

ANDRZEJ PAPUZIŃSKI

**Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Bydgoszczy**

ŹRÓDŁA FILOZOFII EKOLOGII:

A. SCHOPENHAUERA TEORIA KULTURY

1. Problem źródeł filozofii ekologii

Kryzys ekologiczny jest jednym z najważniejszych problemów społecznych XX wieku. Z każdym następnym miliardem mieszkańców Ziemi, z każdym kolejnym na zawsze utraconym gatunkiem zwierząt lub roślin, z każdym zbliżającym się do wyczerpania nieodnawialnym zasobem naturalnym, z każdym kryzysem politycznym wywołanym trudnościami w dostępie do czystej wody, urodzajnej gleby itp. niebezpieczeństwo kontynuacji dotychczasowych tendencji rozwojowych staje się bardziej oczywiste dla coraz większej części ludzkości. Filozofia ekologii wyrosła na kanwie tych niepokojów. Na jej narodziny złożyła się po części świadomość nadchodzącej katastrofy ekologicznej, po części ekologia jako dyscyplina przyrodoznawstwa, a po części ruchy kontestacyjne z końca lat sześćdziesiątych, które zakwestionowały szereg kanonów kultury nowożytnej. Ledwo słyszalna w połowie tego stulecia, gdy Aldo Leopold na pograniczu nauk o przyrodzie i humanistyki formułował zasady etyki Ziemi¹, okrzepła w latach siedemdziesiątych i jako pełnoprawna dyscyplina filozoficzna rozwija się dzisiaj w kilku kierunkach.

Jako nowa dyscyplina wiedzy filozofia ekologii zmuszona jest pokonywać trudności, które inne części filozofii już dawno pozostawiły za sobą. Wiele rzeczy potrzebuje ustalić od podstaw. W rezultacie ważną częścią dociekań filozofii ekologii jest ona sama. Cele, zadania, metody i kształt filozofii ekologii nie są i być nie mogą zadane przez jakąś zewnętrzną instancję. Filozofia ekologii, tak jak cała filozofia, jest pozbawiona tego komfortu, jakim się cieszą poszczególne dyscypliny naukowe. Rozstrzygnięcia dotyczące kształtu dyscyplin naukowych, granic ich przedmiotu, kryteriów sensowności podejmowanych problemów i oceny metod służących do ich badania zapadają poza granicami nauki – na poziomie refleksji metateoretycznej. Ustalenia w sprawie nauki są pochodną założeń filozoficznej teorii wiedzy i filozofii nauki. Filozofia nie może się zwrócić w ich stronę po pomoc, bo są jej integralną częścią i zależą od jej aktualnego kształtu, natomiast nie ma czegoś takiego, jak ponadfilozoficzna teoria wiedzy i filozofii. Dlatego też z jednej strony filozofia ekologii niczego nie rozstrzyga poza należącym do filozofii obszarem badań, natomiast z drugiej – każdym swym rozwiązaniem wpływa na kształt całej filozofii i wypróbowuje wartość obowiązującej teorii wiedzy i filozofii nauki². Skazana na siebie, kierując się tylko małym promykiem światła rzucanym przez nowy sposób odczytania kultury i istotnych kulturowo problemów, jest zmuszona bez mała na oślep szukać inspiracji do formułowania nowych kryteriów sensu i racjonalności, do stawiania nowych zagadnień, do wypracowywania nowych podejść badawczych i sposobów legitymizacji nowych standardów pojmowania świata.

Dotychczasowa refleksja filozofów ekologii na temat źródeł uprawianej przez nich dyscypliny koncentrowała się na dwóch sprawach: kształtu relacji człowiek – przyroda (natura) oraz obrazu przyrody.

W pierwszym przypadku zwracano uwagę na skandaliczny stosunek człowieka do jego przyrodniczego otoczenia, jego mentalne korzenie i pożądaną postać. Skupiono się na zagadnieniach krytyki, determinant i pożądanego modelu stosunku człowieka do przyrody. Dlatego refleksja na temat źródeł filozofii ekologii zwracała się ku stanowiskom i teoriom, które zdają się dostarczać dobrych podstaw do zwalczania postaw i zachowań szkodliwych dla środowiska. W efekcie za źródła filozofii ekologii zostały uznane:

– ekologia naukowa (przyrodoznawcza), jako że uczyła o wzajemnych powiązaniach różnych części ekosystemów, w tym człowieka jako bytu naturalnego, z resztą rzeczywistości przyrodniczej (Marston Bates, Frank Egler, Paul Ehrlich, Aldo Leopold, Paul Sears, David Ehrenfeld, Barry Commoner);

– religijno-filozoficzna refleksja św. Franciszka z Asyżu i Giordana Bruna, ze względu na wyrażoną w ich poglądach wiarę w biocentryczną równość;

– naturalizm i sielanka w europejskiej i amerykańskiej tradycji literackiej, począwszy od Jeana Jacquesa Rousseau przez Johanna Wolfganga von Goethego, Samuela Taylora Coleridge'a, Marka Twaina po Williama Faulknera, ponieważ wzywają do odrzucenia światopoglądu technokratyczno-przemysłowego i do odnalezienia korzeni ludzkości w naturze (Gary Snyder);

– wschodnie tradycje duchowe jako wyraz pozucia organicznej jedności z naturą i opis procesu dojrzewania człowieka do przebudzenia się z urojeń panujących w jego otoczeniu (R. Robert Aitken, William R. LaFleur, Zenja Dogen, Gary Snyder);

– tradycje ludów pierwotnych jako podniosłe świadectwa poczucia braterstwa i jedności człowieka z naturą (J. Donald Hughes, Dolores LaChapelle).

W przypadku obrazu przyrody chodziło o krytykę nowożytnej wizji przyrody jako niewyczerpalnego zbiornika zasobów i pojemnego składowiska odpadów ludzkiej cywilizacji. Tutaj refleksja na temat źródeł filozofii ekologii kierwała się ku tym stanowiskom, które podkopują wiarę w obiektywny i konieczny charakter współczesnego obrazu przyrody. Dlatego za źródła filozofii ekologii są uważane:

– „nowa fizyka”, rozwijana m.in. przez Fritjofa Caprę, ponieważ służy uświadomieniu fundamentalnej harmonii wszystkich zdarzeń i rzeczy oraz podważa nowożytny obraz przyrody i dowodzi kulturowego, historycznie względnego charakteru naukowego obrazu świata (Gary Snyder, Warwick Fox);

– feminizm z powodu ogromnego ładunku sprzeciwu wobec mitu zhierarchizowanej przyrody (Mary Austin, Rachel Carson).

Zrozumiała koncentracja uwagi na podstawowych celach refleksji ekologicznej pociąga za sobą istotne ograniczenia w określaniu źródeł filozofii ekologii. Nie o to chodzi, że wśród filozofów ekologii brak jedności co do wymienionych i pominiętych składników inspiracji ekologicznej; że niektóre

teorie (np. Barucha Spinozy) są wymieniane i jako determinanty współczesnej pogardy dla natury³, i jako świadectwa wielkiego dla niej szacunku⁴. Rzecz w tym, że koncentrowanie się na tych sprawach prowadzi do pominięcia kwestii warunków możliwości podejmowania problemów ekologicznych na gruncie filozofii. A jest to kwestia niezmiernie istotna, ponieważ od sposobu jej rozwiązania zależy odwaga krytyki kultury nowożytnej oraz zakres stawianych problemów. To np. czy wzorem ekologii głębokiej (Arne Naess) i eko-filozofii (Henryk Skolimowski) będą formułowane z perspektywy kolejnej „prawdziwej” metafizyki, ustalającej po wsze czasy miejsce, rolę, rangę, prawa i obowiązki wszystkich bytów w obrębie niezmiennego uniwersalnego porządku⁵, czy – jak to robi kulturalistyczna filozofia ekologii – z pozycji ideału adekwatnej tożsamości kultury, czyli kultury jako funkcjonalnego systemu dynamicznych elementów. Kwestia warunków możliwości podejmowania zagadnień ekologicznych przez filozofię nie jest tak ważna w pierwszym przypadku, jak w drugim. Filozoficzne kanony metafizyki prowadzą do pytań o to, co właściwe, pozostawiając poza swym polem uwagi to, co możliwe. Dlatego cały trud określenia źródeł refleksji podejmującej temat warunków możliwości refleksji filozoficzno-ekologicznej spada na barki kulturalistycznej filozofii ekologii.

Z perspektywy zagadnienia warunków możliwości filozoficznej refleksji ekologicznej podejmowany niekiedy wątek filozoficznych źródeł filozofii ekologii (np. stanowisk Giordana Bruna, Barucha Spinozy, Martina Heideggera) nabiera istotnego znaczenia. Refleksja na temat tego, co możliwe, jest warunkiem sensownego szukania odpowiedzi na pytanie, co należy czynić.

Kulturalistyczna filozofia ekologii nie jest zmuszona zaczynać od zera. Pojęta jako krytyka kultury nowożytnej, ze względu na właściwą jej formę rozumu powszechnego, ma swoją i to bogatą, prehistorię. Na prehistorię filozofii ekologii składają się niektóre spośród tych koncepcji filozoficznych, w których obiektem krytyki jest kultura nowożytna – względnie jakaś jej faza – wraz z przenikającym ją rozumem. Należy to wyraźnie podkreślić; nie wszystkie, tylko niektóre spośród nich stanowią dziedzictwo filozofii ekologii. A to dlatego, że wiele filozoficznych krytyk kultury nowożytnej ożywia duch spoza filozofii i z filozoficznym, przez Kanta ustalonym sensem pojęcia krytyki nie mają wiele lub zgoła nic wspólnego.

2. Filozofia kultury jako prehistoria filozofii ekologii

Prehistoria filozofii ekologii rozpoczyna się na początku ubiegłego stulecia. Pierwsza myśl o tym, że rozum obiektywny, Rozum, z którym w XVIII wieku zostały związane wszelkie nadzieje na lepsze jutro, jest fundamentem wzniesionym na piasku, pojawiła się więc stosunkowo wcześniej. Jeszcze nie ucichły owacje, którymi intelektualna Europa przyjęła zwycięstwo oświecenia nad prastarymi ideami europejskiego ducha, jeszcze w Niemczech stary Johan W. von Goethe nie zdołał w *Fauście* postawić ostatniej kropki, a Georg W.F. Hegel nie zdążył przygotować wykładów z filozofii religii oraz filozofii dziejów, jeszcze we Francji August Comte nie podjął się realizacji zamysłu monumentalnego dzieła *Cours de philosophie positive* będącego słowem objawionym sejentyzmu, jeszcze w Anglii John St. Mill nie doszedł lat dojrzałych, a Herbert Spencer się nawet nie narodził – a już pojawiły się sygnały przyszłej krytyki urzeczywistnionego przez nich kierunku rozwoju kultury. Jeszcze wszystkie te idee, którym dziś okazuje posłuszeństwo tzw. cywilizacja naukowo-techniczna, nie zdołały zatem przybrać konkretnej postaci twierdzeń, w jakiej się przedostały do krwiobiegu mentalności zbiorowej, i nadal pozostawały zamknięte w łonie założeń późniejszych systemów oraz traktatów filozoficznych – a już dał się słyszeć głos nawołujący do opamiętania. Dochodził z opublikowanej w Berlinie w roku 1818 książki Artura Schopenhauera *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

Dla rozwijanego wątku krytyki myślowych podstaw kultury nowożytnej ważne jest to, że dzieło Schopenhauera w niczym nie przypomina dawniejszych filipik przeciwko nowym prądom umysłowym. Chociaż jak one dowodzi słabości oparcia przyszłości Europy na kantowskim hasle „*Sapere aude!*”, w które została zaklęta istota oświecenia, rozwija całkiem inny zestaw argumentów. Dlatego wysuwane ze strony opozycji oskarżenia o irracjonalizm mają w tym przypadku zupełnie inną wymowę niż wówczas, gdy dotyczą chociażby filozofii Friedricha W.J. von Schellinga. W *Die Welt als Wille und Vorstellung* brakuje tradycyjnego przeciwstawienia wiary rozumowi, które tak zdecydowanie uformowało romantyczną reakcję na oświecenie. Schopenhauer jest pomawiany o irracjonalizm dlatego, że sprzeciwia się bardzo długiej, bodaj że najdłuższej tradycji filozoficznej, zgodnie z którą u korzeni świata przyrody i

kultury daje się zawsze znaleźć – mniejsza czy boski, czy ludzki – rozum, a nie ze względu na dowodzenie wyższości wiary względnie uczucia nad rozumem. Tradycja przedoświeceniowa, formułując tezę o pierwszeństwie wiary religijnej, faktycznie przeciwstawiała sobie dwa rozumy: boski i ludzki. Romantyzm postępował w zasadzie analogicznie: głębokie uzależnienie romantycznego uczucia od wiary religijnej pozwala w podobny sposób traktować właściwą mu figurę myślową wyższości uczucia nad ludzkim rozumem. Dopiero u Schopenhauera pojawia się myśl istotnie nowa. Jej nowatorstwo polega na braku zgody na wszelki rozum jako zasadę rzeczywistości – tak naturalnej, jak i społecznej. Bez założenia, że rozum dostrzegany w dziejach oraz naturze nie jest czymś pierwotnym, a tylko pochodnym czynnikiem zupełnie innego rodzaju, cała dyskusja toczona obecnie przez filozofię ekologii z *ratio* kultury nowożytnej byłaby raczej bezpłodna. W każdym razie można wysunąć przypuszczenie, że nie przyniosłaby żadnych owoców, którymi mogłoby się posilić myślenie ekologiczne.

Artur Schopenhauer nie tworzył teorii kultury. Uczynili to dopiero jego następcy. Dla samego Schopenhauera liczyła się głównie metafizyka, teoria poznania i etyka. Tylko *Parerga und Paralipomena*, zbiór aforystycznych wypowiedzi i krótkich uwag, jest książką, w której problematyka kultury cieszy się jego bliższym zainteresowaniem. Lecz jak na ironię, nie ma w niej żadnej teorii kultury. Oderwane wywody na temat uprzejmości, pojedynków, honoru szlacheckiego i mieszczańskiego oraz im podobnych spraw dominują w całym tym dziele, nadając mu charakter luźnego zestawu myśli o obyczajach. Pisanie o schopenhauerowskiej filozofii kultury może się więc wydać gwałtem z punktu widzenia historii filozofii, która się wzbrania przed rzutowaniem współczesnej problematyki na czyjeś dawne dzieło. Z drugiej strony dyskusja z myślicielami przeszłości, dyskusja, której metoda polega na interpretacji danej teorii z perspektywy obecnych zagadnień, jest jedną z najbardziej płodnych dróg rozwoju filozofii. To w krzyżowym ogniu pytań, któremu jest poddawane dawne stanowisko, konkretyzują się i dookreślają nowe rozwiązania, rozwiązania na miarę potrzeb dnia dzisiejszego, na miarę jego bolączek, niepokojów i lęków, a także na miarę jego nadziei na jutro. Dlatego mówienie o filozofii kultury Schopenhauera jest jak najbardziej usprawiedliwione, nawet jeśli jest ona wycięta skalpelem współczesnych oczekiwań z

martwego ciała poniekąd zapomnianego systemu. Bo tylko w ten sposób umarłym myślicielom zapewnia się życie, bo tylko na skutek takiego drastycznego zabiegu mają wciąż coś do powiedzenia, coś ważnego dla ludzi z pokoleń, które nadchodzą po nich.

Chcąc opisać filozofię kultury Schopenhauera trzeba będzie mówić o dwóch odmiennych sprawach. Należy w niej odróżnić filozofię kultury w węższym i szerszym znaczeniu tego słowa. Na filozofię kultury w pierwszym sensie będą się składać te wypowiedzi Schopenhauera, które, choć rozproszone po różnych częściach dorobku, dają się ułożyć w logiczną mozaikę: uwagi na temat świata, w którym żyje człowiek, jego roli w takiej rzeczywistości i wyznaczających ją determinant. Na filozofię kultury w szerszym znaczeniu składa się coś więcej niż w pierwszym przypadku. Tu należy także mieć na uwadze to wszystko, co doprowadziło do sformułowania koncepcji kultury w węższym znaczeniu tego słowa i wywołało ferment w podstawach myślenia o kulturze.

3. Schopenhauerowska filozofia kultury w węższym sensie

Rekonstrukcja głównych motywów schopenhauerowskiej filozofii kultury w węższym znaczeniu nie może się obejść bez prezentacji założeń, z których wynikają wnioski na temat cierpienia i lęku. Pesymistyczny charakter tej filozofii kultury wynika z leżącej u jej podstaw metafizyki woli.

Cała metafizyka Schopenhauera opiera się na jednym twierdzeniu. Zgodnie z nim poza wolą nic nie istnieje. Jest to teza o charakterze analitycznym. Pojęcie woli ma sens tylko wówczas, gdy można mówić o wolnej woli. Taka wola nie może być ograniczona przez cokolwiek istniejącego poza nią, ale też zarazem musi być ograniczona przez samą siebie, przez wewnętrzną konieczność działania. Bez niej także byłoby to pojęcie nie do pomyślenia. Przymus samookreślenia się przez własne działanie jest jedynym dostępnym woli sposobem na skonkretyzowanie własnej bezwzględnej wolności. Przez dokonanie arbitralnego wyboru jednej spośród wszystkich dostępnych możliwości – stajemy wobec archimedesowego punktu osławionego pesymizmu filozofii

Schopenhauera – wola neguje jednak swoją wolność: pojedynczy wybór unicestwienia nieskończoność wyboru, zamyka wszystkie otwarte możliwości. Bowiem samookreślenie woli polega na nabraniu przez nią cech indywidualnych. Wola samookreślona przybiera postać przedmiotów. Tak więc jej nieubłaganym losem jest wyrzeczenie się własnej wolności, urzeczowienie, reifikacja. Wewnętrzna konieczność samookreślenia podporządkowuje wolę zewnętrznym prawom świata przedmiotowego. Konieczność okazuje się w tym ujęciu odwrotną stroną wolności.

Samookreślenie poddaje wolę zróżnicowaniu. Powstaje świat jednostkowych przedmiotów wyposażonych w wolę. Wszystkie działają i podlegają oddziaływaniu we właściwy na siebie sposób. W każdej reakcji dochodzą do głosu własne cele, czyli dążenia woli upostaciowanej w danym przedmiocie. Bowiem istnienie woli w formie przedmiotowej oznacza tylko podporządkowanie jej czynnikom zewnętrznym i w żadnym razie nie jest wyrzeczeniem się własnej aktywności. W tym miejscu można przerwać referowanie schopenhauerowskiej metafizyki woli, zwłaszcza że szereg kolejnych twierdzeń nie przetrwało próby czasu. Dla zrekonstruowania Schopenhauera filozofii kultury istotne jest tylko to, że najważniejszym z takich przedmiotów jest człowiek.

Filozoficznym ogniskiem schopenhauerowskiej teorii kultury w węższym znaczeniu jest twierdzenie o cierpieniu. Cierpienie jest wręcz synonimem istnienia. Zdaniem Schopenhauera człowiek jest świadom swojego istnienia ze względu na to, czego mu nie dostaje, co jako doskwierający brak odbiera jego wola. Człowiekiem powoduje wola zaspokojenia potrzeby wywołującej cierpienie, tak więc źródłem jego aktywności jest niedosyt. Lecz zamiast uspokojenia działanie wzmaga cierpienie. Przekształca świat w przeogromne pole bitewne, na którym wszyscy walczą przeciw wszystkim. Jednostka nie ma innego wyboru poza zwycięstwem lub przegraną – zdoła narzucić swoją wolę albo podporządkuje się cudzej. Ponieważ zaprzestanie walki nie leży w jej mocy, w tych permanentnych zmaganiach bez końca żyje pod presją stałego zagrożenia. Zwycięstwo tu i teraz nie daje pewności sukcesu w przyszłości. Z cierpienia wyrasta z dnia na dzień wzmagający się lęk. Coraz bardziej osamotniona jednostka ugina się pod ciężarem świadomości, że jest zdana tylko na siebie.

Lęk to drugi z najważniejszych problemów omawianej koncepcji kultury. Schopenhauer rozpatruje go jeszcze na płaszczyźnie indywidualnej. Lęk osobniczy stanowi dla niego główny problem analizy filozoficznej. Lecz nawet w tej formie okazuje się on brzemienny w skutki wykraczające daleko poza los jednostki. Jest ważki dla kultury, jako że jego wytworem okazuje się być to wszystko, co zwykło się uważać za centrum kultury, jej duszę lub też za tzw. kulturę wyższą. Tę rolę konstytutywną pełni lęk odczuwany w obliczu śmierci. Gdyby Schopenhauera nie zajmowała ontologiczna funkcja lęku, za Epikurem, chcącym w ten sposób osuszyć to źródło ludzkiej bojaźni, jakim jest myśl o śmierci, z powodzeniem mógłby powtórzyć: „Bo zaiste, jeśli jakaś rzecz nie ma ci nam spokoju swoją obecnością, to niepokój wywołany jej oczekiwaniem jest zupełnie bezpodstawny. A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”⁶. Bowiem nie śmierć, lecz myśl o własnej śmierci jest rzeczywistym problemem człowieka. Ale niemiecki filozof idzie znacznie dalej. Właśnie na myśli o śmierci, którą epikureizm zalecał zapomnieć, koncentruje dociekania. Jest zdania, że ona – *sit vénia verbo* – spełnia poważne funkcje kulturotwórcze, gdyż potrafi wypełnić pustkę dręczącą człowieka uznojonego samotnym trwaniem naprzeciw nieuniknionego końca całą masą fikcji. Kultura jest rezultatem kreatywnych możliwości myśli o śmierci, puszczającej cugle fantazji. Dzięki niej świat się zapełnia pozornymi bytami na tyle przykuwającymi do siebie uwagę człowieka, że pryska granica między marzeniem i jawą. W wyobrażeniu zaczyna im przysługiwać realność, w świecie realnym przypisuje się im najwyższy autorytet. Kultura osładza człowiekowi gorzki smak istnienia. Jest formą samoułudy. Bóg, postęp, sprawiedliwość, wolność, sława, ojczyzna i naród to tylko namiastki wiecznego życia na użytek egzystencji niezdolnej go osiąść w rzeczywistości. Są sztucznym niebem chroniącym przed realnym piekłem samotności.

W latach pomiędzy rozślawiającym nazwisko Schopenhauera artykułem J. Oxenforda z 1853 r. a pierwszą wojną światową przedstawione wątki filozofii kultury tego myśliciela poważnie zaciążyły na dociekaniach filozoficznych. E. von Hartmann nawiązał do koncepcji lęku, nadając jej charakter lęku o losy ludzkości i świata. W ten sposób zapoczątkował cały kierunek w filozofii kultury, którego najgłośniejszym dziełem jest książka O. Spenglera

Der Untergang des Abendlandes. F. Nietzsche przekuł metafizykę woli życia na teorię woli mocy i kontynuował nie wymieniony wątek geniusza. Z. Freud jeszcze w latach trzydziestych rozpisywał się o istnieniu w kulturze jako źródle cierpień. Z wieloma polemikami spotkało się schopenhauerowskie ujęcie Boga, postępu, sprawiedliwości itp. jako fikcji ludzkiej świadomości. Jednak dziś mało kto nawiązuje do tych problemów. Po spadku popularności katastroficznego kierunku filozofii kultury o Schopenhauerze jakby zapomniano.

Czy na pewno? To prawda, że jego nazwisko utraciło dawną siłę magnetyczną i nie przyciąga czytelnika do książek Schopenhauera, bez znajomości których nie było się niegdyś człowiekiem wykształconym. Niemniej myśl tego filozofa jest nadal aktualna, tyle że obecnie przejawia się pod inną postacią. Wpływ Schopenhauera nie jest tak uchwytny i oczywisty jak dawniej, bo nie polega na łatwo dostrzeganej kontynuacji którejkolwiek z jego tez o kulturze, lecz wypływa z nieprzerwanego rozwoju i ewolucji jego stanowiska metodologicznego i przedsięwziętych na jego podstawie krytyk wielu wcześniejszych aksjomatów filozofii. Rzecz naturalna, że tego oddziaływania nie daje się równie łatwo doświadczyć, jak trwałości poszczególnych twierdzeń. Podczas gdy takie tezy palą się wysokim płomieniem w myślach kontynuatorów, ono się raczej tli pod powierzchnią innych stanowisk filozoficznych. Oderwane od nazwiska i dzieła żyje na własny rachunek, ale dzięki temu jest znacznie rozleglejsze i głębsze. Swoją aktualność twórczość Schopenhauera zawdzięcza filozofii kultury w szerszym znaczeniu.

4. Schopenhauerowska filozofia kultury w szerszym sensie

Na filozofię kultury w szerszym znaczeniu składa się oczywiście koncepcja zarysowana powyżej, ale nie tylko. W tym przypadku należy także mieć na uwadze to wszystko, co doprowadziło do jej sformułowania i co wywołało ferment w podstawach myślenia o kulturze, pomimo że o kulturze nie mówiło wprost. Właśnie ten z pozoru zbędny naddatek treści, słabo zespolony z wypowiedziami traktującymi o kulturze, o którym się wobec tego chętnie zapomina, pozostał po utracie przez nie niegdyśiejszego znaczenia. Nie będzie

przesadą odniesienie do niego określenia zapożyczonego od Kanta: dzięki niemu refleksja o kulturze przeżyła prawdziwą „kopernikańską rewolucję”.

Aby to umieć docenić, trzeba umieścić dzieło Schopenhauera na tle epoki, w pobliżu wydarzeń, wśród których dojrzewała przewodnia idea *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Świadomie abstrahując od społecznego zaplecza tamtego burzliwego okresu pozostaniemy pośród faktów ze świata myśli. Schopenhauer tworzył w epoce głęboko wstrząśniętej i poważnie zaniepokojonej wywodami Kanta. Przyczyną wywołanego przez nie wzburzenia była konkluzja mówiąca, że człowiek jest źródłem powinności moralnej, która może, ale i nie musi być realizowana w świecie, która dotyczy „praw tego, **co dziać się powinno**, mimo że **nigdy się nie dzieje** [wszystkie podkr. – A.P.]”⁷. Druzgocąca krytyka przeprowadzona przez Kanta nie pozostawiała wątpliwości, że etyka na starych podstawach – tzw. etyka wywodząca swe normy z Bożego objawienia, narzuconego przez Boga prawa natury lub prawa natury rozumianego po świecku – jest stanowiskiem nie do utrzymania. Lecz jego własne pozostawiało wiele do życzenia, nie mogąc skutecznie zapełnić powstałej luki. Nie było w stanie obronić ważności norm. Groziło relatywizmem moralnym lub nawet czymś gorszym. Dla norm, nakazów i zakazów moralnych mających obowiązywać w świecie zabrakło uzasadnienia.

By temu zapobiec, podejmowano najrozmaitsze wysiłki. Znakiem epoki stał się czas historyczny. Jeśli się zgodzić, że koncepcja czasu historycznego jest pochodną kantowskiego pojęcia czasu jako konstytutywnego składnika bytu przyrodniczego, można rzec, że z jej pomocą przewyżczono Kanta Kantem. W każdym razie dzięki G.W. F. Hegla teorii czasu historycznego stała się możliwa akceptacja względności wszystkich prawd, w tym moralnych, bez rezygnacji z metafizyki tradycyjnie nadającej im ważność. Metafizyczny kanon niezmienności zdołano zachować w tym sensie, w jakim zwykliśmy mówić o tożsamości człowieka, pozwalającej w starcu widzieć niegdysiejszego młodzieńca i dziecię. O trwałości i niezmienności świata, pomimo historycznej zmienności składających się na niego fenomenów, będzie odtąd rozstrzygać wewnętrzna istota świata. Jak animator teatryku marionetek ma ona wprawiać w ruch całość zjawisk, nadając im przez odniesienie do finału widowiska sens jednoznaczny i niezmienny. Już w teorii Hegla doszło do identyfikacji tej ukrytej istoty całości z rządzącym rzeczywistością Rozumem. W rezultacie tych teoretycznych retuszy zdołano uratować prastarą platformę prawomocności norm.

Ponadindywidualny, nie ludzki, ale przejawiający się w ludzkim rozumie, nie subiektywny i nie intersubiektywny, ale obiektywny Rozum odzyskał panowanie nad światem. Teoretyczne wplecenie starej idei Rozumu w nową tematykę dziejów miało jeszcze i tę dodatkową zaletę, że pozwoliło na wkomponowanie w metafizykę nie dającej się dłużej ignorować idei postępu. Rozum i postęp stały się podstawowymi kategoriami interpretacji rzeczywistości ludzkiej.

Ponieważ świadomość zmienności dziejów jest faktem konstytutywnym filozofii kultury, za jej pierwotną formę z powodzeniem może uchodzić filozofia historii. Tym samym stara kategoria obiektywnego Rozumu i nowa, oświeceniowa idea postępu okazują się jej pierwotnymi pojęciami. Chciałoby się dziś dodać, pojęciami na dalszą metę niebezpiecznymi dla kultury, której przewodziły przez długi czas. Ale to widać dopiero *ex post*, w chwili jej obecnego ekologicznego kryzysu. Dla Schopenhauera były to więc przede wszystkim pojęcia fałszywe i siejące zamęt wśród metafizycznych i moralnych podstaw rzeczywistości, wypaczających prawdę o ludzkiej kulturze. Przesłanki do takiego osądu znajdują się w jego metafizyce woli. Również na jej gruncie zostało wypracowane stanowisko metodologiczne, które decyduje o aktualności Schopenhauera.

Dla schopenhauerowskiej teorii kultury w szerokim sensie fundamentalne znaczenie ma odwrócenie tradycyjnego ujęcia relacji pomiędzy wolą i koniecznością. Świadomość wagi tego odkrycia skłoniła Schopenhauera do wielokrotnego powtarzania tej myśli w różnych pracach. Natrafia się na nią np. w *Ueber den Willen in der Natur*⁸, *Preisschrift über die Freiheit der Willens*⁹ oraz w *Die Welt als Wille und Vorstellung*¹⁰. Zdaniem Schopenhauera, zasadniczy błąd wszystkich czasów polegał na przypisywaniu bytowi konieczności, a działaniu wolności. Twierdzi, iż jest na odwrót – tylko w *esse* tkwi wolność i tylko z niego i z motywów wynika konieczność *operari*: czym jesteśmy, poznajemy po tym, jak działamy. Przedstawiony wywód wskazuje na jedno z najdłużej podzielanych złudzeń. Wielkie odkrycie Schopenhauera wiąże się z odsłonięciem słabości całej wcześniejszej filozofii. Jego zasługą jest jej demistyfikacja jako źródła fałszywej świadomości człowieka, pozwalającej mu wierzyć, że w świecie, również w jego własnym świecie, jakim jest kultura, może istnieć porządek nie będący ludzkim porządkiem. Posługując się zasta-

nym językiem filozoficznym Schopenhauer uzasadnia swoje stanowisko w ten sposób, że możliwość wolnego działania czyni przebłyskiem wolności samego bytu, absolutnie wolnej woli, uznanej przez niego za istotę i substancję rzeczywistości. Inaczej mówiąc, podstawą ludzkiej wolności, wolności przejawiającej się w działaniu, wyborze, reakcji na bodźce otaczającego świata, a zatem wolności pod nieustanną presją konieczności zewnętrznych, wolności w kajdanach, jest wolność nieskrępowanego wyboru jednej z nieskończonych możliwości bytu. Logika narzuca konieczność przyjęcia jej istnienia, istnienia całowicie przesłoniętego przez jej uwikłanie w niezliczone okoliczności, w których prezentuje się nam na codzień. W języku Schopenhauera wolność ta nosi nazwę kaprysu decyzji. Owa przypadkowość czy kaprys wyboru dały początek światu, kulturze. Nie należy go oczywiście traktować jako początku absolutnego lub dziejowego, takiego, o którym opowiada np. biblijna historia stworzenia – to początek logiczny. Jest to metodologiczny warunek adekwatnego opisu kultury i jej twórcy, człowieka.

W ścisłym związku z przewrotem w dziedzinie wewnętrznej zależności wolności i konieczności oraz bytu i działania pozostaje schopenhauerowska krytyka innego kanonu filozofii i chrześcijaństwa. Od czasów Sokratesa filozofią zawładnęło głębokie przekonanie o wyższości rozumu nad wolą. W etyce sokratejskiej chodziło jeszcze tylko o moralność: człowiek miał wybierać to, co jako dobro samo w sobie podsuwał mu rozum. Ale począwszy od Platona świat objęła w posiadanie idea dobra pojmowana już jako wzór dla rzeczywistości. Faktycznie jest to koncepcja rozumu obiektywnego, bo dobrym mogło być tylko to, co rozumne, a to co rozumne było jako wzór niezależne od człowieka. Z tezy, iż Bóg jest stwórcą świata, chrześcijaństwo wyprowadziło wniosek, że to najlepszy ze światów. Czyż mogło być inaczej, skoro twierdzono, że Bóg nie tworzy czegoś dlatego, że jest to dobre, tylko że dobre jest to, co tworzy Bóg. I tak, przez wieki całe, rozum obiektywny, tzn. niezależny od człowieka wstępny warunek jego działań i wytworów, niepodzielnie panował nad światem jak dobry gospodarz w swoim majątku. Na przekór temu Schopenhauer utrzymuje, że świat jest z gruntu irracjonalny. Zdecydowanie odrzuca możliwość adekwatnego odzwierciedlenia przez rzeczywistość jakiegoś wobec niej zewnętrznego ładu lub posłuszeństwa immanentnemu celowi rzeczywistości. Coś, co uważamy za Rozum, jest myślą w służbie woli. To znaczy, że nie można

go wywieść z jakiegoś pozaświatowego ładu, woli nadświatowego prawodawcy, czy wewnętrznego celu, o którym nawet nie bardzo wiadomo, jak znalazł się w świecie. Cały odnajdowany przez nas w świecie porządek nie jest czymś niezależnym od człowieka, chroniącym w sobie człowieka jak owoc nasienie, bez czego nie jest po prostu możliwe życie człowieka jako jednostki i jako gatunku. To tylko racjonalizacja. W dziedzinie kultury służy usprawiedliwieniu postępów człowieka, zapewnieniu spokoju sumienia gryzionego przez wątpliwości ogarniające sens własnych czynów. Rozum jest stworzonym przez wolę narzędziem automistyfikacji. Wola tworzy nasz świat – wola jest fundamentem kultury.

Ażeby słów o woli tworzącej świat nie zrozumieć opacznie, zauważmy, że u źródeł stanowiska Schopenhauera tkwi kantowska teoria dwóch światów. Świat sam w sobie i świat znany nam z doświadczenia to, zdaniem Kanta, dwie różne rzeczywistości. Doświadczenie, którego składnikiem jest nie tylko to, co doświadczane, lecz również ten, który doświadcza, jest wypadkową cech poznawanej rzeczywistości i poznającego człowieka. Jak niewidomy narzuca swemu światu ostre kontury dźwięku, zapachu i informacji zapewnianych przez dotyk, nie mogąc niczego wiedzieć o barwach oraz niuansach światłocienia, tak samo ślepa na całość bytu ludzkość tworzy na swój użytek świat w żadnym wypadku nie mogący być wierną kopią świata samego w sobie. W metafizyce Schopenhauera, w odróżnieniu od stanowiska Kanta, który eksponował rolę władz poznawczych, kategoria woli sprawia, że świat sam w sobie tak a nie inaczej przekształca się w nasz świat. Poznanie dostarcza danych o świecie będącym uprzedmiotowioną wolą.

5. Schopenhauerowskie inspiracje w filozofii ekologii

Schopenhauer nie pozostawił po sobie szkoły. Jest jednym z tych nielicznych myślicieli, którzy mimo to zainspirowali całe legiony filozofów. Ci spadkobiercy należą do różnych nurtów myśli współczesnej. Niejednego więcej dzieli niż łączy. Dlatego też trudno jednoznacznie orzec, dokąd sięga oddziaływanie Schopenhauera. Stwierdzenie, że dokładnie tutaj się kończy jego wpływ, że właśnie od tego miejsca filozofia jest już nieczuła na jego nauki, nie jest po prostu możliwe. Mniej ryzyka zawiera teza, że w wielu miejscach

filozofii współczesnej nasuwają się ślady jej związków ze stanowiskiem Schopenhauera, dają się dostrzec większe i mniejsze odpryski jego teoretycznych zapatrywań. I musi tak być, skoro w momencie uwiadu szeregu naczelnych idei filozoficznych charakterystycznych dla pierwszej fali recepcji przełomowego dla filozofii dorobku Kanta myśl Schopenhauera rozprzestrzeniła się jak pożar w czasie suszy, skoro ona właśnie dała asumpt wielu nowym stanowiskom niezmiennie szybko zarastającym w drugiej połowie minionego wieku filozoficzne pogorzelnisko. Nietzsche i Freud, drugi pozytywizm E. Macha i R. Avenarius a oraz mu pokrewni P. Duhem i H. Poincare, neowitaliści, intuicjonista H. Bergson i – naturalnie – katastrofiści spod znaku E. von Hartmanna i O. Spenglera w mniejszym lub większym stopniu w jakimś momencie swojej pracy sięgnęli po pomoc do Schopenhauera. Do dłużników tego filozofa można także zaliczyć neokantystów, którym jego dzieło torowało drogę do nowego sposobu odczytania kantowskiego dorobku. Oprócz nich może też M. Heidegger, o ile i na jego dociekaniach zaciążyła wydobyta przez Schopenhauera różnica między pierwszym i drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Rzecz jasna, ci wszyscy filozofowie nawiązywali do różnych części schopenhauerowskiej spuścizny. To jednak, że w ogóle do niej sięgali, ma dokładnie tę samą przyczynę. Było to dzieło otwierające nowe horyzonty, wyprowadzające z zakłętego kręgu jałowych dociekań filozofii broniącej za wszelką cenę swoich dogmatów ku zupełnie nowym problemom i całkiem nowemu sposobowi postawienia starych. Energia czerpana przez nowe pokolenia z prac autora *Die Welt als Wille und Vorstellung* została zakumulowana w tych wątkach, które dla zwolenników tradycyjnych ujęć były najcięższym kamieniem obraży. Wpływa zatem z koncepcji, które stanowią istotny składnik zrekonstruowanej postaci schopenhauerowskiej filozofii kultury w znaczeniu szerszym.

Prześledzić późniejsze losy tych teorii nie jest łatwo. To wysiłek godny osobnej monografii. Sprawę komplikuje fakt, że nakładają się one i krzyżują w dyskusjach prowadzonych przez autorów mających Schopenhauerowi do zawdzięczenia ten i ów fragment własnego stanowiska. A przecież z tych sporów, przez skupienie uwagi na takim czy innym wątku rozbieżności, rodzą się nowe. Dochodzi również do tego, że pojedyncze myśli Schopenhauera wąziutką strugą zaczynają przenikać do myślenia zwolenników dogmatów filozoficznych, przeciwko którym była wycelowana cała jego teoria. Wszystko

to nie ułatwia wyboru tych stanowisk w filozofii kultury, po których można się spodziewać, że wzrosły – bezpośrednio i pośrednio – z schopenhauerowskich inspiracji. Ale go też do końca nie uniemożliwia.

Bezkrytyczna aprobata zbioru konkretnych twierdzeń nie jest w filozofii znakiem autentycznego związku między myślicielami. Nie dochowanie wierności określönemu stanowisku nie jest tu jeszcze, inaczej niż w miłości, zdradą, odstępstwem czy porzuceniem. Kontynuatorzy cudzych tez odchodzą z reguły w niepamięć. Uznanie towarzyszy pracy tych myślicieli, którzy widzą ograniczenia danego stanowiska i na własny rachunek biorą się za problem w nim zawarty. O rzeczywistym powinowactwie filozoficznym niejednokrotnie więcej mówi gotowość do podjęcia tych samym problemów niż bałwochwalczy zachwył dla ich gotowych rozwiązań. Dlatego do kontynuatorów Schopenhauera w filozofii kultury można zaliczyć przedstawicieli tak odmiennych stanowisk, jak nietzscheanizm, psychoanaliza i teoria krytyczna. Z całą pewnością wykluczają się one pod bardzo wieloma względami. Lecz wierność filozoficznemu pojęciu krytyki i wymierzony przeciwko tradycyjnej metafizyce antyracjonalizm wydaje się być pomostem pozwalającym na bezpieczne przekroczenie rozdziałających je różnic.

Ze względu na postawienie pytania o warunki fizjologicznej refleksji na tematy ekologiczne do tego grona można też dodać kulturalistyczną filozofię ekologii. Z filozofią Schopenhauera w wąskim sensie łączy ją podjęcie wątku kulturotwórczej roli lęku; w szerokim – przekonanie o prymacie woli w procesie konstytucji świata i odrzucenie oświeceniowej teorii postępu.

Lęk o przyrodę lub o przyszłość ludzkości jest warunkiem wszystkich koncepcji filozoficzno-ekologicznych. Jednak nie każdej z nich towarzyszy świadomość ontologicznej funkcji lęku. Nawet autorzy nawiązujący do filozofii Heideggera pomijają tak bardzo dla niej ważny wątek trwogi¹¹. Tym samym wpadają w pułapkę frazesów: wysuwają postulaty, dla których brak środków. Kulturalistyczna filozofia ekologii wychodzi z założenia, że analiza kryzysu ekologicznego w kategoriach kryzysu kultury nie może abstrahować od konstytucyjnej roli lęku. Jak uczy Schopenhauer, lęk przeobraża kulturę odpowiednio do celu zaspokojenia potrzeby wywołującej cierpienie: znajomość źródeł cierpienia jest źródłem aktów woli, które korygują obowiązujące w kulturze pojęcie racjonalności i – na skutek tego – przekształcają samą kulturę.

Podkreślenie ontologicznej roli lęku i pochodnego charakteru rozumu wobec woli uwalnia kulturalistyczną filozofię kultury od trudności związanych z jednoczesnym dochowaniem wierności filozoficznemu racjonalizmowi i koniecznością krytyki nowożytnej formy rozumu. Po pierwsze, uwalnia ją od błędnego koła, które pojawia się w trakcie krytyki racjonalności kultury nowożytnej odwołującej się do podporządkowanych tej racjonalności standardów epistemologicznych. Po drugie, chroni tę krytykę przed fiaskiem argumentacji odwołującej się do rozumu obiektywnego – po Freudzie i behawioryzmie bardzo wątpliwej koncepcji filozoficznej, której na dodatek brak kryteriów uwiarygodniających czyjs uprzywilejowany dostęp do wiecznej prawdy.

Akceptacja twierdzenia o prymacie woli w procesie konstytucji świata, w procesie rozwoju i przeobrażeń kulturowych, pociąga za sobą niezmiennie istotne następstwa dla kierunku rozwoju refleksji filozoficzno-ekologicznej. Prowadzi do zakwestionowania stanowiska polegającego na przypisaniu rozumowi, w jakiegokolwiek możliwej jego formie, funkcji ukrytej sprężyny przemian kulturowych. W tym świetle traci sens spór pomiędzy filozofią, religią i nauką o to, która z nich jest rzeczywistym wcieleniem rozumu. Kulturalistyczna filozofia ekologii wychodzi w związku z tym z założenia, że żadna z nich – również nauka, która w tej walce wygrała ostatnią rundę – nie ma prawa narzucać dyktatu własnego wzoru racjonalnego działania, jako że każdy taki wzorzec pozostaje na służbie jakiegoś interesu woli. Przyjęcie tej przesłanki kształtuje taką perspektywę analizy problemów ekologicznych, w której jawią się one jako rezultat jej głosu w sprawie obowiązującej w danej kulturze autodefinicji człowieka i definicji jego miejsca w *uniwersum* – tego, za kogo ma się człowiek, czego chce od siebie i dla siebie oraz od tego i dla tego, co go otacza. Przyjmując za Schopenhauerem, że za rozumne uchodzi to, co pozostaje z wszystkim tym w zgodzie, za nierozumne – wszystko, co nie da się z tamtym zharmonizować, kulturalistyczna filozofia ekologii celowo abstrahuje od metafizycznych wątków teorii rozumu, racjonalnej podstawy porządku wszechświata i obiektywnie koniecznych norm etycznych.

Schopenhauera filozofia kultury odgrywa także istotną rolę w pogłębieniu krytyki idei postępu, prowadzonej przez filozofię ekologii w kategoriach materialnego bogactwa. Kulturalistyczna filozofia ekologii wyciąga wnioski z faktu, że w konfrontacji z schopenhauerowskim twierdzeniem o prymacie woli

w procesie konstytucji świata nie da się także utrzymać idei postępu w dotychczasowej postaci wewnętrznego napędu dziejowych przemian. W rezultacie jest ostrożna wobec wszelkich form idei postępu mającego polegać na realizacji w bliżej nie określonej przyszłości ideałów, którym nie odpowiada teraźniejszość – nawet jeżeli mają to być ideały zgodne z wymaganiami ekologii.

Przypisy

- ¹ Por. A. Leopold: *Sand County Almanac*, New York Oxford, 1949.
- ² Por. H. Schnädelbach: *Podstawowe problemy filozoficzne*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 57-60.
- ³ Por. H. Skolimowski: *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, przeł. J. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 67.
- ⁴ Por. A. Naess: *Freedom, Emotion, and Self-Subsistence: the Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*, Oslo 1975; P. Wienpahl: *The Radical Spinoza*, New York 1979.
- ⁵ Por. H. Skolimowski: *Filozofia...*, op.cit., s. 15-22; B. Devall, G. Sessions: *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Warszawa 1995, s. 110—112, H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 93-95.
- ⁶ Epikur: *List do Menoikeusa*, [w:] Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 645.
- ⁷ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 59
- ⁸ Por. A. Schopenhauer: *Ueber den Willen in der Natur*, wg wydania E. Grisebacha pt. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in sechs Bänden*, Leipzig b.d. Bd. 3, s. 477.
- ⁹ Por. idem, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, [w:] wg wydania Grisebacha. op.cit., s. 477.
- ¹⁰ Por. idem, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, wg wydania Grisenbacha. op.cit., s. 376-377.
- ¹¹ Uwagi Heideggera na temat zamieszkiwania, które nie jest po prostu zasiedleniem, ale czymś znacznie więcej jako roztaczanie troski i tworzenie takiej przestrzeni, na której coś staje się sobą i osiąga stan rozkwitu, szczególnie mocno przemawiają do twórców i zwolenników ekologii głębokiej i sprawiają, że uchodzi on za jeden z jej filozoficznych filarów. (Por. B. Devall, G. Sessions: *Ekologia...*, op.cit., s. 110; M. Zimmerman: *Toward a Heideggerian Ethos for radical Environmental*, [w:] „Environmental Ethics” 1983, Nr 5.). Również Henryk Skolimowski, twórca tzw. eko-filozofii, przyznaje się do bliskich związków z myślą Heideggera, twierdząc, że ma w nim poprzednika. (Por. H. Skolimowski: *Filozofia żyjąca*, op.cit., s. 117).