

O wolności ludzkiej woli





Ta lektura, podobnie jak tysiące innych, jest dostępna on-line na stronie wolnelektury.pl.

Utwór opracowany został w ramach projektu Wolne Lektury przez fundację Wolne Lektury.

ARTUR SCHOPENHAUER

O wolności ludzkiej woli

TŁUM. ADAM STÖGBAUER

PRZEDMOWA TŁUMACZA

W pracy niniejszej postawiłem sobie jako cel: 1) zaznajomienie czytelnika nie tylko z Schopenhauerowską rozprawą o wolności woli, ale także: 2) z samym Schopenhauerem i jego filozofią. Nie ma mianowicie nic intelektualnie niesympatyczniejszego niż dyletanckie karykaturowanie autora, którego się poznało tylko ze zbioru jego złotych myśli lub np. z *Aforyzmów o pojedynku* albo z *Metafizyki miłości płciowej*. To niełatwa rzecz złożyć sobie z cząstek i urywków prawdziwą całość, a raczej dorobić i domyśleć ją sobie do urywków: trzeba w nie bardzo głęboko wejść, by uchwycić te myślowe związki, które w nie wpływają, a które prowadzą następnie dalej — aż do swoich podstaw, oświetlających całą przebytą drogę. Gdy idzie o systemy i teorie filozoficzne tym to trudniejsze, czym mniej jednolicie dany autor się skupia w jednym podstawowym poglądzie, z którego potem wyprowadza poszczególne tak, żeby z poszczególnego można dojść do podstawowego. Schopenhauer nie należy do takich „filozofów-chorągiewek”, jest mimo swoich sprzeczności bardziej jednolity i uchwytny¹ niż inni, a mimo to tak się go nadużywa, tak, nieprawnie nieraz, nim szafuje! Miłość! Pojedynek! Ha, no, trzeba to przeczytać. I czyta się: częściej słowa niż myśli. Pamięć dostarcza wielu pięknych frazesów, płytkość pojmowania wyraża w nich brzydką pustkę, a ludzie mydlą sobie nimi potem oczy. Pesymistyczne patrzyenie na zdolność pojmowania ogółu ludzi jest, niestety, aż nazbyt uzasadnione.

Bo w ten sposób nie wolno poznawać obcych myśli: tak się ich zupełnie nie poznaje.

Lecz z drugiej strony jest rzeczą pewną, że przyswajanie (a więc robienie *swoimi*) wyników myślenia innych polega zawsze na przesunięciu ich ku sobie, tzn. podkładaniu pod nie siebie samego. Jest to nie tylko psychologicznie uzasadnione, ale psychologicznie konieczne. Na tym polega zrozumienie. Tylko własnymi aktami świadomości można uchwycić te wyniki i ich przesłanki, zaś te akty same są określone wszystkimi poprzednimi wewnętrznymi *przeżyciami* i doświadczeniami danego osobnika, indywidualnością i kierunkiem jego myślenia. Dowodu dostarczają np. wszyscy krytycy. Czym bardziej *swoja* jest percepująca² indywidualność, tym większe przesunięcie przy przyswajaniu sobie przedmiotów percepowania, a jeżeli dodamy do tego jeszcze opuszczanie lub zaniedbywanie tego, co nie wchodzi w kierunek myślenia danego osobnika lub jest mu nawet przeciwnie, zrozumiemy łatwość i częstość, z jaką to przesunięcie staje się karykaturą „in plus” lub „in minus” fałszując niektóre zasadnicze i istotne rysy percepowanych przedmiotów. Zdarzało się to i Schopenhauerowi, szczególnie w osądzaniu innych systemów filozoficznych, poprzednich i współczesnych, oraz w wykorzystywaniu ich dla swojego. Wynika z tego, że odgrywa tu niemalą rolę także własny interes, a również żywość, czyli temperament myślenia. Historyk mniej popełnia karykatur niż filozof piszący historię. Tamten ma swoich „miłych” i „nie miłych” sobie, ten swoich „ulubionych” i „nie lubianych” lub „znieawidzonych”. W interesie tamtego leży przedmiotowość opisywania i przedstawiania, w interesie tego podmiotowość. Stopień przesunięcia i karykatury stoi więc w prostym stosunku do stopnia własnego interesu, indywidualności i temperamentu myślenia. Tym się także tłumaczy u młodzieży „ukochanie” tego lub tamtego autora, znieawidzenie innego. Karykatura jest tu bezpośrednim następstwem jednostronnie uczuciowego życia i „pogoni za ideałami”. To jest drugi typ przesunięcia, najbardziej skłonny do karykaturowania, bo oparty na niedostatecznej zdolności krytycznego pojmowania. Ale stokroć straszniejszą karykaturę popełnia troskliwy ojciec i czuła matka, gdy zupełnie nie znając lub nie rozumiejąc książki, przestrzegają przed nią dziatki lub spychają wszelkie ich winy na jej lekturę. „Dlaczego Lolo taki smutny? Pewnie czytał znowu po kryjomu te bezbożne książki! Wszystkiemu winien ten Schopenhauer, ten Nietzsche itd... O! Z pewnością się zastrzelili!”. Ale Lolo się nie zastrzelił, a smutek jego przyniesie owoce. Ale czy nie lepiej wprzód samemu przeczytać i zrozumieć, a potem powiedzieć dziatkom, jak mają czytać, rozumieć i korzystać? Czy lepiej powiększać karykaturę, zamiast ją zmniejszać?

¹Schopenhauer (...) jest mimo swoich sprzeczności bardziej jednolity i uchwytny — zob. ustęp 1., gdzie Schopenhauer sam charakteryzuje swoją filozofię pod tym względem. Niektórzy krytycy odmówili mu prawa do porównywania jej z Tebami, wykazując sprzeczności, które te proste drogi skrzywiają. O czym będzie jeszcze mowa we *Wstępie*. [przypis tłumacza]

²percepujący — postrzegający. [przypis edytorski]

Ale dorabianie do urywków całości według siebie lub przekładanie całości na siebie jest tylko koniecznym przesunięciem, które tylko *może* prowadzić do karykatury. W drugim typie jest ono powszechnie karykaturą, ale niewytłumaczalną. Wolno się po dyletancku zajmować filozofią, wolno filozoficznie chociażby nawet karykaturować, tzn. oświetlać ze swojego stanowiska przedmioty, choćby światłem bardzo silnym i rażącym, bo jedno i drugie może dać pożytek i jest oparte na myśleniu i poznaniu. Ale nie wolno karykaturować po dyletancku, tzn. bez myślenia i poznania. To jest trzeci typ, ale już nie przesunięcia, lecz *tylko* karykaturowania, właśnie ten typ intelektualnie najniesympatyczniejszy. I przed nim to pragnę ochronić Schopenhauera. To mu się należy. Można się od niego bardzo wiele nauczyć: nie tylko jasnego i żywego wyrażania siebie, ale także rzetelnego filozoficznego myślenia i bystrego życiowego patrzenia na rzeczy: można zaczerpnąć wiele tematów do samodzielnego myślowego ich opracowania.

W tym też celu poprzedziłem sam przekład wstępem, który ma: 1) wskazać stanowisko Schopenhauera w historii filozofii i jego stosunek do innych filozofów na podstawie 2) podania głównych rysów jego systemu i 3) wykazać związek, w jakim stoi ten system z etyką, co będzie przejściem do samego przekładu pierwszej z rozpraw Schopenhauera, kładącej podstawę etyki, a zarazem uprzystępnia jej zrozumienie i uchwycenie jej znaczenia w systemie³. W końcu znajdzie czytelnik, jako uzupełnienie całości 4) życiorys Schopenhauera i 5) literaturę, która pozwoli czytelnikowi zorientować się i ułatwi mu dokładniejsze zapoznanie się z jego filozofią.

Tak więc starałem się usilnie o to, by dać czytelnikowi całość systemu filozoficznego „groźnego pesymisty”, wprowadzić go w ten system i uprzystępnąć poznanie go, przy czym wiele liczę na pomoc samego Schopenhauera, który w moim przekładzie sam przemówi do czytelnika. Moje staranie uprzystępnienia rozciąga się także i na przekład. Sam temat rozprawy o wolności woli nadaje się, by zająć każdego, komu leżą na sercu sprawy, dotyczące najwewnętrzniejszej istoty jego „ja” i tego, co się tam dzieje, kto ma tyle intelektualnych potrzeb, by sobie z tych zagadnień zdawać myślowo należyty rachunek. Obie zaś przedmowy, jakie Schopenhauer napisał do „obu podstawowych zagadnień etyki”, tak są dla niego charakterystyczne, tak ilustrują jego charakter, temperament, sposób myślenia i stanowisko do innych filozofów, szczególnie do „znenawidzonego Hegla” i „profesorów uniwersyteckich”, że czytelnik pozna z nich bliżej autora i jego indywidualność.

Jest wiadomą rzeczą, że tłumaczenie dzieł nie może polegać na automatyzmie przekładania słów. Może nikt nie musi tej reguły tak przestrzegać, jak tłumacz dzieł naukowych, w szczególności zaś filozoficznych, gdzie nie wystarczają same wiadomości filologiczne i znajomość ducha obu języków, gdzie natomiast wiadomości filozoficzne i terminologiczne, a przede wszystkim należyte wniknięcie w oryginał muszą umożliwić uchwycenie ducha dzieła tak, by w przekładzie jakby sam autor przemawiał, by mówił swoim sposobem mówienia i w swoim duchu, by więc należyte wystąpił także związek danego dzieła z całym systemem. Należy tu zatem uwzględnić również i ustalić terminologię zgodną z terminologią oryginału i właściwą autorowi.

Pragnąc, by moje starania uwieńczył jak najpomyślniejszy skutek, musiałem uwzględnić:

1) Kilka wydań dzieł Schopenhauera, by je ze sobą porównać i w przekładzie trzymać się najwiarygodniejszego z nich⁴. Uwzględniłem: wydanie, które wyszło nakładem Weicherta, następnie wydanie Frauenstäda i wydanie Grisebacha. Pierwsze z nich jest zupełnie złe, drugie niezupełnie wiarygodne, trzecie najsumienniejsze⁵.

2) By czytelnikowi możliwie ułatwić przestudiowanie niniejszej rozprawy, dołączyłem do przekładu szereg objaśnień. Ponieważ obie rozprawy kładące podstawę etyki są wła-

³uchwycenie jej [pierwszej z rozpraw Schopenhauera] znaczenia w systemie — na ten związek sam Schopenhauer kładzie wielką wagę. Zob. ustęp 1. Druga z rozpraw wyszła również w przekładzie polskim (p. Bassakówny. Zob. *Literatura*), ale tłumaczka nie uwzględniła obu przedmów, mimo to że właściwie odnoszą się one prawie wyłącznie właśnie do drugiej rozprawy (*O podstawie etyki*). [przypis tłumacza]

⁴musiałem uwzględnić kilka wydań dzieł Schopenhauera — zob. *Literatura*. [przypis tłumacza]

⁵wydanie (...) Weicherta, (...) wydanie Frauenstäda i wydanie Grisebacha (...) najsumienniejsze — uznali to również krytycy Schopenhauera. Zob. np. K. Fischer, *Schopenhauer*, s. 163; Volkelt J. *Schopenhauer*, s. 359. Zob. VI. tom wydania Grisebacha (Reclam) s. 387 i nast. [przypis tłumacza]

ściwie tylko uzupełnieniami odnośnych części dzieła głównego⁶, jak w ogóle wszystko, co Schopenhauer po nim napisał, więc objaśnienia moje mają na celu przede wszystkim wykazanie tego związku tam, gdzie się autor sam na niego powołuje. Podaję zatem w przekładzie lub w streszczeniu odnośne ustępy innych dzieł autora. Następnie podaję przekłady wszystkich cytatów w językach obcych, których Schopenhauer nie skąpi⁷. W końcu, chcąc czytelnikowi ułatwić zrozumienie stosunku Schopenhauera do innych filozofów, z którymi się rozprawia lub których przytacza, oraz faktów i osób z mitologii lub historii, którymi niejednokrotnie ilustruje swoje wywody, podaję krótkie wzmianki odnoszące się do owych filozofów, osób i faktów.

3) Przy końcu znajdzie czytelnik jeszcze obszerny słownik terminologiczny. Potrzeba takiego słownika jest już uzasadniona tym, co powiedziałem powyżej, przy czym należy zważyć i to, że terminologia filozoficzna, szczególnie polska, jest tak mało ustalona, iż jeszcze pozostaje dużo pracy na tym polu. Prócz terminologii, która powinna obowiązywać ogólnie, trzeba zawsze uwzględniać szczególne terminologie, właściwe poszczególnym filozofom. Starłem się to uczynić w odniesieniu do naszego autora, przy czym proszę czytelnika, by nie zapominał o wieloznaczności słów, która jest ich naturą, i nie upierał się przy codziennym i popularnym znaczeniu wyrazów użytych w przekładzie.

Tu muszę sobie pozwolić na osobistą uwagę. Wyłuszczyłem wszystkie pobudki i cele, które mnie skłoniły do wydania niniejszego przekładu, i to w ten sposób, w jaki to się stało. Spodziewam się, że one sprzeciwią⁸ wszelkie usterki, niedokładności i błędy, których trudno w takiej pracy uniknąć, bo jest ona i niełatwa i mozolna. Jestem zupełnie świadomy jej niedoskonałości, ale także sumienności, z jaką się starałem tę ostatnią zmniejszać ze względu na Schopenhauera i siebie. Przekład mój spoczywał długi czas w spokoju, tzn. w szufladzie. Podległ kilkakrotnemu dokładnemu przejrzaniu i poprawieniu. Czasu i sposobności dostarczył mi, powiedzmy „duch czasu”, który nie bardzo jakoś pragnął, by ta praca ujrzała światło dzienne. Widocznie zapaly dla idei, prądów, autorów i ich kultury nie lubią się opierać na ich poprzednim poznaniu dokładnym i szczerym, są też dlatego tylko zapalami i kultami, a rzadko etapami. Wchodzi tu w grę także „rentowność interesu”. Analogiczny stan rzeczy stwierdził już Locke, a z nim Schopenhauer⁹. Ja w danym wypadku nie chcę z niego wyprowadzać żadnych wniosków. Niech zostaną między wierszami.

Z drugiej strony jednak poczuwam się do obowiązku złożenia publicznego podziękowania tym wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób byli mi chętnymi i pomocnymi. Przede wszystkim zaś P.P. Prof. H. Struvenu i Drowi H. Goldbergowi, którzy mi pomogli pracę tę wydać.

Tłumacz

Berlin, w lutym r. 1906.

⁶obie rozprawy kładące podstawę etyki są (...) uzupełnieniami odnośnych części dzieła głównego — zob. ustęp 3. [przypis tłumacza]

⁷cytatów w językach obcych, których Schopenhauer nie skąpi — sam doskonale władał siedmioma językami. [przypis tłumacza]

⁸sprzeciwuwać (neol.) — stanowić przeciwwagę; zrównoważyć. [przypis edytorski]

⁹Wchodzi tu w grę także „rentowność interesu”. Analogiczny stan rzeczy stwierdził już Locke, a z nim Schopenhauer (...) — zob. ustęp 24. [przypis tłumacza]

WSTĘP

Krytykowało już Schopenhauera wielu — aż nazbyt wielu, rozbierano go wszechstronnie — aż nazbyt wszechstronnie i napisano o nim niejedną książkę — niepotrzebną. Nie jest moim zamiarem dodanie do tego jeszcze jednej. Wszystko to, co obszerna literatura schopenhauerowska dała filozofii dobrego, zostało już zrobione. Zagadnienia, które Schopenhauer uchwycił w całej ich istocie i przedstawił po swojemu tak jędrnie i przejrzyście, że poprzez słowa widzi się dno jak w przezroczej rzece górskiej, te zagadnienia zostały ożywione przez krytykę filozoficzną właśnie dzięki Schopenhauerowi i jego dosadności, zostały przedyskutowane i popchnięte naprzód. Zyskaliśmy nowe punkty filozoficznego patrzenia, które mamy do zawdzięczenia Schopenhauerowi, a które krytyka filozoficzna — ten tak ważny czynnik w historii filozofii — oświeciła z rozmaitych stron, przyczyniając się bądź do ich zrozumienia i rozpowszechnienia, bądź to — tym samym — do należytego ich wykorzystania, oddając według recepty *Heglowskiej* to, co w nich najlepsze biegowi myśli filozoficznej do dalszego rozwijania. Charakterystycznym jest to, że ta recepta *Hegłowska* — tzn. prawo rozwoju, którego wypowiedzenie jest znowu najlepszym z tego, co *Hegel* dał filozofii — zyskała w Schopenhauerze, w tym swoim nieprzejednanym wrogu, nowy — a dzięki temu wrogiemu stanowisku Schopenhauera — także bardzo jaskrawy sprawdzian. Filozofia Schopenhauera poddała się temu prawu: krytycznie zrozumiana i wykorzystana poszła dalej. Nadeszła i istnieje: nie jest tylko przeszłością. Lecz ma swoją ciągłą terażniejszość i nią żyje.

Cel niniejszego wstępu jest zatem jedynie dydaktyczny: jest nim podanie życiorysu filozofii Schopenhauera i jej twórcy.

I. STANOWISKO SCHOPENHAUERA W DZIEJACH FILOZOFII

Ogólnie utarło się mniemanie, że źródłem, z którego wypłynęła filozofia Schopenhauera jest pesymizm jej twórcy. Przyznając zupełną słusność tym, którzy kładą taki nacisk na związek między osobowością Schopenhauera a jego filozofią¹⁰, należy jednak przyjąć powyższe mniemanie z zastrzeżeniem: gdyż jest ono tylko o tyle słusne, o ile pesymizm lub optymizm wpływają na *sposób* ukształtowania się jakiejś filozofii; poza tym każda taka filozofia — optymistyczna czy pesymistyczna — musi wprawdzie być filozofią w ogóle; a pierwotnie ani pesymizm, ani optymizm jako takie nie stwarzają filozofowania. Rzecz ma się natomiast przeciwnie: dopiero poznanie prowadzi bądź to do pesymistycznego, bądź to do optymistycznego poglądu na świat, a źródło poznania i warunki stanowiące o tym, w którym z tych dwóch kierunków ono podąży, tkwią w indywidualności danego osobnika, odziedziczonej i nabytej, źródłem tym jest w ogóle zdolność poznawania, w szczególności zaś chęć poznawania i zdolność dziwienia się. „Żadna istota prócz człowieka — powiada Schopenhauer¹¹ — nie dziwi się swojemu istnieniu”. Ale i między ludźmi jest wielu niedziwiających się, którym przyroda nie daje nic do myślenia, którzy nie mają zdolności dziwienia się niczemu, co najwyżej może... złośliwości losu, gdy im spleta figla. Wówczas znajdują gotową formułkę pesymistyczną, ale narodzin myśli filozoficznej daremnie byśmy w ich głowach szukali.

Źródłem filozofii Schopenhauera jest to, co zdaje się być zarazem jej szczytem i zakończeniem: potrzeba metafizyki, którą Schopenhauer odnajduje w ludziach, wychodząc ze siebie samego¹². Po wtóre pesymizm jego nie jest tak wybujały i decydujący, jak się to zazwyczaj przedstawia. Pomijając już fakt, że pesymizm dany jest zawsze z optymizmem, jak podobieństwo z różnością, pamiętać należy i o tym, że na zasadnicze ukształtowanie się poglądów odnoszących się do teorii poznania, a także metafizycznych Schopenhauera wpłynął również *Kant* — i to nie w małym stopniu — że etyka jego wypływa z meta-

¹⁰którzy kładą taki nacisk na związek między osobowością Schopenhauera a jego filozofią — np. K. Fischer, F. Paulsen, J. Volkelt. Zob. *Literatura*. [przypis tłumacza]

¹¹Żadna istota (...) powiada Schopenhauer (...) — Schopenhauer, *Werke*, II, 184; (Grisebach). [przypis tłumacza]

¹²potrzeba metafizyki, którą Schopenhauer odnajduje w ludziach, wychodząc ze siebie samego — Schopenhauer, *Werke* II, 184, (Grisebach); [wychodząc ze siebie samego dziś raczej: wychodząc (w rozumowaniu) od siebie samego; red. WL]. [przypis redakcyjny]

fizyki, a pesymizm sam nie jest beznadziejny: możliwość zaprzeczenia woli, możliwość kontemplacji artystycznej oraz estetyka — pochodzenia Platonowego — modyfikują go znacznie.

Schopenhauer miał wrodzoną żądzę wiedzy i czuł się nieszczęśliwym w stanie kupieckim, w którym w młodości musiał pracować. A wrażenia młodości, poczawszy od stosunków rodzinnych, a skończywszy na podróżach, rozbudziły w nim myślenie i to w kierunku wyszukiwania ujemnych stron rzeczy i dokumentów marności świata¹³. Gdybyśmy się oparli na jego teorii dziedziczności, którą pisał, myśląc o sobie, to rzeczywiście moglibyśmy wyszukać tę żądzę wiedzy jako objaw inteligencji matczynej, a ów rys pesymistyczny jako przeindywidualizowaną ponurość ojca.

Prócz obu tych czynników odziedziczonych, które Schopenhauer przyniósł ze sobą na świat, oddziaływał na niego i na takie właśnie rozwinięcie się tych dwóch stron jego indywidualności — myślowej i uczuciowej — cały szereg czynników innych, które się mu złożyły na życie i na ukształtowanie się tegoż, a które — jak sam Schopenhauer je nazywa — urobiły w nim „charakter nabyty”¹⁴. Podłoże jednak stanowi wciąż jego przyrodzona indywidualność, która nadała zasadniczy kierunek jego twórczości, wpływając na sposób owego nabywania¹⁵.

Przede wszystkim należy tu uwzględnić sposób przeżywania czasów¹⁶ i ludzi współczesnych Schopenhauerowi lub poprzedzających go. Znaczy to: wyznaczyć Schopenhauerowi stanowisko w dziejach filozofii.

Schulze, profesor Schopenhauera na uniwersytecie w Getyndze, radził mu wprzód zapoznać się z *Kantem* i *Platonem*, a dopiero później z *Arystotelesem* i *Spinozą*. Tych dwóch pierwszych filozofów przeżył też Schopenhauer najsilniej, najwięcej od nich wziął. Nazywa ich: „boski *Platon* i podziwu godny *Kant*”. Swoją teorię poznania wyprowadza wprost z *Kanta*; jest fenomenalistą, idealistą.

Dla Schopenhauera zadaniem filozofii jest szukanie istoty świata, istoty zjawisk. Już starogrecka szkoła *eleatów* z jednej, a *Heraklit* z drugiej strony starali się ustosunkować do tego zadania. Tę pierwszą można poniekąd uważać za matkę idealizmu: zmienność, wielość itp. — to tylko wynik empirycznego percepcowania naszych zmysłów, to właściwie nie istnieje. Poza tym dopiero istnieje byt prawdziwy, niezmienny, dostępny tylko myśleniu. Zaś *Heraklit*, którego Schopenhauer może przypominać zarówno swoją samotnością, jak i sposobem filozofowania raczej wyobrażeniowym niż pojęciowym, uważa taki byt absolutny za nieistniejący: wszystko jest tylko ciągłym ruchem i zmianą: *πάντα ἔει* — a tym, co niezmiennie, jest właśnie sama zmienność.

Zagadnienie, które postawiła grecka filozofia, a które dwoma potężnymi prądami przeszło przez historię filozofii, doszło do Schopenhauera i pociągnęło go ku sobie może bardziej i silniej niż kogo innego. Bo Schopenhauer przyszedł po *Kancie*. A *Kant* stanowi epokę w historii tego zagadnienia, które swoją *Krytyką* pchnął na szerokie tory, uznając jednak „rzecz w sobie” za niepoznawalną, a metafizykę jako wiedzę za niemożliwą. Schopenhauer zapragnął tę „rzecz w sobie” poznać i pokazać, co nią jest, wykryć istotę świata i istotę zjawisk, to, co prawdziwe, rzeczywiste, niezmiennie. Tak postawione zadanie tym bardziej odpowiadało jego indywidualności.

Zagadnienie powyższe dotyczy stosunku podmiotu do przedmiotu, stosunkuownika idealnego do realnego.

Rozpatrzmy więc, jakie stanowisko zajmują względem tego zagadnienia przedstawiciele wspomnianych dwóch prądów — zarówno z punktu widzenia teorii poznania, jak metafizyki — historyczną drogą — dojdziemy do Schopenhauera. Filozofia starożytna — mówi Schopenhauer¹⁷ — nie uświadomiła sobie należycie dwóch pierwotnych zagadnień (*Urprobleme*) filozofii, mianowicie zagadnienia wolności woli¹⁸ i zagadnienia stosunku

¹³w kierunku wyszukiwania ujemnych stron rzeczy i dokumentów marności świata — zob. ustęp 4, *Życiorys Schopenhauera*. [przypis redakcyjny]

¹⁴szereg czynników (...) które (...) urobiły w nim „charakter nabyty” — zob. ustęp 4, *Życiorys Schopenhauera*. [przypis redakcyjny]

¹⁵owego nabywania — tj. kształtowania „charakteru nabytego”. [przypis edytorski]

¹⁶sposób przeżywania czasów i ludzi — zob. niniejsza rozprawa, ustęp 79. [przypis redakcyjny]

¹⁷Schopenhauer o filozofii starożytnej — zob. niniejsza rozprawa, ustęp 101. [przypis redakcyjny]

¹⁸zagadnienie wolności woli — zajmuje się nim właśnie nasza rozprawa. [przypis redakcyjny]

świata realnego do idealnego. Dopiero *Kartezjusz* swoim *dubito, cogito, ergo sum*, pierwszy wyraźnie sformułował to drugie zagadnienie i za to należy się mu miano ojca nowszej filozofii¹⁹, gdyż jej osią jest właśnie to zagadnienie. Sentencja *Kartezjusza* zawiera pytanie, czy i o ile na podstawie naszych wyobrażeń (a tylko one są nam bezpośrednio dane) możemy wnosić o realnym istnieniu i o własnościach przedmiotów tych wyobrażeń zewnątrz nas. W tym postawieniu pytania podkreśla *Kartezjusz* bezpośredniość podmiotu, mówiąc „cogito, ergo sum”, a Schopenhauer pośredniość przedmiotu, mówiąc, „świat jest moim przedstawieniem”. Tak więc wyrażają obaj to samo z dwóch różnych stron²⁰. Ale *Kartezjusz* zagadnienia nie rozwiązał. Był zanadto fizykiem: w swojej mechanistycznej konstrukcji świata doszedł do punktu wyjścia wszelkiego doświadczenia, do wrażeń, i one pozostały dlań resztą niedającą się już wytłumaczyć. Nie zdołał przewyciężyć dualizmu, jaki ustanowił między substancją rozciągłą (*substantia extensa*) a myślącą (*substantia cogitans*) i tymi dwiema abstrakcjami zamknął sobie drogę do rozwiązania zagadnienia, a otworzył furtkę okazjonalistom.

Przepaść, jaką *Kartezjusz* odkrył między światem zewnętrznym (przedmiotowym, realnym) a wewnętrznym (podmiotowym, idealnym) stara się zapełnić *Malebranche*, konstruując system przyczyn okolicznościowych (*causes occasionnelles*). Świat oglądamy bezpośrednio w Bogu. Bóg jest tym, co w nim jedynie działa: przyczyny fizyczne są tylko pozorne, gdyż każdym razem Bóg sam bezpośrednio wywołuje skutki. Przyczyny fizyczne dostarczają Bogu tylko sposobności do wywoływania skutków. Pogląd ten rozwija *Leibniz*: zjawiska świata podmiotowego biegną równoległe do zjawisk świata przedmiotowego, tak że między obu światami panuje zupełna harmonia, tak że każdemu zjawisku w jednym szeregu odpowiada zupełnie dokładnie odnośne zjawisko w szeregu drugim. Harmonię tę przedustanowił Bóg, jest ona zatem harmonią przedustanowioną (*harmonia praestabilita*).

Kartezjusz i *Malebranche* dają życie trzeciemu wielkiemu systemowi owego okresu, systemowi *Spinozy*. Tu stajemy na gruncie jeszcze bardziej metafizycznym. *Spinoza*, tak jak *Kartezjusz*, przyjmuje początkowo dwie substancje: jedną myślącą, która ma być podmiotem, a drugą rozciągłą, która ma być przedmiotem poznania. Później przewycięża ten dualizm w ten sposób, że uważa obie za jedną i jedyną substancję, widzianą z dwóch stron. Nasze przedstawienia przedmiotów, a te przedmioty — to jedno i to samo, ale brane raz jako substancja rozciągła, raz jako myśląca. Zaś tą jedyną substancją jest dla *Spinozy* Bóg. Bóg działa zgodnie ze swoją naturą, jej prawa są prawami przyrody, a Bóg sam przyrodą w sobie (*Deus sive natura*), objawia się więc w przyrodzie, którą rządzi według praw powszechnych. Nie ma w przyrodzie przypadku, a mówimy o nim tylko wówczas, gdy nie znamy prawdziwej przyczyny. Stąd złudzenie, że nasza wola jest wolna. Jak wiemy, *Spinoza* jest deterministą.

Ale wszystkie te systemy należy uważać tylko za próby rozwiązania naszego zagadnienia, za dowody, jak ono jest trudne. *Kartezjusz* obudził wątpliwość w rzeczywistość świata zewnętrznego: wierzy w nią wprawdzie, ale na podstawie przyjęcia istnienia i rzeczywistości Boga-Stwórcy. Ani on, ani jego następcy, opierając się wciąż na Bogu, nie umieli jednak znaleźć drogi, którą by mogli się byli zbliżyć do rozwiązania zagadnienia. *Malebranche* i *Leibniz* uniemożliwili związek przyczynowy między substancją myślącą a rozciągłą. *Spinoza* przywraca wprawdzie temu związkowi istnienie i możliwość, ale błędnie przeprowadza granicę między światem podmiotowym a przedmiotowym. Gdyż rozciągłość nie jest przeciwstawieniem przedstawienia, lecz jest w nim zawarta. Przedmiotem przedstawienia może być tylko to, co rozciągle. Ale czy poza przedstawieniem coś rozciąglego i w ogóle istnieje — na to *Spinoza* nie umie dać odpowiedzi. Odpowiedź tę daje dopiero *Kant*. Takim mniej więcej jest krytyczny pogląd *Schopenhauera* na swoich poprzedników.

Dopiero krytyczna filozofia miała zbliżyć nasze zagadnienie ku rozwiązaniu. *Schopenhauer*, jako następca i dziedzic *Kanta* — jak się sam nazywa — należy do szeregu tych

¹⁹[*Kartezjuszowi*] należy się (...) miano ojca nowszej filozofii — Schopenhauer, *Werke* IV, 15. [przypis redakcyjny]

²⁰podkreśla *Kartezjusz* bezpośredniość podmiotu (...) a *Schopenhauer* pośredniość przedmiotu (...) wyrażają obaj to samo z dwóch różnych stron — Schopenhauer, *Werke* IV, 16. [przypis redakcyjny]

epokowych filozofów, którzy tę filozofię stworzyli. Sam się chlubi, że ostatecznie dopiero on rozwiązał ów najtrudniejszy i najistotniejszy problem filozofii²¹.

Za ojca filozofii krytycznej uchodzi słusznie *John Locke*. Celem krytycznej filozofii jest zbadanie i osądzenie form, granic i wartości samego poznania; a jak powiedział *Kant*, znalezienie pośredniej drogi między dogmatyzmem i sceptycyzmem. *Locke*, starając się określić pewność i zakres naszego poznania, ma w swoim *Essay* ten sam cel na oku, który przyświecał *Kantowi*, gdy pisał *Krytykę czystego rozumu*.

Już z tego widać, że zagadnienie dotyczące stosunku naszych przedstawień, za pomocą których jedynie wiemy o świecie zewnętrznym, do rzeczywistości tego świata i naszej wiedzy o niej, staje w zupełnie nowym świetle. Bo podczas gdy myśliciele, o których była mowa powyżej, starali się ustalić ten stosunek, nie oglądając się zupełnie na nasze zdolności poznawcze i na prawa i warunki, którymi one są związane, a od których ów stosunek w zupełności zależy, wskutek czego owi myśliciele nie posiadali punktu ani oparcia, ani wyjścia i musieli sobie pomagać Bogiem, okazjonalizmem lub panteizmem — teraz ten punkt jest znaleziony i wytyka kierunek systematycznej pracy: mianowicie nad zbadaniem podstaw naszego poznania. Dopiero zbadawszy je, możemy się dowiedzieć, co jest dla naszej wiedzy dostępne. Zaś następstwem tego jest odrzucenie metafizyki i otwarcie szerokiego pola empiryzmowi. Na tym polu zjawiają się potężni działacze: *Locke* i *Hume*. Z metafizyką załatwiają się krótko, wykluczając ją ze swoich badań, gdyż stanowisko, jakie zajęli, a jakie miało już w sobie zarodki sensualizmu i materializmu, nie dawało się pogodzić z badaniami metafizycznymi. *Kant* różni się od nich pod tym względem o tyle, że pragnie naukowo dowieść, iż metafizyka jako wiedza nie jest możliwa i że wskutek tego musi się nią zajmować, pomimo że pragnie pozostawać ciągle na gruncie wyłącznie teorii poznania. Zresztą *Kant* zajął odmienne stanowisko wobec zagadnień odnoszących się do krytyki poznania i do odmiennych tu wyników.

Locke zaczyna od tego, co zostało dla *Kartezjusza* niewytłumaczalną resztą: od wrażeń, zburzywszy wprzód jego dogmat o wrodzonych ideach. Zaczyna się ściśle określanie granicy między wrażeniami a wyobrażeniami, granicy tak ważnej dla naszego zagadnienia. Wrażenia zmysłowe są dla *Locke'a* jednoznaczne z doświadczeniem, a wszelkie poznanie wypływa z doświadczenia, które jest prawdomierzem naszej wiedzy. Dusza ma dwa okna — twierdzi *Locke* w przeciwstawieniu do *Leibniza*, który jej przyznawał zupełną spontaniczność — a są nimi „sensacja” i „refleksja”. Sensacja dostarcza wrażeń, które refleksja według swoich praw przerabia. Wrażenia są czysto subiektywne: są materialem, którego dostarcza materia, tzn. to, co realne, przez impuls, stwarzający w następstwie w podmiocie przedstawienia, tzn. to, co idealne. Zasada empiryzmu *Locke'a* obejmuje właśnie ten materiał: *Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*²². *Locke* przyjmuje zatem między materią a poznającym podmiotem związek przyczynowy.

Wrażenia zmysłowe są związane z naszymi narządami zmysłowymi, a więc czysto subiektywne. Jakości ciał (np. woń, barwa, dźwięk), jako przedmioty tego podmiotowego, idealnego poznania są jakościami pochodnymi, których dopiero nasze zmysły tym ciałom udzielają. Od tych odróżnia *Locke* jakości pierwotne (np. rozciągłość, nieprzenikliwość, kształt, ilość) przynależne rzeczom w sobie, niezależnie od naszych przedstawień i istniejące poza nimi, gdyż niedające się w myśleniu opuścić. W ten sposób przygotowuje *Locke* problem *Kantowski*. Bo nie tylko jest już u niego przeprowadzone w zasadzie rozróżnienie zjawiska od rzeczy w sobie, ale jest także przygotowany aprioryzm²³ *Kanta*: należało mianowicie wykazać, dlaczego właśnie te jakości są pierwotne i nie dają się opuścić w żadnym myśleniu, choćby najbardziej abstrahującym. *Kant* wykazał, że te jakości są przestrzenne i czasowe, że czas i przestrzeń są apriorycznymi formami wyobrażenia, że nie dają się w myśleniu opuścić dlatego, że same są warunkami tego myślenia, bezwyjątkowymi i koniecznymi, że są tak samo subiektywne i idealne, jak owe jakości pochodne.

Ale przejście od *Locke'a* do *Kanta* nie jest bezpośrednie. Pośrednikiem jest *Hume*, który swoim sceptycyzmem „zbudził *Kanta* z dogmatycznej drzemki”. To, czym *Hume* się

²¹ Sam się chlubi, że ostatecznie dopiero on rozwiązał ów najtrudniejszy i najistotniejszy problem filozofii — Schopenhauer, *Werke* IV, s. 32. [przypis redakcyjny]

²² *Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* — „Nie ma nic w intelekcie, co by nie było wprzód dane w zmysłowym wrażeniu. [przypis redakcyjny]

²³ aprioryzm — zob. *Słownik*, hasło: aprioryczny. [przypis redakcyjny]

przyczynia do ustalenia naszego zagadnienia, jest krytyka pojęcia rzeczy (substancjalności) i pojęcia przyczyny.

Do zupełnego przygotowania formalnego idealizmu, którego właściwym twórcą jest *Kant*, brakowało jeszcze rozprawienia się z tymi dwoma pojęciami, zasadniczymi dla doświadczenia. Dla *Locke'a* doświadczenie było prawdomierzem poznania i było równoznacznym z wrażeniami zmysłowymi. *Hume* czyni w tym kierunku ważny krok naprzód: doświadczenie jest dla niego dopiero zagadnieniem i należy je wprzód zbadać, by się dowiedzieć, o ile może być poznaniem. Doświadczenie nie jest dla niego równoznaczne ze zmysłowym spostrzeżeniem, ani z przedstawieniem obecnym w naszej pamięci. Dopiero gdy wychodzimy poza te spostrzeżenia i przedstawienia, powstaje doświadczenie, które jest zatem wnioskowaniem o faktach. Zasada tego wnioskowania jest więc zasadą doświadczenia, tzn. zasadą przyczynowości. Badanie doświadczenia jest zatem badaniem przyczynowości. Już *Locke* poruszył tę sprawę, przyjmując błędnie, że znajomość związku przyczynowego mamy do zawdzięczenia doświadczeniu. *Hume*, wychodząc z innego pojęcia doświadczenia, nie dowierzając kompetencji czystego myślenia, skeptyczny wobec możliwości poznania pozaempirycznego — przez co, dzięki skrajności swojej, wywołał właśnie krytycyzm Kanta — wykazuje, że ogólne pojęcie stosunku przyczynowego nie może posiadać źródła w czystym doświadczeniu, gdyż brak mu do tego odnośnej „impresji”. Doświadczenie daje nam tylko poznanie następstwa rzeczy po sobie, ale nie dostarcza nam nigdy idei związku koniecznego, która powstaje w nas dopiero dzięki przyzwyczajeniu.

Podobnie ma się rzecz z pojęciem substancji. *Locke* wykazał, że ogólne pojęcie substancji nie może pochodzić ze zmysłowego doświadczenia, gdyż brak mu do tego odnośnej „pojedynczej idei”. Istota substancji jest niepoznawalna, gdyż substancja jest pojęciem czegoś nieznanego. Tak samo niezrozumiałym jest związek własności w substancji, gdyż na podstawie doświadczenia poznajemy tylko ich współlistnienie, a nigdy nie poznajemy konieczności tego związku. Mimo to dla doświadczenia pojęcie substancji jest nieodzowne. *Hume* idzie dalej. Konieczny i prawidłowy związek własności, stanów itp., którego jednolitość stwarza właśnie tę lub ową rzecz, odgraniczając ją od innych, ma swoją podstawę tylko w naszej intelektualnej zdolności łączenia. Jedność tej rzeczy jest uzależniona jednością odnośnych zająć psychicznych w nas — poza tym rzecz ta nie istnieje, tzn. sąd, że ona istnieje nie jest uzasadniony. Jak czasowe następstwo naszych wewnętrznych przeżyć daje podstawę związkowi przyczynowemu, tak ich współlistnienie stanowi istotę substancjalności.

I to zagadnienie również rozwiązał dopiero *Kant*.

Kant przeciwstawia swoją krytyczną filozofię zarówno dogmatyzmowi, jak skeptycyzmowi. Ani nie wierzy naiwnie w rozsądek, ani też nie odnosi się doń z Humowskim niedowierzaniem, lecz staje pośrodku, poddając *sam rozsądek* i jego granice metodycznemu badaniu. Nie to, co wychodzi poza granice doświadczenia, to, co *transcendentne* ma być przedmiotem tych badań, ale to, co *transcendentalne*, to, co stanowi podstawę doświadczenia, tzn. te formy i sprężyny, za pomocą których przychodzi do skutku nasze doświadczenie. Dopiero dzięki temu, że przedmioty doświadczenia podpadają pod prawa myślenia, staje się doświadczenie poznaniem. Doświadczenie nie jest czystym spostrzeżeniem, lecz spostrzeżeniem *osądzonym*. Sąd musi poprzedzać spostrzeżenie, gdyż w przeciwnym razie nie mogłoby się ono stać doświadczeniem. Na to ostatnie składają się więc i wyobrażenia, i *pojęcia*. Tego właśnie nie uwzględnił *Hume*, gdyż nie wierzył do tego stopnia w ludzki rozsądek. Ale przez to, że weń nie wierzył, naprowadził *Kanta* na zbadanie go.

Kant wykazał, jak z wrażeń (impresji) i ich stosunków powstają wyobrażenia. Wynik, do którego nie doszedł *Locke*, gdyż był zbyt empirykiem i błędnie postawił zagadnienie doświadczenia. Dopiero *Kant* wykazał więc, pod jakimi warunkami jest możliwe wyobrażenie rzeczy. Czas i przestrzeń są ogólnymi formami wyobrażania rzeczy, a więc i formami rzeczy, o ile te się stają przedmiotami, wyobrażenia. Podobnie ma się rzecz z owymi pojęciami. Że takie pojęcia muszą istnieć (*Kant* nazywa je „czystymi pojęciami²⁴ wypływającymi z rozumu” — *reine Verstandesbegriffe*), wynika z pojęcia doświadczenia: bez

²⁴czyste pojęcia (...) — zob. odnośne wyrazy w słowniku. [przypis redakcyjny]

nich nie byłoby ono możliwe. Zaś te warunki naszego pomyślenia przedmiotów muszą być warunkami tych przedmiotów samych.

Do owych form myślenia należą również oba pojęcia, o których właśnie była mowa: pojęcie substancji i przyczynowości. Kantowska krytyka poznania udowodniła, że owe pojęcia, mimo swej aprioryczności²⁵, tzn. podmiotowego pochodzenia, muszą być przedmiotowo ważne, wykazała, przez co i o ile ważność ich obejmuje same rzeczy. Stąd główne pytanie *Kanta*: „jak są możliwe syntetyczne (tzn. ważne w odniesieniu do przedmiotów) sądy *a priori*?”

Idealizm *Kanta* jest idealizmem *ogólnych* form wyobrażania, czyli zjawisk rzeczy w odniesieniu do naszej zmysłowej świadomości, a nie idealizmem rzeczy samych. Tylko bezwzględna przestrzeń, bezwzględny czas są ideami pozbawionymi odpowiedników w rzeczywistości, ale dla szczególnych i określonych form rzeczy, danych w empirycznym doświadczeniu, musi istnieć podstawa tkwiąca w rzeczach samych. Konieczny związek między apriorycznymi pierwiastkami poznania a rzeczami w sobie, ich zlanie się w doświadczeniu — oto kulminacyjny punkt teorii *Kanta*. Te *rzeczy w sobie* nie są dla niego rzeczami nadzmysłowymi, lecz przedzmysłowymi, tzn. rzeczami tak, jak istnieją przed i poza swoimi zjawiskami dla istot zmysłowych, rzeczami, „które i bez względu na ustrój naszej zmysłowości są czymś, mianowicie przedmiotami niezależnymi od zmysłowości”.

Tak więc powstaje u *Kanta* dualizm między zjawiskami a rzeczami w sobie — między którymi wszelki związek jest niemożliwy — między pierwiastkiem idealnym, czyli racjonalnym, odnośnie do form wyobrażania i poznania, a pierwiastkiem realnym, odnośnie do rzeczy w sobie, bez działania — których doświadczenie byłoby tak samo niemożliwe, jak bez istnienia owych form. Jest to ważne dla nas także ze względu na *Schopenhauera*, który postawił sobie jako cel nie tylko określenie tej niepoznawalnej rzeczy w sobie, ale także wyszukanie tego związku między zjawiskiem a rzeczą w sobie.

Filozofia pokantowska rozwijała w swoich systemach jednostronnie pierwiastek realistyczny lub idealistyczny filozofii kantowskiej. *Schopenhauer* należy do tych, którzy starają się pogodzić oba, stwarzając tzw. „idealny realizm” (*Ideal-Realismus*). Jego twierdzenie jednak, że jest „jedynym spadkobiercą *Kanta*” spotkało się z zaprzeczeniem ze strony krytyki filozoficznej. Zaprzeczenie to mówi mianowicie, że *Schopenhauer* nie przyjął do swojej teorii poznania *formalnego* idealizmu *Kanta*, lecz że go przeistoczył w *materialny*, znosząc rzeczywistość poznania, a przyznając ją tylko wrażeniom, nie przyjął nic realnego, co by dostarczało wrażeń. Zdanie: „świat jest moim przedstawieniem” odbiera temu światu rzeczywistość i robi go mniej niż snem²⁶ gdyż na podstawie jedynie aprioryczności i podmiotowości form wyobrażania i pojęcia przyczynowości czyni go tworem li tylko tej naszej organizacji psychicznej, czyni go złudną fatamorganą.

Rozsądzanie i rozwinięcie tej kwestii zajęłoby dużo miejsca, nie leży też w zakresie mojego zadania. Natomiast spodziewam się, że na podstawie dotychczasowych uwag czytelnik już zrozumie dokładnie treść filozofii *Schopenhauera*, którą zamierzam podać, i z obu tych danych zdoła sobie zrobić własne zdanie w powyższej sprawie.

2. FILOZOFIA SCHOPENHAUERA

Młodociany umysł, pobudzony licznymi podróży, z natury wrażliwy, a dzięki odrębnemu kierunkowi wychowania, jakie *Schopenhauerowi* dał ojciec — żywiący się za młodu innym materiałem niż ten, którego się zazwyczaj dostarcza młodym umysłom, pozostający w dodatku pod wpływem dusznej atmosfery rodzinnej²⁷ — musiał się także wyżyć w zupełnie odrębny sposób.

Zarodku filozofii *Schopenhauera* należy szukać w owym okresie jego życia, gdy w podróży oglądał stare ruiny, znaki minionej potęgi narodów, gdy mu się przed oczami przesuwała zmienna pełnia życia, sprowadzając we wrażliwą duszę ferment pierwszych potrzeb orientacji, zdziwienie i bolesne rozczarowanie, że świat za kulisami nie jest takim, jakim zdaje się być dla naiwnie patrzącego, że patrzącemu głębiej dostarcza dosyć

²⁵aprioryczność, *rzeczy w sobie* itp. — zob. odnośne wyrazy w słowniku. [przypis redakcyjny]

²⁶odbiera temu światu rzeczywistość i robi go mniej niż snem — porównaj: Riehl, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, s. 117. i 118 oraz Volkelt, *A. Schopenhauer*, s. 78. [przypis redakcyjny]

²⁷pozostający (...) pod wpływem dusznej atmosfery rodzinnej — zob. *Życiorys Schopenhauera*. [przypis redakcyjny]

dokumentów, by oprzeć na nich twierdzenie o niestosowności zachwywania się jego dobrocią i brania go takim, jakim się przedstawia z wierzchu — oraz o zagadkach, jakie przyroda zadaje człowiekowi w każdej swej cząsteczce. Oto zarodki nie tylko pesymizmu i fenomenalizmu, ale także potrzeby metafizyki u Schopenhauera. Pesymizm bez wątpienia łatwiej i prędzej wprowadza w myślenie niż optymizm. A gdy Schopenhauer, „terminując” z konieczności w zawodzie kupieckim, tęsknił za wiedzą i możliwością indywidualnego rozwoju intelektualnego — to to zaznanie osobistego niezadowolenia jeszcze się przyczyniło do wzmożenia owego pesymistycznego rysu jego charakteru i jego filozofii. Zanim się roz-, wy-, i okrzyczy ten pesymizm, robiąc z niego zbanalizowany już typ jakiegoś nihilistycznego poglądu na świat — należy sobie wprzód przypomnieć, że poglądy wyrastają z zewnętrznych, a w następstwie z wewnętrznych przeżyć danego osobnika: a życie Schopenhauera nie było „szczęśliwe”. Należy zważyć, że psychologia tworzenia ma swoje prawa i że konsekwencja tworzenia — szczególnie przy takiej organizacji, jak Schopenhauerowska, która zawsze musiała „każdą myśl domyśleć do końca” — stwarza wiele rzeczy domagających się zmodyfikowania na rachunek właśnie owej konsekwencji.

Gdy po śmierci ojca Schopenhauer zakończył swój okres „kupiecki” i wziął się do nauk, zaczęła się wyladowywać cała uzbierana w nim energia intelektualna, zaczęły mu się wyjaśniać owe nazbierane fermenty myślowe i uczuciowe, owe wątpliwości i bolączki, które tak długo w sobie nosił, nie mając możliwości załatwienia się z nimi. Po niezmiernie szybkim uporaniu się ze studiami gimnazjalnymi, zapisał się na uniwersytet, na nauki przyrodnicze i filozofię ścisłą i za radą Schulzego²⁸ zaczął się także zajmować *Kantem* i *Platonem*. Obie te filozofie trafiły na grunt doskonale przygotowany do przyjęcia i przed-indywidualizowania ich.

Rozprawa doktorska o „zasadzie wystarczającej podstawy”²⁹ zawiera już niektóre zasadnicze określenia filozofii jego. A gdy osiadłszy w roku 1814. w Dreźnie odgradził się od ludzi i oddał swoim myślom, powstało w przeciągu 4 lat jego główne dzieło: *Świat jako wola i przedstawienie*, w którym się wypowiedział od razu i zupełnie, nie dodając już potem nic zasadniczo nowego. Mając lat 26 był już Schopenhauer filozoficznie zupełnie dojrzały. Zebrał wszystko, co mu dały indywidualne zdolności, przetrwanie cudzych myśli filozoficznych, a przede wszystkim przemyślenie siebie i swoich doświadczeń, i wydał to ze siebie jakby w jednym ciągłym akcie twórczym, zbierając w system filozoficzny tak przepojony osobowością twórcy, tak żywy słowem, a głęboki treścią, że posiada czar i urok jak mało które, a może żadne dzieło filozoficzne.

„Świat jest moim przedstawieniem” — tak się zaczyna I. księga³⁰. Zdanie to streszcza Schopenhauerowską teorię poznania, a zawiera prawdę tak dla niego oczywistą, że nie wymaga ona dowodu. Jest ona podstawą wszelkiej krytycznej filozofii, gdyż oznacza przewzięczenie naiwnego realizmu. Świata nie poznajemy bezpośrednio przez spostrzeżenia zmysłowe: tylko nasza świadomość jest nam dana bezpośrednio i ona pośredniczy w tym poznaniu, świat poznajemy tylko jako nasze przedstawienie. A wskutek tego w ogóle w żaden sposób nie możemy poznać, jakim on jest w sobie. „Prawdą jest to, że drogą przedstawienia nie możemy nigdy wyjść poza przedstawienie”. Wszelkie pierwiastki empirycznego wyobrażenia tkwią w nas samych i nic nie jest w nim zawarte, co by niewątpliwie wskazywało na jakąś rzecz w sobie. Nie tylko, że nie wiemy nic o rzeczach w sobie, ale wiemy, że nie możemy nic o nich wiedzieć. Metafizyka zatem jest niemożliwa, jak długo się obraca w formach zwykłego przedstawienia, podpadającego zasadzie podstawy. I rzeczywiście: Schopenhauer szuka jej na innej drodze: intuicyjnej.

Idealizm, który jest dla Schopenhauera prawdomierzem wszelkiej filozofii, wypływa z przeświadczenia naszej świadomości, że „nie ma przedmiotu bez podmiotu”. Już w swojej rozprawie doktorskiej mówi Schopenhauer, że przedmiot poza swoim odniesieniem do podmiotu jest po prostu niczym i że gdy mu to odniesienie odbierzemy albo gdy od niego abstrahujemy, nie pozostanie zgoła nic, i że istnienie w sobie przypisywane przedmiotowi okazuje się dziwolągim i znika.

²⁸Schulze — profesor Schopenhauera na uniwersytecie w Getyndze; zob. *Wstęp*. [przypis redakcyjny]

²⁹O zasadzie wystarczającej podstawy — *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Rudolstadt 1813. [przypis redakcyjny]

³⁰*Świat jest moim przedstawieniem (...) I. księga* — I, s. 33; *Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft*. [przypis redakcyjny]

Świat zjawisk jest zatem *wyłącznie* przedstawieniem i Schopenhauer nadaje mu przez to cechę jakby snu i złudzenia. Jest on oponą, która zakrywa istotę rzeczy, a staje się złudą dla tych, którzy go uważają za tę istotę. Nie ma przedmiotu bez podmiotu. Schopenhauer wykazuje w rozprawie o zasadzie podstawy także na poszczególnych wyobrażeniach, że nasze doświadczenie przychodzi do skutku li tylko dzięki subiektywności i aprioryczności form naszego intelektu, stwarzających to doświadczenie. Tymi formami jest czas, przestrzeń i przyczynowość, która jest jedyną prawdziwą z kategorii kantowskich³¹. One stwarzają przedstawienie świata przedmiotowego, a przyczynowość współdziała przy wszystkich spostrzeżeniach zmysłowych. Stąd intelektualność naszego wyobrażania. Nie ma więc przedstawienia bez podmiotu. Aprioryczność owych form oznacza zarazem ich bezwzględną podmiotowość. Nie mogą się one odnosić w żaden sposób do rzeczy samej w sobie. Rzecz sama w sobie jest zupełnie różnorodna w porównaniu do świata zawartego w naszej świadomości. Tak więc obniża Schopenhauer bardzo wartość metafizyczną tego świata, który — według niego — jest w dodatku tak zły, że gdyby był jeszcze gorszy, nie mógłby już istnieć. Tu już mówi przez Schopenhauera pesymizm. *Kant*, dzięki swojej teorii poznania, czyniącej bardziej zadość wymaganiom teoretycznym niż Schopenhauerowska, mógł sobie pozwolić na stworzenie owego dualizmu między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie, mógł uznać tę ostatnią za niepoznawalną i załatwić się w ten krótki sposób z metafizyką, gdyż i bez niej mogła żyć jego teoria poznania, dając światu realne znaczenie. U *Schopenhauera* potrzeba metafizyki i pesymizm przesadziły idealizm *Kanta*, do czego przyczynił się niemało wpływ metafizyki Indów³² (Buddha). Świat pozbawiony znaczenia i realnego istnienia właśnie wskutek tej teorii poznania — wymagał wyjaśnienia metafizycznego. Schopenhauer stara się je dać.

Widzieliśmy więc, jak pesymizm współdziałał przy kształtowaniu się jego poglądów, odnoszących się do teorii poznania, ale widzieliśmy również, jak współdziałała potrzeba metafizyki. W dotychczasowych określeniach znaleźliśmy już niejedno rozważanie metafizyczne. Lecz dopiero druga księga omawia wyłącznie metafizyczne zagadnienie. Tu rozwija Schopenhauer owe zarodki zawarte już w teorii poznania, która jest poniekąd jakby tylko wstępem i wprowadzeniem do metafizyki, chociaż trudno tę ostatnią pogodzić z owymi założeniami teorii poznania³³ — „*Schopenhauer* jako typowo nowoczesny człowiek o dwu duszach³⁴ musiał odnaleźć dualizm *Kanta* w prawie własnej duszy (...) i zaczął szukać furtki, której może *Kant* nie zauważył, a która może przecież jeszcze istnieć³⁵ (...)”. „Bo jakimkolwiek by był ustrój świata samego w sobie — jedno wiemy z pewnością: szczelina, która przełamuje świat, musi również przechodzić przez nasze serce i czymkolwiek by świat był w swej istocie, my sami jesteśmy i pozostaniemy częścią tej jego istoty. Tak więc zbliżymy się do niej najbardziej, gdy (...)” zarzucając badanie świata za pomocą doświadczenia i rozsądku, wejdziemy głęboko w siebie, by zapytać siebie samych, co też w *nas* jest najgłębszego i najistotniejszego. A to — chociażby tylko symbolicznie i obrazowo — będzie niewątpliwie *najbliższe* rdzeniowi świata³⁶...

Droga prowadząca do poznania rzeczy samej w sobie idzie zatem przez nasze wnętrza, jest intuicyjna, alogistyczna³⁷. Tą drogą poznajemy świat jako wolę, wychodząc z rozważań nad naszym ciałem. Wola jest tą rzeczą samą w sobie. Poznajemy ją nasamprzód w sobie samych „jako istotę nas samych jako zjawisk”, a w następstwie — *per analogiam* — jako istotę innych stworzeń, a w końcu martwej przyrody. Ale ta wola nie jest rozsądna, działająca świadomie: widać to po jej dziele, po świecie, który jest zły, po bolesnym

³¹przyczynowość, która jest jedyną prawdziwą z kategorii kantowskich — zob. *Wstęp*. Schopenhauer nazywa resztę kategorii Kantowskich „ślepych oknami” i stara się je sprowadzić do jednej, tzn. do przyczynowości. Charakterystycznym jest ten punkt stykowy Schopenhauera z filozofami pokantowskimi, których tak nienawidził, a którzy tak samo starają się wprowadzić jedność w schemat kategorii *Kanta*. [przypis redakcyjny]

³²wpływ metafizyki Indów (...) — zob. Volkelt, 1, s. 78. [przypis redakcyjny]

³³z (...) założeniami teorii poznania — porównaj: Volkelt 1. c, s. 138 i 144; Überweg, *Geschichte der Philosophie* IV, s. 90; Windelband, *Geschichte d. neueren Philosophie* II, s. 368. [przypis redakcyjny]

³⁴typowo nowoczesny człowiek o dwu duszach — por. Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephisto*, s. 43. [przypis redakcyjny]

³⁵furtki, której może *Kant* nie zauważył (...) — zob. *Wstęp*. [przypis redakcyjny]

³⁶co też w *nas* jest najgłębszego i najistotniejszego (...) będzie niewątpliwie najbliższe rdzeniowi świata — tak określa pięknie i trafnie genezę metafizyki u Schopenhauera Theodor Lessing, dając tym samym zwięzłe jej streszczenie; *Schopenhauer. Wagner. Nietzsche*, München 1906, s. 48. [przypis redakcyjny]

³⁷alogistyczny — dziś raczej: alogiczny. [przypis edytorski]

istnieniu i życiu człowieka. Widzimy z tego, że Schopenhauer bierze tu wolę w bardzo obszernym znaczeniu, jako prasiłę, energię, popęd³⁸ jako żądzę życia (*Wille zum Leben*). Ta wola jest skierowana ku sobie samej, chce, aby chcieć, bez celu, bez spoczynku. „Wola jest władcą (lub: „sercem”) światów³⁹”, jest owym X (rzeczą samą w sobie), która pozostała u *Kanta* niewy tłumaczalną, jest owym czynnikiem realnym, którego tak długo szukała filozofia. Ale państwo woli nie jest podwładnym zasadzie podstawy. Stąd irracjonalizm Schopenhauera. Bo zasada podstawy jest dla niego najsilniejszym wyrazem wszelkiego racjonalizmu. Dlatego też jest wola wolna⁴⁰ i wszechmocna. Jest czymś zupełnie obcym przedstawieniu, poznaniu, świadomości. „Zasadniczym rysem mojej teorii — mówi Schopenhauer — który ją przeciwstawia wszystkim kiedykolwiek istniejącym, jest zupełne oddzielenie woli od poznania⁴¹”. Intelkt jest pochodny wobec woli, która jest pierwotna. „Człowiek tkwi w sercu, a nie w głowie⁴²”.

Wola jest jedna i niepodzielna. *Schopenhauer* przyznaje się także do owej wielkiej teorii *ἐν καὶ πᾶν* głoszonej przez *Indów*, *Eleatów*, *Spinozę* i metafizyków pokantowskich⁴³. Jest to następstwem jego fenomenalizmu. Wola jest jedna i niepodzielna, bo leży poza formami świata zjawisk, czas i przestrzeń, to *principium individuationis* nie tykają jej.

Wykazawszy, że rzeczą samą w sobie jest wola i że ten świat woli jest zupełnie różny od świata zjawisk, stara się Schopenhauer wykazać i wytłumaczyć związek między tymi dwoma światami⁴⁴. Łącznik ten stanowią *obiektywacje* woli i państwo idei⁴⁵. W tej koncepcji Schopenhauera występuje całkiem wyraźnie wpływ *Platona*. Widzieliśmy go już w twierdzeniu, że formy świata zjawisk są czymś zupełnie obcym prawdziwemu bytowi. Tym prawdziwym bytem jest u *Platona* idea dobra, u Schopenhauera wola. Zjawiska są tylko pośrednią jej obiektywacją, bezpośrednią zaś są idee. Wola jest pędem kształtowania się i wydania ze siebie tego dążenia, a czyni to w ustopniowanym szeregu idei, które są wiecznymi wzorami, czyli formami *rzeczy* — tak, jak u *Platona* — niezmiennymi, niepodlegającymi ani czasowi, ani przestrzeni, a więc niezależnymi od *principium individuationis*. Ten ustopniowany szereg obiektywacji woli przechodzi przez całą przyrodę, poczynając od najniższej formy nieorganicznej przyrody, a skończywszy na człowieku⁴⁶. W człowieku stwarza sobie wola intelekt, żeby mieć swoją „latarkę” i widzieć przy jej blasku swoje własne kroki. — Tak więc wchodzi między powierzchnię *rzeczy*, rządzoną przez czas, przestrzeń i przyczynowość, a między najgłębszą, wewnętrzną ich istotę (wolę), która jest dnem — choć sama jest bezdenną (*grundlos*) — wchodzi pośredniczące państwo idei, odbijających w sobie wolę, która się w nich obiektywuje.

Poznanie idei jest treścią estetyki, którą się Schopenhauer zajmuje w trzeciej księdze⁴⁷. Poznanie to nie może być zwykłym naszym indywidualnym poznaniem zależnym od zasady podstawy, bo wówczas nie moglibyśmy poznać idei niezależnych od tej zasady. Podmiot poznający ideę musi przestać być indywiduum, poznanie musi się w nim oderwać od woli, której w zwykłych warunkach służy, a wówczas on sam, przestając być indywidualnym, staje się zdolnym do cichej kontemplacji danego przedmiotu. Przedmiot zaś przestaje być poszczególnym przedmiotem, a staje się ideą, bezpośrednią obiektywacją woli, dzięki temu, że niezależność od zasady podstawy pozwala nam na odsunięcie od

³⁸bierze tu wolę w bardzo obszernym znaczeniu, jako prasiłę, energię, popęd — por. Lessing, op. cit., s. 82; Windelband, op. cit., s. 359; Volkelt, op. cit., s. 148 i 167; Paulsen, op. cit., s. 78 oraz w [dołączonym tu] *Słowniku* [hasło: „wola”. [przypis redakcyjny]

³⁹Wola jest władcą (...) światów — II. 589; III. 272, 311; IV. 33, 87, 108. [przypis redakcyjny]

⁴⁰Dlatego też jest wola wolna — posiada, jak Schopenhauer mówi, *asertatem*; por. niniejsza rozprawa, ustęp 114 i 164. [przypis redakcyjny]

⁴¹Zasadniczym rysem mojej teorii (...) — Schopenhauer charakteryzuje tu sam trafnie swoją filozofię. Por. Überweg, op. cit., s. 102. [przypis redakcyjny]

⁴²Człowiek tkwi w sercu, a nie w głowie — II. 268 i n., 271 i n., 279 i n., III. 228 i n. [przypis redakcyjny]

⁴³wielkiej teorii *ἐν καὶ πᾶν* głoszonej przez *Indów*, *Eleatów*, *Spinozę* i metafizyków pokantowskich — Volkelt, op. cit., s. 166; [gr. *ἐν καὶ πᾶν* (hen kai pan): wszechjednia, jedność wszechrzeczy; red. WL]. [przypis redakcyjny]

⁴⁴stara się Schopenhauer wykazać i wytłumaczyć związek między tymi dwoma światami — por. *Wstęp*. [przypis redakcyjny]

⁴⁵obiektywacje woli i państwo idei — *Der Welt als Wille erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens*. [przypis redakcyjny]

⁴⁶ustopniowany szereg obiektywacji woli przechodzi przez całą przyrodę (...) — zob. niniejszej rozprawy ustęp 57, 60 i n. [przypis redakcyjny]

⁴⁷estetyki, którą się Schopenhauer zajmuje w trzeciej księdze — *Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: D. Platonische Idee: D. Objekt der Kunst I*, 231. [przypis redakcyjny]

siebie pytania: „dlaczego” i „po co”, a pozwala nam pytać „co?”. Dzięki temu podmiot staje się czystym i beczasowym podmiotem poznania, pozbawionym woli i bólu. To jest pierwsza stacja zaprzeczenia woli.

Estetyka Schopenhauera zajmuje się w szczególności sztukami plastycznymi, poezją i muzyką. Rozważania nad tą ostatnią wywarły silny wpływ na twórczość *Wagnera*.

3. ETYKA W FILOZOFII SCHOPENHAUERA

Każdy człowiek jest na równi z innymi rzeczami w przyrodzie zjawiskiem podlegającym zasadzie podstawy, tzn. prawu przyczynowości w jego rozmaitych formach⁴⁸. Jego czynności (akty woli) nie mogą zatem być wolnymi, gdyż w państwie przedstawienia wolności nie ma. Determinizm jest w tym wypadku określony motywacją, tzn. przyczynowością, która przeszła przez intelekt⁴⁹ i która stanowi jedną z owych form zasady podstawy, a zjawia się na najwyższym stopniu organicznego życia, gdzie wola już sobie ten intelekt stworzyła. Ale człowiek jest zarazem obiektywacją tej woli, tak jak inne rzeczy w przyrodzie. Wola zaś jest nie tylko jedna i niepodzielna, ale posiada także *aseïtatem*, tzn. bezwzględną wolność⁵⁰. Należy zatem wykazać, w jaki sposób daje się to pogodzić, że *bezwzględnie wolna* wola obiektywuje się *bezpośrednio* w człowieku, którego poszczególne akty woli są ustalone z *koniecznością*. Jest faktem niezaprzeczonym — mówi Schopenhauer — że każdy człowiek posiada uczucie odpowiedzialności, uczucie, że on sam jest sprawcą swoich czynów⁵¹. A uczucie to może posiadać tylko dzięki temu, że jego charakter jest jego własnym dziełem, tzn. że ma siebie samego do zawdzięczenia swojej własnej woli, że tym, czym jest, jest dzięki wolnemu postanowieniu tej woli. — Człowiek poza sobą jako zjawiskiem, jako obiektywacją woli, sam postanawia, jakim ma być. Ale poza sobą jako zjawiskiem jest przecież pozaczasową, niepodzielną, bezwzględnie wolną wolą. A więc to jego postanowienie jest pozaczasowym, niepodzielnym, niezmiennym aktem woli, wytykającym kierunek życiu człowieka, stwarzającym nieodwołalnie jego *empiryczny* charakter, będący łańcuchem właśnie owych *koniecznych* aktów woli. Zaś ów wolny akt woli jest *inteligibilnym* charakterem człowieka, a jego zjawiskiem jest *empiryczny* charakter; zjawiskiem „rozciągniętym w czasie, przestrzeni i wszystkich formach zasady podstawy”.

Już z tego widać zawisłość etyki Schopenhauera od jego metafizyki. Takiej zawisłości w ogóle wymaga też Schopenhauer sam od każdej etyki⁵². Etyka empiryczna, niemetafizyczna, niezwiązana z jakąś określoną metafizyką natrafia rychło na granice, których nie może przekroczyć, i nie wyczerpuje moralnej strony życia ludzkiego. Zawisłość powyższą widać też w metafizycznym indywidualizmie Schopenhauera — niedającym się zresztą pogodzić z jego teorią o niepodzielności woli. Jeżeli bowiem każdy poszczególny empiryczny charakter ma być zjawiskiem *inteligibilnego*, to każdy człowiek musi być, tak jak idee, *bezpośrednią* obiektywacją woli: „ideą dla siebie”, a jego charakter musi posiadać korzenie, wyrastające z tej woli, tzn., że indywidualność każdego tkwi w „rzeczy samej w sobie”. Jak głęboko te korzenie sięgają — to jest pytaniem transcendentnym, na które Schopenhauer nie obowiązuje się odpowiedzieć⁵³. W każdym razie niepodzielność rzeczy samej w sobie nie daje się pogodzić z takim jej indywidualizowaniem.

Teoria Schopenhauera o empirycznym i inteligibilnym charakterze jest zasadniczo równobrzmiąca z *Kantowską*. Tę ostatnią nazywa też Schopenhauer najdoskonalszym z tego, co duch ludzki stworzył⁵⁴. Na równi z *Kantem* uważa też bezwzględną wolność woli za

⁴⁸człowiek jest na równi z innymi rzeczami w przyrodzie zjawiskiem podlegającym zasadzie podstawy — zob. niniejszą rozprawę, ustępy 57, 61 i 74. [przypis redakcyjny]

⁴⁹determinizm jest w tym wypadku określony motywacją (...) — zob. niniejszą rozprawę, ustęp 64. [przypis redakcyjny]

⁵⁰bezwzględną wolność — ta pierwsza część niniejszego 3-go rozdziału odnosi się w ogóle do naszej rozprawy, a w szczególności do jej V-go ustępu. [przypis redakcyjny]

⁵¹mówi Schopenhauer, że każdy człowiek posiada uczucie odpowiedzialności (...) — podobnie, jak Kant; por. niniejszej rozprawy ustęp 158. [przypis redakcyjny]

⁵²zawisłości [od metafizyki] w ogóle wymaga też Schopenhauer sam od każdej etyki — podobnie, jak Kant i Fichte; por. niniejszej rozprawy ustępy 7 i 9. [przypis redakcyjny]

⁵³głęboko te korzenie [wyrastające z woli] sięgają, to jest pytaniem transcendentnym, na które Schopenhauer nie obowiązuje się odpowiedzieć — zob. I. 337 i n.; II. 711, 756; V. 233 i n., 243 oraz Schemanna Schopenhauer — Briefe, s. 406 i n., 502 i n. [przypis redakcyjny]

⁵⁴[teorię] Kantowską (...) nazywa też Schopenhauer najdoskonalszym z tego, co duch ludzki stworzył — zob. niniejszej rozprawy ustęp 162. [przypis redakcyjny]

„pierwszy warunek poważnie pomyślanej etyki”. Wolność jest pojęciem negatywnym⁵⁵. Póki nim jest, póty etyka nie jest możliwa, gdyż przeciwstawieniem konieczności jest samowola i przypadek. Dopiero bezwzględna wolność daje etyce podstawę, daje możliwość oceny moralnych wartości. A wola musi posiadać moralną dążność: rdzeń świata musi w swojej istocie mieć moralne znaczenie. Warunkami moralnego postępowania jest wolna istota woli, jej jedność i niepodzielność.

Na wymienionych właśnie podstawach buduje Schopenhauer swoją etykę.

Etyka Schopenhauera jest opisowa⁵⁶. Nie dyktuje praw moralnego postępowania, nie opiera się na obowiązku, nie zna kategorycznego rozkazu moralnego. Przeciwnie: występuje przeciw niemu. Schopenhauer zwalcza *Kanta* pod tym względem⁵⁷. Uczynki człowieka wypływają albo z czystego egoizmu, albo z czystej złości, tzn. z zamiaru pozytywnego szkodzenia innym. Postępowanie wynikające z tych dwóch pobudek jest niemoralne, gdyż jest następstwem potwierdzenia woli. Każdy człowiek jest w swojej najwewnętrzniejszej istocie egoistyczny, bo egoizm jest identyczny z jego istotą. Człowiek zły uważa innych ludzi za zjawiska, a jedynie siebie za realnie istniejącego, gdyż jedynie w sobie odczuwa bezpośrednio wolę, tę jedyną prawdziwą rzeczywistość, która jest jego istotą. Na innych spogląda z obojętnością, sądząc, że jest od nich zupełnie oddzielony. Potwierdzając tak swoją wolę, neguje cudzą. To jest źródłem niesprawiedliwości, a także i złości — która jest wprawdzie bezinteresowna jak miłosierdzie, ale w przeciwnym kierunku, gdyż wyświadcza innym przykrości i cierpienia i cieszy się nimi, nie mając zdolności odczucia ich jako swoich.

Trzecią pobudką ludzkiego działania jest litość⁵⁸. Tylko uczynki wypływające z litości są etycznie dobre. Tu pobudką działającą nie jest wzgląd na własne dobro, lecz na dobro cudze. Ale może ona tylko wówczas działać, gdy dany osobnik czuje się w istocie swojej jednym z innymi ludźmi, gdy czuje, że zło lub dobro wyświadczone innym jest jego własnym złem lub dobrem. A następuje to dopiero wówczas, gdy intuicyjnie przejrzy, że jego wola jest tą samą jedną i niepodzielną wolą, która stanowi także istotę bliźniego, gdy zdoła tym odczuciem tożsamościowej istoty wszystkich ludzi i zwierząt⁵⁹ rozsunać złudną zasłonę „Mai” (tzn. przejrzeć *principium individuationis*), w której tkwił człowiek zły. Nie wchodzi tu zatem w grę pobudki rozumowe, określenia etyczne Schopenhauera nie wypływają, jak u *Kanta*⁶⁰ z praktycznego rozumu, lecz z bezpośredniego uczucia. Litość jest „etycznym prazjawiskiem⁶¹”, które nas z intuicyjną pewnością popycha ku moralnemu postępowaniu, działając poniekąd jak instynkt. Uczynki wypływające z litości mają jako cel albo ograniczenie i ujarzmienie własnego egoizmu i złości (*Bosheit*), by te nie szkodziły innym: cnota sprawiedliwości — albo niesienie innym ulgi i czynnej pomocy w cierpieniu: cnota miłości bliźniego, miłosierdzie. Podstawą prawdziwej moralności jest zatem litość (*Mitleid*).

Z powyższych określeń wynika znowu, jak wielką rolę odegrał w ukształtowaniu się także i etyki Schopenhauera nie tylko pesymizm, ale i potrzeba metafizyki.

Istnieją jeszcze dwie dziedziny, gdzie się objawia jedność woli: miłość płciowa, w której wola gatunku popycha ku sobie kochających się⁶² — i zjawiska hipnotyzmu i spirytyzmu, którymi Schopenhauer chętnie popiera nie tylko swój fenomenalizm z jednej, ale i metafizyczną jedność woli z drugiej strony⁶³.

⁵⁵wolność jest pojęciem negatywnym — zob. niniejszej rozprawy ustęp 8. [przypis redakcyjny]

⁵⁶etyka Schopenhauera jest opisowa — etyczne rozważania zawiera, księga 4: *Die Welt als Wille: bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben*, I. 353, II. 541 oraz *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, III. 345. [przypis redakcyjny]

⁵⁷Schopenhauer zwalcza *Kanta* pod tym względem — III. 500 i n. §§ 4–9. [przypis redakcyjny]

⁵⁸trzecią pobudką ludzkiego działania jest litość — II. 483. *Über d. Grundlage der Moral*. [przypis redakcyjny]

⁵⁹tożsamościowa istota wszystkich ludzi i zwierząt — Schopenhauer jest jedynym filozofem, który w swojej etyce uwzględnił także zwierzęta, a szczególnie psy, uważając dręczenie ich za uczynek moralnie zły. Tę sympatię do zwierząt podzielał z Schopenhauerem Wagner, Tolstoj, Jean Paul, F. Vischer. [przypis redakcyjny]

⁶⁰określenia etyczne (...) u *Kanta* — por. *Wstęp*. [przypis redakcyjny]

⁶¹etyczne prazjawisko — *Ethisches Ur-Phänomen*. [przypis redakcyjny]

⁶²wola gatunku popycha ku sobie kochających się — zob. II. 623. *Metaphysik der Geschlechtsliebe*. [przypis redakcyjny]

⁶³zjawiska hipnotyzmu i spirytyzmu, którymi Schopenhauer (...) popiera (...) swój fenomenalizm (...) i metafizyczną jedność woli — zob. niniejszej rozprawy ustęp 95. Kant zajmował się także tymi zjawiskami: *Träume eines Geistersehers* (Reclam). [przypis redakcyjny]

Litość i połączone z nią: sprawiedliwość i miłosierdzie są drugą stacją na drodze zaprzeczenia woli⁶⁴, choć przede wszystkim woli indywidualnej: własnym popędem i korzyściom, ze względu na innych. Ale nie jest jeszcze najszczytniejszym wyrazem prawdziwej moralności. Tym szczytem jest dopiero bezwzględne zabicie w sobie woli, zniszczenie jej wraz ze wszystkimi popędami, przede wszystkim popędem płciowym, przez co zaprzecza się woli gatunku i nie dopuszcza do mnożenia się ludzi, do wyżywiania się woli w indywidualach. A wola zniszczona w jednym indywiduum musi — dzięki metafizycznej jedności woli — pociągnąć za sobą zniszczenie całego świata, tzn. odkupienie go. Bo wola jest już w istocie swojej ślepa i nierozsądna, a jej działanie złe i bez celu. Dlatego ludzie są tak źli i biedni, a świat tak pełen nieszczęść i grozy. Człowiek nie może w życiu zaznać zadowolenia, spokoju lub szczęścia, gdyż zadowolenie i przyjemność są uczuciami negatywnymi i pochodnymi wobec uczucia niezadowolenia, braku i bólu, które jest pozytywne i pierwotne. Zadowolenie oznacza tylko zaspokojenie braku, przyjemność uniknięcie przykrości. Gdy zaspokoimy jeden brak, wnet się zjawia inny, gdy osiągniemy jeden cel, wnet nas — znudzonych — inny ku sobie porywa... i tak ciągle. Nigdy spokoju, nigdy spoczynku: wola chce tylko chcieć i dlatego jest wiecznie niezaspokojona⁶⁵. Między nędzą a nudą waha się życie ludzkie, przesycone eudajmonistycznym charakterem człowieka: dążeniem ku szczęściu i zadowoleniu. Nędza i nuda, oto dwa niewyczerpane źródła zbrodni. Istnienie i istota człowieka jest pra-winą (*Ur-Schuld*), a człowiek sam jej wolnym sprawcą, co wynika z jego *inteligibilnego* charakteru⁶⁶. Tę winę zatem musi on zmasać, negując wolę, niszcząc ją w sobie. Tylko przez to, że to zniszczenie zwróci się przeciw rzeczy samej w sobie, a nie przeciw zjawiskom, może się skończyć nędza świata i nastąpić jego zbawienie, co jest idealnym celem i szczytem w etyce Schopenhauera. Przeistoczenie egoizmu w altruizm nie posiada jeszcze mocy zdziałania tego, gdyż tylko zmniejsza nędzę świata, ale jej nie znosi. Bezinteresowne poznawanie idei wyrzywa wprawdzie poznający podmiot z objęć bólu i woli, ale tylko chwilowo, polega bowiem na chwilowym tylko oderwaniu intelektu od woli.

Zaprzeczenie woli jest aktem samopoznania woli i w nim tkwi ostateczny sens całego świata. Wola jest żądzą życia i jako taka dopiero wówczas jest zdolna do odwrócenia się od niego, gdy sama pozna swoją istotę drapieżną i bolesną: — dopiero wówczas jest spełniony warunek ostatecznego zbawienia od życia, przejścia od „Sansary” (tzn. pełni życia) do „Nirwany”⁶⁷ (tzn. niebytu), zaprzeczenia spoczynku: wola chce woli i umiłowania ascezy, po przejrzeniu złudnej opony „Mai”⁶⁸. To przejście od poznania i umiłowania życia, przez cierpienie i przejście jego nicości i złości, do dobrowolnego odwrócenia się od niego jest nieodzowne — na nim polega ideał człowieka Schopenhauerowskiego. Ale jak *inteligibilny* charakter był wolnym aktem woli, tak i zaprzeczenie woli, tzn. zniszczenie tego charakteru musi być takim wolnym aktem. Jest to jedyny wypadek, w którym bezwzględna wolność woli wstępuje w świat zjawisk, w którym jest możliwe wolne postanowienie. Jest to — jak Schopenhauer mówi — „jedyne zdarzenie samo w sobie”.

Wskazałem już na stosunek etyki Schopenhauerowskiej do *Kantowskiej*. Tym, co je łączy, jest teoria o empirycznym i *inteligibilnym* charakterze, która stara się zadość uczynić zarówno logicznej potrzebie przyczynowości, jak i moralnej odpowiedzialności. Obie żądają bezwzględnej wolności jako swego warunku i podstawy. Takiej samej podstawy szukają więc obie w metafizyce, w czym zgadzają się także z etyką *Fichtego*. To zaś, co stawia etykę Schopenhauera w wrogim przeciwieństwie do *Kantowskiej*, jest jej antyracjonalny charakter, z czym się łączy zaprzeczenie i odrzucenie wszelkiej kategorycznej formy rozkazu moralnego.

⁶⁴litość i połączone z nią: sprawiedliwość i miłosierdzie są drugą stacją na drodze zaprzeczenia woli — zob. Wstęp. [przypis redakcyjny]

⁶⁵wola chce tylko chcieć i dlatego jest wiecznie niezaspokojona — zob. Wstęp. [przypis redakcyjny]

⁶⁶człowiek sam jej wolnym sprawcą, co wynika z jego *inteligibilnego* charakteru — zob. Wstęp. [przypis redakcyjny]

⁶⁷przejścia od Sansary (tzn. pełni życia) do Nirwany — Nirwany nie uważa Schopenhauer za niebyt bezwzględny, gdyż mówi, że gdybyśmy weń przeszli, może by potem ten nasz świat wydał się nam Nirwaną. Ponieważ żyjemy w świecie potwierdzającym wolę, brak nam środków do przedstawienia sobie i uchwycenia istoty tej Nirwany (I. 523 i n., II. 510, 716 i n.). [przypis redakcyjny]

⁶⁸po przejrzeniu złudnej opony Mai — por. Wstęp. [przypis redakcyjny]

Drugim stosunkiem, który się nam dzięki podobieństwu pod pewnymi względami poniekąd sam nasuwa, jest stosunek etyki Schopenhauera do religii chrześcijańskiej, mianowicie odnośnie do głoszonej tu i tam miłości bliźniego (litość) i ascezy (zaprzeczenie woli) — oraz do religii indyjskich. Na to podobieństwo sam Schopenhauer powołuje się chętnie i często. Chrześcijańska cnota staje się dzięki jemu zasadą etyki przeprowadzoną filozoficznie, nie na podstawie dogmatu, religii, Boga — gdyż Schopenhauer to wszystko odrzuca — ale na podstawie metafizyki⁶⁹. Tak więc stawia Schopenhauer określenie religijnego postępowania bez religii, bez wiary w Boga⁷⁰. Pesymizm religii chrześcijańskiej, prowadzący do konieczności odkupienia, uszlachetniająca siła cierpienia, odwrócenie się od pokus świata — wszystko to odnajdujemy w etyce Schopenhauera, który chwali nawet zwolennika *Hegla* — *Straussa* — dlatego tylko, że ten wykazał ascetycznego ducha Nowego Testamentu.

Filozofia Schopenhauera, a z nią i jego etyka, wywarła na współczesne i późniejsze życie umysłowe Europy⁷¹ niemały wpływ. Przyczynili się do tego i „apostolowie⁷²”, tzn. ludzie, którzy nie spodziewając się już niczego po sobie samych, oczekują z utęsknieniem na zjawienie się geniusza, by pośpiesznie pisać o nim monografie i studia, i przynajmniej w ten sposób stać się głośnymi, i uzyskać miejsce w literaturze i „spisach imion” — w czym nie można im zresztą odmówić zasługi, gdy owe monografie są dobre, gdyż przyczyniają się do rozpowszechniania dobrych myśli — przyczynił się do tego także tzw. duch czasu, który z przyczyn historyczno-politycznych usposobił ludzkość pesymistycznie⁷³, wreszcie przyczyniły się do tego wszystkie owe warunki, które sprawiają, że ludzie muszą wpierw dojrzeć, by przyjąć jakąś filozofię, bo, nie dojrawszy, nie mogą jej zrozumieć, wskutek czego pozostaje ona bezprzedmiotową. Wszak powiedzieliśmy, że ów rys pesymistyczny filozofii Schopenhauera jest oddźwiękiem prądu nurtującego ludzkość od dawna i musi wskutek tego sam zawsze znachodzić swój pierwotny oddźwięk. Filozofia Schopenhauera musiała wywrzeć taki wpływ przede wszystkim dzięki zaletom swoim własnym i swojego twórcy, szczególnie dzięki swojej ciągłej i żywej styczności z życiem, z którego ją twórca wzięł, chociażbyśmy nawet przyznali, że brał jednostronnie. Filozofia taka, obca i przeciwna spekulacji, wyłożona w dodatku tak przejrzysto i pięknie, tak silnie i sugestywnie jak żadna, musiała przemówić do każdego, choć w rozmaity sposób⁷⁴. Jej treść, dotycząca najważniejszych zagadnień człowieka, musiała zająć każdego, komu w ogóle o nie idzie, w dodatku dawała rozwiązania tych zagadnień, tak że — abstrahując od sprzeczności w systemie i krytycznej oceny wyników — każdy mógł na ich podstawie uporać się z nimi i w ten sposób uzyskać albo wewnętrzne uspokojenie⁷⁵ i ustalenie swego stosunku do nich przez proste przyjęcie podanych mu rozwiązań, albo też — gdyby nie chciał przeprowadzić powyższego abstrahowania — materiał bardzo wdzięczny, bo głęboko ujęty, do dalszych rozważań, do dalszego szukania rozwiązań⁷⁶.

Wpływ Schopenhauera znać szczególnie w literaturze. Może także dlatego, że Schopenhauer był nie tylko filozofem, ale i artystą, a jego system nie tylko dziełem myślenia, ale i dziełem sztuki. A wpływ ten uzewnętrznia się przede wszystkim w pesymistycz-

⁶⁹chrześcijańska cnota staje się dzięki jemu zasadą etyki przeprowadzoną filozoficznie (...) na podstawie metafizyki — Volkelt, op. cit., s. 313, 320, 324, 325. Windelband, op. cit., 364. Paulsen, op. cit., s. 65 i 66, gdzie podkreśla zasługę Schopenhauera, który wykazał, że zaprzeczenie woli jest poglądem na świat, tkwiącym już od dawna w ludziach, i przyczynił się do historycznego jego zrozumienia. [przypis redakcyjny]

⁷⁰stawia Schopenhauer określenie religijnego postępowania bez religii, bez wiary w Boga — por. Windelband, op. cit., s. 364, który widzi w tym paradoksalność. [przypis redakcyjny]

⁷¹filozofia Schopenhauera (...) i jego etyka wywarła na (...) życie umysłowe Europy niemały wpływ — por. Wstęp. [przypis redakcyjny]

⁷²Przyczynili się do tego i „apostolowie” [Schopenhauera] — K. Fischer i Lange (*Geschichte des Materialismus* II, s. 2) zbyt wiele przypisują tej okoliczności. [przypis redakcyjny]

⁷³duch czasu, który z przyczyn historyczno-politycznych usposobił ludzkość pesymistycznie — por. K. Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie*, b.d. IX (Schopenhauer), s. 8. [przypis redakcyjny]

⁷⁴filozofia taka (...) musiała przemówić do każdego, choć w rozmaity sposób — por. Paulsen, op. cit. s. 69. [przypis redakcyjny]

⁷⁵mógł (...) uzyskać (...) wewnętrzne uspokojenie — zob. niniejszej rozprawy ustęp 94. [przypis redakcyjny]

⁷⁶materiał (...) do dalszych rozważań, do dalszego szukania rozwiązań — jak np. uczynił Hartmann. [przypis redakcyjny]

nych poglądach na świat⁷⁷. Jak zawsze i wszędzie, tak i tu można łatwo zauważyć częste niezrozumienie podchwyczonych myśli, ich przesunięcie i doprowadzenie do *absurdum* w przekonaniu, że się je uzupełnia i doskonali. Szczególnie literackość i potrzeba efektów, niezbędnych nieraz do zakrycia smutnego poznania, że niczym się nie wzbogaciło treści, prowadzą często — aż nazbyt często — do karykaturowania podjętych myśli. Ileż to np. samobójstw popełnili rozmaici autorowie rozmaitych narodowości, w rozmaitych krajach i dziełach na rachunek Schopenhauera, zapominając zupełnie, że potępił on samobójstwo jako szczególną formę potwierdzenia woli, formę niszczącą wprawdzie zjawisko, ale nie rzecz samą w sobie, która szuka sobie potem innej obiektywacji, innego zjawiska. Wszak Schopenhauer wierzył w metempsychozę.

Drugim punktem, w którym wyraźnie występuje wpływ Schopenhauera na współczesne życie umysłowe, jest szukanie etycznych ideałów. Gdy Bóg przestał dla myślących posiadać możliwość przedstawiania takiego ideału, starano się go zastąpić w ten sposób, że się zrobiło zeń jakąś ogólną siłę. Stąd panteizm⁷⁸. Ale nie tylko to. Dla ludzi żyjących bardziej w kierunku potwierdzania woli, a stroniących od metafizyki, nie mogły ideały etyczne wypływać aż z panteizmu⁷⁹. To dalekie, a antropomorfizm i personifikacje to już takie oklepane rekwizyty literackie! Więc stawiano sobie ideały po tej stronie — najrozmaitsze, stosownie do indywidualności i własnych przeżytych doświadczeń. Stąd indywidualizowanie etyki: różne kultury, różne religie⁸⁰. A więc snują się po literaturze: kult piękna, religia rozwoju itp.

Ten drugi punkt zawiera w sobie zarazem i trzeci, polegający na przyjęciu Schopenhauerowskiego ideału ascety, który drogą pesymizmu dochodzi do zbawienia, świętości i nieziemskiej pogody ducha. Gdy wyczuwamy u Schopenhauera wiarę w potęgę woli, tęsknotę za tym szczęściem nieziemskim, które płynie z poznania marności życia i użycia, ze zmęczenia się światem i kulturą i z ostatecznego zrzeknięcia się tego wszystkiego — przypomina się nam *Novalis* i *Jean Paul*, *Ibsen*⁸¹ i *Björnson*⁸², *Kierkegaard* i przede wszystkim *Tolstoj*, u którego wpływ filozofii Schopenhauera jest bardzo widoczny i ogólnie znany. Odwrócenie się od świata, szukanie szczęścia w prymitywnym życiu i fizycznej pracy, wstrzemięźliwość płciowa — oto streszczenie etycznego ideału *Tolstoja*.

Ale i w dziedzinie filozofii wywarł Schopenhauer wpływ niemały. Z jego bezpośrednich uczniów i zwolenników należy wymienić: *J. Frauenstädt*a, jego wydawcę, który się najbardziej przyczynił do rozpowszechnienia dzieł i myśli mistrza; *Pawła Deussena*, który wniknął głębiej w Schopenhauera niż inni i który owo „państwo łaski”, wskazane przez mistrza jako istniejące i ukryte poza nieokrzesaną dziką wolą, przeniósł w jej istotę jako rdzeń woli świata; *Filipa Mainländera*, który — zachowując zresztą naukę mistrza — przemienia względną Nirwanę⁸³ w bezwzględną, uważając życie ludzkie tylko za przejście do niebytu, do absolutnej śmierci, wskutek czego uważa samobójstwo za dozwolone, gdyż istotę celu zawartego w dążeniu człowieka spełnia zniszczenie. *Mainländer* dobrowolną śmiercią dał świadectwo głoszonej przez siebie prawdzie; *E. Hamerlinga*, poetę, którego główne dzieło filozoficzne, *Atomistyka woli*, już swoim tytułem wskazuje na zależność od Schopenhauera; *J. Volkelta*, autora doskonałego studium o Schopenhauerze, które nieraz przytaczałem w niniejszym wstępie; w końcu *E. Hartmanna*, który na ogół wziął bardzo dużo od Schopenhauera. Jego etykę litości poddaje szczegółowej krytyce. Szczególnie rozwija dalej pesymizm, stara się go pogłębić i przedstawić jako „jedynie uzasadniony pogląd na świat, jako jedyną podstawę prawdziwej etyki”.

Nie powinniśmy też zapomnieć o dwóch wielkich mężach, którym Schopenhauer był poniekąd wychowawcą: o *Wagnerze* i *Nietzschem*. Na *Wagnera* oddziałał nie tylko

⁷⁷wpływ Schopenhauera (...) w literaturze (...) uzewnętrznia się przede wszystkim w pesymistycznych poglądach na świat — hrabia Leopardi, poeta włoski († 1837), ujął Schopenhauera swoim szczerym pesymizmem i wskazuje na to, że już z początkiem XIX w. wystąpił kierunek pesymistyczny. [przypis redakcyjny]

⁷⁸panteizm — Schopenhauer, IV. s. 18. [przypis redakcyjny]

⁷⁹dla ludzi żyjących bardziej w kierunku potwierdzania woli, a stroniących od metafizyki, nie mogły ideały etyczne wypływać aż z panteizmu — por. Lange, op. cit., s. 60. [przypis redakcyjny]

⁸⁰indywidualizowanie etyki: różne kultury, różne religie — por. Lange, op. cit., s. 520, 535 [przypis redakcyjny]

⁸¹Ibsen — Brand. [przypis redakcyjny]

⁸²Björnson — *Über die Kräfte*. [przypis redakcyjny]

⁸³względna Nirwana — zob. Wstęp. [przypis redakcyjny]

swoją metafizyką muzyki⁸⁴ na twórczość muzyczną, ale także swoją etyką litości na jego poglądy w ogóle. *Wagner* żąda zapobieżenia brakowi miłości, która jest przecież podstawą cywilizacji⁸⁵, pragnie, by filozofia Schopenhauera stała się podstawą wszelkiej przyszłej duchowej i etycznej kultury, prawem dla naszego myślenia i poznania.

W pierwszym tzw. schopenhauerowskim okresie twórczości *Nietzschego* rozpoznajemy łatwo Schopenhauera, a także i *Wagnera*, którym poświęcił ostatnie dwa z swoich *Rozważań nie na czasie*, sławiąc ich potęgę geniuszu. Już w *Narodzinach tragedii* opuszcza *Nietzsche* dziedzinę ścisłych badań filologicznych i pod wpływem *Schopenhauera* i *Wagnera* przetrzuca się na pole filozoficznego i artystycznego myślenia. Wpływ ten był początkowo bardzo wielki. W *Schopenhauerze jako wychowawcy* znajdujemy obok ideału człowieka postawionego przez Jana Rousseau⁸⁶ i Goethego, także Schopenhauerowski ideał człowieka. Szczególnie ujął Schopenhauer *Nietzschego* swoją teorią państwa, które uważał za „towarzystwo wzajemnych ubezpieczeń” potrzebnych wskutek wrodzonej ludziom złości i niesprawiedliwości, w czym przypomina *Hobbesa* i *Spinozę*, a także *Humboldta*⁸⁷. Ale *Nietzsche* nie uznawał autorytetów i wnet się skończył wpływ Schopenhauera. W dalszym ciągu swojego rozwoju stanął *Nietzsche* nawet w jaskrawym do niego przeciwieństwie. Co w nim z Schopenhauera zostało, to owa wola jako żądza życia, jako „żądza mocy” (*Wille zur Macht*). Ale ta wola nie przechodzi u *Nietzschego* na stronę zaprzeczenia, pozostaje po tej stronie: potwierdzenia i optymizmu. Zdolność cierpienia jest miarą mocy człowieka. Dlatego to późniejszy *Nietzsche* tak potępia pesymizm i etykę Schopenhauera, jej mistyczność, romantyzm, jej miękkie charakter, pozbawiający ją zdolności działania, rozwojowego wzmaganie sił, bezwzględne dążenia naprzód bez oglądania się na dobro bliźniego, na „etykę trzody”. „Nadczłowiek⁸⁸” nie mógł żyć taką etyką⁸⁹. Miłosierdzie i miłość bliźniego zasługują na pogardę człowieka silnego. *Nietzsche* nie szczędzi nawet drwin Schopenhauerowi⁹⁰.

W poszczególnych umiejętnościach znalazł Schopenhauer także stosunkowo wielkie uznanie, szczególnie w naukach przyrodniczych. Jego filozofia godziła się z empiryczną wiedzą bardziej niż którakolwiek pokantowska⁹¹ dzięki ogólności określenia woli i pojęciu doświadczenia⁹². Jego teoria intelektualizacji spostrzeżeń zmysłowych, potwierdzona przez *Helmholtza* wywarła wpływ na fizjologię⁹³. Zaś psychologiczny dualizm Schopenhauera, oddzielający tak ostro intelekt od woli, przyznający pierwotność tej ostatniej, odegrał rolę w psychologii. *Paulsen*⁹⁴ podkreśla fakt, że biologia *Darwina* poparła Schopenhauera pod tym względem i twierdzi nawet, że historia psychologii zaczyna od niego nowy okres⁹⁵.

⁸⁴metafizyka muzyki — Schopenhauer, II, s. 524. [przypis redakcyjny]

⁸⁵*Wagner żąda zapobieżenia brakowi miłości (...)* — Wagner, *Gesammelte Schriften*, b.d. 10, s. 257 i n. [przypis redakcyjny]

⁸⁶obok ideału człowieka postawionego przez Jana Rousseau — uczuciowa etyka Schopenhauera miała za swojego poprzednika J.J. Rousseau. [przypis redakcyjny]

⁸⁷w czym przypomina (...) *Humboldta* — por. W. Humboldt, *Versuch d. Grenzen d. Wirksamkeit d. Staates zu bestimmen* (Reclam). [przypis redakcyjny]

⁸⁸nadczłowiek — zarodki koncepcji „nadczłowieka” można także znaleźć u Schopenhauera, który ludzi, wyższy geniuszów i świętych, nazywa „fabrycznym towarem przyrody”. [przypis redakcyjny]

⁸⁹nadczłowiek nie mógł żyć taką etyką — egoistyczne następstwa etyki Schopenhauera wyprowadził już Stirner, bezpośredni poprzednik *Nietzschego* (*D. Einzige u. sein Eigentum* Reclam). Por. Lange, *Geschichte d. Materialismus*, II, s. 81. [przypis redakcyjny]

⁹⁰*Nietzsche nie szczędzi nawet drwin Schopenhauerowi* — por. Nietzsche, *Jenseits von Gut u. Böse*, 1886, s. 106; Nietzsche, *Götzendämmerung*, 1889, s. 107. [przypis redakcyjny]

⁹¹jego filozofia godziła się z empiryczną wiedzą bardziej niż którakolwiek pokantowska — Windelband, op. cit., t. II, s. 360. [przypis redakcyjny]

⁹²dzięki ogólności określenia woli i pojęciu doświadczenia — Büchner pisze artykuł o Schopenhauerze, uznający jego wielki wpływ na rozwój filozoficznego myślenia. Por. Lange, op. cit., s. 90 i 162. [przypis redakcyjny]

⁹³jego teoria intelektualizacji spostrzeżeń zmysłowych (...) wywarła wpływ na fizjologię — szczególnie w dziedzinie wrażeń wzrokowych. Schopenhauer zajmował się pod wpływem Goethego teorią barw (Schopenhauer, VI). [przypis redakcyjny]

⁹⁴*Paulsen podkreśla fakt, że biologia Darwina poparła Schopenhauera (...)* — por. M. Paulsen, op. cit. s. 76 i 77. [przypis redakcyjny]

⁹⁵historia psychologii zaczyna od niego nowy okres — w łączności z krytyką etyki Schopenhauera por. zajmujący artykuł Baucha *Die Ethik in Philosophie des XX Jh*, wyd. Windelband, gdzie przeciwstawiono (s. 54 i n.) dogmatycznej etyce „immoralistyczną etykę *Nietzschego*”, a tej ostatniej „etykę krytyczną”. [przypis redakcyjny]

4. ŻYCIORYS SCHOPENHAUERA

(ur. 22.02.1788, zm. 21.09.1860)

Wspomniałem już o niektórych ważnych zdarzeniach w życiu Schopenhauera. Obecnie należy je jeszcze uzupełnić tak, żeby było widocznym to wszystko, co się złożyło na rozwój jego indywidualności, na ukształtowanie się jego „nabytego charakteru” i jego filozofii.

Ojciec Schopenhauera, Henryk Florys, był bankierem w Gdańsku, pochodził z zaможnej rodziny kupieckiej, kochał wolność i niezależność, posiadał silną, wytrwałą wolę, wielką i nieugiętą energię, był nader przedsiębiorczy, a nawet uparty i nieco satrapą. Podobny charakter odnajdujemy w synu: taką samą wolę silną i dążącą ciągle naprzód. Przyłącza się do tego jeszcze jeden rys. W rodzinie Schopenhauerów zdarzały się wypadki umysłowych chorób. Ojciec Artura miał również skłonność do zaburzeń umysłowych. Bywał ponury i milczący. Jego śmierć nastąpiła, jak się zdaje, właśnie wskutek takiego umysłowego przyćmienia.

Tę patologiczną stronę wykazuje i Artur. Częste załęki i strach nachodziły go nieraz. Autosugestywność jego widać nie tylko z dodatniej strony w jego dziełach, ale i z ujemnej w jego życiu. Jest ona źródłem jego wrogiego stosunku do profesorów filozofii, o których był przekonany, że go prześladują, jest źródłem jego mizantropii, a pośrednio i pesymizmu.

Natomiast matka Schopenhauera, Joanna, znana później jako autorka pamiętników i powieści, była osobą wesołą, nawet lekkomyślną i usposobioną nader optymistycznie. Z tego przeciwieństwa między jej charakterem a charakterem syna wynikło później wiele nieporozumień, co doprowadziło nawet do zupełnego zerwania i przyczyniło się niewątpliwie do ujemnego sądu Schopenhauera o kobietach⁹⁶ i świecie w ogóle. Natomiast odziedziczył Artur inteligencję matki.

Życie w domu Schopenhauerów płynęło spokojnie i dostatnio. Ale gdy w r. 1793. Gdańsk miał przejść w ręce pruskie, ojciec Schopenhauera przeniósł się z rodziną do Hamburga, a w dwa lata później odwiózł syna do Francji, gdzie Artur pozostał w celach wychowawczych u przyjaciela ojca w Hawrze. A gdy w r. 1799. wrócił do domu, mówił po francusku jak rodowity Francuz, po niemiecku natomiast prawie zapomniał, z czego się ojciec jego bardzo cieszył. Pragnął synowi dać wychowanie światowe, międzynarodowe, nauczyć go niezależności, ochronić przed szablonami i naukowością. Za to syn zachował dlań dożywotnią wdzięczność.

W Hamburgu zapisano go do szkoły prywatnej. Artur rwał się do nauki, do gimnazjum. Ojciec obiecał mu za zrzeczenie się tych pragnień wielką podróż po Europie. Artur się zgodził i wyjechał z rodzicami w r. 1803 do Holandii, do Anglii, gdzie zabawił dłużej i wyuczył się po angielsku, następnie do Paryża i południowej Francji, do Szwajcarii; zwiedził częściowo Niemcy i Austrię. Wpływ tych podróży na Schopenhauera był decydujący. Po powrocie w r. 1805. wstąpił do zawodu kupieckiego, ale jego rozbudzony umysł potęgował w nim niezadowolenie i Schopenhauer czuł się tak nieszczęśliwy, że — gdy w tym samym roku umarł ojciec, a matka przeniosła się do Weimaru i wskutek jego rozpaczliwych listów i pod wpływem rad swojego przyjaciela, historyka sztuki *Fernowa* zgodziła się na jego życzenie wstąpienia do gimnazjum — rozplakał się serdecznie, wzruszony radosną nowiną. Mając lat 19 zapisuje się do gimnazjum w Gocie, a następnie (w r. 1808) w Weimarze i kończy studia w połowie tego czasu, jaki obliczył *Fernow*, szczególnie zaś w filologii klasycznej przyswoił sobie tak dokładną wiedzę, że później zawstydział nieraz swoich kolegów, zawodowych filologów. W r. 1809 zapisuje się na uniwersytet w Getyndze, na medycynę, później na filozofię, studiuje bardzo pilnie nauki przyrodnicze, które jego filozofii niemal oddały przysługę, a przede wszystkim zajmuje się bardzo dokładnie *Kantem* i *Platonem*, co wywarło decydujący wpływ na jego filozofię. Zaczynają się w nim krystalizować myśli filozoficzne, pragnie stworzyć syntezę *Kanta* i *Platona*.

W r. 1811 odwiedził Artur matkę w Weimarze i wówczas poznał *Wielanda*. W jesieni przeniósł się na uniwersytet berliński, gdzie słuchał wykładów sławnego filologa *F. A.*

⁹⁶ujemny sąd Schopenhauera o kobietach — Schopenhauer, V, s. 648. [przypis redakcyjny]

Wolfa, wykładów przyrodniczych i wykładów *Fichtego* i *Schleiermachera*. Ci ostatni nie zadowolili go. W jego notatkach znajdujemy wiele cierpkich, krytycznych uwag⁹⁷. W r. 1813 udaje się do Drezna, stąd do Weimaru. Z Berlina i Drezna wypędziły go niespokojne czasy, a z Weimaru stosunki, jakie tam zastał w domu matki, której „przyjaźń” z *F. Gerstenbergkiem* go oburzyła.

Wyjechał do spokojnego Rudolstadt i tu wykończył swoją rozprawę doktorską, na podstawie której promował się w Jenie. Na ten rok przypada jego powrót do Weimaru, znajomość i przyjaźń z *Goethem*, który go pobudził do zajęcia się teorią barw, i z orientalistą Majerem⁹⁸, dzięki któremu zapoznał się z indyjską kulturą. Ale już w maju w r. 1814 przenosi się do Drezna, właśnie wskutek swojego stosunku do matki, która nie chciała poświęcić *Gerstenbergka* dla syna i która, nie licząc się z pieniędzmi, miała wkrótce stracić majątek pozostawiony przez męża. Od tego czasu Schopenhauer już się z nią nie widział. W Dreźnie (1814–1818) żyje w odosobnieniu mimo licznych znajomości z literatami i artystami, pracuje nad swoją teorią barw i nad wykończeniem systemu. Po oddaniu dzieła do druku wyjeżdża do Włoch. Bankructwo domu bankowego, w którym był złożony majątek matki i siostry Adeli, a także część jego, zmusza go do powrotu i skłania do habilitowania się przy uniwersytecie w Berlinie, w r. 1820. Jego wykłady nie miały powodzenia, wskutek czego je przerwał i podjął w r. 1822 drugą podróż do Włoch. Następnie przebywał w rozmaitych miastach Niemiec, w r. 1825 wrócił do Berlina, skąd się w r. 1831 (rok po śmierci *Hegla*) przenosi (z powodu panującej tam cholery) do Frankfurtu nad Menem, skąd aż do końca życia prawie nie wyjeżdżał, pracując nad swoimi dziełami i wydając je kolejno częściami.

We Frankfurcie uchodził za dziwaka i mizantropa. Do wybujania rozmaitych rysów jego charakteru, o których już wspominałem, zgryźliwości i pesymizmu, przyczyniło się wówczas jeszcze i zupełne milczenie, jakim przez dziesiątki lat pomijano jego dzieła. Mimo to Schopenhauer wierzył nieugięcie w powodzenie swojego geniuszu i tworzył dalej. Dopiero ostatnie lata życia — po ukazaniu się *Parergów* — dały mu to, czego tak pragnął: uznanie i rozgłos.

Te ostatnie lata życia były dla niego najszczęśliwsze. Uspokojenie się namiętności⁹⁹ spokojna praca i obfite jej owoce, dały mu pełne zadowolenie, Schopenhauer odczuwał sam rozdźwięk między swoim charakterem i życiem a głoszoną przez siebie filozofią, dzięki silnemu autokrytycyzmowi. Nie mógł sam być świętym — „bo to jest dziełem łaski”, według jego własnych słów — więc uczynił ze świętego ideał etyczny¹⁰⁰. Zaś sam był artystą i myślicielem, więc zaznał rozkoszy „poznania wolnego od bólu i woli” i czystej kontemplacji tworzenia.

Rzut oka na ciągłość biegu myśli filozoficznej poucza nas o tym, że nie ma tu nagłych skoków, że nie ma systemu odosobnionego, który by tworzył łańcuch myśli nad zagadnieniami filozoficznymi, niezależny od poprzednich i niewywierający wpływu na następne. Bo zagadnienia te pozostają w istocie swojej wciąż te same i dlatego — gdy w owych systemach, tak różnorodnych na oko, pominiemy indywidualność twórców i wszelkie wynikię stąd sposoby stawiania zagadnień i szukania drogi do ich rozwiązania, a postaramy się uchwycić najwewnętrzniejszą ich istotę — to ze zdziwieniem przekonamy się, że czym bliżej dotarliśmy do tej istoty, tym bardziej się owe systemy do siebie zbliżyły, mimo zresztą jaskrawych nawet różności. To powoduje tak częstą w systemach wspólność niektórych rysów, których wyszukiwaniem i zestawianiem, tak samo jak wyszukiwaniem i zestawianiem owych różnic, historia filozofii tak skrzętnie się zajmuje. Wspólność ową powoduje również praktyczna rozwaga i ekonomia myślenia, nakazująca korzystanie z tego, co już jest, co już zostało zrobione, działająca niejako jak instynkt rozwoju, domagający się brania gotowych rezultatów na dalszą drogę, a nie stawania w niej wskutek powtórnego ich szukania, co by rozwój tamowało — instynkt wspomagany duchem czasu, który jest poniekąd plodem owych rezultatów, który jest nimi przesycony

⁹⁷wiele cierpkich, krytycznych uwag [dotyczących *Fichtego* i *Schleiermachera*] — *Schopenhauers Nachlass*, IV, s. 81 i n. [przypis redakcyjny]

⁹⁸*Majer, Friedrich* (1772–1818) — niem. historyk zajmujący się kulturą ludową, orientalista, uczeń J. G. Herdera. [przypis edytorski]

⁹⁹uspokojenie się namiętności — por. *Schopenhauer*, IV, 548. [przypis redakcyjny]

¹⁰⁰uczynił ze świętego ideał etyczny — zob. Paulsen, op. cit., s. 62 i n. [przypis redakcyjny]

tak, że nawet zupełnie nieświadomie działa na odnośnych twórców, stawiając ich już od razu na wyższym punkcie rozwojowej linii, pozwalając im prawie intuicyjnie korzystać z owych rezultatów i zwalniając ich tym samym od konieczności dokładnego i szczegółowo-naukowego zapoznania się z *tymi wszystkimi* warunkami, które ich właśnie na zajmowanym postawiły punkcie. Historia filozofii zaś, badając owe wspólności i różnice i szukając ich, wytyka zarazem tę linię rozwoju.

Pojął to *Hegel*, choć niepotrzebnie nałożył na bieg swoich myśli krępujące kleszcze dialektycznej (triadycznej) metody, i wykazał, jak każdy następny punkt tej linii jest syntezą dwóch poprzednich, przeciwnych sobie (tezy i antytezy), zawierającą je w sobie. Ale każda teza i antyteza jest znowu syntezą dla siebie w stosunku do poprzedzających je tezy i antytezy itd., tak, że ostatecznie w każdej tezie „skrzątny” historyk musi odnaleźć całe szeregi podobieństw i różności między danym systemem (tezą) a poprzedzającymi go. Ten fakt w zestawieniu z tym, co właśnie powiedziałem (zob. wyżej), wystarczy zapewne, by odeprzeć określenie filozofii *Schopenhauera* jako „świetnej mozaiki” (*glänzendes Mosaik*) z różnych systemów dane przez *W. Windelbanda*¹⁰¹.

Powiedzieliśmy, że filozofia *Schopenhauera* podpada pod prawo rozwoju. Gdybyśmy więc do niej jako tezy zechcieli znaleźć antytezę, to może byśmy znaleźli niejedną: wszak i późniejszy *Nietzsche* byłby nie najgorszą. Najbardziej pouczającą jednak jest sam *Hegel*. Nienawiść, jaką *Schopenhauer* ku niemu płał, ma podstawy nie tylko indywidualne i osobiste, ale i rzeczowe, gdyż oba systemy w wielu zasadniczych rzeczach są sobie zupełnie przeciwne. Ale i one zbliżą się znowu pod niejednym względem, gdy je uchwycimy w ich istocie, jak to powyżej powiedziałem. Wykazanie tych różnic i wspólności byłoby niezmiernie zajmujące i pouczające; nie leży jednak w zakresie i rozmiarach niniejszego wstępu. Idzie mi tylko o uzupełnienie odnośnej uwagi na 1. stronie wstępu, co ma być zarazem jego zakończeniem i zaokrągleniem. To samo odnosi się także do syntezy, jaką chcielibyśmy wyszukać między *Schopenhauerem* a *Heglem*. *Hartmann* znalazł ją w pozytywnej filozofii *Schellinga* jako nieświadomą i nierozwiniętą, a w filozofii swojej własnej jako świadomą, rozwiniętą i celową.

Stara się zjednoczyć i pogodzić woluntarystyczną jednostronność *Schopenhauera* z intelektualistyczną *Hegla*, nierozsądną wolę i alogizm pierwszego z panlogizmem i logiczną ideą pozbawioną woli drugiego. Jednością ich ma być absolutny nieświadomy duch. Odnośne teorie swoje nazwał *Hartmann* transcendentnym realizmem i konkretnym monizmem.

Powyższy pogląd na rozwój filozofii tłumaczy nam także ową silną wiarę filozofów w prawdy przez siebie głoszone, wiarę szczególnie silną w *Schopenhauerze*. Każdy z nich jest przekonany, że jego filozofia przyniosła rozwiązanie — nie pomnąc, że jest ona tylko jednym ze stopni rozwoju myśli filozoficznej. A nawet *Hegel*, który o tym pamiętał, bo sam to wypowiedział swoją filozofią, ją właśnie wyjął spod tego prawa, uważając ją za najwyższą syntezę. Zdawałoby się, że ta dziwna ślepotą ma głębsze przyczyny niż psychologiczne, że niejako sama filozofia jej żąda w celu zachowania siebie samej — wskazując, że cel jej jest podwójny: pierwszy jest ideałem — to cel idealny: *znalezienie* prawdy — a drugi to cel realny: *szukanie* prawdy¹⁰². Pierwszy nie może być nigdy osiągnięty; ale filozofia stwarza tu pozory możliwości, by przez to ciągle osiągać drugi.

Temu pozorowi uległ i *Schopenhauer*. Ale szukał rzetelnie i dał filozofii rezultaty.

5. LITERATURA

Literatura schopenhauerowska jest ogromnie obszerna. Obejmuje wiele wydawnictw pism autora i ich przekłady na inne języki, publikacje jego listów oraz życiorysy, studia, monografie, krytyki, recenzje, objaśnienia, uzupełnienia i dalsze rozwinięcie jego poglądów przez uczniów i zwolenników. Chcąc podać całą tę literaturę, choćby tylko w przybliżeniu wyczerpująco, musiałbym nią wypełnić cały tom. Dlatego też ograniczam się do niejako „podręcznej” literatury, dając czytelnikowi tylko to, co mu może być naj-

¹⁰¹określenie filozofii *Schopenhauera* jako „świetnej mozaiki” (*glänzendes Mosaik*) z różnych systemów dane przez *W. Windelbanda* — por. *Windelband*, op. cit., 353. [przypis redakcyjny]

¹⁰²drugi to cel realny: *szukanie* prawdy — por. *Riehl*, op. cit., *Achter Vortrag: Gegenwart und Zukunft der Philosophie*. [przypis redakcyjny]

bardziej potrzebne, tzn. spis najważniejszych wydań pism Schopenhauera, zupełnych lub w wyborze, znane mi polskie ich przekłady oraz najważniejsze monografie, krytyki i studia. Zaś po resztę odsyłam do Labana:

Ferdynand Laban, *Die Schopenhauer-Literatur, Versuch einer chronologischen Übersicht derselben*, Lipsk, Brockhaus 1880, s. 123. (Sięga tylko do r. 1880 i nie jest wcale wyczerpująca).

oraz do Überwega:

Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, tom IV, *Das XIX. Jahrhundert*, Berlin 1902; gdzie na s. 91–95 jest podana obszerna literatura.

Autorowie niektórych studiów podanych przeze mnie (Volkelt, K. Fischer) przytaczają również wiele dzieł odnoszących się do Schopenhauera.

Należy tu także uwzględnić 6. tom wydania Grisebacha, gdzie w II. części znajduje się biograficzny i bibliograficzny dodatek, zaś w III. indeks imion i rzeczy. Mogę także bardzo polecić indeks Hertslotta:

Hertslott W. L., *Schopenhauer — Register*, Lipsk, Brockhaus 1890, s. 261. (Dokładny spis imion i rzeczy).

Nie mogę natomiast polecić Frauenstäda:

Frauenstädt Juliusz, *Schopenhauer — Lexikon*, Lipsk 1871, 2 tomy.

-
- A. Wydania pism¹⁰³ spuścizny i listów Schopenhauera
Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, [red.] Weichert, Berlin N. O., 6 tomów.
Berliner Bibliographische Anstalt, (A. Warschauer), *Schopenhauers Sämtliche Werke mit den letzten Zusätzen*, Berlin 1891, 6 tomów.
Grisebuch Ed., *Schopenhauers Sämtliche Werke*, Leipzig, Reclam jr., 6 tomów.
Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Grossherzog Wilhelm, Ernst Ausgabe, Inselverlag — Leipzig. (Dotąd wyszedł I. tom).
Frauenstädt J., *Schopenhauers Sämtliche Werke*, Leipzig — Brockhaus 1891, 6 tomów (I wyd. w r. 1873).
Steiner R., *Schopenhauers Sämtliche Werke* Stuttgart, Cotta 1894 i n., 12 tomów.
Hirt, Herm. Dr., *Schopenhauer A.: Parerga und Paralipomena*, t. 1–2, Halle a/S 1905,
Hendel O. Bibliothek d. Gesamt-Liter.
Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cz. 1–2, a/S 1905, Hendel O. Bibliothek d. Gesamt-Liter.
Volksausgabe, *Schopenhauer A.: Aphorismen zur Lebensweisheit*, Pr. 1 Mk. Stuttgart, Kroner Alfred.
Prócz tego poszczególne pisma wydane przez Brascha, Frauenstäda, Körbera, przez Bibliograficzne Instytuty w Berlinie i Lipsku.
W wyborze:
Brasch Moritz, *Werke Schopenhauers in Auswahl*, G. Fock. Leipzig 1891, t. 1–2.
Frauenstädt J., *A. Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken*, 3. Aufl., Leipzig 1874.

Asher Dawid, *A. Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn*, Berlin 1871.
Becker J. K., *Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker*, hrg. von ***, Leipzig, 1883.

¹⁰³wydania pism — podaję tylko najnowsze, wszystkie poprzednie począwszy od r. 1818 (*Rozprawa o zasadzie wystarczającej podstawy*) mogłyby obchodzić tylko tego, kto by chciał się zająć porównaniem tekstów; można je zresztą znaleźć w podanych przeze mnie powyżej książkach Labana i Überwega. [przypis redakcyjny]

Doss, Ad. von, *12 Briefe an A. v. Doss* (veröffentlicht von K. du Prel), „Wiener deutsche Zeitung”, grudzień 1872, styczeń 1873.

Frauenstädt J., Lindner O., *A. Schopenhauer. Von ihm — Über ihn. Ein Wort der Verteidigung von O. Lindner*, w tym *Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke*, hrg. von J. Frauenstädt, Berlin 1863.

Aus Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, Leipzig 1864.

Grisebach Ed., *A. Schopenhauer's handschriftlicher Nachlass*, t. 1–4, Leipzig Universalbibliothek.

Edita et inedita Schopenhaueriana. Eine Schopenhauer Biographie, sowie Handschriften und Briefe A. Schopenhauer's, Leipzig 1888 (w tym spis biblioteki Schopenhauera).

Schopenhauer's Briefe, Hsg. von Leipzig 1894.

Grisebach Ed., *Schopenhauer's Gespräche und Selbstgespräche nach der Handschrift eis εαυτών* hrg. von. ***, Berlin 1898.

Schemann L., *Gespräche und Briefwechsel mit A. Schopenhauer. Aus dem Nachlass von K. Bähr*, hrg. von ***, Leipzig 1894.

Schopenhauer-Briefe und Sammlung meist ungedruckter oder schwer zugänglicher Briefe von und über Schopenhauer. Mit Anmerkungen und biographischen Analekten, hrg. von ***, Leipzig 1893.

Schmid E., *Aus Schopenhauer's Nachlass. Blätter für liter. Unterhaltung*, 1864, 35–37.

B. Przekłady polskie

Schopenhauer Artur, *Rozprawa konkursowa o podstawie moralności niewieńczona przez królewskie Duńskie Towarzystwo Naukowe w Kopenhadze, d. 30 stycznia 1840 roku*, tłum. Zofia Bassakówna, [wyd.] Fischer, Warszawa 1901, s. 201. Kor. 4.

Schopenhauer, *Sztuka prowadzenia sporów*, tłum. Jan Lorentowicz, [wyd.] T. Paprocki i sp., Warszawa 1902, s. 56. Koron 1.

Schopenhauer, *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, z przedmową Mariana Massoniusa, tłum. Ignacy Grabowski, [wyd.] S. Demby, Warszawa 1904, s. 192. Kor. 3,20.

Schopenhauer, *Psychologia miłości*, tłum. A. L., [wyd.] Borkowski M., Warszawa 1903, wyd. 3, s. 58. Kor. 1.

Schopenhauer, *Miłość*, tłum. A. W., [wyd.] H. Cohn, Warszawa 1898, s. 58. Kor. 0,80.

Schopenhauer, *Aforyzmy o pojedynku*, [tłumacz nieznan], Lwów, Biblioteka mrówek Nr. 8.

W przygotowaniu:

Schopenhauer Artur, *O religii*.

Schopenhauer, *O śmierci*.

Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*.

C. Biografie, monografie, studia, studia porównawcze, krytyki i recenzje

Asher Dawid, *A. Schopenhauer als Interpret des Goeth'schen „Faust”*, Leipzig 1859.

Balche A. de, *Renan et Schopenhauer*, Odessa — Leipzig 1870.

Bähr C. G., *Die Schopenhauersche Philosophie*, Dresden 1857.

Beneke F. E., *Recenzja dzieła: „Świat jako wola i przedstawienie”*, „Jenaische allgem. Literaturzeitung”, Dezember 1820, nr 226–229.

Böttger R., *Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie*, Greifswald 1898.

Busch O., *A. Schopenhauer*, 2. Aufl., München 1878.

Challemell-Lacour, *Un Bouddhiste contemporain en Allemagne*, „Revue des deux mondes”, Mars 1870.

Cornill Ad., *A. Schopenhauer als eine Übergansformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*, Heidelberg 1856.

Erdmann J. E., *Schopenhauer und Herbart. Eine Antithese.*, In Fichte's Zeitschrift für Philosophie, N. F. XXI., Halle 1852.

Fischer, Kuno, *A. Schopenhauer. Ein Charakterproblem*, „Beilage zur allgem. Zeitung”, 1892, nr 195, 197.

- Idem, *Schopenhauer's Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, IX tom jubileuszowego wydania *Geschichte d. neueren Philosophie*.
- Foucher de Careil A., *Hégel et Schopenhauer*, Paris 1862. Niemiecki przekład J. Springera: Wien 1888.
- Frauenstädt J., *Briefe über d. Schopenhauersche Philosophie*, Leipzig 1854.
- Idem, *Neue Briefe über d. Schopenhauersche Philosophie*, Leipzig 1876.
- Idem, *Über Schopenhauer's Pessimismus im Vergleich mit dem Leibnitzschen Optimismus*, „Deutsches Museum” 1866, nr 48, 49.
- Idem, *Über Schopenhauer's Geschichtsphilosophie*, ibidem 1867, nr 22, 23.
- Frommann H., *A. Schopenhauer*, 3 Vorlesungen, Jena 1872.
- Grisebach E., *Schopenhauer. Geschichte seines Lebens*, Berlin 1897.
- Gwinner W., *Schopenhauer's Leben*, 2. Aufl., Leipzig 1878.
- Idem, *A. Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, Leipzig 1862.
- Idem, *Schopenhauer und seine Freunde*, Leipzig 1863.
- Idem, *Denkrede auf Schopenhauer zu seinem 100 Geburtstag*, Leipzig 1888.
- Harms F., *A. Schopenhauer's Philosophie. Ein Vortrag*, Berlin 1874.
- Harpf A., *Schopenhauer und Goethe*, Bonn 1885.
- Hartmann Ed. von, *Herkunft und Werdegang der Schopenhauerschen Philosophie*, „Die Gegenwart” 1898, nr 21 i 27.
- Idem, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin 1869.
- Idem, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Berlin 1877.
- Haym R., *A. Schopenhauer*, Berlin 1864.
- Hecker M., *Schopenhauer und die indische Philosophie*, Köln 1897.
- Herbart J. F., *Recenzja dzieła: „Świat jako wola i przedstawienie”*, „Hermes” 1820, XII. tom dzieł Herbarta s. 384 i n., Leipzig 1850.
- Hornstein R. von, *Meine Erinnerungen an Schopenhauer*, „Neue Freie Presse” vom 21. und 22. November 1883.
- Jellinek G., *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer's*, Wien 1872.
- Jung A., *Die pädagogische Bedeutung der Schopenhauerschen Willenslehre*, Berlin 1890.
- Knoodt P., *De philosophia Schopenhaueriana*, Bonn.
- Köber B., *Die Philosophie Schopenhauer's*, Heidelberg 1888.
- Körber G. W. dr., *De philosophia Schopenhaueriana eiusque vi in scientiam naturalem*, Breslau.
- Kentel O., *Über die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer*, Leipzig 1897.
- Lehmann E., *Die verschiedenartigen Elemente der schopenhauerschen Willenslehre*, Strassburg 1889.
- Lehmann R., *Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*, Berlin 1894.
- Lorenz Th., *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauer's*, Leipzig 1897.
- Mayer Ed. von, *Schopenhauer's Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kant's und Schellings*, Halle 1897.
- Meyer Jürgen Bona, *A. Schopenhauer als Mensch und Denker*, Berlin 1872.
- Michelet K. L., *A. Schopenhauer*, Vortrag, „Zeitschrift für Philosophie”, Bd. XXVII, 1855.
- Möbius P. J., *Über Schopenhauer*, Leipzig 1899.
- Noack L., *A. Schopenhauer und seine Weltansicht*, „Psyche”, II.1, 1859.
- Idem, *Die Meister Weiberfeind (Schopenhauer) und Frauenlob (Daumer)*, „Psyche”, III.3-4, 1860.
- Idem, *Von Sansara nach Nirvana*, „Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur”, V. 1-3, 1862.
- Paulsen F., *A. Schopenhauer: Der Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner Persönlichkeit*, „Deutsche Rundschau”, VIII.10, 1882.
- Idem, *A. Schopenhauer. Hamlet, Mephistopheles. 3 Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, Berlin 1900. (Wyszło w polskim przekładzie).

- Pawlicki St., *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, Dissertation, Vratislavia 1865.
- Rappaport S., *Spinoza und Schopenhauer*, Berlin 1899.
- Rätze, Joh. Gottl., *Was der Wille in moralischen u. göttlichen Dingen vermag u. was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauer'sche Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung“*, Leipzig 1820.
- Reich E., *Schopenhauer als Philosoph der Tragödie*, Wien 1888.
- Ribot Th., *La philosophie de Schopenhauer*, Paris 1874.
- Richert H., *Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung*, Leipzig — Teubner 1905.
- Richter R., *Schopenhauer's Verhältnis zu Kant, in seinen Grundzügen*, Leipzig 1893.
- Rosenkranz K., *Zur Charakteristik Schopenhauer's*, „Deutsche Wochenschrift“ (hrg. von K. Gödeke), 1854. H. 22.
- Schultz P., *Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften*, „Deutsche Rundschau“ 1899, November, s. 264 f.
- Seydel R., *Schopenhauer's philosophischer System*, Leipzig 1857.
- Seydel M., *A. Schopenhauer's Metaphysik der Musik*, Leipzig 1894.
- Seidlitz K. von, *Dr A. Schopenhauer vom medizinischen Standpunkte aus betrachtet*, Dorpat 1872.
- Siebenlist A., *Schopenhauer's Philosophie der Tragödie*, Pressburg — Leipzig 1880.
- Thilo Chr., *Über Schopenhauer's ethischen Atheismus*, Leipzig 1868.
- Venetianer M., *Schopenhauer als Scholastiker*, Berlin 1873.
- Volkelt J., *A. Schopenhauer*, Stuttgart 1900. Frommanns „Klassiker d. Philosophie“.
- Wurzbach Alf. von, *A. Schopenhauer*, „Zeitgenossen“ 1871. H. 6. Wien.
- Wyczółkowska A., *Schopenhauer's Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling*, Dissertation, Zürich 1894. '

Ustępy w następujących pracach, stojące z Schopenhauerem w związku pośrednim lub bezpośrednio:

- Deussen P., *Die Elemente der Metaphysik*, Leipzig 1890.
- Dinger H., *R. Wagners geistige Entwicklung*, Leipzig 1892.
- Drew, A., *Die deutsche Spekulation seit Kant*, Berlin 1893, II. 530 i n.
- Düntzer, *Abhandlungen zu Goethes Leben u. Werken*, Leipzig 1885, I, *Goethes Beziehungen zu Johanna Schopenhauer u. ihren Kindern*.
- Erdmann J. E., *Geschichte der neueren Philosophie*, III.2.
- Eucken R., *Die Lebensanschauungen grosser Denker*, Leipzig 1899.
- Falckenberg R., *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1902.
- Fichte I. H., *Ethik*, I., Leipzig 1850.
- Fortlage C., *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*, Leipzig 1852.
- Hartmann E. von, *Gesammelte Studien u. Aufsätze*, Berlin 1876, s. 637, 640 i n.
- Idem, *Philosophie des Unbewussten*, 10. Aufl., 3 Bde., Berlin 1890.
- Idem, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Berlin 1880; 2. Aufl, Leipzig 1891.
- Idem, *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Leipzig 1885.
- Idem, *Die deutsche Ästhetik seit Kant*, Berlin 1886.
- Idem, *Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin 1879.
- Höfding H., *Geschichte der neueren Philosophie*, Übers. von F. Bendixen, Leipzig 1896.
- Jordan W., *Episteln und Vorträge*, s. 32. i n.
- Jerusalem W., *Einleitung in die Philosophie*, Wien 1899.
- Külpe O., *Einleitung in die Philosophie*, 1895. (Przekład polski p.t. *O zadaniach i kierunkach filozofii*, t. 1–2, „Wiedza i życie”, R. I., tom 5 i 7, Lwów 1899).
- Lessing Th., *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Eine Einführung in die moderne neueste Philosophie*, 1906.
- Lombroso, *Genie und Irrsinn*, Übers. von Courtch., Leipzig 1887.
- Mainländer Ph., *Die Philosophie der Erlösung*, Frankfurt n./M. 1894.
- Meyer R. M., *Die deutsche Literatur des XIX. Jh*, Berlin 1900.

- Nietzsche Fr., *Unzeitgemäße Betrachtungen*, III Ab. *Schopenhauer als Erzieher*.
 Idem, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1887, s. 108.
 Idem, *Werke*, 10. Bd. (Nachlass), s. 283 i n., Leipzig 1896.
 Idem, *Morgenröte*, Leipzig 1887, s. 140 i n.
 Idem, *Jenseits von Gut und Böse*, s. 106 i n., Leipzig 1886.
 Idem, *Goetzen-Dämmerung*, s. 107 i n., Leipzig 1889.
 Idem, *Werke*, Leipzig 1896, Bd. IX. s. 369: *Das Verhältnis der Schopenhauerschen Philosophie zu einer deutschen Kultur*. (Dzieła Nietzschego wychodzą obecnie w Warszawie w polskim przekładzie).
 Paulsen Fr., *Einleitung in die Philosophie*, Berlin 1892.
 Idem, *System der Ethik*, Berlin 1889.
 Pfleiderer O., *Religionsphilosophie*, Berlin 1883.
 Riehl A., *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, s. 212. i n.; 2 Aufl. Leipzig, Teubner 1904.
 Rod Ed., *Les idées morales du temps present*, Paris 1897.
 Rosenkranz K., *Geschichte der Kantischen Philosophie*, Leipzig 1840.
 Schwegler Albert dr, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, Reclam i Frommann (Stuttgart).
 Siebeck H., *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Freiburg 1893.
 Schopenhauer Johanna, *Jugendleben und Wanderbilder*, Braunschweig, Westermann, 1839.
 Eadem, *Reise durch das südliche Frankreich, Sämmtliche Schriften*. Leipzig, Brockhaus, Bd. XVIII, t. II.
 Struve H., *Wstęp krytyczny do filozofii*, Warszawa 1896, 3 wyd. 1903.
 Trenddenburg A., *Log. Untersuch*, X, Leipzig 1870.
 Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV: *Das 19. Jahrh.*, s. 90 i n.
 Vaihinger J., *Filozofia Nietzschego*, (Przekład polski prof. K. Twardowskiego w: „Wiedza i Życie”, seria III, tom I) 1894.
 Vischer Fr., *Goethes Faust*, Stuttgart 1875.
 Volkelt J., *Beiträge zur Analyse des Bewusstseins*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, Bd. 112, s. 225 i n.
 Idem, *Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, München 1892.
 Idem, *Die pessimistischen Ideen der Kantischen Philosophie*, Beilage zur „Allgem. Zeitung” 1880, nr 301 i 303.
 Wagner R., *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Leipzig 1888.
 Windelband W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 3 Aufl. Tübingen und Leipzig 1903.
 Idem, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1904, Bd. II, s. 353 i n.
 Wundt W., *System der Philosophie*, Leipzig 1897.
 Idem, *Wstęp do filozofii*, Warszawa, wyd. Przegląd Filozoficzny 1903 (W polskim przekładzie N. M. Kozłowskiego).
 Ziegler Th., *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrh.*, Berlin 1899.

O OBU PODSTAWOWYCH ZAGADNIENIACH ETYKI

Opracował je w dwóch akademickich rozprawach konkursowych dr Artur Schopenhauer, Członek Królewskiej Norweskiej Akademii Umiejętności.

- 1) O wolności ludzkiej woli, praca nagrodzona przez Królewską Norweską Akademię Umiejętności w Dronthajmie¹⁰⁴ dnia 26. stycznia r. 1839.
- 2) O podstawie etyki, praca nie nagrodzona przez Królewską Duńską Akademię Umiejętności w Kopenhadze, dnia 30. stycznia r. 1840.

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει¹⁰⁵

PRZEDMOWA DO PIERWSZEGO WYDANIA

1) Obie niniejsze rozprawy, pomimo że powstały niezależnie od siebie, pod wpływem czynników zewnętrznych, uzupełniają się wzajemnie, tworząc system zasadniczych prawd etyki, w którym zapewne nikt nie zapozna postępu tej nauki, spoczywającej od pół wieku w zastoju. Jednakowoż żadna z nich nie mogła się powoływać na drugą, ani też na moje poprzednie pisma, gdyż każdą napisałem dla innej Akademii, przy czym ściśle „incognito” jest — jak wiadomo — warunkiem. Z tego też powodu nie mogłem uniknąć poruszenia niektórych punktów w obu rozprawach, gdyż, nie mogąc uczynić żadnych założeń, musiałem wszędzie zaczynać „ab ovo¹⁰⁶”. Rozprawy te zawierają właściwie szczegółowe wyprowadzenie dwóch twierdzeń, znajdujących się w zarysie w czwartej księdze mojego dzieła: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tam jednak wyprowadziłem je z mojej metafizyki, a więc syntetycznie i „a priori”, tu natomiast, gdzie z natury rzeczy nie wolno było czynić żadnych założeń, występują uzasadnione analitycznie i „a posteriori”. Dlatego też to, co tam było pierwszym, jest tutaj ostatnim. Ale właśnie dzięki temu, że rozprawy te wychodzą ze stanowiska wspólnego wszystkim, a także dzięki szczegółowemu wypracowaniu, zyskały tutaj obie teorie bardzo wiele na zrozumiałości, sile przekonywującej i uwydatnieniu ich doniosłości. Tak więc należy uważać obie te rozprawy za uzupełnienie czwartej księgi mojego dzieła głównego, zupełnie tak, jak moją pracę o „woli w przyrodzie” za bardzo istotne i ważne uzupełnienie księgi drugiej. Zresztą pomiędzy przedmiotami rozprawy właśnie wymienionej a niniejszej, chociaż pozornie tak różnorodnymi, istnieje mimo to związek rzeczywisty, a nawet owa rozprawa jest poniekąd kluczem do obecnej i dopiero uchwycenie tego związku dopełnia całkowitego zrozumienia obu. Jeżeli nadejdzie kiedy czas, że będą mnie czytali, wtedy też pokaże się, że moja filozofia jest jak Teby, o stu bramach: z każdej strony można wejść i każdą bramą dojść prostą drogą do punktu środkowego.

2) Zaznaczam jeszcze, że pierwszą z tych dwóch rozpraw ogłoszono już w najnowszym tomie wychodzących w Dronthajmie pamiątek Królewskiej Norweskiej Akademii Umiejętności. Akademia ta, ze względu na wielką odległość Dronthajmu od Niemiec, udzieliła mi na moją prośbę z największą gotowością i liberalnością pozwolenia na wydanie tej pracy konkursowej dla Niemiec: za co jej niniejszym składam publicznie szczerze podziękowanie.

3) Druga rozprawa nie została nagrodzona przez Królewską Duńską Akademię Umiejętności, pomimo to, że nie było żadnej innej, współlubiegającej się. Ponieważ ta Akademia ogłosiła swój sąd o mojej pracy, przeto mam prawo oświetlić go i nań odpowiedzieć. Czytelnik znajdzie go na końcu tej rozprawy i zobaczy, że Królewska Akademia nie zna-

¹⁰⁴Dronthajm — Drontheim, miasto w Norwegii, ważny port handlowy i rybacki; dziś: Trondheim. [przypis edytorski]

¹⁰⁵Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει (gr.) — prawda jest wielka i wszechpotężna. [przypis tłumacza]

¹⁰⁶ab ovo (łac.) — od zarodka, od początku. [przypis tłumacza]

lazła w mojej pracy zgoła nic godnego pochwały, lecz same rzeczy godne nagany, i że ta nagana wytyka mi trzy różne błędy, które teraz kolejno rozpatrzę.

4) Pierwszym i najglówniejszym zarzutem, do którego oba inne dodano tylko ubocznie, jest to, jakobym nie zrozumiał pytania, mniemając błędnie, że żądano postawienia zasady etyki: gdy tymczasem pytanie tyczyło się właściwie i glównie *związku metafizyki z etyką*. Wykazaniem tego związku wcale się nie zająłem (*omisso enim eo, quod potissimum postulabatur*¹⁰⁷), mówi orzeczenie sądu na początku, ale trzy wiersze dalej zapomniało znowu o tym i mówi coś przeciwnego, mianowicie: jakobym go wprawdzie wykazał (*principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit*¹⁰⁸), lecz jakobym dał to jako dodatek, idący poza to, czego żądano.

5) Tę wewnętrzną sprzeczność orzeczenia pomijam zupełnie: uważam ją za wynik złoopotania, w którym orzeczenie ułożono. Natomiast upraszam sprawiedliwego i uczonego czytelnika, aby teraz uważnie przeczytał postawione przez Duńską Akademię pytanie konkursowe wraz z poprzedzającym je wstępem i moim przekładem tegoż, tak, jak są przed rozprawą wydrukowane, i żeby następnie rozstrzygnął, o co to pytanie właściwie pyta, o ostateczną podstawę, zasadę, fundament, o prawdziwe i właściwe źródło etyki — czy też o związek między etyką a metafizyką. — Aby czytelnikowi rzecz ułatwić, zanalizuję teraz kolejno wstęp i pytanie, oraz wyłożę jak najwyraźniej ich znaczenie. Wstęp do pytania powiada nam: „istnieje konieczna idea moralności lub pierwotne pojęcie moralnego prawa, występujące dwojako, mianowicie: z jednej strony w etyce, jako w nauce, i z drugiej strony w *rzeczywistym życiu*: a w życiu objawia się znowu dwojako, mianowicie: po części w ocenie naszych własnych, po części w ocenie uczynków innych ludzi. Z tym pierwotnym pojęciem moralności połączyły się potem znowu inne, które na nim polegały. Otóż na tym wstępie opiera Akademia swoje pytanie, mianowicie: gdzie tedy należy szukać źródła i podstawy etyki? Czy może w jakiejś pierwotnej idei moralności, która by może *rzeczywiście* i bezpośrednio tkwiła w świadomości lub sumieniu? Należałoby ją wówczas rozebrać, jak też i wypływające z niej pojęcia. Czy też etyka posiada jaką inną rację? Po łacinie pytanie to uwolnione od wszystkiego co nieistotne i ułożone w sposób zupełnie wyraźny brzmi tak: „*Ubinam sunt quaerenda fons et fundamentum philosophiae moralis? Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis quae conscientia immediate contineatur? aut in alio cognoscendi principio*¹⁰⁹?” To ostatnie zdanie pytające wskazuje najwyraźniej na to, że pytanie dotyczy w ogóle *racji etyki*. Na domiar dodam jeszcze wyjaśniające omówienie pytania. Wstęp wychodzi z dwóch zupełnie *empirycznych* uwag: „istnieje — mówi on — faktycznie *nauka o moralności*, a również faktem jest, że w *życiu rzeczywistym* uwidoczniły się moralne pojęcia; mianowicie: po części dzięki temu, żeśmy sami w naszym sumieniu byli moralnymi sędziami naszych uczynków, po części dzięki temu, żeśmy oceniali uczynki innych pod względem moralnym. Podobnie posiadają powszechną wartość rozmaite moralne pojęcia, jak np. obowiązek, poczytywanie itp. A zatem ujawnia się w tym wszystkim przecież pierwotna idea moralności, zasadnicza myśl o jakimś moralnym prawie. Jednakowoż konieczność tego prawa stanowi jego właściwość, a nie jest tylko logiczna, tzn. jest taka, że nie można jej udowodnić zgodnie z samym tylko prawem sprzeczności, na podstawie uczynków, które mamy ocenić, lub maksym, na których się one opierają. Z tego pierwotnego moralnego pojęcia wyszły następnie wszystkie inne glównie pojęcia moralne i są od niego zawisłe, a więc i nieodłączne. — A teraz: na czym też to wszystko polega? — oto byłby ważny przedmiot badania. — Dlatego więc stawia Akademia następujące zadanie: mamy szukać (*«quaerenda sunt»*) źródła, tzn. *początku etyki*, jej *podstawy*. Gdzie mamy jej szukać? Tzn. gdzie ją można znaleźć? Czy może w *idei moralności*, która jest nam wrodzona i tkwi w świadomości lub sumieniu? Natenczas należałoby tę ideę tylko rozebrać (*explicandis*) wraz z pojęciami, które od niej zależą. Albo może należy jej szukać gdzieś indziej? Tzn. może źródłem

¹⁰⁷*omisso enim eo, quod potissimum postulabatur* (łac.) — pominął mianowicie to, czego najbardziej żądano. [przypis tłumacza]

¹⁰⁸*principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit* (łac.) — wyłożył związek między zasadą etyki a swoją metafizyką. [przypis tłumacza]

¹⁰⁹*Ubinam sunt quaerenda fons et fundamentum philosophiae moralis? Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis quae conscientia immediate contineatur? aut in alio cognoscendi principio* (łac.) — gdzie należy szukać źródła i podstawy filozofii etycznej? Czy może należy ich szukać w rozwinięciu idei moralności, zawartej bezpośrednio w świadomości? czy też w innej jakiejś racji? [przypis tłumacza]

etyki jest jakaś zupełnie inna racja naszych obowiązków niż ta, którą właśnie zaproponowano i jako przykład podano?” — Tak brzmi treść wstępu i pytania oddana bardziej szczegółowo i wyraźniej, ale wiernie i dokładnie.

6) I któż mógłby tu jeszcze mieć choć cień wątpliwości, że Królewska Akademia pyta się o źródło, o początek, podstawę, o ostateczną rację etyki? Lecz etyka nie może bezwarunkowo posiadać innego źródła i innej podstawy niż moralność sama, bo to, co jest teoretycznie i idealnie etyką, to jest praktycznie i realnie moralnością. Zaś źródło moralności musi być koniecznie ostateczną podstawą wszelkiego moralnie dobrego postępowania: a więc tę właśnie podstawę musi etyka ze swojej strony ustalić, by się na niej opierać i powoływać na nią we wszystkim, co ludziom przepisuje; chyba żeby chciała swoje przepisy albo zupełnie wyssać z palca, albo też fałszywie uzasadnić. Musi więc dowieść tej ostatecznej podstawy wszelkiej moralności, gdyż ona jest fundamentem etyki jako naukowej budowy, tak, jak jest początkiem moralności praktycznej. A zatem ta podstawa jest niezaprzeczenie owym *fundamentum philosophiae moralis*, o które zadanie pyta: jest więc rzeczą jasną jak słońce, że zadanie rzeczywiście żąda, byśmy szukali i postawili zasadę etyki, *ut principium aliquod Ethicae conderetur*, w znaczeniu nie tylko najwyższego przepisu lub podstawowej reguły, lecz *realnej podstawy wszelkiej moralności, a zatem racji etyki*. — Wyrok jednak przeczy temu, powiadając, że rozprawy mojej nie można nagrodzić dlatego, iż tak właśnie mniemałem. Ale tak będzie i musi mniemać każdy, kto zadanie czyta: gdyż tak już tam jest napisane czarno na białym, w słowach jasnych, niedwuznacznych i nie da się usunąć żadnym przeczeniem tak długo, jak długo wyrazy łacińskie zachowują swoje znaczenie.

7) Rozwiodłem się nad tym szeroko, bo rzecz to ważna i godna uwagi. Gdyż wynika z niej jasno i pewnie, że owa Akademia przeczy, jakoby się była pytała o to, co się oczywiście i bezsprzecznie pytała. — Natomiast twierdzi, że pytała się o coś innego. Twierdzi mianowicie, jakoby głównym przedmiotem pytania konkursowego był związek między metafizyką a etyką (bo tylko to pytanie można rozumieć przez „*ipsum thema*”). A teraz niech czytelnik zechce się przekonać i poszuka, czy też w pytaniu konkursowym lub we wstępie można znaleźć choć słowo o tym: ani literki, ani też żadnej wskazówki. Kto się pyta o łączność dwóch nauk, ten musi je przecież obie wymienić: a o metafizyce nie wspomniano ani w pytaniu, ani we wstępie. Zresztą całe to główne zdanie orzeczenia wystąpi wyraźniej, gdy je uporządkujemy według naturalnego, a nie przestawionego szyku wyrazów. W zupełnie tych samych słowach będzie ono wtedy brzmiało tak: „*Ipsum thema eiusmodi disputationum flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret*¹¹⁰”. Punkt widzenia, z którego wychodzi wstęp pytania, również nie zawiera bynajmniej pytania dotyczącego związku między metafizyką a etyką: gdyż ten wstęp zaczyna się empirycznymi uwagami, powołuje się na moralne oceny zachodzące w zwykłym życiu itp., pyta następnie, na czym też to wszystko ostatecznie polega, i w końcu, jako przykład możliwego rozwiązania, podaje wrodzoną, tkwiącą w świadomości ideę moralności; jako rozwiązanie przyjmuje więc w swoim przykładzie, próbnie i problematycznie, nagi *psychologiczny fakt*, a nie metafizyczne twierdzenie. Przez to jednak daje wyraźnie do poznania, że żąda uzasadnienia etyki na podstawie *faktu*, czy to świadomości, czy też świata zewnętrznego, że jednakowoż nie oczekuje wyprowadzenia jej z mrzonek jakiegokolwiek metafizyki: dlatego byłaby mogła Akademia zupełnie słusznie odrzucić pracę konkursową rozwiązującą pytanie w taki sposób. Należy się dobrze nad tym zastanowić. A przyłącza się do tego jeszcze i ta okoliczność, że odpowiedź na pytanie dotyczące związku metafizyki z etyką, które rzekomo postawiono, a którego jednak nigdzie znaleźć nie można, byłaby zupełnie niemożliwa, że więc — jeżeli się spodziewamy po Akademii choć trochę rozwagi — i pytanie owo byłoby niemożliwe: *odpowiedź byłaby*

¹¹⁰*Ipsum thema (...) praestaret* (łac.) — samo zagadnienie wymagało takiego badania, w którym by nasamprzód rozważono związek między metafizyką a etyką; lecz autor pominął to, czego się najusilniej domagano: sądził, że żądano postawienia jakiejś zasady etyki; tak więc umieścił tę część swojej rozprawy, w której wprowadził związek między zasadą etyki przedłożoną przez siebie a swoją metafizyką tylko dodatkowo, jako coś, w czym daje więcej, niż żądano. [przypis tłumacza]

niemożliwa, bo nie istnieje żadna „metafizyka w ogóle”, są tylko różnorodne (i to bardzo różnorodne) metafizyki, tzn. rozmaite próby stworzenia metafizyki, bardzo liczne, gdyż jest ich tyle, ilu filozofów kiedykolwiek istniało, więc każda z nich śpiewa całkiem odrębną piosnkę i dlatego zasadniczo się różni i odbiega w swoich twierdzeniach od innych. Toteż można by się słusznie pytać o związek między metafizyką Arystotelesa, Epikura, Spinozy, Leibnitza, Locke’a, albo jakąkolwiek inną, ściśle określoną metafizyką z etyką; ale nigdy i przynigdy o związek między „metafizyką w ogóle” a etyką, bo to pytanie nie miałoby żadnego określonego znaczenia, ponieważ żąda orzeczenia stosunku między rzeczą daną a jakąś zupełnie nieokreśloną, ba, może nawet niemożliwą. Gdyż, póki nie ma metafizyki uznanej za przedmiotową i niedającej się zaprzeczyć, a więc „metafizyki w ogóle”, póty nie wiemy nawet, czy taka metafizyka jest w ogóle choćby tylko możliwa, nie wiemy też, czym będzie i czym być może. Gdyby się tymczasem od nas domagano, byśmy mimo to posiadali zupełnie ogólne, a więc naturalnie i nieokreślone pojęcie o *metafizyce w ogóle*, w odniesieniu do którego można by postawić pytanie dotyczące związku w ogóle między taką metafizyką *in abstracto* a etyką, to żądaniu temu można by przyznać słuszność: atoli odpowiedź na pytanie wzięte w tym znaczeniu byłaby tak łatwa i prosta, że byłoby rzeczą śmieszną wyznaczać za nią nagrodę. Mianowicie: nie mogłaby ona zawierać nic więcej niż to, że prawdziwa i doskonała metafizyka musi udzielić swojej silnej podpory i ostatecznych podstaw także i etyce. Na dobitkę znajdujemy tę myśl rozwiniętą zaraz w pierwszym rozdziale mojej rozprawy, gdzie między innymi trudnościami niniejszego pytania dowodzę szczególnie *tej*, że wyklucza ono, z natury rzeczy, uzasadnienie etyki na podstawie jakiegokolwiek danej metafizyki, z której by można wyjść i na której by się można oprzeć.

8) Udowodniłem więc powyżej nieodparcie, że Królewska Duńska Akademia przeczy, jakoby się była pytała o to, o co się rzeczywiście pytała, że natomiast twierdzi, iż się pytała o to, o co się *zupełnie nie* pytała, ba, nawet nie mogła. pytać. Zapewne, że według zasady etyki postawionej przeze mnie to postępowanie Królewskiej Duńskiej Akademii nie byłoby słuszne, ale ponieważ Akademia nie uznaje mojej zasady etyki, więc posiada zapewne inną, według której jest słuszne.

9) Lecz odpowiedziałem dokładnie na to, o co Duńska Akademia *rzeczywiście* się pytała. W części *negatywnej* wykazałem nasamprzód, że zasada etyki nie tkwi w tym, co — jak od 60 lat sądzą — jest z całą pewnością udowodnione. W części *pozytywnej* wykryłem następnie prawdziwe źródło moralnie chwalebnych uczynków i rzeczywiście *udowodniłem*, że to ono nim jest, a żadne inne nim być nie może. W końcu wykazałem związek, w którym pozostaje ta etyczna realna podstawa — nie z *moją* metafizyką, jak błędnie podaje wyrok, także nie z jakąkolwiek inną określoną metafizyką, ale — z ogólną podstawową myślą, wspólną bardzo wielu metafizycznym systemom, może najliczniejszym, a bez wątpienia najstarszym, moim zaś zdaniem i najprawdziwszym. Ten metafizyczny wywód dałem nie jako dodatek, jak mówi wyrok, ale jako ostatni rozdział rozprawy: jest on zamknięciem całości, rozważaniem wyższego rzędu, w którym rozprawa dobiega do końca. A jeżeli zarazem zauważyłem, że wyszedłem w nim poza to, czego w zadaniu właściwie żądano, to tłumaczy się to właśnie tym, że nie wspomniano tam ani jednym słowem o metafizycznym wyjaśnieniu, a jeszcze mniej o tym, jakoby — jak twierdzi wyrok — zadanie właśnie w tym kierunku zdążyło. Zresztą jest rzeczą drugorzędną, ba, nawet obojętną, czy ten metafizyczny wywód jest naddatkiem, tzn. czymś, w czym wyszedłem poza to, czego żądano, czy nie: wystarczy, że on jest. Ale to, że wyrok chce z tego ukuć broń przeciwko mnie, świadczy o jego zakłopotaniu: widać, że chwycił się wszystkiego, byle tylko coś przytoczyć przeciw mojej pracy. Zresztą owo metafizyczne rozważanie musiało, z natury rzeczy, stanowić zakończenie rozprawy. Bo gdybym je był dał na początku, byłbym musiał wyprowadzić z niego zasadę etyki *syntetycznie*, a byłoby to możliwe tylko w tym wypadku, gdyby Akademia była objawiła życzenie, z której to z owych wielu, a tak różnorodnych metafizyk pragnie, by wyprowadzono etyczną zasadę: ale prawda takiej zasady byłaby wówczas zupełnie zawisła od odnośnej metafizyki, przyjętej w założeniu, a więc pozostałaby problematyczną. Tak więc istota pytania wytworzyła konieczność *analitycznego* uzasadnienia ostatecznej zasady moralności, tzn. uzasadnienia zaczerpniętego z rzeczywistości bez przyjmowania jakiegokolwiek metafizyki. Właśnie dlatego, że w nowszych czasach uznano powszechnie tę drogę za jedynie pewną, starał się

Kant¹¹¹ — a przed nim także już angielscy moralisci — o ustalenie zasady etyki w drodze analitycznej, niezawisłe od wszelkich metafizycznych założeń. Ponowne zboczenie z tej drogi byłoby oczywistym cofnięciem się. Gdyby Akademia była mimo to żądała tego, to powinna była przynajmniej powiedzieć to jak najwyraźniej. Tymczasem w pytaniu nie ma nawet wzmianki o tym.

10) Ponieważ zresztą Duńska Akademia pokryła wspaniałomyślnym milczeniem zasadniczą wadę mojej pracy, będę się miał na baczości, by jej nie zdradzić. Obawiam się tylko, że nam to nic nie pomoże, gdyż przeczuwam, że wścibski czytelnik mimo to wytropi fatalne miejsce. W każdym razie mogłoby go wprowadzić w błąd to, że owa zasadnicza wada obciąża, co najmniej w tym samym stopniu, moją norweską rozprawę. Zapewne: Królewskiej Norweskiej Akademii nie zdołało to odwieść od nagrodzenia mojej pracy. Ale też należeć do tej Akademii jest zaszczytem, którego wartość z każdym dniem wyraźniej poznaję i całkowicie oceniam. Gdyż jako Akademia nie pragnie ona innych korzyści niż prawdy, światła, popierania ludzkiego rozumu i ludzkiej wiedzy. Akademia nie jest sądem nad przekonaniem. Ale to pewne, że każda, zanim postawi pytanie konkursowe tak szczytne, poważne i pełne wątpliwości, jak oba niniejsze, powinna się wprzód sama ze sobą rozprawić i rozstrzygnąć, czy też rzeczywiście jest gotowa przyznać się jawnie do prawdy, jakkolwiek by ta prawda brzmiała (gdyż tego nie może naprzód wiedzieć). Bo potem, gdy na poważne pytanie nadeszła poważna odpowiedź, już nie czas je wycofywać. A gdy kamiennego gościa już raz zaproszono, gdy już wszedł, to nawet Don Juan jest zaudownie „gentlemanem”, by się wyprzec zaproszenia go. Ta wątpliwość jest bez wątpienia powodem, dla którego akademie Europy z reguły bardzo się wystrzegają stawiania pytań tego rodzaju. I rzeczywiście: oba niniejsze są pierwszymi, których, o ile sobie przypominam, dożyłem; z tego powodu właśnie, *pour la rarete du fait*¹¹², podjąłem się odpowiedzi na nie. Bo choć od dawna przyszedłem do przekonania, że biorę filozofię zbyt poważnie, bym mógł być zostać jej profesorem, to przecież nie myślałem, żeby ten sam błąd mógł mi stanąć na przeszkodzie także wobec Akademii.

11) Drugi zarzut Królewskiej Duńskiej Akademii brzmi: „Scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit”¹¹³. Tego zarzutu nie mam czym odeprzeć: jest on podmiotowym sądem Królewskiej Duńskiej Akademii¹¹⁴. W celu wyjaśnienia go wydaję moją pracę i dołączam do niej ten wyrok, by przypadkiem nie zaginął, a został zachowany dla potomności.

ἔστ' ἂν ὕδαρ τε ῥέη, καὶ δένδρεα μαχρὰ τεθήλη,
Ἡέλιός τ' ἀνίων φαίνη, λαμπρὴ τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζη δὲ θάλασσα, —
ἀγγυελὼ παριούσι, Μίδαοσ ὅτι τῆδε τέθαπται.

(*Dum fluit unda levis, sublimis nascitur arbor,
Dum sol exoriens et splendida luna relucet,
Dum fluvii labuntur, inundant littora fluctus,
Usque Midam viatori narro hic esse — sepultum*¹¹⁵).

¹¹¹starat się Kant (...) o ustalenie zasady etyki w drodze analitycznej, niezawisłe od wszelkich metafizycznych założeń — nie znając Platona i Kanta nie można ze stanowiska filozoficznego należycie i dokładnie zrozumieć Schopenhauera, gdyż cała jego teoria poznania wychodzi z Kanta i opiera się na nim, zaś cała nauka o ideach na Platonie. Lecz z drugiej strony jest rzeczą niemożliwą określić Kanta w jednym przypisku, dlatego też odsyłam czytelnika do mojego *Wstępu* (ustęp 1), gdzie się starałem pokrótce wyłożyć stosunek Schopenhauera do Kanta w ogólności. W przypiskach zaś uzupełniam tylko odnośnie do poszczególnych punktów niniejszej rozprawy to, co tam powiedziałem. To samo odnosi się też do innych filozofów, o których jest mowa w tej książce. Ich biografie i dokładne streszczenie ich poglądów w ogóle znajdzie przecież czytelnik w każdym podręczniku historii filozofii. Mnie zaś szło tylko o ich stosunek do Schopenhauera, w szczególności zaś do zagadnienia wolności woli. [przypis tłumacza]

¹¹²*pour la rarete du fait* (fr.) — z powodu osobliwości zdarzenia. [przypis tłumacza]

¹¹³*scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit* — autor nie zadowolil nas także samą formą wykładu. [przypis tłumacza]

¹¹⁴jest on [zarzut] podmiotowym sądem Królewskiej Duńskiej Akademii — „Mówią oni: to nas ni ziębi, ni pali! I sądzą, że tak już się z tym uporali”. Goethe. (Dodane w II wydaniu). [przypis redakcyjny]

¹¹⁵ἔστ' ἂν ὕδαρ (...) τέθαπται (gr.), *Dum fluit* (...) *sepultum* (łac.) — „Póki lekka fala płynie, wysokopienne rodzi się drzewo,/ Póki słońce wschodzi, księżyc promienny blaski na świat swe zsyła,/ Póki rzeki płyną w dale,

12) Przy tym zwracam uwagę, że podaję tu rozprawę tak, jak ją przesłałem, tzn. nie skreśliłem nic, ani też nic nie zmieniłem: a nieliczne, krótkie i nieistotne przypiski, które dopisałem po wysłaniu, oznaczam krzyżykiem na początku i końcu każdego z nich, by zapobiec wszelkim zarzutom i wybiegom¹¹⁶.

13) Do powyższego dodaje wyrok: „*neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit*¹¹⁷”. Przeciwno temu występuję, powołując się na to, że mojego uzasadnienia etyki rzeczywiście i prawdziwie *dowiodłem* ze ścisłością zbliżającą się do matematycznej. W *etyce* było to tylko dzięki temu możliwą rzeczą i tylko dzięki temu poszło gładko, że wniknąłem w naturę ludzkiej woli głębiej, niż to dotychczas czyniono, że odsłoniłem i wydobyłem na światło dzienne trzy najwewnętrzniejsze jej sprężyny, z których wynikają wszystkie jej czyny.

14) Ba, ale w wyroku czytamy jeszcze: „*quin ipse contra esse confiteri coactus est*¹¹⁸”. Jeżeli to ma znaczyć, jakobym sam był uznał, że moje uzasadnienie etyki jest niewystarczające, to czytelnik zobaczy, że nie można tam znaleźć nawet śladu czegoś podobnego i że mi to nawet na myśl nie wpadło. Gdyby jednak ów frazes miał być może nawet przytykiem do tego, że powiedziałem w jednym miejscu, iż nie można wywodzić naganności seksualnych grzechów przeciw naturze z tej samej zasady, co cnoty sprawiedliwości i miłości bliźniego — to znaczyłoby to: zrobili z muchy słonia i byłoby tylko powtórnym dowodem, jak się chwytało wszystkiego, byle tylko odrzucić moją pracę. W końcu na pożegnanie Królewska Duńska Akademia udziela mi jeszcze szorstkiego napomnienia; lecz nawet, gdyby jego treść była uzasadniona, nie uznaję, by była uprawniona do niego. Będę jej zatem służył odpowiedzią. Brzmi ono: „*plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari ut justam et gravem offensionem habeat*¹¹⁹”. Tymi *summi philosophi* mają być mianowicie — *Fichte* i *Hegel*¹²⁰! Gdyż tylko o nich wyraziłem się w sposób gwałtowny i szorstki, a więc tak, że frazes użyty przez Duńską Akademię mógłby tu znaleźć możliwe zastosowanie: tak jest, udzielona mi tam nagana byłaby sama w sobie sprawiedliwą, gdyby owi panowie byli *summi philosophi*. Bo o to tylko tu idzie.

15) Co się tyczy *Fichtego*, to powtórzyłem i wypowiedziałem w rozprawie tylko ten sąd, który wydałem o nim jeszcze przed 22 laty, w moim dziele głównym. O ile zaś ten sąd tutaj odgrywa rolę, to uzasadniłem go w obszernym ustępie, który poświęciłem szczególnie *Fichtemu*¹²¹, a z którego dostatecznie wynika, jak daleko było *Fichtemu* do

a odboisko tonie zraszają./ Póty wędrownikom prawię, że tutaj Midas, król, pogrzebany”. W pierwszym wydaniu był ostatni wiersz opuszczony, w przypuszczeniu, że go sobie czytelnik uzupełni. [epigramat przypisywany Kleobulosowi, opisywanemu przez Diogenesa Laertiosa (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, księga I, rozdz. VI), red. WL]. [przypis tłumacza]

¹¹⁶przypiski, które dopisałem po wysłaniu, oznaczam krzyżykiem na początku i końcu każdego z nich — ma to znaczenie, o ile się odnosi do pierwszego wydania; w niniejszym opuszczono krzyżyki, gdyż przeszkadzają, tym bardziej, że teraz dodałem liczne nowe dopiski. Dlatego ten, kto chce poznać dokładnie rozprawę w tej formie, w jakiej ją przesłałem Akademii, musi się zwrócić do I wydania. [przypis autorski]

¹¹⁷*neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit* (łac.) — I w samej rzeczy nie przeprowadził wystarczająco tej zasady. [przypis tłumacza]

¹¹⁸*quin ipse contra esse confiteri coactus est* (łac.) — zmuszony był przyznać, że sam ze sobą stoi w sprzeczności. [przypis tłumacza]

¹¹⁹*plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari ut justam et gravem offensionem habeat* (łac.) — o niektórych największych filozofach naszych czasów wyraził się tak niewłaściwie, że słusznie spotyka go za to dotkliwe oburzenie. [przypis tłumacza]

¹²⁰Tymi „*summi philosophi*” mają być (...) *Fichte* i *Hegel* — o *Fichtem* i *Heglu* była mowa we *Wstępie*. [przypis tłumacza]

¹²¹w *obszernym ustępie, który poświęciłem szczególnie Fichtemu* — *Etyka Fichtego jako szkło powiększające błędowi etyki Kanta* ([w:] *O podstawie etyki*, § II–III, s. 561). Pierwsza część Schopenhauerowskiej rozprawy *O podstawie etyki* zawiera krytykę etyki Kantowskiej, wykazującą błędy, jakie Kant popełnił, według zdania Schopenhauera. A że karykatura swoją przesadą lepiej objaśnia oryginał, więc § II dodaje do tej krytyki wykazanie karykatury Kanta popełnionej przez *Fichtego*, chcąc by w ten sposób jeszcze wyraźniej wystąpiła kruchość podstaw etyki Kantowskiej, odbitej w tym swoim „szkłem powiększającym”. Bo *Fichte*, starając się we wszystkim *prześcignąć Kanta*, uczynił to także odnośnie do etyki, a jego system etyki (*System der Sittenlehre*, 1798) stał się *systemem moralnego fatalizmu*, gdzie kategorię imperatywu Kanta zamienia się w despotyczny, gdzie się spotykamy z niezbadaną koniecznością, z jaką rzekomo ludzie muszą postępować, niezłomnie posłuszni pewnym maksymom. Tu następuje zbiór przytoczeń z *Systemu etyki Fichtego*, dobranych możliwie tak, by w każdym zdaniu było: „narzędzie moralnego prawa” (*Werkzeug des Sittengesetzes*). A koroną wszystkiego jest to, że *Fichte* stawia i broni *liberum arbitrium*. Ponieważ dla Schopenhauera jest ten punkt probierzem odróżniającym głowy filozoficzne od innych, więc nie pomija Schopenhauer sposobności wyprowadzenia stąd wniosków odnośnie do *Fichtego*, a czyni to, swoim sposobem, nie żalując dobitnych wyrażań. Oberwało się także niemieckiej publiczności, która dopuściła do tego, że taki „pędziwiatr” (*Windbeutel*) staje obok Kanta, ba, że się jego elukubracje stawia nawet ponad filozofię Kanta (*Feuerbach*), ponad to „opóźnione arcydzieło głębi ludzkiego myślenia”.

summus philosophus: mimo to, jako „człowieka talentu”, postawiłem go wysoko nad *Hegla*. O tym ostatnim tylko pozwoliłem sobie bez komentarza wydać mój niepowołany sąd, potępiając go w słowach jak najbardziej stanowczych. Gdyż według mojego przekonania *Hegel* nie tylko nie położył najmniejszych zasług dla filozofii, lecz wywarł na nią, a przez to i na całą niemiecką literaturę w ogóle, wpływ nad wyraz zgubny, a właściwie ogłupiający, można by powiedzieć: zarazkowy¹²² — a obowiązkiem każdego człowieka zdolnego do samoistnego myślenia i sądzenia jest jak najdobitniejsze przeciwdziałanie temu wpływowi przy każdej sposobności. Bo gdybyśmy milczeli, to któż wtedy ma mówić? Udzielona mi u końca wyroku przygana odnosi się więc, prócz *Fichtego*, szczególnie do *Hegla*, ba, o nim to, ponieważ jemu najwięcej się dostało, jest głównie mowa tam, gdzie Królewska Duńska Akademia wspomina o *recentioris aetatis summis philosophis*, którym w nieprzyzwoity sposób odmówiłem należnych im względów. Akademia głosi więc, że ten *Hegel* jest *summus philosophus*, a głosi publicznie i z tego samego tronu sędziowskiego, z którego odrzuca prace takie jak moja, niekompetentnie je ganiąc.

16) Jeżeli zgrają dziennikarskich pismaków, sprzysiężonych w celu wielbienia tego, co złe, jeżeli profesorowie najmici „heglizny” i stęsknieni za profesurą docenci prywatnie niestrudzenie i z bezprzykładną bezwstydną wrzeszczą, głosząc na cztery strony świata, że owa pospolita głowa, a niepospolity szarlatan jest największym filozofem, jakiego kiedykolwiek świat posiadał — to nie zasługuje to wszystko na żadne poważne uwzględnienie, tym mniej, że niezręczna rozmyślność tego niecnego działania musi z czasem wpaść w oko nawet mało wprawnemu. Ale jeżeli doszło aż do tego, że zagraniczna Akademia bierze w obronę owego filozofarza¹²³ jako *summum philosophum*, ba, pozwala sobie lżyć człowieka, który rzetelnie i nieustraszenie występuje przeciw sławie fałszywej i wyludzonej, kupionej i wylganej, a występuje tak *dobitnie*, jak na to jedynie zasługuje owo zuchwałe zachwalanie i narzucanie rzeczy fałszywych, złych i mąjących głowy — to sprawa staje się poważna: bo sąd, aż tak uwierzytelniony, mógłby nieświadomych wprowadzić w błąd wielki i szkodliwy. Muszę go więc *zneutralizować*: a ponieważ nie posiadam znaczenia Akademii, więc muszę to uczynić na podstawie dowodów i dokumentów. Wyłożę je więc teraz tak wyraźnie i dostępnie, że niezawodnie przyczynią się do tego, by Duńskiej Akademii gorąco polecić na przyszłość radę Horacego

*Qualem commendes, etiam atque etiam adspice ne mox
Incultant aliena tibi peccata pudorem*¹²⁴.

17) Gdybym więc w tym celu powiedział, że tak zwana filozofia tego *Hegla* jest olbrzymią mistyfikacją, która jeszcze przyszłym pokoleniom dostarczy niewyczerpanej treści do sztydzenia z naszych czasów — że jest pseudofilozofią, która ubezwładnia wszystkie siły ducha, dławi wszelkie prawdziwe myślenie i stawia na jego miejsce, za pomocą najwyższego nadużycia mowy, stek słów najbardziej pusty i pozbawiony myśli i sensu, a zatem i najbardziej ogłupiający, jak to stwierdza skutek — że jest pseudofilozofią, której rdzeniem blażeński koncept, wyssany z palca, której zatem brak zarówno podstaw, jak następstw, tzn. której nic nie dowodzi i która sama niczego nie dowodzi i nie tłumaczy — pseudofilozofią, która przy tym cierpi jeszcze na brak oryginalności i jest tylko parodią scholastycznego realizmu i zarazem spinocyzmu, — i że w końcu ten dziwoląg chce jeszcze także przedstawiać odwrotną stronę chrystianizmu, że więc:

*πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
(ora leonis erant, venter capra, cauda draconis*¹²⁵),

Ale potomność zrobi swoje: bo dla prawdziwych zasług jest ona tym, czym dzień ostateczny dla świętych. Cały ustęp należy do tych, w których Schopenhauer mniej filozofuje, a więcej beszta. Podaję streszczenie tylko tego ustępu, gdyż szło mi jedynie o odtworzenie sądu, jaki Schopenhauer wydał o Fichtem odnośnie do *etyki*. Zob. także: *Schopenhauers Nachlass* (Reclam), t. III, s. 98 i n. [przypis tłumacza]

¹²²zarazkowy — w oryginale jest *pestilenzialisch*. [przypis tłumacza]

¹²³filozofarz — w oryginale jest: *Philosophaster*. By ten wyraz oddać w polskim, urobilem słowo „filozofarz”, podobne do szafarz, garbarz, grabarz, rakarz, handlarz itd. [przypis tłumacza]

¹²⁴*Qualem commendes (...) pudorem* — Bacz pilnie, kogo polecasz, by ci potem cudze grzechy nie przyniosły wstydu. [przypis tłumacza]

¹²⁵*πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα* (gr.), *ora leonis erant, venter capra, cauda draconis* (łac.) — głowa lwa, tułów kozy, ogon smoka. [przypis tłumacza]

gdybym to wszystko powiedział, to miałbym słuszność. Gdybym następnie powiedział, że ten *summus philosophus* Duńskiej Akademii bazgrał duby smalone, jak jeszcze nigdy żaden śmiertelnik przed nim i że, kto by był w stanie przeczytać jego najbardziej wielbione dzieło, tak zwaną *Fenomenologię ducha*¹²⁶, a nie miał przy tym złudzenia, że jest w zakładzie dla obłąkanych — że ten do nich należy — to nie mniej miałbym słuszność. A jednak zostawiłbym tu Duńskiej Akademii drogę wyjścia: niech powie, że tak niskie inteligencje jak moja nie są zdolne do uchwycenia szczytnej mądrości owych nauk i że to, co mnie się wydaje niedorzecznością, jest bezdenną głębią myśli. Zapewne: wtedy musiałbym się już oglądnać za punktem oparcia, który by się nie obsunął, i musiałbym przyprzeć przeciwnika do muru tam, gdzie nie ma tylnych drzwi. A zatem udowodnię teraz nieodparcie, że temu *summo philosopho* Duńskiej Akademii brakowało nawet popolitego ludzkiego rozumu, mimo to, że jest tak popolity. A że i bez niego można być *summus philosophus* — takiej tezy Akademia nie postawi. Brak zaś ów stwierdzę na podstawie trzech różnych przykładów. A zaczerpnę ich z tej książki, której autor, pisząc ją, mógł i powinien był najprędzej się upamiętać, najłatwiej wejść w siebie i rozpamiętać, co pisze: mianowicie z jego podręcznika studenckiego, zatytułowanego *Encyklopedia nauk filozoficznych*¹²⁷, książki, którą jeden z heglistów nazwał biblią heglistów.

18) Tam to więc, w części *Fizyka* § 293 (wydania drugiego z r. 1827) mówi autor o gatunkowym ciężarze, który nazywa gatunkową ciężkością i występuje przeciw założeniu przyjmującemu, że polega on na różnych stopniach porowatości, używając następującego argumentu: „Przykładem stwierdzającym, że *istnieje* rozgatunkowanie ciężkości jest zjawisko następujące: pręt żelazny, podparty w jednym punkcie i pozostający w równowadze traci tę równowagę, gdy go *zmagnetyzujemy*; okazuje się, że jest teraz cięższy na jednym biegunie niż na drugim. W tym wypadku jedną jego część takiemu poddano wpływowi¹²⁸, że staje się cięższa, nie zmieniając swojej pojemności; materia więc, której masy nie powiększono, stała się *gatunkowo cięższa*”. — A zatem wyprowadza tu *summus philosophus* Duńskiej Akademii następujący wniosek: „Jeżeli pręt podparty w swoim środku ciężkości staje się następnie po jednej stronie cięższy, to przechyla się ku tej stronie: ale pręt żelazny, gdy go zmagnetyzowano, przechyla się także ku tej stronie: a więc stał się tam cięższy”. Godne pokrewieństwo z wnioskiem: „Wszystkie gęsi mają dwie nogi, ty masz dwie nogi, a więc jesteś gęsią”. Bo wniosek Hegla wypowiedziany w formie kategorycznej brzmi: „wszystko, co się staje cięższym po jednej stronie, przechyla się ku tej stronie; ten zmagnetyzowany pręt przechyla się ku jednej stronie, a więc stał się tam cięższy”. Oto tak wygląda wnioskowanie tego *summi philosophi* i reformatora logiki; niestety zapomniano wbić mu w głowę, że *e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur*¹²⁹. Toć na serio urodzona logika nie pozwala zdrowemu i prostemu rozumowi na podobne wnioski, a jej brak oznaczamy słowem „*nirozum*”. Nie potrzeba chyba wyjaśniać, jak bardzo nadaje się do spaczenia i wykrzywienia prostego rozumu młodych ludzi podręcznik naukowy, który zawiera argumentacje tego rodzaju i mówi, że ciała zyskują na ciężarze, nie pomnażając swojej masy. — To po pierwsze.

19) Drugi przykład stwierdzający u *summo philosopho* Duńskiej Akademii brak zwykłego prostego rozumu, zawiera § 269. tego samego głównego naukowego podręcznika. Dokument ten znajdujemy w zdaniu: „Ciężenie sprzeciwia się nasamprzód bezpośrednio prawu bezwładności, gdyż dzięki ciężeniu materia *sama z siebie* stara się poruszyć ku innej”. — Jakże to?! Nie do pojęcia, żeby prawu bezwładności tak mało sprzeciwiało się zarówno to, że jedno ciało drugie *przyciąga*, jak to, że je *odpycha*. Przecież tak w jednym,

¹²⁶jego [Hegla] najbardziej wielbione dzieło, tak zwaną „*Fenomenologię ducha*” — nazywa się ono właściwie *Systemem umiejętności* (*System der Wissenschaft*, Bamberg, 1807). W tym też wydaniu oryginalnym należy je czytać, bo w *operibus omnibus* [tj. dziełach wszystkich; red. WL] miał je trochę wygładzić wydający „*assecla*” [*assecla* a. *assecula*: człowiek, który się pasożytniczo trzyma potężniejszych od siebie: marny naśladowca; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

¹²⁷*Encyklopedia nauk filozoficznych* — *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3 części, Heidelberg 1817. Hegel został powołany w r. 1816 na profesora uniwersytetu w Heidelbergu i przez całe pierwsze (zimowe) półrocze wykladał encyklopedię, którą następnie wydał w formie książki jako podręcznik. [przypis tłumacza]

¹²⁸*poddano wpływowi* — w oryginale jest *inficirt* ([łac.] *inficio*). [przypis tłumacza]

¹²⁹*e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur* (łac.) — z przesłanek twierdzących w drugiej figurze nic nie wynika. [przypis tłumacza]

jak w drugim wypadku przyłączenie się zewnętrznej przyczyny znosi lub zmienia trwający dotychczas spoczynek lub ruch, a mianowicie w ten sposób, że działanie i przeciwdziałanie są sobie równe, tak przy przyciąganiu, jak przy odpychaniu. — Jak można było napisać taką niedorzeczność z tak bezrozumną śmiałością!? I to w naukowym podręczniku dla studentów! Wszak wprowadza się ich przez to zupełnie, a może i na zawsze w błąd odnośnie do pierwszych podstawowych pojęć z nauki przyrodniczej, które nie powinny być obcymi żadnemu uczonemu. Ale pewnie: czym mniej zasłużona sława, tym bardziej rozzuchwała! — Dla tego, kto umie myśleć (czego nie można powiedzieć o naszym *summo philosopho*, bo on miał „myśl” zawsze tylko na języku tak, jak oberża na szyldach księcia, który nigdy do nich nie zajeżdża) — jest rzeczą w równym stopniu niewytłumaczalną to, że jedno ciało drugie odpycha, jak to, że je przyciąga; gdyż jedno i drugie zjawisko polega na niewyjaśnionych siłach przyrody, które każde tłumaczenie przyczynowości musi przyjąć w założeniu. Kto by więc powiedział, że ciało przyciągane przez inne dzięki ciężeniu „samo z siebie” dąży ku niemu, ten musiałby także powiedzieć, że ciało odepchnięte „samo z siebie” umyka przed odpychającym, no i przekonać się, że w jednym jak i w drugim wypadku prawo bezwładności zostało zniesione. Prawo bezwładności wypływa bezpośrednio z prawa przyczynowości, a właściwie jest nawet tylko jego odwrotną stroną: „Każdą zmianę wywołuje jakaś przyczyna”, mówi prawo przyczynowości; „gdzie nie zachodzi żadna przyczyna, nie następuje żadna zmiana” — mówi prawo bezwładności. Dlatego też fakt sprzeciwiający się prawu bezwładności sprzeciwiałby się wprost także prawu przyczynowości, tzn. temu, co jest *a priori* pewne — i oto ujrzelibyśmy skutek bez przyczyny: a przyjąc taką możliwość to szczyt *nierozumia*. — To po drugie.

20) Trzecią próbkę właśnie wymienionego przymiotu, który mu jest wrodzony, składa *summus philosophus* Duńskiej Akademii w § 298. tego samego mistrzowskiego dzieła, gdzie polemizuje z tłumaczeniem elastyczności na podstawie porowatości, mówiąc: „Wprawdzie zazwyczaj przyznajemy »in abstracto«, że materia jest znikoma, a nie absolutna, lecz w zastosowaniu mimo to opieramy się temu — tak, że w samej rzeczy przyjmujemy, iż materia jest *bezwzględnie samoistną, wieczną*. Błąd ten sprowadza ogólny błąd rozumu, który... itd.”. — Któryż to głupiec zgadzał się kiedykolwiek na to, że *materia jest znikoma*? I któryż nazywa twierdzenie przeciwne błędem? — Wszak to, że *materia trwa*, tzn. że nie powstaje i nie przemija jak wszystko inne, lecz że po wszystkie czasy jest i pozostaje niezniszczalna i niepowstała, że więc jej ilości nie można ani powiększyć ani zmniejszyć — to jest wiadomością *a priori* tak niezachwianą i pewną, jak jakakolwiek matematyczna. Jest dla nas bezwarunkowo niemożliwą rzeczą choćby tylko przedstawić sobie powstawanie i przemijanie materii: bo forma naszego rozumu na to nie pozwala. Przeczyć temu oświadczając, że to błąd, znaczy więc: wyrzec się wprost wszelkiego rozumu. — I to po trzecie. — Mamy nawet zupełne prawo przypisać materii orzeczenie „bezwzględna”, bo ono wyraża, że jej istnienie leży całkowicie poza obrębem przyczynowości i nie wchodzi w nieskończony łańcuch przyczyn i skutków, który odnosi się tylko do jej przypadłości¹³⁰ stanów i form, łącząc je ze sobą. Prawo przyczynowości, wraz ze swoim powstawaniem i przemijaniem, obejmuje tylko te ostatnie, tzn. *zmiany* zachodzące w materii, a nie materię samą. Ba! materia daje owemu orzeczeniu „bezwzględna” jedyne świadectwo, na mocy którego jest dopuszczalne i zyskuje realność; bez niego byłoby orzeczeniem, dla którego nie można znaleźć podmiotu, a więc pojęciem wyssanym z palca, którego nic nie może zrealizować — byłoby tylko dobrze nadmuchanym balonikiem filozofów-humorystów. W powyższym wyrażeniu tego *Hegla* mimochodem wyłazi bardzo naiwnie szydło z worka: oto dowiadujemy się, do jakiej to filozofii starych bab i prądek ten tak szczytny, hiper-transcendentny, akrobatyczny i bezdennie głęboki filozof jest w istocie w swoim sercu dziecinnie przywiązany i jakich to zasad nigdy nie poddawał zakwestionowaniu, gdyż mu to nawet przez myśl nie przeszło.

21) A więc *summus philosophus* Duńskiej Akademii uczy wyraźnie: że ciała mogą się stawać cięższymi bez pomnażania swojej masy i że wypadek ten zachodzi szczególnie przy zmagnetyzowanym pręcie żelaznym; podobnie, że ciężenie sprzeciwia się prawu bezwładności; w końcu także, że materia jest znikoma. Te trzy przykłady zapewne wystarczą, by zedrzyć ostatecznie grubą skorupę niedorzecznego bredzenia, które drwi z wszelkiego

¹³⁰przypadłości — w oryginale jest *Accidenzien*. [przypis tłumacza]

ludzkiego rozsądku, i pokazać to, co już od dawna przezierało każdym razem, gdy się trochę rozchyliła zasłona, w którą otulony *summus philosophus* zwykł był kroczyć i imponować duchowemu pospólstwu. — Mówi się: *ex ungue leonem*, ale ja muszę, *decenter* czy *indecenter*, powiedzieć: *ex aure asinum*¹³¹. — Zresztą niech teraz na podstawie tych trzech *speciminum philosophiae Hegelianse*, które tu przedłożyłem, każdy sprawiedliwy i bezstronny osądzi, kto właściwie *indecenter commemoravit*: ten, który takiego nauczyciela absurdów bez ceremonii nazwał szarlatanem, czy też ten, kto *ex cathedra academica* zadekretował, że jest on *summus philosophus*?

22) Muszę tu jeszcze dodać, że z tak bogatego zbioru absurdów wszelkiego rodzaju, jaki podają dzieła tego *summi philosophi*, dałem pierwszeństwo trzem powyżej zaprezentowanym z tego powodu, że przedmiot ich nie dotyczy z jednej strony ani trudnych zagadnień filozoficznych, może niedających się rozwiązać, gdzie by więc była dopuszczalna różność zapatrywań, ani też z drugiej strony szczególnych fizykalnych prawd, które by wymagały wprzód dokładnych empirycznych wiadomości, lecz że idzie tu o rozważania *a priori*, tzn. o zagadnienia, które każdy może rozwiązać dzięki samemu rozmyślaniu: dlatego też właśnie przewrotny sąd w rzeczach tego rodzaju jest stanowczą i niedającą się zaprzeczyć oznaką całkiem niezwykłego nierozumu, a zuchwałe umieszczanie takich niedorzecznych nauk w podręczniku naukowym dla studentów, unaocznia nam, jaka bezczelność może zawładnąć ordynarną głową, gdy się ją okrzyczy wielkim duchem. Dlatego postępek taki jest środkiem, którego żaden cel nie zdoła usprawiedliwić. W związku z trzema *speciminibus in physicis*¹³², które tu wyłożyłem, należy wziąć ustęp w § 98. tego samego mistrzowskiego dzieła, zaczynający się od: „następnie dzięki temu, że siła odpychająca...” i popatrzeć na tego zbrodniarza, z jaką to bezgraniczną pychą spogląda na *Newtonowskie* prawo ogólnego przyciągania oraz na *Kantowskie* początkowe metafizyczne podstawy nauki przyrodniczej. Kto ma na tyle cierpliwości, niech przeczyta jeszcze §§ 40 do 62, w których *summus philosophus* podaje przekręcony obraz filozofii Kantowskiej. A potem niezdolny do zmierzenia ogromu zasług *Kanta*, a także przez naturę zbyt upośledzony, by się umiał cieszyć z tak niewymownie rzadkiego zjawiska, jakim jest ów prawdziwie wielki duch, zamiast tego z wyżyn swojej pewnej siebie, nieskończonej przewagi raczej łaskawie spoglądać na tego wielkiego, wielkiego człowieka i z zimnym lekceważeniem i na poły z ironią, a na poły z litością wykazuje w jego słabych uczniowskich próbach błędy i uchybienia gwoli pouczeniu swoich uczniów — tak, jakby go stokrotnie przewyższał. Należy tu także § 254. Takie zadzieranie nosa wobec rzetelnych zasług jest niewątpliwie znaną sztuczką wszystkich szarlatanów, pieszych i konnych — ale i skuteczną, bo niełatwo zawodzi wobec słabych głów. Dlatego też zadzieranie nosa obok bazgrania dubów smolonych, było głównym fortelem także i tego szarlatana, tak że przy każdej sposobności spoziera protekcyjnie, ze znudzeniem, pogardliwie i szyderczo, z wyżyn swojego frazeologicznego gmachu, nie tylko na cudze filozofemy, ale także na każdą naukę i jej metodę, na wszystko, co sobie duch ludzki zdobył w ciągu wieków bystrym i mozolnym trudem. I rzeczywiście dzięki temu wzbudził u niemieckiej publikii niezwykle mniemanie o mądrości zawartej w jego „Abrakadabrze”¹³³, gdyż ta publiczność właśnie myśli:

„Wyglądają dumni, niezadowoleni,
Zdają się wysoko bardzo urodzeni”.

23) Sądzić samodzielnie jest przywilejem niewielu: resztą kieruje autorytet i przykład. Patrzą cudzymi oczami, cudzymi uszami słuchają. Dlatego jest rzeczą wcale łatwą myśleć tak, jak cały świat myśli teraz, ale myśleć tak, jak świat będzie myślał za lat trzydzieści, nie jest rzeczą dostępną dla każdego. Jeżeli więc ktoś przywykł do *estime sur parole*¹³⁴ i przyjmuje czcigodność jakiegoś pisarza na *kredyt*, a chce wyrobić jej potem uznanie także i u innych, to może się łatwo znaleźć w położeniu człowieka, który nabył zły weksel

¹³¹*ex ungue leonem* (...) *ex aure asinum* — „Po pazurach poznaje się lwa”, ale ja muszę „grzecznie” czy „niegrzecznie” powiedzieć: „a po uszach osła”. [przypis tłumacza]

¹³²*speciminibus in physicis* — próbkami z fizyki. [przypis tłumacza]

¹³³w jego [Hegla] *Abrakadabrze* — „abrakadabra” (z gr.) znaczy: „czarnoksiężskie zaklęcie”, także „niedorzeczna gadanina”. [przypis tłumacza]

¹³⁴*estime sur parole* — szacunek, który się przyjmuje na słowo. [przypis tłumacza]

i wbrew nadziei, że mu go wykupią, spotyka się z gorzkim protestem i musi go przyjąć z powrotem wraz z nauczka, by na drugi raz dokładniej zbadal firmę wystawcy i żyrantów. Musiałbym zaprzeczyć mojemu najgłębszemu przekonaniu, gdybym nie przypuścił, że pochwalny krzyk wywołany sztucznie na cześć Hegla w Niemczech oraz wielka liczba jego stronników¹³⁵ miały przeważny wpływ na powstanie honorowego tytułu *summi philosophi*, którego Duńska Akademia użyła w zastosowaniu do tego psowacza papieru, czasu i głów. Dlatego sędzę, że nie będzie od rzeczy przypomnieć Królewskiej Duńskiej Akademii ów piękny ustęp, którym jeden rzeczywisty *summus philosophus Locke*¹³⁶ — (przynosi mu to tylko zaszczyt, że go *Fichte* nazwał najgorszym ze wszystkich filozofów) — kończy przedostatni rozdział swojego sławnego, mistrzowskiego dzieła¹³⁷. Dla czytelnika niemieckiego podaję tu ten ustęp w przekładzie niemieckim¹³⁸.

24) „Mimo to, że robi się w świecie tak wiele hałasu o błędne zapatrywania, muszę jednak oddać ludzkości sprawiedliwość i powiedzieć, że nie tak wielu tkwi w błędnych i fałszywych zapatrywaniach, [jak zazwyczaj myślimy¹³⁹]. Nie sędzę wprawdzie, że poznali prawdę, ale że właściwie nie posiadają żadnych zapatrywań ani żadnych myśli odnośnie do tych twierdzeń, którymi tak bardzo i sobie, i innym głowę zaprzatają. Bo gdybyśmy nieco skatechizowali przeważną część wszystkich zwolenników większości sekt na świecie; nie znaleźlibyśmy tam żadnych samoistnych zapatrywań na rzeczy. Walczą za nie wprawdzie bardzo zapalczywie, ale nie doszukalibyśmy się niczego, co by nas skłaniało do uwierzenia, że przyjęli te zapatrywania na podstawie jakiegoś zbadania zasad, jakiegoś pozoru prawdy. Postanowili natomiast trzymać się silnie tego obozu, z którym wiążą ich korzyści lub wychowanie i okazują zapał i odwagę na równi z prostymi żołnierzami w armii, wierni kierownictwu swoich wodzów, ale nie badając nigdy sprawy, za którą walczą, nie znając jej nawet. Jeżeli życie jakiegoś człowieka wykazuje, że nie bierze on religii poważnie, to

¹³⁵ *pochwalny krzyk wywołany sztucznie na cześć Hegla w Niemczech oraz wielka liczba jego stronników* — Schopenhauer ma tu niewątpliwie na myśli berliński okres życia Hegla, od r. 1818–1831, gdy wpływ Hegla rzeczywiście tak spotężniał, że objął nie tylko Prusy, lecz także wszystkie uniwersytety niemieckie, zdobywając sobie coraz więcej uczniów, zwolenników i apostołów. Tradycja jego trwa jeszcze po dziś dzień, szczególnie w Berlinie. Przyczynił się do tego także rząd pruski (minister Altenstein), któremu Hegłowska „teoria państwa” bardzo przypadła do smaku, nie tylko z powodu zaszczytnego stanowiska, jakie Hegel wyznaczył Germanom w swojej filozofii historii, lecz także dlatego, że, przeciw teoriom pojmującym państwo jako „towarzystwo wzajemnych ubezpieczeń”, nadał Hegel państwu wyższy charakter, ujmując je jako jeden „moment” (i to najdoskonalszy) w rozwoju obywatelstwa i wyprowadzając stąd wnioski wygodne dla polityki niemieckiej. Organem tej szkoły heglowskiej były od r. 1827. „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik”. [przypis tłumacza]

¹³⁶ *Locke John* (1632–1704) — filozof angielski, właściwy twórca teorii poznania jako samodzielnej umiejętności. Urodzony we Wrington, studiował filozofię i medycynę, lecz nie praktykował jako lekarz z powodu słabego zdrowia. Stosunkom z Ashley’em Shaftesburym miał do zawdzięczenia znajomość z najwybitniejszymi mężami współczesnej Anglii. W r. 1689 wydał swoje sławne dzieło *An essay concerning human understanding*. Filozofia Locke’a jest badaniem zdolności poznawczej człowieka i wykazuje nasamprzód, że nie ma wrodzonych idei. Rozum (dusza) jest niezapisaną kartą (*tabula rasa, white paper*), którą zapisuje dopiero doświadczenie, będące zasadą wszelkiego poznania. Ono dostarcza idei, a powstaje albo przez spostrzeżenie zewnętrznych przedmiotów drogą zmysłów: zmysł zewnętrzny (wrażenie, sensacja), albo przez spostrzeżenie przedmiotów wewnętrznych (czynności rozumu): zmysł wewnętrzny, (namysł, refleksja). Ale: *nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Z obu tych czynników wypływają wszystkie idee i są albo pierwotne, albo pochodne, albo pojedyncze, albo złożone. Te ostatnie dają się podzielić na sposoby (*modi*), substancje i stosunki. Substancja jest czymś nieznanym, jest podłożem wszystkich jakości, wywołanych w nas ideami. Jest ona wynikiem naszego subiektywnego myślenia: przyzwyczajamy się podkładać ją tym jakościom, ale posiada ona mimo to przedmiotową realność, której nie posiadają inne idee złożone. W tym punkcie zatem przyznaje Locke poniekąd pierwszeństwo rozsądkowi człowieka i hegemonię nad światem przedmiotowym, gdyż poza tym jest mu umysł czymś pochodnym wobec materii. Idea przyczyny i skutku powstaje w nas, gdy rozum spostrzeża, że jakaś substancję lub jakość wywołuje czynność innej rzeczy. Locke tłumaczy zatem pojęcie przyczyny psychologicznie. „Przy zmysłowych spostrzeżeniach ciągłej zmiany rzeczy, uważamy — mówi on (*An essay (...)*, II, rozdz. 26, § 1) — że jakości i substancje zaczynają istnieć, a mianowicie dzięki należytemu zastosowaniu i działalnności innych rzeczy”. Przyczyną jest „to, co sprawia, że coś innego (...) zaczyna być”. Dzieła Locke’a obejmują 9 tomów (1853). [przypis tłumacza]

¹³⁷ *mistrzowskie dzieło [Locke’a]* — wymienione powyżej: *O rozumie ludzkim (An essay concerning human understanding)*. [przypis tłumacza]

¹³⁸ *podaję tu ten ustęp w przekładzie niemieckim* — ten przekład niemiecki podaję w przekładzie polskim, posługując się także przekładem Schultzego (Reclam, tom II, s. 443 i 444). Ustęp, o który tu idzie, znajduje się w 2. tomie wspomnianego dzieła [*An essay concerning human understanding*; red. WL]: księga 4, rozdział 20. („o pochwalnie niesłusznie udzielonej, czyli o błędzie”), § 18 („nie tylu ludzi tkwi w błędzie, jak to sobie zazwyczaj przedstawiamy”). [przypis tłumacza]

¹³⁹ *[jak zazwyczaj myślimy]* — słów w klamrze nie ma w przekładzie Schopenhauera (III. 367). [przypis tłumacza]

na jakiejże podstawie mamy sądzić, że będzie sobie głowę łamał nad ustawami kościoła, że się będzie trudził badaniem podstaw tej lub owej nauki? Wszak wystarcza mu to, że, posłuszny swemu kierownictwu, jest zawsze gotowy do popierania wspólnej sprawy ramieniem i językiem, aby dzięki temu zyskać uznanie tych, którzy mogą mu wyrobić znaczenie, awans i poparcie w [tym] towarzystwie [do którego należy¹⁴⁰]. W taki to sposób stają się ludzie bojownikami i wyznawcami przekonań, o których prawdzie nigdy się nie przekonali, których prozelitami¹⁴¹ nigdy nie zostali, które im nawet nigdy w głowie nie powstały. Nie można więc wprawdzie powiedzieć, jakoby liczba przekonań nieprawdopodobnych i błędnych była mniejsza od tej, która się w świecie ujawnia, mimo to jednak jest rzeczą pewną, że mniej ludzi, niż zazwyczaj sądzimy, rzeczywiście się na nie zgadza, uważając je mylnie za prawdy”.

25) I *Locke* ma zupełną słuszność: kto płaci dobry żołd, znajdzie armię o każdym czasie, choćby nawet jego sprawa była najgorsza w świecie. Za duże pieniężne subsydia można utrzymać przez pewien czas na powierzchni nie tylko złego pretendenta, lecz także i złego filozofa. Jednak *Locke* nie uwzględnił tu jeszcze jednej całej grupy zwolenników błędnych poglądów i kolporterów fałszywej sławy, a mianowicie tej, która stanowi właściwy ich obóz, *Gros de l'armée*¹⁴²: mam tu na myśli tych, którzy nie ubiegają się np. ani o profesury heglizny, ani też nie starają się ciągnąć korzyści z jakowychś innych beneficjów, lecz jako prości gamonie (*gulls*¹⁴³) w poczuciu zupełnej niemocy własnej zdolności sądzenia, paplają bezmyślnie za tymi, którzy im umieją zaimponować, przyłączają się do innych i biegną za nimi tam, gdzie zobaczą zbiegowisko, a gdzie usłyszą hałas, poczynają wraz krzyczeć. Ażeby więc i w tym kierunku uzupełnić podane przez *Locke'a* wyjaśnienie zjawiska, które się powtarza we wszystkich czasach, przytoczę jeden ustęp z mojego ulubionego hiszpańskiego autora. Czytelnik zapewne chętnie posłucha, gdyż wspomniany ustęp jest bardzo pocieszny i przedstawia próbkę ze znakomitej książki, której w Niemczech prawie nie znają. Szczególnie jednak ma ten ustęp służyć jako zwierciadło dla wielu młodych i starych kpów w Niemczech, którzy z cichą i skrytą, ale głęboką świadomością swojej niemocy, głoszą za frantami chwałę tego *Hegla*; udają, że odkryli cudownie głęboką mądrość w zdaniach tego filozoficznego szarlatana, które nic nie mówią albo nawet zawierają wprost niebotyczne bzdury. A że *exempla sunt odiosa*, więc biorąc rzecz tylko *in abstracto*, im to poświęcam tę nauczkę, że człowiek się niczym intelektualnie tak bardzo nie poniża, jak podziwianiem i zachwalaniem złego. Bo słusznie powiada *Helvetius*¹⁴⁴: „*Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit, que nous avons*¹⁴⁵”. Raczej da się usprawiedliwić chwilowe zapoznanie tego, co dobre: bo rzeczy najdoskonalsze w każdym gatunku uderzają nas, dzięki swojej pierwot-

¹⁴⁰w [tym] towarzystwie [do którego należy] — słów w kłammerze nie ma w przekładzie Schultzego. [przypis tłumacza]

¹⁴¹prozelita — z greckiego: „nowowierca”. [przypis tłumacza]

¹⁴²*Gros de l'armée* (fr.) — rdzeń armii. [przypis tłumacza]

¹⁴³*gull* (ang.) — głowacz, głupiec, głupia głowa, „gamoń”. [przypis tłumacza]

¹⁴⁴*Helvetius, Claude Adrien* (1715–1771) — materialistyczny filozof epoki francuskiego oświecenia. Reprezentuje ów jej okres, który na podstawie sensualizmu (*Voltaire*) buduje etykę egoizmu jako własności przyrodzonej człowiekowi i pierwotnej. W pierwotnej pustce w człowieku tkwi tylko egoizm żądny zmysłowych uciech, który jako przyrodzony musi być także normą całego postępowania człowieka, uczy *Helvetius*. Cnoty zaś są tylko zmodyfikowanym i przystosowanym egoizmem. A całe poznanie wypływa tylko z wrażeń zmysłowych: przypadkowe wrażenia świata zewnętrznego zapisują *tabulam rasam* i od nich zależy wewnętrzny ustrój człowieka. Widzimy tu wpływ *Locke'a*, moralistów angielskich i *Hume'a*, widzimy sensualizm i woluntaryzm: ten egoizm jest właściwie żądzą życia (*Wille zum Leben*). Harmonizuje to doskonale z filozofią *Schopenhauera*, który również w ten sposób określa egoizm (zob. § 14. *O podstawie etyki*: „egoizm, tzn. żądza bytu i dobrobytu”). Człowiek jako uprzedmiotowienie (*Objectivation*) ślepej woli, mówi *Schopenhauer*, pragnącej tylko życia, musi być rdzennie egoistyczny. Wynika to z metafizycznej natury woli, która jest tylko jedna, a w każdym człowieku zawarta niepodzielnie. Jako *Ev kai πάν*, nie może się dać zniszczyć: bo gdyby jeden człowiek zginął zupełnie, musiałby zginąć cały świat. A wola chce świata. Dlatego też jest egoizm tak silny w każdym człowieku. Za jego pomocą wola broni siebie samej przed zagładą. Jest to instynkt samozachowawczy woli. Możliwe jest jedynie zaprzeczenie jej, z którego więc wynika przeciwstawienie egoizmowi altruizmu i etyki litości (*Moral des Mitleids*). Lecz jest to już rzeczą zbawienia. Dwa główne dzieła *Helvetiusa*: *De l'esprit*” (najlepsze, wyszło w r. 1758, spalone na żądanie duchowieństwa w r. 1759) i *De l'homme*, 14 tomów jego dzieł wyszło w Paryżu w r. 1796. [przypis tłumacza]

¹⁴⁵*Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit, que nous avons* — stopień rozumu potrzebny, by się nam podobać, jest dość ścisłą miarą rozumu, który posiadamy. [przypis tłumacza]

ności, w sposób tak nowy i obcy, że aby je na pierwszy rzut oka rozpoznać, potrzeba nie tylko rozumu, ale także i wielkiego wykształcenia odnośnie do tego gatunku: wskutek tego znachodzą one uznanie powszechnie późne, i to tym późniejsze, czym do wyższego gatunku należą, a prawdziwi światłodawcy ludzkości dzielą los gwiazd stałych, których światło potrzebuje bardzo wielu lat, zanim dotrze do widnokregu ludzi. Gdy tymczasem wielbienie tego, co złe, fałszywe, bezmyślne, ba, nawet głupie lub niedorzeczne, nie daje się w żaden sposób uniewinnić. A ten, kto by to czynił udowodniłby w ten sposób nieodwołalnie, że jest głupcem, że więc zostanie nim do końca życia: ponieważ rozumu nie można się wyuczyć. — Z drugiej strony jednak jestem pewny, że ludzie prawi i rozsądni, jacy zapewne jeszcze istnieją, podziękują mi za to, że, sprowokowany, postąpiłem sobie z heglizną, z tą zarazą niemieckiej literatury, przecież raz tak, jak na to zasłużyła. Bo ci będą tego samego mniemania, co *Voltaire*¹⁴⁶ i *Goethe*, którzy z uderzającą jednomyślnością tak się wyrażają: „*La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons*”¹⁴⁷ (*Lettre à la Duchesse du Maine*). „Właściwym obskurantyzmem nie jest to, że się przeszkadza rozszerzaniu tego, co prawdziwe, jasne, pożyteczne, lecz to, że się puszcza w obieg to, co fałszywe” (*Nachlass*, t. 9, s. 54). A któreż czasy doczekały się tak planowego i gwałtownego puszczania w obieg tego, co całkiem złe, jak te dwadzieścia ostatnich lat w Niemczech? Któreż inne mogłyby się pochłubić podobną apoteozą niedorzeczności i płytkości? Dla którychże innych wydaje się tak proroczo przeznaczony wiersz Schillera:

„Widziałem sławy wieńce święte
na podłych czołach znieważone?”

Z tego właśnie powodu jest hiszpańska rapsodia — którą przytoczę w celu wesołego zakończenia tej przedmowy — tak cudownie na czasie, iż mogłoby powstać podejrzenie, że autor napisał ją w r. 1840, a nie 1640: podaję przeto do wiadomości, że tłumacząc ją wiernie¹⁴⁸ z *Criticón* de Baltazar Gracian¹⁴⁹ P. III, Crisi 4, p. 285 pierwszego tomu pierwszego wydania *Obras de Lorenzo Gracian*, Antwerpia r. 1702 in 4-to.

26) „Przewodnik i Odgadywacz obu naszych podróźnych¹⁵⁰ uznał jednak, że spomiedzy wszystkich tylko powroźnicy zasługują na pochwałę: bo idą w kierunku odwrotnym niż wszyscy inni”.

27) „Gdy już przybyli na miejsce, skupił ich uwagę zaniepokojony czymś słuch. Rozglądając się na wszystkie strony, ujrzeni na scenie, spojonej ze zwykłych desek, tęgiego pyskacza, otoczonego wielkim jakby młyńskim kołem ludu, który tu właśnie mielono i obrabiano; a on trzymał ich jako swoich więźniów, przykutych za uszy, ale nie złotym

¹⁴⁶*Voltaire; François Marie Arouet de* (1694–1778) — pisarz, poeta i filozof francuski, żył niejaki czas w Anglii, gdzie poznał filozofię angielską, którą następnie przeniósł (szczególnie Locke’a i sensualizm) do Francji (*Lettres sur les Anglais*, 1734 Paris). Z powodu swoich pism, skierowanych przeciw tradycyjnym poglądom, tak kościoła, jak i literatury, kilkakrotnie wygnany, bawił u Markizy du Châtelet w Cirey, na dworze Fryderyka Wielkiego w Poczdamie i w Ferney (koło Genewy), gdzie umarł 1778. Dzieła: *Métaphisique de Newton* 1740 (którego dzieła przetłumaczył, objaśnił i rozpowszechnił we Francji), *Eléments de la philosophie de Newton...* 1741, *Le philosophe ignorant* 1767, *Réponse au système de la nature* 1777 i in. Prócz tego prace poetyckie i historyczne, bardzo liczne. Voltaire wywarł ogromny wpływ na współczesne życie umysłowe Francji, był jedną z najpotężniejszych moralnych sprężyn, które wydały rewolucję francuską. Jako filozof deista, przeciwnik zarówno ateizmu, jak ortodoksyzmu, opiera się na filozofii przyrody Newtona, na empiryzmie Locke’a i etyce Shaftesbury’ego. [przypis tłumacza]

¹⁴⁷*La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons* (fr.) — Przychylność, którą trwonimy, darząc nią dzieła złe, jest dla rozwoju umysłu tak samo szkodliwa, jak namiętne występowanie przeciw dziełom dobrym. [przypis tłumacza]

¹⁴⁸hiszpańska rapsodia, którą (...) tłumacząc (...) wiernie — przekład ten podaję również w przekładzie polskim, pozwalając sobie jednak na pewną wolność, gdyż nie idzie tu o rzeczy filozoficznie ścisłe. [przypis tłumacza]

¹⁴⁹Baltazar Gracian (1601–1658) — pisarz hiszpański, jezuita, satyryk, w szkole pisarskiej i w stylu następcy satyryka Quovedo, którego satyryczność doprowadza aż do pesymizmu, dzięki czemu staje się sympatyczny Schopenhauerowi. Jego dzieła główne: *Criticón*, *Agudeza y Arte de Ingenio* (rodzaj *Ars rethorica*), *Oraculo manual* (przełożone przez Schopenhauera p.t. *Handorakel*, zob. 1. tom *Schopenhauer's handschriftlicher Nachlass*, hrg. von E. Grisebach, Reclam), *El héroe*, *El discreto* i in. [przypis tłumacza]

¹⁵⁰obu naszych podróźnych — są nimi: *Kritilo*, ojciec i *Andrenio*, syn. Odgadywaczem jest „Desengaño”, tj. Rozczarowanie: jest on drugim synem Prawdy, której pierworodnym jest Nienawiść: *veritas odium parit* [„Prawda rodzi Nienawiść”; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

łańcuchem Tebańczyka¹⁵¹, jeno żelaznym drutem. Ten więc hultaj, o pysku potężnym, niezbędnym w takich razach, wystawiał na widok dziwy. »Teraz moi panowie — prawil — zaprezentuję wam dziwo uskrzydłone, które jest zarazem dziwem rozumu. Cieszę się, że mam do czynienia z osobami świątymi, z ludźmi zupełnymi; jednakowoż zauważyć muszę, iż, gdyby który z was przypadkiem nie był w posiadaniu rozumu całkiem, ale to całkiem nadzwyczajnego, to najlepiej zrobi, jeśli sobie, zaraz teraz, stąd pójdzie precz: albowiem szczytne i subtelne rzeczy, które się tu obecnie zdarzą, zrozumiałymi mu być nie mogą. A więc baczność! panowie moi, pełni światła i rozumu. Teraz wystąpi orzeł Jowisza, który mówi i argumentuje tak, iż nie czyni ujmy swej nazwie, który dowcipkuje, jakby jaki Zoilos¹⁵², a szczypie nito Arystarchos¹⁵³. Nie wyjdzie z ust jego żadne słowo, które by nie zawierało jakiegoś misterium, nie streszczało jakiejś myśli dowcipnej, najeżonej stu przytykami do stu rzeczy. Co tylko rzeknie, będzie sentencją o *najwznioślejszej głębi*¹⁵⁴. »Musi to być — rzekł *Kritilo* — bez wątpienia jakowyś bogacz, lubo potentat, gdyby był biedny, to wszystko, co powiedział byłoby do niczego. Srebrnym głosem pięknie można śpiewać, lecz piękniej jeszcze złotym mówić dzióbkiem«. »Nuże, tedy — mówił szarlatan dalej — niechaj się pięknie pożegnają ci panowie, którzy sami nie są orłami co do rozumu: gdyż tacy nie mają tu teraz nic do roboty«. — *Cóż to jest? Żaden nie idzie precz? Nikt się nie rusza?* — A rzecz miała się tak, że żaden nie chciał mieć pojęcia o tym, że nie ma pojęcia: wszyscy mieli się raczej za bardzo pojętnych, czcili niezwykle swój rozum i mieli o sobie jak najlepsze mniemanie. Kuglarz pociągnął wówczas za grubą uzdę i ukazało się — najgłupsze ze zwierząt: nazwać je tylko byłoby rzeczą obrażającą. »Tu widzicie — krzyczał kuglarz — orła, orła o wszystkich wspaniałych własnościach, orła w myśleniu i w mówieniu. Niech się tylko nikt nie poważy twierdzić coś przeciwnego: bo to nie przyniosłoby zaszczytu jego rozumowi«. »Na wszystkich świętych! — krzyknął jeden — widzę jego skrzydła: ach! jakież wspaniałe!« »A ja — dodał inny — mógłbym policzyć wszystkie pióra na nich: o! jakież są misterne!«. »Jednak zdaje mi się, że ich nie widzicie?« — odezwał się jeden do swojego sąsiada. »Co? Nie widzę? ja? — wrzasnął mu tamten — ho, ho! i jak wyraźnie!«. Ale jeden człek prawy i rozsądny rzekł do swojego sąsiada: »Na honor uczciwego człowieka! Nie widzę, żeby to był orzeł, nie widzę też na nim piór, natomiast widzę dobrze cztery kulawe nożyska i ogon... ach! jaki ogon!...«. »St! Pst! — odparł mu jeden z przyjaciół — nie mów pan tego, bo się zgubisz: pomyślą, żeś pan wielki *«et cetera»*. Słyszysz przecież, co my, reszta, mówimy i robimy: więc płyn z prądem«. »Na Boga żywego! — powiedział inny, także uczciwy człowiek — przysięgam, że to dziwo nie tylko nie jest żadnym orłem, lecz nawet przeciwturem orła: mówię wyraźnie: jest to wielki *«et cetera»*.« »Milcze już raz! — szepnął mu przyjaciel, trącając go łokciem — czyż chcesz, by cię wszyscy wyśmiali? Nie wolno ci mówić inaczej, jeno że to jest orzeł, choćbyś nawet myślał coś wprost przeciwnego: tak przecież robimy wszyscy«. »Czyż nie zauważyliście, panowie — krzyczał szarlatan — tych subtelności, które wam ujawnia? Kto by ich nie uchwycił i nie odczuł, musiałby chyba być pozbawionym wszelkiej genialności«. Z miejsca wyskoczył jakiś »bakalaureus¹⁵⁵, wykrzykując: »Jakie wspaniałe! jakież wielkie myśli! Znakomitszych nie widział świat! A jakie sentencje! Pozwólcie mi, bym je spisał! Byłoby wieczną szkodą, gdybym uronił z nich nawet jedną tylko literkę: (a po jego zgonie wydam moje zeszyty¹⁵⁶)«. — W tej chwili zaczęło cudowne zwierzę wydawać

¹⁵¹złoty łańcuch Tebańczyka — ma on na myśli Herkulesa, o którym mówi P. II cz. 2, p. 13 (a także w *Agudeza y arte* [agudeza (hiszp.): subtelność; przyp. tłum.] Disc. 19 i również w *Discreto*, p. 398), że z jego języka wychodziły łańcuszki trzymające innych za uszy na uwięzi. Miesza go jednak (wprowadzony w błąd jednym godłem Alcjatasa) z Merkurym, którego jako boga krasomówstwa tak przedstawiano. [przypis autorski]

¹⁵²Zoilos — gr. gramatyk z Amphipolis, który żył około r. 270 po Chr. Na uwagę zasługują jego złośliwe krytyki, szczególnie te, które dotyczą Homera. [przypis tłumacza]

¹⁵³Arystarchos z Samotrake — żył około r. 150. przed Chr. w Aleksandrii. Najślawniejszy ówczesny krytyk grecki. Miał własną szkołę. Zasłużył się wydaniem tekstów Homera w ich terażniejszej postaci. Umarł dobrowolnie śmiercią głodową. [przypis tłumacza]

¹⁵⁴sentencją o najwznioślejszej głębi — wyrazy Hegla w gazecie heglowskiej, w „Rocznikach literatury naukowej” („Jahrbücher der wissenschaftlichen Literatur” [Nazywają się właściwie: „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik”; przyp. tłum.], 1827 nr 77). W oryginale jest tylko: *profundidades y sentencias*. [przypis autorski]

¹⁵⁵baccalaureus (z łac.) — taki, któremu najbliższe do osiągnięcia stopnia doktorskiego. [przypis tłumacza]

¹⁵⁶a po jego zgonie wydam moje zeszyty — *Lectio spuria, uncis inclusa* [tekst nieautentyczny w kłamry ujęty; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

ze siebie ów swój głos, co uszy rozdziera, co by zdołał wyprowadzić z równowagi całą radę dyplomatyczną. A dźwiękom tym towarzyszył taki potok nieprzyzwoitości, że wszyscy osłupieli, spoglądając na się niepewnym wzrokiem. »Bacność, bacność! moi wyście, mądrzy ludzie¹⁵⁷ — krzyknął pospiesznie wykrętny kuglarz — patrzcież¹⁵⁸. Na palcach stać! Widzicie: to się nazywa mówić! Czyż istnieje drugi Apollo równy temu? Cóż sądzicie o subtelności jego myśli i krasomówstwie jego języka? Czyż istnieje na świecie większy rozum?« — A ci, co stali wokół, spojrzeli na się: ale żaden nie odważył się ani pisać, żaden nie miał odwagi wyrazić to, co myślał, a co było właśnie prawdą — byle tylko nie uchodzić za głupca. Raczej wybuchnęli wszyscy jednym wielkim głosem chwalby i poklasku. »Ach! ten pyszczyk — krzyknęła piskliwie jakaś śmieszna Gadulska — całkiem mnie porywa, byłabym zdolna słuchać go przez cały dzień«. »A mnie niech wszyscy diabli porwą — rzekł należycie cicho jeden z owych mądrych¹⁵⁹ — jeżeli to nie jest osioł, który zawsze i wszędzie osłem zostanie: jednakowoż będę się wystrzegał, żeby, broń Boże, nie powiedzieć czegoś podobnego«. »Na honor — mówił inny — toż to nie była mowa, lecz ryk osła; ale biada temu, kto by śmiał coś podobnego powiedzieć! Tak to się teraz dzieje na świecie: kret uchodzi za rysia, żaba za kanarka, kura za lwa, świerszcz za szczygła, a osioł za orła. Cóż mnie zależy na tym, by było przeciwnie? Myśli swoje mam dla siebie, mówię przy tym tak, jak wszyscy inni... i zostawcie nas w spokoju! o to przecież tu idzie!«.

28) *Kritilo* doprowadzony do ostateczności tym, że musi patrzeć na takie łajdactwa z jednej, a kręctwa z drugiej strony, myślał: »Czyż obłąkanie może naprawdę aż do tego stopnia głowy opętać?«. A łotr łgarz śmiał się w cieniu swojego wielkiego nosa z nich wszystkich i jak w komedii mruczał do siebie na stronie, tryumfując: »Ależ to *kpię ci* sobie z nich wszystkich, kpię! Toż nawet rajfurka nie mogłaby się zdobyć na nic więcej.« i na nowo dawał im setki banialuków — a oni gładko łykali — wołając przy tym raz po raz: »Tylko niechaj nikt się nie odważy powiedzieć, że tak nie jest, bo sam by sobie wpisał w herb: «Barania głowa!»«. Dzięki temu wzmagał się tylko ów podły poklask coraz bardziej: już i *Andrenio* robił jak wszyscy inni. — Ale *Kritilo*, który już nie mógł dłużej wytrzymać, oniemiał że wybuchnął. Zwrócił się do swojego oniemiałego Odgadywacza, pytając: »Jak długo zamierza jeszcze ten człowiek nadużywać naszej cierpliwości? a ty jak długo jeszcze będziesz milczał? Wszak ta bezwstydnosc i ordynarnosc przekracza wszelkie granice!«. Na to odparł tamten: »Miej jeno cierpliwość, póki Czas tego nie wypowie: on już dopędzi Prawdę, wszak zawsze tak czyni. Czekać tylko, póki poczwara nie odwróci się ku nam ogonem, a wtedy usłyszysz, jak ją ci sami przeklinać będą, którzy ją teraz właśnie podziwiają«. I najzupełniej tak się stało, jak przepowiedział, gdy oszust wciągał na powrót za kulisy swój dwutwór z orła i osła (z których pierwszy był o tyle fałszywy, o ile drugi prawdziwy). W tej samej chwili ten i ów zaczął przebąkiwać: »Na honor — rzekł jeden — toż to nie był żaden geniusz, to był osioł.« »Ależ to byliśmy głupcami« — krzyczał drugi: i tak dodawali sobie wzajemnie odwagi, póki nie rozebrzmiało chórem ogólnie: »czyż widział kto kiedy podobne oszustwo!? Zaprawdę, nie powiedział ani jednego słowa, które by było coś warte, a myśmy mu przyklaskiwali. Krótko a węzłowato: to był osioł, a my zasłużyliśmy na to, by nas objuczono«.

29) Lecz właśnie w tej samej chwili szarlatan wystąpił, znowu zwiastując cudo inne, a jeszcze większe. »Teraz — mówił — pokażę wam naprawdę nie co bądź, pokażę wam olbrzyma sławnego na cały świat. Nawet *Enceladus* i *Tyfeus*¹⁶⁰ nie śmieliby stanąć obok niego. Lecz zarazem muszę zauważyć, że każdy zdobędzie szczęście, kto będzie wołał na niego: «olbrzym!», gdyż wszystkim tym dopomoże on do osiągnięcia wielkich honorów, obsypie ich bogactwem, tysiącami, ba, tysiącami tysięcy piastrow rocznego dochodu, do tego zaszczytami, urzędem i stanowiskiem. Przeciwnie zaś: biada temu, kto nie uzna

¹⁵⁷ *moi wyście mądrzy ludzie (...)* — ortograficzna gra wyrazów z *gescheidt*, *gescheut*, niedająca się w polskim oddać. [przypis tłumacza]

¹⁵⁸ *patrzcież* — Schopenhauer umieszcza następujący dopisek do tego miejsca: »Powinno się pisać »gescheut«, a nie »gescheidt«: etymologia tego słowa opiera się na myśli, którą Chamfort bardzo pięknie wyraził tak: »l'écriture a dit que le commencement de la sagesse etait la crainte de Dieu; moi, je crois, que c'est la crainte des hommes.« (»Pismo Święte powiedziało, że mądrości dała początek bojaźń Boga, ale ja sądzę, że bojaźń ludzi«). [przypis tłumacza]

¹⁵⁹ *jeden z owych mądrych* — w oryginale: »ein Gescheuter«. [przypis tłumacza]

¹⁶⁰ *Enceladus* i *Tyfeus* — dwaj giganci, którzy powstałi z krwi Uranosa przeciw Jowiszowi i jego gromom, by pomóc Tytanów. [przypis tłumacza]

w nim olbrzyma, gdyż nie spadną nań łaski, a jeno pioruny i kary. Baczcież więc wszyscy, jak tu jesteście! Oto, już idzie, już się ukazuje: o, jakżeż góruje nad wszystkim!«. Firan-ka się uchyliła i ukazał się człowieczek, który byłby całkiem znikł, gdyby go lewarem nie podniesiono w górę, wysoki na łokieć, jedno nic, Pigmejczyk¹⁶¹ pod każdym względem i w całej swej istocie, i w każdym czynie. »No! cóż tam? Dlaczegoż nie krzyczycie? Dlaczego, nie przyklaskujecie? Zabierzcie głos, o mówcy! Śpiewajcież poeci! Piszcicież geniusze! Niech rozebrzmi wasz chór pieśnią: oto sławny, nadzwyczajnie wielki mąż!«. — Wszyscy zdrętwieli, pytając się wzajem oczami: »No, ten chyba nie ma w sobie nic z olbrzyma? Czyż spostrzegacie w nim jaką cechę bohatera?« — Ale oto już cała gromada pochlebców zaczęła krzyczeć głośno i coraz głośniej: »Tak, tak! To olbrzym, olbrzym! największy człowiek na całym świecie! Jakże wielkim księciem był ten! Jakim dzielnym marszałkiem ów! Jakim znakomitym ministrem ten lub ów!«. I natychmiast posypał się na nich deszcz dublonów¹⁶². Piszą więc autorowie! i już nie historię ale panegiryki¹⁶³. Poeci, nawet sam *Pedro Mateo*¹⁶⁴, męczyli się zawzięcie, byle zdobyć chleb. I nie było nikogo, kto by się odważył temu sprzeciwić. Przeciwnie: wszyscy krzyżeli na wyścigi: »Olbrzym! ten wielki, ten największy ze wszystkich olbrzymów!«. Bo każdy spodziewał się urzędu, prebendy. Zapewne: w cichości i skrytości ducha mówili sobie: »Nieźle kłamie i... odważnie! wszak ten olbrzym wciąż jeszcze ani o cal nie podrosł, lecz zostanie karłem na zawsze. Ależ cóż mam robić? Idźcież wy i powiedzcie, co myślicie: a potem zobaczycie, jak na tym wyjdziecie. Natomiast mnie takie postępowanie daje odzienie, jadło i napitek. Mogę żyć wystawnie i stanę się wielkim człowiekiem. Niech więc to dziwo będzie sobie czym chce: niech będzie olbrzymem na przekór całemu światu«. — Andrenio poczynął płynąć z prądem i krzychał za innymi: »Olbrzym! olbrzym! olbrzymi olbrzym!«. I natychmiast posypały się na niego podarki i czerwienie: wówczas zawołał: »To! to jest mądrością życia!«. Lecz *Kritilo* stał cicho, a miotła nim burza: »Pękne, jeżeli nie przemówię« — rzekł. »Nie mów — odparł Odgadywacz — i nie gub sam siebie. Czekaj jeno, póki się ten olbrzym nie odwróci do nas tyłem, a zobaczysz wówczas, co się stanie«. I dobrze przepowiedział, bo gdy tylko owo dziwo odegrało już swoją rolę olbrzyma i usunęło się następnie do garderoby całunów, poczęli wszyscy wykrzykiwać: »Ależ to byliśmy fujarami! Toż to nie był olbrzym, ale jakiś Pigmejczyk, nic wart i do niczego!« — i pytali się nawzajem, jak to było możliwe. A *Kritilo* rzekł: »Zaprawdę, jakaż to różnica, czy się o kimś mówi za życia czy po śmierci. Jak to inaczej mówi się o nieobecnych: jakaż to przecie wielka odległość między tym co nad nami, a tym co pod naszymi stopami!«.

30) Ale oszustwa owego nowoczesnego *Synona*¹⁶⁵ nie dobiegły jeszcze do końca. Bo oto przerzucił się teraz na inne pole i wydobywał znakomitych mężów, prawdziwych olbrzymów, głosząc, że są karłami, ludźmi nieudolnymi, zerami, ba, mniej jeszcze niż zerami: na co się też wszyscy zgadzali, jednomyślnie przytakując. Owi mężowie więc musieli uchodzić za karłów, ludzi nieudolnych i zera. I strach pomyśleć, że ludzie zdolni do krytycznego sądenia nie odważyli się nawet pary z ust puścić. Ba! pokazał Feniksa, mówiąc, że to chrabąszcz. I rzeczywiście wszyscy rzekli: »chrabąszcz«. Musiał więc uchodzić za chrabąszcza».

31) Tyle Gracian i tyle o *summo philosopho*. Duńska Akademia jest święcie przekonana, że wolno jej żądać dla niego szacunku i poważania. Dzięki temu dała mi sposobność odwzajemnienia się jej za udzieloną mi nauzkę — nauzką wzajemną.

32) *Zaznaczam jeszcze, że publiczność byłaby otrzymała obie niniejsze prace konkursowe o pół roku wcześniej, gdybym nie był z całą pewnością poległ na tym, że Królewska Duńska Akademia postąpi tak, jak wszystkie Akademie słusznie robią, że mianowicie w tym samym piśmie, w którym ogłasza swoje pytania konkursowe dla zagranicy (w tym wypadku: w „Halle'sche Literatur — Zeitung”), poda także i ich rozstrzygnięcie. Tymczasem nie uczyniła tego, a ja musiałem zasięgnąć wiadomości aż z Kopenhagi. A było to*

¹⁶¹ *Pigmejczyk* — z greckiego: karzeł. Πυγμαλίων, naród Karłów, który według opowiadań Greków mieszkał nad brzegami Oceanu, następnie u źródła Nilu, gdzie walczył z żurawiami. [przypis tłumacza]

¹⁶² *dublony* — złote monety. [przypis tłumacza]

¹⁶³ *panegiryki* — z greckiego: hymny pochwalne. [przypis tłumacza]

¹⁶⁴ *Pedro Mateo* — opiewał Henryka IV. Patrz: *Criticon*, P. III, Cris. 12, p. 376. [przypis autorski]

¹⁶⁵ *Synon* — jeden z Greków oblegających Troję. Swoimi kłamstwami umożliwił wprowadzenie do Troi drewnianego konia, w którym się schowali greccy wojownicy i którego Trojanie wprowadzili do miasta, oszukani przez Synona. [przypis tłumacza]

tym bardziej połączone z trudnościami, że w pytaniu konkursowym nie podano nawet terminu. Drogę do Kopenhagi obrałem przeto o sześć miesięcy za późno¹⁶⁶.

Frankfurt n./M., we wrześniu r. 1840

PRZEDMOWA DO DRUGIEGO WYDANIA

33) W obu pracach konkursowych dodałem w tym drugim wydaniu dosyć znaczne przypiski, przeważnie niedługie. Lecz wstawiłem je w wielu miejscach w tym mniemaniu, że przyczynią się do głębszego zrozumienia całości. Nie należy ich oceniać podług ilości stronic, ponieważ format niniejszego wydania jest większy. Byłyby one nadto jeszcze liczniejsze, gdyby nie to, że nie miałem pewności, czy dożyję tego drugiego wydania, i że wskutek tego myśli, których miejsce tu być powinno, musiałem rozwijać w międzyczasie stopniowo tam, gdzie właśnie mogłem, a więc po części w drugim tomie mojego dzieła głównego (rozdz. 47¹⁶⁷), a po części w *Parerga i Paralipomena* (t. 2, rozdz. 8¹⁶⁸).

¹⁶⁶ze mianowicie w (...) piśmie, w którym [Akademia] ogłasza swoje pytania konkursowe dla zagranicy (...), poda także i ich rozstrzygnięcie. Tymczasem nie uczyniła tego (...) — orzeczenie swoje ogłosiła jednak dodatkowo, tzn. po ukazaniu się niniejszej *Etyki* i niniejszego strofowania. Kazała je mianowicie przedrukować w „Intelligenzblatt der Halle'schen Litteraturzeitung”, listopad, 1840 r. nr 59, a również w „Jena'sche Literatur — Zeitung” (w tym samym miesiącu), w listopadzie więc ogłosiła to, co rozstrzygnęła w styczniu. [przypis autorski]

¹⁶⁷w drugim tomie mojego dzieła głównego (...) — *Do etyki (Zur Ethik)*, rozdz. 47, s. 693, tom. II. Podaję tylko streszczenie ustępu od słów: „In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens (...)” do „der Sache angemessen ist” (s. 705 i 706), bo tylko on odnosi się bezpośrednio do naszej rozprawy, jako jej uzupełnienie, reszta zaś, jak w ogóle cały drugi tom, do rozmaitych innych miejsc w dziełach Schopenhauera (do §§ 56, 62 i 67 pierwszego tomu, do §§ 14 i 17 rozprawy o podstawie etyki i do rozdziału VIII i IX drugiego tomu *Parergów*). Po wtóre chciałem uniknąć niepotrzebnych powtórzeń, gdyż cały rozdział 3. mojego *Wstępu* zajmuje się etyką Schopenhauera i uwzględnia wszystkie odnośne ustępy jego dzieł. By jednak czytelnik wiedział, gdzie czego szukać, podaję poszczególne punkty, które Schopenhauer omawia w rozdz. 47 tomu II. I. 1) Stosunek badań fizycznych do etycznych. Zagadnienie, jakie Sokrates postawił filozofii etycznej. 2) W jaki sposób starają się rozwiązać to zagadnienie teizm i panteizm? 3) Stosunek do nich teorii Schopenhauera: godzi ona etycznie teizm z panteizmem (ἐν καὶ πᾶσι) i rozwiązuje tak, przez wolę jako rzecz w sobie, owo zagadnienie filozofii etycznej. II. Uzupełnienia: 1) do § 67 tomu I: płacz jako wynik liłości nad samym sobą, 2) do § 55 tomu I: o moralnym żalu za czyn popełniony; rozważanie poprzedzone określeniami skłonności, namiętności i afektu, 3) do § 62 tomu I i § 17 rozprawy o podstawie etyki. Państwo a prawo. Prawo narodów. Prawo prywatne. Prawo publiczne. Prawo własności. Prawo karne w związku z teorią moralnej poprawy. III. Uzupełnienia do obu rozpraw etycznych: 1) do § 14 rozprawy o podstawie etyki. O egoizmie. Metempsychoza. Jasnowidzenie w śnie magnetycznym. Wy tłumaczenie na podstawie metafizycznej tożsamości woli jako rzeczy w sobie. Na niej polegają trzy zjawiska sympatii: a) liłość, b) miłość płciowa, c) magia. 2) Do rozprawy o wolności woli. Schopenhauerowi idzie o wykazanie, że człowiek jest poniekąd swoim własnym dziełem. Charakter człowieka jest pierwotny, niezmienny i przyrodzony. Gdy teraz zważymy, że przyrodzone różnice między ludźmi, tak intelektualne, jak moralne, są niezmiernie wielkie (zob. II. rozdz. 43), gdy sobie unaocznimy ludzi krańcowo sobie przeciwnych w każdym kierunku, to nie możemy przyjąć za rzecz możliwą, by te różnice, które się nie dają niczym wyrównać, które przekształcają całą istotę człowieka i określają bieg jego życia, by mogły być dziełem samego przypadku, by mogły istnieć bez zasługi lub winy dotyczących ludzi. W dodatku związek rodziców, których przymioty pozwalają nam na empiryczne wykazanie źródła owych różności, jest dziełem bardzo przypadkowych okoliczności. Rozwiązania tego zagadnienia może nam dostarczyć tylko odróżnienie zjawiska rzeczy od ich istoty samej w sobie. Rzecz w sobie objawia się tylko przez formy zjawisk, a zatem to, co z niej samej wypływa, musi się mimo to ujawniać w tych formach, prowadzone przez związek przyczynowy: ten zewnętrzny, doświadczeniowy związek jest tylko narzędziem owego tajemniczego, niepojętego kierownika rzeczy: ale prawdziwa podstawa tych zjawisk, ustalonych koniecznością i zewnętrznie, tkwi we wnętrzu (wolnej) istoty tych zjawisk. [przypis tłumacza]

¹⁶⁸po części w „*Parerga i Paralipomena* — *Do etyki (Zur Ethik)*; *Parerga i Paralipomena*, tom II, rozdz. VIII. V. s. 205. Do tego ustępu stosuje się to samo, co do poprzedniego, z tym dodatkiem, że opuszczam wszystkie powtórzenia samego Schopenhauera. §§ 108 i 109 omawiają różnicę między prawdami fizykalnymi a etycznymi. Nadawanie światu i życiu tylko fizycznego znaczenia jest przewrotne, gdyż tkwi w nas poczucie ich znaczenia moralnego. Ale zasadą nie może tu być „godność człowieka”, lecz tylko liłość. § 110 mówi w ogólności o głównych cnotach i występkach, § 111 o męstwie, odwadze i cierpliwości, § 112 o skąpstwie i rozrzutności, § 113 o pokrewieństwie błędów i doskonałości w człowieku, wskutek którego łatwo je pomieniać, § 114 jest poświęcony pesymistycznym rozważaniom ludzkiej złości i nędzy ludzkiego istnienia; obie się równoważą. § 115 uzupełnia znane nam już metafizyczne podstawy etyki Schopenhauerowskiej, a w drugiej swej części zajmuje się bramanizmem i budaizmem. § 116. *Wolność moralna* jest czymś metafizycznym: należy jej szukać poza przyrodą, bo w świecie fizycznym nie jest możliwa, ponieważ tutaj nie ma wolnych czynów. Natomiast indywidualny charakter człowieka jest jego wolnym czynem. Każdy jest takim, bo raz na zawsze chce być takim. Wola mianowicie jest niezależna od wszelkiego poznania, gdyż je poprzedza. Ono daje woli tylko pobudki, w których się wola objawia, rozwijając stopniowo swoją istotę. Ponieważ wola jest niezależna od czasu, a zatem niezmienna, więc żaden człowiek, będąc takim, jakim właśnie jest, nie może w danych warunkach inaczej działać niż tak, jak właśnie działa. Ponieważ następnie ów metafizyczny wolny czyn dostaje się do poznającej świadomości drogą

34) *Rozprawa o podstawie etyki*, którą Duńska Akademia odrzuciła, nagradzając ją jedynie publiczną naganą, ukazuje się więc tutaj po dwudziestu latach w drugim wydaniu. Z wyrokiem Akademii rozprawiłem się już w pierwszej przedmowie, w szeregu uwag, które uważałem za konieczne. Tam też udowodniłem przede wszystkim, że Akademia w swoim wyroku przeczy, jakoby się była pytała o to, o co się pytała, natomiast twierdzi, że pytała się o to, o co się zgoła nie pytała. Wyluszczyłem to mianowicie (ustępy 4–9) tak jasno, szczegółowo i dokładnie, że żaden krętacz¹⁶⁹ na świecie nie zdoła jej już z tego zarzutu oczyścić. Nie potrzebuję więc dopiero mówić, jak się ta cała sprawa przedstawia. Miałem dwadzieścia lat czasu, by jak najspokojniej rzecz rozważyć i oto, co jeszcze muszę nadmienić o postępowaniu Akademii w ogóle:

35) Gdyby celem Akademii było to, żeby możliwie tępić prawdę, ze wszystkich sił niszczyć ducha i talent, a dzielnie bronić sławy pędziwiatrów¹⁷⁰ i szarlatanów, to nasza Duńska Akademia byłaby tym razem znakomicie odpowiedziała temu celowi. Ponieważ jednak nie mogą spełnić jej żądania i mieć szacunku dla pędziwiatrów i szarlatanów, których przedajni piewcy chwały i oglupiałe gawrony okrzykli za wielkich myślicieli: — więc miast tego udzielę Panom z Duńskiej Akademii pożytecznej rady: jeżeli ci panowie chcą rozsyłać w świat pytania konkursowe, niechaj wpierw sami sobie zdobędą pewien zapas zdolności sądenia, przynajmniej tyle, ile potrzeba do domowego użytku, wprost, żeby przecież mogli odróżnić ziarno od plewy, przynajmniej wtedy, gdy zajdzie konieczna potrzeba. Gdyż jeżeli w dodatku jeszcze i z *secunda Petri*¹⁷¹ żyją w niezgodzie, to mogą

wyobrażeniową, która jedność i niepodzielność owego czynu rozciąga w szereg stanów i zdarzeń koniecznych (*principium individuationis*), więc cały empiryczny bieg życia człowieka jest już naprzód z koniecznością ustalony aż do najmniejszych szczegółów. A wynik taki, że po tym, co czynimy, poznajemy, czym jesteśmy, tak jak po tym, co cierpimy, poznajemy to, na cośmy zasłużyli. Indywidualność nie jest zatem tylko zjawiskiem: jej korzenie wrastają w wolę osobnika, w rzecz w sobie. Indywidualność taką uznał już Platon, a także bramini i chrześcijański dogmat o przeznaczaniu boskim (*Gnadenuahl*). Także wszelkie prawdziwe zasługi mają źródło nie tylko empiryczne, lecz i metafizyczne, są każdemu przyrodzone i dla każdego nieodwołalnie ustalone. Dlatego to wszelkie przymioty wyuczone i nabyte są bez treści. Zaś sądem ostatecznym jest już sam świat, gdyż każdy już na świat przynosi ze sobą nagrodę lub karę dla siebie. (*Metempsychoza. Bramanizm i budaizm*). § 117. *O niezmierzonej różności przyrodzonych moralnych skłonności osobników*. Kultura ducha i moralna dobroć są niezależne od siebie, gdyż ta ostatnia nie wypływa z refleksji, zależnej w swoim wykształceniu od kultury, lecz z woli, która sama w sobie nie jest zdolna do poprawy przez kształcenie. § 118. *Indywidualność każdego człowieka* ściśle określa wszystkie jego czyny i myśli. Z jednego charakterystycznego uczynku można sobie zestawić trafny obraz całego charakteru człowieka, choćby ten uczynek dotyczył drobnostki, tym bardziej nawet, gdyż wówczas człowiek mniej się z nim ukrywa i mniej uważa. Tym powinniśmy się kierować w poznawaniu ludzi i w życiu z nimi, zważając pilnie na takie drobne uczynki naszych przyjaciół. Nigdy też nie można orzekać z pewnością, jak ktoś w przyszłości w jakimś wypadku postąpi, lecz tylko przewidywać, i to tym dokładniej, czym dokładniej znamy charakter jego i zewnętrzne warunki, które będą na niego działały, szczególnie gdy się już raz znajdował w takim położeniu i dokładnie poznał owe warunki. Następuje [tu] wzmianka o poetyckim przedstawieniu niezmienności charakteru u Szekspira. Wola nie jest dziełem intelektu, który jej tylko przedstawia pobudki i patrzy, jak potem działają na charakter, kształtując z koniecznością bieg życia osobnika. Zaś złudzenie zupełnej wolności woli powstaje przez to, że wolność i pierwotność, które posiada właściwie tylko inteligibilny charakter, zdaje się tkwić w każdym poszczególnym uczynku, tak że empiryczna świadomość popada w złudzenie, jakoby pierwotne dzieło przychodziło powtórnie do skutku w każdym poszczególnym uczynku. Ponieważ bieg życia każdego człowieka jest od A do Z ściśle określony, a mimo to jedno życie wypada w swoich podmiotowych i przedmiotowych określnikach nierównie szczęśliwiej i szlachetniej niż drugie, więc prowadzi nas to do twierdzenia, które przyjął budaizm i bramanizm, że mianowicie tak warunki podmiotowe, z którymi się każdy rodzi, jak też i przedmiotowe, pod którymi przychodzi na świat, są moralnym następstwem jakiegoś poprzedniego istnienia. Fatum (*εἰμαρσμένη*) starożytnych nie jest także niczym innym niż uświadomioną pewnością przyczynowej konieczności wszelkiego stawania się i wskutek tego niezmiennego i niezłomnego przeznaczenia przyszłości. Zaś moralna wolność jest nieoddzielna od pierwotności. Teizm nie daje się pogodzić z moralną wolnością i odpowiedzialnością, która wówczas spada na sprawcę istoty. Gdyż człowiek musi działać zgodnie z tym, jaki jest. Wolna istota musi zatem być także pierwotna. Jeśli nasza wola jest wolna, to jest także *pra-istotą* (*Ur-wesen*). Zaś konieczność aktów woli wymaga, by istnienie i istota człowieka były dziełem jego wolności, a więc jego woli, i to woli posiadającej samodzielność (w oryginale: *Aseität*), tzn. działającej z siebie. § 119. Wpływ moralnego pouczenia i przykładu (zob. rozdz. 20 rozprawy o podstawie etyki). Rozdział IX pomijam, gdyż nie odnosi się bezpośrednio do naszej rozprawy. Jego treścią jest teoria prawa i polityka (*Zur Rechtslehre und Politik*). [przypis tłumacza]

¹⁶⁹krętacz — w oryginale jest *Rabulist*, tzn. człowiek, który kręci i przekręca paragrafy i ustawy, byle tylko wyprowadzić z nich wnioski, [jakie są] właśnie mu potrzebne. Wyraz pochodzi z łaciny. [przypis tłumacza]

¹⁷⁰pędziwiatr — w oryginale jest *Windbeutel*, ulubione słowo Schopenhauera, gdy mu idzie o nazwanie profesorów filozofii lub filozofów pokantowskich (szczególnie Fichtego, Schellinga i Hegla). [przypis tłumacza]

¹⁷¹*secunda Petri* (...) — *Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est de iudicio* [Petrus Ramus a. Pierre de la Ramie, jeden z humanistycznych filozofów epoki odrodzenia (1515–1572); zamordowany podczas nocy św. Bartłomieja, gdyż przeszedł był na kalwinizm; walczył namiętnie przeciw Arystotelesowi i jego logice (jak

na tym bardzo źle wyjść. Tych mianowicie, którym się spełniło życzenie Midasa, czeka nieuchronnie los Midasa¹⁷². I nic ich przed nim nie zdoła ochronić: nie pomogą żadne pompacyjne grymasy, żadne dystygowane miny. Wylezie i tak, jak szydło z worka. Choćby nawet ubrali się w peruki nie wiedzieć jak grube — niech pamiętają o tym, że nie brak przecież niedyskretnych golibrodów ani niedyskretnej trzciny, ba, że dziś to już nawet nikt nie zadaje sobie trudu, by w tym celu dopiero uparcie sprawę badać. — Ale do tego wszystkiego przyłącza się jeszcze owa dziecinnie naiwna pewność siebie, z jaką mi udzielono publicznej nagany i z jaką przedrukowano ją w niemieckich gazetach literackich. Miała to być kara za to, że nie byłem tak naiwnie głupi i nie dałem sobie zaimponować hymnem pochwalnym, który zaintonowały pokorne kreatury ministerialne¹⁷³, a który w dalszym ciągu śpiewało za nimi bezmózgie pospólstwo literackie w tym celu, aby na mocy tego ludzie uznawali wielkich kuglarzy za *summi philosophi* — na spółkę z Duńską Akademią. Bo ci kuglarze nigdy nie szukali prawdy, a zawsze tylko swoich własnych korzyści. Czyż tym Akademikom nie wpadło nawet na myśl, żeby wprzód zapytać siebie samych, czy mają choć cień prawa do tego, by mnie publicznie karcić za moje zapatrywania? Czyż ich już wszystkie opuściły Bogi, że im to na myśl nie przyszło? A teraz następują skutki! Nemezys już nadeszła: już szumią szuwarowe trzciny. Przedarłem się wreszcie na przekór tyloletniemu, wspólnemu oporowi filozofujących profesorów¹⁷⁴. A uczona publiczność coraz wyraźniej widzi, co są warci owi *summi philosophi* naszych Akademików. Wprawdzie marni profesorowie-filozofiatka, których *summi philosophi* już dawno ośmieszyli, bronią ich jeszcze chwilowo wątlymi siłami, gdyż ich potrzebują: nie mieliby bez nich co wyklądać, — ale mimo to *summi philosophi* stracili już bardzo dużo publicznego poważania, szczególnie zaś Hegel zbliża się szybkim krokiem do pogardy, czekającej go u potomnych. Sąd o nim, w przeciągu lat dwudziestu, doszedł już w trzech czwartych do tego punktu, na którym się kończy alegoria Gracjana — podana w pierwszej przedmowie — a w ciągu lat kilku zupełnie go osiągnie i zejdzie się z tym sądem, który przed dwudziestu laty wyrządził Duńskiej Akademii *tam justam et gravem offensionem*. Dlatego odwzajemnię się Duńskiej Akademii za jej naganę, wpisując jej do pamiętnika następujący wiersz Goethego:

„Co złe, to możesz zawsze chwalić,
Nagroda za to cię nie minie!
Na wierzchu będziesz — w twej kałuży,
Boś opiekuńczy duch partaczy.
A dobre ganić? Tylko spróbuj!
I uda się, gdyś dość bezczelny;
Lecz ludzie, gdy się raz połapią,
Oplwają cię, jak zasłużyłeś”.

36) A to, że nasi niemieccy profesorowie-filozofiatka nie uznali treści niniejszych konkursowych rozpraw etycznych za godną uwzględnienia — nie mówiąc już o jej poparciu — przyznałem w odpowiedni sposób w „rozprawie o zasadzie wystarczającej podstawy”, s. 47–49 drugiego wydania¹⁷⁵. Zresztą rozumie się to samo przez się. Bo jakżeby

Laurentius Valla, Ludovico Vives, a później Bacon); zasługą Ramusa jest usystemizowanie logiki; wymienione dzieło nosi tytuł: *Institutiones dialecticae*, Pars I *De inventione*, Pars secunda *De iudicio* (Paris, 1543). Schopenhauer, wspominając o *pars secunda Rami*, chce powiedzieć, że „owym panom z Akademii” brakuje zasadniczych podstaw logiki; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

¹⁷²zyczenie Midasa (...) los Midasa — Midas, król frygijski, syn Gordiosa i Kybeli. Nierozważnie prosił Dionizosa, by wszystko, czego się dotknie, zamieniało się w złoto. Dionizos wysłuchał jego prośby i wówczas zagroziła Midasowi śmierć głodowa, gdyż i potrawy zaczęły się zamieniać w złoto. [przypis tłumacza]

¹⁷³hymnem pochwalnym, który zaintonowały pokorne kreatury ministerialne — Schopenhauer ma tu na myśli przede wszystkim ministra Altensteina. [przypis tłumacza]

¹⁷⁴filozofujący profesorowie — w oryginale jest *Philosophieprofessoren* (a nie *Professoren der Philosophie*). Schopenhauer używa tego wyrazu w znaczeniu pogardliwym. Profesorów uniwersytetu i ich filozofii nienawdził serdecznie, nie tylko dlatego, że byli pod wpływem Hegla (który także należy do *Philosophieprofessoren*), ale i dlatego, że był przekonany o ich nienawiści ku sobie. Antagonizm ten tkwi zresztą głębiej, nie tylko w charakterze Schopenhauera i w milczeniu, jakim go zbywano, także w sposobie jego filozofowania, przeciwnym filozofii spekulatywnej. Zob. *Wstęp*, rozdz. 2. [przypis tłumacza]

¹⁷⁵w „rozprawie o zasadzie wystarczającej podstawy”, s. 47–49 drugiego wydania — w wydaniu trzecim s. 48–50; § 20. *Zasada wystarczającej podstawy stawiania się*, s. 62–64, wyd. Grisebacha (Reclam), gdzie Schopenhauer,

niebotyczne duchy tego rodzaju mogły zważać na to, co mówią ludzie tak mali, jak ja! ludzie malutcy, na których w swych dziełach co najwyżej mimochodem rzucają z wyżyn swoich spojrzenie lekceważenia i przygany. Nie! to, co mówię, nie wzrusza ich wcale: obstają przy swojej wolności woli i swoim moralnym prawie, choćby nawet dowody przeciwnie były tak liczne, jak gwiazdy na niebie. Obstają przy tych obowiązkowych artykułach i wiedzą dobrze, po co łążą po świecie: *in maiorem Dei gloriam* łążą po świecie i zasłużyli wszyscy razem, by ich wliczono w poczet członków Królewskiej Duńskiej Akademii.

Frankfurt n. /M., w sierpniu r. 1860

mówiąc o wolności woli, powołuje się na niniejszą rozprawę i, nie rachując się ze słowami, rozprawia się z „kądzielną filozofią profesorską”, która przyjmuje wolność woli, a na etyce Kanta buduje swoje płytkie systemy etyczne. [przypis tłumacza]

O WOLNOŚCI WOLI

Rozprawa konkursowa nagrodzona przez Królewską Norweską Akademię Umiejętności w Dronthaimie, dnia 26 stycznia, r. 1839.

Motto:

La liberté est un mystère¹⁷⁶.

Pytanie postawione przez Królewską Akademię brzmi:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

W przekładzie:

„Czy można udowodnić wolność ludzkiej woli na podstawie samowiedzy”?

I. OKREŚLENIE POJĘĆ

37) Wielka ścisłość, a więc rozbiór głównych pojęć, znajdujących się w pytaniu, będzie z pewnością na miejscu, gdy idzie o rozważanie pytania tak ważnego, poważnego i trudnego, które, co do istoty swojej, schodzi się z jednym z głównych zagadnień całej filozofii czasów średnich i nowszych.

1. Co to jest wolność?

38) Pojęcie to, rozważane ściśle jest *negatywne*. Używając go, myślimy tylko o braku wszelkich przeszkód i zawał, one więc występują jako siła, muszą być zatem czymś pozytywnym. Stosownie do możliwych własności tych zawał, istnieją trzy bardzo różne rodzaje tego pojęcia: wolność fizyczna, intelektualna i moralna.

39) A. *Wolność fizyczna* jest to brak przeszkód *materialnych* wszelkiego rodzaju. Dlatego mówimy: wolna przestrzeń, wolne miejsce, wolne pole, wolne przejście, wolne krzesło, wolna droga, wolny wstęp, wolna głowa itd. Nawet zwroty, jak: wolne mieszkanie, wolna karta, wolna prasa, wolny stan, wolna miłość itp. oznaczają brak uciążliwych warunków, które są zazwyczaj związane z tymi rzeczami, jako przeszkody w ich używaniu¹⁷⁷. Najczęściej jednak pojęcie wolności występuje w naszym myśleniu jako orzeczenie istot zwierzęcych, których właściwością jest to, że ich ruchy mają źródło w *ich woli*: są samowolne, dzięki temu nazywamy je więc *wolnymi* wtedy, gdy ich nie uniemożliwia żadna materialna przeszkoda. Ponieważ jednak te przeszkody mogą być bardzo różnego rodzaju, a krępują zawsze *wolę*, więc dla uproszczenia bierze się chętniej to pojęcie ze strony pozytywnej, mając w tym wypadku na myśli wszystko, co się porusza li tylko dzięki swojej woli lub co działa tylko z własnej woli: to odwrócenie pojęcia zupełnie nie zmienia jego istoty. W *fizycznym* znaczeniu pojęcia wolności nazywamy przeto zwierzęta i ludzi wtedy wolnymi, gdy ani więzy, ani więzienie, ani niemoc, a więc w ogóle żadna *fizyczna, materialna* przeszkoda nie krępuje ich czynności, lecz gdy te czynności następują *zgodnie z ich wolą*.

40) To *fizyczne* znaczenie pojęcia wolności, szczególnie jako orzeczenie istot zwierzęcych, jest pierwotne, bezpośrednie i dlatego najczęstsze, i właśnie dzięki temu pojęcie to, w tym znaczeniu, nie podlega żadnej dyspacie i żadnym wątpliwościom: albowiem doświadczenie może zawsze stwierdzić jego realność. Bo jeżeli tylko jakaś istota zwierzęca działa jedynie z własnej *woli*, to jest, w tym znaczeniu, *wolna*: i wtedy zupełnie nie uwzględniamy tego, czy też co nie wpływa na samą jej wolę. Gdyż pojęcie wolności, w tym swoim znaczeniu pierwotnym, bezpośrednim i dlatego popularnym, odnosi się tylko do *możności*, tzn. właśnie do braku *fizycznych* przeszkód w czynnościach tej istoty. Dlatego mówimy: wolny jak ptak w powietrzu, jak zwierzę w lesie; wolny jest człowiek

¹⁷⁶ *la liberté est un mystère* (fr.) — wolność jest tajemniczym cudem. [przypis tłumacza]

¹⁷⁷ *wolna przestrzeń* (...) *wolna miłość* — w oryginale są podane inne przykłady, lecz nie wszystkie dały się przełożyć. Mianowicie: „*freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme, (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektrizität, freier Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen geliebt ist*”, „*Selbst freie Kost, freie Presse: postfreier Brief*” (list wolny od opłaty pocztowej). Zastąpiłem je więc takimi, które lepiej odpowiadają duchowi języka polskiego. [przypis tłumacza]

pierwotny; tylko ten jest szczęśliwy, kto wolny. Nazywamy wolnym także cały naród i rozumiemy przez to, że rządzą nim tylko na podstawie praw, które sam sobie dał: albowiem wówczas idzie we wszystkim tylko za swoją własną wolą. Polityczną wolność należy zatem doliczyć do fizycznej.

41) Gdy jednak, pomijając tę *fizyczną* wolność zastanowimy się nad tamtymi dwoma jej rodzajami, to już nie będziemy mieli do czynienia z popularnym, lecz z *filozoficznym* znaczeniem tego pojęcia. Jak wiadomo, staje się ono powodem wielu trudności, a dzieli się na dwa zupełnie różne rodzaje, na wolność intelektualną i moralną:

42) B. *Wolność intelektualna, τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν* — u Arystotelesa¹⁷⁸, biorę tu pod rozwagę tylko gwoli zupełności podziału pojęć: pozwałam sobie przeto odłożyć jej omówienie aż na sam koniec tej rozprawy, gdzie pojęcia, których będę musiał użyć w odniesieniu do niej, będą już wyjaśnione na podstawie rozdziałów poprzedzających ją, tak, że będę mógł ją potem w krótkości omówić. W podziale jednak musiałem jej wyznaczyć miejsce obok wolności fizycznej, której jest najbardziej pokrewna.

43) C. Przystępuję więc od razu do trzeciego rodzaju, do *wolności moralnej*, gdyż właściwie ona jest tym *liberum arbitrium*, o którym jest mowa w pytaniu Królewskiej Akademii.

44) To pojęcie łączy się z pojęciem fizycznej wolności w tym punkcie, w którym staje się zrozumiałe także jego powstanie, z konieczności o wiele późniejsze. Jak powiedziano, fizyczna wolność dotyczy tylko przeszkód materialnych: gdy tych brak — zjawia się natychmiast. Zauważono jednak w niektórych wypadkach, że same pobudki, jak np. groźby, przyrzeczenia, niebezpieczeństwa itp. powstrzymywały człowieka, nawet nieskrępowanego materialnymi przeszkodami, od działania, które poza tym byłoby z pewnością zgodne z jego wolą. Postawiono więc pytanie: czy taki człowiek był jeszcze *wolny*? czy też rzeczywiście pobudka przeciwna może, na równi z przeszkodą fizyczną, skrzepować i uniemożliwić czynność, która jest zgodna z właściwą wolą? Odpowiedź na to pytanie nie mogła sprawić trudności zdrowemu rozumowi: mianowicie, że pobudka nigdy nie może działać tak, jak przeszkoda fizyczna; gdyż ta ostatnia w ogóle łatwo ludzkie siły cielesne bezwarunkowo przekracza. Przeciwnie zaś: pobudka nie może być nigdy sama w sobie ani nieprzewycięzalna, ani nie może posiadać władzy bezwarunkowej; natomiast może ją zawsze jeszcze możliwie przezwyciężyć *silniejsza pobudka przeciwna*, o ile tylko istnieje i o ile dany człowiek, w indywidualnym wypadku, dałby się nią spowodować; wszakże często spostrzegamy, że nawet tę pospolicie najsilniejszą pobudką: zachowanie życia, przecież zwyciężają pobudki inne: np. w wypadkach samobójstwa lub ofiarowania życia dla innych, dla przekonań i rozmaitych korzyści. I na odwrót: że ludzie zdolali nieraz przetrwać wszystkie stopnie najwyszukańszych mąk na łożu tortur na samą myśl, że inaczej mogliby utracić życie. Gdyby zaś z tego nawet wynikało, że pobudkom nie towarzyszy żaden przymus czysto przedmiotowy i bezwzględny, to mimo to mogły posiadać przymus podmiotowy i względny, mianowicie w odniesieniu do osoby działającego; a w rezultacie jest to tym samym. Pozostało więc pytanie: czy sama wola jest wolna? Tak więc wzięto tu pojęcie wolności, o którym myślano dotychczas tylko w odniesieniu do *możliwości*, także w odniesieniu do *chcenia* i powstało zagadnienie, czy też chcenie samo jest *wolne*. Ale przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się, że pojęcie wolności pierwotne, czysto empiryczne i dlatego popularne, nie daje się w ten sposób połączyć z *chcieniem*. Bo zgodnie z nim znaczy *wolny* — *zgodny z własną wolą*; pytając się więc teraz, czy wola

¹⁷⁸Arystoteles ze Stageiry — jeden z największych filozofów starożytności, który wraz z Platonem kładł fundamenty dla całej filozofii, a którego filozofowanie w ciągu wieków rozmaici filozofowie rozmaicie wykorzystywali. Syn Nikomachosa, ur. w r. 384. Do akademii wstąpił w 18-ym roku życia, opuścił ją po zgonie Platona. Wychowawca Aleksandra Macedońskiego (342). W r. 335 założył szkołę (w Likejon) tzw. perypatetyczną w Atenach. Umarł w r. 322 w Chalkis. W metafizyce Arystotelesa znajdujemy cztery zasady, czyli przyczyny: materię, formę, przyczynę działającą i cel, które Arystoteles sprowadza do dwóch: materii i formy. Przyczyną działającą materii jest forma. Przyczyną wszelkiego stawiania się i ruchu jest cel, przyczyna pierwsza, czyli działająca jest więc tożsamościowa z celem, czyli z przyczyną ostateczną (*Endursache*). Gdyż przyczyna działająca sprawia, że materia przechodzi w formę, która jako pojęcie rzeczy, tzn. jej istota, jest także jej celem. W etyce jest Arystoteles eudajmonistą, ale eudajmonia jego polega na piękności i doskonałości istnienia jako takich. Celem wszelkiego ludzkiego działania jest szczęśliwość; polega ona na przymiotach myślenia i chcenia, tj. na cnotach dianoetycznych i etycznych. Te ostatnie są przedmiotem etyki. Jak Platon, tak i Arystoteles uznaje wolność woli, o ile mu idzie o odpowiedzialność człowieka. Kto się poddaje pożądaniam i namiętnościom, staje się niewolnym. [przypis tłumacza]

sama jest wolna, pytamy się, czy wola jest zgodna sama ze sobą. To się wprawdzie samo przez się rozumie, ale też i niczego nie wyjaśnia. Na mocy empirycznego pojęcia wolności powiedziano: „Wolny jestem wtedy, gdy mogę *robić, co chcę*” i za pomocą tego „co chcę”, zdecydowano tu już wolność. Teraz jednak, ponieważ pytamy się o wolność samego *chcienia*, pytanie to przedstawiałoby się, stosownie do tego, tak: „Czy też ty możesz *chcieć, co chcesz?*” — a wygląda to tak, jakby chcenie było zawisłe od innego chcenia, leżącego poza nim. I gdybyśmy nawet przyjęli odpowiedź twierdzącą, to powstałoby wnet drugie pytanie: „czy możesz *chcieć to, co chcesz chcieć?*” i tak by szło coraz dalej, w nieskończoność, dzięki temu, że byśmy zawsze myśleli o *jednym* chceniu jako zawisłym od jakiegoś wcześniejszego czy też tkwiącego głębiej i dążylibyśmy tą drogą daremnie do ostatecznego osiągnięcia takiego chcenia, które byśmy musieli przyjąć i pomyśleć jako niezawisłe od niczego. Gdybyśmy je atoli chcieli przyjąć, to moglibyśmy wziąć w tym celu zarówno pierwsze, jak też i dowolnie ostatnie. Przez to jednak sprowadzilibyśmy pytanie do całkiem prostego: „czy możesz *chcieć?*”. Lecz my chcieliśmy wiedzieć, czy samo potwierdzenie tego pytania rozstrzyga o wolności chcenia. A to właśnie pozostaje niezłatwione. Pojęcie wolności pierwotne, empiryczne, zaczerpnięte z działania, nie daje się więc bezpośrednio połączyć z pojęciem woli. Ażeby mimo to można było użyć pojęcia wolności w odniesieniu do woli, musiano je w tym celu w ten sposób zmodyfikować, że je ujęto abstrakcyjniej. Stało się to tak, że za pomocą pojęcia *wolności* myślano tylko w ogóle o braku wszelkiej *konieczności*. Przy tym zachowało to pojęcie charakter *negatywny*, który mu przyznałem zaraz na początku. Należałoby zatem wyjaśnić nasamprzód pojęcie *konieczności*, jako *pozytywne*, które nadaje znaczenie owemu *negatywnemu*.

45) Pytamy się więc: co to znaczy *konieczny*? Zwyczajne objaśnienie: *koniecznym* jest to, czego przeciwieństwo jest niemożliwym, lub to, co nie może być inaczej” — jest tylko wytłumaczeniem słownym, opisaniem pojęcia, ale nie rozszerza naszego poznania. Natomiast podają następujące wyjaśnienie rzeczowe: „*Koniecznym jest to, co wynika z danej wystarczającej podstawy*”. Twierdzenie to daje się także odwrócić, jak każda dobra definicja. Stosownie więc do tego, czy ta wystarczająca podstawa jest logiczna czy matematyczna, czy też fizyczna, zwana przyczyną, będzie konieczność logiczną (jak *konieczność* wniosku, gdy są dane przesłanki), matematyczną (np. równość boków trójkąta, gdy kąty są równe) albo fizyczną, realną (jak nastąpienie skutku, gdy tylko zaistnieje przyczyna): zawsze jednak i z równą niezbędnością jest związana z następstwem, gdy jest dana podstawa. Tylko o tyle uznajemy coś za konieczne, o ile je pojmujemy jako następstwo z danej podstawy — i odwrotnie: gdy tylko poznajemy, że coś jest następstwem z wystarczającej podstawy, uznajemy, że jest konieczne; bo każda podstawa zmusza. To rzeczowe wytłumaczenie jest tak odpowiednie i wyczerpujące, że konieczność i następstwo z danej wystarczającej podstawy są pojęciami zamiennymi, tzn. że wszędzie można jedno podstawić za drugie¹⁷⁹. Brak konieczności byłby zatem tożsamościowy z brakiem powodującej wystarczającej podstawy. Jako przeciwstawienie do tego, co *konieczne* uważamy jednak

¹⁷⁹ *Koniecznym jest to, co wynika z danej wystarczającej podstawy (...)* — objaśnienie pojęcia konieczności znajduje się w mojej rozprawie o zasadzie podstawy § 49. [Chcąc czytelnikowi ułatwić uzupełnienie powyższych uwag autora, dotyczących konieczności, podaję bardzo dokładne streszczenie, prawie przekład tego 49. rozdziału Schopenhauerowskiej rozprawy o zasadzie podstawy: § 49. O konieczności: Zasada wystarczającej podstawy: jest we wszystkim konieczności, gdyż konieczność w swoim właściwym i wyraźnym znaczeniu oznacza nieochybną konieczność, gdy podstawa jest dana. „Jest konieczne” nie znaczy nic innego, niż: „wynika z danej podstawy”. Dlatego więc każda konieczność jest uwarunkowana, zaś konieczność bezwzględna, tzn. nieuwarunkowana byłaby *contradictio in adjecto*, gdyż takie pojęcie wykluczałoby zależność, bez której o konieczności nie można pomyśleć. Określenie konieczności jako czegoś, „co nie może nie być”, jest tylko słowne, a nie rzeczowe, jest pojęciem wysoce abstrakcyjnym. Bo czyż można sobie pomyśleć, by coś nie mogło nie być? Wszak wszystko, co istnieje, jest dane tylko empirycznie. Jest więc tylko o tyle możliwe, o ile wynika z istniejącej podstawy. „Być koniecznym” a „wynikać z danej podstawy” są zatem zawsze pojęciami zamiennymi. Następnie występuje Schopenhauer przeciw nadużywaniu abstrakcyjnych pojęć w ogóle, np. takich jak: „istoty bezwzględnie konieczne”, „niematerialna substancja”, „podstawa jako taka”, „przyczyny w ogóle” itp., gdyż dopiero wyobrażenie sprawdza wszystkie takie pojęcia. W dalszym ciągu rozróżnia cztery rodzaje konieczności (zob. Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii*, s. 417 i 418), stosownie do czterech form zasady wystarczającej podstawy. Mianowicie: 1) logiczną, zgodną z zasadą racji (podstawy poznania), 2) fizyczną, zgodną z prawem przyczynowości, 3) matematyczną, zgodną; porównaj: *Świat jako wola i przedstawienie*, rozdz. 4. (II, 53). kich swoich postaciach jedyną wszelkiej ko; z zasadą podstawy bytu, i 4) moralną (zgodną z prawem motywacji), dzięki której tak człowiek, jak zwierzę musi wykonać czynność zgodną z jego charakterem wrodzonym i niezmiennym, gdy zaistniała pobudka (motyw). Lecz tutaj jest już rzeczą o wiele trudniejszą przewidzenie wyniku, gdyż trudno nieraz zbadać i po-

to, co *przypadkowe*; w czym zgoła nie ma sprzeczności. Mianowicie: wszystko, co jest przypadkowe, jest tylko *względnie* przypadkowe. Bo w świecie realnym — a w nim tylko można się spotkać z przypadkowością — jest każde zdarzenie konieczne w odniesieniu do swojej przyczyny: natomiast jest *przypadkowe* w odniesieniu do wszystkiego innego, z czym się ewentualnie spotyka w czasie i przestrzeni. Ponieważ jednak brak konieczności jest cechą tego, co wolne, więc musiałoby ono być niezawisłe od żadnej zgoła przyczyny. Musielibyśmy zatem określić je jako to, co *absolutnie przypadkowe*: a pojęcie to jest bardzo problematyczne i wcale nie ręczę za to, czy się da pomyśleć. Jednak dziwnym trafem schodzi się ono z pojęciem *wolności*. Jednakowoż w każdym razie to, co *wolne*, pozostaje jako to, co pod żadnym względem nie jest konieczne, a znaczy to: niezależne od żadnej podstawy. Pojęcie to zastosowane więc do woli człowieka stwierdzałoby, że przyczyny lub wystarczające podstawy w ogóle nie stanowią o indywidualnej woli w jej objawach (aktach woli). Poza tym bowiem akty woli nie byłyby wolne, lecz konieczne, ponieważ następstwo z jakiejś danej podstawy (jakiegokolwiek rodzaju by ona była) jest we wszystkich razach *konieczne*. Na tym polega definicja *Kanta*, według której wolność jest zdolnością poczęcia z *siebie* szeregu zmian. Gdyż to: „z siebie”, sprowadzone do swojego prawdziwego znaczenia, powiada: „bez poprzedzającej przyczyny”, to zaś jest jednoznaczne z: „bez konieczności”. Tak więc owa definicja nadaje wprawdzie pojęciu wolności pozór, jakoby było pozytywne, lecz przy bliższym rozpatrzeniu występuje przeciw znowu jego ujemny charakter. Wolna wola byłaby więc taka, której nie powodują żadne podstawy, której więc w ogóle nic nie powoduje — bo wszystko to, co powoduje coś innego musi być podstawą, a w odniesieniu do realnych rzeczy podstawą rzeczową, tj. przyczyną. Poszczególne objawy takiej woli (akty woli) wypływałyby po prostu z niej samej, zupełnie pierwotnie, niespowodowane koniecznie ani poprzedzającymi je warunkami, ani więc czymkolwiek bądź, zgodnie z jakąś regułą. Całe nasze jasne myślenie opuszcza nas przy tym pojęciu dlatego, że zasada podstawy jest we wszystkich swoich znaczeniach istotną formą naszej całej zdolności poznawczej — a tutaj mamy się jej wyrzec. Tymczasem nie brakuje *terminus technicus*¹⁸⁰ na oznaczenie także i tego pojęcia; brzmi on: *liberum arbitrium indifferentiae*¹⁸¹. Pojęcie to jest zresztą jedynym wyraźnie określonym, pewnym i niedwuznacznym pojęciem tego, co nazywamy wolnością woli; dlatego nie można go porzucić, nie popadając równocześnie w chwiejne i mgliste tłumaczenia, poza którymi kryje się niezdecydowana połowiczność: tak, jak gdy się mówi o podstawach, które nie powodują z koniecznością swoich następstw. Każde następstwo wynikające z podstawy jest konieczne, a każda konieczność jest następstwem wynikającym z podstawy. A to, że ludzka jednostka obdarzona takim *liberum arbitrium indifferentiae* jest w równym stopniu zdolna do dwóch krańcowo przeciwnych sobie uczynków — gdy są dane zewnętrzne warunki, zupełnie indywidualnie i całkowicie określone — to jest najpierwszym następstwem, jakie wynika z przyjęcia tego *liberum arbitrium*: charakteryzuje ono samo to pojęcie, należy je więc przyjąć jako jego cechę.

2) Co to jest samowiedza?

46) Odpowiedź: świadomość *własnego Ja*, w przeciwstawieniu do świadomości *innych rzeczy*. Ta ostatnia jest zdolnością poznawczą i zawiera — co prawda — jeszcze zanim się w niej te *inne rzeczy* zjawily, już pewne formy dla sposobu i rodzaju tego zjawiania się. Te formy są więc warunkami możliwości przedmiotowego istnienia tych rzeczy, tzn. ich istnienia jako przedmiotów dla nas: są to, jak wiadomo, czas, przestrzeń i przyczynowość. Te formy poznania tkwią więc wprawdzie w nas samych, ale przecież tylko w tym celu, byśmy sobie mogli uświadamiać *inne rzeczy* jako takie, i tylko w ogólnym do nich odniesieniu: nie powinniśmy przeto sądzić, że formy te, dlatego że tkwią w nas samych, należą do *samowiedzy*, ale raczej, że umożliwiają *świadomość innych rzeczy*, tzn. przedmiotowe poznanie.

znać indywidualny i empiryczny charakter człowieka i złączony z nim zakres poznania; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

¹⁸⁰*terminus technicus* — wyraz techniczny (*Kunstaussdruck*), specjalnie stworzony lub dobrany dla oznaczenia czegoś właściwego jakiemuś zawodowi lub jakiejś nauce; wyraz zawodowy lub naukowy, terminologiczny. [przypis tłumacza]

¹⁸¹*liberum arbitrium indifferentiae* — bezwzględna wolność wyboru lub postanowienia w akcie woli. [przypis tłumacza]

47) Nie dam się też zmylić dwuznacznością użytego w zadaniu słowa: *conscientia* i nie obejmę pojęciem samowiedzy moralnych wzruszeń w człowieku, znanych pod nazwą sumienia, a także praktycznego rozumu, wraz z jego kategorycznymi imperatywami zawartymi w twierdzeniach *Kanta*¹⁸²: a to po części dlatego, że odzywają się one dopiero wskutek doświadczenia i refleksji, a więc wskutek świadomości innych rzeczy, po części zaś dlatego, że nie odgraniczono jeszcze dosyć wyraźnie i nieodparcie tego, co z nich pierwotne i własne w ludzkiej naturze, od tego, co dodaje wykształcenie moralne i religijne. Tym bardziej, że Królewska Akademia nie miała zapewne nawet zamiaru żądać, żeby pytanie przeszło na pole zagadnień moralnych, dzięki wcieleniu sumienia do samowiedzy, żeby więc moralny dowód *Kanta*, albo raczej postulat wolności, powtórzono na podstawie moralnego prawa, świadomego *a priori* za pomocą wniosku: „możesz, boś powinien”.

48) Z tego, co powiedziałem, wynika jasno, że największa część całej naszej świadomości w ogóle, nie jest *samowiedzą*, lecz *świadomością innych rzeczy*, czyli zdolnością poznawczą, która jest skierowana wszystkimi swoimi siłami na zewnątrz i która jest widownią (a z głębszego punktu badania nawet warunkiem) realnego zewnętrznego świata. Z niego chwyta ona najpierw wyobrażenia, a następnie — przerabia i przeżywa¹⁸³ niejako na pojęcia to, co w ten sposób uzbierała. Nieskończenie liczne kombinacje tych pojęć, przeprowadzone za pomocą słów, tworzą *myślenie*. *Samowiedzą* byłoby więc przede wszystkim to, co pozostaje, gdy od całej naszej świadomości odciągniemy tę największą jej część. Już z tego widać, że jej bogactwo nie może być wielkie: jeżeliby więc rzeczywiście miała zawierać dane, których szukamy w celu udowodnienia wolności woli, to możemy mieć nadzieję, że nie ujdą naszej uwadze. Twierdzono także, że samowiedza posiada pewien organ, tzw. *zmysł wewnętrzny*¹⁸⁴. Należy go jednak brać w znaczeniu raczej obrazowym niż dosłownym: gdyż samowiedza jest bezpośrednia. Bez względu na to, jak się ta rzecz przedstawia, brzmi nasze następne pytanie tak: cóż zatem zawiera samowiedza? Czyli: jak uświadamia sobie człowiek bezpośrednio swoje własne Ja? Odpowiedź:

¹⁸²praktycznego rozumu, wraz z jego kategorycznymi imperatywami zawartymi w twierdzeniach *Kanta* — zob. Wstęp, rozdz. 3. [przypis tłumacza]

¹⁸³przeżywa — w oryginale jest *ruminirend*. [przypis tłumacza]

¹⁸⁴tzw. „zmysł wewnętrzny” — znajdujemy go już u Cycerona [Cyceron, Marcus Tullius (106–43 przed Chr.), jako filozof eklektyk, ani samodzielnny, ani stanowczy w swoich poglądach filozoficznych, ma jednak historycznie zasługę jako jasny interpretator filozofii greckiej wobec współczesnych niewładających językiem greckim. Stosunkowo najmniej chwiejny jest Cyceron w etyce, gdzie twierdzi, że prawdy etyczne są nam przyrodzone i tkwią bezpośrednio w naszej świadomości. Wierzy w istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i wolność woli. Dusza jest tym, co spostrzega za pomocą zmysłów. Posiada ona także zmysł wewnętrzny (*tactus interior*) w samowiedzy: „*Sentit igitur animus se moveri: quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri*” (Tusc. Disp. Ks. 23, § 55; przyp. tłum.] jako *tactus interior*: „Acad. quaest.”, IV, 7. Wyraźniej u Augustyna [Augustinus, Aurelius (354–430): biskup, jeden z filozofów średniowiecza, który w owym czasie, gdy chrześcijańskiemu kościołowi przypadło w udziale zadanie intelektualnego kształcenia narodów europejskich, zogniskował w sobie nauki tego kościoła, urabiając z nich system naukowy. W ten sposób jego filozofia staje się filozofią kościoła chrześcijańskiego. Owczesnym warunkom należy przypisać fakt, że dopiero na daleką czasową odległość zaczął się rozwijać ten zarodek filozofii przyszłości, że niespostrzeżona przez współczesnych przeszła filozofia, która zebrawszy i ostatecznie wykończywszy całą patrystyczną i hellenistyczną filozofię, zrobiła następnie krok naprzód. Dzieła Augustyna: *Confessiones* (autobiografia), *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De civitate Dei*, *libri XXII* i in. Wobec zagadnienia wolności woli zajmuje stanowisko poniekąd deterministyczne, wbrew poglądom filozofii scholastycznej, która bez wolności woli obejść się nie mogła, gdyż tylko ta tłumaczyła upadek człowieka i utratę pierwotnego stanu niewinności. Augustyn opiera się na opatrności boskiej. Ta opatrność jednak, jako predestynacja, nie dopuszcza do wolnych postanowień (aktów woli), które by się mogły sprzeciwiać ustanowionemu z góry porządkowi rzeczy. Wola jest istotą wszytkiego: *omnes nihil aliud quam voluntates sunt*. Ale u Augustyna wolność tej woli nie jest zależna od funkcji rozsądku i obywa się bez powodujących racji świadomości; przyp. tłum.] *De libero arbitrio*, II., 3 sqq. Następnie u Kartezjusza [Kartezjusz, Renatus (Rene Descartes), tak zwany ojciec nowszej filozofii, ur. w r. 1596. zm. w r. 1650 w Sztokholmie. Zajmował się, prócz filozofią, także matematyką, fizyką i anatomią. Dzieła główne: *Discours de la Methode*, *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae*, *Traité des passions de l'ame*. Na tytuł ojca filozofii zasłużył sobie Kartezjusz przez to, że żąda zupełnego nieopierania się na jakichkolwiek założeniach lub autorytetach. Nasamprzód powinniśmy o wszystkim wątpić. To „powątpiewanie metodyczne” ma nam wskazać, gdzie jest pewność. Pewność tę znajduje Kartezjusz w nas samych, którzy właśnie wątpimy i myślimy. My rzeczywiście jesteśmy. Stąd owo sławne *cogito ergo sum*. I w tym, że postawił zasadę samowiedzy w tej formie, tkwi druga zasługa Kartezjusza. Trzecią w końcu jest to, że przeciwstawił to *cogito* temu *sum*, tzn. myślenie bytowi, stwarzając tak zagadnienie, nad którym miała pracować cała filozofia po nim. (Rozwiązał je np. na swój sposób Hegel, wyprowadzając w swojej filozofii tożsamość bytu i myślenia); przyp. tłum.]: *Principia philosophiae*, IV, 190; całkowicie rozwinął go Locke. [przypis autorski]

koniecznie jako takie, które *chce*. Śledząc własną samowiedzę każdy wnet spostrzeże, że jej przedmiotem jest zawsze własne chcenie. Naturalnie nie należy rozumieć przez to li tylko postanowionych aktów woli, które się natychmiast zamieniają w czyn, ani też rzeczywistych postanowień i wynikających z nich uczynków. Przeciwnie: kto, nawet wśród różnorodnych odmian stopnia i rodzaju, umie uchwycić to, co istotne, ten nie zawaha się i zaliczy do objawów woli także wszelkie pożądanie, dążenie, życzenie, pragnienie, tęsknienie, kochanie, spodziewanie się, radowanie, weselenie itp., nie mniej także niechcenie lub wzdraganie się, wszelki wstręt, unikanie, strach, gniew, nienawiść, smutek, cierpienie, ból — jednym słowem wszystkie afekty i namiętności. Te afekty i namiętności są jednak tylko mniej lub więcej słabymi lub silnymi, raz gwałtownymi i rozszalałymi, to znowu spokojnymi poruszeniami własnej woli, bądź to skrępowanej bądź to rozkielzanej, zaspokojonej lub niezaspokojonej; i wszystkie one w różnorodnych kierunkach zwracają się ku osiągnięciu lub nieosiągnięciu przedmiotu pożądania, ku ścierpieniu lub przewyciężeniu przedmiotu odrazy: są więc wyraźnymi wzruszeniami tej samej woli, która działa w postanowieniach i uczynkach¹⁸⁵. Tu właśnie przynależy nawet i to, co nazywamy uczuciami przyjemności lub przykrości: uczucia te posiadają wprawdzie wielką różnorodność stopni i rodzajów, ale można je każdym razem sprowadzić do wzruszeń pożądających lub nienawidzących, a więc do samej woli, która sobie uświadamia siebie jako zaspokojoną lub niezaspokojoną, skrępowaną lub rozkielzaną. A odnosi się to nawet do wrażeń cielesnych, przyjemnych lub przykrych, wraz z niezliczonymi ich przejściami: bo istota wszystkich tych wzruszeń tkwi w tym, że dochodzą do samowiedzy bezpośrednio jako coś zgodnego z wolą lub jej przeciwnego. Biorąc rzecz ściśle, posiadamy nawet bezpośrednią świadomość własnego ciała tylko jako świadomość organu woli działającego na zewnątrz oraz siedliska wrażliwości na wrażenia przyjemne lub bolesne, które jednak same, jak właśnie powiedziałem, odnoszą się do całkiem bezpośrednich wzruszeń woli, zgodnych z nią lub jej przeciwnych. Zresztą, czy wliczymy tu te uczucia przyjemności lub przykrości, czy nie — to w każdym razie widzimy, że wszystkie te drgnięcia woli, to zmienne chcenie i niechcenie, tworzy w swoich ciągłych przyływach i odpływach jedyny przedmiot samowiedzy lub, jeżeli chcemy, zmysłu wewnętrznego, że stoi we wszechstronnym i powszechnie uznanym stosunku do tego, co spostrzegamy i poznajemy w świecie zewnętrznym, co jednak, jak powiedziałem, już nie leży w obrębie *samowiedzy*. Z chwilą, gdy się stykamy ze światem zewnętrznym, stajemy zatem na granicy samowiedzy tam, gdzie ona natrafia na obszar *świadomości innych rzeczy*. A przedmioty, które spostrzegamy w świecie zewnętrznym, są treścią i źródłem wszystkich owych poruszeń i aktów woli. Nie należy tłumaczyć tego jako *petitio principii*¹⁸⁶: wszak nikt nie może zaprzeczyć, że przedmiotami naszego chcenia są zawsze rzeczy zewnętrzne: ku nim to ono się zwraca, koło nich się kręci i one to, jako pobudki, co najmniej powodują chcenie. Gdyż w przeciwnym razie pozostałaby nam taka wola, która jest zupełnie odcięta od świata zewnętrznego i zamknięta w ciemnym wnętrzu samowiedzy. Dla nas jest obecnie jeszcze tylko problematyczną konieczność, z jaką owe rzeczy, tkwiące w świecie zewnętrznym, powodują akty woli.

49) Widzimy więc, że samowiedza zajęta jest *wolą* bardzo silnie, właściwie nawet wyłącznie. Przedmiotem naszej uwagi jest jednak to, czy ona znajduje w tym jedynym swoim materiale dane, z których by wynikała *wolność* właśnie owej woli, w znaczeniu tego słowa wyłożonym powyżej, a zarazem jedynie wyraźnym i określonym. Ku temu celowi chcemy więc teraz dążyć prostą drogą, gdyż dotychczas zbliżyliśmy się już do niego bardzo widocznie, mimo to, żeśmy go tylko okrążali.

¹⁸⁵*woli, która działa w postanowieniach i uczynkach* — jest rzeczą bardzo uwagi godną, że już ojciec kościoła Augustyn uznał to w zupełności, podczas gdy tyłu nowszych filozofów nie widzi tego, mimo swojej rzekomej „zdolności czucia”. Mianowicie w *De civitate Dei*, ks. XIV, 6, mówi on o *affectionibus animi*, które w poprzedniej księdze sprowadził był do czterech kategorii: *cupiditas, timor, laetitia, tristitia* i powiada: „*voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?*” [*affectiones animi*: wzruszenia ducha (umysłu)]; „Zaprawdę wola jest we wszystkich, niczym też innym nie są wszyscy ludzie niż wola: bo czymże jest pożądanie i wesolość, jak nie wola w zgodzie z tym, czego chcemy? I czym bojaźń i smutek, jak nie wola w walce z tym, czego nie chcemy?”; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

¹⁸⁶*petitio principii* — nazywa się tak błąd logiczny, który popełniamy, gdy przyjmujemy już w założeniu twierdzenie, które dopiero mamy udowodnić. [przypis tłumacza]

II. WOLA WOBEC SAMOWIEDZY

50) Jeżeli człowiek *chce*, to zawsze chce czegoś: akt jego woli zwraca się każdym razem ku jakiemuś przedmiotowi i daje się pomyśleć tylko w odniesieniu do tego przedmiotu. Cóż to więc znaczy „chcieć czegoś”? Znaczy to, że akt woli, który sam jest nasamprzód tylko przedmiotem samowiedzy, powstaje pod wpływem czegoś, co należy do świadomości *innych rzeczy*, co więc jest przedmiotem zdolności poznawczej. W tym odniesieniu nazywa się ten przedmiot *pobudką* i staje się zarazem treścią aktu woli, dzięki temu, że akt woli zwraca się ku niemu w zamiarze wywołania w nim zmiany, czyli, że nań oddziaływa: *oddziaływanie* to jest całą istotą aktu woli. Już z tego wynika całkiem jasno, że bez tej pobudki nie mógłby nastąpić, bo brakowałoby mu nie tylko bodźca, lecz także i treści. Ale nawet gdy ten przedmiot istnieje dla zdolności poznawczej, jest jeszcze rzeczą wątpliwą, czy akt woli wówczas musi nastąpić, czy też raczej może nie nastąpić i albo wcale nie powstać, albo też powstać całkiem inny, może nawet przeciwny: a więc, czy także owo oddziaływanie może albo nie nastąpić albo, w warunkach zresztą zupełnie równych, wyniknąć inne, nawet przeciwne. Znaczy to w krótkości: „Czy pobudka wywołuje akt woli z koniecznością? Czy też przysługuje woli i nadal zupełna wolność chcenia lub niechcenia, nawet wtedy, gdy pobudka doszła do świadomości?”. W ten sposób więc ujęliśmy tutaj wolność jako samo tylko zaprzeczenie konieczności, w owym znaczeniu abstrakcyjnym, któreśmy powyżej wyjaśnili, udowodniwszy, że jedynie ono da się tu zastosować. Tym samym ustaliliśmy nasze zagadnienie. Zaś danych, które są niezbędne do jego rozwiązania, musimy szukać w bezpośredniej *samowiedzy* i w tym celu dokładnie zbadamy to, co ona orzeka, nie rozetniemy zaś węzła za pomocą sumarycznego rozstrzygnięcia, jak to uczynił Kartezjusz, który się po prostu zadowolił twierdzeniem: „*Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus*”¹⁸⁷ (*Principia philosophiae*, I, § 41). Już Leibnitz¹⁸⁸ wytknął (*Théodicée*, I, § 50 i III, § 292) niewłaściwość tego twierdzenia, a pod tym względem był on przecież sam chwiejny jak cienka trzcina, którą wichler miota, i drogą twierdzeń najbardziej ze sobą sprzecznych doszedł wreszcie do wyniku, że pobudki wprawdzie skłaniają wolę, lecz jej nie zmuszają. Bo powiada: „*Omnes actiones sunt determinatae, et numquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat*”¹⁸⁹. (Leibnitz, *De libertate* [w:] *Opera*, ed. Erdmann, s. 669). A to daje mi powód do zauważenia, że taka pośrednia droga między dwoma powyższymi możliwościami nie da się utrzymać i że dzięki jakiejś ulubionej połowiczności nie można twierdzić, jakoby pobudki tylko poniekąd powodowały wolę, jakoby ona tylko do pewnego stopnia poddawała się ich wpływowi, a potem już mogła się wyłamać spod niego. Bo jeżeliśmy już raz przyznali przyczynowość jakiejś danej sile, a więc zgodzili się na to, że działa, to w razie możliwego oporu, potrzeba tylko zwiększyć tę siłę w stosunku do oporu, a ona już doprowadzi swoje działanie do skutku. Kto się nie daje przekupić dziesięcioma dukatami, ale się waha, da się przekupić stoma itd.

51) Z naszym zagadnieniem zwracamy się więc do bezpośredniej *samowiedzy* w znaczeniu, któreśmy powyżej ustalili. W jakż więc sposób objaśnia nam ta samowiedza owo abstrakcyjne pytanie, postawione w celu zbadania, czy pojęcie *konieczności* da się, czy też

¹⁸⁷*Libertatis (...) comprehendamus*: „Lecz tego, żeśmy wolni i niczym nie powodowani jesteśmy do tego stopnia świadomi, iż nie ma nic, co byśmy mogli pojąć wyraźniej i doskonałej”. [przypis tłumacza]

¹⁸⁸Leibnitz, *Gotfryd Wilhelm* (1646–1716) — filozof epoki oświecenia, bardzo wszechstronny, znany najbardziej ze swojego poglądu monadologicznego. Monada Leibniza jest substancją niezłożoną i niematerialną, która posiada zdolność przedstawień (*representations*) i dążeń, a z której się wszystko składa. Monadą pierwotną jest sam Bóg. Dzieła: *La monadologie, Essai de Théodicée sur la bonté...*, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, i in. Leibnitz jest deterministą i uważa, jak Spinoza, za rzecz niemożliwą wolność w znaczeniu postanowienia niespowodowanego żadnymi pobudkami. Monada w swoim rozwoju stanów ciemnych i powikłanych pozostaje pod władzą musu i konieczności (*nécessité*), lecz w okresie rozwoju stanów jasnych i wyraźnych pozostaje pod władzą woli moralnej i ten stan powodowania się przez siebie samą nazywa Leibnitz wolnością. Według niego „być wolnym znaczy słuchać rozumu”. Odróżnia więc, jak to już Schopenhauer powyżej podał, przymus mechaniczny, działający z koniecznością: konieczność metafizyczną od moralnej, gdzie pobudki nie zmuszają, lecz tylko skłaniają (*inclinent sans nécessiter*), którym więc można się wprawdzie sprzeciwić, lecz byłoby to rzeczą niewłaściwą (*inconveniens*). [przypis tłumacza]

¹⁸⁹*Omnes actiones (...) fiat* — wszystkie czynności są spowodowane, a nigdy obojętne na działanie pobudek, ponieważ zawsze jest dana pobudka, która wprawdzie skłania, ale nie zmusza, by się raczej stało tak niż inaczej. [przypis tłumacza]

nie da się, zastosować do powstania aktu woli, gdy pobudka jak dana, tzn. w intelekcie przedstawiona — czyli: czy jest, czy też nie jest możliwą rzeczą, by akt woli w takim wypadku nie nastąpił? Spotkałoby nas wielkie rozczarowanie, gdybyśmy się spodziewali, że ta samowiedza da nam wyczerpujące i wchodzące głęboko w kwestię wyjaśnienie przyczynowości w ogóle, w szczególności zaś motywacji i towarzyszącej im może konieczności. Bo jest ona — (a wszyscy ludzie posiadają tylko taką) — rzeczą zbyt prostą i ograniczoną, by mogła zabierać głos w takich sprawach. Pojęcia te czerpiemy raczej z czystego rozumu skierowanego na zewnątrz i można je rozważać dopiero przed forum reflektującego rozumu. Natomiast owa samowiedza, naturalna, prosta, ba, nawet naiwna, nie może nawet zrozumieć tego pytania, nie mówiąc już, nań odpowiedzieć. Niech każdy we własnym wnętrzu dobrze posłucha, co ona orzeka o aktach woli, a gdy uwolni jej orzeczenie od wszystkiego, co w nim obce i nieistotne, i wyluska z niego tylko najistotniejszą treść, przekona się, że brzmi ono mniej więcej tak: „Ja mogę chcieć, a gdy będę chciał wykonać jakąś czynność, to ruchome członki mojego ciała wykonają ją natychmiast, gdy tylko zechcę, całkiem nieochybnie”. Znaczy to w krótkości: „*Mogę robić, co chcę*”. I nic ponad to nie powie orzeczenie bezpośredniej samowiedzy, choćbyśmy je roztrząsali ze wszystkich stron, stawiając pytanie w jak najrozmaitszej formie. Orzeczenie jej odnosi się więc zawsze do *możności czynienia zgodnie z wolą*: i oto mamy właśnie owo pojęcie wolności empiryczne, pierwotne i popularne, któreśmy ustalili zaraz na początku. Zgodnie z nim znaczy „wolny”: „zgodny z wolą”. Tę wolność samowiedza bezwarunkowo orzeknie, ale nie o nią pytaliśmy się. Samowiedza orzeka wolność *czynienia* — przyjąwszy jednak *chcenie* — a my pytaliśmy się właśnie o wolność *chcenia*. Badania nasze szukają mianowicie stosunku chcenia samego do pobudki: a o tym nic nie mówi owo orzeczenie: „mogę robić, co chcę”. Zależność naszego czynienia, tzn. naszych czynności cielesnych, od naszej woli, zależność, którą samowiedza w samej rzeczy orzeka, jest czymś zupełnie innym niż niezależność naszych aktów woli od warunków zewnętrznych, niezależność, która by wprawdzie stanowiła wolność woli, o której jednak samowiedza nic nie może powiedzieć: bo wychodzi ona poza zakres samowiedzy, dzięki temu, że dotyczy przyczynowego stosunku między światem zewnętrznym (danym nam jako świadomość innych rzeczy) a naszymi postanowieniami; samowiedza zaś nie jest zdolna do wydawania sądu o stosunku między tym, co leży całkowicie poza jej obrębem, a tym, co się znajduje wewnątrz jej sfery. Gdyż żadna siła poznawcza nie może ustalić stosunku, gdy jeden jego człon nie może jej być dany w żaden sposób. *Przedmioty* chcenia, które właśnie powodują akt woli, leżą jednak oczywiście poza granicami *samowiedzy*, w świadomości *innych rzeczy*, a sam akt woli jedynie w samowiedzy — a teraz szukamy przyczynowego stosunku, w jakim pozostają owe przedmioty do aktu woli. Do samowiedzy należy jedynie akt woli oraz jego bezwzględna władza nad członkami ciała i tę władzę właściwie mamy na myśli, mówiąc „co chcę”. Również dopiero użycie tej władzy, tj. *czyn* nadaje temu aktowi znamię aktu woli, nawet wobec samowiedzy. Bo dopóki się on znajduje jeszcze w okresie powstawania, dopóty nazywamy go *życzeniem*, gdy już powstał, *postanowieniem*, ale to, że nim jest, udowadnia samowiedza samej dopiero *czyn*, gdyż tworzy on granicę, przed którą akt woli jest jeszcze zmienny. I oto stajemy tutaj zaraz przy głównym źródle owego złudzenia, nie dającego się w istocie zaprzeczyć, dzięki któremu człowiek nieuprzedzony (tj. filozoficznie niewykształcony), sądzi, że w jakimś danym wypadku mogą w nim powstać przeciwne sobie akty woli, przy czym ufa swojej samowiedzy, mniemając, że ona tak orzekła. Bierze on mianowicie *życzenie* za *chcenie*. *Życzyć sobie może rzeczy sobie przeciwnych*¹⁹⁰, ale *chcieć* tylko jednej z nich: a której? to objawia przede wszystkim — nawet samowiedzy

¹⁹⁰*Życzyć sobie może rzeczy przeciwnych* — patrz: *Parerga*, t. II, § 327 pierwszego wydania [Chcąc uzupełnić myśl autora, zgodnie z jego zamiarem, podaję dokładne streszczenie tego rozdziału (*Parerga*, t. II, *Psychologische Bemerkungen*, § 33.). Schopenhauer omawia tam wypadki z życia codziennego, w których się nam zdaje, że czegoś chcemy, a zarazem nie chcemy, w których nas coś cieszy, a jednocześnie zasmuca: np. gdy oczekujemy ważnego listu, który nie nadchodzi, lub rozstrzygającej próby, która mamy przejść, a którą odroczone. To opóźnienie cieszy nas i równocześnie zasmuca, gdyż jest przeciwne naszym zamiarom, lecz zarazem sprawia nam chwilową ulgę. W tych wypadkach działają właściwie dwie różne pobudki, jedna silniejsza, lecz dalsza: *życzenie*, by próba się odbyła i byśmy już mieli rozstrzygnięcie, i druga słabsza, lecz bliższa: *życzenie*, byśmy mieli jeszcze na teraz spokój; a dalsza niepewność przynosi nam zarazem nadzieję i ma dla nas pierwszeństwo przed możliwym niekorzystnym wynikiem próby. Dzieje się tu to samo, co w fizyce, gdy przedmiot mniejszy, lecz bliższy, zasłania większy, ale dalszy; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

— *czyn*. Ponieważ jednak samowiedza dowiadyuje się o wyniku tak całkiem *a posteriori*, zaś *a priori* go nie zna, więc właśnie dlatego nic nie może orzekać o stałej konieczności, na mocy której z przeciwnych sobie życzeń tylko to staje się aktem woli i czynem, a żadne inne. Widzi ona, jak przeciwne sobie życzenia, wraz ze swoimi pobudkami, wobec niej powstają i znikają, zmieniając się i powtarzając: o każdym z nich orzeka, że stanie się czynem, jeżeli się stanie aktem woli. Gdyż ta czysto *podmiotowa* możliwość — właśnie wymieniona — istnieje wprawdzie w odniesieniu do każdego z nich i jest właśnie owym: „mogę czynić, co chcę”. Ale ta *podmiotowa* możliwość jest całkiem hipotetyczna: orzeka ona tylko: „jeżeli tego chcę, mogę to *uczynić*”. Ale nie w tym tkwi określenie, którego chcenie dla siebie wymaga: bo w samowiedzy mieści się tylko chcenie, ale nie podstawy powodujące do chcenia; te ostatnie tkwią w świadomości innych rzeczy, tzn. w zdolności poznawczej. Rozstrzyga tu natomiast możliwość *przedmiotowa*: ale leży ona poza obrębem samowiedzy, w świecie przedmiotów, do których należy pobudka i człowiek jako przedmiot: jest ona zatem obcą samowiedzy, a należy do świadomości innych rzeczy. Owa *podmiotowa* możliwość ma ten sam charakter, co możliwość wskrzesania¹⁹¹ iskier, zawarta w kamieniu, lecz uwarunkowana stałą, która posiada możliwość *przedmiotową*. W następnym rozdziale oświetlę jeszcze drugą stronę tej kwestii. Tam będziemy rozpatrywali wolę, nie jak tutaj z wewnątrz, ale z zewnątrz, zbadamy więc *przedmiotową* możliwość aktu woli: wówczas całą sprawę, oświetloną w ten sposób z dwóch różnych punktów, a więc zupełnie już wyraźną, będziemy mogli objaśnić także na przykładach.

52) A więc to uczucie: „mogę czynić, co chcę”, które tkwi w samowiedzy, towarzyszy nam wprawdzie ciągle, ale orzeka tylko to, że postanowienia lub postanowione akty naszej woli, chociaż wypływają z ciemnej głębi naszego wnętrza, wchodzą każdym razem natychmiast w świat wyobraźniowy, bo do niego należy nasze ciało, tak jak wszystko inne. Ta świadomość tworzy most między światem wewnętrznym a zewnętrznym, bo gdyby nie ona, oba te światy dzieliłaby bezdenna przepaść, dzięki temu, że w zewnętrznym tkwiłyby wówczas, jako przedmioty, same wyobrażenia, niezależne od nas pod każdym względem — zaś w wewnętrznym same bezskuteczne i tylko odczuwane akty woli. Gdybyśmy się zapytali o to człowieka zupełnie nieuprzedzonego, to ową bezpośrednią świadomość, którą się tak często bierze za świadomość rzekomej wolności woli, wyraziłby on mniej więcej tak: „Mogę czynić, co chcę. Zechcę pójść w lewo, pójdę w lewo, zechcę w prawo, pójdę w prawo. To zależy wyłącznie od mojej woli: a więc jestem wolny”. To orzeczenie jest bezsprzecznie zupełnie słuszne i prawdziwe: tylko że przyjmuje wolę już w założeniu; przyjmuje ono mianowicie, że wola już postanowiła; w ten sposób więc nie można się dowiedzieć zgoła nic o tym, czy sama jest wolna. Bo żadną miarą nie mówi ono o zależności lub niezależności *nastąpienia* samego aktu woli, lecz tylko o *następstwach* tego aktu, gdy już nastąpił, albo, by się wyrazić dokładniej, nie mówi nic o niechybnym zjawieniu się tego aktu, jako czynności cielesnej. Atoli jedynie tylko ta świadomość, na której się owo orzeczenie opiera, skłania człowieka nieuprzedzonego, tzn. filozoficznie niewykształconego (w innych zawodach jednak może on być mimo to wielkim uczonym) do tego, że bierze wolność woli za coś tak całkiem bezpośrednio pewnego, iż wypowiada ją jako niewątpliwą prawdę, a właściwie nie może wcale uwierzyć, żeby filozofowie na serio o niej wątpili, lecz w głębi serca sądzi, że cała gadanina o niej jest tylko szermierczym ćwiczeniem szkolnej dialektyki, kryjącej na dnie żart. Ale właśnie dlatego, że tak zawsze ma tę pewność pod ręką, pewność w każdym razie ważną, którą mu daje owa świadomość, a także dlatego, że człowiek jako stworzenie przede wszystkim i w istocie swojej praktyczne, nie teoretyczne, uświadamia sobie o wiele wyraźniej czynną stronę swoich aktów woli, tzn. stronę ich skuteczności, niż *bierną*, tzn. ich zależności — dlatego to jest tak trudno doprowadzić człowieka filozoficznie niewykształconego do tego, aby uchwycił właściwe znaczenie naszego zagadnienia i aby pojął, że teraz pytamy się nie o *następstwa*, ale o *podstawy* jego każdorazowego chcenia: jego *czynienie* zależy wprawdzie jedynie od jego *chcenia*, ale my chcemy się obecnie dowiedzieć, od czego też zależy *samo jego chcenie*, czy od niczego, czy też przecież od czegoś? Niezawodnie: może on *czynić* jedno, gdy chce, zarówno jak *czynić* drugie, gdy chce: lecz teraz niech się zastanowi nad tym, czy także może chcieć jednego tak samo, jak drugiego. Jeżeli więc w tym celu postawimy

¹⁹¹wskrzesanie — dziś popr.: wykrzesanie a. skrzesanie, a. krzesanie. [przypis edytorski]

teraz temu człowiekowi pytanie mniej więcej takie: „Czy rzeczywiście z dwóch przeciwnych sobie życzeń, które w tobie powstały, możesz być posłusznym zarówno jednemu, jak drugiemu? Np. gdy idzie o wybór między dwoma przedmiotami posiadania wykluczającymi się wzajemnie, czy w równej mierze możesz dać pierwszeństwo jednemu, jak drugiemu?”. Wtedy on odpowie: „Może mi wybór przyjdzie z trudnością: ale to, czy *zechcę* wybrać jedno, czy drugie, będzie zależało w zupełności zawsze ode mnie, a od żadnej innej władzy: tu posiadam zupełną wolność, by wybrać to, co *chcę*, i w tym będę zawsze słuchał jedynie tylko mojej *woli*. Jeżeli teraz zapytamy: „Ale twoje chcenie samo — od czegoż zależy?”, to człowiek odpowiada powołując się na samowiedzę: „od niczego innego, tylko ode mnie. Mogę chcieć, czego chcę: czego chcę, tego chcę”. A słowa te mówi bez zamiaru popełnienia tautologii¹⁹². W głębi swojej świadomości nie opiera się też nawet na prawie tożsamości, a jedynie na mocy tego prawa byłoby to prawdą. Lecz przyparty tu do muru, rozpowiada o chceniu swojego chcenia, co tak brzmi, jakby mówił o „ja” swojego „ja”. Zmuszony cofnąć się aż do rdzenia swojej samowiedzy, znajduje tam swoje „ja”, którego nie może odróżnić od swojej woli¹⁹³, a nie pozostaje mu nic, na mocy czego mógłby osądzić jedno i drugie. Pytanie postawione samowiedzy brzmi: „Czy przy owym wyborze — ponieważ przyjęliśmy tu, że osoba wybierającego i przedmioty wyboru są dane — mogłoby *jego chcenie samo*, skierowane właśnie ku jednemu przedmiotowi, a ku żadnemu innemu — czy mogłoby także wypaść może jakoś inaczej, niż ostatecznie wypadło? A może jest ono — na mocy właśnie określonych danych — tak koniecznie ustalone, jak to, że w trójkącie największemu kątowi odpowiada najdłuższy bok?”. Ale to pytanie jest tak obce naturalnej *samowiedzy*, że nie może go ona nawet zrozumieć, nie mówiąc już o tym, by mogła zawierać odpowiedź na nie — odpowiedź albo już gotową, albo chociażby tylko w formie nierozwiniętego zarodka — którą by tylko potrzebowała naiwnie za siebie wydać. Stosownie do tego, co powiedziałem, człowiek nieuprzedzony, ale filozoficznie niewykształcony, będzie się więc jeszcze zawsze starał uniknąć kłopotliwości, którą mu to pytanie musi sprawić, jeżeli je rzeczywiście zrozumiał: a schowa się przed nią za szańcem owej bezpośredniej pewności: „mogę czynić, co chcę” i „chcę tego, czego chcę” — jak powiedzieliśmy powyżej. I wciąż na nowo, po niezliczone razy, będzie powtarzał tę próbę, tak że trudno będzie zmusić go do zatrzymania się przy właściwym pytaniu, przed którym wciąż stara się umknąć. I nie można mu tego brać za złe: bo to pytanie daje rzeczywiście bardzo dużo do myślenia. Zagłębia ono badawczą rękę w najwewnętrzniejszą istotę człowieka: chce się dowiedzieć, czy i on także — jak wszystko inne na świecie — jest istotą ustaloną raz na zawsze dzięki samemu swojemu ustrojowi, która posiada — jak wszystko inne w przyrodzie — swoje własności określone i niezmiennne, czy z tych własności wynikają z koniecznością jego oddziaływania na skutek bodźca powstającego zewnątrz, czy więc te własności posiadają swój charakter niezmienny pod tym względem i czy wskutek tego w tym, co by się w nich może dało zmodyfikować, są zupełnie zdane na łaskę i niełaskę bodźców rozstrzygających z zewnątrz; czy też jedynie człowiek jest wyjątkiem w całej przyrodzie. A jeżeli się mimo to nareszcie uda zatrzymać go przy tym pytaniu tak drażliwym i wytłumaczyć mu, że tu szukamy źródła samych jego aktów woli, możliwej reguły ich powstawania lub braku wszelkich takich reguł, to wyjdzie na jaw, że bezpośrednia samowiedza nie daje w tym kierunku żadnych wskazówek, bo człowiek nieuprzedzony sam ją tutaj porzuca, a bezradność swoją zdradza namysłami i wszelakimi próbami tłumaczenia. Podstaw do nich stara się zaczerpnąć bądź to z doświadczeń, jakie porobił na sobie i na innych, bądź to z ogólnych zasad rozumu. Ale niepewność i chwiejność jego wyjaśnień wykazują zarazem dostatecznie, że jego bezpośrednia samowiedza nie daje żadnej wyjaśniającej odpowiedzi na to pytanie pojęte trafnie, podczas gdy przedtem na pytanie pojęte błędnie miała natychmiast odpowiedź gotową. A ostatecznym powodem tego zjawiska jest to, że wola człowieka jest jego właściwym „ja”, prawdziwym rdzeniem jego istoty: dlatego stanowi ona podstawę jego świadomości,

¹⁹²*tautologia* (z gr.) — oznacza niepotrzebne określanie jednego i tego samego pojęcia za pomocą kilku słów. [przypis tłumacza]

¹⁹³*nie może odróżnić od swojej woli* — dlatego, że ta wola jest właśnie tym jego „ja” najwewnętrzniejszym i istotnym, które pozostaje po odciążeniu wszystkiego, co zjawiskowe, jako *ἐν καὶ πᾶν*, jako rzecz sama w sobie. Tu potrąca już Schopenhauer o swoją metafizykę, jak to czytelnik kilkakrotnie mógł zauważyć w ciągu czytania rozprawy; zob. szczególnie rozdz. V., a także *Wstęp*, rozdz. 2. [przypis tłumacza]

jest czymś, co mu jest po prostu dane, co po prostu istnieje i poza co człowiek nie może się wydostać. Bo on sam jest takim, jakim chce, a chce stosownie do tego, jakim jest. Gdy się go więc pytamy, czy też mógłby chcieć inaczej, niż chce, to tak samo, jakbyśmy się go pytali, czy też mógłby być kimś innym niż samym sobą: a tego on nie wie. Z tego samego powodu również i filozof, który się od owego nieuprzedzonego człowieka różni tylko wprawą, jeżeli chce sobie jasno przedstawić tę trudną sprawę, musi się zwrócić do swojego rozumu, który dostarcza wiadomości *a priori*, do rozsądku, który nad nimi rozmyśla, i do doświadczenia, które mu w tym celu przedstawia czyny jego własne i innych, by wyjaśnić i sprawdzić takie rozumowe poznanie. Gdyż jest to instancja ostateczna i jedynie powołana do rozstrzygnięcia. Jej rozstrzygnięcie nie będzie wprawdzie tak łatwe, bezpośrednie i proste, jak rozstrzygnięcie samowiedzy, ale za to dorzeczne i wystarczające. Wszak głowa postawiła pytanie i ona też musi dać na nie odpowiedź.

53) Zresztą nie powinno nas to dziwić, że bezpośrednia samowiedza nie może się wykazać żadną odpowiedzią na owo pytanie zawikłane, spekulatywne, trudne i drażliwe: bo jest ona bardzo ograniczoną częścią całej naszej świadomości, ta ostatnia zaś, ciemna w swoim wnętrzu, zwraca wszystkie swoje przedmiotowe siły poznawcze całkowicie na zewnątrz. Wszystkie jej zupełnie niewątpliwe, tzn. *a priori* pewne wiadomości dotyczą przecież jedynie świata zewnętrznego. Tam więc może ona — według pewnych ogólnych praw, które tkwią w niej samej — rozstrzygać z pewnością siebie o tym, co tam zewnątrz jest możliwe, co niemożliwe, a co konieczne, i stwarza w ten sposób *a priori* czystą matematykę, czystą logikę, nawet czyste podstawowe przyrodoznawstwo. A zatem przez zastosowanie swoich form, świadomych *a priori*, do faktów danych w zmysłowym wrażeniu, zyskuje ona wyobraźniowy, realny świat zewnętrzny, a dzięki temu i doświadczenie. A przez zastosowanie logiki i zdolności myślenia, która tworzy podstawę logiki, do owego świata zewnętrznego, zyskuje następnie pojęcia, świat myśli; a znowu dzięki temu umiejętności oraz wszelkie wyniki wiedzy itd. Tam *zewnątrz* więc roztacza się przed jej oczami wielka jasność i przejrzystość. Ale *wnętrze* jest ciemne jak teleskop dobrze ocieniony: żadna aprioryczna zasada nie rozświetla nocy jej własnego wnętrza; natomiast promieniają te świetlne ogniska tylko na zewnątrz. Przed tzw. zmysłem wewnętrznym nie przesuwa się — jak wykazałem powyżej — nic, prócz własnej woli. Do jej to poruszeń właściwie należy odnieść także wszystkie tak zwane wewnętrzne uczucia. Ale wszystko to, czego nam dostarcza owo wewnętrzne spostrzeżenie woli, zbiega się — jak wykazałem powyżej — na powrót w chceniu i niechceniu, nie wyjmując sławetnej pewności, że: „mogę to *zrobić*, co *chcę*”, która właściwie orzeka: „Spostrzegam natychmiast — (w sposób zupełnie dla mnie niepojęty) — jak się każdy akt mojej woli przedstawia jako czynność mojego ciała”. A pewność ta, biorąc ściśle, jest dla poznającego podmiotu twierdzeniem opartym na doświadczeniu. I poza tym niczego więcej tu się doszukać nie można. Instancja, do której udaliśmy się po odpowiedź na postawione nam pytanie, okazała się zatem niepowołaną: ba, nawet wcale nie można się do niej zwracać z tym pytaniem w jego prawdziwym znaczeniu, ponieważ go ona nie rozumie.

54) Odpowiedź, którą samowiedza — na postawione jej zapytanie — wydała, streszczę teraz pokrótce jeszcze raz, wyrażając ją w formie krótszej i łatwiejszej. *Samowiedza* każdego człowieka orzeka całkiem wyraźnie, że może on *zrobić*, co *chce*. Ponieważ jednak jest rzeczą możliwą pomyśleć sobie, że on *chce* czynności zupełnie sobie przeciwnych, więc wynika z tego bez wątplenia, że może on także wykonać czynności przeciwne sobie, *jeżeli chce*. Rozum niewykształcony następnie pojmuje to przewrotnie w tym znaczeniu, że może on, w danym wypadku, także *chcieć* rzeczy przeciwnych sobie i nazywa to *wolnością woli*. Tymczasem powyższe orzeczenie bynajmniej nie powiada tego, jakoby on, w danym wypadku, mógł także *chcieć* rzeczy przeciwnych sobie. Zawiera ono tylko to, że z dwóch czynności przeciwnych sobie może on wykonać jedną, *jeżeli chce jednej*, a tak samo drugą, *jeżeli chce drugiej*; ale czy w danym wypadku *może chcieć* zarówno jednej, jak i drugiej, to pozostaje nadal nierozstrzygnięte: jest przedmiotem głębszego badania niż to, które by tylko sama samowiedza mogła rozstrzygnąć. Najkrótsza, choć scholastyczna, formułka określiłaby ten wynik tak: „Orzeczenie samowiedzy dotyczy woli tylko »*a parte post*«, natomiast pytanie o wolności »*a parte ante*«. — A więc owo niedające się zaprzeczyć orzeczenie samowiedzy: „mogę *zrobić*, co *chcę*”, nie zawiera nic i nic zgola nie rozstrzyga o wolności woli. Ta wolność polegałaby więc na tym, że nie zewnętrzne

warunki, w których się ten oto człowiek tutaj znajduje, powodowałyby z koniecznością każdorazowy akt woli nawet w poszczególnym indywidualnym wypadku, a więc przy danym indywidualnym charakterze — lecz że ten akt woli mógłby teraz wypaść tak, ale także i inaczej. Samowiedza jednak nie mówi o tym ani słowa: gdyż ta sprawa leży całkowicie poza jej zakresem, ponieważ polega na przyczynowym stosunku między światem zewnętrznym a człowiekiem. Jeżeli się zapytamy człowieka, który posiada zdrowy rozum, ale nie ma filozoficznego wykształcenia, na czym też polega ta wolność woli — wszak ją głosi z taką wiarą na mocy orzeczenia swojej samowiedzy — to odpowie: „Na tym, że mogę czynić, co chcę, jeżeli mnie tylko nic fizycznie nie krępuje”. A więc mówi wciąż o stosunku swojego *czynienia* do swojego *chcenia*; a to — jak wykazałem w pierwszym rozdziale — jest jeszcze zawsze tylko wolnością *fizyczną*. Gdy się go następnie zapytamy, czy wówczas, w danym wypadku, może *chcieć* jakiejś rzeczy tak samo, jak rzeczy przeciwnej; to w pierwszym zapale powie wprawdzie „tak”, ale z chwilą, gdy tylko zacznie pojmować znaczenie pytania, zacznie się także namyślać i mieszać, a w końcu popadnie w niepewność. Ratując się przed nią, najchętniej skryje się znowu za swoje twierdzenie: „mogę czynić, co chcę” i tu obwaruje się przeciw wszelkim dowodom i wywodom. Lecz poprawna odpowiedź na jego twierdzenie — a spodziewam się, że ją w następnym rozdziale uwolnię od wszelkich wątpliwości — brzmiałaby tak: „możesz *czynić* co *chcesz*: ale w każdej danej chwili twojego życia możesz *chcieć* tylko jednej, określonej rzeczy i zgoła żadnej innej niż ta jedna”.

55) Rozbiór umieszczony w tym rozdziale zawiera właściwie już także i odpowiedź na pytanie Królewskiej Akademii, mianowicie odpowiedź przeczącą: odnosi się ona wprawdzie tylko do rzeczy głównej, ale w następnych rozdziałach uzupełnię jeszcze po trochu także i ten rozbiór faktycznego stanu rzeczy, jaki zachodzi w samowiedzy. Jednakowoż istnieje jeszcze jeden sposób sprawdzenia także i tej naszej przeczącej odpowiedzi — a to w *jednym* wypadku. Mianowicie: gdybyśmy się teraz zwrócili z naszym pytaniem do tej władzy, którą poprzednie wywody wskazały nam jako jedynie powołaną, tj. do czystego rozumu, do rozsądku, który jego dane rozważa, i do doświadczenia, które towarzyszy jednemu i drugiemu — i jeżeliby jej wyrok może rozstrzygnął, że *liberum arbitrium* w ogóle nie istnieje, że natomiast czynienie człowieka, jak wszystko inne w przyrodzie, następuje w każdym danym wypadku jako skutek wynikający z koniecznością — to jeszcze i to dawałoby nam pewność, że w bezpośredniej samowiedzy *nawet nie mogą tkwić* dane umożliwiające udowodnienie owego „*liberum arbitrium*”, o które się pytano. W ten sposób rozstrzygnięcie nasze otrzymałoby, prócz uzasadnienia empirycznego, omawianego dotychczas, jeszcze i uzasadnienie rozumowe, za pomocą wniosku „*a non posse ad non esse*”¹⁹⁴, a więc drogą, którą jedynie można ustalać *negatywne* prawdy *a priori*. Stałoby się więc wówczas podwójnie pewne. Gdyż niepodobna przypuścić, że jest rzeczą możliwą, by istniała taka widoczna sprzeczność między bezpośrednimi orzeczeniami samowiedzy a wynikami otrzymanymi na podstawie zasad czystego rozumu oraz zastosowaniem tychże do doświadczenia: wszak nasza własna samowiedza nie może być do tego stopnia kłamliwa. Zarazem należy nadmienić, że nawet *Kant* nie twierdzi, jakoby jego rzekome usprzecznienie¹⁹⁵ dwóch zasad tego zagadnienia — nawet u niego samego — miało powstawać może dzięki temu, że teza i antyteza wychodzą każda z innego źródła poznania, jedna, przypuścmy, z orzeczeń samowiedzy, druga z rozsądku i doświadczenia; gdyż obie, teza i antyteza, mędrkują na mocy rzekomo przedmiotowych podstaw. Przy tym jednak teza nie opiera się na niczym, jak tylko na bezwładnym rozsądku, tzn. na potrzebie za-

¹⁹⁴*a non posse ad non esse* — co nie może być, nie jest. [przypis tłumacza]

¹⁹⁵*usprzecznienie* — w oryginale jest *Antinomie*: antynomia (zob. *Słownik wyrazów filozoficznych*). Słowo to pochodzi z greckiego i oznacza sprzeczność dwóch prawd lub zasad, z których każda zdaje się prawdziwa. Zrozumiemy tą uwagę Schopenhauera, gdy sobie przypomnimy, że dowody Kanta, stwierdzające tezy jego czterech antynomii, uważał za sofizmaty, a tylko antytezom przyznawał, że polegają na formach naszej zdolności poznawczej, a więc na podstawach przedmiotowych. (Zob. s. 627 i 628 I-go tomu *Welt als Wille und Vorstellung: Kritik der Kantischen Philosophie*, wydanie Grisebacha, Reclam). W naszym wypadku idzie o trzecią antynomię Kantowską. [przypis tłumacza]

trzymania się przecież kiedyś w cofaniu¹⁹⁶, zaś antytezę popierają rzeczywiście wszelkie przedmiotowe podstawy.

56) Ale to badanie *pośrednie*, które zatem mamy obecnie przeprowadzić, a które nie wychodzi poza obręb zdolności poznawczej i roztaczającego się przed nią świata zewnętrznego, oświetli jednak zarazem jasno to badanie *bezpośrednie*, któreśmy dotychczas przeprowadzili, i przyczyni się w ten sposób do uzupełnienia tego ostatniego: wykaże naturalne złudzenie, w jakie dzięki błędnemu tłumaczeniu owego tak bardzo prostego orzeczenia samowiedzy, a popadamy zawsze, gdy ta samowiedza staje w sprzeczności ze świadomością innych rzeczy, która jest zdolnością poznawczą i ma swoje źródło w tym samym podmiocie, co i samowiedza. Ba, dopiero przy końcu tego pośredniego badania otworzą się nam trochę oczy na prawdziwą treść i prawdziwe znaczenie owego: „ja chcę” towarzyszącego wszystkim naszym czynnościom oraz na świadomość pierwotności i samowładności, dzięki którym te czynności są *naszymi* czynnościami. I to przede wszystkim uzupełni owo bezpośrednie badanie, któreśmy przeprowadzali dotychczas.

III. WOLA WOBEC ŚWIADOMOŚCI INNYCH RZECZY

57) Ponieważ zdolność poznawcza zwraca się, co do istoty swojej, na zewnątrz, więc jeżeli się teraz zwrócimy do niej z naszym zagadnieniem, możemy wiedzieć już naprzód, że wola nie może być dla niej przedmiotem bezpośredniego spostrzegania, jakim była dla samowiedzy, którąśmy mimo to uznali za niepowołaną do sądenia naszej sprawy. Wiemy natomiast naprzód, że tutaj możemy rozpatrywać tylko *istoty* obdarzone wolą. Istoty te istnieją wobec zdolności poznawczej jako zjawiska przedmiotowe i zewnętrzne, tzn. jako przedmioty doświadczenia; jako takie należy je zatem badać i wydawać o nich sądy, bądź to zgodnie z regułami ogólnymi, ustalonymi dla doświadczenia w ogóle, stosownie do jego możliwości, i pewnymi *a priori*, bądź to zgodnie z faktami, których dostarcza doświadczenie gotowe i rzeczywiście istniejące. A więc nie mamy tu już do czynienia, jak przedtem, z *wolą* samą, jaka się roztacza tylko przed zmysłem wewnętrznym, lecz z *chcącymi istotami, którymi wola porusza*, a które są przedmiotami zmysłów zewnętrznych. Zmusza nas to wprawdzie do rozpatrywania właściwego przedmiotu naszych badań z większej odległości i tylko pośrednio, lecz tę ujemną stronę przeważa ta korzyść, że możemy się teraz posługiwać przy tym narządem o wiele doskonalszym niż samowiedza ciemna, głucha, jednostronna i bezpośrednia, niż ów tak zwany zmysł wewnętrzny; mianowicie *rozumem* wyposażonym we wszystkie zmysły zewnętrzne i we wszystkie siły zdolne do *przedmiotowego* pojmowania.

58) Najogólniejszą i na wskróś istotną formę tego rozumu upatrujemy w *prawie przyczynowości*, ponieważ nawet jedynie za pośrednictwem tego prawa dochodzi do skutku wyobrażenie realnego świata zewnętrznego. Przy tym podrażnienia i zmiany odczuwane w naszych narządach zmysłowych pojmujemy natychmiast i zupełnie bezpośrednio jako *skutki* i natychmiast — (bez wskazówek, bez pouczenia i doświadczenia) — przechodzimy od nich do ich *przyczyn*, które się nam wówczas przedstawiają jako *przedmioty w przestrzeni*, właśnie dzięki temu procesowi rozumowemu¹⁹⁷. Z tego wynika nieodparcie, że

¹⁹⁶na bezwładnym rozsądku, tzn. na potrzeby zatrzymania się (...) w cofaniu — *Regressus in infinitum*: uodwadnianie lub wyprowadzanie w nieskończoność, bez możliwości zatrzymania się przy czymś bezwarunkowym. [przypis tłumacza]

¹⁹⁷podrażnienia i zmiany odczuwane w naszych narządach zmysłowych pojmujemy natychmiast i zupełnie bezpośrednio jako skutki (...) — szczegółowe przeprowadzenie tego twierdzenia znajduje się w rozprawie o zasadzie podstawy, § 21 drugiego wydania [§ 21. *Aprioryczność pojęcia przyczynowości. Intelktualność empirycznego wyobrażenia. Rozum* (s. 64, wyd. Grisebacha, tom III)]. Twierdzenie postawione i bronię przez Schopenhauera brzmi: Wyobrażenie jest dziełem rozumu, który z surowego materiału wrażeń w narządach zmysłowych dopiero wytwarza i stwarza przedmiotowy świat zewnętrzny, dzięki właściwej sobie formie przyczynowości, opartej na dwóch zasadniczych apriorycznych wyobrażeniach: czasu i przestrzeni. Trzeba być pozbawionym rozumu, by sądzić, że świat istnieje gotowy, przedmiotowo-realny zewnątrz nas, gdzie się posuwa w niezłomnym rzeczywistym czasie, regulowany bezwyjątkowym prawem przyczynowości, a potem tylko wchodzi narządami zmysłowymi do naszej głowy, gdzie istnieje, niejako w odbicie, po raz drugi. Do takiego błędnego poglądu prowadzi nienależyte odgraniczenie wrażenia od wyobrażenia. Wrażenie zmysłowe jest czuciem czysto podmiotowym, jest podskórnym procesem w samym organizmie i nie zawiera nic przedmiotowego, nic podobnego do wyobrażenia. Dopiero gdy rozum przez jedyną i aprioryczną swoją formę (prawo przyczynowości), a więc niezależnie od wszelkiego doświadczenia i przed nim, ujmie wrażenia cielesne jako skutek i, szukając doń przyczyny, przeniesie ją na zewnątrz przy pomocy przestrzeni (apriorycznej formy zmysłu zewnętrznego), powstaje

jestemy *a priori* świadomi *prawa przyczynowości*, a zatem świadomi jako *prawa koniecznego* pod względem możliwości wszelkiego doświadczenia w ogóle; i obejdziemy się bez dowodu pośredniego, trudnego, a nawet niewystarczającego, za pomocą którego Kant uzasadnił tę ważną prawdę. Prawo przyczynowości jest pewne *a priori*, jako taka ogólna reguła, której podlegają bez wyjątku wszystkie realne przedmioty świata zewnętrznego. A tę bezwyjątkowość zawdzięcza ono właśnie swojej aprioryczności. Prawo to, istotnie i wyłącznie, dotyczy *zmian* i orzeka, że jeżeli gdzie kiedy w świecie przedmiotowym, realnym, materialnym cośkolwiek wielkiego lub małego bardzo lub mało się zmieni, to koniecznie tuż *przedtem* musiało się *zmienić* także coś innego, a *żeby to inne się mogło było zmienić*, to *przed nim* znowu coś innego zmienić się musiało, i tak w nieskończoność. I niepodobna nigdy uchwycić jakiegoś początkowego punktu tego wstecz idącego szeregu zmian, który wypełnia czas tak, jak materia przestrzeń; nie można sobie nawet pomyśleć, że taki punkt jest możliwy, nie mówiąc już o tym, by go można przyjąć w założeniu. Bo pytanie: „co spowodowało tę zmianę?” powtarza się bez wytchnienia i nie dopuszcza nigdy do tego, by rozum osiągnął ostateczny punkt spoczynku, choćby się

wyobrażenie. Przyczyna przedstawia się jako przedmiot w przestrzeni, podczas gdy wrażenie dochodziło do świadomości tylko w czasie (apriorycznej formie zmysłu wewnętrznego). Tak więc konstruuje sobie rozum na podstawie czystego wyobrażenia apriorycznego przestrzeni wyobrażenie empiryczne (świat przedmiotowy, zewnętrzny: zjawisko w mózgu, *Gebirphänomen*). Zatem wszystkie nasze codzienne empiryczne wyobrażenia są intelektualnymi. Przedmiotowemu wyobrażaniu służą właściwie tylko dwa zmysły: dotyk i wzrok, gdyż tylko one dostarczają potrzebnych danych przestrzennych, inne zaś są czysto podmiotowe. Schopenhauer przeprowadza teraz dowód na tych dwóch zmysłach, szczególnie zaś na drugim z nich, przytaczając i wyprowadzając cztery wypadki, w których się wyraźnie ujawnia intelektualizująca funkcja rozumu: 1) rozum odwraca wrażenia przedmiotu, powstające w siatkówce przewrotnie, 2) robi z dwóch wrażeń jedno, a 3) z powierzchni ciała, i 4) poznaje odległość przedmiotów od nas. Ta intelektualizująca czynność rozumu jest bezpośrednia i intuicyjna, niezależna od rozsądku, którego materialem są słowa i pojęcia. Gdy rozum poprzedza rozsądek. Gdy rozum popełni błąd (skonstruuje złą przyczynę), powstaje fałszywy pozór, którego jednak rozsądek nie może usunąć, mimo że go poznał, mimo że *in abstracto* zna prawdziwy stan rzeczy, a więc nie popełnia pomyłki. To co rozum bezbłędnie poznał, jest rzeczywistością, a to co rozsądek, prawdą. Ale rozum, mimo aprioryczności swoich form, dopiero przez wprawę i doświadczenie dochodzi do trafnego ich zastosowania. Bez tych form wyobrażenie jest niemożliwe, ale konstruowania go dopiero się uczymy (dzieci, ślepi od urodzenia po operacji). Rozum, tzn. poznanie prawa przyczynowości, muszą także posiadać wszystkie zwierzęta, od najwyższych do najniższych, bo posiadają wyobrażenia. Istnieją tu tylko różnice stopnia. Dalszy ciąg odróżnia rozum praktyczny (roztropność, chytryść, podstępność itp.) od teoretycznego (bystrości, rozumności itp.). Rozum, szukając przyczyn, stwarza mechanikę, fizykę itp., szukając podmiotów, fizjologię, terapię itp. Zaś motywację opracowuje teoretycznie w etyce, historii, teorii prawa, polityce i poezji lub praktycznie, tresując zwierzęta, wpływając na ludzi. Rozum polega zawsze na bezpośrednim, intuicyjnym chwytaniu związku przyczynowego, jest poznananiem pierwotnym; rozsądek zaś pochodnym. Ale źródłem pojęcia przyczynowości nie jest 1) ani działanie woli na członki ciała, ani 2) opór ciała stawiany naszemu naciskowi. Bo: 1) między aktem woli a czynnością ciała nie ma w ogóle związku przyczynowego, gdyż są one bezpośrednio jednym i tym samym: raz spostrzeganym wewnątrz (w samowiedzy), raz z zewnątrz (w zewnętrznym, przestrzennym wyobrażeniu). Bo: 2) wrażenie nie zawiera nic z przedmiotowego wyobrażenia, zaś nasz nacisk na przedmiot wymaga poprzedniego jego wyobrażenia (jako pobudki), a wyobrażenie poznania przyczynowości. U Kanta nie znajdujemy tego, że empiryczne wyobrażenie dochodzi do skutku dzięki aprioryczności prawa przyczynowości. Nie uwzględnia on i nie wyjaśnia powstawania tego wyobrażenia. W stosunku przyczynowym rozważa tylko przejście od zjawiska do rzeczy samej w sobie. Przez „przedmiot zewnętrzny” rozumie tu mianowicie już rzecz samą w sobie (*Krytyka czystego rozumu* s. 367, I wyd.). Przyczynowość odgrywa u niego tylko o tyle rolę, o ile się pytamy o rzecz samą w sobie, o to, co w *transcendentalnym* znaczeniu znajduje się zewnątrz nas; zaś spostrzeżenie zewnętrznych przedmiotów w przestrzeni poprzedza wszelkie zastosowanie prawa przyczynowości: samo wrażenie zmysłowe jest już spostrzeżeniem, a więc czymś całkiem bezpośrednim, co nie potrzebuje pomocy związku przyczynowego ani rozumu. Kant następnie przyjmuje prawo przyczynowości, jako istniejące i możliwe jedynie w namyśle (refleksji, poznaniu pojęciowym), gdy tymczasem jego zastosowanie poprzedza wszelki namysł. Ale sprostowanie moje, mówi Schopenhauer, nie ujmuje nic idealistycznemu pogładowi Kanta. Przeciwnie: wykazuje, że wszelkie pierwiastki empirycznego wyobrażenia tkwią w nas samych, że nie ma tu nic, co by nam dostarczało pewnej wskazówki do szukania czegoś po prostu różnego od nas, jakiejś rzeczy samej w sobie. Gdyż prawo przyczynowości stoi i upada z empirycznym wyobrażeniem, jako swoim wynikiem. (Ustęp ten jest bardzo charakterystycznym przyczynkiem dla poznania stosunku Schopenhauera do Kanta. Dlatego streściłem go nieco obszerniej). Następuje kilka uwag o materii (substancji) i przyczynkach (akcydencjach). Materia jest tylko przedmiotowym odpowiednikiem (korelatem) czystego rozumu, mianowicie przyczynowości w ogóle. Dlatego jej można do niej stosować prawo przyczynowości. Jest ona zatem niezmienna i nieprzemijająca. Tylko jej przyczynki (formy i jakości) są zmienne i przemijające, podlegając prawu przyczynowości, i tylko dzięki jemu są możliwe. A że substancja jest tożsamościowa z materią, więc można powiedzieć, że jest działaniem *in abstracto* (zdolnością działania, działalnością), zaś przyczynki szczególnym rodzajem działania, działaniem *in concreto*. Bo gdy pominiemy te rodzaje działania, zostanie nam sama działalność w ogóle: przyczynowość pomyślana przedmiotowo. Do tych wyników prowadzi prawdziwy, tzn. transcendentalny idealizm. Do rzeczy samej w sobie zaś nie możemy dojść drogą przedstawień, lecz tylko tą, która prowadzi przez wnętrza rzeczy. (przyp. tłum.). [przypis redakcyjny]

przy tym nie wiedzieć jak bardzo trudził: dlatego też nie można sobie pomyśleć pierwszej przyczyny, tak samo jak nie można pomyśleć początku czasu lub granicy przestrzeni. — Prawo przyczynowości orzeka również, że gdy nastąpiła zmiana wcześniejsza — *przyczyna* — musi całkiem niechybnie nastąpić zmiana późniejsza — *skutek* — spowodowana tamtą, że więc następuje *koniecznie*. Przez tę cechę *konieczności* prawo przyczynowości okazuje się jedną z form *zasady podstawy*, która jest najogólniejszą formą naszej całej zdolności poznawczej. A jak w świecie realnym jako przyczynowość, tak w świecie myśli występuje ta zasada jako logiczne prawo racji, a nawet i w pustej, ale *a priori* wyobrażonej przestrzeni, jako prawo wzajemnej i ściśle koniecznej zależności położenia wszystkich części przestrzeni; szczególne i szczególne udowodnienie tej koniecznej zależności jest jedyną treścią geometrii. Dlatego też — jak już wykazałem na początku — pojęcia: „jest konieczne” i „jest następstwem z danej podstawy” są pojęciami zamiennymi¹⁹⁸.

59) A zatem wszystkie *zmiany*, które zachodzą w przedmiotach obiektywnych, znajdujących się w realnym świecie zewnętrznym, podlegają prawu *przyczynowości* i dlatego zjawiają się zawsze, bez względu na to gdzie i kiedy, jako *konieczne* i niechybne. Reguła ta nie może mieć żadnego wyjątku, ponieważ *a priori* obejmuje wszelką możliwość doświadczenia. Co się zaś tyczy jej zastosowania w jakimś danym wypadku, to należy się tylko pytać, czy idzie o jakąś *zmiianę* realnego przedmiotu, danego w zewnętrznym doświadczeniu; jeżeli tak, to zmiany jego podlegają zastosowaniu prawa przyczynowości, tzn. muszą mieć przyczynę, która je, ale właśnie dlatego z *koniecznością*, sprowadziła.

60) A teraz przystąpmy bliżej do samego doświadczenia z tą naszą regułą ogólną, *a priori* pewną, a więc ważną bez wyjątku dla każdego możliwego doświadczenia, i przypatrzmy się realnym przedmiotom danym w tym doświadczeniu, których możliwe zmiany podpadają pod naszą regułę. Zauważymy wnet, że istnieje między nimi kilka głównych różnic silnie zarysowanych, według których też już dawno je sklasyfikowano. Zauważymy mianowicie, że są to przedmioty częściowo nieorganiczne, tzn. nieżywe, częściowo organiczne, tzn. żywe, że te ostatnie znowu są po części roślinami, po części zwierzętami. Przekonamy się, że zwierzęta znowu, chociaż podobne do siebie co do istoty swojej i odpowiadające swojemu pojęciu, mimo to tworzą szereg przeróżnych i coraz doskonalszych ustopniowań, przechodzących nieznacznie — począwszy od tych zwierząt, które jeszcze blisko pokrewne roślinie niełatwo się dają od niej odróżnić, aż w górę — do najdoskonalszych, które najzupełniej odpowiadają pojęciu zwierzęcia: na szczycie tego szeregu widzimy człowieka — siebie samych.

61) Ale nie dajmy się owej rozmaitości wprowadzić w błąd i przypatrzmy się teraz wszystkim tym istotom razem, tylko jako obiektywnym, realnym przedmiotom doświadczenia, i zgodnie z tym przystąpmy do zastosowania naszego prawa przyczynowości, ustalonego *a priori* dla możliwości wszelkiego doświadczenia. Stosując je do zmian zachodzących ewentualnie w takich istotach, przekonamy się, że wprawdzie doświadczenie daje wszędzie wyniki zgodne z tym prawem, pewnym *a priori*, że jednakowoż wielkiej *różności*, która zachodzi w istocie wszystkich owych przedmiotów doświadczenia — a na którą zwróciłem uwagę — odpowiadają także stosowne odmiany sposobu, w jaki przyczynowość swego prawa na nich dochodzi. Ścisłej: stosownie do trojakiej różnicy pomiędzy ciałami nieorganicznymi, roślinami i zwierzętami, występuje przyczynowość, która kieruje wszystkimi ich zmianami, również w trzech formach, mianowicie: jako *przyczyna*, w najściślejszym tego słowa znaczeniu, albo jako *podnieta*, albo jako *motywacja* — co bynajmniej nie uszczupla jej ważności apriorycznej, ani też tym samym konieczności następstwa, przez nią ustanowionej.

62) Dzięki *przyczynie*, w najciaśniejszym tego słowa znaczeniu, następują wszystkie mechaniczne, fizykalne i chemiczne zmiany przedmiotów doświadczenia. Charakteryzują ją zawsze dwie cechy. Po pierwsze to, że stosuje się do niej trzecie zasadnicze prawo Newtona: „działanie i przeciwdziałanie są sobie równe”, tzn. stan poprzedzający, który się nazywa przyczyną, doznaje takiej samej zmiany jak następujący, który się nazywa skutkiem. Po drugie to, że zgodnie z drugim prawem Newtona stopień skutku jest każdym razem ściśle dostosowany do stopnia przyczyny, a zatem przyrost przyczyny pociąga za sobą

¹⁹⁸pojęcia: „jest konieczne” i „jest następstwem z danej podstawy” są pojęciami zamiennymi — zob. § 49. *O zasadzie podstawy*. [przypis tłumacza]

także równy przyrost skutku, tak, że gdy już raz znamy sposób działania, możemy natychmiast — na podstawie stopnia natężenia przyczyny — poznać, zmierzyć i obliczyć także stopień skutku i *vice versa*¹⁹⁹. Przy empirycznym stosowaniu tej drugiej cechy nie powinniśmy jednak mieszać właściwego skutku z jego zjawiskiem widocznym na zewnątrz. Np. nie należy się spodziewać, że objętość ściskanego ciała będzie się wciąż zmniejszała w stosunku do przyrostu sił ściskających. Gdyż przestrzeń, w którą ciało wtlaczamy, wciąż się zmniejsza, zwiększa się zatem opór: a chociaż, zgodnie z prawem Mariotte'a, i tu także właściwy skutek, który jest zgęszczeniem, rośnie rzeczywiście w miarę, jak rośnie przyczyna, to mimo to nie można tego odnosić do owego pozornego jego zjawiska. Następnie ciepło wprowadzone do wody do pewnego określonego stopnia powoduje jej rozgrzewanie, ale powyżej tego stopnia już tylko szybkie ulatnianie, przy czym jednak zachodzi znowu ten sam stosunek między stopniem przyczyny a stopniem skutku; i tak ma się rzecz w wielu wypadkach. A więc właśnie takie *przyczyny w najściślejszym znaczeniu* powodują zmiany wszelkich ciał *nieżywych*, tzn. *nieorganicznych*. A poznanie i przyjęcie przyczyn tego rodzaju kieruje rozpatrywaniem wszystkich zmian, które są przedmiotem mechaniki, hydrodynamiki, fizyki i chemii. A zatem właściwą i istotną cechą ciała nieorganicznego lub nieżywego jest to, że powodują nim wyłącznie tylko przyczyny tego rodzaju.

63) Drugim rodzajem przyczyn jest *podnieta*, tzn. taka przyczyna, która: po pierwsze, sama nie doznaje *żadnego* przeciwdziałania stojącego w stosunku do jej działania i po drugie — taka, której intensywność zgoła nie jest równomierna w stosunku do intensywności skutku. Wskutek tego nie można tu ani mierzyć, ani też naprzód oznaczać stopnia skutku według stopnia przyczyny; raczej może mały przyrost podniety spowodować bardzo wielki przyrost skutku albo też odwrotnie: może zupełnie znieść skutek poprzedni, a nawet sprowadzić wprost przeciwny. Np. jest znaną rzeczą, że ciepło lub wapno dodane do ziemi może doprowadzić rośliny do niezwykle szybkiego rośnięcia, dzięki temu, że te przyczyny działają jako podniety na siłę życia roślin; lecz gdy się przy tym przekroczy, choćby o niewiele, stosowny stopień podniety — to skutkiem będzie śmierć rośliny, zamiast wzmocnienia i przyspieszenia jej życia. Tak samo możemy za pomocą wina lub opium znacznie spotęgować naprężenie naszych sił duchowych, gdy jednak przekroczymy należyty miarę podniety, to skutek będzie wprost przeciwny. Ten rodzaj przyczyn, a więc *podniety*, powoduje wszystkie zmiany organizmów *jako takich*. Wszelkie zmiany i wszelki rozwój roślin, oraz wszystkie te zmiany lub funkcje ciał zwierzęcych, które są jedynie organiczne i wegetatywne, następują wskutek podniet. W ten sposób działają na nie: światło, ciepło, powietrze, pożywienie, wszelkie ziola, każde dotknięcie, zapłodnienie itd. Podczas gdy życie zwierząt posiada przy tym jeszcze całkiem inną dziedzinę, o której zaraz będę mówił, to przeciwnie ma się rzecz z roślinami, które całe swoje życie pędzą wyłącznie dzięki działaniu *podniet*. Cała ich asymilacja, rośnięcie i to, że koroną dążą ku światłu, a korzeniami szukają najlepszej ziemi, ich zapłodnienie, kiełkowanie itd. są zmianami wskutek *podniet*. Niektóre nieliczne gatunki posiadają prócz tego jeszcze osobliwie szybki ruch, który następuje również tylko wskutek podniet. Z powodu niego nazywa się je także roślinami pobudliwymi²⁰⁰. Jak wiadomo, są to głównie *Mimosa pudica*, *Hedysarum gyrans* i *Dionaea muscipula*. I właśnie to stanowi charakter rośliny, że nią powodują wyłącznie i bez wyjątku *podniety*. A zatem *rośliną* jest każde ciało, którego ruchy i zmiany, właściwe mu i do jego natury dostosowane, następują każdym razem i wyłącznie wskutek *podniet*.

64) Trzeci rodzaj przyczyn powodujących znamionuje charakter *zwierząt*. Jest nim *motywacja*, tzn. przyczynowość, która przechodzi przez *poznanie*. W ustopniowaniu istot naturalnych występuje ona w tym punkcie, gdzie istota bardziej złożona, mająca zatem rozmaite potrzeby, nie może ich już zaspokajać pod samym tylko naporem pobudki, na którą musi wyczekiwać, gdzie natomiast musi posiadać możliwość wybierania środków zaspokojenia, chwytania ich, nawet wyszukiwania. Dlatego u istot tego rodzaju miejsce samej tylko wrażliwości na *podniety* i ruchu spowodowanego nimi zajmuje *pobudliwość*²⁰¹,

¹⁹⁹*vice versa* — na odwrót. [przypis tłumacza]

²⁰⁰*rośliny pobudliwe* — w oryginale jest: *sensitive Pflanzen*. [przypis tłumacza]

²⁰¹*pobudliwość* — wrażliwość na pobudki. W oryginale jest: *Empfänglichkeit für Motive*. Schopenhauer przeciwstawia: *Wille* i *Vorstellung*. *Wille* jest czynnikiem metafizycznym, a *Vorstellung* poznawczym (por. I. s. 33, II.

tzn. zdolność przedstawień, intelekt, w niezliczonych stopniach doskonałości — ujawniającej się materialnie jako system nerwowy i mózg — a tym samym i świadomość. Że podstawą życia zwierzęcego jest życie roślinne, które jako takie następuje właśnie tylko wskutek *podniet*, jest rzeczą znaną. Ale wszystkie te ruchy, które zwierzę wykonywa jako *zwierzę*, a które właśnie dlatego zależą od *funkcji zwierzęcych* — jak je fizjologia nazywa — występują w następstwie poznanego przedmiotu, a więc *wskutek* pobudek. *Zwierzęciem* jest zatem każde ciało, którego zewnętrzne ruchy i zmiany, właściwe mu i do jego natury dostosowane, następują każdym razem *wskutek pobudek*, tzn. pewnych *przedstawień* obecnych w jego świadomości, przy czym tę świadomość przyjmujemy już w założeniu. I chociaż zdolność przedstawień, a przeto zarazem i świadomość, posiadają tak niezliczone stopnie w szeregu zwierząt, to przecież każde z tych zwierząt posiada jednej i drugiej tyle, że pobudka mu się przedstawia i powoduje jego ruchy, przy czym wewnętrzna poruszająca siła, której poszczególne objawy wywołuje pobudka, przedstawia się samowiedzy, obecnie już istniejącej, jako to, co oznaczamy słowem *wola*.

65) A także dla obserwacji z zewnątrz, której stanowisko my obecnie zajmujemy, nie może być nigdy rzeczą wątpliwą, czy dane ciało się porusza wskutek *podniet* czy wskutek *pobudek*: gdyż tak oczywiście odrębny jest sposób działania podniety od sposobu działania pobudki. Bo podnieta działa stale za pomocą bezpośredniego dotknięcia lub nawet wewnętrznego podrażnienia²⁰², a tam, gdzie i ono nie jest widoczne — jak w wypadkach, gdzie podnieta jest powietrze, światło, ciepło — zdradza je przecież to, że skutek stoi do trwania i intensywności podniety w stosunku, którego nie można zapoznać, mimo to że nie jest on równy dla wszystkich stopni podniety. Natomiast tam, gdzie *pobudka* powoduje ruch, odpadają zupełnie wszystkie takie różnice, gdyż nie atmosfera jest tam właściwym i najbliższym pośrednikiem oddziaływania, lecz jedynie tylko *poznanie*. Nie potrzeba zgoła niczego więcej prócz *spostrzeżenia*, *poznania* przedmiotu, który działa jako pobudka, przy czym jest rzeczą zupełnie obojętną, w jaki sposób go uchwyciliśmy, czy na długo, czy wyraźnie, czy z bliska lub z daleka. Wszystkie te różnice zupełnie nie zmieniają w tym wypadku stopnia skutku: idzie tylko o to, by przedmiot spostrzec, gdyż potem działa on już w sposób zupełnie jednakowy, z tym zastrzeżeniem jednak, że w ogóle musi być podstawą powodującą wolę, którą ma tu pobudzić. Bo także fizyczne i chemiczne przyczyny, równie jak podniety, działają także tylko o tyle, o ile ciało, na które mają oddziaływać, wprowadzając je w pewien stan, jest *wrażliwe* na nie. Powiedziałem dopiero co: „wolę, którą ma tu pobudzić”, gdyż — jak już wspomniałem — to, co oznacza słowo *wola*, objawia się tu istocie samej, wewnątrz i bezpośrednio, jako to, co właściwie udziela pobudce siły działania, jako ukryta sprężyna ruchu wywołanego pobudką. W odniesieniu do ciał, które się poruszają wyłącznie wskutek podniet (tzn. do roślin) nazywamy ów stale trwający, wewnętrzny warunek siłą żywotną; w odniesieniu do ciał, które się poruszają tylko wskutek przyczyn, w najciaśniejszym tego słowa znaczeniu, nazywamy go siłą przyrodzoną lub jakością: zawsze przyjmują go tłumaczenia jako coś, czego nie można wytłumaczyć, ponieważ tu we wnętrzu istot nie ma żadnej samowiedzy, dla której byłby bezpośrednio dostępny. Pomijam tu to, co nam jeden filozof nowszych czasów rzeczywiście chciał wykazać²⁰³, chociaż nie chcę temu wprost zaprzeczać: mianowicie nie

s. 222). Świat poznajemy przede wszystkim jako *Vorstellung* i to, według podziału Schopenhauera (por. II. s. 68, 82 i n. 445, III. 114, 412 i n.), jako *anschauliche, vollstandige, empirische, konkrete Vorstellungen* (por. III. s. 41) i *unanschauliche, unvollstandige, abstrakte Vorstellungen*. Pierwsze nazywa Schopenhauer *Anschauungen*, a drugie *Begriffe* (por. II. 82), uważając pierwsze za pierwotne, drugie za pochodne *Vorstellungen* (ibid.). *Anschauungen* stwarza rozum z wrażeń na podstawie prawa przyczynowości. Stąd *Intellektualität der Anschauung* (por. I. 45, II. 29 i n. 35, 322, III. 64). Te *Anschauungen* są dla Schopenhauera obrazami. Schopenhauer utożsamia *Vorstellung* jako akt psychiczny z *Gegenstand* jako przedmiotem tego aktu (*oder Bilder*, por. II. 222). Od tych obrazów abstrahuje rozsądek *Begriffe* (por. I. 94 i n. 132; II. 73, 222; III. 114, 132 i przyp. 97 i 103). „Obrazy” te są albo wywołane wrażeniami (III. 43), albo są obrazami pamięci i wyobraźni (II. 68 i n., 73, 445, 111, 118). Stosownie do znaczenia, jakie Schopenhauer nadaje wyrazom *Anschauung*, *Begriff* i *Vorstellung*, tłumaczymy w niniejszym przekładzie: *Vorstellung* przez „przedstawienie”, gdyż świat, według Schopenhauera, przede wszystkim „przedstawiamy” sobie tylko, czyli poznajemy go jako nasze „przedstawienie” i to albo jako przedstawienia konkretne, jako obrazy istniejące w nas, czyli jako wyobrażenia, albo jako przedstawienia abstrakcyjne, czyli jako pojęcia. „Wyobrażenie” odpowiada *Anschauung* u Schopenhauera, a pojęcie *Begriff*. [przypis tłumacza]

²⁰²wewnętrzne podrażnienie — w oryginale jest: *Intussusception*, intussuscepcja. Okropne to słowo pochodzi z łaciny i oznacza wewnętrzne podrażnienie, wewnętrzną wrażliwość, pobudliwość. [przypis tłumacza]

²⁰³co nam jeden filozof nowszych czasów rzeczywiście chciał wykazać — rozumie się, że mam tu na myśli siebie samego i że tylko z powodu koniecznego *incognito* nie mogłem mówić w pierwszej osobie. [przypis redakcyjny]

chcę rozstrzygać, czy ten wewnętrzny warunek oddziaływania na przyczyny zewnętrzne, który tkwi w tych istotach pozbawionych poznania, a nawet nieżywych, byłby może tożsamościowy co do istoty swojej z tym, co w sobie samych nazywamy *wolą*, gdybyśmy, pomijając *zjawisko w ogóle*, chcieli zbadać to, co *Kant* nazywa rzeczą samą w sobie.

66) Natomiast nie wolno mi pominąć wyjaśnienia różnicy spowodowanej w motywacji tym, co wyróżnia świadomość ludzką ze wszystkich zwierzęcych. Ta wyróżniająca cecha, którą oznacza właściwie słowo „rozsądek”, polega na tym, że człowiek jest zdolny — nie tak jak zwierzę — tylko do *wyobrażeniowego* pojmowania zewnętrznego świata, ale że może od niego abstrahować pojęcia ogólne (*notiones universales*), które oznacza słowami w tym celu, żeby je ustalić i utrzymać w swojej zmysłowej świadomości, tworząc następnie niezliczone ich kombinacje. Odnoszą się one wprawdzie zawsze do świata poznanego za pomocą wyobrażeń, tak jak i pojęcia, z których się składają, ale właściwie stanowią to, co nazywamy *myśleć*. To myślenie umożliwia owe wielkie zalety rodzaju ludzkiego, które mu dają pierwszeństwo przed wszystkimi innymi, mianowicie: mowę, rozważę, rozpamiętywanie przeszłości, troskę o przyszłość, zamiar, postanowienie, wspólną planową czynność wielu, państwo, sztuki, umiejętności itd. Wszystko to polega na tej jedynej zdolności posiadania przedstawień niekonkretnych, abstrakcyjnych, ogólnych, które się nazywają *pojęciami*²⁰⁴, ponieważ każde z nich włącza w siebie²⁰⁵ wiele rzeczy szczególnych. Tej zdolności brak zwierzętom, nawet najmądrzejszym: nie posiadają one więc żadnych innych przedstawień, prócz *konkretnych*, poznają zatem tylko to, co właśnie jest obecne, żyją jedynie w teraźniejszości. Pobudki, które poruszają ich wolę, muszą więc być każdym razem wyobrażone i obecne. To zaś takie ma następstwo, że dla nich dostępny jest ogromnie mały *wybór*, mianowicie tylko spośród tego, co wyobrażenia roztaczają przed ich ograniczonym widnokresem i ich zdolnością pojmowania, co zatem jest obecne w czasie i w przestrzeni; a co spośród tego jest, jako pobudka, silniejsze, powoduje natychmiast ich wolę, dzięki czemu przyczynowość pobudki staje się tu bardzo widoczna. Wyjątek *pozorny* stwarza *tresura*: jest ona bojaźnią działającą za pośrednictwem przyzwyczajenia; a wyjątek *poniekąd rzeczywisty* stwarza instynkt, o tyle, o ile dzięki jemu właściwie nie pobudki wprowadzają w ruch *calokształt* zwierzęcego postępowania, lecz wewnętrzny pociąg i popęd. Wszakże w *poszczególnych* czynnościach określają ten instynkt bliżej, w szczegółach i dla każdej poszczególnej chwili, znowu pobudki, a więc instynkt również podpada pod regułę. Zajmując się bliższym jego wyjaśnieniem odszedłbym za daleko od mojego tematu: instynktowi poświęciłam 27 rozdział drugiego tomu mojego dzieła głównego²⁰⁶. Natomiast człowiek dzięki swojej zdolności przedsta-

²⁰⁴*pojęcie* — *notio* (pojęcie) użył pierwszy Ciceron, tłumacząc nim greckie *ἔννοια*. Pojęcia ogólne są przedmiotem sporu między realistami i nominalistami (konceptualistami), w którym idzie o to, czy przedmiotom pojęć gatunkowych, ogólnych odpowiadają przedmioty realne, istniejące samodzielnie, poza naszym myśleniem, czy nie (*Universalienstreit*). Schopenhauer podaje tu w nawiasie: „*Begriffe* (d. i. *Inbegriffe der Dinge*)...”; bliższe określenie i niejako etymologiczne objaśnienie terminu *Begriff*. Pojęcia mianowicie są dla Schopenhauera niepełnymi przedstawieniami, są niejako przedstawieniami urobionymi z innych (mianowicie konkretnych) przedstawień (por. III. 114), a ponieważ powstają drogą abstrakcji, więc są ogólne. Jako ogólne zaś obejmują wiele rzeczy poszczególnych, są niejako zbiorem, ogółem (*Inbegriff*; por. *ibid.*) tych rzeczy. Myśl tę oddaje właśnie *Begriff* i *begreifen* w swoim pierwotnym znaczeniu czynności fizycznej (por. w polskim: *greifen*: jąć, ująć; *begreifen*: po-jąć, *Begriff*: po-jęcie. Należy tu jeszcze zwrócić uwagę na takie terminy jak „pojemny”, „pojemność”). Ponieważ wspomniany nawias wymagał bliższego wyjaśnienia, przeto przenieśliśmy go do niniejszego przypisku. [przypis tłumacza]

²⁰⁵*włącza w siebie* — lub „pojmuje”, stąd: „pojęcie”. [przypis tłumacza]

²⁰⁶*instynktowi poświęciłam 27 rozdział drugiego tomu mojego dzieła głównego* — § 27 *O instynkcie i popędzie tworzenia u zwierząt* (s. 402. T. II, rozdz. 27). Czynności zwierzęce są wszystkie aktami woli, którą wprowadza w ruch albo motywacja, albo instynkt, tzn. zewnętrzny bodziec, albo wewnętrzny popęd. Mimo pozornej przeciwstawności pobudka i instynkt różnią się tylko stopniem, bo pobudka działa tylko pod warunkiem, że istnieje charakter, który ona indywidualizuje w konkretnym wypadku, zaś instynkt nie działa znowu bez koniecznych zewnętrznych warunków. Instynktowe chcenie, które ma siedzibę we wnętrzu ciała i kształtuje jego narządy, jest popędem kształtowania (*Bildungstrieb*), a w dziełach zewnętrznych ujawnia się jako popęd tworzenia (*Kunsttrieb*), np. dzieł takich jak gniazdo ptasie, sieć pajęcza itp. Instynkt tworzący je potrzebuje więc także warunków do objawiania się, jak np. określonego czasu lub miejsca, materiału itp. Ale daje on tylko ogólną regułę: szczegóły i sposób zastosowania zależy natomiast od intelektu, liczącego się z tymi warunkami, instynkt różni się zatem od charakteru tym, że jest takim charakterem, który wprowadza w ruch tylko pobudka całkiem szczególnie określona, a działanie wywołujące z niego jest jednostajnie jednorodne, podczas gdy charakter, na który działają różne pobudki, objawia się w czynnościach najróżnorodniejszych. Można więc określić instynkt jako charakter determinowany niezmiernie jednostronnie i ściśle. Motywacja wymaga rozwiniętego intelektu, napotyka więc na nią przede wszystkim u ludzi, a także u zwierząt wyższego rzędu, zaś instynkt

wień *niekonkretnych*, za pomocą których *myśli i się zastanawia*, posiada nieskończenie szerszy widnokrąg, obejmujący to, co nieobecne: przeszłość i przyszłość. Wskutek tego posiada o wiele większy zakres oddziaływania pobudek, a więc i większy zakres wyboru niż zwierzęta, ograniczone do ciasnej teraźniejszości. Jego czynnościami kieruje powszechnie nie to, co się roztacza przed jego zmysłowym wyobrażeniem, nie to, co jest obecne w czasie i w przestrzeni: kierują nimi raczej same *myśli*, które w swojej głowie wszędzie ze sobą nosi i które go czynią niezawisłym od narzucającej mu się teraźniejszości. A gdy tego nie czynią, nazywamy jego postępowanie nierozsądnym, chwalimy je zaś jako *rozsądne* wtedy, gdy dochodzi do skutku wyłącznie po należytej rozwadze myślowej, a więc w zupełności niezawisłe od wpływu wyobrażonej teraźniejszości. To właśnie, że człowiekiem powoduje osobna klasa przedstawiń (pojęcia abstrahowane, myśli), których nie posiada zwierzę, ujawnia się nawet zewnętrznie dzięki temu, że wyciska znamię *rozmyślności i zamiarowości* na każdej czynności człowieka, nawet na najnieznaczniejszej, ba, na każdym jego ruchu i kroku. To jest powodem, że się jego czynności życiowe tak widocznie różnią od zwierzęcych, że wprost widać, jakby cienkie, niewidzialne nitki (pobudki, składające się z samych myśli) niejako kierowały jego ruchami, podczas gdy ruchy zwierząt są zawisłe od ciągnących je grubych i widocznych sznurów teraźniejszości obecnej w wyobrażeniu. Lecz dalej różnica ta nie sięga. Myśl staje się *pobudką*, tak jak się i wyobrażenie staje *pobudką*, jeżeli tylko posiada możliwość działania na daną wolę. Ale wszystkie pobudki są przyczynami, a każdej przyczynowości towarzyszy konieczność. Człowiek zaś, dzięki swojej zdolności myślenia, może uprzytomniać sobie w dowolnym porządku pobudki, których wpływ na swą wolę odczuwa, może je powtarzać i zmieniać ich następstwo, w celu przedstawienia ich swej woli; to się nazywa *rozważać*: jest on zdolny do rozważenia i dzięki tej zdolności posiada możliwość *wyboru* o wiele bogatszego niż zwierzę. Zapewne, że staje się przez to *względnie wolny*, mianowicie wolny od bezpośredniego przymusu przedmiotów *właśnie wyobrażanych*, działających na jego wolę jako pobudki, przymusu, któremu zwierzę po prostu podlega, gdy tymczasem człowiek kieruje sobą niezależnie od obecnych przedmiotów, zgodnie ze swoimi myślami. Te myśli są *jego* pobudkami. Ludzie wykształceni, ale nie dość głęboko myślący, rozumieją przez wolność woli — dzięki której człowiek przecież tak oczywiście przewyższa zwierzę — właściwie tę właśnie wolność *względną*. Ale jest ona tylko *względna*, mianowicie w odniesieniu do tego, co w wyobrażeniu obecne; i tylko *porównawcza*, mianowicie w porównaniu z *zwierzęciem*. Zmienia ona jedynie tylko *rodzaj* motywacji, natomiast *konieczności* działania pobudek nie znosi ani trochę, ani nawet jej nie zmniejsza. Pobudka *abstrahowana*, będąca tylko *myślą*, jest tak samo przyczyną zewnętrzną i powodującą wolę, jak pobudka wyobrażeniowa, będąca przedmiotem realnym i obecnym: jest ona zatem przyczyną, tak jak wszystkie inne przyczyny, jest nawet także, jak te inne, czymś realnym, materialnym, tym bardziej, że ostatecznie polega przecież każdym razem na wrażeniu otrzymanym gdzieś i kiedyś z *zewnątrz*. Prze-

wymaga tylko tyle intelektu, ile potrzeba do spostrzeżenia właśnie tej szczególnej pobudki; spotykamy go zatem tylko u zwierząt niższego rzędu (u owadów). Czym bardziej rozwinięty intelekt, tym słabsze instynkty. A że pośrednikiem (medium) intelektu jest mózg, więc też stosownie do tego jest u istot ukształtowany system mózgowy i zwojowy. Ten ostatni jest u owadów bardzo rozwinięty. Owady są poniekąd naturalnymi lunatykami: u tych ostatnich czynnościami zewnętrznymi kieruje również nerw sympatyczny, a więc ślepy instynkt, który antycypuje przyszłość, działając celowo. Ta *actio in distans* popędu twórczego zwierząt przypomina *visio in distans* w magnetycznym jasnovidzeniu oraz owe dziwne, instynktowe przecucia, przestrzegające nas nieraz przed nieznanym niebezpieczeństwem. U człowieka jest bardziej rozwinięty mózg, a między nim a owadem leżą wszystkie pośrednie stopnie istot w przyrodzie. Widzimy więc, jaką rolę odgrywa wola nie tylko w przyrodzie jako instynkt, tzn. ślepa pobudka, lecz także w przyrodzie kształtującej, przystosowującej już naprzód ustroj istot do przyszłych warunków życia, gojąc rany itp. Ul, mrowisko są także jakby organizmami dla siebie, gdzie każdy owad spełnia swoją czynność, jakby narząd tego organizmu. Cała różnica polega tylko na tym, że wola, kształtując organizm, działa zupełnie ślepo, w państwie zaś owadów przyświeca już światelko poznania. Ale celu jako takiego chcą owady, wcale go nie znając, całkiem tak, jak organiczna przyroda działająca według przyczyn celowych (*Endursachen*). Instynkt więc antycypuje pobudkę. Dzieła popędu twórczego zwierząt należy przeto uważać za dalszy ciąg cielesnego ukształtowania, koniecznego do utrzymania indywiduów i gatunku. Tu i tam jest podłożem wola. Tu i tam natrafiamy na antycypacje przyszłości. Byłyby one jednak niemożliwe, a także wszystko, co na nich polega, gdyby czas był rzeczą samą w sobie, a nie wola. Ponieważ jednak wola jest rzeczą w sobie, a czas tylko intelektualną formą wyobrażania, więc nie istnieją dla woli żadne zapory i granice, ani czasowe, ani przestrzenne (Schopenhauer bardzo chętnie popiera faktami zjawisk jasnovidzenia, magnetyzmu, hipnotyzmu itp. swoje twierdzenie, że wola jest rzeczą w sobie, *ἔν καὶ πᾶν*, która jako taka nie zna takich granic, istniejących tylko dla nas, przez nasze formy aprioryczne wyobrażania; zob. *Wstęp*, rozdz. 2 do niniejszej rozprawy). [przypis tłumacza]

wyższa zaś tamte tylko długością przewodnika, przez co chcę powiedzieć, że nie jest ona zawisła od pewnej *bliskości* w czasie i w przestrzeni, jak pobudki tylko *wyobrażeniowe*, lecz że może działać na największą odległość, przez najdłuższy czas i za pośrednictwem długiego łańcucha pojęć i myśli. A jest to następstwem ustroju i nadzwyczajnej wrażliwości narządu, który nasamprzód doświadcza jej działania i je przyjmuje, mianowicie ludzkiego mózgu, czyli *rozsądku*. To wszystko jednakowoż bynajmniej nie znosi jej *przyczynowości*, ani też ustalonej wraz z nią *konieczności*. Dlatego też tylko pogląd bardzo powierzchowny może uważać ową wolność względną i porównawczą za wolność bezwzględną, za *liberum arbitrium indifferentiae*. Zdolność rozważania, powstająca dzięki owej wolności, nie daje właściwie nic innego, prócz *ścierania się pobudek*, często bardzo przykrego, któremu przywodzi wahanie, a którego polem walki jest cały umysł i cała świadomość człowieka. Mianowicie wskutek tego, że człowiek dozwala pobudkom, by raz po raz próbowały swoich sił, skierowanych przeciw sobie, na jego woli, znachodzi się ta wola w położeniu ciała, na które działają różne siły w przeciwnych kierunkach — póki w końcu pobudka stanowczo najsilniejsza nie pobije innych, nie zdeterminuje woli. A zakończenie to nazywa się postanowieniem i jako wynik walki następuje z zupełną *koniecznością*.

67) Rozejrzyjmy teraz jeszcze raz ten cały szereg form przyczynowości, w którym się wyraźnie od siebie odróżniają *przyczyny*, w najciaśniejszym tego słowa znaczeniu, następnie *podniety*, a w końcu *pobudki*, dzielące się znowu na konkretne i abstrahowane, i odnośnie do tego przejdźmy szereg istot, poczynawszy od najniższych aż do najwyższych — a zauważymy, że przyczyna i jej skutek coraz bardziej się rozbiegają, coraz wyraźniej się od siebie różnią i coraz bardziej wyodrębniają; przyczyna staje się zarazem coraz mniej materialna i uchwytna i wskutek tego też zdaje się, że coraz mniej tkwi w przyczynie, a coraz więcej w skutku. To wszystko wzięte razem sprawia, że związek między przyczyną a skutkiem zatracą swoją bezpośrednią uchwytność i zrozumiałość. Mianowicie wszystko, co wyżej powiedziano, sprawdza się najmniej w wypadkach przyczynowości *mechanicznej*, która dzięki temu jest *najuchwytniejszą* ze wszystkich. Z tego to źródła wypłynęły w ubiegłym stuleciu błędne usiłowania zdążające do tego, by sprowadzić do tej przyczynowości każdą inną, by na podstawie przyczyn mechanicznych tłumaczyć wszystkie procesy fizyczne i chemiczne, na podstawie zaś tych ostatnich znowu proces życiowy. Usiłowania te utrzymują się jeszcze we Francji, ale niedawno pojawiły się także w Niemczech. Ciało poruszające się wprawia w ruch ciało spoczywające i traci tyle ruchu, ile go udzieliło: tu widzimy, jak się przyczyna niejako przerzuca w skutek; przyczyna i skutek są tu zupełnie jednorodne, dokładnie współmierne, a zarazem uchwytnie. I tak ma się rzecz właściwie przy wszystkich skutkach czysto mechanicznych. Ale wszystko to sprawdza się tym mniej, czym wyżej wstępujemy; dzieje się natomiast to, cośmy powyżej powiedzieli; przekonywamy się zaś o tym, gdy na każdym stopniu badamy związek między przyczyną i skutkiem, np. między ciepłem jako przyczyną a jej rozmaitymi skutkami, jak rozszerzaniem się, żarzeniem, topieniem, ulatnianiem, spalaniem, termo-elektrycznością itd. albo między parowaniem jako przyczyną a oziębianiem lub krystalizacją jako skutkiem, albo między tarcieniem szkła jako przyczyną a wolną elektrycznością, wraz z jej osobliwymi zjawiskami jako skutkiem, albo między powolnym utlenianiem²⁰⁷ płyt jako przyczyną a galwanizmem, wraz z jego wszystkimi zjawiskami elektrycznymi, chemicznymi i magnetycznymi, jako skutkiem. A więc przyczyna i skutek *oddzielają się* od siebie coraz bardziej i bardziej, stają się coraz *różnorodniejszymi*, związek między nimi staje się coraz *niezrozumialszym* i zdaje się, że skutek zawiera więcej, niż mu przyczyna mogła dać; gdyż okazuje się ona coraz mniej materialna i uchwytna. Wszystko to występuje jeszcze wyraźniej, gdy przechodzimy do ciał *organicznych*, gdzie przyczynami są już tylko *podniety*, częściowo zewnętrzne, jak podniety światła, ciepła, powietrza, ziemi i pożywienia, częściowo wewnętrzne, jak działanie soków i cząstek na siebie; gdzie ich skutek objawia się jako życie w swojej nieskończonej złożoności i w niezliczonych odmianach rodzaju, w rozmaitych kształtach świata roślinnego i zwierzęcego²⁰⁸

²⁰⁷powolne utlenianie — w oryginale: *Oxydation*. [przypis tłumacza]

²⁰⁸zdaje się, że skutek zawiera więcej, niż mu przyczyna mogła dać; gdyż okazuje się ona coraz mniej materialna i uchwytna (...) — szczegółowy wywód tej rozbieżności przyczyny i skutku znajduje się w *Woli w przyrodzie*, w ustępie *Astronomia*, s. 80 i n. drugiego wydania [W rozprawie *O woli w przyrodzie* stara się Schopenhauer wykazać, że i w tej przyrodzie, nie tylko organicznej, lecz także nieorganicznej, wola jest istotą wszystkiego, że

68) Ale, podczas gdy różnorodność, nierównomierność i niezrozumiałość stosunku przyczyny do skutku coraz bardziej i bardziej rosła, może się zmniejszyła konieczność przez ten stosunek ustalona? Bynajmniej, ani trochę. Z tą samą koniecznością, z jaką tocząca się kula wprawia w ruch kulę spoczywającą, musi się także wyładować leidejska butelka, gdy się jej dotkniemy drugą ręką — musi i arsenik zabić wszelkie życie — i ziarno nasienne, choć przechowywane w suchości nie objawiło żadnej zmiany przez lat tysiące, musi kiełkować, rosnąć i rozwinąć się w roślinę, gdy je wsadzimy w ziemię należycie uprawioną i wystawimy na działanie powietrza, światła, ciepła i wilgoci. Przyczyna jest

jest w ogóle tym, co Kant nazwał „rzeczą w sobie”. W rozprawie tej wyklada krótko i jasno swoją metafizykę. Ustęp *Astronomia* rozprawia się przede wszystkim z dwoma zasadniczymi błędami, jakie dotychczas popełniano w ustosunkowaniu siły, woli i przyczyny. Pochop do tego wyluszczenia daje Schopenhauerowi sławny astronom angielski John Herschel, który wprawdzie trafnie scharakteryzował siłę (ciężkość) jako wynik jakiejś woli, lecz dodając „i jakiejś świadomości” popełnił błąd, sądząc, że wola jest nieoddzielna od świadomości. Prawdziwy wniosek wyprowadził zresztą z błędnych założeń, twierdząc, że źródłem pojęcia przyczynowości jest doświadczenie, szczególnie to, które robimy, działając przez naprężenie własnych sił na przedmioty świata zewnętrznego. Tymczasem, by móc świadomie działać na te przedmioty, musimy wprzód posiadać ich wyobrażenie, które przchodzi do skutku właśnie tylko dzięki aprioryczności pojęcia przyczynowości (zob. *Słownik: aprioryczność*). Ponieważ więc doświadczenie powstaje dopiero dzięki zastosowaniu pojęcia przyczynowości, nie może ono zatem wypływać z doświadczenia, gdyż doświadczenie zawdzięczamy przyczynowości, a nie odwrotnie. (Zob. § 21 rozprawy o zasadzie wystarczającej podstawy). Ale ów wniosek sam jest prawdziwy. Bo wszędzie, gdzie napotyamy na pierwotny ruch, na pierwszą siłę, musimy uznać, że wewnętrzną istotę stanowi tam wola, a bez niej nie można sobie przedstawić żadnego naprężenia sił. Gdzie się kończy fizyka, zaczyna się metafizyka: poza tą granicą napotyamy już zawsze tylko na wolę. Materia jest jedynie wyobraźnością zjawisk woli i nie ma materii bez objawów woli. Nieorganiczna przyroda posiada także wolę, choć nie posiada życia, które należy przypisać tylko organicznej przyrodzie. Najniższym objawem woli jest ciężkość. Drugim błędem jest fałszywe ustosunkowanie woli do przyczyny. Popełnili go już Platon i Arystoteles, a w nowszych czasach Rousseau i Burdach. Bo o ile siła i wola nie są różne, lecz tożsamościowe, o tyle wola i przyczyna nie są dwoma różnorodnymi źródłami ruchu: ruch nie pochodzi albo z wewnątrz (woli), albo z zewnątrz (przyczyny), gdyż oba te źródła ruchu są przy każdym ruchu nierozłączne. Ruch wypływający z woli musi mieć przyczynę (lub pobudkę), a wypływający z zewnętrznej przyczyny jest tylko objawem woli wywołanej przyczyną. Istnieje tylko jedna powszechna i bezwyjątkowa podstawa ruchu: jej wewnętrznym warunkiem jest wola, jej zewnętrznym bodźcem przyczyna (podnieta, pobudka). Rzeczy muszą wprawdzie działać na nas jako pobudki, zanim my możemy oddziaływać na nie. Zaś rozum skutecznie przejdzie od wrażenia w narządzie zmysłowym do jego przyczyny, która się nam przedstawia jako przedmiot w przestrzeni wyobrażanej *a priori*. Rzeczy, poznawane *a priori* są tylko zjawiskami, zaś to, co poznajemy z nich tylko empirycznie, *a posteriori* — jest wolą. Zrozumiałość zjawisk w przyrodzie jest zatem tym większa, czym mniej posiadają empirycznej treści (matematyka, foronomia czyli nauka o prawach ruchu, logika), gdyż zasadą zrozumiałości są wówczas formy naszego własnego intelektu, świadome nam *a priori*, zaś tym mniejsza, czym silniej się objawia wola. W istotach żyjących i poznających pobudka i akt woli, przedstawienie i chcenie stają się coraz bardziej rozbieżnymi (zob. *Fizjologia roślin*), a zrozumiałość ich związku coraz bardziej się zmniejsza. To samo dzieje się z przyczyną i skutkiem w przyrodzie nieorganicznej. Związek przyczynowy jest najzrozumialszy na najniższym stopniu przyrody (działania czysto mechaniczne). Tu przyczyna i skutek są jakościowo i ilościowo jednorodne, mimo że okoliczności uboczne lub wielka złożoność wielu przyczyn i skutków zaciemniają nieraz zrozumiałość. Zmniejsza się ona przy działaniach ciężkości i elastyczności, jeszcze bardziej przy działaniu ciepła i elektryczności, gdzie skutek zdaje się być coraz bardziej obcy przyczynie, a w chemii (powinowactwa z wyboru) stosunek ich obleka się jeszcze bardziej tajemniczością. Czym wyżej, tym więcej zdaje się skutek zawierać w stosunku do przyczyny. W organicznym życiu pozostaje nam już tylko schemat przyczyny i skutku, o przyczynowości samej już nic nie wiemy, wiemy tylko, co skutek, a co przyczyna, nie znajdujemy zaś żadnego jakościowego podobieństwa, ani ilościowego stosunku między nimi, a jeszcze mniej w państwie istot poznających między czynnością a przedstawieniem przedmiotu będącym pobudką. U zwierząt, ograniczonych do przedstawień konkretnych (wyobrażeń), przedmiot działający jako pobudka musi być oprócz tego i obecny. U człowieka już nie. U niego są pobudkami same pojęcia, które nosi ze sobą w swojej głowie. Pobudki nie są tu widoczne ani realne, tak, że zdaje się, jakoby ich wcale nie było, jakoby akt woli od niczego nie zależał: stąd złudzenie wolności woli. Namysł i doświadczenie pouczają nas jednak, że czynności cielesne (akty woli) nie są cudem, lecz że podlegają prawu przyczynowości, jak wszystkie inne zjawiska. Tylko zrozumiałość tej przyczynowości tak się zmniejszyła, że tego nie poznajemy. Gdyż pozostał nam tylko ogólny schemat przyczyny i skutku, trudno więc wysledzić konieczność, jaka mu i tutaj towarzyszy. To tajemnicze X, które jako niewytłumaczalna reszta pozostawało wszędzie, począwszy od najniższych stopni przyrody, które się wciąż zwiększało, aż ostatecznie przysłoniło nam wszystko, póki rozum uzbrojony w formę przyczynowości patrzył na zewnątrz: owo X coraz się zmniejsza, gdy rozum zwraca się do wewnątrz i gdy sami zaczynamy badać nasze wnętrza, znane nam dokładniej niż ów świat zewnętrzny. Idąc tak odwrotną drogą dochodzimy do odcyfrowania tej nieznannej wielkości: jest nią wola. Ona jest sprężyną poruszającą wszystko, od najniższego do najwyższego. Poznaje ją w nas nasza samowiedza. To X jest wszędzie tożsamościowe. Namysł nasz łączy zewnętrzne i wewnętrzne źródło poznania i tak dochodzimy do rozumienia przyrody i nas samych. Tak przchodzi do skutku przełamanie owej zapyry między przyczyną i wolą jako źródłami ruchu. I to jest rozwiązaniem najtrudniejszego zagadnienia całej filozofii, dotyczącego stosunku realu (rzeczy w sobie) do ideału (zjawiska). Poznajemy dwie tożsamości: 1) przyczynowości z samą sobą na wszystkich stopniach przyrody i 2) woli w nas z owym nieznanym X, które już teraz nie jest nierozwiązalną resztą, tak, jak akty woli nie są już niezrozumiałymi cudami, jakimi by były, nie podlegając prawu przyczynowości, tzn. będąc wolnymi. Błędny byłoby twierdzenie, że gdzie jest wola tam nie ma przyczynowości, a gdzie jest przyczynowość, tam nie ma woli. *Wszędzie, gdzie jest przyczynowość, jest*

bardziej złożona, skutek bardziej różnorodny, ale konieczność, z jaką następuje, nie jest mniejsza ani o włos.

69) W życiu rośliny i roślinnym²⁰⁹ życiu zwierzęcia różni się wprawdzie podnieta bardzo i pod każdym względem od wywołanej przez nią organicznej czynności i obie są wyraźnie rozgraniczone, ale właściwie nie są jeszcze *rozdzielone*; raczej musi istnieć między nimi styczność, choćby nawet bardzo nieuchwytna i niewidoczna. Zupełny rozdział następuje dopiero w życiu zwierzęcym, którego czynności wywołane pobudkami sprawiają to, że przyczyna, dotychczas jeszcze zawsze materialnie związana ze skutkiem, pojawia się teraz jako zupełnie od niego oderwana, o zupełnie innym charakterze, jako coś, co jest nasamprzód czymś niematerialnym, co jest tylko przedstawieniem. Owa różnorodność między przyczyną a skutkiem, ich wzajemne odosobnienie i nierównomierność, niematerialność przyczyny, a w następstwie tego i pozornie za mała jej zawartość w stosunku do skutku — wszystko to osiąga zatem najwyższy stopień w *pobudce*, która wywołuje ruchy zwierząt. A niezrozumiałość stosunku między przyczyną a skutkiem stałaby się nawet bezwzględna, gdybyśmy także i ten stosunek znali, tak jak resztę stosunków przyczynowych, jedynie z *zewnątrz*. Tymczasem w ten sposób poznanie całkiem innego rodzaju, mianowicie *wewnętrzne*, uzupełnia tu owo zewnętrzne, a proces, który tu następuje jako skutek, gdy zaszła przyczyna, jest nam ściśle znany: na oznaczenie go posiadamy *terminus ad hoc*: „wolę”. Ale to, że i tu stosunkowi przyczynowości nie ubyło nic z jego *konieczności* — tak samo, jak przedtem przy podniętach — to orzekamy w chwili, gdy poznajemy, że jest *stosunkiem przyczynowym*, i gdy ujmujemy go w tą właśnie formę myślenia, właściwą naszemu rozumowi. W dodatku okazuje się, że motywacja jest zupełnie analogiczna do obu form stosunku przyczynowego wyjaśnionych powyżej i że jest tylko najwyższym ich stopniem, który osiągają, całkiem nieznacznie się ku niemu wspinając. Na najniższym stopniu życia zwierzęcego jest *pobudka* jeszcze blisko spokrewniona z *podniętą*: zwierozkrzewy, rozgwiazdy w ogóle, głowonogi pomiędzy mięczakami, posiadają ledwie słaby cień świadomości, tyle tylko, ile właśnie potrzebują, by spostrzec pożywienie lub zdobyć i by ją sobie przywłaszczyć, gdy się do tego nastęrcza sposobność, w każdym razie także by zmieniać swoje legowiska na korzystniejsze: z tego też powodu spostrzegamy, że na tych niskich stopniach jest działanie pobudki jeszcze tak samo wyraźne, bezpośrednie, stanowcze i niedwuznaczne, jak działanie podniety. Blask światła wciąga małe owady aż w płomień, muchy siadają spokojnie na łbie jaszczurki, która dopiero co połknęła w ich oczach inną muchę. I któż by tu choćby tylko marzył o wolności? U zwierząt wyższego rzędu, inteligentniejszych, staje się działanie pobudek coraz bardziej pośrednie: pobudka oddziela się mianowicie wyraźniej od czynności, którą wywołuje, tak że ta różnica oddalenia między pobudką a czynnością mogłaby nawet służyć za miarę inteligencji zwierząt. Oddalenie to u człowieka staje się niezmiernie. Przedstawienie natomiast, które się staje pobudką czynności zwierząt, musi być nawet u najmądrzejszych z nich jeszcze zawsze *konkretne*, a wybór może nastąpić tylko pomiędzy tym, co w danej chwili jest wyobrażane, nawet tam gdzie już się staje możliwy. Pies waha się, patrząc to na przywołującego go pana, to na suczkę: ruch jego nastąpi spowodowany pobudką silniejszą, ale potem nastąpi już z taką koniecznością, jak jakiś skutek mechaniczny. Wszak i w mechanice widzimy, jak ciało wyprowadzone z równowagi waha się przez pewien czas na przemian w jedną i drugą stronę, póki się nie rozstrzygnie, po której stronie leży jego środek ciężkości, i póki ciało nie spadnie w tę stronę. Póki więc motywacja ogranicza się do przedstawień *konkretnych*, póty jej pokrewieństwo z podniętą i z przyczyną w ogóle staje się widoczne jeszcze i dzięki temu, że pobudka jako działająca przyczyna musi być czymś realnym, obecnym, ba, że musi przecież działać jeszcze fizycznie na zmysły, za pomocą światła, dźwięku, woni, chociażby nawet bardzo pośrednio. W dodatku przyczyna ujawnia się tu spostrzegaczowi tak wyraźnie, jak skutek: widzi on, jak następuje pobudka, a po niej nieochronnie czynność zwierzęcia, tak długo, jak długo nie przeciwdziała żadna inna

wola, a żadna wola nie jest czynna bez przyczynowości. Poznanie tej prawdy utrudnia ta okoliczność, że inaczej (z zewnątrz) poznajemy przyczynowość, a inaczej (z wewnątrz i całkiem bezpośrednio) wolę, że więc poznajemy o tyle lepiej jedną, o ile gorzej drugą. Przyczynowość zaciemnia wolę, a wola przyczynowość, zależnie od tego, czy rzecz występuje silniej jako zjawisko (przedstawienie), czy jako wola (rzecz w sobie). Gdyż czym bliżej nam przed oczyma staje jedna strona świata, tym bardziej tracimy z oczu drugą; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

²⁰⁹roślinne — w oryginale: *vegetativ*. [przypis tłumacza]

pobudka, równie widoczna, lub tresura. Jest rzeczą niemożliwą powątpiewać o związku między nimi. Dlatego też nikomu nie wpadnie na myśl przypisywać zwierzętom *liberum arbitrium indifferentiae*, tzn. działania niespowodowanego żadną przyczyną.

70) Ale tam, gdzie świadomość jest rozsądna, a więc zdolna do poznania niewyobrażeniowego, tzn. do pojęć i myśli, tam stają się pobudki zupełnie niezależne od teraźniejszości i realnego otoczenia, a wskutek tego pozostają w ukryciu, niedostępnym dla widza. Gdyż teraz są one tylko myślami, które człowiek nosi w swojej głowie, które powstały jednakże poza nią, a źródło ich tkwi często bardzo daleko, mianowicie albo we własnym doświadczeniu lat ubiegłych, albo w tym, co inni przekazali w słowie i piśmie, nawet z czasów najodleglejszych, lecz tak, że *początek ich jest zawsze realny i przedmiotowy*, jednakże dzięki trudnemu nieraz układowi powikłanych okoliczności zewnętrznych wkrada się do pobudek wiele pomyłek, a za pośrednictwem tradycji wiele złudzeń, w następstwie więc także wiele głupstw. Do tego przyłącza się jeszcze i to, że człowiek ukrywa często pobudki swoich czynów przed wszystkimi innymi ludźmi, czasami nawet przed samym sobą, mianowicie wtedy, gdy się boi poznać to, co go właściwie skłania do tego lub owego czynu. Tymczasem widzimy, jak jego czynność następuje, i staramy się za pomocą przypuszczeń²¹⁰ wykryć pobudki, których istnienie przyjmujemy w założeniu z taką pewnością i ufnością, z jaką byśmy przyjęli przyczynę każdego ruchu ciała niezwykłych, gdybyśmy zjawienie się jego spostrzegli; jesteśmy bowiem przeświadczeni o tym, że i jedno, i drugie nie jest możliwe bez przyczyny. I odwrotnie: zgodnie z powyższym bierzemy w rachubę działanie pobudek na ludzi — także gdy chodzi o nasze własne zamiary i przedsięwzięcia — z taką pewnością, że byłaby ona zupełnie równa tej, z jaką obliczamy mechaniczne skutki mechanicznych urządzeń, gdybyśmy tutaj tak dokładnie znali indywidualne charaktery ludzi, z którymi mamy mieć do czynienia, jak tam znamy długość i grubość belek, średnice kół, wagę ciężarów itd. Do tego założenia stosuje się każdy tak długo, póki patrzy na zewnątrz, póki ma do czynienia z innymi ludźmi i póki mu idzie o cele praktyczne; gdyż do nich jest przeznaczony rozum ludzki. Ale kto usiłuje osądzić sprawę teoretycznie i filozoficznie, do czego ludzka inteligencja właściwie nie jest przeznaczona, i kto następnie siebie samego czyni przedmiotem sądów, tego wprowadza w błąd opisana powyżej, niematerialna własność pobudek abstrakcyjnych, złożonych z samych myśli; dlatego że wcale nie są związane z teraźniejszością i otoczeniem i że im samym stają w poprzek znowu same tylko myśli, jako pobudki przeciwne. To wprowadza go w błąd tak dalece, że wątpi o ich istnieniu albo przynajmniej o konieczności ich działania i mniema, jakoby to, co ludzie czynią, mogło również nie nastąpić, że wola postanawia sama z siebie, bez przyczyny i że każdy z jej aktów jest pierwszym początkiem nieprzejrzanego szeregu zmian przez nią spowodowanych. A w tym błędzie utwierdza go szczególnie błędne tłumaczenie sobie owego orzeczenia samowiedzy, któreśmy już dostatecznie zbadali w pierwszym rozdziale, a które brzmi: „mogę robić, co chcę” — zwłaszcza gdy mu się ono przypomina — jak zresztą o każdym czasie — także w wypadku działania kilku pobudek, które mu się zrazu tylko narzucają, wykluczając się wzajemnie. To wszystko więc wzięte razem jest źródłem naturalnego złudzenia, z którego wypływa błędne zapatrywanie, jakoby w naszej samowiedzy tkwiła jakaś pewność wolności naszej woli w tym znaczeniu, jakoby wbrew wszelkim prawom czystego rozumu i przyrody wola była czymś, co postanawia bez wystarczających podstaw, czymś, co posiada postanowienia, które przy danych warunkach mogą wypaść u jednego i tego samego człowieka tak albo też przeciwnie.

71) Aby szczególnie i jak najwyraźniej wyjaśnić powstanie tej pomyłki, tak ważnej dla naszego zagadnienia, i uzupełnić w ten sposób badanie dotyczące samowiedzy, a przeprowadzone w poprzednim rozdziale, pomyślmy sobie człowieka, który — np. stojąc na ulicy — powiedział sobie: „Jest 6 godzina wieczór, ukończyłem pracę dzienną. Mogę teraz pójść na przechadzkę lub do klubu, mogę także wyjść na wieżę, by widzieć zachód słońca, mogę także pójść do teatru, mogę też odwiedzić tego lub tamtego przyjaciela, ba, mogę także przejść przez bramę miasta, pójść w daleki świat i nigdy nie wrócić. To wszystko zależy jedynie ode mnie, posiadam całkowitą wolność w tych rzeczach; lecz nie uczynię teraz nic z tego, ale pójdę, również dobrowolnie, do domu, do mojej żony”. Jest

²¹⁰przypuszczenia — w oryginale jest: *Konjekturen*. [przypis tłumacza]

to tak samo, jak gdyby woda rzekła: „Mogę się spiętrzyć w wysokie fale (niezawodnie: mianowicie w morzu i podczas burzy), mogę potoczyć się wartkim prądem w dół (bez wątpienia! mianowicie w łożysku rzeki), mogę runąć w przepaść, spieniona i skotłowana (tak! — mianowicie w wodospadzie), mogę wolna trysnąć promieniem w powietrze (tak! — mianowicie w wodotrysku), ostatecznie mogę się nawet zagotować i ulotnić, (słusznie! — przy 80° ciepła); lecz nie uczynię teraz nic z tego wszystkiego, lecz pozostanę, dobrowolnie i spokojnie, w przeźroczej, lustrzanej toni stawu”. Tak jak woda może to wszystko zrobić tylko wtedy, gdy nastąpią przyczyny powodujące ją do tego lub owego, tak samo i ów człowiek jedynie tylko pod tym samym warunkiem może uczynić to, co mu się zdaje, że może. Dopóki nie nastąpiły przyczyny, nie może: lecz potem już *musi*, tak samo, jak woda gdy się tylko znajdzie w odpowiednich warunkach. Jego pomyłka i w ogóle złudzenie, jakie tu powstaje dzięki błędnemu tłumaczeniu sobie samowiedzy, złudzenie, jakoby ów człowiek mógł zrobić to wszystko zaraz teraz, polega — biorąc ściśle — na tym, że jego wyobraźnia może sobie unaocznic w pewnej chwili tylko *jeden* obraz, wykluczający na tę chwilę wszystko inne. A gdy sobie następnie przedstawia pobudkę jednej z owych czynności, któreśmy przyjęli jako możliwe, odczuwa natychmiast, jak ona działa na jego wolę i w ten sposób ją niepokoi: w języku fachowym²¹¹ nazywa się to *velleitas*²¹². Następnie jednak sądzi, że mógłby uczynić z niej *voluntas*²¹³, tzn. wykonać przedstawioną czynność: jednakowoż jest to złudzenie. Gdyż wnet by się zjawiała rozważa, przypominając mu pobudki przeciwne lub pociągające go w innych kierunkach, i zauważyłby potem, że czyn nie następuje. W razie takiego kolejnego przedstawiania sobie pobudek różnych i wzajemnie się wykluczających — gdy się zarazem stale odzywa owo wewnętrzne: „mogę robić, co chcę” — wola obraca się niejako jak chorągiewka na dachu, osadzona na dobrze naoliwionych zawiasach, przy niestałym wietrze i zwraca się natychmiast w kierunku każdej pobudki, którą wyobraźnia stawia jej przed oczy, i kolejno w kierunku wszystkich takich możliwych pobudek, a przy każdej człowiek myśli, że może jej *chcieć*, a więc ustalić chorągiewkę na tym właśnie punkcie. A jest to tylko złudzeniem. Gdyż to jego „mogę tego chcieć” jest w rzeczywistości hipotetyczne, bo towarzyszy mu dodatek: „gdybym nie wolał tamtego”. A dodatek ten znosi ową możność chcenia. Powróćmy do owego pana, rozważającego na ulicy o 6 godzinie, i pomyślmy sobie, że teraz spostrzega, jak za nim stoję, filozofując nad nim, i jak zaprzeczam, jakoby posiadał wolność wykonania wszystkich owych czynności, dla niego możliwych. Mogłoby się wtedy łatwo zdarzyć, że jedną z nich by wykonał, aby zbici moje twierdzenie: ale wtedy moje przeczenie, działające na jego ducha przekory, byłoby właśnie pobudką zmuszającą go do tego. Lecz mogłaby go ona popchnąć tylko do tej lub do owej z *łatwiejszych* czynności pomiędzy tymi, któreśmy powyżej podali — poszedłby np. do teatru — jednakowoż w żadnym razie do czynności wymienionej przy końcu, mianowicie do tego, by poszedł w świat daleki: do tego byłaby ta pobudka zbyt słaba. Tak samo mylą się ci, którzy, trzymając w ręku nabity pistolet, sądzą, że mogą się zastrzelić z niego. Owo mechaniczne narzędzie ma tu najmniejsze znaczenie, rzeczą główną natomiast jest pobudka niezwykle silna, a więc rzadka, która by posiadała tę olbrzymią siłę, jaka jest potrzebna, by przeważyc chęć do życia, albo, mówiąc trafniej — obawę przed śmiercią: dopiero gdy taka pobudka nastąpiła, może się ów człowiek rzeczywiście zastrzelić — i musi; chyba gdyby ten czyn udaremniła pobudka przeciwna, jeszcze silniejsza, o ile taka jest w ogóle możliwa.

72) Mogę robić, co chcę: mogę, jeżeli *zechcę*, oddać biednym wszystko, co posiadam, i dzięki temu stać się sam jednym z nich — jeżeli *zechcę*! Ale ja nie zdołam tego *chcieć*, bo pobudki przeciwne mają nade mną moc aż nazbyt wielką, abym mógł. Natomiast gdybym posiadał inny charakter i to w tym stopniu, żebym był świętym, wtedy mógłbym tego chcieć, ale wtedy też nie mógłbym tego nie chcieć, a więc musiałbym to uczynić. To wszystko zgadza się całkowicie z tym, co orzeka samowiedza: „mogę robić, co chcę”. Lecz niektórym bezmyślnym filozofiątkom zdaje się jeszcze po dziś dzień, że spostrzegają tam wolność woli, wskutek czego nadają jej znaczenie faktu danego w świadomości. Pomiędzy

²¹¹język fachowy — w oryginale jest: *Kunstsprache*. [przypis tłumacza]

²¹²*velleitas* — zachcianka; w niemieckim: *Geliüste*. [przypis tłumacza]

²¹³*voluntas* — wola. [przypis tłumacza]

nimi wyróżnia się pan *Cousin*²¹⁴ i dlatego zasługuje tu na *mention honorable*²¹⁵, gdyż uczy on w swoim dziele *Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20., et publié par Vacherot, 1841*²¹⁶, że wolność woli jest najniezawodniejszym faktem świadomości (Vol. 1, s. 19, 20) i gani *Kanta* za to, że ją udowodnił tylko na podstawie prawa etycznego, stawiając ją jako postulat, podczas gdy jest ona przecież faktem: „pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater²¹⁷?” (s. 50); „la liberté est un fait, et non une croyance²¹⁸” (tamże). Tymczasem nie brak i w Niemczech nieświadomych, którzy puszczają mimo uszu wszystko, co o tym powiedzieli wielcy myśliciele w ciągu dwóch stuleci, i którzy — tak, jak szary tłum — pojawiwszy błędnie ów fakt samowiedzy, zanalizowany w poprzednim ustępie, ufni weń głoszą²¹⁹, że wolność woli jest rzeczywiście dana. Lecz może ich niesłusznie potępiam, gdyż być może, że nie są tak nieświadomi, jak się zdaje, lecz tylko głodni, i że z tego powodu za kawałek bardzo suchego chleba uczą wszystkiego, co by się mogło podobać jakiemuś wysokiemu Imć Ministrowi.

73) I nie jest to bynajmniej ani przenośnią²²⁰, ani przesadą²²¹, lecz całkiem suchą i dosłowną prawdą, że tak jak kula na bilardzie wcale nie może się zacząć ruszać, póki nie otrzyma uderzenia, że całkiem tak samo człowiek nie może powstać z krzesła, póki go jakaś pobudka nie podniesie lub nie oderwie: ale potem jest już jego powstanie tak konieczne i tak niechybne, jak potoczenie się kuli po otrzymaniu uderzenia. A spodziewać się, że ktoś uczyni coś, do czego go nie zachęca zgoła żadna korzyść, jest tym samym, co spodziewać się, że kawałek drzewa się ku nam poruszy, choć go żaden sznur nie ciągnie. A gdyby może uparcie zaprzeczano komuś, kto by w towarzystwie twierdził coś podobnego, to załatwiłby on sprawę w najkrótszy sposób, gdyby kazał trzeciej osobie krzyknąć nagle głosem donośnym i poważnym: „powala się wali!”, a przeciwnicy jego przyszliby dzięki temu rychło do przekonania, że pobudka posiada tak samo władze wyrzucania ludzi z domu, jak najsilniejsza mechaniczna przyczyna.

74) Bo człowiek, tak jak wszystkie przedmioty doświadczenia, jest zjawiskiem w czasie i przestrzeni, a ponieważ prawo przyczynowości jest ważne *a priori*, a zatem bez wyjątku dla wszystkich tych przedmiotów, więc i on musi się mu poddać. Tak nam mówi czysty rozum *a priori*, tak potwierdza to analogia przeprowadzona przez całą przyrodę i tak poświadcza doświadczenie w każdej chwili, jeżeli się nie dajemy omamić pozorowi. A pozór ten powstaje wskutek tego, że stworzenia w przyrodzie, wznosząc się coraz wyżej i wyżej, stają się coraz bardziej złożone, że ich wrażliwość wzmaga się i wznosi od czysto mechanicznej do chemicznej, elektrycznej, wrażliwej, spostrzeżeniowej, intelektualnej, a w końcu rozumowej — i że zatem także charakter *działających przyczyn* musi utrzymywać się również na tym samym poziomie i wypaść na każdym stopniu stosownie do istot, na które ma działać. Dlatego też przedstawiają się nam potem przyczyny coraz mniej uchwytne i materialnie, tak, że w końcu oko ich już nie może dostrzec. Może je natomiast uchwycić rozum, który w poszczególnych wypadkach przyjmuje ich istnienie z niezachwianą wiarą i który je też, przy skrzętnym badaniu, odkrywa. Gdyż działające przyczyny stopniowo przeszły tu w same myśli, które walczą z innymi myślami, póki najpotężniejsza z nich nie rozstrzygnie i nie wprowadzi człowieka w ruch; a wszystko to następuje z tą samą niezłomnością związku przyczynowego, jak w wypadkach, gdzie przyczyny czysto mechaniczne przeciwdziałają sobie w złożonym połączeniu i gdzie obliczony skutek niechybnie następuje. Pozór bezprzyczynowości, spowodowany niewidocznością przyczyny, posiadają w tym samym stopniu naelektryzowane korkowe kulki podrygują-

²¹⁴*Cousin, Wiktor (1792–1867)* — francuski filozof epoki porewolucyjnej. Eklektyk, spirytualista, któremu brakowało zupełnie samodzielności i głębokości w badaniach filozoficznych. Uczeń Royer Callarda i Maine de Birana. Pozostawał pod wpływem Hegla i starał się we Francji rozpowszechnić filozofię niemiecką. Filozofia jego jest metafizyką opartą na psychologii. Wydawca tekstów Proklusa, Platona, Abélarda, Kartezjusza, Pascala. [przypis tłumacza]

²¹⁵*mention honorable* — zaszczytna wzmianka. [przypis tłumacza]

²¹⁶*Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819 (...)* — Kurs historii filozofii, wyłożony w latach 1819 i 1820, ogłoszony przez Vacherota w r. 1841. [przypis tłumacza]

²¹⁷*pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater* (fr.) — po co udowadniać to, co wystarczy stwierdzić. [przypis tłumacza]

²¹⁸*la liberté est un fait, et non une croyance* — wolność jest faktem, a nie wierzeniem. [przypis tłumacza]

²¹⁹*ufni weń głoszą* — w oryginale: *präkonisiren*. [przypis tłumacza]

²²⁰*przenośnią* — w oryginale: *Metapher*. [przypis tłumacza]

²²¹*przesadą* — w oryginale: *Hyperbel*. [przypis tłumacza]

ce pod kloszem we wszystkich kierunkach, jak ruchy człowieka: lecz sąd nie przysługuje oku, lecz rozumowi.

75) Gdybyśmy przyjęli wolność woli, to każda ludzka czynność byłaby cudem niedającym się wytłumaczyć: skutkiem bez przyczyny. A gdybyśmy się odważyli i spróbowali przedstawić sobie takie *liberum arbitrium indifferentiae*, to zauważylibyśmy wnet, że rozum właściwie tu ustaje i milknie: nie posiada żadnej formy, by pomyśleć coś podobnego. Gdyż zasada podstawy, zasada powszechnego określania i wzajemnej zależności zjawisk, jest najogólniejszą formą naszej zdolności poznawczej, formą, która — stosownie do różnorodności jej przedmiotów — także sama przybiera rozmaite kształty. A tu mamy sobie pomyśleć coś, co powoduje, choć samo nie jest spowodowane, coś, co nie zależy od niczego, ale od czego zależy coś innego, co bez zniewolenia, a więc i bez podstawy uskutecznia teraz A, podczas gdy tak samo mogłoby przecież uskutecznić B albo C, albo D, a mianowicie mogłoby uskutecznić w zupełności i w tych samych warunkach, tzn. że nie potrzeba by, aby w A tkwiło teraz coś, co mu daje pierwszeństwo przed B, C, D (bo to pierwszeństwo byłoby motywacją, a więc przyczynowością). Prowadzi nas to na powrót do pojęcia *bezwzględnej przypadkowości*, któreśmy ustalili zaraz na początku. Powtarzam jeszcze raz: rozum właściwie zupełnie tu ustaje i milknie... proszę tylko spróbować, czy się da do tego doprowadzić!

76) Ale teraz przypomnimy sobie także i to, czym jest w ogóle przyczyna: zmianą poprzedzającą, dzięki której zmiana następująca staje się konieczna. Żadna przyczyna na świecie nie wydaje z siebie całego swojego skutku w zupełności, ani też nie stwarza go z niczego. Każdym razem istnieje raczej coś, na co działa, sprowadzając zmianę tylko w pewnym czasie, na pewnym miejscu i w pewnej określonej istocie. Ta zmiana jest stale zgodna z naturą istoty, a więc *siła* potrzebna do niej musiała już być zawarta w tej istocie. Każdy skutek wypływa zatem z dwóch czynników: jednego wewnętrznego i jednego zewnętrznego, mianowicie: z pierwotnej siły tego, na co się działa, i z powodującej przyczyny, która tamtą siłą zniewala do tego, by się teraz tutaj objawiła. Pierwotna siła tkwi w założeniu każdej przyczynowości i każdego tłumaczenia opartego na niej. Dlatego też właśnie tłumaczenie to nie tłumaczy nigdy wszystkiego, lecz zostawia stale resztę niedającą się wytłumaczyć. Widzimy to w całej fizyce i chemii; ich tłumaczenia przyjmują wszędzie siły przyrody, które się uzewnętrzniają w zjawiskach, a całe tłumaczenie polega na tym, że się wszystko do nich sprowadza. Sama siła przyrody nie podlega żadnemu tłumaczeniu, lecz jest zasadą wszelkiego tłumaczenia. Tak samo nie podlega sama żadnej przyczynowości, lecz jest właśnie sama tym, co nadaje każdej przyczynie przyczynowość, tzn. zdolność działania. Ona sama jest wspólnym podłożem wszelkich skutków tego rodzaju i jest obecna w każdym z nich. Tak sprowadza się zjawiska magnetyczne do pierwotnej siły, zwanej elektrycznością. Tu tłumaczenie się urywa: podaje ono tylko warunki, pod którymi taka siła się uzewnętrznia, tzn. przyczyny, które wywołują jej działalność. Tłumaczenia mechaniki nieba przyjmują ciężenie jako siłę, dzięki której działają tu poszczególne przyczyny powodujące bieg światów. Tłumaczenia chemii przyjmują tajemnicze siły, które się objawiają jako powinowactwa z wyboru, zgodnie z pewnymi stosunkami stechiometrycznymi²²²: na tych siłach polegają ostatecznie wszystkie te skutki, które się zjawiają punktualnie, wywołane przyczynami, jakie się podaje. Tak samo wszelkie tłumaczenia fizjologii przyjmują siłę życia, która w określony sposób reaguje na specyficzne podniety wewnętrzne i zewnętrzne. I tak ma się rzecz na ogół wszędzie. Nawet takie przyczyny jak uderzenie i ciśnienie, którymi się zajmuje tak uchwytyna mechanika, obejmują w założeniu nieprzenikliwość, spójność, stałość, twardość, bezwładność, ciężkość, elastyczność: a są to siły przyrody nie w mniejszym stopniu niezbadane, niż te, któreśmy właśnie wymienili. A więc przyczyny zawierają wszędzie tylko określniki „gdzie” i „kiedy” *objawów* sił pierwotnych i niewytłumaczalnych, i jedynie dzięki przyjęciu tych ostatnich stają się przyczynami, tzn. sprowadzają pewne skutki z koniecznością.

77) Tak więc, jak z przyczynami, w najciaśniejszym tego słowa znaczeniu, i z podniętami, ma się ta rzecz również i z *pobudkami*, i to nie w mniejszym stopniu, bo motywacja nie różni się przecież od przyczynowości co do istoty swojej, lecz jest tylko jednym z jej ro-

²²²stechiometryczne — *stöchiometrisch*. Stechiometria jest nauką o stosunkach miary i ciężaru, w jakich się ciała chemicznie łączą. [przypis tłumacza]

dzajów, mianowicie przyczynowością, która przeszła przez medium poznania. A więc i tu wywołuje przyczyna tylko objaw siły, której nie można już dalej sprowadzić do przyczyn, ani też, wskutek tego, bliżej wytłumaczyć — siły, która się tu nazywa *wolą*, a którą znamy nie tylko z zewnątrz, jak inne siły przyrody, lecz także z wewnątrz i bezpośrednio, dzięki samowiedzy. I tylko pod tym warunkiem, że taka wola istnieje i że posiada w poszczególnych wypadkach określone własności, działają przyczyny skierowane ku niej, a nazywane tu pobudkami. Ta odrębna i indywidualna właściwość woli, dzięki której oddziaływanie woli na te same pobudki jest inne u każdego człowieka, stanowi to, co nazywamy *charakterem* człowieka, mianowicie *charakterem empirycznym*, ponieważ nie poznajemy go *a priori*, lecz tylko za pomocą doświadczenia. Określa on nasamprzód sposób działania rozmaitych pobudek na danego człowieka. Gdyż stanowi podstawę wszelkich skutków wywołanych pobudkami, tak samo, jak ogólne siły przyrody stanowią podstawę skutków wywołanych przyczynami, w najciaśniejszym znaczeniu, a siła życia podstawę skutków podniet. I jak siły przyrody, jest także i on pierwotny, niezmienny i niewytłumaczalny. Jest odmienny w każdym gatunku u zwierząt, w każdym osobniku u ludzi. Jedynie u zwierząt najwyższego rzędu, najmądrzejszych, występuje już charakter dostrzegalnie indywidualny, chociaż charakter gatunku zgoła przeważa.

78) Charakter człowieka jest 1) *indywidualny*: jest w każdym człowieku inny. Charakter gatunku jest wprawdzie podstawą wszystkich charakterów i dlatego znajdujemy w każdym te same własności główne, jednakowoż stopień tak znacznie to się podnosi, to spada, układy i odmiany własności są tak rozmaite i pogmatwane, iż można przyjąć, że moralna różność charakterów dorównywa różności intelektualnych zdolności — co wiele znaczy — i że obie są bez porównania większe niż różnice cielesne między olbrzymem a karłem, między Apollinem a Thersytem²²³. I to jest powodem, że działanie tej samej pobudki na różnych ludzi jest całkiem różne: tak jak światło słoneczne zabarwia wosk na biało, lecz chlorek srebra na czarno, jak pod wpływem ciepła mięknie wosk, lecz twardnieje glina. Dlatego też, opierając się jedynie na znajomości pobudki, nie możemy przepowiedzieć czynu, lecz musimy znać prócz tego dokładnie także charakter.

79) Charakter człowieka jest 2) *empiryczny*. Poznajemy go jedynie dzięki doświadczeniu, nie tylko u innych, lecz także u siebie samych. Dlatego to spotyka nas często rozczarowanie, nie tylko co do innych, ale także co do nas samych, gdy się naraz przekonujemy, że nie posiadamy tego lub owego przymiotu — np. sprawiedliwości, bezinteresowności, odwagi — w takim stopniu, jakżeśmy dobrodusznie przypuszczali. Z tego też powodu, gdy nas czeka trudny wybór, pozostaje nasze własne postanowienie, na równi z cudzym, dla nas samych tajemnicą tak długo, pókiśmy wyboru nie rozstrzygnęli: raz jesteśmy przekonani, że padnie na tę, to znowu że na tamtą stronę, stosownie do tego, czy poznanie stawia woli przed oczy bliżej tę czy tamtą pobudkę, próbując na niej siły tych pobudek; a owo: „mogę robić, co chcę” stwarza tu pozór wolności woli. W końcu pobudka silniejsza ogarnia swoją mocą wolę i wybór zapada często inaczej, niżśmy z początku przypuszczali. W końcu też nikt wskutek tego nie może wiedzieć, jak ktoś inny, ani też, jak on sam postąpi w pewnym określonym położeniu, póki się w nim nie znalazł: a dopiero gdy przeszedł próbę, ma pewność odnośnie do tamtego człowieka, i dopiero po niej także odnośnie do siebie samego. Ale wtedy już naprawdę ją ma: doświadczony przyjaciel, wypróbowany sługa są pewni. W ogóle obchodzimy się z człowiekiem, którego dokładnie znamy, tak samo jak z każdą inną rzeczą, której własności jużśmy poznali, i z ufnością przewidujemy, czego się możemy po nim spodziewać, a czego nie. Kto raz coś uczynił, uczyni to w danym razie znowu, bez względu na to, czy to jest dobre, czy złe. Dlatego każdy, kto potrzebuje wydatnej i niezwykłej pomocy, zwróci się po nią do tego, który już złożył dowody szlachetności; a ten, kto chce sobie nająć zbrodniarza, szukać go będzie wśród ludzi, którzy już ręce umaczali we krwi. Według Herodota (VII, 164) Gelo z Syrakuzy znalazł się w takim położeniu, że musiał jakiemuś człowiekowi zupełnie zaufać bardzo wielką kwotę pieniędzy, gdyż musiał ją dać komuś do przewiezienia za granicę z zupełną wolnością rozporządzania nią. Wybrał do tego Kadmosa, który złożył dowód rzadkiej, ba, niesłychanej prawości i sumiennosci. Nie zdradził położonego w nim

²²³ Thersytes — najbrzydszy z Greków oblegających Troję. Za złośliwość i gadulstwo spotkała go zasłużona kara z ręki Achillesa, który go zabił za wyrwanie oczu trupowi królowej Amazonek Pentezylei. [przypis tłumacza]

zaufania. Znajomość siebie samego, na której się opiera zaufanie do siebie lub nieufność, wyrasta również dopiero z doświadczenia i dzięki nadarzającej się sposobności. Stosownie do tego, czyśmy w pewnym wypadku okazali rozwagę, męstwo, prawość, dyskrecję, delikatność — lub czegokolwiek by od nas żądano w takim wypadku — czy też wyszło na jaw, że nam brak tych cnót — jesteśmy później, wskutek zaznajomienia się z samymi sobą, albo zadowoleni z siebie, albo przeciwnie. Dopiero dokładna znajomość własnego empirycznego charakteru daje człowiekowi to, co się nazywa *charakterem nabytym*, charakter taki posiada ten, kto zna dokładnie swoje własności, zarówno dobre, jak złe, i kto dzięki temu wie z pewnością, czego się po sobie może spodziewać i czego od siebie może wymagać, a czego nie. Gra on teraz według zasad sztuki i metodycznie, nieugięcie i z godnością swoją własną rolę, którą przedtem grał tylko tak, jak mu jego natura na mocy jego empirycznego charakteru wskazywała²²⁴ — i nigdy z niej (jak to się mówi) nie wypada. A to ostatnie udowadnia zawsze, że ktoś w tym lub owym wypadku znajdował się w błędzie co do siebie samego.

8o) Charakter człowieka jest 3) *stały*: pozostaje tym samym przez całe życie. Pod zmienną powłoką swoich lat i stosunków, nawet swoich wiadomości i zapatrywań, tkwi jak rak w swojej skorupie, tożsamościowy i właściwy człowiek, całkiem niezmienny i zawsze ten sam. Tylko kierunek i treść jego charakteru doznaje tych pozornych odmian, które są następstwem różnistości wieku i jego potrzeb. *Człowiek nie zmienia się nigdy*: jak postąpił w jednym wypadku, tak postąpi znowu, zawsze gdy zajdą zupełnie te same okoliczności (a należy do nich także trafna znajomość tych okoliczności). Potwierdzenia tej prawdy można czerpać z codziennego doświadczenia: lecz najbardziej uderza²²⁵ nas ona wtedy, gdy spotkawszy się ze znajomym po 20 lub 30 latach niewidzenia, przyłapujemy go na tych samych sprawkach, co niegdyś. Niejeden wprawdzie zaprzeczy tej prawdzie — słowami, lecz w swoim postępowaniu sam ją przyjmuje i nie zaufa już nigdy temu, którego *raz* przyłapał na nierzetelności, natomiast polega na tym, który się okazał rzetelny. Gdyż na owej prawdzie polega cała możliwość poznania ludzi i możliwość niezachwianej wiary w ludzi wypróbowanych i doświadczonych. A nawet jeżeli nas takie zaufanie kiedy zawiedzie, nie mówimy nigdy: „jego charakter się zmienił”, lecz: „zawiodłem się na nim”. Na niej polegało, że chcąc ocenić moralną wartość jakiegoś uczynku, staramy się przede wszystkim osiągnąć pewność co do jego pobudki, i że potem wszakże pochwała nasza lub nagana nie tyczy pobudki, lecz charakteru, który się dał spowodować taką pobudką, gdyż jest on drugim czynnikiem tego uczynku, a tkwi²²⁶ jedynie w człowieku. Na tej samej prawdzie polega to, że prawdziwy honor (nie honor rycerski lub półgłówków) nie da się już nigdy przywrócić, gdy się go raz utraciło, lecz że skaza spowodowana jednym jedynym niegodziwym uczynkiem znaczą człowieka na zawsze — wyciska na nim, jak to się mówi, niezatarte piętno. Stąd przysłowie: „Kto raz ukradł, pozostaje złodziejem na całe życie”. Na niej polega to, że gdy w razie ważnych zatargów państwowych zdrada czasami bywa pożądana, to zdrajca jest poszukiwany, używany i nagradzany, że potem jednak, gdy cel został osiągnięty, roztropność każe się go pozbyć: gdyż okoliczności są zmienne, ale charakter zdrajcy niezmienny. Na niej polega to, że pisarz dramatyczny popełnia największy błąd wówczas, gdy nie przedstawia swoich charakterów jednolicie, tzn. gdy nie przeprowadza ich, tak jak wielcy poeci, ze stałością i niezłomnym następstwem siły przyrody. Ten ostatni punkt udowodniłem na Szekspirze w obszernym przykładzie w *Parerga*, tom 2. § 118, s. 196 pierwszego wydania²²⁷. Ba, na tej samej prawdzie polega możliwość sumienia, tak, że często nawet w późnym wieku jeszcze wspomina nam ono grzechy młodości,

²²⁴jak mu jego natura (...) wskazywała — w oryginale: *naturalisirte*. [przypis tłumacza]

²²⁵lecz najbardziej uderza — w oryginale: *am frappantesten erbält man sie*. [przypis tłumacza]

²²⁶jest on drugim czynnikiem (...), a tkwi — w oryginale: *inhärrrender Faktor*. [przypis tłumacza]

²²⁷*Parerga*, tom 2. § 118, s. 196 — A § 119, s. 248. wydania drugiego. *Parerga i Paralipomena*, tom II. (V, 239 i 240). Dramaty Szekspira najlepiej wyjaśniają i ilustrują ową prawdę, że charakter człowieka jest niezmienny. Schopenhauer wykazuje to na charakterze hrabiego Northumberlanda, przeprowadzonym konsekwentnie przez trzy dramaty (*Ryszard II* i obie części *Henryka IV*). W *pierwszym*: sprzysiężenie hrabiego przeciw Ryszardowi II na korzyść późniejszego Henryka IV. W *drugim*: takie samo sprzysiężenie przeciw nowemu królowi. Lecz w ostatniej i najważniejszej chwili hrabia nie przybywa, zostawiając swoich towarzyszy bez pomocy. Ulegają, doznawszy porażki. W bitwie pada syn hrabiego. W *trzecim*: hrabia chce pomścić śmierć syna. Znowu przygotowuje sprzysiężenie i znowu w decydującej chwili nie przybywa. Towarzysze jego muszą się poddać królowi, który nie dotrzymuje warunków, i giną. Sam hrabia chroni się do Szkocji. [przypis tłumacza]

jak np. Janowi J[akubowi] Rousseau po 40 latach wypomniało to, że posądził dziewczkę Marion o kradzież, którą sam popełnił. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że charakter się nie zmienił, że pozostał ten sam; przeciwnie bowiem: najsmieszniejsze pomyłki, najdziwniejsze głupstwa popełnione w nieświadomości młodych lat nie wywołują w nas wstydu w starości, gdyż wszystko to się zmieniło, były to rzeczy poznania, porzuciliśmy je i dawno już pozbyliśmy się ich, jak naszej dziecięcej odzieży. Na tej samej prawdzie polega to, że człowiek, poznawszy nawet najdokładniej swoje moralne błędy i ułomności, ba, brzydząc się nimi, mając nawet najszczerze postanowienie poprawy, właściwie się przecież nie poprawia. Natomiast, gdy się ponowi sposobność, możemy go znowu przyłapać na tej samej drodze, którą postępował przedtem — mimo jego poważnych postanowień i rzetelnych przyrzeczeń i ku własnemu jego zdziwieniu. Tylko jego poznanie daje się sprostować: dlatego może on przyjść do przekonania, że te lub owe środki, których używał przedtem, nie prowadzą go do zamierzonego celu albo że mu przynoszą więcej szkody niż korzyści: naówczas zmieni środki, nie cele. Na tym polega amerykański system poprawczy²²⁸: nie podejmuje się on poprawy *charakteru, serca*, lecz pouczenia *głowy* człowieka i wykazania mu, że postępując jak dotychczas, drogą nieuczciwości, daleko mozolniej, z trudami i niebezpieczeństwami o wiele większymi osiągnie swoje cele — do których dąży nieodmiennie dzięki swojemu charakterowi — niż gdyby dążył drogą uczciwości, pracy i zadowalania się małym. W ogóle tylko w sferze i zakresie poznania możliwa jest jakakolwiek poprawa i uszlachetnienie. Charakter jest niezmienny, pobudki działają z koniecznością, lecz muszą wprzód przejść przez *poznanie*, które jest medium pobudek. Poznanie natomiast jest zdolne do jak najróżnorodniejszego rozszerzania się i do ciągłego doskonalenia w niezliczonych stopniach: w tym kierunku pracuje wszelkie wychowanie. Kształcenie rozsądku za pomocą wiadomości i wiedzy wszelkiego rodzaju posiada moralne znaczenie dzięki temu, że otwiera drogę pobudkom: bez niego byłby człowiek dla nich niedostępny. Póki ich nie zdołał rozumieć, nie istniały dla jego woli. Dlatego nawet gdy warunki zewnętrzne pozostały te same, może być położenie człowieka w rzeczywistości mimo to całkiem inne drugim razem niż pierwszym: mianowicie wtedy, jeżeli dopiero w czasie dzielącym oba te razy stał się zdolny do trafnego i zupełnego pojmowania owych warunków; wskutek czego działają teraz na niego pobudki, dla których przedtem był niedostępny. W tym znaczeniu mówili scholastycy bardzo słusznie: *causa finalis* (cel, pobudka) *mouet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*²²⁹. Lecz żadne moralne oddziaływanie nie idzie poza sprostowanie poznania, a starania, aby błędy w charakterze człowieka usuwać za pomocą prawienia i moralizowania oraz aby w ten sposób zupełnie przeistoczyć sam jego charakter, jego właściwą moralność, równają się całkiem zapędom, które pragną przemienić ołów w złoto za pomocą działań zewnętrznych, lub doprowadzić do tego, żeby dąb rodził morele dzięki troskliwej hodowli.

81) Przekonanie o niezmienności charakteru wypowiedział już *Apulejusz*²³⁰ uznając, że nie podlega ono żadnej wątpliwości. Znajdujemy je w jego *Oratio de magia*, gdzie broniąc się przeciw obwinianiu go o czary powołuje się na swój znany charakter, mówiąc: „*Certum indicem cuiusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi*²³¹”.

82) Charakter indywidualny jest 4) *wrodzony*: nie jest dziełem ani sztuki, ani okoliczności podlegających przypadkowi, lecz dziełem samej przyrody. Ujawnia się on już w dziecku, wykazuje tu, w małym stopniu, czym się stanie w przyszłości w stopniu wiel-

²²⁸system poprawczy — w oryginale: *Pönitenziarsystem*. [przypis tłumacza]

²²⁹*causa finalis mouet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum* (łac.) — przyczyna ostateczna (celowa: cel, pobudka) nie działa wedle swojego bytu realnego, ale wedle poznanego (pomyślanego). [przypis tłumacza]

²³⁰*Apulejusz* — powieściopisarz i retor rzymski, urodzony około r. 124 po Chr. w Medaurze (w Afryce). Ożenił się z matką swojego przyjaciela Poncjansa, Emilią Pudentillą. Gdy Poncjans podczas podróży zmarł, oskarżył jego brat *Apulejusza* o czary, którymi rzekomo zjednał sobie matkę. Przed tym oskarżeniem bronił się *Apulejusz* przed prokonsulem Afryki Kladiuszem Maksymusem w Sabracie. Wygłosił sławną mowę, nazwaną *Apologia*. Został uniewinniony. [przypis tłumacza]

²³¹*Certum indicem cuiusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi* (łac.) — Pewnym probierzem jest umysł każdego, który, gdy zawsze z jednakowym charakterem był usposobiony albo do cnotliwości, albo do złości, jest niezłomnym dowodem, czy zbrodnia ma zostać przyjętą czy odrzuconą. [przypis tłumacza]

kim. Dlatego u dzieci, których wychowanie i otoczenie było najzupełniej to samo, występuje mimo to jak najwyraźniej bardzo zasadnicza różnica charakteru: jest to ten sam charakter, który będą posiadały jako starcy. W zasadniczych swoich rysach jest on nawet dziedziczny, lecz tylko po ojcu, inteligencja natomiast po matce. Co do tej kwestii odsyłam czytelnika do rozdz. 43 drugiego tomu mojego dzieła głównego²³².

83) Z tego przedstawienia istoty indywidualnego charakteru wynika bez wątpienia, że cnoty i występki są wrodzone. Prawda ta będzie nie na rękę zapewne niejednemu przesądowi i niejednej babskiej²³³ filozofii, wraz z jej tak zwanymi praktycznymi sprawami, tzn. marnymi i ciasnymi pojęciami i ograniczonymi, szkolarskimi poglądami: lecz już Sokrates²³⁴, ojciec etyki, był o niej przekonany i, jak donosi Arystoteles (*Ethica magna* I, 9²³⁵) twierdził: *οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίου εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ* (*in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse*²³⁶). To, co Arystoteles tu przeciwko temu podnosi, jest oczywiście błędne: zresztą sam podziela ów pogląd Sokratesa i najwyraźniej

²³²charakter (...) [w] zasadniczych swoich rysach jest (...) dziedziczny (...) odsyłam czytelnika do rozdz. 43 drugiego tomu mojego dzieła głównego — *O dziedziczności przymiotów* (t. II, rozdz. 43). Jak zwykle, tak i tym razem idzie mi tylko o dokładne streszczenie autora, a nie o krytykę, ani też (w tym wypadku) o porównanie jego teorii dziedziczności z dzisiejszymi, tym bardziej że i ona, jak wszystkie szczególne poglądy Schopenhauera, jest ściśle związana z jego zasadniczymi założeniami metafizycznymi i poznawczymi. Jego empiryczny dualizm (metafizycznie jest *ἔν και πᾶν*), odróżniający intelekt od woli w ten sposób, że intelekt jest tylko pochodnym, zaś wola pierwotną, prowadzi go do twierdzenia, że przymioty woli są dziedziczne po ojcu, który jest *sexus potior* (pierwiastek czynny), zaś przymioty intelektu po matce, która jest *sexus sequior* (pierwiastek bierny). Potwierdzenia tej prawdy dostarcza nam doświadczenie, przede wszystkim nasze własne, gdy troskliwie badamy podobieństwo naszych objawów woli z ojcowskimi i naszego intelektu z matczynym, oraz historia. Tu następuje szereg przykładów z historii, popierających obie części powyższego twierdzenia. Ale reguła ta spotyka się nieraz z wyjątkami. Schopenhauer stara się je wytłumaczyć albo tym, że *pater semper incertus* [łac.: ojciec zawsze niepewny; red. WL]”, albo modyfikowaniem woli przez intelekt, albo przypadkiem. A także ubocznymi okolicznościami, jak wychowującym środowiskiem lub tym, że np. nieraz pilność i wprawa pokrywają na zewnątrz intelektualne braki: tu idzie o dziedziczność po matce głupiej. Wchodzą tu w grę także fizjologiczne czynniki: stosunek rozwinięcia mózgu (matki) do siły uderzenia krwi (temperamentu u ojca), wiek, zdrowie i stopień żywotnych sił rodziców wówczas, gdy płodzili, i to, w jaki sposób te czynniki działały u przodków, zmieniając się z generacji na generację. Czym bardziej rodzice dobrani, tym większa harmonia w duszy dzieci między intelektem a wolą. Gdy teraz, biorąc na uwagę wielką różnorodność ludzi pod względem intelektualnym i moralnym, zechcemy te wyniki zastosować do praktycznego życia jako wskazówkę do uszlachetniania rodu ludzkiego, to zobaczymy, że nie tylko z zewnątrz, przez kształcenie, lecz przede wszystkim z wewnątrz, drogą generacji, można ten cel osiągnąć. Już starożytni (Platon) mieli takie plany (należałoby tu wymienić Spartan, o których Schopenhauer tu zupełnie nie wspomina), ale pomijając takie utopijne możliwości, jak odsunięcie od płodzenia kobiet głupich i szubrawców, podaje Schopenhauer inne praktyczne wskazówki, jak np. przyznawanie posagów dziewczętom nie tym, które tylko moralne, ale przede wszystkim tym, które rozumne. Następuje roztrząsanie ze stanowiska etyczno-metafizycznego. Charakter idzie ten sam przez cały szereg generacji, lecz w każdej towarzyszy mu coraz to inny intelekt, przynosząc ze sobą nowe światopoglądy, które zmieniają kierunek chcenia w każdym następnym potomku. Każdy musi na nowo potwierdzać życie lub mu zaprzeczać. Życie pokazuje woli coraz to inne swoje strony, zostawiając mu tak otwartą drogę zbawienia (*Heilsordnung*). Pogląd na to życie ma wola od intelektu, który się zatem musi ciągle odmieniać i odświeżać, a że pochodzi od matki, więc tu tkwi powód, dlaczego wszystkie narody zakazują małżeństw między rodzeństwem, dlaczego na ogół nie ma miłości płciowej między rodzeństwem; gdyż dawałaby ona wciąż tylko ten sam intelekt i tę samą wolę, wciąż to samo zjawisko w beznadziejnym nawrocie. W końcu uwaga, że odszukanie źródła różnorodności charakterów ludzkich dlatego jest tak trudne, że wchodzi tu w grę wola, która, jako rzecz w sobie, nie podlega zasadzie podstawy i że wskutek tego kończy się tutaj nasze rozumienie, możliwe właśnie tylko dzięki stosowaniu tej zasady. Wola, jako rzecz w sobie, nie zna żadnych „dlaczego?”. [przypis tłumacza]

²³³babska filozofia — w oryginale: *Rockenphilosophie* (kądziczna filozofia). [przypis tłumacza]

²³⁴Sokrates — ur. około r. 470 przed Chr., filozofię swoją czerpał przede wszystkim z siebie, zwracając pilną uwagę na zadania, jakie wypływają z duchowego ustroju człowieka. Filozofia jego zogniskowała się więc w etyce, którą opiera na rozsądku i poznaniu. Wiedzę przeciwstawia mniemaniom, a istotą jej jest mu pojęciowe myślenie. Cnotę sprowadza Sokrates do wiedzy. Kto poznał, co dobre, musi to dobre czynić, a dobrowolnie nikt nie jest złym. Największą cnotą jest wiedza, czyli mądrość. Daje ona także największą szczęśliwość. Tak przybiera etyka Sokratesa rys eudajmonistyczny. Sokrates twierdzi więc, że wola zwraca się zawsze ku temu, co człowiek poznał jako dobre, a uczynek następuje potem w tym kierunku koniecznie. Narzuca się tu zestawienie ze Schopenhauerem samo przez się. Ten determinizm Sokratesa, zupełnie odrębny, bo jednostronny i nie oparty na zasadzie wystarczającej podstawy, posiada jednak punkt stykowy z determinizmem Schopenhauera tam, gdzie idzie w ogóle o rolę intelektu w aktach woli, które są zależne od dwóch czynników, a jeden z nich (pobudka) pozostaje w zależności od poznania. Ale u Schopenhauera pozostaje jeszcze drugi czynnik (charakter), a etyka opiera się na metafizyce; gdy tymczasem Sokrates nie był przyjacielem takich i tym podobnych spekulacji. [przypis tłumacza]

²³⁵jak donosi Arystoteles [w] „*Ethica magna*” — dzieła Arystotelesa: *Ethica Nicomachea, Magna Moralia, Ethica Eudemia*; tu: kontaminacja dwóch tytułów. [przypis edytorski]

²³⁶*in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse* — w postanowieniu (akcie woli) naszym nie tkwi to, czyśmy prawi czy źli. [przypis tłumacza]

wypowiada go w *Ethica Nicomachea* VI, 13: Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρείοι καὶ τὰλλα ἔχομεν εὐθύς ἐκ γενετῆς. — (*Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad iustitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitate statim habemus, cum primum nascimur*²³⁷). A jeżeli przejdziemy wszystkie cnoty i występki, zestawione dla krótkiego przeglądu w książce Arystotelesa *de virtutibus et vitiis*²³⁸, to przekonamy się, że w ludziach rzeczywistych możemy je sobie pomyśleć wszystkie razem tylko jako własności *wrodzone* i że tylko jako takie byłyby prawdziwe; przeciwnie: gdyby były wysnute z refleksji i dowolnie przyswojone, to wyszłoby na to, że są one właściwie rodzajem *udawania*, byłyby więc nieprawdziwe i wtedy nie można by zgoła liczyć ani na to, że będą trwały nadal, ani że się ostoją przed naporem okoliczności. A nawet jeżeli dołączymy do nich chrześcijańską cnotę miłości *caritas*, której brakuje u Arystotelesa i starożytnych, to i z nią rzecz ma się nie inaczej. Bo czyż mogłaby niestrudzona dobroć *jednego* człowieka, a niepoprawna i głęboko zakorzeniona złość drugiego, charakter Antoninów, Hadriana i Tytusa z jednej, a Kaliguli, Nerona, Domicjana z drugiej strony, czyż to wszystko mogłoby być zewnętrzną naleciałością — dziełem przypadkowych okoliczności albo samego tylko poznania i nauczania! Przecież właśnie Seneka był wychowawcą Nerona. Zarodek wszelkich cnót i występków człowieka tkwi raczej we wrodzonym jego charakterze, w tym istotnym jądrze całego człowieka. To przekonanie, tak naturalne w każdym człowieku nieuprzedzonym, kierowało także ręką *Vellejusza Paterkulusa*²³⁹, gdy pisał o Katonie (II, 35) następujące słowa: *Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus proprior: qui numquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat*^{240,241}.

²³⁷*Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad iustitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitate statim habemus, cum primum nascimur* — Poszczególne skłonności woli bowiem zdają się niejako już tkwić w charakterze u wszystkich ludzi, gdyż od urodzenia posiadamy stale skłonność do sprawiedliwości, umiarkowania, męstwa i do wszystkich innych cnót. [przypis tłumacza]

²³⁸*de virtutibus et vitiis* (łac.) — o cnotliwych i bezecnych. [przypis edytorski]

²³⁹*Vellejusz Paterkulusz* — historyk rzymski, urodzony około r. 19 przed Chr. Jego dzieło obejmuje 2 księgi i nosi tytuł: *Historiae romanae ad M. Vinicium consulem libri II*. [przypis tłumacza]

²⁴⁰*Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus proprior: qui numquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat* — Mąż cnocie najpodobniejszy i całym charakterem bliższy bogom niż ludziom: który nigdy nie postępował szlachetnie dla pozoru, lecz dlatego, że *inaczej nie mógł*. [przypis tłumacza]

²⁴¹Zarodek wszelkich cnót i występków człowieka tkwi raczej we wrodzonym jego charakterze (...) *To przekonanie (...) kierowało także ręką Vellejusza Paterkulusa (...)* — ten ustęp zaczyna się z wolna i regularnie zjawiać w zbiorachni deterministów jako jedna z ich broni. Stary poczciwy historyk sprzed 1800 laty zapewne nie marzył nawet o honorze, jaki go spotkał. Ustęp ten pochwalił naprzód Hobbes [*Hobbes Tomasz*, poprzednik Locke'a, ur. w r. 1588, kształcił się w Oxfordzie, studiował potem w Paryżu matematykę i nauki przyrodnicze (Gassendi) i tam spędził część swojego życia, przenosząc się od czasu do czasu do Anglii, skąd go jednak wypędzały niepokoję i rewolucja. Prócz Gassendiego, żył w zażyłych stosunkach z Baconem, którego teoriami się przejął, i z Mersennem, przyjacielem Kartezjusza. Zm. w r. 1679. Dzieła główne: *Elementa philosophiae de cive*, Paryż 1642; *Elements of law natural and politic*, wyszło później jako dwie książki: *Human nature* i *De corpore politico*; *Leviathan or the matter, form and authority of government*, 1651. Hobbes oddziela stanowczo teologię od filozofii. Bóg, jako duch, nie może być przedmiotem filozofii. Źródłem wszelkiej wiedzy jest działanie rzeczy na narządy zmysłowe, działanie to nie jest niczym innym, jak tylko ruchem. Stąd jego sensualizm i mechanizm. Filozofię dzieli na fizykę, antropologię i teorię państwa. Hobbes jest deterministą: postanowienia (akty) naszej woli nie są samodzielnym działaniem, lecz są biernością wobec działających pożądań, których ciągła zmiana nazywa się rozważaniem. Nie ma wolnej woli (*Rozprawa o wolności, konieczności i przypadku*, Londyn 1656). Pierwotnym pierwiastkiem woli jest popęd samozachowawczy. Altruizm jest tylko zmodyfikowanym egoizmem. Mechanika pożądań (*selfish system: system samolubstwa*) jest naukową teorią etyki Hobbesa. Podstawową siłą jest według niej [jest] popęd samozachowawczy, poszczególne zaś pożądanja nie posiadają żadnej wartościowej różnicy, wszystkie jednakowo służą egoizmowi; przyp. tłum.], po nim Priestley [*Priestley Józef* (1733–1804), znany przyrodnik (chemik, badacz tlenu). Należy do przedstawicieli psychologii kojarzeniowej i w tym kierunku jest następcą Hartley'a. Dzieła: *Hartley's theory of human mind on the principles of the association of ideas* (*Hartley'a teoria umysłu ludzkiego, na zasadach kojarzeń idei*), Londyn 1775; *Disquisitions relating to matter and spirit*; *The doctrine of philosophical necessity*; *Free discussions of the doctrines of materialism* i in. Priestley przeszedł Hartleya w materializmie o tyle, o ile, zaprzeczając różnorodności procesu cielesnego i duchowego, chce psychologię zastąpić fizjologią nerwów, podczas gdy Hartley, przyznając pierwotność mechanizmowi stanu nerwów, uznawał także czynności psychiczne, różne od fizycznych, chociaż tylko jako zjawiska towarzyszące im. Co najdziwniejsze, jest Priestley przy tym wszystkim i mimo tego wyznawcą i obrońcą teleologicznego teizmu. Drogę wskazuje mu tutaj Newton. Priestley jest deterministą. Postanowienia woli są dla niego jedynie skutkiem kojarzenia się wyobrażeń, są zatem, tak jak te ostatnie, niezłomnie zawisłe od drgnięń mózgu; przyp. tłum.].

84) Natomiast przyjmując wolność woli, nie możemy się zgoła dowiedzieć, z czego właściwie ma wypływać cnota i występki lub w ogóle fakt, że dwaj ludzie, wychowani zupełnie jednakowo, powodowani zupełnie jednakowymi okolicznościami, działają zupełnie różnie, ba, nawet przeciwnie. Zasadnicza różność charakterów, rzeczywista i pierwotna, nie daje się pogodzić z przyjęciem takiej wolności woli, która polega na tym, że przeciwne sobie uczynki mają być możliwe w równym stopniu dla każdego człowieka, w każdym położeniu. Gdyż w takim razie jego charakter musiałby być już od początku *tabula rasa*²⁴², tak jak według *Locke'a* intelekt, i nie mógłby posiadać żadnej wrodzonej skłonności w tym lub owym kierunku, ponieważ już ta skłonność właśnie niweczyłaby ową zupełną równowagę, jaką sobie przedstawiamy w *libero arbitrio indifferentiae*. Jeżeli więc przyjmujemy owo założenie, to podstawa rozważanej przez nas różności postępowania różnych ludzi nie może tkwić w tym, co *podmiotowe*; ale jeszcze mniej w tym, co *przedmiotowe*, bo w takim razie właśnie przedmioty powodowałyby działanie i uronilibyśmy całkowicie ową wymaganą wolność. Wtedy pozostałaby nam w każdym razie jeszcze tylko ta droga wyjścia: przenieść źródło owej rzeczywistej i wielkiej różności postępowania i umieścić je w pośrodku pomiędzy podmiotem a przedmiotem, mianowicie zgodzić się na to, żeby ta różność powstawała dzięki różności sposobu, w jaki podmiotowość pojmuje to, co przedmiotowe, tzn. w jaki rozmaici ludzie je *poznają*. Lecz wówczas sprowadzilibyśmy wszystko do tego, czy *poznanie* danych okoliczności jest trafne czy mylne i wskutek tego przekształciłibyśmy moralną różność postępowania na samą różność trafności sądu, a etyka zmieniałaby się w logikę. Zwolennicy wolności woli próbowali wprowadzić w końcu jeszcze w ten sposób wybrnąć z owego kłopotliwego dylematu²⁴³, że powiedzieli: „wrodzona różność charakterów wprawdzie nie istnieje, lecz podobna różność powstaje wskutek zewnętrznych okoliczności, wrażeń, doświadczeń, przykładów, nauk itd., a gdy się charakter już raz w ten sposób urobił, to na jego podstawie da się następnie tłumaczyć różność postępowania”. Lecz na to należy odpowiedzieć, że, po pierwsze, zgodnie z tym charakter zjawiałby się bardzo późno (gdy tymczasem w rzeczywistości daje się rozpoznać już w dzieciach) i że większa część ludzi zmarłaby, nie doczekawszy się żadnego charakteru; a po drugie, że wszystkie owe zewnętrzne okoliczności, których dziełem miałby być charakter, leżą całkowicie poza zakresem naszej władzy, i że przypadek (lub, jeżeli się chce, opatrność) sprowadzałby takie lub inne okoliczności: jeżeliby więc teraz wynikał z nich charakter, a z tego charakteru znowu różność postępowania, to wszelka moralna odpowiedzialność za nią odpadłaby zupełnie, gdyż w końcu byłaby ona oczywiście dziełem przypadku lub opatrności. Tak więc przyjmując wolność woli widzimy, że źródło różności postępowania, a tym samym źródło cnoty i występku oraz odpowiedzialności, wiśi w powietrzu bez żadnego punktu oparcia, i że nigdzie nie może sobie znaleźć nawet skrawka stałej ziemi, w której by mogło tkwić. A z tego wynika, że owo założenie, pomimo że na pierwszy rzut oka tak bardzo odpowiada niewyrobionemu rozumowi, jest przecież w zasadzie sprzeczne z naszymi moralnymi przekonaniem i w równie wysokim stopniu, jak z najwyższą podstawową regułą naszego rozumu, cośmy już dostatecznie wykazali.

85) Powyżej wyłożyłem szczegółowo, że konieczności, z którą działają pobudki, jak w ogóle wszystkie przyczyny, nie brak założeń. Obecnie poznaliśmy jej założenie, podstawę, na której się opiera: jest nią wrodzony, *indywidualny charakter*. Tak jak każde działanie w martwej przyrodzie jest koniecznym wynikiem dwóch czynników, mianowicie ogólnej *siły przyrody*, która się tam objawia, oraz poszczególnych *przyczyn*, które wywołują owe objawy, zupełnie tak samo jest każdy czyn człowieka koniecznym wynikiem jego *charakteru i pobudki*, która nastąpiła. Gdy jest dane jedno i drugie, czyn następuje niechybnie. Aby powstał czyn inny, musiałaby być dana inna pobudka albo inny charakter. Można by też każdy czyn z całą pewnością przepowiedzieć, ba, nawet obliczyć, gdyby

Następnie Schelling [*Schelling*: zob. *Wstęp*; przyp. tłum.] w rozprawie swojej o wolności, str. 478, oddał go w przekładzie, nieco dla swoich celów sfałszowanym; dlatego też nie przytacza Vellejusza Paterkulusa imiennie, lecz powiada zarówno przezornie, jak protekcyjnie: „jeden ze starych”. W końcu i ja nie omieszkalem go przytoczyć, tym bardziej, że rzeczywiście należy do rzeczy. [przypis autorski]

²⁴²*tabula rasa* — niezapisana tablica. [przypis tłumacza]

²⁴³*dylemat* — wniosek w następującej formie: „Jeżeli jest A, to jest albo B, albo C. Nie ma ani B, ani C. Więc nie ma A”; przenośnie: zakłopotanie. [przypis tłumacza]

po części nie to, że zbadanie charakteru jest rzeczą bardzo trudną, po części zaś to, że pobudka jest często ukryta i stale wystawiona na działanie przeciwne innych pobudek, które, tkwiąc wyłącznie w sferze myśli człowieka, są niedostępne dla innych. Wrodzony charakter człowieka określa mu już jego cele w ogóle, co do ich istoty, i człowiek do nich niezmiennie zdąża, a o środkach, których się w tym celu chwyta, rozstrzygają po części zewnętrzne okoliczności, a po części jego pojmowanie tychże. A trafność jego pojmowania zależy znowu od jego rozumu i od wykształcenia tego rozumu. Jako końcowy wynik tego wszystkiego następują potem poszczególne czyny człowieka, a więc ta cała rola, którą ma odegrać w świecie. Wynik nauki o indywidualnym charakterze, którą tutaj wyłożyłem, pojął więc i wypowiedział Goethe zarówno trafnie, jak poetycznie, w jednej z najpiękniejszych swoich zwrotek:

„Po owym dniu, co wydał cię na świat,
a słońce powstało, witając gwiazd biegi,
tyś w siłę rósł i kwitł przez szereg lat:
posłusznyś był prawu, co woła w szeregi.
Tak musisz być i sam nie zdołasz umknąć
przed sobą — wszak tak już prorocy mówili —
a żaden czas ni moc nie może zgjąć
tej formy, co życia rozwojem się sili”.

86) A więc wewnętrzna istota każdej rzeczy jest owym założeniem, na którym w ogóle polega konieczność skutków wszelkich przyczyn i bez względu na to, czy jest tylko ogólną siłą przyrody, która się objawia w tej rzeczy, czy siłą życia, czy wolą: każda istota, jakiegokolwiek rodzaju by była, będzie zawsze reagowała na bodźce działających przyczyn, zgodnie z właściwą sobie naturą. To prawo, któremu podlegają bez wyjątku wszystkie rzeczy na świecie, wyrażali scholastycy w formułce: *operari sequitur esse*²⁴⁴. Zgodnie z nim bada chemik ciała za pomocą odczynników, a człowiek człowieka za pomocą prób, na które go wystawia. We wszystkich wypadkach przyczyny zewnętrzne będą wywoływały z koniecznością to, co tkwi w istocie: gdyż ona nie może inaczej oddziaływać niż zgodnie z tym, jaka jest.

87) Tu muszę przypomnieć, że każda *Existentia* przyjmuje w założeniu *Essentiam*²⁴⁵, tzn. wszystko to, co jest, musi być także *czymś*, musi posiadać określoną istotę. Nie może ono *istnieć*, a mimo to być zarazem *niczym*, mianowicie *czymś* takim, jak *Ens metaphysicum*²⁴⁶, tzn. rzeczą, która *jest* i tylko *jest*, rzeczą zupełnie nieokreśloną i bez wszelkich własności, a w następstwie bez ustalonego sposobu działania wypływającego z nich. Przeciwnie: zarówno jak *Essentia* bez *Existentia*, tak samo i *Existentia* bez *Essentia* nie stwarza zgoła żadnej rzeczywistości, (co Kant wyjaśnił na znanym przykładzie ze stoma talarami). Gdyż wszystko, co jest, musi posiadać istotną i właściwą sobie naturę, dzięki której jest tym, czym jest, której się nigdy nie wyzbywa, a której objawy są wywołane przyczynami z koniecznością; gdy tymczasem sama ta natura nie jest bynajmniej dziełem owych przyczyn, ani też nie daje się przez nie odmienić. A wszystko to tyczy się człowieka i jego woli w równej mierze, jak wszystkich innych istot w przyrodzie. I jego *Essentiam* warunkuje *Existentia*, tzn. zasadniczo — istotne własności, które właśnie stanowią jego charakter i które potrzebują tylko bodźca z zewnątrz, aby wystąpiły. Oczekiwać więc, że ten sam człowiek, spowodowany tą samą rzeczą, postąpi raz tak, zaś innym razem zupełnie inaczej, byłoby tym samym, co oczekiwać, że to samo drzewo, które tego lata zrodziło wiśnie, w następnym zrodzi gruszki. Biorąc rzecz ściśle widzimy, że wolność woli oznacza *Exi-*

²⁴⁴*operari sequitur esse* — scholastyczna formułka, zawierająca twierdzenie, że działanie następuje zgodnie z bytem, tzn. że jakim ktoś lub coś jest, tak też postępuje lub działa. Schopenhauer stosuje to, jak wiemy, do charakteru człowieka (*esse*) i do jego uczynków (*operari*); zob. rozdz. V niniejszej rozprawy. [przypis tłumacza]

²⁴⁵*essentia, existentia* — byt, istnienie; zob. *Słownik*. [przypis tłumacza]

²⁴⁶*Ens metaphysicum* — byt metafizyczny rzeczy, tzn. coś, co jest metafizycznie tylko, nie posiadając żadnych jakości, dzięki którym można by je w jakikolwiek sposób empirycznie uchwycić. Taki „czysty byt”, nieposiadający nic realnego, musi być bezpłodny, bo mając odciętą łączność ze światem spostrzeżeniowym dzięki brakowi jakości, stoi wciąż w miejscu i jest, wciąż jest i tylko jest, i więcej nic. Dlatego też Schopenhauer go odrzuca. U niego ten byt to wola, posiadająca jednak jakości: ślepa, rozróżniona, pogrążona w ciągłym obiektywizowaniu się. [przypis tłumacza]

stentiam bez *Essentia*, a to znaczy, że coś jest, a mimo to jest zarazem *niczym*, co znowu znaczy, że nie *jest*; a to jest sprzecznością.

88) Zrozumienie tych spraw i *a priori* pewnej, a więc bezwyjątkowej ważności prawa przyczynowości sprawiło, że wszyscy rzeczywiście głębocy myśliciele wszystkich czasów, jak bardzo by się nawet różnili co do reszty swoich poglądów, zgodnie potwierdzali konieczność aktów woli, gdy następują pobudki, i zgodnie odrzucali *liberum arbitrium*. Stawiali oni nawet tę prawdę na ostrzu noża, broniąc jej jak najbardziej stanowczo, ba, nawet zuchwale, dlatego właśnie, że olbrzymia większość tłumu, niezdolnego do myślenia i oddanego na pastwę pozorowi i przesądowi, występowała zawsze zawzięcie przeciwko niej. Osioł *Buridana*²⁴⁷, użył jej wyrazu najbardziej znanego, ale od mniej więcej stu lat szuka się go daremnie w pismach *Buridana*, istniejących jeszcze. Ja sam posiadam wydanie jego *Sofizmatów* drukowane widocznie jeszcze w piętnastym stuleciu, bez miejsca gdzie, bez roku, w którym wyszło, i bez liczby stron, gdzie szukałem go często, ale daremnie, pomimo że prawie na każdej stronie znajdują się tam osły jako przykłady. *Bayle*²⁴⁸, którego artykuł *Buridan* stanowi podstawę wszystkiego, co od tego czasu pisano o tym, twierdzi bardzo niesłusznie, że wiemy tylko o tym *jednym* sofizmacie²⁴⁹ *Buridana*, ponieważ posiadam całą książkę in 4-to²⁵⁰ jego sofizmatów. *Bayle* zajął się tą sprawą tak szczegółowo, że powinien był także wiedzieć, iż ów przykład, który się stał niejako symbolem lub wzorem²⁵¹ tej wielkiej prawdy, bronionej tu przeze mnie, jest o wiele starszy od *Buridana*. Ale tego też nikt, jak się zdaje, odtąd nie zauważył. Znajduje się on u *Dante*go, który skupił w sobie całą wiedzę swoich czasów, który żył przed *Buridanem* i nie mówi o osłach, lecz o ludziach, rozpoczynając czwartą księgę swojego *Paradiso* następującymi słowami:

„*Intra duo cibi, distanti e moventi*
D'un modo, prima si morria di fame,
*Che liber' uomo l'un recasse a'denti*²⁵²”.

89) Ba, już *Arystoteles* podaje ów przykład: *De coelo* II, 13. Znajdujemy go w następujących słowach: *καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδῖμῶν καὶ ποτῶν ἴσον χρόνος, καὶ γὰρ τοῦτον ἡρεμεῖν ἀναγκαῖον* (item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aequae ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est²⁵³). *Buridan*, który z tych źródeł przykładu zaczerpnął, przemienił człowieka w osła tylko dlatego, że używanie *Sokratesa* i *Platona* albo *asinusa* jako przykładów było przyzwyczajeniem tego marnego scholastyka.

²⁴⁷ *Buridan, Jan* — rektor uniwersytetu paryskiego i jeden z założycieli uniwersytetu wiedeńskiego. Scholastyk XIV. w., terminista. Zagadnienie wolności przeniósł na pole czysto psychologiczne, ale nie był właściwie ani deterministą, ani indeterministą: „nie uświadomił sobie należycie treści tego zagadnienia”. Dowodząc, że żadna czynność nie jest możliwa bez jakiejś pobudki przeważającej wszystkie inne, podaje jako przykład owego sławnego osła („Osiołkowi w żłoby dano...” wierszyk znany z elementarzy). [przypis tłumacza]

²⁴⁸ *Bayle, Piotr* — filozof francuski, ur. 1647, zm. 1706. Jego specjalnością była walka przeciwko religii opartej na rozsądku; wykazując, że jej dogmaty są niedorzeczne, bo przeciwne rozsądkowi, uznawał religię tylko jako objawienie, stojące w całkowitej sprzeczności z wiedzą filozoficzną. Zaś filozoficzne dowody istnienia Boga i nieśmiertelności duszy nie mają według niego żadnej wagi. Zwraca się przeciw *Leibnitzowi* i jego *Teodycei*. Jego pisma zwracają się nie tylko przeciw teoretycznym twierdzeniom pozytywnej religii, lecz także przeciw deizmowi. Dzieło główne: *Dictionnaire historique et critique* (2 tomy, 1696). [przypis tłumacza]

²⁴⁹ *wiemy tylko o tym jednym sofizmacie* — *Arystoteles* odróżnia dwie klasy sofizmatów (*σοφίσματα*), czyli błędnych wniosków: do pierwszej należą np. takie, które powstają przez błędne łączenie lub dzielenie słów (*ἀλλεξείσις*), przez zły akcent (*προσώδια*) itp. Do drugie takie, które nie polegają na właściwościach mowy, np. *petitio principii*. Zob. np. II, s. 39 (*Zur Logik und Dialektik*). [przypis tłumacza]

²⁵⁰ *in 4-to* — w oryginale: *Quartant*. [przypis tłumacza]

²⁵¹ *wzorem* — w oryginale: *Typus*, z greckiego *τύπος*: forma, obraz, zarys, wzór. *Cuvier*, na którego się *Schopenhauer* nieraz powołuje, rozumie przez typ organiczny ideę gatunku. [przypis tłumacza]

²⁵² *Intra duo cibi, distanti e moventi (...)* (wł.) — *Inter duos cibos aequae remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret* [łac.]: „Człowiek, stojąc między dwoma potrawami jednakowo oddalonymi i w jednakowy sposób poruszonymi, umarłby wprawdzie głodu, niżby, posiadając bezwzględną wolność, jedną z nich wziął do ust” [Zdanie to przytoczył *Schopenhauer* już w *Woli w przyrodzie*; zob. III, s. 277; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

²⁵³ *item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aequae ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est* (łac.) — a również to, co mówią o człowieku bardzo spragnionym i głodnym, gdy jednakowo jest oddalony od potraw i napojów, mianowicie, że musi umrzeć. [przypis tłumacza]

90) Pytanie dotyczące wolności woli jest rzeczywiście probierzem, na którym można odróżnić umysły głęboko myślące od powierzchownych lub słupem granicznym, gdzie się jedne i drugie rozchodzą. I podczas gdy pierwsze powszechnie twierdzą, że czynność następuje z koniecznością, gdy *charakter i pobudka* są dane, drugie natomiast wyznają wolność woli, wraz z gminną gawiedzią. Następnie istnieje jeszcze gatunek pośredni, który, czując swoje zakłopotanie, lawiruje tędy i owędy, odsuwa od siebie i innych ostateczny cel, chowa się za słowa i frazesy lub tak długo kręci i przekręca pytanie, że w końcu już nikt nie wie, o co w nim szło. Tak uczynił już *Leibnitz*, który był raczej matematykiem i polihistorem niż filozofem²⁵⁴. Ale żeby tych bredzących mówców zmusić do trzymania się kwestii, należy postawić pytanie w sposób następujący, nie odstępując od niego ani na krok:

91) 1. Czy dla danego człowieka, wśród danych okoliczności, są możliwe dwa uczynki czy tylko jeden? — Odpowiedź wszystkich ludzi głęboko myślących: tylko jeden.

92) 2. Czy wobec tego, że charakter danego człowieka pozostaje z jednej strony stale niezmienny, a z drugiej, że człowiek ten musiał doświadczać działania okoliczności, które zostały określone przez zewnętrzne przyczyny z koniecznością i aż do najdrobniejszych zgoła szczegółów; zaś przyczyny te następują stale z niezłomną koniecznością, a łańcuch ich, złożony wyłącznie z ogniw tak samo koniecznych, biegnie aż w nieskończoność — czy wobec tego bieg życia przebyty przez danego człowieka mógł być wypaść inaczej, niż wypadł, w czymkolwiek bądź, choćby nawet tylko w rzeczy najdrobniejszej, w jednym zajściu, w jednej scenie? — „Nie!” brzmi odpowiedź konsekwentna i trafna.

93) Z obu tych twierdzeń wynika: *Wszystko, co się dzieje, od rzeczy najmniejszych aż do największych, dzieje się z koniecznością. Quidquid fit, necessario fit*²⁵⁵.

94) Kto tych twierdzeń się ułęknie, ten powinien się jeszcze niejednego douczyć, niejednego odczytać; lecz potem pozna, że one są najobfitszym źródłem pociechy i uspokojenia. Bez wątpienia czyny nasze nie są pierwszym początkiem, dlatego też nie dają istnienia niczemu, co by było rzeczywiście nowe: natomiast *dzięki temu, co czynimy, dowiadujemy się tylko, czym jesteśmy*.

95) Na tym przeświadczeniu o niezłomnej konieczności wszystkiego, co się dzieje, na przeświadczeniu, jeżeli nawet nie poznanym wyraźnie, lecz mimo to odczuwanym, polega także owa wiara w fatum, w *εἰμασμένον*, tak niezachwiana u starożytnych, jako też fatalizm mahometanów, a również nawet wiara w „omina” niedająca się nigdzie wykorzeńić, dlatego właśnie że nawet najmniejszy wypadek następuje koniecznie, że wszystkie zdarzenia — by się tak wyrazić — dotrzymują sobie kroku, że więc wszystko znachodzi swój oddźwięk we wszystkim²⁵⁶. W końcu nawet i to stoi z powyższym w związku, że ten, kto drugiego okaleczył lub zabił bez najmniejszego zamiaru i zupełnie przypadkowo, biada nad tym *piaculum*²⁵⁷ przez całe swoje życie, z uczuciem, jak się zdaje, pokrewnym uczuciu winy, i że, jako *persona piacularis*²⁵⁸ (człowiek nieszczęsny), spotyka się także ze specjal-

²⁵⁴gatunek pośredni, który, czując swoje zakłopotanie (...) przekręca pytanie, że w końcu już nikt nie wie, o co w nim szło. Tak uczynił już Leibnitz — chwiejność Leibnitza w tej kwestii widać najwyraźniej z jego listu pisanego do Coste'a [Coste Pierre: tłumacz Locke'a *O rozumie ludzkim*, wydawca dzieł Montaigne'a i Labruyre'a. Zob. *Kleinere philosophische Schriften von Leibnitz* w przekładzie Habsa (Reclam), uw. 207. Przekład wspomnianego listu znajduje się na s. 268. Platonizm Leibnitza, odróżniający rzeczywistość wieczną i czasową, prowadzi Leibnitza do odróżnienia konieczności bezwzględnej, czyli bezwarunkowej, od warunkowej, czyli hipotetycznej. Tę warunkową konieczność nazywa przypadkowością, a więc nie utożsamia tej ostatniej z bezprzyczynowością i stwarza tym sposobem sprzeczne w sobie pojęcie przypadkowej konieczności. Stosownie do tego odróżnia prawdy konieczne od przypadkowych. Ów list zawiera rozwinięcie tych myśli i wyjaśni czytelnikowi poniekąd stanowisko Schopenhauera wobec Leibnitza, przyczyni się zapewne także do przyznania słuszności temu pierwszemu: gdyż nie można bezkarnie wojować tak sprzecznym pojęciem, jak „przypadkowa konieczność”: popada się samemu w sprzeczności i niejasności; przyp. tłum.] *Opera phil.*, ed. Erdmann, p. 447; następnie także w *Théodicée*, § 45–53. [przypis autorski]

²⁵⁵*quidquid fit, necessario fit* — cokolwiek się dzieje, dzieje się z koniecznością. [przypis tłumacza]

²⁵⁶*Fatum, εἰμασμένον, omina* — los, przeznaczenie: moc, która określa (przeznacza) wyniki ludzkiego działania i w ogóle wszelkiego stawania się. Fatalizm zawiera pogląd, że los każdego człowieka musi się spełnić, chociażby człowiek przeciwdziałal temu nie wiedząc jak, gdyż każde zdarzenie jest już raz na zawsze i niezmiennie ustalone, tak samo każdy akt woli. Fatalizm taki wypowiadają już stoicy, jeszcze niezłomnie wyznaje go islam. Zob. III, §62 i IV, 231 i n. [przypis tłumacza]

²⁵⁷*piaculum* — ofiara błagalna; zbrodnia lub grzech wymagający pokuty, przebłagania, ofiary. [przypis tłumacza]

²⁵⁸*persona piacularis* — osoba pokutująca, pokutnik. [przypis tłumacza]

nego rodzaju nieufnością²⁵⁹ innych ludzi. Nie dość tego: to odczuwane przeświadczenie o niezmienności charakteru i o konieczności jego objawów nie pozostało zapewne bez wpływu nawet na chrześcijańską naukę o przeznaczeniu²⁶⁰. W końcu nie chciałbym tu przemilczeć jeszcze następującej uwagi, całkiem pobieżnej, którą niech każdy, jeżeli chce, przyjmie albo odrzuci, stosownie do tego, jak się zapatruje na pewne rzeczy. Gdybyśmy nie przyjęli niezłomnej konieczności wszystkiego, co się dzieje, opartej na przyczynowym łańcuchu, który łączy wszystkie zdarzenia bez wyjątku, lecz pozwolili jakiejś bezwzględnej wolności poprzerywać go w niezliczonych miejscach, to wszelkie *przewidywanie przyszłości* w śnie, w jasnowidzeniu somnambulicznym i w proroczym widzeniu (*second sight*)²⁶¹ byłoby *niemożliwe* nawet *przedmiotowo*, a więc bezwzględnie, nie dałoby się zatem pomyśleć; gdyż w takim razie nie istniałaby zgoła żadna przyszłość przedmiotowo rzeczywista, którą by można przewidzieć, chociażby tylko warunkowo. My tymczasem powątpiewamy teraz przeciwko tylko o *podmiotowych* jej warunkach, a więc o *podmiotowej* możliwości: a nawet i na tę wątpliwość dziś już nie ma miejsca u ludzi należycie świadomych tych rzeczy, gdyż niezliczone świadectwa ze strony jak najbardziej wiarygodnej ustaliły już owe antycypacje²⁶² przyszłości²⁶³.

96) Dołączam jeszcze kilka rozważań, jako przyczynki²⁶⁴ do teorii konieczności wszystkiego, co się dzieje, teorii już ustalonej.

97) Czym by się stał ten świat, gdyby konieczność nie przenikała wszystkich rzeczy i nie trzymała ich razem, szczególnie jednak, gdyby nie kierowała płodzeniem jednostek? Dziwołagiem, kupą gruzów, błazeństwem bez sensu, bez znaczenia — mianowicie dziełem prawdziwego i rzeczywistego przypadku.

98) Życzenie, by jakiś wypadek był nie zaszedł, jest głupim zamęczaniem siebie samego, gdyż znaczy ono, że pragniemy czegoś bezwzględnie niemożliwego, i jest tak nierozsądne jak życzenie, by słońce wschodziło na zachodzie. Wszystko, co się dzieje — zarówno rzeczy wielkie, jak i małe — następuje z *niezłomną* koniecznością i dlatego właśnie rozmyślanie nad tym, jakie to przyczyny blahe i przypadkowe spowodowały ów wypadek i jak to łatwo mogły być być całkiem inne, jest zatem rzeczą zgoła *czczą*, gdyż jest bezowocnym złudzeniem²⁶⁵, bo one wszystkie nastąpiły z tą samą niezłomną koniecznością i działały z tą samą zupełną mocą, z jaką działają przyczyny, wskutek których słońce wschodzi na wschodzie. Powinniśmy raczej patrzeć tym samym okiem na zdarzenia, które następują, jakim patrzymy na to, co jest wydrukowane, wiedząc dobrze, że ono tam już było, zanimesmy to przeczytali.

IV. POPRZEDNICY

99) Przypomnę kilku wielkich mężów, którzy się wypowiedzieli w tym samym duchu, bo chcę dać świadectwo powyższemu twierdzeniu o sędzie, jaki wszyscy głębcy myśliciele wydali o naszym zagadnieniu.

100) Przypominam przede wszystkim, że już Jeremiasz²⁶⁶ (iO, »a) powiedział: „Czynienie człeka nie jest w jego mocy i w niczyjej mocy nie jest to, jak postępuje lub jaką drogą kroczy”. A przypominam dlatego, żeby uspokoić tych, którzy by może sądzili, że powody religijnej natury stają na przeszkodzie prawdzie bronionej przeze mnie. Ale szczególnie powołuję się na *Lutra*²⁶⁷, który z całą swoją gwałtownością zaprzecza wolności woli w książce *De servo arbitrio*, napisanej właśnie w tym celu. Kilka ustępów z niej wystarczy do scharakteryzowania jego poglądu, który popiera dowodami naturalnie nie

²⁵⁹ z *nieufnością* — w oryginale: *Diskredit*. [przypis edytorski]

²⁶⁰ *naukę o przeznaczeniu* — w oryginale: *Gnadenuabl*: predestynacja, przeznaczenie przez Boga. (Augustyn: „*Praesciebat Deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium*”, *De praedestimatione*, 10). Augustyn stara się pogodzić predestynację z wolną wolą. [przypis tłumacza]

²⁶¹ *second sight* (ang.) — Schopenhauer nazywa tak jasnowidzenie, (*Zweites Gesicht*). [przypis tłumacza]

²⁶² *antycypacja* — wyprzedzenie, przewidzenie. [przypis tłumacza]

²⁶³ *antycypacja przyszłości* — zob. *Wstęp*. [przypis tłumacza]

²⁶⁴ *przyczynki* — w oryg. *Korollarien*: przyczynki; *Corollarium*: to, co wynika z jakiegoś założenia (Goelenius); szczególnie u Spinozy. [przypis tłumacza]

²⁶⁵ *bezowocne złudzenie* — w oryginale: *illusorisch*. [przypis tłumacza]

²⁶⁶ *Jeremiasz* — hebrajski prorok, ur. około r. 628 przed Chr. [przypis tłumacza]

²⁶⁷ *Luter, Marcin* (1483–1546) — znany niemiecki reformator. Niemały wpływ wywarły na niego pisma Augustyna; [autor dzieła] *De servo arbitrio* (*O niewolnej woli*). [przypis tłumacza]

filozoficznymi, lecz teologicznymi. Przytaczam je zgodnie z wydaniem Seb. Schmidta, Strasburg 1707. Tam stoi na s. 145: „*Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot viro- rum auctoritate*”; s. 214: „*Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium*”; s. 220: „*Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura iudice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne iota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii*²⁶⁸”.

101) A teraz przejdźmy do filozofów. Starożytnych nie możemy tu brać poważnie w rachubę, ponieważ ich filozofia, znajdując się jeszcze niejako w stanie niewinności, nie uświadomiła sobie jeszcze dosyć wyraźnie dwóch najgłębszych i najzawilszych zagadnień nowszej filozofii²⁶⁹, mianowicie pytania dotyczącego wolności woli i realności świata zewnętrznego albo stosunku tego, co idealne, do tego, co realne. Na podstawie *Ethica Nicom*, III, c. 1–8 Arystotelesa można się zresztą dostatecznie przekonać o tym, do jakiego stopnia starożytni zdawali sobie sprawę z zagadnienia wolności woli. Tam znajdziemy, że rozważania Arystotelesa o niej, co do istoty swojej, dotyczyły tylko wolności fizycznej i intelektualnej; dlatego też mówi on ciągle tylko o *ἐκούσιον και ἀκούσιον*²⁷⁰: samowolny i wolny, przyjmując je jako jedno i to samo. Zagadnienie *wolności moralnej*, o wiele trudniejsze, nie przyszło mu jeszcze na myśl, chociaż myśli jego bez wątpienia dochodzą nieraz aż do tego punktu, szczególnie w *Ethica Nicom* II, 2 i III, 7. Ale tam popada w błąd, bo wyprowadza charakter z czynów, zamiast odwrotnie. Również bardzo błędnie krytykuje pogląd Sokratesa, który przytoczyłem powyżej²⁷¹, ale gdzie indziej znowu przyswaja go sobie, np. *Nicom* X, 10: *τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ τινὰς θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει* (*quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est*). Μοκ: *Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προὔπαρχειν πως οἰκείον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν και δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρὸν* (*Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur*²⁷²), co zgadza się z ustępem, który powyżej przytoczyłem, a również z *Eth. magna* I, 11: *οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ και ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μὲντοι ἔσται* (*non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit*²⁷³). Pytanie dotyczące wolności woli roztrząsa Arystoteles w tym samym duchu w *Ethica magna* I, 9–18 i w *Ethica Eudemia* II, 6–10, gdzie dociera jeszcze nieco bliżej do właściwego zagadnienia: ale wszystko jest tam chwiejne i powierzchowne. Taka jest jego metoda, że nigdzie nie zajmuje się rzeczami bezpośrednio, postępując analitycznie, lecz że wyprowadza wnioski syntetycznie, na podstawie cech zewnętrznych i trzyma się oznak zewnętrznych, a nawet słów, zamiast wnikać w rzecz, aby dojść do jej rdzenia. Metoda ta prowadzi łatwo do pomyłek, a nigdy do celu, gdy idzie o głębsze zagadnienia. Tu więc zatrzymuje się on i jak przed murem staje przed rzekomym przeciwieństwem zachodzącym między tym, co konieczne, a tym, co samowolne, między *ἀναγκαῖον* a *ἐκούσιον*: ale dopiero gdy się ten mur przeskoczy, przychodzi się do przekonania, że to, co samowolne, właśnie *jako takie jest konieczne*, dzięki pobudce: bez niej akt woli nie jest możliwy, tak

²⁶⁸ *Quare simul (...) Hoc loco (...) Contra (...) dogma liberi arbitrii* — Bo że wolna wola zgoła niczym nie jest, tę świadomość znajdujemy wrytą równo w sercach wszystkich ludzi, pomimo że ją zaciemniają tak liczne rozprawiania przeciwne i tak wielka powaga tylu mężów. (...) Na tym miejscu chciałbym upomnieć opiekunów wolnej woli, by wiedzieli, że są zaprzęcającymi Chrystusa, jeżeli bronią wolnej woli. (...) Przeciw wolnej woli walczyły świadectwa Pisma, wszystkie, które tylko mówią o Chrystusie. A są one niezliczone, zaprawdę: całe Pismo. Dlatego też, jeżeli Pismo będzie sędzią w naszym sporze, to na wszelki sposób wykażę, że nie zostanie ani kropka, ani literka, która by nie potępiła dogmatu wolnej woli. [przypis tłumacza]

²⁶⁹ *Starożytnych (...) filozofia (...) nie uświadomiła sobie jeszcze dosyć wyraźnie dwóch najgłębszych i najzawilszych zagadnień nowszej filozofii* — zob. ustęp 42 niniejszej rozprawy. [przypis tłumacza]

²⁷⁰ *ἐκούσιον και ἀκούσιον* — zob. ustęp 42 niniejszej rozprawy. [przypis tłumacza]

²⁷¹ *pogląd Sokratesa, który przytoczyłem powyżej* — zob. ustęp 83 niniejszej rozprawy. [przypis tłumacza]

²⁷² *quod igitur a natura (...) Mores igitur (...) offendantur* — Jest jasne, że zatem to, co natura udziela, nie leży w naszej mocy, lecz że, pochodząc od jakiejś boskiej przyczyny, tkwi w tych, którzy naprawdę są obdarzeni. (...) Charakter więc musi niejako już przedtem tkwić skłonny do cnoty, charakter, który obejmuje to, co uczciwe, zaś odwraca się od tego, co haniebne. [przypis tłumacza]

²⁷³ *non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit* — bo nie ten, kto by chciał, będzie ze wszystkich najlepszy, jeżeli nie posiada prócz tego i charakteru: lepszym pewnie, że będzie. [przypis tłumacza]

samo jak bez podmiotu, który chce; pobudka ta jest przyczyną, tak samo jak przyczyna mechaniczna, i różni się od niej tylko w tym, co nieistotne. Wszak sam powiada (*Eth. Eudem* II, 10): *ἡ γὰρ οὐ ἕνεκα μίᾳ τῶν αἰτιῶν ἐστίν* (*nam id, cuius gratia, una e causarum numero est*)²⁷⁴. I właśnie dlatego owo przeciwieństwo między tym, co samowolne, a tym, co konieczne, jest zasadniczo błędne; chociaż wielu rzekomym filozofom przydarza się jeszcze dziś to samo, co Arystotelesowi.

102) Już dosyć wyraźnie rozwija *Cicero* zagadnienie wolności woli w książce *De fato*, c. 10 i c. 17. Przedmiot jego rozprawy prowadzi doń bez wątpienia bardzo łatwo i naturalnie. On sam wyznaje wolność woli: ale widzimy, że już *Chrysippos* i *Diodoros*²⁷⁵ uświadomili sobie prawdopodobnie to zagadnienie, mniej albo więcej wyraźnie. Trzydziesta „rozmowa zmarłych” *Lukianos*²⁷⁶, prowadzona między *Minosem* a *Sostratosem* jest również godna uwagi: zaprzecza ona wolności woli, a zarazem i odpowiedzialności.

103) Ale już czwarta księga *Makabeuszów* w *Septuagincie* (u *Lutra* jej brakuje,) jest poniekąd rozprawą o wolności woli; o tyle przynajmniej, że stawia sobie za zadanie przeprowadzenie dowodu, iż rozsądek (*λογισμός*) posiada siłę przewycięzania wszelkich namiętności i afektów: dowodu dostarczają tu żydowscy męczennicy w drugiej księdze.

104) O ile mi wiadomo, to najdawniejsze wyraźne poznanie naszego zagadnienia występuje u *Klemensa Alexandrinusa*²⁷⁷, który powiada (*Strom* I, § 17): *οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι, οὔτε οἱ ψογοί, οὐθπαί τιμαί, οὐθπαί κολάσεις, δίκαιαι, μη της ψυχης ἐχρύσης την ἐξουσίαν της ἄρετης και ἀφορμῆς, ἀλλ᾽ἀκουσίους της κακίας οὔσης* (*nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia iusta sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium*): następuje zdanie, odnoszące się do poprzednich wywodów, a potem: *ἰν᾽ ὅτι μάλιστα ο θεός μὲν ἡμῖν κακίας ἀναίτιος* (*ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii*)²⁷⁸. Ten dodatek jest wysoce uwagi godny, bo wykazuje, w jakim znaczeniu Kościół natychmiast pojął to zagadnienie i jak zaraz z góry je rozstrzygnął zgodnie ze swoimi sprawami. Prawie 200 lat później znajdujemy teorię wolności woli, już szczegółowo rozwiniętą, u *Nemezjusza*²⁷⁹ w jego dziele *De natura hominis*, rozdz. 35 przy końcu, i rozdz. 39–41. Utożsamia on tu wolność woli z samowolą lub zapadnięciem wyboru, pomijając wszystko inne, dowodzi jej zatem i broni z zapałem. Ale w każdym razie przyczynia się i to już do wyjaśnienia sprawy²⁸⁰.

105) Lecz dopiero u Ojca Kościoła *Augustyna* znajdujemy całkowicie rozwiniętą świadomość naszego zagadnienia oraz wszystkiego, co do niego należy. Dlatego wchodzi on tu w rachubę, pomimo że był raczej teologiem niż filozofem. Ale natychmiast zauważymy, że owo zagadnienie wprawia go w widoczne zakłopotanie, w niepewność i chwiejność, co doprowadza go w jego trzech księgach *De libero arbitrio* aż do niekonsekwencji i sprzeczności. Z jednej strony nie chce, jak *Peligiusz*, przyznać wolności woli tyle władzy, by znosiła grzech pierwotny, konieczność zbawienia i wolność przeznaczenia boskiego, by zatem człowiek, dzięki własnym siłom, mógł się stać prawym i godnym szczęśliwości wiecznej. Daje nawet do poznania, w *Argumento in libros de libero arbitrio*, ks. I, 9, *Retractionum desumpto*, że byłby jeszcze więcej powiedział na korzyść tego punktu w uczonym sporze²⁸¹ (którego później *Luter* tak silnie bronił), gdyby nie to, że napisał owe księgi przed wystąpieniem *Pelagiusza*, którego pogląd zwalcza potem w księdze *De natura et gratia*, napisanej w tym celu. Tymczasem powiada już w *De libero arbitrio* III, 18: „*Nunc*

²⁷⁴*nam id, cuius gratia, una e causarum numero est* — gdyż to, dzięki czemu (się coś dzieje), jest jedną z szeregu przyczyn. [przypis tłumacza]

²⁷⁵*Chrysippos* i *Diodoros* — *Diodoros Kronos*, jeden z Megarejczyków, uprawiających erystykę; wynalazł dowód mający obalić pojęcie możliwości (*κωτεύων*); zm. r. 307. *Chrysippos* (280–209), stoik, determinista, zbliżający się w wielu punktach do Schopenhauera, opiera się na zasadzie wystarczającej podstawy; ziszczanie się przepowiedni było mu upragnionym argumentem. Determinizm stoików ma charakter fatalizmu. [przypis tłumacza]

²⁷⁶*Lukianos* — gr. sofista, raczej satyryk-moralista niż filozof, ur. w r. 125 po Chr. w Samozacie; pozostawił przeszło 80 dzieł, przeważnie treści satyrycznej; wyszły we Florencji w r. 1496. [przypis tłumacza]

²⁷⁷*Klemens Alexandrinus* — umarł około r. 211, jeden z gnostyków (*γνώσις*: poznanie, wiedza). Gnostycy pragnęli z tej *γνώσις* uczynić podstawę i zasadę wiary (*πίστις*). Na tych pojęciowych podwalinach budowali *Klemens* i *Orygenes* system chrześcijańskiej dogmatyki. [przypis tłumacza]

²⁷⁸*nec laudes, nec vituperationes (...) ut vel maxime quidem Deus (...) causa vitii* — ani pochwały, ani przygany, ani honory, ani kary nie są słuszne, jeśli dusza nie posiada wolnej władzy pożądania lub wyrzekania się czegoś, lecz jest winą mimowolną (...) Żeby Bóg zwłaszcza nie był nam sprawcą zła. [przypis tłumacza]

²⁷⁹*Nemezjusz* — biskup z Emezy, jeden z przedstawicieli patrystyki poaugustynowskiej. [przypis tłumacza]

²⁸⁰wyjaśnienia sprawy — w oryginale: *Ventilation*. [przypis tłumacza]

²⁸¹w uczonym sporze — w oryginale: *Kontroverse*. [przypis tłumacza]

autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere”, a w wymienionym Argumento: „*Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adiuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus*”²⁸².

106) Ale z drugiej strony trzy następujące powody skłaniały go do bronięcia wolności woli:

107) 1. Jego opozycja przeciwko *manichejczykom*²⁸³, przeciw którym zwraca się wyraźnie w księgach *De libero arbitrio*, gdyż zaprzeczali wolności woli, przyjmując inne pierwotne źródło wszelkiego zła. Przytyk do nich znajduje się już w ostatnim rozdziale księgi *De animae quantitate*: „*datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet*”²⁸⁴.

108) 2. Owo naturalne złudzenie, które odkryłem, a dzięki któremu bierze się owo „mogę robić, co chcę” za wolność woli, sądząc zaraz, że *samowolny* jest tożsamościowe z *wolny* — *De libero arbitrio* I, 12: *Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est*”²⁸⁵?

109) 3. Konieczność, która żąda, by pogodzić moralną odpowiedzialność człowieka ze sprawiedliwością Boga. Mianowicie jedna ogromnie poważna trudność nie uszła uwadze bystrego umysłu Augustyna. Usunięcie jej jest tak trudne, że, o ile mi wiadomo, wszyscy późniejsi filozofowie pilnie jej unikali, obchodząc ją chętnie z daleka, po cichu, jak gdyby nie istniała, wyjąwszy trzech, którymi się dlatego zaraz bliżej zajmiemy. Augustyn natomiast wypowiada ją wręcz z całą szlachetną otwartością, zaraz we wstępnych słowach ksiąg *De libero arbitrio*: „*Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali*”²⁸⁶?. Następnie zaraz w drugim rozdziale, bardziej szczegółowo: „*Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum*”. Na co rozmówca odpowiada: „*Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat*”²⁸⁷. Dalszego ciągu tego rozważania, pełnego wątpliwości, podjął się Luter i uwydatnił je z całą gwałtownością swojej wymowy *De servo arbitrio*, s. 144: „*At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitate imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro iure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et agit consilio et virtute infallibili et immutabili*”²⁸⁸ itd.

²⁸²*Nunc autem homo (...) possit implere (...) Voluntas ergo ipsa (...) a mortalibus* — Następnie jednak człowiek nie jest dobry, ani też nie leży to w jego mocy, by był dobry, albo dlatego, że nie widzi, jakim powinien być, albo widzi, lecz nie chce być takim, jakim widzi, że powinien być. (...) po części dlatego, że nie wie, nie ma wolnej woli, by wybrać to, co by dobrze czynił, po części widzi, co by należało dobrze uczynić, i chce, lecz nie może tego wykonać z powodu oporu cielesnego przyzwyczajenia, które wzrosło poniekąd naturalnie nieodpartą siłą ludzkiego porządku. (...) Śmiertelni zatem nie mogą żyć bogobojnie dzięki samej woli, jeśli jej łaska Boga nie uwolni od jarzma niewoli, przez którą stała się niewolnicą grzechu, i nie wspomogę, by zwyciężyła występki. [przypis tłumacza]

²⁸³*manichejczy*cy — sekta religijna, której założycielem był Mani (około 240–280 po Chr.), a której zwolennikiem był także przez pewien czas Augustyn; opiera swój pogląd, stojący pod wpływem gnostycyzmu, na dualizmie pierwiastka złego i dobrego, państwa jasności i ciemności, na walce Boga z szatanem. Świat powstał przez zmieszanie tych pierwiastków, które dopiero zbawienie ma znowu oddzielić. [przypis tłumacza]

²⁸⁴*datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet* — daną jest duszy wolna wola, a ci, którzy się starają ją obalić za pomocą napuszystych wniosków, są do tego stopnia ślepi, że (...). [przypis tłumacza]

²⁸⁵*Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est* — bo cóż tkwi tak bardzo w woli, jak nie sama wola. [przypis tłumacza]

²⁸⁶*Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali* — Powiedz mi, proszę, czy Bóg nie jest sprawcą złego [przypis tłumacza]

²⁸⁷*Movet autem animum (...) Id nunc plane (...) satis excruciat* — „Męczysz pytanie, dlaczego nie przenosi się krótką drogą grzechów na Boga, jeśli grzechy pochodzą z tych dusz, które Bóg stworzył, a te dusze od Boga?” „Jasność to moich wypowiedzi, co mnie w myślach moich dostatecznie niepokoi”. [przypis tłumacza]

²⁸⁸*At talem oportere esse Deum (...) infallibili et immutabili* — Sam zdrowy rozum każe przyznać, że Bóg musi być takim, iż swoją wolnością nakłada na nas konieczność. Gdy się godzimy na wszechwiedzę i wszechmoc, to

110) Myśl ta zupełnie ovladnęła *Vaninim*²⁸⁹, który żył na początku 17. stulecia. Ona jest rdzeniem, jest duszą jego stałego buntu przeciw teizmowi, aczkolwiek pod uciskiem owych czasów ukrywał się z nią możliwie przebiegle. Powraca do niej przy każdej sposobności i niezmordowanie rozwija ją z najrozmaitszych punktów widzenia. Np. w swoim *Amphiteatro aeternae providentiae exercitatio*, 16, mówi on: „*Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim »omnia quaecunque voluit fecit«. Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat. — Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet*”. — A w *Exercitatio* czytamy: „*Instrumentum movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale; ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. — Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet. — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum*²⁹⁰”. Ale gdy idzie o *Vaniniego*, nie powinno się zapominać o tym, że posługuje się on powszechnie taką taktyką²⁹¹, iż każe przeciwnikowi wygłaszać swoje rzeczywiste zapatrywania, rzekomo jako takie, które sam odrzuca²⁹² i zbija; każe mu je potem przekonywająco i dokładnie wyluszczyć, aby następnie we własnej osobie wystąpić przeciwko nim z dowodami płytkimi i kulawymi; w końcu, licząc na złośliwą domysłowość²⁹³ swych czytelników, odchodzi z tryumfem — *tanquam re bene gesta*²⁹⁴. Dzięki tej przebiegłości wyprowadził w pole nawet wysoce uczoną Sorbonę, która wzięła to wszystko za dobrą monetę, umieszczając dobrodusznie swoje *imprimatur*²⁹⁵ na najbeżobniejszych jego pismach. Z tym większą radością patrzyła za to po trzech latach, jak go żywcem palono, wydarłszy mu wprzód bluźnierczy język. Bo to jest właściwie przeciw najsilniejszym argumentem teologów, a od czasu, gdy go ich pozbawiono, idą sprawy coraz gorzej.

wynika stąd naturalnie, z niezłomnym następstwem, żeśmy ani stworzeni przez siebie samych, ani żyjemy, ani czynimy cokolwiek przez siebie samych, lecz przez jego wszechmocność. Wszechwiedza i wszechmoc Boga stoi w zupełnej przeciwności z naszą wolną wolą. Wszyscy ludzie są zmuszeni przyznać, z następstwem niedającym się uniknąć, żeśmy nie powstałi dzięki naszej woli, lecz dzięki konieczności; a zatem nie czynimy tego, co się nam podoba, wskutek wolnej woli, lecz stosownie do tego, jak Bóg przewidział i jak zrządza według swojego zamiaru i cnoty niezawodnej i niezmiennej. [przypis tłumacza]

²⁸⁹*Vanini Lucilio* — ur. 1585, spalony na stosie w r. 1619 w Tuluzie. Prócz mienionego *Amphiteatro* napisał *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*. [przypis tłumacza]

²⁹⁰*Si Deus vult peccata (...) meliorem haberet. (...) Instrumentum movetur prout (...) velut instrumentum* — Jeśli Bóg chce grzechów, to je stwarza, gdyż jest napisane: „stworzył wszystko, cokolwiek chciał”. Jeśli ich nie chce, to mimo to się je popełnia: należałoby go więc nazwać nieopatrzny lub bezwładny, lub bezlitosny, gdyż nie wie, jak swoje życzenia ziszczać, albo nie może, albo nie dba o nie. Filozofowie mówią: jeśli Bóg nie chce, by na świecie kwitły całkiem zle i bezbożne czyny, bez wątpienia wygnałby wszelką ohydę jednym skinieniem poza granice świata i zniszczyłby je: bo któż z nas zdoła się oprzeć woli boskiej? Jakże popełnia się grzechy wbrew woli Boga, jeśli w uczynkach udziela zbrodniczym ludziom zdolności grzeszenia? Nadto, jeśli człowiek upada wbrew woli Boga, Bóg będzie niższy od człowieka, który mu się opiera i jest mocniejszy. Stąd wnioskuje: Bóg chce, by ten świat był takim, jakim jest: gdyby chciał, by był lepszy. (...) Narzędzie się porusza stosownie do tego, jak nim kieruje jego majster: ale nasza wola w swoich działaniach jest jakoby narzędzie, Bóg zaś jakoby pierwotna siła poruszająca, jeśli więc wola zle spełnia swoje czynności, należy to przypisać Bogu. Wola nasza zależy cała od Boga, nie tylko co do pobudki, lecz także co do istoty: gdyż nic nie ma, co by jej słusznie można przypisać, ani w odniesieniu do istoty, ani do działania, lecz wszystko Bogu, który wolę tak uformował i tak nią porusza. Ponieważ istota i pobudka woli pochodzą od Boga, należy mu przypisać tak dobre, jak i złe uczynki woli, jeśli ona pozostaje do niego niejako w stosunku narzędzia. [przypis tłumacza]

²⁹¹*taktykę* — w oryginale: *Stratagem*. [przypis tłumacza]

²⁹²*odrzuca* — w oryginale: *perborrescirt*. [przypis tłumacza]

²⁹³*złośliwą domysłowość* — w oryginale: *Malignität*. [przypis tłumacza]

²⁹⁴*tanquam re bene gesta* — jakby sprawę dobrze załatwił. [przypis tłumacza]

²⁹⁵*imprimatur* — pozwolenie drukowania. [przypis tłumacza]

111) Jeżeli się nie mylę, to wśród filozofów, w ścisłym tego słowa znaczeniu, *Hume*²⁹⁶ był pierwszym, który nie obchodził z daleka owej wielkiej trudności, po raz pierwszy wydobytej na światło dzienne przez Augustyna, i który natomiast — nie oglądając się jednak ani na Augustyna, ani na Lutra (nie mówię już o Vaninim) — otwarcie ją wyluszczył w swoim *Essay on liberty and necessity*, gdzie przy końcu czytamy: „*The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an inevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve our creator in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest*”²⁹⁷. Próbuje tę trudność rozwikłać, ale przy końcu przyznaje się, że uważa rozwiązanie za niemożliwe.

112) *Kant* natrafia także, niezależnie od swoich poprzedników, na ten sam szkopuł w swojej *Krytyce praktycznego rozumu*, s. 180 i n. czwartego wydania, a s. 232 wydania Rosenkranza: „mimo to zdaje się, że z chwilą, gdy przyjmiemy, iż Bóg, jako ogólna praistota, jest także *przyczyną istnienia substancji*, musimy zarazem przyznać, że podstawa powodująca uczynki człowieka tkwi w tym, co leży całkowicie poza granicami jego władzy, mianowicie w przyczynowości najwyższej Istoty, różnej od niego, od której w zupełności zależy jego istnienie i całe określenie jego przyczynowości. — Człowiek byłby automatem *Vaucansona*²⁹⁸, skleconym i nakręconym przez arcymistrza wszystkich dzieł sztuki, a dzięki samowiedzy stałby się wprawdzie automatem myślącym, ale świadomość jego samodzielności byłaby w nim tylko złudzeniem, gdybyśmy ją wzięli za wolność, gdyż zasługuje ona tylko porównawczo na tę nazwę, bo najbliższe powodujące przyczyny jego ruchu i długi ich szereg, aż do ich własnych powodujących przyczyn, są wprawdzie wewnętrzne, ale ostateczna i najwyższa z nich spoczywa mimo to całkowicie w obcym ręku”. — Stara się więc w ten sposób usunąć tę wielką trudność, że odróżnia „rzecz samą w sobie” od zjawiska: ale to nie zmienia zupełnie istoty rzeczy, tak oczywiście, iż jestem przekonany, że sam tego wcale nie brał poważnie. Wszak sam przyznaje, że rozwiązanie jego jest niedostateczne, na s. 184, gdzie dodaje: „ale, czy te inne, których się próbowało i próbuje, są może łatwiejsze i uchwytnejsze? Powiedziałbym raczej, że dogmatyczni nauczyciele metafizyki udowodnili raczej swoją *przebiegłość* niż *szczerłość* przez to, że ten

²⁹⁶ *Hume Dawid* — ur. w r. 1711, studiował za młodu prawo, potem poświęcił się stanowi kupieckiemu, w końcu wyłącznie filozofii i historii. W r. 1752 został bibliotekarzem w Edynburgu, potem sekretarzem ambasady w Paryżu, gdzie się zapoznał z Janem Rousseau, od r. 1767 na krótki czas sekretarzem stanu; zm. 1776. Filozofia Hume’a jest poniekąd dalszym ciągiem empiryzmu Locke’a. Gdy Locke pozostawił pojęciu substancji pewną przedmiotową realność, Hume burzy tę ostatnią i sprowadza to pojęcie do przyzwyczajenia, dzięki któremu dochodzimy także do pojęcia wszelkich związków koniecznych w ogóle, w szczególności zaś do pojęcia związku przyczynowego. Pojęcie substancji jest czymś czysto podmiotowym, zaś negując substancję przedmiotową, neguje Hume także jaźń, uważając ją tylko za kompleks przedstawień, szybko po sobie następujących. W zmysłowym spostrzeżeniu nie tkwi ani ogólność, ani konieczność, wszelką wiedzę jednak daje nam tylko to spostrzeżenie. A zatem tworząc sobie pojęcie przyczynowości, wychodzimy bezprawnie poza to spostrzeżenie. Pojęcie to tworzymy sobie tylko dzięki przyzwyczajeniu łączenia pewnych przeżyć w naszych przedstawieniach. Gdyż ani *a priori*, ani z doświadczenia nie możemy, według Hume’a, dojść do pojęcia związku przyczynowego. Sceptycyzm Hume’a odgrywa w historii filozofii nader ważną rolę, chociażby tylko dzięki swojemu wpływowi na Kanta. Zob. Wstęp. [przypis tłumacza]

²⁹⁷ *The ultimate author of all our volitions (...) is likewise the author of all the rest* — niejedyn czytelnik niemiecki chętnie przyjmie przekład tego ustępu, jako też i dalszych ustępów angielskich [Podaję tu przekład polski tego ustępu, dokonany przez Prof. Dra K. Twardowskiego i Dra J. Łukasiewicza: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego (An Enquiry concerning Human Understanding, nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 1905)*, s. 134; przyp. tłum.]: „Ostatecznym Sprawcą wszystkich naszych aktów woli jest Stwórca świata, który pierwszy wprowadził tę olbrzymią maszynę w ruch i postawił każdą istotę w tych właśnie warunkach, z których z nieuchronną koniecznością musi wyniknąć każde dalsze zjawisko. Więc czynny ludzkie albo nie mogą w ogóle mieć w sobie moralnej ohydy, gdy pochodzą od tak doskonałej przyczyny, albo też, jeżeli mają w sobie coś ohydneho, muszą uwikłać naszego Stwórcę w tę samą winę, skoro uznajemy w nim ich ostateczną przyczynę, ich ostatecznego sprawcę. Tak samo bowiem jak człowiek, który podpalił minę, odpowiada za wszystkie następstwa, bez względu na to, czy użyty lont był długi czy krótki, tak też wszędzie, gdzie istnieje określony i nieprzerwany łańcuch działających z koniecznością przyczyn, ta Istota, bądź skończona, bądź nieskończona, która wywołuje pierwszą z nich, jest w równej mierze sprawczynią wszystkich dalszych”. [przypis autorski]

²⁹⁸ *Vaucanson, Jacques de* — mechanik, ur. r. 1709 w Grenoble, zm. 1782 w Paryżu. [przypis tłumacza]

trudny punkt odsuwali możliwie daleko, w nadziei, że zapewne nikt tak prędko o nim nie pomyśli, jeżeli go pominą milczeniem”.

113) Po tym bardzo uwagi godnym zestawieniu zapatrywań ogromnie różnorodnych, które wszystkie mówią to samo, powracam do naszego Ojca kościoła. Dowody, za pomocą których spodziewał się usunąć tę wątpliwość — a już sam odczuwał całą jej doniosłość — są teologiczne, nie filozoficzne, nie posiadają zatem bezwarunkowej ważności. Chęć poparcia ich jest, jak powiedziałem, trzecim powodem z trzech powyżej przytoczonych, które nam tłumaczą, dlaczego starał się bronić *liberum arbitrium* danego człowiekowi od Boga. Byłoby ono rzeczywiście wystarczające do usunięcia całej trudności, gdyż oddzielało Twórcę od grzechów jego tworów, stając pomiędzy nimi; gdyby tylko dało się przynajmniej *pomyśleć* także i wtedy, gdy się je rozpatruje poważnie i głębiej: bo łatwo je ująć w słowa i bez wątpienia wystarcza myśleniu, które nie sięga dalej, niż... słowa. Ale czyż można sobie przedstawić, żeby istota, która całą swoją *Existentia* i *Essentia* jest dziełem innej istoty, mimo to mogła sama o sobie stanowić, najpierwotniej i istotnie? A zatem mimo to mogła być odpowiedzialna za swoje postępowanie? Twierdzenie: *operari sequitur esse*²⁹⁹, tzn. że działanie każdej istoty wynika z jej ustroju, obala owo założenie, ale samo nie da się obalić. Człowiek czyni źle dlatego, że jest zły. — Ale po owym twierdzeniu następuje jeszcze *Corollarium: ergo unde esse, inde operari*³⁰⁰. A cóż byśmy powiedzieli o zegarmistrzu, który się gniewa na swój zegarek dlatego, że ile chodzi? Wprawdzie bardzo chętnie uczynilibyśmy z woli *tabulam rasam*³⁰¹, lecz mimo to nie moglibyśmy nie przyznać, że, gdy np. z dwóch ludzi jeden postępuje pod względem moralnym w sposób całkiem przeciwny niż drugi, że podstawą tej różności — która przecież musi z czegoś wypływać — są albo warunki zewnętrzne: a wówczas wina oczywiście nie spada na ludzi; albo też pierwotna różność ich woli samej: a wówczas ani wina, ani zasługa znowu nie spada na ludzi, bo cały ich byt i cała istota jest czymś innym dziełem. Powyżej przytoczyłem wielkich mężów, którzy sobie daremnie zadawali trudu, by znaleźć drogę wyjścia z tego labiryntu, a teraz sam się chętnie przyznaję, że także i moja zdolność pojmowania nie wystarcza mi do pomyślenia sobie moralnej odpowiedzialności takiej ludzkiej woli, która by nie była sama z siebie wolną³⁰². Pewnie ta sama niemożność podyktowała *Spinozie*³⁰³ siódmą z owych ośmiu definicji, którymi rozpoczyna swoją *Etykę*: „*ea res libera dicitur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum*³⁰⁴”.

²⁹⁹*operari sequitur esse* — scholastyczna formułka, zawierająca twierdzenie, że działanie następuje zgodnie z bytem, tzn. że jakimś ktoś lub coś jest, tak też postępuje lub działa. Schopenhauer stosuje to, jak wiemy, do charakteru człowieka (*esse*) i do jego uczynków (*operari*); zob. rozdz. V niniejszej rozprawy. [przypis tłumacza]

³⁰⁰*ergo unde esse, inde operari* — a więc skąd byt, stamtąd działanie. [przypis tłumacza]

³⁰¹*tabulam rasam* (łac.) — czystą tablicę. [przypis tłumacza]

³⁰²*sama z siebie wolna* — w oryginale: *obne Asëitüt; Asëitäs: a se esse*; bezwzględna niezależność. [przypis tłumacza]

³⁰³*Spinoza, Baruch* — ur. w Amsterdamie w r. 1632, pochodził z portugalskiej rodziny żydowskiej. Studiował teologię, następnie fizykę i dzieła Kartezjusza. Prześladowany przez współwierców za odstępstwo, udał się do Rynsburga, przesiedlił się następnie do Hagi, gdzie szlifowaniem szkieł optycznych zarabiał na życie proste, lecz spokojne. Zm. r. 1677. Dzieła: *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, 1677; *Tractatus theologico-politicus, O doskonaleniu rozumu* (wyszły w przekładzie niemieckim Sterna, w bibliotece Reclama, *Etyka* w przekładzie polskim A. Paskala, Warszawa 1888, Biblioteka filozoficzna). Metoda Spinozy jest dedukcyjna. Wychodzi on z trzech głównych pojęć: substancji, atrybutu i sposobu (*modus*). Substancją jest to, co do swojego istnienia nie potrzebuje obcej przyczyny (*causa sui*). Istnieje tylko jedna, niepodzielna substancja. Nazywa się bogiem lub przyrodą. Atrybutem jest to, co rozum spostrzega z substancji jako jej istotę. Tymi atrybutami są myślenie i rozciągłość. Są one takimi określnikami, które właśnie w ten określony sposób wyrażają istotę substancji spostrzegającemu rozumowi, ten ostatni zaś jest tylko sposobem (*modus*) substancji: Substancja jest myślącą, o ile rozum przedstawiają sobie przez atrybut myślenia, a rozciągłą, o ile ją sobie przedstawia przez atrybut rozciągłości. Poza tym stoi substancja nieskończona i niepodzielna. Ale atrybuty jej są odgraniczone. Ani ciało na ducha, ani duch na ciało nie mogą wpływać. Poszczególne istoty (idee i ciała) są sposobami substancji, substancja zaś, jako *causa sui*, jest wolna. Poszczególne istoty jednak są *niewolne*. Człowiek jest tylko sposobem (*modus*) i podlega przyczynom, jak wszystkie inne sposoby. Nie ma zatem wolnej woli. Zło, grzech i dobro są zaś tylko względne, nie są niczym rzeczywistym, dodatnim w rzeczach samych. My sami sobie dopiero te pojęcia wytwarzamy. Podstawą cnoty jest popęd samozachowawczy, dążący do spotęgowania istnienia ludzkiego, a zdolność tego wypływa z rozsądku. Szczęśliwość polega na doskonaleniu rozsądku. Najwyższym dobrem jest poznanie, a najwyższym poznaniem poznanie Boga i złączona z nim miłość ku niemu (*amor dei intellectualis*). Ale tym Bogiem nie jest osobowy duch, lecz substancja, wieczna i jedna (Zob. *Wstęp*). [przypis tłumacza]

³⁰⁴*ea res libera dicitur (...)* *existendum et operandum* — ta rzecz będzie się nazywała wolną, która istnieje tylko dzięki konieczności swojej własnej natury i która tylko przez siebie samą zostaje spowodowana do działania;

114) Bo jeżeli zły uczynek wypływa z natury człowieka, tj. z wrodzonego mu ustroju, to wina spada oczywiście na sprawcę tej natury. Dlatego wynaleziono wolną wolę. Ale przyjmując ją, nie możemy się zgoła dopatrzyć źródła, z którego uczynek ma wypływać; gdyż w zasadzie jest ona własnością tylko *ujemną* i orzeka tylko to, że nic człowieka nie zmusza lub że nic mu nie przeszkadza, by postąpił tak lub inaczej. Ale nie wyjaśnia ona bynajmniej *skąd* uczynek ostatecznie wypływa: wszak nie ma on wynikać z ustroju człowieka, wrodzonego lub nabytego, bo wówczas poszedłby na karb Twórcy jego, ani też jedynie z warunków zewnętrznych, bo wówczas poszedłby na rachunek przypadku; człowiek nie ponosiłby więc winy w żadnym wypadku — gdy tymczasem robimy go przecież odpowiedzialnym za czyny. Naturalny obraz wolnej woli przedstawia nieobciążona waga: wisi oto spokojnie i nie utraci nigdy swojej równowagi, jeżeli nie wrzucimy czegoś na jedną z jej wałek. Sama z siebie nie może wywołać ruchu, a zupełnie tak samo wolna wola sama z siebie nie może wydać uczynku: bo z niczego staje się nic. Chcąc, aby waga opadła w jedną stronę, musimy położyć na niej jakieś obce ciało, które wówczas jest źródłem ruchu. Tak samo musi coś wywoływać ludzki uczynek, coś, co działa *pozytywnie* i co jest czymś więcej niż tylko *negatywną* wolnością. A to „coś” może być tylko dwojakie: albo czynią to pobudki same w sobie, tzn. zewnętrzne warunki: wówczas oczywiście człowiek nie jest odpowiedzialny za swój uczynek, wówczas też wszyscy ludzie musieliby postępować jednakowo wśród jednakowych warunków; albo też wypływa owo „coś” ze zdolności przyjmowania takich pobudek, jaką człowiek posiada, a więc z charakteru, wrodzonego mu, tzn. ze skłonności, które w nim pierwotnie tkwią, które mogą być różne u różnych osobników, i dzięki którym pobudki działają. Ale wtedy wola już nie jest wolna: bo te skłonności są owym ciężarkiem, położonym na ważce wagi. Odpowiedzialność spada na tego, kto je tam włożył, tzn. na tego, którego dziełem jest człowiek, wraz z takimi skłonnościami. A zatem człowiek jest tylko w takim razie odpowiedzialny za swoje działanie, jeżeli jest sam swoim własnym dziełem, tzn. jeżeli istnieje sam z siebie.

115) Ten cały sposób patrzenia na sprawę, który tutaj podałem, pozwala nam objąć to wszystko, co jest związane z wolnością woli: tworzy ona niezbędną przepaść między Twórcą a grzechami jego twórców. Dzięki temu pojmujemy, dlaczego teologowie tak uparcie się jej trzymają i dlaczego giermkowie ich, profesorowie filozofii, tak gorliwie i sumiennie im w tym pomagają, że są ślepi i głusi na najbardziej przekonywające przeciwne dowody wielkich myślicieli, że pilnują wolnej woli i walczą o nią, jakby *pro ara et focis*³⁰⁵.

116) Lecz chciałbym już ostatecznie ukończyć moje sprawozdanie o *Augustynie*, które powyżej przerwałem. A więc: jego pogląd w ogóle zmierza do tego, że człowiek posiadał całkowicie wolną wolę właściwie tylko przed upadkiem pierwszego człowieka, po nim zaś popadł w grzech pierworodny, a zbawienia oczekiwać powinien od przeznaczenia i odkupienia boskiego — zaraz poznać, że pisał to Ojciec Kościoła.

117) Tymczasem *Augustyn* przez swój spór z manichejczykami i pelagijczykami wzbudził w filozofii świadomość naszego zagadnienia. Dzięki scholastykom zdaje sobie ona odtąd coraz wyraźniej sprawę z tego zagadnienia, co poświadcza sofizmat *Buridana* i ów ustęp z *Dante*go, który powyżej przytoczyłem. — Ale według wszelkiego prawdopodobieństwa był *Tomasz Hobbes*³⁰⁶ pierwszym, który dotarł aż do sedna. Jego rozprawa: *Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branballum* wyszła w r. 1656 i jest

konieczną zaś lub raczej zmuszoną będzie się nazywała rzecz, którą jakaś inna rzecz powoduje do istnienia i działania. [przypis tłumacza]

³⁰⁵ *pro ara et focis* — o ołtarz i ognisko; [przen.] o najświętsze dobro. [przypis tłumacza]

³⁰⁶ *Hobbes Tomasz* (1588–1679) — filozof angielski, pozostający niejednokrotnie pod wpływem Bacona. Dzieła główne: *Elements of law natural and politic* (wyszło później jako dwa osobne dzieła: *Human nature* i *De corpore politico*), *De cive* i *Leviathan or the matter, form and authority of government*. Filozofia jest dla Hobbesa nauką o ciałach. Ciała są albo naturalne, albo sztuczne. Najdoskonalszym ze sztucznych jest państwo. Stąd podział filozofii na fizykę, antropologię i naukę o państwie. Podstawą przyrodoznawstwa musi być mechanika, a to jako zastosowanie matematyki do pojęcia ciała. Pogląd to mechanistyczny, wyjaśniający przyrodę za pomocą mechaniki atomów. Ale chęć ścisłości badań, stosując matematykę, zaprowadziła Hobbesa jeszcze dalej, to jest do skrajnego nominalizmu: myślenie jest jakby dodawaniem i odejmowaniem liczb, gdyż pojęcia ogólne, tak jak liczby, nie posiadają bytu samoistnego, lecz są tylko znakami; oraz do sensualizmu w psychologii. Hobbes jest zdecydowanym deterministą. Poznanie przyrody jest poznanie stosunku przyczynowego ruchu ciał, czyli praw mechaniki. To samo stosuje się do życia psychicznego. Tu jest intelekt pierwotny wobec woli i nad nią panuje. Akty woli nie są czynnym działaniem, lecz biernym poddawaniem się. Odnośna rozprawa nosi tytuł *O wolności, konieczności i przypadku* (Londyn 1656). [przypis tłumacza]

właśnie temu przedmiotowi poświęcona. Obecnie spotyka się ją już rzadko. W angielskim języku znajduje się ona w *Th[omas] Hobbes moral and political works*, jeden tom in folio, Londyn 1750, s. 469. i n. Stamtąd biorę następujący ustęp główny, s. 483–485:

118) 6. „*Nothing takes a beinning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first, a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily caused by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are necessitated.*

119) 7. *I hold that to be a sufficient cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the effect. The same is also a necessary cause: for, if it be possible that a sufficient cause shall not bring forth the effect, then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not sufficient. But if it be impossible that a sufficient cause should not produce the effect; then is a sufficient cause a necessary cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced necessarily. For whatsoever is produced has had a sufficient cause to produce it, or else it had not been: and therefore also voluntary actions are necessitated.*

120) 8. *That ordinary definition of a free agend (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be sufficient, that is to say necessary, and yet the effect shall not follow.*

121) *Every accident, how contingent soever it seem, or how voluntary soever it be, is produced necessarily*³⁰⁷”.

122) W swojej sławnej książce: *De cive*, I, § 7, powiada: „*Fertur unusquisque ad appetitionem eius, quod sibi bonum, et ad fugam eius, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum*³⁰⁸”.

123) Zaraz po *Hobbesie* spotykamy *Spinozę*, przejętego tą samą myślą. Kilka wyjątków wystarczy, by scharakteryzować jego teorię pod tym względem.

124) *Eth.* I, 32: „*voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria*”. — *Coroll 2*: „*Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur*”.

125) *Ibidem*, II, *scholium ultimum*: „*Quod denique ad quartam obiectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aequae ab eo distant) fame et siti peribit*”.

³⁰⁷ *Nothing takes a beinning from itself (...) is produced necessarily* — 6) Nic nie poczyna się samo z siebie, natomiast wszystko poczyna się dzięki działaniu jakiejś innej przyczyny, która leży poza nim. Dlatego też, jeżeli człowiek życzy sobie teraz, albo chce czegoś, czego bezpośrednio przedtem nie chciał, ani też sobie nie życzył, to przyczyną jego chcenia nie jest to chcenie samo, lecz coś innego, co od niego nie zależy. Ponieważ wola jest bezsprzecznie konieczną przyczyną dowolnych uczynków i ponieważ zgodnie z tym, co właśnie powiedziałem, inne rzeczy, niezależne od niej, powodują wolę z koniecznością, a zatem wynika z tego, że wszystkie dowolne uczynki posiadają konieczne przyczyny, a więc że zostały sprowadzone z koniecznością. 7) Uznaję taką przyczynę za wystarczającą, której nie brakuje niczego, co jest konieczne, by wywołać skutek. Lecz taka przyczyna jest zarazem przyczyną konieczną. Bo, gdyby było rzeczą możliwą, żeby wystarczająca przyczyna nie wywoływała swojego skutku, to znaczyłoby to, że brakowało jej czegoś, co jest konieczne do jego wywołania: lecz w takim razie owa przyczyna nie była wystarczająca. A jeżeli jest rzeczą niemożliwą, aby wystarczająca przyczyna nie wywoływała swojego skutku, to wówczas jest wystarczająca przyczyna także przyczyną konieczną. Z tego wynika oczywiście, że wszystko, co jest wywołane, jest wywołane koniecznie. Gdyż wszystko, co jest wywołane, posiadało wystarczającą przyczynę, która je wywołała; bo w przeciwnym razie nie byłoby nigdy powstało: a więc dowolne czynności są także sprowadzone koniecznością. 8) Owa zwyczajna definicja człowieka wolnego w działaniu (mianowicie, że jest to coś takiego, co może także nie wywołać skutku, pomimo że jest dane wszystko, co jest konieczne do jego wywołania) zawiera sprzeczność i jest nonsensem, gdyż orzeka, że przyczyna może być wystarczająca, tzn. konieczna, zaś skutek może mimo to nie nastąpić. Każde zdarzenie następuje koniecznie, choćby się nam, nie wiedzieć jak, zdawało, że jest przypadkowe, lub choćby było, nie wiedzieć jak, dowolne. [przypis autorski]

³⁰⁸ *Fertur unusquisque (...) lapis deorsum* — Pchany jest każdy do pożądanego tego, co dlań dobre, a do unikania tego, co dlań złe, najbardziej jednak do unikania najgorszej z przyrodzonych złych rzeczy, jaką jest śmierć; i to z jakąś koniecznością natury, nie mniejszą niż ta, która pcha kamień w dół. [przypis tłumacza]

126) Ibidem, III, 2, scholium: „*Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant*”. — *Epist.* 62: „*Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe iam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere iactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari*”. — *His, quatenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui*³⁰⁹”.

127) Ale uwagi godną jest ta okoliczność, że *Spinoza* doszedł do tego przekonania dopiero w ostatnich (tj. czterdziestych) latach swojego życia, bo przedtem, w roku 1665, gdy był jeszcze wyznawcą Kartezjusza, broni w swoich *Cogitatis metaphysicis*, 12 poglądu przeciwnego z zapalem i stanowczo, i odnośnie do sofizmu Buridana powiada nawet wprost sprzecznie z podanym właśnie *Scholium ultimo*, Partis II: „*si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat*³¹⁰”.

128) Poniżej będą miał sposobność opowiedzieć jeszcze o dwóch innych wielkich mężach, którzy tak samo się nawrócili i zmienili swoje zapatrywanie. Dowodzi to, jak trudny i jak głęboko ukryty jest trafny sąd o naszym zagadnieniu.

129) W swoim *Essay on liberty and necessity* pisze *Hume* z najwidoczniejszym przekonaniem o konieczności poszczególnych aktów woli, gdy są dane pobudki, i tłumaczy ją w najwyższym stopniu jasno, w sposób, jak zwykle, ogólnie zrozumiały: stamtąd przytoczyłem już powyżej jeden ustęp, a teraz: „*Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature*”. A potem: „*It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and his inference from motives to voluntary actions, from character to conduct*³¹¹”.

130) Ale żaden pisarz nie wyluszczył konieczności aktów woli tak dokładnie i przekonująco, jak *Priestley* w swoim dziele: *The doctrine of philosophical necessity*, które jest poświęcone wyłącznie temu przedmiotowi. Kogo i ta książka nie przekona, napisana niezwykle jasno i dostęпно, ten musi mieć naprawdę rozum sparaliżowany już przesądami.

³⁰⁹*voluntas non potest vocari causa libera (...) satis explicui* — *Eth.* I, 32: „Wola nie może się nazywać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną”. *Coroll.* 2: „Gdyż wola, jak wszystko inne, potrzebuje przyczyny, która ją w określony sposób powoduje do działania”. Ibidem II, *scholium ultimum*: „Co się zaś w końcu tyczy czwartego zarzutu (o osle Buridana), to powiadam, iż zupełnie przyznaję, że człowiek znajdujący się w takiej równowadze (mianowicie nie spostrzegający nic prócz głodu i pragnienia, takiej potrawy i takiego napitku, które są od niego jednakowo oddalone) umrze z głodu i pragnienia”. Ibidem, III, 2, *scholium*: „Postanowienia umysłu (*mentis*) powstają w umyśle z tą samą koniecznością jak idee rzeczy istniejących rzeczywiście. Ci zatem, którzy sądzą, że zgodnie z wolnym postanowieniem umysłu mówią lub milczą, lub cokolwiek czynią — ci śpią z otwartymi oczami”. *Epist.* 62: „Każdą rzecz powodują zewnętrzne przyczyny z koniecznością do istnienia i działania w pewny i określony sposób. Kamień np. otrzymuje od zewnętrznej przyczyny, uprawiającej go w pęd, pewną ilość ruchu, przez którą potem dalej się z koniecznością rusza. Przedstaw sobie teraz, że kamień podczas gdy się dalej porusza, myśli i wie, iż się stara dalej poruszać, ile może. A że kamień ten jest świadomy tylko swego dążenia i że zgola nie jest obojętny, więc zapewne wierzyłby w to, że jest całkiem wolny i że trwa w ruchu nie z powodu jakiejś innej przyczyny niż tej, że chce. I to jest właśnie tą wolnością ludzką, o której wszyscy twierdzą, że ją posiadają, a która tylko na tym polega, że ludzie są świadomi swoich pożądań, a nie znają przyczyn powodujących ich do tego”. „Tak więc dostatecznie wyjaśniłem moje zapatrywanie na konieczność wolną i zmuszoną i na rzekomą ludzką wolność”. [przypis tłumacza]

³¹⁰*si enim hominem (...) siti pereat* — Jeżelibyśmy mianowicie w miejsce osła przyjęli człowieka znajdującego się w takiej równowadze, to należałoby go uważać nie za rzecz myślącą, lecz za najgorszego osła, gdyby umarł z głodu i pragnienia. [przypis tłumacza]

³¹¹*Thus it appears (...) character to conduct* — Okazuje się tedy, że połączenie pobudek z dowolnym działaniem jest tak samo prawidłowe i jednostajne, jak połączenie przyczyny ze skutkiem w jakiegokolwiek dziedzinie przyrody. (...) Zatem prawie niepodobna, jak się zdaje, wziąć się do jakiegokolwiek nauki albo działalności, nie uznając teorii konieczności i tego wnioskowania z pobudek o dowolnych czynnościach, z charakterów o postępowaniu. (Przekład polski wzięty z podanego powyżej polskiego przekładu *Badai dotyczących rozumu ludzkiego*, II, s. 120 i 122; przyp. tłum.). [przypis autorski]

Podaję kilka ustępów, według drugiego wydania, Birmingham 1782, w celu scharakteryzowania jego wyników.

131) Przedmowa, s. XX: „*There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty*”; — s. 26: „*Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been*”; — s. 37: „*Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone*”; — s. 43: „*Saying that the will is selfdetermined, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a determination, which is an effect, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of motive, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what words he pleases, he can have no more conception how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be nothing*”; — s. 66: „*In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the proper cause of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else*”; — s. 84: „*It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same*”; — s. 90: „*A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere deception; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection since, he could not have acted otherwise than he did*”; — s. 287: „*In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense*³¹²”.

132) A teraz należy zauważyć, że *Priestley*'owi zdarzyło się zupełnie to samo, co *Spinozie* i jeszcze jednemu bardzo wielkiemu mężowi, o którym zaraz ma być mowa. *Priestley* mianowicie mówi w przedmowie do pierwszego wydania, na s. XXVII: „I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me³¹³”.

133) Trzecim wielkim mężem, któremu poszło tak samo, jest *Voltaire*. Donosi nam o tym z właściwą sobie uprzejmością i prostotą. W swoim *Traité de métaphysique*, rozdz. 7, bronił mianowicie tak zwanej wolności woli szczegółowo i żarliwie. Ale w swojej książce

³¹²There is no absurdity more glaring (...) the doctrine of necessity or absolute nonsense — s. XX: „Dla mojego rozumu nie istnieje bardziej namacalna niedorzeczność niż pojęcie moralnej wolności”; s. 26: „Żaden akt woli, żadna czynność jakiegokolwiek człowieka nie mogła wypaść inaczej, niż wypadła, chyba gdyby stał się cud lub zaszła jakaś zewnętrzna przyczyna”; s. 37: „Aczkolwiek jakaś skłonność lub właściwość mojego umysłu nie jest siłą ciężkości, mimo to wywiera na mnie wpływ i działanie tak samo pewne i konieczne jak owa siła na kamień”; s. 43: „Wyrażenie, jakoby wola była czymś, co samo się powoduje, nie daje zgola żadnego pojęcia, a zawiera raczej niedorzeczność, orzekając mianowicie, że spowodowanie, które jest skutkiem, następuje bez wszelkiej przyczyny. Bo gdybyśmy wyłączyli wszystko, co się rozumie przez nazwę »pobudka«, to rzeczywiście nie pozostałoby zgola nic, co by mogło wywołać owo spowodowanie. Niech sobie ludzie używają słów jakich chcą; w żadnym razie nie mogą posiadać pojęcia określającego, że niekiedy pobudki powodują nas do czegoś, to znowu, że się przy tym obywa bez wszelkich pobudek, tak samo, jak nie mogą posiadać pojęcia określającego, że niekiedy ciężarki ściągają w dół ważkę, niekiedy zaś pewnego rodzaju substancja, nieposiadająca zgola żadnego ciężaru i niczym niebędąca dla ważki, chociażby sama w sobie była nie wiedzieć czym”; s. 66: „Chcąc dobrać stosowne filozoficzne wyrażenie, powinno się nazwać pobudkę właściwą przyczyną uczynku: gdyż pobudka jest nią tak samo, jak cośkolwiek w przyrodzie jest przyczyną czegoś innego”; s. 84: „Jeżeli wszystkie poprzedzające warunki były zupełnie te same, to nie jesteśmy nigdy zdolni do dwóch różnych wyborów”; s. 90: „Człowiek, który sobie robi wyrzuty z powodu jakiegoś określonego uczynku ze swoich ubiegłych lat, może sobie bez wątpienia uroić, że postąpiłby inaczej, gdyby się znowu znalazł w tym samym położeniu. Jednakowoż jest to tylko złudzeniem: jeżeli dokładnie siebie zbada i uwzględni wszystkie warunki, to przekona się z łatwością, że nie mógł inaczej postąpić, niż tak jak postąpił, gdy wewnętrzny nastrój jest ten sam, jeżeli się tak samo zapatruje na rzeczy jak wówczas i jeżeli wykluczy wszystkie inne zapatrywania, do których odtąd doszedł, dzięki rozwadze”; s. 287: „Krótka a węzłowato, nie ma tu innego wyboru niż wybór między teorią konieczności albo bezwzględna niedorzecznością”. [przypis autorski]

³¹³I was not however (...) arguments then proposed to me — Ale nie było rzeczą łatwą nawrócić mnie do teorii konieczności. Tak samo, jak Dr Hartley sam, pożegnałem się z moją wolnością dopiero po długiej opornej walce: w licznych listach, które swojego czasu pisałem o tym przedmiocie, broniłem bardzo gorliwie teorii wolności i bynajmniej nie ustępowałem przed dowodami, jakie mi przeciwstawiano. [przypis autorski]

Le philosophe ignorant — napisanej więcej niż w czterdzieści lat później, głosi niezłomną konieczność aktów woli, w rozdziale 13, który kończy w następujący sposób: „Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l’y enferme, et quand il est si fortement occupé d’un problème, qu’il ne reçoit pas l’idée de sortir:

*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*³¹⁴”.

134) „L’ignorant qui pense ainsi n’a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre³¹⁵”. W następującej księdze: *Le principe d’action*, rozdz. 13, mówi: „Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n’est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous faisons³¹⁶”.

135) To, że się trzy tak znamienite umysły w równej mierze nawróciły do naszego poglądu, musi przecież wprawić w zdumienie tych wszystkich, którzy podejmują się obalania prawd należycie uzasadnionych, opierając się na owym niedorzecznym orzeczeniu swojej niemądrej samowiedzy: „ależ ja mogę przecież robić, co chcę”.

136) Nie powinno nas to dziwić, że *Kant*, po tych najbliższych swoich poprzednikach, uważał konieczność, z którą pobudki powodują empiryczny charakter do działania, za rzecz załatwioną już, zarówno u niego, jak też u innych, i że nie tracił czasu na powtórne jej udowadnianie. Swoje *Idee do historii powszechnej* zaczyna tak: „W celach metafizycznych możemy sobie stwarzać pojęcie wolności woli, jakie się nam podoba, ale zjawiska woli, ludzkie uczynki, są określone ogólnymi prawami przyrody tak samo, jak wszelkie inne zdarzenia w przyrodzie”. W *Krytyce czystego rozumu* (s. 548 drugiego, a s. 577 piątego wydania) mówi: „Ponieważ sam empiryczny charakter musimy wyprowadzać na podstawie zjawisk jako skutku i z reguły zjawisk, której dostarcza doświadczenie; więc wszystkie uczynki człowieka jako zjawiska są określone na podstawie jego empirycznego charakteru i innych współdziałających przyczyn, zgodnie z porządkiem panującym w przyrodzie: a gdybyśmy mogli zbadać wszystkie zjawiska jego samowolności aż do dna, to przekonalibyśmy się, że nie ma ani jednego ludzkiego uczynku, którego nie moglibyśmy przepowiedzieć z całą pewnością, którego konieczności nie moglibyśmy poznać na podstawie poprzedzających go warunków. Odnosnie do tego empirycznego charakteru nie istnieje więc żadna wolność, a przecież tylko zgodnie z nim możemy badać człowieka, jeżeli jedynie tylko *obserwujemy* i jeżeli chcemy wykryć powodujące przyczyny jego uczynków fizjologicznie, tak jak to się dzieje w antropologii”. Tamże, s. 798 pierwszego lub s. 826 piątego wydania, czytamy: „Chociażby nawet wola była wolna, to mimo to może się odnosić tylko do inteligibilnej przyczyny naszego chcenia. Bo co się tyczy zjawisk jego objawów, tzn. uczynków, to nie wolno nam nigdy tłumaczyć ich inaczej niż tak, jak wszystkie inne zjawiska przyrody, mianowicie zgodnie z niezmiennymi prawami przyrody, trzymając się nienaruszalnej zasadniczej maksymy, bez której nie możemy się empirycznie posługiwać żadnym rozumem”. Następnie w *Krytyce praktycznego rozumu*, s. 177 czwartego wydania albo s. 230 wydania Rosenkranza: „Można się zatem zgodzić na to, że moglibyśmy obliczyć zachowanie się człowieka w przyszłości z taką pewnością, z jaką obliczamy zaćmienie Księżyca lub Słońca, gdyby było rzeczą dla nas możliwą tak głęboko wglądać w sposób myślenia jakiegoś człowieka, objawiający się za pomocą uczynków, tak zewnętrznych jak i wewnętrznych, że byśmy poznali każdą, nawet najdrobniejszą sprężynkę jego działania, zarówno jak bodźce, działające na nią z zewnątrz”.

137) A do tego nawiązuje on swoją teorię o współistnieniu wolności z koniecznością, dzięki odróżnieniu inteligibilnego charakteru od empirycznego. Ponieważ uznają ten pogląd w zupełności, więc powróć do niego poniżej. *Kant* wyłożył go dwa razy, miano-

³¹⁴Archimède (...) sortir (fr.), Ducunt (...) trahunt (lac.) — Archimedes jest w równej mierze zmuszony do pozostania w pokoju, gdy się go tam zamknie, jak wówczas, gdy jest tak bardzo zajęty jakimś zagadnieniem, że mu nie przychodzi na myśl, by wyjść: „Chętnego prowadzą losy, niechętnego ciągną”. [przypis tłumacza]

³¹⁵L’ignorant (...) se rendre — Nieświadomy, który tak myśli, nie myślał zawsze tak samo, lecz w końcu jest zmuszony ustąpić. [przypis tłumacza]

³¹⁶Une boule (...) nous faisons — Kula, która wprawia w ruch drugą kulę, pies myśliwski, który z koniecznością i chętnie goni za jeleniem, ten jelen, który przeskakuje przez głęboki rów z nie mniejszą koniecznością i wolą, wszystko to jest tak samo nieodparcie spowodowane, jak my we wszystkim, co czynimy. [przypis tłumacza]

wicie w *Krytyce czystego rozumu*, s. 532–554 pierwszego, a s. 560–582 piątego wydania, ale jeszcze wyraźniej w *Krytyce praktycznego rozumu*, s. 169–179 czwartego wydania albo s. 224–231 wydania Rosenkranza. Każdy, kto chce pozyskać dokładne przeświadczenie o tym, że ludzka wolność daje się pogodzić z koniecznością uczynków, musi przeczytać te ustępy, pomyślane niezwykle głęboko.

138) Niniejsze opracowanie tego przedmiotu różni się, jak dotąd, głównie w dwóch punktach od wyników, do których doszli wszyscy ci szlachetni i czcigodni moi poprzednicy: po pierwsze w tym, że, trzymając się wskazówki pytania konkursowego, oddzieliłem ściśle wewnętrzne spostrzeżenie woli w samowiedzy od zewnętrznego i że rozpatrywałem każde z nich oddzielnie. Dopiero dzięki temu stało się możliwe wykrycie źródła owego złudzenia, które tak nieodparcie działa na większość ludzi. Po drugie w tym, że wziąłem wolę pod uwagę w związku z całą resztą przyrody, czego nikt przede mną nie uczynił. Dopiero dzięki temu mogłem opracować przedmiot z taką dokładnością, z taką metodycznością i całkowitością poznania, do jakiej jest zdolny.

139) A teraz jeszcze kilka słów o niektórych autorach, którzy pisali po *Kancie*, których jednakowoż nie uważam za moich poprzedników.

140) *Schelling* podał w swoich *Badaniach dotyczących ludzkiej wolności*, s. 465–471 objaśniającą parafrazę³¹⁷ tej wysoce ważnej teorii *Kanta*, która się zajmuje inteligibilnym i empirycznym charakterem, a którą właśnie pochwaliłem. Parafraza ta, dzięki swojej żywej barwności, może się niejednemu przydać, by mu uprzystępnic rzecz lepiej niż przedstawienie *Kanta*, wyczerpujące, ale suche. Tymczasem nie wolno mi jej pominąć, nie stanąwszy w obronie prawdy i *Kanta* i nie zganiwszy *Schellinga* za to, że nie powiada tutaj wyraźnie, iż to, co wyklada, jest własnością *Kanta* pod względem treści. Wszak wyprowadza tu jedną z najważniejszych i najbardziej podziwiania godnych teorii *Kanta*, ba, według mojego zdania, najgłębszą z nich wszystkich, a mimo to wyraża się raczej tak, że największa część czytelników, mianowicie ta, która sobie nie przypomina dokładnie treści obszernych i trudnych dzieł wielkiego męża, musi sądzić, iż czyta tam własne myśli *Schellinga*. Wybieram tylko jeden dokument z wielu, by wykazać, jak bardzo skutek odpowiedział tu zamiarom. Jeszcze dziś powiada p. Erdmann, młody profesor filozofii w Hale, w swojej książce z r. 1837, zatytułowanej: *Ciało i dusza*, s. 101: „i chociaż nawet Leibnitz, podobnie jak *Schelling* w swojej rozprawie o wolności, przyjmuje, że dusza sama się powoduje niezależnie od czasu” itd. *Schelling* więc, w stosunku do *Kanta*, znajduje się w tym samym szczęśliwym położeniu, co *Amerigo* do *Kolumba*: nazwisko jego służy do podpisania cudzego odkrycia. Ale też nie ma on tego do zawdzięczenia przypadkowi, lecz swojej roztropności. Bo zaczyna tak (s. 465): „I w ogóle dopiero idealizm wprowadził teorię wolności w tę dziedzinę” itd. — a potem następują bezpośrednio myśli *Kanta*. A więc zamiast tu powiedzieć, zgodnie z uczciwością, *Kant*, powiada on roztropnie *idealizm*; każdy jednak będzie tu przez ten wieloznaczny wyraz rozumiał filozofię *Fichtego* i pierwszą, fichteańską filozofię *Schellinga*, ale nie naukę *Kanta*, bo ten ostatni zastrzegł się przeciw nazywaniu jego filozofii *idealizmem* (np. *Prolegomena* s. 51 i s. 155 wyd. Rosenkranza), a do drugiego wydania swojej *Krytyki czystego rozumu* na s. 274 dodał nawet *Odparcie idealizmu*”³¹⁸. A więc na następnej stronicy, w pobieżnym zwrocie³¹⁹ wspomina *Schelling* bardzo roztropnie o „*Kantowskim* pojęciu”, a to w tym celu, by zatkać gębę tym, którzy już wiedzą, że to są bogactwa *Kanta*. Ale tu wydobywa się je i rozkłada uroczyście jako własny towar. Ba, ale potem na s. 472 mówi nawet, na złość wszelkiej prawdy i sprawiedliwości, jakoby *Kant* nie był doszedł w swojej teorii aż do tego poglądu itd., gdy tymczasem na podstawie nieśmiertelnych ustępów *Kanta*, które powyżej zaleciłem do przeczytania, może się każdy dokładnie przekonać, że właśnie ten pogląd należy pierwotnie tylko do niego, a bez niego jeszcze tysiące takich głów, jak głowy panów *Fichtego* i *Schellinga*, nie byłyby były przenigdy zdolne do stworzenia takiego poglądu. Ponieważ tak się złożyło, że mówiłem tu o rozprawie *Schellinga*, więc nie mogłem pominąć milcze-

³¹⁷parafraza — objaśniające opisanie. [przypis tłumacza]

³¹⁸[*Kant*] zastrzegł się przeciw nazywaniu jego filozofii *idealizmem* — zob. np. Wartenberg M. *Kantowska argumentacja przeciwko idealizmowi*, „Przegląd filozoficzny”, VIII, 2. 1905; zob. Schopenhauer: *Über die Umarbeitung der „Kritik der reinen Vernunft“* in der 2. Auflage, VI, 276 i n.; zob. *Kant, Prolegomena*, s. 68 i n. (Reclam). [przypis tłumacza]

³¹⁹w pobieżnym zwrocie — w oryginale: *in einer beiläufigen Phrase*. [przypis tłumacza]

niem tej sprawy, lecz spełniłem tylko swój obowiązek wobec owego wielkiego mistrza ludzkości, który sam jeden, obok *Goethego*, jest prawdziwą chlubą niemieckiego narodu. A więc zdobywam mu na powrót to³²⁰, co jest bezsprzecznie tylko jego własnością; — tym bardziej, że są to czasy, do których w zupełności odnoszą się słowa *Goethe'go*: „chłopięcy lud jest panem drogi”. — Zresztą *Schelling* w tej samej rozprawie tak samo się nie wahał z przywłaszczeniem sobie myśli, ba, nawet słów *Jakuba Böhmego*³²¹, nie zdradzając źródła, z którego je czerpał.

141) Owe *Badania dotyczące wolności* nie zawierają prócz tej parafrazy Kantowskich myśli nic takiego, co by się nam mogło przydać do nowego i wyczerpującego wyjaśnienia wolności. I rzeczywiście zapowiedź tego znajdujemy zaraz na początku w definicji, że wolność jest „zdolnością do dobrego i złego”. Definicja taka może być przydatna dla katechizmu, ale dla filozofii nie posiada żadnej treści, z którą by można coś począć. Bo pojęciom dobrego i złego brakuje dużo do tego, by były pojęciami prostymi (*nationes simplices*), które, same w sobie jasne, nie potrzebowałyby żadnego wyjaśnienia, ustalenia i uzasadnienia. I w ogóle tylko mała część owej rozprawy zajmuje się wolnością: jej treścią główną jest raczej szczegółowe opowiadanie o jakimś Bogu, z którym, jak się zdaje, autor zawarł zażyłą znajomość, gdyż opisuje nam nawet jego powstanie. Należałoby jeszcze tylko żałować, że nie wspomina ani słowem o tym, w jaki sposób doszedł do tej znajomości. Początek rozprawy stanowi wiązanek sofizmatów, których płytkość pozna każdy, kto się nie da nastraszyć śmiałością tonu.

142) Od tego czasu i wskutek takich i tym podobnych płodów zajęły w niemieckiej filozofii miejsce wyraźnych pojęć i rzetelnych badań „intelektualne wyobrażenie” i „bezwzględne myślenie³²²”: wyłudzenie podziwu, zbijanie z tropu, wyprowadzanie w pole³²³, mydlenie oczu czytelnikom za pomocą rozmaitych sztuczek — oto metoda, która nastąpiła, a wykładem kieruje powszechnie nie rozum, lecz rozmyśl. To też filozofia, jeżeli ją jeszcze można tak nazywać, musiała wskutek tego wszystkiego upadać coraz bardziej i bardziej, coraz niżej, aż osiągnęła najniższy stopień poniżenia, doszedłszy do ulubieńca ministrów, *Hegla*, aby na powrót zdusić wolność myślenia, którą zdobył *Kant*, uczynił on filozofię, córę rozsądku, a przyszłą matkę prawdy, niewolnicą celów państwowych, obskurantyzmu i protestanckiego jezuityzmu: ale by ukryć hańbę, a zarazem doprowadzić umysły do możliwie jak największego ogłupienia, zarzucił na to wszystko płaszczyk zszyty z napuszystych, jałowych słów³²⁴ i z najniedorzeczniejszego bigosu³²⁵, jaki kiedykolwiek słyszano, przynajmniej poza murami domu wariatów.

³²⁰zdobynam mu na powrót to — w oryginale: *vindicire*. [przypis tłumacza]

³²¹*Böhme, Jakub* — teozof i mistyk, był z fachu szewcem. Ur. w r. 1575 z biednych wieśniaków. W r. 1610 napisał: „*Aurora czyli wschodząca zorza poranna, tj. źródło lub matka filozofii*... Dzieło to wywołało, szczególnie w kołach klerykałnych, wielkie oburzenie i sprawiło mu wiele przykrości. Mimo wymuszonego na nim przyrzeczenia, że nie będzie już nic pisał, wydał jeszcze następujące prace: *O trzech zasadach boskiego życia*, 1610; *Czterdzieści pytań o duszy, czyli Psychologia vera*, 1620; *Mysterium magnum*. Zm. w r. 1624. Böhme jest w historii filozofii zajmującym zjawiskiem, bardziej zajmującym niż Hans Sachs w historii literatury, chociażby dlatego, że szewc-filozof rzadziej się trafia niż szewc-poeta. Następnie dlatego, że jest rzeczywiście samodzielny myślicielem, nieposiadającym zgoła ani czytania, ani wykształcenia. Zdaje się, że prócz pism Paracelsusa, mistycznych pism Schwenckfelda i Weigela nic nie czytał. Zapewne, że już to wystarczyło, Wraz ze zdarzeniami współczesnymi, szczególnie zaś religijnymi, z którymi się zapoznał w czasie swoich wędrówek, żeby nadać jego myśleniu pewien kierunek, zawisły od ducha czasu i wyrażający go poniekąd. Ale samodzielność, a co za tym idzie, głębokość jego myślenia sprawiły, że także wyprzedził swój czas. Do tego przyłącza się obcowanie z przyrodą, które się odbija w jego pismach, przystosowanych zresztą do mistycznej treści swoją formą i dziwacznym nieraz stylem. Böhme był przeciwnikiem uczoneści. Świat można poznać tylko z siebie, z człowieka, który jest „mikrokosmem”. Ale to samopoznanie musi być religijne, musi obejmować przeciwstawienie dobrego złemu, jako zasadniczy rys ludzkiej istoty, gdyż zapelnia ono cały świat. Podstawą tego dualizmu jest konieczność, z jaką Bóg sam siebie objawia: z ciemnej pra-otchłani wychodzi popęd, czyli wola, a proces świata jest walką tej woli między dobrem i złem. Filozoficzne opracowanie znalazły myśli Böhmego w dziełach Schellinga. Do tego faktu odnosi się uwaga Schopenhauera. [przypis tłumacza]

³²²bezwzględne myślenie — zob. *Słownik*. [przypis tłumacza]

³²³wyłudzenie podziwu, zbijanie z tropu, wyprowadzanie w pole — w oryginale: *Imponiren, Verdutzen, Mystificiren*. [przypis tłumacza]

³²⁴z napuszystych, jałowych słów — w oryginale: *des bohsten Wortkrams*. [przypis tłumacza]

³²⁵bigos — w oryginale: *Gallimathias*. [przypis tłumacza]

143) Filozofia w Anglii i Francji stoi na ogół jeszcze prawie na tym samym punkcie, gdzie ją pozostawili *Locke* i *Condillac*³²⁶. *Maine de Biran*³²⁷, którego jego wydawca, p. *Cousin* nazwał *le premier métaphysicien Français de mon temps*³²⁸, jest w swoich *Nouvelles considérations du physique et moral*³²⁹ — wyszły w roku 1834 — fanatycznym wyznawcą *liberi arbitrii indifferentiae*. Uważa ją za rzecz, która się rozumie sama przez się. Niektórzy niemieccy nowsi pismacy filozoficzni³³⁰ postępują nie inaczej: podają oni *Liberum arbitrium indifferentiae* pod nazwą „wolności moralnej”, jako rzecz już rozstrzygniętą, całkiem jak gdyby owi wielcy mężowie, których przytoczyłem powyżej, byli nigdy nie istnieli. Oświadczają, że wolność woli jest bezpośrednio dana w samowiedzy i że jest dzięki temu tak niezachwianie ustaloną, iż wszelkie argumenty przeciwne nie mogą być niczym innym niż sofizmatami. Ta szczytna ufność wynika tylko stąd, że ci poczcwiwcy zgola nie wiedzą, czym jest wolność woli i co znaczy, lecz że w swojej niewinności nie rozumieją przez nią nic innego niż władzę woli nad członkami ciała, którą rozebraliśmy w naszym drugim rozdziale, o której zapewne też nigdy żaden rozsądny człowiek nie wątpił, a której wyrazem jest właśnie owo „mogę robić, co chcę”. I całkiem szczerze sądzą, jakoby to była wolność woli, i chępią się tym, że są wyżsi ponad wszelkie wątpliwości. To jest właśnie tym stanem niewinności, do którego filozofia Hegla nawróciła niemieckiego myślącego ducha, po tylu wielkich poprzednikach. Do ludzi tego rodzaju moglibyśmy się bez wątpienia odezwać:

„Czyż nie jesteście jak te baby, co uparcie
Wciąż zaczynają od swych głupich słów początku,
Gdyś im już prawil o rozumie godzinami?”

Lecz być może, że na niektórych z nich działają w cichości teologiczne pobudki, które zaznaczyłem powyżej.

144) A potem znowu ci pisarze dzisiejsi od medycyny, zoologii, historii, polityki i beletrystyki! Jakżeż skwapliwie korzystają z każdej sposobności, byle tylko wspomnieć o „wolności człowieka”, o „moralnej wolności”! Pyszną się nią. Wytłumaczeniem jej nie zajmują się naturalnie: ale gdyby nam było wolno wypytać³³¹ ich, to przekonaliśmy się, że sobie przy tym albo zgola nic nie myślą, albo też, że mają na myśli to nasze stare, poczcwiwe, a tak dobrze znane *liberum arbitrium indifferentiae*, pomimo że się je starają ubrać w jak najpiękniejsze słówka. Prawdopodobnie nie uda się nigdy przekonać gminu o niewłaściwości tego pojęcia, ale uczeni powinni się wystrzegać tej wielkiej niewinności, z jaką o nim prawią. Dlatego też istnieją pomiędzy nimi także i tacy, którzy swoją bojaźliwością działają bardzo rozśmieszająco, gdyż nie mają już odwagi prawienia o wolności woli, lecz zamiast tego mówią „wolność ducha”, chcąc tak sprawę jakoś delikatnie załatwić, i spodziewają się, że ją w ten sposób jakoś przemycą. Czytelnik spogląda na mnie pytająco: na szczęście wiem, co sobie przy tym myślą: nic, zupełnie nic, zgola nic: wyrażając się poprawnie po niemiecku, jest ona tylko wyrażeniem połowicznym, a nawet pozbawionym właściwie treści i dostarcza im upragnionego schroniska, dokąd mogą umknąć ze swoją płytkością i bojaźliwością. Słowo „duch” jest właściwie wyrażeniem obrazowym³³² i ozna-

³²⁶*Condillac* — jeden z transplantatorów *Locke*'a na francuską ziemię, gdzie się ten empiryzm rozwija jako sensualizm i materializm. Ur. w r. 1715, zm. w r. 1780 i napisał w tym czasie 23 tomy dzieł. Sensualista. Dwa źródła, jakie *Locke* dał poznaniu, wrażenie (*Sensation*) i namysł (*Reflexion*), sprowadza *Condillac* do jednego: do sensacji (wrażenia). Idee i wola są dla niego tylko zmodyfikowanymi wrażeniami zmysłowymi, z których wyprowadza wszystkie funkcje umysłu. Wszystkie wiadomości i pobudki woli ma człowiek do zawdzięczenia tylko zmysłowemu wrażeniu. Główne dzieła: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746; *Traité des sensations*; *Traité des animaux*; *La logique*; *Extrait raisonné*. [przypis tłumacza]

³²⁷*Maine de Biran* (1766–1824) — francuski filozof, pracował szczególnie nad zasadniczym odgraniczeniem psychologii od fizjologii. Teorię swoją opiera na takcie, że my przeżywamy w woli bezpośrednio naszą własną aktywność, a zarazem opór tego, co nie jest naszą jaźnią (*Non-moi*). Na psychologii swojej buduje system metafizyczny, który daje się streścić w słowach: *volo ergo sum*. Dzieła jego wydał *Victor Cousin* w r. 1841 (*Oeuvres philosophiques éditées par V. Cousin*). [przypis tłumacza]

³²⁸*le premier métaphysicien Français de mon temps* — pierwszy metafizyk francuski moich czasów. [przypis tłumacza]

³²⁹*Nouvelles considérations du physique et moral* — Nowe rozważania nad ciałem i duszą. [przypis tłumacza]

³³⁰pismacy filozoficzni — w oryginale: *philosophische Skribenten*. [przypis tłumacza]

³³¹wypytać — w oryginale: *examinieren*. [przypis tłumacza]

³³²wyrażeniem obrazowym — w oryginale: *tropischer Ausdruck*. [przypis tłumacza]

cza zawsze zdolności *intelektualne* w przeciwstawieniu do woli: ale w swojej działalności bynajmniej nie powinny one być wolne, powinny się raczej stosować, podporządkowywać i podlegać nasamprzód regułom logiki, a następnie każdorazowemu *przedmiotowi* swojego poznawania, jeżeli mają pojmować czysto, tzn. *przedmiotowo*, i jeżeli nigdy nie ma się powiedzieć: „*stat pro ratione voluntas*”³³³. W ogóle ten duch, który się wszędzie tuła we współczesnej niemieckiej literaturze, jest jegomością wysoce podejrzanym, dlatego też powinniśmy żądać od niego paszportu wszędzie, gdzie nam wejdzie w drogę. Najczęściej uprawia on taki przemysł, że służy za maskę ubóstwu myślowemu, połączoneму z tchórzostwem. A zresztą słowo *duch* jest, jak wiadomo, spokrewnione ze słowem *gas*³³⁴, które pochodzi z arabskiego i z alchemii i oznacza parę albo powietrze, tak samo jak słowa: *spiritus*, *πνεῦμα*, *animus*, pokrewne słowu *ἀνεμος*³³⁵.

145) A więc zgodnie z tym, cośmy powiedzieli odnośnie do naszego zagadnienia, pozostaje ono w świecie filozoficznym i w szerszych kołach uczonych w tyle poza tym wszystkim, czego o nim uczyły wielkie umysły, przytoczone powyżej. I tak potwierdza się jeszcze raz nie tylko to, że przyroda wydawała zawsze bardzo mało prawdziwych myślicieli, jako rzadkie wyjątki, lecz że i ci nawet nieliczni istnieli zawsze także dla bardzo niewielu; i właśnie wskutek tego wciąż panują urojenia i pomyłki.

146) Także świadectwo wielkich poetów ma znaczenie tam, gdzie idzie o moralny przedmiot badania. Ich wzrok sięga aż w głąb ludzkiej natury, dlatego też orzeczenia ich dążą bezpośrednio do prawdy, pomimo że nie opierają się na systematycznych badaniach. W *Szekspirowskiej Measure for measure*, akt II, scena 2, prosi Izabela zarządcę państwa Angela o łaskę dla swojego brata, którego skazano na śmierć:

Angelo: „*I will not do it*”.

Izabela: „*But can you if you would?*”

Angelo: „*Look, what I will not, that I cannot do*”³³⁶.

147) A w *Twelfth night*, akt I, czytamy:

„*Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so*”³³⁷.

148) *Walter Scott*, który z tak wielkim znawstwem malował serce ludzkie i jego najtajniejsze drgnienia, odsłonił również jasno ową głęboko ukrytą prawdę w swoim *St. Ronans Well*, tom III, rozdz. 6. Przedstawia skruszoną, konającą grzesznicę, która na łożu śmierci stara się sprawić ulgę swojemu zniekanemu sumieniu za pomocą wyznań. Między innymi wkłada jej w usta następujące wyznanie:

149) „*Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd — detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!*”³³⁸.

150) Prawdę tego poetyckiego przedstawienia sprawy poświędza następujący fakt, równoległy do niego, który zarazem jak najdobitniej potwierdza teorię stałości charakteru. W r. 1845 przedrukowała go z francuskiej gazety „La Presse” angielska „Times” z dnia 2 lipca 1845, z której go przekładam. Nagłówek brzmi: *Wykonanie wojskowego wyroku w Oranie*. Dnia 24 marca skazano na śmierć Hiszpana Aguilara, *alias* Gomeza. Dnia

³³³*stat pro ratione voluntas* — zamiast rozsądku znaczy wola (samowola). [przypis tłumacza]

³³⁴słowo *duch* jest (...) spokrewnione ze słowem *gas* — pokrewieństwo to odnosi się oczywiście do niemieckiego *Geist*. [przypis tłumacza]

³³⁵*ἀνεμος*, *Acc. ἀνεμων*, *anemos*, *anemon* (gr.) — wiatr. [przypis edytorski]

³³⁶*I will not do it (...) that I cannot do* — Angelo: „Nie chcę tego uczynić”. Izabela: „Lecz czy moglibyście, Panie, gdybyście zechcieli?”. Angelo: „Wszak nie mogę tego, czego nie chcę”. [przypis autorski]

³³⁷*Fate show thy force (...) and be this so* (ang.) — A teraz, losie, popisz się z swą mocą:/ Co ma być, musi stać się, nikt nie rządzi sobą. [przypis autorski]

³³⁸*Go, and leave me to my fate (...) to crush the wicked thought* (ang.) — Odejdźcie i zostawcie mnie losowi memu. Jestem najniebezpieczniejszym i najwstrętniejszym ze stworzeń, jakie kiedykolwiek żyły — najwstrętniejszym dla siebie samej. Bo wśród mojego żalu coś mi szepcze skrycie, że wszystkie ohydy, jakie popełniłam, popełniłabym powtórnie, ba, jeszcze gorsze, gdybym znowu była taką, jaką byłam. O nieba! Dopomóżcie mi, bym odepchnęła tę niegodną myśl. [przypis autorski]

poprzedzającego stracenie powiedział on w rozmowie ze swoim dozorcą więziennym: „Nie jestem aż tak winny, jak mnie przedstawiono: oskarżono mnie o to, że popełniłem 30 morderstw; gdy tymczasem popełniłem ich przecież tylko 26. Od dziecka łaknąłem krwi: mając 7½ roku zakłułem dziecko. Zamordowałem ciężarną kobietę, a w późniejszym wieku hiszpańskiego oficera, wskutek czego byłem zmuszony opuścić Hiszpanię. Umknąłem do Francji i zanim wstąpiłem do legii zagranicznej, popełniłem tam dwie zbrodnie. Ze wszystkich moich zbrodni żałuję najbardziej następującej: w roku 1841, stojąc na czele mojej kompanii, wziąłem do niewoli wysłanego generalnego pełnomocnika, który pozostawał pod strażą sierżanta, kaprała i 7 ludzi; wszystkich kazałem ściąć. Śmierć tych ludzi cięży okropnie na moim sumieniu: widzę ich w snach i jutro ich zobaczę, gdy spojrzę na żołnierzy wyznaczonych do rozstrzelania mnie. *A mimo to mordowałbym jeszcze innych, gdybym odzyskał moją wolność*”.

151) Należy tu także następujący ustęp z *Ifigenii* Goethego (akt IV, scena 2):

Arkas: „Boś nie zważała, coć radziła wierność”.

Ifigenia: „Co mogłam, wszystko uczyniłam chętnie”.

Arkas: „Lecz jeszcze zmienisz serce swe na czas”.

Ifigenia: „*To trudno, to już nie jest w naszej mocy*”.

152) Naszą zasadniczą prawdę zawiera także jeden sławny ustęp z *Wallensteina* Schillera:

„To wiedzcie, że człowieka czyny ani myśli
To nie są morza ślepo rozruszane fale.
Wewnętrzny jego świat, ten mikrokosmos jego,
Czeluścią jest głęboką, z której wiecznie płyną.
Konieczne są, tak jak owoce drzew konieczne,
Przypadek czarnoksiężsko zmienić ich nie zdoła,
A gdy już raz poznałem rdzeń człowieka dobrze,
To znam też wszystkie jego chcenia, wszystkie czyny”.

V. ZAKOŃCZENIE I POGLĄD WYŻSZEGO RZĘDU

153) Odnośnie do prawdy, której broniłem, przypomniałem tu czytelnikowi chętnie wszystkich owych sławnych poprzedników, zarówno poetów, jak filozofów. Tymczasem bronią filozofa nie są powagi, lecz dowody; dlatego też broniłem mojej sprawy tylko za pomocą dowodów. A więc spodziewam się, że uczyniłem ją tak oczywistą, iż mam teraz bez wątpienia prawo wyprowadzenia wniosku *a non posse ad non esse*, dzięki temu zaprzeczenie pytania postawionego przez Królewską Akademię, zaprzeczenie, które powyżej, badając samowiedzę, uzasadniłem bezpośrednio i faktycznie, a więc *a posteriori*, jest tutaj uzasadnione także pośrednio i *a priori*, gdyż to, co w ogóle nie istnieje, nie może także posiadać w samowiedzy danych, na podstawie których dałoby się udowodnić.

154) Choćby więc prawda broniona tutaj miała nawet należeć do takich, które mogą być przeciwne przesądom krótkowidzącej gawiedzi, które nawet mogą zgorszyć słabych i nieświadomych, to nie mogło mnie to powstrzymać od wypowiedzenia jej bez ogródek i bez zastrzeżeń: uwzględniając i to, że nie przemawiam tutaj do ludu, lecz do Wysokiej Akademii, która pytaniem swoim, postawionym tak na czasie, nie zamierzała umocnić przesądu, lecz podnieść prawdę. — Prócz tego, póki jeszcze idzie o ustalenie i uwierzytelnienie jakiejś prawdy, póty rzetelny jej badacz będzie zawsze baczyl wyłącznie na jej podstawy, a nie na jej następstwa, gdyż na to będzie czas wówczas, gdy ona sama będzie ustalona. Nie troszczyć się o następstwa, badać tylko podstawy, nie pytać się dopiero, czy jakaś uznana prawda stoi w zgodzie także z systemem reszty naszych przekonań czy też nie — oto jest to, co już *Kant* zaleca. Nie mogę się powstrzymać, by nie powtórzyć tutaj jego słów: „To utwierdza maksymę, którą już inni uznali i pochwalali, a która powiada, byśmy w każdym naukowym badaniu wciąż postępowali spokojnie drogą możliwie wielkiej dokładności i otwartości, nie zwracając się tam, gdzie by ono poza swoim zakresem ewentualnie mogło chybić, lecz doprowadzając je do końca samo w sobie, tak prawdziwie

i wyczerpująco, jak tylko możemy. Częste spostrzeżenia przekonały mnie o następującej rzeczy: niejednokrotnie, gdy byłem w połowie mojej pracy, zdawało mi się coś, w odniesieniu do innych teorii z zewnątrz, pełnym wątpliwości, ale gdy tylko odsunąłem od siebie te wątpliwości i tak długo zwracałem uwagę tylko na moją pracę, póki jej nie ukończyłem, wówczas, gdy już dobiegła do końca, w sposób zupełnie niespodziewany zgadzała się ostatecznie w zupełności z tym, co wynikało samo z siebie, bez najmniejszego względu na owe teorie, bez stronnictwa i upodobania do nich. Pisarze uniknęliby niejednej pomyłki, zaoszczędziliby sobie nieraz daremnego trudu (daremnego, bo włożonego w mamidła), gdyby tylko zdołali sobie postanowić, że wezmą się do pracy z nieco większą otwartością” (*Krytyka praktycznego rozumu*, s. 190 czwartego wydania albo s. 239 wydania Rosenkranza).

155) Naszym metafizycznym wiadomościom w ogóle brakuje przecież jeszcze nieskończenie dużo do takiej pewności, która by nam kazała odrzucić jakąś prawdę w zupełności udowodnioną dlatego, że jej wyniki nie zgadzają się z owymi wiadomościami. Raczej każda osiągnięta i ustalona prawda jest zdobytą częścią dziedziny zagadnień naukowych w ogóle i stałym punktem dla ustawienia dźwigni, które będą dźwigały inne ciężary, punktem, skąd możemy się nawet wznieść w korzystnych warunkach od razu do poglądu na całość wyższego niż ten, jakiśmy posiadali dotychczas. Połączenie ogniw w łańcuchu prawd jest w każdej dziedzinie wiedzy tak silne, że ten, kto sobie zapewnił całkiem pewne posiadanie jednej jedynej z nich, może się bez wątpienia spodziewać, iż, wyszedłszy z tego punktu, zdobędzie całość. Tak jak w algebrze jedna jedyna wielkość, podana pozytywnie, posiada nieocenioną wartość, gdyż umożliwia rozwiązanie trudnego zadania, tak samo w metafizyce, tym najtrudniejszym ze wszystkich ludzkich zadań: pewna *a priori* i *a posteriori* udowodniona wiedza o niezłomnej konieczności, z jaką następują czyny, gdy jest dany charakter i gdy są dane pobudki, jest tutaj taką wielkością daną i nieocenioną. Tylko wtedy możemy dojść do rozwiązania całego zadania w ogóle, gdy się na niej oprzemy. Dlatego też wszystko, co się nie może wykazać pewnym i naukowym sprawdzeniem, musi zejść z drogi takiej prawdzie należycie udowodnionej wszędzie, gdzie się z nią zetknie; ale nie na odwrót: a prawda w żadnym razie nie powinna się naginać i ograniczać w tym celu, by się pogodzić z twierdzeniami nieudowodnionymi, a może nawet błędnymi.

156) Niech mi będzie wolno uczynić tu jeszcze jedną ogólną uwagę. Rzut oka na wynik, do któregośmy doszli, nasuwa nam na myśl następujące spostrzeżenie: odnośnie do obu zagadnień, o których powiedzieliśmy już w poprzednim rozdziale, że są najgłębszymi zagadnieniami nowszej filozofii, że natomiast starożytna filozofia nie uświadomiła ich sobie wyraźnie — mianowicie odnośnie do zagadnienia wolności woli i zagadnienia dotyczącego stosunku tego, co idealne, do tego, co realne — zdrowy, ale niewykształcony rozum nie tylko nie jest powołany do ich rozstrzygnięcia, lecz posiada nawet wyraźną wrodzoną skłonność do błędzenia, a do tego, by go odeń odwieść, potrzeba filozofii, która już postąpiła bardzo daleko. To mianowicie, że rozum pod względem *poznawania* aż nazbyt wiele przypisuje *przedmiotowi*, jest rzeczą naprawdę przyrodzoną mu: dlatego też potrzeba było, by przyszli *Locke* i *Kant* i by wykazali, jak wiele wypływa z podmiotu. Odwrotnie natomiast ma się rzecz z *chcieniem*: pod tym względem posiada rozum skłonność przyznawania zbyt mało *przedmiotowi* i aż nazbyt wiele *podmiotowi*, gdyż przyjmuje, że chcenie wychodzi całkowicie z *podmiotu*, a nie uwzględnia należycie czynnika tkwiącego w *przedmiocie*, tj. pobudek, które właściwie określają cały indywidualny ustrój działania, podczas gdy z *podmiotu* wypływa tylko to, co w nim ogólne i istotne, mianowicie jego moralny zasadniczy charakter. Taka opaczność w badaniach spekulatywnych, przyrodzona rozumowi, nie powinna nas jednak dziwić; gdyż rozum jest pierwotnie przeznaczony jedynie do celów praktycznych, a bynajmniej nie do celów spekulatywnych.

157) Jeżeliśmy więc, w następstwie naszego dotychczasowego przedstawienia sprawy, zupełnie znieśli wszelką wolność ludzkiego działania i uznali, że podlega ono powszechnie niezłomnej konieczności, to właśnie to prowadzi nas tam, gdzie już będziemy mogli pojąć *prawdziwą moralną wolność*, która jest wolnością wyższego rzędu.

158) Istnieje mianowicie jeszcze jeden fakt świadomości, który dotychczas zupełnie pominąłem, nie chcąc przerywać naszego badania. Jest nim zupełnie wyraźne i pewne uczucie *odpowiedzialności* za to, co czynimy, *poczytalności* za nasze uczynki, która polega na niewzruszonej pewności, żeśmy sami *sprawcami naszych czynów*. Dzięki tej świadomości

mości nie przychodzi nigdy nikomu na myśl, żeby usprawiedliwiać swoje przewinienie tą koniecznością i zwać winę z siebie na pobudki dlatego, że przecież czyn był nieunikniony, gdy one nastąpiły. Nie przychodzi to na myśl nawet temu, kto jest zupełnie przekonany o konieczności, z którą następuje nasze działanie, a którą wykazałem w dotychczasowych wywodach. Gdyż pojmuje on to bardzo dobrze, że ta konieczność posiada *podmiotowy* warunek i że *objective* tzn. wobec istniejących warunków, a więc wobec oddziaływania pobudek, które go spowodowały, było przecież rzeczą bardzo możliwą, iż byłby tutaj nastąpił uczynek zupełnie inny, ba, nawet wprost przeciwny jego uczynkowi, *gdyby tylko on sam był inny*: od tego tylko wszystko zależało. Zapewne, że *dla niego*, ponieważ jest tym, a nie żadnym innym człowiekiem, ponieważ posiada taki a taki charakter, żaden inny uczynek nie był możliwy; ale był możliwy sam w sobie, a więc *objective*. Świadomość *odpowiedzialności*, którą człowiek posiada, dotyczy zatem jego czynu tylko zrazu i pozornie³³⁹, ale właściwie dotyczy *jego charakteru*: czuje on, że jest odpowiedzialny za *swój charakter*. A także i inni czynią go zań odpowiedzialnym — gdyż sąd ich odwraca się natychmiast od czynu w celu ustalenia własności sprawcy: „on jest złym człowiekiem, jest łotrem” albo: „on jest urwiszem”, albo: „on jest duszą małą, fałszywą, podłą” — tak brzmi ich sąd, a zarzuty ich zwracają się ku jego *charakterowi*. Uwzględnia się przy tym czyn obok pobudki, tylko dlatego że daje świadectwo o charakterze sprawcy; jednocześnie posiada on znaczenie, jako niezawodny „symptomat” tego charakteru, który dzięki jemu jest ustalony nieodwołalnie i na zawsze. Dlatego też niezmiernie słusznie powiada Arystoteles: *ἐγκωμιάζομεν πρῶξαντας τὰ δὲ ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεως ἐστὶ, ἐπεὶ ἐπαινοῦμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύομεν εἶναι τοιοῦτον*, *Rhetorica*, 9 (*Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem*³⁴⁰). A więc nienawiść, wstręt i pogarda nie piętnują przemijającego czynu, lecz nieprzemijające własności sprawcy, tzn. charakter, z którego one wynikły. Dlatego też przymiotniki³⁴¹ czynów moralnie ohydnych, zelżywe słowa, które je oznaczają, są we wszystkich językach orzeczeniami odnoszącymi się raczej do człowieka niż do jego uczynków. Przyczepia się je do charakteru, gdyż on musi ponosić winę, o której dzięki czynom tylko go przekonano.

159) W tym, w czym tkwi wina, musi także tkwić *odpowiedzialność*: a ponieważ tylko ona, jako jedynie dana, uprawnia do wniosku o moralnej wolności, więc i wolność musi tkwić w tym samym, a więc w charakterze człowieka, tym bardziej, iż przekonaliśmy się dostatecznie o tym, że bezpośrednio w poszczególnych uczynkach odszukać jej nie można: bo gdy w założeniu przyjmujemy charakter, to następują one jako niezłomnie konieczne³⁴². Charakter natomiast jest wrodzony i niezmienny, jak to już wykazałem w trzecim rozdziale.

160) Obecnie więc, gdyśmy na podstawie jednego faktu świadomości odszukali wolność i wykryli jej siedlisko, przyglądniemy się jeszcze nieco bliżej wolności pojętej w tym jedynym znaczeniu, które posiada dane, aby ją także pojąć filozoficznie, o ile się to okaże możliwe.

161) W trzecim rozdziale doszliśmy do wyniku, że każdy uczynek człowieka jest płodem dwóch czynników: jego charakteru oraz pobudki. Nie znaczy to bynajmniej, jakoby uczynek był czymś pośrednim i niejako ugodowym załatwieniem sprawy³⁴³ pomiędzy pobudką a charakterem, lecz że czyni całkowicie zadość obojgu, gdyż z całą swoją możliwością polega równocześnie na obu, mianowicie na tym, żeby działająca pobudka natrafiła na taki charakter i żeby ten charakter dawał się spowodować takiej pobudce. Charakter jest ustrojem indywidualnej woli, poznany empirycznie, stałym i niezmiennym. A ponieważ ten charakter jest czynnikiem każdego uczynku tak samo koniecznym jak pobudka, więc tłumaczy nam to owo uczucie, jakoby nasze czyny wypływały z nas samych, lub owo „*Ja chcę*”, które towarzyszy wszystkim naszym czynnościom, dzięki któremu każdy

³³⁹zrazu i pozornie — w oryginale: *ostensibel*. [przypis tłumacza]

³⁴⁰*Encomio (...) talem* — w enkomion sławimy tych, którzy działali: zaś dzieła są cechami moralnego ustroju; bo chwalilibyśmy także i tego, który nie działał, gdybyśmy mieli tę ufność, że jest człowiekiem zdolnym do tego (tzn. do działania). [przypis tłumacza]

³⁴¹przymiotniki — w oryginale: *Epitheta*. [przypis tłumacza]

³⁴²niezłomnie konieczne — w oryginale: *streng necessitirt*. [przypis tłumacza]

³⁴³ugodowym załatwieniem sprawy — w oryginale: *ein Kompromiss*. [przypis tłumacza]

musi je uznać za *swoje* czyny i skutek tego czuje się moralnie odpowiedzialnym za nie. A to jest znowu właśnie owym „ja chcę i chcę stale tylko tego, czego chcę”, któreśmy wykryli powyżej, badając samowiedzę — a które nakłania niewykształcony rozum do tego, by uparcie bronił bezwzględnej wolności działania i zaniechania, do owego *liberum arbitrium indifferentiae*. Lecz nie jest to niczym więcej niż świadomością drugiego czynnika uczynku, który sam w sobie nie byłby wcale zdolny do wywołania uczynku, a natomiast, gdy nastąpiła pobudka, tak samo nie jest zdolny do zaniechania go. Lecz dopiero wówczas, gdy go w ten sposób wprawiono w ruch, ujawnia zdolności poznawczej swój własny ustrój; a ta zdolność, która jest co do istoty swojej skierowana na zewnątrz, nie do wewnątrz, poznaje nawet ustrój własnej woli dopiero empirycznie na podstawie jego uczynków. Ta znajomość, która się staje coraz bliższą i coraz zażyłszą, jest właściwie tym, co nazywamy *sumieniem*: właśnie dlatego odzywa się ono *bezpośrednio* dopiero po uczynku; przed nim zaś co najwyżej tylko *pośrednio*, gdy w rozważaniach bierzemy je w rachubę jako coś, co w przyszłości następuje. Przy tym jest nam pomocne rozpamiętywanie i unaocznianie sobie³⁴⁴ podobnych wypadków, co do których wydało ono już swój sąd.

162) Na tym miejscu więc powinienem przypomnieć to, o czym już w poprzednim rozdziale wspomniałem, mianowicie przedstawienie stosunku między charakterem empirycznym a inteligibilnym, które podał *Kant*, wykazując przez to, że wolność daje się pogodzić z koniecznością. Należy ono do najpiękniejszych i najgłębiej pomyślanych ze wszystkich, jakie stworzył ten wielki umysł, a nawet jakie kiedykolwiek ludzie wydali. Moją rzeczą jest tylko powołać się na nie, gdyż, powtarzając je tutaj, dopuściłbym się zbytycznej rozwlekłości. A tylko na owej podstawie, o ile to leży w ludzkiej mocy, można pojąć: jak niezłomna konieczność naszych uczynków mimo to współlistnieje z ową wolnością, o której świadczy uczucie odpowiedzialności, a dzięki której jesteśmy sprawcami naszych czynów, a czyny te nam moralnie poczytywać należy. Ów stosunek charakteru empirycznego do inteligibilnego, wyłożony przez *Kanta*, polega całkowicie na tym, co stanowi zasadniczy rys całej jego filozofii, mianowicie na odróżnieniu zjawiska od rzeczy samej w sobie: u niego współlistnieje zupełna *empiryczna realność* świata doświadczalnego z *transcendentalną idealnością* tego świata, tak samo, jak niezłomna *empiryczna konieczność* działania współlistnieje z *transcendentalną wolnością* tego działania. Empiryczny charakter mianowicie jest tak samo jak cały człowiek tylko zjawiskiem, jako przedmiot doświadczenia, jest więc związany z czasem, przestrzenią i przyczynowością jako formami wszelkich zjawisk i podlega ich prawom: natomiast warunkiem i podstawą tego całego zjawiska jest jego *inteligibilny charakter*, tzn. jego wola jako rzecz sama w sobie, której jako takiej przysługuje bezsprzecznie także bezwzględna wolność, tzn. niezależność od prawa przyczynowości (która jest tylko formą zjawisk). Ten warunek i ta podstawa są, jako rzecz sama w sobie, niezależne od powyższych form i dlatego też nie podlegają żadnym różnicom czasowym, są zatem stałe i niezmiennie. Lecz wolność ta jest *transcendentalna*, tzn. nie ujawnia się w zjawisku, lecz istnieje tylko o tyle, o ile, pomijając zjawisko i wszelkie jego formy, staramy się dotrzeć do tego, co mamy sobie pomyśleć poza wszelkim czasem, jako wewnętrzną istotę człowieka samego w sobie. Dzięki tej wolności są wszystkie czyny człowieka jego własnym dziełem, pomimo że z taką koniecznością wypływają z empirycznego charakteru, gdy się zetknie z pobudkami; gdyż w naszej *zdolności poznawczej*, przywiązanej do czasu, przestrzeni i przyczynowości, jest ten empiryczny charakter tylko zjawiskiem charakteru inteligibilnego, tzn. jest sposobem, w jaki się tej zdolności przedstawia istota sama w sobie naszego własnego „Ja”. W następstwie tego jest wola wprawdzie wolna, ale tylko sama w sobie, poza zjawiskiem: w zjawisku natomiast wykazuje już pewien określony charakter, tak że wszystkie jej czyny muszą być zgodne z nim, a więc muszą wypaść koniecznie *tak*, a nie inaczej, gdy się przyłączyły pobudki, które je bliżej określiły.

163) Jak łatwo można zauważyć, zmierza ta droga do tego, że dzieła naszej *wolności* nie możemy już szukać w poszczególnych naszych uczynkach, jak to czyni pospolity pogląd, lecz w całym bycie i całej istocie (*existentia et essentia*) człowieka samego, a pomyśleć musimy ją sobie jako jego wolny czyn, który jako wielość i różność uczynków przedsta-

³⁴⁴unaocznianie sobie — w oryginale: *Reflexion und Rückblick*. [przypis tłumacza]

wia się tylko zdolności poznawczej, przywiązanej do czasu, przestrzeni i przyczynowości, ale wszystkie te uczynki muszą posiadać ściśle ten sam charakter, właśnie z powodu pierwotnej jedności tego, co się w nich ujawnia. Dlatego też zjawiają się z niezłomną koniecznością, spowodowane każdorazowymi pobudkami, które je wywołują i określają w szczegółach. A zatem twierdzenie „*Operari sequitur esse*” jest niezachwianie ważne dla całego świata doświadczalnego bez wyjątku. Każda rzecz działa zgodnie ze swoim ustrojem, a ustrój ten ujawnia się działaniem, które następuje wskutek przyczyn. Każdy człowiek działa zgodnie z tym, jakim jest, a jego działanie, wskutek tego każdym razem konieczne, powodują w indywidualnym wypadku tylko pobudki. *Wolność*, której zatem nie można odnaleźć w *Operari*, musi tkwić w *Esse*. Było to zasadniczym błędem, było *ὑστερον πρότερον*³⁴⁵ wszystkich czasów, że przypisywano konieczność temu „*Esse*”, a wolność temu „*Operari*”. Odwrotnie: wolność tkwi jedynie w „*Esse*,” ale „*Operari*” wynika z „*Esse*” i z pobudek z koniecznością: a *po tym, co czynimy, poznajemy, czym jesteśmy*. Na tym polega świadomość odpowiedzialności i moralna dążność³⁴⁶ życia, a nie na rzekomym *liberum arbitrium indifferentiae*. Wszystko zależy od tego, czym ktoś *jest*: to, co *uczyni*, wyniknie stąd samo przez się, jako konieczny następnik³⁴⁷. Nie myli nas zatem świadomość własnowolności i pierwotności, która bezsprzecznie towarzyszy wszystkim naszym czynom, pomimo ich zależności od pobudek, a dzięki której są one *naszymi* czynami: ale jej prawdziwa treść zawiera więcej niż czyny i sięga wiele wyżej, gdyż w rzeczywistości obejmuje prócz czynów sam nasz byt i samą istotą, z których wypływają wszystkie czyny z koniecznością (spowodowane pobudkami). Ową świadomość własnowolności i pierwotności, jako też odpowiedzialności, towarzyszącą naszemu działaniu, można w tym znaczeniu porównać ze wskazówką, która wskazuje na przedmiot leżący dalej, a zdaje się, jakby wskazywała na przedmiot leżący w tym samym kierunku, lecz bliżej niż tamten.

164) Jednym słowem: człowiek czyni zawsze tylko to, co chce, a mimo tego czyni to koniecznie. A polega to na tym, że już *jest* tym, czym chce: gdyż z tego, czym *jest*, wynika z koniecznością wszystko, co każdym razem czyni. Przyjrzyjmy się jego działaniu *objective*, a więc z zewnątrz — a poznamy niezaprzeczenie³⁴⁸, że musi ono podlegać prawu przyczynowości w jego całej niezłomności, tak jak działanie każdej istoty w przyrodzie: *subjective* natomiast czuje każdy, że czyni zawsze tylko to, co *chce*. To zaś orzeka, tylko, że jego działanie jest czystym objawem jego własnej istoty. Każde stworzenie w przyrodzie, nawet najniższe, odczuwałoby więc to samo, gdyby mogło odczuwać.

165) Moje przedstawienie nie zniosło przeto *wolności*, lecz przeniosło ją tylko, mianowicie z dziedziny poszczególnych uczynków, gdzie jej — jak wiemy — nie można odszukać, do krainy wyższej, lecz niedostępnej tak łatwo dla naszej wiedzy, tzn. że jest ona transcendentalną. I w tym też znaczeniu pragnąłbym, by pojęto owo zdanie Malebranche’a³⁴⁹: „*la liberté est un mystère*”³⁵⁰, gdyż to godło³⁵¹ obrała sobie niniejsza rozprawa, starając się rozwiązać pytanie, postawione przez Królewską Akademię³⁵².

³⁴⁵*ὑστερον πρότερον* — hysteron proteron: błąd logiczny, jaki się popełnia, udowadniając twierdzenie tym, co dopiero na podstawie tego twierdzenia daje się udowodnić. [przypis tłumacza]

³⁴⁶*moralna dążność* — w oryginale: *Tendenz*. [przypis tłumacza]

³⁴⁷*następnik* — w oryginale: *Korollarium*. [przypis tłumacza]

³⁴⁸*niezaprzeczenie* — w oryginale: *apodiktisch*. [przypis tłumacza]

³⁴⁹Malebranche Mikołaj — ur. w Paryżu w r. 1638, zapoznał się z dziełami Kartezjusza, które go pozyskały dla filozofii. Zm. w r. 1715. Dzieła główne: *De la recherche de la vérité...*, 1675; *Traité de la nature et de la grace*, 1680; *Méditations métaphysiques et chrétiennes*. Dzieła wydał J. Simon, Paryż 1871. Malebranche, opierając się na filozofii Kartezjusza, wychodząc z jej założenia ścisłego dualizmu między duszą a ciałem, stara się go przewyciężyć. Pomaga mu w tym Bóg, który według niego jest właśnie tym wyższym pośrednikiem między jaźnią człowieka a światem zewnętrznym. Wszystkie rzeczy widzimy i poznajemy w Bogu. Przepaść między ciałem a duszą nie daje się przekroczyć. Musi zatem istnieć coś trzeciego poza nimi, co to przeciwieństwo wyrównywa, w czym dusza ogląda rzeczy. Tym trzecim jest Bóg, bezwzględna substancja, bezwzględna idealność, uduchowiająca wszystkie rzeczy. Zapatrywanie Schopenhauera, podane we *Wstępie*, należy o tyle sprostować, że, biorąc rzecz chronologicznie, właściwie nie Malebranche, lecz Qeulincx (wym. Gelinks), wcześniejszy przedstawiciel okazjonalizmu, był owym bezpośrednim następcą Kartezjusza, a poprzednikiem Spinozy, a także Malebranche’a, który poglądy swe ogłosił później, niż powstała etyka Spinozy. [przypis tłumacza]

³⁵⁰*la liberté est un mystère* — wolność jest tajemniczym cudem. [przypis tłumacza]

³⁵¹*godło* — w oryginale: *Aegide*. [przypis tłumacza]

³⁵²*Moje przedstawienie nie zniosło przeto wolności, lecz przeniosło ją (...) do krainy wyższej (...) tzn. że jest ona transcendentalną (...)* — cały ten rozdział, nieco trudniejszy, wyjaśniłem już we *Wstępie*, rozdz. 3; por. *Słownik*: charakter inteligibilny. [przypis tłumacza]

DODATEK UZUPEŁNIAJĄCY ROZDZIAŁ PIERWSZY

166) Wskutek podziału wolności na fizyczną, intelektualną i moralną, który podałem zaraz na początku³⁵³ powinienem teraz wyjaśnić jeszcze drugą z nich, gdyż z pierwszą i ostatnią już się uporałem. Uczynię to w krótkości, gdyż idzie mi tylko o zupełność podziału.

167) Intelpekt, czyli zdolność poznawcza jest „medium” pobudek. Za pośrednictwem tego „medium” mianowicie działają one na wolę, która jest właściwym rdzeniem człowieka. Lecz ta wola może postanawiać tylko o tyle zgodnie ze swoją naturą, tzn. z indywidualnym charakterem człowieka, a więc o tyle tylko może się objawić *bez przeszkody*, zgodnie ze swoją własną istotą, o ile się to „medium” pobudek znajduje w stanie normalnym, o ile spełnia swoje czynności prawidłowo, o ile więc przedstawia woli do wyboru pobudki niesfałszowane, tak jak istnieją w realnym świecie zewnętrznym: wówczas jest człowiek *intelektualnie wolny*, tzn. jego działanie jest czystym wynikiem reagowania jego woli na pobudki, które się roztaczają w świecie zewnętrznym przed nim tak samo, jak przed wszystkimi innymi ludźmi. W następstwie tego jemu należy je wówczas przypisać zarówno moralnie, jak prawnie³⁵⁴.

168) Tę intelektualną wolność *znosi* albo „medium” pobudek, tj. zdolność poznawcza, gdy jest nadwyrężona stale lub tylko przemijająco, albo warunki zewnętrzne, gdy w poszczególnym wypadku sprowadzają błędne zrozumienie pobudek. Pierwsza możliwość zachodzi w wypadkach obłąkania, obłądzenia, paroksyzmu i senności, a druga w wypadkach stanowczej i mimowolnej pomyłki, np. gdy ktoś nalał trucizny zamiast lekarstwa lub zastrzelił służącego wchodzącego nocą, sądząc, że to złoczyńca itp. Bo w obu wypadkach są pobudki sfalszowane, wskutek czego wola nie może tak postanowić, jak by postanowiła w danych warunkach, gdyby doszły do niej niesfałszowane przez intelekt. Dlatego też zbrodnie popełnione wśród takich warunków prawnie nie są karygodne. Gdyż prawa wychodzą ze słusznego założenia, że wola nie jest moralnie wolna i że w takim razie nie można nią też *kierować*, lecz że podlega przymusowi ze strony pobudek: zgodnie z tym przeciwstawiają w karach, którymi grożą, wszystkim możliwym pobudkom zbrodni silniejsze pobudki przeciwne, a kodeks karny nie jest niczym innym, jak spisem pobudek przeciwnych uczynom zbrodniczym. Ale w razie gdy się okazuje, że intelekt, za pośrednictwem którego te pobudki przeciwne miały działać, nie był zdolny ująć je i przedstawić woli, wówczas ich działanie nie było możliwe: one dla niego nie istniały. Zachodzi tu coś podobnego jak wówczas, gdy się przekonywamy, że pękł jeden z rzemieni, które wprowadzają maszynę w ruch. Dlatego też w takim wypadku wina przechodzi z woli na intelekt, on jednak nie podlega żadnej karze, gdyż zarówno prawa, jak i etyka mają do czynienia jedynie z wolą. Tylko ona jest właściwym człowiekiem: intelekt zaś jest tylko jej narządem, jej mackami, skierowanymi na zewnątrz, tzn. jest „medium” działania na nią za pomocą pobudek.

169) Nie mniej i pod względem *moralnym* nie należy winić za podobne uczynki. Gdyż nie są one zgoła rysem charakteru człowieka: człowiek albo uczynił coś innego niż to, co mu się zdawało, że czyni, albo nie był zdolny do myślenia o tym, co go powinno było powstrzymać od uczynku, tzn. nie był zdolny pozwolić działać przeciwnym pobudkom. Rzecz ma się tutaj tak samo, jak w wypadku, gdy chcemy chemicznie zbadać jakąś materię i wystawiamy ją na działanie kilku odczynników, by się przekonać, z którym z nich wykaże najsilniejsze powinowactwo: gdy się okaże, po dokonanych doświadczeniach, że wskutek przypadkowej przeszkody jeden z odczynników zupełnie nie mógł działać, wówczas doświadczenie nie ma znaczenia.

170) Wolność intelektualna, którą dotychczas rozważaliśmy jako zupełnie zniesioną, może być także tylko *uszczuplona* lub zniesiona częściowo. Dzieje się to szczególnie wskutek afektu i upicia. *Afektem*³⁵⁵ jest pobudzenie woli nagłe i gwałtowne, spowodowane przedstawieniem, które się wdziera z zewnątrz i staje się pobudką tak żywą, że zasłania wszystkie inne przedstawienia, jakie by mogły mu przeciwdziałać jako pobudki przeciwne, i że nie dopuszcza ich wyraźnie do świadomości. A podczas gdy owo pierwsze

³⁵³podziału wolności na fizyczną, intelektualną i moralną, który podałem zaraz na początku — zob. ustępy 38 i 42 niniejszej rozprawy. [przypis tłumacza]

³⁵⁴prawnie — w oryginale: *juridisch*. [przypis tłumacza]

³⁵⁵afekt — por. *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, rozdz. 47, s. 698. [przypis tłumacza]

przedstawienie jest czymś obecnym w wyobrażeniu, mają te inne przedstawienia najczęściej charakter tylko abstrakcyjny, są tylko myślami i niejako nie przychodzą w tym wypadku do głosu, nie posiadają zatem tego, co się po angielsku nazywa „fair play”³⁵⁶: czyn już nastąpił, zanim mogły mu przeciwdziałać³⁵⁷. Jest to tak, jak gdy w pojedynku jeden z przeciwników wystrzelił zanim padł rozkaz. A więc i tutaj odpowiedzialność, zarówno prawna jak i moralna, jest — zależnie od rodzaju okoliczności mniej lub więcej — jednakowoż zawsze częściowo zniesiona. Zabójstwo popełnione zupełnie porywczo, bez najmniejszego zastanowienia, w gniewie gwałtownym i nagłym, nazywają w Anglii „manslaughter”³⁵⁸ i karzą zań lekko, a czasem nawet zupełnie nie. — Stan upicia wyrabia skłonność do afektów, gdyż wzmacnia żywość wyobrażeń konkretnych, natomiast osłabia myślenie *in abstracto*, a zarazem potęguje jeszcze energię woli. Odpowiedzialność za samo upicie zastępuje tutaj miejsce odpowiedzialności za czyny: dlatego też nie uniewinnia ono prawnie, pomimo że wolność intelektualna jest tutaj częściowo zniesiona.

171) O tej intelektualnej wolności, o τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, mówi już *Aristoteles*, aczkolwiek bardzo krótko i niewystarczająco, w *Ethic. Eudem.* II, 7 i 9, a nieco dokładniej w *Ethic. Nicom.* III, 2 — Ją to mają na myśli *medicina forensis*³⁵⁹ i sądownictwo karne, gdy się pytają, czy przestępca znajdował się w stanie wolności i czy wskutek tego był poczytalny.

172) Na ogół więc należy uważać te wszystkie zbrodnie za popełnione wskutek braku intelektualnej wolności, które człowiek popełnił, albo nie wiedząc, co czyni, albo też nie będąc zgoła zdolnym do rozważenia następstw czynu, tzn. tego, co go powinno było od niego powstrzymać. W takich wypadkach nie należy go zatem karać.

173) Ci natomiast, którzy sądzą, że nieistnienie moralnej wolności i wynikająca stąd niechybność wszelkich uczynków jakiegoś danego człowieka już wystarczają, by nie należało karać żadnego zbrodniarza, wychodzą z mylnego poglądu na karę, jakoby ona była nawiedzeniem za zbrodnie jako takie, odpłaceniem złem za złe, z powodów moralnych. To zaś byłoby niedorzeczne, bezcelowe i zgoła nieuprawnione, pomimo że tak uczył Kant. Bo czyż jaki człowiek może być upoważniony do narzucania się innemu człowiekowi na bezwzględniego sędziego pod względem moralnym, a jako taki do dręczenia go za jego grzechy?! Prawo, tzn. zagrożenie karą, ma raczej jako cel to, by było pobudką przeciwdziałającą zbrodniom jeszcze niepopełnionym. Jeżeli w poszczególnym wypadku chybi tego swojego skutku, natenczas należy je wykonać, gdyż w przeciwnym razie chybiałoby skutku także we wszystkich przyszłych wypadkach. Zbrodniarz ze swojej strony ponosi karę, w takim wypadku, mimo to właściwie wskutek swojego moralnego ustroju: ten to ustrój spowodował niechybnie czyn, na spółkę z warunkami, którymi były pobudki, i jego intelektem, który go łudził, że uniknie kary. niesprawiedliwość pod tym względem mogłaby go spotkać tylko wówczas, gdyby jego moralny charakter nie był jego własnym dziełem, jego własnym inteligibilnym czynem, lecz dziełem innego człowieka. Ten sam stosunek między czynem a jego następstwem zachodzi wówczas, gdy skutki jego występku prowadzenia się następują nie według praw ludzkich, lecz praw przyrody, np. gdy wyuzdana rozpusta powoduje straszne choroby albo też gdy go spotyka przypadkowo nieszczęście podczas próby włamania się, np. gdy w gospodzie, do której poprzedniego wieczoru zajechał niedźwiedź, włamuje się nocą do chlewka, by stamtąd wyprowadzić zwykłych mieszkańców, a zamiast nich spotyka niedźwiedzia witającego go z otwartymi ramionami.

Prawo, Sprawiedliwość,
Kara, Wolność

³⁵⁶ fair play — przejrzysta gra. [przypis tłumacza]

³⁵⁷ przeciwdziałać — w oryginale: *kontragiren*. [przypis tłumacza]

³⁵⁸ manslaughter — niezamierzone (mimowolne) zabójstwo. [przypis tłumacza]

³⁵⁹ medicina forensis — medycyna sądowa. [przypis tłumacza]

SŁOWNIK WYRAZÓW FILOZOFICZNYCH

UWAGA

By kogoś rozumieć, należy wiedzieć, w jakim znaczeniu używa słów, należy nieraz wiedzieć, w jakim znaczeniu używali ich inni, u których go zaczerpnął, lub ci, od których się różni. A znając tę różnicę, unika się pomieszania treści pojęć oznaczanych tym samym słowem, unika się błędnego zrozumienia czytanego autora. Tymi względami kierowany wprowadziłem do słownika także moment historyczny i porównawczy. By zaś ułatwić ewentualne porównanie przekładu z oryginałem, podaję przy poszczególnych terminach stronicie oryginału, na których się znajdują ważniejsze ustępy, dotyczące danego pojęcia, lub zawierające je, a równocześnie oznaczyłem w tekście (w kwadratowych klamrach) stronicie oryginału (wyd. Grisebacha), odpowiadające stronicom przekładu. Ponumerowałem również wszystkie ustępy tekstu liczbami porządkowymi, co znowu ma ułatwić porozumiewanie się przy wspólnym czytaniu.

Pozostaje mi jeszcze do omówienia sprawa spolszczenia wyrazów obcych, szczególnie łacińskich i greckich. *Schopenhauer* jest zwolennikiem języków klasycznych, które sam znał znakomicie. Znajomość łaciny uważa wprost za niezbędną dla człowieka niechęćcego należeć do plebsu. (Por. V. s. 603). Dlatego też nie podaje nigdy przekładu cytatów łacińskich, dlatego też nie szczędzi ich, ani też poszczególnych słów łacińskich, nie fachowo-filozoficznych, nawet tam, gdzie język niemiecki posiada równie dobre wyrazy swoje. Z tego powodu robiono mu nawet zarzut, że szpeci swój styl, tak zresztą piękny i przejrzysty (K. Fischer³⁶⁰). Licząc się z tą osobliwością stylu autora, podałem w przypiskach pierwotne brzmienie odnośnych wyrazów tam, gdzie albo się nie dały przełożyć na polskie (np. *präkonisiren* — prekonizować...?), albo w przekładzie nie wyrażały należycie myśli autora. Staralem się też pamiętać o gorących żądaniach rozmaitych „poradników językowych”, dbających o czystość języka, żądaniach nieraz słusznych, a często nie. Gdyż przekład może być bardzo piękny i językowo czysty, a mimo to zły, jeżeli się nie liczy z oryginałem i nie stara się uwydatnić jego cech, chociażby i tych ujemnych. Po wtóre nie można mieć niezróżniczkowanych wymagań językowych, jednakowych dla stosowania słów we wszystkich dziedzinach chociażby z krzywdą dla sensu. Np. „*pozytywna* filozofia” nie może znaczyć „*dotatnia*”, a „*pono*” nigdy nie znaczyło „*dodaję*”. Ślepe rugowanie takich wyrazów może łatwo dojść do absurdu i zniweczyć możliwość porozumiewania się. Dlatego też wszelkim „oczyszczaczom” języków polecam gorąco do przeczytania odnośne uwagi *Schopenhauera* (II, s. 141 i n.)³⁶¹ przeważnie bardzo słuszne.

Tłumacz.

SŁOWNIK TERMINÓW

A

Akcydens — (niem.) *accidens*.

Akt — (niem.) *akt*. *Akt woli* — (niem.) *Willensakt*; każde poszczególne chcenie. Sprawdzić, wywołać akt — (niem.) *aktuiren*.

A non posse ad non esse — wniosek: co nie może być, nie jest.

Antropologia — (niem.) *Anthropologie*. Nauka o człowieku: rozpada się na somatologię (anatomię, fizjologię — naukę o ciele), biologię (naukę o formach i prawidłowościach życia) i psychologię (naukę o faktach i zdarzeniach w duszy człowieka).

Antynomia — (niem.) *Antinomie*. Usprzecznienie dwóch praw (gr. *νόμοι*), z których każde zdaje się równie ważne, choć jest zaprzeczeniem drugiego.

³⁶⁰[*Schopenhauer*] nie podaje nigdy przekładu cytatów łacińskich (...) robiono mu nawet zarzut, że szpeci swój styl — [por. K. Fischer] s. 531 i n. wyd. z r. 1898, III tom *Historii nowszej filozofii*. [przypis tłumacza]

³⁶¹„oczyszczaczom” języków polecam gorąco do przeczytania odnośne uwagi *Schopenhauera* (II, s. 141 i n.) — cytuję stale według Grisebacha. [przypis tłumacza]

Teorię antynomii postawił pierwszy Kant³⁶² (zob. *Wstęp*, 1). U niego te antynomie są sprzecznościami, w które rozum (*Vernunft*) z koniecznością popada, gdy opuszczając to, co uwarunkowane (zjawisko), stara się uchwycić to, co bezwarunkowe (absolut, rzecz samą w sobie).

Powstaje tak dialektyczny pozór, a uporanie się z nim jest zadaniem krytyki rozumu. Rozum żąda bezwzględnej całkowitości zjawisk, zgodnie z zasadą: „gdy jest dane to, co uwarunkowane, jest także dana suma warunków, a zatem to, co po prostu bezwarunkowe”.

Tak powstają cztery antynomie, z których każda składa się z tezy (twierdzenia) i antytezy (przeczenia). Trzecia z nich, o którą nam właśnie idzie, brzmi: „Przyczynowość, zgodna z prawami przyrody, nie jest jedyną, z której można wyprowadzić wszelkie zjawiska świata. Jest rzeczą konieczną, by w celu wytłumaczenia ich przyjąć jeszcze przyczynowość, wytworzoną przez wolność (przyczynę samodzielną)”. A antyteza: „Nie ma wolności, a wszystko w świecie dzieje się jedynie zgodnie z prawami przyrody”. Zob. *charakter*.

Apercepcja — (niem.) *Apperception*.

Apercepować — (niem.) *appercipiren*.

Uchwycenie treści świadomości za pomocą aktu uwagi, który ma za zadanie określić tę treść i jej stosunek do innych treści, odróżniając i odgraniczając ją od nich, gdyż nie każda percepcja (zob. *percepcja*) jest apercepcją.

Aprioryczność — (niem.) *Apriorität*.

Pojęcia: *a priori*, *a posteriori* odgrywają w historii filozofii nader ważną rolę i posiadają swoją własną historię, gdyż przybierały rozmaite znaczenia, poczynawszy od *Arystotelesa*, który to, co ogólne (*das Allgemeine*) uważał za „z natury wcześniejsze” (*πρότερον τῆ ψύσει*), a równocześnie za późniejsze w odniesieniu do nas (*ἴσπερον πρὸς ἡμᾶς*). Lecz w odniesieniu do nas jest ono pojęciowo wcześniejsze niż to, co szczególne (*das Besondere*), które jest znowu wcześniejsze w *sposrzeżeniu*. Określenie to przeszło potem do filozofii scholastycznej i przechodziło do *Kanta* rozmaite koleje. Stosowano je do poznania na podstawie przyczyn — skutków, do odróżnienia poznania pojęciowego od empirycznego (Wolf) itd.

Lecz nam idzie o *Kanta* i *Schopenhauera*, gdyż *Kant* przeinaczył ze stanowiska swojej teorii poznania znaczenie obu tych pojęć, a *Schopenhauer* przyjął to nowe znaczenie *Kanta*. Według tego ostatniego znaczy ogólnie: *a priori* — niezależnie od doświadczenia, *a posteriori* — z doświadczenia. „Przez wiadomości *a priori* rozumiemy takie, które (...) zgoła od żadnego doświadczenia niezależne (...). Przeciwnie im są wiadomości empiryczne, czyli takie, które są możliwe tylko *a posteriori*, tzn. przez doświadczenie. Z wiadomości *a priori* nazywają się zaś czystymi te, które nie mają żadnej empirycznej domieszki” (*Krytyka czystego rozumu*). Apriorycznymi są formy wyobrażania, *a priori* jest wszystko, czego w naszym wyobrażeniu i myśleniu nie możemy opuścić, ani pominąć, co więc posiada apodyktyczną pewność, tzn. bezwzględną konieczność.

Następcy *Kanta* biorą to *a priori* częściowo w znaczeniu bardziej logicznym, częściowo bardziej psychologicznym, stosownie do tego, czy im idzie o wartość, jaką ono posiada dla poznania, czy też o jego początek (źródło). Do takiego psychologicznego przesunięcia jest skłonny także *Schopenhauer*. „Filozofia *Locke’a* była krytyką czynności zmysłów: *Kant* natomiast dostarczył nam krytyki czynności mózgu” (*Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, rozdz. 1–20). „Że czas i przestrzeń są związane z podmiotem, że są sposobem, w jaki się odbywa w mózgu proces przedmiotowej apercepcji” (tamże, rozdz. 4–44). Następnie zob. rozdz. 4, gdzie jest mowa o aprioryczności prawa przyczynowości i o błędzie, jaki się popełnia, przyznając mu źródło empiryczne. Rozdz. 4 jest cały poświęcony wiedzy apriorycznej (*Von der Erkenntnis a priori*): „Póki się nic nie zmienia, nie należy się pytać o żadną przyczynę: gdyż nie ma żadnej racji *a priori*, by z istnienia rzeczy obecnych (...) wnioskować o jakiejś zmianie. (...) Lecz mogą istnieć racje *a posteriori*, tzn. czerpane z dawniejszego doświadczenia”. „(...) [Ż]e wyobrażenia przestrzeni i czasu są zupełnie różne od empirycznych, całkowicie niezależne od wszelkiego wrażenia, działającego na zmysły, warunkując to wrażenie, ale nie przezeń warunkowane, tzn., że są *a priori*” (*Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, § 15. — I, 117).

³⁶²teorię antynomii postawił pierwszy Kant — w *Krytyce czystego rozumu*. [przypis edytorski]

„Mianowicie; ponieważ jest [wyobrażenie w matematyce] *a priori*, a zatem niezależne od doświadczenia, do którego dochodzimy zawsze tylko częściowo i *stopniowo* [*successiv*]” (*Świat jako wola ...*). „Pierwszeństwo, jakie posiadają (...) wiadomości *a priori*, polega tylko na tym, że strona formalna [*das Formelle*] wiadomości, na której polega wszelka *aprioryczność*, jest dana *cała i jednocześnie* i że można tu zawsze postępować od racji do następstwa (...). „(...) dlatego też poznajemy je [prawo przyczynowości] tak samo dobrze, gdy wychodzimy z podmiotu, tzn. *a priori*, jak, gdy wychodzimy z przedmiotu, tzn. *a posteriori*” (tamże).

Arbitrium, liberum, zob. *liberum arbitrium*

B

Bezprzyczynowość — (niem.) *Ursachlosigkeit*: brak przyczyny.

Bezwarunkowy — (niem.) *unbedingt* („*was gar nicht zum Ding werden kann*”; *absolutes Ich* u *Schellinga*); absolut. To, co jest bez warunków takim, jakim jest. Absolutny, bezwzględny.

Bezwzględny — absolut (zob. *bezwarunkowy*). Przeciwności: względny, relatywny, warunkowy — (niem.) *relativ, bedingt*.

Bezwzględnik — niem. *Absolut* (łac. *absolutum*).

Bezwzględne myślenie — niem. *absolutes Denken*; zob. *myślenie*.

Bezwzględny, bezwarunkowy i absolutny są synonimami. Absolutny znaczy — wolny od wszelkiego związku i zawisłości, istniejący w sobie i przez siebie, bezwarunkowy pod każdym względem. Absolutem jest to, co posiada tę własność. Wielu filozofów nazywa tak Boga (np. Cusanus, św. Tomasz, Leibnitz). *Schopenhauer* jest przeciwny temu znaczeniu pojęcia „absolutny” (zob. II. s. 57), nazywając je „okazem gabinetowym dla profesorów od filozofii”. Absolut jest dla niego tylko określeniem tego, „co z niczym nie jest związane” — „*Das An — nichts — geknüpft — sein*” (*Neue Paral.* § 96).

Bodziec — (niem.) *Anlass*; także: pochop, pobudka, sposobność, (*Veranlassung*).

C

Charakter — (niem.) *Charakter*. Charakter nabyty — *erworbener Charakter*. Charakter empiryczny — *empirischer Charakter*; zob. empiryczny. Charakter *inteligibilny* — *intelligibler Charakter*; zob. *inteligibilny*.

Czasem jest charakter równoznaczny z naturą (*Natur*), gdy nie bierzemy jej w znaczeniu przyrody, lecz jako oznaczenie istoty rzeczy, czegoś jej przyrodzonego. Określenie charakteru, charakteru nabytego, empirycznego i *inteligibilnego* podaje sam *Schopenhauer*. Ponieważ zaś, co do tych dwóch ostatnich, powołuje się na *Kanta*, więc sądzę, że nie będzie od rzeczy przytoczyć tutaj odnośne ustępy z *Kanta*:

Empirycznym charakterem człowieka jest ten, „dzięki któremu jego uczynki, jako zjawiska, stoją całkowicie w związku z innymi zjawiskami według określonych praw przyrody, zaś ze zjawisk tych, jako ich warunków, można je wyprowadzić”. *Inteligibilnym* charakterem podmiotu jest ten, „dzięki któremu podmiot jest wprawdzie przyczyną owych uczynków, jako zjawisk, który jednak sam nie podlega żadnym warunkom zmysłowości i sam nie jest zjawiskiem”. — „Można by także pierwszy z nich nazwać charakterem takiej rzeczy w zjawisku, a drugi charakterem »rzeczy samej w sobie«” (*Krytyka czystego rozumu*); por. także: *Schopenhauer*, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, § 55.

Chcenie — (niem.) *Das Wollen*. Chcenie i wola (zob. *wola*) są synonimami, ale wola jest pojęciem używanym w znaczeniu obszerniejszym, jako obejmująca wszelkie chcenia (akty woli), jako ich jedność, która się w nich zachowuje.

Ciężar — (niem.) *Gewicht*.

Ciężkość — (niem.) *Schwere*.

Czynienie — (niem.) *Das Tun, Das Handeln*; *Das Tun* tłumaczono także przez „czynności”; zob. *czynność*.

Czynność — (niem.) *Handlung, Aktion* tłumaczono również przez *czynność*. Czynności życiowe — *Das Treiben*.

Czynny — (niem.) *aktiv*. (Przeciwność: bierny — *passiv*). Wewnętrzna czynnością (aktywnością) woli (zob. *wola, chcenie*) jest *apercepcja* (zob. *apercepcja*), zewnętrzna zaś działanie woli, objawiające się czynem (uczynkiem), czynieniem i *czynnością*. Czyn

(uczynek) jest czynieniem ukończonym w sobie; czynienie jest sposobem objawiania się czynności w znaczeniu potencjalnym, tzn. czynności jako działalności, czyli zdolności czynienia. Czynność i działalność, szczególnie zaś ta ostatnia, mają także znaczenie kompleksu czynów (uczynków) i czynień. Wyrazu czynność używa się także w znaczeniu poszczególnego ukończonego czynienia, ale łączy się je zazwyczaj z przymiotnikami treści raczej utylitarystycznej niż etycznej.

Schopenhauerowi nie idzie o ścisłe odróżnienie tych tak pokrewnych sobie pojęć. Używa ich w równej mierze na określenie zewnętrznej strony aktu woli.

D

Dogmatyczny — (niem.) *dogmatisch*. (Przeciwieństwo: sceptyczny). Stawiający twierdzenia bezkrytycznie jako pewniki.

Dokument — (niem.) *Beleg* (zob. *świadcstwo*).

Doświadczenie — (niem.) *Erfahrung*. Przedmiot doświadczenia — *Gegenstand der Erfahrung*.

Zasada doświadczenia — *Erfahrungssatz*. Zasada wyprowadzona z doświadczenia, której prawdziwość opiera się na przytoczonych faktach wziętych z doświadczenia, a nie na dowodach wysnutych za pomocą sądów.

Doświadczenie jest bezpośrednią wiedzą, opartą na spostrzeżeniu: jest albo zewnętrzne, gdy pomijamy jego stronę podmiotową (tzn. wewnętrzne przeżycia), albo wewnętrzne, gdy zwracamy uwagę właśnie na ten moment.

Doświadczenia używa się także w znaczeniu: eksperyment (*Experiment*).

Doświadczeniowy — *empirisch* (zob. *empiryczny*), w złożeniach: *Erfahrungs-*. Wynikający lub pochodzący z doświadczenia, osiągnięty drogą doświadczeń. Doświadczalny — dający się tą drogą osiągnąć.

Dowód — (niem.) *Beweis*. *Grund* (też jako: *logischer Grund*). Dowód przeciwny — *Gegenbeweis*. Dowodzić — *belegen*, *beweisen*. Dowód jest wykazaniem prawdziwości lub błędności sądu na podstawie wyobrażenia lub innych sądów, uchodzących za prawdziwe.

Dowolny — zob. *samowolny*.

Duch — (niem.) *Sinn*; zob. *sens*, *znaczenie*; *Geist*.

Dialektyka — (niem.) *Dialektik*. Sztuka dysputowania. Logiczne postępowanie, wyprowadzające twierdzenia z pojęć. Kant nazywa ją „logiką pozoru” (*Krytyka czystego rozumu*). Metoda dialektyczna u Hegla zob. *Wstęp* do niniejszej rozprawy; zob. *metoda*.

E

Empiryczny — (niem.) *empirisch*; zob. *doświadczeniowy*, *doświadczalny*; *empiryczny* charakter; zob. *charakter*.

Energia — (niem.) *Energie*; gr. *Ἔνεργεια*. Słowo utworzone przez Arystotelesa. Miara zdolności działania, dana w określonym stanie — w odróżnieniu od stałej siły (Sigwart: *Logik* II, s. 166.)

Essentia — zob. *existentia*.

Etyka — (niem.) *Ethik*, *Moral*. Różnicę między etyką (morałem) a moralnością podaje sam Schopenhauer: etyka jest wiedzą o moralności (zob. *morał*), o moralnym chceniu i działaniu.

Ewentualny — (niem.) *eventuell*: możliwy. Przez „ewentualnie, możliwie” tłumaczono nieraz niemieckie *etwan*.

Existentia — Istnienie w czasie, przestrzeni i w związku przyczynowym. *Dasein*.

Essentia — byt; także: istota; (niem.) *Sein*. Treści tych pojęć i ich stosunek przechodziły najrozmaitsze koleje. Charakterystyczne jest np. u *scholastyków*, że uważali istnienie (*existere*, *esse*) tak samo za cechę i orzeczenie tego, co jest (*essentia*), jak inne cechy i orzeczenia, i że przyznawali mu taką samą zdolność stopniowania intensywności (bardziej być, mniej być). *Ockham* np. nie robi żadnej różnicy między *Existentia* a *Essentia*. W jakim znaczeniu *Schopenhauer* tych wyrazów używa, dowiadujemy się zupełnie jasno od niego samego: to, co istnieje, musi być, tzn. musi posiadać określoną istotę. I odwrotnie. Zob. *Forma*.

F

Fantazja — (niem.) *Phantasie, Einbildungskraft*. Zdolność uobecniania sobie przedstawień.

Fenomenologia — (niem.) *Phänomenologie*. Nauka o zjawiskach (fenomenach); np. u Hegla *Phänomenologie des Geistes*; u Hartmanna: *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*.

Forma — (niem.) *Form, Gestaltung*. Zewnętrznie lub wewnętrznie uporządkowane zestawienie części jakiejś rzeczy, faktu lub myśli (np.: forma wniosku). Jest ona wynikiem siły działającej i formującej. Przedtem rozumiano przez nią tę siłę samą. *Kant* odróżnia formy wyobrażenia (czas i przestrzeń), myślenia (kategorie, z których *Schopenhauer* uznaje tylko przyczynowość, nazywając resztę „ślepyimi oknami”) i czystego rozumu (idee). Formą zjawiska nazywa *Kant* „to, co sprawia, że różnorodność zjawiska wyobrażamy jako uporządkowaną według pewnych stosunków” (*Krytyka czystego rozumu*).

Schopenhauer używa wyrazu *forma* w szerszym znaczeniu, na określenie stanów materii, jako zmienności materii niezmiennej. Forma stwarza różnorodność rzeczy, materia zaś jest wszędzie jednorodna. Połączenie obu (zob. *Essentia, Existentia*) daje poszczególną konkretną rzecz. Tylko forma podlega prawu przyczynowości (*Schopenhauer* nazywa ją ojcem rzeczy), zaś nie niezmienna materia (*mater rerum*). To, co jest przedmiotowo materią, jest podmiotowo *wolą*, która tylko dzięki przyjmowaniu *form* staje się przedmiotowa (Materia jest tylko *widzialnością woli* w ogóle).

Funkcja — (niem.) *Funktion*. 1) Czynność wykonywana według pewnych form. 2) W matematyce: stosunek między *a* i *b*, gdy od zmiany *a* zależy zupełnie określona zmiana *b*.

H

Hipotetyczny — (niem.) *hypothetisch*. Zależny od pewnego, założenia, warunkowy. Nieokreślony, niepewny.

I

Idea — (niem.) *Idee*. Ogólnie: forma, kształt, obraz, (*ἰδέα, εἶδος*). Świadomość ciągłej zmiany, bezustannego powstawania i przemijania wszechrzeczy, rozwinięta już u *Heraklita* (*πάντα ἔει*), prowadzi myśl filozoficzną do szukania tego, co, niezmiennie, *jest* prawdziwie i rzeczywiście (jako pojęcie już u *Sokratesa*). Tą drogą idąc, dochodzi *Platon* do swoich idei. Przedmiotem naszej wiedzy, tym, co się daje tylko pomyśleć, ale nie zmysłowo spostrzegać, jest idea, istniejąca koniecznie, odwieczny typ i wzór (*παράδειγμα*) każdej rzeczy, bytujący sam w sobie i dla siebie w świecie nadzmysłowym, oddzielony od tego, co spostrzegalne. Tak powstaje świat idei, całkiem odrębny i niezależny od zmysłowego. Treść pojęcia musi posiadać bezwarunkowo samoistne bytowanie, bez tego nie byłoby pojęć. W średnich wiekach pozostaje znaczenie idei jako wzorów rzeczy (*formae exemplares*), ale wzorów istniejących w duchu Boga, według których te rzeczy stworzono.

Nowe znaczenie nadaje idei *Kant*. Nie jest mu ona niczym innym, niż „pojęciem doskonałości, która w doświadczeniu jeszcze nie zaistniała”. „Zawiera ona *prawzór* stosowania rozumu (...) jako *regulatywną* zasadę, by nadać naszemu empirycznemu używaniu rozumu powszechny związek”. — Dwie swoje istotne i charakterystyczne cechy, jako 1) bytu niezmiennego i realnego i 2) wzoru, zachowuje jednak platońska idea, aczkolwiek w najrozmaitszych szatach, w jakich ją odnośni filozofowie wcielają do swoich systemów. Okazuje się, że trudności, której *Platon* nie pokonał, nie usunęli także inni, o setki lat od niego dojrzałsi: bo jakież jest związek między ideami, jako wzorami, a rzeczami, jako ich odbitkami? *Kant* powiada odnośnie do tego: „*Platon* używał wyrazu *idea* tak, że doskonale widzimy, iż rozumiał przez to coś, czego nie tylko zmysły nam nigdy nie dostarczają, lecz co ogromnie przewyższa nawet pojęcia rozumu, którymi się zajmował *Arystoteles*, gdyż w doświadczeniu nigdy nie napotykamy na nic, co by do tego przystawało” (*Krytyka czystego rozumu*). *Hegel* np. załatwia się z tą kwestią w swój sposób: „idea — powiada on — jest tym, co, samo w sobie prawdziwe, jest *bezwzględną jednością pojęcia i przedmiotowości*”.

Schopenhauer zachowuje pojęciu idei cechy niezmienności i wzoru, tym bardziej, że, określając ideę jako „każdy określony stopień uprzedmiotowienia się woli”, przyznaje wyraż-

nie, że te stopnie „nie są niczym innym niż *platońskimi ideami*” i przypomina na każdym kroku, że są to idee we właściwym znaczeniu Platona. „Owe rozmaite stopnie uprzedmiotowania się (*Objektiviation*) woli, które, wyrażone w niezliczonych indywiduach, istnieją jako ich niedające się osiągnąć *wzory* lub jako *odwieczne formy* rzeczy, same nie wchodzą w czas i przestrzeń, w to „medium” indywiduów: stoją poza nim niewzruszone, nie podlegając *żadnej zmianie*, wciąż są, choć się nigdy nie stały; podczas gdy indywidua powstają i przemijają, wciąż się stają, a nigdy nie są (...)”. Idea leży poza czasem, jest niezależna od zasady podstawy. Przedmiot staje się ideą dla czystego podmiotu poznawania. Idea platońska jest przedmiotem sztuki. (Por. *Wstęp*, rozdz. 2).

Lecz *Schopenhauer* także nie przewycięża owej wielkiej trudności, o której mówiłem powyżej: bo jeżeli wola jako rzecz sama w sobie, jedynie niezależna od prawa przyczynowości i leżąca poza czasem i przestrzenią, objektywuje się w ideach, tzn. wychodzi poza tę swoją uprzywilejowaną sferę — jak wobec tego mogą te idee być również niezależne od prawa podstawy i bezczasowe? Jest to jeden z głównych zarzutów, jakie *Schopenhauerowi* robią krytycy (np. K. Fischer, I s. 505). *Schopenhauer* przedstawia sobie ten świat idei jako pośrednika między światem woli a światem przedstawień. Zob. *Wstęp*.

Idealizm — (niem.) *Idealismus*.

Pierwotnie: platońska nauka o ideach. Później teoria idei *Locke’a*. Obecnie nazywa się tak kierunek w teorii poznania, który uważa świat zewnętrzny w czasie i przestrzeni za idealny, tzn. tylko za świat przedstawień, zależny od poznania i jego form, odmawiając mu tak rzeczywistości samodzielnej, własnej — niezależnej. Najgłębszym i najsilniejszym źródłem prądu jest *Kant*.

Z tym idealizmem o podstawach z teorii poznania łączy się zazwyczaj idealizm metafizyczny, który określa rzeczywistość jako coś idealnego, tzn. jako ideę, rozsądek, proces logiczny (*Hegel*) lub wolę (*Schopenhauer*).

Kant wypowiada swój *transcendentalny* idealizm tak: „Ja zaś mówię: są nam dane rzeczy jako przedmioty naszych zmysłów, znajdujące się poza nami, lecz nie wiemy nic o tym, czym one mogą być same w sobie, a znamy tylko ich zjawiska, tzn. przedstawienia, które powstają w nas przez ich działanie, gdy one aficjują nasze zmysły” (*Prolegomena*).

Schopenhauer idzie w tym samym kierunku za *Kantem*. Cały świat zewnętrzny jest mu tylko przedstawieniem (zob. *przedstawienie*) i objektywacją woli: „Świat jest *moim przedstawieniem*”. Zob. *Wstęp*, 1 i 2, gdzie jest także mowa o kwestiach spornych, dotyczących tego, czy *Schopenhauer* dobrze pojął *Kanta* i czy słusznie nazywa siebie jego dziedzicem.

Identyczny — (niem.) *identisch*. Zob. *tożsamościowy*. Prawo tożsamości (zob. *prawo*) — *Satz der Identität*. Zob. *tożsamość*.

In abstracto — przeciwieństwo: *in concreto*. Ogólnie, bez odnoszenia się do szczególnych faktów i osób.

Inteligibilny — (niem.) *intelligibl*. Dający się tylko pomyśleć, tylko intelektem uchwycić. *Inteligibilny charakter* — (niem.) *intelligibler Charakter*. Zob. *charakter*.

Intelektualna wolność — (niem.) *intellektuelle Freiheit*. Zob. *wolność*. *Intelektualne wyobrażenie* — *intellektuale Anschauung*. Zob. *wyobrażenie*.

Inteligencja — (niem.) *Intelligenz*. Intelekt w swej zdolności działania; duch pomyślany jako substancja.

Intensywność — (niem.) *Intensität*. Siła wrażenia, zob. *wrażenie*.

Interlokutor — rozmówca.

Intususcepcja — (niem.) *Intussusception*.

Istota najwyższa — *Praistota*. Bóg; (niem.) *Urwesen*. *Co do istoty* — *im Wesentlichen*. *Istoty w przyrodzie* — *Naturwesen*.

K

Kolejny — (niem.) *successiv*. Zob. *stopniowy*.

Konieczność — (niem.) *Notwendigkeit*. *Koniecznym uczynić* — (niem.) *necessiren*. Zob. *zmusić*.

L

Liberum arbitrium — zob. *arbitrium*.

M

Medium — (niem.) *Medium*.

Metafizyka — (niem.) *Metaphysik*.

Metoda — (niem.) *Methode*. Zob. *dyalektyka*. Logiczny, planowy sposób badania.

Morał — (niem.) *Moral*. Zob. *etyka*. „*Moral*” tłumaczono wszędzie przez „etyka”, gdyż jest to już wyraz utarty w terminologii filozoficznej wszystkich języków. Gdyby jednak szło o wyraz analogiczny do *Moral* w przeciwstawieniu do *Moralität* (moralność), jak tego chce Schopenhauer, należałoby użyć wyrazu „morał”, przyjętego już w języku polskim w znaczeniu teoretycznym (np. „morał z bajki jest taki”, „prawic morały”), a nie wyrazu „moralność”, wbrew zamiarom autora (jak to czyni p. Bassakówna w przekładzie rozprawy *O podstawie moralności*).

Motyw — (niem.) *Motiv*. Zob. *pobudka*.

Motywacja — (niem.) *Motivation*.

Myślenie bezwzględne (absolutne) — (niem.) *absolutes Denken*.

Słowa te są skierowane zapewne przeciw Hegłowi, dla którego myśl jest „po prostu tożsamością podmiotowości z przedmiotowością” (*Encykl.* § 465). Zob. *intelektualne wyobrażenie*.

N

Nabyty charakter — (niem.) *erworbener Charakter*. Zob. *charakter*.

Namysł — (niem.) *Reflexion*.

Narząd — (niem.) *Organon, Organ*. *Narząd zmysłowy* — (niem.) *Sinnesorgan*.

Następstwo — (niem.) *Folge, Konsequenz*. Nie tylko w znaczeniu czasowym (*Zeitfolge*).

Tutaj przede wszystkim jako następstwo (konsekwencja) z podstawy (racji); zob. *racja*.

Natura — (niem.) *Natur*. Zob. *charakter*.

Nauka — (niem.) *Lehre, Wissenschaft*. Zob. *twierdzenie, wiedza i poznanie*.

Niedorzeczność — (niem.) *Unsinn, Absurdität*; zob. *nonsens*.

Nieistnienie — (niem.) *Nichtexistenz* (przeciwieństwo: istnienie).

Niekonsekwencja — (niem.) *Inkonsequenz*. Brak logicznego następstwa.

Niemoc — (niem.) *Unvermögen*.

Niepokoić — (niem.) *sollicitiren*.

Nierównomierność — (niem.) *Inkommensurabilität*.

Niezłomnie — (niem.) *streng*. *Niezłomność* — (niem.) *Strenge*. Zob. *ściśłość*.

Nonsens — (niem.) *Unsinn*; zob. *niedorzeczność*.

O

Objaw — (niem.) *Äusserung, Manifestation*.

Objawiać się — (niem.) *sich äussern*.

Ocena — (niem.) *Beurteilung*; także: *Wertschätzung, Urteil* (sąd); zob. *sąd*. *Oceni(a)ć* — (niem.) *beurteilen*.

Odczynnik — (niem.) *Reagenz*.

Oddziaływać — (niem.) *reagiren*.

Oddziaływanie — (niem.) *Reaktion*.

Odmiana — (niem.) *Modifikation*.

Odniesienie (do czegoś) — (niem.) *Beziehung (auf Etwas)*.

Odpychanie — repulsja.

Odrębny — (niem.) *andersartig, heterogen*. Zob. *różność*.

Ogólne pojęcia — (niem.) *Allgemeinbegriffe*; zob. *pojęcie*.

Okoliczność — (niem.) *Umstand*, co tłumaczono nieraz przez „warunek”; zob. *warunek*.

Określenie — (niem.) *Bestimmung*. Najczęściej w znaczeniu „spowodowanie”. *Określenie pojęć* — *Begriffsbestimmung*; zob. *pojęcie*. *Określać* — *bestimmen*; zob. *powodować*.

Określnik — wyraz oddający niemieckie: „*Das Wann und Wo*”, użyte rzeczownikowo.

Organ — (niem.) *Organ*; zob. *narząd*.

Orzeczenie — (niem.) *Prädikat, Urteil* (w znaczeniu: orzeczenie sądu).

Osobliwy — (niem.) *eigentlich*.

Oznacznik — (niem.) *Bestimmung*.

P

Percepcja — (niem.) *Perception*. Uchwycenie, spostrzeżenie; zob. *apercepcja*.

Pierwiastek — (niem.) *Element*; *Wurzel*.

Pietwotny — (niem.) *ursprünglich*. W złożeniach: *Ur-*, np. *Urbegriff* — pojęcie pierwotne; zob. *pojęcie*. *Pierwotność* — (niem.) *Ursprünglichkeit*.

Pobudka — (niem.) *Motiv*; zob. *motyw*, *bodziec*. *Pobudka przeciwna* — (niem.) *Gegenmotiv*. *Pobudliwość* — (niem.) *Empfänglichkeit für Motive*; zdolność przyjmowania pobudek.

Podłoże — (niem.) *Grundlage*, *Substrat*.

Podnieta — (niem.) *Reiz*.

Podnietyliwość — zob. *wrażliwość na podniety*.

Podstawa — (niem.) *Fundament*, *Grund*, *Grundlage*. — *Gründe* (jako rodzaj podstawy logicznej); zob. *dowód*. — *Basis*.

Podstawa poznania — (niem.) *Erkenntnisgrund*. Zob. *racja*.

Podstawa realna — (rzeczowa, rzeczywista) — (niem.) *Realgrund*; zob. *realny*.

Podstawa wystarczająca — (niem.) *zureichender Grund*; zob. *wystarczający*.

Tłumaczenie *Grund* przez „zasada” (Struve) nie wydaje mi się słuszne, gdyż nie odpowiada znaczeniu, w jakim Schopenhauer używa wyrazu *Grund*. „Zasada” jest *Grundsatz* (*Princip*). Zaś *Grund* u Schopenhauera ma znaczenie bardziej przedmiotowe i znacznie obszerniejsze. Należy je przełożyć przez „podstawa”. Widać to nawet w języku codziennym, gdzie równie dobrze mówi się „podstawa bytu”, jak: „jaką masz podstawę (a nie „zasadę”) do gniewu”, „na podstawie czego sądzisz...” itp. Podstawa ma znaczenie pierwotniejsze. Zasadą zaś jest dopiero to, co podstawa teoretycznie normuje.

Podstawowy — w złożeniach: *Grund-*, *Anfangs-*; zob. *prawo*.

Pogląd — (niem.) *Einsicht*, *Ansicht*. *Meinung*; zob. *rozważa*.

Pojęcie — (niem.) *Begriff*. *Pojęcie czyste* — (niem.) *reiner Begriff*. *Pojęcie pierwotne* — (niem.) *Urbegriff* (prapojęcie). *Pojęcie proste* — (niem.) *einfacher Begriff*. *Pojęcie ogólne* — (niem.) *allgemeiner Begriff*, zob. *ogólny*. *Pojęcie zamienne* — (niem.) *Wechselbegriff*.

Pojęć określenie — (niem.) *Begriffsbestimmung*, zob. *określenie*.

Pojmować — (niem.) *begreifen*.

Pojmowanie — (niem.) *Das Begreifen*, *das Auffassen*; zob. *zdolność*.

Połączenie — (niem.) *Verbindung*; zob. *stosunek*.

Pośrednik — zob. *medium*.

Postanowienie — (niem.) *Entschluss*, *Entscheidung*; zob. *rozstrzygnięcie*.

Postulat — (niem.) *Postulat*; żądanie lub przyjęcie czegoś, niedające się bezpośrednio udowodnić.

Powód — (niem.) *Grund*, (szczególnie w lm *Gründe* — powody). Jedno ze szczególnych znaczeń wyrazu „podstawa”. Zob. *racja*.

Powodować — (niem.) *bestimmen*, *verursachen*. *Bestimmen* i *Bestimmung* ma w niemieckim 3 znaczenia: 1) przeznaczać do czegoś, na coś (zu *etwas bestimmen*). Przeznaczenie (fatum), np. *Bestimmung des Menschen zu sterben*; 2) określać, określenie (zob. *określenie*; np. *Begriffsbestimmung*: określenie pojęć); 3) powodować kimś, kogoś do czegoś, np. spowodować do obrony. — *Bestimmungsgrund*.

Poznanie — (niem.) *Erkenntnis*; *Kenntnis*; zob. *wiedza*, *nauka*. *Poznanie a priori* — (niem.) *Erkenntnis a priori*; wiadomość, wiedza aprioryczna; zob. *aprioryczny*. *Poznanie rozumowe* — (niem.) *Verstandeserkenntnis*; zob. *rozumowy*.

Poznawcza zdolność — (niem.) *Erkenntnisvermögen*; zob. *zdolność*.

Pozór — (niem.) *Schein*; zob. *zjawisko*.

Prawo — (niem.) *Gesetz*, *Satz*; zob. *zasada*. *Prawo sprzeczności* — (niem.) *Satz des Widerspruches*; zob. *sprzeczność*. *Prawo bezwładności* — (niem.) *Gesetz der Trägheit*. *Prawo etyczne* — (niem.) *Moralgesetz*; zob. *etyka*, *morale*. *Prawo przyczynowości* — (niem.) *Kausalgesetz*. *Prawa tożsamości* — (niem.) *Satz der Identität*; zob. *identyczny*, *tożsamość*. *Prawo zasadnicze* — (niem.) *Grundgesetz*; zob. *podstawowy*.

Pra- — w złożeniach (niem.) *Ur-*; *ursprünglich*, zob. *pierwotny*.

Praistota — (niem.) *Urwesen*; zob. *istota*.

Prapojęcie — (niem.) *Urbegriff*; zob. *pojęcie*.

Proces — (niem.) *Process*, *Vorgang*.

Przeciwieństwo — (niem.) *Das Gegenteil*.
Przeciwstawienie, przeciwstawność — (niem.) *Gegensatz*.
Przeciwstawienie się — (niem.) *Opposition*.
Przedstawienie — (niem.) *Vorstellung, Darstellung*; zob. *wyobrażenie*.
Przedstawić — (niem.) *Vorstellen, sich vorstellig machen*.

Schopenhauer używa wyrazu *Vorstellung* w znaczeniu obszerniejszym, obejmując nim zarówno wyobrażenia, jak pojęcia. Wskazuje na to wyraźnie pierwsze zdanie jego dzieła: *Świat jest moim przedstawieniem*, gdzie w przeciwstawieniu do świata jako woli świat jako zjawisko jest dla nas — według Schopenhauera — uchwytne zarówno za pomocą wyobrażeń, jak pojęć (por. w tej kwestii: Twardowski: *Wyobrażenia i pojęcia*, Lwów, 1898, s. 7 i n. § 2: Uwagi terminologiczne).

Przyczyna — (niem.) *Ursache*; zob. *podstawa*.
Przyjęcie — (niem.) *Annahme, Voraussetzung*; założenie.
Przypadłość — (niem.) *Accidens*; zob. *akcydens*.
Przypuszczenie — (niem.) *Voraussetzung*.

R

Racja — (niem.) *Erkenntnisgrund*; zob. *następstwo, podstawa poznania*.
Realna (rzeczowa) podstawa — (niem.) *Realgrund*; zob. *podstawa, rzeczowy*.
Regressus — cofanie się; por. też: *regressus in infinitum*.
Równomierny — (niem.) *kommensurabel*.
Rozbieżność — (niem.) *das Auseinandertreten*.
Rozpatrzenie (czegoś) — (niem.) *Einsicht (in Etwas)*.
Różnica — (niem.) *Unterschied*.
Różność — (niem.) *Verschiedenheit*; zob. *odrębny*.

Trzymam się tutaj całkiem trafnego i naturalnego rozróżnienia tych dwóch wyrazów, podanego przez *Meinonga*: różnica odnosi się *tylko* do różności, wyrażonej algebraicznie, zaś różność obejmuje wszelką odrębność, w przeciwstawieniu do podobieństwa.

Różnorodny — (niem.) *heterogen*; przeciwieństwo: *jednorodny*.
Rozsądek — (niem.) *Vernunft*; zob. *rozum*. *Rozsądek bezwładny* — (niem.) *faule Vernunft*.

Rozstrzygnięcie — (niem.) *Entscheidung, Entschluss*; zob. *postanowienie*.
Rozum — (niem.) *Verstand*. *Rozum czysty* — (niem.) *reiner Verstand*. *Rozum praktyczny* — (niem.) *praktische Vernunft* (u Kanta).

Rozumowy — (niem.) *rational*; w złożeniach: *Verstandes-*, np. *Verstandeserkenntnis*; zob. *poznanie*.

Rozumieć — (niem.) *verstehen*.

Schopenhauer, w przeciwstawieniu do *Kanta*, rozumie przez *Vernunft* (które wyprowadza z *vernehmen*) — rozsądek (roz-sądzać), którego czynnością (*jedyną*) jest tworzenie pojęć (*Świat jako wola i przedstawienie*, I. § 8), a przez *Verstand* — rozum, którego czynnością (*jedyną*) jest bezpośrednio poznawanie przyczyny i skutku. (tamże).

Rozwaga — (niem.) *Deliberation, Einsicht, Besonnenheit*; zob. *pogląd, rozważanie, zdolność*.

Niemieckie *Einsicht* musiałem tłumaczyć rozmaicie, stosownie do związku.

Rozważanie — (niem.) *Einsicht, Ansicht, Betrachtung*; zob. *rozwaga*.

Rzecz sama w sobie — (niem.) *Ding-an-sich*. Rzecz tak, jak istnieje w swojej prawdziwej istotności, niezależnie od ujęcia przez poznającą świadomość. Zasadnicze określenie tego pojęcia podał *Kant* (*noumenon* jako pojęcie graniczne), a *Schopenhauer* opiera się na nim; ale przypisuje sobie zasługę, że pierwszy wskazał, czym jest ta „rzecz w sobie” — jest ona *wolą*; *Wstęp* do niniejszej rozprawy; zob. *zjawisko*.

Rzeczowa podstawa — (niem.) *Realgrund*, zob. *podstawa rzeczowa*.

Rzeczowe wytłumaczenie — (niem.) *Realerklärung*.

Rzeczywisty — (niem.) *wirklich; tatsächlich*.

Rzeczywisty stan rzeczy — (niem.) *Tatbestand*.

S, Ś

Sąd — (niem.) *Urteil, Beurteilung*, zob. *ocena (ocenie)*.

Sądzenie — (niem.) *das Urteilen*; zob. *zdolność*.
Samodzielność — (niem.) *Spontaneität* (spontaniczność).
Samowładność — (niem.) *Eigenmächtigkeit*.
Samowola — (niem.) *Willkür*.
Samowolny — (niem.) *eigenwillig, willkürlich*; zob. *dowolny, własnowolny*.
Ścisłość — (niem.) *Strenge*; zob. *niezłomność*.
Sens — (niem.) *Sinn, Bedeutung*; zob. *duch, nonsens, znaczenie*.
Sila — (niem.) *Kraft, Vermögen*.
Sila sądenia — (niem.) *Urteilkraft*; zob. *sądzenie, zdolność*.
Skłaniać — (niem.) *inkliniren*.
Skłonność — (niem.) *Neigung, Disposition*.
Skłonności wyrabiać — (niem.) *disponiren*.
Spostrzegać — (niem.) *wahrnehmen*.
Spostrzeganie, spostrzeżenie — (niem.) *das Wahrnehmen, die Wahrnehmung*.
Spowodowanie — (niem.) *Bestimmung*; zob. *powodować, określenie*.
Sprzeczność — (niem.) *Widerspruch, Konflikt*; zob. *prawo*.
Sprzeczny — (niem.) *widersprechend, im Widerspruch stehend*.
Stechiometryczny — (niem.) *stöchiometrisch*.
Stopniowy — (niem.) *graduell, successiv*; zob. *sukcesywny, kolejny*.
Stosunek — (niem.) *Verhältnis, Beziehung*.
Sukcesywny — (niem.) *successiv*; zob. *stopniowy, kolejny*.
Świadectwo — (niem.) *Zeugnis, Beleg*; zob. *dokument*.

T

Tożsamości prawo — (niem.) *Satz der Identität*.
Tożsamościowy — (niem.) *identisch*.
Twierdzenie — (niem.) *Lehre, Satz, Behauptung*; zob. *nauka*.

U

Uchwytny — (niem., z fr.) *palpabel*.
Uczucie — (niem.) *Gefühl, Affekt*.
Uczynić koniecznym — (niem.) *necessiren*; zob. *zmusić*.
Umysł — (niem.) *Geist, Gemüt*.
Usprzecznienie (zasad) — zob. *antynomia*.
Ustrój — (niem.) *Beschaffenheit (Gestaltung)*, w znaczeniu całokształtu własności (cech).

V, W

Warunek — (niem.) *Bedingung, Umstand*; także: *Voraussetzung*; zob. *okoliczność*.
Wiedza — (niem.) *Das Wissen, Wissenschaft, Erkenntnis, Einsicht, Leistung*.
Właściwość — (niem.) *Eigentümlichkeit, Eigenschaft, Bestimmung*; zob. *własność*.
Właściwy — (niem.) *eigentümlich*.
Własność — (niem.) *Beschaffenheit, Eigenschaft*, zob. *właściwość*.
Własnowola — (niem.) *Eigenmächtigkeit*.
Własnowolny — (niem.) *eigenwillig, willkürlich*; zob. *dowolny, samowolny*.
Wola — (niem.) *Wille*. U *Schopenhauera* w znaczeniu bardzo obszernym. Stąd zarzut (Wundt, Riehl i in.), że wola w jego znaczeniu przestaje być już wolą we właściwym znaczeniu tego wyrazu; zob. *Wstęp* do niniejszej rozprawy.
Wolność — (niem.) *Freiheit*. Wolność jako atrybut woli, w znaczeniu „działania z siebie” (*a se*); *Aseität*. *Wolność intelektualna* — (niem.) *intellektuelle Freiheit*; zob. *intelektualny*.
Wrażenie — (niem.) *Empfindung*. *Wrażenie zmysłowe* — (niem.) *Sinnesempfindung*.
Wrażenia siła — (niem.) *Intensität*; zob. *intensywność, siła*.
Wrażliwość — (niem.) *Empfänglichkeit für Empfindungen, Empfindlichkeit*. *Wrażliwość na pobudki* — (niem.) *Empfänglichkeit für Motive*; zob. *pobudliwość*. *Wrażliwość na podniety* — (niem.) *Empfänglichkeit für Reize*; zob. *podnietliwość*. *Wrażliwy* — (niem.) *empfindlich, empfindlich, sensibel*.

Wrodzony charakter — zob. *charakter*.

Współistnienie — (niem.) *Zusammenbestehen*.

Wybór — (niem.) *Wahl*; zob. *liberum arbitrium*. Zapadnięcie wyboru.

Wyobrażenie — (niem.) *Anschauung*. Używane przez *Schopenhauera* w znaczeniu ciśniejszym: wyobrażenie nie jest u niego nigdy jednoznaczne z *Vorstellung*. Wyobrażeniu (przedstawieniu wyobrażeniowemu, konkretnemu) przeciwstawia abstrakcyjne myślenie za pomocą pojęć; zob. *przedstawienie*, *wyobrażeniowy*.

Wyobrażenie intelektualne — (niem.) *intellektuale Anschauung*; zob. *intelektualny*. Słowa te mają być zapewne skierowane przeciw *Heglowi* i znaczeniu, jakie *Hegel* nadaje wyobrażeniu intelektualnemu jako „nadmysłowemu wyobrażeniu” (*Dziela*, t. III, s. 328 i n.). Mimo to sam *Schopenhauer* przypisuje wyobrażaniu intelektualność, lecz w innym znaczeniu.

Wyobrażeniowy — (niem.) *anschaulich*; zob. *wyobrażenie*, *przedstawienie*.

Wystarczająca podstawa — (niem.) *zureichender Grund*; zob. *podstawa*.

Z

Zapatrywanie — (niem.) *Meinung, Stimme; Ansicht*.

Zasada — (niem.) *Princip*, zob. *podstawa; Regel, Satz, Grundsatz*, zob. *prawo*. *Zasada doświadczenia* — (niem.) *Erfahrungssatz*; zob. *doświadczenie*. *Zasada podstawy* — (niem.) *Satz vom Grunde*; zob. *podstawa*.

Zdolność — (niem.) *Vermögen, Fähigkeit*; zob. *siła*.

Zdolność do dobra i zła — (niem.) *Vermögen des Guten und Bösen*.

Zdolność myślenia — (niem.) *Denkfähigkeit, Denkvermögen*.

Zdolność pojmowania — (niem.) *Fassungskraft, Auffassungsvermögen*; zob. *pojmowanie*.

Zdolność poznawcza — (niem.) *Erkenntnisvermögen*, zob. *poznawczy*.

Zdolność przedstawień — (niem.) *Vorstellungsvermögen*; zob. *przedstawienie*.

Zdolność przyjmowania pobudek — (niem.) *Empfänglichkeit für Motive*; zob. *pobudliwość*.

Zdolność rozważania — (niem.) *Deliberationsfähigkeit*.

Zdolność sądzenia — (niem.) *Urteilsvermögen, Urteilskraft*; zob. *sądzenie, siła*.

Zdolny do rozważań — (niem.) *deliberationsfähig*.

Zjawisko — (niem.) *Erscheinung, Phänomen*. Fenomen, w przeciwstawieniu do rzeczywistego istnienia, do rzeczy w sobie (zob. *rzecz w sobie*). Odróżnić należy zjawisko (*Erscheinung*) od złudzenia, pozoru (*Schein*; zob. *pozór*). U *Schopenhauera* jest byt zjawiskowy tylko złudzeniem. Zob. *Wstęp* do niniejszej rozprawy.

Zmuszać, zmusić — (niem.) *necessiren*; zob. *koniecznym uczynić*.

Znaczenie — (niem.) *Sinn*; zob. *sens, nonsens (Unsinn)*. *Bedeutung*.

Wszystkie zasoby Wolnych Lektur możesz swobodnie wykorzystywać, publikować i rozpowszechniać pod warunkiem zachowania warunków licencji i zgodnie z **Zasadami wykorzystania Wolnych Lektur**.

Ten utwór jest w domenie publicznej.

Wszystkie materiały dodatkowe (przypisy, motywy literackie) są udostępnione na **Licencji Wolnej Sztuki 1.3**. Fundacja Wolne Lektury zastrzega sobie prawa do wydania krytycznego zgodnie z art. Art.99(2) Ustawy o prawach autorskich i prawach pokrewnych. Wykorzystując zasoby z Wolnych Lektur, należy pamiętać o zapisach licencji oraz zasadach, które spisaliśmy w **Zasadach wykorzystania Wolnych Lektur**. Zapoznaj się z nimi, zanim udostępnisz dalej nasze książki.

E-book można pobrać ze strony: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/schopenhauer-o-wolnosci-ludzkiej-woli>

Tekst opracowany na podstawie: Artur Schopenhauer, O wolności ludzkiej woli, tłum., wstęp, objaśnienia Adam Stögbauer, red. H. Goldberg, skład główny w księgarni E. Wende i SP, Warszawa 1908.

Wydawca: Fundacja Nowoczesna Polska

Publikacja zrealizowana w ramach projektu Wolne Lektury (<http://wolnelektury.pl>). Reprodukacja cyfrowa wykonana z egzemplarza pochodzącego ze strony: <http://polona.pl/>. Wydano z finansowym wsparciem Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej. Eine Publikation im Rahmen des Projektes Wolne Lektury. Herausgegeben mit finanzieller Unterstützung der Stiftung für deutsch-polnische Zusammenarbeit.

Opracowanie redakcyjne i przypisy: Aleksandra Sekuła, Henryk Goldberg, Paulina Choromańska.

ISBN 978-83-288-0865-2

Wesprzyj Wolne Lektury!

Wolne Lektury to projekt fundacji Wolne Lektury – organizacji pożytku publicznego działającej na rzecz wolności korzystania z dóbr kultury.

Co roku do domeny publicznej przechodzi twórczość kolejnych autorów. Dzięki Twojemu wsparciu będziemy je mogli udostępnić wszystkim bezpłatnie.

Jak możesz pomóc?

Przekaż 1,5% podatku na rozwój Wolnych Lektur: Fundacja Wolne Lektury, KRS 0000070056.

Wspieraj Wolne Lektury i pomóż nam rozwijać bibliotekę.

Przekaż darowiznę na konto: **szczegóły na stronie Fundacji**.