

RYSZARD PHILIPP

AWF w Krakowie

O POJĘCIU WOLNOŚCI U SCHOPENHAUERA

Schopenhauera nakrelenie problemu wolności. Zarys koncepcji wolności, tak jak i cały swój system, Schopenhauer zawarł w dziele głównym¹, jednak tezy dotyczące wolności zostały wyłożone ponownie w omawianym poniżej tekście² - jak oznajmia autor, tym razem bez żadnych założeń i niejako *ab ovo*³.

Swoją odpowiedź na pytanie zadane przez Norweską Królewską Akademię: „czy wolna wola człowieka daje się wyprowadzić z samowiedomości?”⁴ zaczyna Schopenhauer od rozbioru podstawowego dla tej kwestii pojęcia *wolności*. Pojęcie to, rozważane ciężej, jest negatywne, „myślimy przez nie jedynie brak wszelkich przeszkód i zahamowań; one natomiast, jako wywierające siłę, muszą być czymś pozytywnym”⁵. Stosownie do rodzaju owych przeszkód możemy rozróżnić trzy znaczenia pojęcia *wolności*: 1. Wolność w sensie fizycznym; 2. Wolność w sensie intelektualnym; 3. Wolność w sensie moralnym.

Podstawowym znaczeniem, przynajmniej z fizykalistycznego lub fenomenalistycznego punktu widzenia, jest znaczenie pierwsze, czyli wolność jako „nieobecność materialnych przeszkód wszelkiego ro-

¹ A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, wyd. 3. Leipzig 1959 (wyd. polskie: *Wiat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. I-II. Warszawa 1995).

² A. Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978 (wyd. polskie: *O wolności ludzkiej woli*, przeł. A. Stögbauer. Kraków 2006).

³ A. Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, op. cit., s. 3.

⁴ Pytanie w oryginale łacińskim brzmi: *Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?* Termin *conscientia* można, według Schopenhauera, rozumieć dwuznacznie, jako sumienie *resp.* wiadomość („Gewissen-Bewußsein“), niemniej w swojej rozprawie termin ten rozumie, jak zapewnia, wyłącznie jako *wiadomość*, „nie podciągając sumienia pod pojęcie samo-wiadomości” (por. *Ibidem*, s. 45 [przekłady wszystkich cytatów pochodzą od mnie - R. Ph.]).

⁵ *Ibid.*, s. 39.

dzaju”⁶. Takie znaczenie wolno ci, zauważa Schopenhauer, „jest pierwotne, bezpodległe i najbardziej czyste. W tym właśnie znaczeniu pojęcie nie podlega żadnej dyskusji, czy te kontrowersje, albowiem możemy być pewni, że zawsze swój realny wyraz znajdzie”⁷. Tak określone pojęcie wolności występuje najczęściej w kontekstach dotyczących zwierząt, w tym człowieka. Mówimy, że są one wolne, gdy nie ogranicza ich, bądź nie zmusza do działania żadna przeszkoda materialna, „gdy ani wiąz, ani więzienie, ani bezwład („Lähmung”), a więc w ogóle żadna *fizyczna, materialna* przeszkoda nie hamuje ich czynności, lecz gdy następuje one zgodnie z ich *wolą*”⁸. To znaczenie wolności obejmuje również wolność w sensie politycznym.

Jest oczywiste, że pojmując wolność w sensie fizycznym, trudno utrzymywać, że cokolwiek lub cokolwiek w przyrodzie jest lub może być wolne. nierozstrzygnięta kwestia jest dla filozofów raczej trzecie rozumienie pojęcia wolności, mianowicie jej sens moralny - wolność jako *liberum arbitrium indifferentiae*. To znaczenie pojęcia wolności nawiązuje jednak do znaczenia pierwszego. Zauważono, pisał Schopenhauer, „(...) w niektórych przypadkach, że człowiek, nie hamowany przez [żadne] materialne przeszkody, był powstrzymany od działania przez same tylko motywy, takie jak groźby, obietnice, niebezpieczeństwa itp., od działania, które poza tym z pewnością byłoby zgodne z jego wolą”⁹. W przeciwieństwie do przeszkód fizycznych, które są absolutne w tym sensie, że nie można z nimi polemizować, przeszkody mentalne, czyli pobudki *sensu stricto*, nie są absolutne, człowiek jest w zasadzie w stanie im się przeciwstawić, „motyw nigdy sam w sobie nie może być nieprzeciwstawny, może bezwarunkowej mocy, lecz zawsze jeszcze może ewentualnie zostać przezwany przez silniejszy *motyw przeciwny*, o ile tylko taki się pojawi i o ile dany człowiek w indywidualnym przypadku da się nim spowodować”¹⁰. Z powyższego, stwierdza Schopenhauer, próbuje się na ogół wyciągnąć wniosek,

⁶ *Ibidem*, s. 39.

⁷ *Ibidem*, s. 40.

⁸ *Ibidem*, s. 40.

⁹ *Ibidem*, s. 41.

¹⁰ *Ibidem*, s. 41

e wola jest wolna, lecz bierze się tutaj wolność w odniesieniu do mo-
no ci, nam za chodzi o *chcenie*, pytamy bowiem: „czy samo *chcenie*
jest wolne?”¹¹.

Wolność jako nieuwarunkowana przyczynowo . Na mocy pierw-
szego znaczenia pojęcia wolności, wolnym jestem wtedy, kiedy *mogę*
robić to, co chcę , niemniej, dla znaczenia trzeciego, moralnego, istotną
jest kwestia, czy *mogę chcieć* (*resp. nie chcieć*) *tego, czego chcę* ¹². Wy-
daje się, że abym mógł pojąć siebie jako wolny podmiot (w sensie mo-
ralnym), muszę zarówno być w stanie *chcieć* *tego, czego teraz chcę* , jak i
nie chcieć . W takiej sytuacji pojawia się jednak w moim *chceniu* (woli)
coś na kształt *chcenia* (woli) wyszego rzędu, mianowicie *chcenie chce-
nia*. Tym samym wracamy jednak do punktu wyjścia, ponieważ po-
wstaje teraz pytanie, czy możemy *nie chcieć* *tego chcenia chcenia* i tak
dalej, *ad infinitum*. „Pojęcie wolności, pierwotne, empiryczne, zaczerp-
nięte z czynu, wzbrania się więc przed bezpodstawnym pojęciem z po-
jęciem woli”¹³. Dzieje się tak dlatego, że wolność w ogólnie
jako przyczynę, *resp.* przyczynowo, lecz równocześnie nie jako przyczyn-
owo nieuwarunkowaną, niezdeteminowaną, co prowadzi natych-
miast do aporii, jako, że główną w naszym umyśle tkwi zasada racji,
która sugeruje, że wszystko musi mieć swoją przyczynę.

Nieuniknione wydaje się pojmowanie wolności jako przeciwieństwa
determinizmu, lub, jak określił to Schopenhauer, przeciwieństwa ko-
nieczności, co implikuje, że wolność musi być czysto przypadkowa, tzn.
nie może mieć żadnej przyczyny. Takie rozumienie wolności ma
jednak poważne konsekwencje. Wolność rozumie się zwykle, pomimo
nagminnej *substancjalizacji* w praktyce językowej, raczej jako cechę,
nie zaś jako byt, czyli substancję właściwą. Mówiąc o wolności mamy na
ogół na myśli pewne byty wiadome, które są wolne, którym wolność
przysługuje, pojmując je równocześnie nie jako podmioty, zarówno w sensie
logicznym, jak i etycznym. Przypadkowo natomiast nie chce się
z podmiotowością; byt wiadomy, który działa w sposób przypad-
kowy, nie daje się pojąć jako podmiot. To nie on działa, lecz przypadek,

¹¹ *Ibidem*, s. 42.

¹² W oryginale „kannst du auch *wollen* was du *willst*”, *ibidem*, s. 42.

¹³ *Ibidem*, s. 43.

który jest transcendentny zarówno względem jego wiadomości, jak i jego woli. Jego wola nie jest autonomiczna. Jeżeli moja wola, moje chcenie czegoś jest absolutnie przypadkowe, wyklucza to pojmowanie mnie jako podmiotu. Wydaje się, że warunkiem koniecznym wolności jest intencjonalne uchwycenie swojego chcenia wraz z pewnym chceniem „wyszeżonego” (por. niżej), stanowiącym niejako autoryzacyjnego chcenia. Bezosobowa, absolutnie przypadkowa wola, jako kosmiczna zasada wiata, może być rozumiana jako wolność w sensie substancjalnym, ale nie jako wolny podmiot.

Schopenhauer, kontynuując swoje rozważania, podejmuje analizę pojęcia konieczności. Z punktu widzenia współczesnej logiki rozważaniami tym można zarzucić pewną niecisłość, czy brak precyzji, niemniej jest oczywiste, że chodzi tutaj nie tyle o konieczność *sensu stricto*, lecz o *determinizm*. Według zwykłej definicji, jak wyraża się Schopenhauer, „konieczne jest to, czego przeciwstawnie jest niemożliwe lub coś innego”¹⁴. Jest to formalna zależność między funktorami *konieczności* i *niemożliwości*, tak jak się ją zwykle rozumie we współczesnej logice modalnej. Definicja konieczności (determinizmu), którą proponuje Schopenhauer, nie jest jednak formalna, lecz, jak sam się wyraża, realna, mianowicie: „koniecznym jest to, co wynika z danej wystarczającej przyczyny”¹⁶. Wolność, czyli brak konieczności (indeterminizm) wymaga zatem braku wystarczającej przyczyny dla wolnych aktów woli, a w zasadzie przyczyny w ogóle¹. Przeciwnie stwierdzenie, że konieczne

¹⁴ *Ibidem*, s. 43.

¹⁵ *Ibidem*, s. 43.

¹⁶ Powyższa definicja determinizmu nawiązuje do zasady racji Leibniza, do podobnych wniosków można też dojść posługując się tzw. regułą Godła, która brzmi: „jeżeli p, to konieczne, że p”. Rozważania Schopenhauera nie są wolne od pewnych usterek formalnych. Ciężko rzecz biorąc, jeżeli spełniony jest warunek wystarczający dla zaistnienia czegoś, to ów byt zaistnieje i jest względem tej przyczyny konieczny, ale nie jest poprawne wnioskowanie, że gdyby zaistnienie *resp.* jest konieczny, to musi mieć wystarczającą przyczynę. Wystarczająca przyczyna jest przecież warunkiem wystarczającym, a nie koniecznym. Prawomocne jest jedynie wnioskowanie, że gdyby nie zaistniał, to nie zaszła jego wystarczająca przyczyna. Nie jest jednak raczej tak, jak utrzymuje Schopenhauer, że „konieczność i następstwo z danej wystarczającej przyczyny po prostu są pojęciami zamiennymi, tzn. że wszędzie można na podstawie jednego w miejsce drugiego” (*ibidem*, s. 43).

(zdeterminowane) jest to, co przypadkowe, więc wolność musiałaby wynikać z przypadku, co prowadzi jednak do problemów, o których była mowa powyżej. „Oto to, co wolne, ponieważ jego wyznacznikiem jest brak konieczności, musiałoby być po prostu niezależnym od żadnej zgoła przyczyny, a tym samym zdefiniowane jako *absolutnie przypadkowe* - co jest pojęciem w najwyższym stopniu problematycznym, za którego możliwość pomysłowa („Denkbarkeit”) nie rzecz, które jednak dziwnym trafem splata się („zusammentrifft”) z pojęciem *wolności*. W każdym razie to, co *wolne*, pozostaje czymś w każdym stosunku niekoniecznym, co znaczy niezależnym od żadnej przyczyny. Oto pojęcie to zastosowane do woli człowieka oznaczałoby, że indywidualna wola w swoich zewnętrznych przejawach (aktach woli) nie byłaby określona przez przyczyny („Ursachen”), czy te wszelkie dostateczne racje („zureichende Gründe”) w ogóle”¹⁷. Akty wolnej woli nie mogą więc mieć żadnej przyczyny, a tym samym wolna osoba musi być zdolna do chcenia dwóch wykluczających się bezpośrednio czynów. W powyższych rozważaniach pojęcie wolności staje się pozornie jasne, lecz, jak zauważa Schopenhauer, „przy tym pojęciu dlatego właśnie nie ustaje nasze wyraziste („deutliche”) myślenie, że zasada racji („der Satz vom Grunde”), we wszystkich swoich znaczeniach, jest istotną formą całej naszej zdolności poznawczej, a tutaj mamy się jej [tzn. tej zasady] wyrzec”¹⁸.

Samo wiadomo jako wola. Samo wiadomo jest wiadomości *własnej ja ni* („des eigenen Selbst”), w przeciwieństwie do wiadomości *innych rzeczy*, która jest zdolnością poznawczą, opartą na apriorycznych formach, istotnych dla sposobu zjawiania się i poznania przedmiotu, które są równocześnie warunkami możliwości subiektywnego istnienia przedmiotów, czyli ich istnienia, jako przedmiotów dla nas. Formy te, zauważa Schopenhauer, nie należą do samo wiadomości, lecz raczej umożliwiają wiadomości innych rzeczy, tzn. obiektywne poznanie. Lwiażąc naszej wiadomości „nie jest *samo wiadomości*, lecz *wiadomo-*

¹⁷ *Ibidem*, s. 44.

¹⁸ *Ibidem*, s. 44. Kantowska wolność jest właśnie zdolnością poczucia z siebie szeregu zmian, aczkolwiek wolność ta nie jest u Kanta absolutna, a tylko względna wobec uwarunkowań fizycznych, czyli świata zjawiskowego.

ci innych rzeczy, lub zdolno ci poznawcz skierowan wszystkimi swoimi siłami na zewn trz”, która jest zarazem widowni i warunkiem zewn trznego wiata¹⁹. Samo wiadomo ci jest to, co pozostaje, gdy od całej wiadomo ci odejmiemy t „najwi ksz jej cz ”²⁰. Cóż zatem zawiera samo wiadomo , pyta Schopenhauer, jak u wiadamia sobie człowiek bezpo rednio własn ja („eigenes Selbst”)? Koniecznie *jako chc c* , a wi c jako wol ²¹. Przedmiotem samo wiadomo ci jest zawsze jej własne chcenie, jest ona wiadomo ci własnego chcenia. Do chcenia zalicza Schopenhauer, powołuj c si na w. Augustyna, wszelkie po - danie, d enie, yczenie, pragnienie, t sknienie, kochanie, spodziewanie si , radowanie, weselenie i ich przeciwie stwa. Te afekty, jak stwierdza, s poruszeniami woli i wszystkie zwracaj si ku pewnemu przedmiotowi po dania. Sama wola zawsze u wiadamia sobie siebie jako zaspokojon lub nie zaspokojon . Samo wiadomo byłaby wi c wiadomoci zaspokojenia lub niezaspokojenia. Istot tych wra e jest to, e dochodz do samo wiadomo ci bezpo rednio, jako co zgodnego z wol lub jej przeciwnego²².

¹⁹ *Ibidem*, s. 46.

²⁰ *Ibidem*, s. 46.

²¹ Uto samienie samo wiadomo ci z wol , charakterystyczne sk din d dla filozofii Schopenhauera, jest oczywi cie dyskusyjne, niemniej, gdyby my nie odwoływali si tutaj do w szego znaczenia poj cia ‘samo wiadomo ci’, lecz wzi li je z znaczeniu szerszym, obejmuj cym ‘podmiotowo ’ (j zyk niemiecki dopuszcza takie rozumienie terminu ‘*Selbstbewußtheit*’), to wydaje si , i uto samienie to stałoby si bardziej intuicyjne. Podmiotem jestem przecie wtedy, gdy warto ciuj , warto ciuj c za staj si podmiotem chc cym. Oczywi cie owo chcenie, czy te warto ciowanie wtedy dopiero implikuje podmiotowo , gdy warto ciuj w sposób słuszny - chciałoby si powiedzie „podmiotowy”, gdy chc rzeczy *naprawd* warto ciowych, inaczej mówi c, gdy jestem autonomiczny ze wzgl du na wybór najwi kszego dobra. Wniosek ten nie uwalnia nas oczywi cie od pytania, co jest tym najwi kszym dobrem. Podej cie Schopenhauera, aczkolwiek pokrewne koncepcjom Kanta, odbiega jednak od nich przynajmniej w jednej istotnej kwestii. Dla Schopenhauera akt woli musi mie podstaw materialn , jej przedmiotem musi by pewien byt realny, nie jest tutaj mo liwa determinacja woli przez sam tylko form maksymy, rozum sam z siebie nie mo e sta si praktyczny. Równie samo przeciwstawienie woli rozumowi jest u Schopenhauera wyra niejsze, ni u Kanta, a wcze niej u Sokratesa, czy Tomasza z Akwinu.

²² *Ibidem*, 47-48.

Je eli człowiek *chce*, zawsze *chce czego*, a to znaczy, e akt woli, który pierwotnie jest przedmiotem samo wiadomo ci, pozostaje pod wpływem wiadomo ci innej rzeczy, która z kolei jest przedmiotem pewnej władzy poznawczej. Ten szczególny przedmiot nazywa si motywem i staje si materi aktu woli („der Stoff des Willensaktes”), jako, e akt woli zwraca si ku niemu chc c wywoła w nim zmian . Oddziaływanie to jest cał istot aktu woli, stwierdza Schopenhauer, i jest ponadto jasne, e akt woli nie mógłby nigdy nast pi bez tej pobudki, bo brakowałoby mu nie tylko bod ca, ale tak e materii. Niemniej, nawet gdy ów przedmiot istnieje dla władzy poznawczej, nie jest oczywiste, czy akt woli musi nast pi . Pytanie brzmi wi c: czy woli przysługuje zupełna wolno chcenia *resp.* niechcenia, nawet wtedy, gdy pobudka dotarła ju do wiadomo ci? Inaczej mówi c: czy pobudka wywołuje akt woli z konieczno ci ? Akt woli nie mo e nast pi bez pobudki (tzn. bez materii), niemniej, samo u wiadomienie sobie pobudki nie jest jeszcze warunkiem wystarczaj cym aktu woli. Empirycznie stwierdzamy przecie , e nie musi on nast pi , te same pobudki wywołuj odmienne akty woli u ró nych ludzi, a nawet u tych samych ludzi. Czy znaczy to wi c, e woli przysługuje wolno chcenia nawet wtedy, gdy pobudka dotarła ju do wiadomo ci?

Samo wiadomo , stwierdza Schopenhauer nawi zuj c do pytania Królewskiej Akademii, jest zbyt prosta i ograniczona, aby mogła rozstrzygn powy sze pytanie. Musimy tutaj odwoła si do rozumu. Istot samo wiadomo ci jest, o czym była mowa wy ej, subiektywne poczucie, e „mog robi , co chc ”. Samo wiadomo orzeka wolno w sensie wolno ci *czynu* (tzn. porusze naszego ciała), nam chodzi natomiast o wolno w sensie wolno ci *chcenia*, a zatem o wolno w sensie obiektywnym. Dopiero to drugie rozumienie mo e by uwa ane za wolno w sensie moralnym, czyli za niezale no aktów woli od warunkowa zewn trznych. Wolno moralna dotyczy bowiem przyczynowego stosunku mi dzy wiatem zewn trznym (danym nam jako wiadomo innych rzeczy), a naszymi postanowieniami. Samo wiadomo nie jest zdolna do wydawania s du o tym e stosunku, stosunku mi dzy tym, co znajduje si wewn trz jej sfery, a tym, co na zewn trz. adna władza poznawcza nie mo e ustali stosunku dwóch członów, gdy jeden

z nich nie może być jej dany w żaden sposób, a przedmioty chcenia leżą właśnie poza granicami samo-wiadomości, konkluduje Schopenhauer²³.

Do samo-wiadomości należą akty woli oraz jej ewentualna władza nad naszym ciałem, to właśnie nie mamy na myśli w owym *co chc*. Niemniej, dopiero odpowiedni czyn nadaje woli znamię aktu. Dopóki czyn znajduje się w fazie powstawania, dopóty nazywamy go *yczeniem*, gdy już powstał - *postanowieniem*, ale to, co wola jest *aktem*, dopiero wtedy, gdy stał się *faktem*. To właśnie nie stanowi granic, przed którą wola jest jeszcze zmienna (potencjalna). Ta sytuacja powoduje w ludziach złudzenie, że mogą w ich samo-wiadomości powstać przeciwstawne akty woli. Biorą oni mianowicie *yczenia* za *chcenia*. *yczy* może na sobie rzeczy przeciwstawnych, ale *chcie* (aktualnie) może na tylko jednej, a której? To objawia samo-wiadomości dopiero czyn.

Problem, który porusza Schopenhauer, dotyczy nie następstwa aktów woli, lecz przyczyn chcenia. Działanie woli zależy zawsze od chcenia, niemniej, my chcemy się dowiedzieć, od czego zależy samo chcenie. Należy więc stanowczo odróżnić zależność działania od woli, którą samo-wiadomość subiektywnie orzeka, od niezależności aktów woli od warunków zewnętrznych, która co prawda byłaby wolnością, lecz o której samo-wiadomość nie może orzec. Wolność tak rozumiana dotyczy bowiem przyczynowego stosunku między światem zewnętrznym, danym nam jako wiadomości innych rzeczy, a naszymi stanami psychicznymi, za stosunek ten wymaga niejako wyjścia poza samo-wiadomość, czyli przyjęcia perspektywy transcendentalnej.

Wola uwiadamia sobie przeciwne *yczenia*, wraz z pobudkami i oświadcza o nich orzec, że może stać się jej działaniem, co pociąga właśnie owe „mogę robić co chcę”. Niemniej, ta możliwość nie jest jeszcze faktycznością, tzn. należy ją przełożyć na *Jeżeli bym chciał, to mógłbym uczynić* („*Wenn ich dies will, kann ich es tun*”)²⁴. W samo-wiadomości mieści się jedynie chcenie, nie zaś przyczyna tego chcenia, bowiem ta ostatnia tkwi w wiadomości innych rzeczy, czyli jest związana ze zdolnością poznawczą. To, co rozstrzyga w kwestii chcenia, to relacja przedmiotowa (obiektywna), która leży poza granicami samo-wiadomości,

²³ *Ibidem*, s. 52.

²⁴ *Ibidem*, s. 52.

w wiecie realnym, do którego nale y pobudka i człowiek jako przedmiot fizyczny. Uczucie „mog robi co chc ” pochodzi wprawdzie z samo wiadomo ci, lecz odsyła nas natychmiast do wiata fizycznego, bo do niego nale y nasze ciało i wszystkie inne zjawiska. Ta wiadomo chcenia tworzy most mi dzy wiatem wewn trznym i zewn trznym, bo gdyby nie ona, oba te wiaty dzieliłaby bezdenna przepa , „w tym drugim tkwiłyby wówczas same, niezale ne od nas w ka dym sensie, dane naoczne („Anschauungen”) jako przedmioty, za w tym pierwszym jedynie nieefektywne („erfolglose”) i tylko odczuwane akty woli”²⁵.

Samo wiadomo nie jest wła ciw instancj dla rozwa ania zagadnienia wolno ci woli, konkluduje Schopenhauer. Je eli uczynimy to zagadnienie przedmiotem której z władz poznawczych umysłu, zatracona zostanie jednak bezpo rednio poznania, jako, e wola jest dana bezpo rednio jedynie samo wiadomo ci. Nie b dziemy mieli zatem do czynienia z wol sam , lecz zdani b dziemy na opis z punktu widzenia zewn trznego obserwatora, cho dysponuj c teraz całym ludzkim aparatem poznawczym, tj. rozumem i do wiadzeniem.

Wola w zdeterminowanym wiecie zmysłowym. Wolno chcenia wi e si z kwestii , czy człowiek, tak jak wszystko w wiecie zjawiskowym, jest bytem okre lonym raz na zawsze dzi ki samemu swojemu ustrojowi i posiada niezmiennie i zdeterminowane cechy, z których z konieczno ci wynikaj jego reakcje jako skutki bod ców zewn trznych, czy te jest jedynym wyj tkiem w przyrodzie. Innymi słowy, czy człowiek jest istot zdeterminowan , co przejawiałoby si ustalonym zbiorem dyspozycji do działania, który mo emy nazwa charakterem, czy te nie? Odpowied na to pytanie utrudnia fakt, e wola człowieka jest jego wła ciwym „ja”, prawdziwym j drem jego istoty - stanowi podstaw jego wiadomo ci - jest czym , co mu po prostu jest dane i poza co człowiek nie mo e si wydosta , „bowiem on sam jest takim, jakim chce, a chce tak, jakim jest. Dlatego te pyta go, czy mógłby chcie inaczej, ni chce, znaczyłoby pyta go, czy mógłby by kim innym, ni on sam”²⁶. Samo wiadomo ka dego człowieka orzeka całkiem wyra nie, e mo e on czyni , co chce, przy czym jest rzecz całkiem mo liw dla czło-

²⁵ Ibidem, s. 53.

²⁶ Ibidem, s. 56.

wieka *pomy le* sobie, e mógłby *chcie* rzeczy całkiem przeciwnych. Z tego jednak wyci ga si nieuprawniony wniosek, e *chcenie* rzeczy przeciwnych samo w sobie jest mo liwe, podczas gdy faktycznie (tzn. gdy wol rozpatrujemy jako zaktualizowan) człowiek zawsze chce tej rzeczy, któr z konieczno ci musi *chcie* . Teza Schopenhauera brzmi wi c, „mo esz *czyni* co *chcesz*, ale w ka dej danej chwili twojego ycia mo esz *chcie* tylko jednej, okre lonej rzeczy i po prostu adnej innej, ni ta jedna”²⁷ .

Najogólniejsz zasad naszej wszelkiej władzy poznawczej jest zasada racji („der Satz vom Grunde”), w interesuj cej nas tu postaci prawa przyczynowo ci („des Gesetzes der Kausalität”), którego jeste my wiadomi *a priori*, jako prawa koniecznego dla mo liwo ci do wiadczenia w ogóle, „poniewa nawet samo do wiadczenie naoczne realnego wiata zewn trznego zachodzi tylko z jego po rednictwem, w którym to do wiadczeniu, doznane w naszych organach zmysłowych pobudzenia („Affektionen”) i zmiany pojmujemy od razu i całkiem bezpo rednio jako *skutki* oraz (bez wskazówek, poucze i praktyki) błyskawicznie robimy od nich przej cie do ich *przyczyn*, które odt d, wła nie dzi ki temu intelektualnemu procesowi, przedstawiaj si jako *przedmioty w przestrzeni*”²⁸ . Prawo przyczynowo ci jest zatem ogóln regułą *a priori*, której podlegaj bez wyjtku wszystkie realne przedmioty wiata fizycznego. Prawo to orzeka, e Je eli gdziekolwiek i kiedykolwiek w obiektywnym realnym materialnym wiecie co si *zmienia* (...), to koniecznie tu *przedtem* musi si zmieni tak e co innego, a eby to si zmieniło, to przed nim znowu co innego i tak w niesko czono , i nie da si nigdy w tym cofaj cym si szeregu zmian, który wypełnia czas, jak materia przestrze , znale jakiegokolwiek punktu poczkowego lub chocia by tylko *pomy le* go jako mo liwy, nie mówi c ju o tym, eby go zało y ”²⁹ . Nie mo na sobie *pomy le* pierwszej przyczyny, podobnie jak nie mo na sobie *pomy le* pocztku czasu lub te granicy przestrzeni. Prawo przyczynowo ci, tak jak je rozumie Schopenhauer, znaczy zatem, e gdy w wiecie zjawiskowym co zaistniało, zaistniało z

²⁷ *Ibidem*, s. 58.

²⁸ *Ibidem*, s. 62.

²⁹ *Ibidem*, s. 62.

konieczno ci. Inaczej mówi c: je eli co zaistniało, to zaistniało wskutek swojej wcz e niejszej przyczyny, równie nale cej do wiata zjawiskowego. „Oдно nie jego [prawa przyczynowo ci] zastosowania do konkretnego przypadku wystarczy jedynie zapyta , czy idzie o jak zmian realnego przedmiotu danego w zewn trznym do wiadzczeniu: je eli tak, to jego zmiany podlegaj prawu przyczynowo ci, tzn. musz by wywołane przez jak przyczyn , ale wła nie dlatego z konieczności ³⁰.

Rozwa aj c ró ne przedmioty obiektywnego, realnego do wiadzczenia - przedmioty nieo ywione, ro liny, zwierz ta - zauwa amy, kontynuuje Schopenhauer, e wszystkie podlegaj prawu przyczynowo ci, przy czym przyczyny, powoduj ce ich zmiany, wyst puj w trzech formach: 1. przyczyny *sensu stricto* (mechaniczne); 2. podniety (bod ce); oraz 3. motywacje. To, e przyczyny te przybieraj trzy formy, nie wpływa na powszechn obowi zywalno prawa przyczynowo ci. Je eli chodzi o te drugie, to daj si one sprowadzi do pierwszych. Trzeci rodzaj przyczynowo ci jest charakterystyczny dla zwierz t, a zwłaszcza dla człowieka. Motywacje s to przyczyny, które wymagaj okrelonej zdolno ci poznawczej. Zwierz ta s istotami bardziej zło onymi, ni ro liny, maj w zwi zku z tym bardziej zło one potrzeby, których zaspokojenie nie mo e by sterowane prost pobudk ; obdarzone zdolno ci poruszania, musz mie zdolno wybierania i oceniania rodków zaspokajania tych potrzeb, a w skrajnym przypadku zdolno wymy lania nowych rodków. „Dlatego u istot tego rodzaju miejsce samej tylko wra liwo ci na podniety i ruchu skierowanego na nie, zajmuje wra liwo na motywy, tj. zdolno wyobra ania, czyli intelekt w niezliczonych stopniach doskonało ci, przedstawiaj cy si materialnie, jako układ nerwowy oraz mózg i wła nie przez to, jako wiadomo ³⁰ . Rozwój inteligencji poznawczej u zwierz t jest ci le zwi zany ze specyficzn dla nich zdolno ci poruszania si . Pobudki nale y tutaj rozumie jako przedstawienia, co z kolei implikuje jak form wiadomo ci. Pobudka, staj c si wiadom , powoduje ruch zwierz cia, za wewn trzn sił ,

³⁰ *Ibidem*, s. 63.

³¹ *Ibidem*, s. 67.

któr wywołuje, o ile zostaje u wiadomiona, nazywamy wol . Wola jest tym, co udziela pobudce energii, jest „ukryt spr yn ruchu”³².

Zasadnicz ró nic mi dzy pierwszymi dwoma typami przyczyn a typem trzecim jest to, e przyczyny fizykalne oraz podniety działaj wył cznie poprzez interakcj wielko ci fizycznych, za pobudki u zwierz t działaj z po rednictwem zjawisk psychicznych (wyobra e), b d - cych wynikiem poznania, przy czym nie jest tu istotne, czy poznanie to jest obiektywnie poprawne. Mechanizm ten działa u ludzi w sposób analogiczny, z t ró nic , e u ludzi pojawia si specyficzna władza poznawcza - intelekt - polegaj ca na tym, e człowiek mo e poprzez abstrakcj tworzy poj cia ogólne, co skutkuje powstaniem j zyka. O ile wyobra enia zwierz t odnosz si zawsze do tera niejszo ci - yj one zawsze tylko tym, co jest obecne, wi c tylko aktualne pobudki mog oddziaływa na ich wol - to człowiek ma zdolno porz dowania swoich wyobra e w czasie. U zwierz t liczba pobudek wywołuj cych zachowania jest praktycznie ograniczona, przez co sam mechanizm nie komplikuje si . Zwierz ta działaj zawsze zgodnie z t pobudk , która jest najsilniejsza - ta powoduje natychmiast ich wol . Inaczej u ludzi. Zdolno tworzenia przez człowieka wyobra e niekonkretnych, zdolno zastanawiania si i oceniania, równie tzw. zdolno symulacji, daj w efekcie niesko czenie bardziej skomplikowan struktur psychiki i zakres oddziaływania pobudek ni u innych zwierz t, a co za tym idzie, du o bardziej finezyjny mechanizm ich uaktywniania si , „przez co jego zachowanie ró ni si w sposób tak rzucaj cy si w oczy od zachowania zwierz t, e wida prawie, jakby delikatne niewidzialne nitki (motywy składaj ce si z samych my li) niejako kierowały jego ruchami, podczas gdy ruchy zwierz t s poci gane przez grube i widzialne powrozy tego, co naocznie tera niejsze”³³. Niemniej, dalej owe ró nice nie si gaj . My li ludzkie s takimi samymi pobudkami jak wyobra enia u zwierz t, a wszystkie pobudki s przecie przyczynami, którym towarzyszy konieczno . Człowiek mo e wprowadzie u wiadamia sobie swoje pobudki, niekiedy ustali zale no ci przyczynowe mi dzy nimi (człowiek jest w stanie podda si autoanalizie), co mo e spowodowa zmian

³² *Ibidem*, s. 68.

³³ *Ibidem*, s. 70.

relatywnej siły ich oddziaływania - dzięki temu posiada w pewnym sensie zdolność wyboru pobudki, niemniej, jest to wolność tylko względna i pozorną, twierdzi Schopenhauer. Powyższe zdolności zmieniają ewentualnie jedynie rodzaj motywacji, natomiast konieczność działań pobudek nie znosi ani trochę. „Motyw *abstrahowany*, bodźcy sam *myśl*, jest tak samo przyczyną zewnętrzną i *powoduje* wolność, jak choćby bodźce naocznie danym, realnym i aktualnym („gegenwärtig”) przedmiotem. (...) jako, nie ostatecznie opiera się przecież także dym razem na otrzymanym gdzieś i kiedyś z zewnętrznego świata”³⁴. Zdolność rozważań nie zmienia zatem nic w kwestii wolności, daje jedynie przykre nieraz dla człowieka cierpienie się pobudek, któremu towarzyszy poczucie niezdecydowania.

Zależności przyczynowe w działaniu zwierzęt i człowieka stają się daleko bardziej niezauważalne i zapośredniczone (w szczególności przez medium psychiki) niż biologiczne funkcje roślin oraz zależności mechaniczne między przedmiotami niewywołanymi. Gdyby my, pisze Schopenhauer, te pierwsze znali jedynie z zewnętrznego, tzn. z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, niezrozumiałoby zależność między przyczyną i skutkiem w działaniach ludzi stałaby się nawet bezwzględna. Mamy jednak poznanie wewnętrzne - introspekcję, która uzupełnia poznanie zewnętrzne, „a zdarzenie, które ma tutaj miejsce w postaci skutku z zaistniałej przyczyny, jest nam znane od wewnątrz („intym”): oznaczamy go przez *terminus ad hoc* (pojęcie w tym celu ukute) - *wolność*”³⁵.

Intelekt, zdolność do poznania abstrakcyjnego (nienaocznego), tzn. zdolność tworzenia pojęć i symulacji, powoduje, że pobudki stają się zupełnie niezależne od teraźniejszości i realnego otoczenia, wskutek czego pozostają niezauważalne dla obserwatora zewnętrznego, a czysto takimi są dla introspekcji. Ponadto człowiek posiada zdolność ukrywania swoich pobudek, „mianowicie wtedy, gdy szuka się poznań, czym właściwie jest to, co skłania go do uczynienia tego lub owego”³⁶. Działające przyczyny przechodzą tutaj w same myśli, które cierpią się ze sobą do-

³⁴ *Ibidem*, s. 71.

³⁵ *Ibidem*, s. 74.

³⁶ *Ibidem*, s. 75.

póty, dopóki najsilniejsza z nich nie przeważa i nie wprowadzi woli w ruch, a wszystko to z niezłomną koniecznością związku przyczynowego, jak w przypadku przyczyn mechanicznych. „Zakładając wolność woli, każda ludzka діяłość byłaby niewytłumaczalnym cudem - skutkiem bez przyczyny. A gdy człowiek próbuje przedstawić sobie takie *liberum arbitrium indifferentiae*, to przekonuje się wnet, że intelekt tutaj wcale ciwie zupełnie ustaje, nie posiada żadnej formy by pomylić coś takiego”, a ponadto próba taka prowadzi nas na powrót do pojęcia absolutnej przypadkowości³⁷.

Charakter jako stała dyspozycja do działania. Każdego skutku wpływa z dwóch czynników, wewnętrznego i zewnętrznego, mianowicie „z pierwotnej siły tego, na co się działa i z określającej przyczyny („der bestimmenden Ursache”), która tamtę przynusza do tego, by się teraz tutaj objawiła”. Teza ta jest być może dzisiaj zbyt pochopna, zwłaszcza jeżeli chodzi o pojmowanie zjawisk *stricto* fizycznych, niemniej, w zastosowaniu do psychiki człowieka jest hipotezą do ostatecznego, pozwalając stworzyć interesujący model działania woli. Współczesnym językiem powiedzielibyśmy, że psychika jest systemem posiadającym charakterystyczne wewnętrzne funkcjonalności, co skutkuje jej określonej reakcją na zewnętrzne bodźce. Schopenhauer ujmując to tak: „motywacja [u człowieka] nie różni się w sposób istotny od przyczynowości, lecz jest tylko jednym z jej rodzajów, mianowicie przyczynowości, która przeszła przez medium poznania”³⁸. W tym miejscu pojawia się pytanie, dlaczego reakcje różnych ludzi na te same bodźce wypadają w sposób tak różnorodny. Należy podejrzewać, że będzie się to wcale nie wiążące z różnicami zdefiniowanymi funkcjonalności wewnętrzną. „Ta specyficznie i indywidualnie określona własność woli, w wyniku której reakcja woli na te same pobudki jest inna u każdego człowieka, stanowi to, co nazywamy jego charakterem - charakterem empirycznym, ponieważ nie poznajemy go *a priori*, lecz tylko w doświadczeniu”. Charakter ten jest „pierwotny, niezmienny, i niewytłumaczalny. U zwierząt jest inny w każdym gatunku, u człowieka w każdym indywiduum”³⁹. Charaktery-

³⁷ *Ibidem*, s. 81.

³⁸ *Ibidem*, s. 82.

³⁹ *Ibidem*, s. 83.

styczne jest dla człowieka właśnie to, że różnice indywidualne przeważają nad różnicami gatunkowymi - przeciwnie niż u zwierząt. Oto krótki opis charakteru, przytoczony za Schopenhauerem.

Po pierwsze, charakter człowieka jest *indywidualny* - moralna różnorodność charakterów dorównuje różnorodności intelektualnych zdolności, różnice zaś wiążą się z Apollinem i Tytosem. Po drugie, charakter człowieka jest *empiryczny* - poznajemy go jedynie dzięki doświadczeniu, stąd zapewne przysłowie: prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie. Również nasz własny charakter poznajemy dopiero w działaniu, w naszych reakcjach na określone sytuacje, „kiedy odkrywamy, że nie posiadamy tego lub owego przymiotu, np. sprawiedliwości, bezinteresowności, odwagi, w takim stopniu jak dobroduszenie przypuszczaliśmy. Dlatego też, w trudnych wyborach, nasze własne postanowienie pozostaje dla nas, na równi z cudzym, tak długo tajemnic, póki wybór nie jest rozstrzygnięty”⁴⁰. Nie można nigdy wiedzieć, jak ktoś postąpi w danej sytuacji, dopóki sytuacja ta nie nastąpi, lecz możemy przypuszczać, że kto raz coś uczynił, uczyni to znowu, gdy znajdzie się w analogicznym położeniu.

Po trzecie, charakter człowieka jest *stały*, „pozostaje tym samym przez całe życie. Pod zmiennymi powłokami swoich lat i stosunków, nawet swoich wiadomości i zapamiętania, tkwi, jak rak w swojej skorupie, to samo i właściwy człowiek, całkiem niezmienny i zawsze ten sam”⁴¹. Człowiek nie zmienia się nigdy, jak postąpił w jednym wypadku, tak postąpi znowu w podobnych okolicznościach. Wszelka pochwała lub nagana dotyczy nie samej pobudki, lecz charakteru, który stanowi subiektywny czynnik działania woli, a przy tym cały tkwi w człowieku. Na tym polega fakt, że honoru, gdy się go raz utraciło, nie można przywrócić, „lecz szkoda spowodowana jednym niegodnym uczynkiem, przylega do człowieka na zawsze”⁴². Człowiek nie może się poprawić, co najwyżej może zrozumieć swoje wady i próbować unikać sytuacji, w których przejawiałyby się w działaniu. Jakkolwiek poprawa może być tylko w sferze poznania. Poszerzając poznanie, możemy spojrzeć na

⁴⁰ *Ibidem*, s. 84.

⁴¹ *Ibidem*, s. 85.

⁴² *Ibidem*, s. 86.

pobudki z szerszej perspektywy i złagodzi skutki działania swego charakteru. Kształcenie może otworzyć drogę nowym szlachetnym pobudkom, które w przeciwnym przypadku pozostałyby nieaktywne⁴³. Adne moralizatorstwo nie może jednak wyjść poza poprawę poznania, za zadanie, by przeistoczył charakter człowieka, równaj się całkowicie z naturą, które „pragnę przemienić ołów w złoto lub doprowadzi do tego, by dąb wydał morele dzięki troskliwej hodowli”.

Po czwarte, charakter człowieka jest *wrodzony*, „nie jest dziełem ani sztuki, ani okoliczności podlegających przypadkowi, lecz dziełem samej przyrody”⁴⁴. Przejawia się od najmłodszych lat życia, staje się w stopniu wielkim, tym czym był w dzieciństwie w stopniu małym⁴⁵. Cnoty i wady są zatem wrodzone, „zarodek wszelkich cnót i wad człowieka tkwi w jego wrodzonym charakterze, w tym właściwym jądrze całego człowieka”⁴⁶.

Krytyka wolności jako przyczynowości w wiedzy zmysłowej i wolności „wyższej”. Schopenhauer zauważa, iż przyjmując wolność woli trudno byłoby wytłumaczyć skłony do różnic w charakterach ludzi, dlaczego „dwaj, tak samo wychowani ludzie, powodowani zupełnie jednakowymi okolicznościami i pobudkami, działają zupełnie różnie, ba, nawet przeciwnie”⁴⁷. Gdyby przyjęto wolność woli, charakter musiałby być przed narodzinami *tabula rasa*, jak orzekł Locke o intelekcie, gdyby była wrodzona skłonność niweczyłaby ową równowagę motywów, jak przedstawiamy sobie w pojęciu *liberum arbitrium indifferentiae*. Zatem koncepcja wolności woli nie może dopuszczać żadnych podmiotowych powodów różnorodności postępowania, a w takim razie tylko przedmiotowe, lecz to przecież powoduje, że popadamy w sprzeczność.

⁴³ Schopenhauer zdaje się tutaj wykluczać fakt, że wiedza może otworzyć drogę pobudkom nikczemnym, co można odczytać jako ustępstwo na rzecz sokratejskiego intelektualizmu.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 88.

⁴⁵ Schopenhauer zauważa, że charakter ten dziedziczymy głównie po ojcu, po matce za inteligencją.

⁴⁶ *ibidem*, s. 89.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 90. Problem ten powstaje również na gruncie kantowskiej teorii moralności, mianowicie, dlaczego jedni ludzie stają się powolnymi prawu moralnemu, inni zaś pozostają pod wpływem zmysłowości?

Wrodzony charakter ka dego człowieka okre la jego partykularne cele nadrz dne, do których d y on przez całe swoje ycie, co scholastycy wyrażali formułą *operari sequitur esse*; o rodkach za , którymi si w tym celu posługuje, rozstrzygaj po cz ci okoliczności zewnętrzne, po cz ci za jego zdolności poznawcze. Nasze działania nie pocz tkują ła cichów przyczyn i skutków, niemniej dzi ki nim dowiadujemy si czym w istocie jeste my.

Rozum ze swej natury przeznaczony jest do rozwi zywania problemów praktycznych. By mo e st d bierze si zafałszowanie zdroworozs dkowego stanowiska w kwestiach epistemologicznych. Schopenhauer zauważa, e pod wzgl dem poznania otaczaj cego wiata zbyt wiele przypisuje si przedmiotowi, a zaniedbuje podmiot, za je eli chodzi o introspekcję i chcenie (wol), to odwrotnie, zaniedbuje si przedmiot, a zbyt wiele wagi przyznaje si podmiotowi⁴⁸. Skoro powołaniem człowieka jest działanie, to wydaje si , e natura poprzez takie wypaczenie relacji człowiek - wiata otaczaj cy, wpasowuje go w swój plan, wymagaj cy od człowieka nie absolutnego poznania, lecz okre lonej postawy, skorej do podejmowania niedoszacowanego ryzyka *etc.*

Krytyka, której rezultatem stało si odrzucenie wolności woli, jest według Schopenhauera niezb dna, by pojęcie prawdziwej moralności wolności „wy szego rz du”⁴⁹. Pojęcie to nawizuje, by mo e, do stoickiego pojmowania wolności jako u wiadomionej konieczności. W ka dym z nas, twierdzi Schopenhauer, tkwi poczucie odpowiedzialności za własne czyny, „polegaj ce na niewzruszonej pewności, e sami jeste my sprawcami naszych czynów („die Täter unserer Taten“)⁵⁰. Poczucie odpowiedzialności jest w zasadzie jedynym faktem, który upowa nia nas do wnioskowania o moralnej wolności. W zwi zku z tym nigdy nie przychodzi nam na my l, by usprawiedliwia swoje przewinienia konieczności czynu. Jest tak dlatego, e pojmujemy, i owa konieczność ma składow podmiotow i e *obiektywnie* wobec zaistniałych pobudek naganne czyn nie musiał nast pi , gdyby jego „sprawca” sam był osob o innym usposobieniu. Odpowiedzialność dotyczy wi c raczej nie czynu,

⁴⁸ *Ibidem*, s. 129.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 129.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 130.

lecz własnego charakteru, który mógłby, obiektywnie rzecz biorąc, być bardziej szlachetny⁵¹. Argumentem *a posteriori* za powyższą tezę jest fakt, że w naszych ocenach moralnych nie potpiamy zazwyczaj samego czynu, lecz własne osobę, o której charakterze czyn daje wiadectwo: „czyn, obok pobudki, jest tutaj rozważany jedynie dlatego, że daje wiadectwo o charakterze sprawcy (...). Dlatego te przymiotniki moralnej mierności, obelżywe nazwy, które się wyrażają, są we wszystkich językach orzekane raczej o ludziach, a nie o uczynkach. Przyczepia się je do charakteru, gdy to on musi ponosić winę, którą z okazji czynów tylko mu dowiedziono”⁵².

Wolność nie może być niczym innym niż wiadomością subiektywnego czynnika czynu, mianowicie swojego charakteru, „musi więc tę własność zawierać tylko w nim samym”⁵³. Jest zatem owym *ja chcę*, niemniej - czego popołity umysł nie jest wiadomy - *chcę stale tylko tego, czego muszę chcieć*. Charakter poznajemy zawsze *a posteriori*, dlatego te sumienie odnosi się bezpośrednio wyłącznie do czynów już zaistniałych, a do nie zaistniałych jedynie pośrednio. Własne poczucie odpowiedzialności jest dowodem na to, że wolność w rozumieniu transcendentnym może współistnieć z koniecznością empiryczną, co według Schopenhauera jest podstawą Kantowskiej koncepcji wolności, czyli wyjątkiem „relacji pomiędzy charakterem empirycznym i inteligibilnym i przez to pogodzenia wolności z koniecznością, co jest czym najpiękniejszym i najgłębiej dopracowanym w tym, co ten wielki umysł („dieser große Geist”), ba, nawet cała ludzkość, kiedykolwiek wydała”⁵⁴. Intelligibility charakter człowieka jest tym, co my limy sobie jako rzecz

⁵¹ Jest to pewna niekonsekwencja, gdy nasz charakter jest według wcześniejszych ustaleń Schopenhauera wrodzony oraz niezmienny, więc wydaje się, że nie możemy mieć na niego żadnego wpływu. Przypisywanie sobie w takiej sytuacji winy wydaje się więc nieco przesadne, o ile rzeczywiście przyjmujemy wspomnianą konieczność czynu. Stanowisko Schopenhauera zbiega się tutaj wyraźnie z koncepcją grzechu pierworodnego w religii judeo-chrześcijańskiej.

⁵² *Ibidem*, s. 131. Zachowujemy się zatem, według Schopenhauera, dokładnie odwrotnie, niż postulują dzisiejsi zwolennicy poprawności politycznej, którzy zabraniają oceniać sprawców, a czyny jedynie w oderwaniu od ludzi, *nach dem Motto*: nie ty jesteś nikczemny, lecz jedynie twój czyn. Postaw tak określa się w naukach o komunikacji własne postaw niewartości.

⁵³ *Ibidem*, s. 131.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 132.

sam w sobie, jako co niezale nego od wiata empirycznego, transcendentaln istot człowieka samego w sobie. „Dzi ki tej wolno ci wszystkie czyny człowieka s jego własnym dziełem, jak koniecznie by nie wynikały z empirycznego charakteru, w jego zetkni ciu si z motywami; bo ten empiryczny charakter jest tylko zjawiskiem intelligibilnego, w naszej, zwi zanej czasowo ci , przestrzenno ci i przyczynowo ci władzy poznawczej („in unserem an Zeit, Raum und Kausalität gebundenen Erkenntnißvermögen”), tzn. sposobem, w jaki si jej przedstawia sama w sobie istota naszej własnej ja ni („das Wesen an sich selbst uners eigenen Selbst”)⁵⁵. Dzieła naszej wolno ci nie nale y wi c szuka w poszczególnych uczynkach, lecz „w całym bycie i istocie (*existentia et essentia*) człowieka samego”⁵⁶. Raz jeszcze potwierdza si scholastyczna zasada *operari sequitur esse*. Zasadniczym bł dem, stwierdza Schopenhauer, było to, e przypisywano koniecznie owemu *esse*, a wolno ewentualnie *operari*. Jest jednak odwrotnie. Wolno tkwi w *esse*, a *operari* wynika z *esse* połączonego z empirycznymi pobudkami, „wszystko zale y od tego, kim kto *jest*, to co *uczyni* wyniknie z tego samo przez si ”⁵⁷. Co najwa niejsze, nie jest złudzeniem wiadomo suwerenno ci i pierwotno ci, która towarzyszy naszym czynom i „dzi ki której s one wła nie *naszymi* czyhami”⁵⁸. Człowiek czyni zatem zawsze tylko to, co chce, cho czyni to z konieczno ci. Polega to na tym, e *jest* on ju tym, czego chce, bowiem z tego czym jest, wynika z konieczno ci wszystko to, co kiedykolwiek czyni. Obiektywnie podlega człowiek z cał surowo ci konieczno ci przyrodniczej, natomiast subiektywnie, w gł bi duszy, ma człowiek poczucie, e zawsze czyni to, co chce, „to za orzeka tylko tyle, e jego działanie jest czystym uzewn trznieniem jego własnej istoty („seines selbsteigenen Wesens”)⁵⁹.

Pod koniec swojej rozprawy Schopenhauer wraca do wymienionego na pocz tku, trzeciego rozumienia wolno ci - wolno ci w sensie intelektualnym. Marginalne potraktowanie tego w tku wydaje si zbyt po-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 133.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 133.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 134.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 134.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 135.

chopne, pojawiają się tutaj bowiem refleksje istotne dla całego wcześniejszego wywodu. „Intelekt, inaczej zdolność poznawcza, jest *medium* pobudek, poprzez które działają one na wolę, b d c właściwym jest drem człowieka”. Zadaniem owego medium jest przedstawianie woli wszelkich pobudek „w stanie niezafałszowanym, tak jak istnieją one w realnym świecie zewnętrznym”⁶⁰. Wówczas tylko, kontynuuje Schopenhauer, człowiek jest intelektualnie wolny, ponieważ jego działanie jest czystym reagowaniem na pobudki, które stają się dla niego pobudkami obiektywnymi. Wszelkie reakcje, które wynikają z pobudek zafałszowanych, a dzieje się tak m.in. w afekcie lub w stanie zamroczenia alkoholowego, nie są wolne w sensie intelektualnym⁶¹. W sytuacjach zafałszowanego poznania, ocena czynu przechodzi na intelekt. Ocena ta nie jest jednak oceną moralną, ta ostatnia bowiem dotyczy wyłącznie woli, *scilicet* charakteru. Zafałszowanie pobudek albo powoduje, że człowiek czyni coś innego niż mu się wydaje, albo nie jest w stanie wyobrazić sobie tego, co powinno go powstrzymać od czynu nagannego, albo też nie jest w stanie przewidzieć następstw swojego czynu⁶².

⁶⁰ *Ibidem*, s. 135.

⁶¹ Schopenhauer zakłada tutaj wyrażenie, i w normalnym przypadku, niezafałszowany dostatek do własnych motywów jest stanem normalnym, zasadniczo łatwym osiągalnym dla każdego człowieka, co jest zgodne z jego realizmem teoriopoznawczym. Wydaje się jednak, że zdolność poprawnego odczytywania własnych motywów jest raczej stopniowalna, o ile w ogóle możliwa.

⁶² Oddzielenie przez Schopenhauera inteligencji od charakteru, a tym samym od jej człowieka, jest nieco zaskakujące. Czy sama potrzeba wiedzy, dążenie do prawdy nie wiąże się ściśle z charakterem człowieka? Wydaje się, że chodzi tutaj przede wszystkim o zniesienie odpowiedzialności w sytuacjach, gdy sprawca nie mógł wiedzieć o pewnych istotnych dla oceny swojego czynu faktach. Sam sposób reagowania w sytuacjach niedostatecznej wiedzy jest jednak jak najbardziej związany z osobowością człowieka. Schopenhauer dotyka tutaj mimo woli istotnej różnicy, mianowicie między niewiedzą, a szeroko rozumianą głupotą. Sama niewiedza nie jest złą, pod warunkiem, że nie wypływa z głupoty. Zdolność poznawcza *a fortiori* wiedza poszczególnych ludzi znacznie się różni, o czym wspomina również Schopenhauer, niemniej nie wiadomo, własnej niewiedzy, arogancja i p d do decydowania w sytuacjach, gdzie powinni decydować inni, nie jest niewiedzą, lecz raczej głupotą, a przy tym cechą charakteru *par excellence*. Z drugiej strony prawdą jest, że nie sama inteligencja stanowi o człowieczeństwie. Niektórzy ludzie, choć pozbawieni specyficznych zdolności intelektualnych, zachowują mimo tego swoistą godność, wiadomo uwarunkowaną względem natury, skromność i niechęć do

Podsumowanie i wnioski ko cove. Spróbujmy na koniec dokonać krótkiej syntezy poglądów przedstawionych przez Schopenhauera w jego rozprawie. Najbardziej narzucająca się interpretacja prowadzi do modelu naturalistycznego, *resp.* funkcjonalistycznego. Człowiek jest systemem fizycznym, podlegającym całkowicie uwarunkowaniom fizycznym, niemniej, posiada również swój charakterystyczny, wewnętrzny funkcjonalny, zwany właściwie charakterem. Charakter ów jest wrodzony i niezmienny, podobnie jak kod genetyczny. Zachowanie człowieka, jako systemu, jest produktem dwóch czynników: obiektywnych warunków brzegowych, czyli zewnętrznych podmiotów, danych zarówno w postaci bodźców *stricto* fizycznych, jak i symbolicznych, oraz składowej systemowej, w postaci wynikającej z charakteru określonej dyspozycji do działania. Należałoby tutaj zapewne dopisać, że ta dyspozycja do działania może podlegać pewnym modyfikacjom w zależności od aktualnej kondycji systemu jako całości, tzn. stanu zdrowia człowieka, stopnia zaspokojenia potrzeb fizjologicznych, poziomu *libido etc.*, ewentualnie również w wyniku czynników kulturowych, niemniej, powyższy model jest całkowicie deterministyczny, poczucie wolności jest w nim złudzeniem. Charakter *sensu stricto*, jako specyficzny sposób odnoszenia się do świata, jest dany heteronomicznie, wszelka podmiotowość jest wykluczona.

Model ten, aczkolwiek konsekwentnie rozwijający myśli zawarte w rozprawie, nie odpowiada skłóceniu intencjom Schopenhauera, który stara się wprawdzie przez wskazanie tekstu wykazać niemożliwość wolności rozumianej jako nieuwarunkowana przyczynowo w świecie zmysłowym, niemniej, w zakończeniu prezentuje całkiem odmienne podejście do problemu wolności „wyszegełdu” i jawnie nawołuje do poglądów Kanta, choć zawierające również oryginalne wtki. Postać wielkiego poprzednika z Królewca nie pojawia się tutaj oczywiście przypadkowo - cały system Schopenhauera należy rozważać niewątpliwie w odniesieniu do transcendentalizmu Kanta. Przytoczona powyżej interpretacja naturalistyczna o tyle jest błędna, że Schopenhauer pozostaje wierny transcendentalizmowi, mianowicie w odróżnieniu tego,

wybujałych roszczeń - moralnie właściwie. Dlaczego więc nie oceni negatywnie w sensie moralnym niewiedzy wpływającej z głupoty, lekkomyślności czy arogancji?

co zjawiskowe, od tego, co istnieje samo w sobie, w szczególności charakteru empirycznego od charakteru inteligibilnego. Wola, jako prazasada bytu, nie jest niczym uwarunkowana, za charakter w sensie empirycznym jest zindywidualizowanym przejawem tej e lepej i nieokiełznanej woli. Niemniej, jednak wola, gdy staje się uprzedmiotowiona, zaczyna podlegać konieczności wiata empirycznego, domkni tego przyczynowo, wi c jako nieuwarunkowana przyczynowo w wiecie empirycznym wolno nie istnieje. Prawdziwa wolno - wolno wy szego rzu, sytuuje się w dziedzinie tego, co transcendentalne. Kluczem do tak rozumianej wolności jest, według Schopenhauera, fakt *poczucia odpowiedzialności za własne czyny*. Człowiek dostrzega nieuchronnie swoich działań wynikających z wrodzonego i niezmiennego, a wi c obiektywnego usposobienia⁶³, ale jest wiadome, że to usposobienie jest jego własne, że jest nim samym, że jest jego istotą, co przejawia się również w tym, że ma w sobie poczucie winy. Być może pobrzmiewa tutaj dalekowschodnia koncepcja reinkarnacji wyjącej naszą istotę w tym życiu uczynkami z poprzednich wcieleń, być może wspomniana wcześniej koncepcja grzechu pierworodnego. „W tym, w czym tkwi wina, musi także tkwić odpowiedzialność („Verantwortlichkeit”), a ponieważ ta ostatnia jest jedynym *datum* uprawniającym do wnioskowania o moralnej wolności, wi c i *wolno* musi także samo tkwić tutaj, czyli w *charakterze* człowieka”, twierdzi Schopenhauer⁶⁴. Próbuje się tutaj aporię, musimy przyjąć, że w jakim sensie jesteśmy jednak *odpowiedzialni* za swój charakter.

Aby posługiwać się pojęciem winy, musimy mieć wcześniej zdolność oraz podstawę oceny moralnej czynu. Podstawą wartościowania czynu był dla Kanta motyw - czyn był pozytywny moralnie, gdy jego motywem był czysty obowiązek. Dla Schopenhauera czyn jest dobry, gdy wypływa z pewnej specyficznej postawy, chciałoby się powiedzieć - z dzielności (*arete*), a jest nią bezinteresowność, zaprzeczenie własnemu egoizmowi. Dzielność ta, w postaci szlachetnego charakteru, jed-

⁶³ Por. Kantowski *Gesinnung*.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 131.

nym jest wrodzona, innym za nie, ci pierwsi byliby wi c dobrzy *a fortiori* wolni, drudzy za nie i nie dałoby si tego zmieni⁶⁵.

Cały wysiłek Schopenhauera, d cego przecie do uzasadnienia wolności, aczkolwiek „wy szego rz du”, dobrze oddaje motto przytoczone zarówno na początku, jak i na końcu rozprawy: *la liberté est un mystère*. Wolność nie może być niczym więcej niż wiadomością o sobie oraz chęcią przewycięcia metafizycznej zasady wiata, która jest wspólna wszystkiemu uprzedmiotowiona wola. Stąd moralność opiera się na zdolności wglądu, na zrozumieniu, że wszyscy jesteśmy przejawem tej jednej kosmicznej siły - woli życia, za poczucie indywidualności, *resp.* obcości względem drugiego człowieka jest wtórne i powinno zostać przewycięcone. wiadomość ta wzbudza w ludziach wybitnych współczucie („Mitleid”). Moralność, jako przejrzenie wielkiej kosmicznej mistyfikacji - zasłony Maji - ma więc w pewnym sensie charakter psychoanalityczny.

W etyce Schopenhauera doszuka się można wyrażonych związków z etyką Kantowską - jego odwołanie się do altruizmu i poczucia równości w cierpieniu jest w zasadzie parafrazą kategorycznego imperatywu - lecz są to raczej związki o charakterze genetycznym. Zasadnicze różnice stanowisk obu filozofów na płaszczyźnie metafizycznej stają się jeszcze wyraźniejsze na terenie etyki. Najistotniejszy cech etyki Schopenhauera jest całkowite odrzucenie wiata - negacja bytu, podczas gdy u Kanta mamy afirmację bytu jako takiego, przekładając się na postulat nieskończonego trwania w życiu przyszłym. Ponadto Kant, choć nie zdobył się na odrzucenie mechanicznego determinizmu przyrody, w kwestii wolności stoi raczej na stanowisku interakcjonizmu, co nie znaczy, że jego stanowisko nie jest wolne od aporii⁶⁶. Schopenhauer stwierdza, iż „dzieła naszej wolności nie możemy szukać w poszczególnych na-

⁶⁵ Można zgodzić się, iż każda niezafalszowana wiadomość własnego charakteru - *samo wiadomo par excellence* - staje się automatycznie czymś, co czyni człowieka wolnym. Autentyczna wiadomość własnych wad w pierwszym rzędzie nas upokarza, jak twierdził Kant, lecz równocześnie nadaje przecie jednostce człowieczeństwo.

⁶⁶ Pogodzenie determinizmu przyrody z interakcjonistycznie pojmowaną wolnością (tzn. jako *Kausalität*) stanowi bez wątpienia jeden z najtrudniejszych problemów filozofii - problem umysł-ciało *par excellence*, stąd nie można mieć oczywiście za złe Kantowi, iż jego wyjaśnienia nie są w pełni satysfakcjonujące.

szych uczynkach, lecz w całym bycie i całej istocie człowieka samego”, a pomyśleć sobie możemy, jako „pierwotną jedno wszystkich uczynków, skupiając się w transcendentalnej istocie człowieka - w jego charakterze, jako rzeczy samej w sobie”. Wolna jest więc nasza transcendentalna istota, istniejąca poza czasem, przestrzenią i przyczynowością. Odrzucony zostaje interakcjonizm, gdy kategoria przyczynowości, w szczególności przyczynowania przez wolność, nie może odnosić się do rzeczy samej w sobie. Wiat fizyczny jest zatem domknięty przyczynowo, tzn. wszelkie fakty fizyczne mają przyczyny fizyczne. Wolność przejawia się jedynie na poziomie refleksji, *resp.* na poziomie emocjonalnym, zaś w świecie fizycznym jesteśmy całkowicie zdeterminowani. Wolność nie jest przyczynowością, lecz raczej rodzajem buntu przeciwko wiatu. Zasadniczym pytaniem jest tutaj jednak: czy możliwa jest niezależność od fizyczności i charakteru empirycznej refleksji, *resp.* stan emocjonalny? Wydaje się przecie, iż nasze myśli i emocje mają podstawę w mózgu, względnie w całym układzie nerwowym, a ten jest obiektem *stricte* fizycznym. Na gruncie koncepcji Schopenhauera problem wolności sprowadza się zatem do kwestii: jak są możliwe niezależne od mózgu stany umysłu?

Summary

The subject of this article is the Schopenhauer's analysis of freedom. The negative answer to the question about the possibility of freedom as a mental causation in the empirical world leads to the question whether another conception of freedom could cover our sense of being free in our mental acts. Schopenhauer's conception of freedom as a responsibility for our moral character (freedom from the "higher aspect") is further considered as a continuation of Kantian approach to the mind-body problem. It's also regarded as a possible solution of the problem of moral freedom and putative determinism of the physical world as well as Schopenhauer's proposal for elimination of some Kant's theory vagueness.

Keywords: freedom, will, self-consciousness, self-awareness, determinism, mental causation, parallelism, moral character, moral awareness, responsibility.