

2667

f. 10

21.9.85

T. RIBOT.

FILOZOFIA SCHOPENHAUERA

Z CZWARTEGO WYDANIA ORYGINAŁU

PRZEŁOŻYŁ

J. K. POTOCKI.



WARSZAWA.

NARŁAD REDAKCYI TYGODNIKA „GŁOS.”

Skład główny w księgarni T. Paprockiego i S-ki.

1892.

FILOZOFIJA SCHOPENHAUERA.

18745

2667

T. RIBOT.



FILOZOFIJA SCHOPENHAUERA

Z CZWARTEGO WYDANIA ORYGINAŁU

PRZEŁOŻYŁ

J. K. POTOCKI.

3196

Nr 396



BIBLIOTEKA PSYCHOLOGICZNA
FORSYNGOWA

WARSZAWA.

NAKŁAD REDAKCYI TYGODNIKA „GŁOS.”

1892.

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.2667



29002667000000



№ inw. 3196

ДОЗВОЛЕНО ЦЕНЗУРОЮ.

Варшава, 14 Января 1892 года.

Drukiem A. Pajewskiego, Niecała № 12, w Warszawie.

<http://rcin.org.pl>

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

CZŁOWIEK I JEGO PISMA.

I.

Życie, nałogi, rozmowy Schopenhauera znanemi są nam we wszystkich szczegółach. Książka p. Gwinnera ¹⁾, wykonawcy jego testamentu, może pod tym względem zaspokoić wymagania największe. Pod ogólnym tytułem *Von ihm, ueber ihn*. Lindner i Frauenstaedt ²⁾ ogłosili jego korespondencyję i rozmowy prywatne. We Francyi zarówno p. Foucher de Careil, jak i p. Challemel-Lacour ³⁾, którzy go odwiedzali, opowiedzieli później treść swojej z nim rozmowy. Niemożliwością byłoby tu dla nas mówić zbyt długo o człowieku; znaleźlibyśmy się zresztą w tem niekorzystnem położeniu, iż nie moglibyśmy się posilkować wrażeniami osobistemi, nie chcemy zaś narazić się na zarzut, czyniony przez Scho-

¹⁾ *Arthur Schopenhauer aus personlichen Umgange dargestellt*. Lipsk 1862.

²⁾ *Von ihm, ueber ihn*. Berlin 1863; w dwóch częściach: *Ein Wort der Vertheidigung von E. Otto Lindner. Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von J. Frauenstaedt*.

³⁾ Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*. Paryż 1862. Challemel-Lacour *Revue des Deux-Mondes* z dnia 15 Marca 1870.

penhauera tym, którzy się zbyt długo zatrzymują nad życiorysem filozofa. Porównywał on ich do osób, które, stojąc przed obrazem, zajmują się nadewszystko ramami jego i złoceniem. Odeszljmy więc tych, coby chcieli więcej szczegółów, do pisarzy, wzmiankowanych wyżej, tutaj zaś powiedzmy o człowieku tyle tylko, ile potrzeba do zrozumienia filozofa.

Artur Schopenhauer urodził się w Gdańsku dnia 22 lutego 1788 roku. Ojciec jego, człowiek bogaty, o pochodzeniu patrycyjuszowskim, był jednym z główniejszych w tem mieście kupców. Był to człowiek o charakterze energicznym, upartym, czynnym, o wielkich zdolnościach do handlu. Obdarzony w życiu potocznem pełną humoru wesołością, prowadził on dom na wielką skalę, wydając dużo na obrazy, na przedmioty kosztowne, książki, zwłaszcza zaś na podróże. W wieku lat 38 poślubił córkę radcy Trosieniera, podówczas osiemnastoletnią. A. Feuerbach, który ją poznał później, mówi o niej w sposób następujący: „Gawędzi ona dużo i dobrze, inteligencyja to bez serca i duszy.“ Było to małżeństwo z rozumu. Z jednej strony i z drugiej uczucie w rachubę nie wchodziło. Syn, zrodzony z tego małżeństwa, otrzymał imię Artura, które jako jednostajnie brzmiące we wszystkich językach, wybornie nadawało się, jak mawiał ojciec, dla członka jakiegoś domu handlowego. Młody Artur żył przez pięć lat w swoim mieście rodzinnem. Kiedy w roku 1793 Gdańsk przestał być miastem wolnem, rodzina Schopenhauerów, której godłem była dewiza: „Niema zaszczytów bez wolności“, usunęła się do Hamburga. Pozostawała tam ona przez lat 12. Przez ten czas Schopenhauer wiele podróżował. W dziewiątym roku życia ojciec, zawiózłszy go do Hawru, pozostawił tam na dwa lata u jednego ze swych przyjaciół-kupców. Powrócił on do Hamburga, aby przedsięwziąć na nowo długą podróż (1803—1804) po Szwajcaryi, Belgii, Francyi i Anglii. Przez sześć miesięcy pozostawał na jednej z pensyj londyńskich. Tam to nauczył się nienawidzić bigoteryi angielskiej, która, jak mawiał później, upośledziła najbardziej inteligentny i może najpierwszy naród w Europie — do tego stopnia, że należało posłać do Anglii, przeciwko wielebnym

ojcom, misyjnarzy Rozumu, „z pismami Straussa w jednej ręce, zaś z Kantowską *Krytyką* — w drugiej.“

Umieszczony w domu handlowym senatora Jenischa w Hamburgu, młody Schopenhauer mało do czego okazywał zamiłowanie, oprócz nauki. Za kontuarem swym czytywał Galla. Handel wstręt w nim budził. W jego oczach na wielkiej maskaradzie, w jaką bawi się świat cywilizowany, kupcy są jedynymi ludźmi bez masek, a ze szczerą chęcią spekulacyi; ale szczerłość ta budziła w nim niesmak.

Tymczasem, umarł mu ojciec. Zdaje się, iż zakończył on życie samobójstwem z obawy strat majątkowych. Gdyby fakt ten był dostatecznie stwierdzony, a zdaje się on być takim — wówczas byłby to objaw chorobliwy, a rzucający pewne światło na mroczne usposobienie jego syna. ¹⁾

Schopenhauer dostał się więc pod kierownictwo matki, Joanny, kobiety-sawantki, żyjącej w kole literatów, artystów i ludzi światowych. Dom jej w Hamburgu odwiedzany był przez: Klopstocka, malarza Tischbeina, Reimarusą oraz przez dość znaczną liczbę mężów politycznych. Po śmierci małżonka zamieszkała ona w Weimarze, zapoznała się z Goethem i żyła w tym samym, co i on, świecie. Ogłaszała drukiem prace z zakresu krytyki artystycznej oraz wiele powieści. Była to kobieta tak usposobiona do różowego na świat poglądu, iż zadziwiłaby się niepomалу, słysząc, że dała życie nieuleczalnemu pesymiście.

Od owej chwili syn jej począł być niezadowolonym. Dzięki skargom, otrzymał on zwolnienie od handlu i posłany został naprzód do gimnazyjum w Gotha, potem, w roku 1809 — na uniwersytet do Getyngi, gdzie oddał się szczególnie naukom przyrodniczym, medycynie i historii. Wykłady Schultze'a, jednego z uczniów Kanta, autora *Enesidemy* natchnęły go zamiłowaniem do filozofii. Nauczyciel jego doradził mu, aby się wyłącznie oddał Platonowi i Kantowi i aby, zanim tych nie posiędzie, nie przystę-

¹⁾ Ob. również pod tym względem wyborne uwagi prof. Meyera *Schopenhauer als Mensch und Denker*. Berlin 1872 str. 11.

pował do żadnego z filozofów innych, zwłaszcza zaś do Arystotelesa i Spinozy: „rada, której usłuchania Schopenhauer nie żałował nigdy.“

W roku 1811 udał się do Berlina, w nadziei posłyszenia tam wielkiego, prawdziwego filozofa Jana Fichtego. „Ale jego, zgóry powzięte uczucie podziwu, powiada Frauenstaedt, ustąpiło niebawem miejsca pogardzie i szyderstwu.“

W roku 1813 gotował się do obrony swojej rozprawy doktorskiej na uniwersytecie berlińskim; wojna przeszkodziła temu i musiał on wystąpić z tą pracą w Jenie. Tytuł rozprawy był następujący: *O czworakiem źródle zasady podstawy dostatecznej*¹⁾. Według Schopenhauera zasada owa miewa postać czworaką: 1. Zasada dostatecznej podstawy *stawania się*, rządząca wszelkimi zmianami i stanowiąca to, co nazywają zazwyczaj prawem przyczynowości. 2. Zasada wystarczającej podstawy *poznania*; w tej postaci, nadewszystko logicznej, kieruje ona pojęciami oderwanymi, w szczególności zaś sądem. 3. Zasada wystarczającej podstawy istoty, rządząca światem formalnym, apryjorystycznymi intuicjami czasu i przestrzeni oraz matematycznymi prawdami, jakie z nich płyną, 4. Zasada wystarczającej podstawy *działania*, zwana przezeń również prawem motywacyi, a stosująca się do przyczynowości wydarzeń wewnętrznych. Wiadomo, że Leibnitz sprowadził wszystkie zasady do dwóch: podstawy dostatecznej, tożsamości, dających się być może sprowadzić, w rozbiorze ostatecznym do jednej. Uogólnienie to było z pewnością bardziej filozoficzne, aniżeli odróżnianie Schopenhauera, gdyż podług słusznej uwagi L. Dumonta²⁾ „cztery postacie podstawy dostatecznej dają się łatwo sprowadzić do jednej zasady przyczynowości; wszystkie bowiem fakty, nawet fakty logiki sprowadzają się w rozbiorze ostatecznym do zmian,“ zaś oderwane warunki stosunków

¹⁾ *Über die vierfache Wurzel des Satzes von Zureichenden Grunde.* Rudolstadt 1813.

²⁾ *Revue scientifique*, 26 Lipca 1873.

pomiędzy naszemi idejami, wyprowadzone być winny z rzeczywistości samej i z zasad, które nią rządzą.

Po obronieniu tej rozprawy Schopenhauer przyjechał na zimę do Wejmaru, gdzie zaczął bywać u Goethego i zespolił się z nim o tyle, o ile pozwalała na to różnica trzydziestu lat wieku. Tam również poznał oryentalistę Fryderyka Majera, który go wciągnął w badanie Indyj, religii ich i filozofii: doniosłe to wydarzenie w życiu Schopenhauera, który w praktycznej części swojej filozofii jest zabłąkanym na zachodzie buddystą.

Od roku 1814 do 1818 mieszkał w Dreźnie, odwiedzając bibliotekę, muzeum, studyjując dzieła sztuki i kobiecy nietylko ze słyszenia i z książek. Cały jeszcze przeniknięty wpływem Goethego ogłosił *Teoryję widzenia i barw* ¹⁾ — dzieło, którego tłumaczenie łacińskie wydanem zostało później (rok 1830) w zbiorze Radiusa: *Scriptores ophthalmologici minores*. Teoryja jego, która, jak powiada on, rozważa barwy tylko w nich samych, to jest jako szczególne czucie oka, pozwala rozstrzygać pomiędzy teoriją Newtona i Goethego co do przedmiotowości barw czyli co do przyczyn zewnętrznych, wywołujących w oku podobne uczucia. Znajdziemy, że w jego teorii wszystko przemawia na korzyść Goethego, zaś przeciwko Newtonowi. „Goethe bowiem, powiada on gdzieindziej, badał przyrodę przedmiotów, oddając się jej cały; Newton był czystym matematykiem, wiecznie rachującym i mierzącym, lecz nie przenikał poza powierzchowność zjawisk.“

Fizjologiczna wartość tego dzieła ocenioną była przez Czermaka, który uwydatnił zdumiewające podobieństwo nauki Schopenhauera do teorii Younga i Helmholtza. W jaki sposób dzieło takiej doniosłości mogło pozostać zupełnie nieznanem aż do naszych czasów? Gdyż oto, jak słusznie mówi Czermak, chociaż Schopenhauer miał swoją teoriję własną, jego zacieknosć przeciwko Newtonowi i stronność względem Goethego szkodziły mu u fizyków i fizjologów, nieufnych zresztą wobec jego dążeń metaficznych.

¹⁾ Ueber das Sehen und die Farben, Lipsk 1816.

Był to tylko jeden z epizodów wielkiej pracy, której się oddawał, a która miała pozostać jego dziełem rozstrzygającym. Ukazała się ona w roku 1819 pod następującym nagłówkiem: *Świat, jako wola i jako wyobrażenie* (postrzeganie ¹⁾). Był to tom podzielony na cztery księgi. Umysłowość rozważaną jest tam naprzód, jako podległa zasadzie podstawy dostatecznej i wytwarzająca w tym stanie świat zjawisk (księga pierwsza). Następnie bada on ją, jako niezależną od zasady podstawy dostatecznej i dającą życie wytworom estetycznym (księga trzecia). Wola również jest tam zbadana dwoma sposobami: jako zasada ostateczna, do której sprowadza się wszystko (księga druga), jako podwalina ciekawej, odnowionej moralności buddyźmu (księga czwarta). Do tego pierwszego tomu Schopenhauer we 25 lat później (1844) dodał tom drugi, w którym podejmował na nowo rozmaite punkty roztrząsane w pierwszym tomie i rozwijał je, nie jednak nie zmieniając. W istocie, cały Schopenhauer zawiera się w owym dziele z roku 1819, które samo przez się mogłoby dać dokładne pojęcie o jego filozofii. To też, w podanym niżej wykładzie sumiennie zdążamy w porządku, zakreślonym przez tę książkę, czerpiąc z pism jego innych li tylko niezbędne objaśnienia.

Niepowodzenie tej książki było zupełne. Schopenhauer zaraz po oddaniu rękopismu wydawcy pojechał dla zwiedzenia Rzymu i Neapolu (w jesieni roku 1818). Prawie dwa lata pozostawał on we Włoszech, badając dzieła sztuki, zwiedzając muzea, teatry, kościoły, nie gardząc przyjemnościami, które był jednak potępiał.

W roku 1820 powrócił do Berlina, gdzie, jako docent prywatny, wykładał przez jedno półrocze. Ale powodzenie Hegla i Schleiermachera, wykładających podówczas na tym samym uni-

¹⁾ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Lipsk 1819. Wydanie drugie jest z roku 1844. Trzecie wyszło w roku 1859; ono to właśnie służyło nam do niniejszej pracy.

wersytecie, pozostawiało go w cieniu; od owej też chwili poczyną się wstret jego do urzędowych wykładów i profesorów filozofii. Na wiosnę roku 1822 powrócił do Włoch, gdzie pozostawał do roku 1825, uzupełniając studia estetyczne i dotyczące moralności spostrzeżenia. Powrócił jeszcze raz do Berlina, gdzie, jak się zdaje, miał niejaką chęć spróbowania znowu na nowo wykładów. „Imię jego zapisane zostało w programie kursów, powiada jeden z jego biografów, ale nie wykładał on.“ Żył w tem mieście samotny prawie zapomniany aż do chwili, kiedy spustoszenia cholery zmusiły go uciekać do Frankfurtu nad Menem. Osiadł więc „w tej miejscowości tak odpowiedniej dla pustelnika“ i spędził tam pozostałą część życia, to jest lat 29.

Nie należy zapominać, że był jeszcze całkiem nieznanym. W schronieniu jego frankfurckiem zły humor i oburzenie „przeciwno szarlatanom i kuglarzom umysłowym“, którym przypisywał on niepowodzenia swoje, dojrzewały tylko i rosły z dnia na dzień. W roku 1836 ogłosił nowe dzieło pod tytułem: *Wola w przyrodzie* ¹⁾. Ta sama cisza otaczała i tę jeszcze pracę, zrodzoną, jak się zdawało, w stanie nieżywym. Schopenhauer rozwijał tam swoją teorię woli, stosując ją do rozmaitych zagadnień fizyki i nauk przyrodniczych. Poddaje on tam przeglądowi fizjologiję, patologiję, anatomiję porównawczą, fizjologiję roślin, astronomiję fizyczną, magnetyzm zwierzęcy i magiję, językoznawstwo, usiłując wykazać wszędzie rolę, jaką wola w zjawiskach tych odgrywa. Unosi się wielce w zakończeniu przeciwko filozofii uniwersytetów, „owej *ancilla theologiae*, owej lichej podszewce scholastyki, dla której najwyższym probierzem prawdy filozoficznej jest katechizm danego kraju.“

Dopiero w roku 1839 imię Schopenhauera stało się nakońcem znanem publiczności, a to w sposób całkiem niespodziewany. Królewskie towarzystwo nauk w Norwegii poddało konkursowi zagadnienie o wolności: rozprawa Schopenhauera o *Wolności woli*

¹⁾ Ueber den Willen in der Natur. Frankfurt nad Menem 1836.

została uwieńczona, autora zaś mianowano członkiem akademii. W roku następnym królewskiemu towarzystwu naukowemu w Kopenhadze przedstawił on inną rozprawę o *podstawie moralności*, wskazując podstawę ową w sympatii; rozprawa uwieńczoną nie była. Akademiję razity obelgi, jakimi Schopenhauer obsypywał Fichtego i Hegla; nadto, zarzucała mu ona: *quod scriptor in sympathia fundamentum ethices constituere conatus est. neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque satis hoc fundamentum sufficere evicit*. Schopenhauer wydał później owe rozprawy pod jednym tytułem: *Dwa podstawowe zagadnienia moralności* ¹⁾. Skromne było to zwyczajstwo, a jednak sława jego rozpoczyna się od owej chwili. Chwalono go, krytykowano, roztrząsano. Pierwsze jego dzieła po dwudziestu latach oczekiwania zostały wydane ponownie. Mógł on wreszcie liczyć kilku oddanych sobie uczniów, jak Frauenstaedt i Lindner. „Podnieca on ustawicznie zapał ich gorliwości, dodaje im odwagi, pieści ich, nazywając jednego drogim swym apostołem, drugiego arcy-ewangelistą swoim, innego znów swoim *doctor infatigabilis*. Ale niechże tylko przypadkiem zboczą z drogi, niech bodaj odrobinę uchybią ścisłości doktryny, karei ich natychmiast surowo. Najmniejsza wzmianka o jego nazwisku w książce, przychylność jakiegoś najbardziej błahego artykułu są wydarzeniami, które się roztrząsa szeregółowo.“ ²⁾

Filozofia Hegla chyliła się do upadku z dniem każdym; nauka, potężna jeszcze w chwili zgonu mistrza (1832) i wiążąca się ze wszystkimi zagadnieniami polityki, religii, spraw społecznych, estetyki, słabła dzięki niesnaskom wewnętrznym. Stronicy jej podzielili się w roku 1840 na środek, prawicę i lewicę. Lewica skrajna, która się wytworzyła później, a której przedstawicielami głównymi byli: Feuerbach, Bruno Bauer, Max Steiner,

¹⁾ Die beiden Grundprobleme der Ethik. Frankfurt nad Menem 1841.

²⁾ Challemeil Lacour, artykuł przytoczony wyżej.

doszła do władzy w roku 1848. Wyznawała ona przekonania najradykałniejsze w filozofii i polityce, popierając je w parlamencie frankfurckim. Wiadomo, jak się zakończył ten ruch narodowy i jaka nastąpiła po nim reakcja. Społeczny wpływ hegelianizmu zginął śmiercią nagłą, pozostawiając wolne miejsce metafizyce innej; skorzystał zaś z tego Schopenhauer.

Cierpiał on jednak wiele z powodu zaburzeń politycznych, jakich widownią był Frankfurt w latach 1848 i 1849. Będąc stronnikiem pokoju za jakąkolwiek cenę i zajęty głównie myślą, aby mu nie przeszkadzano w jego spekulacjach spokojnych, przyklaskiwał krwawym próbom stłumienia rokoszu, a mianowicie wypadkom dnia 17 Września 1848 roku i zapisał całe swe mienie dla „Kasy wsparć, założonej w Berlinie na korzyść tych, którzy w roku 1848 i 1849 bronili porządku, oraz na korzyść ich sierot.“

Po przejściu burzy ogłosił on ostatnie swe dzieło *Parerga und paralipomena* ¹⁾, będące zbiorem urywków, szkiców i próbek, z których te i owe pozostawały jedynie w dość pośrednim stosunku do jego filozofii. Książka ta, ciekawa jako wyjaśnienie jego nauki ogólnej, nie dodaje do niej nic istotnego; niezbędnem jest wszakże przeczytać ją, aby poznać Schopenhauera, jako moralistę i pisarza. Nie miał on już zamiaru pisać nic więcej po niej, pragnąc tylko przeglądać i poprawiać to, co był napisał.

W tej właśnie chwili począł dosięgać sławy. Westminster Review z Kwietnia 1853 roku ogłosił o nim ważny artykuł, przetłómaczony przez Lindnera i wydrukowany w Vosische-Zeitung. W roku następnym Frauenstaedt podał całkowity wykład jego nauki w książce niewielkiej, jasnej, a której brak tylko trochę porządku, aby mogła być dobrym podręcznikiem ²⁾. Nakoniec, w rok po tem uniwersytet lipski ogłosił konkurs na studjum o jego

1) Dwa tomy, Berlin 1851. Wydanie drugie dokonane zostało przez Frauenstaedta w roku 1862.

2) Tytuł tej książki jest: Listy o filozofii Schopenhauera. Lipsk 1854.

filozofii. Rozgłos jego, liczba czytelników, uczniów i krytyków wzrastały tedy ciągle i umarł on nie wcześniej, aż zaznał sławy. Utrzymywał, że jego sposób życia pozwoli mu dożyć lat 100; zmarł jednak w dniu 23 Września 1860 roku na atak płucny w wieku lat 72. ¹⁾

II.

Żył on jak mizantrop, wiecznie z ludzi i rzeczy niezadowolony, Fichte nazywa go hipokondrykiem, co traci już nieco przesadą. Zdaje się, że odziedziczył po ojcu to usposobienie zręczne i gniewliwe, ale u syna spotęgowało się ono. Podług pewnej teorii dziedziczności, którą Schopenhauer obszernie wyłożył w swem dziele (tom 2 roz. 43) i z której wyprowadził pewną liczbę następstw praktycznych, wola, będąca zdolnością zasadniczą i pierwiastkową, ma być przekazywana przez ojca; zaś inteligencyja, zdolność drugorzędna i pochodna dostawać się ma od matki. Wierzył on, iż potwierdzenie jej znajduje we własnej swojej osobie, że charakter odziedziczył po ojcu, umysł po matce. Trudno o rzecz bardziej hipotetyczną niż owa teoryja. Jestto doktryna metafizyczna, a więc prosta, bezwzględna i mało zgodna z faktami. Schopenhauer wyprowadza ją ze swojej filozofii, to jest z hipotezy, fakta zaś, któremi ją popiera są tak nieliczne,

¹⁾ Gwinner, który oddawał się drobiazgowym poszukiwaniom co do czaszki i mózgu swego mistrza, przychodzi do wniosku, iż jest on „najtęższą z głów znanych.“

Jako miarę czaszki podaje on	7'' 5'''
Mózg Schopenhauera miał wymiar	5'' 5'''
Mózg Kanta	4'' 10'''
Mózg Talleyranda	4'' 9'''
Mózg Schillera	4'' 8'''
Mózg Napoleona	4'' 5'''
Mózg Tiedge'a	4'' 2'''
Mózg pewnego kretyna	2'' 4'''

iż nie mogą przekonać ¹⁾). Zdaje się nawet, że z doktryny jego można logicznie wyciągnąć wniosek wprost przeciwny, mówiąc, że wola *musi* pochodzić od matki, zaś inteligencyja od ojca. Istotnie przez wolę, jak to zobaczymy później, rozumie Schopenhauer namiętności, skłonności, serce, słowem życie moralne; ponieważ zaś przewaga tegoż życia widoczną jest u kobiety, zaś przewaga mózgu i inteligencyi u mężczyzny, przeto zdaje się, iż możnaby wywnioskować logicznie, że każdy przekazuje to, co sam posiada w stopniu najwyższym, a więc kobieta serce, mężczyzna zaś umysł. Ale stanowi tu nie logika, lecz doświadczenie, zresztą nie tu jest miejsce zastanawiać się nad tem dłużej. Pewnem też jest, że, jeśli teoria Schopenhauera podlega sporom w ogólności, to niemniej jest ona prawdziwą w zastosowaniu poszczególnem do niego.

Charakter jego matki wpłynął również, jak się zdaje, na jego sąd o kobietach. Zdolna i ocytana, lecz pozbawiona wszelkiego ducha porządku, prowadziła ona swoje sprawy majątkowe w taki sposób, iż straciła część mienia i często je narażała na ruinę. Schopenhauer, przywiązujący wielką wagę do niezależności, a tem samem do bogactwa, nie mógł darować jej wybryków rozrzutności, oraz jej niedbalstwa. Bardzo prozaiczne miłoścki Goethego w Wejmarze, z których urodził się ów syn, nazwany przez Wielanda *der sohn der Magd*; kobiety łatwych obyczajów, znane mu w Dreźnie i we Włoszech (gdyż, jak się zdaje, nie zawsze się niemi brzydził przynajmniej w praktyce), wszystko to w połączeniu z dziwną teorią, mającą na celu sprowadzić koniec świata za sprawą czystości bezwzględnej, uczyniło Schopenhauera jednym z najbardziej namiętnych przeciwników, jakiego

1) Jako przykład inteligencyi przekazanej synom przez matki przytacza on imiona Cardana, J. J. Rousseau'a, D'Alembert'a, Buffon'a, Hume'a, Kant'a, Burger'a. W. Scott'a, Bacon'a, Haller'a, Boerhaave'a. Jako przykład charakterów przekazanych synom przez ojców: Decyuszów, ród Fabiuszów, Fabrycyuszów, Klaudyuszów (Tyberyjusz, Kalligula, Neron) Aleksandra W. i jego syna i t. p.

kiedykolwiek spotykała kobieta, jako narzędzie miłości. Stosował on do nich po grubijańsku owo iliryskie przysłowie: „kobieta ma włosy długie, lecz myśli krótkie.“ Oprócz kobiet, ten człowiek bogaty w nienawiści miał jeszcze dwie antypatye bardzo żywe: żydów, a nadewszystko profesorów filozofii. Jest on idealistą i pesymistą, żydzi są zaś dla niego wcieleniem realizmu i optymizmu. Mniemanie ich, iż świat jest dobrym *πικτα καλα λιον* co chwila podlega szyderstwom Schopenhauera. Dla niego też, który był kontemplacyjnym hindusem, buddystą zabłąkanym na zachodzie, umysł semicki jasny i pozytywny jest jak gdyby obrazą i wyzwaniem.

Jeszcze głębszą była jego nienawiść do profesorów filozofii. Widzieliśmy, że próbował on wykładów, dla czegoż się ich wyrzekł? Zdaje się rzeczą naturalną przypuszczać, że źródłem tego była czysta miłość niezależności. „Gdybym się urodził biednym, mawiał Frauenstaedt i gdybym musiał żyć z filozofii oraz nagiaać naukę moją do przepisów urzędowych, wolałbym raczej kulą roztrzaskać sobie czaszkę.“ Lecz żywił on uroszczenie do Hegla i do swoich, iż pozostawiali go w samotności i zapomnieniu. Jeśli się zauważy, że Fichte, Schelling, Hegel i sławni uczniowie, grupujący się koło tych trzech imion, wszyscy prawie byli profesorami, że, dzięki świetności swych wykładów, a trochę dzięki swym intrygom, stali się oni potęgą w państwie, to zrozumiemy wściekłość zapoznanego odszczepieńca, jakim był Schopenhauer. Porównywał on siebie do żelaznej maski; uczeń zaś jego Dorguth nazywał go w swych pismach „Kaspem Hauserem profesorów filozofii, człowiekiem, któremu odmawiano powietrza i światła.“ Stosował on do siebie wyrzeczenie Chamforta: „widząc szeregi głupców, stojących przeciw ludziom rozumnym, powiedziałbyś, że jesto spisek lokajów przeciwko ich panom.“ To też, kiedy imię „trzech sofistów“ nasunie mu się pod pióro, rozwija się przed nami niewyczerpanie cały słownik wymysłów niemieckich. „Najlepsze głowy w Niemczech popsuto“ i spaczono na zawsze przez niedaną heglowszczyznę, tę szkołę płaskości, to skojarzenie niedorzeczności i szaleństwa, tę mądrość fałszowaną, zdolną do odurzenia głowy, a jakiej wartość wszakże poczynają już oceniać i jaka zazu-

coną będzie niebawem ku czci akademii duńskiej, dla której ciężki szarlatan jest *summus philosophus*:

Car ils suivront la creance et estude

De l'ignorante et sotte multitude

Dont le plus lourd sera reçu pour juge (Rabelais). ¹⁾

W broszurce o filozofii uniwersytetezyków wyłożył on obszernie swoje „ale“ przeciwko nauczaniu urzędowemu, zarzucając mu nadewszystko, iż musi lawirować pomiędzy dwoma szkopułami, pomiędzy dwiema potęgami zawistnemi, kościołem i państwem, oraz, że więcej troszczy się o nie, aniżeli o prawdę. Woła on wraz z Wolterem: „pisarzami, którzy oddali najwięcej usług małej liczbie rozproszonych po świecie istot żyjących są pisarze samotnicy, prawdziwi mędry zamknięci w gabinetach, którzy ani argumentowali na katedrach uniwersyteckich, ani też nie wyrażali połowicznych prawd w akademijach; tacy też zawsze prawie byli prześladowani.“ Można zgodzić się na sąd powyższy, ale zarazem odpowiedzieć Schopenhauerowi, że zadaniem uniwersytetów jest nie tyle tworzenie nauki, ile jej wykład, że filozofii potrzeba się uczyć tak samo, jak wszystkich rzeczy innych, że przekazywanie jej w postaci nawet niedoskonałej lepszym jest od niczego, oraz, że najlepszym środkiem doprowadzenia jej do rozkwitu nie jest usunięcie wszelkiej sposobności jej badania. Sprawiedliwiej już w imię ograniczonej i określonej metafizyki, jaką poznamy, ośmiesza on hegelijanism, wiedzący wszystko i wyjaśniający tak dalece, że po nim świat, pozbawiony wszelkich zagadnień do rozwiązania, będzie się musiał tylko nudzić.

Przesadą byłoby zaliczać do rzędu jego antypatyj Niemców i Niemcy. Jednakże, niezbyt ich kochał. Nazywał on patryjotyzm „najgłupszą“ z namiętności i „namiętnością głupich.“ Ohełpił się zresztą z tego, że nie jest Niemcem, utrzymując, że pochodzi z rasy holenderskiej: brzmienie jego nazwiska zdaje się

1) Urywek ten wzięty jest na chybił trafił z pośród jakiej pięćdziesiątki innych, rozproszonych w jego wielkiem dziele, tom II, str. 785.

usprawiedliwiać to w pewnej mierze. Wyrzucił on ziomkom swoim, że „w chmurach szukali tego, co mają u stóp własnych.ch.“ „Kiedy, mówi on, wymawia się wobec nich wyraz idea, który dla Anglika i Francuza posiada znaczenie jasne i dokładne, wówczas zdawałoby się, że każdy z nich popłynie balonem.“ „Wprowadzony do jego biblioteki, powiada jeden z tych, którzy go odwiedzali, ujrzałem tam do trzech tysięcy tomów, z których w przecięciu do naszych lubowników nowożytnych przeczytał on prawie wszystkie; nie wiele było tam niemieckich, dużo angielskich, kilka włoskich, ale większość stanowiły francuskie. Na dowód niech posłuży tylko to luksusowe wydanie Chamforta: przyznawał mi się, że po Kancie, Helwecyusz i Cabanis stanowili epokę w jego życiu. Zaznaczmy mimochodem Rabelais'go, książkę w Niemczech rzadką, oraz pewną książkę, która tylko tam jest wskazana: *Ars crepitandi*.“

Jakkolwiek podług Schopenhauera jedyną drogą do zbawienia wiodącą jest ascetyzm, to jednak prowadził on życie bardzo wygodne, zarządzając z wielkim porządkiem resztkami swego dużego mienia. Kilku przyjaciół, służąca i pies Atma, stanowiły całe jego towarzystwo. Pies ów był osobistością nielada i pa pan jego wspomina o nim w testamencie. Schopenhauer znajdował w nim i w jego rodzaju emblemat wierności. To też, zajadłe po wstaje on przeciwko nadużywaniu wiwisekeyi, z powodu której psy muszą tyle cierpieć. „Kiedy studiowałem w Getyndze, Blumembach na wykładzie fizjologii poważnie mówił nam o okrucieństwie wiwisekeyi i przedstawiał, o ile okropnem jest to barbarzyństwo; twierdził on, że tem samem należy uciekać się do nich bardzo rzadko dla poszukiwań nader ważnych natychmiastowej użyteczności, że powinno się dokonywać tego jedynie wobec publiczności bardzo licznej i po zaproszeniu wszystkich lekarzy, aby ta barbarzyńska ofiara na ołtarzu nauki miała możliwie największy pożytek. Ale dzisiaj lada lekarzyna rości sobie prawo do dręczenia i męczenia zwierząt w sposób najbardziej barbarzyński, a to dla rozwiązania zagadnień, znajdujących się oddawna w książkach.ch... Potrzeba być zupełnie ślepym, albo całkowicie zachloroformo-

wanym przez „plugastwo żydowskie“, aby nie widzieć, że w głębi rzeczy zwierzę jest tem samem, co i my, oraz, że różni się od nas jedynie dzięki przypadkowi.“¹⁾

Niezbyt uprzejmy dla swych ziomeków Schopenhauer przestawał chętnie z obcymi—anglikami i francuzami, czarując ich werwą i dowcipem, „Kiedym zobaczył go po raz pierwszy w roku 1859 za stołem hotelu Angielskiego we Frankfurcie, powiada Foucher de Careil, był on już starcem o żywym, niebieskiem, jasnym oku, o wargach cienkich i lekko sarkastycznych, dokoła których błąkał się subtelny uśmiech: czoło zaś jego, okolone dwoma czubkami białych włosów po bokach nadawało drgającej dowcipem i złośliwością twarzy jakieś piętno szlachetności i dystynkeyi. Jego suknie, żabot koronkowy, biały krawat, przypominały starca z ostatnich lat panowania Ludwika XIV; zachowanie się jego zdradzało człowieka dobrego towarzystwa. Zazwyczaj powściągliwy i z wrodzoną jakąś, do nieufności posuniętą lęklivością, przestawał tylko z bliższymi sobie albo z cudzoziemcami, przejeżdżającymi przez Frankfurt. Ruchy miał żywe, a stawały się one niezwykle ożywione w rozmowie. Unikał rozpraw i płonnych utareczek słownych — lecz tylko dla tego, aby lepiej napawać się urokiem pogadanki poufnej. Posiadał cztery języki, któremi mówił z jednakową biegłością: francuzki, angielski, niemiecki i włoski, zaś nieźle znał hiszpański. Kiedy rozmawiał, ożywienie starca przyozdabiało ciężką cokolwiek osnowę niemczyzny świetnemi arabeskami z łaciny, greckiego, francuzkiego, angielskiego i włoskiego. Bywało to istne uniesienie jakieś, istny wylew dowcipów, bogaetwo przytoczeń, dokładność szczegółów, co sprawiało, że godziny płynęły niepostrzeżenie. Niekiedy kółko bliskich mu osob słuchoło go do północy, a najlżejszy ślad znużenia nie zarysował się na jego twarzy, ogień ani na chwilę nie przygasł w źrenicach. Mowa jego jasna i wyrazista przykuwała słuchaczy: malowała ona i roztrząsała zarazem; pewna

1) Parerga i Paralipomena, tom II, § 178, str. 400—404.

wrażliwość subtelna podsycala jej ogień; we wszelkich przedmiotach była ona dokładną i ścisłą. Jakiś Niemiec, który wiele podróżował po Abisynii, był pewnego razu wielce zdziwiony, słysząc go, jak o rozmaitych odmianach krokodyli i o ich zwyczajach podawał szczegóły tak dokładne, iż słuchaczowi zdawało się, że ma przed sobą dawnego towarzysza podróży.

„Był to współczesnik Voltaire'a i Diderota, Helwecyjsza i Chamforta; wiecznie żywe jego myśli—o kobietach, o znaczeniu jakie nadawał matkom w sprawie umysłowych przymiotów dzieci, jego zawsze oryginalne i głębokie teoryje o stosunku woli do inteligencyi, o sztuce i przyrodzie, o życiu i śmierci gatunku, uwagi o niejasnym, napuszonym, nudnym stylu tych, którzy piszą, aby nie powiedzieć, którzy włożywszy maskę, myślą idejami innych, jego ostre uwagi o anonimach i pseudonimach, oraz o potrzebie ustanowienia gramatycznej i literackiej cenzury dla dzienników, uprawiających neologizmy, archaizmy i barbaryzmy, dowcipne hipotezy ku wytłumaczeniu magnetyzmu, widziadeł sennych, somnambulizmu, jego nienawiść do wszelkich wybryków, zamiłowanie porządku i ów wstręt do obskurantyzmu, który, „jeżeli nawet nie jest grzechem przeciwko duchowi świętemu, to przynajmniej przeciwko ludzkiemu duchowi“ — wszystko nadaje mu oblicze odrębne w tym wieku.“¹⁾

W *Memorabilien* można znaleźć niejaki odbłyśki tych rozmów i przekonać się, jak Schopenhauer mówi tam swobodnie o ludziach i rzeczach, o zagadnieniach bieżących, o religii, polityce, o zwierzęcych początkach ludzkości. Tak np. zapytuje on, coby się było stało z człowiekiem, gdyby przyroda, zamiast uczyńnięcia ostatniego kroku, który doprowadził ją do stworzenia człowieka, rozpoczęła pracę swą od psa albo słonia; odpowiada na to: byłby wówczas pies inteligentny albo inteligentny słoń zamiast inteligentnej małpy²⁾. W rozmowach tych religija uka-

1) *Hegel et Schopenhauer* p. hr. Foucher de Careil, str. 175—176.

2) U Frauenstaedta *Schopenhauer Lexicon* podł. rękopisu wyr. *Affe*.

zuje się najczęściej i doznaje niezbyt łaskawego obejścia. „Teologija i filozofija są to jak gdyby dwie szale jednych wag. Im bardziej wznosi się jedna, tem więcej druga się opuszcza.“ Na wypowiedziane gdzieś przez Schleiermachera twierdzenie, iż nie może być filozofem ten, kto nie jest religijny, Schopenhauer odpowiada: „Żaden z ludzi religijnych nie dosięga tego, aby był filozofem; nie ma on po temu potrzeby. Żaden też człowiek istotnie filozoficzny nie jest religijnym; chadza on bez pašków; nie całkiem bezpiecznie, ale swobodnie.“ „Wszelka religija pozytywna jest, mówiąc prawdę, przywłaszczycielką tronu filozofii.“ „Od roku 1800 religija narzuciła kaganiec rozumowi“ ¹⁾. Jakkolwiek katolicyzm podoba mu się ze swego zalecania ascetyzmu i celibatu, to jednak znajduje on, iż „religija katolicka uczy wyzebrywać niebo, na które zasłużyłyby rzeczą zbyt krępującą; oraz że księża są pośrednikami, służącymi do wyzebrywania go.“ ²⁾

Następstwem jego buddystycznej moralności jest bezwzględne odrzucanie wszelkiego życia politycznego; niemniej jednak ma Schopenhauer swoje przekonania *teoretyczne* o królestwie konstytucyjnem, szlachcie, niewolnictwie, wolności prasy i wolności osobistej, sądach przysięgłych i t. d. Traktuje on to wszystko, jak widz obojętny, jak czysty zwolennik kontemplacyi; nie znaczy to jednak, iżby nie znał faktów albo je pomijał. Od rządów domaga się przedewszystkiem porządku i pokoju — największego z dóbr myśliciela. „Demagogom współczesnym“ wyrzuca on nie tyle ich agitacyje, ile optymizm. „Przez nienawiść do chrześcijaństwa doszli do tego, iż świat ma jakiś cel sam w sobie, oraz, że jest miejscem pobytu szczęśliwości, że krzyżujące a olbrzymie cierpienia, jakie się na nim spotyka, są winą

¹⁾ *Memorabilien* 239, 349, 464.

²⁾ *Memorabilien*. Die Katolische Religion ist eine anweisung der Him-meln zu erbetteln, welchen zu verdienen zu unbecquem wäre Die Pfaffen sind die Vermittler dieser Bettelei.

rządów, bez których też urzeczywistnionoby niebo na ziemi.“ Albo jeszcze: „Sprawa zwierzchnictwa ludu sprowadza się ostatecznie do tego, czy ktokolwiek ma prawo rządzić ludem przeciwko jego woli? Nie widzę, w jaki sposób można byłoby utrzymywać tak ze słusnością. Tak więc, lud jest władcą bezwzględny, ale jest to władca wiekuiście niepełnoletni, który zawsze pozostawać musi w opiece i nigdy nie może wykonywać praw swoich, nie narażając się na największe niebezpieczeństwo; jak wszyscy bowiem małoletni, staje się on często igraszką przebiegłych hultajów, zwanych z tego powodu demagogami“ ¹⁾. Nie zdaje się, iżby można było wyciągnąć ztąd zbyt jasne zasady polityki; jedno co uwydatnia się tu najlepiej, to ów „brak entuzjazmu“ i ów „ton cyniczny i zrzedny“ (*cynischer, polternder Ton*), jaki Gutzkow oraz inni pisarze wyrzucali Schopenhauerowi.

Takim jest sam człowiek — w zarysach najglówniejszych. Jedyne pisma jego oraz czytanie jego życiorysów mogą dać go poznać. Spotykamy w nim przymioty, które zdają się wykluczać wzajem i które istotnie godzą się ze sobą niezbyt dobrze. Oprócz jego charakteru własnego, znajduje się w nim coś z hindusa, francuza i anglika. Jego pesymistyczne pojmowanie świata, nałogi kontemplacyjne, wstręt do działania znamionują ucznia Buddy. Jednocześnie wszakże posiada on zamiłowanie w faktach ścisłych, w dokładnych wiadomościach; jest pod wieloma względami empirykiem, jak Locke i Hartley; wiemy, że wielce podziwiał Angliję, oraz, że jak anglik rodowity, czytywał co rano *Times*. Wykarmili go moralisci francuzcy: La Rochefoucauld, Labruyère, Vauvenargues, zwłaszcza zaś Chamfort; przytacza on ich co chwila. Posiada, tak samo jak oni, język wyrazisty i dowcipne zwroty. Jego sposób pisania, żywy i jasny, jest o wiele mniej niemiecki, niż francuzki. Słowem, z charakteru swego i paradoksów pozostaje on jedną z najbarziej oryginalnych postaci, jakie się spotyka w dziejach filozofii.

¹⁾ *Farerga und Paralipomena*, t. II, § 126.

ROZDZIAŁ DRUGI.

OGÓLNE ZASADY JEGO FILOZOFII.

Wykładowi swojej nauki filozoficznej nadał Schopenhauer porządek bardzo ścisły, którego też my sumiennie przestrzegać będziemy: teoryja poznania, teoryja przyrody, estetyka, etyka. Ale uwagi jego o celu, przyrodzie i granicach filozofii, o sprawdzianie i stosunkach jego do doświadczenia — domagają się wykładu osobnego i to natychmiast.

Bogatym jest Schopenhauer w oryginalne teoryje poszczególnie, poznamy je. Co do ogólnych teoryj, zdaje się, że wszystko, co on wynalazł, a przynajmniej uwydatnił należyście, da się sprowadzić do twierdzeń następujących.

Metafizyka możliwą jest w zakresie li tylko doświadczalnym — z warunkiem, że się go ogarnia w całości. Z przyrody swej jest ona zupełnie wolną od wszelkiego przyczepienia teologicznego i zarówno obojętna na teizm jak i na ateizm. Może ona i powinna pozostać w świecie innym, stanowiąc, tem samem, pewną *kosmologiję*.

Świat, uważany w ten sposób, wraz ze swemi zjawiskami, tak rozmaitemi i zawiłymi, daje się, w rozbiórce ostatecznym, sprowadzić do jednego pierwiastku, zwanego przez Schopenhauera *wolą*, zazwyczaj zaś noszącego nazwę *siły*.

Wola przeto jest wytlómaczeniem ostatecznem, „rzeczą w sobie“; ale nie możemy wiedzieć, czy ma ona przyczynę, czy też

jej nie ma; ani z kąd pochodzi, ani dokąd zmierza; ani dla czego istnieje, ani też czyli jakieś „dla czego“ posiada; wiemy tylko, że jest, oraz, że wszystko do niej się sprowadza.

Takie oto są główne zasady jego filozofii. Rozdział niniejszy, oraz następny, wykażą nam, jak je utrwała on i co z nich wywodzi.

I.

Ale naprzód, z kąd pochodzi jego filozofija? Schopenhauer jest uczniem Kanta, do czego zawsze przyznawał się głośno; podczas jednak kiedy Fichte, Schelling i Hegel są, podług niego, potomstwem bękarciem, on natomiast, przedstawia linię prawowitą. Uroszczenie to nie wydaje się nam pozbawionem podstawy. „Wrażenie, doznawane przy zgłębianiu Kanta, podobnem jest do wrażenia, jakiego doznaje ślepy wobec zdjęcia katarakty. Sprowadza w nas ono odrodzenie się umysłowe; wraz z niem rozpoczyna się nowy sposób filozofowania.“ Zachwyty ten był owocem długotrwałej znajomości. Schopenhauer zgłębił *Krytykę* i prze-wertował ją we wszystkich kierunkach; ucuwał on w sobie owo przeobrażenie, jakie Kant wywołuje nieuchronnie, jeśli się wchodzi z nim w zażyłość, jeśli się go przetrawi i nie mówi się o nim na podstawie znajomości powierzchownej, albo rozbiorów z drugiej ręki.

Podziw jego, wszakże, nie jest bez zastrzeżeń; to też, oprócz krytyki pewnych szczegółów, zwraca się on przeciw Kantowi z takim oto zarzutem kapitalnym. ¹⁾

W roku 1781 Kant ogłosił pierwsze wydanie swojej *Krytyki czystego rozumu*, drugie zaś wydanie w roku 1787. To

¹⁾ Schopenhauer wydał osobną pracę p. t. *Krytyka filozofii kantowskiej* (*Kritik der Kantischen Philosophie*) w dodatku do tomu I swego wielkiego dzieła patrz również *Parerga i Paralipomena*, t. I, § 13.

ostatnie, oprócz rozmaitych zmian ważnych, zawiera obalenie idealizmu Berkeleyya, co podług Schopenhauera było ofiarą, uczynioną na rzecz przesądu i „zdrowego rozsądku“. „Ale niech nikt nie wyobraża sobie, że poznał i zrozumiał Kanta, albo że ma o nim wyobrażenie dokładne, o ile trzymać się będzie tego wydania drugiego“; robi on też dalej uwagę, że na jego to przełożenie prof. Rosenkrantz odważył się w roku 1838 na przywrócenie tekstu prawdziwego.

Założenie Schopenhauera jest takie, iż Kant ma być czystym idealistą w pierwszym wydaniu, zaś realistą w drugim. Miał on naprzód uznać, w postaci bezwzględnej i bez zastrzeżenia, zasadę: niema przedmiotu bez podmiotu. Później, jak gdyby przestraszony śmiałością własną, miał uznać, że niezależnie od umysłu myślącego istnieje pewna rzeczywistość zewnętrzna, która, zapewne, nie może być poznana inaczej, jak tylko w warunkach myślenia, lecz która jednak nie przez nie istnieje. „Materia intuicyi, powiada Kant, dana jest zzewnątrz.“ Ale jak i przez co? Kant nie mówił o tem; kiedy zaś próbuje dowieść istnienia owego przedmiotu, dochodzi do tego jedynie dzięki pewnemu błędowi logiki, zaznaczonemu przez Schopenhauera w słowach następujących. Prawo przyczynowości posiada, jak to ustalił Kant, wartość jedynie podmiotową; ważnem jest ono tylko dla podmiotu i w porządku zjawisk — jako zasada kierownicza. Dla czegoż więc Kant wspiera się na prawie przyczynowości w celu udowodnienia egzystencji przedmiotu? „Opiera on swoją hipotezę rzeczy w sobie na tem, że czucie, w narządach naszych wywołane, musi mieć przyczynę zewnętrzną. Ależ, prawo przyczynowości, jak to wykazał on tak dobrze, jest apriorystycznym; jest to funkcja naszej umysłowości, a tem samem jest ono całkiem podmiotowe“; nie może przeto mieć przedmiotowej wartości, nie może stosowanem być do numenów. Ta całkiem płonna hipoteza czegoś zewnętrznego względem nas, oparta na nieprawowitem zastosowaniu zasady przyczynowości, jest tem, co Schopenhauer nazywa „achillesową piętą“ filozofii Kanta; czułe to miejsce było też już zaznaczone przez kantystę Schultza w jego *Aenesidemus'ie*. In-

nemi słowy, Schopenhauer postawił Kanta wobec dylematu następującego: albo czucia nasze są czysto podmiotowe, a wówczas, jakże można uznawać rzecz w sobie, albo też uznajesz pan rzecz w sobie, co możesz uczynić jedynie opierając się na zasadzie przyczynowości (przypuszczając, iż rzecz w sobie jest przyczyną czuć naszych), a wtedy, czyż można w zasadzie przyczynowości nie uznawać wartości przedmiotowej? Pański przeto idealizm połowiczny nie daje się obronić.

Czy istotnie Kant przeoczy samemu sobie? Czy przeszedł on od czystego idealizmu do realizmu wątpliwego? Michelet (z Berlina), Kuno Fischer, Rosenkrantz są zdania Schopenhauera — Ueberweg żywi mniemanie przeciwne ¹⁾). Zdaje się, iż całe złe pochodzi z niejasności znaczenia, jakie Kant nadaje wyrazowi przedmiot, ten bowiem już to oznacza jak gdyby szczerą próżnię, nicosć czystą, całkiem niedostępną dla myśli, już zdaje się przedstawiać jakiś byt realny, podobny do tego, co filozofia dzisiejsza nazywa niepoznawalnem. Zresztą, nie tu jest miejsce zatrzymywać się nad tym sporem. Wystarczy, gdy zaznaczymy stanowisko Schopenhauera względem jego mistrza oraz stanowczy krok, wykonany przezeń w kierunku idealizmu bezwzględneho.

Jego krytyka filozofii kantowskiej, pełna uwag i szczegółów technicznych, nie mogłaby być wyłożoną tutaj z pożytkiem, zaznaczamy więc tylko punkty niektóre.

„Największą zasługą Kanta jest wyróżnienie przezeń zjawiska oraz rzeczy w sobie; tego, co się nam wydaje i tego, co jest: wykazał on, że pomiędzy rzeczą a nami istnieje zawsze umysłowość, oraz że, tem samem, rzecz nie może być nigdy poznana przez nas taką, jaką jest. „Doszedł on do rzeczy w sobie nie drogą właściwą, ale dzięki pewnej niekonsekwencji; nie uznał on wprost, iż rzeczą w sobie jest wola, uczynił jednak krok stanow-

¹⁾ P. Janet staje obok Ueberwega w swoich uczonych lecz nie ogłoszonych drukiem prelekcjach o Kancie.

czy, wykazując, że moralne postępowanie człowieka nie zależy od praw, rządzących zjawiskami ¹⁾).

Schopenhauer za wyborną uznaje teorię Kanta o idealności czasu i przestrzeni, które on umieszcza w nas samych, w naszym mózgu, zamiast gminnego przypisywania ich samym rzeczom. Ale, powiada on, z chwilą, gdy Kant przechodzi od intuicj (postrzeżeń) do myśli, t. j. do sądu — cóż za nadużywanie symetrii, cóż za męczarnie logiczne zadaje się ludzkiemu poznaniu, ileż powtarzań, ile rozmaitych terminów do określenia rzeczy tej samej. Filozofia jego nie ma żadnego podobieństwa do greckiej architektury — prostej, wielkiej i dającej się ująć jednym rzutem oka; każe ona raczej myśleć o sztuce gotyckiej, jest to różnaitość w symetrii; podziały i podziały powtarzające się, jak w kościele średniowiecznym.“

Wiadomo, że Kant sprowadza idee naszego rozumu do trzech złudzeń transcendentálnych: duszy, świata i Boga. Schopenhauer robi słuszną uwagę, że jest to jeszcze nadużywanie symetrii, oraz że dwa z pomiędzy tych bytów nieuwarunkowanych, uwarunkowanemi są przez trzeci — a mianowicie dusza i świat uwarunkowane być muszą przez Boga, który stanowi ich przyczynę pierwotną. Ale po usunięciu tej trudności, znajdujemy, że owe trzy nieuwarunkowane byty, stanowiące podług Kanta to, co istotnego jest w rozumie, są w rzeczywistości owocem wpływu chrystyjanizmu na filozofję od czasów scholastyki do Wolffa. Jakkolwiek prostą i przyrodzoną rzeczą wydaje się filozofom przypisywanie tych idei rozumowi, to jednak bynajmniej stwierdzonem nie jest, iżby musiały one wyłonić się z jego rozwoju jako coś, co mu jest właściwe. Aby tego dowieść, należałoby posilkować się poszukiwaniami historycznemi i zobaczyć, czy starożytne ludy wschodu, a zwłaszcza hindusi, oraz najstarsi filozofowie Grecji, dochodzili istotnie do tych idei, czyli my nie przypisujemy ich im zbyt łaskawie, tak jak grecy, którzy odnajdywali bogów swych

¹⁾ *Kritik der Kantischen Philosophie*, str. 494—500.

wszędzie, albo jak to czynimy, tłómacząc tak fałszywie Brahma hindusów i Tienchińczyków przez wyraz „Bóg“; czyli teizm właściwy nie spotyka się li tylko w judaizmie oraz w dwóch religijach z niego wylęglých, a których wierni nazywają poganami wszystkich sekciarzy wszelkich innych religij świata.“¹⁾

Schopenhauer czuje wstręt do teizmu, to też zdaje mu się, że głównym skutkiem podziwianej bardzo przez niego wojny na życie i śmierć, jaką wypowiedział Kant teologii przyrodzonej, jest „odkrycie tej strasznej rzeczy, że filozofija musi być czemś innem, niż mytologiją żydów.“²⁾

Słowem, przyjmuje on wszystkie stanowcze wyniki krytyki Kanta: nieodzowność analizy rozumu ludzkiego dla określenia jego granic; niemożność przesięgnięcia doświadczenia; nieuchronność form apryjorystycznych dla kierowania niem. Ale Schopenhauer, uznając to wszystko, co uczynił mistrz jego, utrzymuje, że go prześcignął. Kant oznaczył, w jakich warunkach i granicach metafizyka jest możliwą; Schopenhauer podejmuje się jej zbudowania.

II.

Naprzód wykazał on w sposób bardzo zadawalniający, że metafizyka nie jest li tylko prostą zabawką do użytku ludzi, nie mających nic do roboty, jak to się często utrzymuje ostentacyjnie. Jest ona w rzeczywistości potrzebą człowieka: można się uskarżać na to, ale jako fakt zaznaczyć należy. Wszelka religija jest w istocie rzeczą metafizyczną; ponieważ zaś religije miały zawsze stanowczy wpływ na postępowanie ludzkie, więc potrzeba uznać, że doktryny metafizyczne, słusznie czy niesłusznie, posiadają doniosłość pierwszorzędną.

¹⁾ *Kritik der Kantischen Philosophie*, str. 576—577.

²⁾ *Farerga und Paralipomena* t. I, str. 220.

„Człowiek jest jedyną istotą, dziwiącą się swemu istnieniu ¹⁾. Zwierzę żyje w spokoju, niczemu się nie dziwiąc. Przyroda przebywszy dwie dziedziny nieświadomości — państwo minerałów i roślin — oraz długi szereg zwierzęcych ustrojów, w człowieku dochodzi wreszcie do rozumu i świadomości; wówczas to dziwi się ona swemu dziełu i zapytuje siebie, czem jest. Zdziwienie to ukazuje się szczególnie w obliczu śmierci i wobec zniszczenia i znikania wszystkich istot; jest też ono źródłem naszych potrzeb metafizycznych; przez nie to właściwie człowiek staje się *zwierzęciem metafizycznym*. Gdyby życie nasze było bez końca i bez cierpienia, być może, iż nikt nie doszedłby do zapytywania siebie, dla czego świat istnieje i jaką jest jego przyroda: wszystko to wydawałoby się zrozumiałem samo przez się. Ale widzimy, że celem wszystkich systematów religijnych lub filozoficznych jest odpowiedź na pytanie, co będzie po śmierci? Jakkolwiek zaś głównym przedmiotem religij zdaje się być istnienie ich bogów, to jednak dogmat ten wywiera wpływ na człowieka o tyle, o ile wiąże się z dogmatem nieśmiertelności i o ile się wydaje nieodłącznym oden. To tłumaczy nam właśnie, dla czego systematy materyjalistyczne właściwe lub bezwzględnie sceptyczne nigdy nie mogły osiągnąć wpływu ogólnego albo trwałego.

„Świątynie i kościoły, pagody i meczety we wszystkich krajach i czasach świadczą o metafizycznej potrzebie człowieka. Może się on niekiedy zadawałniać gminnymi baśniami, opowieściami niedorzecznymi; lecz jeśli się je wpoi weń dość wczesnie, wystarczają one do nadania mu poczucia jego istnienia oraz do utrzymywania jego moralności. Rozważmy przykład Koranu: tej niedobrej księgi dość było do stworzenia jednej z wielkich religij świata, do zaspokojenia od lat 1200 metafizycznych potrzeb niezliczonych milionów ludzi, do wytworzenia podstawy ich moralności, do nauczenia ich pogardy śmierci, do tego, aby natchnąć ich zapalem wojen krwawych i dalekich podbojów. Znajdujemy tu najbardziej

1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. II, rozdz. 17.

plaską i ubogą postać teizmu. Mógł koran dużo stracić w przekładach; ale nie odkryłem w nim ani jednej myśli cennej. Wskazuje to po prostu, że zdolność metafizyczna nie zawsze chodzi w parze z metafizyczną potrzebą. Ale w początkach człowiek, pozostając bliższym przyrody, lepiej ujmował jej znaczenie: oto dla czego *Richi*, przodkowie Braminów dosięgli koncepcyj nadludzkich, stwierdzonych później w Upanischach:

„Nigdy nie brakło takich, którzyby żyli z tej metafizycznej potrzeby człowieka. U ludów pierwotnych kapłani przywłaszczyli sobie wyłączny monopol środków jej zaspakajania. Dzisiaj, mają oni jeszcze wielką przewagę, mogąc wpajać w człowieka swoje dogmaty metafizyczne od chwili jego dzieciństwa najwcześniejszego, kiedy sąd jego nie jest jeszcze rozbudzony; dogmaty zaś te, raz już wpojone, pomimo największej nawet niedorzeczności swojej, pozostają na zawsze. Gdyby musieli czekać, aż rozum dojrzeje, przywilej ich nie mógłby się utrzymać.

„Inną klasę ludzi, żyjących kosztem potrzeby metafizycznej, stanowią ci, co żyją z filozofii. W Grecyi zwano ich sofistami; wśród społecznych — są to profesorowie filozofii. Zdarza się atoli rzadko, aby ci, co żyją z filozofii, żyli dla filozofii. Niektórzy jednak, jak np. Kant, stanowili wyjątek.“

W jaki sposób zaspakaja się ta potrzeba metafizyczna?

„Przez metafizykę rozumiem ten sposób poznawania, który przekracza doświadczalną możliwość, przyrodę, zjawiska dane, aby wytłómaczyć to, przez co rzecz wszelka jest uwarunkowaną w tem albo innem znaczeniu; albo też, mówiąc jaśniej, aby wytłómaczyć to, co jest poza przyrodą i co ją umożliwia.“

U ludów cywilizowanych wytwarza się metafizyka dwojako — odpowiednio do tego, czy szuka dowodów *w sobie samej*, czy też *poza sobą*. Systematy filozoficzne należą do kategorii pierwszej. Powody ich wiary osiągane są z refleksyi, z rozumowania w chwilach wolnych, to też dostępnymi są one li tylko bardzo małej liczbie jednostek i to wśród cywilizacji już posuniętej w rozwoju. Systematy drugiej kategorii — są to religije: powód ich wiary, jest, jakeśmy powiedzieli, zewnętrzny: jest nim *objawienie*, wspie-

rające się na znakach i cudach. Wystarczają one olbrzymiej ciekawości ludzi, bardziej usposobionych do wierzenia, niż do rozmyślania i korzących się przed powagą. Pomiędzy temi postaciami nauk, mających zaspakajać metafizyczne potrzeby ludzkości, istnieje odwieczna niechęć już głucha, już też jawna. Podczas jednak kiedy nauki filozofii są tylko *cierpiane*, nauki kategorii drugiej są *panujące*. POCO istotnie religija miałaby potrzebować poparcia filozofii? Ma ona wszystko posobie: objawienie, dawność, cuda, proroctwa, opiekę państwa, stanowiska najwyższe, przynależne prawdzie, cześć i poważanie wszystkich, niezliczone świątynie, gdzie jest wykładaną i praktykowaną, zastępy zaprzyśiężonych kapłanów, oraz, co jest najważniejszym, nieoceniony przywilej wpajania swej nauki w wieku najwrażliwszym — w czasie dzieciństwa, aby się stać mogła jakgdyby ideą wrodzoną. Jednakże, filozofija, w walce z potężnym wrogiem, ma sprzymierzeńców: są to nauki fizyczne, które, nie pozostając w stosunkach jawnie wrogich z religiją, rzucają wszakże na jej panowanie mroki nagle, niespodziewane.“

Religije są więc ostatecznie *metafizyką ludową*, biorąc to pojęcie ludowości w stosunku do inteligencji, bez względu zaś na stanowisko społeczne, albo majątkowe, a to, aby oznaczyć tych wszystkich, którzy nie są zdolni do samodzielnego poszukiwania i myślenia. „Religija jest jedynym środkiem, pozwalającym objawić i dać odczuć wysokie znaczenie życia nieokrzesanym zmysłom i ciężkiej inteligencji tłumu, pogrążonego w zajęciach niższych i w pracy materyjalnej. Człowiek bowiem, w ogólności, ma pierwiastkowo jedną tylko żądzę — zaspakajania potrzeb i uciech fizycznych. Ale oto założyciele religij i filozofij przychodzą na świat, aby go wyrwać z jego odrętwienia i pokazać mu wzniosłe znaczenie bytu: filozof czyni to dla małej liczby umysłów najsztubtelniejszych; religijodawca dla wielkiej liczby, dla społeczeństwa ludzkości. Jak bowiem słusznie powiedział Plato: „nieвозмоżliwością jest, aby tłuszcza była filozofem.“ Religija jest metafizyką ludu. Istnieje ludowa poezycja, mądrość ludowa, wyrażająca się w przysłowiaach, musi również istnieć ludowa metafizyka;

ludzie bowiem doznają bezwzględnie potrzeby *tlómaczenia życia*, to zaś musi odpowiadać potędze ich umysłu. Ztąd to ów strój, w jaki przyobleka się prawda. Rozmaite religije są to tylko rozmaite figury (upostaciowania), pod jakimi lud stara się pochwycić prawdę, której ogarnąć i przedstawić sobie nie może. ¹⁾

„Dowodem *alegorycznej* przyrody religij jest to, iż wszystkie one zawierają w sobie tajemnice, t. j. dogmaty, których jasno wytłómaczyć nie można. Ztąd to pochodzi, iż nie potrzebują one, tak jak filozofija, przedstawiać dowodów. Obok tego, jednak, nie przyznają się one nigdy do swojej alegoryczności, utrzymując, że winny być uważane za prawdę w znaczeniu właściwym. W głębi rzeczy, wszakże, niema innego objawienia nad myśli mędrców, pogodzone w pewien sposób z potrzebami ludzkości.

„Religije niezbędnemi są dla ludu i stanowią dobrodziejstwo nieoszacowane. Nawet wtedy, gdy stają na przeszkodzie postępowi ludzkości w poznawaniu prawdy, nie należy ich usuwać inaczej, jak tylko z wszelką możliwą oględnością. Żądać jednak, aby jakiś wielki umysł — Goethego, Shakespeare’a — przyjmował *bona fide* i *sensu proprio* dogmaty jakiegokolwiek religii — jest to domagać się, aby olbrzym włożył obuwie karła.“

Schopenhauer ma oryginalny sposób klasyfikowania religij. Podług niego, różnica podstawowa nie zasadza się na tem, iż bywają one: monoteistycznemi, politeistycznemi i panteistycznemi, lecz na tem, czy są optymistyczne, czy też pesymistyczne? Czy mówią, że życie jest dobrem, czy też złem? Poglądem trafnym i mniej spornym jest natomiast to, że wszelka religija mogłaby, przy dostatecznej zręczności, przełożoną być na jakąś odpowiadającą jej filozofiję, oraz że tak samo wszelka filozofija posiada pewną postać religijną, która ją może wyrażać. W ten sposób, powiada on, jeśli się chce mojej filozofii nadać formę religijną, to najdokładniejszy jej wyraz znajdzie się w buddyzmie.

¹⁾ *Farerga* i *Paralipomena*, § 175.

III.

Metafizyczną potrzebę człowieka w jej postaci wyższej zaspakaja, jakeśmy widzieli, filozofija. Zobaczmy, co też Schopenhauer, uczeń Kanta, rozumie przez filozofiję, jak określa przedmiot jej i granice.

„Prawdziwa filozofija, powiada on, ta, która nas uczy poznawać istotę świata, podnosząc nas przez to ponad zjawiska, nie zapytuje się ani *z kąd* świat pochodzi, ani *dokąd* zmierza, ani *dla czego* istnieje, lecz po prostu *czem jest*“¹⁾. „Zasługą i zaszczytem filozofii jest to, iż nie czerpie ona swych danych jak mistycy, w faktach wyjątkowych, ale przeciwnie we wszystkim, co daje nam postrzeganie świata zewnętrznego. Tem samem *musi ona pozostać kosmologiją, nie stając się nigdy teologiją*. Musi ograniczyć się do tego świata: być wyrazem tego, czem jest on w swojej istocie najgłębszej — oto wszystko, co może ona powiedzieć prawowicie. Dla tego to nauka moja, dosięgnąwszy swego punktu najwyższego, przybiera charakter *przeczący* i kończy na *przeczeniu*“²⁾. „Filozofija moja, mówił on jeszcze do Frauentaedta³⁾ rozwiązuje istotnie zagadkę świata w granicach ludzkiego poznania. W tem znaczeniu można nazywać ją objawieniem. Natchniętą jest ona przez takiego ducha prawdy, że w moralności jej są pewne przepisy, które można byłoby uważać za podszepty Ducha Świętego.“

Miał on wstręt do terminów pustych i niejasnych, jak: absolut, nieskończoność (infini) nadzmysłowość (suprasensible)

¹⁾ Die achte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinaus führt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin, und Warum, sonder immer und überall nur nach dem Was der Welt fragt. (Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 53).

²⁾ Die Welt als Wille, t. II, str. 700.

³⁾ Memorabilien, str. 155.

oraz inne tej samej przyrody; stosuje on do nich słowa cesarza Julijana: „Są to tylko terminy przeczące, którym towarzyszy jakaś koncepcja ciemna.“ Wielkiem jego odkryciem „Stubramnych Teb“, o którym pomówimy później obszernie (rozdz. IV), jest to, że wszystko sprowadza się do woli. Nazywał on siebie Lavoisierem filozofii, utrzymując, że to oddzielenie w duszy dwóch pierwiastków (inteligencji i woli) jest dla filozofii tem, czem oddzielenie dwóch pierwiastków wody było dla chemii. Ale, sprowadziwszy w ten sposób ostateczne tłumaczenie świata do woli, pośpiesza on dodać, iż nie wie, czem może być wola sama w sobie, oraz że „filozofija nie ma żadnego środka znalezienia bądź przyczyny sprawczej, bądź też celowej przyczyny świata.“ Jest ona „zupełnem odtworzeniem wszechświata, który odbija, jak zwierciadło, w swoich pojęciach oderwanych“, Bacon miał też słuszność, określając ją w tych oto słowach, przyjmowanych przez Schopenhauera bez zastrzeżeń: „Ea demum vera est philosophia qua mundi ipsius voces fidelissime reddit et velut dictante mundo conscripta est et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat.“ ¹⁾

Sztuka, tak samo jak filozofija, stanowi odpowiedź na pytanie: czem jest życie? Wszelkie dzieło sztuki prawdziwej odpowiada na nie należycie, a we właściwy sobie sposób. Ale wszystkie sztuki przemawiają naiwnym i dziecinnym językiem intuicji, nie zaś językiem refleksyj—poważnym i abstrakcyjnym: to też, odpowiedź ich jest obrazem przelotnym, nie zaś trwałem i ogólnem poznaniem. Odpowiedź ich, jakkolwiekby była słuszną, daje tylko zadowolenie krótkotrwałe, nie zaś zupełne i ostateczne. Dają one zawsze tylko przykład zamiast prawidła, ułamek zamiast całości—jakiej dostarczyć może jedynie idea ogólna.

¹⁾ Die Welt als Wille, t. I, § 15. Powtarza on, że die Philosophie sucht Keineswegs woher oder wozu die Welt dasei, sondern bloss was die Welt ist.

Filozofija przeto Schopenhauera mieści się, jak zauważył jeden z jego uczniów, pośrodku, pomiędzy mistrzem jego Kantem oraz jego nieprzyjaciółmi Heglem i Schellingiem. Kant powiada: nie wiedzieć nic; Schelling i Hegel: wiedzieć wszystko; Schopenhauer: wiedzieć cośkolwiek. Co? To, co się zawiera w całkowitem doświadczeniu. Filozofję jego można przeto określić, jak to on sam uczynił, jako *dogmatyzm wewnętrzny*, czyli tkwiący w dziedzinie doświadczenia, mający zamiar tłómaczyć je i sprowadzić do jego pierwiastków ostatecznych; przeciwstawia się to dogmatyzmowi transcendencyjnemu, który, nie dbając o doświadczenie, wznosi się ponad świat i sądzi, że tłómaczy wszystko przez płonne hipotezy albo rozwiązania teologiczne.

Jeżeli filozofija jest po prostu czystą kosmologiją, teorią świata, tłómaczeniem danych doświadczalnych, to tem samem widoczny jest jej sprawdzian (kryterjum): jest nim *doświadczenie*. „Materyją wszelkiej filozofii może być tylko świadomość doświadczalna, która się przepoławia na samowiedzę (świadomość samego siebie) oraz świadomość rzeczy innych (postrzeganie zewnętrzne); jest to jedyne poznanie bezpośrednie, dane nam istotnie. Filozofija nie może być zbudowaną z samych tylko idei czystych: istota, substancyja, byt, doskonałość, nieodzowność, nieskończoność, absolut i t. d. — są to wyrazy spadające, jak się zdaje z nieba, ale które tak samo jak i inne idee muszą pochodzić od intuicyj, od postrzeżeń pierwiastkowych. Zresztą czyliż nie jest niedorzecznością zaczynać od pominięcia doświadczenia oraz postępować dalej *a priori* przy pomocy form pustych — aby zrozumieć i wytłómaczyć toż doświadczenie. Czyż nie jest naturalnem, aby nauka o doświadczeniu w ogólności (filozofija) czerpała również w doświadczeniu. Zagadnienie jej jest doświadczone — dla czegożby więc doświadczenie nie miało posłużyć ku jego rozwiązaniu? Przedmiotem metafizyki nie jest spostrzeganie doświadczeń poszczególnych, ale dokładne wyjaśnienie doświadczenia w ogólności. Potrzeba więc koniecznie, aby podstawa jej była doświadczalna. Co większa, apryjorystyczny charakter jednej części poznania ludzkiego zostaje ujętym jako *fakt* dany, z kąd wnioskujemy o jego początku pod-

miotowym. Dla metafizyki przeto źródłem wszelkiego poznania jest tylko doświadczenie — ale zarówno doświadczenie *wewnętrzne* jak i *zewnątrzne*.”

Rdzenna niemoc wszelkiej metafizyki w przesieganiu doświadczenia stwierdzoną została przez Kanta i niema tu nic do dodania. Ale oprócz spekulacji *a priori*, istnieje jeszcze inna droga, mogąca prowadzić do metafizyki. Całokształt doświadczenia podobny jest do hieroglify, który filozofija musi odczytać. Jeżeli rozmaite wyrazy, w miarę tłumaczenia ich, wiążą się z sobą i sens jakiś mają, wówczas przekład uważa się za dokładny; tak samo ma się rzecz z tłumaczeniem świata. Kiedy znajdujemy pismo o abecadle nieznanem, próbujemy tłumaczyć je, aż wreszcie natrafiamy na istotne znaczenie liter, tak, że możemy tworzyć z nich wyrazy, mające jakieś znaczenie, oraz zdania ze sobą się wiążące. W taki sam sposób można wykazać, że zagadka świata jest istotnie rozwiązana. Jednakże, światło powinno oblać wszystkie zjawiska; najbardziej różnorodne z nich powinny być pogodzone, z pośród najbardziej przeciwnych sprzeczność powinna zniknąć. Tłumaczenie nasze będzie fałszywe, jeśli, stosując się do niektórych tylko zjawisk, pozostanie niemniej w sprzeczności z innymi. Takim jest np. optymizm Leibniza, któremu nędze życia przeczą tak bardzo. Otóż jedną z największych zasług mojej nauki, powiada Schopenhauer (co zobaczymy później) jest to, że przez nią wielka liczba prawd wzajemnie niezależnych odnajduje swą jedność i zgodność.

Metafizyka przeto jedną tylko rzeczą ma się zaprzętać: zjawiskami świata w ich stosunkach wzajemnych. Nad przyrodę wznosi się ona w tem tylko znaczeniu, iż przenika aż do rzeczy utajonych w niej albo pod nią, nie rozważa jednak nigdy owego czegoś w niem samem, niezależnie od zdradzających je zjawisk: pozostaje ona przeto wewnętrzną i nie staje się nigdy transcendentną.

Lecz, jeśli się ogranicza ona li tylko do tłumaczenia zjawisk, jeżeli nie ma innego sprawdzianu nad doświadczenie, to dla czegożby fizyka (w szerokiem znaczeniu starożytnych) nie miała

spełnić tego obowiązku. Mając fizykę, pocóż potrzebowalibyśmy jeszcze metafizyki? — Fizyka bowiem sama przez się nie mogłaby trzymać się na nogach; potrzebuje ona podpory z metafizyki. Cóż bowiem czyni ona? Oto tłumaczy zjawiska przez rzecz jakąś jeszcze bardziej od nich nieznaną — przez prawa i siły przyrodzone. Gdyby jednak znaleziono nawet *fizyczne* objaśnienie uderzenia kuli, jak również objaśnienie faktu myślenia w mózgu, wówczas to, co, jakbyśmy wyobrażali, zostało przez nas zrozumianem, w głębi rzeczy byłoby jeszcze bardziej ciemnem, niż kiedykolwiekbądź: ciężkość bowiem, ruch, prężliwość, nieprzenikliwość — po wszelkich objaśnieniach fizycznych — pozostają tak dobrze tajemnicą, jak i myśl ¹⁾. Wszystkie doktryny naturalistyczne, poczynając od Demokryta i Epikura aż do Holbacha i Cabanisa, miały cel jeden tylko: zbudować fizykę bez metafizyki — co w głębi rzeczy jest doktryną, usiłującą zjawisko uczynić rzeczą w sobie. To też wszelkie odróżnienie fizyki od metafizyki sprowadza się ostatecznie do odróżnienia tego, co jest od tego, co się wydaje, Kant ustalił to wyraźnie. Gmatwać fizykę z metafizyką byłoby to w istocie niszczyć wszelką etykę. Fałszywie utrzymuje się, że moralność nierozłączna jest z doktryną teistyczną; ale jest to prawdą odnośnie do związku z metafizyką w ogólności, to jest do poznania tego, że porządek przyrody nie jest bezwzględny i jedynym porządkiem rzeczy. Oto dla czego można powiedzieć, że nieodzownem *Credo* wszystkich sprawiedliwych i dobrych jest następujące: wierzę w jakąś metafizykę. ²⁾

Zatrzymaliśmy się zbyt długo, narażając sobie może czytelnika, nad tym ważnym punktem, że metafizyka dla Schopenhauera jest tylko kosmologiją. Nie zdaje nam się, aby doniosłe to i oryginalne założenie dobrze było znanem we Francyi, gdzie Schopenhauera ocenia się nadewszystko podług szczególnej jego etyki.

¹⁾ Dla większej liczby szczegółów pod tym względem zwrócić się do rozdz. IV: Wola § 1.

²⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, t. II, rozdz. 17.

Z tego stanowiska potępia on teologię naturalną, tak samo, jak spirytualizm i materjalizm.

Istnieją w filozofii, powiada on, koncepcyje, w najwyższym stopniu nie-filozoficzne, jak np. koncepcyja, dająca jej za przedmiot określenie stosunku świata do Boga. Jest to jednakże błąd, w jaki popadało wielu filozofów społecznych. Filozofija ich jest od początku do końca tylko teologiją, lecz zadawalniając się oni ustanowieniem stosunków wszechświata i Boga, nie spekulując już o trzech osobach Trójcy oraz o ich wzajemnych stosunkach; jak-gdyby filozofija nie miała nic lepszego do roboty, jak noszenie ogona za teologiją. W przeciwstawieniu do tej filozofii nieprawowitej, nieczystej, teologującej, zauważę, iż wszelka prawdziwa filozofija jest rdzennie ateologiczną. Czy wyjdziemy, jak starożytni, z pewnika: z niczego — nic, czy też jak nowożytni z podmiotu myślącego, w którego mózgu świat się przedstawia, aby odróżnić zjawisko od rzeczy w sobie, to co jest przedstawiane od przedstawianej rzeczywistości, w obu wypadkach filozofija, aby pozostać sobą, nie ma się zaprzętać tradycyjnymi dogmatami jakiegobądź kościoła, nie ma wychodzić ze świata, wznosząc się ku Bogu, który się różni od niego *toto coelo*; powinna ona pozostać na świecie, gdzie znajduje antytezę, pomiędzy tem, co jest wieczne, niezmienne, oraz tem, co jest doczesne, nietrwałe, pomiędzy rzeczą w sobie i zjawiskiem, a to w samej wewnętrzności wszechświata. Nie wie ona nic o Bogu osobowym, znajdującym się poza światem, jest więc w tem znaczeniu ateuszowską.

Schopenhauer rozpoczął nanowo całą dokonaną przez Kanta krytykę teologii rozumowanej, nie dodając zresztą nic istotnie ważnego. Utrzymywał on, że idea Boga nie jest wrodzona, że teizm jest następstwem wychowania, oraz że, gdyby dziecku nie mówiono nigdy o Bogu, nie wiedziałoby ono nic o nim; że Kopernik, dzięki swoim odkryciom astronomicznym, był jednym z ludzi, którzy najsilniej wstrząsnęli teizmem i t. d. i t. d. ¹⁾

¹⁾ Er leugnete dass die Idee Gottes angeboren sei. Der Theismus ist anerzogen. Man sage einem Kinde nie etwas von Gott vor, so wird er von

Gdyby idea Boga była wrodzoną nawet, nie miałyby ona dla nas żadnego pożytku. Naprzód Locke stwierdził w sposób nieodparty, że wrodzoną ona nie jest; uznajmy jednak to znamię wrodzoności. Cóż to jest prawda wrodzona? Jestto prawda podmiotowa. Idea Boga ma przeto być pewną formą apryjorystyczną, całkiem podmiotową, jak czas, przestrzeń, przyczynowość, lecz która w niczem nie orzeka o realnem istnieniu Boga ¹⁾. Wszelką teologiję racjonalną obezwładnia właśnie na zawsze to, że nerwem utajonym wszelkich jej dążeń jest zasada przyczynowości — albo podstawy dostatecznej, która, mając wartość w porządku zjawisk, nie posiada żadnej wartości z chwilą, gdy z niego wyjdziemy. „Filozofija jest w istocie swej poznawaniem świata, zagadnieniem jej jest świat, nim się jedynie zajmuje ona, pozostawiając bogów w spokoju; ma też nadzieję, że i względem niej postąpią oni tak samo.“ ²⁾

Schopenhauer, jako rzecz bezwzględnie złudną, odrzuca gminne przeciwstawianie ducha materji. Świat, rozważany filozoficznie, rozpada się nie na myśl i rozciągłość, jak tego chcieli Kartezjusz i jego szkoła, ale na świat *realny* (t. j. niezależny od poznawania) oraz *idealny* (wyobrażany, poznawany, myślany); w mowie Kanta nazywa się to przeciwstawianiem rzeczy w sobie i zjawiska. Świat realny, jak zobaczymy, jest to wola; idealny świat jest to wyobrażenie, poznanie. ³⁾

keinem Gott wissen. — Seit Kopernikus kommen die Theologen mit dem lieben Gott in Verlegenheit; denn es ist kein Himmel mehr, für ihn da, wo sie ihn, wie früher, placiren konnten. Keiner hat dem Theismus so viel geschadet als Kopernikus. — Memorabilien, str. 171 i 19. — Nie jest on też łagodniejszym dla panteizmu: utrzymuje, że Bóg nieosobowy jest wynalazkiem profesorów uniwersytetu, jest wyrazem, pozbawionym znaczenia, mającym zadawałniać magajów i zmuszać do milczenia dorożkarzy.

¹⁾ Ueber die vierfache Wurzel des Satzes v. z. Grunde § 32—33.

²⁾ Die Welt als Wille i t. d., tom II, r. 17 ad finem.

³⁾ Parerga und Paralipomena, I, 1—19, II, 89.

Tak materyjaliści, jak i spirytualiści wyprowadzają świat z czystego trybu (mode) wyobrażenia przez podmiot poznający: w ten sposób tak jedni jak i drudzy, nie domyślając się może tego, są niekrytycznymi realistami, gdyż biorą czyste wyobrażenie za realność. W rzeczywistości niema ani ducha, ani materji. Oboje są *jakościami utajonemi*, przez które nie tłómaczy się nic. Nawet w samej mechanice, z chwilą, gdy tylko spróbujemy przekroczyć to, co jest czysto matematycznym, przechodząc do nieprzenikliwości, ciężkości, płynności, stajemy wobec objawów równie tajemniczych, jak tajemniczymi są myśl i chęć w człowieku. Na czem więc zasadza się owa materyja, którą znacie i rozumiecie tak głęboko, że przez nią aż tłómaczycie wszystko, do niej wszystko sprowadzacie? To, co jest matematyczne, zawsze bywa zrozumiałem i daje się przeniknąć, mając korzenie swe w podmiocie, w naszym narzędziu wyobrażającym, ale z chwilą, kiedy się przechodzi do czegoś przedmiotowego, co nie może być określone *a priori*, wszystko pozostaje ostatecznie niewytłómaczalnem. Inteligencyja i zmysły postrzegają tylko zjawisko całkiem powierzchowne, które nie dotyka zgoła prawdziwej i wewnętrznej istoty rzeczy. Jeżeli umieścimy w głowie ludzkiej „ducha“, jak gdyby jakiegoś *deus ex machina*, wówczas potrzeba będzie również umieścić „ducha“ w każdym kamieniu. Jeżeli, przeciwnie, uznamy, że materyja martwa, bezwładna, może działać jako ciężkość, jako elektryczność, to będziemy musieli również przypuścić, iż może ona myśleć, jako masa mózgowa. Słowem, wszelkiemu tak zwanemu duchowi można przypisywać materyję; wszelkiej materji ducha: wynika z tego, że przeciwieństwo, pomiędzy niemi ustanawiane, jest fałszem.

Uznana przeciwstawność duszy i ciała, ducha i materji jest w rzeczywistości przeciwieństwem podmiotu i przedmiotu. Schopenhauer ściga zawzięcie terminy „dusza“ i „duch“, płonne i urojone hypostazyje, które nazawsze należałoby wygnać z języka filozofii. Wyraz duch nie ma żadnego jasnego znaczenia, gdyż nie daje się sprowadzić do intuicyj, do faktów danych w doświadczeniu. Jedyną prawdziwą koncepcyją ducha jest koncepcyja

inteligencji, pojmowanej jako czynność mózgu, „gdyż myślenie bez mózgu jest równie niemożliwym, jak trawienie bez żołądka.“ Zapytujemy siebie ze zdziwieniem, czemże jest ów mózg, którego czynność polega na wytwarzaniu tego zjawiska nad zjawiskami? Czemże jest owa materyja, tak subtelna i potężna, iż podrażnienie kilku jej drobin staje się podwaliną świata przedmiotowego. Przeobrażeni tem pytaniem, tworzymy hypostazyję substancyi prostej, niematerjalnej duszy. Niczego to nie tłumaczy. Zobaczmy, że kluczem zagadki jest: wola. Tak samo też co do jaźni — którą Kant nazywa syntetyczną jednością apercepcyi: to ognisko działalności mózgowej jest punktem niepodzielnym, a przeto prostym; niemniej jednak nie jest on substancją (duszą), jest zaś tylko stanem. Owa jaźń, poznająca i świadoma, jest w stosunku do woli tem, czem obraz, wytworzony w ognisku zwierciadła wklęsłego jest względem samego zwierciadła; tak samo też, jak ów obraz, posiada ona rzeczywistość jedynie uwarunkowaną, pozorną. Jaźń, nie będąc bynajmniej czemś pierwiastkowym, pierwotnym, jak utrzymuje Fichte, jest w rzeczywistości tworem trzeciorzędowym, gdyż każe domyślać się ustroju, który z kolei domyślać się każe woli.

IV.

Kiedy przedmiotem filozofii jest całokształt doświadczenia, to znówu przedmiotem każdej poszczególnej nauki jest pewna, określona kategoryja doświadczeń. Każda nauka poszczególne, chemija, botanika, zoologija — posiada swoją filozofiję, składającą się z najwyższych owej nauki wyników. Filozofija opracowuje te ostateczne wyniki tak, jak każda nauka opracowuje dane ze swojej dziedziny: jestto przejście od wiedzy częściowo zjednoczonej do wiedzy zjednoczonej całkowicie. Nauki doświadczalne mogą być uprawiane dla nich samych, a bez żadnej dążności filozoficznej. Jestto wyborne zajęcie dla poczciwców, rozkochnych w szczegółach i w drobiazgowych poszukiwaniach; umysłem

filozoficznym wystarczyć ono nie może. Pierwsi dadzą się porównać do owych rzemieślników genewskich, którzy wyrabiają zawsze: jeden koła do zegarków, drugi sprężyny, trzeci łańcuszki. Filozof jest zegarmistrzem, który tworzy z tego wszystkiego jakąś całość, idącą i mającą pewne znaczenie. ¹⁾)

Schopenhauer nie zgadza się na odróżnianie w filozofii części teoretycznej i praktycznej. Dla niego cała ta nauka jest *teoretyczną*: ma ona jedne jedyne posłannictwo: wytłómaczyć to, co jest. Oto w jaki sposób rozumie on podział filozofii.

Naprzód, jako część przygotowawcza występuje teoryja poznania, zasadzająca się na krytyce zdolności poznawczej, pojmowanej w sposób kantowski. Ponieważ zaś wiadomości nasze są dwóch rodzajów: jedne z nich konkretne, intuicyjne, doświadczalne, dane nam przez rozsądek (Verstand); drugie oderwane, dyskursyjne, rozumowe, jakie daje nam rozum (Vernunft), w ten sposób mamy naukę o wiadomościach konkretnych, czyli pierwiastkowych, którą Schopenhauer nazywa dianoiologiją, oraz naukę o wiadomościach oderwanych albo wtórnych, którą nazywa logiką.

Po dokonaniu tego rozpoczyna się właściwe dzieło metafizyki. Otóż, skoro całokształt doświadczenia, czyli danych nam faktów, ogarnia zjawiska przyrodzone, twórczość estetyczną, czyny moralne, tedy będziemy mieli:

Metafizykę przyrody,
Metafizykę piękna,
Metafizykę obyczajów.

Takiego porządku przestrzega Schopenhauer w swoim wielkiem dziele, a posłuży też on dla nas za nić przewodnią wykładu. Jednakże, powiemy tu jeszcze słów kilka o naukach, które, jakby się zdawało, zostały przez podział ten pominięte.

Co do psychologii, to Schopenhauer powiada słusznie, że gdy o psychologiję rozumowaną idzie, Kant wykazał, iż tra-

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, tom II, str. 128.

scendencyjna hipoteza duszy jest nie do udowodnienia; tem samem, należy pozostawić antytezę duszy i ciała heglistom i filistyńczykom. To, co jest stałem w człowieku, nie może być wytłomaczone oddzielnie i niezależnie od innych rzeczy w przyrodzie, gdyż jest częścią tejże przyrody. Rzecz w sobie należy odnaleźć i oznaczyć w postaci ogólnej, nie w ludzkiej jednak postaci. Gdy idzie o antropologiję, czyli o doświadczalną znajomość człowieka, to nauka ta należy częścią do anatomii, częścią do fizjologii, częścią do psychologii doświadczalnej, czyli „do owej nauki obserwacyjnej, zajmującej się zjawiskami moralnemi i umysłowemi, własnościami ludzkiego gatunku, oraz odmian osobistych.“ Najważniejsze z pomiędzy tych faktów zaznaczane bywają i rozstrząsane z góry w trzech częściach metafizyki. Psychologija miałaby prawo tworzyć część czwartą tylko wtedy, gdyby dusza była istotą odrębną.

Schopenhauer ma oryginalne poglądy na historję ¹⁾. Wszystkie nauki tworzą pewien akord, któremu jedność nadaje filozofija. Wszystkie razem tę mają funkcję, że wielość zjawisk sprowadzają do pewnych praw i pojęć. Dlatego też historia nie może brać udziału w tym koncercie, gdyż brak jej owego zasadniczego znamienia nauki *podporządkowywania* faktów i rzeczy. Może ona przedstawiać je tylko w postaci współrzędniającej (koordynującej). To też, historii nie można nadać formy systematycznej, jak naukom. Nauki są systematem pojęć, mówią one jedynie o gatunkach; historia mówi tylko o jednostkach. Ma ona przeto być nauką jednostek, co jest sprzecznością terminów. Utrzymywać, że wielkie okresy czasu, przewroty, wielkie wydarzenia dziejowe są czemś *ogólnem*, byłoby to nadużywać wyrazów, gdyż wszystkie one są jeszcze szczegółem. W geometrii z określenia trójkąta mogą wyprowadzić wszystkie jego własności. W zoologii mogą poznać ogólne znamiona, dające się zastosować do wszystkich kręgowców lub do wszystkich ssaków. W historii

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, tom II, rozdz. 38.

tęgo rodzaju wywody, nawet w razie gdy są możliwemi, dają wiadomości powierzchowne. W rzeczywistości co tylko realnego jest w życiu człowieka, tak samo jak i w życiu przyrody, zawiera się w czasie teraźniejszym; ale dla znalezienia owego czegoś potrzeba zgłębiać i badać. Historyja ma nadzieję zastąpić głębokość przez szerokość i długość. Teraźniejszość jest dla niej tylko ułamkiem, który należy uzupełnić przez nieskończenie długą przeszłość i do której dodaje się przyszłość bez końca. Ztąd to różnica umysłów filozoficznych a historycznych, tamte chcą zgłębiać, te liczyć do nieskończoności. Historyja okazuje nam zawsze to samo — w postaciach zmienionych. Rozdziały z historyi rozmaitych ludów różnią się tylko imionami i liczbą lat: istota rzeczy jednak pozostaje zawsze ta sama.

Hegliści, uważający filozofiję historyi za najwyższy cel swojej filozofii, nie zrozumieli tej prawdy najprzedniejszej, starszej nawet od nauki Platona: istotnem jest to, co trwa, nie zaś to, co się ciągle staje. Powodowani płaskim swym optymizmem, a uważający świat za realność, mieszczą oni cel swój w nędznem szczęściu ziemskim, które, wówczas nawet kiedy mu sprzyjają ludzie i losy, jest rzeczą tak płonną, złudną i kruchą, tak zasmucającą, że ani konstytucyje, ani prawa, ani maszyny parowe lub telegrafy nie uczynią go nigdy zasadniczo lepszem. Optymiści owi, pomimo ich uroszczeń, są godnymi politowania chrześcijanami. Istotnym bowiem duchem chrystyjanizmu, tak samo jak braminizmu i buddyzmu jest uznawanie nicości szczęścia ziemskiego i pogardzanie niem. Powtarzam, to właśnie jest celem oraz istotą chrystyjanizmu, nie zaś, jak się wyobraża, monoteizm. To też, ateuszowski buddyzm w rzeczywistości jest o wiele bliższym chrystyjanizmu, niż judaizm optymistyczny i odmiana jego mahometanizm.

Istotna filozofija zasadza się na szukaniu, tak samo w historyi, jak i gdzieindziej, tego, co jest *niezmiennem*. Polega ona na uznaniu, że w tych pogmatwanych i nieskończonych zmianach jest jakaś głęb' niezmienna, działająca jednako dzisiaj i wczoraj i zawsze, że zarówno w dawnych czasach Wschodu, jak i za czasów nowożytnych Wschodu i Zachodu, pomimo różnic okoliczno-

ści, zwyczajów, obyczajów, jest coś identycznego, oraz że się tam wszędzie odnajduje tę samą ludzkość. Owem tłem jednakiem, nie zmieniającem się pośród wszelkich zmian serca i głowy ludzkiej, jest: znaczna ilość złych, mało dobrych. Dewizą historii powinno byłoby być: *Eadem, sed aliter*. Kiedy się przeczytało Herodota w duchu isticie filozoficznym — już się dość zbadalo historyję; znajdziemy tam bowiem wszystko, co stanowi również treść późniejszego życia ludzkości: wysiłki, czyny, bóle, przeznaczenie rodzaju ludzkiego, wynikające z jego przymiotów fizycznych i moralnych. To, co opowiada historyja, jest w rzeczywistości długim, ciężkim pogmatwanym snem ludzkiego rodzaju.

Takie to są idee ogólne, mogące służyć za wstęp do nauki, którą teraz badać będziemy.

ROZDZIAŁ TRZECI.

INTELIGENCYJA. TEORYJA POZNANIA.

I.

„Świat to moje wyobrażenie.“ Oto prawda, mająca wartość dla wszelkiej istoty żywej i poznającej — jakkolwiek sam tylko człowiek może posiadać rozważną i oderwaną jej świadomość. Z chwilą gdy poczyną filozofować, spostrzega z całą jasnością i pewnością, że niema ani słońca, ani ziemi, lecz że jest zawsze jakieś oko, które widzi słońce, jakaś ręka, która wyczuwa ziemię, słowem, że świat otaczający go istnieje tylko jako wyobrażenie, t. j. w stosunku do innej rzeczy, podmiotu postrzegającego, którym jest on sam. Żadna prawda nie jest ani tak pewną, ani tak od innych niezależną, żadna nie wymaga mniej dowodów, aniżeli ta oto: Wszystko, co istnieje dla poznania, czyli świat cały, jest przedmiotem li tylko w stosunku do podmiotu, postrzeżeniem — li tylko w stosunku do czegoś postrzegającego, słowem, jest wyobrażeniem. Jest to prawdą tak w odniesieniu do teraźniejszości, jak do przeszłości, przyszłości — tego co jest bliskiem i tego co jest dalekiem, gdyż jest to prawdą w stosunku do czasu i przestrzeni, w których tamte wszystkie rzeczy się odbywają.

„Świat jest mojem wyobrażeniem.“ Nie jest to bezwątpienia prawdą nową. Znajdujemy ją w pismach sceptyków, lepiej zaś

od innych sformułował ją Kartezjusz. Stawiając swoje: *cogito ergo sum*, jako rzecz jedynie pewną i rozważając przedewszystkiem istnienie świata jako problematyczne, znalazł on istotne i prawowite stanowisko, a jednocześnie znalazł prawdziwy punkt oparcia wszelkiej filozofii, który jest w istocie *podmiotowym* i który tkwi w świadomości. Ten bowiem tylko jest i pozostaje bezpośrednim; wszystko inne, czemkolwiekby było — jest pośrednie i warunkowane, a tem samem zależne. To też, z całą słusnością Kartezjusz uważany jest za ojca filozofii nowożytnej.

„Berkeley, idąc tą samą drogą — sięgnął dalej do właściwego *idealizmu*, to jest do uznawania tego, że to, co jest rozciągłem w przestrzeni, a więc świat przedmiotowy, materyjalny, jako taki, istnieje po prostu w naszym wyobrażeniu, że fałszem jest, a nawet niedorzecznością dodawać do wyobrażenia byt jakiś, mający istnieć poza niem i niezależny od poznającego podmiotu, przypuszczać jakąś materję, istniejącą sama przez się. Taką jest usługa, wyświadczona filozofii przez Berkeleyya, usługa olbrzymia, bez względu na to, jakimi mogłyby być jego braki inne.

„Na długi czas przed Berkeleym i Kartezjuszem pewna szkoła indyjska, filozofija Vedanta, przypisywana Vyasa'ii, uznawała już tę zasadę podstawową: doktryna jej bowiem polegała nie na przeczeniu materji, to jest stałości, nieprzenikliwości, rozciągłości (co byłoby istnem szaleństwem); lecz na poprawieniu pod tym względem pojęć gminnych, na twierdzeniu, że niema istności, niezależnej od postrzegania umysłowego, że „istnieć“ oraz „być postrzeganem“ — są to terminy wzajem-zamienne.“¹⁾

Ale ta prawda: *świat jest mojem wyobrażeniem* przedstawia prawdę niezupełną. Potrzeba uzupełnić ją — co zostanie też dokonaniem później — przez prawdę, nie tak już bezpośrednio pewną, lecz do której może nas doprowadzić poszukiwanie głębsze, oddzielenie rzeczy niepodobnych i synteza jednakich rzeczy; prawdą tą będzie: *świat jest to moja wola*.

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, t. I, ks. I, § 1 i t. II rozdz. I.

Ograniczmy się tutaj do zbadania pierwszego z tych twierdzeń, przypuszczając na chwilę, że świat jest prostym przedmiotem poznawania, niezależnym od wszelkiej działalności — dowolnej albo innej. Powinniśmy naprzód zwrócić uwagę — gdyż Schopenhauerowi idzie o to bardzo, że jego punktem wyjścia jest *fakt konkretny: wyobrażenie*. Nie rozpoczyna on ani od podmiotu, ani od przedmiotu, ale od wyobrażenia, które zawiera je w sobie i każe się ich obu domyślać, gdyż podział na podmiot i przedmiot jest jego postacią pierwiastkową — zasadniczą i ogólną. „To właśnie odróżnia metodę moją od wszystkich innych prób filozoficznych, które poczynają od podmiotu lub od przedmiotu i usiłowały wytlómaczyć jeden przez drugi, wspierając się na zasadzie podstawy dostatecznej, podczas kiedy ja usuwam z pod jej władzy stosunek podmiotu do przedmiotu, pozostawiając jej tylko przedmiot“ ¹⁾. Zadaniem systematów, poczynających od przedmiotu, był całokształt świata postrzeganego oraz jego porządek; próbowały też one wytlómaczyć go rozmaitemi sposoby: bądź przez materję jak materyjaliści czystej wody, bądź przez pojęcia oderwane, jak Spinoza i eleaci, bądź przez wolę, pozostającą pod kierownictwem inteligencji, jak scholastycy (stworzenie *ex nihilo*). Ze wszystkich tych systematów najbardziej konsekwentnym i najszerszym jest materyjalizm czysty. Wspiera się on jednak na pewnej niedorzeczności zasadniczej, która polega na tem, że pragnie rozjaśnić on podmiot przy pomocy przedmiotu, usiłuje wytlómaczyć to, co dane nam jest bezpośrednio, przy pomocy tego, co jest pośrednio danem. Niema przedmiotu bez podmiotu, oto jest zasada, nazawsze podkopująca wszelki materyjalizm. „Słońce i planety bez widzącego je oka, bez inteligencji, która je rozumie, wszystko to da się powiedzieć słowami, ale słowa te dla wyobrażenia są tem, czem byłyby np. drewniane że-

¹⁾ Die Welt als Wille, t. I, § 7. Znaczy to, że Schopenhauer uważa świat przedmiotowy za podlegający prawu przyczynowości; lecz nie uznaje, iżby pomiędzy poznającym podmiotem, a przedmiotem poznany stosunek przyczynowości zachodził.

lazo.“ Tym, którzy poczynali od podmiotu, powiodło się nie lepiej. Najpiękniejszy tego przykład znajdujemy w Fichtem. Dla niego, w moc zasady podstawy dostatecznej, uważanej za „prawdę wiekiustą“, jaźń jest podstawą niejaźni, świata, przedmiotu, który stanowi jej konsekwencyję i dzieło. Ale zasada, ta „prawda wiekiusta“, która rządziła bogami starożytności, jest zasadą względną, warunkową, dobrą tylko w porządku zjawiskowym, wartość zaś bezwzględną nadaje się jej li tylko wskutek zupełnego złudzenia umysłu.

Jeżeli jedynie prawowitym punktem wyjścia jest wyobrażenie, oraz jeżeli świat jest mojem wyobrażeniem, to wynika z tego, że prawdziwą teorią poznania jest czysty idealizm. „Rzecz, poznającą wszystko, zaś od niczego niepoznawaną, jest podmiot: jako taki jest on nosicielem świata (der Trager der Welt). Na pierwszy rzut oka może się niewątpliwie wydawać pewnem, że świat przedmiotowy istniałby realnie, nawet wtedy, gdyby nie było żadnej istoty poznającej. Ale gdy usiłujemy myśl tę sobie przedstawić i staramy się wyobrazić świat przedmiotowy bez poznającego podmiotu, zdarza się, że to, co wyobrażamy jest właśnie wręcz przeciwne temu, co mamy na widoku: ów świat wyobrażany istnieje bowiem w samym podmiocie poznającym, w podmiocie, który chciano wyłączyć. Świat taki, jaki my postrzegamy, jest oczywiście zjawiskiem mózgowem (ein Gehirnphaenomen); tem samem zaś istnieje pewna wewnętrzna sprzeczność w hipotezie, że ów świat, jako taki, mógłby istnieć niezależnie od wszelkich mózgów.

Zależność ta, w której przedmiot istnieje w stosunku do podmiotu, stanowi o idealności świata, *jako wyobrażenia*. Samo ciało nasze, o ile poznajemy je jako przedmiot, t. j. jako rozciągłe i działające, jest tylko zjawiskiem mózgowem, istniejącem jedynie w intuicyi naszego mózgu. Istnienie naszej osoby albo ciała, jako czegoś rozciągłego i działającego, każe domyślać się poznającego podmiotu. Ponieważ istnienie jej realne tkwi w ujęciu, w wyobrażeniu, przeto posiada ona realny byt, jedynie tylko dla poznającego podmiotu.

Zresztą, aby dobrze zrozumieć czysto zjawiskowe tylko istnienie świata zewnętrznego, wyobraźmy sobie tenże świat bez żadnego zwierzęcia, t. j. bez żadnej istoty poznającej. Świat przez to staje się pozbawionym postrzegania. Wyobraźmy, że z ziemi wychodzi wielka ilość roślin, bardzo ściśniętych jedna przy drugiej. Działają na nie światło, powietrze, wilgoć, elektryczność i t. p. Teraz podnośmy w myśli oraz bardziej własność, jaką mają rośliny, a mianowicie wrażliwość ich na owe czynniki; stopniowo dochodzimy do czucia, ostatecznie zaś do postrzegania (gdyż zarówno obserwacja zewnętrzna, jak i dane anatomiczne prowadzą nas do wniosku, że inteligencja jest tylko wzrastającym coraz wyżej usposobieniem do odbierania wrażeń z zewnątrz). Natychmiast ukazałby się świat, przedstawiając się w czasie, przestrzeni i przyczynowości. Ale, ukazując się, byłby on w dalszym ciągu czystym i prostym wynikiem działania wpływów zewnętrznych na wrażliwość roślin. ¹⁾

Jednakże źle rozumianoby doktrynę, sądząc, iż odrzuca ona realność świata w gminnym znaczeniu wyrazu. „Prawdziwy idealizm nie jest empiryczny, ale transcendentalny. Empiryczną realność świata pozostawia on nietkniętą; ale utrzymuje, że wszelki przedmiot, nawet realny, empiryczny, uwarunkowany jest przez podmiot dwoma sposobami: 1) materalnie, t. j. jako przedmiot w ogólności, gdyż jakiś byt przedmiotowy nie daje się pomyśleć inaczej, jak w przeciwstawieniu do podmiotu, którego jest wyobrażeniem; 2) formalnie, gdyż tryb istnienia przedmiotu, t. j. jego wyobrażenia (czas, przestrzeń, przyczynowość) pochodzi od podmiotu i tkwi w nim zawczasu. Idealizm ten wpływa nie z Berkeley'a, ale z analizy Kanta.

Schopenhauer używał swego pisarskiego talentu, podejmując pod najrozmaitszymi postaciami założenie idealizmu i niekiedy prowadzi swój wykład z wielką oryginalnością. Przytocmy dla przykładu urywek, zachowany przez Lindnera i Fraten-

1) *Farerga und Paralipomena*, t. II, § 33.

staedta: „Dwie rzeczy miałem przed sobą, dwa ciała wazkie, kształtów prawidłowych, ładnie wyglądające ¹⁾). Jednym z nich była waza jaspisowa z ozdobami i uchami złotemi; drugim — ciało organizowane, człowiek. Podziwiałem je przez czas długi z zewnątrz, w końcu zaś poprosiłem towarzyszącego mi genjusza, aby pozwolił przeniknąć ich wnętrze. Zezwolił na to i w wazie nie znalazłem nic oprócz ucisku ciężkości i jakiegoś ciemnego, niewyraźnego dążenia jej części, które, w rozumieniu mojem, oznaczałem nazwą spoistości i powinowactwa; ale kiedym przeniknął przedmiot drugi, jakież było zdziwienie moje i jak opowiedzieć, co zobaczyłem. Czarodziejskie baśni nie miałyby w sobie nic bardziej niewiarogodnego. Na łonie tego przedmiotu, albo raczej w górnej jego części, zwanej głową, który nazewnątrz wydawał się takim samym przedmiotem jak inne, określonym w przestrzeni, mającym swą wagę i t. p. znalazłem co, ni mniej ni więcej — świat cały, z jego bezmiarem przestrzeni, w którym zawiera się wszystko, oraz z bezmiarem czasu, w którym wszystko się porusza, z cudowną różnaitością rzeczy, wypełniających przestrzeń i czas, a nadto, co niedorzecznem się wyda prawie, ujrzałem tam siebie, przechadzającego się tu i owdzie...

„Tak jest, oto co odkryłem w tym przedmiocie, wielkości zaledwie sporego owocu, w przedmiocie, który kat może znieść jednym cięciem, pogrążając w mrokach cały świat, jaki się w nim zawiera. To też świat ten nie istniałby wcale, gdyby przedmioty tego rodzaju nie roły się ustawicznie jak grzyby, przyjmując do swego łona świat, gotowy pogrążyć się w nicości, i rzucając do siebie jak piłką tym wielkim obrazem, jednakim we wszystkich, a którego tożsamość wyrażają oni w słowie przedmiot...“

Wnioskiem, do jakiego idealizm ten prowadzi, a jaki Schopenhauer powtarza niezmiernie, jest to, że materyja jest istnem „kłamstwem“ *ὄλη ἀλήθινος ψεύδος*. Materyja nie

¹⁾ *Memorabilien*, str. 285.

iest niczem innym, jak tylko tem, co działa w ogólności, abstrahując tu wszelkie działania sposoby. Jako taka, jest ona przedmiotem nie intuicyi, lecz myśli, a tem samem jest czystą abstrakcją: należy też pochwalić Plotina i Giordana Bruna za to, iż bronili owego paradoksalnego założenia, że materyja jest bezcielesną. Zdziwienie, jakim nas napełnia różnaitość zjawisk materyi, da się w głębi rzeczy przyrównać do zdziwienia człowieka dzikiego, który po raz pierwszy widzi się w zwierciadle i nie poznaje tam siebie. Tak samo postępujemy też my, uważając świat zewnętrzny jako coś nam obcego. Prawdą jest tutaj to, że ma on swe źródło w inteligencyi (zdolności wyobrażania), że rodzi się wraz z nią, z nią trwa i umiera. „Wielki błąd wszystkich systematów polega właśnie na zapoznawaniu tej prawdy, że inteligencyja i materyja są współzależnikami, t. j. że jedna istnieje tylko dla drugiej, że obie wznoszą się i upadają razem, że jedna tylko odbija w sobie drugą, że są właściwie jedną rzeczą, badaną z dwóch stron przeciwnych“; rzeczą zaś tą, jak zobaczymy później, jest wola.

II.

Każdy z łatwością pozna na podstawie doświadczenia osobistego, że świat domaga się, aby być przedmiotem, podmiotem, który go myśli. Czyliż głęboki sen, pozbawiony widziadeł, nie przekonywa każdego, że świat istnieje tylko dla głowy myślącej? Gdyby tylko wszystko spało w przyrodzie snem głębokim, nie budząc się nigdy do świadomości, jak rośliny np., nigdy nie byłoby zagadnienia o świecie zewnętrznym.

Ale, zarzuci ktoś tutaj, chociaż nie mam o nim świadomości, chociaż moja głowa i innych nie postrzega go, to jednak czyż nie może istnieć on jako przedmiot? Czyliż nie może on istnieć niezależnie od wszelkich głów, rozciągnięty w czasie i przestrzeni, składając się z nieprzerwanego łańcucha skutków i przyczyn? Obraz, tworzący się w zwierciadle, możliwym jest tylko wtedy, gdy zwierciadło istnieje, to też gdyby wszystkie

zwierciadła były unicestwione, nie byłoby już w nich obrazów. Ale, czyż wynika ztąd, że, po zniszczeniu zwierciadeł, znikną również odbijające się w nich przedmioty?

Podług Schopenhauera doktryna idealności czasu i przestrzeni może trudności tej podolać. Znaną jest praca Kanta o kategoriach w *Krytyce czystego rozumu*. Uznaje on dwie podmiotowe formy czuciowości — czas i przestrzeń — oraz dwanaście kierowniczych pojęć rozumienia. Proces, za sprawą którego wyprowadza on owych dwanaście kategorii, z dwunastu form sądu, jest dosyć sztuczny i tłómaczy się chyba tylko przesadnym zamiłowaniem w symetrii i prawidłowości logicznej. W tym spisie kategorii znajduje się wiele powtórzeń. To też Schopenhauer, jakkolwiek wychodzi z Kanta, uznaje wszakże tylko trzy zasadnicze formy poznawania: czas, przestrzeń, przyczynowość. Sądzę, że pod tym względem, wszystkie dzisiejsze szkoły filozoficzne, idealiści i materyjaliści, spirytualiści i pozytywiści, pozostają mniej więcej w zgodzie. Są to idee naczelne, których wartość należy określić przedewszystkiem. Otóż, ponieważ czas i przestrzeń są odbiornikiem wszelkich zjawisk, widownią — bez treści zresztą — po której roztacza się przyczynowość, więc gdy się dowiedzie ich idealności, udowodnioną będzie tem samem idealność świata. Schopenhauer znajduje, że o idealności czasu stanowi prawo mechaniki, prawo *bezwładności*. „Cóż bowiem, w głębi rzeczy, mówi to prawo? że czas sam przez się nie może wytworzyć żadnego działania fizycznego. Że sam w sobie nie zmienia on nie ani w spoczynku, ani w ruchu ciała. Do tego, aby był wnętrznem znamieniem samych rzeczy, jako ich własność albo przypadłość, potrzeba, aby ilość jego (t. j. długość lub krótkość) mogła rzeczy te zmienić w pewnej mierze. Tymczasem tak nie jest; czas przepływa ponad rzeczami, nie pozostawiając na nich najmniejszego śladu. Działają tam bowiem tylko przyczyny, roztaczające się w czasie, nie zaś on sam. To też, kiedy ciało usuniętem zostaje z pod wpływów chemicznych — np. mamut w lodowcach Leny, muszki w bursztynie, metal w powietrzu suchem, starożytności egipskie, a nawet uczesanie mumij,

zamkniętych w ich nekropolach — przez tysiące lat nie zmienia się w niczem. Ta bezwzględna nieczynność czasu stanowi również w mechanice prawo bezwładności. Gdy ciało raz wprawionem zostanie w ruch, żaden czas nie może mu go odebrać, ani osłabić; trwałby on stanowczo bez końca, gdyby nie działania przyczyny fizycznych; tak samo też ciało, znajdujące się w stanie spoczynku, pozostawałoby w stanie tym wiecznie, gdyby go przyczyny fizyczne nie wprawiały w ruch. Wynika ztąd, że czas nie jest czemś pozostającym w zetknięciu z ciałem, że oboje są przyrody różnorodnej, że realności, znamionującej ciało, nie powinniśmy przypisywać czasowi, który jest bezwzględnie idealnym, czyli należy do czystego wyobrażania oraz jego narządu; ciała przeciwnie, przez liczne a rozmaite właściwości swe oraz działania, wskazują jasno, iż nie są bytem czysto idealnym, lecz zdradzają natomiast realność przedmiotową, rzecz w sobie, bez względu na to, jak odmienną byłaby ona od swoich objawów.

O idealności przestrzeni Schopenhauer powiada: „Najjaśniejszym i najprostszym dowodem idealności przestrzeni jest to, że nie możemy usunąć jej (przestrzeni) z myśli naszej, jak wszelkie rzeczy inne. Możemy pojmować przestrzeń, jako nie mającą w sobie nic, coby ją wypełniało, przypuścić, że wszystko, bezwzględnie wszystko znikło z przestrzeni, wyobrażać sobie przestrzeń pomiędzy gwiazdami stałemi, jako zupełnie pustą i t. p. ale od *przestrzeni samej* nie możemy się w żaden sposób uwolnić; cokolwiekbyśmy robili i gdziekolwiekbyśmy umieścili się — zawsze będzie ona z nami, ze wszechstron nieskończoną, gdyż jest podstawą i warunkiem najpierwszym naszych wyobrażeń. Świadczy to niewątpliwie, iż należy ona do naszej umysłowości, że stanowi jej część nieodłączną, że jest osnową tej tkaniny, na jakiej zarysowuje się różnorodność świata zewnętrznego. Z chwilą, gdy przedmiot jakiś sobie wyobrażam, wyobrażaną też jest jeszcze przestrzeń. Towarzyszy ona wszelkim ruchom, wszelkim zwrotom i wybiegom mojej umysłowości tak nieuchronnie, jak znajdujące się na moim nosie okulary towarzyszą wszystkim ruchom, zwrotom i wybiegom mojej osoby, albo jak cień towarzyszy ciału. Gdy

spozstrzegam, że coś towarzyszy mi wszędzie, we wszelkich warunkach, wnioskuje, że zależy ono odemnie; tak np. bywa wówczas, gdy wszędzie, gdziekolwiek pójdę, postrzegam szczególnie jakiś zapach, którego nie mogę uniknąć. Tak samo ma się rzecz z przestrzenią: cokolwiekbym myślał, jakikolwiek świat mógłbym wyobrazić sobie, przestrzeń ukazuje się natychmiast, nie ustępując zgoła swego miejsca. Musi być ona przeto jakąś funkcją, podstawową funkcją mojej umysłowości; tem samem idealność jej rozciąga się do wszystkiego, co ma rozciągłość czyli do wszystkiego, co daje się wyobrazić. Dlatego poznajemy rzeczy nie takimi jakimi są w sobie, ale takimi, jakimi się wydają.“¹⁾

W urywku poprzedzającym musiano zapewne poznać ucznia i kontynuatora Kanta. Ciekawem jednak jest to, że Schopenhauer każe naukom swego mistrza podlegać pewnemu przeobrażeniu fizjologicznemu; chętnie utożsamia on *formy* umysłowości oraz ustrój mózgu. „Filozofija Locke’a, powiada słusznie, jest krytyką czynności zmysłów. Filozofija Kanta jest krytyką czynności mózgu.“ Gdzieindziej zaś: „zmysły dają nam tylko uczucia, lecz nie dają intuicyj (poznania). Same zmysły dla funkcyj mózgu (czas, przestrzeń, przyczynowość) są tem, czem masa nerwów zmysłowych jest dla masy mózgu.“ Przeobrażenie to było zresztą całkiem naturalne; prawdopodobnem też jest, że gdyby Kant żył o pół wieku później, w pełni rozwoju nauk biologicznych, byłby dokonał sam owej zmiany.

Bądź co bądź jednak czas i przestrzeń są tylko formami istnienia zjawiskowego, są jego próżnemi ramami; potrzeba jeszcze czegoś, co by je zapełniło: owem czemś jest przyczynowość. Dla Schopenhauera przyczynowość, materyja, działanie są to nazwy synonimowe. „Materyja od końca do końca jest tylko przyczynowością: bytem jej jest działanie; niepodobna pomyśleć sobie jej inaczej. Czas i przestrzeń wypełnia ona właśnie, jako coś działającego.“²⁾

1) *Faerga und Paralipomena*, tom II, § 29—30.

2) Denn diese ist durch und durch nichts als Causalität: Ihr Seyn nämlich ist ihr Wirken u. s. w. *Die Welt als Wille*, tom I, ks. I, § 4.

Jedną z zasadniczych funkcji przyczynowości jest zjednoczenie przestrzeni i czasu. Każde z nich posiada własności wykluczające się wzajem, ale przyczynowość je godzi. Umożliwia ona zgodę pomiędzy ruchomym przepływem czasu a niewzruszoną opornością przestrzeni. W czasie czystym niema współistnienia; w czystej przestrzeni niema ani przedtem, ani teraz, ani potem. Ale co stanowi istotę bytowania realnego? Oto współistnienie wielu stanów. Dzięki jemu tylko możliwym jest trwanie, które daje się poznać jedynie o tyle, o ile jest coś takiego, co trwając, zmienia się ciągle. To, co my nazywamy zmianą, polega na tem, że coś trwa pośród czegoś, co się zmienia; że obok zmiany jakości i postaci, substancja czyli materyja pozostaje trwałą. W czystej przestrzeni świat byłby stałym i nieruchomym; nie byłoby tam żadnego następstwa, żadnej zmiany, żadnego działania; ale wraz z działaniem znika wyobrażenie materyi. W czasie czystym wszystko byłoby wiekuistym przepływem: żadnej stałości, żadnego współistnienia, żadnej współczesności, a więc żadnego trwania, żadnej materyi. Ze zjednoczenia przestrzeni i czasu wynika materyja czyli możliwość współczesności, trwania, a tem samem stałości substancyi pośród zmian stanów.

Podmiotowym współzależnikiem materyi albo przyczynowości, które stanowią rzecz jedną, jest rozumienie (Verstand); zaś nie po nad to. Poznawanie przyczynowości jest jego funkcją jedyną. Na odwrót, wszelka przyczynowość, wszelka materyja, wszelka realność istnieje tylko dla rozumienia, przez rozumienie, w rozumieniu.“ To prowadzi nas od metafizyki do psychologii.

III.

Psychologija Schopenhauera jest wyraźnie empiryczną. Odślania ona przed nami pilnego czytelnika Locke'a, Hume'a, Priestleya oraz sensualistów francuzkich z końca stulecia ósmnastego. Okazuje on tu dość stanowcze upodobanie w rzeczach konkretnych. Dane poszczególne, indywidualne, faktyczne oto

co jest dla niego pozytywnem; należy zawsze uczuwać podstawę gruntu stałego, albo jak najmniej od niej się oddalać. Sprawdzajcie zawsze abstrakcyję do konkretności, pojęcia do intuicji: tamte, dzięki tym tylko, mają znaczenie. Napisał on o stosunku poznawania intuicyjnego do oderwanego poznawania rozdział, który polecamy czytelnikom: „Ponieważ pojęcia czerpią materję swą w poznaniu intuicyjnym i ponieważ cały gmach świata myśli wspiera się na świecie intuicji, więc musimy zawsze być w możności powrócenia za pomocą szczebli pośrednich od pojęcia ku intuicjom, z których ono zostało wyciągniętem: inaczej będziemy mieli w głowie tylko wyrazy.“ Ponieważ poznawanie intuicyjne jest najpierwszem ze wszystkich, jest jedynie realnem, potrzeba więc przedewszystkiem widzieć i uczuwać samemu. W wielu książkach autor mówi o rzeczach, które *myślał*, lecz których *nie uczuwał* i *nie postrzegał*; pisze on z refleksyi, nie zaś z intuicji, to właśnie czyni dzieło jego miernem i nudnem. Rozprawiając o tem tylko, cośmy czytali, nie zmusimy nigdy do czytania siebie. ¹⁾

Stosuje się to również do uczonych, posiadających częstokroć tylko naukę martwą, naukę, którą znają, lecz której nierozumieją, która nie stanowi części ich samych, gdyż intuicja i doświadczenie nie uczyniły jej żywą dla osobnika. Tak samo ma się rzecz z filozofją: treścią jej jest świadomość empiryczna (świadomość nas samych lub świata zewnętrznego). Jestto jedyną jej daną, bezpośrednią i realną. Wszelka filozofja, która zamiast rozpoczynać od tego, rozpoczyna od pojęć oderwanych, jak absolut, substancja, Bóg, nieskończoność, byt, istota, tożsamość i t. p. gubi się w próżni i trwoni czas na wymęczanie płonnych abstrakcyj, jak to czynią aleksandryjczycy, rozprawiając o jedności, wielorakości, dobroci, lepszości, doskonałości, albo jak to robi szkoła Schellinga ze swoją tożsamością, odmiennością, obojętnością i t. p. „Mądrość i genijusz, te dwa szczyty Parnasu ludz-

¹⁾ For ever reading, never to be read (Pope).

kiego poznania mają podstawę nie w zdolnościach abstrakcyjnych i dyskursywnych, ale w intuicyjnych zdolnościach. Mądrość istotna jest czemś intuicyjnym, nie zaś abstrakcyjnym. Nie polega ona na zasadach i przepisach, które kładzie sobie do głowy, jako wynik poszukiwań własnych, albo cudzych, lecz stanowi ją właśnie sposób wyobrażania sobie świata. Sposób ten jest tak dalece różnym od wszelkiego innego, że mędrzec żyje w innym świecie niż głupiec, zaś gienijusz widzi świat inny, aniżeli umysły pospolite.“ Pomiędzy intuicyją świata, istniejącą w głowie Szekspira, oraz taką, jaka istnieje w pierwszej lepszej głowie, zachodzi różnica tak wielka, jak pomiędzy „wybornym obrazem olejnym a malowidłem chińskim bez cienia i perspektywy.“ W praktycznym życiu poznanie intuicyjne odnosi również przewagę we wszystkich takich wypadkach, gdzie niema czasu do namysłu: ztądto pochodzi wyższość kobiet w codziennych sprawach życiowych. Wszelka znajomość oderwana jest w stanie dać tylko prawidła ogólne, nie mogące podołać żadnemu szczególnemu wypadkowi; to też jak powiada Vauvenargues, nikt bardziej nie podlega omyłkom nad tych, którzy działają tylko po namyśle (reflection). ¹⁾

Schopenhauer dzieli więc wyobrażenia na dwie wielkie klasy: jedne z nich są *intuicyjne*, drugie *abstrakcyjne*. Ostatnią tę klasę stanowią *pojęcia*, będące własnością samego tylko człowieka: zdolność tworzenia ich nazywamy właśnie *rozumem* (Vernunft). Dla Schopenhauera przeto rozum bynajmniej nie jest tajemniczą zdolnością czegoś nieskończonego, bezwzględnego, nieuchronnego. Jest on poprostu władzą tworzenia pojęć oderwanych, albo, jak mówi on jeszcze, jest on *refleksyją* (rozważą). Pisarz ten spotyka się więc tutaj z Lockem. Rozum może tylko opracowywać intuicje, sprowadzać je do postaci prostszej, nie zmieniając jednak ich przyrody. Mowa jest ściśle związana z rozumem.

¹⁾ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. II, str. VII.

Tak więc na stopniu najniższym mamy *zmysłowość* (Sinnlichkeit) i *rozsądek* (Verstand), czyli poznawanie przyczynowości. Wyżej mamy *rozum* (Vernunft), słusznie zwany refleksyją, gdyż jest on odbiciem (reflet) poznania intuicyjnego. Rozsądek ma jedną tylko czynność: bezpośrednio poznawanie stosunku przyczyny do skutku. Rozum również jedną tylko czynność posiada, wytwarzanie pojęć. Rozsądek jest jednaki u wszystkich zwierząt i ludzi, gdyż ma on czynność jedyną. Tylko zakres jego sfery bywa nadzwyczaj zmienny; zdąża on z góry na dół. Rozum natomiast „ma przyrodę kobiecą; może on dawać jedynie po otrzymaniu. Sam przez się posiada tylko próżne formy swojej działalności.“

Z rozumu rodzą się: *wiedza* (Wissen) i *nauka* (Wissenschaft), będąca jego stopniem najwyższym. Stosunek wiedzy (czyli znajomości oderwanej) do nauki jest stosunkiem ułamka do całości. Schopenhauer z wielką, jak sądzimy, słusznością, uznaje naukę tam tylko, gdzie jest podporządkowanie prawd niższych, jak w matematyce, fizyce, chemii. „To też historia jest wiedzą tylko, nie zaś nauką.“

Podobieństwo psychologii angielskiej do psychologii Schopenhauera uzupełnia się przez jego teorię kojarzenia wyobrażeń. Wątpliwem jest a nawet nieprawdopodobnem, aby znał on prace nowsze, ogłaszane podówczas w Anglii w tym przedmiocie: przynajmniej nie znajdujemy nigdzie śladów tej znajomości. Nie należy również sądzić, że przypisywał on owemu prawu skojarzeń wpływ przeważny, jaki mu przypisywano w latach ostatnich. Niemniej wszakże jest prawdą, iż doskonale widział on doniosłość tego prawa, oraz, że utożsamiał je nawet z prawem przyczynowości, czyli sprowadzał do czystego i prostego mechanizmu.

„Obecność wyobrażeń i myśli w naszej świadomości podlega również ściśle zasadzie podstawy dostatecznej w rozmaitych jej postaciach, jak ruch ciał podlega prawu przyczynowości. Równie niemożliwem jest dla myśli wkroczenie do świadomości naszej bez jakiegoś powodu, jak dla ciała rozpoczęcie ruchu—bez przyczyny. Powód ten bywa albo *zewnątrzny*, jak np. wrażenie zmysłowe,

albo wewnętrzny, jak np. myśl jakaś, sprowadzająca inną na mocy skojarzenia: przez podobieństwo, albo współczesność, albo stosunek zasady do jej wyniku. Prawo skojarzeń nie jest więc niczem innym, jak tylko zasadą podstawy dostatecznej w zastosowaniu do podmiotowego biegu myśli.“ Ale podmiotowe prawo skojarzeń tak samo, jak i przedmiotowe prawo przyczynowości podlegają wyższemu kierownictwu woli, „która zmusza inteligencyję, służebnicę swą, do wiązania myśli z myślą, a to, aby się lepiej oryentować we wszelkich wypadkach“ ¹⁾. W rozdziale następnym zobaczymy, na jakich podstawach opiera Schopenhauer ową wyższość woli. Tutaj ograniczymy się tylko do powiedzenia, jaką sprawę wytacza on inteligencyi, oraz jakie wyrzuca jej niedoskonałości. ²⁾

Wszędzie obchodzi się on z inteligencyją, jak z nieprzyjacielem, którego należy karać za przywłaszczenie najgłówniejszego stanowiska. Jedną z pierwszych jej wad jest *kolejność*. Formą naszej świadomości nie jest przestrzeń, ale czas tylko. Wskutek tego myśl nasza nie posiada trzech wymiarów, tak jak nasza intuicyja, ale jeden tylko jak linija, nie mająca ani szerokości, ani grubości. Możemy też wszystko poznawać jedynie kolejno, gdyż naraz możemy być świadomymi jednej tylko rzeczy. Inteligencyja nasza jest jako teleskop, posiadający jedno tylko bardzo ciasne pole widzenia. Świadomość jest wiekuistym przepływem, nie mającym nic stałego.

Ztądto pochodzi inna niedoskonałość inteligencyi, jej *charakter ułamkowy* i rozpierchłość naszej myśli. Już doznajemy czuć przychodzących z zewnątrz, już znowu miewamy skojarzenia dobywające się z naszego wnętrza; myśl nasza jest jak czarnoksiężka latarnia, w której ognisku może utworzyć się jeden tylko obraz, lecz, gdyby nawet był on najpiękniejszym, musi ustąpić miejsca najpospolitszym, najbardziej różnorodnym. Napróżno utrzymywać będziemy z Kantem, że istnieje pewna, „syntetyczna jedność

¹⁾ Die Welt als Wille, tom II, rozdz. 14.

²⁾ Tamże, tom II, rozdz. 15.

aperpepeyi“, jakieś „ja“, zaprowadzające we wszystkim jedność. Ta jednocząca zasada sama jest nieznaną, stanowi ona grubą tajemnicę; czemuż jednakże jest w istocie? — woła.

Nieuchronność tego, że myśl musi być sprowadzana do jednego tylko wymiaru, spowodowuje *zapomnienie*. W głowie najbardziej uczonej wszelka wiedza jest tylko potencjalną, od tego stanu może ona przejść do stanu czynnego jedynie tylko pod warunkiem istnienia czasu, pod warunkiem kolejności. Poznaniem najzupełniejszym i najpewniejszym jest intuicyja. Ale ogranicza się ona do osobnika, intuicyje zaś nie mogą stąpić się w pojęcie inaczej, jak przez usuwanie różnic, a więc przez zapomnienie.

Dodajcie do tego, że inteligencyja starzeje się wraz z mózgiem, że tak samo jak wszystkie czynności fizjologiczne traci ona z wiekiem energiję.

Dalej z temi niedoskonałościami zasadniczymi łączą się inne, niezasadnicze już, niemniej jednak ważne. Trudno wymagać, aby inteligencyja była zarazem bardzo żywą i bardzo poważną, aby ktoś miał intuicyję geniusza oraz metodę logika. Istnieją przymioty zwykle wyłączające się wzajem. Nie można być zarazem Platonem i Aristotelesem, Sheakspearem i Newtonem, Goethem i Kantem.

Słowem, inteligencyja, jak zobaczymy, posiada cel jeden tylko, zachowanie osobnika. Reszta jest dla niej zbytkiem. Geniusz jest również pożyteczny w życiu praktycznym, jak teleskop w teatrze. To też przyroda obdziela nim w sposób arystokratyczny. Różnice inteligencyi są bezwątpienia większe, aniżeli różnice urodzenia, stanowiska, bogactwa, kasty; ale tutaj, tak samo jak we wszelkich arystokracjach, tysiąc plebejuszów rodzi się na jednego szlachcica, milion na jednego księcia; większość tworzy „motłoch“. Ponieważ zaś inteligencyja jest pierwiastkiem rozdziału, różnicy, przeto geniusz czuje się osamotnionym, podług słów, jakie Bajron każe wygłaszać Dantemu, żyć dla niego

jest to: czuć się również osamotnionym jak królowie, nie mając tej, co oni, potęgi, pozwalającej im nosić koronę. ¹⁾

Takiemi są najważniejsze poglądy Schopenhauera na inteligencję. Reszta znajduje się gdzieindziej, wszędzie. Sam jego idealizm nawet jest tylko zmienionym kantyzmem. Istotnej jego oryginalności jeszcze nie znamy; znajdziemy ją niebawem.

¹⁾ To feel me in the solitude of Kings, Without the power that makes them bear a crown. (Proph. of Dante, r. I).

ROZDZIAŁ CZWARTY.

WOLA. TEORYJA PRZYRODY.

I.

Dotąd pochwyciliśmy tylko pozory. Sprzecznością jednak byłoby, aby świat nie zawierał w sobie nic więcej nad wydawanie się; musi w niem być również bytowanie. Idzie więc teraz o przejście od zjawiska do rzeczywistości, od inteligencji do woli, od zewnętrżności do wnętrza. Jak tego dokonać?

Rozprawianie o metodzie byłoby rzeczą płonną, gdyby się jednocześnie jej nie stosowało. „Byłoby to niejako naprzód zagrać walca, aby go tańczyć dopiero później.“ Prawdziwa metoda stanowi tylko jedność z przedmiotem swych poszukiwań. Oboje są nierozłącznemi, jak materyja i forma. Gdzież znajdziemy tę żywą i czynną metodę? Matematycy nam jej nie dadzą, gdyż przedmiotem ich są pojęcia oderwane, przedstawiane przy pomocy oderwanych znaków, pozbawione wszelkiej intui-cyi bezpośredniej; metafizyka przeciwnie powinna zajmować się nietylko formami intui-cyi, ale zawartością ich realną i empiryczną. Metoda nauk przyrodniczych, zwanych przez Schopenhauera *morfologiją*, czyli opisem form, byłaby również jałową. Mówiąc prawdę, ma ona przedmiot realny; ujmuje analogije czyli podobieństwa, ale widzi wszystko tylko z zewnątrz.

W jakiż więc sposób moglibyśmy przy pomocy jej przeniknąć wewnętrzną przyrodę bytu? A może metoda nauk fizykalnych, *etiologija*, czyli poszukiwanie przyczyn, nadawałaby się do rozwiązania zagadki przyrody? Bynajmniej. Metoda ta daje nam dwie rzeczy: siły i prawa. Nie uczy nas ona niczego o tak zwanych siłach przyrodzonych. Co do praw, to określa je w przestrzeni i czasie, nie wiedząc o nich nic więcej. W taki sposób postępują: fizyka, chemija i fizjologija. Najdoskonalsza nawet etiologija byłaby dla nas tylko szeregiem hieroglifów, gdyż nie mogłaby nauczyć nas ani co to jest przyczyna, ani co to jest siła lub prawo. „Używając żartobliwego, ale trafnego porównania, powiemy, że dokładna etiologija przyrody wprowadziłaby filozofa w taki sam kłopot, w jakim byłby człowiek, znalazłszy się w towarzystwie sposobem sobie niewiadomym. Człowiek, któryby widział, jak kolejno jeden z członków towarzystwa, przedstawia mu innego, jako przyjaciela jego lub krewniaka, a który przy każdym przedstawieniu miałby na ustach zapytanie: w jakiż u licha sposób tutaj się dostałem?“¹⁾

Uczeni mniemają, że, gdy sprowadzili wszystko do ruchu, wszystko stało się jasnym. A jednak czyliż dany człowiek lepiej rozumie toczenie się kuli wskutek otrzymanego przez nią uderzenia, niż swój własny ruch po jakiejś postrzeżonej przez niego pobudce. Wielu może tak wyobrażać, a jednak dzieje się wprost przeciwnie. Po namyśle spostrzeżemy, że w obu wypadkach istota rzeczy pozostaje jednaką, Schopenhauer miał pod tym względem *argumentum ad oculos* (dowód oczywisty). Frauenstaedt opowiada, że pewnego wieczora, gdy przy kieliszku wina siedzieli razem w hotelu *Angielskim*, Schopenhauer zatrzymał nagle jego rękę, mającą ująć kieliszek, i zauważył, że ten czyn dowolny nie różni się w istocie od jakiegokolwiek bądź wstrząśnienia mechanicznego, wywołanego przez siłę ślepą; w obu razach tylko przypadkowe przyczyny ruchu się różnią. W jednym po-

1) Die Welt als Wille und Vorstellung, tom II, § 17.

budką jest postrzeżenie kieliszka wina, w drugim jakaś przyczyna mechaniczna, w obu wszakże mamy nieuchronność tę samą. ¹⁾

Wszystkie te metody mają wadę wspólną: są one *zewnetrznemi*. „Widzimy przeto, że z zewnątrz nie będzie można nigdy dojść do istoty rzeczy; jakkolwiek długobyśmy szukali, nie zdobędziemy nic ponad obrazy i słowo: podobnibyśmy byli do kogoś, co okrąża zamek, szukając napróżno wejścia i szkicując tymczasem jego fasadę. A jednak tą właśnie drogą zdążali wszyscy filozofowie przede mną“ ²⁾. Jakąż jest tedy owa metoda *wewnętrzna*, mająca zaprowadzić nas aż do pierwiastku rzeczy — aż do woli? Oto jest ona.

Gdyby człowiek był tylko istotą myślącą, „uskrzydloną głową anioła — bez tułowia“, jakimś czystym podmiotem poznawania, wówczas otaczający go świat ukazywałby mu się tylko, jako wyobrażenie. „Ale korzenie jego tkwią w tym świecie, znajduje się on w nim jako *osobnik*, czyli, że jego poznanie, będące nosicielem świata jako wyobrażenia, zależy od ciała, którego wrażenia są punktem wyjścia naszych intuicij o świecie. Ciało to dla czysto myślącego podmiotu jest tylko wyobrażeniem pośród wyobrażeń innych, przedmiotem pomiędzy innymi przedmiotami: ruchy i działania tego ciała są poznawane od podmiotu czysto myślącego tylko tak, jak zmiany wszelkich innych przedmiotów odczuwalnych; byłyby też dla niego również obcemi, równie niezrozumiałemi, gdyby znaczenie ich nie było mu objawiane w inny sposób. Widziałby on, że czyny jego następują po pobudkach ze stałością prawa przyrodzonego — tak jak inne przedmioty, ulegające przyczynom gatunków rozmaitych. Nie więcej rozumiałby wpływ pobudek, jak i związek wszelkiego innego skutku z jego przyczyną. Mógłby dowoli nazywać siłą, jakością lub charakterem wewnętrzną, niezrozumiałą istotę swych czynów, ale wiedziałby o niej nie dużo. Tymczasem, tak nie jest:

¹⁾ Frauenstaedt, Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, str. 153.

²⁾ Die Welt als Wille ibidem.

istnieje wyraz pewien, tłumaczący zagadkę podmiotu poznawania, a wyrazem tym — wola. Wyraz ów — i tylko on jedynie, daje mu klucz zagadki jego samego, jako zjawiska, objawia mu jego znaczenie, ukazuje mu wewnętrzną sprężynę jego istoty, czynów i ruchów. Podmiotowi poznania, który, przez swoją tożsamość z ciałem, istnieje jako osobnik, ciało owo danem jest dwoma sposobami różnemi: jako wyobrażenie albo intuicycja, jako przedmiot pomiędzy przedmiotami innymi, i jako taki, podległy prawom przedmiotowym; zarazem jest też ono tem, *co każdy poznaje bezpośrednio*; to właśnie wyraża słowo *wola*. Wszelki prawdziwy akt woli jest również niechybnie ruchem jego ciała; nie może on chcieć danego aktu istotnie, nie postrzegając zarazem, że objawia się on, jako ruch ciała. Akt woli i działanie ciała nie są dwoma stanami różnemi przedmiotową i złączonemi tylko węzłem przyczynowości; niema pomiędzy niemi stosunku skutku do przyczyny: są one rzeczą jedną, daną tylko dwoma całkiem odmiennemi sposobami — z jednej strony bezpośrednio, z drugiej zaś — w intuicji umysłowej. Działanie ciała nie jest niczem innym, jak tylko aktem woli uprzedmiotowionym, t. j. objawiającym się w intuicji... Dla refleksyi tylko działanie i chcenie są czemś różnem, w rzeczywistości tworzą one jedno¹⁾. Słowem, głębią naszej istoty jest *wola*, objawem jej bezpośrednim — *ciało*.

Taką jest owa metoda wewnętrzna, bezpośrednia, przynależna rzeczywistości — jedynie, zdaniem Schopenhauera prawdziwa. Jedyne poznaniem bezpośrednim, jakie posiadamy, jest poznanie woli. Jest to dana, mogąca nam służyć jako klucz do wszystkich innych — jedyna wązka furtka, przez którą dojść możemy do prawdy. „Tem samem musimy też starać się zrozumieć przyrodę podług nas samych, nie zaś nas podług przyrody.“ Zobaczymy później, jak Schopenhauer odnajduje wszędzie wolę identyczną w istocie swej, na wszelkich jej stopniach i u istot wszelkich. Zaznaczymy tutaj tylko, że to właśnie poznanie jej

¹⁾ Die Welt als Wille, t. I, ks. II, § 18.

bezpośrednie, jakie w sobie mamy, jedynie pozwala nam zrozumieć pozostałą część przyrody, prowadząc nas do istoty bytu, czyli do rzeczy w sobie. Świat bowiem zależy od mego wyobrażenia, to zaś zależnem jest od mego ciała; ciało moje, przeciwnie, zależy od woli, która już od niczego nie zależy.

Istnieje punkt pewien doniosłości najwyższej, na który musimy zaraz położyć nacisk, gdyż inaczej czytelnik mógłby zrozumieć opacznie wszystko, co następuje poniżej. Schopenhauer bierze wyraz *wola* w znaczeniu sobie właściwem, a jakie bez wielkiej niedokładności można przetłumaczyć na wyraz *siła*. Zazwyczaj przez wolę rozumiemy czyn świadomy inteligentnej istoty, gdy tymczasem dla Schopenhauera wola jest nieświadomą z istoty swej, świadomą zaś z przypadku; odróżnia on starannie wolę, wziętą w ogólności (*Wille*) oraz wolę spowodowaną przez pobudki (*Willkühr*, dowolność) ¹⁾. „Wybrałem, powiada on ten wyraz *wola* — dla braku lepszego, jako nazwę *a potiori*, nadając pojęciu woli rozciągłość większą, niż miało ono dotychczas. Nie uznawano aż do dni naszych istotnej tożsamości woli ze wszystkimi siłami, działającymi w przyrodzie, a których rozmaite objawy należą do gatunków, względem jakich wola jest rodzajem. Uważano wszystkie te fakty za różnorodzajowe. Tem samem nie mogło istnieć żadne słowo ku wyrażeniu tego pojęcia. Nazwałem przeto rodzaj podług gatunku najwyższego, podług tego, którego znajomość bezpośrednią posiadamy w nas samych, który prowadzi nas do pośredniej znajomości innych.“

Ponieważ wola, w tem bardzo ogólnem znaczeniu, zbliża się do pojęcia siły, przeto można się spytać dla czego Schopenhauer nie wybrał tego ostatniego. Odpowiada on w słowach następujących: „Dotąd sprowadzano pojęcie *woli* do pojęcia *siły*; co do mnie, to przeciwnie, uważam wszelką siłę przyrodzoną jako wolę: niech jednak nikt nie sądzi, że jest to tylko płonny spór o wyrazy; jest to przeciwnie punkt doniosłości najwyższej,

1) Ueber den Willen in der Natur, 3 wyd., str. 19—24.

gdyż podstawą pojęcia siły jest, tak jak i w innych pojęciach, intuicyjna znajomość świata przedmiotowego, t. j. zjawisko, wyobrażenie, i ztąd właśnie ono pochodzi. Jest ono usunięte z dziedziny panowania skutków i przyczyn. Przedstawia ono to, co jest istotnem w przyczynie; jest to punkt, w którym się zatrzymuje tłumaczenie etijologiczne, nie mogąc już nic wyjaśnić. Przeciwnie pojęcie *woli* jest jedynem, pomiędzy wszystkimi, którego źródło nie jest w zjawisku, ani też w czystym wyobrażeniu intuicyjnym; lecz które pochodzi z wewnątrz, wyłania się ze świadomości każdego, w którym każdy poznaje własną swą indywidualność (individu) bezpośrednio, bez żadnej formy, nawet bez formy podmiotu i przedmiotu; gdyż tutaj to, co poznaje, zbiega się z tem, co jest poznawanem. Jeżeli przeto sprowadzamy pojęcie siły do pojęcia chęcenia, to tem samem sprowadzamy rzecz nieznaną do innej o wiele więcej znanej, do jedynej bezpośrednio poznawanej rzeczy, co rozszerza znacznie nasze poznanie. Sprowadźmy, przeciwnie, jak to czyniono dotąd, pojęcie *woli* do pojęcia siły, a opuścimy jedyne poznanie bezpośrednie świata, jakie posiadamy; zgubimy je wówczas w pojęciu oderwanem, osiągniętem ze zjawisk, a z którym nigdybyśmy nie mogli ich przekroczyć.“¹⁾

II.

Ponieważ wola jest w najgłębszem wnętrzu nas samych, oraz wszystkich rzeczy innych, potrzeba ją przeto umieścić na pierwszym miejscu. Należy się jej ono; chociaż od czasów Anaksagorasa przywłaszczała je sobie inteligencyja. W końcowym tomie swego wielkiego dzieła Schopenhauer napisał zajmujący rozdział „o pierwszeństwie woli“²⁾, oraz o niższości pierwiastka myślącego, rozważanego jako proste „zjawisko mózgowe.“ Mó-

1) Die Welt als Wille, t. II, rozdz. 19.

2) Die Welt als Wille, t. I, ks. II, § 21.

wiąć ściśle, inteligencyja jest nawet tylko zjawiskiem trzeciorzędnem. Miejsce pierwsze należy się woli; drugie — organizmowi, będącemu jej bezpośredniem uprzedmiotowieniem; trzecie — myśli, która jest „funkcją mózgu“, a tem samem organizmu. „Można powiedzieć przeto, że inteligencyja jest zjawiskiem wtórnem; organizm zjawiskiem pierwiastkowym; wola jest metafizyczną, inteligencyja jest fizyczną; inteligencyja jest pozorem, wola jest rzeczą w sobie; w pewnem zaś znaczeniu, coraz bardziej przenośnem, wola jest substancją człowieka, inteligencyja jest przypadkiem; wola jest materyją, inteligencyja formą; wola jest ciepłem, inteligencyja światłem.“ Dowodzą tego fakty następujące:

1. Wszelkie poznawanie każe domyślać się podmiotu i przedmiotu; ale przedmiot jest elementem pierwiastkowym i zasadniczym; jest on prototypem, którego podmiot jest ektypem (odwzorowaniem) tylko. Zgłębijmy nasze poznawanie, a zobaczymy, że najogólniej znaną w nas rzeczą jest wola oraz jej stany: wysilać się, pożądać, uciekać, mieć nadzieję, obawiać się, kochać, nienawidzić, słowem wszystko się stosuje do naszego dobra lub naszego złego, co jest pewną odmianą chcenia lub nie-chcenia. Nawet w świadomości przeto wola jest elementem pierwotnym i zasadniczym.

2. Podstawą świadomości w każdym zwierzęciu jest pożądanie. Ten fakt podstawowy objawia się w dążności zachowania życia, dobrobytu, oraz w dążności rozrodczej. Dążność ta, w razie zaspokojenia jej albo też skrepowania rodzi radość, gniew, obawę, miłość, egoizm, nienawiść. Tło owo wspólnem jest polipom i człowiekowi. Różnice pomiędzy zwierzętami wypływają z różnicy w poznawaniu. Wola przeto jest faktem pierwiastkowym i zasadniczym, inteligencyja faktem wtórnym i przypadkowym.

3. Przebiegając szereg ustrojów zwierzęcych, spostrzeżemy, że w miarę zstępowania, inteligencyja staje się coraz słabszą i mniej doskonałą, oraz że żadne podobne uwsteczniczenie nie spostrzega się w woli. W najmniejszym z owadów wola jest całkowitą: chce on tego, czego chce, równie w całej pełni jak i człowiek. Wola jest wszędzie identyczna ze sobą; czynność jej przedstawia prostotę największą: chcieć albo nie-chcieć.

4. Inteligencyja się nuży; wola jest niezmordowaną. Inteligencyja, będąc wtórną i fizyczną, podlega jako taka sile bezwładności, co tłumaczy nam, dla czego praca umysłowa wymaga chwil spoczynku i dla czego wiek sprowadza zwyrodnienie mózgu wskutek obłądu albo zgłupienia starczego. Kiedy się widzi człowieka takiego, jak Świft, Walter Scott, Kant, Southey, Wordsworth i tylu innych, popadających w dzieciństwo albo też w stan umysłowej niemocy, w jakiż sposób będziemy mogli przeczyć, że inteligencyja jest li tylko organem, funkcją ciała; gdy tymczasem ciało jest funkcją woli?

5. Inteligencyja odgrywa rolę tak dalece drugorzędną, iż może ona spełniać swą funkcję dobrze o tyle tylko, o ile wola milczy i nie wtrąca się; uwagę tę zrobiono już oddawna; namiętność jest jawnym wrogiem rozsądku. „Oko rozumu ludzkiego, słusznie powiedział Bacon, nie jest wcale okiem suchem, ale zwilżonem przez namiętności i wolę: człowiek wierzy zawsze w to, co woli.“

6. Przeciwnie, czynności inteligencyi bywają potęgowane przez podniecanie woli, gdy obie działają w kierunku jednakim; uwaga ta jest również zbyt znaną. „Potrzeba jest inatką wynalazków“ (Facit indignatio versum i t. d.). Nawet u zwierząt fakty przytaczane przez wszystkich tych, którzy je badali, świadczą, że podczas gdy wola rozkazuje, inteligencyja tylko słucha. Ale odwrotnie nie dzieje się bynajmniej. Inteligencyja gaśnie wobec woli, jak księżyc wobec słońca.

7. Gdyby wola pochodziła od inteligencyi, jak się pospolicie przyjmuje, wówczas tam, gdzie jest wiele wiadomości i rozumu, musiałyby być wiele woli. Tymczasem nie zawsze tak bywa. Doświadczenie wszystkich czasów przekonywa o tem. Inteligencyja jest narzędziem woli, jak młot narzędziem kowala.

8. Rozważmy z jednej strony przymioty i wady inteligencyi — z drugiej zaś przymioty i wady woli. Dzieje oraz doświadczenia uczą nas, iż są one całkiem niezależne od siebie. Pomiędzy tłumnie nastreczającymi się przykładami przypomnimy tylko jeden: Franciszka Bacona z Werulamu. Uważano zawsze

dar rozumu, jako upominek przyrody albo bogów. Przymioty moralne uważanemi są za wrdzone, jako istotnie wewnętrzne i osobiste. To też wszystkie religije obiecywały nagrody wiekuiste nie cnotom umysłu — zewnętrznym i przypadkowym, ale cnotom charakteru, które stanowią człowieka samego. Przyjaźnią trwałą bywa daleko częściej taka, która się wspiera na zgodności woli, niż taka, której podstawą jest podobieństwo inteligencji. Ztądto potęga ducha stronniczego, sekciarskiego, partyjnego, i t. d.

9. Przypomnijmy sobie jeszcze różnicę przez wszystkich spostrzeganą pomiędzy *sercem* a *głową*. Serce, owo *primum mobile* życia zwierzęcego, uważane jest słusznie jako synonim woli. Język używa wyrazu *serce* wszędzie, gdzie jest wola; *głowa* zaś wszędzie, gdzie jest poznawanie ¹⁾. Balsamuje się serce bohaterów, nie zaś ich mózgi; zachowuje się czaszki poetów i filozofów.

10. Na czem polega tożsamość osoby? Nie na materji ciała, zmieniającej się w ciągu lat paru, ani też na formie, która się zmienia, tak w całości, jak i we wszystkich swych częściach; ani na świadomości, gdyż ta polega na pamięci i wieku, choroby cielesne i umysłowe niszczą ją. Może więc ona polegać li tylko na tożsamości woli oraz nieśmiertelności charakteru. „Człowiek jest zanurzony w sercu, nie zaś w głowie.“

11. Wola (chęć) życia wraz z wynikającym z niej przerażeniem wobec śmierci jest faktem wcześniejszym od wszelkiej inteligencji i niezależnym od niej.

12. Co jasno świadczy o wtórnej i zależnej przyrodzie inteligencji, to właśnie charakter jej przerywany i okresowy. W głębokim śnie wszelkie poznanie ustaje. Jedyne serce naszej istoty, pierwiastek metafizyczny, *primum mobile* nie zatrzymuje się, gdyż inaczej ustałoby życie. Podczas, kiedy odpoczywa mózg

¹⁾ Takimi są zwroty: dobre serce, złe serce, mieć serce, oddać się całym sercem czemuś, — mocna głowa, słaba głowa, tracić głowę i t. d.

z nim zaś inteligencyja, czynności organiczne prowadzą dalej swoje dzieło. Mózg, którego właściwy obowiązek stanowi poznawanie — jest sztyldwachem postawionym w głowie przez wolę, aby czuwał nad światem zewnętrznym przez okienka zmysłów, ztąd to jego stan wysiłku i ustawicznego natężenia, ztąd nieodzowne zwalnianie go z jego posterunku. Powiedzieliśmy, że Schopenhauer przyrównywał siebie do Lavoisier'a, utrzymując, że oddzielenie w duszy dwóch pierwiastków (inteligencyja, wola) jest dla metafizyki tem samem, czem dla chemii było oddzielenie dwóch pierwiastków wody. ¹⁾

Obstawał on wielce przy oryginalności swego odkrycia, twierdząc, że napróżno szukanoby tegoż przed nim w dziejach filozofii. Znalazł on tylko kilka uwag Spinozy (Etyka III, twierdz. 9, 57), oraz ten oto ciekawy tekst w Stromatach świętego Klemensa Aleksandryjskiego: „Zdolności rozumowe z przyrody swej podległe są woli (αἱ γὰρ λόγικαι δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διακόνοι περὶ καὶ αὐτῆς)“, ale jedynie tylko zawiść każe nam znajdować u starożytnych wszystkie odkrycia współczesne. Jakieś zdanie, pozbawione znaczenia lub przynajmniej niezrozumiałe przed danymi odkryciami wystarcza już, aby okrzyknięto plagijat ²⁾. Jednakże to przeciwieństwo pomiędzy wolą a inteligencyją było już wyrażone w formie fizjologicznej przez człowieka, dla którego Schopenhauer pozostaje z głębokim podziwem, a mianowicie przez Bichat'a. Nie pozwalał on uczniom swoim mówić o fizjologii albo o psychologii przed zapoznaniem się z nim, jak również z Cabanis'em; uważał też filozofiję swoją za metafizyczny przekład fizjologii Bichat'a, zaś tamtę za fizjologiczny wyraz swojej filozofii.

Wiadomo, że „*Recherches physiologiques sur la vie et la mort*“, opierają się na odróżnieniu dwojakiego życia, organicznego oraz zwierzęcego. Życie organiczne, wspólne roślinom i zwierzętom, obejmuje dwa porządki czynności: składu i rozkładu

¹⁾ Ueber den Willen in der Natur, str. 20.

²⁾ *Farerga und Paralipomena*, t. I, § 14.

Życie to jest ciągle, spostrzegamy w niem niekiedy zwolnienia, nigdy zaś przerwy. „Jest ono kresem, dokąd zdążają, oraz środkiem, z którego wychodzą namiętności.“ Życie zwierzęce obejmuje dwa porządki czynności: czucia i ruchy, pozostające względem siebie w stosunku prostym. Jest ono przerywane. „Wszystko, co ma związek z inteligencją, należy do życia zwierzęcego, jak również wszystko, co ma związek z namiętnościami, należy do organicznego życia.

„Dziwnem jest niewątpliwie, mówi Bichat, że namiętności nigdy nie miewają ani kresu, ani początku w rozmaitych narządach życia zwierzęcego, że, przeciwnie, wpływowi ich ciągle podlegają części, obsługujące funkcyje wewnętrzne. O tem jednak właśnie przekonywa nas ścisłe spostrzeganie. Skutek wszelkiego rodzaju namiętności, zawsze będąc obcym życiu zwierzęcemu, polega na wywoływaniu jakiejś zmiany, jakiegoś zakłócenia w życiu organicznem... Oto dla czego temperament cielesny i *moralny charakter* nie poddają się zmianom pod wpływem wychowania, które tak cudownie zmienia postępkę życia zwierzęcego. Jakaśmy widzieli bowiem, zarówno *temperament ów, jak i charakter, należą do życia organicznego*. Charakter jest wyrazem namiętności, temperament zaś wyrazem czynności wewnętrznych; ponieważ zaś jedne i drugie są zawsze jednokie, posiadają kierunek, którego nie zmienia nigdy przyzwyczajenie albo ćwiczenie, przeto widocznem jest, że temperament i charakter muszą również wyjętymi być z pod władzy wychowania. Może ono miarkować wpływ drugiego (charakteru), doskonalić sąd i rozagę, aby władzę ich uczynić wyższą od jego, umacniać życie zwierzęce, aby opierało się ono popędowi organizmu. Ale pragnąc wynaturzenia charakteru przy pomocy wychowania byłoby przedsięwzięciem podobnem do prób lekarza, któryby usiłował podnieść, albo obniżyć o kilka stopni i na całe życie zwykłą siłę kureczliwości serca zdrowego. Powiedzielibyśmy temu lekarzowi, że krążenie, oddychanie nie podlegają wcale panowaniu woli (*libre arbitre*)... Powiedzmy też to samo ludziom, którzy sądzą, że się zmienia charakter, a tem samem namiętności, *gdyż są one wytworem*

działania wszystkich narządów wewnętrznych, a przynajmniej mają w nich szczególne swoje siedlisko.

Tego przytoczenia z Bichata, które wzięliśmy tu od Schopenhauera, wystarczy do pokazania, w jakim stopniu fizjolog zgadza się z filozofem. Jeden z nich bowiem nazywa życiem organicznem to, co drugi nazywa wolą, zaś zwierzęcem życiem to, co u drugiego zowie się inteligencyją; życie zwierzęce przedstawia się jednemu z nich, jako zaszczerpione na organicznem życiu; dla drugiego zaś inteligencyja jest zaszczerpiona na gruncie woli. Nieużytecznem byłoby kłaść tutaj nacisk na analogiję poszczególne, jakie czytelnik odgadnie z łatwością. To też Schopenhauer oburza się na Flourensa, znajdując, że psychologii swej szuka on aż u Kartezjusza, że chwali tego filozofa za to, iż naprzekór Bichatowi powiedział: „chęci są to myśli.“

Wykazawszy, co Schopenhauer rozumie przez wolę, oraz na jakich faktach wspiera się on, umieszczając ją na pierwszym miejscu, musimy dla lepszego poznania jej przyrody, zbadać trzy znamiona jej zasadnicze: tożsamość, niezniszczalność, wolność.

III.

Plato lubił powtarzać, że praca filozofa polega przede wszystkim na spostrzeganiu jedności pośród wielości, zaś wielości w jedności. Ale pojmował to w znaczeniu intelektualnem: sprowadzić fakty zmysłowe do idei, zstępować od idei do zmysłowych faktów. Schopenhauer pochlebia sobie, że pierwszy uczynił to samo, ale *w stosunku do woli*: sprowadzić wszystkie siły przyrody do ich typu, woli, tłómaczyć przez wolę wszystkie siły przyrodzone. Dla Platona wszelkie zjawisko istnieje tylko przez uczestnictwo swe w idei, dla Schopenhauera wszystko, co istnieje (istnieć jest to działać): ruch gwiazd, działania mechaniczne, fizyczne i chemiczne, życie, instynkt, myśl, pochodzi od woli. Cokolwiek powiemy o jego analizach, niepodobna zaprzeczyć, że okazał on rzadką biegłość umysłu i władzę obejmowania.

Jakkolwiek Schopenhauer uważa wolę za wewnętrzną i jedyną istotę świata nieorganicznego, roślin i zwierząt, to jednak każdej z tych kategorii istot, wyznacza on przyczynowość szczególną: stąd to owe trzy gatunki, jakie nazywa on: przyczyną (Ursache), podniętą (Reiz) i pobudką (Motiv).

Przyczyna w ograniczonym znaczeniu słowa panuje w świecie nieorganicznym, stanowi ona przedmiot mechaniki, fizyki i chemii; ulega zaś zasadzie Newtona: działanie i oddziaływanie są sobie równe.

Podnięta panuje w świecie roślin i w roślinnej części życia zwierząt. Ten gatunek przyczynowości różni się od poprzedzającego tem, że działanie i oddziaływanie nie są tu sobie równe; natężenie skutku nie zawsze pozostaje w stosunku prostym do natężenia przyczyny.

Pobudka panuje w życiu zwierzęciem właściwem, czyli w tem, jakiemu towarzyszy świadomość. Znamieniem jej szczególnem jest poznawanie, wyobrażanie. Pobudka różni się od podnięty tem, że do działania nie potrzebuje trwać długo; wystarcza, gdy zostanie postrzeżoną. Nie wymaga ona również bliskości swego przedmiotu, podczas, gdy podnięta domaga się przylegania.

Zobaczmy teraz, w jaki sposób te trzy rodzaje przyczynowości sprowadzają się do woli.

Badając uważnie, z jak nieprzepartą *dążnością* wody rzucają się w zagłębienia, z jaką *uporczywością* magnes zwraca się ku północy, spostrzegając *gorącą żądzę* żelaza w czepianiu się magnesu, *gwałtowność*, z jaką dwa przeciwne bieguny stosu szukają się wzajem, *szybkość*, z jaką buduje się kryształ, jaka towarzyszy temu prawidłowość kształtów, jaki *wysiętek* określony w rozmaitych kierunkach; zważywszy, z jakim *wybozem* ciała w stanie płynnym *poszukują* siebie i *unikają*, *łączą się i dzielą*; znajdując w końcu w nas samych jakgdyby brzemię jakieś, którego dążność ku masie ziemskiej pociąga nasze ciało, dążność

ustawiczna towarzysząca wszelkim jego wysiłkom ¹⁾ — bez wielkiego wyteżania wyobraźni będziemy mogli poznać, że to, co w nas zdąża do oznaczonego w świetle inteligencji celu, oraz to, co tam jest tylko głuchą, ślepą, ograniczoną, niezmienną dążnością, stanowi rzecz jedną — prawie tak samo jak zorza poranna i światło południa są skutkiem promieni słonecznych, oraz, że ową rzeczą jest wola — istota wszystkiego, co jest i co się objawia. Mechanika, fizyka i chemija uczą nas o prawach, podług których działają te rozmaite siły: nieprzenikliwość, ciężkość, spoistość, rozciągliwość, ciepło, światło, powinowactwo, elektryczność, magnetyzm i t. d., ale nie mówią nam one nic i nie mogą powiedzieć o siłach, które pozostają *własnościami utajonemi*, o ile się ich nie wyprowadza z woli.

Stopniowo, uprzedmiotowywanie się woli coraz bardziej zrozumiałem się staje, objawia się w państwie roślinnem, gdzie zjawiska nie są ze sobą wiązane przez czystą i prostą przyczynę, ale przez podniety; wola zresztą nie przestaje być ich siłą nieświadomą i ślepą. Nie należy ze słów tych wnosić, iż Schopenhauer uznaje stopniowe przechodzenie od świata nieorganicznego do organicznego. Pomiędzy nimi linija graniczna jest bezwzględna. Żyjący i organiczny są to pojęcia równoważne. Powstaje on co chwila przeciwko „niedorzecznemu zaprzeczeniu sile żywotnej.“ Wielką różnicę pomiędzy żywotną siłą a siłami fizyko-chemicznymi stanowi, podług niego, to, że ostatnie mogą wchodzić do ciała, wychodzić zeń, w niem pozostawać (magnetyzm, elektryczność), podczas, gdy tamta nie podobnego robić nie może. Siła żywotna identyczna jest z wolą, która jedynie czyni ją zrozumiałą. Co do tych, którzy tłómaczą rzeczy organiczne przez nieorganiczne, a dalej tak samo objaśniają życie,

¹⁾ Czytelnik zauważy, iż każde ze słów przez nas podkreślonych posiada znaczenie przedewszystkiem psychologiczne, jakiego Schopenhauer szukał naumyślnie.

inteligencyję, a nawet samą wolę, to podobnymi są oni do człowieka, któryby chciał oświetlać za pomocą cienia. ¹⁾

Schopenhauer sprowadza do woli wszystkie dążenia, objawiające się w państwie roślinnym. Każda roślina posiada własny określony charakter czyli *chce* ona w pewien sposób: jedna chce otoczenia wilgotnego, druga suchego, inna wzniesionego; jedna dąży do światła, druga do wody. Pnąca się roślina szuka podpory, drzewo rozsadza skały, przebija mur dzięki stałemu wysiłkowi. mającemu na celu jej rozwój... i t. d. Wszystkie te rzeczy, wynikają z owej niższej postaci woli, którą Schopenhauer nazywa podniętą.

Państwo zwierzęce objawia wyższy stopień uprzedmiotowienia woli. Kiedy, w rozwoju swym, wola dosięgnie punktu, na którym osobnik, przedstawiający ideę (gatunek), nie może już przyswajać sobie pokarmu pod wpływem prostej podniety, lecz, stając się coraz bardziej złożonym, pod względem rodzaju życia, musi szukać i wybierać sobie pożywienie, ochraniać młode, wówczas ruchy mogą się już odbywać tylko za sprawą *pobudki*, niezbędną staje się inteligencyja. Rozwija się wtedy w zwierzęciu bądź wyższy jakiś ośrodek, bądź mózg, umożliwiający działanie instynktu albo inteligencyi. „Inteligencyja więc wychodzi pierwastkowo z samej woli, jest ona najwyższym jej uprzedmiotowieniem, jako czysty *mechanizm*, pomocniczy środek zachowania jednostki i gatunku.“ Inteligencyja ukazuje się przeto dla tego, że wola chce żyć, a życie bardzo złożone domaga się światła, któreby mu przyświecało. „Ale wraz z mechanizmem tym rodzi się odrazu *świat jako wyobrażenie* ze wszystkimi swymi formami: podmiotem i przedmiotem, czasem, przestrzenią, przyczynowością, wielością. Świat ma teraz oblicze dwojakie. Dotąd był wolą czystą, obecnie jest zarazem wyobrażeniem, przedmiotem poznającego podmiotu. Wola przeszła z mroków do światła.“

¹⁾ Uber den Willen i t. d. Pflanzen-Physiologie und Physische Astronomie. Parerga und Paralipomena, t. II, § 96.

Nie potrzeba długo rozwodzić się tutaj, aby zrozumieć, iż Schopenhauer sprowadza do woli wszystkie dążności życia zwierzęcego. Ponieważ ciało zwierzęcia jest uprzedmiotowieniem woli, przeto części jego będą przedstawicielami żądź zasadniczych, w jakich się wola objawia: zęby, przełyk, kanał pokarmowy, są uprzedmiotowionym głodem; narządy rozrodcze są uprzedmiotowieniem popędów płciowych; mózg jest uprzedmiotowioną wolą (chęcią) poznawania; noga jest uprzedmiotowioną wolą chodzenia, tak samo jak ręka — wolą chwytania, żołądek trawienia i t. d. W ten sposób wola tłómaczy wszystko — tak plan ogólny, jak i szczegóły. *Jedność budowy*, o czem mówią przyrodnicy, jest anatomicznym wyrazem jedności woli. Żądze i skłonności zwierzęcia wyrażają jego organizację, która z kolei sama jest wynikiem woli. To właśnie przewidywał Lamarck, nie mogąc jednak wznieść się do istotnej zasady metafizycznej — do pierwiastkowej istoty zwierzęcia oraz jego czynności.

Widzieliśmy, że pierwiastek życia jest identyczny z wolą, ma on trzy funkcyjje główne, które uprzedmiotowują się również w trzech szczególnych tkankach.

Siła rozrodcza, uprzedmiotowiona w tkance komórkowej, jest znamieniem rośliny. Gdy panuje w nadmiarze, staje się flegmatycznością, lenistwem (beocyjanie).

Drażliwość, uprzedmiotowiona w tkance mięsnej, jest znamieniem zwierząt. Podniesiona do krańców, staje się ona mocą, stałością (spartanie).

Czuciowość, uprzedmiotowiona w tkance nerwowej, jest znamieniem człowieka, oraz tego, co jest istotnie ludzkim. Nadmiar jej daje życie genialności (ateńczycy). ¹⁾

Dość ciekawem będzie zaznaczyć, że metafizyczna teoria Schopenhauera zgadza się z nauką o postępowym rozwoju świata, jakkolwiek przyjmuje on bezwzględną stałość gatunków i rodzajów. Naprzód, prawie nie pojmuje on w jaki sposób można byłoby po-

1) Ueber den Willen in der Natur, Physiologie und Pathologie.

dawać w wątpliwość kosmogoniczną hipotezę, naszkicowaną przez Kanta (1755 r.), a uzupełnioną później przez Laplace'a. Uznawszy to, znajduje, że ostatnie wyniki geologii zgadzają się bardzo dobrze z jego metafizyką. Podczas najdawniejszych okresów kuli ziemskiej ¹⁾, przed epoką granitu, uprzedmiotowienie woli życia ograniczało się do postaci najniższych: siły przyrody nieorganicznej toczyły ze sobą walkę, której widownią była nie powierzchnia naszej planety, ale cała jej masa: walka owa tak była bezmierna, że wyobraźnia niezdolna jest jej sobie przedstawić. Po skończeniu się tej walki olbrzymiej, tego boju Tytanów sił chemicznych i kiedy już granit, jak kamień grobowy przykrył walczących, wola życia, mocą zupełnego przeciwstawienia uprzedmiotowiła się w spokojnym świecie roślin i lasów nieskończonych. Ten świat roślinny odwęglił powietrze, uzdatniając je do życia zwierzęcego. Uprzedmiotowienie woli przybrało postać nową — postać państwa zwierząt — postać ryb i wielorybów w morzu, olbrzymich płazów na lądzie. Później stopniowo, poprzez formy coraz liczniejsze i doskonalsze, wola życia doszła aż do małpy; ale był to jeszcze jej krok przedostatni; ostatniego dosięgła w człowieku. Istota wyższa od niego i rozumniejsza byłaby niemożliwością, gdyż znalazłaby ona, iż życie jest zbyt opłakanem, aby można było znosić je choć przez chwilę.

W ten sposób, świat, w całokształcie swoim ukazuje się nam, jako stopniowe uprzedmiotowianie się woli. Na stopniu najniższym mamy zjawiska, któremi zajmuje się mechanika i astronomija; później, przechodząc przez fizykę, chemiję, anatomiję i fizjologiję, dosięgamy w końcu poezji, „która ukazuje nam wolę pod wpływem pobudek i refleksyi. Dramat, epepeja i powieść malują charakter jednostki, poeta zaś jest tem wyższy, im lepiej tego dokona: takim jest Shakespeare.“

¹⁾ Parerga i Paralipomena, t. II, § 87.

IV.

Niezniszczalność (Unzerstoerbarkeit) woli jest drugim jej znamieniem. Jako rzecz w sobie pozostaje ona poza czasem, a więc poza zmianą, poza zjawiskiem, zniszczeniem. Sposobem jej bytowania jest wiekuista terażniejszość — *nunc stans*, to, co się nazywa wiecznością: „pojęcie, które, nie mając za podstawę żadnej intuycji, posiada wartość li tylko negacyjną.“ Wszelka śmierć jest tylko pozorem, zniszczenie wszelkie — złudzeniem. Zobaczymy, jak Schopenhauer wielokrotnie wspiera się na zasadzie zachowania i trwałości siły. Nie zdaje się jednak, iżby wyciągnął on z tego wszelki możliwy pożytek; prawdopodobnem też jest, że byłby obstawał przy tem więcej, gdyby pisał o dwadzieścia lat później. Zaprzęta go szczególnie sprawa śmierci: zagadnienie to doniosłe, gdyż „śmierć właściwie jest genijuszem natchnienia, Muzagetą filozofii. Bez niej trudno byłoby filozofować.“ Zwierzę obawia się śmierci, lecz nie posiada ono istotnego jej poznania; to też każdy osobnik napawa się w sobie samym wiecznością gatunku, posiada taką świadomość siebie, jak gdyby był wiecznie trwałym. U człowieka dzieje się inaczej. Jakoż wszystkie religije i wszystkie filozofije próbowały sprostać tym obawom, aby je uśmierzyć. Odpowiedzi ich wahały się pomiędzy tymi oto dwoma krańcami: uważanie śmierci za unicestwienie bezwzględne, oraz przyjmowaniem nieśmiertelności cielesnej. Oba te rozwiązania jednak są fałszywe. ¹⁾

W istocie obawa śmierci niezależną jest od wszelkiego poznania. Istnieje ona w zwierzęciu, chociaż to niema żadnego wyobrażenia zgonu. Wszystko, co się rodzi, przynosi ją na świat ze sobą. Źródłem jej jest wola, dążąca do życia. W bycie naszym kierują nami dwa złudzenia: zamiłowanie rozkoszy, obawa

¹⁾ O całej tej sprawie obacz: *Die Welt als Wille*, tom II, rozdz. 41 i tom I, ks. IV.

śmierci; posługuje się niemi ślepa, ale samowładna wola, prowadząc nas do swoich celów. Gdyby człowiek był czystą inteligencją, śmierć byłaby dla niego obojętną, a nawet często pożądaną. Ale podstawą istnienia osobnika jest wola, jako rzecz w sobie, wysiłki zaś jej w kierunku bytu i zjawiska stanowią świat; ślepa zaś owa dążność do życia jest tak nieodłączną od woli, jak cień od ciała. Zauważmy nadto, że, gdyby nasza obawa nicości była czysto rozumowa, powinniśmy byli tyle niepokoić się nicestwem, jakie nasz byt poprzedziło, jak i tem, które po nim nastąpi. Jednakże nic podobnego się nie dzieje. Przeraza mię nieskończoność *a parte post*, w którejby mnie nie było; ale nie znajduję nic przestraszającego w nieskończoności *a parte ante*, która się obywała bezemnie.

Nawet ze zwykłego stanowiska doświadczalnego, wiemy, że nic nie ginie. Wahadło, które po wielu wahanjach odnalazło środek ciężkości, pozostaje w spoczynku. Czyliż dlatego wyobrażamy, że ciężar jego zniknął? Bynajmniej. Mówi się tylko, że działanie jego nie jest już widocznem dla naszych oczów. Odnosnie do ciężkości, elektryczności i wszelkich niższych sił przyrody, uznajemy wieczność, niezniszczalność, której zamaskować nie może przelotność i znikanie ich objawów. W jakim więc sposób moglibyśmy przyjmować unicestwienie pierwiastku życia, całkowite niszczenie człowieka przez śmierć. Materyja, ujęta w nierozwikłaną sieć przyczynowości, mogłaby już sama zapewnić o niezniszczalności swojej nawet tego, kto by nie był zdolny pojąć niezniszczalności wyższej. „Jakto, powiedzą, trwałość nikłego pyłu, materyi martwej, byłaby właśnie trwałością naszego bytu? — Dobrze, znaciez wy ten pył? Czy wiecie, czem on jest i co działać może? Nauczcie się go poznawać, zanim będziecie nim pogardzali. Materyja ta, będąca teraz tylko pyłem i prochem, wkrótce rozpuszczona w wodzie stanie się kryształem, jaśnieć będzie jako metal, wytrysnie w iskrach elektrycznych, objawi potęgę swą jako magnes, ukształtuje się w rośliny i zwierzęta i z tajemniczego łona swego rozwinie to życie, którego utrata dręczy wasz umysł ograniczony. Czyliż więc trwanie pod postacią tej materyi jest niczem?“

Skoro rzecz niedoskonała, niższa, nieorganiczna jest niezniszczalną, jakże tedy przypuszczać można, że istoty najdoskonalsze, żyjące, o organizacyi nieskończonej złożonej, zostaną bezwzględnie zniszczone dla zrobienia miejsca innym. Jestto tak oczywiście niedorzecznem, iż niemożliwością jest, aby takim był porządek rzeczy. Ukrywa to w sobie jakąś tajemnicę, której przeniknąć nie pozwala nam przyroda naszej umysłowości.

Idealizm daje nam klucz owej zagadki. W świecie zjawisk, podległych formom czasu, przestrzeni i przyczynowości, wszystko zdaje się rodzić i umierać. Ale jestto tylko pozór. Jestto złudzenie, którego źródło tkwi w inteligencyi, które przez nią tylko istnieje i wraz z nią znika. Nasza istota prawdziwa, oraz prawdziwa istota wszelkiej rzeczy, jest poza czasem, tam zaś pojęcia narodzin i śmierci nie mają żadnego znaczenia. Spinoza słusznie powiada, że czujemy się wiecznymi „*sentimus experimurque nos aeternos esse*”; przyroda zaś w znaczeniu transcendentalnem podobna jest do pałacu, o jakim w *Jacques le fataliste* mówi Diderot, a na którego frontonie czytano napis: „nie należę do nikogo i należę do wszystkich; byliście tu, zanimeście weszli i będziecie jeszcze, gdy już wyjdziecie.“

Osobnik umiera, gatunek jest niezniszczalny. Osobnik wyraża w czasie gatunek, który jest poza czasem. „Śmierć jest dla gatunku tem, czem sen dla osobnika.“ Gatunek zwany również przez Schopenhauera ideą w znaczeniu platonowskiem, przedstawia jedną z postaci woli, jako rzeczy w sobie. Na tej też zasadzie gatunek przedstawia to, co jest niezniszczalne w osobniku żyjącym, tak samo, jak siły fizyko-chemiczne przedstawiają to, co niezniszczalnem jest w nieorganicznej przyrodzie. Zawiera on to wszystko, co jest, co było i co będzie. „Kiedy rzucimy wzrokiem w przeszłość i pomyślimy o przyszłych pokoleniach, o tych milionach istot ludzkich, tak różnych od nas ze zwyczajów swych i obyczajów, gdy spróbujemy uprzytomnić je sobie, następuje się nam pytanie — zkąd będą pochodziły one? gdzie są obecnie? gdzież więc jest to bogate łono nicości, brzemienne światem, ukrywające w sobie pokolenia przyszłe? Gdzieżby mogło być

ono, jak nie tam, gdzie była i będzie wszelka rzeczywistość — w terażniejszości i w całej jej treści; jak nie w tobie samym, badaczu nierozumny, który, zapoznając własną swoją istotę, podobny jesteś do liścia drzewnego: ten, wędnąc w jesieni i rozmyślając nad tem, że opadnie, rozpacza nad śmiercią swoją i nie chce się pocieszyć widokiem świeżej zieloności, w jaką na wiosnę przyrodzie się drzewo. Mówi on płacząc: oto nie jestem już niczem! Listku nierozumny, kędy chcesz odejść? zkąd mogłyby pochodzić wszystkie inne liście? gdzież jest owa nicość, której się obawiasz? uznaj, że własny twój byt tkwi w owej wewnętrznej, utajonej, zawsze czynnej sile drzewa, która, poprzez wszystkie pokolenia liści, nie zna ani śmierci, ani narodzin. Czyliż zaś człowiek nie jest jako liść?”

Οίη περι φυλλῶν γένετη, ποιηθε και ἀνδρῶν

„Spójrz się na swego psa — mówi jeszcze Schopenhauer, myśląc zapewne o wiernym Atmie — jak jest spokojny i radosny. Miliony psów musiały umrzeć, zanim ten jeden żyć zaczął. Ale śmierć owych milionów nie naruszyła w niczem idei gatunku. Oto dla czego ten pies jest tak żywy, tak pełny siły, iż zdaje się, że to jest pierwszy dzień jego życia, oraz, że nigdy nie nadejdzie jego dzień ostatni, że w jego oczach jaśnieje niezniszczalny jakiś tkwiący w nim pierwiastek. Umiera nie pies — ale cień jego, jego obraz — taki jaki pojmowanym być może dzięki naszemu sposobowi poznawania, podległemu warunkom czasu.“ Bez wątpienia, indywidualność znika wraz ze śmiercią — zarówno nasza, jak i zwierzęca; jest to zjawisko nietrwałe, związane ze świadomością, a tem samem z mózgiem, nie może więc ono przeżyć organizmu. Ale cóż to szkodzi! „Moja osobowość zjawiskowa jest równie małą cząstką mojej rzeczywistej istoty, jak ta ostatnia — cząstką świata... Jaką też troską może napełniać mię jej utrata, skoro noszę w sobie możność indywidualności niezliczonych. Indywidualność ograniczona, a skazana na trwanie bez końca, miałaby życie tak jednostajne, iż lepszą od niego byłaby nicość. Pożądać nieśmiertelności osoby jest to pragnąć przedłużenia iluzji do nie-

skończoności.“ Jedyną przeto rzeczą niezniszczalną, tak w nas, jak i gdzieindziej — jest wola.

V.

Pozostaje nam zbadać trzecie znamię woli: jej wolność; badanie to wszakże właściwszem będzie przy roztrząsaniu etyki Schopenhauera ¹⁾). Wola dla niego jest zarazem bezwzględnie wolną, jako rzecz w sobie i bezwzględnie podległą konieczności, jako zjawisko. W ten sposób wszędzie znajdujemy to samo przeciwieństwo. W świecie bytu tożsamość, niezniszczalność, wolność, w świecie pozorów rozmaitość nieskończona, narodziny i śmierć, nieuchronność i determinizm.

Aby uzupełnić tę naukę o woli, będącą zarazem metafizyką przyrody, musimy jeszcze rozjaśnić pewien bardzo ciemny punkt ogólnej doktryny Schopenhauera, a mianowicie jego teologię. ²⁾

Postęp nauk fizyko-chemicznych i biologicznych obudził, jak wiadomo, bardzo ożywiony spór o przyczynach celowych (causae finales). Główną jego widownią były Niemcy, szermierzami zaś najprzedniejszymi: Liebig, Moleschott, Vogt, Büchner.

Podług fizyko-chemicznego materjalizmu, ustrój żyjący nie jest wyrazem jakiejś siły żywotnej albo typu, ale prosto wynikiem ślepych sił przyrody. Życie jest wytworem bardzo zawitych skojarzeń chemicznych, podległych działaniu fizycznych czynników zewnętrznych, przeciwko którym oddziałują tamte. W ten sposób wyraz życie jest tylko zbiorową nazwą, oznaczającą sumę czynności materji uorganizowanej.

Podług doktryny przyczyn celowych, życie przeciwnie nie jest li tylko prostym wynikiem sił materji, działających podług

¹⁾ Patrz niżej rozdział VI, § 1.

²⁾ Ueber den Willen in der Natur: Vergleichende Anatomie. Die Welt als Wille, tom II, rozdz. 26.

praw mechanicznych i chemicznych, ale jest ono objawianiem się pewnej idei, pewnego typu, rządzącego ślepymi siłami materji i używającego ich do swoich celów. Życie jest pierwiastkiem nie zaś wynikiem, jednostką realną nie zaś urojoną.

Frauenstaedt utrzymuje, że mistrz jego pogodził te dwie szkoły, współzawodniczące ze sobą, że rozwiązał zagadnienie zgodności przyczyn sprawczych, oraz przyczyn celowych, a to przez dokładną koncepcję życia organicznego, przyczyny owe bowiem związał on z wolą, jako z ich przyczyną najpierwszą... Tutaj tak samo, jak i wszędzie indziej, błąd wypływa z tego, iż postawiono inteligencyję na pierwszym miejscu, zaś wolę na drugim, gdy tymczasem prawdziwym jest stosunek odwrotny. „Oczywista celowość, znajdowana we wszystkich częściach organizmu zwierzęcego, świadczy jasno, że tkwi w nim nie jakaś siła ślepa, lecz wola. Ale przyzwyczajono się spoglądać na działanie woli nie inaczej, jak tylko na podlegające przewodnictwu inteligencyi. Inteligencyję i wolę uważa się za całkiem nierozdzielne, zaś wolę za czyste działanie inteligencyi. Dlatego też mówimy, że tam, gdzie działa wola, musi prowadzić ją inteligencyja. Cóż ztąd wynika? To, że szukamy celowości tam, gdzie jej niema. Umieszcza się ją niesłusznie poza zwierzęciem, które w ten sposób staje się wytworem woli obcej, poddanej władzy inteligencyi, ta zaś pojęła celowość i urzeczywistnia ją. Dzięki temu zwierzę ma istnieć w inteligencyi, zanimukaje się w rzeczywistości; jestto podstawa dowodu tizyko-teologicznego.“ Ale dla Schopenhauera celowość zasadniczo pochodzi od woli. Ponieważ zaś wola stanowi głąb wszelkiej istoty żyjącej, ponieważ wszelkie ciało uorganizowane jest tylko uwidoczną wola, przeto wynika ztąd, że celowość owa staje się współrozciągła z samą istotą, że jest wewnętrzną, tkwiącą w niej wnętrznie (immanente).

„Zdziwienie nasze, powiada on w swojej książce o *woli w przyrodzie* (str. 59), na widok nieskończonej doskonałości i celowości dzieł przyrody, pochodzi ztąd, iż zapatrujemy się na nie tak, jak na nasze własne dzieła. W tych ostatnich wola i jej dzieło są dwoma gatunkami różnemi; dalej pomiędzy temi dwiema

rzeczami istnieją jeszcze dwie inne: primo, inteligencyja obca względem woli w sobie, a będąca jednak środkiem, którego tamta musi użyć, zanim się urzeczywistni i, secundo, obca woli materyja, która musi otrzymać od niej pewną postać, a otrzymać ją przemocą, gdyż wola ta walczy z inną wolą, jaką jest sama owej materyi przyroda. Całkiem inaczej ma się rzecz z dziełami przyrody, które są bezpośrednim, nie zaś pośrednim objawem woli. Tutaj wola działa w swoim charakterze pierwiastkowym bez poznania (świadomości): wola i jej dzieło nie są tu oddzielone żadnem wyobrażeniem pośrednim; tworzą one jedność. Nawet sama materyja tworzy jedność z niemi, gdyż materyja jest po prostu uwidocznieniem woli (die blosse Sichtbarkeit des Willen). To też znajdujemy, że forma przenika tu całkowicie materyję. Tutaj materyja, gdy się ją oddzieli od formy, jak to czynimy w dziele sztuki, jest czystą abstrakcją, bytem rozumowym, względem którego niemożliwe jest jakiekolwiek doświadczenie. Materyja dzieła sztuki jest, przeciwnie, empiryczną. Tożsamość materyi i formy jest znamieniem wytworu przyrodzonego, różnaitość znamieniem wytworu sztuki.“

Schopenhauer sądzi, że utrwalając, jak to czyni jego filozofia, tożsamość materyi i siły, utrwała się tożsamość przyczyn sprawczych i przyczyn celowych; oraz, że spór, pomiędzy mechanizmem a celowością, ztąd pochodzi, iż każda ze szkół trzyma się wyłącznie jednego z dwu wyrazów rzeczy tej samej. Materyjalista powiada: widzimy, *gdyż* posiadamy oczy; myślimy, *gdyż* posiadamy mózg. Zwolennik przyczyn celowych mówi: posiadamy oczy, *abyśmy* mogli widzieć, posiadamy mózg, *abyśmy* mogli myśleć. Obaj mają po części słuszność. Słuszne jest *gdyż* jednego z nich, ale tylko w razie uznawania *abyśmy* drugiego; słuszne jest *abyśmy*, jeśli je uzupełnia *gdyż*. Życie jest wynikiem działania sił materyjalnych, ale siły te są tylko objawem celowej przyczyny życia, to jest woli (chęci) życia. Słowem, wola życia stwarza organizm, ten zaś, stykając się ze światem zewnętrznym, umożliwia życie. Wola (chęć) poznawania kształtuje mózg, ten zaś, stykając się z wrażeniami świata zewnętrznego, umożliwia poznanie.

Tak więc, podczas kiedy powszechnie u szczytu wszechrzeczy umieszcza się inteligencyję, która pojmuje cel i środki, a względem której wola jest tylko władzą wykonawczą, kształtującą materję, to Schopenhauer stawia wolę, jako przyczynę zarazem i jako materję. Pojęcia środka i celu właściwemi są przytem li tylko przyrodzie naszego rozumu, gdy tenże zastanawia się nad organizmem ¹⁾. Tutaj Schopenhauer mówi, jak Kant, który odpowiedniość celową uważał za wytwór refleksyi umysłu, podziwiającego tem samem cud przez siebie samego stworzony.

Instykt rozjaśnia sprawę celowości. Zdaje się, iż, tworząc go, przyroda jakgdyby chciała ułatwić badaczowi zrozumienie swego sposobu działania w sprawie tworzenia przyczyn celowych. Instykt bowiem zwierząt wskazuje, że istota dana może pracować w sposób jak najdokładniej określony i mający na wzgl. dzie cel jakiś, którego ona nie zna i o którym nie posiada nawet żadnego wyobrażenia. Sama przyczyna celowa jest pobudką, która działa, nie będąc znana.

Można powiedzieć, że wola zwierząt podlega rządowi dwójakim i dwojako popychaną bywa do działania: bądź za sprawą pobudki, bądź za sprawą instyktu; albo pod działaniem zewnętrznej okoliczności, albo z popędu wewnętrznego. Ale ta przeciwstawność pobudki oraz instyktu, przy bliższem zbadaniu, staje się mniej głęboką a nawet przedstawia tylko pewną różnicę stopnia: pobudka bowiem może działać również li tylko wtedy, gdy przypuścimy, że istnieje jakiś *popęd wewnętrzny*, czyli pewien szczególny sposób bytowania woli, zwany charakterem. W tem znaczeniu różnica pomiędzy instynktem a charakterem sprowadza się do tego, że instykt jest charakterem działającym li tylko pod wpływem pobudki, określonej w sposób całkiem szczególny, a tem samem można go określić jako „charakter

¹⁾ Ist die Zweckmaessigkeit des Organismus bloss da für die erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden ist.

określony w kierunku jedynym z siłą niewspółmierną.“ Przeciwnie, pobudka każe domyślać się bardziej rozległego zakresu poznania a tem samem inteligencji bardziej rozwiniętej. Co do instynktów, każących przypuszczać w zwierzęciu przewidywanie przyszłości (*necrophorus vespillo* i t. d.), to „źródło ich, powiada Schopenhauer, nie tkwi w poznawaniu, lecz w woli, jako rzeczy w sobie; w tym charakterze istnieje ona poza formami poznawania, z tego więc względu czas nie ma dla niej żadnego znaczenia; przyszłość jest równie bliską niej jak i terażniejszość.

To studyjum o woli pozwoliło nam przeniknąć w samą głąb filozofii Schopenhauera, gdyż wola jest dlań nierozkładalną, jest wytlómaczeniem ostatecznem, rzeczą w sobie. Ale czyżby należało sądzić, że dotykamy tutaj tego, co metafizycy nazywają absolutem? Musimy to rozjaśnić.

„Czem jest poznanie? zapytuje Schopenhauer ¹⁾. Jestto przedewszystkiem i zasadniczo wyobrażanie. Co to jest wyobrażanie? Jestto zjawisko mózgowe, bardzo zawile, a kończące się na wytworzeniu obrazu. Czyliż owe intuicyje, będące podstawą i materją wszelkiego poznania innego, nie mogą być uważane, jako poznanie rzeczy w sobie.“ Czyliż nie można powiedzieć: intuicija wytwarzana jest przez coś, co się znajduje zewnątrz nas, co *działa*, a tem samem *jest*. Widzieliśmy, że, ponieważ intuicija podlega formom czasu, przestrzeni i przyczynowości, przeto tem samem nie może dawać nam rzeczy w sobie, oraz, że tej ostatniej należy szukać nie w poznaniu, lecz w *czynię*; widzieliśmy, że istnieje pewna wewnętrzna droga, która na podobieństwo jakiegoś podziemnego przejścia, jakiejś tajnej ścieżki, od razu, jak gdyby zdradziecko, wprowadza nas do twierdzy. Rzecz w sobie może być dana li tylko w świadomości, gdyż musi ona stać się świadomą siebie samej. Pragnąć przedmiotowego jej ujęcia jestto pragnąć zrealizowania sprzeczności. Ale zauważmy dobrze, co z tego wynika?

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, tom II, rozdz. 18.

Nasze wewnętrzne postrzeganie własnej woli żadną miarą nie może nam dać dokładnej i odpowiedniej znajomości rzeczy w sobie. Możliwem byłoby to tylko wówczas, gdyby wola znaną nam była bezpośrednio. Ale potrzebuje ona ogniwa pośredniego, jakim jest inteligencyja, ta zaś znowu każe domyślać się pośrednika: ciała, mózgu. Wola przeto, dla nas, przywiązana jest do form poznawania; daną jest ona w świadomości w postaci postrzegania, a jako taka rozszczepia się na podmiot i przedmiot. Świadomość stale wytwarza się pod formą czasu, następstwa; każdy zna swoją wolę nie inaczej, jak tylko z aktów kolejnych, nigdy w jej całości. Wszelki akt woli, wychodzący z ciemnych głębin naszego wnętrza na światło świadomości, przedstawia przejście od rzeczy w sobie do zjawiska. Jestto przynajmniej punkt, w którym rzecz w sobie daje się nam w sposób najbardziej bezpośredni, jako zjawisko, najbardziej zbliża się do poznającego podmiotu. W tem to znaczeniu wola jest wszystkim, co tylko znamy najgłębszego, najbardziej bezpośredniego, niezależnego od poznania, w tem znaczeniu może być nazwana rzeczą w sobie.

„Cóż będzie jednak, gdy postawimy sobie to pytanie ostatnie: Czemże jest bezwzględnie i w sobie samej ta wola, objawiająca się w świecie i przez świat? Niemożliwą jest na pytanie to żadna odpowiedź, gdyż być poznawanym pozostaje w sprzeczności z bytowaniem w sobie, zaś wszystko, co bywa poznawane, tem samem jest już zjawiskiem (nie zaś rzeczą w sobie)“. Innemi słowy: wola, ujęta pod formą poznawania, ujmowaną jest tem samem, jako rzecz uwarunkowana i przestaje być rzeczą w sobie.

„Słowem, powszechną i podstawową istotę wszystkich zjawisk nazwaliśmy *wolą*, a to na zasadzie objawu jej, w którym daje się nam ona poznać pod postacią jak najmniej osłoniętą, ale *przez wyraz ten nie rozumiemy nic innego, jak tylko pewne X nieznanne*; w zamian za to uważamy je, przynajmniej z jednej strony, za rzecz nieskończenie bardziej znaną i pewną, niż wszystko inne.“ ¹⁾

¹⁾ Die Welt als Wille, tom II, rozdz. XXV.

ROZDZIAŁ PIĄTY.

S Z T U K A.

I.

Jakiemże będzie przejście od świata woli do świata sztuki? W jaki sposób filozof przyrody zmieni się w mistrza estetyki? Tutaj to występuje Plato. Dziedzina wyobrażenia — w określeniu Kanta, oraz dziedzina woli — w Schopenhauerowskim pojmowaniu rzeczy — świat zjawisk i świat realności zostają ze sobą połączone za pośrednictwem idei platońskich, mocą pewnego rodzaju pierwiastków mieszanych, mających w sobie coś z woli i coś z inteligencji. Przyroda pozwalała ich się domyślać. „W rozmaitych stopniach woli poznaliśmy już idee platońskie, o ile stopnie owe są określone gatunkami, własnościami pierwiastkowymi, niezmiennymi formami, co, zwolnione od stawania się, tkwią we wszelkich ciałach organicznych i nieorganicznych. Idee te objawiają się w niezliczonych osobnikach, którym służą za wzory. Ale mnogość osobników daje się wyobrazić li tylko w czasie i przestrzeni; pochodzenie ich i śmierć wyrażają się w prawie przyczynowości, podlegają one zasadzie podstawy dostatecznej, będącej ostatnią wszelkiej indywidualności zasadą, oraz formą ogólną wyobrażenia. Idea przeciwnie jest wyjęta z pod tego prawa: niema w niej ani mnogości, ani stawania się. Kiedy osobniki, w jakich się ona

objawia, są wielorakie, podległe narodzinom i śmierci, to natomiast ona sama pozostaje niezmienną, jedyną i jednaką, zaś podstawa dostateczna nie ma dla niej żadnego znaczenia. Otóż, jeżeli dostateczna podstawa jest formą, jakiej podlega wszelkie poznanie podmiotu — o ile jest on osobnikiem — to wynika z tego, że idee muszą pozostać poza sferą jego poznawania. Gdy idee mają stać się przedmiotem poznawania, to nie może to nastąpić inaczej, jak tylko przez zniesienie indywidualności w podmiocie poznającym.“¹⁾

Idee przeto ukazują się w przyrodzie, jako symbole gatunków, typy, podług których normuje się wszelka rzeczywistość. Podczas kiedy nowa metoda nauk przyrodniczych wyłącza pojęcia rodzaju i gatunku, rozrywając kadry klasyfikacji logicznej i do żyjącego świata wprowadza nieograniczone stawianie się, to Schopenhauer dla zatrzymania tego wiekuistego przepływu rzeczy, jaki wymyślił niegdyś Heraklit, poddał zjawiska niezmiennym ideom, typom gatunkowym. To wdanie się idei w dziedzinę samej przyrody przypomina już, jeśli tak powiedzieć wolno, najpierwszą estetykę, ustanawiającą porządek i harmoniję w chaosie bytów.

Ale, w jaki sposób może nadawać ideom wartość zupełnie platonowską doktryna, której przedmiotem najpierwszym ma być wykazanie względności i podmiotowości inteligencji? Należy poprowadzić tu rozbiór dalej, wykazując, że idee owe nie tylko nie są intelektualnymi, nie tylko, tem samem, nie podlegają władzy podstawy dostatecznej, ale raczej zbliżają się do woli, do owej realności, zwanej przez Kanta rzeczą w sobie. U samego Platona idee nie są bynajmniej postrzeganiem przez rozsądek dyskursywny; ujmowanymi są one przez rozum intuicyjny: ztąd to pomiędzy Platonem a Kantem ukazuje się niespodzianie pewne pokrewieństwo, słusznie zaznaczone przez Schopenhauera. „To, co Kant nazywa *rzeczą w sobie*, *numenem*, zaś Platon *idea*, są to dwa pojęcia — nie identyczne z pewnością, ale pokrewne sobie i ró-

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, t. I, ks. III, § 30.

znające się tylko odcieniem. Oczywiście jest, że wewnętrzne znaczenie obu doktryn jest jednakie, że obie w świecie widzialnym dostrzegają tylko pozór, *maya*, jak powiadają hindusi, który sam w sobie jest jakgdyby niczem: posiada znaczenie i rzeczywistość tylko przez to, co się w nim wyraża, a mianowicie przez kantowską *rzecz w sobie*, albo przez *ideę* Platona, słowem przez *numen*, któremu najzupełniej obcemi pozostają powszechnie i zasadnicze formy zjawiska: czas, przestrzeń, przyczynowość. Kant bezpośrednio odmawia tych form *rzeczom w sobie*; Plato odmawia ich pośrednio *ideom*, wyłączając to, co możliwym jest li tylko przez owe formy: wielość, narodziny i śmierć¹⁾. *Idea* tedy zostaje zbliżona do *rzeczy w sobie*, zwanej przez Schopenhauera *wolą*, a w ten sposób rozumiemy już, jak zdołało ono uniknąć względności i podmiotowości inteligencji. Czyliż znaczy to jednak, że idea wymyka się wszelkiemu wyobrażeniu i zlewa się z wolą? Schopenhauer tak nie sądzi. „Idee oraz rzecz w sobie nie są bezwzględnie identyczne. Idea jest raczej bezpośrednio, a ztąd najodpowiedniejszym uprzedmiotowieniem rzeczy w sobie, jaką jest wola, lecz wola jeszcze nie uprzedmiotowiona, nie dająca się jeszcze wyobrazić. Albowiem, podług samegoż Kanta, rzecz w sobie musi być uwolniona od form narzucanych poznaniu, zaś błędem Kanta jest to, iż w liczbie form owych nie zamieścił *podmiotu, jako przedmiotu*, co jest najpierwszą i najogólniejszą formą wyobrażenia. W ten sposób odjałby on najwyraźniej przedmiotowość swojej rzeczy w sobie, co uchroniłoby go przed ową wielką, a tak wcześniej odkrytą niekonsekwencyją. Platonowska idea, przeciwnie, jest nieuchronnie przedmiotem, poznawaniem, wyobrażeniem, a tem, lecz tem jedynie różni się od rzeczy w sobie. Wyjętą jest ona z pod owych form wyobrażenia, które ogarniamy pod nazwą podstawy dostatecznej, albo raczej nie jest im ona jeszcze poddana; podlega jednak

1) Die Welt als Wille, t. I, ks. III, § 31, przytocz: p. Janeta Revue de cours litteraires z dnia 19 grudnia 1868 r.

pierwszej formie wyobrażenia, a mianowicie przedmiotowości podmiotu dla niego samego. W ten sposób podstawa dostateczna jest formą, jakiej podlega idea, gdy zstępuje do poznawania podmiotu, jako osobnika. Rzecz poszczególna, wyobrażona na mocy podstawy dostatecznej, jest więc tylko pośredniem uprzedmiotowieniem rzeczy w sobie albo woli: pomiędzy nią a rzeczą w sobie tkwi idea, będąca jedynym bezpośredniem uprzedmiotowieniem woli i nie znająca żadnej innej formy wyobrażenia, nad ogólną formę przedmiotowości podmiotu. Tem samem jest ona możliwie najbardziej odpowiedniem uprzedmiotowieniem rzeczy w sobie albo woli; jest ona nawet całkowitą rzeczą w sobie, ale poddaną formie wyobrażenia: tutaj to właśnie tkwi głęboki powód zgodności pomiędzy Kantem a Platonem, jakkolwiek zdaniem ogółu, to, o czem mówią oni, nie jest czemś jednym¹⁾. Idea jest tedy pośredniczką pomiędzy światem wyobrażenia zjawiskowego, oraz światem woli: wola to przyrody ślepej i złej ulepsza się powoli i poprawia przez zapominanie o sobie samej i o swych potrzebach, niedoskonałość to pracuje tu nad unicestwieniem własnem. Idea jest jednym ze stopniów owego postępu ku nicości: zwolnioną jest ona zarazem od granic wyobrażenia i od egoizmu woli, jest ona istotnym symbolem sztuki, która, jednako daleką będąc od nauki oraz interesu, dosięga piękna przez to podwójne zrzeczenie się i prowadzi dusze do najwyższego zrzeczenia się moralności.

II.

Pierwszym wynikiem poznania idei jest zniesienie osobnika, ponieważ w istocie podmiot osobniczy podlega formom podstawy dostatecznej, idee zaś wymykają się temu prawu, przeto jedynym środkiem poznania ich jest poświęcenie własnej indywidualności.

1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, ks. III, § 32.

W przyrodzie, w życiu, w naukach, inteligencyja jest na posłudze woli i stanowi tylko posłuszne narzędzie tej zdolności zwierzchniej. Ale po zniesieniu indywidualności, jak to się dzieje w poznawaniu idei, inteligencyja przestaje być niewolnicą, staje się wolną, staje się czystym podmiotem poznawania i własnym swoim celem.

Idea, jako przedmiot czystej kontemplacji, jest więc jak gdyby gońcem pomiędzy dwoma światami: przez tę swoją rolę przypomina ona ideę heglowską, tak bardzo jednak pogardzaną od Schopenhauera; albo jeszcze przypomina ową *intuicyję* estetyczną Schellinga, mającą dar godzenia skończoności i nieskończoności w jakimś tajemniczym sojuszu, dość bliskim ekstazy: na koniec przypomina ona nawet ów *sąd estetyczny* i *teleologiczny* Kanta, mający, jak się zdaje, w całokształcie jego systematu posłannictwo spójni pomiędzy rozumem teoretycznym, dziedziną przyrody, a praktycznym rozumem, dziedziną wolności. Bądź co bądź, jest ona widocznie obrazem sztuki, igrającej na powierzchni inteligencyi i świata, odtwarzającej rozmaite wszechświata postacie, jako wolna, niezależna, szczęśliwa przywilejami swemi, robiąca dla zachcianek swoich dowolny wybór w dziedzinie wszelkiej rzeczywistości i niepodlegająca pospolitym prawom bytu. Istotnie idea oraz sztuka, będąca jej przedmiotem, są jak gdyby wolne: wymykają się one sobkostwu woli i ograniczeniom inteligencyi, „w kontemplacji estetycznej dana rzecz poszczególna staje się odrazu ideą swego gatunku, zaś kontemplujący osobnik staje się czystym podmiotem poznawania“ ¹⁾. Umysł ma wówczas w sobie coś ze znamion absolutu i wieczności (*mens aeterna est quatenus res sub aeternitatis specie concipit*). Stopniowo zastępuje on miejsce woli, poprawiając jej braki, dzięki swym cnotom intelektualnym; wpływ zaś jego jest tak potężny, że w bezinteresownej intuicyi dąży on do pochłonięcia wszechświata. „Kontemplator wciąga w siebie przyrodę tak dalece, iż ostatecznie uczuwa

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, tom I, ks. III, § 31.

on ją, jak gdyby jeden z wypadków własnej swojej substancji. W tem to znaczeniu Bajron powiedział:

Czyliż góry, fale, niebiosy, nie są częścią mnie samego i mojej duszy, tak jak ja ich częścią jestem.

Czyż, doznając tego uczucia, mógłby ktokolwiek wobec niezniszczalnej przyrody uważać siebie za znikomego bezwzględnie; czyż raczej nie powinniśmy się zgodzić z tą oto myślą, zawartą w Wedach: *Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me aliud ens non est*¹⁾. Nie takiego zapewne uczucia doznają zazwyczaj poeci tego wieku. Shelley, Goethe, Lamartine, którzy, niesprowadzając bynajmniej przyrody do siebie samych, wołają ginąć i rozpraszać się w boskim wszechświecie, a nie znajdując zgody pomiędzy sobą i przyrodą owej wyrażanej przez filozofa harmonii, skarżą się przeciwnie z rozpaczą i melancholiją, że są tak słabi, tak marni i znikomymi wobec niezmiennego i obojętnego wszechstworzenia. Lecz żale te świadczą o dążności samolubnej: podczas gdy, podług myśli Schopenhauera, sztuka i poezja winny być nieosobiste i przedmiotowe; poznanie idei musi natchnąć wybrańców owym duchem pogody olimpijskiej, jaką Niemcy wyrzuciły później największemu swemu artyście, zaś wyswobodzona wola zbyt żywo musiałaby pamiętać o swych kajdanach, gdyby pierwszych dni wolności używała na oplakiwanie nędz minionych. Kontemplacja idei powinna przeciwnie być spokojną; jest ona jak gdyby przedsmakiem spoczynku wiekuistego, zaleconego przez mądrość indyjską: oto indywidualność już się zaciera, osobowość blednie, pozostaje tylko genijusz, ów najpierwszy Mesjasz, oswobodziciel świata, najpierwszy apostoł zrzeczenia się.

Genijusz jest w istocie magistrem sztuk: polega on na przewadze intuicji i kontemplacji nad wolą; różni się od rozumu i nauki swoją władzą wymykania się stosunkom i kategoriom; posłannictwem jego jest poznawanie idei niezależnie od podstawy dostatecznej, z przyrody zaś swojej ma on być czystym podmio-

¹⁾ Tamże.

tem poznawania, nie uczestniczącym zgoła w słabościach i nędzach indywidualności. W ten sposób odosabnia się on jak gdyby w jakiejś sferze wyższej, gdzie życie ukazuje się jedynie po to, aby stanowić przedmiot kontemplacji i być upiększonym; podobny on jest owym kwietystycznym bogom Lukrecyjusza, których szczęściem jest nadewszystko nieobecność złego i którzy, bytując w przestrzeni międzyświatowej, nie słyszą wrzawy świata niższego i obojętni są na przewroty kosmosu. Podczas, kiedy nauka głęboko tkwi w dziedzinie wyobrażania, usiłując zarazem przystosować do form rozsądku wielorakie objawy woli jedynej, podczas, gdy ona posługuje się inteligencyją i zniewala ją do poddania się jarzmu praw zjawiskowych, to przeciwnie sztuka, umieściwszy się po nad przyczyną dostateczną, pozostawia inteligencyi prawo działania wolnego, stanowienia celu dla siebie samej. Co większa, nie naśladowując bynajmniej nauki, ulegającej zawsze zamiarom interesownym i przystosowującej się w swych spekulacjach do wymagań jakiegoś planu, sztuka, jak sama filozofija, robi sobie zawód z tego, aby być nieużyteczną; genjusz gardzi praktyką, obawia się on zniżyć do rozważnych obrachowań woli, która całą siłą swoich instynktów oddaje się interesowi i ambicyi; w naiwności swojej pomija on wszystko na świecie, co obcem jest pięknu, to też pomimo potęgi swej i wyższości przekłada rolę króla bez korony, oddanego szczytnej swej samotności; nawet wtedy, gdy czuje się być igraszką Antoniów, nie chce się wyrzec rycerskiego szaleństwa Tassa ¹⁾). Rozumiemy przeto, jak dalece genjusz musi być wrogiem owych nauk oderwanych, gdzie działają wespół wyobrażenie i wola; przyjmuje on od wyobraźni wszystko, czego ta może dostarczyć sztuce, ale odrzuca ową wyobraźnię inną, nazwaną przez Kanta *wyobraźnią a priori*, a służącą jedynie do wyobrażania form czuciowości, takich jak czas i przestrzeń. Wynika z tego, że genjusz musi

¹⁾ Jestto alluzja do tragedji Goethego Torquato Tasso. *Die Welt als Wille*, tom I, ks. III, § 36 i 37.

żyćwie głęboki wstręt do matematyki, tej nauki przestrzeni i wyobraźni abstrakcyjnej. Schopenhauer bynajmniej nie sądzi wraz z Novalisem, aby geometra był poetą; usiłuje on raczej sporządzić listę genijuszów, wrogich naukom ścisłym, zaś kontemplacyjna czysta tak dalece wydaje się mu obcą podstawie dostatecznej, iż uważa on ją (kontemplacyję) za niedającą się pogodzić z nauką o stosunkach i kategoriach. Przeciwnie, odnajduje on oczywisty związek pomiędzy genialnością a obłąkaniem: podług niego, wariacy i wielcy genjusze podobni są z tego, iż znają nadewszystko terażniejszość; tak samo jak czysty podmiot poznawania widzi wszystko w intuicyi bezpośredniej, wolnej od granic czasu, tak samo też wariyat zdaje się ześrodkowywać cały pozostający mu rozum na przedmiotach bezpośrednio obecnych dla jego oczu; realności zarysowują się w jego wyobraźni z wyrazistością potężną. Mylić się i prawie obłądnie poczyną on dopiero później, gdy usiłuje połączyć obecne swe intuicje ze wspomnieniami dawniejszemi. Obłąkanie i genijusz nie mają pamięci: żyją one tylko terażniejszością, intuicja jest ich władzą jedyną, zaś obrazy przedstawiają się im zawsze w najbardziej konkretnych zarysach, w barwach najżywszych. Ich zdolność czucia zdaje się być całkiem nową; są oni jak gdyby jeszcze blizkimi dziećmiństwa pod względem rozwoju układu nerwowego ¹⁾. Z tą jednak różnicą, że u dzieci bez wszelkiego wysiłku można było utrzymywać tę przewagę intuicyi, gdy tymczasem genijusz, a często też obłąkanie są wynikiem długiej walki pomiędzy pojęciami oderwanemi oraz bezpośredniemi postrzeżeniami. Walka ta zresztą uwidocznia się w fizjologicznym stanie mózgu; mózg ludzi genialnych należy zaliczyć do rzędu *monstra per excessum* ²⁾, zaś przyczyną spowodowującą tę szczęśliwą anomaliję jest właśnie zwycięstwo inteligencyi kontemplacyjnej nad wolą. W stanie zwykłym mózg zawiera $\frac{2}{3}$ woli i $\frac{1}{3}$ inteligencyi; u ludzi genial-

¹⁾ Die Welt als Wille, t. II, § 31.

²⁾ Tamże.

nych stosunek ten zostaje odwróconym: inteligencja zabiera sobie $\frac{2}{3}$, zostawiając $\frac{1}{3}$ woli; układ nerwowy rośnie też w tym samym stosunku, fizjologowie zaś mogliby spostrzeżeniami swemi potwierdzić obserwacje psychologów. Takim jest genjusz, ów zmysł idei, owo zwierciadło świata, nieprzećmione żadnem technieniem osobowości; taką jest owa wyższa zdolność, która, dzięki przywilejom swojej przyrody, odsłania duchom wzniosłym tajnie kontemplacyi estetycznej.

III.

Ale w estetyce rozróżniać należy dwa pierwiastki — jeden podmiotowy, czysty podmiot poznawania, drugi zaś przedmiotowy, samo poznawanie idei. Naprzód należy położyć nacisk na pierwszym. To też Schopenhauer nie może zapanować nad wzruszeniem, gdy mówi o wyzwalaniu się podmiotu, o jego *manumissio*; zdawałoby się, iż słyszymy jakiegoś kwietystę, samą panią Guyon, gdy po udręczeniach niewoli marzy o pokoju, o pogodzie oswobodzenia. „Jestto stan bezbolesny a sławiony przez Epikura, jako dobro najwyższe, jako stan samych bogów; na chwilę bowiem wyswabadzamy się z pod wstrętne jarzma woli; koło Iksiona zatrzymuje się, jestto dzień święta po ciężkich robotach chcenia“²⁾. Te słowa zadowolenia ukazały się, jak gdyby na podziw filozofom i psychologom, określającym sztukę, jako dzieło woli i genjuszu, jako owoc długiej wytrwałości; zdają się one zadawać kłam nadziejom i skargom poetów co do trudności piękna i ciężkiego mokołu natchnienia. Schopenhauer nie przyznaje nawet genjuszowi tego rodzaju szaleństwa, jakie opisuje Plato w Jonie: sztuka wydaje się mu przeciwnie, jako miejsce wypoczynku i niezakłóconej szczęśliwości. „Tę właśnie szczęśli-

1) Die Welt als Wille und Vorstellung, tom II, § 31.

2) Tamże, tom I, ks. III, § 38.

wość, powiada on, widzimy u mistrzów holenderskich, którzy kontemplacyję czysto przedmiotową stosowali do przedmiotów najbardziej nieznacznych, a którzy w jakiejś *scenie rodzajowej* pozostawiali trwałą pomnik swojej przedmiotowości i pogody umysłu.“ Przyroda, dodaje on nadto, każe ludziom doświadczać uczuć tych samych: „przykrość trosk i namiętności zostaje złagodzona, gdy tylko rzucimy okiem na wszechświat; potok namiętności, burza obaw i żądz, męczarnia woli, wszystko to ucicha natchmiaszt w sposób cudowny.“ Tutaj Schopenhauer spotyka się z większością poetów i powieściopisarzy, poczynając od pana de Nemours, który w powieści pani de la Fayette pociesza się w trosce swojej, podziwiając dokoła siebie gromady drzew, pochyłonych od wiatru, aż do bohaterów romansu nowożytnego, którzy, mając zawsze serce rozbite, stargane przez namiętności, uciekali się do tego najwyższego środka ratunkowego, o jakim przypomina owo zdanie filozofa. Ale jedynie tylko dusze wybrane, a spotężniałe w cierpieniu, mogą zrozumieć całą jego skuteczność. Co do ludzi, podległych woli, nie wznoszących się nigdy do przedmiotowości, „to nie mogą oni obcować sam na sam z przyrodą, potrzebują towarzystwa przynajmniej książki.“ Mało jest wybranych, zdolnych do zapanowania nad uczuciami swemi, oraz interesami; dla większości ludzi życie jest walką, ścieraniem się egoizmów, czemś podobnem do stanu wojny, odmalowanego przez Hobbesa; rzadkiemi są umysły bezinteresowne, któreby, spoglądając wstecz na drogę przebytą, odnajdywały we wspomnieniach swych tylko czystą kontemplacyję i przedmiotowość, słowem, ten stan, „w którym świat, jako wola, znika, zaś pozostaje tylko świat, jako wyobrażenie.“ W tym razie, jak mawiał Arystoteles, sztuka jest oczyszczeniem, symbolem jej staje się światło, owa szata błogosławionych; istotnie, jeżeli światło napawa nas weselem, to dlatego, iż jest ono współobjawem i warunkiem dokonanego poznania kontemplacyjnego, jedyne go poznania, które bezpośrednio nie dotyka woli. Zrozumiały to dobrze religije, czyniące ze światła miejsce pobytu szczęśliwości wiekuistej: „Ormuzd przebywa w czystym świetle, Aryman w nocy nieskoń-

czonej. Podobnie też w raju dantejskim dusze jaśnieją, jak punkty świetlne, zebrane w prawidłowe kształty, tak samo prawie, jak w londyńskim Vauxhall¹⁾. Piękno jest jak gdyby pierwszym promieniem tego niebieskiego światła: jest ono niby wtajemniczeniem nas w ten wyższy świat przedmiotowości i życia kontemplacyjnego, jakie Arystoteles czynił ideałem ludzkiej moralności.

Poczucie piękna nie jest wszakże jedynem, jakie budzi w nas widok przyrody i arcydzieł sztuki; mowa estetyczna dodaje tu jeszcze pierwiastek szczytności i ładności. Schopenhauer nie zapomina o tem, a opuszczając tutaj ścieżkę Platona i powróciwszy znowu do myśli Kanta, usiłuje dokładnie odróżnić odcienienia, mieszane zazwyczaj bez skrupułu przez ogół ludzi. „W pięknie, powiada on, poznanie czyste panuje i zwycięża bez walki; w szczytności przeciwnie zdobywa się stan czystego poznania li tylko dzięki świadomemu a gwałtownemu zerwaniu z wolą. Świadomość towarzyszy tutaj podbojowi i postrzeganiu szczytności, w której trwają jeszcze wspomnienia woli²⁾. Poznajemy w tych słowach zarisy doktryny Kanta, przyjętej przez Jouffroy: szczytność przedstawia się tam, jako pewien rodzaj piękna niedoskonałego, zbyt blizkiego jeszcze wysiłku i woli, zbyt niepokojonego przez ból i walkę i, jeśli wyznać wolno, zbyt ludzkiego. Ponieważ zaś wola stanowi wiekuistą treść świata, ponieważ objawia się ona zarówno w przestrzeni, jak i w człowieku, przeto szczytność, będącą gwałtownem zerwaniem inteligencji z wolą, może dzielić się na dynamiczną, matematyczną lub moralną, stosownie do tego, czy widownią jej będzie przyroda, dziedzina geometryi, czy też dusza człowieka. Gwałtowność burzy, wysokość pomnika, moc charakteru, mogą natchnąć uczuciem szczytności dusze najmniej subtelne, tak dalece bowiem teoria sprawdza się w tych przykładach: ale potrzeba subtelnej i przenikającej analizy, aby

¹⁾ Die Welt als Wille, t. I, ks. III, § 38.

²⁾ Tamże.

należycie ująć niedostrzegalne różnice, oddzielające niekiedy szczytność od właściwego piękna. Schopenhauer używa całej potęgi swego umysłu, aby wysledzić najmniejsze stopnie przejściowe pomiędzy dwoma temi uczuciami; pracę zaś tę wykonywa z drobiazgowością angielskiego psychologa, nadając jej subtelność rysów, godną rytownika lub miniaturzysty.

Genijalne te dociekania wyrafinowanej obserwacji prowadzą nas wprost do poczucia ładności, które Schopenhauer określa w sposób następujący: „rozumiem przez ładność to, co ożywia wolę, dając jej zadowolenie bezpośrednio.“ Formuła ta zdaje się odsłaniać niezbyt wielkie poważanie ładności i wdzięku ze strony pisarza, uważającego sztukę właśnie za zniesienie zupełne woli: istotnie ładność w takim razie jest tylko zakłóceniem piękna, jest obłudnym powrotem do owej woli, którą należało zniszczyć; możnaby też było nazwać ją zdraczką, która dzięki estetycznemu przebraniu wprowadza wroga. Cokolwiekby jednak, Schopenhauer odróżnia ładność pozytywną i negatywną; do pierwszej należą owe „wnętrza“ holenderskie i owe nagie piękności malarstwa i rzeźby, które, być może, kompromitują piękno, przyoblekając je w szaty zbytnio pochlebne zmysłom i samolubstwu człowieka; co do drugiego rodzaju ładności, to wygnanym on jest z dziedziny artystycznej; negacja ładności może być istotnie tylko czemś rubasznem lub odrażającym.

Takimi są podmiotowe pierwiastki poznawania estetycznego: niektóre doktryny nie uznają już żadnych innych, ograniczając naukę o pięknie li tylko do rozbioru uczuć, jakimi napętnia nas ono; sam Kant nie zdaje się rozumieć, aby piękno miało jakiś byt poza duszą ludzką; dla niego pod tym względem widok świata jest jedynie dziełem *sądu*, ale Schopenhauer pod tym tak ważnym względem odbiega swego mistrza; znajduje on, że piękno nie mogłoby się zawrzeć w duszy człowieka, gdyż idee, na których spoczywa ono, panują w przyrodzie całej; to też, nieograniczając bynajmniej estetyki li tylko do naszej świadomości, za najpierwsze jej znamię uważa on uwolnienie się od egoizmu osobowego i przedmiotowości.

Istotnie, pierwiastkowi podmiotowemu, czystemu podmiotowi poznania, odpowiada jak najściślej przedmiotowy pierwiastek, poznanie idei. Dwóch tych ogniw niepodobna byłoby oddzielić, zaś różnica nazw niepowinna ukrywać przed nami głębokiego podobieństwa dwu realności: idee oraz poznający je podmiot mają w sobie coś z przyrody jednakiej i zarówno dosięgają owego stanu przedmiotowości, w którym woła już się nie ukazuje. Tutaj nazwy podmiotu i przedmiotu przestają nawet być odgraniczającymi; i Schopenhauer, tak samo jak Schelling, zdaje się sprowadzać je do tożsamości przez tajemnicę intuicji estetycznej: w obu systematach sztuka jest pośredniczką, dzięki której odbywa się poje-dnanie. Czyliż zresztą pomiędzy ideami a podmiotem niema cudownej analogii, tłómaczącej poznanie; czyż idee, jak i sam podmiot, nie są rozsiane w przyrodzie, zaś podmiot, czyż nie jest jak gdyby ogniskiem, w którym się one ześrodkowują? Podług głębokiego tłómaczenia Schopenhauera, „artysta sam jest istotą (*essence*) przyrody, wołą, która się uprzedmiotowuje. Jak powiedział Empedokles, podobne może być poznanem tylko od podobnego, jedynie przyroda sama może siebie rozumieć; umysł pojęty być może tylko przez umysł, albo też, że użyjemy wyrzeczenia Helvetiusza, tylko umysł odczuwa umysł“ ¹⁾. W ten sposób, stosunkom podmiotu z ideami przewodzi pewien rodzaj umysłowej homeomeryi: jedna piękność objawia się w ideach i w podmiocie, gdyż oba te ogniwa są przyrody jednakiej; pierwiastek podmiotowy i przedmiotowy przenikają się wzajem. Jakoż nie trudno im jest rozpoznać siebie, zaś artysta, widząc cuda kosmosu, podziwia tylko obraz, którego wzór nosił już w swojej inteligencji. Nadto, artysta właśnie uzupełnia przyrodę, przydając jej siebie (*ars est homo additus naturae*, Bacon). „Rozumie on ją w pół słowa, wyraża jasno to, o czem ona zaledwie bąkać zaczyna i woła do niej: oto, coś rze-knąć chciała“ ²⁾. W tem znaczeniu możnaby było powiedzieć: świat

1) Die Welt als Wille, t. I, ks. III, § 45.

2) Tamże.

jest estetyką (pięknem), która nie wie o sobie, a którą podmiot czysty doprowadza do samowiedzy, wszechświat jest miejscem, gdzie się odbywa postęp, który powoli, dzięki przywilejowi sztuki, zbliża i łączy przyrodę z umysłem, aż do chwili ich doskonałej i bezwzględnej tożsamości. W ten sposób, czysty podmiot poznania, oraz idee platońskie mogą już być wyodrębniane jedynie przy pomocy sztucznego wysiłku logiki, albo psychologii: dokonuje się tutaj zjednoczenie istotne.

Zresztą, dla Schopenhauera poznanie idei nie jest działaniem powolnym i dyskursywnym, ale natychmiastową i bezpośrednią intuicją; przy tej sposobności kładzie on też nacisk na różnicę między ideą a pojęciem abstrakcyjnym. „Nie chcę bynajmniej utrzymywać, iżby Plato zauważył był już tę różnicę; wiele z jego przykładów i objaśnień zastosowanych do idei, dadzą się w istocie zastosować raczej do pojęć. Zresztą, idziemy dalej szczęśliwi, żeśmy tak długo kroczyli w ślady wielkiego i szlachetnego umysłu, nie ulegając mu jednak niewolniczo“¹⁾. Różnica, którą zauważył, czy też nie zauważył Plato, jest w istocie bardzo ważna: pojęcie oraz zdolność, której ono wynika, czyli rozum abstrakcyjny, mają charakter następczości. Intuicja oraz idea są przeciwnie natychmiastowymi; obcą im jest granica przestrzeni i czasu. Pojęcie oddala się coraz bardziej od rzeczywistości, zastępując ją symbolami i znakami i, jeśli wolno powtórzyć porównanie Kanta, abstrakcyjność podobną jest do bankiera, któryby posiadał wiele banknotów, nieposiadając jednak odpowiadającej im gotowizny; intuicja, przeciwnie, jest samą rzeczywistością, zaś idee stanowią gotówkę. Tu Schopenhauer wysiła się na porównania, aby lepiej uwydatnić przeciwieństwo i przeciwstawność: abstrakcyjność, powiada on, jest jak gdyby młynem, którego koła obracają się głośno, lecz w którym nie widzimy mąki; abstrakcyjność jest porcelaną chińską, intuicja zaś obrazem Rafaela, mówi on jeszcze, jak gdyby pragnąc wykazać przez to

1) Die Welt als Wille, t. I, ks. III, § 49.

wątlność i jałowość pojęć abstrakcyjnych oraz swobodną potęgę intuicji.

Nakoniec, porównanie to można wyrazić słowami metafizyki: „idea jest jak gdyby jednością, która zstąpiła do dziedziny wielości zgodnie z kategorjami przestrzeni i czasu; pojęcie jestto przeciwnie jedność, wyłaniająca się z wielości, dzięki wysiłkom rozumu abstrakcyjnego; pierwsza jest *jednością ante rem*, druga *jednością post rem*“¹⁾. Otóż intuicja to właśnie poznaje idee i piękno, ona to tworzy genijusz artystów; to też sztuka prawdziwa bliską jest życia i przyrody, co nie znaczy jednak bynajmniej, iżby usiłowała odtwarzać szczegóły indywidualne, ale zwraca się do sił rzeczywistych, do samej istoty rzeczy, do owych czynnych i wszechpotężnych typów, których cieniem tylko i odbiciem jest wszechświat zjawiskowy. Idee mają w istocie realność najczystsza, wolną od braków inteligencji i woli; umysł, dosięgający ich, przenika więc tajemnicę świata a zarazem tajniki piękna; wie on, że istnienie jest boleścią, w której się pocieszamy przez chwil kilka kultem sztuki, oczekując dnia ostatecznego uzdrowienia.

IV.

Rozumiemy teraz, w jakich słowach streści się estetyka Schopenhauera: piękno jestto sama idea. Ma ono swe stopnie odpowiednio do tego, czy dana idea jest wyższym, czy też niższym stopniem uprzedmiotowienia woli; człowiek zaś tem samem jest najpiękniejszą z istot; co do poznawania piękna oraz idei, to inteligencja dostępuje go w intuicji czystej. Wynika z tego, że na sztukę można spoglądać, jako na tłumaczenie życia: jest ona w istocie dość bezinteresowną, aby mogła sądzić o wszechświecie, po nad który się wznosi; jednocześnie też przywilej intuicji estetycznej powierza jej władzę odczytywania zagadki. Podczas

¹⁾ Tamże.

kiedy nauka ulega zarazem kategorijom wyobrażenia oraz potrzebom woli, sztuka jest prawie całkiem wolną od wszelkich granic i od jarzma woli.

Przypomnijmy sobie, że Schopenhauer odróżnia dwojakie źródło estetycznego zadowolenia, odpowiednio do tego, czy rozważa ujmowaną przez nas ideę, czy też błogość i spokój, jaki wynika ztąd w podmiocie; dodaje on, że dwie te rozkosze o odcieniu różnem nie jednako wywoływane bywają przez jeden jakiś rodzaj piękności, lecz następują po sobie kolejno podług określonego prawa, a mianowicie odpowiednio do stopnia uprzedmiotowienia się woli. „W pięknie przyrody nieorganicznej, lub roślin albo dzieł budownictwa, przeważać musi radość podmiotu czystego, gdyż tutaj idee przedstawiają zbyt niski stopień uprzedmiotowienia się. Kiedy, przeciwnie, sztuka rozważa lub odtwarza zwierzęta i ludzi, wówczas zadowolenie musi tkwić raczej w przedmiotowej kontemplacji idei, w których wola objawia się w sposób najbardziej wyrazisty i znamieny ¹⁾. W ten sposób, inteligencyja za pośrednictwem sztuki rozlewa się w stopniu najrozmaitszym po świecie. Wynika z tego, iż, jeśli sztuki piękne różnią się jedna od drugiej, że użyjemy słownictwa Kanta, *materyją*, to przynajmniej podobnymi są do siebie i mieszają się prawie dzięki *formie*; w rzeczywistości istnieje jedna tylko sztuka, sztuka intuicyi czystej, tak samo jak istnieje jeden tylko rodzaj artystów — umysły kontemplacyjne; istnieje jedna tylko metoda tłumaczenia przyrody w odtwarzaniu estetycznem. Ale sama przyroda w stopniu bardzo rozmaitym objawia uprzedmiotowienie woli, to też w klasyfikacji sztuk pięknych, którą należałoby raczej nazywać klasyfikacją idei, ma się zawsze na względzie ową nierówność stopni uprzedmiotowienia.

Najpierwszemi ideami, dopomagającemi woli do objawiania się we wszechświecie, są idee materji nieorganicznej. Tutaj wszakże następuje się pewien zarzut: „Materja, jako taka, nie

¹⁾ Die Welt als Wille, tom I, ks. III, § 42.

może być wyobrażeniem idei. istnieje bowiem tylko za sprawą przyczynowości, zaś przyczynowość jest taką formą podstawy dostatecznej, jakiej idea nie podlega.“ Schopenhauer łącno wymija tę trudność, mówiąc, że, jeśli materyja sama nie jest wyobrażalną, to przynajmniej „każdy z przymiotów jej jest zawsze pozorem jakiejś idei, a jako taki może być przedmiotem rozważania estetycznego. Stosuje się to nawet do przymiotów najogólniejszych, bez których materyja nie istniałaby i których idee są najśłabszem uprzedmiotowieniem woli, mianowicie do: ciężkości, spoistości, stałości, płynności, oddziaływania na światło.“ Otóż, właśnie na tych przymiotach wspiera się budownictwo; sztuka ta przeto odsłania li tylko słabe stopnie uprzedmiotowienia woli; to też sprawiana przez nią rozkosz stosuje się szczególnie do czystego podmiotu poznawania, ale dla tejże przyczyny może ona podnieść uczucia artysty lub znawcy do szczytów szczęśliwości, gdyż jest wynikiem trudnego podboju woli przez inteligencyję. Budownictwo jest walką pomiędzy ciężkością a stałością, które godzą się za pośrednictwem kolumn, słupów, kapitelów; sztuka ta zresztą „nie działa li tylko w porządku matematycznym, lecz i w dynamicznym; głosem jej przemawiają do nas nietylko czysta forma i symetryja, ale raczej podstawowe siły przyrody, idee najpierwsze, najniższe szczeble uprzedmiotowienia woli“ ¹⁾. Nakoniec, występuje też światło, aby lepiej uwydatnić stosunki całości i wykończenie szczegółów; zjawia się ono również jako symbol radości, jaką daje kontemplacyja czysta; wiedzieli też grecy, jak wiele gra jego i jego zachcianki przyczyniają się do doskonałości pomników. Budowniczy jednak nie jest wolnym w swej sztuce; musi on w dziełach swych kojarzyć pożytek z pięknem; estetyka też mogłaby ucierpieć na tej mieszance, gdyby zarazem artysta nie znajdował usprawiedliwienia w narzucającej mu się konieczności. Czyliż nie jest zresztą szczególnie oryginalnością owo łączenie w jednym przedmiocie przeciwnych sobie znamion piękna i pożytku?

1) Tamże.

Po przebyciu tego pierwszego stopnia, ukazuje się świat roślinny, a wraz z nim sztuka ogrodów i krajobraz, znajdujący jeszcze miejsce w świecie zwierzęcym; mamy tu dwa objawy postępu: stopnie uprzedmiotowienia stają się wyższe, a ztąd przedmiotowy pierwiastek rozkoszy estetycznej uzyskuje powoli przewagę nad podmiotowym. Począyna tu już nawet ukazywać się idea gatunku i charakterystyka rodzajów, pozostaje tylko jeszcze ostatni szczebel postępu, którego dosięgamy w człowieku. „Piękno ludzkie jest przedmiotowym wyrazem, ukazującym najdoskonalsze uprzedmiotowienie woli wobec najwyższego stopnia poznawania, wyrażonego bezwzględnie w formie intuicyjnej.“ Jednocześnie idea nie przedstawia tutaj już tylko rodzaju lub gatunku; objawia się już w niej nawet osobnik: „zauważyć należy, że na pośrednich szczeblach przedmiotowości *charakterystyczność* mięsza się zupełnie z pięknem: najbardziej charakterystyczny lew, wilk, koń, jest zarazem najpiękniejszym. Przyczyną tego jest to, że zwierzęta mają tylko charakter gatunkowy, bez osobistego. W człowieku, przeciwnie, charakter gatunkowy oddziela się od charakteru jednostkowego; tamenten przybiera nazwę piękna, ten zaś nazwę charakterystyczności i wyrazu.“ Widzimy tutaj, jak dalekim jest Schopenhauer od estetyki ogólnej, oderwanej, w której wyobrażenia mają mieć li tylko wartość symboliczną. Z obawy, aby nie omylono się co do jego zamiarów, zaznacza on, że idea niejako specjalizuje się w każdym człowieku, oraz, że ideał pozostaje indywidualnym. Jeżeli w państwach niższych idea mięsza się z charakterem gatunkowym, to dlatego, iż w rzeczywistości, pomimo wygłoszonych przez Leibnitza zasad, istoty nie tworzą prawdziwych osobników (indywiduów), przynajmniej w znaczeniu estetycznym, że nie zbaczą od typu wspólnego: w świecie ludzkim, przeciwnie, istnieją tylko osobniki, osoba jest dla siebie samej typem, posiada ona wartość idei i, jak powiada Winkelman: „sam portret powinien być ideałem osobnika.“ „W rzeźbie, rzeczą najgłówniejszą jest jeszcze piękno czyli uprzedmiotowienie woli w przestrzeni, oraz wdzięk czyli uprzedmiotowienie jej w czasie: sztuka ta zresztą ma swoje granice, jak

o tem świadczy rozprawa Lessinga o Laokonie; odpowiedniejszą jest też ona dla narodu młodego, takiego jakim był naród grecki, bliski przyrody i obcy wyrafinowanym potrzebom, jakie uczuwa cywilizacja zepsuta. W malarstwie przeciwnie, najprzedniejszą rzeczą jest charakter i wyraz: Schopenhauer spotyka się pod tym względem z większością filozofów i krytyków nowożytnych, zwłaszcza zaś, jak w Niemczech np. z Schellingiem, Heglem, Janem Pawłem Rychterem, którzy widzą w rzeźbie sztukę klasyczną, w malarstwie zaś romantyczną. Bądź co bądź jednak piękno i wyraz albo charakter, nie powinny sobie szkodzić wzajemnie: „gdyż usunięcie charakteru gatunkowego przez charakter osobniczy, dałoby karykaturę, zaś usunięcie osobniczego charakteru przez gatunkowy, uczyniłoby utwór nie nieznaczącym“ (błędym). Malarstwo przeto jest zjednoczeniem piękna i charakteru: winno ono pozostać idealnem i charakterystycznem, unikać zarazem osobniczych empirycznych szczegółów historii, jak i symbolicznych ogólników alegoryi, które Winkelman otaczał niezwykłym szacunkiem. Jest ono tłumaczeniem idei ludzkiej, gdzie w równej mierze mięszają się ze sobą pierwiastki idealne i osobnicze: to też dosięga doskonałości, gdy usiłuje tłumaczyć życie, jak tego próbowały pewne dzieła religijne szkoły włoskiej. Schopenhauer ubolewa zapewne nad tem, że malarze epoki odrodzenia czerpali wszystkie przedmioty swoje z ciasnego zakresu starego i nowego testamentu, ale czyni on wyjątek dla niektórych obrazów Rafaela i Coregio'a, gdzie „widzimy wyraz doskonałego poznania, jakie, niezatrzymując się bynajmniej nad szczegółami, ogarnia idee, istotną przyrodę świata i życia; poznanie owo sprwadza rezygnację, która jest duchem mądrości chrześcijańskiej.“ Dosięgając możności wyrażania takich skutków i uczuć, malarstwo wyczerpuje już całą swą władzę; po niej pozostają tylko poezycja i muzyka.

W poezyi również idzie o wyrażenie idei przedmiotowej; ale tutaj język jest abstrakcyjnym; zapomocą obrazów i przenośni zbliżyć się musi poezycja do intuicyi, przywołując na pomoc rym, a niekiedy rym. Największym jej i najgłówniejszym przedmiotem

jest człowiek, którego psychologię idealną ma ona może większe prawo odtwarzać, aniżeli biografia i historia: „poezja uprzedmiotowuje ideę człowieka, której właściwem jest przedstawiać się w znamionach indywidualności najwyższej.“ Co do rozmaitych rodzajów poezji, to grupują się one odpowiednio do postępów przedmiotowości, zastępującej podmiotowość, a mianowicie: piosnka, romans (do śpiewu), sielanka, powieść, epopeja, dramat; „najdalszem przeciwstawieniem budownictwa w szeregu sztuk pięknych jest dramat, który doprowadza do poznania idej najbardziej znamiennych i z którego uciecha estetyczna najbardziej podlega władzy przedmiotowości.“ W poezji dramatycznej każda jednostka z charakteru swego i wyrazu jest ideą; idea zaś ta objawia się w wyborze sytuacji; ale szczytem samej poezji jest tragedia, ten wierny tłumacz ludzkiej boleści. „Znaczącem jest w istocie to, że cel poezji wyższej zasadza się na przedstawianiu przerażającej strony życia, że uwydatniają się w niej: bezimienna boleść, westchnienie ludzkości, zwycięstwo złości ludzkiej, sztyderecze panowanie przypadku, grzeszna zagłada niewinnych; czyliż nie jest to znaczącem przewidywaniem przyrody świata i bytu? Jestto walka woli z sobą, która tam, na najwyższym szczeblu jej uprzedmiotowienia, przedstawia się strasznie. Zdradza się ona w cierpieniach ludzkości, cierpieniach, będących po części dziełem przypadku, po części zaś dziełem ludzkości samej, dziełem współzawodniczących ze sobą chęci jednostek, oraz złej i przewrotnej natury większości ich. Idzie tu zawsze o wolę jedną i jednaką, ale rozmaite jej objawy walczą ze sobą. W jednym osobniku jest ona gwałtowną, w innym słabszą; łagodnieje mniej więcej pod wpływem światła i poznania, aż w końcu w jednym z ludzi poznanie to spotęgowane samem cierpieniem dosięga punktu, na którym rola Maji już go nie uwodzi; przenika ono formę pozoru, pierwiastek indywidualności, zaś egoizm wspierający się na tym pierwiastku umiera wraz z nim; pobudki, niegdyś tak silne, tracą moc swoją, pozostaje już tylko kwietyzm woli, rezygnacja, wyrzeczenie się nie tylko życia, ale i wszelkiego instynktu bytowania. To też widzujemy, jak pod koniec tragedji bohaterowie po długiej walce

i cierpieniu zrzekają się na zawsze celów, jakie ścigali niegdyś z tak wielkim zapałem, zrzekają się wszelkich radości życia. Takim jest Książę Niezłomny Calderona i Małgorzata w Fauście; takim Hamlet, w którego ślady chciałby pójść Horacio, lecz książę duński żąda od niego, aby żył jeszcze tem życiem morderczym ku objaśnieniu jego losów i oczyszczeniu pamięci; taką jest Dziewica Orleańska i Narzeczona z Mesyny. Wszyscy umierają oświeceni cierpieniem swem, a żądza życia gaśnie w nich samych; taką też prawdę wyraża *Mahomet* Woltera w ostatnich słowach umierającej Palmiry: „panujecie, świat stworzony jest dla tyranów.“ Przeciwnie, sławna doktryna moralności poetyckiej wspiera się na zupełnej nieznanomości tragedyi i świata; cała jej płaskość objawia się w krytykach doktora Samuela Johnsa, skierowanych przeciw sztukom Shakespeare'a; skarży się on na obojętność poety, mówiąc: co zdziały Ofelie, Kordelie, Desdemony? Ale tylko filozofia płaska, optymistyczna, protestancka, racjonalistyczna, albo żydowska, może zadowolnić się ową doktryną poetyckiej moralności. Istotne znaczenie tragedyi tkwi w tym poglądzie głębokim, że błędy, za jakie cierpią bohaterowie, nie są ich błędami, ale błędami dziedzicznymi, czyli samą zbrodnią istnienia, jak mówi Calderon:

Pues el delito mayor

Del hombre es haber nacido.

W ten sposób poezycja jest prawdziwem tłumaczeniem życia; jest ona jak gdyby moralnością estetyczną, przegrywką do moralności właściwej; jest już ona wyrazem owego pesymizmu, jakim natchnie nas znajomość wszechświata i ludzkości; możnaby było powiedzieć, że zdradza ona tajemnicę zagadki, gdyby nie należało raczej zachować przywileju tego dla muzyki.

„Muzyka, istotnie, bardzo się różni od sztuk innych: podczas kiedy te ostatnie uprzedmiotowiają wolę za pośrednictwem idei, muzyka wyższą jest nawet ponad idee; niezależy ona od świata pozorów, który też pomija. Jest ona bezpośredniem uprzedmiotowieniem, obrazem woli bezwzględnej, jak sam świat, jak idee same, których wielorakie pozory stanowią wszechświat zjawiskowy. Toteż

muzyka nie jest bynajmniej, tak jak sztuki inne, obrazem idei; jest ona obrazem samej woli, której uprzedmiotowieniem są również idee. Ztądto pochodzi, że wrażenie muzyki jest potężniejsze, bardziej przejmujące, aniżeli wrażenie sztuk innych. Te ostatnie mówią tylko o cieniach, ona przeciwnie mówi o bycie.“ Ale „ponieważ to ta sama wola uprzedmiotowiywa się w ideach i muzyce, jakkolwiek w sposób odmienny, przeto wynika ztąd, że w braku zupełnego podobieństwa musi istnieć przynajmniej jakaś równoległość, jakaś analogija pomiędzy muzyką a ideami, których objawianie się stanowi wszechświat widzialny. Wynik ten jest nieuchronny: to też postępy muzyki odpowiadają ściśle postępom uprzedmiotowywania się idei w przyrodzie. „Zasadnicza nuta basowa jest w harmonii tem, czem we wszechświecie przyroda nieorganiczna; jest ona masą, na której wspiera się wszystko i z której wszystko się wznosi, rosnąc“; tę właśnie analogiję uwzględnił Mozart w ostatnim akcie Don Żuana, tłómacząc przy pomocy basu uczucia statuy kamiennej. Tak samo też interwale dźwięków porównać można do gatunków, zaś przejście od harmonii ku melodyi da się porównać do postępów, jakie czyni wszechświat, zdążając od przyrody nieorganicznej aż do człowieka. Zresztą, jeżeli muzyka jest bezpośrednim obrazem woli, to stanowi ona również pewną filozofiję, zaś nad określenie Leibnitza: „Exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi“, należałoby przełożyć raczej następujące: „Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis, se philosophari animi.“ Tu Schopenhauer zdaje się wysiłkiem swej myśli oryginalnej wznawiać pewne teoryje starożytnego pitagoreizmu; jednakże uczona ta odnowa straci swój charakter archaiczny, gdy pomyślimy, że za naszych nawet czasów muzyka, zwana przez niektórych krytyków znamieną sztuką wieku dziewiętnastego, stała się źródłem natchnienia nie dla jednego systematu, którego metafizyka zdaje się przypominać sobie Sebastyjana Bacha i Beethovena. Należy wyznać istotnie, że samą powszechnością uczuć, jakie budzi muzyka, zbliża się ona niejako do absolutu: „Podczas kiedy pojęcia oderwane są to *universalia post rem*, zaś realności—

universalia in re, to znowu muzyka tłumaczy nam *universalia ante rem*." To też nie powinna ona wyrodnieć, zaś najpierwszem jej prawem, zauważonem przez Rossiniego, jest to, że zgoła nie powinna być na posłudze słów opery. Jest ona i pozostaje wolną: jest ona sztuką najbardziej niezależną, najbardziej wyzwoloną; jest ona tą, która najlepiej przedstawia estetyczny kwietyzm przedmiotowości i kontemplacyi.

„Nie chcę przedłużać tych uwag, powiada Schopenhauer na zakończenie, jednakże cel mego dzieła czynił je niezbędnymi; sądzonym też będę pobłażliwiej, gdy czytelnik przypomni sobie zbyt zapoznaną doniosłość, oraz wielką zasługę sztuki. Zastanówmy się nad tem, że jeśli w naszym rozumieniu całokształt świata widzialnego jest tylko uprzedmiotowieniem i zwierciadłem woli, mającym dać jej świadomość jej samej i, jak zobaczymy, obudzić w niej nadzieję wyzwolenia; jeżeli zarazem świat jako wyobrażenie, niezależne od woli, jest najradośniejszą i jedynie niewinną stroną życia: tedy możemy uważać sztukę jako najwyższy postęp, jako rozwój najdoskonalszy, gdyż w istocie swej jest ona tem samem, co świat widzialny, ale ześrodkowany, wykończony, a tem samem, w prawdziwym znaczeniu wyrazu, może być nazwana kwiatem życia. Jeżeli w istocie świat, jako wyobrażenie, jest tylko uprzedmiotowieniem woli, to sztuka jest uprzedmiotowieniem tego wytłómaczeniem, jest ciemnią optyczną, która ukazuje nam zarysy przedmiotów z większą wyrazistością, pozwala opanować je lepiej i ogarnąć; jestto widowisko w widowisku, hamletowska scena na scenie. Ale radość z wszelkiego piękna, pociecha ze sztuki, entuzjazm, pozwalający artyście zapominać o mozołach życia, wszystko to wspiera się na owej prawdzie, że wola i byt są cierpieniem, równie godnem politowania, jak i przerażającym, gdy tymczasem świat, uważany jako wyobrażenie a ześrodkowany przez sztukę, daje nam widowisko, pełne żywego zajęcia. Ta strona poznawania czystego i artystycznego ześrodkowania się jest właśnie pierwiastkiem artysty; jestto cel jego, przy którym się on zatrzymuje. Bądź co bądź jednak, nie jest to jeszcze ów kwietyzm woli, jaki zobaczymy w księdze następnej: istotnie

artysta uwalnia się od życia tylko na chwil parę; sztuka nie jest drogą wydostania się z życia, lecz pociechą dla tych, którzy mają tam pozostać, aż w końcu, zmęczeni igraszką, przechodzimy do rzeczy poważnych. Święta Cecylija Rafaela, jest jak gdyby symbolem owego przejścia od sztuki do moralności. ¹⁾

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, t. I, ks. III, § 52.

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

MORALNOŚĆ.

I.

Pospolicie uważa się moralność za część praktyczną filozofii; ale dla Schopenhauera cała filozofija, nie wyłączając moralności, jest teoretyczną. „Cnoty niepodobna nauczyć się, tak samo jak i geniuszu. Pojęcia oderwane są dla niej jednako bezowocnymi jak i dla sztuki. Byłoby równą niedorzecznością wierzyć, że nasze systematy moralności, nasze „etyki“ wytworzą świętych, ludzi cnotliwych, jak sądzić, że nasze estetyki zrodzą poetów, muzyków i malarzy.“ W moralności, tak samo jak i wszędzie, filozofija ma jedno tylko zadanie: brać fakty takimi, jakimi są jej dane *in concreto*, jakimi każdy je uczuwa, tłómaczyć je, objaśniać przy pomocy abstrakcyjnego poznania rozumu.

„Na podstawie wszystkiego, co powiedziano wyżej, nikt zapewne spodziewać się nie będzie, iż w tej rozprawie etycznej znajdzie bądź jakieś przepisy, bądź teoryje obowiązków, bądź też powszechną zasadę moralności, będącą jak gdyby ogólnym zbiornikiem, z którego wyłaniają się wszelkie cnoty. Nie będziemy mówili również ani o „obowiązku bezwarunkowym“, ani o „prawie wolności“, gdyż jedno i drugie zawiera w sobie sprzeczność. Nie będziemy ani tak, ani inaczej mówić o obowiązku: jest to dobre

dla dzieci albo dla ludów, pozostających w stanie dzieciństwa, lecz nie dla tych, którzy przyswoili sobie kulturę, właściwą wiekowi dojrzałości.“ ¹⁾

Zobaczymy naprzód, w jaki sposób moralność Schopenhauera wiąże się z zasadą jego filozofii i jak daje się z niej wyprowadzić.

Wola, będąca sama w sobie ślepa i nieświadomą żądzą życia, rozwinięta w przyrodzie nieorganicznej, w państwie roślinnym i zwierzęcym, dosięga w mózgu ludzkim jasnej samowiedzy. Wówczas to staje się pewien fakt cudowny. Człowiek pojmuje, iż rzeczywistość jest złudzeniem, życie boleścią, że najlepszą dla woli rzeczą jest negacja samej siebie, gdyż z nią razem zniknie wysiłek i nieodłączne odeń cierpienie. W istocie, niema tu innego wyboru: albo potrzeba, iżby wola, biorąc poważnie cały otaczający ją świat, zapragnęła teraz, z zupełnym i całkowitem poznaniem, tego, czego dotąd pragnęła tylko bezwiednie, jako pożądlivość ślepa, i aby coraz bardziej przywiązywała się do życia: jestto wypowiedanie się chęci życia (Die Bejahung des Willens zum Leben); albo też potrzeba, aby wola, oświecona poznaniem świata, zaniechała swojej chęci i aby, we wszystkich wzywających ją do działania zjawiskach, znajdowała nie pobudki do czynu, ale przeszkody i znieczulenie, dochodząc w ten sposób do wolności doskonałej przez spoczynek: jestto przeczenie chęci życia (Die Verneinung des Willens zum Leben).

Jesteśmy tutaj na łonie wschodu, wszystkie filozoficzne szkoły Indyj, tak prawowierne jak i odszczepieńcze, poczynając od systematu Wedanta aż do Sankhya, ateusza Kapila, mają jeden jedyny cel tylko: wyzwolenie. Dochodzi się doń dwoma środkami nierozdzielniemi — wiedzy i nieczynności — wiedzy o tem, iż wszystko jest niczem, oraz nieczynności, jaka ztąd wynikać musi. „Pod wpływem to wrażenia zwodniczych form Maji (złudzenie) pierwiastek inteligencji zdaje się tak liczne przybierać postacie: ale kontemplacja jest jak gdyby mieczem, którym mędry

¹⁾ Die Welt als Wille, tom I, § 53.

rozcinają oplątujące świadomość więzy działania.“ (Rhgavata-Purana).

Ta przeciwstawność wypowiedzania się chęci życia i przeczenia jej jest najwznioślejszym punktem moralności Schopenhauera; z tego stanowiska sądzi on i klasyfikuje czyny ludzkie.

Na stopniu najniższym spostrzegamy egoizm, gorące wypowiedzanie się chęci życia, będącej źródłem wszelkiej złości i występku. Egoista, jako ofiara błędu, który mu każe osobę jego uważać za rzeczywistość trwałą i nadawać byt pewny światu zjawiskowemu, poświęca wszystko dla swojej jaźni ¹⁾. To też, życie w tej postaci wyuzdanego indywidualizmu nie odznacza się żadnym zgoła charakterem moralnym.

Aby wejść do dziedziny moralności potrzeba przeciwnie uznać, że jaźń jest niczem, że pierwiastek indywidualności posiada jedynie wartość złudną, że różnorodność bytów ma korzenie swoje w jednym bycie, że wszystko, co jest, stanowi objaw woli. „Ten, kto poznał ową tożsamość wszelkich bytów, nie odróżnia już siebie od innych; radościami ich cieszy się tak jak własnymi, cierpieniami ich cierpi, całkiem inaczej, niż egoista, który, odróżniając jak najbardziej siebie od innych i uważając jaźń swoją za jedynie realną, faktycznie zaprzecza realności innych.“ Podstawą moralności jest przeto sympatya, albo jak jeszcze inaczej mówi Schopenhauer — współzucie (Mitleid), miłość bliźniego (Menschenliebe). „Współzucie jest owym dziwnym faktem tajemniczym, dzięki któremu spostrzegamy, jak linija, całkowicie oddzielająca w oczach rozumu jedną istotę od drugiej, zacierą się i jak niejaki w pewnym znaczeniu staje się jaźnią. „Tylko litość jest rzeczywistą podstawą wszelkiej sprawiedliwości wolnej, oraz wszelkiej prawdziwej miłości bliźniego“ ²⁾. Tak samo też, jeżeli spr-

¹⁾ „Wypowiedzanie się chęci życia jest korzeniem świata zjawiskowego, różnorodności bytów, indywidualności, egoizmu, nienawiści i złości.“ Die Welt als Wille, tom II, rozdz. 48.

²⁾ Die beiden Grundprobleme der Ethik, str. 212.

wiedliwość uważaną jest za najpierwszą z enót kardynalnych, to dla tego, że „stanowi ona pierwszy krok ku zrzeczeniu się; albowiem w postaci swej istotnej jest ona obowiązkiem tak ciężkim, że ten, co się jej oddaje z całego serca, musi robić ze siebie ofiarę: jest to środek negacyi siebie, oraz negacyi swej chęci życia. ¹⁾”

Tak więc, litość jest wspólnem źródłem sprawiedliwości i miłości bliźniego, źródłem *neminem laede* oraz *omnes juva*; ale nie jest ona jeszcze moralności szczytem. Dosięgamy go przez zupełne zaprzeczenie chęci życia, przez ascetyzm, jaki praktykowali święci, samotnicy i pokutnicy religij indyjskich i chrystjanizmu. Najwyższym zaś stopniem ascetyzmu jest dobrowolna i bezwzględna czystość. „Tak samo jak w zaspakajaniu popędu płciowego wypowiada się jednostkowa wola życia, tak ascetyzm, przeszkadzając zaspokojeniu tegoż popędu, neguje wolę życia, wskazując przeto, że wraz z życiem ciała znika również wola, której ono jest pozorem.“

Moralność ta, jakkolwiekby była dziwną, każe jednak, jak widzimy, domyślać się wolności, ale w jakiej formie i w jakim znaczeniu?

Gdyby wola nie była wolną, nie możliwą byłaby negacyja chęci życia, świat zaś nie zostałby nigdy uwolniony od grzechu i bólu. Ale przykład świętych wszelkiego czasu wskazuje, że uwolnienie takie jest w rzeczywistości możliwe. Wolność nie jest więc urojeniem. Urojeniem jest tylko gminny sposób szukania jej w świecie zjawisk: „w bytowaniu to, nie zaś w działaniu tkwi wolność.“ (Im esse nicht im operari liegt die Freiheit). Zaznaczmy tę podstawową zasadę, którą Schopenhauer powtarza co chwila. Wolę rozważać należy sposobem dwojakim, jako rzecz w sobie, oraz jako zjawisko. Jako rzecz w sobie jest ona wolną. „Świat ten ze wszystkimi jego zjawiskami jest uprzedmiotowieniem woli; ta zaś nie jest ani zjawiskiem, ani ideą, ani przedmiotem, ale rzeczęą w sobie, która niepodlega zasadzie podstawy dostatecznej,

¹⁾ Tamże, 214.

będącej formą wszelkiego przedmiotu, nie podlega stosunkowi następstwa do zasady; jako taka, nie zna ona żadnej konieczności, czyli *jest wolną*. Pojęcie wolności przeto jest, właściwie mówiąc, przeczące, gdyż zawiera ono tylko przeczenie konieczności, czyli stosunku zasady do następstwa podług pewnika podstawy dostatecznej.“ Lecz wola, jako zjawisko, jako przedmiot, nieuchronnie i niezmiennie objęta jest łańcuchem zasad i następstw, skutków i przyczyn, nie znoszącym żadnej przerwy. Prawem przyrody jest bezwzględny determinizm. Człowiek, tak samo jak i wszelka inna część przyrody, jest uprzedmiotowieniem woli, a tem samym podlega on temu prawu. „Tak samo jak wszelka rzecz w przyrodzie posiada swoje własności i przymioty, które przy określonym działaniu okazują pewne stałe oddziaływanie, odsłaniając przed nami swój charakter, tak też i człowiek posiada właściwy sobie *charakter*, którego pobudki wywołują czyny z całą nieuchronnością.“

Teraz formuła Schopenhauera może już być zrozumiałą. Człowiek nie jest li tylko grupą poźorów, związanych w czasie i przestrzeni za sprawą przyczynowości; jest on objawianiem się rzeczy w sobie, bytu, a jako taki, posiada on w niej swoją realność. O ile działa (*operari*), jest tylko zjawiskiem takim, jak i inne, i spowodowanem również nieuchronnie. O ile zaś bytuje (*esse*), pozostaje poza obrębem przyczynowości, czasu, przestrzeni, oraz wszelkich form konieczności. A więc jest on wolnym. A więc: *im esse nicht im operari liegt die Freiheit*. W ten sposób, godzą się ze sobą wolność i konieczność. Człowiek jest bezwzględnie wolnym, jako rzecz w sobie, w swoim charakterze ujmowanym przez rozum, natomiast bezwzględnie podlega on konieczności, jako zjawisko w swoim charakterze empirycznym. „Wolności moralnej nie należy szukać w przyrodzie, lecz poza przyrodą. Jest ona metafizyczną i niemożliwą w świecie fizycznym. Tem samym też postęпки nasze nie są wolne, gdy tymczasem na charakter każdego zapatrywać się należy, jako na jego czyn wolny. Jest on takim, gdyż raz na zawsze chce takim być. Wola bowiem sama w sobie i o tyle, o ile objawia się w osobniku, stanowiąc jego

chcenie pierwiastkowe i zasad nicze, niezależną jest od wszelkiego poznania, gdyż takowe sama poprzedza. Od poznania otrzymuje ona tylko pobudki, odpowiednio do których rozwija stopniowo swoją istotę i daje się poznać lub uczuć; sama w sobie, jako położona poza obrębem czasu, jest ona niezmienną¹⁾. Ale w takim razie, skoro czyny zależą od charakteru, który ustala się raz na zawsze, tedy na cóż zdadzą się wychowanie i przepisy? Schopenhauer podejmuje na nowo pytanie, postawione przez Platona, czy można się nauczyć cnoty i rozstrzyga je przecząco; z lubością też powtarza on zdanie Seneki, że nie uczymy się chcieć — *velle non discitur*.

Studyjum o charakterze pozwala nam jeszcze głębiej przeniknąć jego naukę. Jakkolwiek metafizyk, zdaje się on wskazywać tutaj drogę psychologii doświadczalnej, która wiele ma do zrobienia w tym kierunku. „Botanik — powiada on — z jednego listka poznaje całą roślinę; Cuvier, mając jedną kość tylko, odbudowuje całe zwierzę; tak samo też z jednego postępkę charakterystycznego można osiągnąć dokładną znajomość charakteru danego człowieka.“

Odróżnia on w każdym człowieku charakter ujmowany przez rozum, charakter empiryczny i charakter nabyty. Odróżnienie dwóch pierwszych zawdzięczamy, jak wiadomo, Kantowi.

Charakter ujmowany przez rozum jest to osobnik w swoim bytowaniu, w swoim *esse*, osobnik jako rzecz w sobie, poza obrębem form intuicji. Ciekawem jest to, iż Schopenhauer, bez wszelkiego tłumaczenia się, uznaje, że indywidualność wyższą jest ponad zjawiska i może istnieć bez nich. „Indywidualność nie wspiera się li tylko na zasadzie indywidualności, a tem samem nie jest ona całkowicie czystem zjawiskiem, ale ma korzenie swoje w rzeczy w sobie, w woli osobnika; sam bowiem jej charakter jest indywidualny. Jak głęboko sięga ów korzeń? Należy to do tego porządku zagadnień, na jakie odpowiadać nie będę.“²⁾

1) Parerga i Paralipomena, t. II, 117.

2) Tamże.

Charakter empiryczny jest objawianiem się charakteru ujmowanego przez rozum. Jest to w zwykłym rozumieniu wyrazu piętno, właściwe każdemu osobnikowi. Jakkolwiek wyższy od inteligencji, jedynie przez nią dosięga on świadomości. „Wpływ, jaki wywiera poznanie, jako *medium* pobudek, nie na wolę samą, lecz na objawianie się jej w czynach, stanowi najgłówniejszą podstawę różnic pomiędzy czynami zwierzęcia a człowieka. Sposób poznawania różni się w obu wypadkach; zwierzę posiada tylko intuicję, zaś człowiek, dzięki rozumowi, ma nadto pojęcia oderwane. Chociaż zarówno o człowieku, jak i o zwierzęciu, z jednaką nieuchronnością stanowią pobudki, to jednak człowiek posiada nad zwierzęciem wyższość władzy *rozważania*: to właśnie w czynach osobistych branem było częstokroć za objaw wolnej woli, jakkolwiek nie jest to nic innego, jak tylko starcie się wielu pokudek, z których najsilniejsza spowodowuje postanowienie w sposób nieuchronny.“¹⁾

Charakter nabyty jest to „ten, jakiego nabywamy w ciągu życia w stosunkach ze światem i jaki rozumiemy zwykle, chwalać kogoś za to, że ma charakter, albo ganiąc go za to, że jest bez charakteru. Co prawda, można byłoby myśleć, że charakter empiryczny, jako objaw charakteru ujmowanego przez rozum, jest niezmienny i, jak wszelkie zjawisko przyrody, zgodny ze samym sobą; można byłoby sądzić, że człowiek jest również ze samym sobą zgodny, oraz, że tem samem nie potrzebuje on drogą doświadczenia i rozwagi nabywać charakteru sztucznego. Tymczasem dzieje się całkiem inaczej; jakkolwiek każdy człowiek pozostaje tym samym, to jednak nie zawsze poznaje on siebie, częstokroć nawet myli się aż do czasu, gdy w pewnym już stopniu posiędzie znajomość własnej osoby.“ Działania ludzkie są więc ostatecznie wypadkową dwóch czynników: charakteru i pobudek; to też, postępowanie człowieka można bez wielkiej nieściśłości

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, tom I, § 55. Parerga und Paralipomena, tom II, § 119.

przyrównać do biegu planety, który jest wypadkową dwóch sił danych, siły stycznej i dośrodkowej: pierwsza z nich przedstawia charakter, druga wpływ pobudek.

Takiemi są ogólne rysy schopenhauerowskiej nauki o wolności. Wrodzoność charakteru i „wszystkich prawdziwych przymiotów moralnych, dobrych lub złych“ — oto jest teza „zgadza-
jąca się o wiele lepiej z metempsychozą braminów i buddy-
stów, aniżeli z judaizmem, który przyjmuje, że człowiek, przycho-
dząc na świat, jest moralnem zerem, oraz, że wtedy dopiero, w moc jakiejś niepojętej wolności inderferencyjnej, staje się on
dzięki rozwadze bądź aniołem, bądź dyjabłem, bądź też czemś po-
średniem.“ *Velle non discitur* — nie zapominajmy o tem nigdy. Ale zkądże pochodzi takie oto chcenie, nie zaś inne? Wolność jest tajemnicą — mawiał Malebranche, Schopenhauer dochodzi do tego samego wniosku.

Zbadajmy teraz najbardziej oryginalne szczegóły jego etyki.

II.

Czytamy w *Memorabilien*, iż Schopenhauer uważał swoją *Metaphysik der Geschlechtsliebe* za istną „perłę“. Niejeden z czytelników zgodzi się z tem zdaniem. Odważa się on tam przystąpić do straszliwego zagadnienia miłości, tego wiekuistego tematu wszelkiej poezyi, lecz który, jak się zdaje, filozofów napawał strachem i którego od czasów Platona zaledwie paru mistyków dotknęło swem skrzydłem. Postanowił on mówić o tem rozsądnie, w słowach zrozumiałych, bez wylewów i przenośni, oraz sprowadzić miłość naukowo do jakiejś zasady podstawowej, któraby z kolei dała się zredukować do ostatecznej zasady jego metafizyki. Sądził on, że, śledząc niezliczone objawy miłości w całym świecie żyjącym, czującym lub myślącym, poprzez królestwo zwierząt, dzieje oraz życie dnia każdego, począwszy od zjawisk grubszych aż do niewysłowionych wzruszeń, jakich całkowicie wyjawicie

nam nie mogą nawet poezycja i muzyka, nie byłoby rzeczą niemożliwą odnaleźć jej źródło wspólne i wyrzec na podstawie dowodów: wszystko ztąd oto pochodzi.

Zanim przedsięwzięmiemy rozbiór tego rozdziału, nacechowanego subtelnością i przenikliwością skończonego moralisty, musimy jasno wykazać filozoficzną zasadę, służącą mu za podstawę i będącą ogniwem logicznym pomiędzy owymi faktami, przytoczeniami, ciętymi uwagami, oraz owymi błyskami humoru, rozrzucanymi jak gdyby przypadkowo.

Wola — widzieliśmy to już wielokrotnie — posiada ślepą dążność do życia, do wytwarzania, do uwieczniania życia. Stałem tej ślepej dążności wyrazem jest gatunek; osobnik bowiem przedstawia tylko realność przelotną. Wszelki gatunek w sposób sobie właściwy wyraża częściowo ów wiekiusty wysiłek ślepego pierwiastku, który *chce żyć*. Ale w jakiż sposób możliwym staje się gatunek? Przez rozradzanie się. Jak zaś możliwym jest to ostatnie? Przez miłość. Tak więc miłość, rozradzanie się, dążność do życia, stanowią jedno. Miłość jest namiętnością *gatunkową*; osobnik jest tylko narzędziem; przyroda olśniewa go przez zwodnicze złudzenie, aby osiągnąć swych celów uwiecznienia życia. „Instykt płciowy jest jak gdyby jądrem samej woli życia, a tem samym jest on ześrodkowaniem całego chcenia; oto dlaczego narządy płciowe nazywam ogniskiem chcenia.“ Zaś ta prawda metafizyczna posiada swój fizjologiczny odpowiednik. Tak samo jak instykt płciowy jest żądzą żądź, tak też płyn nasienny „jest wydzieliną wydzielin, kwintesencją cieczy, ostatnim wynikiem czynności organicznych.“ ¹⁾

¹⁾ Die Welt als Wille, tom II, rozdz. 42. W znaczeniu wewnętrznym, czyli psychologicznym — powiada jeszcze Schopenhauer — wola jest korzeniem drzewa, zaś inteligencyja jego wierzchołkiem. W znaczeniu zewnętrznym, czyli fizjologicznym narządy płciowe są korzeniem, głowa zaś wierzchołkiem. Co prawda żywią osobnika jego narządy trawienia; niemniej jednak płciowe narządy są jego korzeniem, gdyż przez nie zespala się on ze swoim gatunkiem, w którym właśnie jest jak gdyby zakorzeniony. (Tamże).

Takiem jest założenie podstawowe Schopenhauera. Szczegóły poniższe pozwolą nam zrozumieć je lepiej w jego całości kształcie.

Wszelka miłość, jakkolwiekby była eteryczną, ma rację swą w instynkcie płciowym. Istotnym celem wszelkiego romansu, jakkolwiek zainteresowani mogą nie być świadomymi tego, jest wytworzenie pewnego potomka. Reszta stanowi tylko ozdobę i jest czemś dodatkowem. Pokolenie to przyszłe za sprawą tak potężnego instynktu miłości i poprzez jego cierpienia usiłuje osiągnąć bytu. „Wzrastająca namiętność wzajemna dwojga kochanków, właściwie mówiąc, jest tylko wolą życia osobnika nowego, jakiego oni mogą i chcą wytworzyć.... To, co w świadomości osobistej objawia się w sposób ogólny, jako instynkt płciowy, bez określonego jeszcze przedmiotu płci innej, jest właśnie wolą życia, wziętą w sobie w sposób bezwzględny. Ale to, co się objawia jako instynkt płciowy o przedmiocie już określonym, jest już wolą wziętą w sobie, w postaci pewnego całkiem określonego osobnika, dążącego do życia.“

Wszystko, cokolwiek miłość każe czynić pokoleniu obecnemu, ma na widoku przyszłe pokolenia: jest to *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes*. Nie idzie tu ani o dobro, ani o zło osobnika, ale o istnienie samego gatunku; ten właśnie cel tak wzniosły nadaje miłości jej charakter patetyczny i szczytny, czyniąc z niej temat, tak zajmujący dla wszelkiej poezji, dla wszystkich czasów i ludów. Gatunek przemawia tu do gatunku.

Egoizm jest tak głęboko zakorzeniony w sercu każdej jednostki, że cele egoistyczne są jedynymi, do jakich dąży ona z przyrodzenia. Ale gatunek posiada nad jednostką prawo wyższe, aniżeli nawet krucha indywidualność tejże; to też przyroda, dla dojścia do swoich celów, stwarza w osobniku złudzenie, dzięki któremu bierze on za własne swe dobro to, co w rzeczywistości jest dobrem gatunku. Złudzeniem tem jest instynkt. Aby należycie zrozumieć miłość, należy zestawić ją z instynktem. Oczywiście bowiem staranność, z jaką owad poszukuje bez wy-

tehnienia i spoczynku kwiatka, owocu, gnojowiska, kawałka mięsa, albo jak ichneumon poczwaraki innych owadów, aby złożyć swe jajka tam jedynie, da się porównać li tylko z owym trudem, jaki zadaje sobie mężczyzna dla posiadania danej kobiety, którą wybrał w celu zadowolenia płciowego. Celem tego osiąga on niekiedy naprzekór swemu rozumowi, za cenę władzy, honoru, życia, przez zbrodnię, uwiedzenie, gwałt. Wszystko zaś to dzieje się w wykonaniu zwierchniejszej woli przyrody na posłudze u celów gatunku, bez względu na to, ile miałoby kosztować osobnika.

Istnienie jest dobrem gatunku; zasada ta pozwala nam tłómaczyć najrozmaitsze fakty miłości. Tak naprzykład w człowieku miłość każe domyślać się wyboru; ale wybór ten ulega względom, których celem bezwiednym jest zawsze dobro gatunku. Wiek właściwy w sprawie rozrodczej, zdrowie, silna budowa szkieletu i mięśni, nakoniec piękno twarzy — oto są przymioty, jakich szukamy ze stanowiska fizjologicznego. Celem zaś każdego z tych warunków jest tylko urzeczywistnienie typu gatunkowego, czyli jego piękności. Istnieją również pewne nieświadome, a tem samem trudne do określenia względy, kierujące wyborem kobiety, a wpływające z zasady tej samej. Kobieta woli mężczyzn od lat 30 do 35, jakkolwiek piękność mężka najwspanialej rozwija się raczej u młodzieńców. Dlaczego? Gdyż kieruje się ona instynktem, poznającym, że w mężczyznach tego wieku siła rozrodcza dosięga najwyższych swych szczytów. Wybaczają oni mężczyznom niekształtność jego i brzydotę. Dlaczego? Gdyż czuje, iż może je zobojećnić i przywrócić w dziecku typ gatunkowy. Jednego tylko nie może znieść kobieta, to mężczyzny zniewieściałego, mężczyzny-kobiety, gdyż jest to wada, której ona zrównoważyć nie będzie zdolną. ¹⁾

¹⁾ Sąd Schopenhauera o kobietach (Parerga und Paralipomena, tom II, r. 27), jest surowy aż do niesprawiedliwości. Streszcza się on niemal w tem przytoczeniu z Chamfort'a, jakie od niego weźmiemy: „Kobiety są to duże dzieci... Istnieją po to, aby utrzymywać stosunki z naszymi słabościami, z szaleństwem naszym, ale nie z rozumem. Pomiędzy nimi a mężczyznami istnieją

Wybór w miłości nie kieruje się li tylko względami fizyologicznymi. Ma on też swoje psychologiczne racyje. Kobietom podobają się w mężczyznach nadewszystko przymioty ich serca i charakteru, jak energija woli, stałość, odwaga. Przymioty umysłowe nie wywierają na nie wpływu, głupstwo nie zaszkodzi w obliczu kobiet. Raczej genjusz mógłby się im niepodobać, jako potworność. Nierzadko zdarza się widzieć, jak człowiek ciężki i szorstki zastępuje im mężczyznę, pełnego dowcipu i pod każdym względem godnego miłości. W wyborze tym kobiety przeważa bowiem nie rozum, lecz instykt; w małżeństwie zaś idzie nie o wykształcenie umysłowe, ale o wytwarzanie dzieci. Utrzymywać, że częstokroć inteligentna i wykształcona kobieta ocenia w mężczyźnie jego umysł, oraz, że rozsądny mężczyzna troszczy się o charakter swojej narzeczonej, nie znaczy to bynajmniej przeczyć naszemu zdaniu; w takich bowiem wypadkach mamy wybór z rozumu, nie zaś wybór z namiętnej miłości, o jakim tu mowa.

Takimi są tedy ogólne i bezwzględne racyje, kierujące wszelkim wyborem miłosnym; istnieją inne jeszcze względne i poszczególne, których celem jest sprostowywanie i poprawianie

tylko sympatyje naskórkowe, zaś w bardzo małej mierze sympatyje umysłu, duszy i charakteru.“ Godnem uwagi jest, że Schopenhauer, który znał bardzo dobrze Chamfort'a, nie przytacza nigdzie tego oto ustępu, zawierającego w zarodku całą jego metafizykę miłości. „Przyroda myśli tylko o utrzymaniu gatunku; dla uwiecznienia zaś go dość jej jest korzystać z naszej głupoty. Gdy będąc pijanym, zwrócę się do służącej w karczmie, lub do prostej dziewczki, cel przyrody może być równie dobrze osiągniętym, jak i wtedy, gdy otrzymuję Klarę po dwóch latach starań; gdy tymczasem rozum mój uratowałby mię od służącej, od dziewczyny, a może nawet od Klary. Gdybyśmy się radzili tylko rozumu, któryż mężczyzna chciałby się stać ojcem i zgotować sobie tyle trosk na całą przyszłość długą? Któżaż kobieta za epilepsyję chwil paru chciałaby nabawić się choroby całorocznej. Przyroda, usuwając nas z pod władzy rozumu, utwierdza lepiej swą władzę: oto dlaczego postawiła ona pod tym względem na jednym poziomie Zenobiję i jej dziewczkę folwarczną, Marka Aureljusza i jego parobka.“

przyrodzonych zboczeń, oraz powrót do typu czystego. „Dwie osoby powinny się wzajem zobojętniać, tak jak kwasy i alkalijsko zobojętniają się w solach.“ Fizyologowie wiedzą, że w mężczyźnie zdarzają się wszelkie stopnie mękości; tak samo też co do kobiet. Dany stopień mękości w mężczyźnie odpowiada podobnemu stopniowi kobiecości. Dlatego też mężczyzna, będący najbardziej męzkim, szukać będzie kobiety najbardziej kobiecej i *vice versa*. Jest to stara jak świat uwaga, że przeciwieństwa przyciągają się wzajem, że bruneci kochają się w blondynkach, zaś małego wzrostu mężczyźni w kobietach dużych. Instykt płciowy usiłuje przeto przywrócić typ pierwotny przez zobojętnienie przeciwieństw. Widząc obok siebie kochanka i kochankę, narzeczonego i narzeczoną, zauważcie tylko, z jaką starannością drobiazgową oboje przyglądają się sobie, najdrobniejszym szczegółom ciała. Odbywa się tu głębokie i tajemnicze działanie; „jest to rozmyślanie genijusza gatunku“, który, troszcząc się zawsze o pokolenie przyszłe, zastanawia się nad tem, jaki osobnik może narodzić się z tych dwojga kochanków. Często zdarza się też, że miłość, rosnąca aż do danej chwili, spada nagle pod wpływem jakiegoś niespodziewanego odkrycia. W ten sposób genijusz gatunku odlatuje, wiecznie czynny i niezmordowany, rozmyślający zawsze o pokoleniu przyszłym, wśród tych, co zdolni są do jego wytwarzania.

Czyliż nieodparta potęga miłości nie świadczy również we właściwy sobie sposób, że osobnik nic tam nie znaczy? Gorąca żądza tego uczucia, o jakiej tysiącami sposobami mówili poeci wszystkich czasów, to namiętne pragnienie posiadania danej kobiety, idea nieskończonego szczęścia i ból niewypowiedziany na myśl, że się jej posiadać nie będzie, ta żądza namiętna i ból nie mogą rodzić się z potrzeb osobnika, trwającego tak krótko; jest to jęk genijusza gatunku, który znajduje tam i traci jedyną sposobność osiągnięcia swych celów. Tylko gatunek ma życie nieskończone, a więc i nieskończoną żądzę, nieskończone zadowolenie i ból. Wszystko zaś to uwięzionem jest w ciasnym sercu jednego śmiertelnika. Cóż więc dziwnego, gdy zdaje mu się, iż

serce to pięknie, że nie może znaleźć wyrazu ku wypowiedzeniu przecucia upojeń bezgranicznych? To właśnie dostarcza przedmiotu najwyższej poezji erotycznej, gdy gubi się ona w przenośniach transcendencyjnych, gdy się unosi ponad wszystkim, co tylko jest ziemskie. To właśnie tłumaczy nam bóle Petrarki, Saint-Preux, Wertera, Jakóba Ortisa. To też, stojąc tylko na stanowisku wyższych interesów gatunku i jego żądzy niepokonanej, można powiedzieć wraz z Chamfortem: „Gdy męczyzna i kobieta powezmą ku sobie gwałtowną namiętność, zdaje mi się zawsze, iż jakimikolwiek będą dzielące ich przeszkody — mąż, krewni i t. p., dwoje kochanków są dla siebie z samej przyrody rzeczy, że należą do siebie z *prawa boskiego* pomimo praw i ugód ludzkich.“

Właśnie owo uczucie wielkiej doniosłości posłannictwa wywyższa kochanków ponad rzeczy ziemskie i nadaje ich bardzo fizycznym żądzom pewne nadfizyczne pozory, sprawiając, że miłość jest epizodem poetycznym nawet w życiu człowieka najbardziej prozaicznego. Piętnem, jakie bierze na siebie genijusz gatunku dla uwiedzenia jednostki, jest owo oczekiwanie bezgranicznego szczęścia w zaspokojeniu jej miłości; jestto widziadło tak promienne, że ten, który go osiągnąć nie może, popada w największy wstręt do życia, usiłując tylko umrzeć: w wypadku tym bowiem osobnik jest naczyniem zbyt kruchem, aby mógł znieść nieskończone pragnienie woli gatunku, ześrodkowane na jednym danym przedmiocie. Jedynym wyjściem wówczas jest tu samobójstwo; Werther i Jakób Ortis istnieją nie tylko w powieściach; co roku w Europie umiera ich kilku; *sed ignotis perierunt mortibus illi*, zaś jedyną kroniką ich cierpień jest protokół władz policyjnych, lub parę wierszy w wiadomościach bieżących dziennika.

Owo tak głębokie przeciwieństwo w miłości pomiędzy osobnikiem a gatunkiem, nie doprowadzając nawet do samobójstwa, staje się dla jednostki źródłem długiej męczarni. Małżeństwa z miłości zawierane bywają w interesie gatunku, nie zaś osobnika. Kochankowie sądzą, iż działają w kierunku własnego szczęścia, ale ostatecznym kresem, który ich zbliża, są narodziny osobnika,

możliwego jedynie za ich sprawą. To też, biorąc ogólnie, małżeństwa z miłości są nieszczęśliwe:

Quien se casa por amores

Ha de vivir con dolores,

powiada przysłowie hiszpańskie: pokolenie obecne poświęca się tutaj na rzecz pokolenia przyszłego. Całkiem inaczej dzieje się w małżeństwach ugodowych, kojarzonych z woli rodziców. Tam szuka się właśnie szczęścia pokolenia obecnego, kosztem przyszłego pokolenia. Mężczyzna, który, żeniąc się, myśli raczej o pieniądzech, nie zaś o zaspokojeniu miłości, żyje więcej sobą, niż gatunkiem. Gdy tymczasem młoda panna, która, pomimo rad rodzicielskich i wbrew wszelkim konwenansom, idzie za głosem swojej instynktowej skłonności, składa osobiste swe szczęście w ofierze genijuszowi gatunku. Postąpiła ona w duchu przyrody, czyli gatunku, rodzice zaś jej działali w duchu egoizmu, czyli jedności.

Czytając słowa powyższe, nie jeden został zapewne uderzony ścisłą logiką tej teorii miłości. Spostrzeżono również, że Schopenhauer na podstawie jednej tylko zasady tłómaczy wielką ilość faktów i zagadnień. Ale istotne zwycięstwo metody naukowej polega na tem, aby wygłoszonemu prawu poddać takie fakty, które zdają się pozostawać w zupełnej z niem sprzeczności. Tego też właśnie spróbował Schopenhauer, sądząc, że znajduje uderzający dowód drugostronny swego założenia.

Istnieje rzeczywiście pewna poważna trudność, jaką dałoby się przeciwstawić jego nauce. Możliwy byłoby powiedzieć mu: utrzymujesz pan, że miłość jest instynktem gatunkowym, którego przyczyną i celem jest odtwarzanie gatunku. W jakim tedy sposób wytłómaczymy zjawiska, którym nadano nazwę miłości przeciwnej przyrodzie? Gdyby te zboczenia od pańskiego prawa były faktem odosobnionym, niebyśmy z nich nie wnioskowali; ale są one o tyle częste, iż nie odmówisz pan wytłómaczenia ich oraz zbadania.

Schopenhauer wyznaje szczerze, iż zarzut ten jest poważny. Zgadza się on, że fakty odnośne znanymi były po wszystkie czasy i miejsca, tak w Indyjach, jak i w Chinach, w Grecyi i Rzymie,

wśród narodów chrześcijańskich i muzułmańskich, że owa postać miłości sławioną była przez poetów, zarówno przez Anakreonta, jak i Saadięgo. Ale podług jego zdania samo to zboczenie miłości popiera jego tezę.

Instykt popełnia czasem błędy. Mięśniczek (*musca vomitoria*), zamiast składania zgodnie z instynktem swym jajek na zepsutem mięsie, składa je na kwiatach rośliny *arum dracunculus* (obrazki), uwiedziona trupim jej zapachem. Miłość przeciwna naturze jest podobnym też błędem instyktu płciowego; przyczyną jej i celem jest jednak dobro gatunku, z którym w tak wielkiej zdaje się pozostawać sprzeczności. Aby to zrozumieć, potrzeba zawsze przypominać sobie, że przyroda, która zna tylko to, co jest fizycznym, nie znając bynajmniej tego, co jest moralnem, zaprzęta się jedynie utrzymaniem gatunku, oraz jego prawdziwego typu. Dzięki temu dąży ona do usunięcia od aktu rozrodczego tych wszystkich, którzy bądź dla zbyt młodości, bądź z powodu starości nadmiernej, bądź w skutek osłabienia płciowego, celom jej nie odpowiadają. Stara się ona dla nich o pewną zmianę. Zauważmy istotnie, że właśnie w szeregach takich osobników napotykamy miłość przeciwko naturze. Przyroda wobec kłopotliwego wielce wyboru, bądź unicestwienia niezniszczalnego instyktu, bądź też znieprawienia gatunku, ucieka się do wybiegu: buduje ona „most ośli“, aby z dwojga złego zapobiedz największemu. „Ma bowiem przed sobą cel ważny — zapobiedz ukazywaniu się pokoleń nieszczęśliwych, które mogłyby powoli znieprawić cały gatunek; zaś, jakeśmy widzieli, nie jest ona zbyt drażliwą w wyborze środków. Kieruje się ona tutaj takim samym duchem, jaki każe jej nakłaniać osę do zabijania swych młodych: w obu wypadkach wybiera złe dla uniknięcia gorszego: wprowadza w błąd instykt płciowy, aby wyminąć jego następstwa zabójcze.“

Czytelnik wybaczy nam, żeśmy z niejakiemi szczegółami wyłożyli tę teorię miłości, jedyną w dziejach filozofii. Widząc, jak przeważną rolę namiętność ta odgrywa w sprawach ludzkich, musimy wyznać, iż filozofowie nie uczynili zadość swemu zadaniu,

zajmując się nią tak mało. Przypuszczając bowiem nawet — co jest wątpliwem, że przeważna ta rola wpływała z nieuleczalnego złudzenia ludzkości, należałoby jednak odnaleźć źródło tego błędu i powiedzieć, dla czego ludzkość ulega mu stale. Schopenhauer zgromadził mnóstwo pierwiastków ku rozwiązaniu tego zagadnienia. Sądzymy, iż wielką zasługą jego, o jakiej nie powinniśmy zapominać z powodu metafizyczności jego hipotez, jest to, że postawił on zagadnienie na gruncie naukowym. Usiłował on sprowadzić wszystkie objawy miłości do faktu fizjologicznego, do jednej z podstawowych czynności życia. Zbyt zaprzętniętym będąc swoją zasadą główną, nie widział on może dość jasno tego, co się przyłącza do niej w najwznioślejszych postaciach miłości.

Pożytecznem byłoby, aby rozpoczętą przez niego pracę poprowadzono dalej. Dopóki nie wypełni się tej luki, trudno będzie zbudować psychologię namiętności. W badaniu tem osiągnie się może niejaką korzyść z mytu Platona, który z razu wydaje się, jako igraszka umysłu. Wiadomo, iż Arystofanes utrzymuje w *Bankiecie*, że rodzaj nasz był pierwotnie dwupłciowym, że później rozdziwił się on, oraz, że w skutek tego każda połowa szuka teraz innej. Można byłoby mytowi temu nadać znaczenie dorzeczne, posiłkując się fizjologią. Mógłby on oznaczać, że naprzód potrzeba zbadać sprawę płciowości, sprawę warunków jej i znamion, aby jako tako zrozumieć miłość. Kiedy bowiem inne czynności życiowe (odżywianie, rozwój i t. p.), właściwe są każdemu osobnikowi, to rozradzanie się, względem którego miłość jest współodpowiednikiem psychologicznym, posiada tę szczególną cechę, iż stanowi czynność, rozdzieloną pomiędzy dwa osobniki. Czyli też nie możnaby dojrzeć w tem klucza zagadki owego tajemniczego zjednoczenia, tkwiącego w głębi wszelkiej miłości. Z drugiej strony, anatomija porównawcza uczy nas, że rozdział płci jest tylko następstwem podziału pracy, że w ustrojach niższych rozradzanie się nie każe przypuszczać istnienia płci, albo też jej rozdziału. Co większa, nawet tam, gdzie rozdział ów istnieje, różnica nie jest tak rdzenną, jak się przypuszcza. Huber wykazał, że liszka pszczoły pracownicy, karmiona żywnością kró-

lowych, staje się samiczką doskonałą i może znosić jajka. Hunter i Darwin przytaczali fakty podobne nawet odnośnie do zwierząt wyższych. Wszystko to przemawiałoby dość silnie na korzyść tezy Schopenhauera; miłość jest sprawą gatunku, osobnik stanowi tylko narzędzie.

Można ubolewać, iż nie powiedział on nic o coraz wyższym rozwoju miłości, że nie wykazał, jak dwa jej oblicza, organiczne i psychologiczne, pozostają względem siebie w stosunku zmiennym, tak dalece, że na stopniach najniższych spostrzegamy prawie sam tylko instynkt surowy, na szczeblach zaś wyższych widzimy doskonałą harmoniję pomiędzy tem, co jest fizyczne a tem, co jest duchowe; jeszcze wyżej widzimy coraz większe, jakkolwiek zawsze niezupełne jeszcze zacieranie się strony fizycznej (Petrarka, Dante, miłość platoniczna), aż w końcu dosiegamy stopnia, na którym *prawie* można już powiedzieć z Proudonem: „u dusz wybranych miłość nie ma organów.“

Schopenhauer postępował wszędzie jak bijolog, to też większość krytyków znalazła, że jego teoryja miłości jest zbyt fizyczną. Słuszniejszem byłoby uznanie tego, iż dał on nam tyle, ile obiecywał jego tytuł: metafizykę miłości płciowej. Widzieliśmy, że na innem miejscu pod nazwą miłości czystej, litości, miłości bliźniego, uznawał on postać wyższą, dla jakiej dokonywa się wyzolenie człowieka.

III.

„Czy widzicie tych kochanków, którzy tak gorąco szukają siebie wzrokiem? Dlaczego są tak tajemniczymi, lęklivymi, tak podobnymi do złodziei: są oni bowiem zdrajcami, którzy tu oto w cieniu usiłują uwiecznić ból i męczarnie; bez nich doczekałyby się one swego kresu. Ale kresowi temu chcą oni teraz zapobiedz, jak to ich bliźni uczynili już dawniej.“ Miłość jest wielkim winowajcą, gdyż, uwieczniając życie, uwiecznia ona boleść.

Schopenhauer jest jednym z najbardziej oryginalnych i przeświadczonych pesymistów, jakich napotykamy w dziejach filozofii. Jest on nim do głębi nie za sprawą dąsów, jak np. Wolter i inni, których przytacza on z upodobaniem. Rozmysłny paradoks nie byłby nigdy osiągnął tej obrazowości, tej niewyczerpanej werwy humorystycznej. Zdumiewającą jest jego płodność, gdy idzie o temat naszych cierpień. Umysł jego pełny był spostrzeżeń i faktów przekonywających, pozbieranych wszędzie, przytoczeń, zapożyczonych od poetów wszystkich czasów, poczynając od Hezyjoda i Teognisa, aż do Hymne a la douleur Lamartina i gorzkich wyrzutów Bajrona. Doznaje on jak gdyby jakiejś cierpkiej radości, gdy przedstawia nędzę ludzką; możnaby było powiedzieć, że cieszy się, znajdując, iż świat jest tak złym.

Mizantropijnym obrazom Schopenhauera nawet wszelkie pozory bufonady odbiera ta okoliczność, że ma on pewną zasadę, z której pesymizm jego daje się ściśle wyprowadzić. Nie jest to literackie przedstawianie sprawy sposobem poetów i kaznodziei, jest to wywód filozoficzny. Zasada owa brzmi, jak następuje: „wszelka rozkosz jest negacyjną, pozytywną jest tylko boleść.“

Czy należy uznać prawdziwość tego zdania, czy też zasadę wprost przeciwną: rozkosz jest pozytywną, zaś boleść negatywną. Spierano się o to wiele, poczynając od Platona i Arystotelesa, aż do Hamiltona i Schopenhauera ¹⁾, nie tutaj też miejsce zajmować się tą sprawą. Pewnem jest tylko, że filozof nasz przedstawia się pod tym względem, jako uczeń Kanta, który utrzymuje w swojej antropologii, że „boleść musi poprzedzać wszelką radość. Jakiemże istotnie byłoby następstwo łatwej i szybkiej gry życia, niemogącego bądź co bądź przekroczyć poza pewien określony stopień, jak nie rychła śmierć z radości?“ Podczas jednak, gdy Kant zawadził tylko o zagadnienie, Schopenhauer sądzi, że tezy

¹⁾ Co do szczegółowego wykładu historii owych sporów, patrz F. Bouillier *Du plaisir et de la douleur* i L. Dumont: *Revue scientifique* z dnia 8 listopada 1873 roku.

swej dowiódł, wyprowadzając ją z ogólnej zasady swojej filozofii: wszystko jest wolą. „Wysiłek ten, będący istotą i rdzeniem wszelkiej rzeczy, identyczny jest, jak widzieliśmy, z tem, co się objawia w nas w całkowitem świetle świadomości; nazywa się on wolą. Wszystko, co ją krępuje, zwiemy bólem, wszystko, co pozwala jej osiągnąć celu, nazywamy zadowoleniem, dobrobytem, rozkoszą. Ponieważ te zjawiska rozkoszy i bólu zależą od woli, przeto tem doskonalszemi są, im doskonalszą jest ona sama. Ponieważ zaś wszelki wysiłek rodzi się z potrzeby, o ile nie jest ona zaspokojoną, przeto wynika ztąd ból; kiedy zaś ją zaspokoimy, wówczas, z powodu krótkiego trwania owego zaspokojenia, nowa okazuje się potrzeba i ból nowy. Chcieć przeto jestto w zasadzie cierpieć, ponieważ zaś żyć jestto chcieć, przeto „wzelkie życie jest w istocie swej bólem.“ Im wznioślejszą jest dana istota, tem więcej cierpi. W roślinie niema żadnej czuciowości, a więc też żadnego bólu. Cierpienie odczuwanem bywa w pewnej mierze przez zwierzęta niższe, przez wymoczki i promieniowce, a bardziej jeszcze przez owady. W miarę tego, jak rozwija się układ nerwowy, jak wzrasta inteligencyja, dana istota staje się bardziej wrażliwą na ból. Nakoniec, osiąga on największego swego napięcia w człowieku, ponieważ zaś człowiek genialny żyje najwięcej, przeto też najwięcej cierpi. „Chęć, oraz wysiłek, stanowiące całą istność człowieka, podobnemi są do nieugaszonego pragnienia. Podstawą całej jego istoty jest potrzeba, brak, boleść. Będąc najdoskonalszem uprzedmiotowieniem woli, przez to samo doznaje on największej liczby potrzeb. W całokształcie swym jest on chęcią i potrzebą ukonkretnioną, jest skupieniem tysiąca potrzeb. Życie jego jest tylko walką o byt, której towarzyszy pewność porażki.“

Życie jest wysiłkiem, wysiłek jest bólem, w taki to sposób wypowiada Schopenhauer swe założenie: sam tylko ból jest pozytywnym. Gdyby kto chciał innych jeszcze dowodów, że rozkosz z przyrody swej jest negatywną, znalazłby je w sztuce, zwłaszcza zaś w poezyi, będącej wiernem zwierciadłem świata i życia. Poezyja dramatyczna, oraz epepeja rysują nam tylko niepokoje, usiło-

wania i walki o szczęście; nigdy nie przedstawiają one szczęścia trwałego i doskonałego. Ponieważ nie istnieje ono, ponieważ jest niemożliwym, przeto nie może być przedmiotem sztuki. Co prawda, taki właśnie cel przedstawiania szczęścia stawia sobie sielanka, jasnym jest wszakże, iż w tej postaci sielanka nie bywa trwałą. Uwydatnia się to również w muzyce; jakieśmy widzieli, melodyja jest wyrazem tajemnych dziejów świadomej siebie woli—wewnętrznego życia serca ludzkiego, jego przypływów i odpływów, radości i cierpień. Melodyja wychodzi z jednego tonu zasadniczego, do którego powraca po tysiącnych zboczeniach i kolejach, ale ton ów, wyrażając zadowolenie i ciszę woli, byłby sam w sobie tylko nutą bez wyrazu, sprowadzającą długie znużenie.

Logika tedy, tak samo jak i fakty, zmuszają nas do powiedzenia wraz z Wolterem: „szczęście jest tylko snem, rzeczywistością jest cierpienie. Oto już 80 lat tego doświadczam. Nie mam na to innej rady, jak tylko zrezygnować się, mówiąc, że muchy stworzone są do tego, aby pożeranemi były przez pająki — zaś ludzie, aby pożerała ich zgrzyzota.“¹⁾

Uznawszy to, jasno spostrzeżemy, że świat jest możliwie najgorszym, oraz, że optymizm jest najbardziej płaskim błazeństwem, jakie wynaleziono ku pociesze ludzi. Dowodzą tego zarówno doświadczenie, jak i historyja. O przedmiocie tym możnaby było pisać bez końca, zwłaszcza zajmąwszy stanowisko bardziej ogólne, jakim jest stanowisko filozofii. Co większa, opowieść podobną uważanoby za deklamacyję. Poprośmy jednak najbardziej zatwardziałego optymisty, aby zechciał otworzyć oczy i zobaczyć, na ile klęsk jest wystawionym. Przejdźmy się z nim po szpitalach, lazaretach, po operacyjnych salach chirurgów, po tajnych więzieniach, po miejscach tortur i kaźni, po polach bitew i zapytajmy, czy to jest ów najlepszy ze światów możliwych? Jeśli on zaś mówić będzie o postępie, pošlijmy go na targi niewolnic,

1) Die Welt als Wille und Vorstellung, tom I, ks. IV, § 56—59.

do miejsc znęcania się nad murzynami, którego jedynym celem jest produkcja kawy i cukru. Nie trzeba nawet posyłać go tak daleko. Niech wejdzie do jakiegokolwiek fabryki, ujrzy tam ludzi w wieku od lat pięciu, zobaczy, jak przez 10, potem 12, w końcu zaś 14 godzin na dobę oddani są pracy mechanicznej; jest to chyba dość droga zapłata za przyjemność oddychania. Milijony ludzi podlegają takiemu losowi, milijony innych znoszą los podobny.

Zresztą, zkadże Dante wziął materyjału do swego piekła, jak nie ze świata naszego? A jednak stworzył on piekło prawdziwe — podług wszelkich prawideł. Kiedy atoli miał malować niebo i jego rozkosze, znalazł się wobec trudności niepokonanej. To też zamiast mówić o szczęśliwościach raju, każe on nam słuchać wskazówek, jakie mu dają przodkowie jego, Beatrycze i różni święci.

Słowem, „życie to nieustanne łowy, gdzie już ścigający, już ścigany, wrywają sobie strzępy okropnej zdobyczy; jestto wojna wszystkich przeciwko wszystkim; pewien rodzaj naturalnej historii bólu, która się tak oto streszcza: chceć bez pobudki, zawsze cierpieć, walczyć zawsze, potem umierać i tak przez całe wieki wieków, aż do chwili, kiedy skorupa naszej planety rozprysnie się na drobne kawałki.“ Świat nasz jest w rzeczywistości możliwie najgorszym ze światów; optymizm jest krzyżącą niedorzecznością, wynalezioną przez „profesorów filozofii“ dla przystosowania się do mitologii żydów, która utrzymuje, „że świat jest dobry.“ Nędzny to wynalazek filozoficzny, ale *primum vivere, deinde philosophari*.

IV.

Ponieważ świat jest tak złym, przeto najlepiej byłoby nie istnieć wcale:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er the days from anguish free;

And know, whatever thou hast been,
T'is something better — not to be. ¹⁾

Ale jakiegoż środka użyć dla dojścia do takiego uniecznienienia siebie? czy samobójstwa? Bynajmniej; postępek ten bowiem, nie będąc zgola przeczeniem chęci życia, jest raczej najenergicznijszem twierdzącem wypowiedzeniem się woli. Przeczenie owo, jedynie posiadające charakter moralny, zasadza się na negacyi rozkoszy życia, oraz jego cierpienie; gdy tymczasem człowiek, zabijający siebie, pragnie życia; jedno, czego nie chce on, to tylko bólu. Neguje życie, nie zaś wolę życia. Samobójstwo tak się ma do negacyi chęci życia, jak rzecz do idei. Samobójstwo neguje osobnika, nie zaś gatunek. Ta uparta ucieczka przed bólem jest głębią egoizmu: to właśnie potępiły w niem wszelkie systematy moralności, zarówno religijne, jak i filozoficzne; nie miały one jednak przytem jasnego o rzeczy pojęcia i wspierały się na rozumowaniach sofistycznych.

Nie koniec na tem; przypominamy sobie bardzo wyraźne stwierdzenie przez Schopenhauera tego, że wola jest niezniszczalną, że nic z rzeczy, które istniały, nie może przestać istnieć, że człowiek, rodząc się, nie jest „zerem moralnem“, że wszystkie przymioty złe i dobre są wrodzonymi: to wszystko kazałoby więc domyślać się, iż życie obecne jest dalszym ciągiem poprzedniego, że narodziny są tylko odrodzeniem. To właśnie nazwano jego doktryną metempsychozy, jakkolwiek odrzuca on ten wyraz, zastępując go innym, a mianowicie *Palingenezą*. Jeśli się uzna przechodzenie duszy, t. j. podmiotu poznającego, wyniknie ztąd mnóstwo niedorzeczności; inaczej ma się rzecz, gdy idzie o wolę, a więc o charakter. Przyjmując, że wola pochodzi od ojca, zaś inteligencyja od matki, można przypuścić, że wraz ze śmiercią oddziela się jedno od drugiego, że wola porwana przez nieu-

1) Zlicz pasmo wszystkich szczęsnych dni,
Od troski wolnych godzin nie —
I wiedz, czemkolwiek bybyś był,
Jest coś lepszego, przestać być.

chronny wir świata, uprzedmiotowując się w ciele innym przez narodziny, spotyka inną inteligencję, która, będąc śmiertelną, nie może mieć żadnego wspomnienia z życia ubiegłego. „Doktryna ta, którą słuszniej byłoby można nazwać palingenezą, nie zaś metempsychozą, zgadza się z ezoteryczną nauką buddyzmu, jaką nam dały poznać poszukiwania nowsze. Nie jest ona metempsychozą, lecz właściwie palingenezą, wspartą na podstawie moralnej. Ponieważ doktryna ta jest zbyt subtelną dla tłumy buddystów, przeto dano jej zastępcę, bardziej pochwytne — metempsychozę“¹⁾. „Dawna ta wiara obiegła świat cały i tak dalece upowszechnioną była w głębokiej starożytności, iż pewien duchowny anglikański przypuszcza, że nie miała ona ani ojca, ani matki, słowem żadnego rodowodu.“ Braminizm, buddyzm, eddyzm skandynawski, druidyzm, a nawet religije amerykańskie, murzyni afrykańscy i negrycy Australii są wyznawcami jej, lub przynajmniej okazują jakieś jej ślady. Co większa, można nawet na jej korzyść przytoczyć pewne fakty pozytywne: takimi są obfitość urodzeń, jaka zawsze i wszędzie ukazuje się po wielkich epidemijach, wojnach, po niezmiernej śmiertelności.

Uznając palingenezę, zrozumiemy, że samobójstwo nie jest lekarstwem. Jedynym środkiem osiągnięcia nicości jest *poznanie*. Widzieliśmy, że wola, wznosząc się w mózgu ludzkim do całkowitej samowiedzy, miewa zazwyczaj do wyboru: albo stwierdzać życie i uwieczniać boleść, albo też negować je i dochodzić do spoczynku. Wybór nastąpić musi, ale dzięki poznaniu intuicyjnemu, nie zaś oderwanemu i rozważonemu poznaniu, dzięki chęci wyższej, której się nie uczymy (*velle non discitur*), nie zaś dzięki mniemanej wolnej woli, ulegającej kierownictwu przepisów. Gdy wola wybierze negację samej siebie, wkracamy do „królestwa łaski“, jak mawiali mistycy, do świata iście moralnego, gdzie cnota rozpoczyna się od litości i miłości

¹⁾ Die Welt als Wille, t. II, rozdz. 41. Odsyła on do Koeppena *History of Buddhism* i do Spence Hardy'ego *Manual of Buddhism*.

bliźniego, doskonali się przez ascetyzm i dochodzi do zupełnego wyzwolenia, do *nirwany*. W człowieku wola dosięga świadomości, a tem samem takiego szczebla, na którym jasno może wybierać pomiędzy twierdzeniem a przeczeniem: czyliż przeto nie jest rzeczą naturalną przypuszczać, iż pójdzie ona wyżej. Człowiek jest oswobodzicielem całej przyrody pozostałej, która oczekuje od niego swego odkupienia: jest on zarazem kapłanem i ofiarą.

Cała ta nauka, jak widzimy, odznacza się ścisłym związkiem logicznym: przypuszczając, że wszystko jest wolą, że wszelka wola jest wysiłkiem, że wszelki wysiłek wyjątkowo tylko znajduje zadowolenie, zaś sprzeciwianie się jemu spowodowuje ból, przypuszczając, iż życie t. j. ból nie kończy się ze śmiercią, znajdziemy, że jedno jest tylko możliwe lekarstwo na zniesienie bólu, a to mianowicie zniesienie życia, zniesienie samej woli. Ponieważ zaś ciało jest uwidocznioną wolą, przeto ascetyczna negacja ciała jest negacją woli. Ponieważ rozradzanie się uwiecznia życie i boleść, przeto usunięcie go za sprawą czystości jest usunięciem gatunku. Słowem, ideałem, stawianym ludzkości przez Schopenhauera, jest samobójstwo masowe przy pomocy środków metafizycznych.

Pod względem logicznym wszystko wypada bardzo dobrze; w rzeczywistości jednak jest inaczej. To też, kiedy Schopenhauer pragnie uzasadnić swoje założenie, postępuje on sposobem teologów, dając na dowód li tylko teksty i przytoczenia. Są one zresztą bardzo ciekawe; zbierał on je bowiem mniej więcej wszędzie, znajdując braci w ascetach wszystkich wieków, zaś zwolenników nirwany w mistykach krajów wszystkich.

Wiadomo, iż buddyzm uważał on za religijne wytlómaczenie swej metafizyki. Czyliż Budda nie uznał tożsamości wszystkich istot (*Tal twam asi*, ty jesteś tem oto, ty jesteś rzeczą wszelką), niszcząc w ten sposób egoizm i stawiając na jego miejsce sympatyję powszechną, miłość dla wszystkiego, co żyje? Czyliż nie powiedział on: „Żądze są jako krople rosy, nie trwają one ani chwili. Jako próżnia zawarta w ręce dziecka, nie mają one żadnej treści;

jako naczynia gliniane, kruszą się one, gdy je podajemy; jako jesienne chmury, ukazują się na chwilę i już ich niema“; czyliż nie zalecał on „wielkiej łagodności, wielkiego współczucia, wielkiej obojętności?“ ¹⁾ Dość jest zresztą najlżejszego zapoznania się z piśmiennictwem, filozofią i religijami Wschodu, aby zauważyć, iż można byłoby przejść od nich do Schopenhauera, nie czując się przez to na gruncie obeym. Oprócz hellenizmu oraz islamu, całkowicie optymistycznych, wszelkie religije mają w sobie przynajmniej zaród pesymizmu (dogmat upadku u żydów); Schopenhauer utrzymuje też, że większość doktryn religijnych wyrażała własną swą moralność w postaci mytycznej. Tak np. powiada on: chrześcijański myt o drzewie poznania dobrego i złego przedstawia twierdzenie chęci życia; Adam jest twierdzenia owego wcieleniem; przez nie rozpoczyna się błąd i ból. Lecz kiedy poznanie wchodzi do świata, umożliwia ono wyzwolenie, negacyję chęci życia. Jezus jest wcieleniem tej negacyi; daje on siebie w ofierze, aby dokonać odkupienia. Adam przedstawia zwierzęce i skończone skłonności człowieka; Chrystus jest to człowiek wolny i wiekuisty: wszelka też jednostka ludzka potencyjalnie zawiera w sobie Adama i Chrystusa.

Przechodząc od religii do mistyków niezależnych, określa on mistykę w jej znaczeniu najszerszem, jako „przewodniczkę, prowadzącą do bezpośredniej apercpepcyi tego, czego ani intuicyja, ani idea, ani żadne wogóle poznanie osiągnąć nie może.“ Ist-

¹⁾ *Lalita vistara*. (Żywot legendowy Buddy). Patrz również: E. Bur-nouf. *Lotus de la Bonne Loi. Introduction à l'Histoire du Boddhisme indien*. Barth. St.-Hilaire. *Le Boddha*. Koeppen. *Die Religion des Boddha*. Meta-fizyka buddyizmu streszcza się w sposób następujący: Próżnia wszechświatowa. „Wszelkie zjawisko jest próznią, wszelka substancyjna jest próznią, nazewnątrż znajduje się próznią.“ Powiązanie skutków i przyczyn. Wędrowki od ma-teryi aż do człowieka.—Moralność buddyizmu zawiera się w „czterech prawdach wzniosłych“: 1) istnienie jest boleścią; 2) przyczyną boleści jest żądza; 3) boleść może ustać za sprawą nirwany; 4) nirwany dosięga się przez kontemplacyję, zaś ostatecznie przez ekstazę.

nieje — powiada on — „ta różnica pomiędzy mistykiem a filozofem, że jeden zaczyna od wnętrza, drugi zaś od zewnętrżności. Mistyk rozpoczyna od doświadczenia wewnętrżnego, pozytywnego, indywidualnego, w którym poznaje on siebie, jako istotę wiekiustą powszechną; ale wszystkiemu, cokolwiek mówi, potrzeba wierzyć na słowo, gdyż nie może on dowieść niczego. Filozof, przeciwnie, rozpoczyna od tego, co jest wspólne wszystkim, od zjawiska przedmiotowego, od faktu świadomości, obecnego w każdym. Metoda jego polega na rozważaniu danych; to też może on dowodzić. Chwałę filozofii stanowi to, aby wspierać się li tylko na danych świata zewnętrżnego, intuicyi, takiej, jaka się w świadomości naszej znajduje. Dlatego też filozofija musi pozostać kosmologiją i nie może stać się teologiją.“ Schopenhauer odnajduje swoją doktrynę wyrzeczenia się u perskich sufijów, u aleksandryjczyków, w wiekach średnich u Scotta Erigenesa, oraz wielkich mistyków wieku XIV, mistrza Eckarda, Taulera; później u Jakóba Boehme, Anioła Szlązaka, u nieznanego autora *Teologii Niemieckiej*, aż wreszcie dochodzi do Molinosa, kwietyzmu i do pani Guyon, wykrzykującej w swoich *Torrents*: „Południe chwały; dzień, w którym niema już nocy; życie, niebojące się śmierci w śmierci samej, gdyż śmierć zwyciężyła śmierć, zaś ten, co przecierpiał śmierć pierwszą, nie dozna już drugiej.“

Wszystkie religije uczyły mniej więcej zaparcia się. Najlepsze robiły to wyraźnie. Pod tym względem chrześcijaństwo ma współzawodnika tylko w buddyzmie, zaś, pomiędzy społecznościami chrześcijańskimi, katolicyzm, pomimo swoich dążności przesądnych, ma zasługę wytrwałego zachowania celibatu i ascetyzmu. Protestantyzm, znosząc je, zniszczył samo jądro chrześcijaństwa, kończąc wreszcie na „płaskim racjonalizmie“, który jest „religiją, dobrą dla lubiących wygodę pastorów“, lecz który nie ma już w sobie nic chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo pierwotne posiadało intuicyję wyraźną negacyi chęci życia, zalecając celibat, jakkolwiek uzasadniało go na złych podstawach. Schopenhauer zgromadził ciekawe pod tym względem teksty gnostyków i pierwszych ojców kościoła. Oto np. ewangelija egipcyan woła:

„Zbawiciel rzekł: przyszedłem, aby zniszczyć dzieła kobiety; kobiety, to znaczy namiętności, dzieła jej, to znaczy narodziny i śmierć.“ Oto znowu Tertulijan, stawiający w jednym szeregu małżeństwo i rozpustę. „Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cuius concupiscentiam Dominus stupro adaequavit. Ergo jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito, quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum.“ Dalej św. Augustyn powiada, że po zuiesieniu małżeństwa rychlej ziści się królestwo boże: „Novi quosdam qui murmurent: quid si, inquit, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent! dum taxat in caritate, de corde pure, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas completeretur, ut acceleratur terminus mundi“ ¹⁾. To królestwo Boże jest tem, cę Schopenhauer, w braku nazwy stosowniejszej, nazywa nirwaną.

Wiadomo, że tłumaczenie tego wyrazu *nirwana* podlega sporom. Jedni, jak Eugenijusz Burnouf, widzą w nim unicestwienie zupełne, inni, jak Max Müller, sądzą, że należy rozumieć to w „znaczeniu czysto moralnem — spoczynku i uwolnienia się od namiętności.“ Kanony buddyzmu określają go, jako „negacyję przedmiotu, który jest poznawany, oraz podmiotu, który poznaje; próżnię bezwzględną, wolną nietylko od wszelkiego poznania, ale i od wszelkiej idei.“ Buddyści — powiada Schopenhauer — z wielką słusnością używają czysto przeczącego terminu nirwany, będącego negacyją tego świata (Sansara). Określając nirwanę, jako nicosć, pragnie się powiedzieć tylko, że Sansara nie ma w sobie żadnego odpowiedniego pierwiastku, który mógłby służyć ku określeniu, albo ku zbudowaniu nirwany. Wtedy więc, kiedy przez sympatyję wszechświatową, przez miłość bliźniego człowiek dojdzie do zrozumienia zasadniczej tożsamości wszelkich istot, do

¹⁾ Tertuljan. De Exhort castit. rozdz. 9.—D. Augustinus. De bono conjug. rozdz. 10, af. Schopenhauer. Die Welt als Wille, t. II, rozdz. 48. Patrz cały ten rozdział.

usunięcia wszelkiego złudnego pierwiastku indywidualności, do poznania siebie we wszystkich istotach, oraz istot wszystkich w sobie; kiedy neguje ciało swe przez ascetyzm i odrzuci wszelką żądzę, wówczas wytwarza się „eutanazyja woli“, ów stan doskonałej obojętności, w którym niema już ani woli, ani wyobrażenia, ani świata. „To właśnie indusi wyrazili pozbawionemi znaczenia słowami, jak ponowne pochłonięcie przez Brahmę—nirwana. Uznajemy chętnie, że to, co pozostaje po zupełnem zniesieniu woli, nie jest bezwzględnie niczem dla tych, którzy są jeszcze pełni chęci. Ale dla tych, których wola zaprzeczyła sama siebie, czemuż jest nasz świat, ten rzeczywisty świat z jego słońcami i drogą mleczną? — Niczem.“

ROZDZIAŁ SIÓDMY.

ZAKOŃCZENIE.

Pewien pierwiastek nieznan, jakieś X, którego żaden termin wyrazić nie może, lecz którego najmniej niedokładnym wyrazem jest wola — w bardzo ogólnem znaczeniu siły — takie X tłumaczy nam wszechświat. Sama w sobie wola jest jedną i jedną: wielość zjawisk jest tylko pozorem, wynikającym z ustroju inteligencji, będącej zdolnością drugorzędną i pochodną: przez nią jednak wola nieświadoma staje się świadomą wolą i przechodzi od bytowania w sobie do bytowania dla siebie. Uznając dalej, że w istocie swojej nie jest ona niczem innym, jak tylko żądzą, a więc potrzebą, a więc bólem, nie znajduje ona innego ideału życia, jak tylko negacyję własną, negacyję samej siebie, oraz wypracowanie za sprawą nauki własnego oswobodzenia.

Taką jest w słowach najkrótszych i w istocie swojej wyłożona przez nas doktryna. Nie idzie tu o jej osądzenie, gdyż w rzeczywistości wszelki prawie system metafizyczny niedostępny jest krytyce; walka pomiędzy systematami dwoma zbyt często podobną bywa do owych zapasów w epopejach rycerskich, gdzie dwaj zaczarowani paladynowie mogli się wzajemnie porąbać na sztuki, wychodząc jednak z walki cało i zdrowo. Czy dana doktryna pozostaje w zgodzie ze sobą samą, w zgodzie z faktami? — oto, zdaniem naszym, pytania, jakie jedynie zadawać jej może kry-

tyka, jeśli nie pochlebia sobie, że posiadała prawdę bezwzględną. Spróbujmy poszukać na pytania te odpowiedzi, starając się przede wszystkim o dobre zrozumienie doktryny.

I.

Dla tych, co studjum niniejsze przeczytali, niezaprzeczoną jest rzeczą, iż Schopenhaeura należy nazwać filozofem woli. Pod tym względem jest on jednym z głównych przedstawicieli pewnej dążności ogólnej, znamionującej, jak nam się zdaje, metafizykę wieku XIX, o ile ta jest oryginalną; dążność owa polega na szukaniu ostatecznego wytłómaczenia rzeczy nie w inteligencji, lecz w woli. Przeglądając pobieżnie dzieje filozofii, uznamy łatwo, że inteligencja odgrywa w nich zawsze rolę pierwszorzędną. Indyje nie stanowią pod tym względem wyjątku. W Grecyi dążność ta najwyższego swojego stopnia dosięgła u Platona, który sprowadza wszystko do idei, jedyne go pierwiastku poznania oraz istnienia. Jakkolwiek wreszcie *czyn* Arystotelesa, zmieniony później na *siłę* stoików, przechyla się widocznie ku dynamizmowi, to jednak nie znajdujemy tam nic, coby przypominało o jakimś podporządkowaniu inteligencji w stosunku do woli. Owszem, przeciwnie, Arystoteles sprzyjał dążności, upatrującej w duchu ludzkim tylko inteligencję, zaś w inteligencji samą istotę owego ducha. Podobnie też u nowożytnych. Oprócz Leibniza, nawiązującego tradycję Arystotelesa, Kartezjusz i wszyscy ci, co od niego pochodzą, bądź idealiści, jak Malebranche i Spinoza, bądź empiryce, jak Locke i jego szkoła, nadewszystko zajmują się faktami intelektualnymi. Dopiero z Kantem rozpoczyna się nowy sposób filozofowania. Wykazawszy w swojej *Krytyce*, że zdolność poznania ma określone granice, że władną jest ona tylko w dziedzinie doświadczenia, że zasady jej są czysto kierownicze i posiadają jedynie wartość podmiotową, doszedł on nieuchronnie do tego oto wniosku: ponieważ inteligencja nie może dosięgnąć absolutu, potrzeba przeto albo zrzec się tego nazawsze, albo szukać go na jakiejś drodze innej.

Utrzymując zarazem, że czyn prawdziwie moralny wolnym jest od wszelkiego pierwiastku zmysłowego, a tem samem nie zależy od wszelkiego zmysłowego warunku, Kant otwierał „ciasną furtkę“ „drogę podziemną“, dającą jaki taki dostęp do świata wyższego. Fichte, Schopenhauer, Schelling (w swojej filozofii drugiej) rzucili się tam jego śladem. Maine de Biran, od którego zawisł najnowszy spirytualizm francuzki, jednocześnie dawał początek pewnej filozofii woli. Nakoniec w Anglii filozofowie, wychodząc zresztą z całkiem innego stanowiska nauk pozytywnych, doprowadzeni zostali do przypisywania przemożnego wpływu pojęciu siły.

Byłoby jednak wielką niedorzecznością, gdybyśmy gmatwali schopenhauerowską filozofiję *woli* z filozofiją *wolności*, ukazującą się szczególnie w czasach ostatnich. Ta bowiem przypuszcza, że pierwiastkiem wszechświatowym jest jakiś pierwiastek wolności, że wolność czysta stanowi istotę przyczyny najwyższej, że „miłość jest doskonałym objawem wolności.“ Stawiając na szczycie wszechrzeczy etykę, w charakterze nauki najnowszej, a uważając „sumienie za wyższy probierz prawdy“, spostrzega ona w tej wolności, całkiem obcej mechanizmowi, pewną analogiję z tem, co w dogmacie chrześcijańskim nazywa się łaską. Doktryna ta z dwoistego swego charakteru moralnego i mistycznego jest jak można najbardziej przeciwną Schopenhauerowi. Wola jest dla niego tak mało pierwiastkiem moralnym, że wszelka moralność zasadza się na jej negacyi. „Przyroda — będąca wolą uprzedmiotowioną — zna tylko to, co jest fizyczne, nie zaś to, co jest moralne. Nie utożsamiając jej bynajmniej z Bogiem, jak to czyni panteizm, należałoby raczej utożsamić ją z dyjabłem, jak mówi autor *Teologii niemieckiej*.“ „W przyrodzie panuje siła, nie zaś prawo, zarówno w świecie ludzkim, jak i w królestwie zwierząt ¹⁾.“ Ta wola ślepa, nieświadoma jest przeciwstawieniem pierwiastku moralnego; może ona być tylko *siłą*.

¹⁾ Parerga und Paralipomena t. II, 107. Ethik, 109.

Bałamutne znaczenie wyrazu wola nadaje całemu wykładowi zabarwienie pewnej dwuznaczności, widocznej nie tylko dla czytelnika nieuważnego, a tkwiącej o wiele mniej w słowach, niż w rzeczach. Schopenhauer utrzymuje, iż, odpowiednio do prawideł metody, winien jest postępować od spraw znanych ku nieznanym, od swojej własnej, bezpośrednio ujmowanej działalności ku działaniom innym, o jakich wnioskuje pośrednio. Dobrze. Ale ten fakt woli, służący mu za punkt wyjścia, będący kluczem, przy pomocy którego odczytuje on zagadkę świata, całkowicie przeobraża się w jego rękę. Chęć taka, jaką wszyscy znamy i stwierdzamy, jest faktem złożonym, wypływającym z pobudek; następują po nim uczynki, towarzyszy mu poznanie. Czy podobnej chęci każe domyślać się wszędzie Schopenhauer? Bynajmniej. Oznajmia on naprzód, że wszystko, cokolwiek wiąże się z inteligencyją, jest przypadkowym: należy więc od faktu-woli odjąć świadomość i pobudki; co też zostanie z niego, gdy się go tak zuboży i pozbawi jego powłoki. Nic, ponad ciemną jakąś żądzę; mniej nawet, pozostaje tylko pewne dążenie, a więc to, co w gruncie rzeczy nauka nazywa siłą. Okazuje się przeto, że ostatecznie dążenie tłómaczy naszą wolę, nie zaś wola jest dokładnem wytłómaczeniem dążności; że zatrzymywać ten wyraz znaczy to utrzymywać złudzenie, jakie towarzyszyło początkowi rozumowania, albo jeszcze znaczy to zamykać się w pojęciu podmiotowem, nie zaś zmierzać do przedmiotowej metody, będącej właściwą metodą nauki. Istotnie, całkiem inną będzie rzecz, gdy się powie, że wola jest jedynym aktem, dzięki któremu rozumiemy wszystkie akty przyrody, pojmując je jako podobne — założenie, przyjmowane przez wielu filozofów i uczonych — zaś inną utrzymywać, jak to czyni Schopenhauer, że wszystkie siły przyrody są tylko pochodniami w stosunku do woli, albo raczej stanowią z nią jedno. W pierwszym wypadku powiadamy, że tak być może, w każdym zaś razie tak jest dla nas; uznajemy pewną *analogiję podmiotową*. W wypadku drugim mówimy, że tak jest bezwzględnie twierdzimy, o tożsamości przedmiotowej. Mamy tu do czynienia ze zwykłym grzechem naszej metafizyki, który polega na twierdzeniu: tak być może, a zatem tak jest.

Napróżno powtarza Schopenhauer, iż pojmuje metafizykę w sposób sobie właściwy, że pozostaje on w świecie, trzymając się zjawisk; że odrzuca wszystko, co dotyczy *woher* (skąd), albo *wohin* (dokąd), albo *warum* (dlaczego), trzymając się tylko samego *was* (co), niemniej jednak nadużywa on hipotezy. Piękna analiza, dzięki której we wszystkich zjawiskach przyrody odnajduje on wolę jedną i jednaką, jest pracą oryginalną, niemającą poprzedników. Jakkolwiek nie byłoby niemożliwością poprowadzić jej w sposób bardziej systematyczny, to jednak ogarnia ona dokładny krąg faktów przyrodzonych, historycznych, fizjologicznych, życiowych, fizyko-chemicznych — dochodząc do tego wniosku, że wszystko jest wolą, oraz że, pomimo przeobrażeń, w każdej chwili danej ilość woli we wszechświecie jest stałą. Ale jakież dowód, że wśród mnóstwa rozwiązań możliwych to jedno jest prawdziwym. Schopenhauer nie przytacza żadnego z takich dowodów. Doktryna jego opiera się li tylko na pewnym rozumowaniu przez analogię, w jakim posuwa się on na przebój. W jego metafizyce, tak samo jak i we wszystkich innych, brak sprawdzenia. Pozostaje ona przeto bez wartości naukowej, gdyż znamieniem wyróżniającem naukę od metafizyki jest to, iż podczas gdy pierwsza przebiega trzy szczeble zasadnicze — stwierdzenie faktów, sprawdzenie ich do praw jakichś i sprawdzenie prawd znalezionych, — to metafizyka przebiega tylko dwa pierwsze stadyja, nie dosięgając nigdy trzeciego. Należy uznać, iż Schopenhauer podejmował wysiłek poważny dla znalezienia owego *desideratum* wszelkiej metafizyki, t. j. sprawdzenia. Widzieliśmy, jak utrzymywał on, że na świat należy spoglądać, jak na kartę hieroglifów, których klucz znaleźć można jedynie omackiem; powiada on, że go znalazł, ale jasnym jest, że jego rozwiązanie ma w sobie więcej dowcipu, niż dowodności.

Przypuściwszy jednak, że wszystko da się sprowadzić do woli i przez nią wytłomaczyć, należałoby się jeszcze dowiedzieć, *jak* i *dlaczego* jedna i jedyna wola staje się ową wielością zjawiskową, uznawaną tak przez Schopenhauera, jak i przez wszystkich.

Co do pierwszego pytania, to Schopenhauer tłumaczy się jasno: świat wyczuwalny jest tylko zjawiskiem mózgowym; jedynie tylko jedność istnieje, zaś wielość zdaje się istnieć. Mózg, układ nerwowy wszelkiej istoty czującej jest jak gdyby uwielokrotniającym przyrządem, za sprawą którego wola rozprasza się na niezliczone zjawiska. Pozorna sprzeczność jedności i wielości rozwiązuje się przeto, jak zobaczymy zaraz, w idealizmie.

Bądź co bądź trudność zostaje przez to tylko odsuniętą wstecz: zapytujemy siebie naturalnie, *dłaczego* wola przechodzi tak od jedności do wielości, dlaczego uprzedmiotawia się ona w zjawiskach nieorganicznych, życiowych, psychologicznych, dlaczego rozwój jej przybiera taką, a nie inną postać. Na to Schopenhauer odpowiada: nie o tem nie wiem; stwierdzam tylko, że tak jest; filozofija moja nie więcej wam nie obiecywała.

Czyż więc Schopenhauer był pozytywistą? Bynajmniej. Po między Comte'm i jego uczniami, utrzymującymi, że filozofija może być jedynie wiedzą (t. j. grupą nauk), całkiem zjednoczoną i uorganizowaną, oraz prawdziwymi metafizykami, jak Schelling i Hegel, którzy bez wahania tłumaczą wszystko, Schopenhauer usiłuje zająć miejsce pośrednie. Ta idea metafizyki o granicach oznaczonych, uszczuplonych, nie jest nową w dziejach filozofii. To, co nazywano metafizyką zdrowego rozsądku, jest właśnie jej przykładem. Ale na miejsce pojęcia niejasnego, na miejsce zdrowego rozsądku, który nie wiadomo gdzie się zaczyna, a gdzie kończy, Schopenhauer podaje ścisłe pojęcie metafizyki w dziedzinie doświadczenia, nietroszczącej się ani o przyczynę ani o cel. Czyliż nie jest to jednak filozofowaniem bez filozofii? Czyż nie grozi to ewentualnością zdobycia tylko bardzo małej liczby słuchaczy? Zdaje się istotnie, że prawie wszystkie umysły, żądne filozofowania, dadzą się podzielić na dwie kategorie. Jedne z nich jasne, ścisłe, wymagające pod względem dowodów, słowem umysły naukowe; drugie znajdujące, iż rzeczywistość znaczy nie wiele wobec dziedziny ideału, że rozwiązania metafizyczne, jakkolwiekby były kruchemi, więcej są warte, aniżeli dowodzenia, niezdolne przekroczyć faktów. Schopenhauer jednym wyda się zbyt zuchwałym, dla

innych zaś będzie zanadto bojaźliwym. Ustępuje on zbyt wiele pierwszym, zbyt mało drugim.

Aby się o tem przekonać, zbadajmy jedną tylko stronę jego nauki, jedną z ciemniejszych: jego teorię celowości. Po usunięciu pytania, dlaczego świat istnieje, dlaczego jest takim a nie innym, potrzeba będzie bądź co bądź wytłómaczyć, *dłaczego* istnieje pewne przystosowanie środków do celów w istotach organicznych: celowość ta bowiem, jakkolwiek rozumieć ją będziemy, jest faktem doświadczenia i Schopenhauer musi go nam wytłómaczyć, gdyż obiecał, że teoria jego ogarnie całe doświadczenie. Zagadnienie przedstawia mu się w takiej oto postaci. Uznając, że istnieje tylko siła, nieświadoma z istoty swojej, świadoma zaś z przypadku, spytajmy siebie, w jaki sposób mogła ztąd powstać organizacja z jej wewnętrzną celowością. Rozwiązanie, jakie wyłożyliśmy wyżej (rozdział 4 § 5), spotkało się z zarzutem rażącej sprzeczności; zaznaczono też, że tutaj Schopenhauer przeobraża swoją ślełą wole w inteligencyję. Krytyka ta wydaje się nam przesadną. Założenie Schopenhauera pozostaje w swej mocy logicznej. Wola, powtarza to on na każdym kroku, jest w głębi istoty swojej ślepem parciem do życia (*blind Drang zum Leben*); dąży ona do życia, jak rzeka do morza. Istoty żyjące są tylko uprzedmiotowieniem onego parcia, nieskończona zaś ta potrzeba wyraża się w nieskończoności gatunków i osobników. Ale istota żyjąca może żyć li tylko w pewnych *warunkach*; gdzie niema tych warunków, nie ma też istoty. Owa ślepa potrzeba życia może nie wytwarzać nic, albo rodzić potwory, ale może też ona tworzyć istoty uorganizowane. Do tego potrzebnem jest i wystarczającym, aby w osobniku nie było żadnej sprzeczności wewnętrznej, któraby go czyniła niezdatnym do życia; wtedy to wytwarza się organizm dobry lub zły, wyższy lub niższy. Celowość przeto nie jest czemś zewnętrznem w stosunku do osobnika, czemś przydanem; jest ona rzeczą wewnętrzną. Życie oraz jego warunki tworzą jedność; ponieważ zaś życie jest wolą, celowość więc pochodzi z woli.

Nie chcę powiedzieć, że nauka ta jest słuszną, albo, że Schopenhauer wyłożył ją dość jasno, ale zdaje mi się, że pozostaje ona

w zgodzie z jego nauką ogólną. Bądź co bądź jednak, już sam ten tylko przykład pozwala nam zrozumieć trudne stanowisko owej półmetafizyki. Uznając celowość wewnętrzną, Schopenhauer zdaje się zbliżać do pozytywistów; ale ci znajdują, iż lepiej byłoby mniej posługiwać się metafizyką, a natomiast zapytać się, tak jak oni, embryjologii, histologii, anatomii porównawczej, w jaki sposób każda istota organiczna przebywa szereg stanów — tak, iż każdy z nich jest nieuchronnym warunkiem tego, który po nim następuje. Z drugiej strony, wyraźni zwolennicy celowości powiedzą, że jestto równoznaczne z tłumaczeniem wszystkiego przez szczęśliwy przypadek, że sprowadzać celowość na stanowisko jakiegoś skojarzenia możliwego wśród mnóstwa innych skojarzeń — jestto w rzeczywistości znosić ją i wywodzić życie ze ślepego trafu.

Nie będzie przeto wielką zuchwałością mniemanie, że podobna filozofija pozostanie sobie raczej, jako fakt ciekawy, nie zaś jako nauka żywotna, mająca stworzyć długotrwałą szkołę. Metafizyka jest pewnym układem hipotez, mających trochę zaspakajając umysł i podniecać go dużo. Teoryja Schopenhauera nie ma tych stron dodatnich; natomiast przedstawia ona wszystkie prawie niedogodności metafizyki: charakter podmiotowy, nadużywanie hipotezy, niemożność sprawdzenia. Jej wielką i jedyną zasługę stanowi to, iż pracowała nad wyjaśnieniem pojęcia *siły*, której nadaje nazwę weli.

Wszelka metafizyka podlega wpływowi zadań i odkryć naukowych swego czasu. Można powiedzieć, że zagadnieniem nauk indukcyjnych jest ustanowienie równania, że wynikiem ich jest odkrycie najprostszych wyrazów owych równań. Pozostaje wytłómaczenie tych wyrazów najprostszych, jestto właśnie przedmiot metafizyki. Otóż, jak widzimy, wszelkie nauki dążą coraz bardziej do tego, aby sprowadzić wszystko do ruchu, który jest symbolem i miarą siły. Pojęcie to wpada ostatecznie w ręce metafizyków, którzy usiłują je wytłómaczyć. To też za dni naszych szkoły najrozmaitsze uciekają się do siły, jako do wytłómaczenia ostatecznego. Spirytualiści usiłują dowieść, że, wszystko w materji spro-

wadza się do rozciągłości, która się redukuje do siły ¹⁾). Szkoła przeciwna pozwala domyślać się, że dla niej wszystkie bez wyjątku zjawiska przyrody są zjawiskami ześrodkowywania się siły. „Wszelkie wstępujące przeobrażenie siły jest — że tak powiemy — jej ześrodkowaniem w przestrzeni mniejszej. Jeden równoważnik siły chemicznej odpowiada wielu równoważnikom niższych sił, jeden równoważnik życiowej siły odpowiada wielu równoważnikom siły chemicznej i t. d.“ Słowem, dla pierwszych wszystko sprowadza się do siły, zaś siła do ducha. Dla drugich wszystko, nawet sam duch, sprowadza się do siły.

Schopenhauer pod względem słownictwa swego, bliższym jest ostatnich aniżeli pierwszych. Ale, jakśmy widzieli, pozostaje on obojętnym wobec walki spirytualistów i materyjalistów. Uważając wyrazy: materyja, dusza, substancja i t. p., jako terminy, wystarczające językowi pospolitemu i zdrowemu rozsądkowi, terminy pełne dwuznaczności, gdy tylko potrzeba zrobić z nich użytek naukowy, starał się on uwolnić filozofję od ezczych widziadeł. Jest to wynik czysto ujemny; ale czyż metafizyka może obiecać coś więcej nad to, że będzie coraz lepiej stawiała zagadnienia, pozwalając tem samem przewidywać prawdę?

II.

Teoryja inteligencyi jest dla Schopenhauera tylko teoryją pozoru: celem jej jest wytlómaczenie tego — w jaki sposób wola jedna i jednaka, będąca jedyną rzeczywistością, dana nam jest jako wieloraka i zmienna w nieskończonej wielości zjawisk przyrodzonych. Przypuszcza więc, że świat nasz z jego równinami i górami, z jego rzekami i drzewami, z czującymi i myślącymi istotami, że to wszystko, oraz to, co tylko może być podobnego na in-

¹⁾ Ob. pod tym względem analizę p. Magy w jego książce *De la Science et de la Nature*.

nych światach, rozwiązuje się ostatecznie w woli, czyli w siłach; że jakaś niezmiernie mała cząsteczka owej materji, nazwana przez nas mózgiem lub ośrodkiem, odpowiednio do stopnia organizacyi swej lub złożoności, posiada cudowną własność wyrażania w sobie wszystkiego, co na nią oddziaływa, że jest ona jak gdyby zwierciadłem, w którym wola odbija się, poznaje sama siebie na wszelkich swych szczeblach: W ten sposób wszechświat jest „tylko zjawiskiem mózgowym,“ wola zaś staje się *inną* jedynie o tyle, o ile podpada formom intelektualnym (albo mózgowym) czasu, przestrzeni i przyczynowości, które sprawiają, iż ukazuje się ona, jako rozciąglą, kolejna i zmienna.

Można przedewszystkiem zapytać się tutaj, czy niema sprzeczności w owem uzależnianiu materji od inteligencyi, oraz inteligencyi od materji. Podług tej hipotezy, świat wraz ze swojemi zjawiskami fizycznymi, chemicznymi, fizjologicznymi, istnieje tylko w mózgu, ale sam mózg każe się domyślać uprzedniego istnienia pewnych faktów fizycznych, chemicznych i fizjologicznych. Jest to trudność poważna. Najmniej nieprzychylnie dla Schopenhauera tłumaczenie rzeczy mogłoby polegać na twierdzeniu, że materja, mózg, inteligencyja stanowią jedno, że są to współzależniki, wznoszące się i upadające razem, że jedynie dzięki pewnemu złudzeniu rozumowania stawiamy jakieś *przed* i *po*, tam gdzie istnieje tylko współczesność. Nauka taka, jakkolwiek trudną by była do przyjęcia ze stanowiska doświadczenia, miałaby przynajmniej tę zasługę, iż nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności; ale jakże pogodzilibyśmy ją z owem twierdzeniem Schopenhauera, że inteligencyja jest zjawiskiem *trzeciorzędowym*, zależnym od ciała, które znowu zależy od woli? Co większa, jeżeli ciało jest „bezpośrednim uprzedmiotowaniem woli“, tedy, ponieważ nie może ono istnieć bez swoich warunków bytowania (bez czasu, przestrzeni i zmiany), wynikałoby z tego, że wielość poprzedzać musi samą inteligencyję, która wszakże podług tej hipotezy, ma być pierwiastkiem wielości i różnicy. Należy przeto uznać tutaj albo sprzeczność, albo raczej, jako uczyniłbym chętniej, pewne właściwe idealizmowi stanowisko, prawie niezrozumiałe po za jego obrębem.

Idealizm Schopenhauera jest najmniej oryginalną częścią jego nauki. Odtwarza on Kant'a i Berkeley'a. Wiadomo, iż Berkeley utrzymywał, że, skoro poznajemy tylko nasze stany świadomości, wtedy nie mamy żadnych powodów do przypuszczania, iż cokolwiek istnieje poza niemi, a tem samem utrzymywał on, iż rzeczy istnieją o tyle tylko, o ile są postrzegane (their esse is percipi). Kant postawił zagadnienie w sposób bardziej wyraźny i o wiele głębszy, rozpoczynając przedewszystkiem od krytyki warunków poznania i odróżniając w ten sposób pozór od rzeczywistości,—to, co jest nam danem, od tego, co istnieje, lub istnieć może. Widzieliśmy, iż Schopenhauer bierze sobie za podstawę krytykę Kanta, nie odrzucając jednak Berkeley'a ¹⁾).

Przedewszystkiem należy wyrazić uznanie Schopenhauerowi za to, iż zawiły szereg form i kategorii kantowskich sprowadził do trzech zasadniczych: czasu, przestrzeni, przyczynowości. Opiera on ich idealność na właściwych sobie podstawach, lecz osta-

1) Frauenstaedt, który szukał historycznych poprzednictw idealizmu Schopenhauera, przytacza *Listy filozoficzne* Maupetrui's'a z r. 1752. Podaje on z nich długie wyciągi, z których wybieramy ten oto: „Rozmyślając uważnie nad tem, czem jest twardość i rozciągłość, znajduję, że nie nie zniewala mię do mniemania, iżby miały one być innego jakiegoś rodzaju, aniżeli zapach, dźwięk i smak. Jeśli ktoś sądzi, że w owej mniemanej istocie rzeczy, w rozciągłości tkwi jakaś większa realność, będąca własnością samych ciał, aniżeli w zapachu dźwięku, smaku i twardości, to jestto złudzeniem. Rozciągłość, tak samo jak i tamte, jest tylko postrzeżeniem mojej duszy, przeniesionem na przedmiot zewnętrzny, chociaż niema w nim nic, coby podobnem było do tego, co dusza moja postrzega.... Rozmyślając więc nad tem, że niema żadnego podobieństwa, żadnej odpowiedności pomiędzy naszymi postrzeżeniami, oraz przedmiotami zewnętrznymi, zgodzimy się, że wszystkie te przedmioty są tylko prostemi zjawiskami. Sama nawet rozciągłość, którą wzięliśmy za podstawę wszystkich tych przedmiotów, za coś takiego, co stanowi ich istotę, będzie tylko zjawiskiem... Oto więc, gdzie jesteśmy: żyjemy w świecie, w którym żadna z rzeczy, przez nas postrzeganych, nie jest podobna do tego, co postrzegamy. Byty nieznane budzą w naszej duszy wszelkie jej uczucia i postrzeżenia, a nie będąc podobnemi do żadnej z postrzeganych przez nas rzeczy, przedstawiają nam je wszystkie. (Frauenstaedt, *Briefe* i t. d. List 14)

tecznie dochodzi do wywodu Kanta. Jeśli przyjmiemy ten wywód, idealizm wypłynie z niego nieuchronnie. Ale czyż wywód ten istotnie jest niezaprzeczony? Roztrząśnięcie założenia kantowskiego jest zadaniem, które mogłoby przestraszyć umysły najsilniejsze. Nie może być więc mowy o podejmowaniu go tutaj. Chcielibyśmy poprostu zobaczyć, czy niema też faktów, któreby je czyniły przynajmniej wątpliwem.

Kant zwraca uwagę na to, że czas i przestrzeń muszą być albo w nas samych, albo po za nami, albo tak w nas jak i na zewnątrz. Prześlizguje się on tylko obok tej hipotezy trzeciej, a jednak zasługiwałaby ona może na zbadanie. Nie odbierając czasowi i przestrzeni ich charakteru kierowniczych zasad doświadczenia, nie można twierdzić z pewnością, że nawet w sprawie genezy swej są one całkiem od doświadczenia niezależne. Powołam się tutaj na powagę Helmholtza, który pomimo podziwu swego dla Kanta utrzymuje, że „uważanie pewników geometrycznych za twierdzenia, zawarte pierwiastkowo w pojęciach przestrzeni, jest mniemaniem, które może podlegać sporom... Pewniki, na jakich wspiera się nasz system geometryi, nie są prawdami koniecznymi, zależnymi li tylko od konstytucyjonalnych praw naszej umysłowości, są one naukowym wyrazem *pewnego faktu doświadczenia bardzo ogólnego*“ Idea przestrzeni trójwymiarowej, stanowiąca podstawę naszej geometryi, jest to ostatecznie fakt doświadczalny. Helmholtz zwraca również uwagę, że Gauss, Rieman, Łobaczewskij oraz inni matematycy wyprowadzili całą geometryję urojoną z pojęcia przestrzeni, *branej w uniezależnieniu od doświadczenia*. „Wyobrażając sobie jakieś istoty rozumne, a żyjące i poruszające się na powierzchni stałej (bądź płaskiej, bądź też kulistej albo elipsoidalnej) i niezdolne do postrzegania czegokolwiekbądź, oprócz tego, co się na niej znajduje, ujrzymy, że dla nich pewniki naszej geometryi byłyby bardzo odmiennymi od naszych, a mianowicie w tem, co dotyczy linii równoległych, sumy kątów trójkąta, najkrótszej drogi pomiędzy dwoma punktami“.

Pilnując się faktów prostszych i wszystkim dostępnym, zauważymy, że pojęcie danej przestrzeni i czasu różnią się stosownie

do danych doświadczenia. Trudną jest rzeczą, aby istota, posiadająca np. tylko czucia dotykowe, pojmowała przestrzeń tak, jak ten, co posiada wzrok i dotyk. Zwierzę, pochłaniające przestrzeń w szybkich skokach, nie może mieć o niej chyba takiego pojęcia, jak istota, która ją przebiega powoli? Tak samo ma się rzecz z czasem: czyliż zwierzę, przytwierdzone do miejsca, istota o powolnem tętnie życiowem może pojmować czas tak samo, jak i istota, żyjąca bardzo prędko, poruszająca się z szybkością? Czyliż każdy nie wie o tem z doświadczenia, że to, co wydaje się bardzo wysokiem lub dalekiem w dzieciństwie, zmniejsza się albo przybliża wraz z latami, oraz że ten sam przeciąg czasu zdaje się coraz krótszym w miarę zbliżania się starości. Fakty tego rodzaju są zbyt znane i liczne, aby zatrzymywać się nad niemi dłużej. Wystarczy, gdy je poddamy rozwadze czytelnika.

Można bez wątpienia odpowiedzieć na to, iż fakty te świadczą poprostu, że pojęcia *danej* przestrzeni oraz *danego* czasu zmieniają się odpowiednio do naszych doświadczeń, ale że nie wskazuje, iżby tak samo miało być z naszym pojęciem o przestrzeni i czasie *w ogólności*. Jednakże czyliż ogólnego pojęcia czasu i przestrzeni nie można byłoby z całą słusnością uważać, jak to czynił Leibniz, za abstrakcje, wynikające z owych danych konkretnych. W ten sposób podstawowe założenie Schopenhauera jest co najmniej bardzo sporne. Można powiedzieć jeszcze, że wynikiem wszystkiego, cośmy powiedzieli wyżej, jest stwierdzenie *względności* pojęć czasu i przestrzeni, oraz tego, że idealizm uznaje to domyślnie, tak samo jak i my, uważając je za czysto podmiotowe. Bądź co bądź jednak pozostaje tutaj ta oto różnica, że doświadczenie usprawiedliwia pogląd pierwszy, zaś nie mówi o drugim. Utrzymywać, że czas i przestrzeń są względne, jest to wygłaszać fakt, stwierdzany przez doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne; utrzymywać zaś, że istnieją one w nas tylko, jest to wkraczać w dziedzinę hipotezy.

Jeśli utwierdzoną zostanie naukowo doktryna, broniona ostatniemi czasy w Niemczech, a nadewszystko w Anglii, Kant i Leibniz będą pogodzeni. Utrzymuje ona, jak i Schopenhauer,

że czas, przestrzeń i wogóle formy myślenia można uważać, jako cechy przynależne konstytucji mózgu, ale że „formy“ te mają być wynikiem niezliczonych doświadczeń, zaznaczanych, utrwalanych i organizowanych przez dziedziczność w szeregu idących po sobie pokoleń. W ten sposób czas i przestrzeń mają istnieć zarazem w umyśle i w rzeczach, mają istnieć w nas dlatego, że poza nami istnieją.

Nie przedłużając już tego sporu, a domagając się poprostu li tylko uznania, iż nie świadczy, aby czas i przestrzeń istniały w nas jedynie, możemy już krok w krok zdążyć za Schopenhauerem ku jego hipotezie. Twierdzi on naprzód, że czas i przestrzeń są pojęciami czysto względniemi, co jest niezaprzeczonem. Utrzymuje dalej, że są one całkiem podmiotowe, czego już ani rozumowanie, ani doświadczenie nie wykazało dowodnie: z tego właśnie wyciąga on swój idealizm. Później, prześcigając już Kanta, a zbliżając się do Berkeley'ego, znajduje, że zjawiska, wypełniające próżnię ramy czasu i przestrzeni, nie są bynajmniej symbolami jakiejś rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do nas. Przeczy on, iżby istniała jakakolwiek materyja dana nam z zewnątrz.

Kantowi, który uznaje, „że materyja intuicyi daną jest nam z zewnątrz“, Schopenhauer, jakeśmy widzieli, zarzuca brak logiki, albowiem prawo przyczynowości, jako całkiem podmiotowe, mocnem jest tylko dla podmiotu oraz w porządku zjawisk: mówiąc jaśniej, że zjawisk zmysłowych, jako skutków, nie mamy prawa wnioskować o materyi, jako o przyczynie. Czyliżby należało wnosić stąd, że Schopenhauer wyznaje idealizm bezwzględny? Niekiedy chciałoby się tak sądzić z pewnej śmiałości jego wyrażań. W istocie, jak sam powiada, jest on idealistą transcendentalnym, a empirycznym realistą, czyli że, będąc kantystą i ultra-kantystą w tem, co dotyczy warunków bytu świata zewnętrznego, nie uznaje, tak jak Berkeley, iżby świat ten był tylko jakąś prostą fantasmagoryją, jak gdyby rodzajem widowiska o dekoracji ruchomej, jakie daje sobie nasz umysł. Materyja — powiada on — jest kłamstwem prawdziwym. Czy należy przez to rozumieć, że jest ona niczem, bezwzględnie niczem, jeno czystem złudzeniem? Zm-

czyłoby to zapominać, że głębię wszelkiej rzeczy stanowi wola. Wola to właśnie czuje, wola jest uczuwaną. Materyja, o ile jest wola, jest *prawdziwą*; o ile ukazuje się ona inteligencji, jako rozciągała, zmienna, zabarwiona i t. p., jest *kłamstwem*.

Gdy pozbawimy doktrynę tę metafizycznych okrywających ją obsłonek, to może znajdziemy, iż jest ona mniej daleką, aniżeli się wydaje, od tego, co utrzymują obecni uczeni czystej wody. Tak np. Helmholtz, usunąwszy, o ile można, wszelką hipotezę, a trzymając się jedynie faktów, stwierdzonych naukowo, oznajmia, że dane zmysłowe można uważać li tylko za *symbole, przez nas tłumaczone*; że niemożna pojąć żadnej analogii pomiędzy danem postrzeżeniem oraz przedmiotem przez nie wyobrażanym; że pierwsze jest poprostu duchowym *znakiem* drugiego; znak ten wszakże nie jest dowolnym, gdyż narzuca nam go przyroda naszych narządów zmysłowych oraz naszego umysłu. Jakież w istocie podobieństwo może istnieć pomiędzy mózgową sprawą, towarzyszącą postrzeganiu stołu, a samym stołem? Można byłoby powiedzieć w paru słowach, że pozory zmysłowe mniej więcej o tyle podobnymi są do wyobrażanych przez nie rzeczywistości, o ile zdania jakiej historyi albo powieści — do opisywanych przez nie wydarzeń.

W ten sposób, to, co Schopenhauer nazywa pozorami, Helmholtz zowie symbolami; symbole wyrażają rzeczywistość niepoznawalną; pozory każą domyślać się pewnego *X* — woli. Na tem kończą się podobieństwa: uczony, trzymając się tego tylko, co wie, pozostaje realistą; metafizyk, przekraczając to, co wiedzieć można — twierdzi, że świat istnieje tylko w naszym mózgu.

III.

Kilka słów tylko potrzeba powiedzieć tu o estetyce Schopenhauera. Zkąd pochodzi ona i czego jest warta?

Schopenhauer był człowiekiem o smaku zbyt wytwornym, subtelnym, aby się mógł oprzeć pokusom rozprawiania o pięknie; usposobienie jego nadto oddalało go od scholastyki, aby nie miał

jąc się tej sposobności przerwania monotonii wywodów oderwanych kilkoma barwniejszemi rozdziałami, w których mógłby się ukazać literat. Czyliż nie była to zresztą cudowna sposobność oddania sprawiedliwości Platonowi — w doktrynie, w której oryginalność autora polega na kojarzeniu systematów filozoficznych z pewną religiją i której rozmaitość odpowiada jego „zmiennemu i różnolitemu charakterowi“? Matka i ojciec Schopenhauera, mocą pewnego naturalnego doboru, usposobili go do światłego upodobania w sztuce. Z lubownika książek i obrazów, z kobiety światowej, wyróżnianej w Weimarze, a która umiała zniewolić Goethego do przeczytania jednej ze swych powieści, musiał się narodzić artysta. Liczne podróże, długi pobyt we Włoszech mogły tylko umocnić w tym myślicielu jego skłonności. Wenecja, Florencyja, Rzym, la Scala, pałac Pitti, Watykan, życie włoskie ze „swym doskonałym bezwstydem“, jak je opisywał Stendhal, niema postawa zarówno wobec arcydzieł sztuki, jak i wobec osobistości wielkich — ten estetyczny porządek rzeczy musiał pozostać w umyśle mieszkańca północy żal za południem, oraz żądze zrobienia w dziele swem miejsca owym wrażeniom, które nęciły go przez czas tak długi. Zresztą w epoce ukazania się dzieła: „Świat jako wola i jako wyobrażenie“ sztuka panowała wszechwładnie, stała się ona religiją; Schopenhauer tu, jakkolwiek był wrogiem filozofii swojego czasu, nie mógł jednak uniknąć wpływu pewnych idei panujących, ku jakim mogłaby go popchnąć sama jego przyroda. Pomimo pogardy swej „dla tych, co noszą różczkę, nie będąc natchnionymi przez Bachusa“, uczeń Platona, człowiek żywiący podziw dla *Fedry*, *Bankietu*, wieszował sobie zapewne, słysząc jak Novalis, Tieck i Schlegelowie głoszą boskość sztuki. Dalej na wyżynach tych, jakieśmy widzieli, sztuka była już wstępem do etyki — chwilowem wyzwoleniem, bezowocną próbą dojścia do ciszy doskonałej oraz do obojętności. Charakter przeto Schopenhauera, jego wychowanie a nadewszystko otoczenie tłumaczają nam początek jego estetyki. Jest to jedyna część jego nauki, w której odnajdujemy Niemca. Wobec swoich dwóch dążności sprzecznych — empirycznej i mistycznej — jak sądzę — miał

Schopenhauer do wyboru dwa tylko sposoby pojmowania estetyki. Mógł on przejąć tradycyje Diderota oraz końca wieku XVIII, dochodząc wreszcie do owej krytyki naturalistycznej, której najlepszym we Francyi wzorem jest Taine, albo też wkroczyć do świata ponad-zmysłowego, jak wróg jego Schelling. W pierwszym wypadku estetykę jego tłumaczyłyby nam zasady jego nauki (teoryja przyrody), w drugim jej cel (etyka). W rzeczywistości wpływ ostatni odniósł przewagę.

To też, słusznie można powiedzieć wraz z L. Dumontem ¹⁾ „że estetyka Schopenhauera, jak i wszystkie estetyki niemieckie, gubi się w chmurach wywodów apryjorystycznych. Tak dalece przenika ją żądza wyniesienia sztuki i uczynienia z niej czegoś nadprzyrodzonego, nadludzkiego, że ostatecznie robi ona z niej coś całkiem innego. Sztuka jest przedmiotem zbytku, niemcy robią z niej religiję, zaś artyści ich pozostają w zgodzie z ich teoretykami. Większość ich, tak malarzy, jak muzyków, uważa siebie za kapłanów i objawicieli prawdy i dobra.“

Platonowska idea, utożsamiona jako tako z „rzeczą w sobie“, wpada tak niespodzianie, iż zanadto wygląda na dogodny wykręt. „Idea, powiada Schopenhauer, jest bezpośrednio umysłowaniem woli na stopniu danym“ (*auf einer bestimmten Stufe*). Zdaje się, iż znaczy to, że zajmuje ona środek pomiędzy światem rzeczywistości i pozoru. Ale czyż łatwo jest pojąć owo istnienie pośrednie? Nadewszystko, czy jest ono uzasadnionem, Schopenhauer ogranicza się do twierdzenia tylko, pozostawiając nam troskę wierzenia mu na słowo. Estetyka ta zbyt widocznie podobną jest do jakiegoś metafizycznego romansu. To też, nie wdając się w dłuższą jej krytykę, postarajmy się tylko ją zrozumieć w niej samej, oraz zobaczyć, o ile jest ona wstępem do etyki.

Zauważmy naprzód, iż za warunek najpierwszy kładzie ona: możliwość utracenia przez nas w pewnej mierze naszej osobowości. Moralność zażąda zupełnej takiej utraty osobowości— w sympatyi

¹⁾ *Révue des cours scientifiques* z dnia 26 lipca 1873 r.

powszechnej: „Świadomość, powiada Schopenhauer, ma dwie strony: samowiedzę, oraz świadomość rzeczy innych. Obie pozostają względem siebie w stosunku odwrotnie proporcjonalnym.“ Z tej właśnie prawdy faktycznej wychodzi on, aby później stwierdzić swoją „czystą kontemplację podmiotu poznającego.“ Zdaje się, że kontemplacja taka poza obrębem form czasu, przestrzeni i przyczynowości jest chyba tylko mistyczną nazwą tego, co wiedzą wszyscy — że wytwarzanie a nawet uciecha estetyczna są w znacznej mierze nieosobiste. Jeżeli owa kontemplacja *sub specie aeternitatis*, jest tylko przenośnią — rozumiemy ją. Jeżeli jednak należy ją brać w znaczeniu ścisłym — jest ona niezbyt logiczną. Istotnie kontemplacja estetyczna jest aktem inteligencji: w jakież więc sposób może pozostawać poza obrębem czasu, przyczynowości i przestrzeni? Inteligencyja bez tych form nie jest już sobą — jest ona wolą. Inteligencyja jest tylko zdolnością pochodną. Gdy ta zniknie, cóż pozostaje? Pozostaje rzecz w sobie, wola. Nakoniec, co jeszcze bardziej potęguje trudność, to owo powtarzane ciągle przez Schopenhauera twierdzenie, że sztuka jest wyswobodzeniem się, uwolnieniem chwilowem z pod jarzma woli. Tutaj jesteśmy już wśród gmatwaniny sprzeczności, albo też istotna myśl Schopenhauera nam się wymyka. Skłonny byłbym mniemać, że dla zrozumienia jej należy uciec się do jego etyki. Przypomnijmy sobie, że dla Schopenhauera, tak samo jak dla filozofii indyjskiej, najwyższy cel — wyzwolenie — osiągniętym być może li tylko za sprawą nauki. Inteligencyja przeto, jakkolwiek drugorzędną jest jej rola, przedstawia się jako jedyny środek ocalenia. Potrzeba do tego, aby, wzniósłszy się ponad pozory i rozmaitość, dosięgła ona „rzeczy w sobie, która obcą jest wszelkiej wielości, a nawet jedności.“ Ale sztuka nie dochodzi do tego celu najwyższego, widzi ona jego cień tylko; ujmuje li tylko idee, „bezpośrednie uprzedmiotowienie woli“, nie zaś wolę samą. Może przeto dawać tylko pozory wyzwolenia. W tem tłumaczeniu doktryna Schopenhauera, jakkolwiekby była mistyczną, nie zdradza przynajmniej sprzeczności, ale wyjaśnia ją tylko etyka.

Należy też uznać, iż z wielkim talentem wykazał on, że ideał nie może być, jak się go częstokroć pojmuje, jakimś typem oderwanym, byłaby to koncepcyja najbardziej płonna i jałowa; że podczas kiedy nauka poszukuje prawd coraz bardziej ogólnych, a tem samem coraz bardziej oderwanych, sztuka dąży do typów, coraz bardziej charakterystycznych, a tem samem coraz bardziej konkretnych. Zdaniem naszym, twierdzenie to należy do najpoważniejszych w jego teorii idei. Zauważmy zresztą, mimochodem, że teoria ta przekracza estetykę, oraz, że stawia ona Schopenhauera w rzędzie stronników stałości gatunków. „Sztuka, powiada on, odtwarza, przez czystą kontemplacyję idei wiecznych, to, co jest istotnem i stałem w zjawiskach.“ Czwliż przyroda nie postępuje tak samo. Sztuka i przyroda są przeto dwoma różnemi wyrazami idei.

Słowem, zdaje się nam, że estetyka Schopenhauera wiąże się z pozostałą częścią jego nauki li tylko za sprawą bardzo wąskiego ogniwa, którego szukać należy w etyce, oraz, że jej podstawowe założenie może się streścić w sposób następujący: wyzwolenie dokonywa się dzięki inteligencyi; miewa ono dwa stopnie; sztuka zatrzymuje się na pierwszym, ascetyzm dosięga drugiego.

IV.

Istotnie oryginalną u Schopenhauera jest jego etyka. Nic podobnego nie było przed nim. Nauka jego różni się od wszystkich innych — z zasady swej, gdyż tyle obojętną jest wobec obowiązku, jak i wobec pożytku; — ze swoich następstw, gdyż zamiast mówienia nam, jak działać, szuka ona sposobów niedziałania. Wraz ze swem uroszczeniem do czystej spekulacyjności, ze swym pesymizmem, palingenezą, nirwaną swoją, staje ona przed czytelnikiem, jak niepokojąca zagadka. Sądzono, że się ją wytłómaczy, mówiąc, iż „daje nam ona smutną moralność bez Boga.“ Ale znaczyło to zapominać zbyt łatwo, że stoicyzm, pewne szkoły

użyteczne, moralność niezależna, nie mające żadnego teologicznego oparcia, nie doszły do podobnych wywodów.

Schopenhauer utrzymuje, iż wyprowadza ją z pewnej metafizycznej teorii rozkoszy i bólu. Wszystko jest wolą, wola w każdej istocie czującej jest nieugaszoną żądzą, potrzebą, rzadko kiedy zaspakajaną: w istocie przeto wszelki byt jest bólem; rozkosz jest tylko stanem negacyjnym. Trudno o założenie bardziej sporne. Czy stanem pozytywnym dla istoty czującej jest rozkosz, ból, czy też stan obojętny, jakiś Nullpunkt pomiędzy dwoma tymi? Nie podobna odpowiedzieć na to; jedynie zaś pewnem jest tylko to, że teoria rozkoszy i bólu oczekuje dotąd swojego twórcy. Cóż więc myśleć mamy o etyce, zbudowanej na podstawie tak chwiejnej? Nadto, czyliż owa łatwość obchodzenia się bez dowodu nie jest nowem jeszcze świadectwem metafizycznego usposobienia Schopenhauera. Nie umie on zdecydować się na wątpliwość dość długą. Nie zwracając się aż do Arystotelesa, który już był podał niegdyś dość poważne zarzuty przeciwko owemu uważaniu wszelkiej rozkoszy za negacyjną, ograniczę się do uwagi, że najznakomitszy z uczniów Schopenhauera — Hartmann napisał cały rozdział, w celu „zwalczenia teorii negacyjności rozkoszy“, a to opierając się na przykładach rozkoszy, jakiej dostarcza sztuka, nauka, jakieś przewyborne smaki, nie będące negacją żadnego bólu. Jakkolwiek zaś Hartmann do takich samych dochodzi wywodów, jak i mistrz jego, to jednak spróbował on przynajmniej innej metody, którą można byłoby nazwać metodą zestawiania wartości, a która tak się streszcza: wobec danej sumy dobrego i złego na świecie — określić, na którą stronę przechyla się szala.

Prawda tkwi tutaj w tem, że podstawy etyki Schopenhauera szukać należy przede wszystkim w jego charakterze. Znajdujemy tam piękny przykład owej metafizyki czysto podmiotowej, osobistej, będącej, jak powiedział Goethe, „żywem odbiciem naszych usposobień.“ Od czasów młodości swej Schopenhauer w listach matki jego przedstawianym był jako podejrzliwy, posępny, uparty, dziwaczny; takim też pozostał przez całe swe życie, jakkolwiek

w okolicznościach zewnętrznych nie mogło tłumaczyć jego mizantropii. Posiadał bowiem niezależność, zdrowie, bogactwo: długo czekał na sławę, ale inni oczekiwali na nią zawsze, otrzymując li tylko rozgłos pośmiertny i doznając wszystkich cierpień geniusza bez jego chwały. Jeśli zaś na nią czekał, to dlatego, że zbyt wyniosłym, albo zbyt kontemplacyjnym będąc, nie chciał uczynić ku niej pierwszego kroku. Kiedy więc, jak się zdaje, wywodzi etykę ze swojej teorii bólu, to jedynie daje sobie przez to pewne filozoficzne zadosyćuczynienie; ale, jak wielu innych metafizyków, udaje, że szuka tego, co już znalazł z góry i dowodzi jedynie tego, w co wierzyć pragnie. Bądź co bądź jednak, sprawiedliwość każe zauważyć, że owo pesymistyczne pojmowanie świata nie jest faktem odosobnionym w Niemczech współczesnych. Ubolewania Schopenhauera nad nędzą przeznaczeń ludzkich nie pozostały bez oddźwięku. Ogłoszono „popularny wykład“ jego filozofii; Hartmann zaś, nie przypuszczając, jak jego mistrz, że świat jest możliwie najgorszym, zestawia jednak szale złego i dobrego i znajduje, że złe przeważa. Uczynił on to z talentem niezaprzeczołym, nie ściągając na siebie niełaski publiczności ¹⁾. Teza jego wyłożoną została w formie metodycznej, odbierającej jej nawet wszelkie pozory fanfaronady. Podług niego, jedynie tylko dzięki głębokiemu złudzeniu, szczęście uważanem było za cel, do którego świat wzdychać może. W tej zwodniczej pogoni ludzkość przebiegła trzy okresy, trzy „stadya złudzenia“, nie spostrzegając, że ścigała miraż. Okres pierwszy, żydowskiej, greckiej i rzymskiej starożytności, uważał szczęście jako możliwe do urzeczywistnienia w świecie ówczesnym, w ziemskim życiu jednostki. Drugi okres — chrześcijaństwa, wieków średnich, szukał go również dla jednostki, ale w życiu pozagrobowym, z którego korzystać można jedynie po śmierci. Nasz okres, trzeci, umieszcza szczęście w przyszłości, ale na ziemi: urzeczywistni

¹⁾ W swojej *Philosophie des Unbewussten*, której pierwsze wydanie wyszło w r. 1869.

się ono w przyszłym rozwoju świata. Hartmann zawzięcie zwalcza trzy te złudzenia, zwracając uwagę na to, że filozofia szuka li tylko prawdy i nie pragnie nawet wiedzieć, czy prawda ta zgadza się z naszymi przywidzeniami.

Ta pesymistyczna dążność znajduje się w zarodku u Schellinga, jak to zauważył Hartmann ¹⁾. Nie jest to więc fakt odosobniony, rzadki wypadek, i jakkolwiek Schopenhauer był najszerszym i najoryginalniejszym przedstawicielem pesymizmu, gdyż doktryna ta tłómaczyła tylko jego charakter, to jednak należy uznać, iż stanowi ona ciekawe zagadnienie psychologiczne, przekraczające osobistość Schopenhauera.

Jak to wytłómaczyć? Naprzód można byłoby posunąć się do twierdzenia, że zużyta i zrozpaczona poezycja początków tego wieku nie pozostała bez wpływu na ową filozofję. Schopenhauer karmił się dziełami Lorda Byrona i Lamartine'a, których też przytacza co chwila. Ponieważ zaś właściwa jest poetom przeczuwać i wyprzedzać wszystko, przeto można powiedzieć, że tak samo jak stworzyli oni etykę przed moralistami, psychologię pierwszej od psychologów, tak też dali nam pesymizm wcześniej niż jego teoretycy.

Ale istnieją powody głębsze, jakich szukać należy w samej filozofii, u Kanta, z którego wychodzi cała spekulacyjna niemiecka. *Krytyka czystego rozumu* doprowadzała do wyводу następującego: albo należy ograniczyć się do doświadczenia, albo też spróbować wyjść z niego mocą bezwzględego idealizmu. Kiedy zaś próba ta nie udała się Fichte'mu, Schellingowi i Heglowi, potrzeba było wyrzec się absolutu, zdecydować się na uważanie „rzeczy w sobie“, jako czegoś niepoznawalnego i niedostępnego. Umy-

¹⁾ Philosophie des Unbewussten str. 233. Oto są niektóre z przytaczanych przez Hartmanna ustępów: „Angst ist die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes. — Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben. — Aller Schmerz kommt nur von dem Sein. — Die Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von dem jedes Geschöpf getrieben wird, ist an sich selbst die Unseligkeit“.

sły, żadne dalekich wycieczek, musiały pozostawać przykute do miejsca w ciemnych norach, bez widoków dalszych, bez widnokręgów. Czyliż takie ich wywłaszczenie mogło w pierwszej chwili nie spowodzić przygnębienia i rozpaczki? Niejeden czuł się skazanym na żywienie swych pragnień i na stopniową utratę nadziei.

Poszukiwania naukowe wszelkiego rodzaju przyczyniały się jeszcze bardziej do potęgowania tych rozczarowań metafizycznych, zrodzonych z *Krytyki* Kanta. Właściwem znamieniem wszelkiej nauki jest to, iż sprowadza ona człowieka na jego miejsce właściwe, nie pozwalając mu uważać się za środek świata, do czego zawsze ma on taką dążność. Zauważono, że odkrycia Kopernika i astronomii nowożytnej miały wielki wpływ na religijne wierzenia, dzięki temu, iż kazały naszej ziemi wejść do chóru planet i przekonały, jak dalece jest ona drobiazgiem tylko. Czyliż ze stanowiska metafizyki nie mogło to mieć również pewnych następstw, któremi zajmowano się zbyt mało? Ale nie zatrzymując się już nad tem zagadnieniem poważnem, zwróćmy uwagę na to, że właśnie przeciwko idei postępu, dążności ku lepszemu, najzjadlej występowali pesymiści. Schopenhauer zaprzecza postępowi. Dla niego całe dzieje ludzkości streszczają się w trzech słowach: *eadem sed aliter*. Owa idea postępu, będąca artykułem wiary XVIII stulecia, weszła ostatecznie do wszystkich umysłów i stała się tak dalece monetą obiegową, iż niezawsze spostrzegamy, co jest niejasnego i wątpliwego w koncepcyi postępu do nieskończoności. A jednak, w doświadczeniu nie znajdujemy nic, coby ją usprawiedliwiało. Ani jednostki, ani rodziny, ani ludy nie znają postępu nieskończonego. Na jakiejże więc zasadzie wierzymy, że ludzkość, a nawet wszechświat, posiadają ten przywilej? Wspierająca się na faktach analogija prowadzi do wniosku wprost przeciwnego. Jakoż widzimy, że nawet najbardziej stanowczy zwolennicy prawa ewolucyi, a między innymi Herbert Spencer (w ostatnim rozdz. swoich „*Pierwszych zasad*“), wspierając się na prawach fizycznych, przewidują chwilę, kiedy rozwój naszego wszechświata będzie musiał osiągnąć pewnego kresu,

i uledez nieuchronnemu przeobrażeniu, które nie będzie się mogło odbyć inaczej, jak tylko nadając znowu masom postać mgławiczną. Z drugiej strony, nauki społeczne nie wskazują nam nie takiego, coby podobnem było do nieskończonego doskonalenia się ludzkiego rodzaju w porządku moralnym. Zdaje się przeciwnie, że cywilizacja rosnąc przechodzi stanowczo w jakiś stan chorobny, w którym ludzkość, umiając tylko wysubtelniać się do zbyt ku, przeciążać się pracą i wyczerpywać się, ginie w końcu z nadmiaru własnych swych bogactw.

Nie wszystko więc jest paradoksalnem w owych skargach Schopenhauera i jego uczniów ¹⁾. Przedstawiają one reakcyję przeciwko mniemaniu panującemu, w którym nadmiar optymizmu jest tylko brakiem rozważli. Jak wszelka reakcyja, tak i pesymizm posuwa się zadaleko. W brzmieniu dosłownem mógłby on grozić nam wprowadzeniem nirwany buddyjskiej, zupełnej atarakeji wschodu. Ale niema z tej strony żadnego niebezpieczeństwa i nie zdaje się też, aby światu naszemu było bardzo pilno oddawać się kontemplacyi. Życie w swojej szacie obecnej nie wydaje mu się ani złem ani dobrem — prędzej może dobrem: ludzkość wzięta w swym całokształcie żywi zdanie Leibniza. Co do teoretycznych powodów owego zniechęcenia, to jeżeli ciężko jest ludzkiemu duchowi być wygnanym z dziedziny absolutu, pocieszysz się on może później, widząc, jak rozległą i niezbadaną jest dziedzina doświadczenia, oraz jak nieużytecznem byłoby szukać gdzieindziej niepoznawalnego, które przenika ją całą.

Owo niewyczerpane źródło złego humoru, owa dążność do kładzenia na wszystkim piętna własnej osobowości, nadająca zbyt często teoryjom Schopenhauera postać podmiotową, antynaukową, w zamian za to nadaje stylowi jego zasługę niezaprzezoną. Uznają też to jego nieprzyjaciele najzawziętsi. W wielu

¹⁾ Zeller w swojej niedawno wydanej *Geschichte der deutschen Philosophie. Monachium* 1872, uparciej widzi tam li tylko subtelny paradoks, tom I, str. 893.

razach czytać go należy tak, jak się czyta pisarzy wielkich — dla myśli, jakie podsuwa, nie zaś dla wygłaszaných stanowczo prawd pozytywnych. Wielu niezbyt gorliwych zwolenników filozofii, oddaje się z rozkoszą owemu czytaniu, które dostarcza im materjału do myślenia. Pozostaje po nim wrażenie podobne temu, jakie pozostawiają Vauvenargues albo Chamfort, a często nawet Heine lub Byron. Nie jest on niemcem ani z ducha, ani ze stylu. Styl jego istotnie trudnoby było określić, gdyż jest on złożonym. Nie jest to ani szlachetny, wymowny i uroczysty sposób pisania, jakiego wzór dawał francuzki Cousin; ani subtelna dobrodusznosc Locke'a i szkotów, którzy opisują swoje fakeiki prosto i wytwornie; mamy tu raczej jak u moralistów obfitosc myśli, zwroty dojmujące, genijalne, częstokroć poetyczne, rzuczone na metafizyczną osnowę, która je spaja. Pod tym względem bardzo pouczającą jest rzeczą — porównanie Schopenhauera z Frauenstaedtem. Filozoficzna ścisłość ucznia jest bez zarzutu; natomiast znika to wszystko, cokolwiek mistrz miał subtelnego i oryginalnego w sobie. Jest to jak gdyby różnica pomiędzy Charron'em a Montaign'em, — z krzywdą jednakże Charron'a, który jest metodyczny, podczas gdy Frauenstaedt mniejszą odznacza się metodycznością od swego mistrza.

W Schopenhauerze widzimy filozofa i myśliciela, systematyka i moralistę: doniosłą jest szczególnie jego rola ostatnia. Kiedy się czyta wielkich metafizyków — Schellinga i Hegla, doświadczamy przytem, nie wierząc nawet ich hipotezom, potężnego wrażenia, jakie daje np. wielka poezycja. Czujemy się, jak gdyby na wysokiej górze, w powietrzu bardzo rozrzedzonym, zaledwie pozwalającym oddychać, ale mamy przed sobą widnokrąg niezmierny. Nic podobnego nie spotyka się u Schopenhauera. Oryginalność jego tkwi w szczegółach, nie zaś w całokształcie. Nie wstrząsa on potężnie umysłem filozoficznym. Nie miał on zresztą uroszczenia do systematyczności; pragnął tylko mieć filozofiję na każdy dzień — stosownie do przygodnych okoliczności doświadczenia. Istotna oryginalność jego polega na tem, że zjednoczył w charakterze swoim rysy najbardziej niezgodne. W głębi rzeczy

jest to człowiek XVIII stulecia, anglik lub francuz, współczesnik Hume'a i Voltaire'a, Vauvenarga i Diderota. W jaki sposób mógł on być jednocześnie mizantropem zawziętym i kontemplacyjnym buddystą? Ten sam człowiek, który przed chwilą w mowie najbardziej malowniczej obsypał obelgami Hegla, zapisuje oto całe karty, jak gdyby żywcem wyrwane z *Bhagâvad-Gita*. Sceptyk-naturalista, tak samo jak i ostatnie stulecie, w czwartej swej księdze podobnym on jest do owego wzoru czystej kontemplacji, jaki tak pięknie nakreślił Emerson. „Wszelki fakt należy z jednej strony do ezucia, z drugiej — do moralności; każdy też człowiek rodzi się z usposobieniem bądź na korzyść jednej, bądź na korzyść drugiej z tych dwóch stron przyrody. Jedni mają percepcyję różnicy i są jak u siebie w domu pomiędzy faktami i pozorami, wśród społeczności i jednostek: są to ludzie czynu. Inni posiadają percepcyję tożsamości; są to ludzie wiary, filozofowie, ludzie genijalni. W pewnych chwilach uznają oni, że błogosławiona dusza ma w sobie potencyjalnie wszystkie rzeczy i czyny wszystkie, więc też powiadają: po co mamy się troszczyć o powierzchowne ich urzeczywistnienie.“

Do liczby uczniów, jakich miał Schopenhauer u schyłku życia, po śmierci jego przyłączyli się jeszcze inni. Najbardziej oryginalny i niezależny z pomiędzy nich, Hartmann usiłował dokonać pośmiertnego pojednania Schellinga z Schopenhauerem. Inni, jak Asher, Ky i fizyolog Rokitansky rozwinęli idee mistrza — w odniesieniu do etyki, estetyki i nauk przyrodniczych. Przyszłość pokaże, czy Schopenhauer miał słuszność, mówiąc: „Moje ostatnie pomazanie będzie chrztem moim; czekają mojej śmierci, aby mię ukanonizować.“ Pewnem jest przynajmniej, iż żyć będzie, jako pisarz i jako moralista, oraz, że filozofija widzieć w nim będzie zawsze jednego z głównych teoretyków pojęcia siły, którą pod mianem woli postawił on na szczycie wszech-rzeczy.

K O N I E C.

SPIS RZECZY.

ROZDZIAŁ PIERWSZY. Człowiek i jego pisma.

Życiorys Schopenhauera, jego dzieła, charakter, wstępy i przekonania 5

ROZDZIAŁ DRUGI. Ogólne zasady jego filozofii.

Schopenhauer jako uczeń Kanta. Metafizyczne potrzeby człowieka; objawiają się one w postaci dwojakiej: religii, filozofii. Filozofia sprowadzona do *kosmologii*. Dążność anty-teologiczna, anty-spirytualistyczna, anty-materyjalistyczna. Klasyfikacja nauk. Sąd o historii 23

ROZDZIAŁ TRZECI. Inteligencyja.

Teoryja idealistyczna. Idealność czasu, przestrzeni i przyczynowości. Braki inteligencyi. Dlaczego należy usunąć ją na szczybel drugi 46

ROZDZIAŁ CZWARTY. Wola.

Nieodzowność metody wewnętrznej dla dojścia do rzeczywistości. Rzeczywistość daną jest w nas przez wolę. Wyższość woli nad inteligencyją i fakty przemawiające za tem; Schopenhauer i Bichat. Charakter woli: tożsamość, niezniszczalność, wolność. O celowości w przyrodzie. Wola jest tylko x, rzeczą niepoznawalną 63

ROZDZIAŁ PIĄTY. Sztuka.

Wdanie się Platona. Idea jako pośredniczka pomiędzy wolą a inteligencyją. Nieosobisty charakter uciechy z twórczości estetycznej. Genijusz. Klasyfikacja sztuk pięknych 90

ROZDZIAŁ SZÓSTY. Moralność.

Teoryja wolności. Trzy stopnie w moralności: egoizm, litość, ascetyzm. Metafizyka miłości. Pesymizm bezwzględny. Środki dojścia do *nirwany*. Wyzwolenie przez naukę 114

ROZDZIAŁ SIÓDMY. Zakończenie.

Krytyczne zbadanie niektórych punktów filozofii Schopenhauera. Teoryja woli, idealizm, estetyka, pesymizm 143



