



IWO USTYNIAK
UNIwersytet Łódzki

**SCHOPENHAUEROWSKA KONCEPCJA MOTYWACJI A
JEDNOŚĆ LUDZKIEJ PODMIOTOWOŚCI W ŚWIETLE
ROZPRAWY *O WOLNOŚCI LUDZKIEJ WOLI***

1. Wstęp

Niezależnie od tego, czy wierzymy, że dysponujemy wolną wolą (tzn., że ostatecznie to od nas samych i naszej autonomicznej decyzji zależy, jakie działanie podejmiemy), czy też raczej skłonni bylibyśmy przyznać, iż w istocie wszelkie nasze działania są czymś koniecznym i tak naprawdę nie mamy na nie żadnego wpływu (wolność woli stanowi jedynie pewne złudzenie), prawdopodobnie każdy zgodzi się, że działania te określone są przez pewne racje, motywy czy intencje stanowiące niezwykle istotny element konstytuujący zarówno nasze naturalne poczucie odpowiedzialności za czyny, jak i poczucie ciągłości (spójności) naszej osobowości. Naturalne i powszechne wydaje się także przekonanie, iż relacja, która łączy działanie z motywem jest w istocie relacją przyczynową, analogiczną do relacji między dwiema zderzającymi się bilami, w której ruch pierwszej z nich w sposób konieczny wywołuje określony ruch drugiej.

W niniejszym artykule zamierzam bliżej przyjrzeć się właśnie takiemu „zdroworozsądkowemu” sposobowi postrzegania ludzkiej woli, z którym spotykamy się w filozofii Arthura Schopenhauera. Omówić przy tym pragnę kilka istotnych trudności związanych z przedstawianą przez Schopenhauera koncepcją motywacji. Jak pokażę, pomimo iż poglądy Schopenhauera bliskie są naszym potocznym, czy też „naturalnym”, przekonaniom, to jednak przy analizie ich całokształtu okazują się równie słabo umotywowane jak odrzucanie przezeń postulatu wolnej woli. Zamierzam ponadto pokazać, jak bardzo

problematiczne jest jego stanowisko odnośnie do jedności dwóch zasadniczo odmiennych aspektów ludzkiej podmiotowości, związanych z dwoma możliwymi sposobami postrzegania przez nas naszego własnego Ja.

Omawiając poglądy Schopenhauera, odwoływał się będę przede wszystkim do jego słynnej rozprawy *O wolności ludzkiej woli*. W kilku miejscach nawiążę również do jego głównego dzieła – tj. *Świata jako woli i przedstawienia* – oraz do rozprawy *O poczwórnym źródle twierdzenia o podstawie dostatecznej*.

2. Pojęcie samoświadomości

Rozpoczynając niniejsze rozważania, wspomnieć pragnę, że rozprawa Schopenhauera *O wolności ludzkiej woli* stanowiła odpowiedź na pytanie konkursowe Norweskiej Akademii Królewskiej dotyczące tego, czy istnienia wolnej woli można dowieść jedynie na podstawie samowiedzy. Niezbędne jest zatem wstępne objaśnienie, jak myśliciel ten pojmował samo pojęcie samowiedzy (czy też samoświadomości). „Samowiedzą” (*Selbstbewusstsein*) Schopenhauer nazywał po prostu świadomość własnego Ja i jako taką odróżniał ją od tzw. świadomości innych rzeczy. Ważne przy tym jest to, że właściwym przedmiotem danym nam w samowiedzy jest, zdaniem Schopenhauera, Ja pojmowane przede wszystkim jako podmiot woli [por. Schopenhauer, 1991, 20]. Dodajmy, że za przejawy woli uznawał on z kolei nie tylko „akty chcenia”, lecz także wszelkie afekty i odczucia. Ponadto, wedle Schopenhauera to właśnie tak pojmowana samoświadomość miała stanowić „most” łączący ludzką podmiotowość z zewnętrznym światem [por. Schopenhauer, 1991, 27]. Tylko dzięki temu, że w samoświadomości dani jesteśmy sobie jako podmioty woli, możemy postrzegać samych siebie jako istoty przedmiotowe, znajdujące się „wewnątrz” świata i pozostające z nim w rozmaitych związkach. Nawet świadomość naszej cielesności wpływała zdaniem Schopenhauera z tego, że ciało traktujemy przede wszystkim jako „organ” woli.

Dodajmy, że pojęcie ciała jako narzędzia woli odgrywa niezwykle istotną rolę w całości metafizycznych poglądów Schopenhauera.

Twierdził on bowiem, że akt woli i czynność ciała (określone działanie) nie są dwoma odmiennymi stanami, lecz w istocie są tym samym stanem postrzeganym na dwa odmiennie sposoby (w pierwszym przypadku jako przedmiot samoświadomości, w drugim jako przedstawienie dane nam w świadomości rzeczy zewnętrznych). W związku z tym Schopenhauer pisał: „Czynność ciała jest niczym innym niż uprzedmiotowionym, tj. wstępującym w naoczność, aktem woli” [Schopenhauer, 2009, t. 1, 174].

Właśnie to utożsamienie czynności ciała i aktu woli pozwala Schopenhauerowi stwierdzić w dalszej części jego głównego dzieła, iż wola stanowi istotę całej zjawiskowej rzeczywistości. Dlatego także, nawiązując do terminologii Kanta, określał on wolę jako „rzecz samą w sobie”, która pozostaje poza zasięgiem zasady racji dostatecznej [por. Schopenhauer, 2009, 439n]. Zaznaczmy, że Schopenhauer nie twierdził przez to, iż wszelkie zjawiska w świecie „funkcjonują” dokładnie tak samo jak ludzka wola. Uznawał natomiast, że wola ludzka stanowi najdoskonalszy przejaw, czy też uprzedmiotowienie, rzeczy samej w sobie w fenomenalnym świecie.

Dodatkowo należy zwrócić uwagę, że Schopenhauer zdaje się w ten sposób unikać także Kartezjańskiego problemu relacji między duszą i ciałem, przynajmniej w odniesieniu do wolicjonalnego aspektu ludzkiej podmiotowości. Unika bowiem konieczności wprowadzania dodatkowej przyczynowej relacji pośredniczącej między ciałem a wolą.

Można powiedzieć zatem, że poprzez akt samoświadomości podmiot odkrywa, że on sam jest w istocie ucieleśnioną wolą, co w konsekwencji umożliwia mu metafizyczne poznanie istoty całej rzeczywistości. Zarazem, jak wspomniałem, człowiek jako podmiot woli jest sobie dany jako zjawisko, tzn. jako byt wpisany w łańcuch przyczyn i skutków rządzących światem. Samopoznanie możliwe jest dla człowieka jedynie w odniesieniu do tego wszechstronnie zdeteterminowanego zjawiskowego świata, a w związku z tym, choć bezpośrednio jest on sobie dany jako podmiot woli, to pierwotnie spostrzega siebie zarazem jako jeden z przedmiotów w świecie, tj. jako zjawisko, a więc jako coś, co w swym istnieniu jest całkowicie zdeteterminowane przez zasadę racji dostatecznej [por. Schopenhauer, 2009, 441]. Takie poznanie nie jest już jednak dane nam w samoświadomości, lecz wymaga poznawczej aktywności intelektu.

Pomimo iż wola stanowi dla Schopenhauera właściwy przedmiot samowiedzy, twierdził o, iż potoczna analiza samoświadomości nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie o wolność woli. Samowiedza mówi nam bowiem o aktach naszej woli jedynie tyle, że możemy czynić, co chcemy, a więc, że nasze działanie jest wolne, to znaczy zależne od naszej woli, ale nie to, że nasza wola jest wolna. Upewnia nas jedynie o tym, że możemy postępować zgodnie z własną wolą, a zatem, że dysponujemy pewnym zakresem wolności fizycznej (którą szerzej omówię w dalszej części tego artykułu) [por. Schopenhauer, 1991, 25 i 32]. Nie jest ona w stanie powiedzieć nam natomiast nic o związkach między człowiekiem a światem, a przecież problem wolności woli sprowadza się właśnie do ustalenia charakteru tej relacji. Schopenhauer twierdził wręcz, że samoświadomość nie jest nawet w stanie pojąć sensu pytania o wolność woli, ponieważ pytanie to dotyczy relacji, w której jeden z członów (a mianowicie przedmioty należące do „zewnątrznego” świata) nie stanowi żadnego przedmiotu, który mógłby być dany w samoświadomości.

3. Negatywny charakter pojęcia wolności

Warto w tym miejscu nieco szerzej omówić podjętą przez Schopenhauera krytykę pojęcia *liberum arbitrium*. Wyjaśnijmy pokrótce jak rozumiał on samą wolność. Mianowicie, zdaniem autora *Świata jako woli i przedstawienia* wolność może być pojmowana jedynie jako coś negatywnego, a mianowicie jako brak przeszkód, które krępowałyby nasze działanie [por. Schopenhauer, 1991, 13]. W związku z tym w zależności od rodzajów przeszkód, które miałyby nas ograniczać Schopenhauer wyróżnia trzy rodzaje wolności. Pierwszym z nich jest wolność fizyczna. Schopenhauer pojmuje ją przede wszystkim jako brak jakichkolwiek przeszkód fizycznych, które (np. krępując ruchy naszego ciała) ograniczałyby możliwość realizacji podejmowanych przez nas postanowień. Dlatego też w świetle takiego ujęcia wolności „wolnymi” można nazwać wszelkie te stworzenia, których czynności są determinowane jedynie przez ich wolę [por. Schopenhauer, 1991, 14].

Drugim rodzajem wolności, który wymienia Schopenhauer, jest wolność intelektualna. Wolność ta ma jego zdaniem polegać na zdolności intelektu do niezafałszowanego przedstawiania sobie pobudek kierujących wolą [por. Schopenhauer, 1991, 103n]. Innymi słowy, człowiek jest intelektualnie wolny wtedy, gdy jest w stanie we właściwy sposób interpretować otaczającą go rzeczywistość. Z brakiem wolności intelektualnej mamy natomiast do czynienia w przypadkach, w których władze poznawcze osoby działającej nie funkcjonują prawidłowo, a także wtedy, gdy pewne zewnętrzne okoliczności sprawiają, że osoba ta może mylnie interpretować uzyskiwane przez nią przedstawienia.

Wreszcie trzecim rodzajem wolności jest wolność moralna, i to ona stanowi właściwy przedmiot rozprawy [por. Schopenhauer, 1991, 15]. Wolność moralna jest bowiem, jak twierdził Schopenhauer, tym samym co wolność woli. Schopenhauer zwracał uwagę, że problem wolności moralnej był związany z pytaniem o to, czy same pobudki mogą, podobnie jak np. przeszkody fizyczne, ograniczać swobodę naszego działania. Pytanie to, jak zauważał, dotyczy jednak nie tego, czy wola jest rzeczywiście wolna, lecz jedynie tego, czy pewna pobudka może przewyciężyć inną słabszą pobudkę i w ten sposób „zniewolić” naszą wolę, skłaniając nas do podjęcia działania, którego nie podjęlibyśmy w innym wypadku (*resp.* odwołując nas od działania, ku któremu skłanialibyśmy się w każdym innym przypadku). Schopenhauer przyznawał, że nie ma takiej pobudki, której nie mogłaby przewyciężyć inna pobudka, co oznacza, że żadna pobudka nie ma nad naszą wolą władzy bezwzględnej. Niemniej jednak nie świadczy to jego zdaniem o wolności ludzkiej woli. Uznawał on bowiem, iż wola ludzka jest rzeczywiście wolna tylko wtedy, jeżeli może działać niezależnie od jakichkolwiek pobudek, a zgodnie z jego poglądami tylko w takim przypadku można by uznać ją za wolną. Negatywne pojęcie wolności Schopenhauer przeciwstawia bowiem pozytywnemu pojęciu konieczności [por. Schopenhauer, 1991, 16]. Jego zdaniem konieczne jest to, co „wynika z danej wystarczającej podstawy” [por. Schopenhauer, 1991, 17]. Niezależnie od tego, czy mówimy o związkach przyczynowych, czy też o relacjach występujących w logice i matematyce, ilekroć dana jest racja określająca to, dlaczego coś ma raczej istnieć, niż nie istnieć (oraz być raczej takie niż inne), to wynikające z

niej następstwo czymś koniecznym. Innymi słowy, czymś na równi koniecznym jest dla Schopenhauera to, że trójkąt jest równoboczny, gdy posiada trzy równe boki, jak i to, że po przyczynie nieuchronnie nastąpi określony skutek. W związku z tym, jeżeli dałoby się dowieść, że akt woli możliwy jest jedynie wówczas, gdy poprzedza go coś, co zawiera w sobie dostateczną podstawę dla zaistnienia owego aktu, to wynikałoby z tego, że każdy faktyczny akt naszej woli (a w związku z tym każde działanie, jakie podejmujemy) jest konieczny. W konsekwencji, w danej sytuacji możliwe byłoby zawsze tylko jedno działanie, a zatem nie istniałoby wówczas nic takiego jak wolność wyboru. Z drugiej strony, wolne mogłoby być jedynie takie chcenie, które nie posiada żadnej determinującej je racji, a zatem takie, które, jak to ujmuje Schopenhauer, byłoby czymś absolutnie przypadkowym, a przez to czymś w swej istocie „cudownym” [por. Schopenhauer, 1991, 17]. Jak pisał Schopenhauer w dalszej części swej rozprawy, „gdybyśmy przyjęli wolność woli, to każda ludzka czynność byłaby cudem, który nie daje się wytłumaczyć – skutkiem bez przyczyny. A gdybyśmy się odważyli i spróbowali przedstawić sobie takie *liberum arbitrium indifferentiae*, to zauważylibyśmy, że rozum właściwie tu ustaje i milknie: nie posiada żadnej formy, by pomyśleć coś podobnego” [por. Schopenhauer, 1991, 54].

Zauważmy, że powyższe stwierdzenie bezpośrednio nawiązuje do długiej tradycji argumentów formułowanych przeciwko *liberum arbitrium*, wedle których wolność wyboru uznawana jest za coś irracjonalnego, coś, co nie tylko nie może stanowić podstawy ludzkiego działania, lecz co wręcz czyni niemożliwym podjęcie jakiegokolwiek działania. Warto przypomnieć, że główny argument przeciwko takiej koncepcji wolności, wielokrotnie już u Arystotelesa w dziele *O niebie* [por. Arystoteles, 1990, t. 2, 299]. Wedle Arystotelesa człowiek oddalony równo od dwóch identycznych rodzajów jedzenia, nie mając dostatecznych podstaw, by wybrać którykolwiek z nich, nie wybrałby żadnego. Ponadto, na co zwracał uwagę chociażby Leibniz, przyjęcie koncepcji wolności polegającej na zdolności działania w sytuacji tzw. obojętnej równowagi prowadzi do paradoksalnych konsekwencji [por. Leibniz, 2001, 148]. Otóż, gdyby dane nam były dwie odmienne możliwości działania i nic nie skłaniałoby nas w większym stopniu do

podjęcia jednego z tych działań, to wówczas, chcąc danego działania, jednocześnie nie chcielibyśmy go, gdyż tak samo chcielibyśmy działania odmiennego.

Warto również dodać, że *liberum arbitrium* krytykowano także ze względu na wspomnianą przypadkowość działań, która niewątpliwie wiąże się z takim pojmowaniem wolności. Przypomnijmy chociażby zarzut sformułowany przez Sorena Kierkegaard, wedle którego, gdyby wolność możliwa była jedynie o tyle, o ile możemy być jednakowo skłonni do podjęcia wielości działań, to należałoby uznać, że w istocie zawsze jest ona związana z obojętnością względem tego, co wybieramy [por. Kierkegaard, 2000, 190]. Chociaż nie twierdził on wcale, że niemożliwe jest dokonywanie takich wyborów, to jednak wskazywał na negatywne konsekwencje, jakie utożsamianie wolności z *liberum arbitrium* ma dla ludzkiej egzystencji. Zauważmy przecież, że wolność wyboru jest nie mniejszym zagrożeniem dla poczucia odpowiedzialności za własne czyny niż determinizm. Jak bowiem możemy czuć się odpowiedzialni za wybór jednej spośród wielu dostępnych dla nas możliwości, skoro nie istnieją żadne powody, dla których nie mielibyśmy wybrać dowolnej innej możliwości? Wszelkie nasze wybory byłyby wówczas jedynie dziełem przypadku, a poczucie wpływu i odpowiedzialności za naszą własną egzystencję byłoby co najwyżej pewnym złudzeniem. Dodatkowo, przy takim pojmowaniu wolności i założeniu, że nasze wybory nie są ze sobą w żaden sposób powiązane, gdyż każdy jest dziełem przypadku, niezwykle trudno byłoby zrozumieć, jak mogłaby się ukonstytuować świadomość jedności ludzkiej osobowości (a w związku z tym także poczucie odpowiedzialności za własną egzystencję). Całe ludzkie życie byłoby wówczas jedynie pasmem przypadkowych zdarzeń i wyborów. Dla Kierkegarda poczucie odpowiedzialności za własne czyny, a także związane z nim poczucie integralności własnej osoby, możliwe są tylko wówczas, gdy nasze wybory uznajemy za konieczne i ściśle związane z naszą przeszłością, a także z naszą faktycznością [por. Kierkegaard, 2000, 196–199]. Należy podkreślić, że oczywiście nie oznacza to wcale, iż wybory te musimy pojmować jako zdeterminowane przez zewnętrzne i niezależne od nas przyczyny, lecz raczej, że owa konieczność stanowi pewną formę wewnętrznego, egzystencjalnego przymusu związanego z dążeniem do

autentycznego egzystowania (w którym to jedynie ja sam jestem w pełni odpowiedzialny za to kim jestem), a dążenie to ściśle wiąże się z „ujednoceniem” poprzez nasze wybory tego, kim jesteśmy i kim byliśmy, z tym, kim chcemy się stać. Należy się jednak zastanowić, czy takie odpowiedzialne egzystowanie nie wymaga, oprócz poczucia wewnętrznego przymusu, także świadomości tego, że przecież mogliśmy wybrać inaczej? Czy samo stwierdzenie, że „coś wybieramy”, nie zakłada już tego, że decydujemy się na jedną z wielu dostępnych dla nas możliwości, a zatem, czy nie zakłada pewnej formy wolności wyboru? Ponadto, czy nie jest tak, że nasz wybór może nabrać pełnego „egzystencjalnego ciężaru” dopiero wtedy, gdy rzeczywiście dana jest nam wielość możliwości, i chociaż wybraliśmy jedną z nich to jednak mogliśmy także dokonać innego wyboru? Czy zatem pomimo wskazanych przez Kierkegaarda niewątpliwych trudności związanych z utożsamieniem *liberum arbitrium* z wolnością w ogóle, nie należy uznać wolności wyboru za pewien konieczny, choć z pewnością niewystarczający, warunek wolności?

4. Przyczynowość a złudzenie wolności

Schopenhauer słusznie zauważył, że akt woli zawsze związany jest z przedstawieniem pewnego przedmiotu [por. Schopenhauer, 1991, 23]. Podobnie, jak na przykład akt spostrzegania jest niczym bez pewnych treści, które są w nim uchwytywane, tak też akt chcenia byłby niczym, gdyby chcenie to nie odnosiło się do żadnego, choćby tylko mgliście przedstawionego przedmiotu. Niemniej jednak dla Schopenhauera oznacza to nie tylko, że akt woli musi mieć pewne intencjonalne odniesienie, ale przede wszystkim, że ów akt może powstać jedynie jako skutek oddziaływania pewnego przedmiotu danego nam uprzednio za pośrednictwem władz poznawczych, który to przedmiot Schopenhauer określa mianem pobudki. Jak pisze: „Jeżeli człowiek chce, to zawsze chce czegoś [...]. Znaczy to, że akt woli, który sam jest tylko przedmiotem samowiedzy, powstaje pod wpływem czegoś, co należy do świadomości innych rzeczy, co więc jest przedmiotem zdolności poznawczej” [Schopenhauer, 1991, 23]. Jak się

wydaje, już w tym miejscu można by podać w wątpliwość zasadność jego rozumowania. Czy faktycznie ze stwierdzenia, że aktowi woli musi towarzyszyć przedstawienie pewnego „przedmiotu”, wynika, że przedstawienie to musi poprzedzać i warunkować ów akt? Nie jest bezzasadnym poglądem, iż akty woli muszą być uwarunkowane przez pewne poprzedzające je przedstawienia, ale należy zauważyć, że intencjonalny charakter naszych aktów (w tym także aktów woli) nie dowodzi wcale konieczności uprzedniego zaistnienia jakichkolwiek bodźców, które wywoływałyby owe akty. W związku z tym stwierdzenie Schopenhauera dotyczące związku między aktem woli i jakimś wcześniejszym przedstawieniem pozostaje póki co jedynie niedowiedzianym mniemaniem, choć niewątpliwie mniemaniem jak najbardziej naturalnym i zgodnym ze zdrowym rozsądkiem. W świetle przedstawionego powyżej poglądu problematyczne wydaje się jednak, czym właściwie jest dla Schopenhauera przedmiot woli lub poznania.

By rozjaśnić przedstawioną powyżej wątpliwość, należy wskazać na pewną ogólną trudność związaną z tym, jak Schopenhauer pojmował sam akt doświadczenia. Otóż, podobnie jak Kant, Schopenhauer twierdził, iż jedność doświadczenia może powstać jedynie dzięki współdziałaniu zmysłowości i intelektu (należy jednak zaznaczyć, że zarazem, w odróżnieniu od Kanta, Schopenhauer twierdził, iż aktywność intelektu nie ma charakteru dyskursywnego, lecz intuicyjny). Tym, co przede wszystkim „chwytają” intelekt są określone formy działania zasady racji dostatecznej (czy też sposoby uprzedmiotowienia woli w zjawiskowym świecie), w tym związku przyczynowe. Zgodnie z powyższym Schopenhauer twierdził także, że dzięki intelektowi wrażenia, będące treściami świadomości, odnosimy do czegoś znajdującego się poza nami, co stanowi przyczynę tych wrażeń. To dokonywane przez intelekt odnoszenie wrażeń do ich przyczyn stanowi niezwykle istotny (a zarazem pierwotny) moment w konstytucji przedmiotów danych nam w doświadczeniu. Przedstawiony powyżej pogląd Schopenhauera można zatem rozumieć następująco: akt woli powstać może jedynie jako następstwo pewnego przedstawienia, które z kolei samo powstać może jedynie wskutek oddziaływania na nasze zmysły określonego przedmiotu.

Nie sposób przeoczyć kilku istotnych problemów związanych z takim pojmowaniem aktów poznania. Po pierwsze, jak zauważył chociażby Christopher Janaway w książce *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, przedmiot poznania musiałby w związku z tym posiadać dwie, niedające się ze sobą pogodzić charakterystyki [por.: Janaway, 1989, 160 i nast.]. Z jednej strony istnienie przedmiotu doświadczenia jest wedle Schopenhauera możliwe jedynie o tyle, o ile jest on przedstawieniem ukonstytuowanym przez podmiot poznania. Z drugiej strony jednakże, ten sam przedmiot ma być odpowiedzialny za wywoływanie w nas wrażeń. To z kolei oznacza, że przedmiot ten musiałby istnieć zanim stałby się przedmiotem spostrzegania (przyczyna musi bowiem poprzedzać skutek w czasie). Z takim stwierdzeniem można by się zgodzić, gdybyśmy przyjęli, że wszelkie przedstawienia są jedynie reprezentacjami przedmiotów, które istnieją niezależnie od poznającego podmiotu. Taką możliwość jednakże Schopenhauer stanowczo odrzucał. Jak bowiem wskazywał, podmiot i przedmiot poznania są w swym istnieniu nierozzerwalnie ze sobą związane.

Po drugie, należy pamiętać, że zgodnie z poglądami Schopenhauera podmiot poznania sam nie może być zarazem żadnym przedmiotem. W związku z tym pojawia się problem (który szerzej omówię w dalszej części artykułu) z wyjaśnieniem mechanizmu oddziaływania przedmiotu na podmiot, ponieważ na gruncie poglądów Schopenhauera podmiotu nie można zasadnie uznać za żaden przedmiot znajdujący się w zjawiskowym świecie.

Po trzecie, nawet jeżeli przyjęlibyśmy, że faktycznie akt woli jest wywoływany przez przedstawienie pewnego przedmiotu, to, jak zauważa sam Schopenhauer, nie dowodzi to jeszcze wcale, iż taki bodziec wywołuje określony akt woli w sposób konieczny [por. Schopenhauer, 1991, 23]. Ostateczne rozstrzygnięcie problemu wolności woli miało natomiast zależeć jego zdaniem właśnie od ustalenia tego, jaki charakter ma relacja między bodźcem a aktem woli. Jeżeli bodziec, będący przedstawieniem pewnego „zewnętrznego” przedmiotu wywoływałby akt woli w sposób konieczny, to rzeczywiście w każdej chwili naszego życia zdolni byłibyśmy tylko do jednego określonego działania, a zatem nie istniałoby nic takiego jak wolność woli.

Schopenhauer poszukiwał odpowiedzi na pytanie o wolność woli w apriorycznych prawach rządzących świadomością zewnętrznymi przedmiotów. Jak już wspominałem, najwyższą zasadą rządzącą zjawiskowym światem była wedle niego zasada racji dostatecznej. Jak zauważył Adam Wojtunik w książce *Wolność i konieczność w myśli Arthura Schopenhauera*, za punkt wyjścia swoich poglądów Schopenhauer przyjmuje Wolffiańską zasadę, wedle której „niczego nie ma bez racji dłaczego bardziej jest niż nie jest” [por. Wojtunik, 2011, s. 25]. Z zasady tej Schopenhauer uczynił główną zasadę wszelkiego poznania. W odniesieniu do przedstawień empirycznych zasada ta przejawia się jako przyczynowość wszechstronnie determinująca wszelkie zjawiska [por. Wojtunik, 2011, s. 29, a także Schopenhauer, 1991, 36]. Oznacza to, że każde zjawisko w świecie posiada swoją przyczynę, oraz, że ilekroć zaistnieje dana przyczyna, z koniecznością nastąpi po niej określony skutek. Prawu temu podlegają jego zdaniem bez wyjątku wszelkie przedmioty doświadczenia. Niemniej jednak zwraca on uwagę na szereg istotnych różnic, które można zaobserwować pośród występujących w świecie związków przyczynowych. Ze względu na specyficzne relacje między przyczynami a skutkami wyróżnia on trzy główne rodzaje przyczyn. Przyczynami (*Ursache*) w najściślejszym znaczeniu tego słowa nazywa te przyczyny, z którymi mamy do czynienia w przypadku wszelkich zmian fizycznych i chemicznych zachodzących w przyrodzie [por. Schopenhauer, 1991, 38]. Wyróżnił dwie istotne cechy charakteryzujące związki przyczynowe tego rodzaju. Odwołując się do zasad mechaniki Newtona, twierdził, że po pierwsze działania i przeciwdziałania w takich związkach są sobie równe, a po drugie, że zwiększenie siły oddziaływania danej przyczyny zawsze proporcjonalnie zwiększa także skutek.

Za odmienny rodzaj przyczyn Schopenhauer uznawał tzw. bodźce czy też podniety (*Reiz*), czyli przyczyny, które bezpośrednio związane są ze zmianami, jakie zachodzą tylko w istotach żywych (tzn. w organizmach roślin i zwierząt) [por. Schopenhauer, 1991, 39]. Od przyczyn pierwszego rodzaju bodźce odróżnia przede wszystkim to, że w ich przypadku nie możemy już mówić ani o tym, że przedmiot, w którym dokonują się zmiany pod wpływem pewnej przyczyny również w taki sam sposób oddziałuje na tę przyczynę, ani o tym, że skutek

będzie zawsze proporcjonalnie zwiększał się wraz z tym, jak będziemy zwiększali intensywność oddziaływania podniety.

Wreszcie, trzecim wymienianym przez Schopenhauera rodzajem przyczyn, o których wspominałem już omawiając jego ujęcie wolności moralnej, są oddziałujące na wolę motywacje (*Motiv*) [por.: Schopenhauer, 1991, 40]. Ten rodzaj przyczynowości odróżnia od pozostałych to, że odnosi się tylko i wyłącznie do aktywności organizmów zwierzęcych (a zatem także do aktywności ludzkiej), a także to, iż właściwą przyczynę działania stanowi w tym przypadku nie bezpośrednio oddziaływanie jednego przedmiotu na inny przedmiot, lecz poznawcze przedstawienie określonego przedmiotu. Schopenhauer wskazuje także na istotne różnice między motywacjami determinującymi zachowania ludzi a motywacjami związanymi z zachowaniem innych zwierząt [por. Schopenhauer, 1991, 42]. Twierdzi mianowicie, że ludzie w odróżnieniu od zwierząt posiadają zdolność do wytwarzania przedstawień niekonkretnych, abstrakcyjnych i ogólnych. W związku z tym w przypadku ludzi zakres możliwych pobudek oddziałujących na wolę jest znacznie szerszy niż w przypadku zwierząt, które zdaniem Schopenhauera w swoich działaniach mogą odnosić się jedynie do konkretnych przedmiotów danych w doświadczeniu. Tak więc, o ile aktywność zwierząt jest całkowicie zależna od tego, co w danej chwili postrzegają ich zmysły, o tyle pobudki, którymi mogą się kierować ludzie, obejmują także przedstawienia odnoszące się np. do przeszłości i przyszłości.

Warto przy tym wspomnieć, że nie jest do końca jasne, jakie właściwie przedstawienia ma na myśli Schopenhauer, używając terminu „motyw”. Czy mianowicie każde przedstawienie, które uznać możemy za przyczynę działania, możemy także zasadnie określić jako motyw? Niewątpliwie spostrzeżenie pewnego obiektu może być przyczyną wywołującą w nas określone działanie. Gdy, na przykład, widząc nadjeżdżający z naprzeciwka samochód schodzę na pobocze drogi, to z pewnością można uznać, że spostrzeżenie samochodu miało wpływ na moje działanie. Ale czy powiemy, że było ono motywem mojego działania? Gdy mówimy o motywach czyjś postępowania, to przecież mamy na myśli raczej cele jakie przyświecają działaniom tej osoby. W związku z tym w przedstawionej wyżej sytuacji za motyw mojego

działania (o ile oczywiście działania tego nie uznamy jedynie za nawykową reakcję na bodziec) moglibyśmy uznać na przykład pewne „wyobrażenie” (choćby nawet było ono bardzo mgliste i krótkotrwałe) tego, że schodząc z drogi unikam potrącenia lub przynajmniej stresującej scysji z kierowcą pojazdu (ewentualnie za motyw można by uznać także wyobrażenie samych negatywnych konsekwencji pozostania na drodze). Takie wyobrażenie może być oczywiście wywołane przez wcześniejsze spostrzeżenie samochodu. Nie wynika z tego, iż także to wcześniejsze spostrzeżenie trzeba uznać za motyw.

Pomimo wszelkich różnic pomiędzy wymienionymi rodzajami przyczynowości, w każdym z nich, twierdził Schopenhauer, następstwo przyczyny i skutku jest jednakowo konieczne. Nie ma znaczenia, czy mówimy o związkach przyczynowych rządzących nieożywioną materią, czy o niematerialnych pobudkach determinujących zachowania zwierząt; każde zdarzenie może nastąpić jedynie wtedy, kiedy wcześniej zaistnieje coś, co stanowi jego przyczynę, a jeżeli już zaistnieje przyczyna, to po niej musi nastąpić pewien określony skutek. Niczego nie zmienia tu nawet fakt, że ludzie dysponują pewnym zakresem wolności względem konkretnych przedstawień danych w doświadczeniu. Jeśli nie zaistnieje pobudka, zawierająca w sobie dostateczną rację pewnego działania, działanie to jest niemożliwe. Natomiast gdy owa pobudka zaistnieje, określone działanie staje się konieczne.

Skąd zatem bierze się w nas owo naturalne przeświadczenie, że w danej sytuacji jesteśmy w równej mierze zdolni do wielu odmiennych działań? Zdaniem Schopenhauera wolność woli jest jedynie iluzją wpływającą, po pierwsze, z tego, że właściwe akty woli mylimy z życzeniami [por. Schopenhauer, 1991, 26]. Schopenhauer nie kwestionuje tego, że w dowolnej sytuacji możemy sobie wyobrazić wielość rozmaitych działań oraz wielość motywów, które miałyby nas ku danym działaniom skłaniać. W związku z tym w dowolnej sytuacji możemy sobie także „życzyć” wielu odmiennych działań, lecz to nie oznacza wcale, że możemy w takim samym stopniu „chcieć” tych działań. Warto dodać, że dla Schopenhauera złudzenie to wiąże się ze specyfiką funkcjonowania ludzkiego intelektu. Twierdził on mianowicie, że intelekt (*Verstand*) rozpoznaje konieczność danego działania zawsze jedynie *a posteriori* i dlatego zanim wola dokona wyboru, możemy łudzić się, że w

każdej sytuacji możliwe jest podjęcie wielości działań [por.: Schopenhauer, 2009, t. 1, 444]. W rzeczywistości jednakże możliwe jest jedynie to działanie, do którego skłania nas pobudka najsilniejsza.

Drugim źródłem złudzenia wolności jest wedle Schopenhauera to, iż konieczność związku przyczynowego, który zachodzi między pobudkami i aktami woli, staje się w przypadku motywacji niezwykle trudna do uchwycenia; pobudki, w odróżnieniu od przyczyn „fizycznych” czy nawet podniet, nie są bowiem materialnymi przedmiotami, które bezpośrednio oddziaływałyby na wolę [por. Schopenhauer, 1991, 50].

Po trzecie, zwodzi nas także nasza samoświadomość, która utwierdza nas w przekonaniu, że możemy czynić to, co chcemy. Jak jednak pamiętamy, zdaniem Schopenhauera, owo orzeczenie samoświadomości: „mogę czynić, co chcę” w istocie nie mówi w ogóle nic o wolności aktów naszej woli, lecz jedynie „oznajmia” nam, że możemy działać zgodnie z własną wolą, co z kolei oznacza tylko tyle, że dysponujemy pewnym zakresem wolności fizycznej.

Na koniec tej części niniejszych rozważań, pragnę krótko omówić istotne dla myśli Schopenhauera pojęcie charakteru. Za Kantem przyjmował on rozróżnienie na empiryczny oraz inteligibilny charakter człowieka. „Charakterem inteligibilnym” nazywał, mówiąc najogólniej, niepoznawalną istotę czy też naturę każdego człowieka, rozumianą jako określony sposób uprzedmiotowienia się metafizycznej woli. Charakterem empirycznym nazywał z kolei przejaw charakteru inteligibilnego w zjawiskowym świecie. W odróżnieniu od charakteru inteligibilnego charakter empiryczny jest dla nas poznawalny, gdyż przejawia się we wszelkich naszych działaniach. Schopenhauer twierdzi, że to właśnie charakter określa to, w jaki sposób dany człowiek reaguje na określone pobudki. Tym samym to także charakter jest czynnikiem, który sprawia, że ludzie mogą zachowywać się różnie, pomimo tego, że motywy kierujące ich działaniami są takie same. Pojęcie charakteru jest dla Schopenhauera istotne także dlatego, że to właśnie dzięki niemu możliwe staje się jego zdaniem wyjaśnienie poczucia odpowiedzialności człowieka za własne czyny. Charakter ustanawia bowiem prawidłowości rządzące naszymi zachowaniami. Dzięki temu spostrzegamy, że działania podejmowane przez nas w określonych sytuacjach są dla nas czymś typowym. Innymi słowy, za sprawą charakteru naszą osobowość

postrzegamy jako coś jednolitego i względnie trwałego, a określone zachowania uznawać możemy za „nasze własne”, za coś, co „wypływa” z naszej natury.

5. Podmiot poznania a podmiot woli. „Cudowny” charakter Schopenhauerowskiej koncepcji motywacji

Przedstawivszy stanowisko Schopenhauera w kwestii wolności ludzkiej woli, pragnę obecnie bardziej szczegółowo omówić kilka istotnych problemów i niejasności związanych z prezentowanymi przez niego poglądami. W rozprawie *O wolności ludzkiej woli* Schopenhauer utrzymuje, iż motywacja stanowi jeden z rodzajów przyczynowości, z którymi mamy do czynienia na „zewnątrz nas”, w otaczającej nas rzeczywistości¹. Powstaje pytanie, czy faktycznie którykolwiek z członów związku przyczynowego, którym jest motywacja, jest nam kiedykolwiek dany w doświadczeniu? Przecież jedynym, co jest nam dane, są działania ludzi. Nigdy natomiast nie postrzegamy ani ich pobudek, ani wywoływanych przez nie aktów woli. Oczywiście, czymś zupełnie naturalnym jest nasze mniemanie, że działaniami ludzi kieruje ich wola, a także to, że postępowanie jest w jakiś sposób związane z motywami, powodującymi, że ludzie chcą właśnie tego, czego chcą. Jednak trudno zgodzić się ze stwierdzeniem, że czyjeś „chcenie”, bądź to, co wywołuje owo „chcenie”, jest nam bezpośrednio dane w doświadczeniu. Wydaje się raczej, że wspomniane mniemanie opiera się na specyficznym rozumowaniu przez analogię. Punktem wyjścia tego rozumowania muszą być dane naszej własnej samoświadomości

¹ Jak zauważał Wojtunik, pogląd Schopenhauera dotyczący tego, czym w istocie jest motywacja, nie jest wcale jednoznaczny. Zauważmy na przykład, że odmienny sposób rozumienia pojęcia motywacji odnajdujemy w rozprawie Schopenhauera *O poczwórnym źródle twierdzenia o podstawie dostatecznej*. W rozprawie tej Schopenhauer wymieniał mianowicie motywację jako czwarty, odmienny od przyczynowości, rodzaj konieczności rządzącej przedstawieniami. Dodatkowo warto nadmienić, że w tej pracy Schopenhauer twierdzi również, że motywacja stanowi „przyczynowość wziętą od wewnątrz”, tzn. przyczynowość daną nam za pośrednictwem doświadczenia wewnętrznego [por.: Wojtunik, 2011, s. 45, a także: Schopenhauer, 2004, 121].

(samoświadomości wolicjonalnej) Jedynie w niej mogą być nam dane akty woli, ponieważ są one właściwym przedmiotem samowiedzy wolicjonalnej. Również w samowiedzy (choć w tym przypadku poznawczej) musimy poszukiwać przyczyn determinujących akty naszej woli. Nigdy przecież nie widzimy spostrzeżeń, wyobrażeń, wspomnień czy przemyśleń innych ludzi, a to właśnie one stanowią, zgodnie z poglądami Schopenhauera, motywacje działań. Jedynie nasza własna samoświadomość pozwala nam doświadczyć tego, że spostrzegamy, myślimy, czujemy czy też, że chcemy. Dopiero wtórnie możemy przypisywać te stany świadomości innym istotom. W związku z powyższym przekonanie dotyczące tego, jak funkcjonuje ludzka wola, w ogóle nie może bazować na doświadczeniu przedmiotów znajdujących się „na zewnątrz nas”, lecz powinno opierać się na tym, co „orzeka” samowiedza. Czy zatem nie nazbyt pochopnie Schopenhauer odmówił samowiedzy prawa głosu w kwestii wolności woli? Jeżeli w istocie samoświadomość nie ma w tej kwestii nic do powiedzenia poza owym orzeczeniem, że „możemy czynić, co chcemy”, to pojawia się pytanie, czy równie nieuchwytna dla intelektu nie okazuje się Schopenhauerowska koncepcja motywacji. Jeżeli bowiem samowiedza informuje nas jedynie o tym, że możemy działać zgodnie z własną wolą, to nie sposób także wywieść z niej głoszonej przez Schopenhauera tezy, że akt woli (będący w swej istocie zawsze czymś jedynie „wewnętrznym”) może zaistnieć tylko jako skutek oddziaływania pobudki (czyli pewnego przedstawienia danego nam w świadomości „zewnętrznych rzeczy”).

Z prezentowaną tu koncepcją ludzkiego działania wiąże się także inna trudność, o której wspominałem wcześniej, a która tkwi u samych fundamentów filozoficznego stanowiska Schopenhauera. Mianowicie, jak zauważył chociażby wspomniany już Janaway, koncepcja podmiotowości, z którą mamy do czynienia w filozofii Schopenhauera, jest koncepcją, u podstaw której tkwi trudny do przewyciężenia dualizm [por. Janaway, 1989, s. 126]. Przypomnieć należy bowiem, że wolicjonalny aspekt ludzkiej podmiotowości jest wedle Schopenhauera ściśle związany z ludzką cielesnością, w związku z czym można powiedzieć, że „Ja” jako wola jest zawsze sobie dane także jako pewien przedmiot znajdujący się wewnątrz świata. Należy jednakże pamiętać, że Schopenhauer przyjmuje również pogląd Kanta, wedle którego

poznające „Ja” pojmowane jest jako konieczny korelat zjawiskowego świata, którego prawomocnie nie można uznać za żaden byt „wewnątrzświatowy”, tzn. istniejący w czasie i przestrzeni. Ponadto tak pojmowany podmiot jest zdaniem Schopenhauera niepoznawalny: „Tym, co wszystko poznaje, a przez nikogo poznane nie jest, jest podmiot” [por. Schopenhauer, 2009, t. 1, 33]. Nawiązując do *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwika Wittgensteina, można powiedzieć, że w świetle poglądów Schopenhauera poznający podmiot nie może być pojmowany jako pewien obiekt w świecie (w ogóle bowiem nie może być on żadnym przedmiotem poznania), lecz raczej jako „granica świata” [por. Wittgenstein, 2000, teza 5.632].

Skąd więc bierze się w nas przekonanie, że „pozaświatowy” podmiot poznania i „wewnątrzświatowy” podmiot woli są w istocie jednym i tym samym podmiotem? Schopenhauer podkreślał identyczność tych dwóch aspektów podmiotowości i twierdził, że świadomość tej identyczności jest nam dana w sposób bezpośredni. Utrzymywał on zarazem, że identyczności tej nie jesteśmy w stanie w żaden sposób wyjaśnić. Jak pisał: „Prawdziwa identyczność poznającego z tym, co zostało poznane jako coś, co chce, czyli identyczność podmiotu i przedmiotu, dana jest bezpośrednio. Kto jednak dobrze uprzytomni sobie niemożność wyjaśnienia tej identyczności, nazwie ją wraz ze mną cudem *kat'egzochen*” [por. Schopenhauer, 2004, 120]. Warto podkreślić, że to „cudowne” powiązanie podmiotu woli i podmiotu poznania jest, jak zauważał Jan Garewicz, niezwykle ważne z punktu widzenia metafizyki Schopenhauera. Oto bowiem powiązane ze sobą zostaje Ja skończone i Ja wieczne. Jak pisał Garewicz: „Ja występuje w porządku czasu i w porządku wieczności” [por.: Garewicz, 1988, s. 38]. To z kolei umożliwiło przejście do metafizyki, tzn. wyjście indywiduum poza własną skończoność ku prawdom wiecznym. Identyczność podmiotu poznania i woli niewątpliwie odgrywa więc niezwykle istotną rolę w metafizyce Schopenhauera.

Konkludując niniejsze rozważania, pragnę postawić pytanie, czy – w świetle powyższych stwierdzeń – przedstawiana przez Schopenhauera koncepcja motywacji nie okazuje się czymś równie „cudownym” jak odrzucana przez niego wolność woli? Zauważmy mianowicie, że motywacja (jako związek łączący przedstawienie i akt woli) może być

nam dana jedynie dzięki świadomości jedności poznawczego i wolicjonalnego aspektu ludzkiej podmiotowości. Zasada, na której opiera się jedność podmiotowości, jak już wszak wskazywałem, jest czymś pozostającym poza zasięgiem ludzkiego poznania. To zaś wiąże się bezpośrednio z niepoznawalnością samego podmiotu. Jak pisał Schopenhauer: „Tylko [...] stosunki obiektów są dla nas zrozumiałe; spośród tychże zaś dwa obiekty mogą być jednym tylko o tyle, o ile stanowią części całości. Natomiast tu, gdzie mowa o podmiocie, przestają obowiązywać reguły poznawania przedmiotów [...]” [por.: Schopenhauer, 2004, 120]. Wydaje się zatem, że fundament związku łączącego motyw i akty woli pozostaje w tym przypadku „w mroku”, tzn. jest on dla nas czymś absolutnie niezrozumiałym. Nie możemy wiedzieć, na czym właściwie polega tożsamość tego aspektu naszej podmiotowości, który dostarcza nam motywów i tego, który odpowiada za akty naszej woli. W związku z tym, wydaje się, że pomimo swej pozornej jasności i „zdroworozsądkowości”, Schopenhauerowska koncepcja mająca wyjaśniać to, jak działa ludzka wola sama okazuje się bardzo problematyczna.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *O niebie*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.
- Garewicz, Jan, *Schopenhauer*, Wiedza powszechna, Warszawa 1988.
- Janaway, Christopher, *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Kierkegaard, Soren, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Teodycea*, tłum. M. Frankiewicz, PWN, Warszawa 2001.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- Wojtunik, Adam, *Wolność i konieczność w myśli Arthura Schopenhauera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011.
- Schopenhauer, Arthur, *O podstawie dostatecznej*, tłum. I. Grabowski, Wydawnictwo Zielna Sowa, Kraków 2004.
- Schopenhauer, Arthur, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stogbauer, Wydawnictwo „bis”, Warszawa 1991.
- Schopenhauer, Arthur, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 2009.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF MOTIVATION AND THE UNITY OF A HUMAN SUBJECT IN SCHOPENHAUER'S "ON THE FREEDOM OF THE WILL"

In the following article I am going to present the detailed analysis of the concept of motivation in philosophy of Arthur Schopenhauer. It will be particularly important for me to present this concept in relation to the problem of identity of two aspects of human subject: cognitive and volitional. Moreover I will show that there are at least several important problems and obscurities connected with Schopenhauer's standpoint even though his concept of action is unquestionably close to our "natural" and "common sense" beliefs.

KEYWORDS: Schopenhauer, subjectivism, idealism, freedom, will, action