



JÓZEF LESZEK KRAKOWIAK

# Metodologiczno-antropologiczna prefenomenologiczność i preabsurdyzm Schopenhauera

*Methodical-Anthropological Pre-Phenomenology  
and Schopenhauer's Pre-Absurdity*

**ABSTRACT:** I would like to throw some light at a clearly pre-phenomenological character of Arthur Schopenhauer's method of cognition. He underlines against Kant a very evidential starting point of his philosophy, which becomes a knowledge grasped as late as in concepts<sup>1</sup>. When concepts are defined rigidly in scale, they have only an analytical utility, meanwhile ideas constitute unity disintegrating into pluralisty, they give a synthetic utility, because they obtain their force from life, nature and the world. Besides, I would like to point to the theatre of absurd as a legitimate offspring of his metaphysical pessimism.

**KEY WORDS:** voluntarism • radical evil • evidence • theatre of absurd • deserter from life

## Schopenhauera estetyczne prekursorstwo fenomenologiczne

Zdaniem Schopenhauera nawet tak ogólne pojęcia, jak np. „istota, byt, substancja, doskonałość, konieczność, rzeczywistość, skończoność, nieskończoność, absolut, przyczyna itd. [...] nie są pierwotne, nie spadły z nieba ani nie są wrodzone, lecz zostały wyabstrahowane z naoczności, podobnie jak wszystkie pojęcia<sup>2</sup>”. Zatem wiedza filozoficzna i w ogóle mądrość jest czymś intuicyjnym, a nie abstrakcyjnym; intuicyjny wgląd dotyczy świata, życia oraz doświadczenia wewnętrznego.

Istotę tej ejdetyzacji prefenomenologicznej najpełniej i zupełnie świadomie formułuje ten fragment:

<sup>1</sup> „Naoczność jest nie tylko źródłem wszelkiego poznania, lecz sama jest poznaniem, jedynym poznaniem bezwzględnie prawdziwym, rzeczywistym, w pełni godnym tego miana; [...] podczas gdy pojęcia tylko się do niego przyklejają”. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i wyobrażenie*, przeł. J. Garewicz, t. II, Warszawa 1995, s. 104.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 257.

Kiedy bezpośrednio oglądamy świat i życie, rozpatrujemy z reguły tylko stosunki między rzeczami, a więc bierzemy pod uwagę jedynie ich relatywną, a nie absolutną istotę i istnienie [...]. Jeśli jednak wyjątkowo zwiększy się na chwilę intensywność naszej intuicyjnej inteligencji, to natychmiast ujrzymy rzeczy innymi zupełnie oczami, gdyż ujmiemy teraz już nie ich stosunki, lecz wedle tego, czym same w sobie i dla siebie są, i spostrzeżemy nagle nie tylko ich relatywne, lecz także ich absolutne istnienie. Wtedy każda z nich reprezentuje cały swój gatunek; dlatego chwytamy teraz w istotach coś ogólnego. Tym, co teraz w ten sposób poznajemy, są i d e e rzeczy; ale z nich przemawia teraz mądrość wyższa od tej, która wie tylko o stosunkach. Myśmy sami też przestali istnieć w relacjach i staliśmy się czystym podmiotem poznania. [...] Warunkiem zewnętrznym tego jest, byśmy pozostali zupełnie obcy i odgradzili się od obserwowanej sceny, bez wplecenia się w nią i nie biorąc w niej udziału<sup>3</sup>.

Można to chcieć czytać tylko estetycznie, ale byłoby to zawężeniem horyzontu, który jest uniwersalny, bo odnosi się do życia i świata w ogóle<sup>4</sup>, a nie tylko do kultury, gdzie maniera nazbyt często zastępuje ducha. Ponadto widać, iż sens użycia „idee” tylko przypomina Platona, ale jest odmienny, bo tu idee dane są na wskroś n a o c z n i e, są czymś tylko wydestylowanym przez geniusza z jednostkowych rzeczy.

Wreszcie można jeszcze wyrazić różnicę między pojęciem a ideą za pomocą porównania mówiąc: pojęcie przypomina martwy zbiornik, w którym leży rzeczywiście obok siebie wszystko, co do niego włożono, ale z którego też nic już nie da się wyjąć (za pomocą sądów analitycznych) oprócz tego, co do niego włożono (za pomocą refleksji syntetycznej); natomiast idea wywołuje u tego, kto ją uchwycił, przedstawienia, które w stosunku do pojęcia o tej samej nazwie są nowe; przypomina ona żywy, rozwijający się, obdarzony płodnością organizm, który tworzy coś, co nie leży w nim jak w pudełku<sup>5</sup>.

Sens jest więc poznawczy, a zwłaszcza estetyczny, skoro „idea jest prawdziwym i jedynym źródłem każdego istotnego dzieła sztuki”<sup>6</sup>. Zatem idee jakby żyły, podlegały zmianie; one są tylko formami ekspresji woli, która zdolna jest łamać swe chwilowe i jednostkowe więzy, może być przecież wolna, ale działa na mocy uczucia i nieświadomie; pojęcia są świadome, dyskursywne, sztywne.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 535, 536.

<sup>4</sup> *Ibidem*, t. I., Warszawa 1994, s. 364–366.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 365.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Tym niemniej, nie można nie zauważyć, iż sam irracjonalizm Schopenhauera nie jest ani stanowiskiem metodologicznym, ani teoriopoznawczym, ale antropologicznym i ontologicznym. Woluntaryzm ten jest tylko założeniem, płodną hipotezą<sup>7</sup>, która zdaniem Schopenhauera najlepiej tłumaczy doświadczenie, które samo się immanentnie wyjaśnić nie daje. Niewątpliwie autor nie jest fenomenalistą, a raczej metodologicznym hermeneutą życia, który niebywale wściekle atakował Hegłowską hermeneutykę ducha, która tak przesadnie wyniosła rolę rozumu.

Otóż sens rzeczy jako zjawisk dla świadomości, czyli z perspektywy Schopenhauera filozofii podmiotowej, nie wypływa z rozumu, ale z samego powiązania zjawisk, a więc z ich relacji czasowych i przestrzennych oraz z przyczynowości. W ten sposób ład zjawiskowego świata, oderwanego od rozumu, nie stanowi całości, ani nie jest konieczny, ani nie implikuje istnienia Boga, czyli heglowskiej idei absolutnej. Niewątpliwie widać tu skutki teoriopoznawczej interpretacji Kanta, czyli oderwania doświadczenia od społecznej struktury podmiotu – co daje wydzźwięk antyheglowski.

Za Kantem, oprócz świata zjawiskowego Schopenhauer uznaje istnienie świata noumenalnego, ale – jak mówi – nie ma dowodu ani na to, że jest on rozumny, ani na to, że w ogóle uporządkowany. Kant bowiem transcendentalnie założył rozumną jego naturę jako moc praktyczną, ale ze sfery działania, czyli rozumu praktycznego, musiał wykluczyć skłonności. Mówił więc o woli prawodawczej, ale nieosadzonej bytowo, i to postulatywnie, tzn. tylko o takiej, na którą wpływ ma rozum i tylko rozum, czyli o „dobrej woli”, a więc takiej, jaką – jego zdaniem – być powinna, a nie o woli jako tym, co jest. Tu ingeruje ontologiczny prymat dobra u Kanta i filozofii europejskiej, gdy u Schopenhauera pierwotnym bytem jest zło, o czym później.

Ale w przypisie do *Religii w obrębie samego rozumu* Kant sam podważa założenie o nieskażonej woli człowieka, która bez wahania przyjmuje prawa moralne za swoje maksymy.

Bowiem odkąd tylko kiedy możemy skierować uwagę na nasz stan moralny, to zawsze stwierdzamy, że nie jest on *res integra*, lecz musimy zaczynać od usunięcia zakorzenionego już zła z obszaru jego władania (lecz zło nie mogłoby tam się zadomowić, gdybyśmy nie przyjęli go do swej maksymy)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cały § 19. drugiego tomu *opus magnum* to próba argumentowania na rzecz tego przypuszczenia jako trafniej wyjaśniającego niż tradycyjnie racjonalistyczne stanowisko głoszące prymat rozumu, czego nie należy traktować tylko jako oskarżenie ludzkiej natury. Dowodem słuszności tez dotyczących poznawalności i natury woli jest cała *Księga trzecia*, poświęcona antropologicznej analizie różnych działów estetyki.

<sup>8</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 82.

Po pierwsze, stan moralny nie jest rzeczywistością integralną, ale strukturą zawierającą sprzeczność. Stan natury, czyli skłonności same w sobie nie są czymś negatywnym, ale neutralnym.

Naturalne skłonności, rozpatrywane same w sobie, są dobre, tzn. nie zasługują na potępienie. Chęć wyplenienia ich byłaby nie tylko czymś daremnym, ale także szkodliwym i nagannym. Trzeba je raczej pokroić, tak aby się wzajem nie ścierały, lecz utworzyć mogły zgodną całość, zwaną szczęśliwością<sup>9</sup>.

Jak widać, Kant pod koniec życia zmienił poglądy i zbliżył się do Schillera w obu istotnych aspektach: witalistycznej afirmacji skłonności naturalnych, wzmożenia tendencji eudajmonistycznej, oraz w dostrzeżeniu już nie tylko dramatyczności, ale i tragiczności ludzkiej egzystencji.

„Zło radykalne” polega na obecności złej maksymy obecnej w łonie wolności: „nie chcemy przeciwstawić się owym skłonnościom, gdy zachęcają one do występku, i to usposobienie jest właśnie prawdziwym wrogiem”<sup>10</sup>. Oznacza to, iż także w wolnej woli ludzkiej odnalazł radykalną skłonność do zła, która jest zatem moralnie zła, za którą ponosimy odpowiedzialność. „Jest to zło radykalne, bo niszczy podstawę wszystkich maksym”<sup>11</sup>. A robi to w ten sposób, iż „czyni pobudkę miłości własnej warunkiem przestrzegania prawa moralnego”<sup>12</sup>. To nie same skłonności są złe, zło nie dzieje się na poziomie empirycznej zmysłowości. Złem jest dopiero taka hierarchia maksym, według której tymże pobudkom przyznaje się pierwszeństwo; a to dokonuje się dopiero w sferze decyzji rozumowych, w sferze wolności. To współistnienie z ogólnie dobrą wolą prostej ułomności, słabości ludzkiej, czyli niezdolności do przestrzegania przyjętych zasad, a nawet nieuczciwości, czyli poprzestawania jedynie na zgodności z prawem, a zaniedbanie pytania, czy prawo jest jedyną pobudką, nie należy ujmować jako umyślne. Pierwszą formą ducha jest więc stan powszedniości, upadanie, Się – powie później Heidegger, za późnym Kantem.

Ale i Schopenhauer nie aż tak bardzo w kwestii natury woli zerwał z Kantem, bo ten mocno rozluźnił więzi ze stoicyzmem, który nie przyjmował żadnego złego pryncypium; zerwanie takie niebywale uwidocznilo się u Schellinga, który przyjął pod wpływem Böhme’go mroczne pryncypium – wolę jako prabyt: ślepa i mroczną siłę, irracjonalne pragnienie wzrastającej natury. Wola, ta rozumowa zasada, niezbędna do wyjaśnienia świata

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 58–59.

zjawiskowego, a więc poszukiwana w imię uchwycenia integralności, w imię całościowości, niezróżnicowania świata noumenalnego, musi być jednak wyczytana ze świata zjawiskowego, odkodowana na drodze doświadczenia wolności na bazie aktywności ludzkiego<sup>13</sup> ciała (nie podmiot myślący, ale podmiot naoczności zmysłowej) jako bytu tyleż zjawiskowego, czyli zdeterminowanego, co i noumenalnego jako wola<sup>14</sup> (ta nadaje świadomości jedność i wewnętrzny związek, trwałość), a więc z domniemanym marginesem twórczej i spontanicznej wolności, czyli przekraczania negatywnych aspektów czasu i przestrzeni. Proszę dostrzec, iż Ja przedstawiające konstytuowane jest nie przez samo myślenie, ale przez aktywność ciała; „organizm jest uwidocznieniem, przedmiotowością indywidualnej woli, [...] Organizm jest samą wolą, jest wolą ucieleśnioną, tj. oglądaną obiektywnie w mózgu<sup>15</sup>”. Podobnie Nietzsche mówi, iż „rzetelne ja” to ciało. Postfenomenologiczna idea cielesności, zwłaszcza Merleau-Ponty’ego, tu u woluntarystów ma swą genezę. Szczególnie wyrazistym użyciem jest Sartre’a „cielesne nastroszenie”, zobrazowane jako „mdłości”, czyli lepkość jako całościująca forma wyobraźni materialnej. Wola nie jest odtąd częścią umysłu (jak u Kartezjusza), ale „jego korzeniem, źródłem i panem”; „tworzy sobie dla swych celów świadomość<sup>16</sup>”. To już prawie psychoanalityczna hermeneutyka.

W kwestii dostrzeżenia miejsca na wolność na bazie estetycznego przekraczania tego, co zjawiskowe, czyli czasowe i przestrzenne, co polega na ujęciu czegoś pojedynczego bezpośrednio jako ogólnego, czyli na kształt idei<sup>17</sup> platońskiej, Schopenhauer jest kontynuatorem Schillera jako kantysty, który dostrzegł w człowieku wolność syntezującego popędu gry, na bazie popędu formy, a prekursorem Sartre’a z jego koncepcją świadomości wyobrażającej jako praktyki wolności, tzn. możliwości obcowania z bytami w różny sposób nieistniejącymi. Warunkiem koniecznym jest uwolnienie się od aspektu emocjonalnego, od namiętności, które są niejako naturalną bazą różnic indywidualnych Ja, bowiem przyroda jest hierarchiczna, a należałoby się skupić na możliwościach jej arystokratycznego wierzchołka. Należy się

<sup>13</sup> W przypadku Schellinga wola leży na drodze r o d z e n i a się Boga, w perspektywie teologicznej, gdy u Schillera i Schopenhauera wywodzona jest antropologicznie, a dowodzona poprzez analizę sztuki. Przypadek Schellera jest uogólnieniem obu tych dróg.

<sup>14</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, *op.cit.*, s. 195–196.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 286, 309.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 196, 195.

<sup>17</sup> Należałoby się zastrzec, iż Schopenhauer jest raczej bliższy ejdetyczności fenomenologicznej, tzn. *eidos* danego rodzaju rzeczy, niż oderwanych idei Platona, ponieważ ten ostatni używał słowa idea także w znaczeniu pojęcie, czemu naoczny charakter kontemplacji stanowczo się sprzeciwia.

skoncentrować na bodźcach, które popychają do koronującego jej wierzchołek geniusza, zdolnego przekraczać interesowność doświadczenia. Religie, oparte o wiarę, i filozofie, oparte o przekonania, to dwie formy zaspakajania metafizycznych potrzeb ludzkiej natury.

Gdy „w chwilach najwyższego napięcia ta wtórna lub poznająca część świadomości oddziela się całkowicie od chcenia i przechodzi w d z i a ł a l n o ś ć w o l n ą [podkreśl. JLK]<sup>18</sup>, wówczas podmiot poznania przestaje być podmiotem indywidualnym, staje się „czystym, nie posiadającym woli, nie doznającym cierpienia, pozaczasowym p o d m i o t e m p o z n a n i a”<sup>19</sup> – chciałoby się powiedzieć, podmiotem transcendentalnym. W opisie autora *Świat jako...* to jakby obiektywizacja, całkowite oddanie się podmiotu intuicyjnemu oglądowi *eidosu* przedmiotu, czyli urzeczywistnienie transcendentalnej intencjonalności w jej doskonałej postaci: czysty podmiot poznania i jego idea, korelat; to tylko dwie strony woli, która sama siebie poznaje. Ta estetyczna, woluntarystyczna duchowość to nadzwyczajne zbliżenie intuicyjnego woluntaryzmu oraz transcendentalnej intencjonalności, prefiguracja fenomenologicznego ejdetyzmu.

W odróżnieniu od ścieżki doświadczenia w życiu praktycznym oraz w nauce, która procesu swego poznania na drodze indukcji przecież nigdy nie kończy, sztuka wszędzie jest u celu, bo wrywa przedmiot swej kontemplacji z nurtu zjawiskowych zdarzeń w świecie i staje się niezaćmionym, j e d y n y m okiem świata. To nie jest ucieczka od świata, a c h w i ł o w e zawieszenie woli, uwolnienie się podmiotu od przemożnych sił woli życia, co umożliwi geniuszowi – którego moce intelektualne przewyższają potrzeby woli – w tym niespiesznym kontemplacyjnym oglądzie uchwycenie istoty świata jako rzeczy samej. Zwykli ludzie nazbyt szybko porzucają obserwację życia jako takiego i przechodzą do schematu pojęcia, pod które dałoby się podciągnąć daną relację cech przedmiotów. W najjaskrawszy sposób odróżnia się Schopenhauer od Platona, gdy świat idei wprost przeciwstawia matematyce (i nauce w ogóle) oraz pragmatyce życiowej. Podobnie Heidegger, który jako istotę ludzkiego działania traktuje „mowę”, czyli nieodniesione do chcenia powiązanie bycia z istotą człowieka; stróżami „domostwa bycia” są myśliciele i poeci, którym przydarza się w mowie wypowiadać „prawdę bycia”, gdy naukowcy, stosując matematykę tylko „rachują” byt – zatem mierzą go miarą czegoś martwego, czyli cechuje ich – jak Mefistofelesa w *Fauście* i spirytualistów w ogóle – nienawiść do różnorodności wciąż odnawiającego się życia, czyli stają po stronie „szarej teorii”, a przeciwko „wiecznie zielonemu” życiu.

<sup>18</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, *op.cit.*, s. 294.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 284.

„Trwały wkład Schopenhauera do filozofii polega między innymi na tym, że dostrzegł on wyraźnie, iż filozofia oparta na pojęciu woli musi nieuchronnie prowadzić do doktryny o kontemplacji estetycznej<sup>20</sup>”. Geniusz to ten, kto – w wyższym stopniu niż inni ludzie i do tego permanentnie – wyzbywa się swej osobowości, by rezultaty ejdetycznego poznania p o - w t ó r z y ć w dziełach sztuki. Więcej, za Kantem, Schopenhauer twierdzi, iż przyjemności estetycznego zdystansowania się od praktyczności wymagań woli, czyli poza wszelkimi relacjami zjawiskowymi, doznawać można nie tylko poprzez obcowanie z dziełem sztuki, ale i w bezpośrednim oglądzie natury lub życia. Daje to bądź odczucie piękna natury (uczy tego malarstwo), uzyskiwane bez walki, bądź doznanie wzniosłości natury (gwiazdziste niebo) lub charakteru (Horacy dla Hamleta), do czego trzeba stale używać mocy woli, by przezwyciężyć strach lub swoją woluntarną życzeniowość.

O ile jednak doświadczenie poczucia wyboru dla Sartre’a jest argumentem na rzecz wolności osoby, to według Schopenhauera o s o b a n i g d y n i e j e s t w o l n a, miewa tylko iluzje wolności (zdolność deliberacji), bowiem w świecie *Willkür* najsilniejszy motyw i tak ją zdeterminuje. Schopenhauer, a za nim inny kantysta Jaspers, wygłasza dwuznaczną pochwałę uświadomienia sobie *ananke*. Wolna jest tylko wola, bo nie zna konieczności, stąd wolność to właściwie pojęcie negatywne, bo zaprzeczenie konieczności, które się ludziom przydarza w sferze zjawiskowej, zatem to sprzeczność wewnętrzna, samozaprzeczenie. „Wówczas okazuje się nieuchronnie sprzecznością zjawiska z sobą samym. W tym sensie można [...] nawet człowieka nazwać wolnym i odróżnić go w ten sposób od wszystkich innych istot [podkreśl. JLK]”<sup>21</sup>. To jest miejsce, gdzie w pewnym sensie już Schopenhauer mówi o różnicy ontologicznej, jednoznacznie wobec całego gatunku, któremu tę zdolność s a m o - z a p r z e c z a n i a przyznaje, acz z zastrzeżeniami, gdy często mówi w ten sposób o geniuszu. Jego opór w tej kwestii wynika z jego woluntaryzmu, który nie uznaje pierwotności istnienia czystego myślenia. A jednak twierdzi: „[człowiek] jest swoim własnym dziełem przed wszelkim poznaniem, ono zaś dochodzi tylko, by je oświecić<sup>22</sup>”. Jak to rozświetlić, to już problem Sartre’a.

Tym bardziej piękno człowieka ma najwyższą rangę, bowiem poprzez ludzkie piękno – twarzy, ludzkiej postaci lub wdzięk jako piękno ludzkiego działania – prześwieca poznanie najwyższej formy woli, tzn. osobowości

<sup>20</sup> E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 71.

<sup>21</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, *op.cit.*, s. 441.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 447.

ludzkiego ducha, przez co znika chcenie z jego nieustanną męką; to jest najmocniejsze potwierdzenie hipotezy woli jako poznawalnej poprzez kontemplacyjny ogląd zjawisk. Tu wpływ estetyki Kanta przeciwko błędom Platońskiej *mimesis* jest całkowity. O ile „życie samo w sobie, wola, istnienie samo jest stałym cierpieniem, po części żalonym, po części strasznym, natomiast to samo, lecz jako przedstawienie w oglądzie czystym lub powtórzone przez sztukę zapewnia wolne od męki, ważne widowisko”<sup>23</sup>. W przypadku artysty jest to tylko chwilowa pociecha, odszkodowanie za cierpienie, a nie zbawienie na zawsze – jak w przypadku świętego, ale to doznanie jest możliwe do przeżycia także dla odbiorcy. Świat jako przedstawienie jest „najradośniejszą i jedynie niewinną stroną życia”, sztuka zaś jego kwieciami, a nie ucieczką odeń. Ale tylko prawdziwa świętość prowadzi do wybawienia od świata. Skoro wybawienie od świata jest najwyższym dobrem, to świat niewątpliwie dobrem nie jest i nie może nim być.

### Zło, wielostronne wypaczenia – tym, co bytowo pierwotne

To, co naprawdę pierwotne w świadomości ludzkiej, chcenie, dokonuje się też zawsze w doskonały sposób; każda istota chce nieustannie, mocno i zdecydowanie. Traktowanie woli niemoralnej jako jej niedoskonałości jest stanowiskiem z gruntu fałszywym; raczej moralność ma źródło leżące właściwie już poza przyrodą i wobec tego sprzeczne z jej nakazami. Właśnie dlatego wręcz sprzeciwia się naturalnej woli, która sama przez się jest po prostu egoistyczna – co więcej, kontynuowanie moralności prowadzi do zniesienia woli [podkreśl. JLK]<sup>24</sup>.

Stąd chęć wychowywania woli należy uważać za absurd, co najwyżej można ją tylko zniszczyć. Tego, co samo w sobie jest dobre, nie ma, coś takiego nie istnieje. Wola jako byt jest, jest moralnie obojętna, ani dobra, ani zła. Wyraźnie dochodzi tu do ostatecznego oddzielenia ontologii od aksjologii etycznej, czyli do zupełnej neutralności aksjologicznej bytu, który jakoby ze swej istoty miał być, nie wiedzieć dlaczego, opiekuńczy wobec człowieka. A dokonuje się to na tle europejskiej tradycji, która jest najbardziej optymistyczną z możliwych: Bóg jest i jest dobry, na szczycie idei świeci idea Dobra.

Mówiąc zwięźle, nie chodzi o to, że Schopenhauer jest pesymistą, choć on to bardzo mocno akcentował, ale on

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 412.

<sup>24</sup> *Ibidem*, t. II, s. 307.



za główne odkrycie uważał woluntaryzm, a nie pesymizm. [...] W rzeczywistości chodziło nie tyle o wolę, co o samowolę, *Willkür*, którego uznanie za podstawę wszelkich zjawisk wykluczało jakikolwiek porządek w świecie poza porządkiem przyczynowym, tj. koniecznym powiązaniem zjawisk [...] chodziło o brak jakiegokolwiek ładu w świecie jako całości, ładu w sensie metafizycznym, chociaż stanowisko to dopuszczało ład w powiązaniu poszczególnych elementów. Uznanie woli, ściślej: woli życia<sup>25</sup>, za istotę wszelkiego istnienia prowadziło do nauki o wiekuistym konflikcie indywidualnych dążeń lub, według określenia Schopenhauera, wewnętrznej sprzeczności woli z sobą samą, czyli do *bellum omnium contra omnes* już nie na skalę ludzką, ale kosmiczną<sup>26</sup>.

Zatem odsłonięcie woli jako doskonałego dążenia bez celu, w które każdy podmiot wpleciony jest jak w koło Ixiona, czyni go pod wpływem haniebnego naporu woli wiecznie łakącym Tantalem. To jest niewątpliwie absurd jako taki, taki byt, z wewnętrzną sprzecznością woli, urzeczywistniając się zjawiskowo ukazuje się jako wzajemne pożeranie się, rozszarpywanie się przejawów woli.

„Wszelkie chcenie wynika z potrzeby, czyli z braku, czyli z cierpienia. [...] Trwałego, nieprzemijającego już zaspokojenia nie może dać osiągnięcie żadnego przedmiotu naszych pragnień [podkreśl. JLK]<sup>27</sup>”; to istota faustyzmu jako cechy zachodniej cywilizacji, istota jej tragedizmu. Stąd muzyka, będąca nie tyle odbiciem idei, lecz o d b i c i e m s a m e j w o l i<sup>28</sup>, dowodzi nawet arytmetycznej, a nie tylko fizycznej, niemożliwości doskonale czystego, harmonijnego systemu tonów. Wola poprzez świat rozpoznaje własne chcenie oraz to, że chce „nic innego niż ten świat, życie takie właśnie, jakie stoi przed nami. [...] tym, czego chce, jest zawsze życie, [...] cała przyroda jest przejawem, a także spełnieniem woli życia”<sup>29</sup>.

Zatem w człowieku, poprzez sztukę, a zwłaszcza poprzez tragedię, życie człowieka zostaje rozpoznane już przez Sylena w Sofoklesa *Edypie w Kolonos* jako to, co najlepiej, żeby nie zaistniało. Stąd też najbardziej gorzkie jest niezadowolenie z samego siebie, a poznanie siebie jako woli, czyli czegoś tak paskudnego, rodzi wyrzuty sumienia, które nie są skruczą, ale sprostowaniem poznania, rozpoznaniem, że jesteśmy zupełnie inni niż sądziliśmy, że chcieliśmy być czymś innym niż jesteśmy. Ten błąd poznawczy i obłąd istnienia są źródłem niepomiernych dawek bólu, jak i przesadnej radości.

<sup>25</sup> *Ibidem*, t. I, s. 422.

<sup>26</sup> J. Garewicz, *Wstęp*, [w:] A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, *op.cit.*, s. XXVI.

<sup>27</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola ...*, t. I, *op.cit.*, s. 309.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 398.

<sup>29</sup> *Ibidem*, t. I, s. 421, 422, 423.

Przeto wiedza tragiczna, a więc i utrata złudnych nadziei, powoduje pewne wyciszenie, uspokojenie – podobnie sądzi Jaspers. Zatem filozofia zmniejsza nasze cierpienie, bładanie i wściekłość – wspólny większości filozofom wątek mądrości stoickiej, chroniącej przed ludzkimi obłądaniami.

Dla Sokratesa z Platońskiej *Uczt* brak w człowieku jawi się jako źródło potrzeby metafizycznej, filozoficznego dążenia ku wiecznemu światu idei, ku pełni. Schopenhauer natomiast jakby prefigurował Freudowską ideę kultury jako źródła cierpień. W jego ujęciu być człowiekiem, tzn. cierpieć z powodu zahamowania pragnień, zaś „im doskonalszy jest przejaw woli, tym bardziej jawne staje się też cierpienie<sup>30</sup>”. Wraz ze wzrostem świadomości rośnie męka, a najbardziej cierpi geniusz, ale też doznaje pewnej rekompensaty z czystego poznania, z rozkoszowania się pięknem. Nie tyle umiłowanie życia utrzymuje ludzi przy trwaniu, ale lęk przed śmiercią. Choć równie istotnym źródłem cierpienia wytwornego świata jest towarzyszące mu dążenie do pozbycia się ciężaru życia, czyli ucieczka przed nudą.

Uogólniając: „Cechą rzeczy tego świata, w szczególności świata ludzkiego, jest nie tyle niedoskonałość, jak często się mówi, ile wypaczenie pod względem moralnym, intelektualnym, fizycznym, pod każdym wreszcie<sup>31</sup>. Taki opis życia, świadomie założony jako wiedza tragiczna, oznacza nie tyle postawienie człowieka twarzą w twarz z nicością, co wręcz ontologiczną pierwotność tego, co złe. Pozytywnie istnieje ból, zrodzony z braku zaspokojenia. Niezaspokajalne pragnienie, czyli cierpienie, jest pierwotne: „brak, niedostatek, cierpienie są czymś pozytywnym [podkreśl. JLK]”<sup>32</sup>. Dowodem hipotezy woluntaryzmu jest sztuka, sprzężenie filozofii i sztuki, poezji zwłaszcza.

Jeśli przyjrzeć się ogólnie całemu życiu jednostki i wydobyć w nim tylko istotne rysy, jest ono zawsze tragedią, ale jeśli śledzić jego szczegóły, ma cechy komedii. Albowiem krzątania i mozół codzienny, nieustanne drażnienie się chwili z nami, pragnienia i lęki przez cały tydzień, wypadki co godzina, przypadkowo zawsze wyrządzające nam psikusa, są to zawsze sceny komediowe. Lecz niespełnione życzenia, udaremnione dążenia, nadzieje niemilosiernie pokrzyżowane przez los, nieszczęsne błędy przez całe życie i narastające cierpienia, a w końcu śmierć, zawsze stanowią tragedię. Tak więc życie nasze, jak gdyby los do nędzy naszego istnienia chciał dodać jeszcze drwinę,

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 472.

<sup>31</sup> *Idem*, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, przeł. i oprac. J. Garewicz, Kęty 2004, s. 269.

<sup>32</sup> *Idem*, *Świat jako wola...*, t. I, *op.cit.*, s. 486.

musi obejmować wszystkie bóle obecne w tragedii, a nie możemy nawet zachować przy tym godności, jaką mają postacie tragiczne, lecz nieustannie jesteśmy na całej palecie życiowych drobiazgów niedorzecznymi postaciami farsowymi<sup>33</sup>.

Wychodząc od zdefiniowania tragedii<sup>34</sup> jako obrazu, obiektywizacji istoty człowieka, kończy już proroczo czytelnym projektem „teatru absurdu” jako najbardziej adekwatnego obrazu faktycznego ludzkiego życia.

Jeśli przypomnieć rozwiniętą metaforę rzeźni: „Przypominamy jagnięta, które bawią się na łące, podczas gdy rzeźnik wybiera już wzrokiem jedno z nich. Nie wiemy bowiem w naszych dobrych dniach, jakie nieszczęście los teraz właśnie nam gotuje – chorobę, prześladowanie, zubożenie, kalectwo, ślepotę, obłąd, śmierć itd.”<sup>35</sup>, to nie można się dziwić, że Schopenhauer uważał panteizm, czyli teorię wewnątrzświatowości Boga, za pogląd całkowicie absurdalny dla istoty rozumnej. Bowiem nie można sobie wyobrazić, żeby istota wszechmocna i zarazem obdarzona najwyższą mądrością zechciała dobrowolnie sama siebie wiekuiście zdręczać, karać, bo ten świat jest prawie najgorszym z możliwych. W nim Bóg sam by siebie przez wieczność udręczał, a już w ramach naszej małej ziemi umierałby w każdej sekundzie (co da się zrozumieć jedynie jako forma autoterapii, naprawiania swego własnego błędu czy odkupienia swego grzechu)<sup>36</sup>. Panteizm nie jest odczuwany za błąd tylko w ramach optymistycznego światopoglądu. „Brahma tworzy świat przez swego rodzaju grzech pierworodny lub zbłądzenie, ale za to sam w nim pozostaje, by to odpokutować, póki się z niego nie wybawi. Bardzo słusznie!”<sup>37</sup>

Stąd tak nieznośny dla Schopenhauera jest zwłaszcza ten motyw optymistycznego z istoty judaizmu, gdy Jehowa stworzywszy ten świat niedoli i cierpienia, to „piekło”, niemal „rzeźnię”, jakby z dobrej woli i z radosnym sercem, wyraża tymczasem swoje zadowolenie, że to wszystko jest dobre? Tymczasem

Nie ma nic pewniejszego niż to, że mówiąc ogólnie, właśnie ciężki grzech świata pociąga za sobą liczne i wielkie jego [świata] cierpienie; a na myśli mamy tu nie związek fizyczny i empiryczny, lecz metafizyczny. Stosownie do tego poglądu

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 489–490.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 391.

<sup>35</sup> *Idem*, *W poszukiwaniu mądrości życia*, *op.cit.*, s. 260.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 111–112.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 266.

tylko opowieść o grzechu pierwotnym godzi mnie ze Starym Testamentem; jest ona nawet w moich oczach jedyną w nim prawdą metafizyczną, choć występuje w przebraniu. Niczego bowiem istnienie nasze nie przypomina tak bardzo, jak skutku jakiegoś zbłądzenia i karygodnej żądzy [podkreśl. JLK]<sup>38</sup>.

Ostro krytykował także kulturę grecką jako optymistyczną, a sam optymizm uważał za haniebną sposob myślenia, wręcz za szyderstwo z niewysłowionych cierpień ludzkości. Tak w ogóle, to pochwalał rezygnację, nie tylko z życia, ale zwłaszcza rezygnację z samej woli życia, nie tylko u postaci literackich, ale i wielkich charakterów historycznych. W ogóle odrzucał wszelką afirmację: woli, ciała, seksualności, płodzenia, egoizmu, walki, krzywdy, przemocy, państwa, własności, kary itp.

Jak widać metafizyczny światopogląd Schopenhauera może być odczytywany jako organologiczna koncepcja bytu, który z bezprzykładnym okrucieństwem pastwi się nad wszelką formą istniejącego, tzn. żyjącego, gdzie byt należałoby ujmować jako czysty absurd, bezcelowe okrucieństwo, a więc coś z gruntu nieludzkiego.

Tak więc świat ten jest nie tylko polem walki, w którym cena zwycięstw i klęsk zostanie wydzielona w życiu przyszłym, lecz jest już sam sędem ostatcznym, gdyż każdy przynosi z sobą nagrodę lub hańbę zgodnie ze swymi zasługami – i tak też rozumie to brahminizm i buddyzm, ucząc o metempsychozie [podkreśl. JLK]<sup>39</sup>.

Rzeczywistym wyzwoleniem jest wejście na ścieżkę otworzenia możliwości zanegowania woli życia w sobie, czyli wypowiedzenie posłuszeństwa temu bezcelowemu okrucieństwu, a więc bunt wobec absurdu bytu w czasie, który realizuje się jako wzajemne pożeranie się.

Ale nawet ból najwyższych zwierząt nie zbliża się jeszcze do ludzkiego na skutek braku pojęć i myślenia. Osiągnąć ten najwyższy jego punkt można też dopiero tam, gdzie dzięki rozumowi i jego rozwadze istnieje możliwość zanegowania woli. Bez niej bowiem byłoby to bezcelowym okrucieństwem [podkr. JLK]<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 267.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 210–211.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 265. „Heroizm pogardy dla każdej przyjemności jest nauką i postawą, która niszczy sama siebie tak, jak Arystypowa afirmacja każdej przyjemności. [...] Świat, który istniałby dla bohaterów, wymagałby, aby sama zasada świata tak długo dręczyła istoty, aż mogłyby one wykazać swój ‘heroizm’. [...] Ale właśnie ten świat wraz z jego dręczą-

Zatem absurd nie panuje ostatecznie, bo można mu się przeciwstawić, w obrębie woli odwołać się do kontroli – to jest nie tyle bierna, co cząstkowa forma buntu, bo bez nadziei zmiany całości. Samobójstwo nie jest ani tchórzostwem, ani bezprawiem, a na pewno nie jest zbrodnią, ale jest jednak wciąż zbłądzeniem, bo tylko pozornym wyzwoleniem, jedynie chwilową, ściślej jedną etapową ucieczką od wielowcieleniowego cierpienia, czyli tylko jego czasowym odwleczeniem.

Jak widać metafizyczny światopogląd Schopenhauera może być odczytywany jako organologiczna koncepcja bytu, który z bezprzykładnym okrucieństwem pastwi się nad wszelką formą istniejącego, tzn. żyjącego, gdzie byt należałoby ujmować jako czysty absurd, bezcelowe okrucieństwo, a więc coś z gruntu nieludzkiego. Tyle że tak byłoby tylko przy założeniu fenomenalistycznej redukcji tego, co metafizyczne, czyli wszechzycia, do tego, co tylko fizyczne (stan rzeczy), czyli po ontologicznym wyrugowaniu aspektu moralnego (aksjologicznego) ze sfery bytu. Chciałbym zauważyć, że ta redukcja bytu do stanów rzeczy – jak mi się wydaje – nawet w neopozytywizmie ma sens jedynie metodologiczny, tzn. że ze zdań opisowych nie da się logicznie (naukowo) wyprowadzić zdań oceniających, wartościujących.

Należy się w tym miejscu odwołać do ontologicznego sensu kategorii egoizm, która w pojmowaniu Schopenhauera jest cechą wszystkiego, co przyrodnicze; egoizm to fundament walki jako takiej. Egoizm zatem to nie ocena, coś subiektywnego czy społecznego tylko, ale jakość ogólnontologiczna, sposób bycia, to istota woli życia. Wola mocy jest najbliższa takiemu jego rozumieniu. Apogeum egoizmu to jednostka, uważająca się za pępek świata. Schopenhauer, który podnosi ideę buntu ontologicznego, etycznie nakazuje „zabić byt”, tym samym odrzuca wszelką afirmację: woli, ciała, seksualności, płodzenia, egoizmu, walki, krzywdy, przemocy, państwa, własności, kary itp. jako form ideowego akceptowania świata zjawiskowego jako czegoś absurdalnego, potwornego. Domaga się, aby tak pojmować świat, a wtedy cierpieniu swemu możemy ulżyć. „Teatr absurdu” byłby w jego perspektywie arcyadekwatnym rozpoznaniem ludzkiej kondycji, a przeto sposobem ulżenia *homo patiens*.

cym ‘Bogiem’ nie zasługiwałby na żadnych bohaterów”. Tę prawdę przeciwko Kantowi i Heglowi sformułował Schopenhauer: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 29.

## Absurdyści jako konsekwencja Schopenhauerowskiej antropologii: „dezterter z życia”

Zdaniem Schelera tylko Schopenhauerowi brak wiary w przyrost wartości rzeczy ludzkich, ba, samego człowieka, co w wykładni Paula Alserga wiedzie do tezy skrajnej: sam człowiek jako taki „jest chorobą, jest chorobliwym głównym kierunkiem samego wszechżycia”<sup>41</sup>. Jako istota bezbronna i fatalnie na tle innych zwierząt dostosowana do swego otoczenia, „drapieżna małpa, chora na manię wielkości” (T. Lessing), człowiek wykształcił tendencję do wyłączania swych narządów w walce o byt na rzecz narzędzi, techniki i języka („niematerialne narzędzie”), które czynią zbyt szybkim rozwój narządów zmysłowych. W szczególności zamiast równomiernego rozwoju całego organizmu, *gros* swej energii przeznacza na jednostronny cel, doskonalenie swego kresomózgowia, aż staje się wręcz niewolnikiem kory mózgowej. Ponieważ utracił instynkt, a jego popędowo określona inteligencja już nie mówi mu, co ma czynić, a czego zaniechać, stąd musi myśleć – ale to skutek jego dekadencji. Alfred Adler wyjaśnia nasze wyższe, duchowe uzdolnienia jako „nadkompensację konstytucjonalnej niższej wartości narządów człowieka”<sup>42</sup>. Sokrates przeniósł to także bezpośrednio w sferę praktyczną, nakazał odejść od obyczaju do teorii etycznej: proszę zwrócić uwagę, iż według Platońskiej *Obrony Sokratesa daimonion* tylko zabrania Sokratesowi pewnych czynów, niczego nie nakazuje (niefilozoficzny, nie dekadentki z istoty Ksenofont tego nie rozumie i mówi o Sokratesie tak, jakby ten nie był dekadentem!).

To nieustanne wahanie, którego brak zwierzęciu, człowiek traktuje jako przywilej wolności, wyższość duchową, gdy tymczasem ta tak skomplikowana konstrukcja jest tylko zastępczym środkiem podtrzymywania istnienia na poziomie przekraczającym człowieka, surogatem życia jego duszy. Duch, techniczna inteligencja, to właściwie podkopująca życie demoniczna siła, metafizyczny pasożyt niszczący życie. Ten witalistyczny niemiecki panromanizm w ostatnich 10. tysiącach lat upatruje proces obumierania tego „śmiertelnie okaleczonego” gatunku, który wszystkie tzw. pozytywne przejścia kulturowe, społeczne, traktuje jako fazy nieuchronnego zmierzania ku śmierci. Człowiek dionizyjski, kierujący się popędami, niejako wyłącza demonicznego ducha człowieka apolińskiego, by zbliżyć

<sup>41</sup> M. Scheler, *Człowiek i historia*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. St. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 177.

<sup>42</sup> *Idem*, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *idem*, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, op.cit., s. 108.

się do tego, co metafizycznie rzeczywiste. Tu przynależy Ludwik Klages, Theodore Lessing, Oswald Spengler, a początkowo także Nietzsche, będący pod wpływem Bachofena i Schopenhauera. Co prawda, sam twórca takiej antropologii, Schopenhauer, nie jest dionizyjski, bo wschodni, ale zgodny z chrześcijańską pesymistyczną oceną pędu woli. Augustyńska idea upadku interpretowana jest tak, że nie tyle człowiek upadł, ale on jest upadkiem – wpływ późnego Schellinga.

Cechą konstytutywną tej pesymistycznej, upokarzającej człowieka teorii jest ostre, antagonistyczne ujęcie ducha wobec życia, ale w jego zawężeniu do dyskursywnego myślenia technicznej inteligencji, co cechuje także Bergsona, przez co taki duch nie jest władny poznać prawdziwego bytu, *élan vital*, czyli wszechżycia. Tak pojmowany duch niestety nie otwiera człowieka na żadne wartości, a jedynie sprzyja tworzeniu coraz bardziej skomplikowanych środków i mechanizmów zaspokajania popędów, przez co rujnuje harmonię między nimi. Myśl pozytywistyczna jako antyirracjonalistyczna atakuje tę antropologię, ale tylko za brak *logosu*, sama zaś nie tyle nawet nie otwiera się, ale z metodologicznego założenia wręcz zamyka się na inne wartości duchowe, w tym emotywnie. Głównym niedostatkiem filozofii nie jest niedostatek prawdziwości, to kryterium nauki, ale niekompletność – dogmatyczna metodologia jest macecznikiem tej choroby. Ciasna koncepcja człowieka, ludzkiego bytu, który jest niesłuchanie elastyczny, jest z istoty jego reifikacją, gdy człowiek jest „kierunkiem ruchu samego uniwersum”<sup>43</sup>. Idea człowieka uniwersalnego to tylko idealny kierunek, azymut, ale w epoce zacierania się przeciwieństw (płci, ustrojów, klas, cywilizacji, czyli różnych sił stosunków międzyludzkich), dla której pierwsza wojna światowa była negatywnym, wręcz traumatycznym przeżyciem zbiorowym, ponadpokoleniowym, nabiera ona szczególnego znaczenia drogowskazu – ostrzeżenia, by nie traktować witalizmu naszych czasów jako bezpośredniego wyrazu nadmiaru sił, gdy jest to tylko kontr-ideał wobec straszliwie jednostronnego ascetyzmu.

Wydaje się, że formacja intelektualna absurdystów, wówczas zrodzona, jest właśnie próbą buntu, świadomą próbą wykazania, jak jednostronną i nieadekwatną ideą człowieka jest judejsko-chrześcijańskie jego pojęcie, które przystaje do wyobrażeń Boga stwórcy i Boga pracującego, które ani Platonowi, ani Arystotelesowi, ani Grekom w ogóle, a tym bardziej Hindusom, nie było znane. To ustawienie człowieka w opozycji do natury jako „pana” stworzenia, pana życia, czyli istotę ustanawiającą cele,

<sup>43</sup> *Idem*, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, [w:] *idem*, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, op.cit.*, s. 202.

istotę posiadającą władzę, wyodrębnioną z całościowej struktury życia i kosmosu przyrody – jest postbiblijnym samo-wyniesieniem się. Towarzyszy temu idea zbawienia przez i n n e g o, zbawienia od zewnątrz, czyli koncepcja łaski, a więc logicznie szczytu absurdu, coś nijak nieuzasadnionego, całkowicie irracjonalnego, zarówno życzeniowego jako i dowolnego, demobilizującego.

Zdaniem Schelera „Bóg jest ‘panem’ świata w równie niewielkim stopniu, jak człowiek ‘panem i królem’ stworzenia. Obaj są natomiast przede wszystkim współtowarzyszami swego losu, [wspólnie] cierpiąc i przezwyciężając [jego przeciwności] – a kiedyś, być może odnosząc zwycięstwo”<sup>44</sup>. Wyraźnie męska *Końcówka* Becketta, która może być potraktowana jako artystyczny wyraz powyższej koncepcji, jest wyraźnie mniej optymistyczna, bardziej buntownicza, brak tu oddania się samej osoby, które – pomimo wszystko – zdaje się być obecne w żeńskich *Szczęśliwych dniach*. Ale utwór ten słusznie – za Janem Kottem – należy interpretować na tle *Prometeusza w okowach* Ajschylosa, by w ogóle móc w nim doczytać otwarcie się Becketta na „wiedzę” o bycie tego, co istnieje przez się, ale to jest możliwe dopiero wtedy, gdy – jak Winnie – posiadzie się sztukę wewnętrznego uzyskiwania mocy nad całym psychofizycznym życiem, sztukę kontemplacji istoty. „Ogląd istotowy – swoiste dla poznania metafizycznego zasadnicze nastawienie wobec bytu – jest przecież przede wszystkim w sposób konieczny powiązany z postawą „pasywną”, tolerującą, *wyłączającą* co jakiś czas centrum życia i jego aktywność”<sup>45</sup>.

Bezpośrednio bardziej bluźniercze, bo czytelne poprzez dominację swej intencji polemicznej, są *Muchy* Sartre’a, które należy czytać: zły demiurg i mefistofeliczni jego czciciele, obrzędowcy władcy much, nekrofilni jego słudzy. Zapewne jeszcze większym szyderstwem teologicznym jest *Lekcja* Ionesco. Utwory te tylko dzięki swej wysoce metaforycznej, niedosłownej formie są tolerowane – choć mocno autocenzurowane przez inscenizatorów – w naszej kulturze. Gdy jedna część publiczności odreagowuje śmiechem na istotowo unaocznianą potworność, druga ze świętym oburzeniem na tamtych, na ich zdolność zdystansowania się wobec rytuałów, świętości, uniezależnienie się od trwogi, od naporu „nagiej egzystencji”, od przypadkowości losu, z nabożną powagą b r a k u d y s t a n s u śmiertelnie poważnie kultuwyje swoje metafizyczne zamknięcie, zniewolenie. A więc także w formie sprzecznego jednocześnie – przy okazji każdego spektaklu – odbioru są to utwory absurdalne.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 222.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 223.



W tym samym stopniu w perspektywie tej formacji intelektualnej jest to wykazywanie jednostronności klasycznego suwerennego rozumu, czy też „samowładztwa idei absolutnej” Hegla czy Platona idei w ogóle. Słusznie – pisze Scheler – Spinoza głosił, iż rozum nie jest zdolny panować nad namiętnościami, chyba żeby on sam stał się „namiętnością” dzięki „sublimacji”. W rzeczywistości idee straszliwie i nieuchronnie się kompromitują, a nie panują; wartości wcale nie są szanowane, ale zaledwie tolerowane, o ile służą osiągnięciu jakiegoś celu politycznego – o ile opanują masę – mówił Marks. To jest istota wiedzy tragicznej w ujęciu Schelera.

Jakżeż to rzadki, szczęśliwy przypadek, gdy w tym świecie ktoś pod względem moralnym wykazujący dobrą wolę i życzliwy uzyskuje również sukces, osiąga to, co zwiemy ‘historyczną wielkością’, tzn. znaczną siłą oddziaływania na historię! Krótkie i rzadkie są okresy rozkwitu kultury w dziejach ludzkich. Krótkotrwałe i niezwykle jest piękno w swej delikatności i kruchości<sup>46</sup>.

Współczesne idee człowieka i Boga – które tylko w s p ó ł mogą się zmieniać – są faktycznie tego rodzaju, że nie odpowiadają już historycznemu szczeblowi bytu i społecznej strukturze ludzkości dzisiejszej doby. Sytuują one człowieka w pewnej relacji do zasady świata, która odpowiada epokom ludzkości niedojrzałej, [...] [żyjącej] w ściśle zamkniętych kręgach kulturowych<sup>47</sup>.

Formacja intelektualna absurdystów, tak jak i Scheler, który do tego kręgu nie należy, cechuje się dążeniem do dopuszczenia całej gamy perspektyw, bowiem elicie nie przystoi podporządkowanie się żadnemu pozytywnemu Kościołowi.

Raz jeszcze określeniem możliwie adekwatnym jest wiara filozoficzna, jeśli jeszcze wiara. Stąd tak trudno jest zakreślić jakiś wspólny horyzont domniemywanego, pozytywnego sensu tych ironicznych zabiegów, tej formy buntu absurdysty wobec panujących idei, nieadekwatnych teorii, zszarzałych ideologii, zwietrzałych wierzeń, instytucjonalnie podtrzymywanych światopoglądów, zastarzałych konwencji i ceremoniałów, paskudnych urzędzeń społecznych, fatalnych instytucji, np. sędziego, kata, sądowego czy wojskowego kapelana itp.

W tej perspektywie – którą Schelerowski panteizm już zamyka – o dziwo, do pewnego stopnia mieści się także wiara Lwa Szestowa, który zgodnie z formułą Nicolai Hartmanna „Mamy do wyboru: bądź teleologię

<sup>46</sup> *Idem, Stanowisko człowieka w kosmosie, op.cit.*, s. 116.

<sup>47</sup> *Idem, Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw, op.cit.*, s. 234.


natury i tego, co istnieje w ogóle, bądź teleologię człowieka”, uważał, że zarówno prawa natury, czyli nauka i racjonalistyczna filozofia, jak i Bóg jako *Logos*, niweczą z istoty możliwość wolności człowieka. Stąd w imię wolności człowieka optował za irracjonalną naturą Boga, stawał po stronie życia przeciwko takiemu pozytywnemu racjonalistycznemu duchowi, który uwielbia *ananke*.

Tym, co im wspólne, jest personalistyczna koncepcja człowieka jako twórczej osoby, obdarzonej wolą, odpowiedzialnością i mocą, która już nie może się zdawać na coś poza nią: na Boga, naturę, konieczność, prawo, historię, jakąś instytucję, „postęp” itp., czyli jest odporna na „złą wiarę”. Taka wiara, pragnienie czegoś stałego, to symptom słabości. Zła wiara to wspólny przedmiot ironicznego jej naświetlania przez wszystkich egzystencjalistów, portretowana zapewne najostrzej przez tych o nastawieniu teistycznym. Ci myśliciele, mówiący w imieniu człowieka współczesnego, tzn. wyzbytego dziecinnej potrzeby ochrony i wsparcia, a więc nie traktujący Boga jako zwykłe uzupełnienie swej słabości i swych potrzeb, wiarę swą traktują jako dobrowolne oddanie, ciężką służbę duchowi, w imię udziału w s p ó ł - tworzeniu świata wartości – bez nadziei na teoretyczną pewność. Tam, gdzie byłaby pewność, tam wiary by nie było; wiara w woluntarystycznej perspektywie wysiłku współtworzenia ładu aksjologicznego świata, czyli bycie współwybrańcem, to wezwanie do samotnego, zatajonego, „przekłętego” życia – w przypadku bohatera tragicznego osłodzonego pamięcią poety, gdy „rycerz wiary” nie ma, bo nie może mieć tej osłody. W tym ujęciu, daje się dostrzec apoteozę *conatus* Spinozy, wysiłku istnienia przeciwko „otchłani absolutnego nic”<sup>48</sup>, „męstwo bycia” Winnie ze *Szczęśliwych dni* Becketta. Duchowość to sfera wewnętrznego wysiłku, jej transcendentny sens to już kwestia interpretacji – a tu nie może być teoretycznej, pozytywnej, instytucjonalnej pewności, a tylko osobiste przekonanie. Czy można kogoś zbawić od niedojrzałości? Czy dojrzała duchowość potrzebuje zewnętrznego „oparcia”? Paradoksem jest to, że filozofia nauki – oglądana w tej perspektywie, wraz ze swym antyirracjonalizmem – nie jawi się jako dojrzałość, ale raczej jako ślepotą na odmienną formę duchowości, inny wymiar osoby. „Chora małpa”, która pragnie pewności, to „zdrowa małpa”, ale jakby ciasnawa, dziecinna.

Kto tu jest dezertorem z życia?! Schopenhauer jako ten, który jednak staje po stronie „otchłani absolutnego nic”. Czy formacja intelektualna absurdystów też? Założenie i n t e g r a l n o ś c i świata przedmiotowego oraz

<sup>48</sup> *Idem, O istocie filozofii*, [w:] *idem, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, op.cit., s. 293.

integralności człowieka, a ponadto integralności ich jedności jest tym, co Kant nazywał ideami regulatywnymi. Absurdystyczna krytyka metafizyki była filozoficzno-literacką konsekwencją świadomego odrzucenia tych idei jako realnej możliwości egzystencjalnej, mimo iż zgodnie z Kantem, ale i z Beckettem, człowiek jest takim jestestwem, którego nie można pozbawić potrzeb<sup>49</sup> metafizycznych.

Ważną kwestią jest wręcz fundamentalna zmiana funkcji sztuki, wynikająca z tej pesymistycznej, postschopenhauerowskiej ontologii i antropologii. Odtąd nie służy ona upiększaniu życia i społeczeństwa, ani propagowaniu klasycznego optymistycznego humanizmu, nawet w jego romantycznym sensie, czyli pełnieniu roli wzoru życia, ukazując nowy styl wzniosłego odczuwania i cierpienia. 

JÓZEF LESZEK KRAKOWIAK – dr hab., em. profesor IF UW. Z-ca red. naczelnego „Dialogue and Universalism” 1997–2012. Autor *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, SCHOLAR, Warszawa 2005 oraz *Absurd – pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, SCHOLAR, Warszawa 2010. Redaktor naukowy 10 tomów Biblioteki Dialogu, Warszawa 1997–2006.

JÓZEF LESZEK KRAKOWIAK – Ph.D. habil., retired Associate Professor at Warsaw University Institute of Philosophy. Deputy Editor-in-chief of “Dialogue and Universalism” 1997–2012. Author of *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny* (Tragedy of Human Existence as a Philosophical Problem), SCHOLAR, Warsaw 2005 and *Absurd – pytanie o sens ludzkiej egzystencji* (Absurd – The Question of Meaning of Human Existence), SCHOLAR, Warszawa 2010. Editor of 10 volumes of the Library of Dialogue, Warsaw 1997–2006.

<sup>49</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 229: „Trwogi z życia nie da się przepędzić” – to jest formuła nurtu egzystencjalizującego, który podnosi, iż cierpienie, ból jest źródłem filozofowania. Wiedza jest tylko środkiem, a nigdy celem; filozofia zaś egzystencjalnym dopełnieniem nauki.