

MILENA MARCINIAK

Religijność jako forma metafizycznego poznania w filozofii Artura Schopenhauera

Filozofia religii nie zajmuje w dziełach Schopenhauera jakiegoś szczególnego miejsca, a sam autor niekiedy wypowiada się o niej bardzo lekceważąco. Nie znaczy to oczywiście, że problem religii, a zwłaszcza religijności został przez autora *Świata jako woli i przedstawienia* pominięty. Filozof sporo miejsca poświęcił społecznemu aspektowi religijności jako zjawiska kulturowego, a w szczególności roli religii jako substytutu oferowanego „maluczkim”, którzy nie sięgają wyżyn filozofii. Jednak, jak wskazuje Leon Miodoński, mówienie o filozofii religii w odniesieniu do doktryny Schopenhauera jest uprawnione, gdyż takie filozofowanie spełnia dwa konieczne ku temu warunki: po pierwsze, wyraźnie oddziela filozofię od teologii, po drugie, posługuje się metodą krytyczną, dzięki czemu jego celem staje się wyciągnięcie wniosków uniwersalnych¹.

Zadaniem niniejszego artykułu będzie właśnie próba opisania miejsca, jakie zdaniem Schopenhauera zajmuje religia w świadomości zbiorowej oraz określenie mechanizmu, który prowadzi od światopoglądu religijnego do wyższego względem niego poznania filozofii.

Jako cechę charakterystyczną dla istoty człowieka, odróżniającą go od wszelkich innych istot żywych, wymienia Schopenhauer tak zwaną potrzebę metafizyczną, źródłową i powszechną: „metafizyczna potrzeba człowieka

¹ Por. L. Miodoński, *Filozofia religii Artura Schopenhauera*, Wrocław 1996.

po prostu domaga się zaspokojenia, gdyż horyzont jego myśli musi być zamknięty, nie może pozostać nieograniczony²”.

Sytuacja komplikuje się przy próbie doprecyzowania, na czym owa potrzeba ma faktycznie polegać. Człowiek jako jedyna znana nam istota zdolny jest do poznania rozumowego, czyli posługiwania się abstrakcyjnymi pojęciami. I właśnie dzięki temu jest on świadomy swej skończoności, ograniczoności swojego doświadczenia oraz niewielkiej roli w całości bytu wszechświata. Odnajdując samego siebie w sytuacji, w której świadomy jest tych ograniczeń, wchodzi w rolę bezradnej *anima metaphisica*. Musi czymś wypełnić otwierającą się przed nim pustkę i dlatego szuka wiedzy metafizycznej.

O metafizyce, jako celu poznania, Schopenhauer wypowiada się następująco: „Przez metafizykę rozumiem każdą wiedzę, która wykracza poza możliwości doświadczenia, a więc poza przyrodę, czyli dane nam zjawiska rzeczy, by wyjaśnić coś, co tamte w takim lub innym sensie warunkuje, albo też, mówiąc bardziej popularnie – coś, co tkwi na zapleczu przyrody i ją umożliwia³”.

Poznanie metafizyczne z konieczności różnić się musi od naukowego, które obejmuje wyłącznie świat zjawiskowy, poruszając się w obrębie zasady racji dostatecznej, a więc Kantowskich zasad podstawowych: czasu, przestrzeni, jako czystych form naoczności i jedności związków przyczynowych oraz poznania intelektualnego. Nauka bada tylko fenomeny, ich relacje i wzajemne oddziaływania. Jednak nieodłączna od bycia człowiekiem potrzeba metafizyki niesie ze sobą domniemanie, że poza światem przedstawień, który można tylko mniej lub bardziej dokładnie opisać, musi istnieć coś jeszcze, co te przedstawienia ugruntowuje, jakaś ogólna zasada stanowiąca istotę wszystkich zjawisk. Intuicję istnienia czegoś takiego pobudza fakt, że mimo dokładności i skrupulatności badania naukowego nigdy żadnej dziedziny nie udało nam się opisać do końca. Pojawia się tu wręcz odwrotna zależność – im lepszymi narzędziami dysponujemy i im grubsze stają się nasze podręczniki (na przykład do anatomii), tym horyzont tego, co niewiadome, staje się szerszy, a liczba pytań bez odpowiedzi gwałtownie wzrasta.

Człowiek jest więc istotą zawieszoną pomiędzy ogromem i złożonością istnienia oraz rządzących nim domniemanych zasad i praw a własnym nikłym doświadczeniem i efektami wyników poznania konstytutywnego. Ów stan

² A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Kęty 2004, s. 294.

³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 233.

zawieszenia stara się przekroczyć na dwa sposoby. Podkreślany przez Schopenhauera rozdzwitek pomiędzy poznaniem filozoficznym a pospolitym, powszechnym mniemaniem, znamionującym – jak to określa filozof – „umysły poślednie”, wydaje się oczywisty. Oczywistość ta ma swoje źródło w niebudzącym żadnych wątpliwości filozofa przekonaniu o umysłowych nierównościach dzielących ludzi, przebijającym z fragmentów jego dzieł dotyczących szeroko pojętej ludzkiej kondycji. Ale równocześnie wypowiada się on o tych pokrzywdzonych przez naturę przedstawicielach ludzkiego rodzaju z pewną litością i zrozumieniem. Uznaje bowiem, że charakter oraz predyspozycje umysłowe są nam dane mocą przyrodzenia i raz na zawsze.

Ludzie są natomiast różnie predysponowani w zakresie umiejętności radzenia sobie w świecie, w który rzucił ich los. Nierzadko słyszy się o osobach, którym żadnego problemu nie sprawiają zawiłe arkana matematyki – a więc znakomicie radzących sobie w dziedzinie pojęć abstrakcyjnych, lecz osoby te mogą mieć z kolei problemy z identyfikowaniem podstawowych emocji, własnych i cudzych. Rozdzwitek ten rodzi przy okazji trudny do zniesienia brak równowagi warunków czysto bytowych, bo, jak podkreśla Schopenhauer, mokoły fizycznej pracy i ciężka sytuacja materialna nie sprzyjają refleksji filozoficznej.

Nie znaczy to, że owe trudności znoszą także potrzebę refleksji metafizycznej. Przeciwnie – właśnie kierują pospolite umysły ku tak zwanej metafizyce ludu, jak eufemistycznie określa Schopenhauer religię. Warto jednak zauważyć, że filozof nie deprecjonuje bynajmniej wartości religii z tego powodu, iż punkt ciężkości jej konstrukcji duchowych sytuuje się po stronie praktycznej, a nie teoretycznej. Wielokrotnie twierdzi, że nieważna jest „szata”, czyli dogmaty, w które dane wyznanie zostało przyobleczone. Swoistego wartościującego podziału dokonuje natomiast, rozpatrując „szkodliwość” poszczególnych elementów religii.

Czego wymaga poznanie filozoficzne? Hasłem przewodnim głównego dzieła Schopenhauera jest cytata z Goethego: „A może uda się jednak w końcu zgłębić naturę”. Taki jest też według niego sens filozofii w ogólności i takie zadanie stawia sam sobie. Tego typu podejście do problemu określenia zakresu badań filozofii wymusza dążenie do znalezienia i zastosowanie określonej metody, która z racji swego specyficznego przedmiotu wykraczałaby poza pozytywistyczne „szkiełko i oko”. Autor *Świata jako woli i przedstawienia* często jednak zastrzega, że takie „wykraczanie” musi się zasadzać na danych zjawiskowych, jako na swym jedynie możliwym, bezwzględnie pewnym „punkcie zaczepienia”:

Dlatego powiadam, że rozwiązanie zagadki świata musi wynikać ze zrozumienia samego świata; że zadaniem metafizyki nie jest więc przeskakiwanie ponad doświadczeniem, w którym dany jest świat, lecz gruntowne jego zrozumienie, przy czym jednak doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne jest głównym źródłem wszelkiego poznania; że zatem tylko przez połączenie doświadczenia zewnętrznego z wewnętrznym, dokonane prawidłowo i we właściwym punkcie, i uzyskanie dzięki temu powiązanie tych dwóch tak heterogenicznych źródeł poznania, możliwe jest rozwiązanie zagadki świata, choć też tylko w określonych granicach, związanych nierozzerwalnie z naszą skończoną naturą, a więc tak, że dochodzimy do właściwego zrozumienia samego świata⁴.

Schopenhauer wielokrotnie podkreślał, że rolą filozofii jest trzymanie się empirii, nie zaś odlatywanie na skrzydłach wyobraźni w jakieś nierzeczywiste światy. Zadaniem tak filozofa, jak i każdego naukowca staje się więc wyłuskanie z danych empirycznych prawd obiektywnych⁵ i trafne ich uogólnienie, wychwycenie w pojęciach abstrakcyjnych, czyli w formie przekazywalnej i dyskursywnej, gdyż: „Mianowicie, intuicyjnie, czyli in concreto, właściwie każdy człowiek uświadamia sobie wszystkie prawdy filozoficzne; ale włączenie ich do wiedzy abstrakcyjnej, do refleksji jest zadaniem filozofa⁶”.

O ile przedmiotem nauki może być tylko świat zjawiskowy, obszarem filozofii staje się również świat immanentny. Nakierowanie człowieka na siebie otwiera całkiem nowe pole doświadczeń. Kluczem do rozwiązania największej zagadki filozoficznej wszechczasów, pytania o byt, staje się dla niego odczucie własnej cielesności.

Podmiotowi poznania, który występuje jako jednostka wskutek swej idyntytyczności z ciałem, ciało to dane jest na dwa zupełnie odmienne sposoby: raz w naoczności intelektu jako przestawienie, jako przedmiot wśród przedmiotów i podległy ich prawom; następnie jednak w inny zupełnie sposób, mianowicie jako coś każdemu bezpośrednio znanego, co oznacza słowo wola⁷.

Pojęcie woli w systemie Schopenhauera jest słowem-kluczem, jednak jak zauważa Jan Garewicz:

⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, Warszawa 2009 s. 643.

⁵ Obiektywne znaczy tu nie tylko czysto przedmiotowe, ale i czysto intelektualne, nie tylko indukcyjne ale i dedukcyjne.

⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 577.

⁷ Tamże, s. 173.

Pojęcie to służy Schopenhauerowi jedynie za podstawę dla pojęcia innego, mianowicie dla pojęcia woli zaktualizowanej, czyli woli życia. Ta zaś jest z samego założenia zła, albowiem daje się pomyśleć tylko jako wynik rozpadu pierwotnej jedności w wielość dążeń wzajemnie sprzecznych, które mogą realizować się wyłącznie kosztem innych⁸.

Na drodze introspekcji dochodzi do odkrycia, że tak jak cały świat zjawiskowy podlega prawom przyczynowości, tak również w człowieku można odnaleźć działanie podlegające prawu motywacji. Tę samą siłę, która działa w całej przyrodzie, ludzka istota dostrzega również we własnej osobie, jako przedmiocie jednej w wielości, obiektywizującej się woli.

To, że wola jako taka jest jednością, nie znaczy jednak, iż jej przedstawienia mogą tworzyć uchwytywaną zmysłowo harmonijną całość. Jest wręcz przeciwnie. Za naturalne, zdaniem Schopenhauera należy raczej uznać to, że w percypowanym przez ludzką istotę świecie następuje nieustanne ścieranie poszczególnych uprzedmiotowień. W każdym z nich wola objawia się pozornie jako całość, każde jest dla siebie wszystkim, a zatem w każdym, na wszystkich jego poziomach zaobserwować można to samo dążenie – swoisty konkurs sił w walce o materię, czyli zaistnienie w formie przedmiotu. „Wszędzie w przyrodzie widzimy więc na zmianę spór, walkę i zwycięstwo, a w tym właśnie rozpoznamy wyraźnie istotny dla woli rozdźwięk z sobą samą. Każdy szczebel obiektywizacji woli odmawia innemu prawa do materii, przestrzeni, czasu”⁹.

Na wszystkich szczeblach obiektywizacji¹⁰ daje się zaobserwować konflikt, z którego tylko zwycięzca wychodzi silniejszy. Źródłem owego konfliktu jest bardzo silna indywidualizacja wszystkich „jednostek”¹¹, czyli źródłowe poczucie ich odrębności. Schopenhauer nazwie je rozdźwiękiem woli z sobą samą, spowodowanym przez zasadę ujednostkowania, której podlegają formy zmysłowego oglądu stające się źródłem wielości przestawień. Jednocześnie podkreśla, że by móc istnieć i rozwijać się, każda obiektywizacja musi walczyć, gdyż wola jest dążeniem utrzymania się przy istnieniu. Równocześnie w każdym ze swych przedstawień jest dla samej siebie subiektywnie całością.

Z tej przyczyny istotną cechą każdej rzeczy w przyrodzie staje się egoizm. Każda obiektywizacja dla jak najdłuższego zachowania swego odrębnego

⁸ J. Garewicz, *Z perspektywy Schopenhauera: wina Piłata – wina Parsifala*, „Etyka” 1984, t. 21.

⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, s. 242.

¹⁰ Przyjął się w naszych tłumaczeniach dzieł Schopenhauera termin „obiektywizacja”, choć myślę, że w tym konkretnym kontekście lepiej byłoby użyć terminu „uprzedmiotowienie”.

¹¹ Tzn. obiektywizacji, którymi nie muszą być jednostki ludzkie.

bytu, gotowa jest walczyć z innymi, mając konkretnie na względzie swą pomysłność i przyjemność.

W konsekwencji życie człowieka nieuchronnie nacechowane jest brakiem i potrzebą. Jeżeli zaspokojone zostają potrzeby materialne, pojawia się nuda, zdaniem Schopenhauera nie mniej uciążliwa niż nędza i wcale nie łatwiejsza do pozbycia się. W efekcie rodzą się coraz to nowe potrzeby, których niezaspokojenie powoduje cierpienie, a starania podjęte w celu pozbycia się ich nie przynoszą niczego innego niż tylko zmianę postaci, w której się przejawiają.

Innymi słowy: satysfakcję i rozkosz przynoszą tylko momenty krótkotrwałego zaspokojenia wcześniejszej potrzeby, szczęście zaś jest pojęciem czysto negatywnym, określającym bardzo nietrwały stan nieposiadania żadnych niezaspokojonych potrzeb. Do stanu samoświadomości jego zaistnienia dochodzimy na ogół *post factum*: „Jeśli jednak takie przeniknięcie principium individuationis, takie bezpośrednie poznanie woli we wszystkich jej przejawach, wysoce wyraźnie ma miejsce, to ujawni się natychmiast jego dalszy jeszcze wpływ na wolę¹²”.

Schopenhauer zdaje się sugerować, że kto raz tego doświadczył, ten nie może chcieć już powrotu na dawną drogę życia, w myśl zasady: że kto raz poznał prawdę, nie będzie mógł już nigdy wrócić do pełnej nieświadomości egzystencji w świecie złudzeń.

Jeśli zatem ten, kto jeszcze jest uwikłany w principium individuationis, w egoizm, poznaje tylko pojedyncze rzeczy i ich stosunek do własnej osoby, one zaś stają się potem wciąż na nowo motywami jego pragnień, to opisane poznanie całości, istoty rzeczy samej w sobie, staje się kwietywem [Quietiv] każdego pragnienia. Wola odwraca się teraz od życia: jego rozkosze, w których dostrzega afirmację życia, budzą w niej zgrozę. Człowiek dochodzi do stanu dobrowolnego wyrzeczenia, do rezygnacji, do pełnego spokoju i całkowitej bezwolności¹³.

Taki jest według Schopenhauera cel życia ludzkiego: ma nim być uwolnienie się od konieczności poprzez całkowite wyrzeczenie się woli w sobie. Jest to oczywiście ideał. Jednak już cel mniejszy i pośredni, samo uwolnienie się od pozoru wolności i możliwości szczęścia oraz świadomość konieczności panującego w świecie zła znamionuje człowieka świadomego i staje się podstawą moralności.

¹² Tamże, s. 571.

¹³ Tamże, s. 572.

Idealne działanie moralne to według Schopenhauera aktywność pozbawiona jakiegokolwiek egoistycznej pobudki, a wynikająca z samego szacunku dla sprawiedliwości i z czystego współczucia. Ale, jak zauważa filozof, do prawdziwych motywów ludzkich zachowań nie mamy żadnego dostępu. Dobre intencje są co prawda chwalebne i często spotykane, ale ludzie znakomicie opanowali mechanizmy oszukiwania siebie, by nie tylko przed innymi ale także samym sobie wydawać się bardziej moralnymi, niż są w rzeczywistości. Nie warto więc wierzyć choćby najpiękniejszą deklaracją dobrej woli. Autor *Świata jako woli i przedstawienia* nie twierdzi jednak, że czyn prawdziwie moralny nie może mieć w ludzkim świecie w ogóle racji bytu.

Zgodnie z tym, co powiedziano w powyższych punktach, egoizm oraz wartość moralna jakiegoś czynu bezwarunkowo wykluczają się nawzajem. Jeśli motywem danego czynu był jakiś cel egoistyczny, to czyn ten nie może posiadać wartości moralnej; jeśli ma posiadać wartość moralną, to jego motywem nie może być ani pośrednio ani bezpośrednio, ani z daleka, ani z bliska żaden cel egoistyczny¹⁴.

I dalej czytamy: „To współczucie jest jedyną rzeczywistą podstawą dobrowolnej sprawiedliwości i prawdziwej miłości bliźniego. Wszelki czyn tylko o tyle posiada wartość moralną, o ile wynika ze współczucia¹⁵”.

Jednak, jak pisze Jan Garewicz, czynienie zła jest często faktem, którego nie można uniknąć. Działamy przecież w świecie i jesteśmy skazani na nieustanne ścieranie się z innymi ludźmi, co powoduje konflikty, z których tylko jedna strona może wyjść zwycięsko: „Jako element tego świata człowiek jest nieuchronnie skazany na doznawanie i wyrządzanie zła. W tym sensie jest obarczony winą indywidualnie niezawinioną, która poprzedza nie tylko wszelkie jego działania, lecz także wszelką intencję¹⁶”.

Jedynym, co wówczas można zrobić, to przestać racjonalizować i usprawiedliwiać swoje motywy tak, by mogły gładko przejść weryfikację sumienia i rozumu. Należy wziąć na siebie w pełni całą winę i być gotowym ponieść za nią odpowiedzialność. Odkrywamy wówczas, że jedyną możliwą drogą wyzwolenia się z przepelniającego całe życie cierpienia jego jest wstąpienie na drogę rezygnacji i ascezy.

¹⁴ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bossakówna, Kraków 2005, s. 106.

¹⁵ Tamże, s. 108.

¹⁶ *Z perspektywy Schopenhauera: wina Piłata – wina Parsifala*, s. 26.

Jednak nie każdy umysł zdolny jest do przeniknięcia owego *principium individuationis* na drodze filozoficznego wglądu w istotę rzeczy. Tym, którzy nie są w stanie dokonać tego samodzielnie z pomocą przychodzi autorytet religii.

Swój pogląd na rolę religii jako środka zaspokajającego potrzeby metafizyczne większości społeczeństwa zawarł Schopenhauer w rozprawie *O religii*, mającej formę dialogu rozgrywanego się pomiędzy Filaletesem – zwolennikiem prawdy oraz Demofešem – przyjacielem ludu. Osobista opinia Schopenhauera jest zapewne wypadkową racji obydwu.

Religię nazywa Schopenhauer metafizyką ludu, a jej główną rolę upatruje przede wszystkim tam, gdzie pojawiają się pytania egzystencjalne. Opiera się ona w dużej mierze na autorytecie i dogmatach.

Ta, oparta na autorytecie, zwraca się najpierw do właściwych metafizycznych załączników człowieka, a więc do potrzeby teoretycznej, jaka wynika z narzucającej się nam zagadki istnienia i ze świadomości, że za fizyczną stroną świata musi się gdzieś kryć metafizyczna, coś niezmiennego, co służy za podstawę nieustannej zmiany, a następnie do woli, do leku i nadziei śmiertelnego człowieka, żyjącego w nieustanej niedoli¹⁷.

Zdaniem Schopenhauera religia spełnia swoją funkcję w ludzkim świecie, wypełniając potrzebę metafizyczną w przystępnej formie – niesie prostym ludziom poczucie sensu i nadzieję. Filozof nie traktuje jej lekceważąco czy prześmiewczo, twierdząc, że tak samo jak i filozofia jest ona nośnikiem prawdy, jednak by prawda mogła dotrzeć do swoich odbiorców, musi zostać zawołana i przedstawiona w odpowiedniej formie, wtedy może zostać przyjęta i zrozumiana, gdyż prości ludzie potrzebują prostych wyjaśnień wyłożonych w oczywisty sposób.

W każdym razie religia jest jednak prawdą wyrażoną alegorycznie i mitycznie, a przez to udostępnioną i strawną dla całej ludzkości; albowiem czystej i nierozcieńczonej ludzkość nie mogłaby znieść, tak, jak nie moglibyśmy żyć w czystym tlenie, lecz potrzebujemy dodatku czterech piątych azotu. A mówiąc nieobrazowo: głęboki sens i wzniosły cel życia może być objawiony i ukazany ludowi tylko symbolicznie, gdyż nie potrafi on uchwycić go własnym rozumem. Natomiast filozofia powinna być, jak misteria eleuzyńskie, dla nielicznych, dla wybranych¹⁸.

¹⁷ W *poszukiwaniu mądrości życia*, s. 295.

¹⁸ Tamże, s. 293.

Za najważniejszą rolę religii uznaje jednak Schopenhauer kształtowanie postaw moralnych, bo w wypadku, gdy nie można wymagać od człowieka oparcia się na własnym rozumie, należy ograniczyć wolność jego wyboru do dogmatów. Nie każda religia spełnia się w tej roli równie dobrze: „Wartość jakiejś religii będzie zatem zależała od większej lub mniejszej zawartości prawdy, jaką mieści w sobie pod pokrywką alegorii, a następnie od tego, czy bardziej, czy mniej wyraźnie prześwituje przez tę zasłonę, czyli od przejrzystości tej ostatniej¹⁹”.

Schopenhauer dokonuje podziału religii na optymistyczne i pesymistyczne, przypisując tym ostatnim większą wartość. Religie optymistyczne odwołują się do objawienia. Wpływają one z pnia judaistycznego. Otoczone są murem nienaruszalnych dogmatów, zasłoną nieprzystępności oraz potężną armią kapłanów, którzy jako jedyni godni są tego, by pełnić funkcję opiekunów i pośredników między ludźmi a osobowym najczęściej Bogiem. Ów Bóg stwarza świat i sprawuje nad nim opiekę, istnienie i porządek świata są zaś ugruntowane same przez się. Kwestia moralności staje się tu dość problematyczna, gdyż czyn moralny to czyn zgodny z wolą Boga, a dylemat, co jest wolą Boga, rozstrzygać mogą tylko „Ci”, którzy jako jedyni mają do „Niego” dostęp. Absurdalne konsekwencje takiego stanu rzeczy wydają się oczywiste, jednak nigdy nie da się ich poddać weryfikacji.

Z kolei religie pesymistyczne przyjmują za punkt wyjścia człowieka, marność jego losu i ogromu cierpienia, z jakim musi się każdego dnia zmagać. Nie tworzą form skodyfikowanych zakazów i nakazów, których należy bezwzględnie przestrzegać, lecz pretendują do czegoś, co dziś nazwalibyśmy rodzajem „pomocy psychologicznej”, wskazującej człowiekowi nie tylko jego marność, ale też drogę ukojenia i możliwość wyjścia ze swej beznadziejnej sytuacji. Jako przykłady podaje Schopenhauer buddyzm i braminizm, wskazując na podobieństwa rysujące się między obu religiami, a jego własnym systemem. Taką religią jest też chrześcijaństwo nowotestamentowe, w którym filozof doszukuje się wpływów wschodnich: „Chrześcijaństwu duchowo i w swej tendencji etycznej w rzeczywistości pokrewny nie jest judaizm [...], lecz braminizm i buddyzm. W każdej religii istotne są jednak jej duch i tendencja etyczna, a nie mity, w jakie je ona ubiera²⁰”.

Na prawdziwość powyższej tezy wskazuje ogromny rozdźwięk pomiędzy wymową Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament, podobnie jak Ko-

¹⁹ *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, s. 240.

²⁰ Tamże, s. 896.

ran, w relacji człowiek – absolut poszukują przede wszystkim tego, co Schopenhauer nazywa optymizmem – naiwnej i ślepej wiary w osobowego Boga, który jest opiekunem, strażnikiem i prawodawcą, a bywa także przywódcą wojskowym oraz bezwzględny sędzią dla tych, którzy sprzeciwiają się jego często zupełnie nieracjonalnym nakazom. Chrześcijaństwo nowotestamentowe jest jednak religią pokory i wyrzeczenia, gdyż w epoce jego powstania nie sprawdzał się już pogląd, że człowiek może osiągnąć szczęście i spokój na Ziemi, słuchając poleceń jakiejś nieziemskiej istoty. Zaczyna uczyć, że szczęście na tym świecie jest niemożliwe do osiągnięcia, a jedną z głównych przyczyn cierpienia staje się oczekiwanie, którego wierni powinni się jak najszybciej wyzbyc: „W Nowym Testamencie nieustannie mówi się o świecie jako o czymś, do czego się nie należy, czego się nie lubi, ba, czego władcą jest diabeł²¹”.

Postać diabła czasem przedstawiana była w kulturze jako personifikacja ludzkiego popędu seksualnego. O popędzie płciowym pisze zaś Schopenhauer, że zarówno w wypadku człowieka, jak i zwierzęcia, jest najsilniejszym przejawem pędu woli. W tej samej perspektywie aksjologicznej interpretuje on upadek w grzech pierworodny. Jest to pewien mit odnoszący się do idei ludzkości, która tak jak biblijny Adam popada w afirmację woli, co rodzi grzech i cierpienie będące nieuchronną konsekwencją ziemskich skłonności. Drogę wyzwolenia symbolizuje Jezus Chrystus, uosabiający odwrócenie się od życia i pójście drogą zbawienia, którą dzięki niemu może pójść każdy człowiek. Chrześcijaństwo:

w alegorycznym mianowicie przebraniu uczyło wielkiej prawdy o potwierdzeniu i zaprzeczeniu woli życia, powiadając, że na skutek grzechu Adama wszystkich dosięgło przekleństwo, grzech przyszedł na świat, wina stała się dziedziczna, ale zarazem, że przez ofiarę Jezusa, przez jego śmierć wszyscy zostali rozgrzeszeni, świat zbawiony, wina wymazana, a sprawiedliwości stało się zadość²².

Nie znaczy to bynajmniej, że za sprawą czynu Jezusa ze świata zniknąc miałyby wszelki grzech, zło i cierpienie. Zbawiciel wskazuje nam tylko pewien wzorzec wyboru postępowania. Jego istotnym elementem jest idea braterstwa wszystkich ludzi i zasada nieczynienia różnicy między istnieniem swoim a innych – ujęte w formule przykazania miłości bliźniego. Kolejnym elementem światopoglądu Jezusa jest wyrzeczenie się dóbr ziemskich i daleko posu-

²¹ Tamże, s. 898.

²² Tamże, s. 903.

nięta wstrzemięźliwość. Zbawienie można zatem interpretować jako powrót do utraconego raju, czyli stanu pełnej harmonii z całym uniwersum. Znosi to różnicę między mną samym a bliźnimi, a przez to wyjaśnia pełną dobroć intencji oraz istotę najbardziej wielkodusznego poświęcenia, gdyż przestajemy walczyć o to, czego chce umysł, pozostając uwikłanym tylko w świat wyobrażeń: a mianowicie o maksymalizację dobra i uniknięcie cierpienia w najszerszym możliwym zakresie. Świadomość wolna pragnie dobra wszystkich bliźnich, co rodzi współczucie w źródłowym sensie tego słowa (współ-czucie)²³:

Zgodnie z tym chrześcijaństwo głosiło nie tylko zwykłą sprawiedliwość, lecz miłość bliźniego, miłosierdzie, dobroczynność, wybaczenie, miłość nieprzyjaciół, cierpliwość, pokorę, wyrzeczenie, wiarę i nadzieję. Ba, poszło dalej: uczyło, że świat jest zły i że potrzebujemy zbawienia. Głosiło zatem pogardę dla świata, samo wyrzeczenie, czystość, wyrzeczenie się własnej woli, tj. odwrócenie się od życia i jego złudnych rozkoszy. Co więcej, uczyło poznawać uświęcającą moc cierpienia oraz że instrument męki jest symbolem chrześcijaństwa²⁴.

Widać tu wyraźnie, jak w jednym punkcie spotykają się dwie pozornie sprzeczne drogi filozofowania. Filozofia jako dziedzina ukierunkowana na poszukiwanie abstrakcyjnej i dyskursywnej prawdy o świecie dochodzi do zaskakujących wniosków: jedyne co możemy zrobić dla dobra własnego i bliźnich, to wyrzec się chcenia. Afirmacja własnej istoty czy też świata powoduje zaś, że cierpienie, którego i tak nie możemy się wyzbyć, zawsze powraca do nas ze zdwojoną siłą. Podobne stanowisko różne systemy religijne reprezentowały już od dawna, podkreślając daremność naszych wysiłków osiągnięcia szczęścia w świecie, a jako alternatywę oferując wstąpienie na ścieżkę ascezy.

Abstract

Religiosity as a Form of Metaphysic Cognition in the Philosophy of Artur Schopenhauer

The subject of the article is an attempt to describe the position of religion in the collective world-view according to Schopenhauer, and the description of the mechanism leading from the religious world-view to a higher cognition provided

²³ Niem. *Mit-gefühl*. Heidegger określi to jako *Mitdasein*.

²⁴ *W poszukiwaniu mądrości życia*, s. 304.



MILENA MARCINIAK

by philosophy. The first element is the discussion of the phenomenon of so called source metaphysical need, natural and shared by all human beings, characterizing the transcendent attitude of man. Since one of the answers to the need is philosophy, I discuss the way Schopenhauer understood philosophy, its role, tools and methods that are used or should be used. The philosopher was fully aware that philosophy is for the chosen only, and it is often replaced by religion, which Schopenhauer called the metaphysic for the mob, seeing its chief role in answering the existential questions. In the following part of my paper I try to reconstruct Schopenhauer's thought concerning the identity and parallelism of the results obtained by following these two distinct paths. According to the philosopher both of them: one of a philosopher and one of a man religiously engaged cross each other in one point, which is the true cognition and, in consequence, freedom.