncepcję o pojęcie libido, które jest niczym innym jak Schopenhauerowską wolą życia. Freud powiada, że osobowość jednostki rozwija się w tym kierunku, w jakim popycha ją seksualizm. Słuszność tego uogólnienia potwierdza fakt, że niemal każde zagadnienie wychowania młodzieży wiąże się w sposób pośredni lub bezpośredni z tym popędem. W świetle obecnej literatury naukowej przejawy popędu płciowego są nadzwyczaj skomplikowane i obejmują niemal wszystkie dziedziny życia człowieka²⁴⁸. Skoro naszym najpierwotniejszym celem jest utrzymanie gatunku lub przygotowanie do życia w rodzinie, to trudno zaprzeczyć temu założeniu.

Obecnie w zagadnieniach wychowania seksualnego zarysowują się dwa nurty: neomaltuzjański i antymaltuzjański²⁴⁹. Nazwa nurtów pochodzi od założenia ekonomiczno-demograficznego opartego na teorii Thomasa Malthusa, głoszącej, że nadmierny przyrost ludności zawsze prowadzi do sprowadzenia warunków bytu do niskiego poziomu. Według Malthusa bezrobocie, niedostatek i nędza są wynikiem zbyt szybkiego wzrostu populacji, a nie uwarunkowań społecznych i politycznych. Malthus był ekonomistą i żył w latach 1766–1834 a więc całkiem zbieżnie pokrywających się z datami narodzin i śmierci Schopenhauera (1788–1860). Co prawda w pismach Schopenhauera nie ma bezpośredniego odwołania do teorii Malthusa, jednak znając żarliwą skłonność

²⁴⁶ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 714.

²⁴⁷ Tamże, s. 715.

²⁴⁸ U. Dudziak, *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli*, wyd. KUL, Lublin 2009, s. 35–45.

²⁴⁹ M. Kozakiewicz, *Problemy wychowania seksualnego*, [w:] *Pedagogika ogólna i subdyscypliny*, red. L. Turoś, wyd. Żak, Warszawa 1999, s. 346.

filozofa do czytania wszelkich aktualnych na rynku wydawniczym pism, istnieje duże prawdopodobieństwo, iż zaznajomił się z tą koncepcją, co jest zauważalne w sposób pośredni – podczas analizy jego dzieł.

Jeżeli zatem mielibyśmy jakoś umiejscowić Schopenhauera w nurcie wychowania seksualnego czy też zapatrywania na niego, byłby to zapewne neo-maltuzjanizm, a nawet jego radykalna forma. Z czego wynikają tak radykalnie założenia przyjęte przez filozofa odnośnie do sfery wychowania seksualnego?

Po pierwsze, filozof bierze w obronę jednostkę i jej los w sensie indywidualnej woli. Im jest ona dalsza „autoafirmacji”, tym lepiej dla jednostki²⁵⁰. Bowiem każde spełnienie woli, w tym to najbardziej namiętne, powoduje, że człowiek jawi się bardziej jako istota chcąca niż poznająca²⁵¹. Po drugie, założenie prawdopodobnego szczęścia jednostki jest możliwe, ale tylko gdy obliczone jest na „tu i teraz”. Podejście to jest typowo recentywistyczne, mające na względzie tylko chwilę obecną. Stąd rozpatrywania rozciągle w czasie, odnoszące się do przyszłych istnień czy cywilizacji są tu bezpodstawne²⁵². Po trzecie, filozof nie zgadza się z takim porządkiem rzeczy, w którym kolejne nowe życie, zwłaszcza ludzkie, nie ma możliwości współdecydowania o swoim istnieniu: „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”²⁵³. Filozof, biorąc pod uwagę przyszłe zdrowie płodu i dziecka, posuwa się do tak radykalnych stwierdzeń, iż w swych rozważaniach nad metafizyką miłości bierze w obronę stosunki homoseksualne z uwagi na to, iż jego zdaniem jest to mniejsze zło niż w przypadku, gdy do spółdzenia dochodzi w starczym lub zbyt młodym wieku, co z kolei prowadzi do licznych defektów przyszłego potomstwa²⁵⁴. Po czwarte zauważa, że im większy jest w danej jednostce przejaw woli, jej afirmacji i instynktu, tym mniejszy przejaw intelektu i poznania²⁵⁵. Stąd u arystokracji skłonność do posiadania znacznie mniejszej liczby potomstwa, zaś u niższych warstw społeczności wielodzietność, która prowadzi do jeszcze większej biedy i cierpienia.

²⁵⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 917.

²⁵¹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 504.

²⁵² Tamże, s. 244.

²⁵³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 829.

²⁵⁴ Tamże, s. 802–812.

²⁵⁵ Tamże, s. 850.

O ile Malthus twierdził w swojej książce *Prawo ludności*²⁵⁶, że nie należy zapobiegać naturalnemu przyrostowi²⁵⁷, bo wtedy zabraknie tej koniecznej, choć brutalnej, eliminacji ludzi poprzez choroby, głód, wojny, o tyle Schopenhauer był zdecydowanym przeciwnikiem eliminacji przez gwałtowny przyrost naturalny ludności.

4.4. Społeczne oddziaływanie a indywidualność jednostki

Współczesne badania osobowości opierają się na rozmaitych przesłankach. Wybór teoretycznej podstawy badań przesądza o charakterze teorii osobowości. Wyróżnić można trzy podstawowe typy teorii:

- biologiczne – akcentują znaczenie determinant somatycznych: instynktów, popędów, dziedziczenia, oddziaływania gruczołów dokrewnych itp.,
- psychologiczne – podkreślają one rolę uczenia się, znaczenia własnego „ja”, funkcji osobowości i samoświadomości, umiejętności przystosowania się do środowiska,
- socjologiczne – wskazują na wpływ uwarunkowań sytuacyjnych, kulturowych: osobowość przedstawiać się może jako system uzewnętrzniowanych wymagań społecznych oraz reakcji na nie²⁵⁸.

Biologiczne i psychologiczne aspekty osobowości u Schopenhauera zostały już przeanalizowane w dwóch poprzednich rozdziałach, dlatego przejdę teraz do rozważań nad koncepcją osobowości filozofa – ujętą z perspektywy socjologicznej, z uwzględnieniem indywidualności jednostki, gdyż takie postrzeganie jest Schopenhauerowi najbliższe.

Osobowości ludzkiej nie można scharakteryzować za pomocą jednego wyróżnionego składnika, jest ona bowiem, jak pisze S. Ossowski, „córką wielu matek”²⁵⁹. Jej ostateczny kształt wynika nie tylko z indywidualnych różnic konstytucjonalnych, lecz także z charakteru doświadczeń, uczestnictwa w krzyżujących się zbiorowościach, rodzaju systemu społecznego, w jakim

²⁵⁶ T. R. Malthus, *Prawo ludności*, tłum. K. Stein, wyd. Jirafa Roja, Warszawa 2007.

²⁵⁷ W książce Malthusa znajdziemy wyjaśnienie mówiące o tym, że ludzie rodzą znacznie więcej dzieci niż może przeżyć, i że w świecie ograniczonych zasobów znaczna część tego potomstwa jest skazana na zagładę, a przeżyć mogą – a nawet powinni – tylko najlepsi.

²⁵⁸ P. A. Lawrence, *Psychologia osobowości*, tłum. M. Orski, wyd. GWP, Gdańsk 2002, s. 3–6.

²⁵⁹ S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, wyd. Rebis, Poznań 2005, s. 8.

wzrastała jednostka, dziedzictwa kulturowego przekazywanego jej przez przodków, a także uczestnictwa w życiu kręgów społecznych, do których należy bądź do których aspiruje.

Otoczenie społeczne umożliwia lub nie zezwala na aktywizowanie się w jednostkach spuścizny Ormuzda czy Arymana – Ossowski nawiązuje tu do koncepcji manichejskiej, zgodnie z którą Aryman wszczepił w naturę ludzką zło i grzech, Ormuzd zaś to, co mądre i dobre. Nieprzypadkowo wstęp ten inspirowany jest koncepcją Ossowskiego, gdyż Schopenhauerowski punkt widzenia jest bardzo bliski poglądom polskiego socjologa. Obaj badacze są zainspirowani manicheizmem. Teza o rozszczepieniu świata i duszy ludzkiej obecna była w tradycjach: orfickiej, platońskiej i chrześcijańskiej, a Schopenhauer również się nią inspirował. Ossowski powoływał się także na Montaigne'a, który w *Próbach*²⁶⁰ określał człowieka jako istotę „osobliwie lekką”, „różnoraką”, „odmienną”. Ossowski zainteresowany jest głównie motywacjami ludzkimi, impulsami do działań, nie zaś ich zewnętrznymi przejawami. Podobnie jak Z. Freud czy E. Fromm wskazuje na ścieranie się w naturze ludzkiej „wrogich sobie wzajem dobrych i złych mocy”²⁶¹, co u Schopenhauera jest odpowiednikiem starcia bezwzględnie złej woli z dobrym, poznającym intelektem człowieka. Ossowski bada mechanizmy zachowania człowieka, u którego jednak wyraźnie dostrzec można przejawy wyrachowanego egoizmu, tendencji destrukcyjnych, ale także i dążeń altruistycznych, działań skierowanych na wytwarzanie i ochronę wartości dobrych, co podobnie przedstawia się w koncepcji Schopenhauera dotyczącej człowieka współczującego.

Spróbujmy zatem wyjść poza ramy fachowo ujmowanego socjologizmu i spojrzeć na to zagadnienie oczami frankfurckiego filozofa. Rozważania te zaczniemy od jednostki, gdyż ta jest punktem centralnym w jego przemyśleniach dotyczących społecznej natury człowieka.

Na wstępie kilka uwag dotyczących postrzegania jednostki. Dla Schopenhauera jest ona typowym ewolucyjnym wynikiem istnienia, zbudowanym na bazie tysiąca innych niższych istnień:

Aby ukazać należne mu znaczenie, idea człowieka nie mogła pojawić się sama tylko i w oderwaniu, lecz musiały jej towarzyszyć kolejne szczeble niższe, poprzez wszystkie postacie zwierzęce, przez królestwo roślin, aż do przyrody nieorganicznej,

²⁶⁰ M. Montaigne, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), t. I–III, Warszawa 1957

²⁶¹ E. Fromm, *Patologia moralności*, tłum. S. Baranowski, wyd. Etiuda, Łódź 2009, s. 85.

dopiero wszystkie razem składają się na pełną podmiotowość woli. Idea człowieka zakłada je tak, jak kwiecie drzewa zakłada liście, gałęzie, pień i korzenie: stanowią piramidę, której wierzchołkiem jest człowiek²⁶².

Powyższy cytat jest przykładem typowo ewolucjonistycznego podejścia, choć zapewne Schopenhauer nie zdawał sobie w pełni z tego sprawy. Przeglądając współczesne stanowiska badaczy na temat ewolucjonistycznego podejścia do człowieka (Richard Dawkins, Ernst Mayr, Paul W. Ewald, Marcin Ryszkiewicz), nie sposób nie dostrzec wielkiej przenikliwości i indukcji filozoficznej Schopenhauera, która doprowadziła go do takich wniosków, które zostały zaobserwowane dopiero przez późniejszych myślicieli. Chodzi między innymi o teorię ewolucjonizmu. Co prawda Schopenhauer takowej nie przedstawił, jednak jego wnioski są zaskakująco zbieżne z tymi, jaki występują w ewolucjonistycznej teorii Karola Darwina. Obaj pochodzili z zamożnych rodzin, posiadali dużo czasu i pieniędzy oraz wszechstronne wykształcenie. Obaj mieli zostać duchownymi. To, co mogło ich tak bardzo zbliżyć w poglądach to wrażliwość na świat. Karol Darwin ostatecznie pożegnał się z religią pod wpływem silnych osobistych przeżyć, a w szczególności utraty ukochanej córki Anny. Wtedy zaczął też zwracać uwagę na powszechność bólu i okrucieństwa w przyrodzie (podobnie jak Schopenhauer)²⁶³. Darwin pisał, że okrucieństwo kota bawiącego się myszą odbiera mu wiarę w dobrotliwego stwórcę świata²⁶⁴. Obaj doprowadzają czytelnika do wniosków, poprzez przedstawienie praw świata przyrody, iż wiara w dobrotliwego stwórcę staje się niemożliwa (od strony intelektualnej). Obaj stwierdzają, że świat nie ma celu, że do niczego nie dąży. Wszyscy walczą ze wszystkimi, a porządek rodzi się z chaosu oraz ze starcia przeciwstawnych sił, z którego wyłania się najsilniejszy.

Darwinizm i Schopenhauerowska teoria woli opierają się na prostych zasadach – kopiowaniu (uprzedmiotowienie woli), nadprodukcji (dominacja woli nad rozumem) i selekcji (zwycięstwo silniejszej woli nad słabszą). Ale

²⁶² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 252.

²⁶³ „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” za: *Der handschriftliche Nachlaß*, red. A. Hübscher, t. IV, cz.1, Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852, W. Kramer, Frankfurt 1978, s. 96.

²⁶⁴ K. Darwin, *O powstawaniu gatunków*, tłum. S. Dickstein, J. Nasbaum, wyd. Jirafa Roja, Warszawa 2006, s. 25–35.

implikacje tych teorii nie są łatwe. Ewolucjonizm doprowadził do powstania i zwycięstwa koncepcji samolubnego genu i egoistycznego DNA, które opisują człowieka i inne organizmy jako futerały na geny, analogicznie do tego, jak zostało ujęte uprzedmiotowienie woli w odniesieniu do organizmów żywych²⁶⁵.

Poznając mroczną i bezduszną naturę woli, możemy wreszcie zrozumieć i przeformułować, tak ważne z socjologicznego punktu widzenia, pytania o znaczenie pojęć takich jak dobro, bezinteresowność, empatia i altruizm. W ujęciu socjologicznym dobrzy, bezinteresowni, empatyczni lub altruistyczni jesteśmy zazwyczaj w stosunku do drugiego człowieka lub innego istnienia. Znaczenie cnót moralnych urzeczywistnia się w obrębie danej społeczności lub w obcowaniu z inną jednostką. Postrzeganie człowieka u Schopenhauera jest socjobiologiczne. Co to oznacza? Wyżej zostało zaznaczone, iż następuje w jego podejściu pewne przeformułowanie pojęć moralnych. Dobro, bezinteresowność i empatia nie są realizowane same przez się, lecz ze względów socjobiologicznych odnoszących się do dbałości o kogoś, kto może pomóc nam w utrzymaniu przy życiu naszych genów i przekazywaniu ich dalej²⁶⁶. Ewolucjoniści wypracowali precyzyjniejsze rozumienie zachowań społecznych odnośnie do czynów moralnych człowieka, opierając je na *doborze krewniaczym i odwzajemnionym*²⁶⁷. Obie teorie są jedynie uściśleniem tego, co Schopenhauer wykladał w rozdziałach *Charakterystyka woli życia*²⁶⁸, *Życie gatunku*²⁶⁹, *Dziedziczność cech*²⁷⁰. Postrzeganie człowieka w kategoriach socjologicznych to tylko jeden z aspektów, filozof natomiast chce widzieć człowieka jako całość związaną zarówno z innymi ludźmi, przyrodą jak i z całym wszechświatem.

²⁶⁵ T. Kopczyński, *Zagadnienie zła w filozofii Artura Schopenhauera a kwestia tak zwanego zła*, „Edukacja Humanistyczna, Półrocznik myśli pedagogiczno-społecznej” 2006, nr 1, s. 116–117.

²⁶⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., ss. 496–505 i 720–725.

²⁶⁷ W latach 60-tych XX wieku wybitny biolog William Hamilton sformułował teorię doboru krewniaczego (ang. *kin selection*). Zachowania robotnic jawiły się naukowcom jako niezrozumiały altruizm. Hamilton stwierdził, że kluczem do zrozumienia tego typu zjawisk jest pokrewieństwo między dawką a biorcą. Królowa dostaje od robotnicy zasoby, bo królowa w zamian za to produkuje kopie wielu jej genów. Za: M. Panczykowski, *Ewolucja współpracy czyli korzyści kontra konflikty* [w:] *Humanistyka w dialogu z naukami przyrodniczymi*, wyd. PDUK, Kraków 2009, s. 56.

²⁶⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 496–516.

²⁶⁹ Tamże, s. 720–728.

²⁷⁰ Tamże, s. 729–749.

Kolejną uwagę w niniejszych rozważaniach będzie wyróżnienie wyodrębniającej cechy, która upoważnia nas do postawienia człowieka na samym szczycie piramidy bytów. Tą cechą jest posiadanie pojęć oraz rzeczowa i abstrakcyjna manipulacja nimi, zarówno w sensie wyobrażeniowym, jak i literalnym, co powszechnie nazywane jest refleksją²⁷¹.

Tylko ta nowa, spotęgowana świadomość nadaje człowiekowi ową szczególność, która różni tak całkowicie jego świadomość od świadomości zwierzęcej i dzięki której całe jego życie na ziemi przebiega tak odmiennie od życia jego nierozumnych braci. One żyją jedynie w teraźniejszości; on równocześnie w przeszłości i w przyszłości. One zaspokajają doraźne potrzeby; on troszczy się za pomocą najkunsztowniejszych urządzeń, dba o swoją przyszłość, dba o czasy, których nie dożyje. [...] Zwierzę doznaje i ogląda; człowiek ponadto myśli i wie²⁷².

Oboje jednak pragną żyć za wszelką cenę, ponieważ podstawą tych dwóch istnień jest jedna i ta sama wola życia, która zobiektywizowała się na miliony sposobów, aż u człowieka doszła do samopoznania i zastanowienia się nad swoim nieokiełznanym „pragnę” i „chcę”. Skutkiem owej refleksyjności jest to, iż tylko człowiek może się poszczycić wytworami oraz produktami rozumu, które zawierają się w ścisłych koncepcjach filozoficznych i religijnych. Czym zatem są narządy zmysłu u zwierząt w stosunku do poznania przestrzeni i kształtów, tym dla człowieka jest rozum w poznaniu dalekiej przeszłości i abstrakcyjnie niekończącej się przyszłości.

Następnym elementem, który odróżnia człowieka od innych istot, jest podejmowanie decyzji. W wielu eksperymentach prowadzonych nad zwierzętami naukowcy udowodnili, iż mogą one podejmować decyzje i w zasadzie człowiek nie stanowi tu wyjątku. Jednak filozof zauważa, że u żadnego z nich nie przebiega to w aż tak dużym stopniu abstrakcyjności jak u człowieka:

U zwierzęcia może mieć miejsce tylko wybór między motywami obecnymi naocznie, dlatego jest ono ograniczone do wąskiej sfery jego aktualnego, naocznego spostrzegania. [...] U człowieka motywami są prawie zawsze przedstawienia abstrakcyjne, w których nie uczestniczy i których konflikty przesłaniają nawet samemu działającemu ich konieczne oddziaływanie. Albowiem tylko *in abstracto* wiele przedstawień może leżeć obok siebie w świadomości jako sądy i łańcuchy wniosków, wolne od wszelkiego określenia przez czas, i działać wtedy na siebie wzajemnie, aż silniejszy przemoże pozostałe i określi wolę²⁷³.

²⁷¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 35.

²⁷² Tamże, s. 80.

²⁷³ Tamże, s. 454.

Idąc dalej tokiem wykładu filozofa, zauważamy, że jego koncepcja wolności przeciwstawiona jest tezie *liberum arbitrium*.

Oto doskonałe przesądzenie wyboru, czyli zdolność deliberacji, która wynosi człowieka nad zwierzę i z powodu której przypisano mu wolność woli mniemając, że jego chcenie jest prostym rezultatem operacji intelektu, któremu nie służy za podstawę określony popęd; a naprawdę motywacja wpływa tylko na podstawę i przy założeniu określonego, w tym wypadku indywidualnego popędu tj. charakteru²⁷⁴.

Z powyższego wykładu można odczytać pojawiający się pozór decyzywności u człowieka. Jednak w ostateczności Schopenhauer daje do zrozumienia, iż gdybyśmy mogli wykonać eksperyment polegający na tym, że określona sytuacja dotyka różnych osobowości, to z dużą precyzją moglibyśmy przewidzieć, że w chwili zagrożenia charakter strachliwy nie podjąłby walki. Zapłatą za możliwość przeglądania i zestawiania kilku motywów jednocześnie *in abstracto* jest to, że zwierząt dotyczy tylko realne zło, realne zagrożenie, człowieka natomiast dotyczą niejako wszystkie naraz, przez co jest ofiarą dręczących myśli, odległych uczuć oraz wyolbrzymionych fantazji.

Ostatnim i najbardziej istotnym elementem ludzkiego bytu jest to, iż jest najczystszy przejawem woli w podwójnym znaczeniu. Każda jednostka jest z jednej strony podmiotem poznania, a z drugiej strony pojedynczym przejawem tej samej woli, która uprzedmiotawia się w każdej rzeczy²⁷⁵. Z tak przyjętego założenia wynika istotny wniosek. Każda jednostka uważa siebie za jedyne i niepodważalny nośnik świata zewnętrznego, każda uważa poznane przez nią rzeczy, stwierdzenia, obrazy za jedyne i właściwe. Świadomość jest zawsze świadomością w stosunku do czegoś innego, co pozwala odczytać kluczowe zdanie w systemie filozofii Schopenhauera – „świat jest moim przedstawieniem na świat, jest moją interpretacją”²⁷⁶. Takie założenie jest radykalnym stwierdzeniem subiektywności danej jednostki, która swoim oryginalnym sposobem patrzenia na świat stwarza sobie jego własny obraz. Gdyby nie było mojego „ja”, cały świat nie istniałby dla mnie, byłby czymś bez znaczenia – powiada Schopenhauer. A jeżeli charakter i wygląd świata zależy od mojego wyobrażenia o nim, to istnienie moje wraz z moim przedstawieniem jest czynnikiem

²⁷⁴ Tamże, s. 455.

²⁷⁵ Tamże, s. 426.

²⁷⁶ Tamże, s. 429.

decydującym w poznawaniu go. Należy tutaj zasygnalizować, iż większość współczesnych nurtów psychologicznych²⁷⁷ wychodzi właśnie z założenia subiektywizmu poznawczego.

Pierwszorzędna rola przedstawienia subiektywistycznego u człowieka skłania do wysnucia zasady pedagogicznej Schopenhauera, która mówi o wyższości obserwacji bezpośredniej nad pojęciową, a dalej o wynikającym z tego wskazywaniu na znaczenie wychowania indywidualnego, którego podstawą jest postrzeganie subiektywistyczne. Istotą takiego rozwoju powinien być dynamiczny i twórczy proces, którego ważną treścią jest coraz głębsze poznawanie samego siebie, swojego niepowtarzalnego „ja”, a dalej dopiero, przez własne „ja”, poznawanie świata i liczenie się z siłami wewnętrznymi i zewnętrznymi, które determinują osobiste wybory, wynikające z charakteru jednostki, jak i czynników zewnętrznych takich jak: zły los, nuda, choroba, starość, śmierć, przed którymi człowiek nie ucieknie. Odnośnie do wyższości obserwacji bezpośredniej nad pojęciową filozof stwierdza, iż:

głębokie prawdy można, mianowicie, tylko ujrzeć, a nie wykalkulować, tj. pierwszy raz poznaje się je bezpośrednio pod wpływem chwilowego wrażenia, a wobec tego można je poznać tylko wtedy, kiedy wrażenie jest silne, żywe i głębokie. Wszystko zatem zależy pod tym względem od wykorzystania lat młodości²⁷⁸.

Schopenhauer w swych rozważaniach nad jednostką i losem ludzkim dopuszcza się pewnej niekonsekwencji tudzież dualizmu, o którym była mowa we wstępie i biografii. Z jednej strony filozof zakłada przemożny wpływ intelektu, który potrafi zbuntować się przeciw swojej silniejszej woli oraz innym instynktom i motywom, które w życiu nim kierują człowiekiem. Z drugiej strony konkluduje pod koniec życia w swoim najpóźniejszym dziele *Parerga i paralipomena*, że nasza osobowość nie jest wolna, tak jak mogłoby się nam wydawać w latach młodości. Z perspektywy lat można dostrzec, iż wola musiała realizować określone plany wynikłe z jej charakteru i nadarzających się sytuacji i zdarzeń²⁷⁹. Całość swoich poglądów na ten temat ujmuje w tym metaforycznym stwierdzeniu: „Życie ludzkie można porównać z haftem,

²⁷⁷ Psychologia pozytywna, psychologia sukcesu, psychologia uczenia się, selfizm, NLP. Zob.: J. Czapiński, *Psychologia pozytywna*, wyd. PWN, Warszawa 2005.

²⁷⁸ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 618–619.

²⁷⁹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 193.

którego prawą stronę każdy może zobaczyć w pierwszej połowie życia, lewą – w drugiej; ta nie jest tak piękna, za to bardziej pouczająca, bo widać sploty nici”²⁸⁰.

W oparciu o naszkicowane powyżej cechy jednostki dochodzimy do naczelnej wartości, jaką filozof łączy z dojrzałą jednostką. To mądrość wywiedziona na bazie lat doświadczeń, studiowania własnego „ja”. Kolejny raz pojawia się u niego wątek mądrości sokratejskiej zawartej w sformułowaniu *poznaj samego siebie*. Dlaczego rozważania nad mądrością jednostki zostały przedstawione w kategoriach socjologicznych? Otóż mądrość życiowa potrafi ustrzec człowieka przed zagrożeniami, co w konsekwencji doprowadziłoby do upadku instytucji społecznych i państwowych, które zostały powołane do eliminacji takich zagrożeń. Paradoksalnie – stworzone po to, by pomagać, same stanowią źródło zła w postaci korupcji, niesprawiedliwości i obłudy²⁸¹.

Kolejny element, który jest przez myśliciela sygnalizowany w obszarze myśli społecznej to problem różnorodności ludzkich osobowości. Problem wielorakości ludzi jest specyficznie postrzegany przez Schopenhauera. Idea ujednolicenia czy też egalitaryzmu społecznego w sensie praw, sprawności umysłowej i emocjonalnej jest mu całkowicie obca. Ludzie nie stają się dla siebie równi tylko dlatego, że są ludźmi. Indywidualność nie stwarza też między nimi więzi, wręcz przeciwnie, prowadzi tylko do ich zrywania. Dlatego im większa indywidualność, tym większa samotność człowieka, tym mniejsza możliwość porozumienia z innymi ludźmi, a zwłaszcza nawiązania pokrewieństwa duchowego. Osoby wybitnie uzdolnione są jak orły latające na wyżynach, zaś osoby przeciętne są jak kury dziobiące pospolitą glebę. Stąd samotność dla wybitnych indywiduów jest nieunikniona, co więcej, jest ona miodem na strapioną duszę tak wiele pojmującej jednostki²⁸². Bowiem

do towarzystwa skłania ludzi to, że nie potrafią znieść samotności, a w czasie samotności – siebie samych. Pustka wewnętrzna i przesyt gnają ich zarówno w objęcia towarzystwa, jak na obczyznę i w podróż. Ich duch nie posiada sprężyny, która by go samoczynnie wprawiła w ruch, dlatego szukają podniecy w winie, i w ten sposób wielu z nich popada w pijaństwo. Dlatego też potrzebują stale bodźców zewnętrznych, i to szczególnie silnych, tj. bodźców od podobnych sobie istot²⁸³.

²⁸⁰ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 611.

²⁸¹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., ss. 219–220 i 233.

²⁸² Tamże, s. 540–541.

²⁸³ Tamże, s. 532–533.

Zdaniem myśliciela zwykli ludzie o niskim locie ducha potrafią się akomodować, ponieważ łatwiej im znieść innych niż siebie samych w samotności. Stąd kolejne zalecenie wychowawcze Schopenhauera: „Młódzież powinna przede wszystkim nauczyć się znosić samotność, ponieważ jest to źródło szczęścia, spokoju ducha”²⁸⁴.

Schopenhauerowi nie chodzi o różnice związane z racją przynależności do danej rangi, społeczeństwa czy też kultury. Dzieli on ludzi na tych, co „głowę swoją traktują tylko jako sługę brzucha, tj. jako narzędzie dla celów woli”²⁸⁵ i na tych, których „głowa potrafi uchwycić i zadziwić się barwnym widowiskiem tego świata”²⁸⁶. Schopenhauerowski świat to świat hierarchii. Od minerałów, poprzez rośliny i zwierzęta, szczytem jest zaś sam człowiek – jego osobowość i natura jest tak rozległa, iż mamy kolejną strukturę hierarchiczną wytworzoną na kształt piramidy, która wiedzie od rozległej podstawy ludzi przeciętnych, bezrefleksyjnych, aż do jej szpiczastego czubka w postaci jednostki-geniusza²⁸⁷.

Geniusz jako jednostka pełni doniosłą rolę w całej wizji Schopenhauerowskiego społeczeństwa. Taką wybitną osobę cechuje duże zdystansowanie do podporządkowania się własnej woli, to znaczy o ile zwykły człowiek składa się w $\frac{2}{3}$ z woli, a w $\frac{1}{3}$ z umysłu, to geniusz posiada $\frac{2}{3}$ umysłu i $\frac{1}{3}$ woli. Schopenhauer, podobnie jak Arystoteles, przyjął, że pewne cechy osobowości nie deprecjonują roli inteligencji w rozwoju wybitnych zdolności. Schopenhauer analizuje ten problem od strony fizjologicznej i anatomicznej. Wskazuje na odseparowanie centralnego układu nerwowego od układu zwojów nerwowych, co pozwala rozwiniętemu człowiekowi na bagatelizowanie doczesnych zachcianek i kaprysów²⁸⁸. Podkreśla, że u ludzi genialnych występuje ogromna przewaga wrażliwości nad pobudliwością i siłą rozrodczą, a rozumu nad wolą. Stwierdza, że kobiety nie mogą być genialne, ze względu na ich wrodzony subiektywizm, mogą posiadać jedynie jakiś talent w wąskiej dziedzinie²⁸⁹.

²⁸⁴ Tamże, s. 532.

²⁸⁵ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 87.

²⁸⁶ Tamże, s. 88–89.

²⁸⁷ Tamże, 534–537.

²⁸⁸ Zob.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 540–573.

²⁸⁹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 522–523.

Wspomniana różnorodność jest wartością nie w tym znaczeniu, że każdy człowiek jest w sensie osobowościowym niepowtarzalny, lecz w tym, że wśród rozlicznych odmiennych ludzi trafiają się tacy, którzy swą nieprzeciętnością przewyższają innych o głowę. Działalność takich ludzi w społeczeństwie jest przeciwwagą dla automatycznej, bezrefleksyjnej działalności tysięcy innych. To oni tworzą ulepszenia, wytyczają cele, inspirują i zadziwiają, a także dają ukojenie ludzkiemu sercu za sprawą tworzonej przez siebie literatury i sztuki.

W takiej wizji jednostka-geniusz jest czymś najcenniejszym. I tutaj dopiero zaczyna się zdaniem filozofa rola społeczeństwa, państwa, ustroju i danej polityki. Cały porządek społeczności powinien być ustanowiony i podporządkowany tym właśnie jednostkom, które dbają o całość społeczności. Czy jakieś państwo spełnia ten warunek? – zapytuje filozof. Nie. Zdaniem Schopenhauera państwo wraz ze swoją polityką jest skrzętnie zamaskowaną machiną, która działa w imię płytkich osobistych pobudek i interesów. Skąd zatem możliwość ostania się tak skrajnie egoistycznej i zakłamej instytucji, jaką jest państwo wraz ze swoją polityką? Odpowiedzi należy szukać, zdaniem filozofa, w ludzkiej samotności i nudzie, która jest przeciwnym biegunem cierpienia. Życie zdecydowanej większości opiera się na bólu i cierpieniu, zaś egzystencja tych jednostek, które potrafią im sprostać, na nudzie i samotności. Ludzie, by uniknąć ciężaru egoizmu, nędzy, cierpienia i niesprawiedliwości, tworzą sobie namiastkę przeciwności tych utrapień, których z ludzkiej społeczności wymazać się nie da. Zmuszeni są do ucieczki w sztuczne światy pojęć metafizycznych, instytucji społecznych, ideologii i państw²⁹⁰.

Zatem możemy powiedzieć, iż koncepcja społeczeństwa u Schopenhauera jest skrajnie elitarna. Zróżnicowanie danego społeczeństwa nabiera sensu dopiero, gdy jest ono w stanie wydać na świat genialną jednostkę, która potrafi zmienić czy ulepszyć obecny obraz społeczeństwa.

Dobre społeczeństwo, zdaniem filozofa, to takie, które posiada sprawną administrację, sankcjonuje prawo, dba o przyznawanie ważnych funkcji cywilnych, tak by ludzie pozbawieni predyspozycji moralnych i prawnych nie pełnili szczytnych ról w hierarchii socjalnej. Każdy ustrój społeczny jest dobry, zdaniem filozofa, o ile pilnuje porządku i prawa. Jakiegokolwiek zmiany politycz-

²⁹⁰ Zob. Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 516–530. Por.: Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 219–238.

ne czy rewolucje powodują tylko niepotrzebny zamęt. Ludzka ograniczoność, przewrotność, czasem i własna ambicja tworzą zawsze ferment, którego trudno się pozbyć w większych skupiskach ludności, dlatego wybitne jednostki żyją na uboczu zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym²⁹¹.

Powyższe rozważania dają obraz i wyjaśnienie, w jakim sensie można mówić o jednostce i społeczeństwie w koncepcji Schopenhauera. Jednostka sama przez się nie jest jeszcze wartością, dopiero podczas realizacji najbardziej odpowiednich dla niej czynności może nabrać znaczenia (w ogólnym sensie) dla danej społeczności. Wartością jest indywidualność, ale nie pod względem zewnętrznym, a w sensie ponadprzeciętności ducha. Wartością są również działania, ale te, które przynoszą korzyści ponadczasowe dla całej ludzkości i jej rozwoju. Tylko działając w interesie całej cywilizacji, jednostka nadaje swemu życiu uniwersalny sens. Pojawienie się takiej idei w dwóch pierwszych księgach Świata jako woli przedstawienia wytycza dualny stosunek do jednostki i społeczeństwa. Pierwszy, typowo reentywistyczny, nastawiony na dobro i pomyślność jednostki, „tu i teraz”: „albowiem nie w dziejach świata, jak błędnie roi filozofia profesorska, lecz w życiu jednostki jest plan i całość. Narody istnieją przecież tylko in abstracto; realne są jednostki”²⁹². Drugie podejście ma wymiar ponadczasowy, metasocjologiczny i mówi o tym, iż rozwój jednostki ma o tyle sens, o ile jest w stanie wesprzeć i poprawić byt przyszłych pokoleń. Środkiem do tego jest wiedza, narzędziem poznanie, a taka realizacja społeczna spełnia się w osobie geniusza.

Która opcja jest bliższa Schopenhauerowi? Zapewne druga. W drugiej przedmowie do swego dzieła napisał: „Nie współczesnym, nie rodakom – ludzkości przekazuję me ukończone obecne dzieło”²⁹³. Którą z nich zaleciłby zwykłemu śmiertelnikowi? To zostawia już indywidualnej ocenie czytelników.

Ostatecznie wszystko zależy, co właściwie człowiek traktuje poważnie. Niemal wszyscy przywiązują wagę wyłącznie do pomyślności własnej i swych najbliższych, dlatego te tylko są w stanie wzmagać ich działania, albowiem żaden zamiar, żaden samowolny i zamierzony wysiłek nie da, nie zastąpi ani nie umiejscowi lepiej prawdziwej, głębokiej powagi. [...] Bez niej zaś wszystko można uprawiać połowicznie²⁹⁴.

²⁹¹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 219–239.

²⁹² Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 259.

²⁹³ Zob.: Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 12.

²⁹⁴ Zob.: Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 552.

Ową powagę filozof rozumie poprzez wyrażenie jej w pytaniu: czego tak naprawdę chcę i pragnę od życia? Na tak postawione pytanie czytelnik musi sam sobie odpowiedzieć. Zwłaszcza w perspektywie pytania, czy pozostać wśród „stada” czy z dala od niego.

4.5. Ideał i cele wychowania

Zagadnienia ideału oraz celów wychowania doczekały się wielu opracowań we współczesnej literaturze²⁹⁵. Generalnie proces wychowania jest określany w oparciu o ideał wychowawczy, cele, środki, metody, a także formy ich realizacji. Z ideału wychowania wyprowadzamy na kilku etapach jego cele: nadrzędne, kierunkowe, etapowe i operacyjne. Z punktu widzenia typowo filozoficznego będą nas interesować te najbardziej ogólne, czyli cele nadrzędne, które postulują odwoływanie się do trzech głównych wartości: prawdy, dobra i piękna. Zgodnie z tym możemy wyróżnić dziedziny wychowania: prawdę – wychowanie intelektualne, dobro – wychowanie moralne, piękno – wychowanie estetyczne²⁹⁶.

Schopenhauer jako filozof rzadko wspominał o wychowaniu i jego ideałach w znaczeniu procesu dydaktycznego. Interesowało go wychowanie, lecz w zdecydowanie innej postaci – jako przygotowanie do życia w ogóle. Wnikliwy czytelnik znajdzie w jego dziełach kilka zaleceń dydaktycznych napisanych wprost, jednak są to jedynie fragmenty wypowiedziane mimochodem. W Parergach zawarł co prawda wskazówki dotyczące wychowania intelektualnego, są to jednak zaledwie trzysłonicowe uwagi dotyczące wyższości postrzegania naocznego nad pojęciowym. Aby w sposób dość spójny i czytelny ukazać całość pedagogicznych poglądów Schopenhauera, należy przyjąć stanowisko analityczne – spojrzeć na problem z szerszej perspektywy, łącząc wiele wątków i analogii zawartych w jego pismach. Należy także dokonać analizy systemu oraz przyrzeć się sposobowi postrzegania człowieka z metapoziomu.

²⁹⁵ K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, wyd. Nasza Księgarnia, Poznań 1980; H. Muszyński, *Ideał i cele wychowania*, wyd. Ossolineum, Wrocław 1982; S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, t. III, *Księga Pierwsza: Myśl pedagogiczna w XX stuleciu*, wyd. Strzelec, Kielce 1998; M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, wyd. Impuls, Kraków 2008; B. Śliwowski, *Współczesna myśl pedagogiczna*, wyd. Impuls, Kraków 2009;

²⁹⁶ R. Leppert, K. Jakubiak, *Sposoby rozumienia „filozofii wychowania” w polskiej pedagogice XIX i XX wieku* [w:] *Pedagogika filozoficzna – idee pedagogiki filozoficznej*, red. S. Sztobryn, B. Śliwowski, wyd. UŁ, Łódź 2003, s. 227.

Aby należycie nakreślić Schopenhauerowską koncepcję ideału wychowania, powinno się rozpocząć od założeń epistemologicznych filozofa, które, jak sam twierdzi, są nam dane w samowiedzy i są tak oczywiste, że trudno je przeczyć. Schopenhauer uważa – podobnie jak Michel Foucault – że ideał wychowania jest zależny od ustroju danego państwa oraz czynników ekonomiczno-gospodarczych²⁹⁷. I jeżeli ogólnie uznana jest zasada, że transformacja społeczna zależy od przemian technicznych (zewnętrznych) i przemian psychicznych człowieka (wewnętrznych) – to niewątpliwie pierwsza droga zawsze opierała się o dobrze rozwinięty fundament tej drugiej²⁹⁸.

Schopenhauer stara się spojrzeć z jeszcze wyższego poziomu: według niego pewne ideały i cele wychowania jednostki zależą od jej sytuacji metafizycznej w świecie. Zatem mniej istotne jest to, czy żyjemy w Europie, Azji czy Australii lub czy jesteśmy pod dyktaturą, demokracją bądź monarchią. Ważne jest to, co nas kształtuje i ogranicza z metafizycznego punktu widzenia – jako istotę pragnącą się rozwijać. Ograniczenia wynikają z ontologicznego założenia filozofa o *principium individuationis*, to jest o czasie i przestrzeni, które są głównymi determinantami rozwoju każdej jednostki. Trzecim ograniczeniem jest wola uprzedmiotowiona, czyli jakiś inny podmiot chcący, który konstytuuje swoje „ja chcę, ja pragnę”, będące często w opozycji do innych mu podobnych „ja chcę, ja pragnę”. Zdaniem filozofa miejsce w hierarchii bytów jako obywateli świata jest dla wszystkich zgoła podobne:

W nieskończonej przestrzeni miliardy kul ognistych, wokół każdej koło tuzina mniejszych, oświetlonych, wewnątrz rozpalonych, na zewnątrz okrytych zastygłą, zimną skorupą, na której warstwą pleśni osiadły żywe, poznające istoty – oto prawda empiryczna, rzeczywistość, świat. Nie do pozazdroszczenia to jednak dla myślącej istoty sytuacja, kiedy stoi na jednej z owych licznych kul²⁹⁹.

Punktem wyjścia dla refleksji Schopenhauera dotyczącej kształtowania idealnego wzorca wychowania jest spojrzenie na to, gdzie jednostka znajduje się z metafizycznego punktu widzenia, czego życie od niej oczekuje oraz co jest nieuchronne ze strony zewnętrznego świata. Z pierwszego akapitu drugiego tomu *Świata jako woli* możemy odczytać, że Schopenhauerowski uczeń znajduje się w obcym mu wrogim świecie. Co więcej, jeśli ów adept zacznie

²⁹⁷ Zob.: B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, wyd. Impuls, Kraków 2005, s. 313–315.

²⁹⁸ A. Radzewicz-Winnicki, *Spółczesność w trakcie zmiany. Rozważania z zakresu pedagogiki społecznej i socjologii transformacji*, wyd. GWP, Gdańsk 2008, s. 8–12.

²⁹⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 5.

myśleć, dostrzegać oraz analizować, to pozna zatrważającą empiryczną prawdę o życiu i świecie, zawierającą się w Schopenhauerowskim *bellum omnium contra omnes*³⁰⁰ – wojnie wszystkich przeciw wszystkim. Oto metafizyczna groza w systemie frankfurckiego filozofa. Nie wiemy, skąd się bierzemy oraz dokąd dążymy. Jesteśmy tylko „jedną z niezliczonych, podobnych do siebie istot, które cisną się, pędzą, dręczą, szybko powstają, szybko giną – i tak bez wytchnienia, przez wieczność bez początku ni końca; a przy tym nic trwałego prócz materii i wiecznego powrotu tych samych”³⁰¹. Dostrzeżemy to, pisze Schopenhauer, jeżeli jesteśmy bystrzymi obserwatorami. Wola silniejszej i inteligentniejszej istoty narzuca się tej słabszej, marniejszej. Dowodów na prawdziwość tego stwierdzenia dostarczają wojny, zamieszki społeczne, utarczki ludzkie oraz wszelka walka o nagą egzystencję.

Czy zatem pierwszymi ideałami, które należałoby wykształcić w młodym poznającym człowieku są siła i dominacja? Nie – jest nim coś zupełnie przeciwnego – to rezygnacja i asceza, które kultywowane – zdaniem filozofa – wyszły by wszystkim na dobre. Schopenhauerowskie zaprzeczenie woli staje się pierwszym i naczelnym elementem, który należałoby rozwinąć u wkraczającego w dojrzałość człowieka. Dwa argumenty przemawiają za stosownością takiego zalecenia. Pierwszy odnosi się do wewnętrznej natury człowieka, która nie zna granic w pragnieniach, posiadaniu i dążeniu: „Kiedy człowiek rezygnuje z wszelkich pretensji i ogranicza się do nagiego istnienia, wtedy dopiero zdobywa ów spokój ducha, który stanowi podwalinę szczęścia ludzkiego, jako że jest niezbędny, by teraźniejszość, a wraz z nią całe życie stało się strawne”³⁰². Każde ograniczenie nadane przez własne „ja” uszczęśliwia. Im mniejsze i węższe mamy pragnienia, tym mniejsze są nasze troski i obawy. Nic tak nie psuje smaku życia, zdaniem Schopenhauera, jak dążenie ludzi do bycia szczęśliwym za wszelką cenę³⁰³. Dlatego wskazane jest ograniczenie swych wymagań w zakresie przyjemności, majątku, stanowiska, godności itp., gdyż właśnie dążenie do szczęścia, przepychu i przyjemności oraz walka o nie ściągają na człowieka najwięcej nieszczęść. Filozof rozumie ascezę również metafizycznie: jako oczekiwanie na coś lepszego od życia ziemskiego.

³⁰⁰ Sformułowanie to Schopenhauer zaczerpnął z książki *Lewiatan* T. Hobbsa.

³⁰¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 5.

³⁰² Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 524–525.

³⁰³ Tamże, s. 515.

Pisze: „istotny duch i sens prawdziwego życia klasztornego i w ogóle ascezy polega na poznaniu przez człowieka, że godzien jest lepszego życia niż nasze i zdalny do niego, i że chce umocnić i zachować to przeświadczenie dzięki temu, iż gardzi tym, co oferuje świat, odrzuca wszystkie rozkosze jako pozbawione wartości i oczekuje spokojnie i ufnie końca wolnego od próżnych powabów życia, by kiedyś powitać godzinę śmierci jako wybawienie”³⁰⁴. Idealem wychowawczym starożytnych Greków był człowiek moralnie piękny (*kalokagathia*³⁰⁵) – wszechstronnie wykształcony oraz udoskonalony przez zdobywane cnoty i sprawności. Jednak ktoś, kto zmierza do pełni szczęścia, musi wybiegać myślą poza życie ziemskie. Dopiero spojrzenie przez pryzmat doczesności naszego życia i przejścia go jako przygotowania do upragnionego stanu nirwany nadaje mu transcendentalny wymiar³⁰⁶. Drugi argument przemawiający za poddaniem się ascezie, nawiązuje do wyeliminowania inwazyjności jednego silniejszego chcenia w ludzkich interakcjach. Pragnienia danej osoby często dominują nad innymi, słabszymi u innych osób. Muszą one często podporządkować się temu silniejszemu. W świecie nieokiełznanej woli „każdy chce wszystkiego dla siebie, chce wszystko posiadać lub co najmniej opanować i chciałby zniszczyć to, co mu się przeciwstawia”³⁰⁷. Stąd tak wielka potrzeba opanowania własnych pragnień i zamierzeń, które mogłyby naruszyć prywatność innych istnień. W dalszej części wykładu na temat ograniczania swych pragnień Schopenhauer dotyka problemu wegetarianizmu i, co się z tym wiąże, poszanowania świata zwierzęcego, o czym będzie mowa w rozdziale o *Wychowaniu estetycznym*.

Aby dobrze zrozumieć ascetyczne przesłanie Schopenhauera, należy wyzbyć się zakorzenionego przez Arystotelesa europejskiego sposobu myślenia, polegającego na opisie bytu realnego i cielesnego. Schopenhauer próbuje tu przemycić indyjskie elementy *Upaniszad*. Tę zależność: „pragnienie–wyzwolenie się od pragnień”, można odczytywać na wiele sposobów. Schopenhauer chce, byśmy interpretowali ją w sposób typowo wschodni. W czytelny, a zarazem dość kontrastowy sposób ujmuje tę zależność (pragnienie–wyzwolenie się

³⁰⁴ Tamże, s. 281.

³⁰⁵ Z gr. *kalokagathia*, od *kalos kai agathos* – piękny i dobry.

³⁰⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 727.

³⁰⁷ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 503.

od pragnień) dialog z filmu *Siedem lat w Tybecie. Moje życie na dworze Dalajlamy Heinricha Harrera*, nakręcony na podstawie autentycznych przeżyć bohatera. Heinrich Harrer podejmuje dialog z Tybetanką.

Heinrich Harrer: Zobacz! To po tym, jak wspiąłem się na północną ścianę Eiger. To złoty medal na Olimpiadzie.

Tybetanka: To kolejna wielka różnica między naszymi cywilizacjami. Wy podziwiacie ludzi, którzy za wszelką cenę wygrywają w każdej dziedzinie. A my podziwiamy tych, którzy wyrzekają się swego ego. Przeciętny Tybetańczyk nigdy by się tak nie wywyższał³⁰⁸.

W powyższym cytacie widzimy starcie dwóch antagonistycznych koncepcji: europejskiej, nastawionej na byt realny, zdobywanie i próżną egzemplifikację własnego „ja” oraz Wschodniej, bliższej Platonowi, nastawionej na poznanie wiecznego, niezmiennego i bezwzględnego bytu³⁰⁹.

Schopenhauer próbuje wyjaśnić, że „największym, najważniejszym i najbardziej znaczącym zjawiskiem, jakie świat może pokazać, nie jest zdobywca świata, lecz ten, kto przezwycięża świat w rzeczywistości, więc nic innego jak cicha i niedostrzegalna przemiana w życiu człowieka, przed którym otworzyło się takie poznanie, na skutek, którego rezygnuje on z wszystko wypełniającej i we wszystkim czynnej, zmierzającej do swego celu woli życia i neguje wolę, której wolność tu dopiero i w nim tylko się przejawia, dzięki czemu działanie jego staje się biegunowym przeciwieństwem zwykłego działania”³¹⁰. Można powiedzieć, iż wolność ta objawia się w namiastce czystej kontemplacji. Bowiem kontemplując, nie jesteśmy zmuszeni do działania – pozostajemy cichym obserwatorem. Całą swą istotą człowiek może zaprzestać działania i najczęściej objawia się to poprzez życie pustelnicze lub, dostrzegany często u mistyków, stan zwany nirwaną.

Pragnienie i zaspokojenie ego (a u Schopenhauera woli) ma negatywny wydźwięk, podobnie jak w filozofii Wschodu. Filozof przedstawia to w ten sposób za *Upaniszadami*: „każde dążenie wynika z braku, z niezadowolenia ze swego stanu, jest więc cierpieniem, póki nie zostanie zaspokojone; ale żadne zaspokojenie nie jest trwałe, jest ono raczej zawsze tylko punktem wyjścia dla

³⁰⁸ Cytat z filmu: *Seven Years in Tibet*, reż. Jean-Jacques Annaud, scenariusz: Becky Johnston, na podstawie książki Heinricha Harrera: *Siedem lat w Tybecie: moje życie na dworze Dalajlamy*, tłum. E. Waldeck-Kurtyka, wyd. Świat Książki, Warszawa 1998.

³⁰⁹ *Historia filozofii i etyki – do współczesności*, red. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, wyd. Poznań, Toruń 2002, s. 18–19.

³¹⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 583.

nowego dążenia”³¹¹. Z takiego założenia wynika, iż ludzkie życie jest jednym wielkim brakiem, a wraz z każdą godziną, z każdym snem czy posiłkiem walczymy o życie. Zaś każde dążenie napotyka na opór – sfinalizowanie go rodzi kolejne dążenia.

Filozof zachęca do ascezy – po pierwsze – by się zdystansować od niewyczerpalnych roszczeń własnego ego. Po drugie – taka postawa wynikająca z ascetycznego trybu życia nie narusza we wszelkich jej wymiarach cudzej prywatności oraz nie ingeruje w życie innych ludzi. Takie założenia wynikają z wnikliwego oglądu świata, z reakcji jednej jednostki na drugą. Dbając o jasność swojego wykładu, filozof przedstawia powyższe zależności przy użyciu alegorii:

Jeśli porównamy życie z krążeniem wśród płonących węgla (pragnień), gdzie czasem zdarzają się chłodne miejsca, a drogę tę musimy przebiegać nieustannie, to pociechą dla opętanego szaleństwem człowieka jest chłodne miejsce, w którym może się zatrzymać, lecz on nadal biegnie swą drogą³¹².

W tak przedstawionej metaforze dość łatwo można odnaleźć analogię do obrazu współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego, którego naczelną wartością jest szybkie przechodzenie od pragnienia do zaspokojenia, w kontekście konsumpcjonizmu i natychmiastowości³¹³. Ten jednak – zdaniem filozofa – który ma na tyle odwagi, by przejrzeć *principium individuationis*, to jest iluzoryczność czasu i przestrzeni, odkryje wielką nędzę i pustkę świata, który tylko i wyłącznie za sprawą dwóch czynników (czasu i przestrzeni) staje się czymś godnym pożądania, a który bez nich jest jedynie bezkresną materią. Jaka naczelną zasadą dla człowieka, jego ideału, wynika z tak przyjętych założeń ontologicznych? Wszelka rzeczywistość jest dwojako uwarunkowana przez podmiot. Po pierwsze, materialnie – ponieważ istnienie daje się pomyśleć w sensie czegoś obiektywnego, co dostrzegamy w przedstawieniu. Po drugie, formalnie – w sposób, w jaki przedstawienie jest określone i kształtowane poprzez zmysły i indywidualne doświadczenia. Człowiek w wewnętrznym akcie poznania odkrywa istotę samego siebie oraz istotę świata. Można zatem stwierdzić, iż świat ma sens tylko wtedy, gdy staje się przedmiotem indywidualnego poznania. Unicestwienie podmiotu to unicestwienie przedstawienia świata w tym

³¹¹ Tamże, s. 471.

³¹² Tamże, s. 572.

³¹³ Zob.: G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. L. Stawowy, wyd. Muza, Warszawa 2009.

podmiocie. Człowiek poznający spełnia rolę wszechświatowego medium, które na drodze ewolucji wykształciło rozum zdolny do zapoznania się ze swoją wolą, przyjrzenia się jej we własnym „ja”, a następnie, gdy dojdzie do samopoznania i refleksji, będzie chciało ją zanegować w sobie samym.

Koncepcja woli oraz *principium individuationis* jest zasadniczym narzędziem, za pomocą którego Schopenhauer chce zbudować rozumienie świata, a następnie odnalezienie się w nim człowieka. Wola jest tylko jedna, nieograniczona i bezkresna, i jako taka istnieje w świecie noumenalnym. Natomiast w świecie, w którym żyjemy, czyli w świecie fenomenalnym, wola pojawia się w postaci nieskończonej liczby rzeczy i istnień, podzielonych według zasady *principium individuationis*, czyli wedle zasady czasu i przestrzeni. Jak zapewnia nas Schopenhauer, w każdej z jednostek zawarta jest wola w całości. Można zatem powiedzieć, że człowiek jest mikrokosmosem, w którym odbija się makrokosmos. Odbieramy siebie jako mikrokosmos, w którym przejawia się tajemnicza, przebywająca w nim wola, która każe zawsze rozumieć siebie jako centrum, pępek świata, brać pod uwagę tylko swoją egzystencję i swoją pomysłność. Dla swego trwania gotowa jest poświęcić wszystko, oczywiście za wyjątkiem siebie. Pragnie eliminować inne zagrożenia, realizować podstawowe cele egzystencjalne, byle tylko zachować swoje „ja”. Takie nastawienie to egoizm, który jest istotną właściwością każdej rzeczy w przyrodzie. Wyłania się tu pewna naczelna idea poznawcza, kierująca każdym człowiekiem, a nazywana przez współczesną psychologię subiektywizmem poznawczym, w myśl którego każdy sądzi i ocenia wedle własnych miar, sądów i obserwacji. Dlatego zdaniem Schopenhauera nie należy się dziwić, iż pewna grupa ludzi jest ograniczona czy też zniewolona przez zakres własnego „ja”, które staje się horyzontalną klatką. Stąd Schopenhauerowskie *świat jest moim przedstawieniem*. Stąd Schopenhauerowskie założenia, iż każdy człowiek żyje w swojej świadomości niczym zwierzę w klatce, a „wszystko, co dla człowieka istnieje i co mu się przydarza, zachodzi i istnieje bezpośrednio zawsze tylko w jego świadomości, najistotniejsze jest, rzecz jasna, jaka jest ta świadomość, i od niej zwykle więcej zależy niż od kształtów, które znajdują wyraz w świadomości”³¹⁴. Schopenhauer podkreśla wielokrotnie tę zależność, mówiąc o kształtowaniu świadomości, bowiem wywiera ona u jednostki decydujący wpływ na kształtowanie „sądu” o świecie

³¹⁴ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 396.

w ogólnym rozumieniu tego słowa, jak i o własnym „ja” – odnośnie do kształtowania własnego „ja” można zaryzykować tezę o znaczeniu samooceny w rozwoju jednostki w pismach Schopenhauera.

Dopiero po niespełna stu latach psychologia w pełni zda sobie sprawę i zaczyna korzystać z tego oczywistego, aczkolwiek często pomijanego, aspektu epistemologicznego. Szeroko rozumiana psychologia sukcesu, od poradników motywacyjnych poszukujących ludzkiego szczęścia, aż po jej praktyczny wymiar w zabiegach dotyczących usuwania fobii, lęków i nałogów, zaczyna korzystać z tej trywialnej zasady wywodzącej się z relatywizmu poznawczego, którą mimochodem wyraził Henry Ford, parafrazując go: „jeżeli myślisz że możesz czy też jeżeli myślisz, że nie możesz, to w obu przypadkach masz rację”. Co prawda korzenie relatywizmu znajdziemy już u Protagorasa z Abdery, który głosił twierdzenia, w myśl których człowiek jest miarą wszechrzeczy, to znaczy, że nie ma żadnej rzeczywistości samej w sobie, a wszystko, co istnieje, jest zawsze rzeczywistością ze względu na jakąś istotę i dla niej. Jednak Schopenhauer ujął tę zasadę w spójny system filozoficzny, próbując zracjonalizować istotę oraz działanie człowieka do kilku głównych cech.

Jakie założenia dla wychowania i dydaktyki mogą wynikać z powyższych rozważań? Schopenhauer zakłada, że rozmaite podmioty procesów poznawczych, w tym ludzie o różnych zdolnościach i posługujący się różnymi układami pojęciowymi (np. w różnych kulturach), uzyskują rozmaite informacje na temat świata, a jednocześnie o każdej z tych informacji można powiedzieć, że jest prawdziwa lub nie jest prawdziwa, i to bez względu na okoliczności. Wyzwaniem dla wychowania staje się relatywizm pojęciowy. Pewien zakres treści nauczania oraz informacji może być przydatny tylko i wyłącznie w obrębie danych układów, zależności gospodarczych, ekonomicznych, kulturowych, językowych itd. A zatem powstaje pytanie o aktualność i sens podawania danych treści w szkołach, zwłaszcza w obecnej dobie natychmiastowości, gdzie przyrost wiedzy jest ogromny a dostępność informacji, za sprawą globalnej sieci Internet, potęguje ten proces. Na ten aspekt odnoszący się do rewidowania zakresu wiedzy u Schopenhauera zwrócił również Bienenstock w artykule *Schopenhauer jako pedagog*³¹⁵. Powyższe pytanie o aktualność treści nabiera szczególnej wagi. Lawinowy przyrost wiedzy technicznej oraz szybko następujące jej

³¹⁵ M. Bienenstock, *Schopenhauer jako pedagog* [w:] *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900–1939. Parerga*, red. M. Świtka, S. Sztobryn, wyd. GWP, Gdańsk 2006, s. 329.

przewartościowanie, a z drugiej strony ograniczony czas edukacji i brak nauczycieli dysponujących pełnią aktualnych informacji sprawiają, że tradycyjny model zdobywania wiedzy oparty na przekazywaniu jej całości nie może być utrzymany, ba nie jest aktualny z daną rzeczywistością, pomijając już przydatność dla danej jednostki i jej sytuacji geoeconomicznej tych informacji³¹⁶. Sprowadzając Schopenhauerowski relatywizm poznawczy na grunt pewnych ideałów i wzorców wychowania, można by postawić tezę, iż zdobyta wiedza ma sens, o ile znajduje odzwierciedlenie w pewnych uniwersaliach czasowo przestrzennych, które mogą być stosowane pomimo istnienia *principium individuationis*.

Idąc dalej tokiem wykładu frankfurckiego myśliciela, docieramy do kolejnej kwestii, także związanej z relatywizmem poznawczym, nie odnoszącej się jednak do aktualności wiedzy, lecz do wyższości poznania naocznego nad abstrakcyjnym, to jest pojęciowym.

Aby dobrze zobrazować założenie frankfurckiego filozofa o wyższości poznania naocznego nad abstrakcyjnym, posłużę się słynnym przykładem Hilarego Putnama dotyczącym liczenia przedmiotów w szufladzie. W tym przykładzie Putnam zakłada sytuację, w której patrząc do szuflady, możemy powiedzieć: „W szufladzie są trzy przedmioty” (posługując się zwykłym pojęciem przedmiotu) lub: „W szufladzie jest siedem przedmiotów” (posługując się mereologicznym pojęciem przedmiotu³¹⁷, gdy przedmiotem jest każda suma przedmiotów). Ktoś mógłby powiedzieć, że mamy tu do czynienia z dwoma sprzecznymi sądami („W szufladzie są trzy przedmioty” i „W szufladzie nie ma trzech przedmiotów”), które są zarazem prawdziwe. Odpowiedzmy jednak, że racja jest tam, gdzie mamy ustalony układ pojęciowy. W przykładzie Putnama nie ma dwóch sądów sprzecznych, ponieważ różnią się one nie tym, że jeden jest bez negacji, a drugi z negacją, lecz tym, że przyjmują różne znaczenia słowa przedmiot. Różnią się zatem treściowo. Jeśli tak, to nie stanowią przykładu pary sądów sprzecznych, lecz parę sądów, z których każdy jest prawdziwy w swoim układzie pojęciowym. Podobnie Schopenhauer skłania się do tego sposobu postrzegania, w którym dana rzeczywistość jest wywiedziona na danej bazie zdobytych przez człowieka sądów i treści pojęciowych. A zatem jego

³¹⁶ Raport odnośnie do: *Strategii rozwoju szkolnictwa wyższego w Polsce do 2020 roku*, raport cząstkowy przygotowany przez: Ernst & Young Business Advisory i Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.

³¹⁷ Zbiory w mereologii mogą być określone (zdefiniowane) za pomocą pojęcia cechy.

zdaniem wszelka nauka wywiedziona z teorii mija się z celem. Najbardziej optymalnym dla myśliciela założeniem celów nauczania jest przedstawienie jak największej liczby przedmiotów poprzez czysty ogląd, a dalej eksperymentowanie z nimi.

Nie przypadkowo wybraliśmy przykład Putnama, mówiący o różnej liczbie przedmiotów w zależności od ich deskrypcji, bowiem Putnam określił swe stanowisko odnośnie do poznania jako *realizm wewnętrzny*, charakteryzujący się wyjściem pośrednim pomiędzy absolutyzmem a relatywizmem, gdzie prawda lub dany zbiór prawd jest zależny od świata, ale przefiltrowany przez własne „ja”. Założenia te są bardzo bliskie Schopenhauerowskiemu przekonaniu, iż o prawdzie, dobru i pięknie (a zatem o rzeczach, z których są czerpane pewne wzorce i ideały wychowania) możemy mówić, ale tylko w odniesieniu do determinant naszego świata: chodzi o czas, przestrzeń, materię i wolę. W konsekwencji możemy wyciągnąć wnioski dla ideału wychowania, którego podstawą musiałby być realizm wewnętrzny. Pewne założenia dotyczące ideałów wychowawczych muszą być całkowicie elastyczne lub muszą się zmieniać wraz z zbiegiem czasu i okoliczności zewnętrznych. Taką naturalną transformację dobrze obrazuje przeobrażanie się nauk Kościoła odnośnie do współżycia i seksualności człowieka. Kościół, niemal zmuszony wobec wyzwań i problemów XXI wieku, musiał podjąć dialog ze zmieniającym się światem.

Z uwagi na determinanty występujące pod postacią czasu, przestrzeni i woli, świat posiada pierwiastek zła. Zdaniem myśliciela człowiek w tak urządzonym świecie czuje się jak Fineasz, któremu harpie zatruiły każdą potrawę, czyniąc ją niezdatną do spożycia: „czegokolwiek się dotkniemy, stawia nam opór, gdyż ma własną wolę, którą trzeba przewyciężyć”³¹⁸. Zło w tak urządzonym świecie staje się regułą. Asceza w formie ograniczania swoich potrzeb po raz kolejny zyskuje znaczenie w systemie Schopenhauerowskim. Ale ograniczanie swojej pożądlivej woli to jeszcze nie wszystko, bowiem sama asceza sprawia, iż jako jednostki nie stanowimy zagrożenia dla innych. Schopenhauer za pomocą ascezy eliminuje pierwszy czynnik, by wykluczyć zło wynikające z własnego „ja”, by wyeliminować chorobliwe zdominowanie i podporządkowanie sobie innych słabszych jednostek. Ponadto asceza uczy silnej wewnętrznej dyscypliny – uczy, jak za sprawą rozumu karcieć żarłoczną wolę. Schopen-

³¹⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 826.

hauer jest zdecydowanym zwolennikiem silnej wewnętrznej samodyscypliny w myśl powiedzenia: ból wewnętrznej samodyscypliny jest o wiele mniejszy niż ból żalu do zewnętrznego świata. Zdaniem filozofa jest to kolejny wzorzec, który jest wart podjęcia, ponieważ będzie nam towarzyszyć przez całe życie. Schopenhauer zauważa:

Niewielki przymus wewnętrzny zapobiega potem wielkiemu przymusowi z zewnątrz, tak jak mały odcinek koła w pobliżu jego środka odpowiada stokroć większemu na peryferii. Nic nie uwalnia nas do tego stopnia od przymusu zewnętrznego, jak przymus sobie samemu zadany. Przymus zadany sobie jest w naszej mocy i w ostateczności, gdy nas rani lub jest niewygodny, możemy sobie pofolgować. Natomiast przymus zewnętrzny w postaci świata nie zna względów i litości. Dlatego mądrość człowieka wymaga tego, by zapobiegać drugiemu za pomocą pierwszego³¹⁹.

Wspomnieliśmy, iż asceza miała na celu po pierwsze wyeliminowanie wewnętrznego „ja chcę, ja pragnę”, tak by zapobiec konfliktowi interesów, po drugie zaś, poprzez samoograniczenia, miała prowadzić do samodyscypliny. Schopenhauer zaznacza w trakcie swojego wykładu, iż eliminacja zła wychodzącego z własnego „ja” to zaledwie jedna strona medalu. Pozostaje jeszcze druga strona, która czerpie swe źródło zła i cierpienia z przyczyn obiektywnych. Takie źródło powstawania zła wynika z niezależnie kształtowanych kolei losu wszechświata, katastrof, niedostatków, chorób itd., zatem wszystkiego, na co pośrednio i bezpośrednio nie mamy wpływu. Elementem, który ma zaradzić tak przedstawionemu złu, jest stoicka obojętność. Zdaniem filozofa każdy człowiek w przeciągu swego życia, o ile jest mu dane dożyć wieku dojrzałego, doznaje przejawów zła albo ze strony innych ludzi, albo ze strony natury świata. Stoicyzm ma za zadanie stępić ostrze każdego nieszczęścia, wypadku i złego losu – powinien uczyć ludzi podchodzić obojętnie do rzeczy, na które nie mają wpływu, a które są nieuchronne ze swej natury, takie jak: kataklizmy, choroby, starość i śmierć bliskich.

Dla rozważań nad ideałem wychowania duże znaczenie ma Schopenhauerowska nauka o przezorności, którą możemy czerpać z obserwacji przyczyn i skutków wydarzeń na świecie. Z uwagi na to, możliwe są dwie postawy. Pierwsza charakteryzuje ludzi o wysokiej przenikliwości analizy przyczyn i skutków. Druga charakteryzuje ludzi z brakiem przenikliwości. Pierwsza potrafi

³¹⁹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 553.

uchronić przed pewnymi nieszczęściami, ale za to potrafi dręczyć urojonymi obawami, druga daje pewną beztroskę, ale prowadzona jest przez głupotę³²⁰. Schopenhauer podkreśla:

Trzeba żyć z należytą znajomością biegu spraw na świecie. [...] Ilekroć człowieka zwala z nóg jakieś nieszczęście, ilekroć popada w gniew lub traci nadzieję, dzieje się tak właśnie poprzez to, że rzeczy są inne, niż oczekiwał, a zatem że był w błędzie, nie znał świata ani życia, nie wiedział, jak przyroda nieożywiona przez przypadek, a ożywiona przez przeciwstawne cele, a również powodowana złośliwością, może na każdym kroku pokrzyżować wolę jednostki³²¹.

Taki tok wydarzeń spowodowany jest tym, że człowiek nie posłużył się swoim rozumem, aby dojść do ogólnej wiedzy o właściwościach życia albo brak mu władzy sądenia, skoro nie rozpoznaje w pojedynczym przypadku tego, co zna ogólnie³²². Zasada przyczyny i skutku odgrywa niebagatelną rolę w systemie filozoficznym Schopenhauera. Przyczynowość występuje w przyrodzie pod trzema postaciami: jako przyczyna, bodziec oraz motyw. Sferą działania przyczyn jest przyroda nieorganiczna: siły grawitacji, zasady dynamiki itd. Bodziec jest charakterystyczny dla świata roślinnego, np. jako trofizm. Motyw odnosi się do świata człowieka. Zdaniem filozofa podczas poznawania i kształcenia się należy zapoznać się z zasadami przyczynowości, gdyż wtedy jesteśmy zdolni orzekać o pewnych prawidłowościach oraz prawdopodobieństwie zajścia danego zdarzenia. Dzięki temu jesteśmy w stanie przewidzieć niektóre skutki, zapobiegając niemiłym wydarzeniom. Z tak przyjętego wzorca filozof wysuwa następującą konkluzję odnośnie do złego losu w życiu danego człowieka: „Co ludzie powszechnie zwą losem, są to przeważnie głupstwa, które sami popełnili. O ile za zło płaci się dopiero na tamtym świecie, to za głupotę płaci się już na tym. Dlatego warto sobie wziąć do serca przezorność”³²³.

Czy frankfurcki mędrzec przedstawia jakieś zasady zachowania się względem innych ludzi, którzy są zgoła odmienni lub narzucają się naszej woli? W rozdziale *Spoleczne oddziaływanie a indywidualność jednostki* wspomnieliśmy o szczególnym podejściu filozofa do indywidualności – jest ona rozumiana jako ponadprzeciętność, a zatem skoro w społeczeństwie istnieją tak wielkie zróżnicowania, pójdą za tym różnice zdań, poglądów i działań. Jakie zatem

³²⁰ Zob.: Tamże, ss. 597 i 599.

³²¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 159.

³²² Tamże.

³²³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 600.

przyjąć stanowisko wobec tak zróżnicowanej istoty, jaką jest człowiek? „Chcąc żyć między ludźmi, trzeba zaakceptować każdego człowieka z jego indywidualnością, obojętnie jaką i dbać tylko o odpowiednie jej spożytkowanie, stosownie do jej natury i właściwości, nie łudząc się nadzieją jej zmiany ani nie potępiając po prostu za to, że jest jaka jest”³²⁴. Choć koncepcja filozofa jest w znacznej mierze ściśle elitarna, to zachęca do tolerancji i cierpliwości wobec innych. Ale jak ją kształtować w świetle tak deterministycznej koncepcji?

Aby nauczyć się cierpliwości wobec ludzi, należy ją ćwiczyć na martwych przedmiotach, które na skutek praw mechaniki lub jakichkolwiek innych praw fizycznych stawiają zacięty opór naszej działalności. Nabytą dzięki temu cierpliwość uczymy się przenosić na ludzi, przywykając do myśli, że ilekroć stoją nam na przeszkodzie, czynią to także pod wpływem pewnej konieczności, wynikającej z ich natury i równie bezwzględnej jak prawa, którym podlegają martwe przedmioty. I dlatego takim samym nonsensem jest oburzenie na ich postępowanie, jak oburzenie na kamień, który leży nam na drodze. W niejednym wypadku najsmarter pomyśleć: zmienić go nie zdołam, chciałbym więc go spożytkować³²⁵.

Zatem nie zmiana, nie kształtowanie, ale dobrze pojęta tolerancja jest najtrafniejszym wyjściem z danego konfliktu.

Leon Miodoński pisze, że podstawowymi przesłankami dla filozofii frankfurckiego myśliciela są następujące twierdzenia:

1. Świat ze swojej natury jest zły i owo immanentne zło rozciąga się na całą sferę bytu łącznie z człowiekiem.
2. Człowiek jest jedynym elementem bytu, upoważnionym dzięki rozumowi do przeniknięcia struktury zła.
3. Rozpoznanie natury bytu ma charakter moralny i determinuje indywidualną przemianę osobowości³²⁶.

Powyższe tezy stanowią podstawę ideałów, które filozof stara się zaszczepić czytelnikowi. Schopenhauer jest daleki od moralizatorstwa, bowiem wie, że samo napominanie niczego nie zmieni, a zadaniem filozofa nie jest napominanie, lecz przekazywanie pewnych ogólnych i uniwersalnych prawd, które da się stosować w każdym miejscu i czasie. Jeżeli czytelnik jest rozumny, zastosuje się do nich, jeżeli nie – przejdzie obok nich obojętnie. Zdaniem filozofa trudno jest nauczyć ludzi dobrego sposobu postępowania, bo bez wewnętrznej przemiany i akceptacji jest to niemożliwe.

³²⁴ Tamże, s. 560.

³²⁵ Tamże, s. 563.

³²⁶ L. Miodoński, *Wprowadzenie do filozofii Artura Schopenhauera*, wyd. Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1997, s. 84.

Rozważmy dokładniej powyższe tezy, by zaakcentować wynikające z nich wnioski, dotyczące postawy wzorcowej, która jest zalecana przez filozofa. „Świat ze swojej natury jest zły i owo immanentne zło rozciąga się na całą sferę bytu łącznie z człowiekiem”³²⁷. Zatem skoro coś ze swej natury jest nieuniknione (np. obca narzucająca się wola), należy przyjąć wobec tego postawę czysto stoicką. Kolejne założenie: „Człowiek jest jedynym elementem bytu, upoważnionym dzięki rozumowi do przeniknięcia struktury zła”³²⁸. Rozumienie pewnych mechanizmów powinno pociągać za sobą pewną przemianę mentalną prowadzącą do ascezy. Wola ma nieograniczone roszczenia względem natury ludzkiej. Przemiana perspektywy, z jakiej następuje poznanie elementu zła, powoduje uwolnienie się od narzekania na zło i nieuniknione elementy świata. Przemiana osobowościowa powinna przechodzić z poziomu „ja pragnę, ja chcę” na poziom „ja poznaje, doświadczam, rozumiem”. Owo rozumienie jest kilkakrotnie podkreślane przez myśliciela, bowiem człowiek powinien mieć odwagę zrozumieć pewne nieuniknione rzeczy (choroba, starość, śmierć, zły los), a także powinien mieć odwagę przybrać wobec nich odpowiednią postawę, eliminując je. Ta eliminacja ma polegać na podporządkowaniu woli rozumowi poprzez poznanie prowadzące do jej zanegowania. „Rozpoznanie natury bytu ma charakter moralny i determinuje indywidualną przemianę osobowości”³²⁹. Ten element zostanie szerzej omówiony w rozdziale odnoszącym się do wychowania moralnego. Stanowi on jednak przesłankę mówiącą o tym, iż jakkolwiek świat jest ze swej natury zły, a owego zła wymazać się nie da. Jednak poprzez pewne zabiegi na osobowości ludzkiej można je zminimalizować.

Filozofia Schopenhauera została okrzyknięta mianem pesymistycznej wizji, jednak warto zaznaczyć, iż autor *Aforyzmów o mądrości życia* cały czas miał na względzie minimalistyczne i dostępne człowiekowi szczęście, które każdego może spotkać, i na które każdy – bez względu na pochodzenie i inne czynniki kulturowo-geograficzne – może liczyć. Taki człowiek „nie ma już iluzji, że gdzieś na świecie, w pałacu czy w chacie, mieszka osobliwe szczęście, większe od tego, jakiego i on w zasadzie wszędzie doznaje, ilekroć jest wolny

³²⁷ Tamże.

³²⁸ Tamże.

³²⁹ Tamże.

od cierpień fizycznych lub duchowych”³³⁰. Kierując się powyższymi ideami, można, zdaniem filozofa, odnaleźć ciche, acz osobliwe szczęście dostępne każdemu z natury.

Gdybyśmy mieli stworzyć Schopenhauerowskie przykazania, które składałby się na ideał wychowania, zawarlibyśmy je w następujących maksymach: wyzwolić się z kultu posiadania i bycia szczęśliwym za wszelką cenę. Wyzbyć się pożądlivosti. Nie mieć pretensji do świata. Mierzyć siebie swoją własną miarą. Zrozumieć otaczający świat. Godzić się na prozę życia. Nie szukać szczęścia na siłę, gdyż to paradoksalnie rodzi nieszczęście. Nie wierzyć w sprawiedliwość świata, ale w sprawiedliwość własnych czynów i odpowiedzialności za nie. Nie dbać o sławę. Cieszyć się pięknem. Nie skarżyć się na życie.

4.6. Wychowanie moralne

Pojęcie wychowania moralnego ściśle łączy się z szeroko rozumianym współoddziaływaniem z innymi osobami – postawą mającą na celu dobro innych ludzi i ogólny pożytek, aktywne doskonalenie siebie poprzez pracę na rzecz ogólnie rozumianego dobra. Samo pojęcie wychowanie implikuje przesłankę moralną. Pojęcie to pochodzi od łacińskiego słowa *educare* i oznacza w swoim rdzeniu ‘wyprowadzać’ (wychowywać, *exduco* – wyprowadzam) ze stanu gorszego do lepszego, wyższego³³¹. W znaczeniu szerszym pojęcie „wychowanie moralne” oznacza wszelkie oddziaływanie na człowieka w ciągu jego życia. Natomiast w znaczeniu węższym dotyczy zamierzonego i świadomego oddziaływania na wychowanka. Samo zaś oddziaływanie podejmowane zostaje w celu wywołania u niego trwałych zmian osobowości³³².

Znani pedagodzy i psychologowie tacy jak Piaget, Kohlberg, Elkonina, Muszyński, Przetacznik czy Szczęsny wypracowali szczegółowe rozumienie terminu „wychowanie moralne” wraz z jego stadiami rozwoju. Na przykład u Muszyńskiego znajdujemy czterofazową strukturę rozwoju moralnego (anomii moralnej, heteronomię, socjonomię, autonomię)³³³. U Przetacznika i Kohlberga stadia dzielą się aż na siedem etapów (sumienie, anomia moralna, egocentryzm, stadium heteronomii, wartościowanie kłamstwa, realizm moralny, mo-

³³⁰ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 625.

³³¹ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 165.

³³² E. Madrova, *Spróbujcie być dzieckiem*, tłum. M. Bogdanowicz, Warszawa 1986, s. 11; Por.: A. E. Gała, *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin – Wrocław 1992, s. 40.

³³³ H. Muszyński, *Rozwój moralny*, Warszawa 1983, s. 53–56.

ralność autonomiczna)³³⁴. Nie będziemy przytaczać innych, gdyż wielość ich rozumienia a ponadto różnorodność interpretacji stadiów rozwoju moralności w danym etapie życia człowieka zostało dostatecznie wiele razy opracowane³³⁵. Warto natomiast przytoczyć współczesną koncepcję, która jest bardzo zbliżona do Schopenhauerowskiej. A. Bircha oraz T. Malima sprowadzają postępowanie moralne do dwóch zależności: relatywizmu moralnego i realizmu moralnego³³⁶. Relatywizm moralny w rozumieniu Bricha, odpowiada Schopenhauerowskiemu braku rozumienia świata, a raczej sprowadzaniu wartości i działań do własnej egoistycznej egzystencji. Realizm moralny³³⁷ odpowiada Schopenhauerowskiemu rozumieniu trudnej pozycji innych istot żyjących względem siebie, co z kolei prowadzi do współczucia. U Schopenhauera czyn moralny wynika z natury ludzkiej³³⁸. Może ona być dwojaka. Pierwsza wynika z braku współczucia, kieruje się egoistycznymi skłonnościami. Druga rodzi się z współczucia, które jest podstawą wszelkiej moralności.

Zanim przejdziemy do głębszej analizy działań moralnych poruszanych przez Schopenhauera i ich konsekwencji dla życia człowieka, postaramy się ukazać tło rozważań, które daje podstawę do dalszych dociekań nad moralnością według Schopenhauera. Trzeba także mieć świadomość tego, że punktem wyjścia rozważań Schopenhauera nad istotą moralności jest jego krytyka koncepcji Kanta. Jak pisze: „Kant będzie [...], najprostszą drogą do mojej teorii, która w najważniejszych punktach jest diametralnie przeciwna teorii Kanta”³³⁹. Podejmując temat moralności u Schopenhauera, wpierw należałoby zdecydowanie określić, z czego wynika moralność w systemie filozofa. Czy jest potrzebna? Jakie niesie ze sobą konsekwencje?

³³⁴ M. Przetacznik, G. Makiełło-Jarża, *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, wyd. GWP, Gdańsk 1992, s. 182–187.

³³⁵ H. Muszyński, *Wychowanie moralne w zespole*, wyd. WSiP, Warszawa 1974; Z. Gierszewski, *Kultura, moralność, względność: doktryna relatywizmu kulturowego*, wyd. UAM, Poznań 2000; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. Tadeusz Styczeń, wyd. TN KUL, Lublin 2001.; S. Jasione, *Wychowanie moralne*, wyd. Ignatianum, Kraków 2004; M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, wyd. Implus, Kraków 2007; D. Benner, *Edukacja jako kształcenie i kształtowanie: moralność, kultura, demokracja, religia*, tłum. D. Stępkowski, wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008.

³³⁶ A. Birch, T. Malim, *Psychologia rozwojowa w zarysie*, tłum. J. Łuczyński, wyd. Impres, Kraków 1995, s. 9.

³³⁷ Tamże, s. 10.

³³⁸ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 16.

³³⁹ Tamże, s. 15.

Świat, w którym przyszło żyć człowiekowi, jest bezkresnym dążeniem, ślepyim pędem, bodźcem działającym bez przerwy i sprawiającym, że osiągnięcie zaspokojenia czy stanu spokoju jest niemożliwe. Zawsze jest to dążenie, nigdy spełnienie. Ta istotna cecha metafizycznego obrazu całości świata odzwierciedla się we wszelkiego rodzaju aspektach życia i trwania, a najpełniej manifestuje się w ludzkim życiu. Powołując się na Arystotelesa, Schopenhauer stwierdza, że bieg ludzkiego życia ma sens, gdy zakłada życie szczęśliwe, toteż etyka starożytnych była doktryną utożsamianą ze szczęściem³⁴⁰. Etyka nowożytnych utożsamia się z teorią zbawienia, mając za swoją podstawę inny świat, na przykład niebo³⁴¹. Oba sposoby wykładania moralności są zdaniem filozofa błędne.

Pierwszy – ponieważ kategoria szczęścia może być rozumiana wielorako, jednak w najogólniejszym i najczęściej spotykanym sensie jest to zaspokojenie pewnych potrzeb, celów i marzeń danego człowieka. Problem w tym, że zgodnie z punktem widzenia Schopenhauera już sama chęć zaspokojenia pragnienia jest bólem i ucieczką od stanu negatywnego. Racjonalnie rzecz przedstawiając – filozof spostrzega, że gdyby ludzie byli usatysfakcjonowani swoim obecnym statusem, nie pragnęliby czegoś innego. Zatem pragnienie szczęścia jest tylko wyrazem jakiejś potrzeby zmiany lub braku czegoś, jest formą wyjścia z obecnego stanu niezadowolenia, bólu lub, w najlżejszym wydaniu, nudy, która wkrada się zaraz po zaspokojeniu danego życzenia.

Drugi sposób przedstawiania podstaw moralności przez nowożytnych jest błędny, ponieważ nie można ustanawiać sądu wartościującego odnośnie do moralności, za czyn który jest realny, na przykład kradzież, wyrokiem nie dostępnym naszemu poznaniu, na przykład powołując się na karę Boską, grzech, piekło itp.³⁴².

Problem zaistnienia moralności u Schopenhauera wiąże się ściśle z pojęciem woli uprzedmiotowionej, która manifestuje się we wszelkich formach bytu, a także u człowieka, prowadząc tym samym do różnego rodzaju konfliktów. Aby potwierdzić tezę, filozof zwraca uwagę na pewne zdarzenia w świecie, takie jak dominacja wyższych gatunków nad mniej rozwiniętymi i słabszymi, wojny czy też życie kosztem innych istnień. Wszystko to jest świadectwem pewnego skłócenia jednej woli z drugą.

³⁴⁰ Tamże, s. 17.

³⁴¹ Tamże.

³⁴² Tamże.

Człowiek – jako jedna z najbardziej rozwiniętych form manifestacji woli i jako najbardziej świadoma tego wszystkiego istota – sięga po moralność, po pewien zespół ogólnie przyjętych i oczekiwanych zachowań, które mają na celu wyeliminowanie negatywnych czynników. Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie: z czego wynika ludzka moralność? Można stwierdzić, iż wynika ona z racji istnienia zła w ogóle. Bez zła wszelka moralność nie miałaby racji bytu.

Kolejne pytanie dotyczy uzasadnienia istnienia moralności w sensie powinności, gdyż samo istnienie moralności nie musi obligować ludzi do jej stosowania. Człowiek posiadający najbardziej rozwiniętą władzę dążenia jest w stanie kreować i realizować najbardziej szeroki zakres swoich potrzeb, chęci i pragnień. Przypominają nam o tym luksusy tego świata, a skutkiem ubocznym są rewolucje, wyzysk w przemyśle, niewolnictwo i inne haniebne nadużycia społeczne. Źródłem zła jest sam człowiek i jego niepoahamowana pożądlliwość:

Głównym źródłem najgłębszego zła, jakie spotyka człowieka, jest sam człowiek: homo homini lopus est. Komu to staje przed oczyma, ten dostrzega świat jako piekło, przewyższające jeszcze o tyle piekło Dantego, że każdy jest w nim diabłem dla drugiego³⁴³.

Biorąc pod uwagę powyższe przykłady biedy i cierpienia, pytanie o potrzebę moralności staje się retoryczne.

Ostatnie pytanie, jakie należałoby postawić w związku z rozważaniami Schopenhauera nad moralnością brzmi: jakie niesie ze sobą konsekwencje stosowanie danej moralności? Zdaniem Schopenhauera naprawić świata się nie da, bowiem zło jest jego zasadniczym i podstawowym pierwiastkiem, natomiast da się zminimalizować pewne objawy zła w świecie. Jak tego dokonać? Będzie to tematem dalszych rozważań.

Schopenhauerowska wizja ideału etycznego jest dość skomplikowana, ale nie z racji nieudolności wyłożenia problemu, lecz z powodu wielowątkowości jej przedstawienia. Analiza sfery etycznej jego pism pozwala wyłonić dwie główne grupy systemów etycznych, na podstawie których Schopenhauer oparł swoją etykę. Pierwszy, oparty na etyce stoickiej, w którym celem jest szczęście³⁴⁴ oraz drugi – zawierający kompilację ujęcia etyki chrześcijańskiej, buddyjskiej, platońskiej i kantowskiej. Każda z nich wnosi istotne znaczenie do całej konstrukcji systemu etycznego Schopenhauera.

³⁴³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 826.

³⁴⁴ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 156.

Etyka stoicka opiera się na epistemologicznych założeniach, w myśl których światem rządzi *pneuma*, która jest wszechmocna i nieubłagana dąży do swojego celu i nie ma sensu jej się przeciwstawiać. Przecistawianie się prawom natury jest możliwe na krótką metę, lecz nie jest w stanie zmienić na ogólnego biegu wydarzeń.

Kto taką lub inną drogę porzucił, ów a priori nam przyrodzony błąd [bycia szczęśliwym za wszelką cenę³⁴⁵ – T.K.], ten niebawem zobaczy wszystko w innym świetle i odkryje, że świat nie zgadza się wprawdzie z jego życzeniami, ale zgadza się z jego rozumieniem. Nie zdziwią go już rozmaite nieszczęśliwe wypadki różnych rozmiarów, [...]. Cokolwiek się zdarzy, uzyska on nawet cudowny spokój³⁴⁶.

Ten, kto tego bezpośrednio doświadczy, jest mędrce, nic go nie przerazi ani nie załamie, widzi bowiem zawsze doskonałość całej rzeczywistości i wie, że wszystkie przemiany (także takie jak rozkład i śmierć) służą całości. Schopenhauer wykorzystał te stoickie motywy, lecz zamiast *pneumy* wstawił wolę, wobec której wszelki sprzeciw jest daremny. Model „mędrca-stoika” pozostawił bez zmian. Ma on bowiem realizować swoje szczęśliwe życie w oparciu o racjonalną doskonałość, polegającą na życiu zgodnym zarówno z naturą świata jak i naturą człowieka³⁴⁷. Stoicy dzielili rzeczy ze względu na ich wartość moralną.

Dobre moralnie jest to, co zachowuje i powoduje wzrost naszego bytu, natomiast złem jest to, co mu zagraża i go pomniejsza. Za prawdziwie dobre Stoicy uznawali wyłącznie dobra wzmacniające rozum – czyli dobrem jest jedynie cnota (np. przezorność, sprawiedliwość, dzielność, powściągliwość itd.). Za obojętne moralnie uważali te rzeczy, które dotyczą naszej natury fizycznej i biologicznej (związane z ciałem) np. życie i śmierć, bogactwo i ubóstwo, zdrowie i choroba, sława i niesława, uroda i szpetota itd. U podłoża takiego podziału leży założenie, iż szczęście jest niezależne od wydarzeń zewnętrznych i że należy go szukać w sobie³⁴⁸. Schopenhauer rozpoczynając swe rozważania nad życiem szczęśliwym w *Aforyzmach o mądrości życia*, umieścił właśnie tę zasadę

³⁴⁵ Schopenhauer powiada w innym miejscu: „Jest jedne tylko błęd przyrodzone: mianowicie, że istniejemy po to, byśmy byli szczęśliwi”. A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II s. 912.

³⁴⁶ Tamże, s. 914.

³⁴⁷ Ten drugi aspekt życia zgodnego z własną naturą jest szczególnie eksponowany przez Schopenhauera. Zob.: Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., ss. 401 i 418.

³⁴⁸ *Historia filozofii i etyki...*, dz. cyt., s. 35.

jako zasadę naczelną. Na samym wstępie wyklada ją w cytacie z Chamforta: „Szczęście nie jest rzeczą łatwą; trudno je znaleźć w sobie, a nie sposób gdzie indziej”³⁴⁹.

Etyka chrześcijańska w rozumieniu Schopenhauerowskim jest akcentowana, ale tylko w sensie niesienia negatywnego symbolu życia. Akcentuje on dwa elementy z etosu chrześcijańskiego: cierpienie i śmierć. Takie rozumienie chrześcijaństwa w dosłownym, starotestamentowym znaczeniu jest dla niego mianem „właściwego chrześcijaństwa”³⁵⁰. Rozważmy zatem te dwa elementy. Filozof przypomina, iż symbolem chrześcijaństwa jest krzyż, który reprezentuje cierpienie. Celem ludzkiego życia jest cierpienie, ale nie jako cierpiętnictwo czy samoumęczenie, lecz jako nauka, doświadczenie, które ma nam dać do zrozumienia, iż skoro życie jest cierpieniem to należy się od niego odwrócić, wykonać samozaprzeczenie przez wyrzeczenie się go na drodze do moralnej doskonałości.

Cierpienie – to faktycznie proces oczyszczenia i najczęściej tylko dzięki niemu człowiek zostaje uzdrowiony, tj. powraca z manowców woli życia. Stosownie do tego w budujących księgach chrześcijańskich rozważa się tak często uzdrawiającą moc krzyża i cierpienia, w ogóle zaś jest nader słuszne, że symbolem chrześcijaństwa jest krzyż – narzędzie cierpienia, a nie działania. [...] Po dokładnym rozważeniu wszystkiego powinniśmy bardziej spodziewać się naszego zbawienia i wyzwolenia po tym, co wycierpimy, niż po tym, co uczynimy³⁵¹.

Zatem nie miłość, nie nadzieja, lecz własne cierpienie widzi Schopenhauer jako przykład działań, które pod względem etycznym stają się genialne, ponieważ mogą potrafią wyjawiać nam ukryty sens istnienia³⁵².

Drugim akcentowanym elementem jest motyw śmierci. Dla frankfurckiego myśliciela kwintesencją religii chrześcijańskiej jest motyw śmierci Chrystusa. Śmierć oraz jej natura powinna powodować moralną przemianę człowieka³⁵³. „Śmierć jest rezultatem życia lub jego podsumowaniem, w którym wyraża się za jednym zamachem cała nauka, jakiej życie udzielało pojedynczo i po kolei, ta mianowicie, że próżne, sprzeczne ze sobą były wszelkie dążenia, których przejawem było życie, a odejście od niego jest wybawieniem [...] śmierć, która

³⁴⁹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 390.

³⁵⁰ Zob. Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 898.

³⁵¹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 915.

³⁵² Zob.: Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., ss. 594 i 599.

³⁵³ Zob.: T. Kopczyński, *Apoptosis w filozofii Artura Schopenhauera* [w:] „Edukacja Humanistyczna” 2007, nr 1, Szczecin 2007.

wszystko, wszystko, czego chciał człowiek niszczy jednym uderzeniem i w ten sposób koronuje naukę, jakiej udzieliło”³⁵⁴. W innym fragmencie wykładu znajdujemy, „Dlatego stale należy ujmować Jezusa Chrystusa ogólnie, jako symbol lub personifikację zaprzeczenia woli życia. [...] Chrześcijaństwo w nowszych czasach zapomniało o swym prawdziwym znaczeniu i wyrodziło się w płaski optymizm”³⁵⁵. W innym ustępie czytamy:

Okazało się to wyraźne w naszych czasach w stopniowym przechodzeniu od płaskiego racjonalizmu, tego współczesnego pelagianizmu, który zmierza ostatecznie do nauki o dobrotliwym ojcu, co stworzył świat, aby wszystko ładnie przebiegało, i jeśli tylko w pewnych sprawach poddać się jego woli, zadba także o znacznie ładniejszy świat. Zapewne dobra to religia dla wygodnych, żonatych i oświeconych pastorów; ale nie jest to chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo jest nauką o rodzaju ludzkim, który zawinił głęboko samym swym istnieniem, i o serdecznej tęsknocie za wybawieniem od niego, co jednakże osiągnąć można tylko ponosząc najcięższe ofiary i zaprzeczając sobie samemu, czyli przez całkowitą przemianę natury ludzkiej³⁵⁶.

Ostatecznie stwierdza, iż u zdecydowanej większości ludzi góruje płytki, materialno-racjonalistyczny dogmat o „dobrotliwym ojcu”, a po drugie chrześcijańskie misterium śmierci jest całkowicie sprzeczne z naturalnym nastawieniem rodzaju ludzkiego na prokreację – stąd zdaniem Schopenhauera błędna interpretacja sensu chrześcijaństwa.

Etyka buddyjska jest mu natomiast o wiele bliższa – nie ma w niej naleciałości, które fałszują prawdziwą istotę świętych myśli. Budda oddaje wielkie prawdy wprost, dlatego tylko wielcy ludzie są w stanie je przyjąć i zrozumieć. Natomiast religia jest dla filozofa formą dzbaną, który stara się ująć pewną substancjonalną mądrość w całość za pomocą pewnych uogólnień i alegorii. Tym, na co należy zwrócić szczególną uwagę w wykładzie Schopenhauera, jest odwołanie się do weddyjskiego stwierdzenia *Tat twam asi* (Tyś tym jest). Istota tego stwierdzenia ma podać przekaz informujący o tym, iż nie ma żadnej bariery pomiędzy „ja” a „ty”, mimo iż w czystym oglądzie ona występuje. Takie założenie implikuje bezwzględną, bezinteresowną miłość do wszelkich stworzeń, na co jeszcze zwrócimy uwagę przy rozważaniach estetycznych oraz ekologicznych. Ujęcie buddyjskiej koncepcji *Tat twam asi* zostało już szerzej omówione w rozdziale pod tytułem *W kręgu myśli Wschodu*.

³⁵⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 916.

³⁵⁵ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 612.

³⁵⁶ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 899.

Wątki zaczerpnięte z Platona i Kanta mają charakter bardziej metafizyczny. Od drugiego Schopenhauer zapożycza rozpad rzeczywistości na sferę jawiącą się jako fenomenalną, dostępną poznaniu zmysłowemu i na niepoznawalną – noumen, rzecz samą w sobie, która u frankfurckiego filozofa stała się poznawalna dzięki doświadczeniu wewnętrznemu w odkrywaniu własnego „ja”. Od Platona zapożycza poetycki rozpad świata na ten idealny, niezmienny, wieczny i ten realny, skończony w trwaniu. Tutaj Schopenhauer próbuje dokonać pewnej syntezy myśli tych dwóch filozofów. Wola to jedna, nieograniczona i nieskończona siła, przyczyna przyczyn – jako Platońska idea i Kantowski noumen. Lecz w świecie zjawisk i przyczyn występuje jako wola zobiektywizowana, uprzedmiotowiona. Wcielając się w przedmioty, rozpada się ona na tysiące istnień i przedmiotów, w każdym z osobna manifestując swe prawo do życia, stając tym samym w konflikcie z sobą samym podczas realizacji swoich egoistycznych celów. Świat staje się wojną przejawów woli³⁵⁷.

W związku z tym, iż natura jest przejawem skłócenia zobiektywizowanej woli, Schopenhauer wyprowadza swoją etykę w opozycji do Kantowskiej etyki powinności, bowiem siła woli i natury łamie wszelkie konwenanse i nakazy, będąc wobec nich bezsilna. Schopenhauer podkreśla, że krytyka moralności Kanta będzie najlepszym sposobem na zrozumienie jego podstaw moralności, „praktyczny rozum i kategoryczny imperatyw Kanta są nieuzasadnionymi, bezpodstawnymi, urojonymi hipotezami”³⁵⁸. Według Schopenhauera do tej pory podstawą etyki była albo doktryna szczęścia, albo teoria zbawienia – Kant uległ im obu. Pierwszy błąd, jaki Schopenhauer wytyka Kantowi odnosi się do podstawy, czyli filozofii i jej celu. Jak wiemy, Schopenhauer był zwolennikiem tego, by filozofia opisywała świat takim, jakim jest – u Kanta przeciwnie: „W praktycznej filozofii nie chodzi o wyjaśnienie przyczyn tego, co się dzieje, lecz o prawa tego, co dzieć się powinno, choćby się nawet nigdy nie działo”³⁵⁹. Schopenhauer sugeruje, że jeżeli chcemy wyłożyć prawdziwą i rzetelną naukę o moralności, nie powinniśmy zajmować się tym, co nigdy nie istniało, lecz wyjść od rzeczy nam danych. Taką rzeczą jest ogląd świata. Od strony etyki interesuje nas wola ludzka, to jest wola natury, ponieważ człowiek podlega jej w pełni, co więcej, prawa natury są ściśle, niezłomne, koniecznie rzeczywiste,

³⁵⁷ Zob.: Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 532.

³⁵⁸ Tenże, *O podstawie moralności*, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 15–16.

³⁵⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. E. Nowak, wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 59.

bowiem podlegają prawu motywacji, prawu przyczynowości i prawu determinizmu³⁶⁰. Wprowadzanie powinności moralnych niczym nieusankcjonowanych (*du sollst* – u Kanta „powinieneś”) nie ma nic wspólnego z filozofią – jest bliższe Dekalogowi Mojżesza, jest zapożyczeniem z etyki teologicznej. Prawa moralne powinny znaleźć swoje uzasadnienie w istocie natury ludzkiej bądź w istocie świata przedmiotowego: „źródło zasady moralnej leży w istocie naszej”³⁶¹, nie w Dekalogu, zbawieniu czy szczęściu. Drugi zarzut postawiony przez Schopenhauera w kierunku podstaw moralności Kanta odnosi się do pomylenia wpływu sfery świata zjawiskowego z sferą świata wiecznego. Gdy dokonano oddzielenia hipotez teologicznych (Bóg, niebo, piekło) od hipotez odnoszących się do powinności, straciły one wszelkie znaczenie i muszą być usankcjonowane groźbą, karą lub obietnicą nagrody. Na poparcie tego argumentu Schopenhauer powołuje się na Johna Locke’a, który już przed Kantem zauważył tę sprzeczność:

Próżnym jest przypuszczenie, że można by wolnym postępkom człowieka narzucić jakieś prawidło, nie dołączając doń żadnej sankcji w postaci kary lub nagrody, które by nadawało kierunek jego woli; stąd też wszędzie, gdzie przypuszczamy prawo, musimy zarazem przypuścić jakąś karę lub nagrodę, związaną z tym prawem³⁶².

W ten sposób wszelka powinność jest niezbędnie usankcjonowana karą lub nagrodą, czyli mówiąc językiem Kanta, jest ona z natury swej hipotetyczna, nie zaś kategoryczna, jak pragnie tego w Uzasadnieniu metafizyki moralności. Pojęcia, którymi operuje Kant w swojej etyce (obowiązek, powinność) są względne, ponieważ ich słuszność opiera się o pojęcia groźby czy obietnicy nagrody. Tym sposobem Schopenhauer ukazuje, iż cnota u Kanta tylko pozornie pracuje na rzecz najwyższego dobra, bowiem ma ono zawsze w szerszej perspektywie połączenie cnoty z szczęściem, lub uniknięciem kary i ze względu na to nie jest czynem czysto moralnym lecz samolubnym, czyli czynem pozbawionym jakiejkolwiek wartości moralnej – ponieważ jest czyniona ze względu na coś – zazwyczaj karę lub nagrodę, w każdym wymiarze: duchowym, cielesnym czy prawnym³⁶³. Takie pojmowanie etyki przez Kanta zakłada zależność człowieka od jakiejś obcej woli, która mu rozkazuje i zapowiada kary i nagrody (np. Boga), co ma silny związek z teologią, dalekie jest zaś od filozofii. Kant,

³⁶⁰ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności...*, dz. cyt., s. 20.

³⁶¹ Tamże, s. 16.

³⁶² Tamże, s. 22.

³⁶³ Tamże, s. 23.

chcąc uniknąć tak poważnego zarzutu, ucieka się do postulatów praktycznego rozumu – używa w *Krytyce praktycznego rozumu* zwrotów „powinieneś”, „to twój obowiązek”, co w konsekwencji prowadzi do moralizatorstwa, etyki normatywnej. Kolejny zarzut Schopenhauera pada w kierunku odsunięcia wszelkiej formy empiryczności w etyce Kanta: „prawa tego nie należy szukać ani w naturze człowieka, ani w zjawiskach świata”³⁶⁴ – czytamy u filozofa z Królewca. Jak zatem – zdaniem Schopenhauera – można wyprowadzać prawa etyczne dla świata empirycznego nie bazując w oparciu o jego zasadę, na przykład przyczynowość czy naturę ludzką? Tym poznaniem wolnym od pierwiastka empirycznego jest u Kanta czysty rozum. Lecz w jakiej to sprawie i pod jakim pretekstem czysty rozum ma orzekać o sprawach mu nieznanach, pyta Schopenhauer³⁶⁵. Podsumowując różnice podstaw systemu etycznego można stwierdzić, iż Kant wyprowadza ją z teorii, wartość moralna istnieje za sprawą powinności – u Schopenhauera przeciwnie, system moralny pochodzi z wnętrza człowieka, jest empiryczny i odnosi się do zasad świata rzeczywistego, co więcej, dany czyn moralny ma wartość, ponieważ opiera się na intencji, nie zaś na zasadzie. Czytamy u Kanta: „Usposobienie, jakie ma posiadać człowiek przy spełnianiu nakazu prawa moralnego, powinno być tego rodzaju, aby spełnienie wypływało z obowiązku, a nie z dobrowolnej skłonności lub z nienakazanego, samorodnego popędu”³⁶⁶. Z etyki Kanta wynika jasno, że do spełnienia dobrego czynu potrzeba nakazu. Nietzsche, jako obiektywny komentator tych dwóch skrajnie oddalonych od siebie systemów etycznych, skomentuje pierwszą jako niewolniczą moralność, drugą zaś jako moralność słabych, bo polegającą na współczuciu. Podsumowując etyczną przepaść pomiędzy tymi dwoma filozofami, należy przytoczyć przykład wyboru, sprowadzający się do dwóch ewentualności. Czy lepiej egzystowałoby się nam w społeczeństwie, gdzie ludzie nie zabijają się nawzajem ponieważ tak mówi dekalog, prawo, powinność? Czy też lepiej by się żyło w społeczeństwie, gdzie ludzie nie zabijają się nawzajem, ponieważ tak im mówi wewnętrzne współczujące „ja”? Wybór staje się oczywisty, bowiem nikt nie chciałby żyć wśród automatów lub ludzi zniewolonych odgórnym prawem – do czego zmierza etyka Kanta.

³⁶⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt., s. 6.

³⁶⁵ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności...*, dz. cyt., s. 28–29.

³⁶⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. E. Nowak, wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 154.

Wniknięcie intuicyjne w poznanie *principii individuationis* (czasu i przestrzeni) może ukazać nam jedność naszej istoty z innymi, subiektywnie zaś jest obca względem innych, bowiem kieruje się chęcią istnienia, wywołując przy tym konflikty. Owo zrozumienie jednolitej wszechogarniającej zasady bytu prowadzi nas wprost do buddyzmu.

Naczelnym elementem etycznym, który Schopenhauer wysnuł z buddyzmu jest współczucie. Pojawia się ono w naszej świadomości wtedy, gdy należycie rozumiemy mistyczną formułę *Tat twam asi*. Natomiast z braku jej rozumienia Schopenhauer wyprowadza dwie pozostałe główne siły, które napędzają ludzką wolę, są to: egoizm i złość³⁶⁷. Wola jest przeważnie kierowana zasadą egoizmu, dzięki temu wszelkie istnienie może żyć. Rzadziej pozostaje pod wpływem złości, a najrzadziej pod wpływem współczucia. Współczucie jest u niego uznane za podstawę działań, które są określone jako moralne, które prowadzą do prawdziwej bezinteresownej miłości bliźniego. Prawdziwe postępowanie moralne powinno być bezpodstawne. To, co ludzie powszechnie uznają za moralne, jest tylko grą pozorów, ponieważ takie postępowanie opiera się zazwyczaj wyłącznie na obawie przed karą albo chęci uchodzenia za uczciwego, dobrego, przykładowego obywatela itd. Różnorakie koncepcje, zarówno filozoficzne jak i religijne, powołują się na koncepcję sumienia jako drogowskazu naturalnego postępowania. Schopenhauer zdecydowanie je odrzuca. Dla niego sumienie to zwyczajna obawa przed karą. Sumienie jest wewnętrznym głosem przed konsekwencją prawną, cielesną, społeczną czy religijną. Schopenhauer przedstawia arytmetyczną koncepcję sumienia: „ $\frac{1}{3}$ obawy ludzkiej opinii, $\frac{1}{3}$ bojaźni bożej, $\frac{1}{3}$ przesądów, $\frac{1}{3}$ przyzwyczajzeń, $\frac{1}{3}$ strachu”³⁶⁸. Prawdziwe moralne zachowanie nie może być kalkulowane w obawie przed czymś – ma być czynione pomimo tego, czy mielibyśmy z tego czerpać jakąś korzyść, wiekiustą lub doczesną, ponieważ takie działania wykluczają wszelką etykę.

Wola istnień działa za sprawą swego egoizmu – i to nie tylko tego obwarowanego walką o nagą egzystencję, ale także tego wysublimowanego w świecie podziałów, umów i pozorów. Gdzie zatem szukać takiej pobudki, która by nie była uargumentowana wolą istnienia i pragnienia? Ta pobudka opierająca się wszelkiemu egoizmowi to współczucie. Współczucie jest podstawą etyki Schopenhauerowskiej: „To współczucie jest jedyną rzeczywistą podstawą do-

³⁶⁷ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności...*, dz. cyt., s. 94.

³⁶⁸ Tamże, s. 80.

browolnej sprawiedliwości i prawdziwej miłości bliźniego. Wszelki czyn o tyle posiada wartość moralną, o ile wynika ze współczucia³⁶⁹. Nie ma w systemie Schopenhauerowskim innej siły, która mogłaby być powodem bezinteresownego czynienia dobra. Bowiem dwa pozostałe (egoizm i złość) są emanacją zła. Współczucie jest rozumiane bardzo mistycznie jako współudział w cudzym cierpieniu, którego efektem jest niesienie pomocy, to pewien rodzaj współodczuwania cierpienia, które dotyczą innych jednostek. Dopiero teraz weddyjska formuła *Tat twam asi* – tyś tym jest – nabiera pełnego, klarownego znaczenia. Z dalszego wykładu czytamy:

Chwila, gdy we mnie budzi się współczucie, dobro lub krzywda innej istoty staje się dla mnie czymś bezpośrednim i bliskim, zupełnie w ten sam sposób, choć nie zawsze w tym samym stopniu, co i moje własne; a wówczas różnica pomiędzy mną a ową istotą przestaje być absolutną³⁷⁰.

Schopenhauer jednak idzie o krok dalej i nie chce poprzestać na samym współczuciu.

Drugą cnotą kardynalną jest sprawiedliwość. Współczucie, według filozofa, może występować w silniejszy sposób – wtedy objawia się w działaniu – oraz w słabszy sposób – wtedy prowadzi do sprawiedliwości. Z tych dwóch cnót może wywieść wszelkie inne. Schopenhauer, kontynuując wątek sprawiedliwości, wspomina też o wiekuistej sprawiedliwości na modłę hinduistycznej reinkarnacji. Wgląd w wiekuiłą sprawiedliwość pozwala dostrzec, iż:

dręczyciel i udręczony są tym samym. Pierwszy myli się sądząc, że nie uczestniczy w męce, drugi – w winie. Gdyby im obu otworzyły się oczy, [...] dostrzegliby, że całe zło, jakie wyrządza się obecnie lub wyrządzi kiedykolwiek na świecie, płynie z owej woli, która stanowi także jego istotę, również w nim się pojawia i że przez ten przejaw i jego afirmację przyjął na się wszystkie cierpienia, które z takiej woli wynikają, i słusznie cierpi, póki jest tą wolą. Bo największą winą człowieka jest, że się narodził³⁷¹.

Schopenhauer w tym momencie (jak i w wielu innych miejscach) nawiązuje do starotestamentowego znaczenia grzechu. Winą człowieka nie jest jakiś brak czy omyłka, a nawet sam szatan, który skusił Ewę jabłkiem. Według niego winą człowieka jest samo istnienie, a życie daje mu lekcję, by to zrozumiał we wszelkich trudach i znojach. Teraz już da się zrozumieć najpiękniejszą obietnicę, jaką może dostać mnich buddyjski, która brzmi dość przewrotnie w systemie

³⁶⁹ Tamże, s. 93.

³⁷⁰ Tamże, s. 93.

³⁷¹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 536–537.

mentalnym Europejczyka: „Już się więcej nie narodzisz. Masz osiągnąć nirwanę, stan, w którym czterech rzeczy nie ma: narodzin, starości, choroby i śmierci”³⁷². Kontynuując swój wykład, filozof stara się przestrzec Europejczyków przed nierozsądnym pouczeniem i wysyłaniem misji do Indii.

Nigdy żaden mit nie zbliżył się do tych, jakże niewielu, dostępnych prawd filozoficznych i nigdy się żaden bardziej nie zbliżył niż ta prastara nauka najszlachetniejszego i najstarszego ludu [...] My natomiast posyłamy dziś braminom angielskich duchownych, by ich pouczali i wskazywali im, że z nicości powstał i powinni z wdzięcznością się z tego cieszyć. Ale spotka nas to, co człowieka, który strzela do skały. W Indiach religie nasze nigdy się nie zakorzenia: zdarzenia w Galilei nie zastąpią najstarszej mądrości rodu ludzkiego. Natomiast mądrość indyjska płynie z powrotem do Europy i spowoduje zasadniczą zmianę naszej wiedzy i myśli³⁷³.

Trudno oprzeć się chęci skomentowania ostatniego zdania. Kolejny raz zauważamy przenikliwość frankfurckiego myśliciela odnośnie do przyszłości. Istotnie, systemy filozoficzno-religijne Wschodu odgrywają niebagatelną rolę w procesie formułowania się nowych paradygmatów fizyki kwantowej. Pozwólę sobie zacytować fragment wywiadu z jednym z czołowych fizyków kwantowych, Johnem Hagelinem.

Reporter: Dlaczego nie edukujemy weddyjskich praw, skoro weddyjscy Hindusi wiedzieli o tym od tak dawna, dlaczego my o tym nie wiemy?

Hagelin: To jest dobre pytanie, jak nauka została utracona? Wiedza o oświeceniu może być łatwo utracona. Techniki doświadczenia bezgranicznej świadomości mogą być łatwo utracone. Nie dlatego, że są trudne i skomplikowane, tylko dlatego że są tak subtelne. W celu transcendencji, aby osiągnąć nieograniczoną świadomość, nasza świadomość musi kompletnie uspokoić się [...] lecz niestety posiadamy społeczeństwo z pewnym pędem, mamy generację nauczycieli, którzy nie zawsze popierają naukowe innowacje. Także może to zająć generację³⁷⁴.

Przeglądając współczesne koncepcje naukowe, choćby z zakresu fizyki kwantowej, nie sposób wskazać pewnych paralelizmów pomiędzy nimi a treścią *Świata jako woli i przedstawienia*, a zwłaszcza tych elementów, które odnoszą się do ujednolicenia wspólnej podstawy wszelkich istnień, jak i również w podejściu do otaczającego nas świata w sposób holistyczno-emocjonalny. Z pewną dozą niepewności można powiedzieć, iż współczesne koncepcje dotyczące istoty świata są coraz bliższe filozofii Wschodu.

³⁷² Tamże, s. 539.

³⁷³ Tamże, s. 540.

³⁷⁴ Wywiad pobrany z: http://www.youtube.com/watch?v=yFkb_kpTiiU, data dostępu: 23.06.2015.

Zamysł całej Schopenhauerowskiej koncepcji etycznej nie ma zmierzać do uszczęśliwienia ludzkości czy jej zbawienia, a jedynie do jej intelektualno-poznawczego waloru, który ma nam pomóc w pogodzeniu się ze złem świata. Jest to problem „tak zwanego zła”, które musi istnieć i jest ze swej natury jak najbardziej naturalnym składnikiem, bez którego dobro nie miałoby takiej wartości³⁷⁵. Etyka Schopenhauerowska, podobnie jak i jego filozofia, ma na celu opis, a następnie zminimalizowanie zła. Ani świata, ani ludzi nie można zmienić w sposób totalny, ponieważ są ontologicznym skutkiem nieprzewidywalnej woli. Etyka to uświadomienie sobie owego prawa, nad którym nie jesteśmy w pełni stanie zapanować, ale jesteśmy w stanie podjąć pewne modyfikacje, które zdaniem filozofa zmniejszą rozczarowanie i niezadowolenie wśród tych, którzy patrzą na świat przez różowe okulary.

W większości koncepcji odnoszących się do wychowania moralnego naczelną wartością jest szeroko rozumiane dobro³⁷⁶. Koncepcję Schopenhauera dotyczącą moralności można określić mianem oryginalnej na tle innych (Platon, Św. Tomasz, F. Hutcheson), ponieważ inne określają znaczenie dobra w sposób ogólny, co więcej, próbują głosić moralność, natomiast Schopenhauer podkreśla dobro względem innych jednostek pod postacią współczucia oraz pewnej transcendencji (wyrażającej się w sprawiedliwości spowodowanej widokiem cudzego cierpienia). Co więcej, filozof swoją moralność uzasadnia w myśl powiedzenia: „Łatwo głosić moralność, uzasadnić trudno.” Dlatego też według niego Kant mylił się w sprawie poszanowania uniwersalnego prawa moralnego. Poznać i wiedzieć to jeszcze nie to samo, co chcieć. A chcieć to jeszcze nie to samo, co móc i postępować. Schopenhauer, jako wnikliwy obserwator życia ludzkiego, znakomicie dostrzegł te subtelne różnice. Stąd jest dla niego zrozumiałe, że pewne charaktery, pomimo wielu surowych sankcji, dopuszczają się tych samych wykroczeń. Jest to dla niego oczywiste, dlatego stara się stworzyć etykę na fundamencie powszechnego doświadczenia, nazywając ją „najłatwiejszą ze wszystkich nauk”³⁷⁷.

³⁷⁵ Zob. T. Kopczyński, *Zagadnienie zła w filozofii Artura Schopenhauera a kwestia tak zwanego zła* [w:] „Edukacja Humanistyczna” 2006, nr 1, Szczecin 2006.

³⁷⁶ *Historia filozofii i etyki...*, dz. cyt., s. 20–23.

³⁷⁷ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, dz. cyt., s. 112.

W rozważaniach z zakresu moralności i etyki u Schopenhauera warto zwrócić uwagę na jeszcze dwa interesujące zagadnienia, które dotyczą bezpośrednio wychowania moralnego. Pierwsze dotyczy elementu kary, drugie filozofii „być a mieć”. Co do właściwości kary należy tylko zasygnalizować, że filozof zwraca uwagę na to, iż należy karać np. za dane przewinienie, ale w taki sposób, by wykroczenie się już nie powtórzyło. Innymi słowy: kary mają o tyle znaczenie, o ile są w stanie zapobiec wykroczeniu³⁷⁸. Jeżeli z uwagi na daną karę wykroczenie pojawia się nagminnie, to albo jest ono zakorzenione w naturze woli osoby karanej, albo sankcja jest zbyt łagodna³⁷⁹. Schopenhauer jest zwolennikiem kary śmierci za zabójstwo – jest ona nieodzowna po to, by zadbać o bezpieczeństwo i życie prawych obywateli. Tym zaś, którzy chcieliby ją znieść, odpowiada: „Usuńcie najpierw ze świata morderstwo, a wtedy niech kara śmierci pójdzie za nim”³⁸⁰.

Drugi element z zakresu filozofii „być a mieć” przeanalizujemy dokładniej, gdyż niesie on ze sobą pewien wątek aksjologiczny dotyczący naszego postępowania, jest zatem związany z wartościami w wychowaniu moralnym.

W pismach myśliciela zauważamy jasno prezentowaną (również przez współczesną psychologię, pedagogikę jak i też filozofię) postawę typu „być i mieć”³⁸¹. W okresie wielu przemian ekonomicznych, kulturowych i społecznych, kryzysu moralnego i ekologicznego, dominacji życia konsumpcyjnego wieku XX i XXI, postawa typu „mieć” jest bardziej powszechna³⁸². Liczni autorzy prac naukowych odwołują się w analizie egzystencjalnej sytuacji człowieka do rozróżnienia, rozumianych opozycyjnie „być” i „mieć”³⁸³. Warto tu przytoczyć jednego z najznamienszych apostołów tej postawy, Jana Pawła II, którego myśli stoją w ścisłej korelacji z Schopenhauerowską wizją człowieka. Wizja typu „mieć” przedstawia człowieka, któremu „wydaje się, że jest”, natomiast wizja typu „być” przedstawia człowieka w pełnej krasie – jako istotę społeczną i rozwiniętą duchowo.

³⁷⁸ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 855.

³⁷⁹ Zob.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 526–528.

³⁸⁰ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 856.

³⁸¹ T. Domański, *Być i mieć*, wyd. BMiB, Warszawa 2000, s. 3.

³⁸² G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, wyd. DeAgostini, Warszawa 2001, s. 5.

³⁸³ Zob.: B. Grulkowski, *Skala postaw być i mieć*, wyd. Zysk i sk-a, Kraków 2007.

Zachodzi tu jednak drobne rozróżnienie etymologiczne czy też deskryptywne w prezentowaniu postawy „być a mieć” przez Schopenhauera i innych myślicieli, które należy zasygnalizować. Mianowicie: postawa Schopenhauerska oscyluje pomiędzy „wydawać się” a „być”, powszechnie zaś przyjęto: „być i mieć”. Wynika to z faktu, iż Schopenhauerowskie „wydawać się” co prawda odpowiada postawie „mieć”, niemniej jednak wynika ono z postawy przejętej z filozofii Wschodu, gdzie wszystkie rzeczy tego świata są iluzoryczne, nietrwałe, przemijające niczym sen, co często Schopenhauer za sanskrytem określa mianem zasłony *Mai*, za którą stoi prawdziwa istota rzeczy – kto ją pojmie, widzi „nicość i pustkę wszelkich wspaniałości świata, zwłaszcza przepychu, blasku i pozorów wielkości; doświadcza, że za większością pożądanых przedmiotów i wymarzonych rozkoszy prawie nic się nie kryje i w ten sposób pojmuję stopniowo wielką nędzę i pustkę całej egzystencji”³⁸⁴. Stąd u Schopenhauera spotykamy się z rozróżnieniem pomiędzy „wydawać się” a „być”.

Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (społeczna troska), podobnie jak Schopenhauer, przypomina, że posiadanie dóbr samo przez się nie doskonali człowieka, jeśli nie przyczynia się do wzbogacenia jego „być”. Zwrócił uwagę, że jedna z największych niesprawiedliwości tego świata polega na tym, że stosunkowo nieliczni zgromadzili wiele, a wielu nie posiada prawie nic. Podkreśla jednocześnie, że zło nie polega na „mieć”, jako takim, ale na takim posiadaniu, które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jednak według Papieża te dwie wartości wcale nie muszą się nawzajem wykluczać. Posiadanie rzeczy nie jest niczym złym pod warunkiem, że służy rozwojowi i wzbogacaniu prawdziwego człowieczeństwa. Tymczasem niesprawiedliwy podział dóbr pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich jest źródłem zupełnie innego stanu. Bogaci, do których należy większość z nich, bardzo często nie potrafią prawdziwie „być”, ogarnięci są bowiem żądzą posiadania. Jest też coraz więcej ludzi, którzy nie mają prawie nic i nie są w stanie realizować swojego zasadniczego powołania ludzkiego z braku niezbędnych środków materialnych³⁸⁵.

Podobnie Schopenhauer rozumie sprawę znaczenia „mieć”, w jego wypadku – „wydawać się”:

³⁸⁴ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 626.

³⁸⁵ Zob. *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. I, wyd. PWN, Warszawa 2000, s. 199.

Przypuszczam, że nie popełniam rzeczy niegodnej mego pióra, gdy zalecam tu troskę o zachowanie zdobytego i dziedzicznego majątku. Posiadać bowiem samemu tyle, by przynajmniej jako człowiek samotny i bez rodziny móc żyć dostatnio życiem prawdziwie niezależnym, tzn., bez pracy, jest to korzyść bezcenna, gdyż oznacza to wolność i immunitet wobec kłopotów i plag nieodłącznych od życia ludzkiego³⁸⁶.

Pewna ilość dóbr materialnych jest konieczna do życia i rozwoju. Schopenhauer zaznacza, by jednak nie popaść w służbę samowoli, karmiąc jedynie zmysły, bo wtedy „bycie” jest coraz bardziej niemożliwe. Te dwie postawy (być i mieć) u Schopenhauera czerpią z różnych źródeł swoje „ja”:

Osobowość filistra nastawiona na „mieć” czerpie swą cielesną przyjemność z bytów realnych, realia zaś szybko się nudzą i szybko się wyczerpują, gonitwa za nimi zaczyna męczyć, zamiast bawić, aż w końcu przychodzi nuda, która to popycha do nędznej próżności. Schopenhauer osadza ten typ osobowości w świetle transcendentnym, pisząc, iż: „jest to człowiek, który zajęty jest najpoważniej w świecie rzeczywistością, która wcale rzeczywistością nie jest”³⁸⁷. Filozof pojmuje rzeczywistość tego świata w pryzmacie pierwszego wersu z księgi Koheleta: Wszystko to „marność nad marnościami”.

Drugi typ osobowości nastawiony na „być” czerpie swe źródło z bytów idealnych, to jest takich, które znajdują trwałe zadowolenie, (a nie ulotną przyjemność) w zmyśle estetycznym, końcowych zmaganiach z losem, głębokim spokojem, jaki płynie z zrozumienia świata i jego biegu rzeczy³⁸⁸. „Dla człowieka bowiem, który uprawia dzieło miłości, przejrzysta się staję zasłona Mai”³⁸⁹. Uprawianie miłości u Schopenhauera należy rozumieć w głębszym sensie – jako realizowanie swojego wyższego „ja”, jak to pięknie określił Goethe w *Wilhelmie Meistrze*: „Kto się urodził z talentem do jakiegoś talentu, ten znajduje w nim najpiękniejsze istnienie”³⁹⁰.

Zatem realizacja swojego wzniosłego „ja” jest „byciem”, zaś szukanie potwierdzenia w kulturze materialnej jako celu samego w sobie jest „wydawaniem się” – niczym cienie odbicia prawdziwych ideałów w „jaskini platońskiej”.

Tych dwóch wielkich ludzi (Schopenhauera i Jana Pawła II) łączą wspólne zapatrywania odnośnie do koncepcji rozwoju ducha człowieka poprzez „być”. Posiadane dobra materialnego jest o tyle istotne, o ile pozwala współtworzyć

³⁸⁶ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości...*, wyd. Czytelnik, Warszawa 2000, s. 77.

³⁸⁷ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 430.

³⁸⁸ Zob.: Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 430–432.

³⁸⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 563.

³⁹⁰ J. W. Goethe, *Lata nauki Wilhelma Meistra*, tłum. P. Chmielowski, Warszawa 1893, s. 38.

wzrastanie osobowości typu „być”³⁹¹. Dalsza koincydencja ich myśli rozchodzi się jednak, gdy rzecz zaczyna sprowadzać się do rodziny. U Jana Pawła II stanowi ona podstawową „komórkę społeczeństwa”, istotę człowieczeństwa w ogóle, u Schopenhauera jest jedynie marnym dopełnieniem bytu człowieka. Ponieważ Schopenhauerowska koncepcja człowieka wyrasta ze skrajnego elitaryzmu jak i egocentryzmu, toteż rodzina nie znajduje w nim doniosłego miejsca, ba, jest według niego zbędna, podchodzi do niej w sposób czysto ewolucyjny – w sensie przetrwania gatunku³⁹². Zauważa też cynicznie, iż gdy wydaje się nam, że posiadamy dzieci, małżonkę, to tak naprawdę one posiadają nas³⁹³. Małżeństwo, o ile przetrwa próbę czasu, ma znaczenie dopiero na starość, gdy „egoizm zostaje wyparty przez miłość do dzieci i człowiek zaczyna przez to żyć już bardziej cudzym niż własnym Ja, którego niebawem już nie będzie”³⁹⁴. Małżeństwo uznaje za najlepszy sposób na stracenie połowy swojego majątku, czasu i praw, a podwojenie obowiązków i zależności³⁹⁵. Zauważa, że ludzie łączą się w pary, bowiem w samotności nie potrafią znieść siebie samych³⁹⁶. Jego ostry cynizm i uargumentowany krytycyzm wobec rodziny wywodzą się poniekąd z obserwacji niespełnionego małżeństwa jego rodziców, poniekąd zaś z jego własnych niespełnionych miłości z Caroline Wilhelmine Richter i Caroline Jagemann.

Podsumowując rozważania nad moralnością, można powiedzieć, iż wywoody Schopenhauera zmierzają do jednego zasadniczego pytania o moralny sens egzystencji człowieka w wymiarze ostatecznym. W wymiarze jednostkowym znajdujemy go w pomocy, współczuciu i sprawiedliwości. Natomiast w wymiarze totalnym, pytamy za Schopenhauerem: czy w ogóle istnieje powszechna moralność? Jeżeli tak, to jaka jest moralna kondycja człowieka, jego kultur, instytucji, także wychowawczych, w ogóle całej cywilizacji, skoro z wieku na wiek nie może się on uwolnić od biedy, nierówności, oszustw, braku tolerancji

³⁹¹ Papież wypowiedział się także w czasie pielgrzymek do Polski, szczególnie na spotkaniach z młodzieżą 12.07.1987 r. Na przykładzie Ewangelii o bogatym młodzieńcu, tłumaczył, że pragnienie, aby więcej „mieć”, może przeszkodzić, aby bardziej „być”. Podczas pierwszego pobytu we Francji (02.06.1980) mówił: „Pierwszym istotnym zadaniem kultury jest takie wychowanie, by człowiek stawał się bardziej człowiekiem, by mógł bardziej być, nie tylko z innymi, ale i dla innych.” [w:] *Wielka encyklopedia Jana Pawła II...*, s. 199. Ostatnie słowa są szczególnie bliskie Schopenhauerowskiej etyce współczucia i zrozumienia.

³⁹² Zob.: *Metafizyka miłości płciowej* [w:] A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, s. 758–812.

³⁹³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 441.

³⁹⁴ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 917–918.

³⁹⁵ W. Abendroth, *Artur Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 101. Zob.: A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 524.

³⁹⁶ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości...*, dz. cyt., s. 49.

i ucisku najsłabszych? Z taką metafizyczną refleksją i grozą myśliciel pozostawia czytelnika sam na sam, kończąc księgę czwartą drugiego tomu *Świata jako woli*, tymi słowami:

Tak rozpaczliwie rzadko spotyka się między ludźmi prawdziwą i czystą moralność. Nie chcę mówić bynajmniej o wielkiej cnocie, szlachetności, wspaniałomyślności i ofiarności, które z trudem da się odnaleźć poza teatrem i powieścią, lecz tylko o tych cnotach, których obowiązkowo wymaga się od każdego. Kto jest stary, niechaj przypomni sobie wszystkich, z którymi miał do czynienia; iluż ludzi rzeczywiście i naprawdę godnych napotkał? [...] Czy nikczemny egoizm, bezgraniczna chciwość, dobrze maskowane szelmostwo, a ponadto jadowita zawiść i diabelska uciecha z cudzego nieszczęścia nie panują tak powszechnie, że najmniejszy od nich wyjątek budzi podziw? I na takich wyjątkowo rzadkich i słabych śladach moralności miałby polegać cały cel istnienia? Jeśli natomiast umieści się go w całkowitym zwrocie całej naszej istoty (która rodzi wyżej wspomniane złe owoce), spowodowanym cierpieniem, to sprawa nabiera znaczenia i zaczyna być zgodna z tym, co faktycznie stoi przed nami. Życie okazuje się wówczas procesem oczyszczenia, a oczyszczającym go ługiem jest ból. Gdy proces się dokona, poprzedzająca go niemoralność i marność odpadają jak szlaka i następuje to, o czym Wedy mówią: rozcięty jest węzeł serca, nikną wszystkie wątpliwości, a dzieła jego obracają się w niwecz³⁹⁷.

„A dzieła jego obracają się w niwecz” – jest zatem iluzją sądzić, że wzrost kultury, cywilizacji i rozwoju intelektualnego przyniosą ze sobą szczęście wyniesione na powszechnej moralności, opierającej się na powinności. Kultury antyczne zakładały, iż szczęście jest możliwe w życiu doczesnym, potem chrześcijanie starali się ich pouczyć, że nie tutaj, lecz w niebie czeka ich prawdziwe szczęście. Następnie niektórzy filozofowie XIX wieku, w tym Hegel, założyli, że rozwijający się postęp ducha czasu przyniesie nam raj na ziemi, ale i to okazało się iluzją. Schopenhauer jako niestrudzony obserwator i nauczyciel ludzkości chce przerwać tę iluzoryczną wyliczankę, wskazując tym samym na trzy przeoczone błędy. Po pierwsze, wszelkie istnienie nie zostało pomyślane tak, by zawierało się w nim szczęśliwe istnienie, a tym bardziej moralne, skoro moralność ma być utożsamiana ze szczęściem. Po drugie, wzrost wrażliwości umysłu, a także samoświadomości ciała, zawsze zwiększa i podsyca cierpienia, nawet te małe. Po trzecie, wzrostowi materialnej cywilizacji i dobrobytu towarzyszy zaprzepaszczenie wartości duchowych. To, zdaniem filozofa, można odczytać wprost z księgi świata.

³⁹⁷ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 920.

Pozostaje nam wobec tego pytanie: do jakiej roli sprowadza się wychowanie moralne i, czy wobec powyższych argumentów, możemy mówić o wychowaniu moralnym. Powierzchnianie rzecz ujmując można powiedzieć, iż Schopenhauer nie pozostawia cienia wątpliwości: „Może mogłaby [etyka – T.K.] przerobić człowieka nieczułego na pełnego współczucia, a przez to na sprawiedliwego i miłującego bliźnich? Stanowczo nie: różnice charakteru są wrodzone i niezniszczalne. Złemu człowiekowi złość jest równie wrodzoną, jak żmii wydrążone zęby i pęcherzyk z jadem”³⁹⁸. Znajdujemy jednak kilka miejsc mówiących o tym, że taka przemiana jest możliwa: „Aby to bowiem skutecznie [przemiannę moralną – T.K.], trzeba by niejako odmienić serce człowieka, sprostować jego poznanie, doprowadzić go do lepszego pojmowania rzeczy, istniejących obiektywnie, rzeczywistych stosunków życiowych”³⁹⁹. W innym miejscu pisze: „Wrażliwość na cierpienie wzrasta równomiernie z rozwojem inteligencji”⁴⁰⁰. Życie człowieka co prawda nie sprawdza się z jego powinnościami, jak chciałby tego Kant, ale za to zapewne sprawdza się z jego rozumieniem, jak to głosi Schopenhauer. Zatem rozumienie świata, refleksyjność nad nim, wedyjska formuła: *Tat twam asi*, może spowodować przemianę moralną, co z pewnością podnosi wartość wychowania intelektualnego w systemie Schopenhauera.

4.7. Wychowanie intelektualne

Wychowanie intelektualne sprowadza się do osobowości umysłowej człowieka, którą determinują takie zależności jak: otwartość na wiedzę, dociekliwość naukowa, dążenie do prawdy, wytrwałość, ale jednocześnie zdolność selekcji wiedzy i krytycznej oceny napływających informacji⁴⁰¹. Można zatem powiedzieć, iż wychowanie intelektualne polega na samodzielnym wzbogacaniu wiedzy o poznaną rzeczywistość, modernizowaniu jej i przewartościowywaniu, pielęgnowaniu wartościowych zainteresowań kulturalnych, rozwijaniu zdolności umysłowych i umiejętności rozwiązywania problemów, zwłaszcza umiejętności posługiwania się zdobywaną w życiu wiedzą. Podobnie w systemie frankfurckiego myśliciela jesteśmy w stanie odnaleźć paralelne formy realizowania wychowania intelektualnego. Jak niebawem zauważymy, niektóre

³⁹⁸ Tenże, *O podstawie moralności*, dz. cyt., s. 129.

³⁹⁹ Tamże, s. 134.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 133.

⁴⁰¹ M. Myszkowska-Litwa, *Wychowanie intelektualne w teorii dydaktycznej i praktyce edukacyjnej*, wyd. Impuls, Kraków 2007, s. 3–4.

założenia dotyczące wychowania intelektualnego (na przykład dążenie do prawdy, zdolność selekcji wiedzy, krytyczna ocena napływających informacji, wzbogacanie wiedzy o poznaną rzeczywistość i jej modernizacja) wynikają niemalże bezpośrednio z filozoficznych założeń myśliciela.

Zgodnie z klasycznie przyjętymi wartościami naczelną wartością odnośnie do wychowania intelektualnego u filozofów jest prawda⁴⁰². Podobne stanowisko zajmuje Schopenhauer – we wstępie do pierwszego tomu *Świata jako woli czytamy*: „życie jest krótkie, a prawda działa i żyje długo: mówmy więc prawdę”⁴⁰³. Prawda, podobnie jak wszelkie odkrycia oraz osiągnięcia ludzkości (jak już zauważyliśmy w rozdziale *Społeczne oddziaływanie a indywidualność jednostki*), ma sens w wymiarze ponadczasowym. Prawdzie, jako naczelnej wartości, mają być podporządkowane wszelkie zabiegi dydaktyczne, nawet te związane z wyborem literatury pięknej, którą młodzież czyta. Bowiem im więcej prawdy i realiów życia zawiera tekst, tym jest bardziej wartościowy w sensie poznawczym i edukacyjnym. To założenie jest co prawda trywialne, ale jak się przekonamy w dalszej analizie, częstokroć pomijane.

Schopenhauer proponuje następujący podział nauki: dzieli ją w oparciu o regułę podstawy dostatecznej ze względu na wnioskowanie *a priori* i *a posteriori*. Nauki, które można poznać przed doświadczeniem dzieli na:

I. Nauki wywiedzione z sądów *a priori*

1) Nauki o podstawie bytu:

- a) w przestrzeni: geometria;
- b) w czasie: arytmetyka i algebra.

2) Nauki o podstawie poznania: logika.

II. Nauki empiryczne wywiedzione z sądów *a posteriori*

1) Nauki o przyczynach:

- a) ogólne: mechanika, hydrodynamika, fizyka, chemia;
- b) szczegółowe: astronomia, mineralogia, geologia, technologia, farmacja.

2) Nauki o bodźcach:

- a) ogólne: fizjologia roślin i zwierząt wraz z nauką pomocniczą – astronomią;

⁴⁰² W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, wyd. PWN, Warszawa, 1985, s. 5.

⁴⁰³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 11.

b) szczegółowe: botanika, zoologia, zoonomia, fizjologia porównawcza, patologia, terapia.

3) Nauki o motywach:

a) ogólne: etyka, psychologia;

b) szczegółowe: nauka prawa, historia⁴⁰⁴.

Powyższy podział wskazuje na hierarchiczne ustosunkowanie się jednych nauk względem innych. Nauki wymienione w pierwszej kolejności mają większe znaczenie względem pozostałych. Geometria znajduje się na pierwszym miejscu, a dalej za nią arytmetyka i algebra. Taki układ wynika z form zmysłowości, którymi człowiek jest ograniczony w swoim poznawaniu i dążeniu do prawdy. Spośród wszystkich klas przedmiotów dostępnych podmiotowi poznającemu, czas i przestrzeń są szczególną i osobną klasą przedstawień⁴⁰⁵. Stąd najpierw występuje geometria, ponieważ przestrzeń może istnieć bez czasu, a czas bez dwóch punktów w przestrzeni nie miałby większego znaczenia. Geometria zasłużyła sobie na miano nauki „pierwszej”, ponieważ w przestrzeni każda część może warunkować inną w stosunku położenia do tej pierwszej, niekoniecznie przy udziale czasu, ten zaś może być tylko dopełnieniem pewnego warunku następstwa dwóch rzeczy w przestrzeni, a konkretnie ich ruchu lub jego braku.

Filozofia jako królowa nauk ma za zadanie łączyć i porządkować wszystkie te elementy, toteż jest poza układem, gdyż stanowi w sobie wyraz zarówno tego, co idealne i tego, co realne tj. klasy przedmiotów istniejących niezależnie i tych zależnych od naszego postrzegania i innych rzeczy⁴⁰⁶. „Nad wszystkimi zaś szybuje filozofia jako wiedza najogólniejsza i dlatego najważniejsza, zapowiadająca rozwiązania, którym inne dyscypliny jedynie utorowały drogę”⁴⁰⁷. Filozofia „[...]rozpatruje sprawy z najogólniejszego punktu widzenia, za przedmiot bierze tylko to, co ogólne, co pozostaje identyczne we wszystkich pojedynczych zjawiskach, i dlatego dostrzega w każdym z nich tylko to, a wszelką w nich zmianę uznaje za nieistotną: filozof jest miłośnikiem ogólności”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 178.

⁴⁰⁵ Zob.: Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 38-39.

⁴⁰⁶ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 5.

⁴⁰⁷ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 630.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 632.

Zaraz za geometrią znajduje się arytmetyka z algebrą, które mają w sposób naukowy przedstawiać istotę czasu. Z punktu widzenia metanauk, czyli wszystkich dziedzin zmierzających do jakiegoś ostatecznego zdystansowania się do obecnego stanu wiedzy i świadomości człowieka, to właśnie czas – zdaniem filozofa – jest formą przejawu wszelkich zmian, którymi zajmują się nauki z korzenia a posteriori. Czas jest niezbędny, by w pełni zrozumieć metafizyczny wymiar człowieka i jego istoty w świecie. Można by powiedzieć za filozofem, iż usunięcie czasu w abstrakcyjny sposób pokazuje dopiero prawdziwy ponadczasowy wymiar człowieczeństwa. Właściwością czasu jest to, iż oznacza i warunkuje każdą odległą bądź bliską część we wszechświecie, a w szczególności człowieka. Najpierw czasowi człowiek musi podporządkować wszelkie swoje zamiary i cele. Dlatego Schopenhauer uważa za jedno z najważniejszych nauk te, które mogą uchwycić istotę czasu, a są nimi arytmetyka i algebra.

Ostatnią z „pierwszych” nauk jest logika. Można by zadać pytanie Schopenhauerowi: dlaczego logikę, jako naukę o formułowaniu praw i wniosków, umieścił za arytmetyką i algebrą, skoro te czerpią z jej podstaw? Zdaniem filozofa czysto logiczne poznanie świata jako uniwersum nie wystarcza, świata w całości nie da się zracjonalizować do postaci kilku równań logiczno-matematycznych. Logika nie pokazuje nam nic więcej prócz samych stosunków, wniosków i relacji jednego przedstawienia do innego⁴⁰⁹. Co więcej, sposób i język przedstawiania tych relacji czasem nie jest wystarczający, by opisać pewne irracjonalne zjawiska i paradoksy, które występują w naszym świecie. Stąd logika jawi się jako nauka pomocnicza. Ułomność logiki Schopenhauer określa mianem „drewnianego żelaza” – rzeczy, której w sposób logiczny nie da się wyrazić, a która może występować poprzez opis. I istotnie – obecnie fizyka i pokrewne jej nauki ściśle bazujące na logice matematycznej nie potrafią się uporać z matematycznym opisem wszechświata lub z innymi paradoksalnymi zjawiskami. Świata jako całości nie da się zredukować do postaci równania, jakby tego chciała współczesna fizyka m.in. w modelu standardowym, ale może to uczynić z pewnym wycinkiem. Albert Einstein spędził ponad 30 lat swojego życia, próbując wyrazić świat w postaci jednego zunifikowanego równania, które dałoby matematyczną odpowiedź opisującą wszystkie siły rządzące wszechświatem – jednak nie udało mu się to⁴¹⁰. Choć od czasów wielkiego fizyka minęło ponad

⁴⁰⁹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 204.

⁴¹⁰ J. Bernstein, *Albert Einstein i granice fizyki*, tłum. J. Włodarczyk, wyd. Świat Książki, Warszawa 2007.

pół wieku to pomimo ogromnego przyrostu wiedzy w różnych specjalistycznych dziedzinach, fizycy nadal nie potrafili uporać się z matematycznym wzorem wszechświata jednoczącego teorię względności z fizyką kwantową⁴¹¹. Opis logiczno-matematyczny – idąc za sugestią Schopenhauera – jest za słaby, by wyrazić coś tak majestatycznego, jak życie i cały wszechświat. Bowiem „prawdziwość wszystkich tych, wywiedzionych drogą wnioskowania twierdzeń zawsze jest tylko względna i w ostateczności zależna od jakiejś prawdy, która nie opiera się na wnioskach, lecz na naoczności”⁴¹². Dostrzegamy teraz, dlaczego filozof przyznał pierwszeństwo poznaniu naocznemu nad tym, które jest wywiedzione z pojęć, a nawet oparte o wniosek logiczny. Niemniej jednak logika, jako nauka dostarczająca wszelkich szczegółowych wniosków w formie dowodu logicznego, była Schopenhauerowi bliska, stąd mieści się ona w pierwszej trójce.

Nie będziemy się zajmować szczegółowo argumentacją wyboru kolejności dziedzin nauk z drugiego bloku a posteriori, gdyż hierarchia ich jest całkiem oczywista. Nadmienić należy, iż w pierwszej kolejności znalazły się: mechanika, hydrodynamika, fizyka oraz chemia, bowiem na nich opiera się czysto matematyczny opis całej przyrody, którą chcąc poznać, musimy wyrazić w jakiś formalny sposób. W sposób szczegółowy czynią to zaś: mineralogia, geologia, technologia i farmacja, a w skali makro – astrologia.

Schopenhauer przywiązywał dużą wagę do poznania natury. Obok wniosków logicznych często prezentował empiryczny dowód na dane twierdzenie, przywołując konkretny przykład ze świata przyrody, by teoria szła ramię w ramię z praktyką. Wtedy był w pełni usatysfakcjonowany, podkreślając, iż jego system mocno trzyma się gruntu, po którym – jak twierdził – twardo stąpa, w przeciwieństwie do swoich kolegów (Hegla, Fichtego, Schleiermachera), którzy opisywali świat w sposób powinnościowy – Schopenhauer zaś opisywał go takim, jakim jest. Tak przyjęta metodologia, zakładająca najpierw twierdzenie, a potem dowód empiryczny ze świata przyrody, wynikała z trzech faktów.

Pierwszy i najbardziej doniosły miał źródło w założeniu, iż wszystkie istoty wychodzą z jednego prakorzenia zwanego wolą życia, wszystkie też są uwarunkowane przez czas i przestrzeń. Zatem świat królestwa zwierząt niewiele się różni uwarunkowaniami ogólnymi od świata ludzi i zachodzą w nim te same

⁴¹¹ M. Kaku, *Hiperprzestrzeń*, dz. cyt., s. 2–6.

⁴¹² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 128.

prawidłowości. Z tą różnicą, że człowiek może je opisać i dokonać refleksji nad tym opisem. Dobra filozofia powinna się charakteryzować uogólnieniem pewnych uniwersalnych prawd, które możemy dostrzec w sposób bezpośredni w świecie przyrody. Większość filozofów, zdaniem Schopenhauera, wyprowadza twierdzenie z twierdzenia, te zaś z twierdzeń naczelných, Boga, Absolutu czy innej substancji. „Moje twierdzenia nie opierają się przeważnie na łańcuch wniosków, lecz bezpośrednio na samym świecie naocznym”⁴¹³.

Po drugie, Schopenhauer jako myśliciel cenił sobie filozofię przyrody, jaką prezentowali Schelling, Cabanis, Tieck, Buffon czy Bichat, ponieważ, jak stwierdzał, nie ma lepszej wykładni dla filozofii, jak nauczanie się jej z kart świata naturalnego⁴¹⁴. W pierwszej księdze *Świata jako woli* stwierdza wręcz, iż prawdziwa filozofia nie może się obejść bez wyjaśniania prawideł świata naturalnego⁴¹⁵. Pomijanie wyjaśnień typu: „jak?”, „dlaczego?” we wszelkiej teorii prowadzi poznającego lub dowodzącego na manowce. Tłumacząc prawa natury, odpowiadamy na powyższe pytania.

Po trzecie, cztery semestry studiów medycznych dały mu wszelką podstawę, aby czuć się swobodnie (jak na filozofa) w takich dziedzinach jak mineralogia, botanika, anatomia, meteorologia, fizjologia, zoologia itd. Z uwagi na powyższe racje, nauki przyrodnicze oraz matematyczne zwykł nazywać naukami właściwymi, bowiem pozwalają one na dostrzeżenie w jednym zdarzeniu wielu innych, w przypadku – regułę, w znajomości człowieka – postęпки ludzkości⁴¹⁶.

Odnosnie do metod poznania intelektualnego Schopenhauer wspomina w pierwszej księdze pierwszego tomu *Świata jako woli*, iż jego metoda poznania naocznego została włączona do programu nauczania geometrii w klasie maturalnej⁴¹⁷. Innowacyjność tej metody polegała na przedstawianiu ogólnych twierdzeń geometrycznych w sposób naoczny⁴¹⁸.

Przyjrzymy się jednak bliżej ostatniej z nauk, a mianowicie historii, gdyż podejście filozofa do niej było dość specyficzne, wręcz rewolucyjne. To, iż filozof umieścił historię na samym końcu swej listy, nie jest sprawą przypadku, bowiem co do tej nauki ma wiele poważnych zastrzeżeń.

⁴¹³ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 171.

⁴¹⁴ Zob.: Tamże, s. 253.

⁴¹⁵ Tamże, s. 130.

⁴¹⁶ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. II, dz. cyt., s. 382.

⁴¹⁷ Tamże, s. 136.

⁴¹⁸ Tamże, s. 130–132.

Umiejscowienie przez Schopenhauera historii na ostatnim miejscu wynika z możliwości poznawczych, a raczej możliwości poznania istoty ludzkości w ogóle za pomocą tej dyscypliny. Schopenhauer odmawia historii miana nauki, ponieważ wykazuje się ona jedynie koordynacją w zbieraniu danych, zatem jest zbiorem wiedzy, któremu brak jakiegokolwiek systemu, który mógłby określić wnioski *a priori*:

Nie poznaje ona pojedynczych zjawisk za pomocą tego, co ogólne, lecz musi chwycić je bezpośrednio i w ten sposób pełzać niejako po terenie doświadczenia, podczas gdy prawdziwe nauki szybują nad nimi, [...] wobec czego nauki mogą być spokojne, nawet gdy chodzi o to, co się dopiero pojawi. Nauki, jako że są systemami pojęć, mówią zawsze o rodzajach, historia – o jednostkach. [...] Nauki mówią stale o tym, co jest zawsze, natomiast historia o tym, co jest tylko raz jeden i nigdy więcej. Historia ma do czynienia tylko z tym, co pojedyncze, indywidualne, a jest ono z natury swej niewyczerpalne, zatem wszystko zna tylko niedoskonałe, połowicznie⁴¹⁹.

Można by wysunąć zastrzeżenie do powyższych argumentów. Wprawdzie za pomocą historii jesteśmy w stanie wywnioskować z licznych faktów te ogólne zdarzenia, które mają miejsce cyklicznie (epoki, ustroje, wojny i traktaty), jednak filozof orzeka, iż jest to błędne rozumienie pojęcia ogólności. Ponieważ w historii ogólność nie jest pojęciem obiektywnym, lecz tylko subiektywną znajomością rzeczy, z których, co prawda, możemy wnioskować o tym, co najbardziej ogólne, jednakże szczegóły wydarzeń i ich konkretne powiązania są mniej pewne i im bardziej się w nie wnika, tym bardziej niepewne się stają. „Rozdzieliły historii powszechnej różnią się tylko nazwami i datami; ich właściwa, istotna treść pozostaje ta sama. [...] Ogólna dewiza historii powinna brzmieć: to samo, choć inaczej”⁴²⁰. Należy również dodać, iż ostrze Schopenhauerowskiej krytyki nie tyle jest wymierzone w samą dyscyplinę, co w jej reprezentantów, jak na przykład Hegla – którego historycyzm był wielokrotnie poddany ze strony Schopenhauera ostrej krytyce. Analiza historyczna dziejów oraz przeszłe dokonania ludzkości są dla niego ilustracją błędnej drogi, w której Schopenhauer dopatruje się elementów rozwoju, ale który to rozwój nie może zbawić świata ani ludzkości w walce ze złem. Świat na poziomie bytów jednostkowych określonych czasowością jest rozumny i celowy, natomiast widziany przez pryzmat

⁴¹⁹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 630.

⁴²⁰ Tamże, s. 637.

całości nie zdąży do określonego celu. Zatem przeciwnikiem Schopenhauera jest przede wszystkim idealistyczna spekulacja historyczna, przeciwko której kieruje on swe zarzuty⁴²¹.

W rozwoju intelektualnym filozof przywiązywał dużą wagę do tego, co się czyta i w jaki sposób się czyta. Mamy bowiem dwa rodzaje pisarzy – „takich, którzy piszą dla samej sprawy i takich, którzy piszą, by pisać”⁴²². Wiele miejsca temu zagadnieniu poświęca w drugim tomie *Parergów*, ale i poza nimi możemy znaleźć kilka wartościowych uwag odnośnie do poznania intelektualnego poprzez literaturę. Zgodnie z jego zasadą wyższości oglądu nad pojęciowością zaleca najpierw naoczne oglądanie rzeczy, dopiero potem literaturę, Pisał: „czytać, znaczy myśleć cudzą głową zamiast własną”⁴²³. Zdaniem filozofa pojęcia nie oddają prawdziwej istoty rzeczy, a nawet mogą ją zafałszować. Po drugie, zwraca uwagę, iż rzeczy poznane poprzez naoczne postrzeganie na dłużej zapadają w pamięć aniżeli puste słowa⁴²⁴. Maksymalizowanie pojęć prowadzi do wypaczeń i urojeń na temat świata. Ustrzeżenie młodzieży przed nadmierną ilością pojęć byłoby niewątpliwie najlepszą edukacją, ale to bardzo trudne zadanie – stwierdza filozof⁴²⁵. W tym celu należy:

możliwie zawęzić horyzont dziecka, a za to w jego zasięgu nauczyć tylko pojęć wyraźnych i słusznych, i dopiero, kiedy pozna należycie wszystko, co się w tym kręgu mieści, rozszerzyć go stopniowo, dbając stale o to, by nic w nim nie zostało ciemne, by niczego nie zrozumiało tylko połowicznie. Dziecko miałoby wskutek tego wprowadzić nader ograniczone i niezmiernie proste pojęcia o rzeczach i stosunkach między ludźmi, ale za to byłyby to pojęcia wyraźne i prawdziwe, wymagałyby więc tylko rozszerzenia, a nie sprostowania. Metoda ta wymaga zwłaszcza, by nie pozwalać na czytanie powieści, lecz zastępować je stosownymi życiorysami, np. biografią Benjamina Franklina, Karla Philippa Mortiza⁴²⁶.

Takie zalecenia z pewnością mieszczą się w ramach wychowania intelektualnego, które polega także na samodzielnym wzbogacaniu wiedzy o poznaną rzeczywistość, modernizowaniu jej i wypieraniu sądów *a priori* za pomocą sądów *a posteriori*.

⁴²¹ Zob. H. Schnadelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, wyd. PWN, Warszawa 1992, s. 100–109.

⁴²² A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. II, dz. cyt., s. 425.

⁴²³ Tamże, s. 419.

⁴²⁴ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 606–607.

⁴²⁵ Tamże, s. 610.

⁴²⁶ Tamże, s. 611.

Na wstępie rozdziału wspomnieliśmy, iż wychowanie intelektualne ma za zadanie także kształtowanie zdolności selekcji wiedzy oraz możliwości krytycznej oceny napływających informacji. Takie uwagi filozof kierował zwłaszcza w stosunku do wybieranej literatury. Jego zalecenia płyną z następujących faktów, które zauważył na rynku wydawniczym.

Pierwszy – wynikający z zalewu marnej literatury, drugi – z braku refleksji nad nią. W chwili obecnej, gdzie: „wszystko osuwa się spod nóg, zmieniają się symbole, przestawiają znaki, punkty orientacyjne nie mają już miejsc stałych. Wzrok piszącego błąka się po coraz to nowych i nieznanych krajobrazach, a jego głos ginie w huku pędzącej lawiny historii”⁴²⁷ – ostrzeżenia Schopenhauera nabierają szczególnej wagi i doniosłości. Oto znak czasu, naszego czasu, w którym wszystko szybko się starzeje i jest natychmiast wyrzucane na śmietnik. Czasu, w którym rządzi potrzeba nowości, wręcz kult nowości, popyt na rzeczy wyłącznie najświeższe, gorące. Dziś nie tylko artykuły opatruje się datą ich powstania, ale przy nazwiskach autorów coraz częściej pojawia się rok ich urodzenia, żeby było wiadomo, z jakiej epoki pochodzą. Czy w związku z tym warto go czytać, a może lepiej zająć się czymś nowszym? Cechą charakterystyczną postmodernistycznego myślenia jest nie tylko świadomość zapożyczania, przez które gubi się wszelkie źródło i początek, lecz swoisty kult nowości i natychmiastowości, gdzie filmy są oglądane przedpremierowo, a seriale są realizowane tak długo, jak istnieje zapotrzebowanie odbiorców. Wszelka myśl, wszelka idea jest tylko czymś istniejącym „pomiędzy” – tekst znika, zastąpiony „między-tekstowością”, wynikłą z nadmiaru bodźców audiowizualnych oraz tempa życia⁴²⁸, które sprawia, że ludziom trudno się skoncentrować na tekście i szybko zapominają, co przeczytali. Trafnie nazywa to zjawisko Stanisław Lem „elektroniczną epoką kamienną”⁴²⁹. Wydaje się, że współczesne społeczeństwo gotowe jest ponosić ryzyko wiążące się z poszukiwaniem nowego wzorca w obrębie obcych tradycji, które niekiedy są potępiane nawet przez własną kulturę, byle tylko znaleźć jakieś inne, obce, nowe, błyskotliwe i zaskakujące.

Tyle jest kolidujących ze sobą wizji, że chwieją się w posadach wszystkie wyobrażenia o świecie. Każdy dzień przynosi jakąś nową modę, odkrycie naukowe, religię,

⁴²⁷ R. Kapuściński, *Lapidaria*, t. II, wyd. Czytelnik, Warszawa 1995, s. 35.

⁴²⁸ Osobnego miejsca wymagałoby tu rozpatrzenie refleksji współczesnego człowieka nad swoim istnieniem, to co sygnalizował Roman Ingarden w swojej *Księżeczce o człowieku*, a tym co potocznie Niemcy w życiu zwą *langsam Welt*.

⁴²⁹ Zob. W. Roszkowski, *Półwiecze świata. Historia polityczna po 1945 roku*, Warszawa 1998, s. 545.

nowy ruch lub manifest. Naszą świadomość nieustannie przenikają krzyżujące się poglądy: raz jest to kult natury, innym razem parapsychologia, to znowu anarchizm, strukturalizm, neomarksizm, nowa fizyka, mistycyzm Wschodu, technofilia, technofobia i tysiące innych – a każda z tych mód ma swych uczonych kapłanów lub dziesięciominutowych guru⁴³⁰.

Toffler w swojej futurystycznej koncepcji z zadziwiającą trafnością przewidział to, czego teraz jesteśmy świadkami – marazm kulturowo-intelektualny. Schopenhauer dał krytyczną podstawę w arbitralnym głosie przeciwko temu, co dopiero miało nadjeść. Tę podstawę w pełni wykorzystał i rozwinął Fryderyk Nietzsche, o czym wspomnimy w rozdziale poświęconemu recepcji.

Zdaniem Schopenhauera w sytuacji nadprodukcji literatury, rozwój intelektualny jest hamowany. Stąd apel filozofa, by czytać źródła, a nie ich opracowania czy adaptacje. Następnie należy poddawać krytyce to, co się przeczytało, a ponadto przed wyborem książki zadawać pytanie „o czym?”. Pytanie to otwiera nas przede wszystkim na przedmiot rozprawy i jej wartość, bez względu na to, kto by jej nie napisał, i już w pewnym stopniu potrafi nadać wartość lekturze.

Tymczasem teraz pisma literackie są tworzone przez gildie uniwersyteckie lub kliki literackie, a po cichu może nawet księgarzy na użytek handlu, gdy puste głowy chcą dopomóc swojej pustej kieszeni. [...] A znakomita większość nabywców jest tak prostoduszna, że chętniej czyta nowe niż dobre⁴³¹.

Schopenhauer przestrzega czytelnika, iż z uwagi na zarobkowy charakter pisania oraz powszechność druku i oficyn wydawniczych, najnowsze zawsze będzie wypierać stare i dobre w myśl reguły: „nowe rzadko jest dobre, gdyż dobre tylko krótki czas jest nowe”⁴³². Kontynuując swój wywód na temat miernoty intelektualnej zarówno piszących jak i kupujących, konstatuje:

Jeśli dobrze na to wszystko zważyć, to można dojść do wniosku, że człowiek zwie się istotą myślącą tylko w bardzo przenośnym sensie. Trzeba wówczas przestać dziwić się bezmyślności i głupocie, lecz raczej wiedzieć, że horyzont intelektualny normalnego człowieka wykracza wprawdzie poza horyzont zwierzęcia, ale nie tak nieobliczalnie daleko, jak się zazwyczaj przyjmuje⁴³³.

Zatem pierwszym pryncypialnym zaleceniem, jakie stawia filozof w stronę wychowania intelektualnego poprzez literaturę, jest należyte zrozumienie wartości przekazu danej literatury przez osobę, która jest mentorem danego ucznia.

⁴³⁰ A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. A. Wojdyło, Warszawa 1986, s. 340.

⁴³¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. II, dz. cyt., s. 426–427.

⁴³² Tamże, s. 427.

⁴³³ Tamże, s. 424.

Pod terminem „należyte zrozumienie wartości literatury” Schopenhauer rozumie uchwycenie jej, zbieżność oraz spójność z przekazywaniem realiów życia. Dlatego uznaje za słuszne poznawanie świata poprzez stronicę ksiąg, zwłaszcza jeżeli oddają one dobrze prozę życia⁴³⁴. Stąd też umiłowanie Schopenhauera do dramatów i tragedii.

Jeżeli mielibyśmy podsumować znaczenie wywodów Schopenhauera w sensie wychowania intelektualnego, to z całą pewnością możemy powiedzieć, iż wartość nauki czy też poszczególnych jej dziedzin nie powinna polegać na uzyskiwaniu większej ilości danych, teorii i twierdzeń, lecz na ułatwieniu poznania. Ta koncepcja wynika z podstawowego założenia jego myśli, mówiącego, że punktem wyjścia dla wartości intelektualnej musi być to, co bezpośrednie, a dla podmiotu poznającego bezpośrednie jest przedstawienie. Cała wielość świata zostaje sprowadzona do wymiaru czasoprzestrzennej percepcji podmiotowej, a wola, jako składnik wszelkich procesów, może być zidentyfikowana na drodze refleksji nad światem i jego właściwościami.

4.8. Wychowanie estetyczne

W wychowaniu estetycznym głównym celem jest wykształcenie oraz rozbudzenie w dziecku, młodzieży i w osobach dorosłych wrażliwości na przeróżne przejawy piękna w otaczającym nas świecie: w pięknie przyrody, w twórczości muzycznej i w twórczości literackiej⁴³⁵. Wychowanie estetyczne czy też wychowanie przez sztukę ma bardzo bogatą i chyba najstarszą tradycję i jeżeliby sięgnąć do oddziaływania pierwotnych znaków i symboli, jest ona niemal tak stara jak pierwsze plemiona i ich dziedzictwo kulturowe⁴³⁶.

W odczuciu potocznym wychowanie estetyczne stanowi jedną z dziedzin ogólnego wychowania człowieka i oznacza przede wszystkim kształtowanie uczuć i rozwijanie wyobraźni, a jego narzędziami są sztuka i przyroda.

Według Bogdana Suchodolskiego wychowanie estetyczne obejmuje dwa rodzaje działań, blisko ze sobą powiązanych, lecz różnych. Wychowanie estetyczne w pierwszym znaczeniu to „kształcenie kultury estetycznej, dobrego smaku estetycznego, umiejętności przeżywania i oceniania dzieł sztuki, upodobań w zakresie własnej aktywności artystycznej, odtwórczej lub nawet

⁴³⁴ Tamże, s. 611.

⁴³⁵ I. Słońska, *O wychowaniu estetycznym*, wyd. Ossolineum, Warszawa 1996, s. 20.

⁴³⁶ S. Szuman, *O sztuce i wychowaniu estetycznym*, wyd. PZWSz, Warszawa 1992, s. 5.

twórczej”⁴³⁷. Wychowanie estetyczne w drugim znaczeniu obejmuje wychowanie, według którego możemy zapytać: „Jak w różnych zakresach sztuka wpływa na człowieka, jak wpływa na sposób odczuwania przez ludzi życia, na poglądy i przekonania ludzkie, na ich przeżycia moralne, na ich ogólną postawę wobec innych ludzi, wobec świata”⁴³⁸. W pierwszym sensie wychowanie jest rozumiane tradycyjnie, w drugim oznacza wychowanie przez sztukę, które wykraczając poza tradycyjny zakres wychowania estetycznego, obejmuje zarówno kształcenie kultury estetycznej człowieka, jak i wielostronne kształtowanie jego osobowości. Według Stefana Szumana „wychowanie estetyczne tym się różni od zwykłych sposobów i zabiegów dydaktycznych i wychowawczych, że uczy spostrzegania, doznawania i odczuwania rzeczywistości, a także pojmowania istoty i celu życia ludzkiego przez pryzmat sztuki”⁴³⁹. Herbert Read uważa, że „sztuka jest jedną z tych rzeczy, które – jak powietrze czy ziemia – znajdują się wszędzie wokół nas, lecz nad którymi rzadko się zastanawiamy”⁴⁴⁰. Takie rozumienie sztuki było bardzo bliskie rozumowaniu Schopenhauerowskiemu.

Zdaniem Schopenhauera umysł ludzki może wykroczyć poza swoje czysto biologiczne granice spełniające jedynie funkcje typowo egzystencjalne. Może wyzwolić pewien naddatek, który będzie oderwany od czysto biologiczno-praktycznej funkcji. Jak zauważyliśmy w poprzednich rozdziałach, opisuje on dwa sposoby ucieczki od daremności i poddaństwa woli⁴⁴¹. Pierwszy, który już poznaliśmy, trwalszy, polega na zbawieniu poprzez ascezę i wewnętrzną pracę nad sobą – samozaprzeczenie. Drugi, chwilowy, odnosi się do kontemplacji estetycznej.

Należy przypomnieć, że rozumienie sztuki w czasach Schopenhauera, wyrastało z typowo klasycystycznego pojmowania sztuki jako naśladowania przyrody (mimesis) i najwyższy jej stopień realizacji określał się poprzez to, że sztuka przedstawiała piękno i sama była piękna. Natomiast dzisiejsza sztuka nie naśladuje natury, a także stroni od piękna. Artysta nowoczesny tworzy rzeczy, sztukę, zasadniczo różną od dawniejszych dzieł tradycyjnych. Dzieje się tak dlatego, że zmieniło się ideowe podłoże artystycznej twórczości oraz zmieniły się aksjologiczne kanony tworzenia sztuki. Nowe kierunki w sztuce takie

⁴³⁷ I. Wojnar, *Wychowanie przez sztukę*, wyd. Ossolineum, Warszawa 1985, s. 35.

⁴³⁸ B. Suchodolski, *O wychowaniu estetycznym*, wyd. Żak, Kraków 1996, s. 17.

⁴³⁹ S. Szuman, *O sztuce i wychowaniu...*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁴⁰ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, wyd. UMCS, Lublin 1995, s. 42.

⁴⁴¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 297.

jak kubizm czy surrealizm wykorzystywały techniki deformacji, dekonstrukcji i kolażu. Picasso i Georges Braque – najwybitniejsi przedstawiciele kubizmu – komponowali dzieła wyraźnie deformujące rzeczywistość⁴⁴². U Schopenhauera sztuka ma przedstawiać świat wraz z naturą w jej rzeczywistej formie. Nie będziemy zajmować się tą nową zależnością sztuki współczesnej w relacjach z aspektami wychowawczym, które zapewne wprowadziłyby nowe możliwości edukacyjne, ale niepotrzebnie poszerzyłyby omawiany wątek wychowania estetycznego u Schopenhauera. Pozostaniemy na prostej bazie relacji wizji Schopenhauerowskiej estetyki wobec wychowania.

Zdaniem Schopenhauera, dzieła sztuki powinny być zawsze strukturą jakościową o charakterze aksjologicznym, bowiem poprzez dzieła docierają do ludzi pewne wartości, są przez nich przeżywane, a przez to lepiej przyswajane i przekazywane sobie wzajemnie w sposób ponadczasowy.

Aby dobrze zrozumieć miejsce estetyki w poznaniu, a dalej wychowaniu (które *notabene* sprowadza się do poznania poprzez różne formy), należałoby wyjść od rozumienia sztuki i jej funkcji w systemie Schopenhauerowskim.

Schopenhauer rozpoczyna swój wykład dotyczący estetyki w trzeciej księdze pierwszego tomu *Świata jako woli* od zadania pytania: jakiego rodzaju poznanie daje nam możliwość uchwycenia całości idei świata w sposób ponadczasowy i niezależny od wszelkiej zmienności?⁴⁴³ Tę możliwość daje sztuka poprzez kontemplację i rozumienie jej. „Powtarza ona uchwycone drogą czystej kontemplacji wieczne idee, to co istotne i co pozostaje we wszystkich zjawiskach świata, i w zależności od materiału, w jakim je powtarza, są to sztuki plastyczne, poezja lub muzyka”⁴⁴⁴.

Należy przypomnieć, iż odnośnie do poznania przedkłada on w nauce samą łatwość sposobu poznawania świata nad ilość faktów naukowych, które istnieją. Co z takiego założenia wynika? Zasadniczym celem jest poznanie jądra, które kryje się poza wszelką naukowością i zjawiskami opisywanymi przez klasyczne nauki – tym jądrem jest wola. Sztuka – zdaniem myśliciela – jak żadna z innych dziedzin odnoszących się do możliwości poznawczych człowieka, pozwala nam poznać istotę świata nie w sposób pojęciowy, jak to czynią

⁴⁴² W. Welsch, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, red. K. Wilkoszewska, tłum. K. Guzalaska, wyd. Universitas, Kraków 2003, s. 15–17.

⁴⁴³ Tamże, s. 293.

⁴⁴⁴ Tamże.

nauki, ale w sposób bez udziału poznania, gdzie nie mają znaczenia deskrypcje pojęciowe. Filozof mówi, że: „[...] powtarza ona uchwycone drogą czystej kontemplacji wieczne idee [...]”⁴⁴⁵. Spróbujmy zatem wywieść z tego założenia ogólniejszy sens, by następnie ukazać znaczenie wartości sztuki dla działań pedagogicznych.

Co oznacza czysta kontemplacja i jaki jest jej sens? W kontemplacji estetycznej człowiek staje się bezinteresownym obserwatorem. Takie obcowanie ze sztuką ma uczyć prawdziwej wewnętrznej bezinteresowności, wtedy stajemy się bezwolnym podmiotem poznania. Jeżeli natomiast osoba kontemplująca jakiś piękny przedmiot, spoglądając na niego, widzi w nim przedmiot pożądania lub podniety, to nie zajmuje punktu czysto kontemplacyjnego, bo jest wtedy obserwatorem interesownym. Postawa kontemplacji bezinteresownej ma na celu uczynić chwilowe wyzwolenie się osoby kontemplującej z poddaństwa woli, podobnie jak w przypadku ascezy. Lecz o ile asceza wynika z pewnej mądrości nabytej w ciągu rozwoju życia poprzez czynniki zewnętrzne, o tyle poznanie poprzez kontemplację jest własną wewnętrzną łaską, która nas do tego skłania. Schopenhauer znaczenie wewnętrznej łaski tłumaczy w następujący, metaforyczny sposób: „[...] każdy, kto czyta wiersz lub ogląda dzieło sztuki, musi sam przyczynić się do wydobycia na jaw tej mądrości; pojmuje z niej więc tyle tylko, na ile pozwalają jego zdolności i wykształcenie – jak żeglarz, który swą sondę zapuszcza tak głęboko, na ile pozwala jej długość”⁴⁴⁶.

Co jest przedmiotem kontemplacji? Wieczne idee objawiające istotę świata poza *principium individuationis*. Człowiek jest w stanie poprzez sztukę poznać idee sił przyrodniczych oraz idee gatunków, ale już nie ich rodzajów, bo powstają one w czasie i przestrzeni⁴⁴⁷.

Co jest celem bezinteresownej kontemplacji? Jest nim stan uwolnienia się od chcenia i pożądania oraz poznanie idei np. podczas wzniosłego uniesienia w trakcie podziwiania górskiego pejzażu⁴⁴⁸. Możliwość osiągnięcia takiego stanu jest zależna nie tylko od osoby kontemplującej, ale i od wartości sztuki, która ją prezentuje⁴⁴⁹. Schopenhauer, lubując się w hierarchicznych układach, przedstawia następujący układ sztuk pięknych. Najniżej w hierarchii znajduje się ar-

⁴⁴⁵ Tamże.

⁴⁴⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 583.

⁴⁴⁷ Tamże, s. 270.

⁴⁴⁸ Tamże, s. 322. Por.: Tamże, s. 390.

⁴⁴⁹ Tamże, s. 333.

chitektura, odwołuje się ona do samej materii, próbuje nam przedstawić idee ciężaru, sztywności, spójności itd. Te z kolei odnoszą się do najniższych form uprzedmiotowienia woli, tj. do materii. Ponadto w architekturze do głosu najczęściej dochodzi forma użytkowa, która ogranicza formę czystego piękna⁴⁵⁰.

Na kolejnym szczeblu znajdują się sztuki plastyczne, które wyrażają ideę człowieka i jego istotę – rzeźba zajmuje się jego pięknem i wdziękiem, a malarstwo koncentruje się przede wszystkim na wyrażaniu charakteru i namiętności⁴⁵¹.

Następna jest poezja, która przedstawia wszystkie szczeble natury, posługując się opisem, metaforą, liryką. Za pomocą epitetów poeta stara się sprowadzić abstrakcyjne pojęcia na poziom spostrzeżenia, tak że pobudza wyobraźnię, dając tym samym czytelnikowi możliwość uchwycenia idei w przedmiotach spostrzeżenia. Ze wszystkich form poetyckiego przekazu największą wartość ma tragedia, która zdaniem filozofa oddaje życie najbardziej bezpośrednio. Ta bowiem uwidacznia zło, ból, cierpienie i inne negatywne cechy zarówno świata przedmiotowego, jak i ludzkiej natury⁴⁵².

Na szczycie poznania świata poprzez sztukę znajduje się muzyka. Muzyka zajmuje pierwsze miejsce nie dlatego, że przedstawia kilka idei z rzędu, ale dlatego, że przedstawia samą wolę, wewnętrzną naturę rzeczy samej w sobie⁴⁵³. Człowiek słuchający muzyki doznaje bezpośredniego objawienia nie w formie pojęciowej, lecz emocjonalno-intuicyjnej, ponieważ muzyka potrafi wyrazić i wprowadzić człowieka wprost w dany nastrój emocjonalny⁴⁵⁴. Muzyka jest czystym poznaniem poza czasem i przestrzenią, poza ograniczeniami logicznymi, symbolicznymi i kulturowymi. „Zgodnie z tym wszystkim możemy traktować zjawiskowy świat oraz muzykę jako dwa różne wyrazy tej samej rzeczy i tylko jej zawdzięczają one swą analogię, a poznanie ich jest niezbędne, aby tę analogię dostrzec”⁴⁵⁵. Poznanie świata poprzez sztukę za pomocą muzyki może nam go znacznie przybliżyć w najogólniejszej formie, poprzez różnorakie środki artystycznego przekazu, takie jak na przykład użycie tonacji. Schopenhauer tłumaczy: „[...] tak jak szybkie przechodzenie od życzenia do zaspokojenia i od

⁴⁵⁰ Tamże, s. 335.

⁴⁵¹ Tamże, s. 344–345.

⁴⁵² Tamże, ss. 391 i 621.

⁴⁵³ Tamże, ss. 395 i 398. Por.: Tamże, s. 304.

⁴⁵⁴ Tamże, s. 404.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 405.

niego znowu do życzenia jest szczęściem i pomyślnością, tak szybkie melodie bez wielkich odstępstw są wesołe, a powolne, napotykaające dysonanse i przebijające się dopiero przez wiele taktów do podstawowego tonu są smutne, analogicznie do opóźnionego, utrudnionego zaspokożenia⁴⁵⁶. Schopenhauer zwraca też uwagę na to, że istniejące w muzyce dwie podstawowe tonacje, durowa i molowa, są odpowiednikami dwóch podstawowych uczuć człowieka i znakomicie je obrazują w sposób emocjonalny. *Dur* jest reprezentantem uczuć wesołych i pozytywnych, *moll* jest wyrazem cierpienia i bólu. „Odpowiada to temu, że dla woli istnieje w gruncie rzeczy tylko niezaspokożenie i zaspokożenie. I tak jak istnieją dwa podstawowe nastroje, radość i strapienie, tak muzyka ma dwie zasadnicze tonacje dur i moll, które odpowiadają tamtym”⁴⁵⁷.

Niestety efekty tego poznania poprzez kontemplację estetyczną (muzyczną, plastyczną, literacką) nie są trwałe i trzeba ją ciągle odnawiać. Może jednak ona ukazać nam ostateczny sens poznania, do którego należy zmierzać. Tym celem samym w sobie jest stan trwałego spokoju, harmonii lub – jak często pisze filozof – stan nirwany. Muzyka jako najdoskonalsza ze sztuk może sprawić, byśmy odczuli taki stan, lecz nie na długo⁴⁵⁸.

Schopenhauerowska estetyka pozwala nam wyciągnąć trzy wnioski dla wychowania poprzez sztukę. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze sztuką jako źródłem wiedzy o świecie i człowieku, a także jako emocjonalną funkcję poznawczą. Funkcji poznawczej sztuki nie należy rozumieć w sposób dosłowny, jako przekazania dziedzictwa kulturowego, lecz w sensie metafizycznym, gdzie sztuka ma za zadanie transmisję pewnych idei, niezmiennych elementów rządzących światem, takich jak kształt, grawitacja, harmonia, elastyczność, a nawet odczytywanie podstawowych emocji – jak to dzieje się w przypadku muzyki⁴⁵⁹.

Sztuka, dzieło geniuszu. Powtarza ona uchwycone drogą czystej kontemplacji wieczne idee, to, co istotne i co pozostaje we wszystkich zjawiskach świata, i w zależności od materiału, w jakim go przetwarza, są to sztuki plastyczne, poezja lub muzyka. Jej jedynym źródłem jest poznanie idei, jedynym celem – przekazanie tego poznania⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 402–403.

⁴⁵⁷ Tamże, s. 654.

⁴⁵⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 284–285.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 293.

⁴⁶⁰ Tamże.

Druga kwestia dotyczy aksjologicznej funkcji sztuki, w związku z czym pojawia się pytanie: jakiego człowieka kształtować, w oparciu o jakie wartości, ideały opierać proces wychowania? I jak je przekazać? Jeden z twórców pedagogiki kultury, G. Kerschensteiner, sformułował warunek konieczny do spełnienia, by określona wartość mogła być odkryta i poznana przez człowieka. By człowiek mógł poznać i przeżyć wartości, musi zachodzić podobieństwo na szczeblu edukacyjnym i emocjonalnym pomiędzy nim a wartością będącą odbiciem struktury twórcy. Zatem, aby móc prezentować pewne walory aksjologiczne, najpierw należy wynieść człowieka do pewnego poziomu, by z tego poziomu były mu dostępne te wartości⁴⁶¹. Schopenhauer w swojej koncepcji estetycznej również dostrzega ten problem: „każdy, kto czyta wiersz lub ogląda dzieło sztuki, musi sam przyczynić się do wydobywania na jaw tej mądrości; pojmuje z niej, więc tyle tylko, na ile pozwalają jego zdolności i wykształcenie”⁴⁶². Zatem sztuka może pełnić funkcje poznania i przekazywania pewnych wartości, ale o tyle, o ile człowiek jest do tego przygotowany.

Trzecia cecha Schopenhauerowskiej estetyki zasługuje na szczególną uwagę. Chodzi o wykorzystanie postawy wrażliwości estetycznej w obcowaniu z pięknem przyrody, która dla Schopenhauera jest ekwiwalentem prawdziwej sztuki. Schopenhauer zakładał, że skoro estetyka jest sferą znaczeń i wnoszenia wartości do rzeczy pięknych, to także przyroda jako rzecz naturalnie piękna musi posiadać naturalną wartość w sobie. Stąd należy się jej poszanowanie. Mamy tutaj do czynienia z rozważaniami, które można ułożyć w kontekście myśli ekofilozoficznej.

Ekofilozofia oraz wiele różnych jej odłamów zdążyła sobie już wypracować bogaty zakres piśmiennictwa i nie stanowi dziś *novum*. Jednak w czasach Schopenhauera ruch ten zaczynał się dopiero tworzyć. Termin ekologia został po raz pierwszy użyty przez Ernsta Haeckela w 1869 roku, a więc dziewięć lat po śmierci Schopenhauera. Ekologia oznacza w rozumieniu dosłownym z greckiego 'dom, domostwo', w rozumieniu nauki oznacza „[...] całokształt oddziaływań między organizmami i ich środowiskiem, zarówno ożywionym,

⁴⁶¹ W. Cichoń, *Świat wartości i sposoby jego poznawania* [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Strożewski, Wrocław 1978, s. 167.

⁴⁶² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, s. 582–583.

jak i nieożywionym”⁴⁶³. Obecnie istnieje wiele różnorodnych definicji ekologii, współcześnie jest ona postrzegana jako nauka o zależnościach między wszystkimi organizmami: roślinami, zwierzętami, ludźmi a ich środowiskiem.

Schopenhauer wyprowadza swoją wizję proekologiczną zarówno z estetyki, jak i z filozoficzno-religijnej myśli zawartej w *Wedach*, która nawiązuje do świętej zależności i jedności pomiędzy człowiekiem a tym, co go otacza.

Schopenhauer był jednym z pierwszych, który rozciągnął ważność zasad etycznych na świat zwierzęcy. Jak zauważa w żartobliwy sposób Albert Schweitzer, inni filozofowie stronili od tego zagadnienia i zachowywali się: „[...] jak gospodyni domu, która wyszorowała izbę, troszczy się, by drzwi były zamknięte, aby nie wszedł pies i nie zepsuł dokonanej pracy śladami swych łap, tak europejscy myśliciele czuwają nad tym, by im nie biegały tu i tam jakieś zwierzęta w etyce”⁴⁶⁴. Dla Schopenhauera umiejscowienie zwierząt w rozważaniach etycznych jest czymś oczywistym, ponieważ system ten wedle wedyjskiej formuły *Tat twam asi* (Tyś tym jest) rozciąga się na wszystkie istnienia.

Schopenhauer stara się zerwać ze starotestamentowym rozumieniem: „czyńcie sobie ziemię poddaną”⁴⁶⁵. W rozprawie *O podstawie moralności* składa oficjalny protest przeciwko podzieleniu świata na zwierzęcy i ludzki: „Pogląd, by zwierzęta stały poza obrębem prawa, by nasze postępowanie względem nich nie podlegało żadnemu sądowi moralnemu, byśmy względem zwierząt nie mieli żadnych obowiązków, pogląd ten jest oburzającym dowodem barbarzyństwa Zachodu, barbarzyństwa, którego źródło leży w żydostwie”⁴⁶⁶.

Schopenhauer stara się kształtować i promować pewną postawę ekologiczną, która pozwala dostrzec człowiekowi zależności i wynikające z tego konsekwencje proekologiczne⁴⁶⁷. Koncepcja holistycznego świata zależnego od natury, w którym szanowane są wszystkie istoty żywe, jest drogą do prawdziwego człowieczeństwa. Ta myśl Schopenhauerowska znajduje swój wyraz w znanym

⁴⁶³ *Kompedium wiedzy o ekologii*, red. J. Strzałko, T. Mosso-Pietraszewska, Poznań 1999, s. 200.

⁴⁶⁴ H. Gaertner, *Albert Schweitzer i jego zasada czci dla życia a współczesna ekologia*, „Zielone Brygady – pismo ekologów” 1991, nr 2(20), s. 210. Dostępny w internecie: <http://www.zb.eco.pl/zb/20/schweitzer.htm>.

⁴⁶⁵ W oryginale dotyczy to fragmentu: „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”. (I Moj, 1:28) *Biblia Tysiąclecia*, wydanie V, wyd. Pallotinum.

⁴⁶⁶ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności...*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁶⁷ A. Różańska, *Etyczne wyznaczniki świadomości ekologicznej*, „Ruch Pedagogiczny” 2001, nr 3–4, s. 86.

cytacie, który opiewa często motta rozpraw proekologicznych: „Kto jest okrutnym dla zwierząt, ten nie może być dobrym człowiekiem”⁴⁶⁸. Zdaniem filozofa nie można być dobrym człowiekiem popadając w konflikt ze światem zwierząt i w ogóle ze światem przyrody, ponieważ jesteśmy jego częścią. Zależność ta, choć trywialna, jest często bagatelizowana i zdaniem filozofa, prowadzi to do irracjonalnych i niemoralnych zachowań człowieka względem zwierząt: „Ludzie są egoistyczni i bez serca, zamykają ptaka przeznaczonego, by przelatywał pół świata, w klatce, gdzie powoli zatęskni się na śmierć. A swego najwierniejszego przyjaciela, tak inteligentnego psa, biorą na łańcuch”⁴⁶⁹. Zatem świadomość jedności człowieka ze światem przyrody powinna przerodzić się w świadomość ekologiczną, która jest w stanie polepszyć kondycję naszego życia, bo zależy ona od kondycji całego środowiska, w którym żyjemy.

Prócz ogólnej zasady dla poszanowania świata przyrody, filozof dotyka również problemu eksploracji dóbr naturalnych, a także zjawiska zwanego dzisiaj konsumpcjonizmem; problem ten mieści się w zakresie współczesnych rozważań z nurtu „głębokiej ekologii”. Rozważania te, zdaniem filozofa, należy prowadzić z szerszej, nie tylko ludzkiej perspektywy, gdyż często to, co z ludzkiej perspektywy jest możliwe do zaakceptowania i przyjęcia, może być nie do przyjęcia, jeżeli weźmiemy pod uwagę procesy życiowe zachodzące na całej planecie. Brak rozpatrywania pewnych kwestii w szerszej perspektywie prowadzi do tego, iż człowiek jest postrzegany jako swego rodzaju wyłom egzystencjalny, który zaburza spokój i porządek całości przyrody. Szkodliwą ludzką działalność wyrażającą się w bezkresnym eksploatowaniu dóbr komentuje w lapidarny sposób jako: „niepotrzebnie zakłócający epizod w błogim spokoju przyrody”⁴⁷⁰.

Filozofia Schopenhauera odciąga od przyziemnych ludzkich spraw i skłania do głębszej refleksji nad światem przyrody i człowiekiem oraz relacjami pomiędzy nimi. Schopenhauerowskie wskazówki są niczym Sokratejski bąk, który stara się ukąsić i skłonić do poruszenia intelektualnego. Z obrony Sokratesa czytamy:

Bo jeśli mnie skazecie, to niełatwo znajdziecie drugiego takiego, który by tak, śmiech powiedzieć, jak bąk z ręki boga puszczonego siadał miastu na kark; ono niby koń

⁴⁶⁸ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności...*, dz. cyt., s. 122.

⁴⁶⁹ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. II, dz. cyt., s. 263.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 265.

wielki i rasowy, ale taki duży że gnuśniej i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło. Zdaje mi się, że czymś takim dla miasta ja właśnie jestem, od boga mu przydany⁴⁷¹.

Tak jak dla Aten Sokrates, tak dla ludzkości Schopenhauer, poprzez swą bezpośredniość i cynizm, chce ukąsić, by pobudzić do zadawania głębokich pytań na miarę człowieka. Zachęca do życia bardziej świadomego i uważnego, bo tylko takie życie jest pełne i ostatecznie pozwala z większą troską i szacunkiem odnosić się do świata przyrody i siebie samego. Nie sposób nie dostrzec pięknego wychowawczego przekazu wykładu, który jest nie tylko samą zachętą do przeformułowania pewnych kwestii, ale również, poprzez stale podkreślany praktyczny wymiar Schopenhauerowskiego poznania, jest szczerą zachętą do tego, by wyjść poza słowa, które są martwe i przejść na praktykowanie swych odkrywczych myśli⁴⁷². Źródłem wszystkich naszych problemów, zdaniem filozofa, jest upadek myślenia. W gruncie rzeczy o to chodzi we współczesnych mediach, by patrzeć zastępowało myślenie. Myślenie, które traktowano jako samo w sobie np. w starożytnej Grecji nieprawdopodobnie poważnie. Skupić się i przeczytać cztery kolumny czegoś istotnego, bez żarcików, przerywników, emotikon, czegoś, co nie zostało okraszone atrakcyjnymi zdjęciami lub filmikiem – jest w dzisiejszych mediach mało spotykanym zabiegiem.

5. Recepcja poglądów pedagogicznych Schopenhauera

Recepcja poglądów Schopenhauera przyjmowała różne formy w zależności od miejsca i czasu⁴⁷³. Jeżeli jednak chcielibyśmy dokonać jej selekcji z uwagi na podjętą problematykę, na przykład typowo pedagogiczną, filozoficzną czy orientalną, ujawni się jej niedobór lub nadmiar. W tym opracowaniu skupimy się na przeglądzie myśli filozofa odnoszących się do jego powiązań z tematyką pedagogiczną. Z uwagi, iż jest to jeden z najsłabszych obszarów oddziaływania myśliciela, autor postara się rozszerzyć nieco jego granice, wskazując na te pozycje, które w kontekście pedagogicznym mogą wykazać jakąś wartość. Rozpoczynając temat recepcji poglądów Schopenhauera, nie sposób przeoczyć pracę Jana Tuczyńskiego *Schopenhauer a Młoda Polska*, w której autor dokonuje szerokiej analizy recepcji, skupiając się jednak na polu literackim i filozoficz-

⁴⁷¹ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Wytwicki, wyd. Greg, Kraków 2009, s. 17.

⁴⁷² Warto dodać, iż Schopenhauer był wegetarianinem, a swego pudła o imieniu Atma (co oznacza dusza wszechświata) otaczał wielką czcią i zrozumieniem, o czym świadczą zapiski biograficzne.

⁴⁷³ J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, wyd. Morskie, [bmw] 1987, s. 3–5.

nym⁴⁷⁴. Rzetelne opracowanie tej samej tematyki znajdziemy również w pracy Jana Garewicza *Schopenhauer*⁴⁷⁵ i jego przedmowach do tłumaczeń, jak i pracach Leona Miodońskiego i Józefa Marzęckiego. Choć wkład ten jest nieoceniony, jednak różni się z typowo pedagogicznymi kontekstami.

Pierwszym, najbardziej doniosłym dziełem eksponującym walory wychowawcze filozofii Schopenhauera jest tekst „ucznia” Schopenhauera, Fryderyka Nietzschego, zawarty w *Niewczesnych rozważaniach* w rozdziale *Schopenhauer jako wychowawca*. Młody Fryderyk był niewątpliwie pod wielkim wpływem i wrażeniem filozofii gdańszczyzanina. Świadczą o tym liczne zapisy biograficzne oraz porównawcze opracowania dzieł obu filozofów⁴⁷⁶.

Rok 1867 zdaniem wielu biografów był jednym z przełomowych w życiu Nietzschego. Zapoznał się wtedy z filozofią Artura Schopenhauera zawartą w dziele *Świat jako wola i przedstawienie*. Schopenhauerowska analiza moralności, jednostki wybitnej, znaczenia sztuki w życiu człowieka, pobrzmiewa echem w całym dziele Nietzschego. Nawet gdy doszedł do wniosku, że Schopenhauer się mylił i występował przeciw jego filozofii, nadal pozostawał pod jego wielkim wpływem⁴⁷⁷.

Jakie elementy, które moglibyśmy odczytać w perspektywie pedagogicznej przejął zatem Nietzsche od Schopenhauera-wychowawcy? Z bardziej ogólnego zarysu wyłaniają się dwa elementy, które Nietzsche rozwinął w skrajnej postaci. Pierwszy odnosi się do krytyki chrześcijaństwa. Schopenhauer przedstawiał ją w umiarkowanej formie, nawiązując do starotestamentowego rozumienia chrześcijaństwa i cierpienia niezawinionego (cierpienia Hioba, na które często Schopenhauer się powołuje) jako drogi do odwrócenia uwagi od doczesnego życia i jego przejawów. Krytyka Nietzschego (w późniejszych dziełach) była o wiele bardziej radykalna. Krytyczne stanowisko Schopenhauera było również

⁴⁷⁴ Tamże.

⁴⁷⁵ J. Garewicz, *Schopenhauer*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1970.

⁴⁷⁶ A. Kucner, *Friedrich Nietzsche. Źródła i perspektywy antropologii*, tłum. A. Kucner, wyd. Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego, Olsztyn 2001; G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993, s. 209–213; Tenże, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997; Tenże, *O woli mocy i wiecznym powrocie* [w:] Tenże, *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 58–79; J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk 1997; G. Bataille, *O Nietzschem*, tłum. T. Komen-dant [w:] „Literatura na Świecie” 1985, nr 10; M. Koźlecki, *Przypadek Nietzschego: filozoficzny bunt w obliczu fatum*, wyd. Hybris, Internetowy Magazyn Filozoficzny, nr 3; R. Schacht, *Nietzscheański typ filozofii*, tłum. M. Miłkowski, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15, s. 315–344.

⁴⁷⁷ J. Köhler, *Tajemnica Zaratusztry. Fryderyk Nietzsche i jego zaszyfrowane przesłanie*, tłum. W. Kunicki, Wrocław 1996, s. 102.

podłożem do drugiego elementu rozwiniętego w filozofii Nietzschego, a mianowicie krytyki zachodniej kultury, a w konsekwencji podkreślenie znaczenia wartości kultury antycznej wraz z postulatem powrotu do niej. Pozytywne źródła nietzscheanizmu wyróżniały poszukiwanie teoretycznych wzorców osadzonych w tradycji antycznej i nowożytnej. W *Wiedzy radosnej* Nietzschego czytamy: „człowiek stał się stopniowo fantastycznym zwierzem, który ma spełnić więcej o jeden warunek egzystencji niż każde inne zwierzę: człowiek musi, co pewien czas wierzyć, że wie, dlaczego istnieje...”⁴⁷⁸. Pytanie o sens istnienia jest tak stare jak początki historii filozofii. U Schopenhauera ten sens odnajdujemy w cierpieniu, a właściwie w refleksji nad nim. To ona staje się drogowskazem ku wyzwoleniu od materialno-egzystencjalnej udręki zamkniętej w wiecznych pragnieniach i dążeniach. Nietzsche początkowo podzielał poglądy swojego nauczyciela, wyrażając sprzeciw wobec obyczajów, które dokonują banalizacji zła i dają człowiekowi szczęśliwe schronienie przed jego świadomością. Ostatecznie jednak przyjął założenie, iż życie jest zupełnie niewinne i nie wymaga żadnego usprawiedliwienia czy oczyszczenia. Jego sens i wewnętrzna prawda mają odślaniać się w działaniu, w afirmacji woli życia.

Wróćmy do pierwszego pytania: czy można by nazwać wartością przedstawienie radykalnej krytyki chrześcijaństwa? Dostarcza ono wielu argumentów, zarówno za, jak i przeciw. Abstrahując jednak od tego rozważania, zauważymy, że Nietzsche wyciągnął coś o wiele bardziej wartościowego od Schopenhauera w sensie wychowawczym, a mianowicie umiejętny sposób odczytywania tekstu i kultury w sposób krytyczny. W *Niewczesnych rozważaniach* młody Nietzsche nawiązując do intelektualnej tęsknoty za Schopenhauerem, napisze: „Wspiąć się tak wysoko, jak nigdy żaden nie wspiął się myśliciel, wejść w czyste powietrze Alp i lodów, tam, gdzie nie istnieją już mgły i zasłony i gdzie istota rzeczy wyraża się surowo i zimno, lecz z nieuniknioną zrozumiałością! [...] na podobieństwo duszy Schopenhauera”⁴⁷⁹. Młodemu Fryderykowi imponowała Schopenhauerowska lodowata głębia interpretacji świata, bez „zasłon i mgieł”, przedstawiana w sposób czysty i surowy.

Drugim elementem niosącym przez Schopenhauera wartość wychowawczą jest według Nietzschego egzemplifikacja wartości antycznych związanych z klasyczną triadą dobra, prawdy, piękna (których sam Nietzsche w póź-

⁴⁷⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 17.

⁴⁷⁹ Tenże, *Niewczesne rozważania*, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2000, s. 154.

niejszym czasie się wyrzeknie, dokonując ich przewartościowania – my pozostajemy jednak na płaszczyźnie jego wczesnych pism mocno związanych z Schopenhauerem) oraz przywołanie antycznej idei wiecznego powrotu (Heraklita z Efezu). Nietzsche mówi wprost: „Jak my wszyscy przez Schopenhauera możemy wychowywać się wbrew naszym czasom”⁴⁸⁰, by nie stać się jak „towar fabryczny”?⁴⁸¹ Schopenhauer przestrzegał, by nie stać się jak „seryjny produkt natury”⁴⁸². Dlaczego dwaj wielcy myśliciele gardzą przeciętnym człowiekiem? Wychowaniem do przeciętności? Ponieważ wychowanie do przeciętności nie rzuca człowiekowi wyzwania, nie uczy pracy, samodyscypliny, nie skłania do samopoznania, do refleksji. Jest samo w sobie wystarczalne, a zatem jałowe i bierne. Nietzsche za Schopenhauerem wymienia tu kilka przyczyn powodujących kształtowanie i skłanianie się do przeciętności.

Pierwszą z nich jest ludzkie lenistwo. Lenistwo jako pracy nad samym sobą, które w konsekwencji pociąga za sobą obojętność i ignorancję względem wielkich prawd i nauczycieli. Jak wiemy, ten element został zaczerpnięty przez Schopenhauera z buddyzmu, w którym ignorancja wiedzy jest elementem, który należy pokonać (zaczerpnięta z *ośmiorakiej ścieżki* buddyzmu)⁴⁸³. Nie chodzi tu bowiem o stawanie się ekspertem w jakiejś dziedzinie (bo na tym przecież polega wszelka nauka, która pozwala szczegółowo opanować pewne systemy intelektualne i przekształcić umysł w ostre narzędzie analizy), lecz o prawdę o życiu zawartą w każdej indywidualnej jednostce. Nietzsche wyjaśnia to w ten sposób: „I to jest tajemnica wszelkiego wykształcenia: nie użycza ona sztucznych członków, woskowych nosów, oczu z binoklami – raczej to, co mogłoby udzielić tych darów, jest tylko fałszywym wykształcenia obrazem”⁴⁸⁴. Zgodnie z powyższym cytatem Nietzsche konkluduje za Schopenhauerem, iż dopóki nie przeniknie się owej wrodzonej ignorancji, rozwija się jedynie nabyte uprzedzenia i przekonania (Nietzsche nazywa je *obyczajami i mniemaniami*)⁴⁸⁵, a nie prawdziwą mądrość. „Wszelkie wykształcenie” to przeniknięcie poza świat

⁴⁸⁰ Tamże, s. 142.

⁴⁸¹ Tamże, s. 125.

⁴⁸² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 297.

⁴⁸³ Ośmioraka Ścieżka umożliwia również podział buddyzmu na trzy fundamentalne praktyki: 1. moralną dyscyplinę poprzez słuszne słowo, słuszny czyn, słuszny żywot; 2. medytacyjne zrównoważenie poprzez słuszne dążenie, słuszne skupienie, słuszną medytację; 3. doskonałą mądrość poprzez słuszny pogląd, słuszne myślenie, słuszne wyśławianie się.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 127.

⁴⁸⁵ Tamże, s. 125.

przedstawienia, trzeba bowiem zdobyć bezpośrednie wewnętrzne doświadczenie, na które tak wielokrotnie powołuje się Schopenhauer, a nie rozwijać kolejny system myślowy, który będziemy zgłębiać i którego będziemy zmuszeni bronić. Nietzsche rozwinął to w bardziej radykalny sposób. Kiedy rzeczy obserwuje się z wyższej perspektywy, różnice między nimi zacierają się. Z perspektywy niedualistycznej mądrości nie istnieją rzeczy ważne ani nieważne, dobre i złe – stąd powstanie koncepcji dzieła *Poza dobrem i złem*.

Co miał na myśli Nietzsche, mówiąc o pewnych *obyczajach i mniemaniach*? Jest to przekonanie mówiące o tym, iż każdy człowiek cicho i skrycie zakłada, „że jest tylko raz i żaden choćby najrzadszy przypadek po raz drugi nie zsybie w jednorodną kupę tak dziwnej pstrej rozmaitości jak on: wie o tym, lecz ukrywa się z tym jak z nieczystym sumieniem – dlaczego?”⁴⁸⁶. Ponieważ taki obyczaj jest korzeniem wszelkiego egoizmu, a zarazem przeszkodą do współczucia i wszelkiego działania moralnego: „Nie ulega wątpliwości, że postęпки nasze są w gruncie rzeczy wszystkie razem w sposób nieporównany osobiste, jedyne, nieograniczenie indywidualne”⁴⁸⁷. Nietzsche, chcąc podtrzymać i uargumentować zasadność działania moralnego w swych wczesnych rozważaniach, powołuje się na Schopenhauerowskie współczucie. Ponadto odwołuje się do idei wiecznego powrotu, w której przedstawia wizję reinkarnacji naszego ciała i czynów:

A gdyby tak pewnego dnia lub nocy jakiś demon wpełznął za tobą w twą najśmrotniejszą samotność i rzekł ci: życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze niezliczone jeszcze razy; i nie będzie w nim nic nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz, i każda myśl i westchnienie, i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi⁴⁸⁸.

Myśl o wiecznym powrocie jest wewnętrznym miernikiem siły człowieka. Nie chodzi bowiem o to, by oceniać to, co już zostało dokonane z perspektywy przeszłości, lecz należałoby raczej mówić o przyszłościowym aspekcie owej myśli, to znaczy o jej zdolności do mobilizowania, aktywizowania jednostki i popychania jej ku pełniejszemu, świadomemu życiu już teraz. Bowiem obecność tej świadomości odnoszącej się do reinkarnacji (jak u Nietzschego) czy palingenezy (jak u Schopenhauera) powoduje zmianę jakościową pewnych poczynań moralnych jednostki. Egoizm, jako źródło wszelkiej niegodziwości i zła,

⁴⁸⁶ Tamże.

⁴⁸⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 179.

zostaje zepchnięty na drugi plan i funkcjonuje o tyle, o ile jest to potrzebne do utrzymania życia. Natomiast perspektywiczne i metafizyczne zrozumienie, iż nasze złe lub dobre czyny są czynami wymierzonymi w nas samych, daje nam w rezultacie inną, wyższą moralną świadomość.

Co według Nietzschego oznacza, by wychowywać się przez Schopenhauera wbrew naszym czasom? Nietzsche kontynuuje tu Schopenhauerowski wątek z rozdziału *O pisarstwie i stylu*, w którym autor *Parergów* przeciwstawia się maksymie „im więcej, tym lepiej”, będącej coraz powszechniejszą w filozofii, literaturze i sztuce. Nietzsche chce promować jasny, przejrzysty styl nie tylko w literaturze i sztuce, ale przede wszystkim w kształtowaniu osobowości. Dlaczego osobowości? Bowiem zdaniem Nietzschego to nie filozofia, zwłaszcza ta, jaką się uprawia na uniwersytetach, może doprowadzić do przewyciężenia choroby, na którą zapadła kultura. Nietzsche naszkicował w jaskrawy sposób obraz nowożytnego świata, który znajdujemy w *Parergach* Schopenhauera. Przewyciężenie może się dokonać jedynie za sprawą postawy niezależnie myślącej jednostki. Upadek kultury będzie polegać na zastąpieniu wykształcenia samą wiedzą o wykształceniu, kompensowanie ubytku substancji duchowej – powszechnym udawaniem życia „jak gdyby”, odurzenie i sensacja będą zagłuszać nudę, wszystko będzie przemawiać, ale nic istotnego z tej wrzawy słyszeć nie będzie⁴⁸⁹. Nietzsche podsumowuje: „Wszystko to wytwarza w duszy nowoczesnej niepokój i zawiłość, skazując ją na bezpłodność i bezzadność”⁴⁹⁰. Takiej bezpłodności i bezzadności intelektualnej sprzeciwiali się obaj filozofowie.

Wychowywać się wbrew naszym czasom to według Nietzschego na nowo powrócić do wartości antycznych, do cnoty starożytnej wyrażającej się w autentyczności i uczciwości wobec nas samych. Na czym miałyby polegać owa uczciwość? Na prostocie w myśleniu i życiu, na zgodności naszych poczynań z mową. Ludzie odczuwają wielki dyskomfort, przykrość i niepokój „z powodu walki między udawaniem i uczciwością”⁴⁹¹ – podkreślał filozof. Nietzsche jako wychowanek Schopenhauera kontynuuje także wątek krytyki filistra; osoby biernej, zachowawczej, bezrefleksyjnie akceptującej stan rzeczy oraz pochwalającej powszechne kanony i opinie. Nietzsche, podtrzymując ten motyw,

⁴⁸⁹ Tenże, *Niewczesne rozważania...*, dz. cyt., s. 129–131.

⁴⁹⁰ Tamże, s. 130.

⁴⁹¹ Tamże, s. 131.

akcentuje inną aniżeli Schopenhauer stronę wychowania – promuje osobę aktywną, czynną, afirmującą swoje odmienne „ja”, mogącą emanować cechami i wartościami odmiennymi, od tych, które są tak powszechne i pospolite.

Nietzsche, kontynuując za Schopenhauerem swoje rozważania wychowawcze, stara się je nazywać mianem *niewczesnych rozważań*. Zdaniem filozofa w epoce, w której powszechnym symbolem jest filister, poglądy Nietzschego są nieprzystające do realiów. W tej rzeczywistości nabierają znaczenia takie słowa jak fabryka, rynek pracy, oferta, zużytkowanie⁴⁹². To rynek promuje określone towary, nadając im wartość, tak jak państwo promuje określony typ ideologii. Ponowoczesny człowiek jest tylko zachowawczo-instynktownym przejawem chcenia tego, co przed nim się stawia.

Okazuje się zatem, że wychowanie to nie tylko problem poznania i życia, jak wstępnie określił to Schopenhauer, ale przede wszystkim, jak kontynuował Nietzsche, problem kultury; w jej najgorszym spłaszczonym, pospolitym wydaniu, w tym, co seryjne, płytkie i powierzchowne. To nadchodzący świt popkultury, która ma określone konsekwencje nie tylko dla samej kultury, ale przede wszystkim dla jednostki. Nietzsche stawia pytanie o możliwość ocalenia się wyjątkowego charakteru przed narzucającą się gwałtem większości, przez ogół, miernoty i opinii publicznej. Kreśli popkulturę jako nową falę produkującą filistrów, bezrefleksyjnych odbiorców kultury masowej, konsumentów, dla których dobro jest dobrem konsumpcyjnym. Owa produkcja dokonuje się na podstawie promowania określonych postaw życiowych, bylejałości zgodnej ze zdaniem ogółu. Panujące stosunki społeczne pojmować można jako formę zakamuflowanego niewolnictwa, którego podstawą jest intelektualna zapaść i bezrefleksyjność. Jediną możliwością obrony jest zdaniem Nietzschego obnażenie i krytyka obecnej kultury poprzez wykazanie jej nadużyć i niedostatków.

O ile dwaj wielcy filozofowie dokonując owej krytyki, mieli na myśli czasy sobie bliższe, o tyle dzisiaj brzmią porażająco aktualnie. Wtedy pobrzmiwał w nich cynizm i szorstkość, dziś są posępną refleksją nad rzeczywistością:

Lecz nie ma to być też zgola, jak powiedziano, stulecie gotowych i dojrzałych, harmonijnych osobowości, jeno wspólnej, jak najpożyteczniejszej pracy. To znaczy przecież tylko: ludzi, których trzeba zaprawiać do celów czasu, by jak najprędzej przyłożyli też ręki: mają pracować w fabryce powszechnych użyteczności zanim dojrzeją, ba, by wcale już nie dojrżeli, gdyż byłby to zbytek, który by rynkowi pracy odjął moc siły⁴⁹³.

⁴⁹² Tamże, s. 99.

⁴⁹³ Tamże, s. 98.

Pospolitość i powierzchowność zdominowała teraźniejszość, marne głowy są regułą, dobre wyjątkiem, wybitne nader rzadkie, genialne zaś – cudem. Wytworzona rzeczywistość nie może być sprawą przypadku, czy choćby sprawą źle ukierunkowanego losu⁴⁹⁴. „Czasami wartość rzeczy leży nie w tym, co można dzięki niej osiągnąć, lecz w tym, ile za nią trzeba zapłacić”⁴⁹⁵. A cena za wyzwolenie się ze społeczeństwa pospolitości jest naprawdę wysoka, o czym sam dobrze przekonał się odepchnięty Schopenhauer i niezrozumiany należyście Nietzsche.

Kolejną recepcją, która w sposób najbardziej czytelny prezentuje związki pomiędzy filozofią Schopenhauera a wychowaniem jest praca *Schopenhauer jako pedagog* Maksymiliana Bienenstocka. Autor był doktorem filozofii, politykiem, działaczem społecznym i pedagogiem. Na początku XX w. pracował jako wykładowca w szkołach państwowych w Wadowicach i we Lwowie, był także dyrektorem żydowskiego gimnazjum. Pisał dla polskiej prasy: „Nowe Tory”, „Chwila”, „Nowy Dziennik”, „Muzeum”⁴⁹⁶.

Schopenhauer jako pedagog jest pracą wyjątkową, ponieważ jako jedna z nielicznych stara się ukazać Schopenhauera jako dydaktyka. Bienenstock, dokonując tej analizy, zaczyna od podstawowej Schopenhauerowskiej tezy „świat jest moim przedstawieniem” i stara się z niej rozwinąć i wyeksponować wnioski pedagogiczne. Nadrzędną zasadą jest wyższość poznania bezpośredniego nad teoretycznym. Kolejną – zasada indywidualizacji wywodząca się z przesłanki o uprzedmiotowieniu woli w różnych podmiotach za sprawą czasu i przestrzeni. Takie założenie prowadzi w konsekwencji do usunięcia wszelkich relatywnych przesłanek o świecie. Pierwszeństwo mają mieć działania i informacje o charakterze zobiektywizowanym, ogólnym i ponadczasowym. Stąd u Schopenhauera skłonność do wychowania refleksyjnego, pozanarodowego, kultu ludzkości. Następnym elementem w kontekście wychowania etycznego, na który zwrócił uwagę Bienenstock, jest problem egoizmu. Schopenhauer rozwiązał go za pomocą przyjęcia postawy skrajnie altruistycznej, uzasadniając ją silną potrzebą wewnętrznego współczucia człowieka względem drugiej istoty. Taka postawa jest możliwa do przyjęcia poprzez odrzucenie czasu i przestrzeni,

⁴⁹⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 204.

⁴⁹⁵ F. Nietzsche, *Zmierzch Bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. P. Pieniążek, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2000, s. 101.

⁴⁹⁶ E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, wyd. TAIWPN, Warszawa 1990, s. 237.

powodujących podział na „ja” i „ty”. Prócz syntetycznie zaprezentowanych wątków Bienenstock podejmuje się wątku krytycznego. Dostrzega lukę w proponowanym systemie wychowawczym Schopenhauera. Dotyczy ona, pomimo szeroko rozwiniętych zagadnień związanych ze sztuką, wychowania estetycznego. Schopenhauer nie podał żadnych propozycji wychowania estetycznego. Co prawda sam zalecał grę na jakimś instrumencie, kontemplację dzieł jako czynnego kontaktu ze sztuką (w myśl dzisiejszego „wychowania przez sztukę”), to jednak ostatecznie uważał, iż dostęp do tego rodzaju poznania jest zarezerwowany wyłącznie dla określonej grupy odbiorców. Ten rodzaj poznania jest swego rodzaju łaską, która spływa na poznającego – nie da się go nauczyć, można go jedynie doświadczyć w sposób intuicyjny⁴⁹⁷. Zasadnicza i najobszerniejsza część artykułu Bienenstocka sprowadza się do wychowania intelektualnego. Zwraca on w uwagę na wyższość poznania wynikającego z obserwacji nad tym wypływającym z pojęć. Jakość wiedzy jest ważniejsza niż jej ilość, jest ona wielkością intensywną, podczas gdy druga ilość jest tylko ekstensywna. Polega zaś na jasności i dokładności pojęć oraz czystości i rzeczywistości poznania obserwacyjnego tworzącego podstawę pojęć. Dlatego owa jakość przenika całą wiedzę we wszystkich częściach i w zależności od tego wiedza jest wartościowa lub bezwartościowa – parafrazuje za Schopenhauerem Bienenstock⁴⁹⁸. Zadaniem wytrawnego wychowawcy jest ukazywanie wychowankowi życia w jego oryginale (obserwacji), a nie w jego kopii (słowach). Następnie Bienenstock przechodzi do zagadnienia wychowania moralnego u Schopenhauera. Swe spostrzeżenia zaczyna od podziału charakteru na intelligibilny i empiryczny. Pierwszy, będąc emanacją woli, jest niezmienny. Drugi nabywamy w toku kolejnych doświadczeń życiowych, jest zmienny, a jego jakość zależy od lepszego poznania świata. Bienenstock słusznie zwraca uwagę na to, iż moralności nie da się nauczyć, można ją tylko rozwinąć u jednostek, które posiadają wrodzoną dobroć moralną, poprzez podawanie przykładu.⁴⁹⁹ Podstawą moralności u Schopenhauera według Bienenstocka jest wedyjska formuła: *Tat twam asi* (Tyś tym jest). Zakłada ona zidentyfikowanie się z innymi cierpiącymi istotami, co z kolei ma prowadzić do postawy współczucia. Takie przekonanie

⁴⁹⁷ M. Bienenstock, *Schopenhauer jako pedagog* [w:] *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900–1939. Parerga*, red. M. Świtka, S. Sztobryn, wyd. GWP, Gdańsk 2006, s. 326.

⁴⁹⁸ Tamże, s. 323.

⁴⁹⁹ Tamże, s. 331.

o metafizycznym związku wszystkich istot jest szczytem doskonałości moralnej u Schopenhauera⁵⁰⁰. Recepcja Bienenstocka kończy się kilkoma uwagami krytycznymi odnoszącymi się do wychowania estetycznego i intelektualnego, w którym – jego zdaniem – Schopenhauer przykładą zbyt wielką wagę do obserwacji bezpośredniej, co nie sprawdza się w nauczaniu logiki, matematyki i języków obcych. Zwraca uwagę, iż Schopenhauer, pomimo że poświęca dużo miejsca estetyce, to jednak nie podjął tematyki wychowania estetycznego⁵⁰¹. Jest to spowodowane tym, iż odczuwanie estetyczne u filozofa nie jest zmysłowe, lecz intuicyjne – jest darem wybrańców.

Następną pozycją, która zawiera recepcję poglądów pedagogicznych jest praca zbiorowa *Artur Schopenhauer, rekonstrukcje – recepcje – interpretacje*, pod redakcją Bolesława Andrzejewskiego i Andrzeja Przyłębskiego. Monografia jest efektem sesji naukowej przeprowadzonej przez Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk w dwusetną rocznicę urodzin Schopenhauera. Praca w większej mierze zawiera opracowania dotyczące biografii, związków Schopenhauera z filozofią staroindyjską oraz prace odnoszące różnych filozofów do systemu Schopenhauera. Dla naszych rozważań interesująca jest praca dotycząca powiązań Schopenhauera z niektórymi formami ruchu młodzieżowego XX wieku. Artykuł Anny Mossakowskiej *Filozofia Schopenhauera a subkultury młodzieżowe* jest próbą zestawienia wartości subkultur młodzieżowych XX wieku z wartościami, jakie są prezentowane w dziełach filozofa. Ukazanie kontrastu i zbieżności ma na celu zaprezentowanie specyfiki pokolenia tych subkultur. Autorka zaczyna od przedstawienia systemu aksjologicznego w filozofii Schopenhauera, próbując przyrównać go do wartości subkultury hippisowskiej i ukazać punkty zbieżne. Wymienia tutaj: postawę szacunku do własnej i cudzej egzystencji; wyparcie egoizmu w celu realizacji samopoznania, które ma prowadzić do autentycznego życia; zachowanie własnej odrębnej indywidualności, poprzez wyzwolenie się z narzuconych ram społeczeństwa budowanego w oparciu o relacje produkcja-konsumpcja; niesienie pomocy i działania, które leżą w interesie całej ludzkości (przyjazny stosunek do świata przyrody); pojmowanie czasu w wymiarze egzystencjalnym a nie w sensie produkcyjno-technicznym – ma ono pomagać w przeżywaniu rzeczywistości w sposób bardziej świadomy. U Schopenhauera założenie to występuje jako recentywistyczne

⁵⁰⁰ Tamże, s. 332.

⁵⁰¹ Tamże, s. 334–335.

ujęcie czasu w myśl pojęcia: realne jest tylko „tu i teraz”, zatem należy otwierać bramy wszelkiemu szczęściu, które do nas przychodzi⁵⁰². Kolejną przedstawioną subkulturą są skinheadzi. Autorka ujmuje ją w negatywnych aspektach społecznych. Na bazie rozważań Schopenhauera próbuje dociec etiologii ich nierozumnego postępowania i wrogości wobec innych ras. Źródłem takiego wypatrzenia społecznego jest nędza i nuda, które w jakiś sposób muszą być zrekompensowane, najczęściej przez prymitywne instynkty stadne, takie jak przemoc i agresja⁵⁰³. W dalszej części artykułu dokonuje analizy indywidualizmu i wolności jednostki. Zdaniem autorki różnorodność nabiera wymiaru wartości społecznej nie przez to, że każdy człowiek (jako osobowość) jest niepowtarzalny, inny, lecz poprzez to, iż zdecydowanie przewyższa pozostałych w swych zdolnościach. Wolność Schopenhauera jest ukazana na zasadzie kontrastowości z rozumieniem jej w znaczeniu subkultury hippisów. U filozofa ma – zdaniem autorki – pejoratywne zabarwienie, ponieważ wolność nie tkwi w motywach jakimi kieruje się człowiek, (na przykład poprzez działanie, jak ma to miejsce u hippisów), lecz w jego wrodzonym charakterze, który nadaje mu ograniczony tok postępowania. Zatem nasza wolność zamyka się w pojęciu, że „jest się tym, kim się jest”⁵⁰⁴. Ostatni z omawianych aspektów dotyczy problemu śmierci. U Schopenhauera śmierć jest momentem kulminacyjnym, jest najistotniejszym aspektem życia – refleksja nad śmiercią jest miarą wartości i wielkości danego człowieka. Wśród kultury „dzieci kwiatów” śmierć ma marginalne znaczenie – jest ważna, o tyle o ile można za jej pomocą okazać pewną postawę manifestacji wobec obcego i wrogiego świata „wielkiej maszyny”⁵⁰⁵.

Ostatnim artykułem, który w sposób pośredni nawiązuje do filozofii wychowania Schopenhauera jest praca Sabiny Kruszyńskiej *Prawda, dobro i piękno w myśli Artura Schopenhauera* zamieszczona w książce *Egzystencjalne i aksjologiczne wymiary prawdy, dobra i piękna* pod redakcją Jadwigi Gazdy i Wojciecha Morszczyńskiego. Praca zaczyna się od zarysowania podstaw filozofii Schopenhauera w ogóle, po czym autorka przechodzi do rozważań aksjologicznych, zauważając, że wartości występują dopiero w świecie woli uprzed-

⁵⁰² Artur Schopenhauer, *rekonstrukcje – recepcje – interpretacje*, red. B. Andrzejewski, A. Przyłębski, wyd. PTPN, Poznań 1991, s. 110–111. Por.: A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 405.

⁵⁰³ Tamże, s. 112.

⁵⁰⁴ J. Garewicz, *Schopenhauer...*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁰⁵ Artur Schopenhauer, *rekonstrukcje – recepcje – interpretacje...*, dz. cyt., s. 111.

miotowanej, to jest w świecie zjawisk i przyczyn – pierwotnie wola jest „aksjologicznie neutralna”⁵⁰⁶. Wartości w świecie, jaki dostrzegamy empirycznie są wytwarzane przez niepowstrzymane i nieuporządkowane chcenia. Autorka zauważa, że mówienie w obecnych czasach o wartościach takich jak prawda, dobro czy piękno w klasycznym ich ujęciu, jest „wyrazem filozoficznego zapóźnienia”⁵⁰⁷. Zakładając taką tezę, powołuje się na określenie Zygmunta Baumana „postmodernistycznego człowieka-turysty”, który nie stwarza jakichkolwiek trwałych wartości, bierze on to, co chce, a chce tego, co pojawia się przed nim. Konsumuje to, co oferuje rynek, zaś rynek promuje towary, nadając produktom chwilową wartość poprzez odpowiednie kreowanie potrzeb. Schopenhauerowska wizja prawdy, dobra i piękna jest tak naprawdę antytezą dla współcześnie rozumianych wartości. Dlaczego? U Schopenhauera wartości istnieją po to, by opanować wolę, by ją zniszczyć. Prawda ma ją obnażyć za pomocą refleksji. Dobro ma przesunąć akcent z własnego „ja”, na inne „ja”, aktualizując się w akcie współczucia. Piękno ma dać chwilowe ukojenie, oderwanie się od porywów woli i chcenia w kontemplacji i zachwycie nad sztuką. Obecne wartości służą do karmienia woli i jej kaprysów. Ludzie szukają szybkiej satysfakcji, szybko przechodzą od chcenia do kolejnego pragnienia, tak że ponowoczesny człowiek nie wytrzymuje próby niekończącego się zdobywania i zaspakajania woli. Nie wytrzymuje próby cierpienia, jakie jest związane z oczekiwaniem, wyrzeczeniem i systematyczną pracą. Takie życie wprawdzie ma wartość, ale jest to wartość negatywna. Brak mu oparcia, punktu stałego: gubi się w pędzącej lawinie potrzeb i pragnień. Schopenhauerowskie wartości – zauważa autorka – zachowują swą wartość i ważność, ponieważ posiadają podstawę metafizyczną – mają zastąpić fundament istnienia, czyli wolę. Jeżeli coś jest w stanie zastąpić pierwiastek istnienia (negacja woli), to musi to być idealne i takim idealnym odbiciem jest właśnie sztuka, która w metaforyczny sposób ukazuje istotę świata. My zaś, jako odbiorcy tej idei, zatracając własne „ja”, czujemy się wolni od wszelkiego „ja chcę”, „ja pragnę”. Stajemy się „czystym podmiotem poznania”. Sam Schopenhauer ujmując to w ten sposób: „Estetyczna radość z piękna polega w znacznej mierze na tym, że wchodząc w stan czystej kontemplacji, pozbawieni na chwilę wszelkiego chcenia, tj. wszelkich pragnień i trosk, wyzbywamy się

⁵⁰⁶ S. Kruszyńska, *Prawda, dobro i piękno w myśli Artura Schopenhauera* [w:] *Egzystencjalne i aksjologiczne wymiary prawdy, dobra i piękna*, red. J. Gazda, W. Morszczyński, wyd. UŚ, Katowice 2007, s. 33.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 34.

niejako siebie samych, że nie jesteśmy już jednostką, która poznaje potrzeby swojego nieustannego chcenia, lecz wolnym od woli, wiecznym podmiotem poznania, korelatem idei”⁵⁰⁸. Problem w tym, że wszelka ponowoczesność jest oparta na chceniu i pragnieniu, na natychmiastowej gratyfikacji. Autorka próbuje za Schopenhauerem wytłumaczyć taki stan rzeczy: umysł ludzki jest niedoskonały i ograniczony, natura, sytuując jego rozpiętość pomiędzy umysłem geniusza a głupca, ustaliła, iż najszerszą podstawą piramidy będą jednostki pospolite, przeciętne, zaś jednostki wyjątkowo obdarzone – spiczastym czubkiem. W konsekwencji prowadzi to do tego, że jednostki pospolite dbają o zaspokojenie woli, ponieważ nie są na tyle refleksyjne, by jej zaprzeczyć. Osoby o wysoko rozwiniętej refleksji odrzucają zasadę indywidualizacji i we własnej woli widzą niekończące się morze pragnień. Artykuł podsumowuje znaczenie umiejętności kontemplacji sztuki, która jest bezpośrednim spotkaniem z prawdą poprzez piękno i z pięknem poprzez dobro.

6. Zakończenie

Z powyższych rozważań wyłania się postać wyjątkowo wszechstronnego filozofa, a za tą postacią stoi równie wszechstronne dzieło – mądre i inspirujące. „Filozofia taka, obca i przeciwna spekulacji, wyłożona w dodatku tak przejrzysto i pięknie, tak silnie i sugestywnie jak żadna, musiała przemówić do każdego, choć w rozmaity sposób”⁵⁰⁹ – pisze jeden ze znawców Schopenhauera. Treść jego filozofii dotyczy rozmaitych zagadnień związanych z prozą życia człowieka. Zagadnień zwyczajnych (sławy, honoru, posiadania) jak i granicznych, z którymi każdy człowiek musi się zmierzyć (cierpienie, starość, śmierć). Ujmuje człowieka z wieloaspektowego punktu widzenia, dając tym samym rozwiązania nurtujących kwestii lub pobudkę do dalszych rozważań. Owa wielość, którą dostrzegamy w filozofii Schopenhauera, jest wartością w pedagogice. Jak to określił profesor Kotłowski: „Nie ma jednej prawdy pedagogicznej, jest ich wiele i wiele jest różnych dróg prowadzących do wartościowych społecznie sądów”⁵¹⁰. Czy możemy wobec tego pokusić się o zaklasyfikowanie Schopenhauera do jakiegoś konkretnego nurtu pedagogicznego? Z racji wielu prądów

⁵⁰⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 589.

⁵⁰⁹ F. Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mefistofeles: trzy rozprawy z historii naturalnej pesymizmu*, tłum. J. Kasprzowicz, wyd. E. Wende i S-ka, Warszawa 1905, s. 69.

⁵¹⁰ K. Kotłowski, *O przyczynach upadku pedagogiki uniwersyteckiej w Polsce Ludowej*, „Nasza Szkoła” 1957, nr 3, s. 280 [w:] *Idee pedagogiki filozoficznej*, wyd. UŁ, red. S. Sztobryn, B. Śliwowski, s. 11.

filozofii, które go inspirowały i dla których sam był inspiracją, będzie to z pewnością mało precyzyjna klasyfikacja. Wilhelm Windelband zauważył, że system Schopenhauera to niedająca się sklasyfikować mozaika, zamek o stu bramach – którąkolwiek bramę wybralibyśmy i tak dojdziemy do punktu centralnego. Spróbujmy jednak (pomijając wątek bibliograficzny) w sposób usystematyzowany przedstawić samą esencję wartościowych dla wychowania elementów. Zanim do tego przejdziemy, spróbujmy pokrótce określić jego miejsce w kulturze nowożytnej Europy, wskazać oryginalność, zapożyczenia i metodę, jaką się posługiwał.

Znawcy historii filozofii zgodnie klasyfikują Schopenhauera do idealizmu niemieckiego lub też do grupy pokantowskich (Fichte, Schelling, Hegel) systemów spekulatywnych. Są to założenia trafne, ale w dużej mierze krzywdzące⁵¹¹. Schopenhauer, jeżeli chodzi o prąd myślowy, jest przede wszystkim idealistą, w tym sensie, iż podstawową myślą, która utrzymuje resztę jego założeń jest idea świata jako przedstawienia. Nie istnieje przedmiot bez podmiotu, to co jest widziane nie istnieje bez tego, kto obserwuje, świat nie istnieje bez podmiotu obserwującego, co więcej, może istnieć w innym oglądzie, ale jaki miałby sens świat bez nas jako poznających? „Świat jest moim wyobrażeniem” – to twierdzenie uważa Schopenhauer za pierwszą nienaruszalną prawdę (widoczny wpływ Kanta i filozofii indyjskiej). Z form poznania przedstawionych przez Kanta pozostawił trzy – czas, przestrzeń oraz przyczynowość, uważając, że wszystkie pozostałe nie są już formami, lecz tylko zmiennymi sposobami „widzenia świata”, zależnymi od historii i potrzeb poszczególnych ludzi. Schopenhauer dokonał pewnego uzupełnienia rozumowania Kanta. Dla Kanta bezpośrednio dane były wrażenia zmysłowe, zaś Schopenhauer zauważył, że rzadko dostrzegamy je bezpośrednio – umysł je zawsze wstępnie filtruje i interpretuje w zależności od danego „ja” tworzącego własne struktury świata. Struktury te Schopenhauer nazwał fenomenami. Dla Kanta poznanie jest obiektywne i konieczne, dla Schopenhauera – nie, bowiem każdy człowiek sam buduje sobie własne fenomeny i dlatego te same bodźce wyjściowe mogą u różnych ludzi dawać różne światy. Innymi słowy: każdy z nas żyje w innej psychorzeczywistości.

⁵¹¹ Ponieważ jest to spora generalizacja, można by wymienić sporo różnic pomiędzy Schopenhauerem a tymi trzema kantystami jednak nie jest to przedmiotem naszych dociekań. (Schopenhauer wyprowadza całkowicie odmienne rozumienie woli i świata, które nie są duchem, moralnością ani historycznym rozumem, natomiast inni kantyści oscylowali w kręgu tych pojęć).

Podejście to zaowocowało rozwojem w XX w. fenomenologii, metody polegającej na opisie i oglądzie tego, co bezpośrednio jest dane. Schopenhauer, będący pod silnym wpływem buddyzmu (pisma Schopenhauera pozwoliły zapewne obudzić w nie tylko w Niemczech ale i w całej Europie zainteresowanie myślą Wschodu), doszedł do wniosku – wbrew Kantowi – że ludzie mają bezpośredni dostęp do jednego rodzaju bytu rzeczywistego – mianowicie do własnego wnętrza. Nie chodziło mu jednak o umysł jako całość w sensie kartezjańskim, lecz o najbardziej pierwotne odczucia i emocje. Zdaniem Schopenhauera każdy ma bezpośredni dostęp do poczucia własnej woli, czyli przemożnej chęci dążenia w określonym kierunku, który jest uwarunkowany podstawowymi popędami lub wyobrażeniami o świecie. Popędy te (i co za tym idzie także wola) mają jednak charakter zupełnie irracjonalny i często obracają się przeciw nam. Schopenhauer twierdził, że w tej sytuacji jedynym racjonalnym działaniem jest więc zagłębienie się w siebie, przeanalizowanie własnych popędów, zapanowanie nad nimi i w ten sposób „przekroczenie siebie”, pełne przejęcie kontroli nad własną wolą i dążenie do autokreacji. Schopenhauer w swych pismach uzmysławia człowiekowi jego dominującą rolę w kształtowaniu siebie. Wyznaczył człowiekowi zadanie kształtowania siebie i swych popędów, tak by ewoluował w stronę istoty godnej miana człowieka. Metodą, jaką posługiwał się filozof, była indukcja, polegająca na wprowadzeniu uogólnień na podstawie eksperymentów i obserwacji faktów, formułowaniu i weryfikacji hipotez. Przejdźmy teraz do przedstawienia jego głównych założeń, które mają wpływ na wychowanie.

Idealizm i antropocentryzm – niewątpliwie podstawą i punktem centralnym w Schopenhauerowskiej filozofii wychowania jest człowiek – nie wola i nie świat, jakby się pozornie zdawało. Nie ma przedmiotu bez podmiotu. Świat wraz z wolą bez punktu odniesienia (podmiotu) jest niczym, nie da się go „pomyśleć”⁵¹². To człowiek jako jedyna poznająca istota dochodzi do zastanowienia i refleksji nad własnym „ja”, dostrzegając tym samym wolę, która się w nim uprzedmiotawia. Realność istnienia rzeczywistości zewnętrznej oraz istnienia własnego polega na scaleniu tych dwóch pierwiastków indywidualnego „ja” z wszechobecną wolą. Tak przedstawiona epistemologia prowadzi do istotnego wniosku. Zakres własnego „ja” ma charakter subiektywnie poznaw-

⁵¹² A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 71.

czy. Wykazuje zdecydowanie aksjologiczną i normatywną moralnie orientację. Mieszczące się w nim treści stanowią swoisty bagaż osobowego życia w płaszczyźnie przeżyć i nie są obojętne w aspekcie wartości i norm. Wrażenia dostarczają spostrzeżeń, które refleksja wedle swoich praw przerabia. Poznanie idealne sprowadza egoizm na świat, „tylko ja jestem wszystkim we wszystkim; od tego czy ja się zachowam (przetrwam), wszystko zależy, reszta niech ginie, niczym właściwie nie jest. Tak mówi przyroda, stojąc na stanowisku jednostki i na tym polega egoizm wszystkiego, co żyje”⁵¹³. Schopenhauer zaleca poznanie poprzez intelekt, który jest pochodny wobec woli (poznanie idealne), aby zapobiec dominacji woli nad intelektem, które prowadzi do egoizmu. Jak zatem uczyć poznania? Poprzez intuicję i emocje. Prawdziwy człowiek tkwi w sercu nie w głowie: „Ostateczne i podstawowe tajemnice kryje serce człowieka, ono zaś jest najbardziej dla niego dostępne i dlatego tylko tu może on żywić nadzieję, że znajdzie klucz do zagadki świata i powiąże jedną nicią istotę wszystkich rzeczy”⁵¹⁴. Wychowanie powinno kłaść zatem duży nacisk na poznanie refleksyjne, intuicyjne i emocjonalne. Maria Łopatkowa w *Pedagogice serca* zadaje pytanie: „Kim jest człowiek wobec drugiego człowieka i jaki być powinien. Co robić, aby stał się *homo amans* – człowiekiem miłującym?”⁵¹⁵ Schopenhauer odpowiedziałby: powinien być człowiekiem współczującym. Osoba piękna moralnie (współczująca) to osoba refleksyjna w stosunku do świata, jaki się jej jawi.

Indywidualizm – człowiek niezależnie od wychowania – zdaniem filozofa – jest w pewnym momencie życia skazany na wybór: indywidualizm albo życie stadne. Indywidualizm to postulat pedagogiczny, ale nie dla wszystkich w jednakowym stopniu zalecany i nie przez wszystkich w dostatecznym stopniu zrozumiały, ponieważ nie wszyscy są w stanie udźwignąć ciężar wolności, odpowiedzialności i samotności własnego „ja”. Schopenhauer koncentrował uwagę przede wszystkim na indywidualizmie silnie skierowanym do wnętrza własnego „ja”. Indywidualizm u Schopenhauera ma podwójne znaczenie. Pierwsze, jak powyżej wykazaliśmy, wynikające z wolności i różnic, jakie panują pomiędzy ludźmi⁵¹⁶. Drugie znaczenie indywidualizmu sprowadza się do

⁵¹³ Tamże, s. 859.

⁵¹⁴ Tamże, s. 256.

⁵¹⁵ M. Łopatkowa, *Pedagogika serca*, wyd. WSiP, Warszawa 1992, s. 7.

⁵¹⁶ Warto dodać, iż np. J. J. Rousseau kładzie nacisk na socjalizację i egalitaryzm społeczny. Swoją program wychowawczy odnosił do człowieka w ogóle, wykluczając wszelkie podziały polityczne, narodowość,

sposobu postrzegania świata i sposobu wartościowania go. Skoncentrujmy się teraz na pierwszym rozumieniu, które jest bardziej kategorią psychologiczną. Schopenhauer opowiadał się za takim modelem z kilku powodów, między innymi z potrzeby swobody i niezależności osobistej, wyrażającej się w skłonnościach do myślenia i postępowania w sposób odbiegający od istniejących wzorów i norm. Nakłaniał, podobnie jak Herbart, do zdobycia umiejętności bycia sam na sam z własnym „ja”. Poprzez tak rozumianą samotność, według filozofa, poznajemy siebie i jesteśmy wolni w drodze do samopoznania. Każdy więc ucieka do samotności, znosi ją lub kocha stosowanie do wartości własnego ja. W samotności bowiem człowiek marny czuje całą swą marność, wielki duch – swą wielkość, krótko mówiąc, każdy czuje, ile sobą naprawdę przedstawia⁵¹⁷. Drugie rozumienie indywidualności sprowadza się do punktu postrzegania świata. Schopenhauer łączy go z idealizmem: „Każdy uważa siebie za środkowy punkt świata i odnosi do siebie wszystko, co się na nim dzieje; największe zmiany, zachodzące np. w losie całych narodów, rozważa przede wszystkim z punktu widzenia swojego interesu, i choćby ten interes był nie wiem jak mały i nieznaczący, o nim najpierw pomyśli”⁵¹⁸. Tutaj zauważamy głębszy wymiar indywidualizmu, ma on bowiem podłoże epistemologiczne i prowadzi do dwóch skrajnie przeciwstawnych punktów postrzegania siebie i świata – stąd przepaść pomiędzy człowiekiem a innym człowiekiem. Pierwszy rodzaj postrzegania jest typowy dla subiektywnego oglądu, gdy jednostka dostrzega tylko i wyłącznie własne „ja” nie licząc się z pozostałymi. Drugi, obiektywny, wywodzący się z sanskryckiej formuły *Tat twam asi* (Tyś tym jest), występuje, gdy jednostka na drodze refleksji zaczyna pojmować znaczenie cudzego cierpienia, dystansując się od własnych potrzeb i oczekiwań. Taka refleksja pozwala dostrzec istotę problemu, gdzie „udręczony i dręczyciel są w istocie jednym, chociaż tak odmiennie ukazują się poznaniu”⁵¹⁹. Wychowa-

klasę czy zawód. Pisał: „Ponieważ w porządku naturalnym wszyscy ludzie są równi” (zob.: S. Kot, *Historia wychowania*, t. II, wyd. Żak, Kraków 1994, s. 142.). Schopenhauer twierdził wręcz przeciwnie wszyscy ludzie są różni, a zwłaszcza z natury biologicznej, toteż trudno będzie zniwelować różnicę pomiędzy nimi poprzez sztuczne twory taki jak politykę, państwo czy dany ustrój. Rousseau twierdził w *Umowie społecznej* że jest to możliwe, odrzucał bowiem ideę prawa naturalnego, ponad wolą władzy, natury stoją pewne prawa niezbywalne, których nikt nie ma prawa podeptać.

⁵¹⁷ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, t. I, dz. cyt., s. 529.

⁵¹⁸ Tenże, *O podstawie moralności*, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006 s. 83.

⁵¹⁹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 594.

nie zatem – zdaniem filozofa – powinno kształtować człowieka filozoficznie wykształconego tak, aby w sposób refleksyjny potrafił ująć właściwe znaczenie swojego (naszego) istnienia⁵²⁰.

Empiryzm i sensualizm – jakość i ilość dostarczania tego „bagażu osobowego” zależy od wrażeń zmysłowych, które są bezpośrednio związane z naszymi narządami zmysłowymi, a więc są czysto subiektywne. Jakości przedstawiających się nam rzeczy w kolorach, kształtach, dźwiękach, są jakościami pochodnymi. Jakość tej pochodnej zależy od wykształcenia zmysłów i wcześniejszych doświadczeń. Od początku swojego życia człowiek jest przyzwyczajany do tego, że świat, w którym żyje ma pewną materialną rzeczywistość. Temu dogmatowi próbuje zaprzeczyć Schopenhauer, odbierając temu światu rzeczywistość: świat jest moim przedstawieniem. Wzrastamy i rozwijamy się pod wpływem takich warunków i budujemy całe nasze życie na takim właśnie postrzeganiu świata. Wszystkie wiadomości, jakie mamy o świecie zewnętrznym są przekazywane przez pięć zmysłów. Dlatego świat zewnętrzny znamy tylko w taki sposób, w jaki jest reprezentowany przez zmysły. Nasze sądy, wyobrażenia, pojęcia, są tylko tworem naszej organizacji psychicznej. Świat dla człowieka jest wyłącznie przedstawieniem i w związku z tym filozof nadaje mu cechę snu, zasłony Mai, ułudę. Postrzegany przez zmysły świat jako taki jest kamuflażem, zakrywającym prawdziwą istotę rzeczy. Co sprawia, że po mimo coraz to nowszych aparatur poznawczych nie jesteśmy w stanie dostrzec jądra? Tą przeszkodą na drodze do poznania jądra świata są czas, przestrzeń i przyczynowość – to one sprawiają, że świat jaki jawi się naszym zmysłom, jest bardziej realny, niż nam się zdaje. To one wprawiają wszelką „maszynierię teatru” w ruch, zasłaniając „rzecz samą w sobie” – wolę. Życie nasze jest mikroskopijnego pokroju, stwierdza filozof, bowiem stanowi ono niepodzielny punkt, który dostrzegamy poprzez dwie silne soczewki: przestrzeń i czas. Przestrzeń powoduje iluzję nieskończonej amorficzności a czas podzielnej skończoności. Czas jest urządzeniem w naszym mózgu, po to by przepojonemu nicością istnieniu rzeczy i nam samym dać za pośrednictwem trwania pozór rzeczywistości. Konkluzja wynikająca z tak przedstawionej antytezy względem rzeczywistości empirycznej świata skłania do przeniesienia akcentu z wartości doczesnych na wartości transcendentne, z osobowości „mieć” na osobowość „być”.

⁵²⁰ Tenże, *O wolności ludzkiej woli*, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 21.

Irracjonalizm i woluntaryzm – wola jest władcą i podstawą świata, rzeczą samą w sobie, owym X, którego szukał Kant i którego według Schopenhauera nie odnalazł. Ale ta wola nie jest rozsądna, nie działa świadomie – widać to po istocie świata, który jest zły, zawiera ból i śmierć. Świat, w którym istnienie jednej istoty jest grobem i krzywdą tysiąca mu poprzednich nie może mieć podstawy racjonalnej, a tym bardziej rozumnej. Stąd irracjonalizm u Schopenhauera, bowiem wola jako prapodstawa świata jest bezrozumna – chce, aby chcieć: bez celu, bez spoczynku, „A jaka jest ta wola taki jest świat”⁵²¹ – konstatuje krótko Schopenhauer. Dlatego filozof wielokrotnie podkreśla zaletę przejścia na ascetyczną drogę postępowania. Unika się tym samym wielu zawodów i porażek życiowych. Im mniej wymagamy od życia, tym mniej przyniesie nam ono rozczarowania. W myśl tej zasady wymagamy mało od świata, a dużo od siebie. Filozof stwierdza: „Ludzie wiele by na tym wygrali, gdyby udało się odpowiednio wcześniej wyplenić u młodzieży iluzję, iż można się wiele spodziewać po świecie”⁵²². Jak wyżej wspomnieliśmy, skoro wola w swej istocie jest ślepa, nierozsądna, a jej działanie złe i bez celu, to rozsądnym wydaje się mieć małe oczekiwania wobec świata. Cicha i skromna egzystencja oparta o wartości antyczne to najpewniejszy wymiar szczęścia, jaki może się nam przydarzyć. Skoro podstawą świata jest pierwiastek zła, to poczucie zadowolenia, przyjemności czy szczęścia są pochodnymi wobec poczucia niezadowolenia, braku, bólu, który jest pozytywnym i pierwotnym stanem. Zadowolenie oznacza przecież zaspokojenie jakiegoś braku. Dlatego filozof zaleca postawę stoickiej obojętności (obojętności wynikającej ze świadomości ograniczeń) oraz ascetycznego wyrzeczenia. Takie przejście od poznania, pragnienia, umiłowania życia i jego przejawów poprzez cierpienie, przejrzenie jego nicości i zła, do dobrowolnego odwrócenia się od niego jest pełnią ideału schopenhauerowskiego człowieka. Dlatego świat schopenhauerowski jest irracjonalny. By go zrozumieć, trzeba zaprzeczyć jego powabom, dobrom i luksusom, które chcą nas błędnie utwierdzić w swojej pozornej wartości. Dopiero wyrzeczenie się własnej natury, swych popędów, skłonności i pragnień, doprowadza do głębokiego wewnętrznego spokoju,

Człowiek taki, który po wielu ciężkich walkach z własną naturą nareszcie ją całkiem przezwyciężył, istnieje już tylko jako istota poznająca w sposób czysty, jako nie-

⁵²¹ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 532.

⁵²² Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., s. 608.

zmącone zwierciadło świata. [...] Spokojnie i z uśmiechem spogląda teraz na mamidlą tego świata, zdolne kiedyś poruszyć i udręczyć jego duszę, a które teraz stoją przed nim tak obojętnie jak figury szachowe po ukończonej grze⁵²³.

Natywizm – konsekwencje stanowiska natywistycznego są niezwykle istotne, ponieważ charakteryzują one podstawowe zasady pracy wychowawczej i postawę wobec wychowanka. Sięga się w nich do konieczności pielęgnowania ekspresji wychowanka i stwarzania odpowiedniego dla niego klimatu i warunków wychowawczych. Schopenhauer jednak nie podzielał aż tak łagodnego stanowiska natywistycznego. Stał raczej po stronie jego skrajnego przejawu. W dobie współczesnej inżynierii genetycznej taka postawa filozofa nie powinna budzić żadnych zastrzeżeń. Na poparcie Schopenhauerowskich tez można przytoczyć cytaty Nawroczyńskiego, odnoszący się do sporu natywizmu z empiryzmem:

Moim zdaniem, sprzeczność jest, polega zaś ona przede wszystkim na tym, że jeżeli się przedtem założyło, iż czynniki wewnętrzne są tylko materiałem, któremu formę nadają wyłącznie wpływy zewnętrzne (empiryzm), to później niepodobna spodziewać się, aby z tak pojętych czynników wewnętrznych wytrysnęła twórczość przerabiająca otoczenie, wprowadzająca w nie nowe wartości, których tam przedtem nie było⁵²⁴.

Jak twierdzi Nawroczyński, nauczanie nie może zmienić dziedzicznych granic inteligencji, należy natomiast stwarzać jak najkorzystniejsze warunki dla ich rozwoju, tak aby nie dopuścić, by te potencjalne zdolności się marnowały⁵²⁵. Schopenhauerowska koncepcja jest bardzo bliska Nawroczyńskiemu odnośnie do natywizmu i choć Schopenhauer wielokrotnie podkreśla twierdzenie o niezmienności charakteru („Czego chce każdy w głębi duszy, tym musi być, a czym każdy jest, tego też chce”)⁵²⁶, to z drugiej strony tworzy alternatywę, wskazując równie często znaczenie wykorzystania i rozwijania własnych potencjalnych możliwości poprzez dostosowanie się do własnego „ja”. Pomimo zarysowującej się w jego pismach deterministycznej wizji osobowości człowieka, filozof pisał: „Ważne jest tylko, że w ogóle czegoś się chce i z jaką intensywnością”⁵²⁷. Praca nad samym sobą, samodyscyplina, zadawanie sobie przymusu wewnętrznego, wstrzemięźliwość, owa surowość względem własnego „ja”, została

⁵²³ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 590.

⁵²⁴ B. Nawroczyński, *Natywizm, empiryzm i konwergizm pedagogiczny*, „Przegląd Filozoficzny” 1926, t. XXIX, s. 29.

⁵²⁵ Tamże, s. 30–31.

⁵²⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 554.

⁵²⁷ Tamże, s. 496.

zaszczepiona młodemu Schopenhauerowi już w szkole Christiana Runego, toteż przewija się w całej narracji dzieła filozoficznego. Zatem główną zasadą i celem nauczania powinno być wspieranie rozwoju drzemiących w jednostce sił fizycznych, intelektualnych i duchowych. Jak widać, teza natywizmu u Schopenhauera poprzez jego skłonności do dualności została znacznie wzbogacona przez przyjęcie wpływu pracy nad własnym „ja”. Schopenhauer, chcąc przezwyciężyć swoje deterministyczne zapatrywania odnoszące się do charakteru, powołuje się na sokratejskie „poznaj samego siebie”. *Gnothi seauton* jest pierwszym koniecznym warunkiem w drodze do wyzwolenia swojego „ja”. Drugim etapem jest weryfikacja zaobserwowanych cech i skłonności charakteru nabytego. Wtedy dostrzegamy, do czego jesteśmy skłonni, a do czego nie. Ostatnim etapem jest przezwyciężenie tych elementów, które zauważyliśmy na drodze poznania i weryfikacji charakteru nabytego. Jest to walka i przezwyciężenie swojego wewnętrznego „ja”. Puentując, można napisać za Januszem Korczakiem, że pewne elementy wychowania powinny sprowadzać się do kształtowania wewnętrznie silnego charakteru: „Przez robienie, czego się nie lubi i nierobienie, do czego się przyzwyczaiło – hartuje się silną wolę. A to jest w młodych najważniejsze, być panem swoich rąk, nóg, języka i myśli”⁵²⁸. Samozaprzeczenie schopenhauerowskiej woli, jest niczym innym jak sprzeciwianiem się temu, do czego przywykliśmy.

Postmodernistyczny człowiek jest idealnym ucieleśnieniem woli, jest chceniem, pragnieniem – nieuporządkowanym, bezcelowym, niezaspokojonym, bo stale rozbudzany przez nowe medialne podniety i produkty. W dobie postmodernistycznego człowieka taki element wewnętrznej samodyscypliny wobec woli i pragnienia staje się interesującą alternatywą.

Zło i cierpienie jako wartość – Schopenhauer, podobnie jak i buddyści, uważał cierpienie (*dukkha*) za nieunikniony i konieczny element życia, który należy zaakceptować. Ważne jest tutaj wyjaśnienie, że akceptacja nie oznacza wspierania, usprawiedliwiania czy zgadzania się z cierpieniem i niesprawiedliwością, tylko oznacza, że cierpienie jest nieuniknionym faktem życia i lepiej jest dla nas, jeżeli to sobie uświadomimy. Schopenhauer uczy nas, że kiedy tylko uświadomimy sobie cierpienie, to następnym krokiem jest stwierdzenie, że sami wytwarzamy ten stan poprzez poddanie się woli, czyli wszelkiemu

⁵²⁸ J. Korczak, *Pisma wybrane*, wyd. Nasza Księgarnia, Warszawa 1984, s. 458.

pragnieniu. Takie założenie jest też pokrewne z filozofią stoików i założeniami terapii poznawczych⁵²⁹. Kiedy tylko uświadomimy sobie, że sami jesteśmy źródłem naszego cierpienia (a właściwie nasza wola), następnym krokiem jest zaprzestanie jego wytwarzania, poprzez powstrzymanie się od robienia rzeczy, które wywołują cierpienie nasze oraz innych istot. Jednak aby tego dokonać, potrzebna jest refleksja. Tę refleksję możemy uzyskać z samowiedzy, to jest oglądu rzeczywistości. Empiria dostarcza niezliczoną ilość argumentów w postaci biedy, cierpienia i wszelkiego zła. Smutna (co nie znaczy, że nieprawdziwa) nauka Schopenhauera głosi, że za istnieniem takiego obrazu w ludzkim świecie nie stoi żadna wykalkulowana prawda⁵³⁰ – bo tak po prostu jest. Co więcej, sugeruje, że istnienie zła w postaci cierpienia i śmierci powoduje, że na tym świecie pojawiają się jednocześnie prawda, dobro i piękno. Zło, cierpienie i śmierć są jak gleba, na której wyrastają wartości pozytywne. W nadzwyczajnym wyrzeczeniu, współczuciu i refleksji nad śmiercią człowiek odnajduje sens i znaczenie wartości pozytywnych – bez zła wszelkie dobro byłoby pustym pojęciem. Ponadto dla Schopenhauera wszelkie cierpienie ma moc uzdrawiającą:

Człowiek cierpiący staje się naprawdę czcigodnym dopiero wtedy, kiedy traktując swe życie jako pasmo cierpień, [...] przenosi się od tego, co pojedyncze, do tego co ogólne, kiedy własne cierpienie traktuje tylko jako przykład całości i kiedy staje się pod względem etycznym genialny, kiedy jeden przypadek zastępuje tysiące i dlatego całość życia, ujęta jako cierpienie, doprowadza go do rezygnacji⁵³¹.

Przy czym rezygnację należy rozumieć jako zdystansowanie się do świata materialnego. Schopenhauer był przeciwny samobójstwu, mówił, że jest to rozwiązanie niegodne myślącego człowieka, gdyż odbiera mu możliwość poznania prawdziwej istoty świata. Szczęście jest naszą matką, do której każdy z nas dąży w sposób świadomy lub nie, ma też ono różne wymiary. Nieszczęście jest zawsze dla nas wychowawcą, bez względu na postać szczęścia i jego okoliczności. W tym zawiera się jeden z najistotniejszych aspektów wychowawczych filozofa.

⁵²⁹ Zob. I. D. Yalom, *Kuracja według Schopenhauera*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, wyd. Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2006, s. 3–10; Por.: A. Lazarus, *Wyobrażenia w psychoterapii*, wyd. GWP, Gdańsk 2000, s. 11–12.

⁵³⁰ Schopenhauer, poruszając ten wątek, często podaje przykład Leibniza i jego stwierdzenia, że: żyjemy w najlepszym z możliwych światów. W świecie istnieje niezawiniona nędza i cierpienie, której nie można przeoczyć – z tego powodu każdy płaski filozoficzny optymizm jest intelektualną zbrodnią. Zob.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 495.

⁵³¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 597–598.

Prócz syntetycznie przedstawionych elementów mających znaczenie dla filozofii wychowania wyłania się ostateczny i najbardziej doniosły element filozofii Schopenhauera – filozofia życia. Należy pamiętać, że koncepcja Schopenhauera to nie tylko dobrze przemyślany system metafizyczny, ale i przede wszystkim filozofia nie tracąca związku z człowiekiem.

Dla Schopenhauera życie ludzkie stanowi pewien fenomen podobny do dramatu, którego osnową jest niezaprzeczalny konflikt i ciągła rozterka człowieka między różnymi jego atrybutami i wymiarami, przyjmującymi zazwyczaj wartości opozycyjne: rozwój i regres, bycie w świecie i przemijanie, aktywność i rezygnacja, zdobywanie i dzielenie się, rozdarcie między „być” a „mieć”, przystosowanie i zachowanie odrębności własnego „ja”, miłość i nienawiść, dobro i zło, samorealizacja i samozaprzeczenie. To tylko niektóre atrybuty poruszone przez Schopenhauerowską filozofię. Człowiek musi się zdobyć na odpowiedzialność i refleksję, dokonując wyboru pomiędzy nimi. Najważniejszą kwestią, wobec której wszystkie inne zdają się prozaiczne, jest przemijanie i epizodyczność bytu człowieka. Schopenhauer, jak już wiele razy wskazywaliśmy jest dualistą, pozostaje nim także w tej znaczącej, o ile nie najważniejszej kwestii. Pierwsze podejście Schopenhauera do tego zagadnienia jest radosne, niesie pocieszenie. Formułuje je na bazie recentywizmu („Gdzie zawsze była i będzie rzeczywistość: w teraźniejszości”)⁵³², który w wydaniu Schopenhauera nakazuje żyć teraźniejszością, nawiązuje do życia tu i teraz, odrzucając wszelkie przed i po: „W tym celu należałoby też zawsze pamiętać, że dzisiejszy dzień zjawia się raz tylko i nigdy więcej. [...] Dlatego należy otwierać wszystkie drzwi przed weselem, ilekroć nas nachodzi”⁵³³. Wobec tego nie ma też sensu wszelkie dalsze planowanie życia:

W ogóle zaś jedno z największych i najczęściej spotykanych głupstw polega na rozległych przygotowaniach do życia, obojętnie, w jaki sposób. [...] Plany te podobnie jak wszystkie ludzkie sprawy, doznają zresztą tylu niepowodzeń i przeszkód, że rzadko udaje się doprowadzić je do końca. A często nie bierzemy pod uwagę czasu tak, iż pracujemy dla rzeczy, których posiadanie nic nam nie daje⁵³⁴.

⁵³² Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 682.

⁵³³ Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, t. I, dz. cyt., ss. 405 i 525.

⁵³⁴ Tamże, s. 518–519.

Jest to spostrzeżenie jednostkowe, odnoszące się do życia okrojonego do własnego „ja”, dla którego Schopenhauer wyznacza trzy główne dobra: zdrowie, młodość i wolność⁵³⁵. W ich obrębie można spróbować realizacji szczęścia. Drugie stanowisko jest metafizyczne, ogólne: „Tak jak w przyrodzie stale każdemu złu przydany jest środek zaradczy lub przynajmniej jego namiastka, tak ta sama refleksja, która spowodowała poznanie śmierci, doprowadziła też do stanowisk metafizycznych”⁵³⁶. Życie człowieka postrzega jako krótki przerywnik w stanie ciągłej nirwany, z której zostaliśmy wyrwani poprzez wołanie woli życia, która zobiektywizowała się w pragnieniu dwojga osób: „zaspokojenie popędu płciowego wykracza tu poza afirmację własnej egzystencji, która wypełnia tak krótki czas, afirmuje życie, wykraczając na czas nieokreślony poza śmierć jednostki”⁵³⁷. Śmierć znajduje tutaj najbardziej doniosły punkt życia, jest jego ukoronowaniem, najważniejszą metafizyczną lekcją o nicości i marności doczesnego życia. Wtedy natura – zdaniem filozofa – stara się wyrazić za jednym zamachem najistotniejszą naukę, którą Schopenhauer przytacza w metaforyczny sposób na podstawie analogii z życiem liścia:

Nie rozpoznając własnej istoty, przypominasz liść, który żółknąc na drzewie jesienią, żali się nim spadnie, że ginie, niepokieszony zaś perspektywą świeżej zieleni, którą na wiosnę przystroi drzewo, jęczy: ‘To przecież nie ja! To całkiem inne liście’ – O głupi liściu! Do czego zmierzasz? Skąd miałyby się wziąć inne? Gdzie jest otchłań nicości, której się lękasz? – Rozpoznaj własną istotę we wnętrzu tajemnej siły, która sprawia wzrost drzewa – stale jednej i tej samej we wszystkich pokoleniach liści, nienaruszonej powstawaniem ani przemijaniem⁵³⁸.

Można powiedzieć, że za sprawą umiejętnej kompilacji buddyzmu, nauk Platona o ideach i starotestamentowego chrześcijaństwa Schopenhauer stara się wyłożyć pewien element wychowania do śmierci, przedstawiając ją jako coś oczywistego i naturalnego, a nawet jako wybawienie z ciężkiego snu życia⁵³⁹.

Gdybyśmy starali się odpowiedzieć na kluczowe dla nas pytanie, co wnosi nowego do skarbnicy wiedzy pedagogicznej filozofia wychowania Artura Schopenhauera, musielibyśmy zapewne odrzucić myślowe prądy i kierunki, które starał się łączyć i które *notabene* przypominają rozwój myśli pedagogicznej

⁵³⁵ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 822.

⁵³⁶ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 661.

⁵³⁷ Tenże, *Świat jako wola...*, t. I, dz. cyt., s. 497.

⁵³⁸ Tenże, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 682.

⁵³⁹ W przyczynku do śmierci stwierdza: „W ogóle chwila umierania przypomina zapewne przebudzenie z ciężkiego koszmarnego snu.” Zob.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, dz. cyt., s. 670.

na przestrzeni wieków⁵⁴⁰. Co zatem nam pozostanie? Aby w miarę składnie i holistycznie odpowiedzieć na to pytanie, rzucając tym samym światło na wszelkie konteksty filozofii Schopenhauera, należy odpowiadając przyjąć technikę metanarracji, z której wyłaniają się dwa istotne konteksty dla wychowania. Pierwszy obrazujący narrację empiryczną, reprezentującą człowieka, którego rozum opiera się o praktykę i logikę. Drugi obrazuje narrację spekulatywną, przedstawiającą człowieka idealnego, świętego, kierującego się założeniami metafizycznymi, co znaczy że nie prawdziwymi, jednak gorzej weryfikowalnymi w sferze materialnej „tu i teraz”. W obu ważną rolę odgrywa samopoznanie, nauka i refleksja. Raz mają być one środkiem zapewniającym tryumf uczonego, sukces jednostki – innym razem mają ofiarować wolność i ucieczkę od świata. Aby lepiej zobrazować czytelnikowi tę dychotomiczność, proponuję ująć ją w poniższej tabeli. Narracja empiryczna prezentuje świat takim jakim jest w naszym przedstawieniu. Narracja spekulatywna pokazuje świat z meta poziomu.

Tabela 1. Dychotomizacja obrazu człowieka

Elementy, które zostały poddane dychotomizacji:	Narracja „empiryczna”	Narracja „spekulatywna”
Istota człowieka	Sprowadza się do „ja”.	Jest poza wszelkim „ja”.
Idealizm	Realność istnienia człowieka sprowadza do rzeczywistości wewnętrznej (subiektywny umysł).	Realność istnienia człowieka sprowadza do rzeczywistości zewnętrznej (obiektywny umysł).
Antropologia filozoficzna	Naturę i istotę własnego „ja” należy poznać i z nią się pogodzić w imię jej powołania i przeznaczenia.	Naturę i istotę własnego „ja” należy odrzucić na drodze samozaprzeczenia w celu wyższego poznania pozapodmiotowego.
Stosunek do jednostki i społeczeństwa	Socjalizacja.	Indywidualizm.

⁵⁴⁰ S. Sztobryn, *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900–1939 w świetle czasopiśmiennictwa. Ujęcie metahistoryczne*, wyd. UŁ, Łódź 2000.

Sensu- alizm	Sensualizm jest jedynym źródłem poznania świata zewnętrznego.	Sensualizm jest zasłoną na drodze do prawdziwego poznania świata.
Wolunta- ryzm	Podstawą natury człowieka jest irracjonalna wola, dlatego nie należy się wiele dobrego po nim spodziewać. Realizacja bytu polega na zaspakajaniu woli. Postawa typu „mieć”.	Podstawą natury człowieka jest irracjonalna wola, dlatego powinniśmy ją opanować poprzez intelekt i samozaprzeczenie. Postawa typu „być”.
Irracja- lizm	Świat jest niewytłumaczalny, dlatego wszelkie starania człowieka nie mają większego znaczenia cywilizacyjnego – śmierć człowieka, choroby, starość. Należy się cieszyć chwilą obecną, wolną od cierpienia i zła. (recentywizm)	Świat jest niewytłumaczalny, dlatego warto nabrać dystansu do niego, cierpienie i zło tego świata manifestują nam, iż nie jest to pożądany stan bytu. Stąd śmierć człowieka jest wybawieniem. (kontemplacja, nirwana)
Natywizm	Determinizm osobowościowy, niewiele jesteśmy w stanie zmienić w zakresie swojego „ja”.	Autokreacja osoby, jesteśmy w stanie się zmienić za pomocą refleksji i poznania.
Zło i cier- pienie	Należy unikać zła i cierpienia, stanowią one u słabej jednostki podstawę do formułowania myśli samobójczych.	Zło i cierpienie mają szlachetny wymiar, sprowadzają nas do refleksji nad światem (zło) i nad samym sobą (cierpienie).

Co jest charakterystyczne dla tych założeń? Wielka elastyczność proponowanych rozwiązań odnośnie do rozwoju człowieka. Wyłania się z nich idea pedagogiki zorientowanej przede wszystkim na człowieka i na tzw. wartości uniwersalne – tworzy się obraz pedagogiki otwartej. Wspólnym ich założeniem jest wolnościowa koncepcja człowieka (woluntaryzm antropologiczny) oraz liberalizm kulturowy. Taka pedagogika jest neutralna światopoglądowo, ponieważ każdy tworzy swój odrębny model, a więc pedagog formuje wychowanka poprzez ukazywanie różnych wartości, różnych modeli człowieka, nie narzucając mu przy tym określonej wizji świata. Schopenhauerowi również zależy na tym, by to tworzenie, zmienianie własnego „ja” było świadome, bo co

jest przykre dla niego to to, że większość ludzi przypomina nakręcone zegarki, które chodzą, ale nie wiedzą dlaczego. Czyli znów powracamy do refleksji nad własnym „ja”, poprzez delfickie *gnothi seauton*.

Proszę zauważyć, iż celem w obu przyjętych złożeniach jest redukcja zła i cierpienia na świecie oraz nacisk na świadomy rozwój swojego „ja” w zależności od wyboru, czy będzie to droga „uczonego”, czy „świętego”. W nawiązaniu do współczesnej kultury, która wykreowała model człowieka szczęśliwego za wszelką cenę, często za sprawą dóbr zewnętrznych Schopenhauerowskie rozumienie staje w opozycji dla takiej wykładni. Sukces i szczęście nie są wartościami, o które należy ubiegać się w gonitwie – szczęście to wartość, którą należy rozwinąć poprzez pracę nad własnym „ja”. Generalnie zmiana osobowości według filozofa może nastąpić z dwóch powodów: inspiracji (światem, własnym „ja”) i desperacji (bieda, głód, cierpienie), jednak w obu przypadkach jest potrzebna refleksja, owo filozoficzne „dziwienie się”. Z powyższych rozważań wyjawiają się nam trzy typy osobowości ważne z pedagogicznego punktu widzenia. Pierwszy przedstawia człowieka nieświadomego, filistra, który żyje w błogiej nieświadomości konsumpcyjnej, wypełniając nieskończone pragnienia swojej woli. Druga przedstawia „uczonego”, racjonalistę, empiryka, którego oko chłodno i z dystansem kalkuluje przebieg dostrzeganego świata. Jest bardziej skupiony na swoim prawdziwym „ja”, toteż jest świadomy swoich mocnych i słabych stron, próbuje z nimi walczyć na tyle udolnie, że staje się świętym, ascetą i na tyle nieudolnie, że na tym mija mu epizod ludzkiego życia. Trzeci obraz człowieka to święty, który już na samym początku swej refleksji doświadcza tak jaskrawych i sprzecznych objawów swojego „ja”, a zatem i woli świata, że postanawia się zdystansować do nich, wyrzekając się wszelkiego „ja” i tego, co manifestuje się poprzez niezaspokojoną wolę.

Schopenhauer urodził się w świecie, który ciągle poznawał i próbował zrozumieć, jednak świat ten okazał się niedefiniowalny, to znaczy – jego podstawa jest irracjonalna (ślepa wola). Dzięki przedstawieniu przejawów roli naszych pierwotnych instynktów, roli przyrody, złego losu i zła, ukazuje swą filozofię jako istotną przeciwwagę wobec systemów zakładających triumfalny pochod rozum w dziejach ludzkości – jak na przykład ma to miejsce u Hegla, gdzie wzniosłe frazesy i zawiła dialektyka nie pozwalają dostrzec jakże istotnej prozy życia w formie zła, cierpienia, nudy, starości i dojść im do głosu.

Współczesny człowiek w danej mu rzeczywistości częściej poszukuje ładu wewnętrznego, który pomógłby mu ustabilizować jego sytuację psychiczną wobec rzeczywistości, narzucającej mu poprzez doświadczenie konfliktu o charakterze „dążenie-dążenie”⁵⁴¹. W sporze między dwoma horyzontami – swoim własnym „ja” i wymaganiami otoczenia zewnętrznego – próbuje osiągnąć szczęście w ich realizacji. Ponadto poszukuje środków, dzięki którym mógłby zwalczyć w sobie ten wewnętrzny dylemat („ja-oni”, świat idealnie subiektywny kontra świat obiektywnie empiryczny). Dylemat, który ma swoje pierwotne źródło w braku wewnętrznych drogowskazów (autorytetów, wiary, klarownej filozofii, wartości), które miałyby jakiś stały charakter, jak i w tym że współczesna edukacja jest nastawiona głównie na przekaz informacji, na poznanie i podporządkowanie sobie przez człowieka świata materii, pozostawiając gdzieś na dalszym planie świat wartości i świat wewnętrzny człowieka – jego samopoznanie i samoopanowanie, których zwolennikiem jest Schopenhauer. Stawiane przed człowiekiem zadania w toku jego życia są niewyobrażalnie trudne i skomplikowane, wymagają od niego świadomości, dojrzałości i wsparcia w rozwiązywaniu naturalnych problemów egzystencjalnych i materialnych. Pretendentem do roli drogowskazu jest zapewne filozofia wychowania Artura Schopenhauera.

⁵⁴¹ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Zimilscy, wyd. Czytelnik, Warszawa 1993, s. 3.

Bibliografia

- Abendroth W.: *Artur Schopenhauer*, tłum. R. Rózanowski, wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1998.
- Anolli L.: *Optymizm*, wyd. Świętego Wojciecha, Poznań 2008.
- Artur Schopenhauer, rekonstrukcje – repcje – interpretacje*, red., B. Andrzejewski, A. Przyłębski, wyd. PTPN, Poznań 1991.
- Arystoteles.: *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, wyd. PWN, Warszawa 2002.
- Arystoteles.: *Zachęta do filozofii*, 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 recentywizmie*, wyd. UŚ, Katowice 1990.
- Benner D.: *Edukacja jako kształcenie kształtowaie: moralność, kultura, demoracja, religia*, wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008.
- Berkeley G.: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Salomon, 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.: *Arthur Schopenhauer English Schooling*, inc. Routledge, London 1989.
- Brzeziński J.: *Metodologia badań psychologicznych*, wyd. PWN 2006.
- Budda.: *Dhammapada – a prawdy Buddy*, tłum. Z. Becker, wyd. Misja Buddyjska „Trzy Schronienia” w Polsce, Szczecin 1990.
- Chamfort S.: *Maksymy i Myśli*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1958.
- Cichoń W.: *Świat wartości i sposoby jego poznawania* [w:] W. Strożewski, *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.
- Dalaijama: *Etyka na nowe tysiąclecie*, wyd. Politeja, Warszawa 2000.
- Darwin K.: *O powstawaniu gatunków*, wyd. Jirafa Roja, Warszawa 2006.
- Der andschriftliche Nachlaß*, (red.) A. Hübscher, t. 4., cz.1, Die Mnuskriptbücher der Jahre 1830–1852, W. Kramer, Frankfurt 1978.
- Dider J.: *Słownik filozofii*, wyd. Książnica 1984.
- Diogenes L.: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, wyd. PWN, Warszawa 2006.
- Domański J.: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.
- Domański T.: *Być i mieć*, wyd. BMiB, Warszawa 2000.
- Dudziak U.: *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli*, wyd. KUL, Lublin 2009.
- Egzystencjalne i aksjologiczne wymiary prawdy, dobra i piękna*, red. J. Gazda, W. Morszczyński, 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. M. Fota., Wyd. Instytutu 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.
- Goethe J. W.: *Dzieła wybrane*, wyd., PIW. Warsza 1983.
- Gross D.: *Sen o teorii ostatecznej*, tłum. P. Amsterdamski, wyd. Alkazar, Warszawa 1994.
- Grulkowski B.: *Skala postaw być i mieć*, wyd. Zys i S-ka, Kraków 2007.
- 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., A. Polkowski, wyd., Santorski & CO, Warszawa 2000.
- Herbart znany i nieznan: w dwusetną rocznicę wydania *Pedagogiki ogólnej: praca zbiorowa*, red. J. Piskurewicz, D. Stępkowski, wyd. Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2006.
- Historia filozofii i etyki – do współczesności*, red. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, wyd. Poznań, Toruń 2002.
- Hubscher 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. D. Urbaniak-Zajac, J. Piekarski, 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*, t. I, tłum. R. Ingarden, wyd. 2, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, 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, wyd. DAJAS, 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 Zaratustry. Fryderyk Nietzsche i jego zaszyfrowane przesłanie*, tłum. W. Kunicki, Wrocław 1996.

- Kowalczyk J.: *Teoria nieantagonistycznego rozwoju. Zarys ontologii*, wyd. Jerzy Kowalczyk, Nadarzyn 2005.
- Kozielecki J.: *Psychotransgresjonizm*, wyd. Żak, Warszawa 2007.
- Krüger H. H.: *Wprowadzenie w teorie i metody badawcze nauk o wychowaniu*, tłum. D. Szto-bryn, wyd. GWP, Gdańsk 2005.
- Kucner A.: *Friedrich Nietzsche. Źródła i perspektywy antropologii*, wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001.
- Kunowski S.: *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.
- Kyokai B.: *Nauka Buddy*, wyd. Kosaido Printing, Warszawa 1984.
- Lawrence P. A.: *Psychologia osobowości*, wyd. GWP, Gdańsk 2002.
- Łobocki M.: *Teoria wychowania w zarysie*, wyd. Impuls, Kraków 2008.
- Łobocki M.: *Wychowanie moralne w zarysie*, wyd. Implus, Kraków 2007.
- Łopatkowa M.: *Pedagogika serca*, wyd. WSiP, Warszawa 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.
- Maltus 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.
- Mc Gillyvary B. C.: *Genetyka*, wyd. Urban & Partner, Wrocław 1996.
- Metodologiczne problemy tworzenia wiedzy w pedagogice*, red. J. Piekarski, wyd. Impuls, Kraków 2010.
- Michalik M.: *Filozofia człowieka*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.
- Mickiewicz W.: *Filozofia współczesna w zarysie*, wyd. COM, Warszawa 1990.
- Miodoński L.: *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- 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*, red. Cz. Kupisiewicz, I. Wojnar, wyd. Polska Oficyna Wydawnicza „BGW”, Warszawa, 1996.
- Myszkowska-Litwa M.: *Wychowanie intelektualne w teorii dydaktycznej i praktyce edukacyjnej*, wyd. Impuls, Kraków 2007.
- Nauki filozoficzne współdziałające z pedagogiką*, red. B. Suchodolski, 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*, tłum. Jan Kasprówicz, wyd. E. Wende i S-ka, Warszawa 1905.

- Pedagogika filozoficzna – tradycja i współczesność wychowania*, t. II, red. S. Sztobryn, M. Miksza, wyd. Impuls, Kraków 2007.
- Pedagogika ogólna i subdyscypliny*, red. L. Turoś, wyd. Żak, Warszawa 1999.
- Pedagogika*, t. 1-2, red.: Z. Kwieciński, B. Śliwerski, 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*, tłum. W. Witwicki, wyd. Tower Press, Gdańsk 2000.
- Platon: *Obrona Sokratesa*, wyd. Greg, Warszawa 1992.
- Prokop-Janiec E.: *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, wyd. TAIWPN, Warszawa 1990.
- Przetacznik M., Makiello-Jarża G.: *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, wyd. GWP, Gdańsk 1992.
- Radziewicz-Winnicki A.: *Społeczeństwo 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. W. Husarski, wyd. PAN, Wrocław 1955.
- Rozprawy o wychowaniu. Filozoficzne, psychologiczne i socjologiczne aspekty wychowania*, red. M. Debesse, G. Mialaret, wyd. PWN Warszawa 1988.
- Safranski R.: *Schopenhauer*, tłum. M. Falkowski, wyd. Pruszyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Schnadelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, wyd. PWN, Warszawa 1992.
- Schopenhauer A.: *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, wyd. Czytelnik, Warszawa 2000.
- Schopenhauer A.: *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*, tłum. J. Marzęcki, 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. Stögbauer, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Schopenhauer A.: *Philosophische Vorlesungen*, red. V. Sperling, t. 3, *Vorlesung: Metaphysik des Schönen*, Piper, München-Zürich 1985.

- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I–II, tłum. J. Garewicz, wyd. PWN, Warszawa 1994–1996.
- Schopenhauer A.: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. I, tłum. J. Garewicz, wyd. PWN, Warszawa 2002.
- Schopenhauer A.: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. II, tłum. J. Garewicz, wyd. „Antyk”, Kęty 2003.
- Schopenhauer A.: *Zur Einführung, Philosophische Vorlesungen*, red. V. Sperling, t. 4, *Vorlesung: Metaphysik der Sitten*, Piper, München-Zürich 1985.
- Schopenhauer J.: *Gdańskie wspomnienia młodości*, tłum. 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. Nasza 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. Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.
- Tatarkiewicz W.: *Dzieje sześciu pojęć*, wyd. PWN, Warszawa, 1985.
- Tiruwalluwar W.: *Tirukkural. Święta księga południowych Indii*, tłum. B. Gębarski, wyd. Ossolineum, Wrocław 1997.
- Toffler A.: *Trzecia fala*, tłum. A. Wojdyło, Warszawa 1986.
- Tokarz F.: *Z filozofii indyjskiej*, wyd. KUL, Lublin 1990.
- Tomaszewski T.: *Główne idee współczesnej psychologii*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.
- Tuczyński J.: *Schopenhauer a Młoda Polska*, wyd. Morskie, Gdańsk 1987.
- Turos L.: *Platon o wychowaniu*, wyd. Ypsilon, Warszawa 2001.
- Uczenie się z biografii innych*, red. E. Dubas, W. Świtalski, wyd. UŁ, Łódź 2011.
- Vasta R.: *Psychologia dziecka*, wyd. WSiP, Warszawa 2004.
- Welsch W.: *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, red. K. Wilkoszewska, tłum. K. Guczalska, 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, Warszawa 2000.
- Wilson E.: *Różnorodność życia*, tłum. J. Weiner, wyd. PWN, Warszawa 1999.
- Wojnar I.: *Wychowanie przez sztukę*, wyd. Ossolineum, Warszawa 1985.

Indeks nazwisk

(nie obejmuje Artura Schopenhauera)

- Abendroth Walter 19, 117;
Andrzejewski Bolesław 148, 166;
Annaud Jean Jacques 90;
Anolli Luigi 58, 166;
Arystoteles 15, 64, 83, 166;
Bańka Józef 43, 166;
Bassakówna Zofia 14, 56;
Bataille Georges 139;
Becker August 166;
Becky Johnston 90;
Bell Charles 19;
Benner Dietrich 101, 166;
Berkeley George 11, 12;
Bernstein Jeremy 122;
Bichat Marie 124;
Bienenstock Maksymilian 93, 145, 146;
Birch Ann 101, 166;
Bobko Aleksander 167;
Bouchard Thomas 31;
Brentano Franz 166;
Bridgwater Patrick 166;
Brook Andrew 26;
Brzeziński Jerzy 31, 166;
Buczyńska-Garewicz Hanna 47;
Cichoń Władysław 135, 166;
Cieszkowski August 166;
Colli Giorgio 47;
Condillac Etienne Bonnot 19;
Csikszentmihalyi Mihaly 38;
Cyceron 39;
Cyrulnik Borys 34;
Czapiński Janusz 38, 65, 81, 166;
Dalajlama Tenzin Gjaco 166;
Darwin Karol 77, 166;
Dawkins Richard 32, 77;
Deleuze Gilez 139;
Derrida Jacques 139;
Deussen Paul 167;
Didier Julia 14, 48;
Diogenes Laertios 69, 166;
Domański Juliusz 23, 114, 166;
Dudziak Urszula 73, 166;
Elkonina Danił 100;
Empedokles 38;
Fontana David 22, 166;
Ford Henry 93;
Freud Sigmund 26, 66, 73, 76, 167;
Fromm Erich 76, 165, 167;
Gaertner Henryk 136;
Gajewski Krzysztof 7, 167;
Galarowicz Jan 47, 48, 49, 167;
Gała Aleksandra 100, 167;
Garewicz Jan 8, 9, 41, 44, 46, 47, 139, 148, 166, 167, 169, 170;
Gierszewski Zbigniew 101, 167;
Gillyvary Brayan 30, 168;
Goethe Johann Wolfgang 40, 116, 167, 168;
Gross Daniel 13, 167;

- Grulkowski Bronisław 114, 167;
Gwinner Wilhelm 19, 167;
Hall Marshall 19;
Harrer Heinrich 90;
Harris Judith 30, 31, 167;
Hartmann Eduard 28;
Hejnicka-Bezwińska Teresa 28;
Herbart Friedrich 28, 61, 154, 167;
Hobbes Thomas 39;
Houben Henri 167;
Hübscher Artur 77, 169;
Hutcheson Francis 113;
Ingarden Roman 52, 127, 130, 167;
Jagemann Karolina 117;
Jakubczak Marzenna 167;
Jakubiak Krzysztof 86;
Jasionek Stanisław 101, 167;
Kaku Michio 13, 123, 167;
Kamiński Waldemar 50;
Kant Immanuel 52, 101, 107, 108, 109, 113, 119, 156, 167;
Kapuściński Ryszard 127, 167;
Kartezjusz 23;
Kohelet 40;
Kohlberg Lawrence 100;
Köhler Joahim 139, 167;
Kopczyński Tomasz 57, 78, 105, 113;
Kopernik Mikołaj 41;
Korczak Janusz 158;
Kotłowski Karol 150, 167;
Kot Stanisław 154;
Kowalczyk Jan 13, 168;
Kozakiewicz Mikołaj 73;
Kozielecki Jan 168;
Kozłowski Marcin 139;
Kramarz Małgorzata 38;
Kretschmer Ernst 51, 59;
Kruszyńska Sabina 149;
Kucner Andrzej 139, 168;
Kunowski Stefan 16, 50, 100, 168;
Kupisiewicz Czesław 168;
Kyokai Bukkyo 168;
Lawrence Perwin 75, 168;
Lazarus Arnold 159;
Leppert Roman 86;
Łobocki Marian 86, 101, 168;
Łopatkowa Maria 153, 168;
Mackiewicz Witold 45, 168;
Madrova Eva 100, 168;
Mahrburg Adam 168;
Makiełło-Jarża Grażyna 101, 169;
Malim Tony 101, 166;
Malthus Thomas 73, 74, 75;
Marcel Gabriel 114, 168;
Marzęcki Józef 12, 168, 169;
Maslow Abraham 25;
Matczak Anna 51;
Melosik Zbyszko 38;
Michalik Mieczysław 41, 42, 168;
Mineka Susan 25;
Miodoński Leon 98, 168;
Miś Andrzej 168;
Montaigne Michel 76;
Mounier Emmanuel 45;
Muszyński Heliodor 86, 100, 101, 168;
Myszkowska-Litwa Marta 119, 168;
Nawroczyński Bogdan 157;
Nietzsche Fryderyk 29, 40, 109, 128, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 167, 168, 170;
Okoń Wincenty 51;
Ossowski Stanisław 75, 76, 168;

- Paulsen Friedrich 150, 168;
Piaget Jean 27, 100, 169;
Pilch Tadeusz 169;
Pinker Stiven 31, 43, 169;
Pitagoras 39;
Platon 22, 23, 63, 64, 90, 107, 113, 138, 161, 169, 170;
Popper Karl 14;
Prokop-Janiec Eugenia 145, 169;
Przetacznik Maria 100, 101, 169;
Przetacznikowa Maria 27;
Przyłębski Andrzej 148, 166;
Putnam Hilary 94, 95;
Radziewicz-Winnicki Andrzej 87, 169;
Ritzer George 91, 169;
Roszkowski Wojciech 127;
Rousseau Jean-Jacques 61, 153, 154, 169;
Różanowski Ryszard 19, 166;
Różańska Aniela 136;
Safranski Rüdiger 169;
Schacht Richard 139;
Schopenhauer Joanna 167;
Słońska Irena 129, 170;
Sokrates 8, 69, 137, 138, 169;
Sośnicki Kazimierz 22, 23, 86, 170;
Sowiński Grzegorz 170;
Stępkowski Dariusz 28, 101, 167;
Stögbauer Adam 16, 53, 169;
Strelau Józef 18, 30, 51;
Styczeń Tadeusz 101;
Suchodolski Bogdan 45, 130, 168, 170;
Sztobryn Sławomir 86, 93, 146, 150, 162, 167, 168, 169, 170;
Szuman Stefan 129, 130, 170;
Śliwerski Bogusław 38, 86, 87, 150, 169, 170;
Tanalski Dionizy 47, 170;
Tatarkiewicz Władysław 18, 28, 43, 47, 120, 170;
Toffler Alvin 128, 170;
Tokarz Franciszek 170;
Tomaszewski Tadeusz 18, 170;
Tuczyński Jan 138, 170;
Turos Lucjan 22, 50, 73, 169, 170;
Vasta Ros 31, 170;
Vitz Paul 27;
Welsch Wolfgang 131, 170;
Wilhelmine Caroline 117;
Wilson Edward 32, 170;
Wiśniewski Ryszard 167;
Wojnar Irena 130, 168, 170;
Wojtyła Karol 101;
Wolff Christian 23;
Wundt Wilhelm Maximilian 28;
Yalom Irvin David 159;
Young Christopher 26, 94;
Zatorski Tadeusz 40;
Znaniński Florian 28;

Całość dociekań filozofa jest osadzona przez T. Kopczyńskiego w szerokim kontekście interpretacyjnym (filozoficznym, pedagogicznym, temporalnym), co stanowi o wartości monografii eksponującej zdolność jednostki do autokreacji, osiągnięcie szczęścia przez konstruowanie wartościowego bycia w świecie, który jest postrzegany jako obszar wyzwalań się człowieka z okowów zła. Filozofia wychowania Schopenhauera, zrekonstruowana przez T. Kopczyńskiego na podstawie holistycznej analizy spuścizny filozofa, daje Czytelnikowi asumpt do osobistego rozważenia wartości samopoznania, samoopanowania oraz podmiotowości i wolności w wychowaniu; podważa jednak optymizm skrajnego racjonalizmu, dostrzega mechanizmy popędowe w ludzkim życiu i skłonność do samozadowolenia w przeciętności. Hasło, które podejmuje F. Nietzsche z pism Schopenhauera, aby wychowywać się wbrew naszym czasom powinno niepokoić tych, którzy zatrzymali się w swej życiowej podróży i inspirować tych, którym nie wystarcza płaska popkultura, konsumpcjonizm i pospolitość otaczającej rzeczywistości – także edukacyjnej.

Z recenzji dr. hab. Sławomira Sztobryna

Dr Tomasz Kopczyński przedstawił obiektywnie poglądy Artura Schopenhauera. Wykazał także ich dzisiejsze znaczenie. Zarysował filozofię wychowania Schopenhauera na tle bądź w odniesieniu do wybranych poglądów wybitnych myślicieli.

Autor wnikliwie odczytał i przedstawił filozofię wychowania tego niemieckiego filozofa, przybliżając zarazem jego poglądy ogólnofilozoficzne. Należy podkreślić dużą wiedzę filozoficzną dra Kopczyńskiego. Znajdujemy w tekście trafne odniesienia na przykład do poglądów Hartmanna, Wundta, Elsenberga, Nietzschego czy do ekofilozofii. W rezultacie w książce wyrażone zostało wielopoziomowe i wielopłaszczyznowe ujęcie filozofii wychowania sformułowanej przez Schopenhauera.

Dr Kopczyński poprzedził całość maszynopisu znakomicie napisanym wprowadzeniem.

Z recenzji prof. zw. dr hab. Marii Szyszkowskiej

WYDAWNICTWO NAUKOWE TPF „CHOWANNA”

ISBN: 978-83-939175-1-8