

Zbigniew Paweł Zwoliński

Uniwersytet Opolski

## Trzej mędracy i ich spojrzenie na życie

Henryk Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*,  
Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015, 600 ss.

Najnowsza książka znanego i cenionego w środowisku akademickim znawcy myśli Friedricha Nietzschego i – ogólniej – filozofii życia Henryka Benisza stawia sobie za przedmiot myśl trzech filozofów widniejących w tytule publikacji: Arthura Schopenhauera, wymienionego już Nietzschego i Martina Heideggera. Jak stwierdza autor, zadaniem jego dzieła jest analiza trzech wybranych przez niego postaw względem życia

i ich porównanie. Celem rzekomo pobocznym ma być kontekst, w jakim doszło do rozwoju tychże idei ów trzech myślicieli. Należy jednak zauważyć, że kontekst ten stanowi w rzeczywistości integralną część książki. Choć we wstępie publikacji Benisz skromnie ocenia rangę swych przyszłych dokonań, to poszczególne interpretacje i analizy wpisują się w szerszy zamysł – niejako próbę rozświetlenia nieprzetartego szlaku ku życiu właściwemu.

Struktura pracy jest nad wyraz przejrzysta i jasna. Składa się ona z trzech części. Każda z nich przyporządkowana jest jednemu z myślicieli

Zbigniew Paweł Zwoliński – absolwent politologii i filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, doktorant Uniwersytetu Opolskiego. Interesuje się filozofią Merleau-Ponty'ego oraz egzystencjalizmem, w szczególności zagadnieniem stosunku egzystencji do esencji oraz ideą humanizmu (w przygotowaniu praca doktorska *Spór ontologiczny w egzystencjalizmie. Czym jest egzystencja i w jakim sensie poprzedza ona esencję*). Publikował w „Ruchu Filozoficznym”, „Logosie i Ethosie” oraz „Tekstotece Filozoficznej”.

(Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger). Każda z części z kolei zawiera cztery rozdziały, każdy z nich trzy podrozdziały.

Przy omawianiu najważniejszych i zarazem podstawowych kwestii filozofii Schopenhauera, Nietzschego i Heideggera Benisz odwołuje się do innych filozofów należących do szeroko rozumianych filozofów życia. Należy wyraźnie nadmienić, że Heidegger odseparowuje się od filozofii życia, mając na uwadze jej biologiczne podłoże. Mówiąc o niej, mam na myśli jej szeroki zakres, którego tematyką jest życie i postawa wobec niego, tak więc należy do niej również w tym rozumieniu myśl Heideggera.

Część poświęcona Schopenhauerowi nosi tytuł *Schopenhauer: ciągle rodzenie się (do) życia*. Uwydatniona zostaje w nim pierwsza ze **strategii życia**, mianowicie negacja woli życia (niewspółmierna z samobójstwem). Wola ta, zinterpretowana jako chcenie chcenia, jest w rozumieniu Benisza przejawem metafizyki Schopenhauera. Ma ona cechę dynamiczności i nieskończonej trwałości przynależnej każdemu z bytów, jakkolwiek najwięcej woli życia potrzebuje – ze względu na swoją refleksyjność – człowiek. Ten ostatni jest instrumentem w rękach woli, która za cel obiera sobie trwanie. W ten sposób pojmowana wola skłania organizmy (w tym ludzi) do przedłużania gatunku. Takie określenie z kolei jest w opinii niemieckiego myśliciela przejawem braku wolności, ponadto prowadzi człowieka do cierpienia, które rzuca przeogromny cień pesymizmu – o czym przekonuje Benisz – na jego filozofię. Wolność (a właściwie jej przejaw) jest więc pojmowana przez Schopenhauera jako sprzeciw wobec prokreacji.

Jeśli mowa o prokreacji, to jesteśmy zupełnie blisko kwestii chrześcijaństwa (utożsamionego wyłącznie z doktryną św. Augustyna) u naszego filozofa. Okazuje się, że jego stanowisko jest tutaj ambiwalentne. Jakkolwiek zgadza się on ze św. Pawłem i św. Augustynem odnośnie do wstrzemięźliwości seksualnej, której brak – w jego opinii – jest przyczyną mnożenia się wspomnianego już cierpienia na świecie, to odmiennie odnosi się do znaczenia wolnej woli i predestynacji (dopuszcza tę drugą tylko jako wyraz zasług [bądź przewin] w poprzednich wcieleniach). Można powiedzieć, że używa on „prawd” chrześcijańskich do swoich potrzeb, a więc przyznaje im rację w kwestiach dla niego wygodnych

czy pożądanym – konkluduje autor recenzowanej książki. Również ambiwalentna jest myśl Schopenhauera względem stanowiska Maxa Schelera. Scheler optuje za miłością płciową, która jest – jak ujmuje to Benisz – „wyrazem międzyludzkiej jedności w uniwersalnym życiu” (s. 104). Skądinąd autor omawianej tutaj książki czyni spostrzeżenie, że Scheler w sposób nieuzasadniony poszerza wymiar miłości płciowej o wątek aksjologiczny.

W dalszych partiach rozprawy analizowana została kwestia teizmu i jego wpływu na filozofię Schopenhauera. Jego **popularność** spowodowana jest trudami życia na Ziemi i obietnicą zadośćuczynienia w zaświatach oraz niezgodą człowieka na materializm. Zaakcentowana i dowartościowana zostaje rola filozofii Immanuela Kanta w procesie rozstrzygnięć ateistycznej myśli autora *Świata*. Następnie gdański myśliciel opowiada się w sporze św. Augustyna z Pelagiuszem o znaczenie woli (jak wiadomo, podczas gdy Augustyn umniejszał wolę człowieka, nadając znaczenie woli Bożej, to Pelagiusz upatrywał w woli człowieka zadatki dobra) po stronie tego pierwszego. Tym samym staje on po stronie chrześcijaństwa podzycytego augustyńską doktryną. W błędzie pozostałby jednak ten, kto sądziłby, że jest on ortodoksyjnym zwolennikiem chrześcijaństwa. Zarzuca owej religii brak naukowości, wywyższanie człowieka kosztem zwierząt czy niekonsekwentne pojmowanie pojęć dobra, miłości oraz odnoszenia się do pracy. Ostatni fragment rozdziału poświęcony został podziałowi filozofii negujących życie. Schopenhauer szczególnie docenia buddyzm oraz szeroko pojętą filozofię antyczną, która nie ograniczała – tak jak czyniła to religia judeochrześcijańska – myślenia ludzi.

Na zakończenie pierwszej części książki Benisz kieruje swoją uwagę na estetykę Schopenhauera, stawiając wraz z nim pytanie dotyczące piękna życia. Autor *Świata*, doceniając dokonania Kanta w dziedzinie estetyki, w której filozof z Królewca przenosi wcześniejsze rozważania o pięknie i sztuce w ogóle z poziomu empirycznego (warunki przedmiotowe piękna) na poziom transcendentálny (warunki podmiotowe), posuwa naprzód – przynajmniej w swojej opinii – myśl królewieckiego filozofa. Do rozwiązań swojej teorii Schopenhauer angażuje wolę życia i idee (te drugie rozumiane na sposób platoński, choć odmienna jest ich

geneza u obu filozofów). Odpowiedź Benisza na postawione przez siebie pytanie jest niejednoznaczna. Pokróćce można zawrzeć ją w formule: sąd pozytywny na temat piękna życia byłby niezgodny z rzeczywistością, jakkolwiek przy uwzględnieniu pewnych warunków [między innymi takiego, aby „uznać idee platońskie za wieczne synonimy piękna” (s. 191)] odpowiedź może być twierdząca.

W swojej filozofii Schopenhauer nie dostrzega, że być może unikanie cierpienia nie jest najwyższym celem. Takie wątpliwości z pewnością podzielałby Nietzsche, który, pomimo że inspirował się początkowo myślą Schopenhauera, zajął stanowisko afirmacji życia, a nie jego negacji. W części poświęconej Nietzschemu zatytułowanej *Nietzsche: kołowy (o)bieg wiecznego życia* Benisz dokonuje interpretacji poglądów Parmenidesa i Heraklita, które zapoczątkował Anaksymander, co prowadzi do uwyrażnienia dwóch pojęć ze słownika Nietzschego: „wiecznego powrotu tego samego” i „woli mocy”. W szczególności w myśli Anaksymandra i Heraklita upatruje on idei wiecznego powrotu, którą zaadoptował do swojej filozofii Nietzsche (a wcześniej Schopenhauer). Przywołana powyżej idea rozumiana jest przez autora *Tako rzecze Zaratustra* na sposób ateistyczny, jako wieczne stawanie się, i przeciwstawiona jest teistycznej idei czasu linearnego. Obrana droga stawania się bytu jest też zanegowaniem wartości czy idei.

Następnie autor analizuje „w trzech fazach proces powstawania idei wiecznego powrotu tego samego” (s. 230) odpowiedni do trzech faz twórczości Nietzschego. Pozornie banalna hipoteza wiecznego powrotu pod piórem Benisza uzyskuje wiele odcieni i kolorytu. I tak np. z przypisu 144 drugiej części dzieła możemy dowiedzieć się, że „kosmologiczna wykładnia idei wiecznego powrotu [...] kłóci się z wykładnią antropologiczną” (s. 255). Ta pierwsza znamionuje się koniecznością, druga natomiast jest „przewyciężaniem tego, co jest, na rzecz tego, co dopiero będzie, tj. przewyciężaniem człowieka na rzecz nadczłowieka” (s. 255). Przepętniona elementami dionizyjskimi idea wiecznego powrotu znajduje swój wyraz w tragedii. To ona dokumentuje z jednej strony radość, z drugiej samą tragiczność ludzkiego losu. Nietzsche jest świadom, że idea wiecznego powrotu byłaby sama w sobie pesymistyczna – któż zdzierzyłby

nieskończoną ilość razy tego samego, tym bardziej gdyby to było – jak w jego przypadku – życie w cierpieniu. Wobec powyższego niezbędną jest afirmacja zastanego, wyrażająca się w woli mocy i wiążąca się z ideą nadczłowieka.

W kolejnym rozdziale drugiej części Benisz ukazuje czytelnikowi podobieństwa i różnice pomiędzy filozofiami życia Nietzschego i Henriego Bergsona. O ile obaj adaptują – pierwszy z nich w wykładni Benisza – do swojej filozofii kategorie statyczności i dynamiczności w moralności i w religii, które mają się „połączyć [...], aby zapewnić wyższą jakość myślenia i działania” (s. 274), o tyle inny jest symbol tego połączenia. U Nietzschego jest to wspomniany już nadczłowiek, u Bergsona mistycyzm oparty na chrześcijaństwie, ale nietraktujący go w sposób doktrynalny (właściwie francuski filozof skupia się tylko na jego etyce i odrzuca teologię). Podobny jest między innymi u tychże myślicieli stosunek do prawdy. Autor *Zaratustry* określa ją mianem „poruszającej się armii metafor” (s. 276), wyrażając w ten sposób niemożliwość jej ujęcia. Bergson natomiast jest zdania, że niemożliwe jest ujęcie życia (prawdy) poprzez rozum i logikę i że odpowiedniejsze jest ku temu zastosowanie „logiki ciała” (s. 276), choć i ona – zdaniem Benisza – nie jest do końca zdolna rozstrzygnąć kwestii prawdy i dostępu do niej. Również ciekawego porównania dokonuje autor pomiędzy bergsonowskim mistykiem a nietzschezańskim Zaratustrą, którzy stawiają sobie za zadanie oświecanie ludzi, choć każdy z nich czyni to w innym kontekście i każdy ma innego boga: Boga chrześcijan bądź Dionizosa.

Nieodłączne cierpienie, które towarzyszy Nietzschemu w jego życiu, łączy się nieodmiennie z umiłowaniem przez niego owego życia (*amor fati*). Należy powiedzieć więcej: być może to cierpienie jest warunkiem „jasności umysłu oraz pogody ducha” (s. 342). Nietzsche krytykuje chrześcijaństwo i wywyższa takie cechy życia, jak zmysłowość, namiętność czy cielesność budzące niechęć – zdaniem filozofa z Bazylei – Kościoła katolickiego. To ten ostatni przymiot jest wszak podłożem duszy. Agresywna postawa Kościoła (wizja piekła) zostaje przeciwstawiona buddyzmowi, który zostaje obdarzony przez niemieckiego myśliciela szcunkiem. Jak powiada Benisz, to w oparciu o buddyzm Nietzsche kreuje

ideę nadczłowieka i nową, antychrystusową i antychrześcijańską, formę moralności („przewartościowanie wszystkich wartości”).

Nazbyt – w mojej opinii – „optymistyczna” wizja Nietzschego, biorąc pod uwagę brak ostatecznej celowości „hodowli” nadczłowieka kosztem zwykłych ludzi (rasa niewolników) i akceptacji cierpienia podszytego radością, znajduje swój rezonans w myśli Heideggera w części książki zatytułowanej *Heidegger: stałe bycie (w życiu) ku śmierci*. Ten ostatni prezentuje ideę bycia ku śmierci. Jak słusznie zauważa Benisz, „kategoria bycia całkiem dobrze koreluje z pojęciem życia stosowanym w filozofiach Schopenhauera i Nietzschego” (s. 7) (w celu uwyrażnienia swojej tezy odnośnie do korelacji pomiędzy byciem a życiem Benisz przedstawia analizę bycia-w-świecie, gdzie niepodzielną rolę odgrywa Heideggerowska troska, a następnie analizę bycia ku śmierci). Skoro tak, to można przypuszczać, że sens bycia jest bliski sensowi życia, przy czym – posługując się znów uwagą autora książki – Heidegger ma na myśli wyłącznie sens życia jestestwa (*Dasein*). Jego myśl stanowi filozofię środka względem życia: ani nie przedstawia on pesymistycznego stanowiska Schopenhauera, ani optymizmu Nietzschego. Zdaniem Heideggera należy zaakceptować śmierć, gdyż opieranie się jej jest bezcelowe, i przeżyć właściwie życie. Więcej, to bycie ku śmierci czyni jestestwo bardziej sobą, a jego życie bardziej sensownym.

W opinii filozofa z Meßkirch Nietzsche – by zrelacjonować kluczowy fragment dzieła Benisza – jest metafizykiem, ponieważ nie rozważa on kwestii bycia, lecz pyta jedynie o byt, zatem pomija źródłową („fundamentalną”) kwestię bytu. Należy powiedzieć więcej, jest on dla niego ostatnim metafizykiem Zachodu, który stosuje kategorię woli mocy, domykając w ten sposób „zmagania” z bytem rozpoczęte przez starożytnych Greków. Heidegger uważa siebie za filozofa, który **przewycięża** metafizykę, podejmując pytanie o bycie. Benisz po konfrontacji pism Nietzschego z Heideggerem stwierdza, że „próba przewyciężenia metafizyki skutkuje jeszcze lepszym jej ugruntowaniem, a krytyka Nietzschego przekształca się w pochwałę jego heroicznej postawy w obliczu szerzącego się nihilizmu” (s. 7) (należy w tym miejscu zaznaczyć, że śmiała, ale i uzasadniona teza Benisza stanowi główne osiągnięcie jego rozprawy). Mówiąc inaczej,

metafizyka jest nieodłącznym warunkiem swojego gruntowania. Pytanie o metafizykę wiedzie Heideggera, a w ślad za nim Benisza, do pytania o nicomość (choć to nicomość poprzedza metafizykę) i pytania o potencjalny nihilizm Nietzschego. Obiegowa opinia mówiąca, że był on jego zwolnikiem doprasza się u autora książki również przeciwstawnej odpowiedzi. Niepohamowana żądza życia filozofa z Bazylei i wyrzekanie się życia przez chrześcijaństwo (czemu wtórował – pomimo wspomnianej już równoczesnej krytyki Kościoła – Schopenhauer) prowadzi do odwrócenia ról. To Nietzsche przywraca wartość światu.

Przedostatni rozdział (trzeci) części trzeciej zajmuje się kwestią humanizmu u Heideggera. Punktem odniesienia jest dla Benisza słynny, powstały po wojnie, *List o „humanizmie”* skierowany do Jeana Beaufreta. Jest on niejako dyskusją ze stanowiskiem Jeana-Paula Sartre’a, które ten ostatni formułuje w *Bycie i nicości* oraz w popularyzującym owe dzieło eseju *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Istnieje w opinii Benisza nieprzejeżdżana różnica pomiędzy pojmowaniem idei humanizmu u obu myślicieli. Sartre odwraca zasadę metafizyczną mówiącą, że to „esencja poprzedza egzystencję” i wraz z owym odwróceniem („egzystencja poprzedza esencję”) to człowiek ma decydować o swojej istocie. Trudna do utrzymania teza Sartre’a (np. w zderzeniu z filozofią Maurice’a Merleau-Ponty’ego) upada także pod naporem ontologii fundamentalnej i bycia Heideggera, które poprzedzają dywagacje na temat pierwotności egzystencji przed esencją bądź odwrotnie. Filozofia Heideggera zdaje się być wypadkową tradycyjnej metafizyki zapoczątkowanej przez Platona i sztandarowego, subiektywnego egzystencjalizmu Sartre’a. W miejsce egzystencji Heidegger wprowadza zresztą ek-sistencję, która jest – jak pisze Benisz wiedziony myślą niemieckiego filozofa – „ekstacywnym wykraczaniem poza prawdzie bycia” (s. 469), a więc nie jest już statycznym istnieniem (egzystencją).

Konkluzja autora rozprawy brzmi następująco: zarówno Nietzsche, jak i Heidegger są metafizykami, albo obaj przewyciężają metafizykę za pomocą poetyckich środków. W ostatnim rozdziale trzeciej części zatytułowanej *Cóż po poecie – piewcy bycia i czasu* właśnie w oparciu o poezję Friedricha Hölderlina i Rainera Marii Rilkego Benisz próbuje

„dotrzeć – wraz z autorem eseju – do podłoża myślenia istotnego” (s. 8). Narracja książki Benisza w tym ostatnim rozdziale poetyzuje się i gęstnieje (odpowiednio do narracji eseju Heideggera). Tak zwany czas swiatioobrazu, charakterystyczny – zdaniem Heideggera – dla epoki nowożytnej, czyni człowieka skazanym na naukę i technikę oraz na to, co policzalne i mierzalne. Jednak aby mógł się on odnaleźć, musi poznać to, co nieustalone (niepoliczalne), czyli musi wejść w Otwarte, do którego wstępu broni metafizyka. Jest to jednak zadanie, którego podejmują się nieliczni, to znaczy poeci, tacy jak Hölderlin czy Rilke. O tym, dlaczego jednak jest to zadanie niewykonalne, poinformuje Cię Czytelniku omawiana tutaj rozprawa.

Benisz na kartach swojej książki zapytuje, czemu miałoby służyć przewyciężenie metafizyki przez Heideggera wobec braku zmiany jego statusu (s. 438). Wydaje się, że zamierzenia Heideggera nie miały tutaj podłoża *stricte* pragmatycznego (w potocznym znaczeniu tego słowa), podobnie jak nie miało takiego podłoża np. sporządzenie „inwentarza świadomości” czy konstytucji przedmiotu przez Husserla (może poza pracami na temat funkcjonowania mózgu). Przewyciężanie jest postępowaniem mającym cele czysto poznawcze (choć nigdy nie wiadomo, jaki pożytek mogą ze sobą przynieść). Inną kwestią pozostaje możliwość powodzenia takiego poznania (sukces ontologii fundamentalnej), z czego doskonale zdaje sobie sprawę Benisz. Należy też na zakończenie powiedzieć, że ugruntowanie metafizyki jest jej przewyciężeniem, ponieważ ugruntowanie sprawia, że myśli metafizyczne nie są dowolne („awanturnicze”, jak powiedziałby Beaufret), czyli mają swoją podstawę w doświadczeniu.

Autor mówi w swoim dziele o **meandrach** filozofii Schopenhauera, Nietzschego i Heideggera. Przygląda się, bada, ale nie narzuca w pełni gotowej postawy względem życia. Jest świadomy, że „inwentarz życia” (odpowiednio do wspomnianego już husserlowskiego „inwentarza świadomości”) i zajęcie wobec niego stanowiska każdy musi ostatecznie sporządzić sobie sam. Omawiana pozycja jest ze wszech miar zajmująca i najwycyżajniej ważna, bo czyż może być kwestia bardziej nagląca niż „kwestia życia” i jego zagospodarowania. Pasja, znawstwo tematu, głęboka erudycja, sprawnie poprowadzona narracja autora i wprawdzie



selektywne (co oczywiste), ale udane zestawienie myśli filozofów, którzy stali się bohaterami dzieła. Logika zestawienia jest zresztą udokumentowana faktem, że Schopenhauer był – jak już powiedziano wcześniej – inspiratorem myśli Nietzschego, zaś Nietzsche był przedmiotem badań Heideggera, czego efektem było dwutomowe *opus magnum* tego ostatniego zatytułowane po prostu *Nietzsche*. Na uwagę zasługuje także doskonale wydanie Wydawnictwa Marek Derewiecki: twarda okładka, na której widnieje gustowna reprodukcja fragmentu obrazu o symbolicznej wymowie Paula Delaroche'a zachęca do lektury, choć jest to niewątpliwie zaledwie przystawka przed intelektualną ucztą, jaką stanowi wnikliwie dzieło Benisza. Tylko dla wysublimowanych podniebień.