

Hannah Arendt

# WOLA

PRZEŁOŻYŁ ROBERT PIŁAT  
PRZEDMOWĄ OPATRZYŁA  
HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ

Tytuł oryginału angielskiego  
THE LIFE OF THE MIND: 2. WILLING

*Copyright © 1971 by Hannah Arendt*  
© 1977, 1978 by *Harcourt Brace Jovanovich, Inc.*  
© 1978 by *Mary McCarthy*

Redaktor serii  
Irina Pawelska-Jagniątkowska

Opracowanie graficzne  
JAN S. MIKLASZEWSKI

Redaktor  
Irina Pawelska-Jagniątkowska

Redaktor techniczny  
Maria Leśniak

Korektor  
Anna Piątkowska

© *Copyright for the Polish edition*  
*by Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1996*

ISBN 83-07-02479-X

## SPIS TREŚCI

<i>Sens woli i wolności</i> — napisała Hanna Buczyńska-Garewicz . . .	5
<i>Nota wydawcy</i> — Mary McCarthy . . . . .	22
Wstęp . . . . .	25
I. Filozofowie i wola . . . . .	31
1. Czas i aktywności umysłu . . . . .	31
2. Wola i epoka nowożytna . . . . .	42
3. Główne obiekcje przeciwko woli w filozofii nowożytnej . . . . .	46
4. Problem tego, co nowe . . . . .	54
5. Konflikt pomiędzy myśleniem i chceniem: tonalność aktywności umysłu . . . . .	60
6. Rozwiązanie Hegla: filozofia historii . . . . .	67
II. <i>Quaestio mihi factus sum</i> : Odkrycie wewnętrznego człowieka . . . . .	88
7. Zdolność wyboru: <i>proairesis</i> jako poprzedniczka woli . . . . .	88
8. Apostoł Paweł i bezsilność woli . . . . .	99
9. Epiktet i wszechmoc woli . . . . .	111
10. Augustyn — pierwszy filozof woli . . . . .	126
III. Wola i intelekt . . . . .	165
11. Tomasz z Akwinu i prymat intelektu . . . . .	165
12. Duns Szkot i prymat woli . . . . .	180
IV. Konkluzje . . . . .	212
13. Idealizm niemiecki — „tęczowy most z pojęć” . . . . .	212
14. Odrzucenie woli przez Nietzschego . . . . .	223
15. Heidegger: wola niechcenia . . . . .	241
16. Otchłań wolności i <i>novus ordo seclorum</i> . . . . .	268

## SENS WOLI I WOLNOŚCI

Czy wiemy, czego chcemy? Czy możemy chcieć naszej woli? Czy możemy czynić to, co chcemy? Czym jest ludzka zdolność chcenia? Czy wola może być wolna? Hannah Arendt w niniejszej książce rozważa te i inne podstawowe kwestie związane z pojęciem woli. Kwestie te stanowią oczywiście moment codziennego doświadczenia każdego człowieka. Można do nich jednak różnie podchodzić. Można o nich myśleć w sposób naiwny, zdroworozsądkowy, psychologiczny, który ślizga się jedynie po powierzchni i nie sięga nigdy istoty zjawiska. Na tym naiwnym poziomie każdy wie coś o woli, doświadcza jej stale. Jednakże jest to zarazem poziom wiedzy najmniej ciekawy, banalny, niewarty w istocie rzeczy wysiłku myślowego. Nie z takim też wymiarem problemu woli mamy do czynienia w niniejszej książce. A więc z jakim? Poza naiwnym wymiarem pytań istnieje także ich wymiar filozoficzny, który przekracza płytkość i wąskość, a zatem naiwność indywidualnego doświadczenia. W myśleniu filozoficznym kumuluje się historyczne doświadczenie myśli ludzkiej i dlatego jest ono zdolne do ukazywania rzeczy niedostępnych potocznemu doświadczeniu. Filozofia jest historią filozofii, jest mądrością zbudowaną na gruncie wielowiekowego powtarzania i dociekania pytania o sens bycia. Stałe powracanie zasadniczych pytań filozoficznych nie jest jednak ich prostą repetycją, przeciwnie, jest ono zawsze innym, nowym ich rozważaniem, pojawia się w różnych formach i w różnych kontekstach myślowych. Wspólne filozoficznemu myśleniu jest przede wszystkim owo zdumienie starożytnych Greków, owo pytanie o rzeczy nie powierzchniowe, z którego filozofia narodziła się wiele wieków temu. Jak pisał Heidegger, każdy wielki filozof mówi o tym *s a m y m* i jego wielkość mierzy się właśnie zdolnością do myślenia o tym *s a m y m*, a nie naiwnie pojętą oryginalnością. Łatwo jest uchwycić sens

myśli Heideggera: właśnie pytając o to samo filozof uzyskuje wgląd w historyczne doświadczenie myślenia ludzkiego, staje się sam jego momentem i dzięki temu jest zdolny do przekroczenia wąskich granic indywidualnego potocznego doświadczenia. Filozofia może być mądrością tylko dzięki tak rozumianej jedności filozoficznego doświadczenia. A filozof służy nie własnemu imieniu, ale sprawie filozofii.

Z takim też właśnie rozumieniem filozofii i pytań filozoficznych mamy do czynienia w niniejszej książce. Arendt bada i przedstawia historyczne doświadczenie myślenia filozoficznego w zakresie kwestii woli. Nie jest to jednak zwykła historia filozofii. Nie idzie bowiem o systematyczne opisywanie poglądów różnych dawnych autorów. Nie jest to również po prostu historia idei. Autorka z wielkim sceptycyzmem wyraża się o możliwości historii idei. Tak zwana „historia idei” opiera się na fałszywej przesłance zakładającej istnienie czegoś takiego jak „idea jako taka” (lub „argument jako taki” w filozofii analitycznej), przez co odznacza się całkowitą niezdolnością rozumienia, o co w owych „ideach” istotnie chodziło. Arendt ponadto podkreśla, że historia idei jest możliwa jedynie na gruncie założeń systemu dialektyki Hegla, gdyż inaczej owo następstwo i generowanie idei nie posiada żadnej podstawy. Tak więc niniejsza książka nie jest ani historią filozofii, ani historią idei. To, z czym w niej mamy do czynienia, jest w gruncie rzeczy Heideggerowskim rozumieniem filozofii jako historycznego pytania o to samo, pytania o sens bycia i o wszystkie dalsze kwestie, które do tego pytania należą i które się wokół niego nadbudowały przez wieki filozofowania. Rozważania Arendt nie są skoncentrowane na kwestii bycia bezpośrednio. Ich tematem jest chcenie, ludzka zdolność chcenia, czyli wola. Nietrudno jednak dostrzec, że jest to temat należący do szeroko (Heideggerowsko) pojętej kwestii bycia. Wola jest jednym ze sposobów ludzkiego bycia, a jako jeden ze sposobów bycia należy do bycia jako takiego. W ten sposób pytanie o wolę jest pytaniem *sensu stricto* metafizycznym. Podobnie jak w pracy Heideggera *Bycie i czas*, ludzkie bycie jest kluczem do problemu metafizyki.

Pytanie o to, czym jest wola, w książce Arendt zostało postawione jako pytanie metafizyczne, idzie w nim bowiem o sposób ludzkiego bycia. Wola jest, obok myślenia, jedną

ze zdolności ludzkiego umysłu. Czym jest ta zdolność? Co to znaczy, że człowiek jest zdolny chcieć? Nie definicja może rozstrzygnąć te pytania. Można oczywiście arbitralnie na różne sposoby definiować wolę, lecz takie definicje nie zwiększą ani o jotę naszego rozumienia, czym jest nasza zdolność chcenia. Definicje nic nie wyjaśniają, tylko narzucają pewną konwencję językową. Z kolei codzienne indywidualne doświadczenie własnych aktów wolicjonalnych jest bardzo niepełne i mimo iż daje ono pewien wgląd w naturę chcenia, nie jest w stanie w pełni jej wyjaśnić. W tej sytuacji Arendt odwołuje się do historycznego doświadczenia myślenia filozoficznego o woli. W jaki sposób pytano o wolę? Jak zmieniał się sposób tego pytania? Jakie są główne momenty pytania o wolę, na przykład, w jakiej mierze pytanie o wolę zawiera też pytanie o zdolność działania?

Analiza historii doświadczenia ludzkiego myślenia o woli nie jest ani historią idei, ani historią problemów. Jest przede wszystkim historią dociekania, jest historią różnych sposobów stawiania pytania. Ta różnica jest istotna. Analiza sposobów pytania sięga głębiej niż analiza problemów. Czymże bowiem jest problem? Nie ma Platońskiego świata problemów samych przez się, jak świat Form. Problem nie jest abstrakcyjną ideą. Problem powstaje wtedy, kiedy ktoś zada pytanie. Problem jest więc poprzedzony przez pytającego. A w pytaniu ważne jest to, jak się pyta, o co się pyta, wobec jakiej zagadki znajduje się umysł pytający i zmierzający do rozstrzygnięcia, do odpowiedzi. Odpowiedź może być w pełni zrozumiała, gdy wiemy, jakie pytanie ją poprzedziło. Ten nacisk na kwestię pytania, na to, kto pyta i jak pyta, wprowadził w naszych czasach Heidegger. Ważność pytania (pytania jako czynności intelektualnej, a nie jako formy logicznej) przewija się przez całą jego twórczość filozoficzną. Od *Bycia i czasu*, gdzie aby zrozumieć pytanie o bycie, zwraca się on ku człowiekowi jako jednemu, który pyta o sens bycia, aż po późne prace, gdzie metafizyka jest rozumiana jako historia różnorodnych pytań o bycie. To samo podejście znajdujemy w niniejszej książce Arendt. Jest to książka z gruntu Heideggerowska, choć prawie nie ma w niej żargonu Heideggerowskiego. Ale w głębszej warstwie, w warstwie sposobu myślenia i filozofowania, bardziej niż w warstwie językowej, należy ona do niewątpliwego dziedzictwa filozofii Heideggera. Nie zdziwi się ten, kto

zna biografię Arendt. Studiowała ona filozofię w latach 1924–1929 na uniwersytetach niemieckich w Marburgu, Fryburgu i Heidelbergu. Uczestniczyła w wykładach i seminariach Heideggera. Doktoryzowała się pracą o Augustynie i koncepcji *liberum arbitrium* u Jaspersa.

Książka Arendt *Życie umysłu* składa się z dwu tomów. W pierwszym tomie *Myślenie* autorka zadaje pytanie o to, czym zasadniczo jest zjawisko myślenia, w jakiej relacji pozostaje ono do ludzkiego działania, a także, kim jesteśmy i gdzie przebywamy, gdy myślimy. Analiza ta ukazuje granice między bezmyślnością a myśleniem, a także niecodzienność myślenia: praktyka ludzka go nie potrzebuje, co więcej, myślenie jest zawsze byciem „nie w porządku” wobec życia codziennego. Myślenie jest zawsze „wycofaniem się” i uwolnieniem od bezmyślności życia i działania. Tales i Sokrates są tego przykładami. Tom drugi dotyczy innej, obok myślenia, zdolności ludzkiej, zdolności chcenia. Tom drugi, *Wola*, jest ostatnią książką Arendt; został opublikowany już pośmiertnie w 1978 roku.

*Życie umysłu*, z obu jego tomami mówiącymi o myśleniu i o woli, jest niewątpliwie najbardziej filozoficzną książką Arendt. Sama ta książka jest też niewątpliwie swoistą formą myślowego „wycofania się”. Lecz trzeba pamiętać — wiemy to już z tomu *Myślenie* — że ten sens myślowego „wycofania się” z codzienności i należącego do niej działania nie ma w sobie żadnego akcentu pejoratywnego. Przeciwnie. Mędrzec, Tales czy Sokrates, tylko dzięki „wycofaniu się” z życia może zostać mędrcem. „Wycofanie się” jest koniecznym warunkiem filozofowania.

W pisarstwie Arendt dają się zaobserwować dwa wątki: zarówno bezpośredniego zaangażowania w sprawy praktyczne, polityczne, jak i filozoficznego dystansu, „wycofania się” w świat czystej myśli. Jej wcześniejsza, wyraźnie filozoficzna książka (*The Human Condition*) poświęcona jest analizie ludzkiego działania. *Vita activa* stanowi pierwszy temat zainteresowania i analizy. Następnie, po rozważeniu natury i sensu ludzkiego działania, następuje skierowanie zainteresowania ku umysłowi i analiza trzech podstawowych rodzajów aktów umysłu: myślenia, woli i sądzenia. Jest to więc wyraźna droga od *vita activa* do *vita contemplativa*.

Niejednokrotnie (szczególnie w Polsce) Arendt była zbyt

wąsko rozumiana jako przede wszystkim pisarz polityczny. Nie na tym jednak polega jej główny dorobek myślowy. Staje się to ostatnio, w miarę wzrostu jej sławy i powszechności dyskusji wokół jej książek, coraz bardziej widoczne. Zresztą nawet jeśli weźmie się do ręki jej prace najbardziej polityczne, to uderza zawsze ich szeroki filozoficzny horyzont. Nie znajdzie się tam powierzchowności politologa. Jej zainteresowania polityką zawsze należały do tradycji *Państwa* Platona czy *Polityki* Arystotelesa. Znaczy to tyle, że filozofia była tam metodą i sposobem myślenia, że była to filozofia polityki, czyli filozoficzna analiza pewnego określonego obszaru ludzkiej działalności. Nawet w książce o procesie Eichmanna, która jest w genezie swej dziennikarskim reportażem (Arendt pojechała do Jerozolimy jako dziennikarka, aby napisać sprawozdanie z procesu), znajdujemy kwestie filozoficzne, jak rola myślenia w działaniu czy problem zła. We wczesnych latach powojennych, po drugiej wojnie światowej, Arendt blisko współpracowała z Karlem Jasperssem, który jako filozof angażował się w wiele politycznych spraw ówczesnej Europy i świata, na przykład w sprawę bomby atomowej. Motywacją Jaspersa była niewątpliwie odpowiedzialność filozofa, co rzutowało na szeroki horyzont jego interpretacji praktycznych problemów, były one zawsze filozoficzne. Ten sam filozoficzny wymiar *vita activa* obserwujemy u Arendt. Dlatego też rozumienie jej w Polsce, głównie jako krytyka totalitaryzmu, jest zbyt wąskie i można mieć nadzieję, że niniejsza książka przyczyni się do naprawienia tego błędu. Zarówno *Myślenie*, jak i *Wola* jasno dowodzą, że dopatrywanie się w Arendt kogoś w rodzaju politologa jest zasadniczym nieporozumieniem.

Wróćmy więc do filozoficznego wymiaru kwestii woli. Najprostsze rozumienie woli ujmuje ją jako ludzką zdolność umysłową skierowaną ku przyszłości. W tym sensie jest ona odmienna od pamięci, która kieruje się ku przeszłości. Początek filozoficznej refleksji dotyczącej woli wiąże Arendt ze świętym Augustynem. Starożytność, jej zdaniem, nie znała kwestii woli jako oddzielnego aktu chcenia, nie związanego w sposób konieczny z możliwością odpowiedniego działania. Przedchrześcijańska myśl utożsamiała wolność z „ja mogę”, z obiektywnym stanem ciała, nie wyróżniała natomiast odrębnego stanu umysłowego „ja chcę”, który byłby oderwany od możliwości działania zgodnego z wolą.



Dla Arystotelesa „mogę” było równoznaczne z „chcę i mogę”.

Mimo to Arendt już w Arystotelesowskim pojęciu *proairesis* odnajduje pewne zaczątki późniejszej koncepcji wolnego wyboru woli. W zasadzie jednak rozwiniętą koncepcję woli jako zdolności wyboru wprowadza dopiero Augustyn, który jest określony w książce jako pierwszy filozof woli.

Augustyn, jak wiadomo, wprowadził koncepcję ludzkiej woli dla wyjaśnienia problemu zła w świecie. W sporze z manicheizmem, broniąc pierwszeństwa dobra wobec zła i koncepcji zła jako jedynie braku dobra, Augustyn uwalnia Boga od zarzutu stworzenia zła. Najwyższa dobra istota nie może być źródłem zła. Źródłem zła jest jedynie człowiek. Lecz na to, by można było tę koncepcję utrzymać, człowiek nie może być predeterminowany przez swego Stwórcę, lecz musi mieć zdolność decydowania samemu o swych czynach i ponoszenia za nie odpowiedzialności. Innymi słowy, człowiek musi być obdarzony wolną wolą, aby Bóg nie był winien zła. W takim kontekście pojawia się wyodrębnienie szczególnej ludzkiej zdolności umysłowej, polegającej na dokonywaniu wyboru między różnymi możliwościami. „Ja chcę” zostaje wyodrębnione spośród innych stanów umysłu, a także odezwane od samego działania czy zdolności do niego. Człowiek staje się odpowiedzialny za swą wolę. W ten sposób rodzi się także etyka intencji, później w pełni rozbudowana przez Kanta, a tak obca tradycji starożytnej, gdzie sam tylko czyn był moralnie ważny.

Arendt przedstawia jasną analizę koncepcji Augustyna. Warto pamiętać, że Augustyńska filozofia woli była tematem jej dysertacji doktorskiej z 1929 roku pisanej pod kierunkiem Jaspersa. W niniejszej książce zwraca ona szczególną uwagę na kwestię relacji pomiędzy „chcę” a „mogę” w sensie zdolności podążenia za swoją wolą i wcielenia jej w czyn.

Jednakże Arendt pomija inną zasadniczą sprawę, związaną z pojęciem wolnej woli, która dopiero w wiele wieków po Augustynie została wyraźnie postawiona przez Schopenhauera. Schopenhauer w jasny analityczny sposób zakwestionował pojęcie „wolnej woli”. Wybieramy oczywiście zawsze zgodnie z wolą, lecz wybór wedle woli nie jest jeszcze oznaką wolności, istotne bowiem jest to, czy możemy chcieć naszej woli. Innymi słowy, idzie o to, czy sama wola

jest przedmiotem wyboru. Wybieramy wedle woli, lecz nie wybieramy woli. Tym samym zatem wola nigdy nie jest „wolna”, lecz jest dana, jest irracjonalną siłą poruszającą człowiekiem, która nie znajduje już innej podstawy i która znana jest nam jedynie *ex post* w postaci jej ucieleśnienia w naszych czynach. „Wolny wybór woli” nie jest wyborem, gdyż wola jest siłą determinującą człowieka. Wola jako zdolność chcenia nie tworzy zatem domeny wolności, przeciwnie, jest powodem ludzkiej zależności. Schopenhauer podkreśla, że nie posiadamy wolności woli, a tylko wolność działania, pod warunkiem że żadne zewnętrzne przeszkody nie uniemożliwiają nam podążania za wolą. Jeśli chcę podnieść rękę i podnoszę ją, to działam zgodnie z moją wolą, stąd złudzenie wolności. Lecz jest to tylko wolność czynu zgodnego z wolą, a nie wolność woli. Chcenie, ani też brak określonego chcenia, nie jest wybierane; chęć podniesienia ręki jest we mnie obecna, lecz nie wybrana. Nie mogę „nie chcieć” mojej woli ani też jej „chcieć”, wola jest więc zaprzeczeniem wolności. Wolność nie należy do ludzkiej woli, a jedynie do działania. Wydaje się, że stanowisko Schopenhauera jest najdoskonalszą refutacją wszystkich niejasności Augustyńskiego pojęcia *liberum arbitrium voluntatis*.

Niestety, książka Arendt zaledwie wymienia nazwisko Schopenhauera, pozostawiając jego filozofię woli bez żadnej analizy. Dziwi to w pracy poświęconej filozoficznej refleksji nad wolą. Motywem dla pominięcia Schopenhauera jest dla Arendt to, że wola była dla niego Kantowską rzeczą w sobie. Jest to prawda, lecz zarazem niedostateczny argument za ignorowaniem Schopenhauera nawet wtedy, gdy rozważa się wolę jako zdolność ludzkiego umysłu. Metafizyczny czy raczej ontologiczny aspekt Schopenhauerowskich analiz woli nie przeszkodził mu w uchwyceniu wielu istotnych momentów właściwych ludzkiej woli. W szczególności jego argument, że nie ma woli woli, że wola jest pewną ostateczną motywacją, która sama nie jest wybierana, ma zasadniczą wagę filozoficzną i rzutuje na sens aktów wolicjonalnych, co jest tematem rozważań Arendt.

Nie tylko zresztą nieobecność Schopenhauera dziwi w tej książce. Podobnie Kant nie jest uznany przez Arendt za filozofa woli. Argumentem przeciw Kantowi jest to, że w istocie rzeczy podporządkował on wolę rozumowi i że zamiast woli mamy u niego rozum praktyczny. Niewątpliwie, auto-

nomiczna wola musi być wedle Kanta wolą racjonalną. Byłoby jednak przesadą twierdzić, że pojęcie woli nie gra zasadniczej roli w filozofii Kanta, a w szczególności w jego etyce. Co ważniejsze jednak, Kant wniósł do rozumienia woli pewien szczególnie istotny nowy moment poprzez rozważenie pojęcia autonomii woli. Określił wolę jako zdolność umysłową, która (za pomocą rozumu) może stanowić swoje własne prawo, może stać się prawem i autonomiczną koniecznością. Wola stanowiąca własne prawo stała się tym samym podstawą nowego sensu wolności ludzkiej: wolności, która nie jest arbitralnością wyboru (jak u Augustyna), lecz stanowieniem i realizowaniem prawa. Tak rozumiana wolność nie jest po prostu przeciwstawna konieczności, lecz jest pewną nową formą konieczności, która przeciwstawia się jedynie konieczności narzuconej z zewnątrz, poprzez określenie swego własnego autonomicznego i koniecznego prawa. Niezależnie więc od tego, że istotnie autonomia woli nie jest możliwa bez uczestnictwa rozumu, Kant przynosi radykalnie inne od Augustyńskiego rozumienie woli. O ile dla Augustyna wolna wola sprowadza się do arbitralności wyboru, Kant ukazuje, że wolność woli polega na jej związaniu się własnym prawem i porzuceniu dowolności. Arbitralność jest dla Kanta jedynie pozorem wolności, jest bowiem w istocie rzeczą poddaniem się naturalistycznym determinacjom, jest zależnością woli od instynktów i pożądań, a więc jej heteronomią. Dlatego Kant jest kamieniem milowym w historycznym doświadczeniu filozoficznej refleksji nad wolą. Ustanawia on granicę między wolnością a dowolnością.

Wreszcie trzecim filozofem, którego niedostatecznie silna obecność dziwi w książce o woli, jest Nietzsche. Odczuwa się nie tylko brak wyczerpujących analiz Nietzscheńskiej woli mocy, lecz, co więcej, filozofia Nietzschego zostaje przedstawiona jako „odrzućcie woli”. Zaczniemy od motywacji Arendt, aby lekceważyć Nietzscheńską filozofię woli. Arendt wyraźnie przyjmuje tezę Heideggera, że Nietzsche jest ostatnim filozofem metafizyki Zachodu, który zapominając o kwestii bycia zastępuje problem bycia metafizyką woli. Tym samym wedle Arendt, tak jak Schopenhauer, nie wnosi on nic do rozumienia woli jako zdolności umysłu. Taka teza odnośnie do Nietzschego jest równie niesłuszna, jak była niesłuszna w stosunku do Schopen-

hauera. Albowiem, nawet gdyby przyjąć Heideggerowską interpretację Nietzschego jako ostatniego metafizyka, nie wynika z tego, że Nietzsche nie powiedział nic nowego i istotnego o woli jako zdolności umysłu. Nie ma u Nietzschego żadnej przepaści między wolą a ludzką wolą. Wola, będąc tożsama z życiem, jest ludzką zdolnością chcenia. I o tej zdolności chcenia Nietzsche mówi wiele nowych rzeczy, jakich nie powiedziano przed nim. Nietzsche dokonuje nowego zasadniczego kroku na drodze wzrostu historycznego doświadczenia filozoficznej refleksji dotyczącej woli. Przede wszystkim niefortunny termin „wola mocy” znaczy tyle, że wola chce samej siebie i tylko własnego wzrostu. Innymi słowy, że nie istnieje jeden uniwersalny cel woli, lecz wola jest czystym dążeniem naprzód poprzez tysiąc celów. Wola sama jest procesem stałego, nieograniczonego ustanawiania swoich celów. Było to dalsze, nowe w stosunku do Schopenhauera, rozjaśnienie koncepcji woli, pozwalające uchwycić jej czystą istotę. Dla Schopenhauera bowiem wola była wolą życia, była więc określona jednym celem. Dla Nietzschego wola jest samym czystym chceniem jako takim. Jest zatem filozofia Nietzschego nowym osiągnięciem w zakresie rozumienia woli.

Wspomnijmy tylko o kilku najważniejszych sprawach. Wedle Nietzschego istotą woli jest tworzenie; nie ma woli bez samoprzewycięzania *status quo* i tworzenia nowych wartości. Arendt dostrzega, że kwestia powstawania tego, co nowe, stanowi istotny aspekt problemu woli i wolności. Jest to bardzo cenne w jej książce. Ukazuje bowiem, jak wąskie jest u Augustyna pojęcie wolnej woli, która ogranicza się wyłącznie do wyboru między istniejącymi już możliwościami. Jednakże w tym kontekście nie pada nazwisko Nietzschego, który właśnie jak żaden inny filozof wypracował ten aspekt woli. Dla Nietzschego wola to nic innego jak właśnie tworzenie.

Arendt bardzo interesująco, pod wpływem tradycji Heideggera, ujmuje wolę w jej związkach z czasem. Wola jest zdolnością skierowaną ku przyszłości. Otóż właśnie także w kwestii temporalnego aspektu woli nikt nie wniósł tak nowych i ważnych myśli jak Nietzsche. Nietzsche dostrzegł, że chociaż wola zwraca się zawsze ku przyszłości, to jednak największym problemem dla woli jest jej przeszłość. Słynna koncepcja wiecznego powrotu jest u Nietzschego przede

wszystkim analizą woli w jej stosunku do przeszłości. Koncepcja wiecznego powrotu rzuca nowe światło na temporalną naturę woli. W gruncie rzeczy Nietzsche pierwszy (przed Heideggerem) dostrzegł istotny sens czasowości jako jedności przeszłości, terażniejszości i przyszłości oraz wzajemnego ich przenikania się. Czas jest jednością trzech faz, a nie tylko wyrwaną z całości jedną modalnością. Tego aspektu wiecznego powtórzenia Arendt zupełnie nie dostrzega, traktując za Heideggerem tę doktrynę Nietzschego jako metafizykę bytu woli. A przecież Nietzsche rozważa sprawę w kategoriach niemalże psychologicznych.

Nietzsche stawia hipotetyczną kwestię: a co, jeśli demon jakiś wedrze się do twego snu i zapyta, czy chciałbyś to życie przeżyć jeszcze raz tak samo, i tysiąc razy więcej, nic w nim nie zmieniając? Innymi słowy, czy istnieje człowiek, który byłby zdolny chcieć bez zastrzeżeń powtórzenia i który, co więcej, mógłby to powtórzenie przyjąć z radością? To pytanie, wyrażone w *Wiedzy radosnej*, jest niczym innym jak pytaniem o istotę woli, pytaniem o czasową naturę woli. Idzie w nim o zasadniczą kwestię stosunku woli do przeszłości. Wola, co Arendt podkreśla w swojej książce, jest zdolnością umysłu skierowaną ku przyszłości. Jednakże przyszłość nie jest modalnością czasu oderwaną od innych jego modalności, czyli od terażniejszości i przeszłości. Wszelkie chcenie, kierując się ku przyszłości, dokonuje się w chwili obecnej (rzeczywistością woli jest terażniejszość), która sama zawsze oparta jest na przeszłości. Czyli, innymi słowy, akt chcenia ma swe odniesienie do wszystkich trzech faz czasowości. Analiza woli nie może ograniczyć się tylko do sprawy jej stosunku do przyszłości, lecz musi uchwycić całokształt czasu i pokazać wolicjonalne projektowanie przyszłości w jego związkach z terażniejszością i przeszłością. Nietzsche przedstawia tę sprawę w rozdziale *O widmie i zagadce* w książce *Tako rzecze Zaratustra*. Terażniejszość jest jak brama, w której spotykają się dwie drogi: jedna prowadzi wstecz, a druga w przód. Przeczą sobie te drogi, zderzają się ze sobą głowami w tej bramie, której na imię 'chwila', czyli teraz. Brama jest wizją czasu. W bramie, której na imię 'chwila', wola kieruje się ku przyszłości, lecz nie jest wolna od swej przeszłości. Nietzsche podkreśla, że drogi zderzają się, czyli przeczą sobie nawzajem. Wola, wolna ku przyszłości, jest związana swą przeszłością, szczególnie jeśli nie jest

zdolna do jej zaakceptowania. Wola nie afirmuje przeszłości, neguje ją, ale zarazem nie jest w stanie jej zmienić. 'Było' jest jak twarda skała. W tym właśnie widzi Nietzsche główny problem dla woli: o ile jest ona wolna wobec przyszłości, o tyle pozbawiona jest wolności wobec przeszłości, która już się dokonała i której nie można już inaczej zaprojektować. Rzecz oczywista i każdemu dobrze znana: nie mogę zmienić mego wczoraj. Istotnym momentem, który Nietzsche dostrzega w tej sytuacji, jest jednak to, że ta świadomość krępuje wolę również w jej nowych projekcjach. Wola, która nie może afirmować swego 'było', traci wolność w projektowaniu swego 'będzie'. Taka wola szuka zemsty na czasie i staje się w pełni uzależniona od resentymentu; zamiast swobodnej twórczości dokonuje jedynie negacji. Ciężar niechcianej przeszłości może zniszczyć wolność woli w jej zwracaniu się ku przyszłości. Z perspektywy woli przeszłość jest więc największym problemem, mimo że z natury swej wola kieruje się w przód, a nie wstecz. Przeszłość jest dla woli ważna, ona bowiem określa warunki projekcji przyszłości, która dokonuje się w każdej terażniejszej chwili. Stąd też Nietzsche przywiązuje taką wagę do 'chwili', w której spotykają się 'było' i 'będzie'. Istotne jest to, czy w bramie zwanej 'chwila' obie drogi zderzają się, czyli, czy znajdują się w konflikcie, czy też jest możliwe ich przyjazne, niekonfliktowe spotkanie. A jeśli tak, to na czym polegałoby istotne uniknięcie konfliktu woli, który ją niszczy, który deformuje jej naturalną zdolność chcenia zwróconą ku przyszłości. Rozwiązaniem tej kwestii jest dla Nietzschego myśl o wiecznym powrocie. Myśl ta nie mówi po prostu, że wszystko stale wraca, że czas jest kołem. Myśl ta natomiast mówi o jedynie hipotetycznym powrocie. Myśl ta mówi o zadaniu pytania o możliwość zaakceptowania powrotu, nie jest natomiast tezą o konieczności powrotu. Pierwsze jej sformułowanie w *Wiedzy radosnej* jest niezwykle charakterystyczne: a gdyby demon wdarł się do twego snu i zapytał, czy chciałbyś powtórzyć swe życie, to co byś odpowiedział? Ta hipotetyczność zawarta w myśli o woli i czasie bywa często przeoczana.

W jakim sensie myśl o wiecznym powtórzeniu rozstrzyga problem woli przedstawiony figuratywnie w wizji bramy/chwili, w której spotyka się 'było' i 'będzie'? Nietzsche najpierw wskazuje na zderzenie się dwóch dróg, na ich kon-

flikt. Lecz zaraz potem pyta: ale czy tak musi być, czy to spotkanie nie może mieć innej, bezkonfliktowej, natury? Odpowiedź jest pozytywna i myśl o wiecznym powtórzeniu przynosi ją właśnie. W *Tako rzecze Zaratustra* kilkakrotnie pojawia się krótka fraza: „Byłóż to życie? Dalejże! Jeszcze raz!” Zawarta jest w niej cała treść myśli o wiecznym powtórzeniu i zarazem rozstrzygnięty jest problem przeszłości z punktu widzenia woli. Jeśli wola, w bramie 'chwila', jest zdolna zaakceptować obie drogi: 'w przód' i 'wstecz', jeśli nie widzi między nimi konfliktu, to taka wola jest gotowa powtórzyć swą przeszłość bez żadnego sprzeciwu. Gotowość powtórzenia (hipotetycznego) jest niczym innym jak tylko reafirmacją woli przez samą siebie. Jeśli istotnie 'wczoraj' było dziełem mojej woli, jeśli we 'wczoraj' ucieleśniła się moja wola, to nie ma powodu, by 'dziś', w nowej chwili, nie potwierdzić tego, nie ma powodu, by dziś nie móc powiedzieć: jeszcze raz to samo i tysiąc razy więcej, wszystko bowiem to tylko moja wola i w niej nie znajduję powodu do negacji przeszłości. Wola z istoty swej jest afirmacją, zwrócona w przód jest afirmacją i urzeczywistnianiem celów, zwrócona wstecz jest reafirmacją. Reafirmacja to stosunek woli do swej przeszłości. A najwyższą formą reafirmacji jest gotowość powtórzenia. „Byłóż to życie? Jeszcze raz!” Tak mówi wola o samej sobie.

Koncepcja Nietzschego przypomina zdanie wypowiedziane około pół wieku wcześniej przez innego wielkiego psychologa, przez Stendhala, który w *Pustelni parmeńskiej* pisał: „Cóż za grubiaństwo wobec samego siebie! — czemuż przypuszczać, że mam więcej rozumu dziś, niż miałem wówczas, kiedym powziął ten zamiar?”<sup>1</sup>

Tak więc wola zdolna do reafirmacji to taka wola, która jest w stanie 'wybawić' własną przeszłość. Przeszłość z perspektywy wiecznego powtórzenia nie jest już ciężarem 'twardym jak skała', nie jest już dłużej czymś, co przeczy woli, w bramie 'chwila', lecz uzyskuje potwierdzenie w postaci przekonania 'takom właśnie chciał'. Wprawdzie 'było' nie może być zmienione, ale też nie jest negowane, jest czymś, co zostałoby powtórzone. W ten sposób wola, poprzez myśl o wiecznym powtórzeniu, odzyskuje także wolność wobec przeszłości, która jest tylko manifestacją tejże woli. Takie

<sup>1</sup> Stendhal, *Pustelnia parmeńska*, PIW, Warszawa 1955, t. II, s. 146.

wybawienie przeszłości jest centralnym momentem całej Nietzscheańskiej analizy związków woli z czasem, czyli, innymi słowy, koncepcji czasowości woli. Kwestia czasowości woli wykracza znacznie poza fragmentaryczną i naiwnie prostą tezę, że wola zwraca się ku przyszłości. Analiza czasowości woli dokonana przez Nietzschego wyprzedza doniosłe rozważania poświęcone sensowi czasu dokonane w naszym stuleciu przez Husserla i Heideggera.

Tyle zwięzłych uwag o koncepcji wiecznego powtórzenia, potrzebnych dla pokazania, że Nietzsche, dzięki swej analizie związków woli z czasem, wniósł wiele nowego do rozumienia woli jako zdolności ludzkiego umysłu.

Wielce interesującym momentem książki Arendt jest część dotycząca Heideggera i jego późnej idei mówiącej o potrzebie zaniechania woli. Heidegger nie jest filozofem woli, jednakże kategoria woli gra istotną rolę w jego pismach. Jest ona wbudowana w kontekst szerszych spraw niż sama wola. Heidegger może być włączony w dzieje koncepcji woli dzięki zasadniczemu odrzuceniu woli. Jego filozofia jest próbą przewyciężenia problemu woli, jest relatywnym zamknięciem, *clôture*, jej historii. Jedną z jej zasadniczych konkluzji jest wezwanie do zaniechania chcenia na rzecz pasywnego oczekiwania i otwarcia myślenia na kwestię bycia. Negacja woli — co brzmi prawie po Schopenhauerowsku, choć z Schopenhauerem nie ma nic wspólnego — ma być remedium na kryzys zachodniej kultury spowodowany nauką i techniką.

Aby zrozumieć tę negację woli, pojawiającą się w późnych pismach Heideggera, trzeba odwołać się do jego krytycznej analizy historii metafizyki. Historia metafizyki jest historią zapominania o byciu, a zarazem historią manifestacji bycia. Mówiąc o manifestacjach bycia, czyli o bytach, filozofowie tym samym zapominali o tym, co nieobecne, co ukryte za tymi bytami, czyli o byciu samym. Heidegger zmierza do przewyciężenia dwudziestu pięciu wieków metafizyki poprzez zasadniczą transformację myślenia. Jednym z błędów nowożytnej metafizyki było przekształcanie bycia w przedmiot badania, czyli jego subiektywizacja. Przedmiot jest bowiem zawsze zrelatywizowany do poznającego podmiotu. Tym samym też natura traci swój pierwotny, w pełni niezależny, sens, a zostaje pojęta jako domena działań człowieka, czyli następuje jej relatywizacja i subiekty-



wizacja. Bycie nie jest nadal czymś pierwotnym, lecz jedynie wtórnym, będącym ze względu na człowieka. Ta subiektywizacja dokonywała się przez wieki historii filozofii: w Kartezjańskim *cogito*, gdzie ludzkie myślenie ustanawia istnienie, w Kantowskim fenomenie zrelatywizowanym przez transcendentalne formy i kategorie etc. Ostatnim krokiem na tej drodze subiektywizacji kwestii bycia jest, wedle Heideggera, Nietzscheańska wola mocy. Świat, utożsamiony w istocie swej z życiem, z wolą, jest zbudowany wyłącznie z ludzkich celów i działań. Kategoria woli służy do najpełniejszej subiektywizacji bycia, jest ostateczną formą zapomnienia o pierwotności i niezależności natury. Lecz filozofowie tylko w części ponoszą winę za to zapomnienie o tym, że bycie to coś, co przede wszystkim jest, a więc co przede wszystkim zachowuje swą pełną niezależność od człowieka i jego poczynań umysłowych czy materialnych. Innym źródłem tego stanu naszej kultury są nauki ścisłe i wywodząca się z nich technika. Zasada wyrażona przez Comte'a: *savoir pour pouvoir* oddaje świetnie sens racji Heideggera. Celem nauki i techniki jest opanowanie świata, uczynienie go w pełni obiektem ludzkiej manipulacji, poddanie go władzy człowieka. Jest to prawda niepodważalna.

Nie tylko jednak idzie o to, że wiedza służy panowaniu, lecz przede wszystkim o wywodzące się z tego przeświadczenie, że tak jest dobrze i tak być powinno. Każdy współczesny człowiek jest gotów wymienić tysiąc pożytków płynących z wiedzy i techniki. Heidegger natomiast tę właśnie ocenę kwestionuje. Nie neguje on jednak praktycznych pożytków techniki, przeciwnie, raczej je akceptuje. Natomiast przedmiotem jego troski jest to, co tracimy przez tę dominację techniki i związanej z nią instrumentalnej mentalności. Jego konkluzja głosi, że tracimy znacznie więcej, niż zyskujemy. Tracimy naturę, piękno, sens bycia. Warto tu przypomnieć, co pisze on w artykule *Pytanie o technikę*<sup>2</sup> o rzece Ren. Ren, kiedyś cud natury, temat legend i poematów, miejsce „złota Renu”, dziś jest Renem elektrowni wodnych i statków turystycznych. Ren, kiedyś czczony i podziwiany, będący wcieleniem piękna i natchnieniem Hölderlina, dziś jest tylko o użyteczny, dziś jest „używany” przez człowieka je-

<sup>2</sup> Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977.

dynie jako środek w realizacji jego doraźnych celów i zaspokajaniu potrzeb. Pożytki turystyki są niewątpliwe, lecz jaka jest za nie cena. Co ludzkość traci będąc cywilizacją naukową i technicznie sprawną? Zdaniem Heideggera, to, co jest utracone, nie da się przedstawić w żadnym rachunku ekonomicznym, jest bowiem tak wielkie, że niewymieralne. Bycie, natura, piękno są poza wszelką miarą. Ale właśnie to, co jest poza wszelką ludzką miarą, zostało utracone przez dzisiejszego człowieka, przez jego kulturę i cywilizację. Trudno nie przyznać Heideggerowi racji, gdy biada i płacze nad tą utratą.

Lecz Heidegger czyni coś więcej. Jako filozof także myśli. Właśnie to MYŚLENIE Heideggerowskie jest istotne. Interesuje go błąd w myśleniu ludzkim, jaki został popełniony, by otworzyć świat dla tej dewastacji. Dla dewastacji Renu przez elektrownie i statki z turystami, dla odebrania Renu Hölderlinowi. W tej sytuacji na ławie oskarżenia zasiada „wola”. Pojęcie woli jako istoty świata jest tym błędem myślowym, który otworzył wrota dla dewastacji Renu, tak samo jak nauka i technika są temu winne. Idea woli, idea siły, idea panowania, idea manipulowania. Metafizyka woli jest myślowym odpowiednikiem działania techniki. To „wola mocy” odbiera nam Ren.

Niewiele już trzeba dodać, by zrozumieć, czemu Heidegger wysuwa postulat negacji woli. Metafizyka woli jest koncepcją tak skrajnie lansującą subiektywizm człowieka, że w istocie rzeczy pozbawia człowieka świata w ogóle. Wola jest chęcią panowania niszczącą naturę.

Najciekawszą jednak sprawą jest to, co Heidegger przeciwstawia metafizyce woli. Za odpowiedź wystarczy jedno słowo: *Gelassenheit*. Lecz znaczenie tego słowa dalekie jest od oczywistości. Heidegger zwraca się do pojęcia używanego w dawnej mistyce. Najogólniej rzecz biorąc, chce przez jego użycie powiedzieć tyle, co: „pozwoić byciu być”. „Spokojne oczekiwanie” może być innym wyrażeniem tej samej treści. Spokojne oczekiwanie znaczy: gotowość i otwartość, umożliwiające przyjęcie prawdy bycia.

Ten stan otwartości na prawdę bycia oznacza zarazem zawieszenie woli, zawieszenie wszelkiego chcenia. „Chcieć nie-chcenia”: taka jest nowa Heideggerowska formuła wobec woli. Zawieszenie woli jednak nie jako cel sam w sobie, lecz zawieszenie woli jako warunek otwarcia na inne praw-

dy niż te czysto instrumentalne dostarczane przez naukę. Zawieszenie woli jako zmiana stosunku do natury: zaniechanie manipulacji na rzecz kontemplacji i podziwu. Zawieszenie woli jako powrót do podległości wobec natury zamiast obecnego nad nią panowania. Heidegger powiada: niech Ren panuje nad Hölderlinem, który wyraża jego piękno w poezji, niech Ren dostarcza nam legend o swym złocie, zamiast człowiek miałby nadal panować nad Renem, jak to dzieje się dziś. W tym sensie stan nieobecności woli jawi się jako stan pozytywny. Nieobecność woli może otworzyć nowe horyzonty, które teraz są zasłonięte przez wolę podboju i dominacji.

Heidegger, jako filozof, dokonuje zmian przez zmianę sposobu myślenia. Działanie bywa błędem filozofa. Przewyciężenie metafizyki oznacza zapoczątkowanie nowego typu myślenia. Nauka nie myśli — powie Heidegger w swej książce poświęconej kwestii myślenia. Nauka poznaje i manipuluje. Nowy sens myślenia, o którym mówi Heidegger, związany jest z *Gelassenheit* i z zawieszeniem woli. Jest to myślenie, które nie jest chceniem ani działaniem, lecz raczej wycofaniem ze świata i pasywnością. Jest ono raczej otwartością i gotowością przyjęcia prawdy niż odkrywaniem prawd. Jest to myślenie, w którym wyraźne jest pierwszeństwo bycia przed człowiekiem. W myśleniu tym słuchanie bycia poprzedza wszelką aktywność. Jest to myślenie, które wypowiada prawdę bycia przez swą pasywność, przez swe poddanie się czemuś wyższemu niż myśl sama. Językiem myślenia bycia jest przede wszystkim poezja. Wszystkie momenty tej transformacji myślenia oscylują wokół kwestii negacji woli. Bez przewyciężenia woli panowania nowy typ myślenia nie może zaistnieć. W tym też sensie jest Heidegger filozofem refutacji woli, a zatem ostatnim filozofem woli.

Na koniec trudno się nie oprzeć pewnym skojarzeniom z Schopenhauerem, gdy się powiada, że stan nieobecności woli jest stanem pozytywnym. W zasadzie nie ma żadnych podobieństw pomiędzy Schopenhauerem a Heideggerem, a ilość różnic jest nieskończona. Jednakże uderzające jest, że obaj dopatrują się w braku woli czegoś pozytywnego. Może po prostu, mimo wszystko, obaj odkrywają te same podstawowe prawdy woli. A mianowicie, że negacja woli jest stanem spokoju, stanem biernego ukojenia. A następnie, że to ukojenie możliwe poprzez zanegowanie chcenia

staje się okazją do otwarcia nowych horyzontów, do ukazania rzeczy, które z perspektywy woli pozostają 'zakryte'. Co więcej, tym, co zakryte dla woli, jest piękno i sztuka. Dopiero zawieszenie indywidualnej woli, całkowita bezinteresowność dająca ukojenie, przynosi doświadczenie piękna. Dla Schopenhauera tą sztuką jest przede wszystkim muzyka, dla Heideggera jest to poezja, która jedynie jest zdolna do głoszenia prawdy bycia.

Książka Arendt przynosi obszerną i interesującą analizę filozofii Heideggera. Ponieważ późne prace Heideggera są w Polsce mało znane i trudno dostępne, tym cenniejsze jest udostępnienie tych analiz czytelnikowi polskiemu, aby choć w ten sposób uobecnić te fundamentalne dla wieku XX koncepcje.

Książka Arendt pokazuje bardzo szeroką panoramę najważniejszych filozoficznych koncepcji woli. Już sam ogólny zamiar książki: zarys historii filozofii woli, jest bardzo cennym i ambitnym przedsięwzięciem w czasach, w których dominuje wąskie przyczynkarstwo. Wnikliwe analizy Arendt, oparte na głębokiej znajomości kultury antycznej, myśli średniowiecznej i filozofii niemieckiej, wprowadzają czytelnika w zasadnicze problemy filozofii woli.

Pierwsze wyraźne określenie woli jako ludzkiej zdolności dokonywania wyboru wprowadził Augustyn. Arendt śledzi jednak również wcześniejszą historię myśli i ukazuje prekursorów koncepcji woli. Książka zawiera cenne analizy Arystotelesowskiej etyki, dokonane z punktu widzenia związku pomiędzy działaniem a pragnieniem, i ukazuje obecność w niej rozumu praktycznego. Obszerne rozważania poświęcone zostały świętemu Pawłowi oraz kwestii niezdolności woli do określenia działania. Wiele uwagi poświęca autorka także myśli stoików, a w szczególności Epikteta: przypisuje mu wiarę w potęgę woli, która jest w stanie negować siebie samą, czyli chcieć nie-chcenia czegoś. Analizy myśli średniowiecznej koncentrują się na Augustynie: „pierwszym filozofie woli”. Ponadto związki woli z intelektem są przedstawione na przykładzie prac Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota. Z filozofii nowożytnej analizowane są przede wszystkim koncepcje Hegla, Nietzschego i Heideggera. Książka Arendt daje zatem wgląd w całe dzieje filozofii.

## NOTA WYDAWCY

Jako przyjaciółka i wykonawczyni literackiej woli Hannah Arendt przygotowałam do druku jej *Życie umysłu*. Krótsza wersja pierwszego tomu, *Myślenie*, ukazała się w 1973 roku jako tekst wykładów Gifforda wygłoszonych przez autorkę na Uniwersytecie Aberdeen. W roku 1974 została również wydana pierwsza część tomu *Wola*. Pierwsze wersje obu tomów: *Myślenia* i *Woli*, były podstawą wykładów autorki w New School for Social Research w Nowym Jorku w latach 1974–1975.

W imieniu Hannah Arendt pragnę podziękować profesorowi Archibaldowi Wernhamowi oraz profesorowi Robertowi Crossowi z Uniwersytetu Aberdeen oraz paniom Wernham i Cross za uprzejmość i gościnność w czasie wygłaszania przez nią wykładów Gifforda. Wyrazy wdzięczności należą się również senatowi tegoż Uniwersytetu, który zaprosił ją do wygłoszenia tych wykładów.

W swoim własnym imieniu, jako wydawca, pragnę podziękować przede wszystkim Jerome Kohnowi, asystentowi Hannah Arendt w New School za nieustającą pomoc w rozwiązywaniu trudnych problemów nastęrczanych przez tekst oraz za biegle i staranne wyszukiwanie i sprawdzanie przypisów. Poza tym jemu — i Larry'emu Mayowi — jestem wdzięczna za sporządzenie indeksu. Szczególne podziękowania kieruję do Margo Viscusi za jej anielską cierpliwość przy przepisywaniu rękopisu, pełnego redakcyjnych poprawek i dopisków poczynionych różnymi charakterami pisma. Jestem jej również wdzięczna za wnikliwe pytania dotyczące redakcji tekstu. Dziękuję jej mężowi, Anthony'emu Viscusi, za użyczenie uniwersyteckich skryptów, które bardzo pomogły w wyszukiwaniu wielu tajemniczych cytatów. Dziękuję mojemu mężowi, Jamesowi Westowi, za jego nieocenione skrypty z filozofii oraz za stałą gotowość do dyskusji o rękopisie i związanych z nim trudnościach. Jestem mu również wdzięczna za przecięcie kilku gordyj-

skich węzłów, jakie pojawiły się w ogólnym układzie tych tomów. Pragnę podziękować Lottcie Köhler, współodpowiedzialnej wraz ze mną za literacką spuściznę Hannah Arendt, za udostępnienie wydawcy odpowiednich książek z księgozbioru Hannah Arendt oraz ogólną pomoc i poświęcenie. Szczególne wyrazy uznania kieruję pod adresem Roberty Leighton i jej zespołu w Harcourt Brace Jovanovich za ogromny wysiłek i pomysłowość włożone w opracowanie rękopisu. Była to praca wykraczająca znacznie poza zwykłą praktykę wydawniczą. Gorąco dziękuję Williamowi Jovanovichowi za osobiste zainteresowanie książką, które zmanifestował swoją obecnością na trzech wykładach Gifforda wygłoszonych przez autorkę. Hannah Arendt była dla niego kimś więcej niż tylko autorką, a ona ze swej strony bardzo sobie ceniła zarówno jego przyjaźń, jak również jego komentarze i krytyczne uwagi do jej prac. Po śmierci Hannah Arendt William Jovanovich służył mi stałą zachętą i wsparciem. Starannie przeczytał opracowany rękopis oraz zasugerował zajęcie się również materiałem dotyczącym sądenia, zawartym w wykładach autorki o Kancie. Przede wszystkim jednak zechciał wziąć na siebie część trudnych decyzji dotyczących zarówno drobiazgów, jak i poważnych kwestii związanych z tekstem. Winnam wreszcie podziękować moim przyjaciółom, Stanleyowi Geistowi i Josephowi Frankowi, za pomoc w rozwiązywaniu problemów językowych nastęrczanych przez rękopis, a także Wernerowi Stemansowi z Instytutu Goethego w Paryżu za pomoc germanistyczną. Podziękowania kieruję również pod adresem pisma „The New Yorker” za zamieszczenie na swoich łamach tomu *Myślenie* (z kilkoma niewielkimi zmianami); dziękuję Williamowi Shawnowi za entuzjastyczne przyjęcie rękopisu, które z pewnością bardzo ucieszyłoby autorkę. Wreszcie, i przede wszystkim, pragnę wyrazić moją wdzięczność dla samej autorki, Hannah Arendt, za przywilej pracy nad jej książką.

Mary McCarthy

## WSTĘP

Ten drugi tom *Życia umysłu* będzie poświęcony kolejnej władzy umysłu: woli, oraz ściśle z nią związanemu problemowi wolności, który — jak mówił Bergson — „jest dla nowożytności tym, czym były dla starożytnych paradoksy Eleatów”. Fenomeny, jakie musimy tu rozważyć, skrywają się w znacznej mierze pod pokładami teoretycznych rozumowań, które z jednej strony na pewno nie są czymś arbitralnym i dlatego nie można ich pomijać, z drugiej jednak strony odchodzą od rzeczywistego doświadczenia chcącego *ego* na rzecz doktryn i teorii niekoniecznie zainteresowanych „trzymaniem się fenomenów”.

Jedna z przyczyn nasuwających się trudności jest bardzo prosta: władza zwana wolą nie była znana starożytnym Grekom; została odkryta na skutek doświadczeń, o których nie słyhać prawie nic przed pierwszym wiekiem ery chrześcijańskiej. Następne wieki zmagaly się z problemem pogodzenia tej nowo odkrytej władzy z głównymi zasadami filozofii greckiej. Ci bowiem, którzy oddawali się rozmyślaniom, nie chcieli już wówczas całkowicie porzucać filozofii, by poprzestać na mówieniu za Pawłem: „Wyznajemy Chrystusa ukrzyżowanego, zgorszenie dla Żydów i głupstwo dla pogan”. Zresztą, jak zobaczymy, tylko sam Paweł był naprawdę zdolny do takiej postawy.

Wszelako koniec ery chrześcijaństwa w żadnym razie nie oznaczał końca trudności z wolą. Owa naczelna i ściśle chrześcijańska trudność, polegająca na niemożności pogodzenia wiary we wszechmogącego i wszytkowiedzącego Bo-

ga z roszczeniami wolnej woli, przetrwała i głęboko przeniknęła w wieki nowożytne, w których często napotykały te same linie argumentacji, co poprzednio. Uważano, że wolna wola koliduje z prawem przyczynowości albo (później) że nie da się jej pogodzić z prawami Historii, której sens miał tkwić w postępie i koniecznym rozwoju ducha świata. Trudności te trwały nadal nawet w czasach, w których obumarły wszystkie tradycyjne zainteresowania metafizyczne i teologiczne. Na przykład John Stuart Mill stwierdzając: „Nasza wewnętrzna świadomość mówi nam, że posiadamy tę władzę [wolę], gdy tymczasem całe zewnętrzne doświadczenie ludzkiej rasy mówi, że nie czynimy z niej użytku”, streszcza tylko pewien często powtarzany argument. Z kolei Nietzsche, by sięgnąć po przykład skrajny, nazywa „doktrynę woli najfatalniejszym fałszerstwem w dziejach psychologii, wymyślonym po to tylko, by służyło za narzędzie kary”.

Największą trudnością, z jaką musi się zetknąć każda dyskusja o woli, jest prosty fakt, że nie ma żadnej innej władzy umysłu, której istnienie negowałoby lub powątpiewało w nie tak wielu znakomitych filozofów. Współcześnie czyni to Gilbert Ryle. Wola jest dla niego „sztucznym pojęciem”, któremu nie odpowiada nic, co istnieje czy kiedykolwiek istniało, a które stwarza jedynie bezużyteczne zagadki — podobnie jak wiele innych metafizycznych błędów. Najwyraźniej nieświadomy dorobku swoich znakomitych poprzedników, Ryle ma na celu obalenie „doktryny, twierdzącej, że istnieje Władza [...] [zwana] «wolą» i, co za tym idzie, że mają miejsce procesy i operacje odpowiadające temu, co opisuje on jako chcenia”. Ryle przypomina, że „Platon i Arystoteles nigdy o nich nie wspominali w swoich licznych szczegółowych rozważaniach o naturze duszy i sprężynach postępowania”. Nie znali jeszcze tej osobliwej hipotezy następných epok, której akceptacja nie opierała się na żadnym nowym odkryciu, lecz tylko na postulacie istnienia jakichś duchowych energii.



W naturze każdego krytycznego badania władzy woli leży to, że podejmuje ją „zawodowy myśliciel” (Kantowski *Denker von Gewerbe*). Budzi to podejrzenie, że denuncjowanie woli jako jedynie iluzji świadomości i odrzucanie samego jej istnienia, uzasadniane niemal identycznymi argumentami przez filozofów najróżniejszych proveniencji, jest, być może, skutkiem jakiegoś podstawowego konfliktu pomiędzy doświadczeniem myślącego *ego* a doświadczeniem *ego*, które chce.

Umysł, który myśli, i umysł, który chce, jest zawsze jednym i tym samym umysłem, tak jak jedno i to samo „ja” jednoczy ciało, duszę i umysł. Fakt, że oceny ferowane przez myślące *ego* w odniesieniu do innych aktywności umysłu cieszą się zaufaniem, jako pozbawione uprzedzeń i obiektywne, mogłyby się przeto wydawać sprawą oczywistą. Tak jednak nie jest, ponieważ pojęcie wolnej woli nie tylko służy jako konieczny postulat każdej etyki i każdego systemu prawnego, ale sama wola jest (mówiąc słowami Bergsona) „bezpośrednią daną świadomości”, tak samo jak „ja myślę” u Kanta albo *cogito* u Kartezjusza, w których istnienie rzadko wątpiono w tradycyjnej filozofii. Uprzedzając dalsze rozważania zauważmy, że tym, co nieuchronnie budziło nieufność filozofów do woli, był jej związek z wolnością: „Jeśli z konieczności muszę chcieć, dlaczego w ogóle mówię o woli?”, powiada Augustyn. Kamieniem węgielnym wolnego aktu jest świadomość, że tego, co uczyniliśmy, mogliśmy równie dobrze nie uczynić — co przecież nie jest prawdą, gdy chodzi o pożądanie i pragnienie. Tam bowiem potrzeby ciała, konieczności związane z procesami życiowymi czy chociażby zwykła siła tkwiąca w chceniu czegoś, co ma się w zasięgu ręki, mogą przeważać wszelkie roszczenia woli czy rozumu. Wydaje się, że chcenie ma nieskończenie większą wolność niż myślenie, które nawet w swych najbardziej nieskrępowanych, spekulatywnych formach nie może umknąć prawu niesprzeczności. Nigdy jednak ten niez-

przeczalny fakt nie był odczuwany jako nie zmacone błogosławieństwo. Ci, którzy oddawali się rozmyślaniom, o wiele częściej odbierali go jako przekleństwo.

W dalszych rozważaniach uznaję wewnętrzne świadectwo „ja chcę” za dostateczny dowód realności fenomenu woli. Właśnie dlatego, że zgadzam się z Ryle’em — i wieloma innymi — iż fenomen ten oraz wszystkie związane z nim problemy nie były znane starożytnym Grekom, muszę przyjąć to, czemu Ryle zaprzecza: otóż władza woli została „odkryta” i można określić, kiedy to nastąpiło. Krótko mówiąc, będę analizować wolę z punktu widzenia jej historii, co samo w sobie wiąże się z pewnymi trudnościami.

Czy ludzkie władze, w odróżnieniu od warunków i okoliczności ludzkiego życia, nie są równie dawne, jak pojawienie się człowieka na Ziemi? W przeciwnym wypadku, czyż moglibyśmy rozumieć literaturę i myśli minionych wieków? A przecież uprawiamy „historię idei” i nietrudno prześledzić w jej ramach losy idei wolności, czyli proces, w którym słowo oznaczające pewien status polityczny — status wolnego obywatela, a nie niewolnika — oraz pewien fizyczny stan, mianowicie stan zdrowego człowieka, którego ciało nie jest sparaliżowane i może słuchać umysłu, zamienia się w określenie wewnętrznej dyspozycji, dzięki której człowiek może czuć się wolny, nawet jeśli w rzeczywistości jest niewolnikiem lub nie może ruszać rękami i nogami. Idee są wytworami umysłu i badanie ich historii zakłada przekonanie o niezmiennej tożsamości człowieka — ich wytwórcy. Powrócimy do tego problemu nieco dalej. A jednak faktem jest, że przed powstaniem chrześcijaństwa nie spotykamy pojęcia władzy umysłu, która odpowiadałaby „idei” wolności, tak jak władza intelektu odpowiadała prawdzie, władza rozumu zaś rzeczom wykraczającym ponad ludzką wiedzę albo, inaczej, znaczeniu.

Nasze rozważania na temat zdolności chcenia i jej funkcji w obrębie życia umysłu rozpoczniemy od prześledzenia po-

klasycznej i przednowożytnej literatury będącej świadectwem doświadczeń umysłowych, które spowodowały odkrycie tej zdolności. Chodzi o literaturę z okresu od Pawłowego Listu do Rzymian do wystąpienia Dunsza Szkota przeciwko stanowisku Tomasza z Akwinu. Najpierw jednak zajmę się krótko Arystotelesem. Po części dlatego, że „filozof” miał decydujący wpływ na myśl średniowieczną, po części zaś dlatego, że jego pojęcie *proairesis* jest, moim zdaniem, poprzednikiem pojęcia woli i może stanowić przykład tego, jak stawiano pewne pytania związane z ludzką duszą i jak na nie odpowiadano przed odkryciem woli.

Ta część — obejmująca rozdziały II i III — zostanie jednak poprzedzona dość długimi wstępnymi rozważaniami na temat argumentów i teorii, które od czasu odrodzenia się filozofii w XVII wieku przysłoniły wiele autentycznych doświadczeń wcześniejszych czasów. Chcąc nie chcąc, podchodzimy do naszego problemu wyposażeni w te właśnie teorie i argumenty.

Ostatnia część książki rozpocznie się analizą „nawrócenia” Nietzschego i Heideggera na filozofię starożytną i pokaże je jako konsekwencję odrzucenia przez nich zdolności chcenia. Następnie zapytamy, czy ci, którzy poświęcają się działaniu, nie są czasem w lepszej sytuacji, gdy chodzi o uporanie się z problemami nastęrczanymi przez wolę, niż ci, którzy poświęcają się rozmyślaniom, będący przedmiotem rozważań w pierwszym tomie tego studium. Będzie więc mowa o woli jako źródle działania, to znaczy „władzy s p o n t a n i c z n e g o rozpoczynania serii kolejnych rzeczy lub stanów” (Kant). Bez wątpienia przez sam fakt swoich narodzin każdy człowiek stanowi taki nowy początek. Być może, jeśli wziąć pod uwagę wielość faktów składających się na ludzką egzystencję, władza rozpoczynania, którą człowiek rozporządza, odpowiada właśnie faktowi narodzin. Byłoby to zgodne z niektórymi rozważaniami Augustyna, w których zauważa on, że wola bywa rozumiana jako aktu-

alizacja *principium individuationis*. Pytaniem pozostaje to, jak owa władza polegająca na zdolności rozpoczynania czegoś nowego — a zatem władza „zmieniania świata” — może działać w świecie zjawisk, w otoczeniu złożonym z faktów, które już z samej definicji są stare i które nieubłaganie przekształcają całą spontaniczność nowo przybyłych na świat ludzi w owo właściwe faktom „już się stało” — *fieri factus sum*.

## I. FILOZOFOWIE I WOLA

### 1. Czas i aktywności umysłu

Pierwszy tom *Życia umysłu* zakończyłam pewnymi spekulacjami na temat czasu. Próbowałam rzucić nieco światła na bardzo stare pytanie, które Platon postawił jako pierwszy, choć nigdy nie udzielił na nie odpowiedzi. Gdzie znajduje się *topos noēos*, ów region umysłu, w którym zamieszkuje filozof?<sup>1</sup> W trakcie swoich rozważań przekształciłam to pytanie na: „Gdzie jesteśmy, kiedy myślimy?” Dokąd to wycofujemy się, wycofując się ze świata zjawisk i wstrzymując wszystkie zwyczajne czynności, aby praktykować to, do czego na początku naszej filozoficznej tradycji z takim naciskiem nakłania Parmenides: „Patrz na to, co umyka zmysłom, lecz niezawodnie prezentuje się umysłowi”<sup>2</sup>.

Jeśli odnieść to pytanie do kategorii przestrzennych, można na nie odpowiedzieć jedynie negatywnie. Co prawda niewidzialne, myślące *ego* poznajemy w jego nierozzerwalnej unii z ciałem, a ciało to jest zdomowione w świecie zjawisk — przybyło bowiem na ten świat pewnego dnia i wie, że pewnego dnia go opuści. Pomimo to jednak myślące *ego* jest ściśle biorąc nigdzie. Wycofuje się ze świata zjawisk, nie czyniąc wyjątku i dla własnego ciała, a co za tym idzie, własnego „ja”, którego już sobie nie uświadamia. To dlatego Platon mógł ironicznie nazwać filozofa człowiekiem rozmówanym w śmierci, a Valéry powiedzieć: „*Tantôt je pense et tantôt je suis*”, z czego wynikało, że myślące *ego* traci wszelkie poczucie rzeczywistości oraz że to drugie — realne

i widoczne „ja” — nie myśli. Wynika stąd, że nasze pytanie: „Gdzie jesteśmy, kiedy myślimy?”, jest postawione niewłaściwie, jako że zadaje się je stojąc poza samym doświadczeniem myślącego *ego*.

Kiedy jednak zdecydowaliśmy się zbadać, w jaki sposób myślące *ego* przeżywa czas, stwierdziliśmy, że pytanie to już nie jest tak bardzo nie na miejscu. Pamięć, która uobecnia to, co nieodwołalnie minione, a zatem nieobecne dla zmysłów, była zawsze najbardziej wiarygodnym, wzorcowym przykładem takiej władzy umysłu, która czyni dlań obecnym to, co niewidzialne. Za sprawą tej władzy umysł wydaje się silniejszy niż rzeczywistość; tę swoją siłę przeciwstawia on wewnętrznej marności wszystkiego, co podlega zmianie. Chowa i odgrzebuje ponownie (*collects and re-collects*) to, co w przeciwnym razie byłoby skazane na zniszczenie i zapomnienie. Obszarem czasu, w którym dokonuje się owo wybawiające działanie pamięci, jest terażniejszość myślącego *ego*. Jest to rodzaj trwającej „dzisiejszości” (*hodiernus*, „dzień dzisiejszy”, mówił Augustyn o boskiej wieczności)<sup>3</sup>, „trwające teraz” (*nunc stans*) średniowiecznych medytacji, „trwająca terażniejszość” (*présent qui dure* Bergsona)<sup>4</sup> albo „luka pomiędzy przeszłością a przyszłością”, jak nazwaliśmy to interpretując Kafkowską parabolę czasu. Przyjmując średniowieczną interpretację tego szczególnego doświadczenia czasu, mówiącą o nim jako o zbliżeniu się do boskiej wieczności, dochodzimy z konieczności do wniosku, że za sprawą aktywności umysłu nie tylko przestrzenność, ale również czasowość ulega prowizorycznemu zawieszeniu. Jednak interpretacja ta spowija nasze życie umysłowe aurą mistycyzmu i w dziwny sposób przeocza najzwyczajniejsze cechy doświadczenia. Wszak ustanawianie „trwającej terażniejszości” jest „zwyczajnym i banalnym aktem naszego intelektu<sup>5</sup>, spełnianym przezeń we wszelkiego rodzaju refleksji, bez względu na to, czy jej przedmiotem są codzienne zdarzenia, czy też uwaga kieruje się w niej na rzeczy, które

na zawsze pozostaną niewidzialne i poza zasięgiem człowieka. Aktywność umysłu zawsze stwarza dla siebie *un présent qui dure*, lukę pomiędzy przeszłością a przyszłością”.

(Arystoteles był, jak się zdaje, pierwszym, który wspominał o owym zawieszeniu biegu czasu w trwającej terażniejszości i, co ciekawe, uczynił to w rozważaniach na temat przyjemności, *hēdonē*, w dziesiątej księdze *Etyki nikoma-chejskiej*. „Ruch i przyjemność muszą być czymś od siebie różnym [...] nie można się poruszać inaczej niż w czasie, przyjemności jednak doznawać można [inaczej]: gdyż to, co się dokonuje w terażniejszości, stanowi całość”. A ponieważ dla Arystotelesa właśnie aktywność myślenia, „wspaniale czysta i pewna”, była „najprzyjemniejszą” ze wszystkich ludzkich czynności, nie ulega wątpliwości, że mówiąc o beczasowej przyjemności ma on na myśli to samo nieruchome teraz<sup>6</sup>, które później określano jako *nunc stans*. Dla tego najtrzeźwiejszego z wielkich myślicieli, tak samo jak dla średniowiecznych mistyków, nieruchome „teraz” oznaczało moment radosnej euforii, chociaż Arystoteles byłby oczywiście ostatnim, który popadałby z tego powodu w historyczne ekstrawagancje.)

Powiedziałam wcześniej, że aktywności umysłu, a szczególnie aktywność myślenia, są zawsze „ułamne”, jeśli oglądać je z perspektywy świata zjawisk. W świecie zjawisk wszystkie nasze sprawy cechuje nieprzerwana ciągłość. Łańcuch złożony z „kolejnych teraz” toczy się nieustannie naprzód, chwila obecna zaś postrzegana jest jako niepewne i ulotne ogniwo pomiędzy przeszłością a przyszłością: gdy chcemy ją pochwycić i przytrzymać, jest albo jakimś „już nie”, albo jakimś „jeszcze nie”. Z tego punktu widzenia trwająca terażniejszość wygląda jak pewne rozciągnięte „teraz” (co stanowi sprzeczność w określeniach), zupełnie tak jakby myślące *ego* było w stanie rozepchnąć moment czasowy, stwarzając sobie w ten sposób rodzaj przestrzeni do zamieszkania. To, że często jesteśmy zwodzeni przez tę pozorną

przestrzenność fenomenowi czasowemu, jest wynikiem używania metafor, tradycyjnie włączanych do terminologii odnoszącej się do fenomenowi czasu. Bergson jako pierwszy odkrył, że wszystkie te metafory są terminami „zapożyczonymi z języka mówiącego o przestrzeni. Ilekroć chcemy zapytać o czas, odpowiada nam przestrzeń”. Wskutek tego „trwanie jest zawsze wyrażane jako pewna rozciągłość”<sup>7</sup>, przeszłość rozumie się jako coś leżącego za nami, a przyszłość jako coś leżącego przed nami. Wolimy metafory przestrzenne z tego prostego powodu, że dla naszych codziennych spraw w świecie, o których myśląc *ego* może tylko rozmyślać bez praktycznego zaangażowania, potrzebujemy miary czasu, tymczasem potrafimy mierzyć czas jedynie w ten sposób, że mierzymy odległości przestrzenne. Nawet potoczne rozróżnienie, jakie czynimy pomiędzy wzajemnym położeniem przedmiotów w przestrzeni a czasowym następstwem, zakłada jakąś rozszerzoną przestrzeń, w której to następstwo musi się pojawiać.

Te wstępne i dalekie od zadowalających rezultatów rozważania o pojęciu czasu wydają mi się konieczne dla naszej dyskusji o chcącym *ego*, ponieważ wola, jeśli w ogóle istnieje — a niepokojąco liczni filozofowie, którzy nigdy nie wątpili w istnienie rozumu czy umysłu utrzymywali, że wola jest tylko iluzją — jest w oczywisty sposób organem umysłu przeznaczonym do obcowania z przyszłością, tak jak pamięć jest organem umysłu przeznaczonym do obcowania z przeszłością. (O związanej z tą kwestią niepewności świadczy ta dziwna dwuznaczność w języku angielskim, w którym *will* jest słowem pomocniczym, oznaczającym przyszłość, podczas gdy czasownik *to will* wskazuje na chcenie.) W naszych rozważaniach główny kłopot z wolą polega na tym, że jej przedmiotami są nie tylko rzeczy nieobecne dla zmysłów, które umysł musi uobecniać za sprawą swojej



władzy reprezentowania, ale również rzeczy — zarówno widzialne, jak niewidzialne — które w ogóle nigdy nie istniały.

W chwili, kiedy zwracamy swój umysł ku przyszłości, nie zajmujemy się już „przedmiotami”, lecz projektami, przy czym nieistotne jest, czy tworzymy je spontanicznie, czy też są one antycypowanymi reakcjami na przyszłe okoliczności. Podczas gdy przeszłość zawsze prezentuje się umysłowi w szacie pewności, to podstawową cechą przyszłości jest jej fundamentalna niepewność, której nie likwiduje nawet najwyższe prawdopodobieństwo naszych przewidywań. Innymi słowy, zajmujemy się rzeczami, które nigdy nie miały miejsca, nie ma ich teraz i całkiem możliwe, że nie będzie ich nigdy. Ostatnia wola człowieka i sporządzenie testamentu, czyli działania zorientowane na jedyną przyszłość — której, racjonalnie rozumując, możemy być pewni: naszą śmierć — pokazują, że przejawiana przez wolę potrzeba chcenia jest nie mniejsza niż przejawiana przez rozum potrzeba myślenia. W obu przypadkach umysł przekracza swe naturalne ograniczenia. Czyni to zadając pytania, na które nie ma odpowiedzi, albo projektując sam siebie w przyszłość, która przecież dla niego jako chcącego podmiotu nigdy nie nastanie.

To Arystoteles dał podstawy późniejszemu stosunkowi filozofii do woli. Były one tak mocne i elastyczne, że przez wieki opierały się najpoważniejszym wyzwaniom. Według Arystotelesa<sup>8</sup> wszystko, co może być lub nie być, wszystko, co może się zdarzyć lub nie zdarzyć, jest przypadkowe — *kata symbēbekos* — albo, jeśli pójść za przekładem łacińskim, akcydentalne lub przygodne. Temu, co może być lub nie być, Arystoteles przeciwstawia to, co koniecznie jest takie, jakie jest — jest i nie może nie być. Ów drugi rodzaj rzeczy, który nazwał *hypokeimenon*, stanowi głębszą warstwę, do której za sprawą przypadku dodawane jest coś, co nie należy do samej istoty. Na przykład barwę można uwa-

zać za dodaną do przedmiotów, których istota jest niezależna od tego rodzaju „jakości wtórnych” jak kolor. Przymioty, które mogą, lecz nie muszą wiązać się z tym, co leży u ich podłoża — ich *substratum* albo substancją (łaciński przekład *hypokeimenon*) — są akcydentalne.

Trudno sobie wyobrazić coś bardziej przygodnego niż akty woli. Przy założeniu istnienia wolnej woli można je zdefiniować jako akty, o których wiem, że mogłabym ich równie dobrze nie spełnić. Mówienie o woli, która nie jest wolna, stanowi sprzeczność w określeniach, chyba że rozumie się zdolność do spełniania aktów chcenia jedynie jako organ pomocniczy w stosunku do tego, co proponuje pożądanie lub rozum. W ramach Arystotelesowskich kategorii wszystko, co zdarza się w dziedzinie spraw ludzkich, jest przypadkowe, inaczej, przygodne (*prakton d'esti endechomenon kai allōs echein*, „dobrem praktycznym jest z definicji coś, co może być lub nie być, może być inaczej, niż jest”<sup>9</sup>). Przytoczone słowa Arystotelesa wskazują na niższy ontologiczny status dziedziny spraw ludzkich i opinia ta nie spotkała się z żadnym poważnym sprzeciwem aż do czasu Hegłowskiego odkrycia sensu i konieczności w historii.

W sferze ludzkich aktywności Arystoteles dopuszczał jeden istotny wyjątek od sformułowanej przez siebie zasady. Było to wytwarzanie — *poiein*, które odróżniał od *prattein*, czyli działania albo praktyki. W przykładzie Arystotelesa rzemieślnik, który wytwarza kulę z brązu, łączy ze sobą materię i formę, brąz i kulę, które istniały, nim zaczął on swą pracę, i produkuje całkowicie nowy przedmiot. Przedmiot ten zostaje następnie dodany do świata, który składa się zarówno z rzeczy wytworzonych przez człowieka, jak i rzeczy, które powstały niezależnie od ludzkiego działania. Ten wykonany przez człowieka produkt — „złożenie materii i formy” — na przykład dom wykonany z drewna, według formy istniejącej wcześniej w umyśle (*nous*) budowniczego, na pewno nie został wykonany z niczego i dlatego

Arystoteles uważał, że istniał on „potencjalnie”, zanim został zaktualizowany za pomocą ludzkich rąk. Pojęcie potencjalnego istnienia zostało wywiedzione z obserwacji sposobu istnienia istot żywych, które wszystkie bez wyjątku wyrastają z czegoś, co potencjalnie zawiera w sobie skończony produkt, tak jak dąb istnieje potencjalnie w żółędziu, a zwierzę w plemniku.

Pogląd, że wszystko, co rzeczywiście istnieje, musi być poprzedzone przez potencjalność jako jedną z przyczyn jego powstania, przeczy temu, że przyszłość jest autentyczną częścią czasu: przyszłość nie jest niczym innym, jak tylko konsekwencją przeszłości, a różnica w tym względzie pomiędzy rzeczami naturalnymi a rzeczami wytworzonymi przez człowieka leży w tym jedynie, że w tych pierwszych potencjalność w sposób konieczny przechodzi w aktualność, a w tych drugich może być albo nie być aktualizowana. W tych okolicznościach jakiegokolwiek pojęcie woli jako pewnego organu służącego do obcowania z przyszłością (podobnie jak pamięć jest organem służącym do obcowania z przeszłością) było całkowicie zbyteczne. Arystoteles nie musiał sobie uświadamiać istnienia woli; Grecy „nie mieli nawet słowa na określenie tego”, co my uważamy za „główne źródło działania”. (Greckie *thelein* znaczy „być gotowym, być przygotowanym na coś”, *boulesthai* jest „postrzeganiem czegoś jako bardziej pożądanego”, a ukute przez Arystotelesa nowe słowo, *pro-airesis*, bardziej niż dwa poprzednie zbliżające się do naszego pojęcia stanu umysłowego, który musi poprzedzać działania, oznaczało „wybór” pomiędzy dwiema możliwościami lub, raczej, preferencję, która sprawia, że wybieram to działanie, a nie inne.)<sup>10</sup> Autorzy czytani w literaturze greckiej uświadamiali sobie zawsze tę lukę. Gilson na przykład przypomina, uznając to za powszechnie wiadome, że „Arystoteles nie wspomina [w swojej teorii wyboru] ani o wolności, ani o wolnej decyzji [...] brak nawet wzmianki o niej”<sup>11</sup>. Zresztą już Hobbes mówił o tym cał-

kiem wyraźnie<sup>12</sup>. Jest to wciąż jeszcze trudne do wykrycia, ponieważ język grecki zna oczywiście różnicę pomiędzy aktami zamierzonymi i niezamierzonymi, pomiędzy tym, co dobrowolne (*hekōn*), a tym, co niedobrowolne (*akōn*), to jest, mówiąc językiem prawa, pomiędzy morderstwem a zabójstwem. Arystoteles podkreśla, że tylko dobrowolne działania mogą być „przedmiotem nagany”<sup>13</sup>, lecz „dobrowolne” oznacza u niego tylko to, że dany akt nie był przypadkowy, że został spełniony przez działającego, który był w pełni sił psychicznych i umysłowych. „Przyczyna jakichś czynów tkwi w działającym”<sup>14</sup> — dlatego rozróżnienie to obejmuje jedynie szkody dokonane przez ignorancję lub pech. Arystoteles zakwalifikowałby jako dobrowolny akt, który spełniam pod groźbą przemocy, ale nie jestem doń bezpośrednio, fizycznie przymuszana — na przykład gdy własnoręcznie oddaję pieniądze komuś, kto grozi mi pistoletem.

Widzimy więc, że „Platon i Arystoteles nigdy o nich nie wspominali w swych licznych szczegółowych rozważaniach o naturze duszy i sprężynach postępowania”<sup>15</sup>. Nie można zatem „poważnie utrzymywać, że w filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa wolność była kiedykolwiek przedmiotem dyskusji”<sup>16</sup>. Warto zauważyć, że owa dziwna luka w filozofii greckiej pozostaje w doskonałej zgodności ze starożytną koncepcją czasu, w której czasowość utożsamiano z kolistymi ruchami ciał niebieskich i cykliczną naturą życia na ziemi: powtarzającym się niezmiennie następstwem dnia i nocy, zimy i lata, ciągłym odnawianiem się gatunków zwierzęcych przez rodzenie się i umieranie. Kiedy Arystoteles utrzymuje, że „[dla zaistnienia czegoś] musi uprzednio istnieć byt w możliwości, który nie jest bytem w dokonaniu”<sup>17</sup>, stosuje on do dziedziny spraw ludzkich pojęcie cyklicznego ruchu, w którym krąży wszystko, co żywe, gdzie każdy cel rzeczywiście jest środkiem, a środek celem, gdzie „nie ustaje nigdy niszczenie i powstawanie”<sup>18</sup>. Arystoteles

do tego stopnia przenosi to pojęcie na człowieka, że nie tylko o zdarzeniach, ale również o mniemaniach (*doxai*) mówi, że po przejściu cyklu „pojawiają się u ludzi co pewien czas, nie jeden ani dwa razy, nie wielokroć, lecz nieprzeliczoną ilość razy”<sup>19</sup>. Ten niezwykły pogląd na sprawy ludzkie nie był właściwy jedynie spekulacji filozoficznej. Twierdzenie Tukidydesa, że pozostawia potomności *ktēma es aei*, czyli użyteczny po wieczne czasy wzorzec badania przyszłości za pomocą jasnej wiedzy o wielkich wydarzeniach historycznych, opierało się *implicite* na tym samym przekonaniu o istnieniu cyklicznego ruchu w sprawach ludzkich.

Dla nas, którzy myślimy w terminach linearnej koncepcji czasu i podkreślamy unikalność „momentu historycznego”, cykliczna koncepcja czasu wydaje się niemożliwa do pogodzenia ze starszym u Greków niż filozofia kultem wielkości i wagą, jaką przywiązywali do tego, co niezwykle. To, co niezwykle, „czy to ze względu na swoje dobro, czy zło” (Tukidydes), jest, poza wszelkimi względami moralnymi, godne pamiętania, o co najpierw troszczyli się bardowie, a później historycy. Dopóki filozofowie nie odkryli Bytu, jako czegoś wiecznego, nie znającego narodzin i śmierci, czas i zmiana w czasie nie stanowiły żadnego problemu. Homerowskie „lata, co krążą po okręgu”, stanowiły jedynie tło, na którym rozgrywała się i była opowiadana ważna i doniosła historia. Ślady tego przedspekulatywnego poglądu znaleźć można w całej greckiej literaturze; również Arystoteles dyskutując problem *eudaimonia* (w *Etyce nikomachejskiej*), myśli za pomocą pojęć homeryckich. Czyni tak, kiedy wskazuje na wzloty i upadki ludzkiego życia, na przypadkowe okoliczności (*tychai*), przez które „losy jednego i tego samego człowieka często kołem się toczą”, podczas gdy *eudaimonia* człowieka jest trwalsza — jej miejscem są pewne aktywności (*energeiai kat' aretēn*), które godzi się pamiętać z powodu ich doskonałości i które „nie ulegają zapomnieniu (*genesthai*)”<sup>20</sup>.

Niezależnie od tego, jakie historyczne początki i wpływy (babilońskie, perskie, egipskie) możemy wyśledzić badając cykliczną koncepcję czasu, jej pojawienie się było logicznie prawie nieuniknione, odkąd filozofowie odkryli wieczny Byt, nie znający narodzin i śmierci, i w ramach tego pojęcia musieli wyjaśnić ruch, zmianę oraz ustawiczne powstawanie i giniecie żywych istot. Arystoteles jawnie uznawał fundamentalny charakter założenia, że „niebo całe nie zostało zrodzone ani nie może zginąć, przeciwnie niż niektórzy utrzymują, lecz że jest jedno i wieczne, bez początku ani końca swego trwania; że zawiera i obejmuje w sobie nieskończoność czasu”<sup>21</sup>. Przekonanie, że „wszystko powraca”, jest, jak zauważył Nietzsche, „możliwie największym zbliżeniem stawania się do Bytu”<sup>22</sup>. Nie jest więc wcale zaskakujące, że Grecy nie posiadali pojęcia oznaczającego zdolność woli, czyli naszego umysłowego organu służącego do obcowania z przyszłością, który ze swej natury jest niezdeterminowany, a przez to może się stać zwiastunem czegoś nowego. Tym, co zaskakuje, jest natomiast fakt, że już po ogłoszeniu judeochrześcijańskiego *credo* o boskim początku świata spotykamy się z tak silną skłonnością do deprecjonowania woli jako iluzji lub całkowicie zbytecznej hipotezy. Zdanie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”, stało się dla filozofii dogmatycznym założeniem. Nowe *credo* stwierdzało również, iż człowiek jest jedynym stworzeniem uczynionym na podobieństwo samego Boga, i przez to obdarzonym podobną zdolnością do rozpoczynania czegoś w tym świecie. A jednak wydaje się, że spośród myślicieli chrześcijańskich tylko Augustyn wyciągnął z tego wniosek: „[*Initium*] ut esset, *creatus est homo*” („Po to więc, aby początek był, został stworzony człowiek”)<sup>23</sup>.

Niechęć do uznania woli za osobną, autonomiczną zdolność umysłu ustąpiła ostatecznie w ciągu długich wieków

filozofii chrześcijańskiej. Później rozważymy bardziej szczegółowo to zagadnienie. Jakkolwiek chrześcijaństwo zawdzięczało wiele filozofii greckiej, a szczególnie Arystotelesowi, musiało ono zerwać z cykliczną koncepcją czasu starożytności i z pojęciem wiecznego powrotu rzeczy. Historia, która zaczyna się od wypędzenia Adama z raju, a kończy na śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jest opowieścią o unikalnych, niepowtarzalnych zdarzeniach: „Bo raz tylko umarł Chrystus za grzechy nasze, «a powstawszy z martwych więcej nie umiera»”<sup>24</sup>. Następstwo wydarzeń w tej historii zakłada linearną koncepcję czasu; opowieść ta ma określony początek, punkt zwrotny — rok pierwszy naszego kalendarza<sup>25</sup> — i określony koniec. Historia ta miała dla chrześcijan najdonioślejsze znaczenie, chociaż prawie nie dotyczyła zwykłego biegu świeckich zdarzeń: cesarstwa mogły powstawać i upadać jak dawniej. Co więcej, ponieważ pośmiertne życie chrześcijanina jest przesądzone już wtedy, gdy wciąż jeszcze jest on „pielgrzymem na ziemi”, ma on zapewnioną przyszłość, sięgającą poza określony i konieczny koniec jego życia. Wola i jej konieczny atrybut wolność były ściśle związane z przygotowaniem do tego przyszłego życia, a pierwszym, który to odkrył, był Paweł.

Jedną z trudności naszego tematu leży, jak widać, w tym, że problemy, którymi się zajmujemy, mają swój „historyczny początek” raczej w teologii niż w ciągłej tradycji myśli filozoficznej<sup>26</sup>. Jakkolwiek byłyby zasługi owego postarozżytnego założenia, że miejscem ludzkiej wolności jest ja-chcę, to jednak w ramach myśli przedchrześcijańskiej wolność umieszczano raczej w ja-mogę; wolność była obiektywnym stanem ciała, a nie daną świadomości czy umysłu. Bycie wolnym oznaczało, że ktoś może robić to, co mu się pōdoba, nie będąc przymuszonym ani przez rozkaz pana, ani przez fizyczną konieczność, która każe pracować za zapłatę dla utrzymania się przy życiu, ani też przez cielesne upōśledzenie, takie jak słabe zdrowie lub paraliż któregoś z człon-

ków. Według greckiej etymologii, a raczej greckiej samointerpretacji, korzeniem słowa „wolność” (*eleutheria*) jest *eleuthein hopōs erō*, idę, jak chcę<sup>27</sup>, i owa najbardziej podstawowa wolność była przez Greków rozumiana niewątpliwie jako wolność ruchu. Wolna była ta osoba, która mogła się poruszać tak, jak chce; kryterium wolności stanowiło „mogę”, a nie „chcę”.

## 2. Wola i epoka nowożytna

W kontekście tych wstępnych rozważań możemy sobie pozwolić na pominięcie średniowiecznych zawłości i na próbę krótkiego przyjrzenia się następnemu ważnemu punktowi zwrotnemu w naszej intelektualnej historii — narodzinom epoki nowożytnej. Tu mamy prawo spodziewać się jeszcze silniejszego niż w okresie średniowiecza zainteresowania owym organem naszego umysłu, który służy mu do obcowania z przyszłością, ponieważ najważniejsze i całkowicie nowe pojęcie epoki nowożytnej — pojęcie p o s t ę p u, jako siły rządzącej ludzką historią — kładzie niespotykany dotąd nacisk właśnie na przyszłość. Średniowieczne spekulacje na ten temat wciąż jeszcze wywierały silny wpływ, przynajmniej w wiekach szesnastym i siedemnastym. Nadal silna była podejrzliwość w stosunku do władzy chcenia i niechęć do przyznania, że istoty ludzkie, pozbawione ochrony i przewodnictwa Boskiej Opatrzności, mają absolutną władzę nad swym przeznaczeniem i przez to ciąży na nich straszna odpowiedzialność za to, czego istnienie zależy wyłącznie od nich. Mówiąc słowami Kanta: „[To], co od dawna wprawiało rozum spekulatywny w tak wielkie zakłopotanie [...], dotyczy [...] tego, czy trzeba przyjąć zdolność do rozpoczynania [przez wolę] szeregu następujących po sobie rzeczy lub stanów”<sup>28</sup> jako różną od zdolności wybierania pomiędzy dwoma lub większą liczbą przedmiotów (ściśle mó-



więc, chodzi o *liberum arbitrium*). Z tych powodów dopiero w ostatnim stadium epoki nowożytnej zaczęto mówić nie o rozumie, lecz o woli jako o najwyższej z władz ludzkiego umysłu. To nowe zjawisko zbiegło się z ostatnim okresem autentycznej myśli metafizycznej. Na początku dziewiętnastego wieku wciąż jeszcze panował ów duch metafizycznych rozmyślań, którego początek stanowiło Parmenidesowskie zrównanie bytu (*to gar auto esti noein te kai einai*). Wkrótce po Kancie i wciąż jeszcze w tym samym duchu stało się modne zrównywanie bytu z wolą. Mamy więc Schillera, który twierdził, że „nie ma w człowieku innej mocy jak jego wola” oraz że „każdy z tych dwóch głównych popędów [rozum i zmysłowość — przyp. tłum.], skoro tylko się rozwinię zgodnie ze swoją naturą i w sposób konieczny, dąży do zadowolenia, a dlatego właśnie, że oba dążą w sposób konieczny do przeciwstawnych przedmiotów, owa podwójna konieczność znosi się wzajemnie i wola utwierdza doskonałą wolność między nimi. Wola więc objawia się wobec tych popędów jako moc”<sup>29</sup>. Mamy Schopenhauera twierdzącego, że Kantowska rzecz sama w sobie, ów byt ukryty za zjawiskami, „najgłębsza natura świata, jego rdzeń, którego świat obiektywny [jest] tylko zewnętrzną stroną”, to właśnie wola<sup>30</sup>. Mamy wreszcie Schellinga, który, na dużo wyższym szczeblu spekulacji, twierdzi apodyktycznie, że „w ostatecznym i najwyższym sensie nie ma innego bytu jak tylko wola”<sup>31</sup>. Nurt ten, osiągnąwszy moment kulminacyjny w filozofii historii Hegla (którą z tego powodu chcę omówić osobno), doszedł do zaskakująco raptownego końca u schyłku tegoż stulecia.

Filozofia Nietzschego, której ośrodkiem była wola mocy, wydaje się na pierwszy rzut oka szczytowym punktem procesu wzrastania rangi woli w teoretycznej refleksji. Myślę jednak, że taka interpretacja Nietzschego jest nieporozumie-

niem wywołanym częściowo przez niefortunne okoliczności związane z niekrytycznymi, pośmiertnymi wydaniem jego pism. Filozofowi temu zawdzięczamy wiele ważnych spostrzeżeń co do natury władzy chcenia i chcącego *ego*, do których wrócimy później. Niemniej większość fragmentów jego dzieł mówiących o woli świadczy o otwartej wrogości w stosunku do „stukrotnie obalanej teorii «wolnej woli», [która] temu jeno urokowi swe trwanie jeszcze zawdzięcza [że można jej zaprzeczać]: — wciąż jawi się ktoś, kto czuje się na siłach ją obalić”<sup>32</sup>.

Ostateczne obalenie owej teorii dokonane przez samego Nietzschego zawiera się w jego „pomyśle wiecznego powrotu, stanowiącym zasadniczy pomysł dzieła [*Tako rzecze Zaratustra*], [...] najwyższą możliwą formułę potwierdzenia”<sup>33</sup>. Jako afirmacja, koncepcja Nietzschego należy — historycznie rzecz biorąc — do serii „teodycei”, owych przedziwnych usprawiedliwień Boga czy bytu, które podejmowali filozofowie począwszy od siedemnastego wieku, sądząc, że są potrzebne do pogodzenia umysłu człowieka ze światem, w którym przychodzi mu żyć. „Myśl o wiecznym powrocie” implikuje bezwarunkowe zanegowanie nowożytnej koncepcji czasu liniowego i postępowo biegnącego naprzód; jest to jawny powrót do starożytnej koncepcji czasu cyklicznego. Tym, co czyni tę koncepcję prawdziwie nowożytną, jest jej patetyczny ton, który pokazuje, jak wiele intensywnego wysiłku woli potrzebuje człowiek nowożytny, aby odzyskać ów stan prostego podziwu i afirmującego zdziwienia, *thaumazein*, będący niegdyś, dla Platona, początkiem filozofii. W przeciwieństwie do starożytnej, filozofia nowożytna wzięła początek z Kartezjańskiej i Leibnizjańskiej wątpliwości, czy byt może być w ogóle usprawiedliwiony („Dlaczego jest raczej coś niż nic?”). Nietzsche mówi o „wiecznym powrocie” w tonacji religijnego nawrócenia, i rzeczywiście do tej koncepcji przywiódło go nawrócenie, chociaż nie religijne. Za pomocą tej myśli próbował nawrócić się na antycz-

ną koncepcję bytu i zanegować filozoficzne *credo* nowożytności, którą on pierwszy zdiagnozował jako „wiek podejrzeń”. Przypisując swój pomysł natchnieniu, Nietzsche nie wątpi, że „o tysiąc lat cofnąć się trzeba, by znaleźć kogoś, co by rzec mi śmiał: «jest też moim»”<sup>34</sup>.

Przez pierwsze dziesięciolecia naszego wieku niemal każdy, kto należał do europejskiej społeczności intelektualnej, czytał Nietzschego — czasem właściwie, a czasem opacznie. Pomimo to jego wpływ na filozofię był właściwie minimalny; do dziś nie ma żadnych nietzscheanistów w tym sensie, w jakim istnieją hegliści czy kantyści. Pierwsze uznanie dla Nietzschego jako filozofa nadeszło razem z bardzo wpływowym buntem myślicieli przeciwko filozofii akademickiej, buntem, który przebiega do dziś pod niefortunną nazwą „egzystencjalizmu”. Przed książkami Jaspersa i Heideggera<sup>35</sup> nie pojawiły się żadne poważne studia o myśli Nietzschego, chociaż nie znaczy to, by można było uważać Jaspersa i Heideggera za spóźnionych założycieli szkoły Nietzscheańskiej. W kontekście naszych rozważań ważniejsze jest, że w swoich własnych filozofiach ani Jaspers, ani Heidegger nie umieszczali woli w centrum ludzkich zdolności.

Dla Jaspersa ludzką wolność gwarantuje fakt, że nie posiadamy jednej absolutnej prawdy; prawda wywiera przymus, człowiek może być wolny tylko dlatego, że nie zna odpowiedzi na pytania ostateczne: „Muszę chcieć, bo nie wiem. Byt, który jest nieosiągalny dla poznania, może się objawić tylko w moich aktach chcenia. To w niewiedzy ma korzenie konieczność chcenia”<sup>36</sup>.

Heidegger we wczesnej swej twórczości podzielał charakterystyczny dla epoki nowożytnej nacisk na przyszłość, jako najważniejszą część czasu. Pisał: „Zasadniczym fenomenem pierwotnej i właściwej czasowości jest przyszłość” — i wprowadził słowo *Sorge* (które jako termin filozoficzny pojawiło się w *Byciu i czasie* i oznacza „troszczenie się [o przyszłość]” oraz „obawę o przyszłość”) na oznaczenie kluczowego fak-

tu ludzkiej egzystencji. Dziesięć lat później Heidegger zerwał z całą filozofią czasów nowożytnych (w drugim tomie swojej książki o Nietzschem) właśnie dlatego, że odkrył, do jakiego stopnia sama ta epoka — a nie tylko jej teoretyczne produkty — oparta była na dominacji woli. Swoją późniejszą filozofię zwiędził paradoksalnym na pozór zdaniem mówiącym o „chceniu niechcenia” (*willing not-to-will*)<sup>37</sup>.

Wprawdzie i w swojej wczesnej filozofii Heidegger nie podzielał nowożytnej wiary w postęp, a jego formuła „chcenie niechcenia” nie ma nic wspólnego z Nietzscheańskim przewyciężeniem koncepcji woli, polegającym na ograniczeniu woli do chcenia tego, co wydarza się nieuchronnie i wciąż na nowo. Niemniej jednak sławny zwrot (*Kehre*) w późniejszej filozofii Heideggera przypomina nieco konwersję Nietzschego. Po pierwsze dlatego, że była to pewnego rodzaju konwersja, po drugie dlatego, że miała takie same konsekwencje, jako że obu filozofów prowadziła wstecz, aż do pierwszych myślicieli greckich. Jest tak, jakby pod koniec epoki nowożytnej filozofowie uciekali do takiej „krajny myśli” (Kant)<sup>38</sup>, gdzie nie istniały już ich własne, specyficznie nowożytne zainteresowania przyszłością, wołą jako organem umysłu przeznaczonym do obcowania z tą przyszłością oraz problemem wolności. Innymi słowy, był to powrót do „krajny myśli”, gdzie nie istnieje umysłowa władza, która odpowiadałaby wolności, tak jak władza myślenia odpowiada prawdzie.

### 3. Główne obiekcje przeciwko woli w filozofii nowożytnej

Celem tych wstępnych uwag jest utworzenie drogi do zrozumienia skomplikowanej natury chcącego *ego*. Jeśli zależy nam na właściwej metodzie tych dociekań, nie możemy przeoczyć prostego faktu, że każda filozofia woli jest produktem myślącego, a nie chcącego *ego*. Chociaż oczywi-

ste jest, że umysł, który myśli, i umysł, który chce, pozostają zawsze tym samym umysłem, nie wolno nam zakładać, że oceny sformułowane przez myślące *ego* w stosunku do innych aktywności umysłowych będą bezstronne. To, że wciąż napotykamy myślicieli głoszących bardzo odmienne filozofie, a wysuwających identyczne argumenty przeciwko woli, musi wzbudzać naszą nieufność. Naszkicuję krótko najważniejsze z obiekcji, jakie sformułowano w filozofii pośrednio-wiecznej, po czym przejdę do dokładniejszego omówienia stanowiska Hegla.

Mamy więc przede wszystkim powracającą wciąż niewiarę w samo istnienie tej zdolności. Podejrzewano, że wola jest tylko iluzją, fantomem zrodzonym przez naszą świadomość, rodzajem złudzenia, które należy do samej struktury świadomości. „Gdyby drewniany bąk — powiada Hobbes — puszczany przez chłopców, kręcący się i uderzający ludzi po goleniach, odczuwał swój własny ruch, a nie czułby, że ktoś trzyma za sznurek, myślałby, że jego ruch wypływa z jego własnej woli”<sup>39</sup>. Tym samym torem biegła myśl Spinozy: kamień wprowadzony w ruch przez jakąś zewnętrzną siłę „uważałby się za najzupełniej wolny i myślałby, że podtrzymuje swój ruch wyłącznie na skutek własnego życzenia”. Trzeba tylko, aby „był świadomy swojej aktywności” i „zdolny do myślenia”<sup>40</sup>. Innymi słowy, „gdy ludzie mówią, że ta lub owa czynność pochodzi od duszy sprawującej rządy nad ciałem, nie wiedzą, co mówią [...], przyznają [...], iż nie znają prawdziwej przyczyny owej czynności, nie dziwią się jej wcale”. Człowiek jest więc wolny subiektywnie, a obiektywnie podlega konieczności. Korespondenci Spinozy zgłosili w stosunku do tego poglądu jedno oczywiste zastrzeżenie: „Przy takim założeniu należałoby rozgrzeszyć każdą nikczemność”. Spinozy nie wprawilo to w najmniejsze zakłopotanie. Odpowiedział: „Nikczemnicy nie są wcale mniej groźni i szkodliwi, jeśli są nikczemnikami z konieczności”<sup>41</sup>.

Hobbes i Spinoza przyznają, że wola istnieje jako subiektywnie odczuwalna zdolność, zaprzeczają jedynie wolności woli: „Przyznaję, że istnieje swoboda, polegająca na tym, że mogę robić to, co zechcę; jednak mówienie, że mogę chcieć tego, że chcę, uważam za absurdalne”. Ponieważ „wolność czy swoboda oznacza ściśle biorąc brak [...] zewnętrznych przeszkód ruchu [...]. Lecz gdy przeszkoda ruchu tkwi w samej naturze rzeczy, to zwykle nie mówimy, że brak jej swobody, lecz że jej brak mocy, iżby się poruszała, na przykład gdy kamień leży w spokoju lub gdy człowiek przywiązany jest do łoża chorobą”. Myśli te są w pełni zgodne ze stanowiskiem Greków. Tym natomiast, co nie mieści się już w nurcie klasycznej filozofii, jest wniosek Hobbesa, że „wolność i konieczność mogą współistnieć, na przykład w wodzie, która nie tylko ma wolność, lecz i konieczność, by spłynąć kanałem. Podobnie ma się rzecz z działaniami, jakie ludzie wykonują z własnej woli; te działania wypływają z ich woli i ich wolności, a przecież wobec tego, że każdy akt woli człowieka, każde jego pragnienie i każda skłonność wypływa z jakiejś przyczyny, a ta z kolei z innej przyczyny w nieprzerwanym łańcuchu [...], przeto działania te wypływają z konieczności. I dla tego, kto mógłby widzieć związek pomiędzy tymi przyczynami, konieczność wszelkich działań ludzkich byłaby oczywista”<sup>42</sup>.

U Hobbesa i Spinozy negacja woli była mocno ugruntowana w ich filozofiach. Jednak podobny w gruncie rzeczy argument znajdujemy u Schopenhauera, którego filozofia jest niemal przeciwieństwem tamtych, dla którego świadomość i subiektywność są samą istotą bytu. Tak jak Hobbes, Schopenhauer nie zaprzecza istnieniu woli, a jedynie temu, że jest ona wolna. Wola jest iluzorycznym poczuciem wolności doznawanym jednocześnie z doświadczeniem chcenia. Kiedy rozważam, co mam zrobić w danej chwili, i, po odrzuceniu pewnej liczby możliwości, dochodzę w końcu do ostatecznej decyzji, to wolność woli jest tu taka, „jak gdyby

woda rzekła: «Mogę się spiętrzyć w wysokie fale (niezawodnie: w morzu, podczas burzy), mogę runąć w przepaść, spieniona i skotłowana (tak! — w wodospadzie), mogę wolna trysnąć promieniem w powietrze (tak! — w wodotrysku), lecz pozostanę, dobrowolnie i spokojnie w przezroczystej, lustrzanej toni stawu»<sup>43</sup>. Ten rodzaj argumentu podsumował najlepiej John Stuart Mill w cytowanym już wcześniej fragmencie: „Nasza wewnętrzna świadomość mówi nam, że posiadamy tę władzę [wolę], choć całe zewnętrzne doświadczenie ludzkiej rasy mówi, że nie czynimy z niej użytku” (wyróżnienie — H.A.)<sup>44</sup>.

W wymienionych obiekcjach podnoszonych przeciwko samemu istnieniu zdolności woli uderzające jest przede wszystkim to, że są one niezmiennie formułowane przy użyciu nowożytnego pojęcia świadomości — pojęcia tak samo obcego starożytnej filozofii, jak pojęcie woli. Greckie słowo *synesis* oznaczało dzielenie się z sobą samym (*syniemi*) wiedzą o rzeczach, o których nie wie nikt inny. W tym sensie słowo to jest raczej przodkiem pojęcia sumienia niż świadomości<sup>45</sup>. Widać to wyraźnie u Platona, kiedy opowiada on o tym, jak pamięć o krwawym uczynku nawiedza i dręczy zabójcę<sup>46</sup>.

Drugim uderzającym faktem jest, że chociaż łatwo można podnieść ten sam zarzut przeciwko istnieniu zdolności myślenia, to jednak prawie nikt tego nie czynił. Być może Hobbesowskie obliczanie konsekwencji, jeśli można to nazwać myśleniem, nie podlega takiemu podejrzeniu, ale władza ta przypomina raczej rozważanie celów i środków przez chcące *ego* albo zdolność rozwiązywania problemów matematycznych i zagadek. (Takie utożsamienie stoi też niewątpliwie za Ryle'owskim odrzuceniem „doktryny mówiącej o istnieniu władzy [...] «woli» oraz o operacjach i procesach, które odpowiadają temu, co doktryna ta opisuje jako «chcenia»”. Mówiąc słowami Ryle'a: „Nikt nie wyraża się kiedykolwiek w ten sposób, że na przykład o godzinie dziesiątej był zajęty chceniem tego czy tamtego lub że wykonał mię-

dzy południem a obiadem pięć szybkich i łatwych aktów woli oraz dwa trudne i przewlekłe”<sup>47</sup>. Czy jednak można poważnie twierdzić, że takie wytwory ludzkiej myśli jak *Krytyka czystego rozumu* Kanta albo *Fenomenologia ducha* Hegla da się zrozumieć w takich kategoriach?) Znam tylko dwóch filozofów, którzy ośmielili się powątpiewać w istnienie zdolności myślenia: Nietzschego i Wittgensteina. W swych wczesnych eksperymentach myślowych Wittgenstein utrzymuje, że myślące *ego* (które nazywa *vorstellendes Subject*, zapożyczając tę terminologię od Schopenhauera) „może w ostatecznym rachunku okazać się jedynie przesądem”, „pustym złudzeniem”. Dodaje jednak, że „istnieje chcący podmiot”. Uzasadniając swoją tezę Wittgenstein odtwarza argumenty, które w siedemnastym wieku powszechnie wysuwano przeciwko Spinozie negującemu istnienie woli: „Gdyby nie istniała wola [...], nie byłoby nośnika etyki”<sup>48</sup>. Jeśli idzie o Nietzschego, trzeba powiedzieć, że miał on wątpliwości co do obu zdolności umysłu: i myślenia, i chcenia.

Rozważmy teraz drugą z powracających wciąż trudności związanych z problemem woli. Być może zdołamy wyjaśnić ten kłopotliwy fakt, że wśród filozofów nawet tak zwani woluntaryści, którzy, jak Hobbes, byli całkowicie przekonani o s i l e woli, łatwo przechodzili do wątpienia w jej istnienie. Tym, co budziło nieufność filozofów, był nieunikniony związek woli z wolnością. Powtórzmy: pojęcie niewolnej woli jest sprzecznością w określeniach: „Jeżeli Bóg znał z góry moją przyszłą wolę, z konieczności chcę tego, co on przewidział [...], nie chcę, ale muszę tak chcieć». Co za osobliwa głupota. [...] Nasza wola nie byłaby wolą, gdyby nie była w naszej mocy. A ponieważ jest w naszej mocy, jest w nas wolna”<sup>49</sup>. Zacytujmy jeszcze Kartezjusza, którego również można zaliczyć do woluntarystów: „Każdy, kto przyrzy się sobie samemu, w izolacji od innych, pozna doświadczalnie, że chcieć i być wolnym są jednym i tym samym”<sup>50</sup>.

Jak już kilkakrotnie mówiłam, kamieniem węgielnym



wolnego aktu — począwszy od decyzji, aby wstać rano z łóżka lub pójść po południu na spacer, aż do najdonioślejszych decyzji, które wiążą naszą osobę z przyszłością — jest zawsze świadomość, iż tego, co właśnie czynimy, moglibyśmy równie dobrze nie uczynić. Wydaje się, że chcenie charakteryzuje się nieskończenie większą wolnością niż myślenie, lecz fakt ten — powtórzmy raz jeszcze — nie był nigdy odczuwany jako niezmaczone błogosławieństwo. Czytamy u Kartezjusza: „Nie mogę się też uskarżać, że otrzymałem od Boga wolę [...] o niedostatecznym zasięgu i doskonałości, bo wiem z doświadczenia, że w rzeczywistości nie posiada ona żadnych granic. [...] Jedynie tylko wolę, czyli wolność decyzji, stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej; tak, że przede wszystkim dzięki niej poznaję, że jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony”. Kartezjusz dodaje też natychmiast, że to doświadczenie „polega bowiem tylko na tym, że możemy coś uczynić albo tego nie uczynić [...], albo raczej na tym tylko, że kiedy coś potwierdzamy lub zaprzeczamy, to znaczy podążamy za tym, co nam intelekt przedkłada, lub uciekamy od tego, nie czujemy, aby jakaś siła zewnętrzna nas do tego zmuszała”<sup>51</sup>.

Mówiąc tak, Kartezjusz z jednej strony otwierał drzwi wątpliwościom swoich następców, a z drugiej strony torował drogę próbom swoich współczesnych zmierzających do „pogodzenia boskiego ustanowienia z góry z wolnością naszego wyboru”. Sam Kartezjusz ostrzegał jednak, że „łatwo możemy zaplątać się w wielkie trudności, jeśli będziemy próbowali pogodzić to boskie ustanowienie z góry z wolnością naszego wyboru i obie te rzeczy równocześnie myślą ogarnąć”<sup>52</sup>. Zamiast podejmować ten problem, odwołuje się do dobroczynnych ograniczeń „naszego umysłu [który] jest skończony”, i dlatego podlega pewnym regułom, na przykład aksjomatowi niesprzeczności oraz narzucającej się myśleniu „konieczności” prawdy<sup>53</sup>.

Wolność wydaje się pozbawiona reguł i dlatego nawet Kant mówił o niej czasem, że nie jest być może niczym więcej jak tylko „bytem myślowym, fantomem w mózgu”<sup>54</sup>. Inni, jak Schopenhauer, uważali, że łatwiej pogodzić wolność z koniecznością i w ten sposób wymknąć się dylematowi zawartemu w owym brzemiennym w konsekwencje, prostym fakcie, że człowiek jest jednocześnie bytem myślącym i chcącym. Rozwiązanie miałoby tkwić w stwierdzeniu, że: „Człowiek robi zawsze to, i tylko to, co chce, a mimo to robi to z konieczności. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jest tym, co chce [...]. Subiektywnie [...] każdy czuje, że zawsze czyni to, co chce. Ale to znaczy tylko tyle, że jego aktywność jest wyrazem jego własnego bytu. Każdy byt naturalny, nawet najbardziej prymitywny, odczuwałby to samo, jeśli tylko mógłby w ogóle czuć”<sup>55</sup>.

Nasza trzecia trudność jest związana właśnie z opisanym powyżej dylematem. W oczach filozofów przemawiających w imieniu myślącego *ego* dziedzina spraw ludzkich była zawsze skazana na raczej niski status ontologiczny z powodu ciężącego nad nią przekleństwa przygodności. Ale przed epoką nowożytną istniały wypróbowane, choć nieliczne, drogi ucieczki. Przynajmniej dla filozofów. W starożytności był to *bios theōrēticos*: myśliciel zamieszkiwał w otoczeniu rzeczy koniecznych i wiecznych, uczestnicząc w ich bycie o tyle, o ile jest to możliwe w wypadku istot śmiertelnych. W erze filozofii chrześcijańskiej był to ideał życia kontemplatywnego (*vita contemplativa*), głoszony w klasztorach i na uniwersytetach, a także pocieszająca myśl o Boskiej Opatrzności połączona z oczekiwaniem życia po śmierci, kiedy wszystko to, co na tym świecie wydaje się przygodne i nieznaczące, stanie się krystalicznie czyste, a dusza zobaczy wszystko wprost, zamiast, jak dotąd, „niejasno jak w zwierciadle”, a człowiek nie będzie już poznawać „częściowo”, ale „tak, jak sam jest poznawany”. Nawet Kant uważał, że pozbawione nadziei na tamten świat ludzkie życie byłoby

zbyt nędzne, zbyt bezsensowne, aby w ogóle warto było się rodzić.

Postępująca sekularyzacja lub raczej dechrystianizacja nowożytnego świata, połączona z całkowicie nowym akcentowaniem przyszłości, postępu, a zatem rzeczy ani koniecznych, ani wiecznych, poddawały ludzi poświęcających się rozmyślaniom przygodnemu biegowi ludzkich spraw, i to bezlitośniej niż kiedykolwiek przedtem. To, co zawsze, poczynając od końca starożytności, składało się na „problem wolności”, zostało teraz wcielone w przypadkowość historii „pełnej wściekłości i wrzasku”, w ową „historię opowiedaną przez idiotę [...], pozbawioną jakiegokolwiek znaczenia”, której odpowiada przypadkowy charakter osobistych decyzji wypływających z wolnej woli, nie kierowanej ani przez rozum, ani przez pragnienie. I tak stary problem, pojawiający się w szacie nowej epoki, wieku postępu, który osiąga kres dopiero w naszych czasach (w miarę jak postęp gwałtownie zbliża się do granic wyznaczonych przez warunki ludzkiego bytowania na ziemi), znalazł pseudorozwiązanie w dziewiętnastowiecznej filozofii historii, a jej największy reprezentant wypracował genialną teorię rozumu i sensu ukrytego w biegu zdarzeń na świecie. Rozum i sens kierują wolę ludzi, w całej przygodności jej poszczególnych aktów, do ostatecznego celu, do którego ona sama nigdy nie zmierzała. Kiedy historia dobiega kresu — a Hegel wierzył, że początek owego końca stanowi rewolucja francuska — skierowane wstecz spojrzenie filozofa, przez czysty wysiłek myślącego *ego*, może uwewnętrznić i wewnątrznie odtworzyć (*er-inneren*) sensowność i konieczność rozwijającego się procesu, i w ten sposób na powrót zamieszkać pośród tego, co jest i nie może nie być. Innymi słowy, raz jeszcze proces myślenia zbiega się z autentycznym bytem: rozumianym jako oczyszczona postać tego, co akcydentalne.

#### 4. Problem tego, co nowe

Filozofowie podnosili obiekcje przeciwko samemu istnieniu zdolności woli, przeciwko pojęciu wolności, jakie ono implikuje, oraz przeciwko nieodłącznej od wolnej woli przygodności, to jest tej własności wolnego aktu, która sprawia, że z samej definicji mógłby równie dobrze pozostać niespełniony. Jeśli ponownie rozważymy te obiekcje, stanie się oczywiste, że mniej odnoszą się one do tego, co tradycja zna jako *liberum arbitrium*, czyli wolność wyboru pomiędzy dwoma lub więcej pożądanymi przedmiotami lub sposobami postępowania, a bardziej uderzają w wolę jako organ, którego działanie wybiega w przyszłość, władzę zaczynania czegoś nowego. *Liberal arbitrium* rozstrzyga pomiędzy rzeczami jednakowo możliwymi i danymi nam jak gdyby *in statu nascendi* jako potencjalności. Tymczasem władza rozpoczynania czegoś rzeczywiście nowego nie musi być poprzedzana przez żadną potencjalność, którą później można by zaliczyć do przyczyn dokonanego aktu.

Wspomniałam już wcześniej o odnotowanym przez Kanta zakłopotaniu rozumu z powodu „zdolności rozpoczynania [przez samą wolę] szeregu następujących po sobie rzeczy lub stanów”. „Jeśli teraz np. wstanę z krzesła zupełnie swobodnie i bez określającego w sposób konieczny wpływu przyczyn przyrody, to w tym zdarzeniu zaczyna się bezwzględnie nowy szereg [...], chociaż co do czasu zdarzenie to jest tylko dalszym ciągiem pewnego poprzedzającego je szeregu”<sup>56</sup>. Kłopotliwe jest tu pojęcie początku absolutnego, ponieważ „seria zdarzeń pojawiająca się w świecie może mieć jedynie względny początek; jest ona zawsze poprzedzana przez inny stan rzeczy”. Jest to prawda również w odniesieniu do osoby myśliciela, o tyle, o ile myślące „ja” nigdy nie przestaje być zjawiskiem pomiędzy innymi zjawiskami, niezależnie od tego, jak dalece potrafiło ono czysto umysłowo wycofać się ze świata zjawisk. Bez wątplenia sa-

ma hipoteza absolutnego początku pochodzi z biblijnej nauki o stworzeniu świata, odmiennej od orientalnej teorii „emanacji”, według której preegzystujące siły rozwinęły i uformowały świat. Jednak nauka o stworzeniu świata może powodować kłopoty z wolą tylko wtedy, gdy się doda, że chodzi o stworzenie *ex nihilo*. Hebrajska Biblia nie знаła takiego pojęcia, był to dodatek późniejszych spekulacji<sup>57</sup>.

Spekulacje te zrodziły się, gdy Ojcowie Kościoła zaczęli wyjaśniać wiarę chrześcijańską w terminach filozofii greckiej, to jest wtedy, gdy zetknęli się z pojęciem bytu, dla którego nie było słowa w języku hebrajskim. Logicznie biorąc, wydaje się oczywiste, że zrównanie wszechświata z bytem powinno było implikować, jako swoje przeciwieństwo, „nicość”. Niemniej przejście od nicości do bytu jest tak trudne logicznie, że można wstępnie podejrzewać, że to nie myślące *ego*, ale to nowo odkryte chcące *ego* ponosi odpowiedzialność za ten pomysł. To ono, niezależnie od doktryn i wyznań wiary, uznało, że idea absolutnego początku odpowiada jego własnemu doświadczeniu — tworzeniu projektów. Z tego punktu widzenia cytowany wcześniej przykład Kanta jest niepoprawny. Tylko wtedy, gdy ktoś wstając z krzesła ma na myśli coś, co chce zrobić, „zdarzenie” to rozpoczyna „nową serię zdarzeń”. Jeśli tak nie jest, jeśli ktoś wstaje z krzesła, ponieważ zazwyczaj o tej porze to robi, albo żeby wziąć coś, czego akurat teraz potrzebuje, zdarzenie to pozostaje „kontynuacją poprzedzającej je serii zdarzeń”.

Przypuśćmy jednak, że to tylko przeoczenie, że Kant z całą jasnością myślał tu o „władzy spontanicznego rozpoczynania” oraz że właśnie dlatego zależało mu na pogodzeniu „nowej serii aktów i stanów” z kontinuum czasowym, które ta „nowa seria” przerywa. W jego czasach tradycyjnym rozwiązaniem tego problemu byłoby wciąż jeszcze odwołanie się do Arystotelesowskiego rozróżnienia pomiędzy potencjalnością a aktualnością. Rozwiązanie to pozwalało zachować

wać jedność czasu za pomocą założenia, że „nowa seria” była już potencjalnie zawarta w „seriach poprzedzających”. Niedostateczność Arystotelesowskiego podejścia jest jednak oczywista: czy ktoś utrzymywałby poważnie, że napisana przez kompozytora symfonia była „możliwa, zanim stała się rzeczywista”?<sup>58</sup> Można by ją tak określić tylko wtedy, gdyby przez „możliwe” rozumiało się fakt, że symfonia nie jest niemożliwa, co oczywiście jest czymś zupełnie innym niż istnienie w stanie potencjalnym i czekanie na muzyka, który podjąłby się trudu jej zaktualizowania.

Jest jednak druga strona całej sprawy, o której doskonale wiedział Bergson. Kiedy spełniony w sposób wolny akt jest oglądany retrospektywnie, a więc z punktu widzenia pamięci, traci odium przygodności. Jest już teraz czymś dokonanym, staje się częścią rzeczywistości, w której żyjemy. Ta nowa rzeczywistość nie pozwala nam już myśleć o świecie tak, jakby tego aktu nie było. Akt pojawia się nam teraz w szacie konieczności, która w żadnym razie nie jest tylko złudzeniem świadomości ani skutkiem naszej ograniczonej zdolności wyobrażania sobie możliwych alternatyw. W najbardziej oczywisty sposób odnosi się to do dziedziny działania, ponieważ żaden czyn nie może być po prostu odwołany. W sposób mniej oczywisty dotyczy to również owych niezliczonych przedmiotów, które ludzka działalność wytwórcza wciąż dodaje do świata: dzieł sztuki, przedmiotów użytkowych. Jest prawie niemożliwe myślenie o świecie, w którym nigdy nie zaistniałyby wielkie dzieła sztuki stworzone w naszej cywilizacji. Tak samo nie można myślowo uwolnić się od wybuchu drugiej wojny światowej czy innych wydarzeń, które zdecydowały o samej strukturze naszej rzeczywistości. Mówiąc słowami Bergsona: „Na mocy czystej faktyczności rzeczywistość rzuca poza siebie cień w nieskończenie odległą przeszłość. I dlatego właśnie prezentuje się nam jako istniejąca potencjalnie przed swoją aktualizacją”<sup>59</sup>.

Gdy patrzymy z perspektywy chcącego *ego*, wydaje się, że to nie wolność, ale konieczność jest złudzeniem świadomości. Spostrzeżenie Bergsona jest proste i jednocześnie bardzo ważne, ale czyż nie równie znaczący jest fakt, że pomimo swej dość oczywistej trafności konstatacja ta nie odegrała najmniejszej roli w nie kończących się dyskusjach na temat wolności i konieczności? O ile mi wiadomo, tylko raz przed Bergsonem ktoś powiedział coś podobnego. Był to Duns Szkot, samotny w tamtych czasach obrońca prymatu woli nad intelektem oraz jeszcze radykalniejszego poglądu, że we wszystkim, co istnieje, tkwi czynnik przygodności. Jeśli w ogóle jest coś takiego jak filozofia chrześcijańska, to Duns Szkot powinien zostać uznany nie tylko za „najważniejszego myśliciela chrześcijańskich wieków średnich”<sup>60</sup>, ale też za jedyne, który nie szukał kompromisu pomiędzy wiarą chrześcijańską a filozofią grecką i ośmielił się ogłosić „wizytówką prawdziwego chrześcijanina [powiedzenie], że Bóg działa w sposób przygodny”. „Ci, którzy zaprzeczają, że jakiś byt jest przygodny, powinni być wydani na tortury, dopóki nie przyznają, że jest możliwe również to, aby nie byli torturowani”<sup>61</sup>.

W pierwszych wiekach naszej ery przygodność — szczyt bezsensu dla filozofii klasycznej — ukazała się nagle jako rzeczywistość. Pozostaje kwestią otwartą, czy przyczyną tego była biblijna doktryna „przeciwstawiająca przygodność konieczności, szczególność uniwersalności, wolę intelektowi” i w ten sposób, wbrew pierwotnym uprzedzeniom filozofii, gotująca w niej „miejsce dla tego, co przygodne”<sup>62</sup>, czy może raczej wstrząsające doświadczenia polityczne tamtych czasów podważyły truizmy i oczywistości starożytnych. Nie ma wątpliwości, że pierwotne uprzedzenia w kwestii przygodności, jednostkowości i woli oraz dominacja przyznawana konieczności, uniwersalności i intelektowi

oparły się późniejszym wyzwaniom i przetrwały aż do późnych wieków nowożytności. Zarówno związana z religią filozofia średniowieczna, jak i świecka filozofia nowożytna znalazły wiele różnych sposobów włączenia woli — organu umysłu związanego z wolnością i przyszłością — w dawny porządek rzeczy. Jakkolwiek patrzylibyśmy na te kwestie, to jednak fakty są takie, jakimi je widział Bergson: „Większość filozofów [...] nie jest w stanie [...] wyobrazić sobie radykalnej nowości i nieprzewidywalności [...]. Nawet tych niewielu, którzy wierzyli w realność *liberum arbitrium*, zredukowało ją do zwykłego «wyboru» pomiędzy dwiema lub więcej opcjami, jak gdyby te opcje były istniejącymi wcześniej «potencjalnymi bytami», a działanie woli ograniczało się do «aktualizowania» ich. Dlatego też wciąż twierdzili, że wszystko jest dane. Zdawali się nie posiadać najślabszego nawet pojęcia czynności całkowicie nowej [...]. Taką nową czynnością jest przede wszystkim wolne działanie”<sup>63</sup>. Nawet dzisiaj, kiedy przysłuchujemy się dyskusji pomiędzy dwoma filozofami, z których jeden argumentuje za wolnością, a drugi za determinizmem, „zawsze to determinista wydaje się mieć słusność [...]. [Słuchacze] zawsze przyznają, że to jego pogląd jest prostszy, klarowniejszy i prawdziwszy”<sup>64</sup>.

Z teoretycznego punktu widzenia problem polega na tym, że wolna wola, czy to rozumiana jako wolność wyboru, czy jako wolność rozpoczynania czegoś nowego i nieprzewidywalnego, wydaje się nie do pogodzenia nie tylko z Bożą Opatrznością, ale również z prawem przyczynowości. Wolność woli można założyć na mocy (lub raczej dzięki słabości) wewnętrznego doświadczenia, ale nie można jej dowieść. Niesłusność założenia czy też postulatu wolności wypływa z naszego zewnętrznego doświadczenia w świecie zjawisk, gdzie w gruncie rzeczy, wbrew Kantowi, rzadko rozpoczynamy jakieś nowe serie zdarzeń. Nawet Bergson, którego cała filozofia opierała się na założeniu, że „każdy z nas ma



bezpośrednią wiedzę [...] o własnej wolnej spontaniczności”<sup>65</sup>, przyznaje, że „choć jesteśmy wolni zawsze, gdy tylko zechcemy zwrócić się do siebie samych, to jednak rzadko tego chcemy”. I dodaje: „Wolne akty są wyjątkowe”<sup>66</sup>. (Większość naszych działań kierowana jest przez nawyki, podobnie jak większość naszych sądów powstaje za sprawą przesądów.)

Pierwszym filozofem, który świadomie i z namysłem zrezygnował z dochodzenia do ładu z owym niedopasowaniem wolnej woli do świata, był Kartezjusz: „Byłoby mianowicie absurdem, dlatego że nie pojmujemy jakiejś jednej rzeczy, o której wiemy, że z natury swej musi być dla nas niepojęta, wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy”<sup>67</sup>. „Jest to bowiem takie, że każdy powinien raczej doświadczyć tego w sobie, niż przekonać się o tym na podstawie dowodów, a wydaje się, że ty [...] nie zwracasz uwagi na to, co czyni umysł w sobie samym. Nie bądź więc wolny, jeśli ci się to nie podoba” (wyróżnienie — H.A.)<sup>68</sup>. Chciałoby się odpowiedzieć na to, że Kartezjańskie *cogito* jest również czymś, „co umysł czyni w sobie samym”, a mimo to ani Kartezjuszowi, ani jego oponentom nigdy nie przyszło do głowy, by mówić o myśleniu czy o *cogitare* jako czymś, co przyjmujemy bez dowodu, jako tylko pewną daną świadomości. Czym jest to, co owe mu *cogito me cogitare* daje wyższość nad *volo me velle* — i to nawet u Kartezjusza, który skądinąd był przecież „woluntarystą”? Czy nie odpowiemy na to, że zawodowych myślicieli, opierających swoje spekulacje na doświadczeniu myślącego *ego*, mniej zadowalała wolność niż konieczność? Nie sposób oprzeć się temu podejrzeniu, kiedy rozważa się ten przedziwny zbiór odnotowanych przez historię teorii, które starały się albo całkowicie zanegować doświadczenie wolności „w nas samych”, albo też osłabić wolność przez godzenie jej z koniecznością za pomocą dialektycznych spekulacji, i to najczęściej całkowicie „spekulatywnych”, to znaczy

nie odwołujących się do żadnego doświadczenia. Podejrzenie to ulega wzmocnieniu, kiedy weźmie się pod uwagę, jak bardzo teorie wolnej woli były związane z problemem zła. Augustyn zaczyna swój traktat *De libero arbitrio voluntatis* (*O wolności woli*) pytaniem: „Powiedz mi, proszę, czy to nie Bóg jest przyczyną zła?” Pytanie to w jego całej złożoności po raz pierwszy postawił Paweł (w Liście do Rzymian). Później uległo ono generalizacji i stało się pytaniem: „Co jest przyczyną zła?”, z jego wieloma wariantami odnoszonymi się bądź do fizycznych szkód powodowanych przez destrukcyjne siły przyrody, bądź to do rozmyślnego zła wyrażanego przez człowieka.

Problem ten był istną zmorą dla filozofów, a próby jego rozwiązania nie były nigdy zbyt udane. Na ogół unikano najprostszej i najdobitniejszej formy tego pytania. Filozofowie albo zaprzeczali rzeczywistości zła (zło jest jedynie brakiem dobra), albo wyjaśniali je jako pewnego rodzaju złudzenie optyczne (wina leży w naszym ograniczonym intelekcie, który nie potrafi umieścić danego jednostkowego przypadku w całości, w której znalazłby swoje uzasadnienie). Wszystko to opierało się na jednym, nie poddawalnemu dyskusji założeniu, że „tylko całość istnieje naprawdę”, jak mówił Hegel. Zło, podobnie jak wolność, zdaje się należeć „do tych rzeczy, o których nawet najgenialniejsi i najbardziej uczeni nie wiedzą prawie nic”<sup>69</sup>.

##### 5. *Konflikt pomiędzy myśleniem i chceniem: tonalność aktywności umysłu*

Jeśli spojrzeć się na dorobek filozofii w sposób wolny od teorii i tradycji — religijnych i świeckich — z pewnością trudno będzie uniknąć konkluzji, że filozofowie wydają się „genetycznie” niezdolni do poradzenia sobie z niektórymi fenomenami związanymi z aktywnością umysłu i miejscem

umysłu w świecie. Dojdziemy do wniosku, że jeśli chodzi o sprawiedliwą ocenę wolności, tak samo nie możemy ufać myślicielom, jak w kwestii sprawiedliwej oceny ciała. Wrogość filozofów w stosunku do ciała jest po prostu bardziej znana i natykamy się na nią ciągle, przynajmniej od czasu Platona. Głównym źródłem wrogości nie jest niepewność doświadczenia zmysłowego (ponieważ błędy zmysłów można korygować) ani chaotyczna i nieposkromiona natura namiętności (ponieważ może być ona powściągana przez rozum), ale raczej niekorygowalny charakter potrzeb i pragnień ciała. Ciało „zawsze chce, by się o nie troszczyć”, jak to trafnie podkreśla Platon. Nawet w najlepszych okolicznościach, kiedy posiadamy zdrowie i wolny czas, a na zewnątrz społeczny porządek i dobrobyt, nasze ciało zawsze zakłóci aktywność myślącego *ego* swoimi nieustannymi roszczeniami. Mówiąc językiem metafory jaskini, ciało zmusi filozofa do powrotu z nieba idei do jaskini spraw ludzkich. (Zazwyczaj o powstanie wrogości w stosunku do ciała obwinia się chrześcijańskie wystąpienie przeciw wszystkiemu, co cielesne. Wrogość ta jest jednak znacznie starsza. Co więcej, można twierdzić, że jeden z kluczowych dogmatów chrześcijaństwa, dogmat zmartwychwstania ciał, tak odmienny od starożytnych spekulacji nad nieśmiertelnością duszy, pozostawał w jawnej sprzeczności zarówno z popularnymi wówczas wierzeniami gnostyckimi, jak i z tradycyjnymi pojęciami filozofii starożytnej.)

Antagonizm myślącego *ego* i woli jest oczywiście innej natury. Tutaj mamy konflikt pomiędzy dwiema aktywnościami tego samego umysłu, które, jak się wydaje, nie potrafią ze sobą współistnieć. Kiedy spełniamy akt chcenia (*volition*), to jest, kiedy skupiamy uwagę na pewnym projekcie dotyczącym przyszłości, wycofujemy się ze świata zjawisk w nie mniejszym stopniu, niż wówczas, kiedy podążamy za strumieniem swoich myśli. Myślenie i chcenie są antagonistami tylko o tyle, o ile wpływają na nasze stany psy-

chiczne. Wprawdzie obie te aktywności prezentują umysłowi to, co w samej zewnętrznej rzeczywistości jest nieobecne, ale myślenie wciąga w swoją trwającą teraźniejszość to, co jest lub przynajmniej było, podczas gdy chcenie, sięgając w przyszłość, porusza się w regionie, gdzie nie ma takich pewników. Nasz aparat psychiczny — dusza w odróżnieniu od umysłu — jest tak wyposażony, aby za pomocą oczekiwania reagował na to, co przychodzi doń z obszaru rzeczy nieznanych. Głównymi postaciami, jakie przybiera to oczekiwanie, jest nadzieja i lęk. Te dwa uczucia są tak blisko ze sobą związane, że każde z nich łatwo przechodzi w swe pozorze przeciwieństwo. Ponieważ obszar, w którym działają, jest tak dalece niepewny, przemiany te zachodzą niemal automatycznie. Każda nadzieja niesie w sobie lęk, a każdy lęk leczy sam siebie przechodząc w odpowiadającą mu nadzieję. To właśnie z racji ich niestałej i niespokojnej natury klasyczna starożytność zaliczała oba te uczucia do nieszczęść, które wysypały się z puszki Pandory.

W tej niewygodnej sytuacji dusza wymaga od umysłu czegoś na kształt proroczego daru, który pozwala przepowiedzieć przyszłość i dzięki temu potwierdzić albo nadzieję, albo lęk. Bardziej jeszcze uspokajająca niż oszukańcze praktyki przepowiadaczy przyszłości — augurów, astrologów i im podobnych — jest nie mniej od tych praktyk zwodnicza teoria próbująca dowieść, że cokolwiek jest, lub będzie, „miało tak właśnie być”, by użyć szczęśliwego wyrażenia Gilberta Ryle’a<sup>70</sup>. Fatalizm, którego tak naprawdę „żaden pierwszo- ani nawet drugorzędny filozof poważnie nie bronił [...] ani nie trudził się jego zwalczaniem, zrobił jednak zdumiewającą karierę w myśleniu potocznym. „Wszyscy przeżywamy chwile fatalizmu”, jak mówi Ryle<sup>71</sup>, a to dlatego, że teoria ta, skuteczniej niż inne, potrafi stłumić wszelką chęć działania, motywację do czynienia projektów na przyszłość, krótko mówiąc, zlikwidować wszelkie przejawy ja-chcę. Owe egzystencjalne zalety fatalizmu wyliczył jasno

Cyceron w swoim traktacie *O losie*, stanowiącym wciąż klasyczną argumentację w tej sprawie. Jako ilustrację sądu: „Wszystko jest z góry postanowione”, Cyceron podaje następujący przykład: „Jeśli od wieków było prawdą, że z tej choroby wyzdrowiejesz, to czy wezwiesz lekarza, czy nie wezwiesz, odzyskasz zdrowie”<sup>72</sup>. Oczywiście to, czy wezwiesz lekarza, byłoby również postanowione. Rozumowanie takie prowadzi więc do nieskończonego regresu<sup>73</sup>, i dlatego jest odrzucane jako „jałowa spekulacja”, która „prowadzi do wyeliminowania z życia wszelkiego działania”. Wielka atrakcyjność fatalizmu polega jednak na tym, że dzięki niemu „zaprzecza się pochodzącym z wolnej woli czynnościom duszy”<sup>74</sup>. W kontekście obecnych rozważań stwierdzenie to należy rozumieć w ten sposób, że fatalizm skutecznie i całkowicie eliminuje czas przyszły, wcielając go w czas przeszły. To, co b ę d z i e, i to, co może być, z góry „miało tak właśnie być”, a to dlatego, że „wszystko, co będzie, o ile będzie, nie może być rozumiane tak, że nie będzie”, jak to wyraził Leibniz<sup>75</sup>. Formuła ta zawdzięcza swą moc pocieszenia temu, co Hegel nazwał później „spokojem przeszłości”<sup>76</sup>, spokojem gwarantowanym przez fakt, że tego, co przeszłe, nie można już odwołać, i że wola „nie może działać wstecz”<sup>77</sup>.

To nie przyszłość jako taka, ale przyszłość jako p r o j e k t woli neguje to, co dane. Ze zdolności woli do urzeczywistniania swoich projektów Hegel i Marks wyprowadzili pojęcie negacji jako siły poruszającej historię. Projekt neguje zarówno przeszłość, jak i terażniejszość, i w ten sposób zagraża owej trwającej terażniejszości myślącego *ego*. Dopóki umysł, wycofując się ze świata zjawisk, wciąga to, co nieobecne — zarówno to, czego już nie ma, jak i to, czego jeszcze nie ma — w swoją własną terażniejszość, wydaje się, że przeszłość i przyszłość mogą zostać sprowadzone do wspólnego mianownika i w ten sposób razem uwolnione od upływu czasu. Jednak owo *nunc stans*, luka pomiędzy prze-

szłością a przyszłością, w której umieszczone jest myślące *ego*, absorbuje bez większych przeszkód zewnętrznych jedynie to, czego już nie ma. Nie potrafi z tą samą niewzruszonością reagować na projekty przyszłości wysuwane przez wolę. Dzieje się tak dlatego, że akt chcenia, pomimo że jest aktywnością umysłu, zachowuje swój związek ze światem zjawisk, w którym ma być realizowany projekt zawarty w tym akcie. Całkiem inaczej niż myślenie, chcenie nie powstaje w nas samo dla siebie ani nie znajduje wypełnienia w samym akcie chcenia. Każdy akt chcenia odnosi się do pewnych jednostkowych rzeczy, a ponadto — co bardzo ważne — niecierpliwie wyczekuje własnego kresu, kiedy chcenie czegoś zamieni się w robienie tego czegoś. Innymi słowy, normalnym stylem działania chcącego *ego* jest niecierpliwieść, niepokój i troska (*Sorge*), i to nie tylko dlatego, że dusza reaguje na przyszłość lękiem i nadzieją, ale również dlatego, że projekt woli zakłada pewne „mogę”, na co przecież w żadnym razie nie ma gwarancji. Pełen troski niepokój woli może uśmierzyć jedynie przez „mogę-i-czynię-to”, to jest przez przerwanie aktywności samej woli i uwolnienie umysłu od jej dominacji.

Krótko mówiąc, wola zawsze chce coś zrobić i dlatego ze wzgardą odnosi się do czystego myślenia, którego cała działalność polega na „nierobieniu niczego”. Zobaczymy jeszcze podczas śledzenia historii woli, że żaden teolog czy filozof nie wychwalał „słodczy” doświadczenia chcącego *ego*, tak jak filozofowie zwykli to czynić w stosunku do doświadczenia myślącego *ego*. (Istnieją dwa ważne wyjątki: Duns Szkot i Nietzsche, którzy obaj rozumieli wolę jako rodzaj siły. *Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*, co znaczy, że chcące *ego* raduje się samym sobą — *condelectari sibi* — w tej mierze, w jakiej „chcę” antycypuje „mogę”. Owo „chcę-i-mogę” jest radością woli<sup>78</sup>.)

Pod tym względem — nazwijmy to „tonalnością” aktywności umysłu — zdolność woli do uobecniania tego, czego jeszcze nie ma, jest dokładnym przeciwieństwem pamięci. Pamięć posiada naturalne podobieństwo do myśli. Wszystkie myśli są, jak już mówiłam, namysłami nad czymś, co było. Ciągi myślowe wyrastają niemal automatycznie i bez zauważalnej przerwy z przypominania sobie. To dlatego u Platona *anamnesis* mogło się stać tak wiarygodną hipotezą wyjaśniającą ludzką zdolność uczenia się. I dlatego Augustyn mógł tak przekonująco zrównywać ze sobą umysł i *memoria*. Przypomnienie może wywoływać w duszy tęsknotę za przeszłością, ale ta nostalgia, nawet jeśli zawiera domieszkę żalu i smutku, nie zaburza spokoju umysłu, ponieważ dotyczy rzeczy, których nie jesteśmy w stanie zmienić. W przeciwieństwie do tego chcące *ego*, które patrzy naprzód, a nie wstecz, zajmuje się rzeczami, które wprawdzie są w naszej mocy, ale ich realizacja nie jest pewna. Pochodzące stąd napięcie ma inną naturę niż podniecenie, które towarzyszy rozwiązywaniu problemów. To napięcie powoduje w duszy niepokój, łatwo przechodzący w chaos, mieszaninę strachu i nadziei, która staje się nieznośna w chwili, gdy umysł odkrywa, że — jak mówi Augustyn — chcieć czegoś i móc to wykonać (*velle* i *posse*) nie są jednym i tym samym. Napięcie to może zostać zlikwidowane jedynie przez działanie, to jest przez całkowite zarzucenie aktywności umysłu. Przystawienie się z chcenia na myślenie powoduje czasowy paraliż woli, a zarzucenie myślenia na rzecz chcenia jest przez myślące *ego* odczuwane jako czasowy paraliż aktywności myślenia.

Używając pojęcia tonalności, mówimy o różnych sposobach oddziaływania umysłu na duszę i wywoływania w niej *nastrojów*, co niezależnie od zdarzeń zewnętrznych stwarza coś w rodzaju *własnego życia umysłu*. Domi-

nującym nastrojem myślącego *ego* jest spokój, radość z własnej aktywności, która nie jest zmuszona przełamywać oporu materii. W tej mierze, w jakiej własna aktywność jest ściśle związana z pamięcią, nastrój ten zbliża się do melancholii, która według Kanta i Arystotelesa jest nastrojem właściwym filozofom. Dominującym nastrojem woli jest natomiast napięcie, które, według Leibniza, rujnuje „spokój wewnętrzny (*animi tranquillitas*), tak usilnie zalecany przez poważnych filozofów”<sup>79</sup>. On sam odnalazł ten spokój w owym ciągu rozważań dowodzących, że nasz świat jest „najlepszym z możliwych światów”. Z tego punktu widzenia jedynym zadaniem woli jest „chcieć tego, by nie chcieć”, jako że każdy akt chcenia może jedynie zakłócać „powszechną harmonię” świata, w którym „wszystko, co jest, jest, jeśli uwzględnić ogół rzeczy, najlepsze”<sup>80</sup>.

Z godną podziwu konsekwencją Leibniz stwierdza, że największym grzechem Judasza nie było zdradzenie Jezusa, lecz samobójstwo. Potępiając sam siebie, potępił bowiem Judasz całe boże stworzenie; nienawidząc siebie, nienawidził Stwórcy<sup>81</sup>. Najradykałniejszą wersję tej myśli znajdujemy w jednym z potępionych przez Kościół twierdzeń Mistra Eckharta: „Sprawiedliwy człowiek, jeśli by popełnił tysiąc śmiertelnych grzechów, nie powinien chcieć tego, by nie był ich popełnił”<sup>82</sup>. Możemy, jak sędzę, wysnuć pewne przypuszczenia co do przyczyn zdumiewającego odrzucenia wyrzutów sumienia u dwóch tej miary chrześcijańskich myślicieli. U Eckharta mogło ono wynikać z pewnej płynącej z wiary przesady, która wymagała, jak i sam Jezus, aby grzesznik wybaczył samemu sobie tak jak innym, to znaczy „nie siedem, a siedemdziesiąt siedem razy”, ponieważ w przeciwnym razie należałoby stwierdzić, że byłoby lepiej dla grzesznika (i dla całego stworzenia), gdyby się nigdy nie narodził („aby zawieszono mu na szyi kamień młyński i rzucono go do morza”). Stanowisko Leibniza można z kolei zrozumieć jako ostateczne zwycięstwo myślącego *ego* nad



chcącym *ego*. Przyczyną porażki chcącego *ego* jest bezowocna próba chcenia wstecz. Próba ta jest bezsensowna, ponieważ gdyby się powiodła, jedynym skutkiem byłoby zniszczenie wszystkiego, co istnieje.

### 6. Rozwiązanie Hegla: filozofia historii

Żaden inny filozof nie opisał chcącego *ego* i jego sporu z myślącym *ego* z większą sympatią, zrozumieniem i bardziej brzemienne w skutki dla historii myśli niż Hegel. Cała sprawa jest nieco zawiła, nie tyle z powodu niezmiernie ezoterycznej i bardzo swoistej terminologii tego myśliciela, ile raczej dlatego, że omawia on interesujący nas problem nie w tych fragmentach *Fenomenologii ducha*, *Filozofii prawa*, *Encyklopedii* i *Filozofii historii*, w których bezpośrednio mówi o woli, ale w swoich rozważaniach o czasie. Te szczupłe objętościowo, lecz istotne dla naszych rozważań uwagi zebrał Alexandre Koyré w mało znanym, a bardzo ważnym eseju (opublikowanym w 1934 roku pod mylącym tytułem *Hegel à Iéna*)<sup>83</sup>, poświęconym podstawowym tekstem Hegla na temat czasu, poczynając od wczesnej *Jenenser Logik* i *Jenenser Realphilosophie* do *Encyklopedii* oraz rozmaitych rękopisów składających się na *Filozofię historii*. Przekład i komentarze Koyré stały się podstawą bardzo wpływowej interpretacji *Fenomenologii ducha* autorstwa Alexandra Kojève<sup>84</sup>. Poniżej będę się trzymała wspomnianej interpretacji Koyré.

Jego podstawowa teza głosi, że o „wielkiej oryginalności” Hegla decyduje „waga, jaką przywiązywał on do przeszłości — to, że przyznawał jej prymat nad przeszłością”<sup>85</sup>. Nie byłoby to tak zaskakujące, gdyby zostało powiedziane o kimś innym. Cóż bowiem dziwnego w tym, że XIX-wieczny myśliciel, wierzący w postęp (podobnie jak jego poprzednicy w XVII i XVIII wieku i jego współcześni), wyciąga z tego

właściwy wniosek i przypisuje przyszłości prymat nad przeszłością. Zresztą sam Hegel powiedział, że „każdy jest synem swojego czasu i dlatego filozofia jest jej własną epoką ujętą w myśl”. Jednak w tym samym kontekście powiada też, że „zadaniem filozofii jest zrozumienie tego, co istnieje, ponieważ to, co istnieje, jest rozumem”, albo, w innym miejscu: „To, co jest pomyślane, jest i [...] to, co jest, jest tylko o tyle, o ile jest myślą”<sup>86</sup>. Na tej właśnie przesłance opiera się najważniejszy wkład Hegla do filozofii. Hegel jest bowiem przede wszystkim pierwszym myślicielem, który stworzył filozofię historii, czyli tego, co przeszłe. Historia stała się u Hegla czymś, co można od-tworzyć za sprawą skierowanego wstecz spojrzenia myślącego i pamiętającego *ego*. Przeszłość zostaje „uwewnętrzniiona” (*er-innert*) i za sprawą „pracy pojęć” (*Anstrengung des Begriffs*) staje się częścią umysłu. Za sprawą tego uwewnętrznienia historia staje się p o g o d z e n i e m umysłu i świata. Czy kiedykolwiek miał miejsce większy triumf myślącego *ego* niż to, co przewiduje Heglowski scenariusz? Myślące *ego* wycofuje się tu, na swój zwykły sposób, ze świata zjawisk, ale nie musi już płacić za to ceny „roztargnienia” i wyobcowania. Według Hegla umysł, przez samą tylko siłę refleksji, może przyswoić sobie — wessać w siebie — jeśli już nie wszystkie zjawiska, to przynajmniej wszystko, co jest w nich znaczące, pozostawiając to, co nieprzyswajalne, na boku, jako nieistotny przypadek, bez konsekwencji dla historii i biegu dyskursywnego myślenia.

Koyré odkrył jednak, że to pierwszeństwo przeszłości znika zupełnie, kiedy Hegel przechodzi do omawiania czasu, przy czym dla niego jest to przede wszystkim „czas ludzki”<sup>87</sup>. Pierwotnie człowiek odczuwa jego upływ bez udziału myślenia, jako czysty ruch. Jest tak, dopóki nie zacznie on rozważać znaczenia otaczających go zdarzeń. Wówczas okazuje się, że uwaga umysłu jest zwrócona przede wszystkim w stronę przyszłości, to jest w stronę czasu, który właśnie

do nas przychodzi (ten aspekt czasu przyszłego uchwytuje niemieckie *Zukunft* pochodzące od *zu kommen* oraz francuskie *avenir* pochodzące od *à venir*). Antycypowana przyszłość znosi „trwającą terażniejszość umysłu”, ponieważ zmienia ją w antycypowane „już nie”. W tym sensie „dominującym wymiarem czasu jest przyszłość i to ona przejmuje kontrolę nad przeszłością”. „Czas znajduje w przyszłości swoją prawdę, ponieważ to przyszłość zakończy i dopełni byt. Wszelako zakończony i dopełniony byt należy jako taki do przeszłości”<sup>88</sup>. To odwrócenie normalnego następstwa w czasie: przeszłość-terażniejszość-przyszłość, powodowane jest negowaniem przez człowieka swojej terażniejszości: „Mówi [on] nie swojemu teraz” i dzięki temu stwarza swoją własną przyszłość<sup>89</sup>. Sam Hegel nie wspomina o woli w kontekście tych rozważań. Nie czyni tego również Koyré; wydaje się jednak oczywiste, że za tą negacją będącą dziełem umysłu stoi nie myślenie, ale chcenie i że Hegłowski opis ludzkiego doświadczenia czasu odnosi się do tego następstwa porządku czasowego, które przynależy chcącemu *ego*.

Jest to właściwe postawienie sprawy, ponieważ chcące *ego*, w tej mierze, w jakiej formułuje swoje projekty, rzeczywiście żyje dla przyszłości. Można by tu przytoczyć sławne słowa Hegla: „To, co obecne [teraz], nie może oprzeć się przyszłości”. Jest tak wcale nie z powodu nieubłaganego zastępowania dnia dzisiejszego przez dzień jutrzejszy (ponieważ jutro, jeśli nie jest zaprojektowane i rządzone przez wolę, może być równie dobrze zwykłą powtórką tego, co było — i rzeczywiście często jest taką powtórką). Prawdziwym zagrożeniem dla istoty terażniejszości jest umysł, który ją neguje, i za pomocą woli przyzywa owo nieobecne jeszcze-nie, likwidując terażniejszość w sobie samym lub może raczej spoglądając na terażniejszość jako na efemeryczny fragment czasu, coś, czego istotą jest nie być: „Chwila obecna jest pusta [...], wypełnia się dopiero w przyszłości.

Przyszłość jest jej rzeczywistością<sup>90</sup>. Z punktu widzenia chcącego *ego* „przyszłość jest bezpośrednio obecna w terażniejszości, ponieważ zawiera się w niej jako negujący ją fakt. Chwila obecna jest w tej samej mierze pewnym bytem, który właśnie znika, oraz pewnym niebytem, który właśnie zamienia się w byt<sup>91</sup>”.

W tej mierze, w jakiej ludzkie „ja” utożsamia się z chcącym *ego* — a zobaczymy, że takie utożsamienie proponowali ci woluntaryści, którzy wywodzili *principium individuationis* ze zdolności chcenia — „jego sposób istnienia polega na ciągłym przechodzeniu od [jego własnej] przyszłości do teraz i nie ma dnia, w którym nie byłoby żadnej przyszłości, kiedy nie byłoby już nic nie dokończonego, kiedy wszystko już nadeszło i wszystko zostało dokonane<sup>92</sup>”. Z punktu widzenia woli starość polega na kurczeniu się przyszłości, a śmierć człowieka bardziej oznacza ostateczną utratę przyszłości niż zniknięcie ze świata zjawisk. Jednak ta strata zbiega się z końcem indywidualnego życia człowieka, które u kresu, umknąwszy nieustannej zmienności czasu oraz niepewności, jaką niesie przyszłość, otwiera się na „spokój przeszłości”, a tym samym na badawcze, refleksyjne, skierowane wstecz spojrzenie myślącego *ego*, pogrążonego w poszukiwaniu sensu. Dlatego też, z punktu widzenia myślącego *ego*, starość jest, jak mówił Heidegger, czasem medytacji, lub mówiąc za Sofoklesem, czasem „pokoju i wolności<sup>93</sup>”. Starość to wyzwolenie z więzów, nie tylko z więzów cielesnych namiętności, ale z zachłannej, zarażającej duszę namiętności umysłu zwanej „ambicją”.

Przeszłość zaczyna się więc od zniknięcia przyszłości, a w powstającym w ten sposób spokoju utwierdza się myślące *ego*. Staje się dopiero wtedy, gdy wszystko osiągnęło już swój kres, kiedy ustaje stawanie się, czyli proces zmiany i rozwoju, jakiemu podlega byt. „Niepokój jest podstawą

bytu”<sup>94</sup>, jest on ceną płaconą za życie, tak jak śmierć lub raczej wyczekiwanie śmierci jest ceną, którą się płaci za spokój. Niepokój wszystkiego, co żyje, nie pochodzi z kontemplowania kosmosu czy historii, nie jest on efektem zewnętrznego ruchu — nieustannego ruchu przyrody i nieustannych wzlotów i upadków ludzkich losów. Tkwi on w ludzkim umyśle i został przez ten umysł zrodzony. To, co w późniejszej myśli egzystencjalnej stało się pojęciem auto-kreacji ludzkiego umysłu, u Hegla odkrywamy jako „samokonstytucję czasu”<sup>95</sup>: człowiek nie jest po prostu bytem czasowym; on j e s t czasem.

Bez człowieka istniałyby wprawdzie ruch i poruszanie się, ale nie byłoby czasu. Nie byłoby go również, gdyby umysł ludzki był wyposażony jedynie w zdolność myślenia, tj. refleksji nad tym, co dane, co jest tak, jak jest, i nie może być inaczej. Człowiek żyłby wówczas w nieustającej terażniejszości. Nie byłby w stanie zrozumieć, że kiedyś go nie było i że pewnego dnia go nie będzie. Tym samym nie mógłby zrozumieć, co właściwie znaczy to, że istnieje. (Znane i bardziej oczywiste u Hegla utożsamienie logiki i historii, które Léon Brunschvicg nazwał już dawno „jednym z filarów jego systemu”<sup>96</sup>, pojawia się właśnie jako konsekwencja poglądu, że umysł ludzki wytwarza czas.)

U Hegla umysł wytwarza czas wyłącznie za pomocą woli, swojego organu służącego do obcowania z przyszłością. Przyszłość jest z tego punktu widzenia również źródłem przeszłości, w tej mierze, w jakiej przeszłość rodzi się z wyczekiwania przez umysł następnej przyszłości, w której bezpośrednio „będę” stanie się pewnym „nastąpi to, że już byłem”. W schemacie tym przeszłość jest wytwarzana przez przyszłość, a myślące *ego*, kontemplujące przeszłość, jest rezultatem działania woli. Dzieje się tak, ponieważ wola antycypuje ostateczne niespełnienie swych własnych projektów — czyli śmierć; również one będą czymś minionym.

(Może interesujące będzie spostrzeżenie, że również Heidegger mówi o przeszłości, że „wypływa w pewien sposób z przyszłości”<sup>97</sup>.)

Według Hegła człowieka odróżnia od innych gatunków zwierzęcych nie to, że jest *animal rationale*, ale to, że jest jedynym żywym stworzeniem, które wie o własnej śmierci. Właśnie w tym ostatnim osiągalnym dla antycypacji chcącego *ego* punkcie konstytuuje się myślące *ego*. W oczekiwaniu śmierci projekty woli przyjmują postać antycypowanej przeszłości i jako takie mogą się stać przedmiotami refleksji. W tym właśnie sensie rozumieć trzeba zdanie Hegła, że „tylko umysł nie ignoruje śmierci” i umożliwia człowiekowi „zapanowanie nad śmiercią”, „przetrwanie jej i utrzymanie w niej własnego istnienia”<sup>98</sup>. Jak mówi Koyré, w chwili gdy umysł styka się ze swym własnym kresem, „zatrzymuje się nieustanny ruch czasowej dialektyki, a czas «wypełnia się»; ów «wypełniony» czas zamienia się w sposób naturalny i bez reszty w przeszłość”. Oznacza to, że „przyszłość traci swą władzę [nad czasem]” i że czas staje się obszarem trwającej obecności myślącego *ego*. Okazuje się więc, że „prawdziwym bytem przyszłości jest teraz”<sup>99</sup>. Ale u Hegła *nunc stans* nie jest już niczym czasowym. Jest *nunc aeternitatis*, jako że wieczność jest dlań również kwintesencją czasu. Jest to Platonowski „wizerunek wieczności” widzianej jako „wieczny ruch umysłu”<sup>100</sup>. Sam czas jest wieczny w „jedności terażniejszości, przyszłości i przeszłości”<sup>101</sup>.

Pozwólmy sobie na pewne uproszczenie: to, że istnieje coś takiego jak życie umysłu, zawdzięczamy umysłowemu organowi do obcowania z przyszłością i charakterystycznemu dlań „niepokojowi”. To wszakże, że jest to życie umysłu, zawdzięczamy śmierci, w której umysł przewiduje swój koniec. Śmierć wstrzymuje działanie woli i zamienia przyszłość na antycypowaną przeszłość — projekty woli

zamieniają się w przedmioty rozmyślenia, a oczekiwania duszy zamieniają się w antycypowane przypomnienia. Jeśli w ten uproszczony sposób streścimy doktrynę Hegla, zabrzmi ona rzeczywiście bardzo nowożytnie, a zawarte w niej rozważania o czasie, z dominującym w nich motywem przyszłości, wydadzą się doskonale zestrojone z XIX-wieczną bezkrytyczną wiarą w postęp. Heglowskie przejście od myślenia do chcenia, a następnie z powrotem do myślenia, wydaje się genialnym rozwiązaniem podstawowego problemu filozofii epoki nowożytnej: w jaki sposób korzystać z tradycji, tak by była akceptowana w nowych czasach. Mamy więc wiele powodów, by dojść do wniosku, że konstrukcja Heglowska nie jest żadnym istotnym wkładem w problematykę chcącego *ego*. A jednak w kwestii rozważań o czasie Hegel miał osobliwego poprzednika, któremu nic nie byłoby bardziej obce niż pojęcie postępu i dla którego na pewno nie byłoby ciekawe odkrywanie praw rządzących wydarzeniami historycznymi.

Tym kimś był Plotyn. On także uważał, że ludzki umysł, ludzka „dusza” (*psychē*) są twórcami czasu. Czas jest wytwarzany przez „przedsiębiorczą” naturę duszy (*polypragmōn*, termin oznaczający cielesną krzątanicę). Dusza tęskni za swoją przyszłą nieśmiertelnością i dlatego „stara się o więcej niż «teraźniejsze»”. Dusza „wprawiła się w ruch [...], oto przebywszy szmat drogi w tym ruchu ku «wiekuistemu potem» i ku «późniejszemu, a nie temu samemu, lecz coraz to różnemu i różnemu», my sprawiliśmy ów czas, wizerunek wieczności”. „Czas jest życiem duszy”, powiada Plotyn, ponieważ „«rozstawność» życia posiadała czas, [a] wiekuisty postęp życia posiada czas wiekuisty oraz życie ubiegłe posiada czas ubiegły”. Dusza, „przedstawiając jedno działanie jako inne po innym, potem zaś drugie znowu w kolejnym następstwie, rodziła razem z działaniem «kolejne na-

stępstwo»”. Czyni to w postaci „dyskursywnej myśli”. Dyskursywność ta odpowiada owemu „przechodniemu ruchowi z jednego stanu życiowego w inny”. Dlatego „nie należy uważać czasu za «towarzysza» ani za «rzecz późniejszą», lecz sądzić należy, że widnieje wewnątrz i jest wewnątrz, i że jest razem, tak jak i «tam» wieczność”<sup>102</sup>. Innymi słowy, dla Plotyna, tak samo jak dla Hegla, czas jest stwarzany przez wewnętrzny niepokój umysłu, jego wykraczanie w stronę przyszłości, jego projekty i negowanie przezeń swego „obecnego stanu”. W obu przypadkach prawdziwym wypełnieniem czasu jest wieczność albo, mówiąc świeckim egzystencjalnym językiem, przestawienie się umysłu z aktywności woli na aktywność myślenia.

Jakiegokolwiek byłyby podobieństwa pomiędzy Heglem a Plotynem, liczne fragmenty w dziełach tego pierwszego świadczą o tym, że jego filozofia w małym tylko stopniu była reakcją na poglądy innych. System Hegla nie jest po prostu kolejną próbą „rozwiązania” problemów metafizycznych. Krótko mówiąc, jest to mniej książkowa filozofia niż większość systemów stworzonych przez filozofów nowożytnych. Odnosi się to nie tylko do poprzedników Hegla, lecz również do wielu myślicieli, którzy przyszli po nim. Obecnie dość powszechnie uznaje się tę wyjątkowość Hegla<sup>103</sup>. Konstruując historię filozofii jako ściśle następstwo określonych faz korespondujących z faktyczną (polityczną) historią — idea zupełnie przedtem nieznaną — rzeczywiście zerwał on z tradycją. Stało się tak dlatego, że jako jedyny z wielkich myślicieli potraktował historię poważnie — jako źródło prawdy.

Żaden filozof nigdy nie patrzył na sferę spraw ludzkich z punktu widzenia jej podstawowej cechy, że wszystko istnieje w niej dzięki jakiemuś człowiekowi lub ludziom. Ten punkt widzenia odkryto dzięki jednemu wydarzeniu — re-



wolucji francuskiej. Hegel przyznaje, że „rewolucja mogła otrzymać pierwszy impuls od filozofii”, ale jej „znaczenie dla historii świata” polega na tym, że po raz pierwszy człowiek ośmielił się postawić samego siebie na głowie. „Odkąd słońce jaśniej na firmamencie, a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy oparł się nie na myśli i podług niej budował rzeczywistość [...] Był to zaiste wspaniały wschód słońca. Wszystkie myślące istoty obchodziły uroczyste świt nowej epoki. Wzniosłe wzruszenie zapanowało w tym okresie, entuzjizm ducha opanował świat, jak gdyby teraz dopiero dokonało się pojednanie pierwiastka boskiego ze światem”<sup>104</sup>. Wydarzenie to dało człowiekowi nową godność; „publiczne ujawnienie tego, jakimi rzeczy być powinny, przebudzi z letargu podległych ustalonemu porządkowi ludzi, którzy zawsze akceptują wszystko, co się dzieje”<sup>105</sup>.

Hegel nigdy nie zapomniał tego doświadczenia młodości. Jeszcze na przełomie 1829 i 1830 roku mówił do swoich studentów: „Filozofia znajduje swe miejsce w takich właśnie okresach, w czasach politycznych zwrotów. Są to czasy, w których myśl poprzedza i kształtuje rzeczywistość. Kiedy jakaś postać ducha nie zadowala ludzi, filozofia zauważa to z całą ostrością i zmierza do zrozumienia przyczyn tego niezadowolenia”<sup>106</sup>. Słowem, Hegel prawie dosłownie zaprzecza tu swojemu sławnemu stwierdzeniu o sowie Minerwy z przedmowy do *Filozofii prawa*. „Wspaniała jutrzeńka umysłu” z czasów jego młodości inspirowała i kształtowała jego dzieło do samego końca. W rewolucji francuskiej dokonało się dlań urzeczywistnienie zasad myślenia i nastąpiło pogodzenie tego, co „boskie”, z czym człowiek obcuje, kiedy myśli, z tym, co „świeckie”, ze sprawami ludzi.

Owo pogodzenie stanowi samo centrum Hegłowskiego systemu. Jeśli byłoby możliwe zrozumieć historię świata — a nie tylko historie poszczególnych epok i narodów — jako jednotorowe następstwo wydarzeń, mające z czasem

stworzyć chwilę, kiedy to „królestwo ducha [...] przejawia swoje istnienie na zewnątrz” i „wcieli się” w „świeckie życie”<sup>107</sup>, to bieg historii nie byłby już oczywiście przypadkiem, a dziedzina spraw ludzkich odzyskałaby sens. Rewolucja francuska dowiodła, że „prawda nie jest tylko prawdą samą w sobie i dla siebie jako czysta prawda, ale również prawdą, która staje się żywą w świecie”<sup>108</sup>. Teraz można było naprawdę potraktować każdy bieg zdarzeń w historii świata jako coś, co „miało być”, a filozofii postawić zadanie „zrozumienia planu”, który za tym stoi, prześledzenia go od samego początku, odkrycia jego „źródła, którego treść była ukryta i jeszcze nie dojrzała do współczesnego istnienia”<sup>109</sup>. Hegel utożsamia „królestwo ducha” z „królestwem woli”<sup>110</sup>, ponieważ działanie woli wielu jednostek jest konieczne do stworzenia rzeczywistości ducha. Z tego samego powodu stwierdza też, że „sama wolność jako taka jest zasadą i substancjalną zasadą wszelkiego prawa, jest absolutnym samym w sobie i dla siebie wiecznym prawem [...], jest nawet tym, przez co człowiek staje się człowiekiem, a więc podstawową zasadą ducha”<sup>111</sup>. Właściwie jedyna gwarancja — jeśli taka istnieje — że ostatecznym celem rozwoju ducha świata w sprawach tego świata musi być wolność, tkwi w samej wolności, a zatem w woli.

„Filozofia głosi, że świat rzeczywisty jest taki, jakim być powinien”<sup>112</sup>. Filozofia Hegla mówi o tym, co „wiecznie prawdziwe; nie o jakimś wczoraj ani jutro, ale o terażniejszości jako takiej, owym «teraz» rozumianym jako absolutna terażniejszość”<sup>113</sup>. Ponieważ jednak umysł postrzegany przez myślące *ego* jest tym właśnie absolutnym „teraz”, zatem filozofia jest zmuszona do rozstrzygnięcia konfliktu pomiędzy myślącym i chcącym *ego*. Musi pogodzić spekulacje o czasie, które należą do perspektywy woli skupiającej się na przyszłości, z myśleniem i właściwą mu perspektywą trwającej terażniejszości.

Wszelako próba podjęta przez Hegla jest daleka od po-

wodzenia. Jak zauważa Koyré w końcowych zdaniach swojego eseju, Heglowskie pojęcie „systemu” kłóci się z prymatem, jaki przyznaje on przyszłości. Pierwszeństwo to wymaga, by czas nie skończył się nigdy, dopóki człowiek istnieje na ziemi, gdy tymczasem filozofia w heglowskim sensie — sowa Minerwy, która wylatuje o zmierzchu — domaga się nie tylko tego rodzaju zawieszenia czasu, jaki powoduje aktywność myślącego *ego*, ale rzeczywistego zatrzymania czasu. Innymi słowy, filozofia Hegla może rościć sobie pretensje do obiektywnej prawdy tylko pod tym warunkiem, że historia rzeczywiście znajduje się u swego kresu, że ludzkości nie czeka już żadna przyszłość i nie może zdarzyć się już nic, co wniosłoby do świata coś rzeczywiście nowego. Koyré dodaje: „Możliwe, że Hegel naprawdę tak uważał [...], może nawet wierzył [...] w to, że ten niezbędny warunek [istnienia prawdziwej filozofii historii] naprawdę był już spełniony w jego czasach [...], i dlatego może on sam ją dokończyć — lub raczej mógł i już to uczynić”<sup>114</sup>. (Kojève rzeczywiście sądził, że system Heglowski jest jedyną prawdą, a przez to ostatecznym końcem zarówno filozofii, jak historii.)

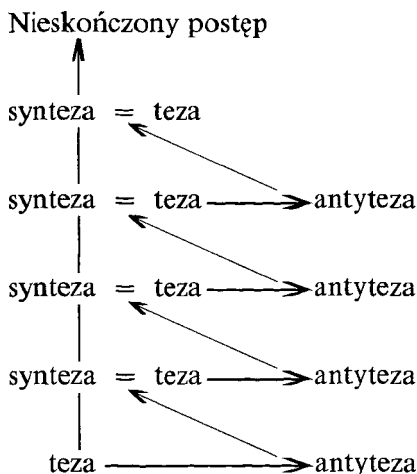
Wydaje mi się oczywiste, że Heglowi nie udało się ostatecznie pogodzić obu aktywności umysłu: myślenia i chętnia, i związanych z nimi przeciwstawnych koncepcji czasu, ale sam Hegel na pewno nie zgodziłby się z taką oceną. Powiedziałby, że to właśnie myśl spekulatywna jest w ścisłym sensie „jednością myślenia i czasu”<sup>115</sup>, nie zajmuje się bowiem bytem, ale *stawa n i e m* się, a przedmiotem, na który kieruje się myślący umysł, nie jest tu byt, ale „intuicyjnie ujęte stawanie się. Jedynym ruchem, który może być przedmiotem takiej intuicji, jest „ruch powracającego do siebie koła, które początek swój zakłada jako coś, co je poprzedza i co [zarazem] osiąga ono dopiero na końcu”<sup>116</sup>. Heglowska cykliczna koncepcja czasu pozostaje, jak widzieliśmy, w całkowitej zgodzie z klasyczną filozofią grecką,

podczas gdy filozofia poklasyczna, w konsekwencji odkrycia woli jako umysłowego źródła działania, domaga się liniowej koncepcji czasu, bez której nie sposób byłoby myśleć o postępie. Rozwiązanie tego problemu — jak zmienić ruch okrężny na postępująco-liniowy — Hegel widzi w założeniu, że istnieje ludzkość, czyli coś poza wszystkimi poszczególnymi osobnikami gatunku ludzkiego, i że jest ona kimś, kogo nazwał „duchem świata”. Nie jest to dla niego konstrukt myślowy, lecz terażniejszość ucieleśniona (wcielona) w ludzkości, tak jak ludzki umysł wcielony jest w ciało. Ucieleśniony w ludzkości, ani nie będącej ogółem ludzi, ani nie sprowadzalnej do poszczególnych narodów, porusza się naprzód, wzdłuż linii wyznaczonej przez sukcesję pokoleń. Każde nowe pokolenie kształtuje „nowe istnienie, nowy świat”, i dlatego musi „zaczynać zawsze od początku”. Niemniej „zaczyna ono jednak od wyższego szczebla”, ponieważ jako pokolenie istot obdarzonych umysłem, a zatem władzą pamiętania, „zachowuje [wcześniejsze] doświadczenie” (wyróżnienie — H.A.)<sup>117</sup>.

Ruch, w którym następuje pogodzenie i zjednoczenie cyklicznej i liniowej koncepcji czasu, ma postać spirali. Ruch ten nie jest osadzony ani w doświadczeniach myślącego, ani chcącego *ego*; jest to ruch ducha świata, który leży poza wszelkim doświadczeniem. Ruch ten ustanawia to, co Hegel nazywa *Geisterreich*, światem duchów. „Tworzący się w ten sposób w istnieniu świat duchów to takie ich kolejne następowanie po sobie, gdzie jeden wstępuje na miejsce drugiego i każdy następny przejmuje od poprzedniego królestwo jego świata”<sup>118</sup>. Jest to niewątpliwie najbardziej genialne rozwiązanie problemu woli i najlepsze jej pogodzenie z czystym myśleniem. Jednak Hegel uzyskał je kosztem wierności obu doświadczeniom: doświadczeniu myślącego *ego* z jego trwającą terażniejszością oraz doświadczeniu chcącego *ego* z jego naciskiem na prymat przyszłości. Innymi słowy, jest to tylko hipoteza.

Co więcej, słuszność tej hipotezy zależy całkowicie od założenia, że istnieje jeden świat umysłu, rozciągający swą władzę nad wielością ludzkich woli i kierujący je ku „sensowności” mającej źródło w potrzebie ludzkiego umysłu czy, mówiąc psychologicznie, we właściwym ludziom pragnieniu, by żyć w świecie, który jest taki, jak i powinien być. Podobne rozwiązanie znajdujemy u Heideggera, którego rozumienie natury chcenia jest niezrównanie głębsze i którego antypatia do tej zdolności ludzkiego umysłu jest zupełnie otwarta i stanowi sedno gruntownego zwrotu, jaki nastąpił w późnej filozofii Heideggera: to nie „ludzka wola jest źródłem woli chcenia [...], raczej to człowiek jest przedmiotem woli chcenia nie wiedząc nic o działaniu tej ostatniej”<sup>119</sup>.

Obserwując renesans Hegla w ostatnich dziesięcioleciach, renesans, w którym odegrało pewną rolę kilku wybitnych myślicieli, właściwe będzie poczynić kilka uwag technicznych. Genialność dialektycznej triady: teza, antyteza i synteza — jest szczególnie uderzająca, kiedy stosuje się ją do nowożytnego pojęcia postępu. Chociaż sam Hegel prawdopodobnie wierzył w rzeczywiste zatrzymanie czasu, w koniec historii, który pozwoliłby umysłowi zrozumieć i ująć w pojęciach cały cykl stawania się, to jednak schemat ten sam w sobie zdaje się gwarantować nieskończony postęp. Pierwszy bowiem ruch, od tezy do antytezy, zawsze owocuje syntezą, która natychmiast ustanawia nową tezę. Chociaż sam pierwotny ruch nie jest w żadnej mierze postępowy, odchyła się w przeciwną stronę i biegnie z powrotem tym samym torem, to jednak ruch od tezy do tezy sytuuje się poza tymi cyklami i ustanawia prostą linię postępu. Gdybyśmy chcieli przedstawić graficznie ten rodzaj ruchu, rezultat byłby następujący:



Zaletą tego systemu jako całości jest to, że zapewnia o postępie i bez zrywania ciągłości czasowej potrafi wyjaśnić niezaprzeczalne historyczne fakty powstawania i upadków cywilizacji. Zaletą cyklicznego komponentu systemu jest to, że pozwala spojrzeć na każdy koniec jako na nowy początek: Byt i nicość „są tym samym, mianowicie stawaniem się. [...] Jednym kierunkiem jest przemijanie. Byt przechodzi w Nic, ale Nic jest również przeciwieństwem siebie samego, przechodzeniem w byt, powstawaniem”<sup>120</sup>. Co więcej, teza o nieskończoności tego ruchu, choć popada w konflikt z innymi tekstami Hegla, pozostaje w doskonałej zgodzie z koncepcją czasu sugerowaną przez chcące *ego* i dającą przyszłości pierwszeństwo nad terażniejszością i przeszłością. Wola, jeśli nie jest hamowana przez rozum i jego potrzebę myślenia, neguje terażniejszość (i przeszłość), nawet jeśli to właśnie terażniejszość oferuje jej urzeczywistnienie. Jak zauważa Nietzsche, „człowiek woli raczej jeszcze chcieć nicości, niż nie chcieć”<sup>121</sup>. Analogicznie, pojęcie nieskończonego postępu *implicite* „zaprzecza istnieniu jakichkolwiek punktów docelowych i jeśli wytyka sobie jakieś cele, to są to tylko środki służące samo-

oszukiwaniu się”<sup>122</sup>. Innymi słowy, sławna siła negacji zawarta w woli i przedstawiana jako motor historii (nie tylko przez Marksa, ale już wcześniej przez Hegla) jest unicestwiającą siłą, która mogłaby równie dobrze być rezultatem jakiejś permanentnej anihilacji, co rezultatem nieskończonego postępu.

To, że Hegel mógł zrekonstruować ruch historii świata w postaci w s t ę p u j ą c e j linii, wyznaczonej przez „przebiegłość rozumu” ukrytego za plecami działających ludzi, można wyjaśnić jako konsekwencję jego nigdy nie kwestionowanego założenia, że sam proces dialektyczny z a c z y n a s i ę od bytu, zakłada byt jako coś oczywistego (w przeciwieństwie do koncepcji *creatio ex nihilo*), zanim podejmie marsz w kierunku nie-bytu i stawania się. Stojący na początku tego marszu byt użycza realności i nadaje egzystencjalny charakter wszystkim następnym przejściom — zapobiega ich upadkowi w otchłań niebytu. Tylko dlatego, że pochodzi z bytu, „niebyt zawiera relację do bytu; byt i jego negacja stwierdzone są jednocześnie, a to stwierdzenie samo jest nicością, jako że jego miejscem jest stawanie się”. Hegel uzasadnia swój punkt wyjścia, powołując się na Parmenidesa i początek filozofii („utożsamiając logikę i historię”), a przez to w zawołowany sposób odrzucając „metafizykę chrześcijańską”. Trzeba jednak tylko poeksperymentować z samą myślą o dialektycznym ruchu rozpoczynającym się od nie-bytu, aby uświadomić sobie, że nie mogłoby z niego powstać żadne stawanie się. Niebyt postawiony na początku unicestwiłby każdy jego wybór. Hegel jest tego całkiem świadomy, wie, że jego apodyktyczny sąd, głoszący, że „nie ma nic na ziemi ani w niebie, co nie zawierałoby zarazem bytu i nicości”, opiera się na trwałym założeniu o prymacie bytu, które z kolei opiera się na f a k c i e, że czysta nicość, to znaczy coś, co nie jest negacją czegoś konkretnego i jednostkowego, jest nie do pomyślenia. Jesteśmy w stanie myśleć jedynie o nicości, z której ma się wyłonić coś; od początku jest tu więc obecny byt<sup>123</sup>.

<sup>1</sup> Zob. Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1965, s. 75 [253–254], oraz Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 364 [517]. [W przypisach do dzieł Platona, Arystotelesa, Kanta podają paginację polskiego przekładu i, w nawiasie, paginację wydania krytycznego — przyp. tłum.]

<sup>2</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1960, t. I, frag. B4.

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, ks. XI, rozdz. 13, s. 282.

<sup>4</sup> H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant* (1934), Paris 1950, s. 170.

<sup>5</sup> Tamże, s. 26.

<sup>6</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 367, 378 n [1174b6 i 1177a20]. Zob. też zarzuty Arystotelesa w stosunku do Platońskiej koncepcji przyjemności, tamże, s. 361–363 [1173a17–1173b8].

<sup>7</sup> H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, s. 5.

<sup>8</sup> W związku z następującymi dalej uwagami zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, ks. VII, rozdz. 7–10.

<sup>9</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 138 [433a30].

<sup>10</sup> B. Snell, *The Discovery of the Mind*, New York 1960, s. 182–183.

<sup>11</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 280.

<sup>12</sup> „Pytanie, czy wszelkie zdarzenia zachodzą na mocy konieczności, czy też niektóre z nich przez przypadek, było dyskutowane przez filozofów na długo przed przyjściem naszego Zbawiciela [...]. Nigdy jednak, ani oni, ani wcześni chrześcijanie nie wspominali o trzecim sposobie powodowania zdarzeń [...], o wolnej woli [...]. Dopiero przed paroma wiekami doktorowie Kościoła katolickiego uwolnili ludzką wolę od dominacji woli Bożej i sformułowali doktrynę głoszącą, że wola człowieka jest wolna i determinuje ją tylko [...] jej własna siła”. T. Hobbes, *The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*, English Works, London 1841, t. V, s. 1.

<sup>13</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. V, rozdz. 8, s. 188 [1135a].

<sup>14</sup> Tamże, ks. III, 74 [1110a17].

<sup>15</sup> G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 122.

<sup>16</sup> H. H. Williams, artykuł o woli w *Encyclopaedia Britannica*, wyd. XI.

<sup>17</sup> Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981, ks. I, rozdz. 3, s. 14 [317b16–18].

<sup>18</sup> Tamże, s. 16, 20–21 [318a25–27, 319a23–29].

<sup>19</sup> Arystoteles, *Meteorologia*, tłum. A. Paciorek, Warszawa 1980, s. 6 [339b27].

<sup>20</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. I, s. 32 [1100a33–1100b18].



<sup>21</sup> Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980, s. 56 [283b26–31].

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 617, s. 330. [W przypisach do *Woli mocy* F. Nietzschego korzystam tam, gdzie jest to możliwe, z przekładu S. Frycza i K. Drzewieckiego, Warszawa 1910–1911. Często jednak korzystam z cytowanego przez H. Arendt wydania amerykańskiego, *The Will to Power*, tłum. W. Kaufmann, R. J. Hollingdale, New York 1968. Wydanie to zawiera aforyzmy nie objęte polskim przekładem, a ponadto tylko w kilku przypadkach interpretacje Frycza i Drzewieckiego dawały się uzgodnić z intencjami autorki — przyp. tłum.]

<sup>23</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, ks. XII, rozdz. 20, t. II, s. 79.

<sup>24</sup> Tamże, ks. XII, rozdz. 14, t. II, s. 66.

<sup>25</sup> Nasz obecny kalendarz obierający narodziny Chrystusa za punkt zwrotny, od którego liczy się czas zarówno wstecz, jak naprzód, został wprowadzony w końcu osiemnastego wieku. Podręczniki przedstawiają tę reformę kalendarza jako motywowaną przez naukową potrzebę łatwiejszego określania dat w historii starożytnej bez odnoszenia się do wielu różnych systemów liczenia czasu. O ile wiem, spośród filozofów tylko Hegel odnotował tę ważną zmianę, widząc w niej znak nastania prawdziwie chrześcijańskiej chronologii, w której moment narodzin Chrystusa jest punktem zwrotnym historii świata. Ale jeszcze ważniejszą cechą nowego modelu jest to, że można w nim liczyć czas wstecz i naprzód w ten sposób, że przeszłość i przyszłość rozciągają się w nieskończoność. Te dwie nieskończoności eliminują wszelkie pojęcie początku i końca i ustanawiają ludzkość jako pewien potencjalnie wieczny byt zamieszkujący ziemię. Nie trzeba dodawać, że takie pojęcie ziemskiej nieśmiertelności rodzaju ludzkiego oraz nieśmiertelności jego świata jest całkowicie obce chrześcijaństwu.

<sup>26</sup> Zob. artykuł o woli w *Encyclopaedia Britannica*, por. przyp. 16.

<sup>27</sup> Zob. D. Nestle, *Eleutheria*, cz. I: *Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Tübingen 1967, s. 6 n. Wydaje się godne odnotowania, że nowoczesna etymologia wywodzi słowo *eleutheria* z indogermańskiego rdzenia oznaczającego *Volk* albo *Stamm*, implikującego, że tylko ludzie należący do tej samej całości etnicznej mogą być uznani za „wolnych” przez swoich pobratymców. Czy ten erudycyjny szczegół nie wydaje się niepokojąco związany z koncepcjami niemieckiej nauki, lansowanymi w latach trzydziestych XIX wieku, to jest w okresie, kiedy powstawały te ustalenia etymologiczne?

<sup>28</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 190 [B476].

<sup>29</sup> F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1972, List 19, s. 119.

- <sup>30</sup> K. Kolenda, wstęp do A. Schopenhauer, *Essay on the Freedom of the Will*, New York 1960, s. VIII.
- <sup>31</sup> F. W. Schelling, *On Human Freedom*, (1809), tłum. z niem. J. Gutmann, Chicago 1936, s. 24.
- <sup>32</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1912, s. 26.
- <sup>33</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912, s. 85.
- <sup>34</sup> Tamże, s. 90.
- <sup>35</sup> Zob. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936; oraz M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 t., Pfullingen 1961.
- <sup>36</sup> K. Jaspers, *Philosophy* (1932), tłum. z niem. E. B. Ashton, Chicago 1970, t. II, s. 167.
- <sup>37</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 462. Por. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.
- <sup>38</sup> Nie udało się ustalić, skąd pochodzi ten cytat [Uwaga redaktora amerykańskiego].
- <sup>39</sup> T. Hobbes, *English Works*, t. V, s. 55.
- <sup>40</sup> List do G. H. Schallera z października 1674, w: B. Spinoza, *The Chief Works*, R. H. M. Elwes (red.), New York 1951, t. II, s. 390.
- <sup>41</sup> B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954, cz. III, tw. II, s. 146, również Listy do Schallera, w: B. Spinoza, *Chief Works*, s. 392.
- <sup>42</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 185, 186.
- <sup>43</sup> A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Warszawa 1991, s. 51.
- <sup>44</sup> *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1867), rozdz. XXVI, tu cytowane wg: *Free Will*, S. Morgenbesser, J. Walsh (red.), Englewood Cliffs 1962, s. 59.
- <sup>45</sup> Zob. M. Kähler, *Das Gewissen* (1878), Darmstadt 1967, s. 46 n.
- <sup>46</sup> Zob. Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, ks. IX, s. 406 [865e].
- <sup>47</sup> G. Ryle, *Czym jest umysł?*, s. 120.
- <sup>48</sup> L. Wittgenstein, *Notebooks 1914–1916*, wyd. dwujęzyczne, tłum. G. E. M. Anscombe, New York 1961, notatka z 5 sierpnia 1916, s. 80e; również s. 86e–88e.
- <sup>49</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, ks. III, 3, s. 173–174.
- <sup>50</sup> Odpowiedź na zarzut XII do Medytacji 1, „że wolność woli została przyjęta bez dowodu”, zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie oraz S. Świeżawski, t. I, Warszawa 1958.

- <sup>51</sup> R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 76.
- <sup>52</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, cz. I, 40, s. 26–27.
- <sup>53</sup> Tamże, cz. I, 41, s. 27.
- <sup>54</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* [brak tego sformułowania na podanej przez autorkę stronie B751].
- <sup>55</sup> K. Kolenda, *Introduction...*, s. 98–99.
- <sup>56</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 193 [B478].
- <sup>57</sup> Zob. H. Jonas, *Jewish and Christian Elements in Philosophy*, w: *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs 1974.
- <sup>58</sup> H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, s. 13.
- <sup>59</sup> Tamże, s. 15.
- <sup>60</sup> Tak pisał W. Windelband w swojej sławnej *History of Philosophy* (1892), New York 1960, s. 314. Nazywa on również Dunsza Szkota „największym ze scholastyków”, tamże, s. 425.
- <sup>61</sup> J. Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection*, tłum. A. Wolter, New York 1962, s. 10, 84.
- <sup>62</sup> H. Jonas, *Jewish and Christian Elements...*, s. 29.
- <sup>63</sup> H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, s. 10.
- <sup>64</sup> Tamże, s. 33.
- <sup>65</sup> H. Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (1889), tłum. z franc. F. L. Pogson, New York 1960, s. 142.
- <sup>66</sup> Tamże, s. 240 i 167.
- <sup>67</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, 41, s. 27.
- <sup>68</sup> R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 442.
- <sup>69</sup> J. Duns Scotus, *Philosophical Writings...*, s. 171.
- <sup>70</sup> Zob. jego dogłębną analizę argumentacji na rzecz fatalizmu: *It Was to Be*, w: G. Ryle, *Dilemmas*, Cambridge 1969, s. 15–35.
- <sup>71</sup> Tamże, s. 28.
- <sup>72</sup> Cyceon, *O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, w: Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 421.
- <sup>73</sup> Zob. tamże, s. 423.
- <sup>74</sup> Zob. tamże, s. 431.
- <sup>75</sup> G. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. J. Domański, w: *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 21.
- <sup>76</sup> G. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, wyd. Lasson, Leipzig 1923, s. 204; zob. też *Naturphilosophie*, 1A: *Begriff der Bewegung*.
- <sup>77</sup> Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, War-

szawa 1903, s. 195: „Bo wstecz wola chcieć nie może; [...] Że czas się wstecz nie cofnie, to rodzi jej gniew zawzięty. «To, co było» — tak zwie się kamień, którego nie zdoła potoczyć”.

<sup>78</sup> [Nie udało mi się ustalić, skąd pochodzi ten cytat — przyp. tłum.].

<sup>79</sup> G. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, s. 44.

<sup>80</sup> Tamże, s. 51.

<sup>81</sup> Zob. tamże, s. 9–10, 39.

<sup>82</sup> Cytat wg W. Lehmana z jego wstępu do niemieckiej antologii pism Eckharta: *Meister Eckhart*, Göttingen 1919, s. 16.

<sup>83</sup> Esej ten jest obecnie dostępny w: A. Koyré, *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris 1961.

<sup>84</sup> Po angielsku w: *Introduction to the Readings of Hegel*, A. Bloom (red.), New York 1969, s. 134.

<sup>85</sup> A. Koyré, *Etudes...*, s. 177.

<sup>86</sup> Zob. G. Hegel, *Filozofia prawa*, wstęp; oraz *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa 1990, § 465.

<sup>87</sup> A. Koyré, *Etudes...*, s. 177.

<sup>88</sup> Tamże, s. 177, 185 oraz przypis.

<sup>89</sup> Tamże, s. 188.

<sup>90</sup> G. Hegel, *Jenenser Logik*, s. 204.

<sup>91</sup> A. Koyré, *Etudes...*, s. 183, cytujący Heglowską *Jenenser Realphilosophie*, J. Hoffmeister (red.), Leipzig 1932, t. II, s. 10 n.

<sup>92</sup> A. Koyré, *Etudes...*, s. 177.

<sup>93</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 29 [329b–c].

<sup>94</sup> A. Koyré, *Etudes...*, s. 166.

<sup>95</sup> Tamże, s. 174.

<sup>96</sup> Tamże, s. 213.

<sup>97</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, § 65, s. 457. [W tłumaczeniu B. Barana czytamy: „Byłość (*Gewesenheit*) wpływa w pewien sposób z przyszłości” — przyp. tłum.]

<sup>98</sup> Cyt. wg A. Koyré, *Etudes...*, s. 188.

<sup>99</sup> Tamże, s. 183.

<sup>100</sup> Tamże, s. 188.

<sup>101</sup> Tamże, s. 185.

<sup>102</sup> Cytowane tu fragmenty są komentarzem Plotyna do Platońskiego *Timajosa* 37c–38b. Zob. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, III, 7, 11, s. 407–409.

<sup>103</sup> Doskonałe i szczegółowe zestawienie literatury o Heglu dostępne jest w: M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel, Philosophische Rundschau*, zesz. 6, Tübingen 1970. Najważniejszymi dla naszych rozważań pracami są: F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 t. (1920), Aalen 1962; J. Ritter,

*Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/Main 1965; M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965.

<sup>104</sup> G. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. II, s. 344.

<sup>105</sup> G. Hegel, List do Schellinga z 16 kwietnia 1795, w: G. Hegel, *Briefe*, Leipzig 1887, t. I, s. 15.

<sup>106</sup> Wg M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft*.

<sup>107</sup> G. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, s. 337. [Zdanie Hegla zostało przez H. Arendt zniekształcone. W polskim przekładzie czytamy: „Życie świeckie jest królestwem ducha w istnieniu, królestwem woli, która nadaje sobie egzystencję” — przyp. tłum.]

<sup>108</sup> Tamże, t. II, s. 342.

<sup>109</sup> Tamże, t. I, s. 45.

<sup>110</sup> Tamże, t. II, s. 337.

<sup>111</sup> Tamże, t. II, s. 338.

<sup>112</sup> Tamże, t. I, s. 55.

<sup>113</sup> Tamże. [Nie udało się odnaleźć tego fragmentu w polskim przekładzie. H. Arendt podaje własne tłumaczenie za G. Hegel, *Werke*, Berlin 1840, tom IX, s. 98 — przyp. tłum.]

<sup>114</sup> A. Koyré, *Etudes...*, s. 189.

<sup>115</sup> G. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa 1965, t. II, s. 422.

<sup>116</sup> Tamże, t. II, s. 419. Zob. A. Koyré, *Etudes...*, s. 164.

<sup>117</sup> G. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, s. 227.

<sup>118</sup> Tamże, t. II, s. 228.

<sup>119</sup> M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, w: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, t. I, s. 89.

<sup>120</sup> G. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, t. I, s. 131.

<sup>121</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności* (1887), tłum. L. Staff, Kraków 1913, s. 198.

<sup>122</sup> M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, s. 89.

<sup>123</sup> Zob. G. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, s. 105–110.

II. *QUAESTIO MIHI FACTUS SUM:*  
ODKRYCIE WEWNĘTRZNEGO CZŁOWIEKA

7. *Zdolność wyboru: proairesis jako poprzedniczka woli*

W moich rozważaniach na temat myślenia użyłam terminu „błędy metafizyczne”. Nie próbowałam ich odrzucać, jakby były po prostu rezultatami logicznych czy naukowych pomyłek. Próbowałam raczej wykazać, że posiadają one autentyczne korzenie, jako że można je wyprowadzić z rzeczywistego doświadczenia myślącego *ego*, pozostającego w konflikcie ze światem zjawisk. Jak widzieliśmy, myślące *ego* wycofuje się na pewien czas ze świata zjawisk, nie będąc jednak w stanie całkowicie go opuścić. Jest bowiem zespolone z cielesnym „ja”, które jest takim samym zjawiskiem jak inne. Trudności, z jakimi musi się zmagać każda dyskusja o woli, cechuje oczywiste podobieństwo do tego, co odnaleźliśmy w „błędach metafizycznych” dotyczących myślenia: nader łatwo wywołuje je sama natura zdolności umysłu, o której mowa. Różnica polega na tym, że odkrycie siedziby myślenia — rozumu — wraz z jego osobliwymi cechami, nastąpiło jednocześnie z odkryciem umysłu i początkiem filozofii, natomiast zdolność woli ujawniła się dużo później. A zatem nasze główne pytanie będzie brzmiało następująco: jakie doświadczenia sprawiły, że człowiek uświadomił sobie fakt, iż potrafi kształtować w sobie akty chcenia?

Śledzenie historii jakiejś zdolności czy władzy umysłu można łatwo pomylić z trudem studiowania historii idei. Można na przykład mylnie osądzić, że badając władzę woli

badamy ideę wolności albo jedynie filozoficzną „ideę” woli, która mogłaby się wówczas rzeczywiście okazać sztucznym pojęciem (Ryle), wynalezionym do rozwiązywania sztucznych problemów<sup>1</sup>. Idee są przedmiotami myślowymi, umysłowymi artefaktami zakładającymi tożsamość ich wytwórcy. Zakładanie, że istnieje historia ludzkich zdolności czy też władz umysłowych, różna od historii wytworów ludzkich umysłów, wydaje się podobne do zakładania, że ciało ludzkie — ciało wytwórcy i użytkownika narzędzi (z własną ręką w roli pierwszego narzędzia) — tak samo podlega zmianom na skutek wynajdowania nowych narzędzi i ich zastosowań, jak środowisko nieustannie przekształcane naszymi rękami. Wiemy wszakże, że tak nie jest. Czy ze zdolnościami umysłowymi miałyby być inaczej? Czy to możliwe, by umysł nabywał nowych zdolności w toku swojej historii?

Leżąca u podstawy takich pytań pomyłka jest skutkiem potocznie niemal oczywistego utożsamiania umysłu z mózgiem. Umysł decyduje zarówno o istnieniu przedmiotów myślowych, jak i o istnieniu przedmiotów użytkowych. Umysł wytwórcy przedmiotów użytkowych jest też umysłem wytwórcy narzędzi, to jest umysłem pewnego ciała wyposażonego w dłonie. Tak samo umysł, który wytwarza myśli i uprzedmiotawia je, czyli czyni je przedmiotami myślowymi, jest umysłem stworzenia wyposażonego w ludzki mózg ze wszystkimi jego możliwościami. Mózg, narzędzie umysłu, nie podlega zmianom w trakcie rozwoju nowych zdolności umysłowych, tak samo jak ludzka ręka nie zmienia się na skutek wynalezienia nowych jej zastosowań czy też na skutek ogromnych i namacalnych zmian, jakich ludzkie dłonie dokonują w otaczającym nas świecie. Wszelako umysł człowieka, jego zainteresowania i zdolności ulegają zarówno wpływowi tych zmian — jako że umysł ustawicznie zgłębia ich sens — jak i wpływowi jego własnych aktywności. Wszystkie te zdolności mają bowiem naturę refleksyj-

ną (zobaczymy, że mają ją również aktywności chcącego *ego*) i dlatego nie mogłyby nigdy funkcjonować należycie bez nie podlegającego zmianom narzędzia, którym jest siła mózgu, najcenniejszego daru, jaki ludzkie zwierzę otrzymało od swego ciała.

Problem, z jakim się tu stykamy, istnieje również w historii sztuki. Pojawia się tam jako „tajemnica stylu” związana z prostym faktem, że „różne epoki i różne narody przedstawiają świat na wiele różnych sposobów”. Zaskakujące jest, że mogło do tego dojść, mimo iż między ludźmi nie występują żadne różnice fizyczne, które by tę różnorodność tłumaczyły. Jeszcze bardziej zaskakujące jest to, że nie mamy najmniejszych trudności w rozpoznawaniu fragmentów rzeczywistości, do których się te przedstawienia odnoszą, nawet jeśli „konwencje” przedstawiania, które my sami przyjmujemy, są całkowicie odmienne<sup>2</sup>. Innymi słowy, ludzki umysł zmienia się w ciągu wieków. Chociaż zmiany te są tak wyraźne, że potrafimy precyzyjnie datować wytwory umysłu na podstawie stylu i kraju, z którego pochodzą, są one również ściśle ograniczone przez niezmienną naturę instrumentów, w które wyposażone jest ludzkie ciało.

Kontynuując te rozważania, zadajmy sobie pytanie, w jaki sposób filozofia grecka radziła sobie z tymi fenomenami i danymi ludzkiego doświadczenia, które my, za sprawą naszych poklasycznych „konwencji”, przywykliśmy przypisywać woli — naczelnemu źródłu działania. Szukając odpowiedzi, zwróćmy się do Arystotelesa, a to z dwóch powodów. Pierwszym jest prosty historyczny fakt, że Arystotelesowskie analizy duszy wywarły decydujący wpływ na wszystkie filozofie woli — z wyjątkiem poglądów Pawła, który, jak zobaczymy, zadowalał się czystym opisem własnych doświadczeń i odrzucał wszelkie „filozofowanie” na ich temat. Drugim powodem jest to, że bez wątpienia nikt bardziej niż Arystoteles nie zbliżył się do rozpoznania owej zastanawiającej luki w greckim języku i myśleniu, o której



była już mowa. Dzięki temu Arystoteles może nam służyć za najlepszy przykład tego, jak można było rozwiązywać pewne psychologiczne problemy przed odkryciem woli jako osobnej władzy umysłu.

Punktem wyjścia rozważań Arystotelesa jest jego antyplatońska intuicja, mówiąca, że rozum sam przez się niczego nie porusza<sup>3</sup>. Stąd pytanie w jego rozważaniach: „Co w duszy powoduje ruch?”<sup>4</sup> Arystoteles przyjmuje platoński pogląd, że rozum wydaje rozkazy (*keleuei*), ponieważ wie, ku czemu podążać i czego unikać. Zaprzecza natomiast temu, że rozkazy te muszą być wykonywane na mocy jakiejś konieczności. Człowiek nieopanowany (przykład częsty w jego rozważaniach) podąża za swoimi pragnieniami, nie zważając na nakazy rozumu. Z drugiej jednak strony pragnienia mogą być powstrzymane za sprawą nakazów rozumu. A zatem i pragnienia nie mają w sobie koniecznie zobowiązującej siły: same nie są źródłem ruchu. Arystoteles zajmuje się tu fenomenem, który później, po odkryciu woli, pojawił się jako różnica pomiędzy wolą a skłonnością. Rozróżnienie na wolę i skłonność stało się kamieniem węgielnym etyki Kantowskiej. Pojawiło się już w filozofii średniowiecznej — na przykład u Mistrza Eckharta, który rozróżniał pomiędzy „skłonnością do grzechu i wolą grzechu, [uznając, że] sama skłonność nie jest grzechem”. Takie postawienie sprawy usuwa całkowicie poza obręb rozważań zło samego czynu: „Jeśli nigdy nie uczyniłem zła, a tylko miałem wolę je uczynić, [...] jest to tak samo wielkim grzechem, jakbym zabił wszystkich ludzi na ziemi, nawet jeśli [w rzeczywistości] nic nie zrobiłem”<sup>5</sup>.

Wszelako u Arystotelesa pragnienie zachowuje pierwszeństwo w powodowaniu ruchu powstającego przez współgranie rozumu i pragnienia. Przy braku bezpośredniej obecności przedmiotu pragnienie pobudza rozum do wkroczenia i rozważenia najlepszych sposobów i środków do jego

osiągnięcia. Ten rozważający umysł Arystoteles nazywa *nous praktikos*, rozumem praktycznym, odróżniając go od *nous theōrētikos*, czyli spekulatywnego bądź czystego rozumu. Pierwszy z nich zajmuje się tym, co zależy wyłącznie od człowieka (*eph' hēmin*), sprawami leżącymi w jego mocy, a przez to przygodnymi (takimi, które mogą być lub nie być), podczas gdy czysty rozum interesuje się tylko rzeczami, których człowiek nie może zmienić.

Rozum praktyczny potrzebny jest do tego, aby w pewnych warunkach przyjść z pomocą pragnieniom. „Na pragnienia ma wpływ to, co znajduje się tuż pod ręką”, a zatem jest łatwo osiągalne — sugeruje to już samo słowo używane na określenie pożądanego lub pragnienia: *orexis*. Pierwsze znaczenie tego słowa pochodzi od *oregō* i odnosi się do wyciągania ręki w celu dosięgnięcia czegoś leżącego w pobliżu. Rozum praktyczny jest pobudzany przez pragnienia i potrzebny wtedy, gdy spełnienie pragnienia może się dokonać dopiero w przyszłości i należy uwzględnić czynnik czasu. Niepowściągliwość powstaje na skutek pragnień skierowanych na to, co znajduje się w zasięgu ręki. Tu, w trosce o przyszłe konsekwencje, będzie interweniował rozum praktyczny. Jednak ludzie pragną nie tylko tego, co znajduje się w zasięgu ręki. Potrafią sobie również wyobrazić przedmioty pragnienia, do których osiągnięcia należy dobrać odpowiednie środki. To ten wyobrażony przyszły przedmiot pobudza rozum praktyczny; pożądanym przedmiotem jest początkiem wynikającego stąd ruchu, czyli samego aktu, podczas gdy z punktu widzenia procesu dobierania środków przedmiot ten jest kresem ruchu.

Wydaje się, że sam Arystoteles uważał powyższy schemat relacji pomiędzy rozumem i pragnieniem za niedostateczny do adekwatnego wyjaśnienia ludzkiego działania. Schemat ten, mimo dokonanych w nim modyfikacji, opiera się wciąż na Platónskiej dychotomii rozumu i pragnienia. W swoim wczesnym dziele *Protrepitkos* Arystoteles tak interpretował

tę dychotomię: „Jedną częścią duszy jest rozum. Jest on naturalnym władcą i sędzią w sprawach, które nas dotyczą. Do natury pozostałej części należy podążanie za nim i podporządkowanie się jego władzy”<sup>6</sup>. Zobaczymy później, że wydawanie rozkazów należy do głównych cech charakterystycznych woli. U Platona funkcję tę mógł przyjąć rozum, a to na mocy założenia, że zajmuje się on prawdą, a prawda faktycznie przymusza. Jednak sam rozum, jako wiodący do prawdy, nie ma natury imperatywnej, ale perswazyjną; działa poprzez bezgłośny dialog myślowy, jaki się wiedzie z samym sobą; tylko ci, którzy nie są zdolni do myślenia, potrzebują przymusu.

Rozum staje się w obrębie duszy „rządzającą” i nakazującą zasadą wyłącznie za sprawą pragnień, które są ślepe i bezrozumne i dlatego mają ślepo słuchać. Posłuszeństwo to jest konieczne dla spokoju umysłu. Niezakłócona harmonia pomiędzy dwoma-w-jednym jest zagwarantowana przez aksjomat niesprzeczności — nie zaprzeczaj samemu sobie, pozostań swoim własnym przyjacielem: „[ze] stosunku do siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do drugich osób”<sup>7</sup>. Sytuacja, kiedy pragnienie nie poddaje się nakazowi rozumu, rodzi u Arystotelesa „człowieka zepsutego”, który przeczy sam sobie i „jest w niezgodzie sam ze sobą” (*diapherein*). Ludzie nikczemni albo uciekają od życia i kończą ze sobą nie mogąc siebie znieść, albo „szukają takich, z którymi by współżyli uciekając od siebie samych; w samotności bowiem przypominają sobie wiele rzeczy przykrych i spodziewają się podobnych w przyszłości, w towarzystwie zaś innych znajdują zapomnienie [...], nie odczuwają też żadnej ku sobie miłości [...], dusza ich pełna jest rozterki [...], jedna jej część ciągnie ich w tę, druga w ową stronę, jak gdyby miały ich rozerwać [...], bo źli ludzie nie przestają żałować tego, co zrobili”<sup>8</sup>.

Ten opis wewnętrznego konfliktu, konfliktu pomiędzy rozumem a pożądaniami, jest być może odpowiedni jako wy-

jaśnienie zachowania (lub raczej braku właściwego zachowania) człowieka nieopanowanego. Nie wyjaśnia jednak działania, a więc zasadniczego przedmiotu Arystotelesowskiej etyki. Działanie bowiem jest nie tylko wykonywaniem nakazów rozumu; jest przede wszystkim rozumną aktywnością, chociaż nie „rozumu teoretycznego”, tylko tego, który w rozprawie *O duszy* Arystoteles nazywa *nous praktikos*, rozumem praktycznym. W swoich traktatach etycznych Arystoteles nazywa go *phronēsis*, czyli pewnego rodzaju intuicją lub rozumieniem, które rzeczy są dla człowieka dobre, a które złe. W ten sposób Arystoteles ujął w pojęcia pewien rodzaj potrzebnej w sprawach ludzkich roztropności, nie będącej ani mądrością, ani inteligencją — coś, co Sofokles zwyczajowo przypisywał starości<sup>9</sup>. *Phronēsis* jest niezbędna w każdej aktywności dotyczącej rzeczy, których osiągnięcie lub nieosiągnięcie zależy całkowicie od człowieka.

Ów praktyczny zmysł kieruje również wytwarzaniem i sztukami, przy czym rzecz wytworzona nie jest celem w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, lecz celem ze względu na coś innego [...], natomiast działanie jest [celem w znaczeniu bezwzględnym]”<sup>10</sup>. (To pojęciowe rozróżnienie uchwytuje różnicę pomiędzy flecistą, dla którego granie jest celem samym w sobie, a wytwórcą fletów, którego aktywność jest tylko środkiem do czegoś i kończy się w chwili, gdy flet jest już wykonany.) Istnieje coś takiego jak *eupraxia*, dobrze wykonane działanie albo robienie czegoś dobrze, które niezależnie od swoich konsekwencji zalicza się do *aretai*, czyli Arystotelesowskich doskonałości lub, inaczej, cnót. Tego rodzaju działania są również powodowane przez pragnienia, a nie przez rozum, tyle że pragnienie nie dotyczy tu przedmiotu, czegoś, „co” mogę pochwycić i użyć ponownie jako środka do innego celu. Pragnienie kieruje się tu na pewne „jak”, czyli na sposób wykonania, na jakość zaprezentowania się w społeczności — w obszarze, gdzie rozgrywają się ludzkie sprawy. Dużo później, lecz wciąż w duchu

Arystotelesa, Plotyn miał powiedzieć coś, co w parafrazie współczesnego interpretatora brzmi: „Tym, co rzeczywiście jest w ludzkiej mocy, w tym sensie, że zależy tylko od człowieka [...], jest jakość jego postępowania, *to kalōs*; nawet jeśli człowiek jest zmuszony do walki, wciąż jeszcze może w sposób wolny zdecydować, czy będzie walczył odważnie, czy tchórzliwie”<sup>11</sup>.

Działanie, rozumiane jako sposób pokazywania się człowieka pomiędzy innymi ludźmi, wymaga rozważnego planowania, dla którego Arystoteles utworzył neologizm, *proairesis*. Nowy termin oznaczał wybór w sensie opowiedzenia się za jedną z możliwości. *Archai* tego wyboru, czyli jego zasadami lub źródłami, są pragnienie i logos: logos zaopatrzuje nas w cel, na którego rzecz działamy; wybór staje się punktem wyjścia samych działań<sup>12</sup>. Zdolność wyboru jest pośrednią władzą umieszczoną jak gdyby w środku dawnej dychotomii pragnienia i rozumu. Jej główną funkcją jest pośredniczenie pomiędzy nimi.

Przeciwieństwem owego rozważnego wyboru lub opowiedzenia się za określoną możliwością jest *pathos*, namiętność lub, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, uczucie: jesteśmy motywowani przez to, czego doznajemy. (Człowiek może popełnić cudzołóstwo z namiętności, a nie dlatego, że rozmyślnie przedkłada cudzołóstwo nad czystość; „tak jak nie będąc złodziejem popełnia się jednak kradzież”<sup>13</sup>.) Zdolność wyboru jest konieczna wtedy, gdy człowiek działa celowo (*hēnēka tinos*), a zatem wtedy, kiedy musi wybierać środki do celu. Sam jednak cel, ów ostateczny punkt dojścia, ze względu na który zostaje podjęty każdy akt, nie podlega wyborowi. Ostatecznym celem ludzkich działań jest bowiem *eudaimonia*, czyli szczęście rozumiane jako „dobre życie”, coś, czego pragną wszyscy ludzie; wszystkie ludzkie działania nie są niczym więcej jak tylko środkami do osiągnięcia tego stanu. (Stosunek środków do celów, zarówno w wytwarzaniu, jak w działaniu, polega na tym, że wszystkie środki są

w równym stopniu uzasadnione przez odpowiednie cele; Arystoteles nigdy nawet nie wspomniał o owym szczególnym problemie moralnym związanym z relacją środki — cele, a mianowicie o tym, czy wszystkie środki mogą być usprawiedliwione przez odwołanie się do ich celów.) Rozumny element tkwiący w wyborze nazywa się „rozważą”. Według Arystotelesa przedmiotem rozważnego namysłu są zawsze tylko środki do osiągnięcia celów, nigdy same cele<sup>14</sup>. Nikt bowiem nie czyni przedmiotem wyboru tego, czy ma być szczęśliwym, a jedynie to, „czy będzie zdobywał pieniądze albo coś zaryzykuje dla osiągnięcia szczęścia”<sup>15</sup>.

W *Etyce eudemejskiej* Arystoteles wyjaśnia nieco bardziej szczegółowo, dlaczego uznał za konieczne w obrębie dawnej dychotomii umieszczenie nowej władzy, mającej zażegnać stary spór pomiędzy rozumem i pragnieniem. Posługuje się znów przykładem nieopanowania: wszyscy ludzie zgadzają się, że brak opanowania jest zły i nie jest czymś upragnionym; umiarkowanie (*sō-phrosynē*) to coś, co ratuje (*sōzein*) rozum praktyczny (*phronēsis*) i jest naturalnym kryterium wszystkich aktów. Jeśli człowiek podąża za swoimi pragnieniami — ślepy na przyszłe konsekwencje — i w ten sposób traci panowanie nad sobą, to „ten sam człowiek postępuje równocześnie dobrowolnie [to jest zgodnie ze swymi intencjami] i wbrew woli [to jest sprzecznie ze swymi intencjami]”. O czymś takim Arystoteles powiada, że „jest niemożliwe”<sup>16</sup>.

*Proairesis* stanowi drogę wyjścia z tej sprzeczności. Gdyby rozum i pragnienie pozostawały w ich naturalnym, ostrym antagonizmie, bez żadnej możliwości mediacji, wówczas musielibyśmy dojść do wniosku, że człowiek opanowany przez sprzeczne impulsy płynące z obu władz „przymusza się do niesłuchania pragnień”, kiedy jest opanowany, a z kolei „przymusza się do niesłuchania rozumu”, kie-

dy dominują w nim pragnienia. Lecz przecież w żadnym z tych przypadków nie zachodzi takie przymuszanie samego siebie; obu aktów dokonuje się bowiem zgodnie z wewnętrznymi intencjami, a tam, gdzie zasada pochodzi z wewnątrz, nie ma żadnego przymusu<sup>17</sup>. W rzeczywistości zachodzi tu pewna „preferencja”, rozważny wybór pomiędzy pozostającymi w konflikcie rozumem i pragnieniem. Interweniuje tu rozum, ale nie jest to *nous* skupiony na rzeczach istniejących zawsze, które nie mogą być inne, niż są, ale *dianoia* albo *phronesis*, które zajmują się rzeczami pozostającymi w naszej mocy, tym właśnie różniąc się od pragnień i wyobrażeń wybiegających ku rzeczom, których nigdy nie będziemy w stanie osiągnąć (na przykład żeby być bogami lub osiągnąć nieśmiertelność).

Można by wyciągnąć stąd wniosek, że *proairesis*, władza wyboru, jest poprzedniczką woli. Otwiera ona dla ludzkiego umysłu pierwszą, niewielką i ograniczoną, przestrzeń, bez której byłby on wydany na łaskę dwóch przeciwstawnych, zwalczających się sił. Z jednej strony byłaby to siła samooczywistej prawdy, w stosunku do której nie posiadamy żadnej wolności zgadzania się lub niezgadzania. Z drugiej strony byłaby to siła namiętności i pożądań, kiedy to wydajemy się całkowicie zdominowani przez naturę, o ile rozum nie uwolni nas od tej dominacji. Ta pozostawiona wolności przestrzeń jest jednak bardzo mała. Tutaj rozważamy jedynie ś r o d k i do celu, który przyjmujemy za oczywisty. Sam cel nie podlega wyborowi. Nikt nie rozważa, czy ma wybrać szczęście lub zdrowie jako cel swoich dążeń, może najwyżej o nich rozmyślać. Cele należą do ludzkiej natury i są takie same dla wszystkich<sup>18</sup>. Co do środków, „zastanawiają się ludzie [...], które do niego prowadzą; czy to, czy tamto do niego prowadzi”<sup>19</sup>. Okazuje się więc, że nie tylko cele, ale i środki są dane, a nasz wolny wybór dotyczy jedynie ich „racjonalnej” selekcji; *proairesis* jest arbitrem rozsądzającym pomiędzy kilkoma możliwościami.

W języku łacińskim Arystotelesowską władzę wybierania oddaje wyrażenie *liberum arbitrium*. Ilekroć natrafiamy na te słowa w średniowiecznych dyskusjach o woli, nie mamy do czynienia ani ze spontaniczną władzą rozpoczynania czegoś nowego, ani z autonomiczną władzą, określoną przez swą własną naturę i słuchającą swoich własnych praw. Najbardziej groteskowym przykładem ilustrującym sens *liberum arbitrium* jest osioł Buridana: biedne zwierzę zagłodziłoby się na śmierć stojąc pomiędzy dwiema równo oddalonymi i równie wonnymi kupkami siana, ponieważ żadne rozważanie nie dostarczało mu powodu do wybrania którejś z nich. Uratowało się tylko dlatego, że było wystarczająco mądre, aby zrezygnować z wolnego wyboru, zaufać swoim pragnieniom i pochwycić pierwszą lepszą.

*Liberum arbitrium* nie jest ani spontaniczne, ani autonomiczne. Ostatnie pozostałości idei arbitra rozsądzającego pomiędzy rozumem i pragnieniem znajdujemy u Kanta, u którego „dobra wola” staje przed dziwnym dylematem: albo jest „dobrą wolą bez żadnych określeń”, i w tym przypadku cieszy się całkowitą autonomią, ale nie ma wyboru, albo też otrzymuje pewne prawo — imperatyw kategoryczny — pochodzące z „praktycznego rozumu”, które mówi woli, co ma robić, i dodaje pod własnym adresem: nie czyn wyjątku dla samego siebie, nie łam aksjomatu niesprzeczności, który od czasu Sokratesa rządzi bezgłośnym dialogiem, jaki myśl wie dzie z samą sobą. Zatem u Kanta wola w rzeczywistości jest „praktycznym rozumem”<sup>20</sup> w bardzo Arystotelesowskim sensie *nous praktikos*; swoją zobowiązującą siłę czerpie z przymusu wywieranego na umysł przez samooczywistą prawdę i logiczne rozumowanie. To dlatego Kant stwierdza raz po raz, że każde „powinieneś”, które nie przychodzi z zewnątrz, ale wyrasta w samym umyśle, implikuje odpowiednie „możesz”. W grę wchodzi tu oczywiście przekonanie, że to, co zależy tylko od nas i dotyczy tylko nas, pozostaje zawsze w naszej mocy. Przekonanie to łączy Arysto-



telesa i Kanta, chociaż ich oceny dziedziny spraw ludzkich bardzo się od siebie różnią. Dopiero wtedy, gdy ludzie zaczynają wątpić w zbieżność pomiędzy „powinieneś” i „mogę”, czyli wtedy, gdy powstaje pytanie: Czy rzeczywiście mam władzę nad rzeczami, które dotyczą tylko mnie?, wolność staje się problemem, a wola zostaje odkryta jako niezależna, autonomiczna władza.

### 8. *Apostoł Paweł i bezsilność woli*

Na początku tego rozdziału postawiłam następujące pytanie: jakie doświadczenia sprawiły, że ludzie uświadomili sobie zdolność do kształtowania w sobie aktów woli? Pierwszą i podstawową odpowiedzią jest spostrzeżenie, że te wywodzące się z kultury hebrajskiej doświadczenia nie były natury politycznej oraz że nie były związane ani ze światem zjawisk i pozycją człowieka wśród zjawisk, ani ze światem ludzkich spraw, których istnienie zależy od ludzkiego działania i ludzkich czynów. Doświadczenia te miały miejsce wyłącznie w samym człowieku. Ludzie nie tylko stanowią przedmiot swoich własnych doświadczeń z wolą — ich wewnątrz stanowi również miejsce tych doświadczeń.

Doświadczenia te nie były oczywiście obce starożytnym Grekom. W pierwszym tomie *Życia umysłu* mówiłam obszernie o Sokratejskim odkryciu, że w człowieku mieszka dwóch-w-jednym. Dzisiaj nazwalibyśmy to „świadomością” (*consciousness*), ale pierwotnie dwaj-w-jednym byli pojmowani tak, jak dzisiaj rozumiemy sumienie (*conscience*). Widzieliśmy wcześniej, jak owi dwaj-w-jednym (jako czysty fakt świadomości) urzeczywistniali się i artykułowali w „bezgłośnym dialogu”, który od czasu Platona określamy słowem „myślenie”. Mój myślowy dialog ze sobą ma miejsce w samotności, w wycofaniu się ze świata zjawisk, w którym normalnie przebywam razem z innymi i poja-

wiam się jako pewna jedność zarówno sobie samemu, jak innym. Wewnętrzność myślowego dialogu czyni z filozofii Heglowskiej „zajęcie w samotności”. Chociaż oderwane od świata, zajęcie to jest świadome samo siebie, co wyraża Kartezjańskie *cogito me cogitare* oraz Kantowskie *Ich denke*, które bezgłośnie towarzyszy wszystkiemu, co robię. Wewnętrzność myślowego dialogu nie oznacza, że jest on skupiony wyłącznie na „ja” rozmyślającego człowieka. Przeciwnie, kieruje się on na te pytania i doświadczenia, które „ja” — zjawisko pomiędzy innymi zjawiskami — musi zbadać. Badanie wszystkiego za pomocą medytacji może zostać zakłócone przez konieczności życiowe, obecność innych i wszelkiego rodzaju pilne sprawy. Ale żaden z tych czynników zakłócających aktywność umysłu nie pochodzi z samego umysłu, jako że owi dwaj-w-jednym są parą przyjaciół i współników i utrzymywanie ich „harmonii” w stanie nietkniętym jest najwyższą troską myślącego *ego*.

Odkrycie apostoła Pawła, opisywane przezeń szczegółowo w Liście do Rzymian (powstałym pomiędzy rokiem 54 i 58 n.e.), dotyczy również dwóch-w-jednym, ale ci dwaj nie są już przyjaciółmi ani współnikami; pozostają ze sobą w ciągłej walce. Paweł zauważa, że właśnie wtedy, gdy „chce czynić dobro (*to kalon*), narzuca mu się zło” (7, 12)\*. I dalej: „Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądliwość, gdyby Prawo nie mówiło: «Nie pożądaj»” (7, 7). Stąd to właśnie nakaz prawa stwarza sposobność do grzechu, który „wzbudził we mnie wszelką pożądliwość. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci” (7, 7-8).

Funkcja prawa jest zatem dwuznaczna. Z jednej strony jest ono po to, „aby przez związek z przykazaniem grzech

---

\* Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia, Poznań 1965 (przyp. tłum.).

ujawnił nadmierną swą grzeszność” (7, 13). Z drugiej strony przykazanie „wzbudza namiętności” i „ożywia grzech”. „Przykazanie, które miało prowadzić mnie do życia, zwiódło mnie ku śmierci” (7, 9–10). Na skutek tego „nie rozumiem tego, co czynię [„Sam dla siebie staję się pytaniem”], bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę” (7, 15). Zasadniczą kwestią u Pawła jest to, że wewnętrznego konfliktu nie można zażegnać ani przez posłuszeństwo prawu, ani przez oddanie się grzechowi; według Pawła wewnętrzna „nikczemność” człowieka może być uleczona jedynie przez łaskę, którą Bóg daje darmo — bez ludzkiej zasługi. Właśnie ta intuicja „oświeciła” męża z Tarsu imieniem Szaweł, który później mówił o sobie: „w żarliwości o religię żydowską przewyższałem wielu swoich rówieśników” (Gal 1, 14) i „żyłem według [zasad] najsurowszego stronnictwa naszej religii jako faryzeusz” (Dz 26, 5). Szaweł pragnął „usprawiedliwienia” (*dikaiozynē*), ale usprawiedliwienie przez „wypełnianie wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa” (Gal 3, 10), jest niemożliwe — „na tych, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo” (Gal 3, 10). „Jeśli zaś usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Gal 2, 21).

To jednak stanowi tylko jedną stronę całej sprawy. Paweł stał się założycielem religii chrześcijańskiej nie tylko dlatego, że, zgodnie z własnym stwierdzeniem, „zostało mu powierzone głoszenie Ewangelii wśród nieobrzezanych” (Gal 2, 7), ale również dlatego, że gdziekolwiek szedł, głosił „zmartwychwstanie umarłych” (Dz 24, 21). W centrum jego misji stoi nie Jezus z Nazaretu, ale — co w oczywisty i wyraźny sposób odróżnia Pawła od ewangelistów — ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus. Z tego źródła Paweł wyprowadził swą nową naukę, która stała się „zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23).

To właśnie troska o życie wieczne, wszechobecna w Imperium Rzymskim tamtego okresu, oddzieliła tak ostro nową

erę od starożytności i stała się synkretyczną więzią wielu nowych wschodnich kultów. Zainteresowanie Pawła indywidualnym zmartwychwstaniem nie miało korzeni żydowskich; Hebrajczycy uważali, że nieśmiertelny powinien być tylko lud i tylko jemu jest ona dana; pojedynczy człowiek powinien cieszyć się trwaniem w swoim potomstwie, zadowolony z tego, że umiera w starości i „syty lat”. Natomiast w świecie starożytnej Grecji i Rzymu jedyną nieśmiertelnością, o jaką proszono i do jakiej dążono, była pamięć imienia i czynów oraz trwałość instytucji — *polis* albo *civitas* — które mogły zagwarantować ciągłość owej pamięci. (Kiedy Paweł powiada, że „zapłata za grzech jest śmierć” [Rz 6, 23], brzmi to jak przypomnienie słów Cyncerona, mówiącego, że chociaż ludzie muszą umierać, społeczeństwa ludzkie [*civitates*] po to są, by trwały wiecznie, a obumierały jedynie na skutek swoich grzechów.) Za wieloma z nowych przekonań stało z całą pewnością wspólne doświadczenie upadającego, a być może umierającego świata. W tej sytuacji „dobra nowina” chrześcijaństwa stwierdzała wyraźnie: wy, którzy wierzyliście, że ludzie umierają, a świat jest wieczny, musicie tylko odwrócić to i uwierzyć, że to świat zmierza do kresu, a wy będziecie mieć życie wieczne. Kwestia „usprawiedliwienia”, czyli bycia godnym tego wiecznego życia, nabiera wtedy oczywiście całkiem nowego, osobistego znaczenia.

Troska o osobistą, indywidualną nieśmiertelność pojawia się również w ewangeliach, pisanych, jak wiadomo, w ostatnich trzech dekadach pierwszego stulecia. Często pytają w nich Jezusa: „Co mam uczynić, aby osiągnąć życie wieczne?” (np. Łuk 10, 25); nie wydaje się jednak, by sam Jezus głosił zmartwychwstanie. Mówił raczej, że jeśli ludzie będą czynili tak, jak on im nakazuje: „idź i czyn tak samo”, „idź za mną” — wtedy dostąpią królestwa Bożego w samych sobie; „królestwo Boże w was jest” (Łuk 17, 21), albo, jak mówi w innym miejscu: „istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Mat 12, 28). Kiedy naciskano go w tej

sprawie, jego odpowiedź była niezmiennie taka sama: wypełniaj prawo, które znasz, a ponadto „sprzedaj, co masz, i rozdaj ubogim” (Łuk 18, 22). Sednem nauczania Jezusa było właśnie to „i”, które doprowadzało znane wcześniej i akceptowane prawo do skrajności. To właśnie musiał mieć na myśli, kiedy mówił: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków, nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mat 5, 17). Dlatego obowiązuje nie nakaz „miłuj bliźniego swego”, ale „miłujcie nieprzyjaciół waszych”; „jeśli cię kto uderzy w jeden policzek, nadstaw mu i drugi. Jeśli bierze ci kto płaszcz, nie broń mu i sukni”. Słowem, nie chodzi o to, by nie czynić drugiemu, co nam niemiłe. Jezus mówi coś więcej: „Postępujcie wy z ludźmi tak, jak chcecie, żeby ludzie z wami postępowali” (Łuk 6, 27–31), co jest z całą pewnością najbardziej radykalną wersją przykazania „miłuj bliźniego swego jak siebie samego”.

Paweł uświadamiał sobie zapewne, jaki radykalny zwrot oznaczała nauka Jezusa z Nazaretu, gdy chodzi o dawny nakaz wypełniania prawa. I, być może, nagle zrozumiał, że w owym zwrocie tkwi jedyne prawdziwe wypełnienie prawa. Zrozumiawszy to, zdał sobie sprawę, że takie wypełnienie prawa nie leży w mocy człowieka. Człowiek znajduje się tu w sytuacji *chcę-ale-nie-mogę*. Jak się wydaje, sam Jezus nigdy nie powiedział swoim uczniom, że nie będą w stanie uczynić tego, czego chcą. Niemniej kładzie on nie spotykany wcześniej nacisk na życie wewnętrzne. Wprawdzie Jezus nie posunąłby się tak daleko, jak to z górą tysięcy lat po nim uczynił Mistrz Eckhart twierdząc, że wystarczy wola, aby „pozyskać życie wieczne”, ponieważ „chcieć coś zrobić zgodnie z własnymi zdolnościami i zrobić to w oczach Boga jest jednym i tym samym”. To zapewne ma na myśli Jezus, kiedy podkreśla owo: „Nie będziesz pożądał” — jedyne z Dziesięciu Przykazań odnoszące się do życia wewnętrznego — „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się z nią cudzołóstwa dopuścił w sercu swoim” (Mat 5, 28).

Podobnie u Eckharta, człowiek, który chciał kogoś zabić, ale tego nie zrobił, popełnia nie mniejszy grzech, niż gdyby wymordował cały rodzaj ludzki<sup>21</sup>.

Jeszcze istotniejsze jest może to, co Jezus głosił przeciwko hipokryzji — grzechowi faryzeuszy — oraz jego podejrzliwość w stosunku do wszelkich zewnętrznych manifestacji: „Czemu widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki w oku własnym nie dostrzegasz?” (Łuk 6, 14). Albo: „Strzeżcie się uczonych w Piśmie, którzy chętnie chodzą w powłóczystych sukniach, lubią pozdrowienia na rynku i zaszczytne miejsca w synagodze” (Łuk 20, 46), co stawiało problem na pewno nieobcy znawcom prawa. Kłopot w tym, że cokolwiek się czyni, staje się w ten sposób przedmiotem wątpienia — zawsze bowiem prezentuje się to jakoś innym albo samemu działającemu<sup>22</sup>. Jezus zdawał sobie z tego sprawę, kiedy mówił: „Niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa” (Mat 6, 3). Oznacza to nakaz życia w ukryciu, i to w ukryciu nawet przed samym sobą. Ponadto zawiera przestrożę, by nie starać się usilnie być dobrym — „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Łuk 18, 19). Nie można wszakże utrzymać tej pięknej beztroski, jeśli za warunek zwyciężenia śmierci i zdobycia wiecznego życia uważa się czynienie dobra i bycie dobrym.

Dlatego też, kiedy dochodzimy do Pawła, akcent całkowicie przesuwają się z uczynków na wiarę, z zewnętrznego człowieka żyjącego w świecie zjawisk (w tym również samego człowieka jako zjawiska pomiędzy innymi zjawiskami, podlegającego jak one pozorom i złudzeniom) na pewną wewnętrzność, która z definicji nigdy nie przejawia się jednoznacznie i może być zbadana tylko przez Boga, również nie przejawiającego się w sposób jednoznaczny. Drogi tego Boga są niezbadane. Dla pogan jego główną własnością jest jego niewidzialność, dla Pawła natomiast najbardziej niezbadane jest to, że: „i przed Prawem grzech był na świecie; grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma

Prawa” (Rz 5, 13). Jest więc najzupełniej możliwe, „że poganie, nie zabięgając o usprawiedliwienie, osiągnęli usprawiedliwienie [...], a Izrael, który zabięgał o prawo usprawiedliwiająca, do celu Prawa nie doszedł” (Rz 9, 30–31). Tematem Listu do Rzymian jest właśnie to, że prawa nie da się wypełnić, że wola wypełniania prawa uruchamia inną wolę, wolę grzechu, i że jedna wola nie istnieje nigdy bez drugiej.

Trzeba zaznaczyć, że Paweł nie omawia tego problemu w kategoriach dwóch rodzajów woli, ale odwołuje się do pojęcia dwóch praw — prawa ludzkiego umysłu, dzięki któremu raduje się on „w swoim sercu” prawem Boga, oraz prawa „członków”, które mówi mu, by czynił to, czego jego serce nienawidzi. Prawo jest tu rozumiane jako głos pana i władcy domagającego się posłuszeństwa; owo „będziesz tak czynił”, zawarte w prawie, domaga się i oczekuje dobrowolnego aktu podporządkowania, pewnego „chęć” wyrażającego zgodę. Stare prawo mówiło: „Będziesz tak czynił”; nowe prawo mówi: „Będziesz tak chciał”. To właśnie doświadczenie imperatywu domagającego się dobrowolnego podporządkowania doprowadziło do odkrycia woli. W tym doświadczeniu bowiem uobecnił się ów zdumiewający fakt ludzkiej wolności, którego nie uświadamiał sobie żaden ze starożytnych narodów — ani Grecy, ani Rzymianie, ani Hebrajczycy — mianowicie to, że jest w człowieku władza, która, niezależnie od konieczności lub przymusu, pozwala mu powiedzieć „tak” albo „nie”, zgodzić się lub nie zgodzić z tym, co faktycznie dane, włączając w to nawet własne „ja” i własne istnienie — że ta właśnie władza może determinować ludzkie działanie.

Władzę tę cechuje jednak interesująca paradoksalność. Ujawnia się ona w imperatywie, który mówi nie tylko „będziesz tak czynił” — tak jak to mówi umysł do ciała, a ciało, wedle określenia Augustyna, natychmiast i jakby bezmyślnie słucha — ale powiada „będziesz tak chciał”, co pociąga za sobą taką możliwość, że bez względu na to, co faktycz-

nie robię, mogę odpowiedzieć „chcę” lub „nie chcę”. Samo przykazanie — owo „będziesz tak czynił” — stawia mnie przed wyborem pomiędzy „chcę” i „nie chcę”, to jest, mówiąc językiem teologii, pomiędzy posłuszeństwem a nieposłuszeństwem. (Pamiętajmy o tym, że nieposłuszeństwo stało się później grzechem *par excellence*, a posłuszeństwo samą podstawą chrześcijańskiej etyki, „cnotą ponad wszystkie cnoty” [Eckhart]. Ale właśnie tej najważniejszej z cnot chrześcijańskich nie można jednak — w przeciwieństwie do cnoty ubóstwa czy czystości — wywieść z nauczania Jezusa z Nazaretu.) Jeśli wola nie miałaby możliwości powiedzenia „nie”, nie byłaby już wolą; jeśli nie byłoby we mnie przeciw-woli, wyrosłej z samego przykazania mówiącego: „Będziesz tak czynił”; jeśli, jak mówi Paweł, „grzech” nie mieszkiałby „we mnie” (Rz 7, 20), nie potrzebowalbyśmy żadnej woli.

Mówiłam wcześniej o refleksyjnej naturze aktywności umysłu, o *cogito me cogitare* i *volo me velle* (nawet są - dzenie, najmniej z tych trzech aktywności refleksyjne, zwraca się ku samemu sobie, działa zwrotnie samo na siebie). Zobaczymy później, że ta refleksyjność nigdzie nie jest silniejsza niż w chcącym *ego*. Chodzi o to, że każde „chcę” wyrasta z naturalnej skłonności do wolności, to jest z naturalnej u każdego człowieka ucieczki przed zniewoleniem przez innych. Z tego powodu wola zawsze odwołuje się do samej siebie. Kiedy nakaz brzmi: „Będziesz tak czynił”, wola odpowiada: „Będziesz chciał czynić tak, jak nakazuje przykazanie, a nie tylko bezmyślnie wykonasz rozkaz”. W tej właśnie chwili rozpoczyna się wewnętrzne zmaganie, ponieważ pojawiająca się natychmiast przeciw-wola ma również siłę nakazywania. Stąd powodem, że „na tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo” (Gal 3, 10), jest nie tylko owo „chcę-i-nie-mogę”, ale także fakt, że „chcę”, nieuniknienie



spotyka sprzeciw w postaci „nie chcę”. Słowem, nawet jeśli człowiek przestrzega prawa i wypełnia je, pozostaje w nim wewnętrzny opór.

W walce pomiędzy „chcę” i „nie chcę” wynik może zależy wyłącznie od samego aktu — jeśli dzieła już się nie liczą, wola jest bezsilna. A ponieważ konflikt istnieje tu pomiędzy *velle* i *nolle*, nie może weń wkroczyć perswazja, jak to było w starym konflikcie pomiędzy rozumem a pożądaniami. Natomiast jeśli chodzi o sam fenomen, że „nie czynię [...] dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19), to nie ma w nim nic nowego. Niemal te same słowa znajdujemy u Owidiusza: „Widzę, co jest lepsze, i przyjmuję to; idę za tym, co gorsze”<sup>23</sup>. To z kolei jest prawdopodobnie przekładem sławnego fragmentu *Medei* Eurypidesa (w. 1078–1080): „Choć wiem, jakie zło zamierzam popełnić, jednak silniejsze niż moja rozwaga (*bouleumata*) jest to, co mną porusza (*thymos*) i jest przyczyną najgorszego zła spadającego na śmiertelnych”\*. Eurypides i Owidiusz ubolewali nad słabością rozumu stającego wobec namiętnych poruszeń naszych pragnień, a Arystoteles poszedł nawet o krok dalej i odkrył wewnętrzną sprzeczność tkwiącą w wybieraniu tego, co gorsze, a więc w akcie stanowiącym podstawę definicji „człowieka nikkzemnego”, jednak żaden z nich nie przypisałby opisywanych przez siebie fenomenów wolnemu wyborowi woli.

Wola, rozszczepiona i automatycznie wytwarzająca swoje przeciwieństwo, przeciw-wolę, musi zostać uleczona, musi zacząć od nowa. Tak samo jak myślenie, chcenie rozszczepia

---

\* W przekładzie Bogusława Butrymowicza: „I lubo wiem, ku jakiej zbrodni los mnie wlecze, / nad lepszymi względami namiętność zwycięża, / skąd zło najgorsze spada na syny człowiecze” (Eurypides, *Medea*, Kraków 1928 — przyp. tłum.).

jednostkę na dwóch-w-jednym. Leczenie tego rozszczepienia byłoby najgorszym, co może się zdarzyć; położyłoby kres myśleniu. Chciałoby się wywieść stąd wniosek, że łaska boska, czyli rozwiązanie, jakie znalazł Paweł dla marności ludzkiej woli, w rzeczywistości likwiduje wolę poprzez owo cudowne pozbawienie jej przeciw-woli. Jednak działanie łaski nie odbywa się przez jakieś akty woli — łaska nie jest czymś, do czego można dążyć. „Wybranie więc nie zależy od tego, kto go chce lub się o nie ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie” (Rz 9, 16), i dalej: „A zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym” (Rz 9, 18). Co więcej, „prawo przyszło” nie tylko po to, aby uczynić widocznym grzech, ale aby „zwiększyć występki” — łaska bowiem „obfituje”, kiedy „wzbiera grzech”. Oto jest prawdziwa *felix culpa*, bo jak człowiek mógłby poznać chwałę, gdyby obca mu była marność; skąd wiedzieliśmy, czym jest dzień, jeśli nie byłoby nocy?

Słowem, wola jest bezsilna nie dlatego, że coś z zewnątrz przeszkadza jej osiągnąć cel, ale dlatego, że przeszkadza ona sama sobie. Jeśli u kogoś, jak u Jezusa, nie przeszkadza ona samej sobie, nie można jeszcze mówić o woli. Dla Pawła wyjaśnienie było stosunkowo proste: konflikt zachodzi tu pomiędzy ciałem a duchem, a problem polega na tym, że człowiek jest zarówno cielesny, jak duchowy. Ciało umrze, i dlatego życie według ciała oznacza pewną śmierć. Główne zadanie ducha polega nie na rządzeniu pożądaniami i przymuszaniu ciała do posłuszeństwa, ale na uśmierceniu ciała — „ukrzyżowaniu go wraz z jego namiętnościami i pożądanymi” (Gal 5, 24), co rzeczywiście nie leży w mocy człowieka. Widzieliśmy, że z perspektywy myślącego *ego* pewna podejrzliwość w stosunku do ciała była naturalna. Cielesność człowieka, choć niekoniecznie stanowi źródło grzechu, przerywa myślową aktywność umysłu i stanowi opór dla bezgłośnego i szybkiego dialogu, w którym umysł obcuje sam ze sobą. „Słodycz” tego obcowania leży w jego

duchowym charakterze, którego nie zakłóca żaden czynnik zewnętrzny. Daleko stąd do agresywnej wrogości, jaką Paweł przejawia wobec ciała. Wrogość ta, niezależnie od innych uprzedzeń w stosunku do ciała, wyrasta z samej istoty woli. Pomimo swego umysłowego pochodzenia wola uświadamia sobie siebie samą jedynie przez przełamywanie wewnętrznego oporu, a „ciało” w rozważaniach Pawła (tak samo jak „skłonność” w późniejszej terminologii) staje się metaforą tego wewnętrznego oporu. Tak więc nawet w tej uproszczonej wersji odkrycie woli otworzyło prawdziwą puszkę Pandory, wypełnioną pytaniami bez odpowiedzi, pytaniami, na które Paweł bynajmniej nie był ślepy i które od tamtej pory miały zsyłać plagę absurdu na każdą chrześcijańską filozofię.

Paweł zdawał sobie z tego sprawę, jak łatwo wywnioskować z jego wykładni, że „mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła” (Rz 6, 1) („I czyż to nie znaczy — jak nas niektórzy oczerniają i jak nam zarzucają, że mówimy — czynimy zło, aby stąd wynikło dobro?” [Rz 3, 8]), jednak trudno mu było przewidzieć, jak wiele dyscypliny i dogmatycznej surowości będzie trzeba, aby uchronić Kościół od *pecca fortiter*. Był też całkowicie świadom największej trudności chrześcijańskiej filozofii, mianowicie oczywistej sprzeczności pomiędzy wszystkowiedzącym i wszechpotężnym Bogiem a tym, co Augustyn nazwał później „dziwnością” woli. Jak Bóg mógł pozwolić na ludzką nikczemność? A przede wszystkim: „Dlaczego więc Bóg czyni jeszcze wyrzuty? Któż bowiem woli Jego może się sprzeciwić?” (Rz 9, 19). Paweł był obywatelem rzymskim, mówił i pisał w języku greckim (*koine*) i z całą pewnością był kształcony w rzymskim prawie i myśli greckiej. Niemniej założyciel religii chrześcijańskiej (jeśli nie Kościoła) pozostał Żydem. Nic nie potwierdza tej konstatacji lepiej niż jego odpowiedź na owo nie do rozstrzygnięcia pytanie, które przyniosła ze sobą jego nowa wiara i nowe wewnętrzne odkrycia.

Jest to niemal słowo w słowo ta sama odpowiedź, którą otrzymał Hiob zmuszony do pytania o niezbadane drogi hebrajskiego Boga. Tak samo jak w Księdze Hioba, Paweł udziela odpowiedzi bardzo prostej i całkowicie niefilozoficznej: „Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł spierać się z Bogiem? Czy może naczynie gliniane zapytać tego, który je ulepił: Dlaczego mnie takim uczyniłeś? Czyż garncarz nie ma mocy nad gliną i nie może z tej samej zaprawy zrobić jednego naczynia ozdobnego, drugiego zaś na użytek niezaszczytny? Jeżeli więc Bóg, chcąc okazać swój gniew i dać poznać swoją potęgę, znosił z wielką cierpliwością naczynia gniewu, gotowe na zagładę, i żeby dać poznać bogactwo swojej chwały względem naczyń zmiłowania, które już wprzód przygotował ku chwale” (Rz 9, 20–23; por. Hiob 10). W tym samym duchu, ucinając wszelkie dalsze dociekania, Bóg przemówił do Hioba, który ośmielił się je mu zadawać pytania: „Będę cię pytał, a ty mnie pouczysz. Gdzieś był, gdym ziemię zakładał? [...] Czy Wszechmocnego przeciwnik ustąpi? (Hiob 38, 4; Hiob 40, 2) Na to Hiob ma rzeczywiście tylko jedną odpowiedź: „O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem” (Hiob 42, 4).

W przeciwieństwie do koncepcji zmartwychwstania zmarłych ten zamykający wszelką dyskusję *argumentum ad hominem* Pawła: „Kim jesteś, że śmiesz pytać?”, nie przetrwał dłużej niż wczesne stadia rozwoju wiary chrześcijańskiej. Tak przedstawia się rzecz w historycznym ujęciu, ponieważ nie wiemy oczywiście, jak wielu chrześcijan w ciągu długich wieków *imitatio Christi* uległo wpływowi powtarzanych wciąż prób godzenia absolutnej wiary Hebrajczyków w Boga Stworzyciela z filozofią grecką. W każdym razie społeczności żydowskie zostały ostrzeżone przed wszelkimi tego rodzaju spekulacjami. W reakcji na gnostycyzm Talmud powiada: „Lepiej byłoby dla tego człowieka, gdyby się nigdy nie urodził, jeśli myśli on o tych czterech rzeczach: co jest powyżej, co jest poniżej, co było przedtem i co będzie potem”<sup>24</sup>.

Niczym blade echo tego pobożnego lęku przed tajemnicą bytu brzmi w parę stuleci później głos świętego Augustyna, który powtarza dobrze chyba znany w tamtym czasie żart: „Człowiekowi pytającemu: Co robił Bóg, zanim stworzył niebo i ziemię?, odpowiadam: Przygotowywał piekło dla tych, którzy wnikają w tak głębokie sprawy”. Ale Augustyn nie poprzestał na tym. Kilka rozdziałów dalej (w *Wyznaniach*) po całkiem już poważnym orzeczeniu, że ci, którzy zadają takie pytania, zostali zaatakowani przez „występną chorobę sprawiającą, że pragną oni więcej, niż mogą udźwignąć”, daje logicznie poprawną, choć egzystencjalnie niezadowolającą odpowiedź, że ponieważ Bóg Stwórca jest wieczny, musiał on stworzyć czas wtedy, gdy stwarzał niebo i ziemię, tak że nie mogło być żadnego „wcześniej” przed aktem stworzenia. „Niechże więc zrozumieją, że nie może istnieć czas bez stworzenia”<sup>25</sup>.

### 9. Epiktet i wszechmoc woli

W Liście do Rzymian Paweł opisuje wewnętrzne doświadczenie, które można określić jako „chcę-i-nie-mogę”. Doświadczenie to, wraz z idącym za nim doświadczeniem łaski Bożej, jest u Pawła wszechobecne. Paweł wyjaśnia, co przydarzyło się jemu samemu, i mówi, w jaki sposób i dlaczego oba te doświadczenia są wzajemnie powiązane. W trakcie wyjaśniania tej kwestii Paweł rozwija pierwszą całościową teorię o sensie historii oraz kładzie podwaliny doktryny chrześcijańskiej. Czyni to jednak odwołując się do faktów; nie wdając się w teoretyczną argumentację. Stanowi to najwyraźniejszą różnicę między nim a Epiktetem, z którym pod innymi względami wiele go łączy.

Byli sobie prawie współcześni. Pochodzili z tego samego regionu na Bliskim Wschodzie. Żyli w zhellenizowanym Imperium Rzymskim i mówili tym samym językiem (*koine*),

choć pierwszy był obywatelem rzymskim, a drugi wyzwolencem, byłym niewolnikiem; pierwszy był żydem, a drugi stoikiem. Łączyła ich pewna moralna surowość, która wyraźnie odróżniała ich od otoczenia. Obaj twierdzili, że pożądać żony bliźniego jest tym samym, co rzeczywiście popełnić cudzołóstwo. W nieomal tych samych słowach piętnowali intelektualne elity swoich czasów — Paweł faryzeuszy, a Epiktet filozofów (stoików i akademików) — nazywając ich hipokrytami, którzy nie postępują zgodnie z tym, czego nauczają. „Pokażcie mi stoika, jeśli jakiegoś macie!” — wykrzykiwał Epiktet. „Pokażcie bodaj jednego, który jest i w chorobie szczęśliwy, i w niebezpieczeństwie szczęśliwy, i w obliczu śmierci szczęśliwy, i na wygnaniu szczęśliwy, i odsądzony od czci i wiary — szczęśliwy. No, pokażcie mi go!”<sup>26</sup> Szyderstwo jest u Epikteta wyraźniejsze i odgrywa ważniejszą rolę niż u Pawła. Obaj przejawiają niemal instynktowną pogardę dla ciała — tej „torby”, jak mówił Epiktet, którą co dzień napycham, a potem opróżniam: — „Cóż nad to może być bardziej uciążliwego?”<sup>27</sup> Łączy ich też podkreślanie różnicy pomiędzy „wewnętrznym ja” (Paweł) a „rzeczami zewnętrznymi”<sup>28</sup>.

U obu rzeczywista treść wewnętrzności opisywana jest wyłącznie w terminach pobudek woli, o której Paweł sądził, że jest bezsilna, a Epiktet, że jest wszechmocna. „Gdzie leży dobro? — W wolnej woli. — Gdzie leży zło? — W wolnej woli. — Gdzie jest to, co nie jest ani złem, ani dobrem? — W rzeczach niezależnych od wolnej woli”<sup>29</sup>. Na pierwszy rzut oka jest to stara doktryna stoicka, ale bez charakterystycznej dla starej Stoi podbudowy filozoficznej; od Epikteta nie słyszymy nic o wewnętrznej dobroci natury, według której (*kata physin*) człowiek powinien żyć i myśleć, myślowo neutralizując wszelkie pozorne zło jako niezbędny składnik obejmującego wszystko dobra. W kontekście naszych rozważań interesujące jest właśnie to, że w nauczaniu Epikteta brak tego rodzaju metafizycznych doktryn.

Epiktet był przede wszystkim nauczycielem, a ponieważ nauczał, a nie pisał<sup>30</sup>, i z pewnością myślał o sobie jako o dalekim następcy Sokratesa, zapominając, jak większość tak zwanych następców Sokratesa, że tamten nie miał nic do nauczania. W każdym razie Epiktet uważał się za filozofa, a przedmiot filozofii określał jako „sztukę własnego życia”<sup>31</sup>. Sztuka ta polegała głównie na posiadaniu argumentu na wypadek każdego niebezpieczeństwa i każdego wielkiego nieszczęścia. Punktem wyjścia Epikteta było starożytne *omnes homines beati esse volunt*, wszyscy ludzie pragną szczęścia, a za jedyne zadanie filozofii uważał poznanie tego, w jaki sposób można osiągnąć ten oczywisty cel. Był jednak przekonany — co oddzielało go od ery przedchrześcijańskiej i łączyło z dominującym nastrojem jego czasów — że życie dane człowiekowi na ziemi, z jego nieuniknionym śmiertelnym końcem, a zatem przeniknięte przez lęk i drżenie, nie jest w stanie dać człowiekowi prawdziwego szczęścia bez pewnego szczególnego wysiłku jego woli. Słowo „szczęście” zmieniło tu znaczenie; nie było już rozumiane jako *eudaimonia*, czyli aktywność pewnego *eu zēn*, dobrego życia, ale raczej *euoia biou*, co było stoicką metaforą oznaczającą życie biegnące w sposób wolny, nie zakłócony przez burze, chaos i przeszkody. Główną cechą takiego życia miała być pogoda, *galēnē*, cisza po burzy, spokój, *eudia*, i słoneczna pogoda<sup>32</sup>. Wszystkie te metafory były nieznanne klasycznej starożytności. Odnoszą się one do pewnego nastroju duszy, który najlepiej można opisać przy użyciu pojęć negatywnych (takich jak *ataraxia*) i który rzeczywiście polega na czymś całkowicie negatywnym: być „szczęśliwym” oznaczało teraz przede wszystkim „nie cierpieć nieszczęścia”. Filozofia mogła nauczyć pewnych „ciągów rozumowania”, argumentów, które „niczym wypolerowana i gotowa do użycia broń” byłyby skierowane przeciwko nikczemności realnego życia („przeciw matactwu w pogotowiu mieć musisz logikę, zaprawę i biegłość w jej subtelnych łamań-

cach, przeciw mamidłom oraz blichtrowi rzeczy zewnętrznych — jasne i wyraźne pojęcia”<sup>33</sup>.

Rozum odkrywa, że tym, co czyni człowieka nieszczęśliwym, nie jest zagrażająca mu z zewnątrz śmierć, ale tkwiący w nim strach przed śmiercią, nie ból, ale strach przed bólem — „nie sama śmierć bowiem ni ból, ale lęk przed śmiercią i bólem są straszne”<sup>34</sup>. Stąd jedynym, czego naprawdę należy się lękać, jest sam strach. Chociaż ludzie nie potrafią uniknąć śmierci i bólu, mogą jednak wewnętrznie, siłą argumentacji, wyzbyć się strachu przed nimi przez wyeliminowanie wrażeń, jakie te przerażające rzeczy wywołują w ich umysłach. „Gdybyśmy się obawiali nie śmierci albo wygnania, lecz raczej naszego strachu przed nimi, wtedy zdobylibyśmy umiejętność unikania tego wszystkiego, co nam się złem wydaje”<sup>35</sup>. (Wystarczy przypomnieć sobie przykłady świadczące o roli, jaką w domostwie duszy odgrywa przeemożny lęk przed samym doznaniem strachu, albo wyobrazić sobie, jak bezgraniczna byłaby ludzka odwaga, gdyby doświadczenie bólu nie zostawiało w pamięci żadnych śladów — „wrażeń” Epikteta — aby zdać sobie sprawę z psychologicznej realności tych pozornie oderwanych teorii.)

Kiedy już rozum odkryje wewnętrzny obszar, gdzie stykamy się tylko z „wrażeniami”, wywoływanymi w naszym umyśle przez rzeczy, a nie z realnie istniejącymi rzeczami, jego zadanie jest zakończone. Od tej chwili filozof nie jest już myślicielem badającym wszystko, co znajdzie na swojej drodze, ale człowiekiem wyćwiczonym w tym, aby nigdy, niezależnie od sytuacji, „nie zwracać się ku rzeczom zewnętrznym”. Epiktet podaje wymowny przykład takiej postawy. Jego filozof idzie razem z innymi na igrzyska, ale w przeciwieństwie do „prymitywnego” tłumu pozostałych widzów „interesuje się tylko sobą” i swoim własnym szczęściem; przymusza samego siebie, by „[chciał], żeby gra taki tylko miała przebieg, jaki ma rzeczywiście, i żeby tylko ten odniósł zwycięstwo, kto rzeczywiście zwycięża”<sup>36</sup>. Jest to jednoczes-



ne tkwienie w rzeczywistości i odwracanie się od niej, a zatem coś całkiem innego niż właściwe myślącemu *ego* wycofanie się ku samotnemu, bezgłośnemu dialogowi z samym sobą, gdzie wszelka myśl jest z samej definicji refleksją. Głoszona przez Epikteta postawa ma daleko idące konsekwencje. Oznacza na przykład, że idąc gdzieś, nie zwraca się ż a d n e j uwagi na cel, ale interesuje się jedynie „własną aktywnością” chodzenia, „albo [...] podejmując jakąś decyzję, dba jedynie o prawość i słuszość decyzji, nie zaś o to, co zamierza się przez tę decyzję osiągnąć”<sup>37</sup>. Posługując się metaforą igrzysk, można powiedzieć, że jest to sytuacja, w której widzowie patrzą niewidzącymi oczami i sami są podobni duchom, są zjawami w świecie zjawisk. Pomocne będzie porównanie tej postawy z postawą filozofa ze starej pitagorejskiej paraboli mówiącej o Igrzyskach Olimpijskich; najlepsi są nie ci, którzy uczestniczą w zmaganiach dla sławy czy zysku, ale ci, którzy są tylko widzami, zainteresowanymi igrzyskami dla nich samych. U Epikteta nie ma już ani śladu takiego bezinteresownego zainteresowania. Przedmiotem zainteresowania jest tu wyłącznie własne „ja”, a tym, co w niepodważalny sposób rządzi owym „ja”, jest posługujący się argumentami rozum — nie dawny *nous*, wewnętrzny organ do pojmowania prawdy, niewidzialne oko umysłu skierowane prosto na to, co niewidzialne w widzialnym świecie, ale *dynamis logikē*, czyli umiejętność rozumowania, której największa doskonałość polega na tym, że „zarówno sama siebie myślą przenika oraz szacuje, czym jest, co potrafi, ile jest warta, jak też wszystkie inne umiejętności”<sup>38</sup>. Na pierwszy rzut oka może to wyglądać jak sokratejscy dwaj-w-jednym ujawniający się w procesie myślenia, ale w rzeczywistości jest to znacznie bliższe temu, co dzisiaj nazywamy świadomością.

Odkryciem Epikteta było to, że umysł potrafi zredukować „rzeczy zewnętrzne” do czystych „danych świadomości” — jakbyśmy dzisiaj powiedzieli. Może bowiem zatrzy-

mywać płynące z zewnątrz „wrażenia”. *Dynamis logikē* poddaje badaniu zarówno samą siebie, jak i wyryte w umyśle „wrażenia”. Filozofia uczy nas, jak „właściwie postępować z tymi wrażeniami”; testuje i „rozdóżnia je i nie czyni użytku z żadnego [wrażenia], które nie jest przebadane”. Spojrzenie na stół nie mówi nam, czy jest on dobry, czy zły; nie powie nam tego wzrok ani żaden inny z naszych zmysłów. Tylko umysł zajmujący się nie realnym stołem, lecz wrażeniami płynącymi od różnych stołów, może nam to powiedzieć. („Bo co innego mówi nam o tym, że złoto jest piękne? Złoto przecież samo nic o tym nie mówi. Mówi nam o tym umiejętność należytego posługiwania się wyobrażeniami”<sup>39</sup>.) Jeśli naszą troską jest wyłącznie nasze własne „ja”, nie musimy w ogóle poza nie wychodzić. O tyle tylko, o ile umysł potrafi wcielić rzeczy w samego siebie, mają one jakąkolwiek wartość.

Kiedy już umysł wycofa się z rzeczy zewnętrznych i schroni w wewnętrznym świecie własnych wrażeń, odkrywa, że pod jednym względem jest całkowicie niezależny od wpływów zewnętrznych: „Bo czy ktoś może ciebie powstrzymać od uznania prawdy? Nikt w świecie. Czy może ktoś ciebie zmusić do przyjęcia fałszu? Nikt w świecie. A zatem widzisz, że pod tym względem masz wolną wolę, której nikt nie zdoła powstrzymać, zniewolić ni gwałtu jej zadać”<sup>40</sup>. To, że do natury wszelkiej prawdy należy „przymuszanie” umysłu, zostało zrozumiane już dawno, *hōsper hyp' autēs tēs aletheias anagkasthentes*”, „jak gdyby zmuszeni do tego przez samą prawdę”, jak stwierdza Arystoteles, kiedy mówi o samooczywistych teoriach nie wymagających specjalnego dowodzenia<sup>41</sup>. Ale u Epikteta ta zniewalająca prawda i jej *dynamis logikē* nie ma nic wspólnego z wiedzą czy poznaniem, z punktu widzenia których „logika jest jałowa i drętwa”<sup>42</sup>, i które literalnie nic nie dają (*akarpa*). Wiedza i poznanie dotyczą „rzeczy zewnętrznych”, które są niezależne od człowieka i poza wszelką

jego władzą, przeto nie powinny być przedmiotem jego zainteresowania.

Początkiem filozofii jest „świadomość [*synaisthēsis*] własnej słabości w odniesieniu do rzeczy koniecznych”. Nie mamy żadnego „wrodzonego pojmowania” rzeczy, które znać powinniśmy, takich jak „trójkąt prostokątny” — ale mogą nas tego nauczyć ci, którzy wiedzą. Z kolei ci, którzy jeszcze tego nie wiedzą, w i e d z ą, że nie wiedzą. Z rzeczami, które nas rzeczywiście dotyczą i od których zależy nasz sposób życia, jest zupełnie inaczej. Jeśli chodzi o tę dziedzinę, każdy rodzi się z pewnym „wydaje mi się”, *dokei moi*, jakąś opinią, i tu zaczynają się nasze trudności. Początkiem filozofii jest „dostrzeganie wzajemnych konfliktów pomiędzy ludźmi” i „wynalezienie jakiegoś probierza, podobnie jak na oznaczenie ciężarów wynaleźliśmy wagę, na określenie zaś, które rzeczy są proste, a które krzywe — sznur cieśli”<sup>43</sup>.

Zatem filozofia ustanawia standardy i normy i uczy ludzi, jak u ż y w a ć władz zmysłowych, jak „właściwie postępować z wrażeniami” oraz „jak testować je i obliczać ich wartość”. Kryterium każdej filozofii jest przeto jej użyteczność dla sztuki życia wolnego od bólu. Ściślej, filozofia naucza pewnych myśli, które mogą przewyciężyć naszą wewnętrzną bezsilność. W takim filozoficznym kontekście pierwszeństwo pośród wszystkich władz umysłowych powinno więc przysługiwać rozumowi (argumentującemu rozumowaniu), jednak tak nie jest. W swoim gwałtownym potępieniu wszystkich, którzy są „filozofami tylko w gębie”, Epiktet pokazuje zięjącą przepaść pomiędzy tym, czego ludzie uczą, a tym, jak postępują. Tym samym ożywia wynikającą z owej krytyki starą intuicję, że rozum sam przez się nie porusza ani nie dokonuje niczego. Sprawcą w człowieku jest wola. Zawołanie Epikteta: „Rozważ, kim jesteś!”, jest z pozoru napomnieniem skierowanym do rozumu, ale zaraz potem następuje odkrycie, że „człowiek [...] nie ma nic

bardziej suwerennego [*kyriōteros*] niż wola [*proairesis*] [...], wszystko inne jest jej podporządkowane, ona zaś pozostaje nie ujarzmiona i nie podlega niczemu. Rozum (*logos*) odróżnia wprawdzie człowieka od zwierząt, które są w świecie „częścią służebną”, podczas gdy człowiek jest „częścią władczą”<sup>44</sup>, jednak u człowieka organem, który ma ową zdolność rozkazywania, jest nie rozum, ale wola. Skoro filozofia zajmuje się „sztuką przeżywania własnego życia”, a najwyższym kryterium jej wartości jest jej użyteczność. „Bo to prawie że tyle samo znaczy, co ćwiczyć się w filozofii, kiedy się bada, jakim sposobem jest to możliwe, żeby bez przeszkód i skrępowania właściwie kierować tak pragnieniem, jak i odrazą”<sup>45</sup>.

Pierwszą rzeczą, której może nauczyć nas rozum, jest rozróżnianie rzeczy, które zależą od człowieka — są w jego mocy (Arystotelesowskie *aph' hēmin*), od tych, które odeń nie zależą. Siła woli leży w jej suwerennej decyzji, by troszczyć się wyłącznie o rzeczy, które leżą w ludzkiej mocy, te zaś znajdują się wyłącznie we wnętrzu człowieka<sup>46</sup>. Stąd pierwszą decyzją woli jest, aby nie chcieć tego, czego nie może dostać, i przestać negocjować to, czego nie może uniknąć — krótko mówiąc, nie zajmować się żadną z tych rzeczy, nad którymi nie ma władzy. („Co mi właściwie [...] zależy na tym, czy świat powstał z atomów, czyli jakichś tam niepodzielnych cząstek, czy z ognia i wody. Czyż bowiem nie wystarczy mi poznać [...] normy [...] dla wszelkich wrodzonych właściwości dążenia i unikania [...] pozostawiając w spokoju rzeczy, które [...] przerastają nasze siły”<sup>47</sup>.) A ponieważ „nie ma na to żadnego sposobu, by obrót rzeczy był inny, niż jest obecnie”<sup>48</sup>, i ponieważ człowiek, innymi słowy, jest całkowicie bezsilny w realnym świecie, przeto został on obdarzony cudownymi władzami rozumu i woli, które pozwalają mu na całkowite, choć pozbawione realności, odtwarzanie tego, co zewnętrzne w jego własnym wnętrzu, gdzie jest on nie kwestionowanym panem i mistrzem. Tu

w pełni włada samym sobą oraz rzeczami, które go obchodzą, woli bowiem może przeszkodzić tylko ona sama. Wszystko, co wydaje się rzeczywiste — świat zjawisk — potrzebuje mojej zgody, aby stać się rzeczywistym dla mnie. A zgody tej nie można na mnie wymusić; jeśli jej odmawiam, wtedy realność tego świata znika, jak gdyby był on jedynie zjawą.

Zdolność odwracania się od tego, co zewnętrzne, w stronę niewzruszonego wnętrza wymaga oczywiście „treningu” (*gymnazein*) i ciągłego argumentowania, ponieważ dopóki człowiek wiezie swe zwyczajne życie, nie tylko znajduje się w świecie zewnętrznym, takim, jaki jest, ale również jego wnętrze, na czas trwania życia, umieszczone jest w czymś zewnętrznym, w ciele, nad którym nie rozciągamy pełnej władzy, ale które należy do „rzeczy zewnętrznych”. Pozostaje pytanie, czy wola jest dostatecznie silna, aby nie tylko oderwać naszą uwagę od zagrażających rzeczy zewnętrznych, ale aby rzeczywiście przywiązać naszą wyobraźnię do innych „wrażeń” w sytuacji, gdy stajemy wobec bólu i nieszczęścia. Odmawianie zgody na taką rzeczywistość, jaka jest, lub branie jej w nawias nie jest oczywiście ćwiczeniem czysto myślowym; musi się sprawdzić wobec rzeczywistych faktów. „Muszę umrzeć. Czy mam przy tym narzekać i płakać? Muszę tkwić w dybach. Mam przy tym rozwodzić żale? Muszę iść na wygnanie. Kto mi więc zabroni, bym siedł z uśmiechem na twarzy...” Pan grozi zakuciem w dyby. „Człowiecze, co wygadujesz! Mnie w dyby? Zamkniesz w dyby, lecz moje piszczele, natomiast wolnej mej woli nawet sam Zeus nie zdoła pokonać”<sup>49</sup>.

Nie ma potrzeby wyliczać tu wszystkich przykładów, jakie podaje Epiktet, byłaby to nudna lektura, niczym ćwiczenia w szkolnym podręczniku. Wynik jest zawsze taki sam. Nęka ludzi nie to, co rzeczywiście im się przydarza, ale ich własne sądy (*dogma* w sensie przekonań lub opinii): „Tobie bowiem nikt nie wyrządzi krzywdy, jeżeli ty sam tego nie

zechcesz”<sup>50</sup>. Na przykład: „Co to właściwie znaczy, że z ciebie szydzą? Stań i ty obok skały i wymyślaj na nią szyderstwa. No i co wskórasz?”<sup>51</sup> Bądź jak ten kamień, a pozostaniesz niewzruszony wobec ciosów. Skoro już odkryłeś, że sama rzeczywistość zależy od twojej zgody — od ciebie bowiem zależy, czy uznasz ją za rzeczywistość — potrzebujesz jedynie owego stanu niewzruszoności, ataraksji.

Jak prawie wszyscy stoicy Epiktet przyznawał, że słabość ciała narzuca wewnętrznej wolności pewne granice. Stoicy nie mogli zaprzeczyć, że tym, co wpędza nas w zniewolenie, są nie tylko nasze życzenia i pragnienia, ale „więzy, jakimi jest ciało”<sup>52</sup>. Musieli przeto udowodnić, że więzy te można zerwać. Dlatego nieuniknionym tematem ich pism była odpowiedź na pytanie: co powstrzymuje nas przed samobójstwem? W każdym razie Epiktet wydawał się całkiem świadomy, że postulowana przezeń nieograniczona wewnętrzna wolność zakłada, że droga jest dla każdego otwarta”<sup>53</sup>. Z punktu widzenia filozofii głoszącej tego rodzaju całkowite wyobcowanie ze świata bardzo prawdziwe jest zdanie, jakim Camus rozpoczął swoją pierwszą książkę: „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”<sup>54</sup>.

Na pierwszy rzut oka doktryna ucząca niewzruszoności i obojętności (*apatheia*), czyli tego, jak osłonić się przed rzeczywistością, jak osłabić naszą wrażliwość na jej wpływ, zarówno w złym, jak w dobrym, w radości i w smutku, wydaje się tak łatwa do odrzucenia, że ogromny wpływ stoicyzmu, zarówno teoretyczny jak emocjonalny, na najlepsze umysły zachodniej kultury wydaje się niemal zupełnie niezrozumiały. Najprostszą i najcelniejszą postać odrzucenia stoicyzmu znajdujemy u Augustyna. Według niego stoicy wynaleźli sztuczkę pozwalającą na udawanie, że się jest szczęśliwym: „Ponieważ nie może stać się to, czego chcesz, chciej tego, co możesz” (*Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest*)<sup>55</sup>. Co więcej, kontynuuje

Augustyn, stoicy przyjmują, że „wszyscy ludzie z natury pragną być szczęśliwi”, ale nie wierzą w nieśmiertelność, a przynajmniej w cielesne zmartwychwstanie, nie wierzą przeto w przyszłe życie, które nie zazna śmierci, a to stanowi sprzeczność w określeniu. Ponieważ „[jeśli] wszyscy ludzie pragną być szczęśliwi, to tym samym — jeśli naprawdę tego chcą — pragną również być nieśmiertelni [...], bo żeby żyć szczęśliwie, trzeba żyć” (*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt. [...] Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat*)<sup>56</sup>. Innymi słowy, śmiertelni ludzie nie mogą być szczęśliwi, i najlepszym tego świadectwem są słowa samych stoików podkreślających, że głównym źródłem ludzkiego nieszczęścia jest strach przed śmiercią. Najlepsze, co mogą osiągnąć, to „obojętność”, stan, w którym nie porusza ich ani życie, ani śmierć.

Jednak to Augustyńskie obalenie filozofii stoickiej, celne pod względem argumentacji, gubi kilka istotnych punktów. Po pierwsze bowiem pojawia się pytanie, dlaczego do tego, aby nie chcieć, konieczna jest wola, dlaczego nie można by po prostu utracić władzy woli pod wpływem wyższego zrozumienia płynącego z właściwego rozumowania. A zresztą, czy nie wiemy, jak stosunkowo łatwo jest (i zawsze było) utracić, jeśli już nie samą zdolność, to przynajmniej nawyk myślenia? Nie trzeba do tego nic więcej, jak tylko żyć w ciągłym rozproszeniu i nigdy nie porzucać towarzystwa innych ludzi. Można wprawdzie twierdzić, że trudniej jest przełamać u ludzi nawyk chcenia tego, co znajduje się poza ich zasięgiem, niż unicestwić nawyk myślenia, ale przecież człowiek dostatecznie „wyćwiczony” nie musiałby powtarzać tego niechcenia wciąż na nowo — owo *mē thele*, „nie chciej”, kiedy nie możesz czemuś zapobiec, jest dla uczenia się stoicyzmu tak samo ważne, jak odwoływanie się do siły woli.

Ściśle związane z powyższą wątpliwością i jeszcze bardziej zagadkowy jest fakt, że Epiktet nie był wcale zadowolony

z posiadanej przez wolę zdolności niechcenia. Epiktet nie poprzestawał na głoszeniu obojętności w stosunku do wszystkiego, co nie leży w naszej mocy; niestrudzenie żądał, aby człowiek chciał tego, co tak czy owak się wydarza. Cytowałam już jego parabolę igrzysk, w której człowiek, którego jedyną troską jest własne dobre samopoczucie, napominany jest, aby pragnął „tylko tego, co się zdarzy, oraz życzył sobie zwycięstwa tego tylko, kto akurat wygra”. W innym miejscu Epiktet idzie dużo dalej i wychwala (nie nazywanych z imienia) „filozofów”, którzy twierdzili, że „gdyby człowiek szlachetny i prawy znał przyszłość, sam by się przyczynił do swej choroby, kalectwa i śmierci”<sup>57</sup>. W tej części swojej argumentacji Epiktet wraca do starego stoickiego pojęcia *heimarmenē*, do doktryny losu, według której wszystko zdarza się w harmonii z naturą wszechświata i każda pojedyncza rzecz, człowiek lub zwierzę, roślina lub kamień, ma cel przypisany jej przez całość i z punktu widzenia tej całości jest uprawomocniona. Z jednej strony Epikteta jawnie nie obchodzą pytania dotyczące natury i wszechświata, a z drugiej strony w starej doktrynie stoickiej nic nie wskazuje na to, aby ludzka wola, z definicji całkowicie nieskuteczna, pełniła jakąkolwiek rolę w „urządzeniu wszechświata”. Epikteta interesuje tylko to, co przytrafia się jemu samemu: „Chcę czegoś, a to się nie dzieje. Czyż jest istota nieszczęśliwsza ode mnie? Nie chcę czegoś, a to się dzieje. [...] Czyż jest istota bardziej ode mnie nieszczęśliwa?”<sup>58</sup> Krótko mówiąc, „nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swojej woli, ale naginaj wolę do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności”<sup>59</sup>.

Dopiero kiedy wola siłą osiągnie ten najwyższy punkt, w którym potrafi chcieć tego, co jest, i w ten sposób nigdy nie popada w „spór z rzeczami zewnętrznymi” — dopiero wtedy można ją nazwać wszechmocną. Wszystkie argumen-



ty przemawiające za jej wszechmocą opierają się na uznawanym za oczywiste założeniu, że rzeczywistość uzyskuje dla mnie realność za sprawą mojej zgody. To założenie z kolei opiera się na (gwarantującym jego praktyczną skuteczność) prostym fakcie, że mogę zawsze popełnić samobójstwo, kiedy uznam, że życie jest już naprawdą nie do zniesienia — „drzwi są zawsze otwarte”. Rozwiązanie to nie pociąga za sobą, tak jak na przykład u Camusa, jakiegoś kosmicznego buntu przeciwko kondycji ludzkiej; w oczach Epikteta taki bunt byłby całkowicie bezsensowny, ponieważ „nie ma na to żadnego sposobu, by obrót rzeczy był inny, niż jest obecnie”<sup>60</sup>. Jest to po prostu nie do pomyślenia, ponieważ nawet absolutna negacja zależy od czystego, niewytłumaczalnego istnienia wszystkiego, co jest, włączając w to mnie samego; Epiktet nie domaga się nigdzie wyjaśnienia czy uzasadnienia tego niewytłumaczalnego istnienia. Stąd, jak później twierdził Augustyn<sup>61</sup>, ci, którzy uważają, że popełniając samobójstwo, wybierają nie-bycie, są w błędzie; wybierają oni formę bytu, którą i tak kiedyś przybiorą; wybierają też spokój, który oczywiście również jest formą bytu.

Jedyną siłą, która może przeszkodzić tej podstawowej, aktywnej zgodzie dawanej przez wolę, jest sama wola. Stąd kryterium właściwego istnienia stanowi „chciej zadowolenia z siebie samego” (*thelēson aresai autos seautō*). Po czym Epiktet dodaje: „Musisz chcieć [...] okazać się pięknym w obliczu boga” (*thelēson kalos phanēnai tō theō*)<sup>62</sup>, ale dodatek ten jest właściwie zbyteczny, ponieważ Epiktet nie wierzy w transcendentnego Boga, a tylko utrzymuje, że dusza ma boską naturę. „Nosisz w swym wnętrzu jakąś cząstkę bóstwa”<sup>63</sup>. Jak się okazuje, chcące *ego* jest nie mniej wewnętrznie rozdwojone niż Sokratejskie dwaj-w-jednym z Platńskiego myślowego dialogu. Jak widzieliśmy u Pawła, te dwie części woli dalekie są od tego, aby cieszyć się przyjaznym i harmonijnym obcowaniem, chociaż u Epikteta ta otwarcie antagonistyczna relacja nie skazuje nasze-

go „ja” na skrajną rozpacz, o której tak wiele słyszymy w narzekaniach Pawła. Epiktet charakteryzuje tę relację jako ciągłą „walkę” (*agōn*). Są to olimpijskie zmagania wymagające stałej i uważnej podejrzliwości w stosunku do siebie samego: „Jednym słowem [filozof, który i korzyść, i krzywdę znajduje tylko w sobie samym], ma się na baczności przed samym sobą, jakby sam sobie był wrogiem w każdej chwili gotowym do ataku” [*hōs echthron heautou*]<sup>64</sup>. Wystarczy tylko przypomnieć sobie intuicję Arystotelesa, że „wszystkie przyjazne uczucia w stosunku do innych są rozszerzeniem przyjaznych uczuć osoby dla siebie samej”, aby ocenić odległość, jaką przewędrował ludzki umysł od klasycznej starożytności do Epikteta.

„Ja” filozofa rządzone przez chcące *ego*, które powiada mu, że nic nie może mu przeszkodzić ani go ograniczyć, jedynie tylko wola, uwikłane jest w nie kończącą się walkę z przeciw-wolą. Ścisłe mówiąc, owo „ja” jest zagrożone przez swą własną wolę. Cena płacona za wszechmoc woli jest bardzo wysoka: najgorsze, co z punktu widzenia myślącego *ego* może się przydarzyć owym dwóm-w-jednym, a mianowicie „poróżnienie z samym sobą”, staje się częścią ludzkiej kondycji. Co więcej, ten los nie jest przypisywany Arystotelesowskiemu „człowiekowi nikczemnemu”, ale, przeciwnie, człowiekowi dobremu i mądrymu, który poznał sztukę przeżywania własnego życia niezależnie od zewnętrznych okoliczności. Fakt ten może u wielu budzić wątpliwość, czy to „lekarstwo” na ludzką nędzę nie jest czasem gorsze niż sama choroba.

Niemniej, w Epiktetowych narzekaniach tkwi jedno decydujące odkrycie, którego nie może wyeliminować żaden argument i które wyjaśnia przynajmniej to, dlaczego z doświadczenia chcącego *ego* może pochodzić zarówno uczucie wszechmocy, jak i ludzkiej wolności. W centrum rozważań Epikteta znajduje się pewien punkt, którego dotknęliśmy już marginalnie przy omawianiu nauki Pawła, mianowicie, że każde posłuszeństwo zakłada zdolność do niepo-

słuszeństwa. Istotą sprawy jest zdolność woli do zgody lub odmowy, powiedzenia „tak” lub „nie”, w każdym razie przynajmniej jeśli chodzi o mnie samego. Oto dlaczego rzeczy, których samo istnienie zależy ode mnie — tj. „wrażenia” rzeczy zewnętrznych — są w mojej władzy; nie tylko mogę chcieć zmienić ten świat (choć zadanie to nie jest zbyt interesujące dla indywidualnego podmiotu całkowicie wyobcowanego ze świata, w którym się znajduje), mogę również negować realność wszystkiego i każdej rzeczy z osobną mocą pewnego nie-chcę. Dla ludzkiego umysłu zdolność ta musiała mieć w sobie coś okropnego, prawdziwie przytłaczającego, ponieważ nie było nigdy filozofa, który, zwróciwszy uwagę na owo „nie”, implikowane przez każde „tak”, nie dokonałby radykalnego odwrotu i nie radził człowiekowi, jak to czynił na przykład Seneka (w zdaniu cytowanym z aprobatą przez Mistrza Eckharta), aby „przyjmował wszelkie wydarzenia tak, jakby on sam ich takimi pragnął i jakby sam o nie prosił”. Co prawda, jeśli w tej obejmującej wszystko zgodzie nie dostrzeżę się nic więcej, jak tylko ostateczny i najgłębszy resentyment chcącego *ego* z powodu egzystencjalnej bezsilności jego władzy (woli) w świecie, to zyskuje się dodatkowy argument za iluzyjnym charakterem woli — ostateczne potwierdzenie tego, że jest to tylko „sztuczne pojęcie”. Człowiek otrzymałby w tym przypadku prawdziwie „dziwaczną” zdolność (Augustyn), która przymuszona przez własną naturę żąda takiej potęgi, jaką jest w stanie osiągnąć tylko w zamieszkałej przez iluzje sferze czystej fantazji — we wnętrzu umysłu, któremu w rezultacie nieustających poszukiwań absolutnego spokoju udało się oddzielić od zjawisk zewnętrznych. A jako ostatnią i ironiczną nagrodę za tyle wysiłku otrzymałby dokuczliwie bliską znajomość z „nękającym składowiskiem wszelkiego zła”, jak mówi Demokryt, albo też z „otchłanią”, która według Augustyna „kryje się zarówno w dobrym, jak i w złym sercu”<sup>65</sup>.

10. *Augustyn — pierwszy filozof woli*

Jeśli Pismu Św. zawdzięczamy istnienie filozofii służącej na miano chrześcijańskiej, to tradycji greckiej chrystianizm zawdzięcza posiadanie filozofii.

Etienne Gilson

Augustyn, pierwszy filozof chrześcijański i, chciałoby się dodać, jedyny filozof, jakiego w ogóle mieli Rzymianie<sup>66</sup>, był także pierwszym myślicielem, który zwrócił się do religii z powodu trudności natury filozoficznej. Jak wielu wykształconych ludzi z tamtego okresu, był wychowany jako chrześcijanin, dlatego to, co później opisał jako nawrócenie — temat, któremu poświęcił *Wyznania* — było całkowicie odmienne od doświadczenia, które przemieniło radykalnego faryzeusza Szawła w Pawła, chrześcijańskiego apostoła i ucznia Jezusa.

Augustyn opowiada w *Wyznaniach*, jak jego serce „zapłonęło” po raz pierwszy pod wpływem lektury *Hortensjusza* Cycerona, nie zachowanej książki, stanowiącej zachętę do filozofii. Augustyn cytował z niej ciągle, aż do końca swojego życia. Stał się pierwszym chrześcijańskim filozofem właśnie dlatego, że przez całe życie ściśle trzymał się filozofii. Jego traktat *O Trójcy Świętej*, obrona podstawowego dogmatu Kościoła chrześcijańskiego, jest jednocześnie najgłębszym i najwyraźniejszym rozwinięciem jego stanowiska filozoficznego. Jego punktem wyjścia pozostało jednak rzymskie i stoickie poszukiwanie szczęścia: „[Cyceiron] powiada: «Z pewnością wszyscy chcemy być szczęśliwi»”<sup>67</sup>. W młodości Augustyn zainteresował się filozofią z powodu poczucia głębokiego nieszczęścia. Jako dojrzały mężczyzna zwrócił się ku religii, ponieważ filozofia go zawiodła. To pragmatyczne nastawienie, wymaganie, aby filozofia była „przewodniczką życia” (Cyceiron)<sup>68</sup>, jest typowo rzymskie; miało ono trwalszy wpływ na kształtowanie się myśli Augustyna niż Płotyn i neoplatonizm, którym zawdzięczał całą swą znajomość filozofii greckiej. Nie znaczy to, aby po-

wszeczne ludzkie pragnienie szczęścia umykało uwadze Greków — łacińskie przysłowie jest nawet prawdopodobnie tłumaczeniem z greckiego — ale nie to skłaniało ich do uprawiania filozofii. Dopiero u Rzymian występuje przekonanie, że „człowiek uprawia filozofię nie w jakimś innym celu, jeno po to, by zostać szczęśliwym”<sup>69</sup>.

Praktyczne zainteresowanie własnym szczęściem spotykamy w całym średniowieczu; leży ono u podłoża nadziei na wieczne zbawienie i strachu przed wiecznym potępieniem i wyjaśnia wiele ówczesnych spekulacji, których rzymskie źródła trudno odkryć, a które bez ich ujawnienia pozostałyby niezrozumiałe. To, że rzymski Kościół katolicki pozostał tak bardzo rzymski, pomimo decydującego wpływu filozofii greckiej, było w niemałym stopniu sprawą dziwnego zbiegu okoliczności, że pierwszy i najbardziej wpływowy filozof związany z Kościołem był również pierwszym myślicielem, który swą najgłębszą inspirację czerpał ze źródeł i doświadczeń łacińskich, nie greckich. Owo dążenie do wiekuistego życia, określonego jako *summum bonum*, oraz interpretacja wiecznej śmierci jako *summum malum* uzyskały u Augustyna najwyższy wyraz, ponieważ połączył on te idee z charakterystycznym dla nowej ery odkryciem *zycia wewnętrznego*. Augustyn rozumiał, że wyłączne zainteresowanie życiem wewnętrznym oznacza, że oto „sam dla siebie stałem się pytaniem” (*quaestio mihi factus sum*) — był to problem, którego filozofia, jakiej ówczesnie nauczano i słuchano, ani nie postawiła, ani tym bardziej nie rozwiązała<sup>70</sup>. Sławne analizy pojęcia czasu w XI księdze *Wyznań* są wzorcowym przykładem wyzwania, jakie rzuciła nowa problematyka: czas jest czymś całkowicie znanym i zwyczajnym, dopóki ktoś nie zapyta: Czym jest czas? — z tą chwilą zamienia się w „trudną i skomplikowaną zagadkę”. Jej intrygujący charakter polega na tym, że natura czasu jest jednocześnie czymś całkowicie zwyczajnym i całkowicie „ukrytym”<sup>71</sup>.

Nie ma wątpliwości co do tego, że Augustyn należał do wielkich i oryginalnych myślicieli. Nie był jednak „myślicielem systematycznym”, a główny korpus jego prac „zaśmiecony jest ciągami myśli, które nie zostały doprowadzone do konkluzji, oraz porzuconymi w pół drogi próbami literackimi”<sup>72</sup>. Ponadto jego dzieła rażą licznymi powtórzeniami. Na tym tle uderza ciągłość głównych tematów jego rozważań, które przy końcu życia poddał ponownemu zbadaniu w dziele pod tytułem *Retractationes*, czyli *Sprostowania*, sprawiającym wrażenie, jakby Augustyn, biskup i Ojciec Kościoła, stał się na koniec swoim własnym inkwizytorem. Najbardziej kluczowym z owych powracających wciąż tematów Augustyna była „wolność woli” (*liberum arbitrium voluntatis*) jako zdolność odmienna od pragnienia i rozumu. Jest to najważniejszy z jego problemów, chociaż poświęcił mu tylko jeden osobny traktat *O wolnej woli* (*De libero arbitrio voluntatis*). Była to wczesna praca Augustyna i jej pierwsza część utrzymana jest w duchu innych jego pism filozoficznych z tego okresu, pomimo że napisał ją już po dramatycznym wydarzeniu nawrócenia i chrztu.

Dziesięć lat zajęło Augustynowi niezwykle szczegółowe opisanie tego najważniejszego wydarzenia jego życia, co mówi o jego wartości jako człowieka i myśliciela. Kiedy opisał je w końcu, zrobił to nie dla samych wspomnień czy z pietyzmu, ale z powodu myślowych implikacji tego zdarzenia. Jak to formułuje, nieco upraszczając, jego najnowszy biograf Peter Brown, „Augustyn nie należał do owego *type croyant*, tak rozpowszechnionego w poprzednich pokoleniach wykształconych ludzi świata łacińskiego”<sup>73</sup>. Augustynowi nie chodziło o porzucenie niepewności filozofii dla objawionej prawdy, ale o wykrycie filozoficznych implikacji nowej wiary. W tym ogromnym zamierzeniu oparł się przede wszystkim na Listach apostoła Pawła, a najlepszą miarą jego sukcesu jest być może fakt, że przez następne stulecia chrześcijańskiej filozofii jego autorytet równał się

autorytetowi Arystotelesa, którego wieki średnie nazywały  
wszak Filozofem.

Zacznijmy od wczesnych zainteresowań Augustyna władzą woli. Przejawiają się one w pierwszej części jego traktatu (dwie ostatnie części zostały napisane prawie dziesięć lat później, mniej więcej w tym samym czasie co *Wyznania*). Rozważania koncentrują się tu na pytaniu o źródło zła, „ponieważ zło nie mogło zaistnieć bez przyczyny”, a Bóg nie może być przyczyną zła, jako że „Bóg jest dobry”. Pytanie to, już wówczas rozpowszechnione, „nie dawało [mu] spokoju już w bardzo młodym wieku; wreszcie wyczerpanego popchnęło w przepaść herezji”, mianowicie do przychylenia się do nauk Maniego<sup>74</sup>. Następuje teraz ściśle dyskursywna argumentacja (podana w formie dialogu), podobna do tej, jaką znajdujemy u Epikteta, a wyrażająca poglądy autora. Brzmi ona trochę jak synteza stworzona na użytek dydaktyczny, dopóki nie pojawia się konkluzja, w której uczeń mówi: „Lecz pytam, czy Stwórca powinien był dać nam sam wolną wolę, której, jak widzimy, zawdzięczamy to, że możemy grzeszyć. Przecież, zdaje się, że nie posiadając jej, nie bylibyśmy zgrzeszyli. I zachodzi obawa, czy w ten sposób Bóg nie okazał się w naszym mniemaniu sprawcą ludzkich złych czynów”. W tym miejscu Augustyn uspokaja pytającego i przerywa dyskusję<sup>75</sup>. Trzydzieści lat później w *O państwie Bożym* w inny sposób podnosi kwestię „celu woli” jako „celu człowieka”.

Pytanie, na które Augustyn zawiesił odpowiedź na tak wiele lat, jest punktem wyjścia jego własnej filozofii woli. Właściwą okazją do jej sformułowania stała się bardzo dosłowna interpretacja Pawłowego Listu do Rzymian. W *Wyznaniach*, tak jak w dwóch ostatnich paragrafach *O wolnej woli*, Augustyn wyciąga filozoficzne wnioski i artykułuje konsekwencje tego samego fenomenu (można chcieć i mimo

braku jakichkolwiek zewnętrznych przeszkód nie móc dokonać tego, czego się chce), który Paweł opisywał w kategoriach dwóch przeciwstawnych praw. Augustyn nie mówi o dwóch prawach, ale o dwóch wola ch, nowej i starej, jednej cielesnej, drugiej duchowej, i opisuje szczegółowo, jak „wewnątrz” niego obie te wole zmagają się ze sobą i jak „w ich zażartym zmaganiu roztrwaniała się moja dusza”<sup>76</sup>. Innymi słowy, Augustyn starannie unika wyznawanej przez siebie wcześniej herezji manichejskiej, nauczającej, że światem rządzą dwie antagonistyczne zasady, zasada dobra i zasada zła, zasada duchowa i zasada cielesna. Teraz istnieje dla niego tylko jedno prawo, ale dlatego właśnie owo początkowe spostrzeżenie: *Non hoc est velle quod posse* („chcieć nie zawsze znaczy móc”<sup>77</sup>), staje się nie tylko bardziej oczywiste, ale również bardziej wstrząsające.

Spostrzeżenie to jest wstrząsające, ponieważ obie zdolności, zdolność chcenia i zdolność wykonywania swej woli, są przecieź ze sobą ściśle związane: „Aby siła mogła działać, musi być obecna wola”; nie trzeba prawie dodawać, że aby wola mogła się zrealizować, musi istnieć siła. „Jeśli działasz [...], nie może to się dzieć bez woli”, nawet jeśli „robisz jakąś rzecz nie chcąc jej, pod przymusem”. „Kiedy nie działasz”, to albo „brakuje [ci] woli”, albo „brakuje [ci] siły”<sup>78</sup>. Jeszcze bardziej zaskakujące jest to, że Augustyn zgadza się z głównym argumentem, jaki na rzecz prymatu woli wysuwali stoicy: „Nie ma niczego, co byłoby do tego stopnia w naszej mocy jak właśnie nasza wola”, ponieważ kiedy chcemy, w tej samej chwili — bez żadnego odstępu w czasie — pojawia się wola<sup>79</sup>. Różnica polega na tym, że według Augustyna wola nie wystarcza. „Prawo nie nakazywałoby, gdyby nie było woli, a znów łaska nie byłaby potrzebna, gdyby wystarczała wola”. Chodzi o to, że prawo nie zwraca się do umysłu; gdyby tak było, prawo objawiałoby coś, ale nie nakazywało; zwraca się ono wprost do woli, ponieważ „umysł nie porusza się, dopóki nie poruszy się wola”. Dlatego właśnie tyl-



ko wola, a nie rozum, pożądania czy pragnienia, „pozostaje w naszej mocy; jest wolna”<sup>80</sup>

Powyższy dowód wolności woli odwołuje się wyłącznie do istnienia w człowieku wewnętrznej władzy afirmacji i negacji, która nie ma nic wspólnego z rzeczywistymi *posse* albo *potestas*, czyli zdolnościami do wykonania nakazów woli. Dowód ten czerpie swą siłę z porównania chcenia z rozumem z jednej strony, a z pragnieniami z drugiej i płynącej stąd konstatacji, że ani jedno, ani drugie nie jest wolne. (Widzieliśmy, że Arystoteles wprowadził termin *proairesis*, aby uniknąć dylematu polegającego na tym, że albo o „dobrym człowieku” powiemy, że siłą uwalnia się od pragnień, albo o „człowieku nikczemnym”, że siłą wyzbywa się rozumem.) Cokolwiek mówi mi rozum, ma charakter zniewalający, jeśli chodzi o moje używanie rozumu. Mogę wprowadzić „nie” prawdzie, która mi się ujawnia, ale nie mogę tego uczynić na racjonalnych podstawach. Z kolei pożądania rodzą się w moim ciele automatycznie, a pragnienia wzbudzone są przez przedmioty leżące poza mną samym; mogę powiedzieć im „nie”, idąc za radą dawaną mi przez rozum lub prawo Boże, lecz sam rozum nie poruszy mnie do stawienia oporu. (Duns Szkot, będący pod silnym wpływem Augustyna, dopracował później ten argument: To prawda, że człowiek cielesny, w takim sensie, w jakim tę cielesność rozumiał Paweł, nie może być wolny; ale nie jest również wolny człowiek duchowy. Niezależnie od tego, jak wielka jest władza intelektu nad resztą naszego umysłu, sprawia ona tylko tyle, że stawia umysł przed pewną koniecznością. Intelekt nigdy nie potrafi udowodnić ludzkiemu umysłowi, że jego powinnością jest nie tylko poddać się intelektowi, ale również chcieć tego<sup>81</sup>.)

Zdolność wyboru, tak decydująca dla *liberum arbitrium*, stosuje się tutaj nie do rozważnego wyboru środków do celu, ale przede wszystkim — a u Augustyna wyłącznie — do wyboru pomiędzy *velle* i *nolle*, chceniem i niechceniem.

*Nolle* nie ma nic wspólnego z chceniem-niechcenią, ale nie można go też przetłumaczyć jako „nie chcę”, ponieważ sugerowałoby to nieobecność woli. Tymczasem *nolle* jest czymś mniej aktywnym i oddziałującym niż *velle* — jest w takim samym stopniu władzą woli: jeśli chcę czegoś na przekór swoim pragnieniom, tym samym spełniam akt niechcenia w stosunku do moich pragnień; w ten sam sposób mogę nie chcieć tego, o czym rozum mi mówi, że jest słuszne. W każdy akt woli uwikłane jest pewne „chcę” i pewne „nie-chcę”. Są to właśnie te dwie wole, o których mówi Augustyn, że ich „niezgoda [...] niszczy [jego] duszę”. Co prawda „człowiek, który chce, zawsze chce czegoś”, a „nie może zaś chcieć czegoś, jeśli ani zmysły cielesne nie dają mu znać o tym z zewnątrz, ani nie zjawia się to w jego umyśle w jakiś tajemniczy sposób”<sup>82</sup>.

Co więc sprawia, że wola chce? Co wprawia ją w ruch? Nie da się uniknąć tego pytania, ale każda odpowiedź prowadzi do nieskończonego regresu. „Jeśli [bowiem] znajdziesz przyczynę, [to] czy nie będziesz poszukiwał znowu przyczyny tej przyczyny?” Czy nie będziesz chciał znać „przyczyny woli wcześniejszej niż sama ta wola?” Czy wewnętrzną własnością woli nie mogłoby być to, że w tym sensie nie ma ona żadnej przyczyny? „Albo [...] wola jest przyczyną [samej siebie], albo nie jest wolą”<sup>83</sup>. Wola jest faktem, którego w jego czysto przygodnej rzeczywistości nie można wyjaśnić w kategoriach przyczynowości. Możemy też powiedzieć — antycypując sugestię późnego Heideggera — że ponieważ wola doświadcza sama siebie jako przyczyny zdarzania się rzeczy, które inaczej nigdy by się nie zdarzyły, to, być może, właśnie ona czai się za naszym poszukiwaniem przyczyn, a nie intelekt i nie pragnienie wiedzy (ponieważ te mogłoby zaspokoić zwykle dostarczenie informacji). Być może w każdym „dlaczego?” kryje się utajone pragnienie nie tylko dowiedzenia się i posiadania wiedzy, ale nauczania się, jak to zrobić?

W końcu, rozważając trudności, które nie znalazły rozwiązania w Liście do Rzymian, Augustyn przystępuje do interpretacji najbardziej bulwersującego aspektu Pawłowej nauki o łasce: „Prawo przyszło, aby powiększyć grzech, ale tam, gdzie wzrasta grzech, jeszcze bardziej obfituje łaska”. Doprawdy nie sposób nie wyciągnąć stąd wniosku: „Czynmy więc zło, aby mogło przyjść dobro”. W łagodniejszym sformułowaniu Augustyna brzmiałby on: warto było nie móc uczynić dobra, aby potem doznać przemożnej radości łaski<sup>84</sup>. Odpowiedź, jaką Augustyn daje w *Wyznaniach*, odwołuje się do dziwnych dróg, jakimi kroczy nasza dusza również poza typowo religijnymi doświadczeniami. „Cóż więc się dzieje w duszy, jeśli odnalezionymi albo oddanymi jej rzeczami, które miłuje, cieszy się ona bardziej, niżby się nimi radowała, gdyby je miała zawsze? [...] Zwycięski wódz odprawia triumf [...] im groźniejsze było niebezpieczeństwo w boju, tym promienniejsza teraz jest radość triumfu. [...] Ktoś ukochany choruje [...]. I oto jego stan się poprawia; wstaje z łóżka, ale chodzi jeszcze niepewnie. A już się wszyscy weselą, znacznie goręcej, niż kiedykolwiek się cieszyli dawniej, gdy był zupełnie zdrow i kroczył bez żadnego wysiłku”. I tak jest we wszystkich ludzkich sprawach. „Jest wiele świadectw, wszędzie dokoła widzimy wiele dowodów, które wprost krzyczą: Tak właśnie jest! [...] W każdym wypadku większa przykrość poprzedza tym większą radość”. Taki jest sposób życia wszystkiego, co żyje, „od anioła do robaka”. Nawet Bóg, ponieważ jest Bogiem żyjącym, „bardziej się raduje jednym grzesznikiem pokutującym niż dziewięćdziesięcioma dziewięćcioma sprawiedliwymi, którzy pokuty nie potrzebują”<sup>85</sup>. Ten sposób istnienia (*modus*) cechuje zarówno istoty szlachetne, jak i nিকczemne, śmiertelne i boskie.

Jest to z pewnością sama istota tego, co chciał powiedzieć Paweł, tyle że wypowiedziana w mniej opisowym, a bardziej pojęciowym języku i bez odwoływania się do czysto teolo-

gicznej interpretacji; Augustyn unika skrajności Pawłowych lamentów i namiętnych oskarżeń, z których wyzwolić może jedynie *argumentum ad hominem*, czyli pytanie podobne do tego, jakie usłyszał Hiob: „Kim jesteś, aby zadawać takie pytania i podnosić takie zarzuty?”

W Augustyńskim odrzuceniu stoicyzmu widzimy podobne przekształcenie dokonane za pomocą myślenia pojęciowego. Naprawdę bulwersujące w stoicyzmie było nie to, że człowiek mógł chcieć powiedzieć rzeczywistości „nie”, ale że to „nie” jeszcze nie wystarczało; stoicy nauczali, że aby odnaleźć spokój, człowiek musi ćwiczyć swoją wolę w mówieniu „tak” — „niech twoja wola pragnie, aby zdarzały się te zdarzenia, które się zdarzają”. Augustyn rozumie, że to akceptowane z własnej woli podporządkowanie zakłada ostre ograniczenie samej zdolności chcenia. Chociaż bowiem zgodnie z jego poglądem każdemu *velle* towarzyszy *nolle*, to jednak wolność całej władzy jest ograniczona, ponieważ żadna istota stworzona nie może chcieć wbrew dziełu stworzenia — nawet w przypadku samobójstwa — ponieważ byłby to akt skierowany nie tylko przeciwko jakiejś opozycyjnej woli, ale przeciwko samemu istnieniu chcącego i nie chcącego podmiotu. Wola jako jedna z władz żywego stworzenia nie może powiedzieć „chcę raczej nie być” ani też „wolałabym czystą nicość”. Nie można ufać nikomu, kto mówi: „Wolałbym raczej nie istnieć, niż być nieszczęśliwym”, ponieważ skoro to mówi, żyje jednak.

Rzecz ma się tak dlatego, że bycie żywym zawsze pociąga za sobą pragnienie, by żyć dalej. Z tego też powodu większość ludzi woli „być raczej nieszczęśliwymi, niż nie być wcale”. Co jednak z tymi, którzy powiadają: „Gdyby ktoś pytał mnie o zdanie, zanim zaistniałem, wybrałbym wówczas raczej nieistnienie niż bycie nieszczęśliwym”? Nie widzą oni, że nawet wypowiedzenie tego zdania oparte jest na solidnym gruncie bytu; gdyby właściwie przemyśleli tę sprawę, zauważyliby, że samo ich nieszczęście sprawia, że istnieje-

ją jak gdyby mniej, niż chcą — nieszczęście zabiera im trochę istnienia. „Stopień ich nieszczęścia jest współmierny do dystansu dzielącego [ich] od tego, co w najwyższym stopniu jest [*quod summe est*], a przeto znajduje się poza porządkiem czasowym, który przeniknięty jest nieistnieniem — „przedmioty istniejące w czasie nie mają bowiem istnienia, zanim zaistnieją; kiedy istnieją, odchodzą [stopniowo] w nieistnienie, a kiedy już odejdą, nigdy nie zaistnieją ponownie”. Wszyscy ludzie boją się śmierci i uczucie to jest „prawdziwsze” niż jakikolwiek pogląd, który może kogoś skłonić „do myślenia, że powinien nie chcieć istnieć”, ponieważ tak naprawdę „początek istnienia jest tym samym, co zmierzanie ku nieistnieniu”. Krótko mówiąc, „wszystkie rzeczy przez sam fakt, że są, są dobre”, również zło i grzech. I to nie tylko dlatego, że mają boskie pochodzenie, i nie tylko z powodu wiary [Augustyna] w Boga Stworzyciela, ale także dlatego, że własne istnienie chroni przed myśleniem o absolutnym nieistnieniu i chceniu absolutnego nieistnienia. Trzeba w tym kontekście odnotować, że Augustyn nigdzie nie stawiał takiego wymagania (choć większość tego, co cytowałam, pochodziła z ostatniej części *O wolnej woli*), jakie potem sformułował Eckhart mówiąc: „Dobry człowiek powinien dostosować swoją wolę do woli Boskiej, tak żeby chciał tego, co chce Bóg; i dlatego jeśli Bóg chce, bym grzeszył, nie powinienem chcieć, bym nie był popełnił mojego grzechu; to właśnie jest moją prawdziwą skrucą”<sup>86</sup>.

Ze swojej teorii bytu Augustyn wyprowadził nie wolę, ale chwałę: „Składaj dzięki za to, że jesteś”; „wychwalaj wszystkie rzeczy za to tylko, że istnieją”. „Wprawdzie może nie powiesz, że byłoby lepiej, gdyby te dusze [grzeszników] nie istniały. Ale ostrzegam cię również, żebyś przypadkiem nie powiedział, że powinny były otrzymać inną naturę”. Przystroga ta dotyczy także wszystkich innych rzeczy, ponieważ

„wszystkie rzeczy zostały stworzone we właściwym porządku, a jeśli „ośmielasz się znajdować błąd [stworzenia] w istnieniu pustyni”, czynisz tak tylko dlatego, że możesz ją porównać „z czymś, co jest lepsze”. „Podobnie postępuje ktoś, kto nigdy nie widział żadnego kulistego ciała poza orzechem i gniewa się, że nie znajduje w nim tak idealnej kulistości, jak ją pojmuje rozumem”<sup>87</sup>. Powinien raczej być wdzięczny za posiadanie idei koła.

W poprzednim tomie mówiłam o poglądzie starożytnych Greków, że wszystkie zjawiska, w tej mierze w jakiej się zjawiają, nie tylko implikują obecność obdarzonych zmysłami istot, które mogą je postrzegać, ale także wymagają uznania i chwały. Pogląd ten był swoistym filozoficznym uzasadnieniem poezji i sztuki; wyobcowanie ze świata, poprzedzające powstanie myśli stoickiej i chrześcijańskiej, zdołało wyprzeć go z naszej tradycji filozoficznej — choć nigdy nie usunęło go całkowicie z refleksji samych poetów. Z wielkim naciskiem wyraża je W. H. Auden:

Tego jednego przykazania  
Nie rozumiem,  
*Błogosław to, co jest, gdyż jest,*  
A jednak muszę dać mu posłuch,  
Czy po to mnie stworzono,  
Żebym się zgadzał lub nie zgadzał?<sup>88</sup>

Znajdujemy je także u rosyjskiego poety Osipa Mandelsztama i oczywiście u Rainera Marii Rilkego. Kiedy pogląd ten jest wygłaszany w ściśle chrześcijańskim kontekście, nabiera on niekorzystnego posmaku argumentacji — prezentowany jest tak, jakby był po prostu oczywistym wnioskiem z nie kwestionowanej wiary w Boga Stworzyciela, tak jakby chrześcijanie byli zobowiązani do powtarzania słów, które Bóg wypowiedział po stworzeniu — „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rodz 1, 31). W każdym razie Augustyn spostrzega, że absolutne nie-chcenie jest

niemożliwe, ponieważ nie można jednocześnie nie-chcieć swojego własnego istnienia i spełniać tego aktu niechcenia, a zatem nie można nie-chcieć w sposób absolutny, nawet pełniąc samobójstwo. To spostrzeżenie jest skutecznym odrzuceniem zalecanych przez stoików sztuczek myślowych, które miały umożliwić człowiekowi wycofanie się ze świata bez porzucania go.

Wróćmy do kwestii woli w *Wyznaniach*, które niemal w całości nie mają charakteru spekulatywnego, za to obfitują w to, co dzisiaj nazywamy opisem „fenomenologicznym”. Chociaż bowiem Augustyn zaczyna od pojęciowego opracowania stanowiska Pawła, wychodzi jednak daleko poza swoje pierwsze pojęciowe wnioski, mówiąc, że „chcieć i móc nie są tym samym” oraz że „prawo nie mogłoby nakazywać, gdyby nie było woli, ale łaska nie byłaby w niczym pomocna, gdyby „wystarczała sama wola”. To tylko rozszczepienie naszego umysłu, stanowiące samą jego naturę, sprawia, że postrzegamy wszystko wyłącznie w wyniku następstwa rzeczy przeciwstawnych: postrzegamy dzień dlatego, że staje się nocą, a noc dlatego, że staje się dniem, o sprawiedliwości dowiadujemy się przez to, że doświadczamy niesprawiedliwości, o odwadze tylko poprzez tchórzostwo i tak dalej. W trakcie rozmyślań nad tym, co wydarzyło się w czasie „gwałtownych zmagania z samym sobą”, jakich doświadczył przed nawróceniem, Augustyn odkrył, że Pawłowa interpretacja walki pomiędzy ciałem a duchem jest błędna. A to dlatego, że „skorzej ciało słuchało najlżejszego odruchu woli duszy, aby na pierwsze skinienie wprowadzić członki w ruch, niżeli sama dusza sobie była skłonna otworzyć drogę do wypełnienia swego wielkiego pragnienia — wypełnienia samym tylko aktem woli”<sup>89</sup>. Skoro kłopot nie polegał na dwoistej naturze człowieka, istoty na w pół cielesnej, a na w pół duchowej, należało znaleźć jego źródło w samej władzy woli.

„Dlaczego tak dziwnie się dzieje? I co jest tego przyczyną? [...] Umysł rozkazuje ciału, i ono jest natychmiast posłuszne. Umysł rozkazuje sobie — i stawia sobie opór?” (*Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur?*) Ciało nie ma żadnej własnej woli i słucha umysłu, chociaż ten jest tak odmienny od ciała. Tymczasem „umysł żąda, aby umysł czegoś chciał — sobie rozkazuje, a nie czemukolwiek innemu — i nie wypełnia rozkazu. O, dlaczego tak dziwnie się dzieje i co jest tego przyczyną? Umysł nakazuje tylko, żeby sam chciał; a przecież nie nakazywałby, gdyby nie chciał; a jednak nie dzieje się to, co nakazał”. Być może, kontynuuje Augustyn, można to wyjaśnić słabością woli, brakiem zaangażowania; być może umysł „nie w pełni chce, więc i nie w pełni nakazuje. W takim tylko stopniu nakazuje, w jakim chce, a w takim stopniu udaremnione jest to, co nakazuje, w jakim tego nie chce”. Kto jednak wydaje tu rozkazy, umysł czy wola? Czy to umysł (*animus*) nakazuje woli, a ona się opiera, czy też wola nie otrzymuje takiego jednoznacznego nakazu? Odpowiedź brzmi nie, ponieważ „wola nakazuje, żeby była wola — nie jakaś inna [jak by to miało miejsce, gdyby umysł był podzielony pomiędzy pozostające w konflikcie wole], lecz ona sama”<sup>90</sup>.

Rozszczepienie pojawia się w samej woli; konflikt nie wyrasta z rozdzielenia umysłu i woli ani z rozdzielenia ciała i umysłu. Świadczy o tym fakt, że wola zawsze przemawia językiem rozkazów: „Będziesz chciała!”, powiada wola sama do siebie. Tylko sama wola ma władzę wydawania takich rozkazów, a gdyby była „pełna, toby sobie nie nakazywała być”. W naturze woli leży dublowanie samej siebie i w tym sensie gdziekolwiek jest wola, tam zawsze są „dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą [*tota*]; jedna ma to, czego drugiej brakuje”. Z tego powodu potrzeba zawsze dwóch przeciwstawnych woli, aby w ogóle chcieć; „nie jest to jakieś niewytłumaczalne zjawisko — częściowo chcieć



i częściowo nie chcieć” (*Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est. [...] Non igitur monstrum partim velle, partim nolle*). Kłopot polega na tym, że jedno i to samo chcące *ego* jednocześnie chce i nie-chce: „Ja sam byłem tym, który chciał, jak też ja sam byłem tym, który nie chciał. To ja byłem, tylko ja, a nikt inny! Ale ani nie przyjmowałem tej decyzji, ani jej nie odrzucałem pełnią mojej woli” — i nie znaczy to, że posiadałem „dwie dusze różnej natury, jedną dobrą, drugą złą”, ale że chaos dwóch woli w jednym i tym samym umyśle „rozdiera moją duszę”<sup>91</sup>.

Manichejczycy wyjaśniali ten konflikt przez przyjęcie dwóch przeciwstawnych natur w człowieku, dobrej i złej. Ale „gdyby rzeczywiście było w nas tyle sprzecznych natur, ile jest rozbieżnych odruchów woli, to nie dwie mielibyśmy natury, ale jakże wiele natur!” Znajdujemy bowiem ten sam konflikt woli również tam, gdzie nie wchodzi w grę wybór pomiędzy dobrem a złem, gdzie obie wole należałoby nazwać złymi lub obie dobrymi. Kiedy człowiek chce dojść do jakiejś decyzji w takich sprawach, „jedna dusza jest popychana w różne strony sprzecznymi chęciami”. Przypuśćmy, że ktoś próbuje zdecydować, „czy ma iść do cyrku, czy do teatru, jeśli w jednym dniu odbywają się tu i tam przedstawienia [...] czy ma obrabować czyjś dom [...] albo, dodam i czwartą możliwość, czy ma popełnić cudzołóstwo [...]. Wszystkie te możliwości mogą nastąpić się w tym samym momencie i wszystkie mogą się wydać jednako godne pożądania, chociaż się nawzajem wykluczają”. Mamy tutaj cztery wole, wszystkie złe i wszystkie przeciwstawiające się sobie wzajemnie, i „rozdzierające” chcące *ego*. „A to samo przecież dotyczy dobrych chęci”<sup>92</sup>.

Augustyn nie mówi, jak dochodzi się do rozwiązania takiego konfliktu, przyznaje jedynie, że w pewnej chwili cel zostaje wybrany i „wtedy już tylko ku niemu kieruje się cała wola, która przedtem między wiele możliwości była podzielona”. Owo uleczenie woli — i jest to moment decydujący

— dokonuje się jednak dzięki Bożej łasce. Przy końcu *Wyznań* Augustyn wraca raz jeszcze do tego problemu i opierając się na zupełnie innych przesłankach niż te, o których *explicite* dyskutował w traktacie *O Trójcy Świętej* (pisanym przez szesnaście lat, od 400 do 416), określa ową jednoczącą wolę, która w końcu decyduje o postępowaniu człowieka, jako *miłość*.

Miłość jest „ciężarem duszy” i jej prawem ciężenia. Jest tym, co ruch duszy doprowadza do spoczynku. Poddając się nieco wpływowi Arystotelesowskiej fizyki, twierdzi, że kresem wszelkiego ruchu jest spoczynek, a następnie przez analogię pojmuje poruszenia duszy — emocje. To, czego pragną ciała przez swoje ciężenie, dusza pragnie przez swoją miłość. Stąd w *Wyznaniach* czytamy: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja; dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”<sup>93</sup>. Siła ciężenia duszy, istota tego, kim ktoś jest, jest jako taka niewidzialna dla oczu. Staje się widzialna w miłości.

Zapamiętajmy, co następuje. Po pierwsze: podział wewnątrz woli jest konfliktem, a nie dialogiem, i nie zależy od tego, co jest przedmiotem woli. Zła wola jest w nie mniejszym stopniu podzielona niż dobra. Po drugie: wola jako rozkazodawca w stosunku do ciała nie jest niczym więcej jak tylko organem wykonawczym umysłu. Ciało słucha umysłu, ponieważ nie posiada żadnego organu, który czyniłby możliwym nieposłuszeństwo. Wola, skierowana sama na siebie, wzbudza przeciw-wolę, ponieważ interakcja pozostaje tu w obrębie umysłu. Wola wdaje się we współzawodnictwo z czymś równym sobie. Wola, która byłaby „cała nakierowana na jedno” i nie wzbudzałaby przeciw-woli, nie byłaby już wolą we właściwym sensie tego słowa. Po trzecie: ponieważ w naturze woli leży nakazywanie i wymaganie posłuszeństwa, w jej naturze leży również doznawanie oporu. Wreszcie w *Wyznaniach* Augustyn nie daje

żadnego rozwiązania zagadki tej „dziwnej” władzy; tajemnicą pozostaje to, w jaki sposób wola podzielona przeciwko samej sobie osiąga ostatecznie punkt, kiedy staje się „całkowita”. Jak to się dzieje, że w ten sposób funkcjonująca wola porusza mnie do działania — na przykład do przedłożenia grabieży ponad cudzołóstwo? Augustyńskie bowiem „wahanie się duszy” między wieloma pożądanymi celami wcale nie przypomina Arystotelesowskiego rozważania, które nie dotyczyło celów, lecz tylko środków do celu danego człowiekowi przez naturę. W głównych analizach Augustyna nie pojawia się żaden ostateczny arbiter, który rozsądzałby konflikty w obrębie woli. Wyjątkiem są może końcowe partie *Wyznań*, gdzie Augustyn zaczyna nagle mówić o woli jako miłości — „ciężarze duszy” — nie dając jednak żadnego wyjaśnienia tego osobliwego porównania.

Problem ten musi mieć jakieś rozwiązanie, ponieważ wiemy, że konflikty chcącego *ego* są ostatecznie rozwiązywane. Właściwie, jak wykażę później, to, co w Augustyńskich *Wyznaniach* wygląda na *deus ex machina*, wywiedzione jest z odmiennej teorii woli. Zanim jednak, poszukując tej teorii, zwrócimy się do traktatu *O Trójcy Świętej*, spróbujmy się zatrzymać i zobaczyć, jak ten sam problem został potraktowany w terminach koncepcji świadomości przez jednego z myślicieli nowożytnych.

Rozważając kwestię wolnej woli, John Stuart Mill wysuwa myśl, że owo „pomieszanie pojęć”, jakie panuje w tej dziedzinie filozofii, „musi [...] wypływać z natury ludzkiego umysłu”, po czym — nie tak żywo i precyzyjnie jak Augustyn, ale w zdumiewająco podobnych słowach — opisuje konflikty, w jakie popada chcące *ego*. Podkreśla, że niesłuszne jest przedstawianie tych konfliktów jako „zachodzących pomiędzy mną a jakąś obcą siłą, którą zwyciężam albo która zwycięża mnie. Jest bowiem oczywiste, że ja jestem

obiema stronami w tym zmaganiu; konflikt zachodzi pomiędzy mną a mną samym [...]. Tym, co sprawia, że „ja” albo, jeśli ktoś chce, moja wola jest utożsamiana raczej z jedną niż z drugą stroną, jest to, że jedno z owych „ja” przejawia bardziej trwały stan uczuć niż to drugie”.

Mill potrzebował „trwałości”, ponieważ „zdecydowanie kwestionował istnienie w nas świadomości, że potrafimy działać w opozycji do swych najsilniejszych nawet pragnień i niechęci”; w konsekwencji musiał jakoś wyjaśnić fenomen żalu z powodu jakiegoś uczynku. Odkrył przy tym, że „po ulegnięciu pokusie [to znaczy największemu w danej chwili pragnieniu, pragnące «ja» zakończy swą aktywność, ale to drugie, świadome «ja» może trwać do końca życia”. Chociaż to trwające, świadome „ja” nie odgrywa żadnej roli w późniejszych rozważaniach Milla, tutaj sugeruje on interwencję czegoś, co można by nazwać „sumieniem” lub „charakterem”, co trwa dłużej niż pojedyncze, ograniczone czasowo pragnienie lub chcenie. Według Milla owo „trwające ja”, które przejawia swą obecność dopiero po ustaniu samego aktu chcenia, byłoby podobne do tego, co nie pozwoliło osiołkowi Buridana zagłodzić się na śmierć pomiędzy dwiema jednakowo pięknie pachnącymi wiązkami siana. „Ze zwykłego zmęczenia połączonego z doznaniem głodu” zwierzę „przestałoby w ogóle myśleć o rywalizujących przedmiotach”. Mill nie zgodziłby się jednak z taką interpretacją, ponieważ według niego nie mamy tu do czynienia ze zwykłym usunięciem dylematu; „trwające ja” jest dla Milla „jedną ze stron w tym zmaganiu”, a kiedy mówi on, że „przedmiotem kształcenia moralnego jest kształcenie woli”, zakłada, że możliwe jest nauczenie jednej ze stron zmagania, aby wygrywała z drugą. Kształcenie wkracza tutaj niczym *deus ex machina*: pogląd Milla opiera się na nieprzemyślanym założeniu, które filozofowie moralności przyjmują często z wielkim przekonaniem, a które naprawdę nie da się ani udowodnić, ani zasadnie odrzucić<sup>94</sup>.

Tej dziwnej pewności, którą dostrzegamy u Milla, nie można oczekiwać od Augustyna. Postawa Milla zrodziła się znacznie później, aby przynajmniej w sferze etyki, mocą arbitralnego ustanowienia (*fiat*), zneutralizować powszechne wątplenie, tak charakterystyczne dla nowożytności, słusznie nazwanej przez Nietzschego „erą podejrzeń”. Kiedy ludzie nie potrafili już po prostu wychwalać [tego, co jest], zwrócili się ku owym największym pojęciowym próbom usprawiedliwienia Boga i jego stworzenia, jakim była teodycea. Oczywiście także Augustyn potrzebował jakichś środków do wybawienia woli z jej wewnętrznych konfliktów. Łaska Boża nie mogła tu pomóc, ponieważ Augustyn odkrył, że wewnętrzny rozłam woli jest taki sam w przypadku złej i dobrej woli; nie sposób wyobrazić sobie, że udzielana darmo łaska Boża decyduje o tym, czy ktoś ma iść do teatru, czy popełnić cudzołóstwo. Augustyn znajduje rozwiązanie w całkowicie nowym podejściu do problemu. Podejmuje badanie woli nie w izolacji, ale w powiązaniu z innymi władzami umysłowymi. Pytanie: Jaką funkcję pełni wola w życiu umysłu jako całości? staje się teraz głównym pytaniem. Fenomen sugerujący odpowiedź na to pytanie, później rzeczywiście odkryty i poprawnie opisany, w ciekawy sposób przypomina „trwające ja” Milla. Augustyn pisze: „Jest we mnie coś, co jest bardziej mną niż ja sam”<sup>95</sup>.

Dominująca w traktacie *O Trójcy Świętej* intuicja jest wywiedziona z chrześcijańskiej tajemnicy Trójcy Świętej. Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema oddzielnymi substancjami, ale kiedy odniesie się je do siebie nawzajem, tworzą jedno, gwarantując, że dogmat Trójcy nie oznacza zerwania z monoteizmem. Jedność ta powstaje dlatego, że wszystkie trzy substancje „wzajemnie się do siebie odnoszą”, jednak wzięte z osobna są „osobnymi substancjami”. (Nie zachodzi to na przykład, kiedy kolor i kolorowy przedmiot są „orzekane o sobie wzajemnie” w ich wzajemnej relacji, ponieważ „kolor tkwiący w kolorowym przedmiocie nie ma w sobie

własnej substancji, bo substancją jest ciało kolorowe, a kolor jest w tej substancji”<sup>96</sup>.)

Wzorcem wzajemnie orzekanej relacji pomiędzy dwiema niezależnymi „substancjami” jest p r z y j a ź n: o przyjaciółkach można powiedzieć, że są „niezależnymi substancjami” tylko w odniesieniu do siebie nawzajem; są przyjaciółmi w relacji jeden do drugiego. Para przyjaciół tworzy jedność, pewne jedno, tak długo, jak długo pozostają przyjaciółmi; w chwili gdy ustaje przyjaźń, są oni znowu dwiema „substancjami”, niezależnymi jedna od drugiej. Przykład ten pokazuje, że coś (ktoś) może stanowić jedno, kiedy odniesione jest tylko samo do siebie, i jednocześnie może pozostawać w takiej relacji do czegoś innego, blisko z tym związanego, że obaj pojawiają się jako jedno, nie zmieniając swoich „substancji”, choć tracą swoją substancjalną niezależność i tożsamość. To jest właśnie sposób istnienia Trójcy Świętej: Bóg pozostaje jednością, kiedy jest odniesiony sam do siebie, ale jest trójcą w jedności z Synem i Duchem Świętym.

Najważniejsze jest to, że wzajemnie orzekana relacja może zachodzić tylko między „równymi”; dlatego nie można zastosować tego pojęcia do relacji między duszą i ciałem, między człowiekiem cielesnym i człowiekiem duchowym, nawet jeśli zawsze pojawiają się razem, ponieważ tutaj dusza jest oczywiście zasadą rządzącą. Jednak dla Augustyna to tajemnicze trzy-w-jednym musi tkwić gdzieś w ludzkiej naturze, jako że Bóg stworzył człowieka na swój obraz. Ponieważ to właśnie umysł odróżnia człowieka od innych stworzeń, zatem owo trzy-w-jednym prawdopodobnie można odkryć w strukturze umysłu.

Pierwsze przeczcucie tej nowej linii rozważań Augustyna znajdujemy w *Wyznaniach*, pracy chronologicznie najbliższej traktatowi *O Trójcy Świętej*. To w *Wyznaniach* Augus-

tyn wpadł na pomysł, aby użyć teologicznego dogmatu mówiącego o trzech-w-jednym jako ogólnej zasadzie filozoficznej. Prosi czytelników, aby „dostrzegli w samych sobie i rozważyli trzy stany [...], oczywiście bardzo odmienne od Trójcy, ale zastanowienie się nad nimi może być użytecznym ćwiczeniem [...]. Trzy te stany w nas to: być, wiedzieć, chcieć. Jestem, wiem i chcę. Jestem poznający i chcący. Wiem, że jestem i że chcę. Chcę być i wiedzieć. Trzy te stany przenika jedno nierozdzielne życie: jedno życie, jeden umysł, jedna istota. Można każdy z tych trzech stanów odróżnić od innych, a jednak te różnice nie rozłączają ich”<sup>97</sup>. Ta analogia nie znaczy oczywiście, że byt jest analogiczny do Ojca, poznanie do Syna, a chcenie do Ducha Świętego. Augustyna interesuje jedynie to, że umysłowe „ja” zawiera trzy zupełnie różne rzeczy, które są nierozdzielne, a mimo to odrębne.

Triada złożona z bytu, chcenia i poznania pojawia się w *Wyznaniach* tylko w tymczasowym sformułowaniu; oczywiście jest, że byt nie należy do tej triady, ponieważ nie jest władzą umysłu. W traktacie *O Trójcy Świętej* najważniejszą triadą umysłową jest pamięć, intelekt i wola. Trzy władze, które „nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą [...], utrzymują wzajemny stosunek [...], nie tylko są one zawarte każda w każdej, ale również wszystkie razem w każdej się zawierają”. Innymi słowy, każda z władz pojmuje pozostałe władze i samą siebie: „Pamiętam, że mam pamięć, rozum i wolę; rozumiem, że rozumiem, że chcę i pamiętam; chcę chcieć, pamiętać i rozumieć”<sup>98</sup>. Te trzy władze są równe rangą, ale przynależąca im jedność urzeczywistnia się za sprawą woli.

Wola mówi pamięci, co ma zachować, a co zapomnieć; mówi intelektowi, co ma obierać za przedmioty swego rozumienia. Pamięć i intelekt są kontemplatywne i jako takie bierne; to wola sprawia, że działają, i ostatecznie „wiąże je ze sobą”. Dopiero wówczas, gdy za sprawą jednej z tych władz, mianowicie woli, wszystkie trzy „są razem złączone

(*coguntur*) w jedną całość, to zespół ten (*coactus*) nadaje całości miano myśli (*cogitatio*)”. Igrając z etymologią, Augustyn słowo *cogitatio* wywodzi od *cogere* (*coactum*), zbierać siłą, siłą jednoczyć. (*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria [in unum] coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*<sup>99</sup>.)

Wiążąca siła woli działa nie tylko w aktywnościach czysto umysłowych; przejawia się również w percepcji zmysłowej. Jest tym elementem umysłu, który wrażenia zmysłowe czyni sensownymi: w każdym akcie widzenia, powiada Augustyn, trzeba „wyróżnić [...] trzy elementy [...], rzecz oglądana, [która] mogła istnieć, zanim myśmy ją dojrzeli naszymi oczyma. Następnie widzenie, którego nie było, zanim obecność przedmiotu nie wywołała wrażenia zmysłowego. Po trzecie wreszcie to, co zatrzymuje zmysł wzroku na widzialnym przedmiocie tak długo, jak go oglądamy: jest to uwaga”. Bez tej ostatniej, która jest funkcją woli, mielibyśmy tylko „wrażenia” zmysłowe, a nie rzeczywiste spostrzeżenia; widzimy przedmiot tylko wtedy, kiedy koncentrujemy nasz umysł na postrzeganiu. Możemy widzieć nie postrzegając i słyszeć nie słuchając, jak to się często dzieje, kiedy jesteśmy roztargnieni. Uwaga umysłu niezbędna jest, aby przekształcić doznawanie wrażeń w spostrzeżenie; wola, która skupia zmysł na tym, co widzimy, i wiąże jedno z drugim, jest istotnie czymś innym niż widzące oko i widzialny przedmiot; jest umysłem, a nie ciałem<sup>100</sup>.

Co więcej, przez skupianie umysłu na tym, co widzimy lub słyszymy, jednocześnie mówimy naszej pamięci, co ma zapamiętać, a intelektowi, co ma rozumieć, za jakim przedmiotem ma podążać w poszukiwaniu poznania. Pamięć i intelekt wycofały się z zewnętrznych zjawisk i nie zajmują się nimi samymi (na przykład tym oto realnym drzewem), ale obrazami (widzianym drzewem), a obrazy te są bez wątpienia wewnątrz nas. Innymi słowy, wola, za sprawą u w a g i,



najpierw w pewien sensowny sposób jednoczy nasze organy zmysłowe ze światem zewnętrznym, a potem jak gdyby wciąga zewnętrzny świat w obręb nas samych i przygotowuje go do dalszych operacji umysłowych po to, by mógł być pamiętany, rozumiany, akceptowany i negowany. Wewnętrzne obrazy nie są bowiem w żadnym razie po prostu iluzjami. „Jeśli się cała [wola] skupi na tym wewnętrznym obrazie i jeśli oderwawszy się od oddalających przedmiotów cielesnych, odwróci od nich zupełnie wzrok ducha, zatrzymując go cały na wewnątrz widzianym obrazie, to obraz ciała wyciśnięty w pamięci nabierze takiej wyrazistości, że wola zwraca wzrok duszy ku pamięci, przywołuje wspomnienie i tworzy w myśli podobną wizję”. „Taką moc posiada dusza w oddziaływaniu na ciało”, że czysta wyobraźnia potrafi pobudzić organy płciowe<sup>101</sup>. A władzę tę posiada umysł nie dzięki pamięci czy intelektowi, ale wyłącznie dzięki woli, która jednoczy wewnątrz umysłu z zewnętrznym światem. Swoją uprzywilejowaną pozycję w stworzeniu — w zewnętrznym świecie — człowiek zawdzięcza umysłowi, który „zajmuje się wewnętrznymi obrazami, powstaje jednak z przedmiotów zewnętrznych [...]. A nikt nie może — uczciwie nawet — używać tych dóbr [zmysłowych], jeśli pamięć nie przechowuje obrazów widzianych przedmiotów. [Sama zaś wola musi być] w kontakcie z przedmiotami na zewnątrz, a wewnątrz z ich obrazami”<sup>102</sup>.

Wola jako jednocząca siła wiążąca aparat zmysłowy człowieka ze światem zewnętrznym oraz łącząca różne władze umysłu ma dwie charakterystyczne cechy, całkowicie nieobecne w rozmaitych opisach woli, jakie powstały przed Augustynem. Wolę tę można rzeczywiście pojmować jako „źródło działania”. Kierując uwagę zmysłów oraz decydując, jakie obrazy mają pozostać wyciśnięte w pamięci, co daje intelektowi materiał do rozumienia, wola przygotowuje podstawy do działania. Chciałoby się powiedzieć, że wola do tego stopnia zajęta jest przygotowaniem działania, że nie

ma czasu wdawać się w kontrowersje z własną przeciw-wolą. „Tak więc jak mąż i żona stanowią jedno ciało, tak samo umysł nasz i działanie, namysł i wykonanie [...]. I jak powiedziano: «Będą dwoje w jednym ciełe» (Rodz 2, 24), tak i o tych funkcjach można by powiedzieć: są dwie w duszy jednej”<sup>103</sup>.

Jest to jakby zasygnalizowanie konsekwencji, jakie z Augustyńskiego woluntaryzmu wyprowadził dużo później Duns Szkot: wybawienie dla woli nie może pochodzić z umysłu, ale też nie następuje dzięki nadprzyrodzonej interwencji; przychodzi ono z samego aktu [działania], który — niczym *coup d'état*, według trafnego wyrażenia Bergsona — przerywa konflikt pomiędzy *velle* i *nolle*. Ceną tego wybawienia jest, jak zobaczymy, w o l n o ś ć. Jak to wyraził Duns Szkot (cytuję za streszczeniem współczesnego komentatora): „Możliwe jest, bym w tej chwili pisał, tak samo, jak możliwe jest, bym nie pisał”. Przez cały czas jestem całkowicie wolny, a moją zapłatą za tę wolność jest dziwny fakt, że wola zawsze jednocześnie chce i nie chce: w jej przypadku aktywność umysłowa nie wyklucza swojego przeciwieństwa. „Jednak spełniany przeze mnie a k t pisania wyklucza swoje przeciwieństwo. Przez jeden akt woli mogę zdecydować, że będę pisał, a przez inny akt woli, że nie będę pisał, ale nie mogę być jednocześnie w akcie w odniesieniu do obu tych rzeczy”<sup>104</sup>. Innymi słowy, wola zostaje wybawiona przez to, że przestaje chcieć i zaczyna działać. To przeniesienie aktywności woli na sam akt działania nie może być dziełem jakiegoś chcenia-żeby-nie-chcieć, gdyż byłby to przecież kolejny akt woli.

U Augustyna, podobnie jak później u Szkota, rozwiązanie wewnętrznego konfliktu woli następuje przez wewnętrzne przekształcenie samej woli, przekształcenie w m i ł o ś ć. Wolę w jej aspekcie funkcjonalnym, jako czynnik łączący i wiążący, można również określić jako miłość (*voluntas: amor seu dilectio*<sup>105</sup>), ponieważ miłość jest bez wątpienia

najskuteczniejszym czynnikiem scalającym. Również w miłości wyróżnia Augustyn „trzy rzeczy [...]: kochającego, rzecz kochaną i samą miłość. Czym więc jest miłość, jeśli nie pewnym życiem łączącym dwie istoty [...], kochającego i tego, co on kocha”<sup>106</sup>. Podobnie wola — jako uwaga — potrzebna jest dla wytworzenia spostrzeżenia, łączy bowiem tego, który ma oczy do patrzenia, i to, co widzialne. Jedyna różnica polega na tym, że jednocząca siła miłości jest większa. „Kochając inne rzeczy obok siebie, [miłość] jak gdyby stopiła się i zrosła z nimi”<sup>107</sup>. Wielki zysk płynący z owego przekształcenia woli w miłość leży nie tylko w tym, że miłość jest silniejsza w jednoczeniu tego, co rozdzielone — wola jednocząca „kształt oglądanego ciała, jego obraz wyciśnięty w zmyśle (wizja albo działanie zmysłu) oraz wola zwracająca zmysł do widzialnego przedmiotu i zatrzymująca na nim samą wizję [...] jest obdarowana tak wielką mocą łączenia [...], że zatrzymuje na [rzeczy widzianej] działający już zmysł i [...] jest tak gwałtowna, że zasługuje na miano miłości, żądzy lub namiętności”<sup>108</sup> — ale także w tym, że miłość, jako odrębna od woli i pragnienia, nie wyczerpuje się, kiedy osiąga swój cel, ale umożliwia umysłowi „utrzymanie spokoju, aby mógł on cieszyć się tym stanem”.

Sama wola nie potrafi osiągnąć owego stanu spokojnej radości. Jest nam dana jako władza umysłu, a umysł „nigdy nie wystarcza sam sobie” i „wskutek swojego ubóstwa i niedostatków [...] poświęca zbyt wiele uwagi swym własnym czynnościom”<sup>109</sup>. Wola decyduje, jak użyć pamięci i intelektu, to jest „kieruje [rozum i pamięć] do innego celu [...]. Ale nie każdy cieszy się, kto używa [osiąga rzecz], jeśli jej pragnął nie dla niej samej, ale w innym celu”<sup>110</sup>. Dlatego wola nigdy nie jest zadowolona. Zadowolenie oznacza bowiem, że wola znajduje się w spoczynku<sup>111</sup>, tymczasem nic — a już na pewno nie nadzieja — nie potrafi uciszyć niepokoju woli ani zapewnić jej owego spokojnego i trwałego roz-

radowania się tym, co obecne. Jedyne „moc miłości jest tak potężna, że to, o czym się długo z upodobaniem rozważa i na czym się polega, nie opuści nas nawet wtedy, gdy dusza znów powraca wnikając w siebie, żeby nad sobą rozmyślać”<sup>112</sup>. Co więcej, rzecz ta staje się tym, „bez czego [umysł] nie może o sobie myśleć”<sup>113</sup>.

Augustyn kładzie tu nacisk na *m y ś l e n i e* umysłu o samym sobie. Miłość, która ucisza niepokój i nieustanny ruch woli, nie jest miłością rzeczy dotykalnych, ale miłością „śladów”, jakie „rzeczy oglądane zmysłami” pozostawiły we wnętrzu umysłu. (W całym traktacie Augustyn starannie odróżnia myślenie od poznania oraz poznanie od wiedzy. „Co innego jest nie znać się, a co innego o sobie nie myśleć”<sup>114</sup>.) W przypadku miłości tym trwałym „śladem”, który umysł przekształca w rzecz intelligibilną, nie byłby ani ten, kto kocha, ani ten, kto jest kochany, ale to trzecie, sama miłość, którą kochający się miłują się nawzajem.

Jeśli chodzi o „byty umysłowe”, trudność polega na tym, że „istnieją [one] niezależnie od wszelkiej rozciągłości przestrzennej, a nawet zmian czasowych. [...] Niewielu zdoła uchwycić je wzrokiem ducha. A jeśli osiągną to [...], to i tak nie mogą się na tym zatrzymać. [...] W ten sposób myśl o rzeczach nieprzemijających staje się jednak przemijająca. Lecz ona [...] zostaje powierzona pamięci, by była tam, skąd może powrócić”. (Przykład, jaki daje Augustyn dla zilustrowania czegoś stałego, powstającego pośród przemijalności ludzkiego życia, zaczerpnięty jest z muzyki: „[...] gdy dźwięki harmonijnej melodii płyną w czasie, jednakże niezależnie od czasu chwytny i pojmujemy jej rytm, jakby w tajemnicy i głębokim milczeniu. [Dzięki pamięci rejestrującej sekwencje dźwięków] można na niej zatrzymać myśl, w każdym razie tak długo, jak długo słyszy się śpiew”<sup>115</sup>.) Miłość wytwarza trwanie, stałość, do której umysł nie jest bez niej zdolny. Augustyn zinterpretował tu pojęciowo to, co Paweł powiedział w Liście do Koryntian: „Miłość nigdy nie ustaje, mi-

mo że prorocтва się skończą, choć zniknie dar języków i choć wiedzy zabraknie” (1 Kor 13, 8).

Podsumowując: Augustyńska wola — pojmowana nie jako oddzielna władza, ale z punktu widzenia funkcji, które pełni w umyśle jako całości, gdzie wszystkie poszczególne władze: pamięć, intelekt i wola, „utrzymują wzajemny stosunek”<sup>116</sup> — znajduje wybawienie w przekształceniu się w miłość. Miłość jako rodzaj trwałej i bezkonfliktowej woli nosi oczywiste podobieństwo do „trwającego ja” J.S. Milla — tego „ja”, które ostatecznie przeważa w decyzjach podejmowanych przez wolę. Augustyńska miłość wywiera wpływ poprzez owo „ciążenie” („Wola zaś łącząc je z sobą [pamięć i intelekt] [...] spełnia rolę ciężarka”<sup>117</sup>), które dane jest duszy po to, aby powstrzymać jej wewnętrzne rozchwianie. Człowiek nie staje się sprawiedliwy przez poznanie, lecz jedynie przez umiłowanie sprawiedliwości. Miłość jest ciężeniem duszy lub też odwrotnie, „bo owe siły ciężkości, które pociągają ciała w górę, jeżeli te są lekkie, lub w dół, jeśli są ciężkie, stanowią jakby przejawy ich miłości”<sup>118</sup>. Ze swej wcześniejszej koncepcji Augustyn zachowuje tu zdolność woli do akceptowania i negowania; nie ma bowiem większej akceptacji kogoś lub czegoś niż kochanie go. Kochać znaczy mówić: bądź, chcę tego — *amo: volo ut sis*.

Pomijaliśmy dotychczas wszystkie ściśle teologiczne, a wraz z nimi główny problem, jaki każdej ściśle chrześcijańskiej filozofii stwarza wolna wola. W pierwszych wiekach po Chrystusie istnienie wszechświata można było wyjaśniać przez emanację, wylewanie się boskich i antyboskich sił, co nie wymagało obecności ukrytego w tym procesie osobowego Boga. Można było również, zgodnie z tradycją hebrajską, wyjaśniać wszechświat jako dzieło stworzenia posiadające boskiego autora, który stworzył świat z własnej woli i uczynił to z nicości. Stworzył też człowieka na swój

obraz, to jest obdarzył go również wolną wolą. Począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa, teorie emanacji towarzyszyły teoriom fatalistycznym i deterministycznym, których centralnym pojęciem była konieczność; natomiast teorie stworzenia musiały się teologicznie uporać z wolną wolą Boga, który postanowił stworzyć świat oraz pogodzić tę wolność z wolnością jego stworzenia — człowieka. W tej mierze, w jakiej Bóg jest wszechmocny (to znaczy ma władzę również nad ludzką wolą) i posiada przedwiedzę, ludzka wolność wydaje się w podwójny sposób unicestwiona. Oto typowy argument, na jaki powoływano się przy rozważaniu tej trudności: Bóg ma jedynie przedwiedzę; nie przymusza. Co prawda, znajdujemy ten argument również u Augustyna, ale w swoich najlepszych tekstach proponuje on zupełnie inną linię rozumowania.

Wcześniej rozpatrzyliśmy podstawową linię argumentacji na rzecz determinizmu i fatalizmu, mając na uwadze wielki wpływ tych poglądów na umysłowość starożytną, zwłaszcza rzymską. Widzieliśmy, że rozumowanie Cycerona wieńczy zawsze sprzeczności i paradoksy. Pamiętamy tak zwany argument o jałowości [naszych decyzji]: kiedy jesteś chory, przesądzone jest, czy wyzdrowiejesz, czy nie wyzdrowiejesz, więc po co wzywasz lekarza? Ale to, czy wezwiesz lekarza, czy nie, jest również z góry przesądzone i tak dalej. Jeśli się myśli w ten sposób konsekwentnie i bez intelektualnych wybiegów, to oczywiście wszystkie nasze władze stają się jałowe. Argumentacja ta jest oparta na tym, że wszystko poprzedza jakaś przyczyna, a zatem na odwołaniu się do przeszłości. Tymczasem w takich przypadkach naprawdę interesuje nas przyszłość. Chcemy, aby nasza przyszłość była przewidywalna, tak aby kiedyś można było powiedzieć: „tak miało być”. Jednak zgodnie z argumentacją użytą przez Cycerona natrafimy na następny paradoks: „Jeśli potrafię przewidzieć, że jutro mam zginąć w katastrofie samolotowej, nie powinienem w ogóle wstawać z łóżka. Ale

w takim przypadku nie zginię, co będzie dowodem, iż nie przewidziałem trafnie swojej przyszłości”<sup>119</sup>. Słaby punkt tych dwóch argumentów, pierwszego, odnoszącego się do przeszłości, i drugiego, odnoszącego się do przyszłości, jest taki sam: pierwszy ekstrapoluje teraźniejszość w przeszłość, a drugi w przyszłość. Oba zakładają przy tym, że sam ekstrapolujący stoi poza sferą, w której zachodzą realne zdarzenia, i będąc zewnętrznym obserwatorem, nie ma władzy działania — on sam nie jest przyczyną niczego. Człowiek jest częścią procesu dziejącego się w czasie, bytem posiadającym własną przeszłość i wyposażonym w specjalną władzę do obcowania z przeszłością, władzę zwaną „pamięcią”; żyje on w teraźniejszości i patrzy naprzód w przyszłość. Dlatego nie może po prostu wyjść poza porządek czasowy i zając w stosunku do niego pozycji obserwatora.

Wskazałam już wcześniej, że argument na rzecz determinizmu uzyskuje swą właściwą ostrość tylko wówczas, gdy wprowadzi się przedwiedzącego, który stoi poza porządkiem czasowym i spogląda na wszystkie wydarzenia z perspektywy wieczności. Wprowadzając takiego przedwiedzącego, Augustyn dochodzi do najbardziej wątpliwej i najbardziej przerażającej ze swych nauk, do doktryny predestynacji. W tym miejscu nie będziemy się interesować samą tą doktryną. Stanowiła ona przewrotną realizację nauki Pawła o tym, że zbawienie leży nie w uczynkach, ale w wierze, i dawane jest mocą łaski Boga — tak że właściwie nawet owa wiara nie leży w mocy człowieka. Wykład tej doktryny znajdujemy w jednym z ostatnich traktatów Augustyna *O łasce i wolnej woli*, napisanym przeciwko Pelagianom, którzy odwołując się do wcześniejszej doktryny woli Augustyna, podkreślali, jak ważna do otrzymania łaski jest „poprzedzająca uczynki dobra wola”, łaska bowiem tylko wtedy dawana jest człowiekowi całkiem darmo, gdy Bóg przebacza mu grzechy<sup>120</sup>.

Filozoficzny argument, nie za predestynacją, ale za możliwością współistnienia Bożej wszechwiedzy i ludzkiej wol-

nej woli, pojawia się w dyskusji nad jednym z fragmentów Platonskiego *Timajosa*. Są „różne rodzaje” ludzkiej wiedzy, „czym innym są [dla ludzi] [...] rzeczy jeszcze nie istniejące, czym innym już istniejące, a czym innym te, które istniały w przeszłości. [Ale] u Boga wszystko jest inaczej niż w nas: rzeczy przyszłych on bynajmniej nie przewiduje, rzeczom terażniejszym się nie przypatruje i za minionymi wzroku wstecz nie kieruje. Poznaje natomiast jakimś odmiennym sposobem, znacznie i głęboko różniącym się od naszego zwykłego dociekania: nie przenosi myśli z jednego przedmiotu na drugi, lecz widzi całkiem nieodmiennie wszystko, zarówno to, co się rozwija w danym czasie, jak rzeczy przyszłe, których jeszcze nie ma; zarówno rzeczy już istniejące, jak i minione, których już nie ma. Poznaje zaś wszystko w swej trwałej i wiecznej obecności. Nie ogląda ich inaczej oczami, a inaczej duszą, gdyż nie jest złożony z ciała i duszy. Nie widzi też inaczej teraz, inaczej poprzednio, a inaczej w czasie późniejszym. Inna niż nasza, jego świadomość trzech czasów, to znaczy czasu terażniejszego, przeszłego i przyszłego, nie ulega żadnym zmianom [...]. Uwaga jego nie przechodzi od jednej myśli ku drugiej, natomiast w jego bezcielesnym oglądaniu widoczne jest naraz wszystko, co zna; bo czasy zna on bez dokonywania żadnych badań doczesnych, tak jak rzeczy doczesne wprawia w ruch bez żadnych odbywających się w czasie poruszeń”<sup>121</sup>.

W tym kontekście nie można już mówić o przedwiedzy Boga; dla niego nie istnieją przeszłość ani przyszłość. Wieczność, jeśli rozumieć ją w ludzkich kategoriach, jest wiekui-  
stą terażniejszością. „Terażniejszość zaś, gdyby zawsze była terażniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością”<sup>122</sup>.

Zacytowałam ten argument dość obszernie, ponieważ jeśli można przyjąć, że jest o s o b a, dla której czasowy po-



rządek nie istnieje, to współistnienie Bożej wszechwiedzy i ludzkiej wolnej woli przestaje być problemem nie do rozwiązania. W najgorszym razie można go potraktować jako część problemu ludzkiej czasowości, to znaczy rozważać wszystkie nasze władze jako zrelatywizowane do czasu. Podstawy dla tego nowego poglądu wyrażonego przez Augustyna w *O Państwie Bożym* znajdujemy już w sławnej jedenastej księdze *Wyznań*, do której teraz przejdziemy.

Z punktu widzenia kategorii czasowych „obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie [*contuitus* — spojrzenie obejmujące rzeczy i „zwracające na nie uwagę”], a obecnością rzeczy przyszłych — oczekiwanie”<sup>123</sup>. Ale ta potrójna obecność cechująca umysł sama w sobie nie konstytuuje czasu; trzy obecności czynią to w tej mierze, w jakiej przechodzą jedna w drugą, „czas teraźniejszy (...) może wyłaniać się tylko z przyszłości, przebiegać tylko przez teraźniejszość i zdążać tylko ku przyszłości, przy czym teraźniejszość jest najbardziej ze wszystkich trzech krótkotrwała, ponieważ nie ma ona żadnej własnej „rozciągłości”. A zatem czas biegnie „z tego, co jeszcze nie istnieje — poprzez to, co nie ma rozciągłości, ku temu, czego już nie ma”<sup>124</sup>. Czas nie może więc być tworzony przez „ruchy ciał niebieskich”; ruchy wszelkich ciał „są w czasie” tylko o tyle, o ile posiadają początek i koniec; sam czas, który można mierzyć, jest w umyśle. Jest to mianowicie czas „od chwili, gdy zaczynam coś widzieć, do chwili, gdy przestaję to widzieć”. „W rzeczywistości mierzymy odcinek od jakiegoś początku do jakiegoś końca”, a jest to możliwe tylko dlatego, że umysł zachowuje w swej własnej teraźniejszości pewne oczekiwanie tego, czego jeszcze nie ma, na co następnie „zwraca uwagę i pamięta, kiedy to coś wreszcie przemija”.

Umysł realizuje tę tworzącą czas aktywność w każdej swej codziennej czynności: „Oto mam wyrecytować dobrze mi znany psalm [...]. Zakres działania, któremu się poświęcam,

podzielony jest między pamięć, zwróconą ku temu, co już wypowiedziałem, i oczekiwanie, zwrócone ku temu, co mam wypowiedzieć. Uwaga jednak ciągle jest obecna, przez nią przechodzi w przeszłość to, co było przyszłością”. Uwaga, jak widzieliśmy, jest jedną z głównych funkcji woli, wielkim unifikatorem, który w tym, co Augustyn nazywa „rozszerzeniem umysłu”, wiąże ze sobą wszystkie części czasu w teraźniejszość umysłu. „Ale trwa skupienie umysłu, w którym to, co ma być, przebiega ku nieistnieniu”. To samo „stosuje się [...] do całego życia ludzkiego”, jako że bez owego rozszerzenia umysłu nie stanowiłoby ono nigdy całości, której „składnikami są wszystkie działania człowieka, a także do całej historii ludzkości, której częściami są wszystkie ludzkie żywoty”<sup>125</sup>.

W ostatnim ze swoich wielkich traktatów, *O państwie Bożym*, Augustyn wraca jeszcze raz do problemu woli, tym razem patrząc na nią z punktu widzenia czasowej struktury ludzkich władz<sup>126</sup>. Formułuje przy tym zasadniczą trudność: „Bóg, który sam jest wieczny i nie ma początku, dał jednak początek czasom i człowiekowi, [którego] poprzednio nie stwarzał. Stworzył zaś w czasie”<sup>127</sup>. Stworzenie świata i stworzenie czasu były jednoczesne — „świat nie był stworzony w czasie, ale jednocześnie z czasem” — nie tylko dlatego, że sam akt stworzenia implikuje pewien początek, lecz także dlatego, że jeszcze przed stworzeniem człowieka zostały stworzone inne żywe istoty. „Bo to, co dzieje się w czasie, dzieje się i po jakimś czasie i przed jakimś czasem; po czasie, który już przeminął, i przed czasem, który ma dopiero nadejść. A wszak nie mogło być żadnego czasu minionego, gdyż nie było żadnego stworzenia, którego następujące po sobie ruchy powodowałyby bieg czasu. Tak tedy świat został stworzony wraz z czasem”<sup>128</sup>. Ale w takim razie, jaki cel miał Bóg, gdy stwarzał człowieka? — pyta Augustyn. Dlaczego „zechciał On uczynić go w czasie”, tego, „którego poprzednio nie stworzył?” Pytanie to nazywa

„prawdziwą głębią” i mówi o „niezbadanej głębi zamiaru”, jaki miał Bóg, stwarzając „czasowego człowieka [hominem temporalem], którego wcześniej nie było”, to jest stworzenie, które nie tylko żyje „w czasie”, ale jest w istotny sposób czasowe, samo jak gdyby stanowi istotę czasu<sup>129</sup>.

Aby odpowiedzieć na „to bardzo trudne pytanie: w jaki sposób wieczny Bóg stwarza nowe rzeczy?”, Augustyn uważa wpieryw za konieczne poddanie krytyce cyklicznej koncepcji czasu głoszonej przez filozofów. Głównym zarzutem jest to, że w takich cyklach nie może się pojawić żadna nowość. Następnie daje Augustyn bardzo zaskakującą odpowiedź na pytanie, dlaczego było konieczne stworzenie człowieka i dodanie go do żyjących już wcześniej żywych stworzeń. Było to konieczne dlatego, powiada, że aby w świecie stało się możliwe zaistnienie czegoś nowego, musi zaistnieć początek, „którego jednak poprzednio [tj. przed stworzeniem człowieka] nigdy nie było. Po to więc, aby początek był, został stworzony człowiek, przed którym nie było jeszcze żadnego innego człowieka” (*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)<sup>130</sup>. Augustyn odróżnia ten początek od początku stworzenia, używając słowa *initium* w odniesieniu do stworzenia człowieka, a *principium* w odniesieniu do stworzenia nieba i ziemi<sup>131</sup>. Jeśli idzie o inne żywe stworzenia uczynione przed człowiekiem, były one stworzone „w obfitości”, jako byty gatunkowe, inaczej zatem niż człowiek, który został stworzony jako jednostka i „rozmnożył się z jednego człowieka”<sup>132</sup>.

To właśnie indywidualny charakter człowieka tłumaczy powiedzenie Augustyna, że przed nim nie było „nikogo”, to znaczy nikogo, kogo można by nazwać „osobą”. Indywidualność osoby przejawia się w woli. Augustyn podaje jako przykład przypadek „dwóch ludzi o jednakowych skłonnościach ciała i duszy”. W jaki sposób możemy ich rozróżnić? Jediną cechą, jaką różnią się oni jeden od drugiego, jest

ich wola. „Jeśli bowiem [...] widzą te same wdzięki cielesne i wskutek tego jeden z nich odczuwa chęć użycia niedozwolonej rozkoszy, a drugi zachowuje niezachwianą wolę trwania w czystości [...], skądże to pochodziło, jeśli nie z własnej woli, skoro skłonności duszy i ciała były u obydwu jednakie?”<sup>133</sup>

Spróbujmy nieco uporządkować te spekulacje: w świecie, w którym panuje ruch i zmiana, człowiek osadzony jest przez Stwórcę jako nowy początek. Jest to możliwe, ponieważ człowiek wie, że ma początek i będzie miał koniec; wie nawet, że jego początek jest początkiem jego końca — całe nasze życie jest pochodem ku śmierci<sup>134</sup>. W tym sensie żadne zwierzę ani inny byt gatunkowy nie ma początku ani końca. Razem z człowiekiem, stworzonym na obraz Boga, przyszedł na świat byt, który właśnie dlatego, że był początkiem spieszącym do własnego końca, mógł zostać obdarzony zdolnością chcenia i niechcenia.

Pod tym względem człowiek był obrazem Boga Stworzyciela, ale ponieważ był czasowy, a nie wieczny, jego zdolność chcenia i niechcenia została skierowana wyłącznie na przyszłość. (Wszędzie, gdzie tylko Augustyn mówi o trzech częściach czasu, podkreśla prymat przyszłości — podobnie jak to widzieliśmy wcześniej u Hegla. Pierwszeństwo woli pośród władz umysłowych wymuszało przyznanie pierwszeństwa przyszłości w spekulacjach na temat czasu.) Każdy człowiek, będąc stworzony jako jednostka, jest za sprawą swoich narodzin nowym początkiem. Gdyby Augustyn wyprowadził ze swych spekulacji wszystkie konsekwencje, określiłby może ludzi jako „rodzących się”, a nie na wzór starożytnych jako „śmiertelnych”, ale wolność ludzkiej woli określiłby nie jako *liberum arbitrium*, czyli wolny wybór pomiędzy chceniem a niechceniem, lecz jako wolność, o jakiej mówił Kant w *Krytyce czystego rozumu*.

Przywołajmy tu ponownie Kantowską „zdolność do spontanicznego rozpoczynania szeregu zdarzeń w czasie”, któ-

ra, o tyle, o ile pojawia się w świecie, „może mieć jedynie względny pierwszy początek”, ale mimo to jest „absolutnie pierwszym początkiem, choć nie w porządku czasu, ale w porządku przyczynowości”. „Jeśli teraz np. wstanę z krzesła zupełnie swobodnie [...], to w tym zdarzeniu zaczyna się bezwzględnie nowy szereg wraz z naturalnymi jego następstwami w nieskończoność”<sup>135</sup>. Rozróżnienie pomiędzy „absolutnym” a „względny” początkiem wskazuje na ten sam fenomen, co Augustyńskie rozróżnienie pomiędzy *principium* nieba i ziemi a *initium* człowieka. Gdyby Kant znał Augustyńską filozofię ludzkich narodzin, zgodziłby się może, że wolność, nacechowana zarazem w z g l ę d n ą i absolutną spontanicznością, nie jest dla rozumu ludzkiego bardziej kłopotliwa niż sam fakt, że nowi ludzie pojawiają się przez narodziny — każdy jest nowym przybyszem w świecie, który poprzedza go w czasie. Wolność tkwiąca w ludzkiej spontaniczności jest częścią kondycji ludzkiej. Jej umysłowym organem jest wola.

<sup>1</sup> Zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 118 n.

<sup>2</sup> Zob. pouczające studium E. H. Gombricha, *Art and Illusion*, New York 1960.

<sup>3</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 138 [433a21–24], oraz Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 208 [1139a35].

<sup>4</sup> W związku z tym i następnymi fragmentami, zob. *O duszy*, ks. III, rozdz. 9, 10.

<sup>5</sup> F. Pfeiffer (red.), *Meister Eckhart* (antologia), Göttingen 1914, s. 551–552.

<sup>6</sup> Wg W. Jaeger, *Aristotle*, London 1962, s. 249. Jaeger zauważa też, że III księga *O duszy*, z której tu cytowałam, „wyróżnia się jako szczególnie platońska”, tamże, s. 332.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 340 [1168b6].

- <sup>8</sup> Tamże, s. 333–334 [1166b5–25].
- <sup>9</sup> Zob. ostatnie wersy *Antygony* Sofoklesa.
- <sup>10</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 208 [1139b1–4].
- <sup>11</sup> Wg A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden 1972, s. 119.
- <sup>12</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 208 [1139a31–33, 1139b4–5].
- <sup>13</sup> Tamże, s. 182 [1134a21].
- <sup>14</sup> Tamże, s. 85 [1112b12].
- <sup>15</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977, s. 181 [1226a10].
- <sup>16</sup> Tamże, s. 170 [1223b10].
- <sup>17</sup> Zob. tamże, s. 173, 174 [1224a31, 1224b15].
- <sup>18</sup> Zob. tamże, s. 183 [1226b10].
- <sup>19</sup> Tamże, s. 183 [1226b11–12]. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 85–86 [1112b11–18].
- <sup>20</sup> Por. doskonale omówienie problemu woli i wolności u Kanta, w: L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, rozdz. XI.
- <sup>21</sup> Tamże, s. 551.
- <sup>22</sup> H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, wyd. II, Göttingen 1965; zob. szczególnie dodatek III, opublikowany jako *Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans*, w: *The Future of Our Religious Past*, J. M. Robinson (red.), London 1971, s. 333–350.
- <sup>23</sup> Owidiusz, *Metamorfozy*, VII, 19: *Video meliora proboque / deteriora sequor*.
- <sup>24</sup> Chagigah II, 1. Wg H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, s. 26, przyp. 38.
- <sup>25</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, ks. XI, rozdz. 30, s. 300. Por. tamże, ks. XI, rozdz. 12, s. 281.
- <sup>26</sup> Zob. Epiktet, *Diatryby*, w: Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, ks. II, rozdz. XIX, s. 177.
- <sup>27</sup> Fragmenty *Diatryb* Epikteta spisane przez Arriana i innych uczniów, w: Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, nr 23, s. 449.
- <sup>28</sup> *Encheiridion*, w: Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, nr 23, 33, s. 465, 476.
- <sup>29</sup> Epiktet, *Diatryby*, ks. II, rozdz. XVI, s. 155.
- <sup>30</sup> Wszystkie prace Epikteta, jakie mamy w posiadaniu, w tym *Diatryby*, są „niemal na pewno stenograficznymi zapisami jego wykładów i nieformalnych dyskusji, które utrwalił i skompilował jego uczeń Arrian”.

Zob. W. J. Oates, wstęp do jego: *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York 1940.

- <sup>31</sup> Epiktet, *Diatryby*, ks. I, rozdz. XV, s. 54.  
<sup>32</sup> Tamże, ks. II, rozdz. XVIII, s. 173.  
<sup>33</sup> Tamże, ks. I, rozdz. XXVII, s. 86.  
<sup>34</sup> Tamże, ks. II, rozdz. I, s. 106.  
<sup>35</sup> Tamże, ks. II, rozdz. XVI, s. 158.  
<sup>36</sup> Epiktet, *Encheiridion*, nr 23 i 33, s. 476.  
<sup>37</sup> Epiktet, *Diatryby*, ks. II, rozdz. XVI, s. 157.  
<sup>38</sup> Tamże, ks. I, rozdz. I, s. 5.  
<sup>39</sup> Tamże, ks. I, rozdz. I, s. 5–6.  
<sup>40</sup> Tamże, ks. I, rozdz. XVII, s. 60.  
<sup>41</sup> Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 19 [188b30].  
<sup>42</sup> Epiktet, *Diatryby*, ks. I, rozdz. XVII, s. 58.  
<sup>43</sup> Tamże, ks. II, rozdz. XI, s. 138.  
<sup>44</sup> Tamże, ks. II, rozdz. X, s. 133.  
<sup>45</sup> Tamże, ks. III, rozdz. XIV, s. 257.  
<sup>46</sup> Zob. Epiktet, *Encheiridion*, 1, s. 455.  
<sup>47</sup> Epiktet, *Fragmenty*, 1, s. 435.  
<sup>48</sup> Tamże, 8, s. 439.  
<sup>49</sup> Epiktet, *Diatryby*, ks. I, rozdz. I, s. 8.  
<sup>50</sup> Epiktet, *Encheiridion*, 30, s. 471.  
<sup>51</sup> Epiktet, *Diatryby*, ks. I, rozdz. XXV, s. 82.  
<sup>52</sup> Tamże, ks. I, rozdz. IX, s. 34.  
<sup>53</sup> Tamże, ks. I, rozdz. XXV, s. 81 (wyróżnienie — H.A.).  
<sup>54</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, w: A. Camus, *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 91.  
<sup>55</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, ks. XIII, rozdz. VII, 10, s. 359. Zdanie to jest cytatem z Terencjusza, *Andria*, akt II, w. 5–6.  
<sup>56</sup> Tamże, ks. XII, rozdz. VIII, 11, s. 360.  
<sup>57</sup> Epiktet, *Diatryby*, ks. II, rozdz. X, s. 133.  
<sup>58</sup> Tamże, ks. II, rozdz. XVII, s. 165.  
<sup>59</sup> Epiktet, *Encheiridion*, 8, s. 459.  
<sup>60</sup> Epiktet, *Fragmenty*, 8, s. 439.  
<sup>61</sup> Zob. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. III, ks. III, V–VIII.  
<sup>62</sup> Epiktet, *Diatryby*, ks. II, rozdz. XVIII, s. 171.  
<sup>63</sup> Tamże, ks. II, rozdz. VIII, s. 127.  
<sup>64</sup> Epiktet, *Encheiridion*, 48, s. 483.  
<sup>65</sup> Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, *Patrologiae Latina*, J.S. Migne, Paris 1854–1866, t. 37, CXXXIV, 16.

<sup>66</sup> P. O. Kristeller nazywa Augustyna ostrożnie: „prawdopodobnie największym filozofem łacińskim w starożytności”, zob. *Renaissance Concepts of Man*, Harper Torchbooks, New York 1972, s. 149.

<sup>67</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, rozdz. IV, 7, s. 356: *Beati certe, inquit [Cicero] omnes esse volumus*.

<sup>68</sup> Cycecon, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, w: Cycecon, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961, ks. V, rozdz. 2, s. 685: „O filozofio, przewodniczko życia!”

<sup>69</sup> Zdanie to, z aprobatą cytowane przez Augustyna, pochodzi od rzymskiego pisarza Warrona, zob. *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, ks. XIX, rozdz. I, 3, s. 392: *Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*.

<sup>70</sup> Jeśli chodzi o wagę i głębię tego pytania zob. szczególnie: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. X, rozdz. III, s. 298, oraz rozdz. VIII, s. 303: Przedziwne to zatem zagadnienie: „Jak dusza szuka siebie i jak znajduje? do czego dąży szukając siebie? dokąd idzie, żeby znaleźć?”

<sup>71</sup> Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, szczególnie rozdz. XIV oraz XXII.

<sup>72</sup> P. Brown, *Augustine and Hippo*, Berkeley 1967, s. 123.

<sup>73</sup> Tamże, s. 112.

<sup>74</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, ks. I, rozdz. I i II, s. 79.

<sup>75</sup> Tamże, ks. I, rozdz. XVI, s. 110.

<sup>76</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. VIII, rozdz. V, s. 171.

<sup>77</sup> Tamże, ks. VIII, rozdz. VIII, s. 180.

<sup>78</sup> Szczegółowe wyjaśnienie wywodzące *voluntas* z *velle* oraz *potestas* z *posse* znajduje się w dziele *Duch i litera*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, art. 52–58. Jest to późna praca Augustyna, w której zajmuje się on pytaniem: „Czy wiara jest we władzy naszej?” [Arendt cytuje wg Morgenbesser i Walsh (red.), *Free Will*, Englewood Cliffs 1962, s. 22. W polskim przekładzie nie udało się znaleźć identycznie brzmiących wyrażen. Najbliższe wydają się sformułowania w art. 53, s. 124, 125 — przyp. tłum.].

<sup>79</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. III, rozdz. III, s. 172; por. tamże, ks. I, rozdz. XII.

<sup>80</sup> Św. Augustyn, *Epistolae*, 177, 5; por. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. III, rozdz. I i III.

<sup>81</sup> Zob. E. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, s. 657.

<sup>82</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. III, rozdz. XXV, s. 233.

<sup>83</sup> Tamże, ks. III, rozdz. XVII, s. 210.

<sup>84</sup> Zob. Św. Augustyn, *Łaska a wolna wola*, w: Św. Augustyn, *Traktaty o łasce*, tłum. W. Eborowicz, Poznań 1970, rozdz. XIV.



- <sup>85</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. VIII, 3, s. 167–169.
- <sup>86</sup> W. Lehmann, wstęp do antologii *Meister Eckhart*, Göttingen 1919, s. 16; por. św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. III, rozdz. VI–VIII.
- <sup>87</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. III, rozdz. V, s. 179.
- <sup>88</sup> W. H. Auden, *Precious Five*, Collected Poems, New York 1976, s. 450.
- <sup>89</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. VIII, 8, s. 180.
- <sup>90</sup> Tamże, ks. VIII, 9, s. 180.
- <sup>91</sup> Tamże, ks. VIII, 9, 10, s. 180–184.
- <sup>92</sup> Tamże, ks. VIII, 10, s. 183.
- <sup>93</sup> Tamże, ks. XIII, 9, s. 343; por. Św. Augustyn, *Epistolae*, 157, 2, 9; 55, 10, 18.
- <sup>94</sup> J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, On the Freedom of the Will* (1867), wg Morgenbesser i Walsh, *Free Will*, s. 57–69 (wyróżnienie — H. A.).
- <sup>95</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. III, 6, s. 52 [W przekładzie Z. Kubiaka zdanie to brzmi (Augustyn zwraca się do Boga): „A Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste”].
- <sup>96</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. IX, rozdz. IV, 5, s. 282.
- <sup>97</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XIII, 11, s. 344.
- <sup>98</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. X, 18, s. 307, 308.
- <sup>99</sup> Tamże, ks. XI, 3, s. 315.
- <sup>100</sup> Tamże, ks. XI, 2, s. 311–312.
- <sup>101</sup> Tamże, ks. XI, 4, s. 316–317.
- <sup>102</sup> Tamże, ks. XI, 5, s. 318.
- <sup>103</sup> Tamże, ks. XII, 3, s. 330.
- <sup>104</sup> E. Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, Washington 1961, s. 158 (wyróżnienie — H. A.).
- <sup>105</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XV, rozdz. XXII, 41, s. 447.
- <sup>106</sup> Tamże, ks. VIII, rozdz. X, s. 276.
- <sup>107</sup> Tamże, ks. X, rozdz. VIII, s. 303.
- <sup>108</sup> Tamże, ks. XI, rozdz. II, s. 314–315.
- <sup>109</sup> Tamże, ks. X, rozdz. V, s. 300.
- <sup>110</sup> Tamże, ks. X, rozdz. XI, s. 307.
- <sup>111</sup> Tamże, ks. XI, rozdz. V, s. 320 [W polskim przekładzie zdanie to brzmi: „Upodobanie jest odpocznieniem woli” — przyp. tłum.].
- <sup>112</sup> Tamże, ks. X, rozdz. V, s. 300.
- <sup>113</sup> Tamże, ks. X, rozdz. VIII, s. 303.
- <sup>114</sup> Tamże, ks. X, rozdz. V, s. 300; por. tamże, ks. XII, rozdz. XII, XIV, XV.
- <sup>115</sup> Tamże, ks. XII, rozdz. XIV, s. 344–345.
- <sup>116</sup> Tamże, ks. X, rozdz. XI, s. 308.
- <sup>117</sup> Tamże, ks. XI, rozdz. XI, s. 328.

<sup>118</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. II, ks. XI, rozdz. XXVIII, s. 40.

<sup>119</sup> W. H. Davis, *The Freewill Question*, The Hague 1971, s. 29.

<sup>120</sup> W swojej najskrajniejszej postaci — głoszonej przez Augustyna pod koniec życia — doktryna ta stwierdza, że dzieci, które nie otrzymały sakramentu chrztu, są skazane na wieczne potępienie. Stanowiska tego nie można uzasadnić na podstawie pism św. Pawła, ponieważ dzieci nie znają jeszcze wiary. Tę wersję doktryny predestynacji można było uzasadnić dopiero wówczas, gdy łaska zmaterializowała się w sakramencie udzielanym przez Kościół, a wiara została zinstytucjonalizowana. Zinstytucjonalizowana łaska nie jest już bezpośrednią daną świadomości — doświadczeniem wewnętrznego człowieka — i dlatego nie jest interesująca dla filozofii; tak samo zresztą jak kwestia wiary. Niewątpliwie należy ona do najważniejszych politycznych elementów chrześcijańskiego *credo*, ale tym nie będziemy się tutaj zajmować.

<sup>121</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. II, ks. XXI, rozdz. XXI, s. 28–29.

<sup>122</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, rozdz. 14, s. 283.

<sup>123</sup> Tamże, ks. XI, rozdz. 20, s. 289.

<sup>124</sup> Tamże, ks. XI, rozdz. 21, s. 290.

<sup>125</sup> Tamże, ks. XI, rozdz. 24, 26, 28, s. 298–299.

<sup>126</sup> Zob. *O państwie Bożym*, t. II, ks. XI–XIII.

<sup>127</sup> Tamże, t. II, ks. XII, rozdz. XV, s. 67.

<sup>128</sup> Tamże, t. II, ks. XI, rozdz. VI, s. 12.

<sup>129</sup> Zob. tamże, t. II, ks. XII, rozdz. XIV, s. 67.

<sup>130</sup> Tamże, t. II, ks. XII, rozdz. XXI, XXII, s. 79.

<sup>131</sup> Por. tamże, t. II, ks. XI, rozdz. XXXII, s. 44.

<sup>132</sup> Tamże, t. II, ks. XII, rozdz. XXI, XXII, s. 79.

<sup>133</sup> Tamże, t. II, ks. XII, rozdz. VI, s. 57.

<sup>134</sup> Zob. tamże, t. II, ks. XIII, rozdz. X.

<sup>135</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 193 [B478].

### III. WOLA I INTELEKT

#### 11. Tomasz z Akwinu i prymat intelektu

Przed z górą czterdziestu laty Etienne Gilson, wielki odnowiciel filozofii chrześcijańskiej, mówił w Aberdeen, w ramach wykładów Gifforda, o wspaniałym renesansie myśli greckiej w trzynastym wieku. Wynikiem jego rozważań było klasyczne już i, jak sędzę, wciąż ważne sformułowanie (w książce *Duch filozofii średniowiecznej*) „podstawowej zasady całej średniowiecznej spekulacji”. Zasadą tą było *fides quaerens intellectum*, Anzelmiańska „wiara, która prosi intelekt o pomoc”, przez co Anzelm czynił filozofię służebnicą wiary — *ancilla theologiae*. Zawsze istniało niebezpieczeństwo, że służebnica stanie się „panią”, przed czym ostrzegał na Uniwersytecie Paryskim papież Pius IX, o ponad dwieście lat uprzedzając piorunujące ataki, jakie przeciw temu szaleństwu — *stultitia* — skierował Luter. Wspominam nazwisko Gilsona nie po to, aby prowokować porównania — wypadłyby one dla mnie raczej fatalnie — ale w poczuciu wdzięczności, a także dla wyjaśnienia, dlaczego w tym, co piszę dalej, unikam tematów będących od tak dawna przedmiotem studiów, których wyniki dostępne są już nawet w popularnych podręcznikach.

Osiemset lat dzieli Tomasza od Augustyna, czas dostatecznie długi, aby z biskupa Hippony uczynić świętego i Ojca Kościoła oraz obdarzyć go autorytetem równym autorytetowi Arystotelesa i niewiele ustępującym powadze świętego Pawła. W wiekach średnich autorytet miał tak wielką wagę,

że nic nie byłoby bardziej szkodliwe dla nowej doktryny niż szczere przyznanie, że jest ona nowa; to, co Gilson nazwał *ipsedixitism*, nigdy nie dominowało bardziej niż wtedy. Nawet jeśli Tomasz nie zgadzał się z jakimś poglądem, potrzebował autorytatywnego cytatu, aby ustalić doktrynę, przeciwko której wysuwał argumenty. Miało to zapewne wiele wspólnego z absolutnym autorytetem Boskiego Słowa, słowa zapisanego w księgach Starego i Nowego Testamentu, dość, że każdy znany ówczesnie autor — chrześcijański, żydowski czy muzułmański — był cytowany jako „autorytet”, czy to w kwestii jakiejś prawdy, czy to w kwestii jakiejś całkiem nieważnej nieprawdy.

Studiując dzieła średniowieczne, musimy pamiętać, że ich autorzy żyli w klasztorach i że ich pisma wyrosły ze świata ksiązek. Bez klasztorów nigdy nie zaistniałoby w historii Zachodu coś takiego jak „historia idei”. W przeciwieństwie do dzieł zakonników rozważania Augustyna były ściśle związane z jego osobistymi doświadczeniami. Uważał za ważne ich szczegółowe opisywanie nawet wtedy, gdy poruszał tak spekulatywne kwestie jak pochodzenie zła (we wczesnym dialogu *O wolnej woli*). Rzadko uznawał za stosowne cytowanie znawców tematu.

Autorzy scholastyczni sięgali do doświadczenia jedynie po to, aby czerpać zeń przykłady wspierające argumentację; samo doświadczenie nie inspirowało argumentacji. Z tych przykładów powstał rodzaj dziwnej kazuistyki, techniki odnoszenia ogólnych zasad do poszczególnych przypadków. Ostatnim autorem, który otwarcie pisał o wahaniach swojej duszy i umysłu, był Anzelm z Canterbury; było to dwieście lat przed Tomaszem. Nie znaczy to oczywiście, że scholastyczni autorzy nie interesowali się rzeczywistymi problemami, a inspirowała ich jedynie spekulatywna argumentacja. Chcę tylko skonstatować, że zajmując się średniowieczem, wkraczamy w „wiek komentatorów” (Gilson), których myślami kierował zawsze jakiś pisany autorytet.

Byłoby poważnym błędem sądzić, że autorytet ten był konieczny, czy choćby tylko pierwotnie, związany z Kościołem czy Pismem Świętym. A jednak Gilson, ze swą umysłowością tak zadziwiająco dostrojoną do wielkiego tematu, jaki podjął, ten sam Gilson, który rozumiał, że „jeśli Pismu Św. zawdzięczamy istnienie filozofii zasługującej na miano chrześcijańskiej, to tradycji greckiej chrystianizm zawdzięcza posiadanie filozofii”, mógł jednocześnie twierdzić, że „jeśli [chrześcijanie] wiedzieli to, czego się filozofowie greccy nigdy nie dowiedzieli, to po prostu dlatego, że [...] przeczytali pierwsze słowa Księgi Rodzaju. Ani Platon, ani Arystoteles ich nie czytali. Gdyby były im znane, może cała historia filozofii wyglądałaby inaczej”<sup>1</sup>.

Wielkie, nie ukończone arcydzieło Tomasza, *Suma teologiczna*, było pierwotnie pomyślane dla celów pedagogicznych, jako podręcznik dla nowych uniwersytetów. Wylicza ono w systematyczny sposób wszystkie możliwe kwestie, wszystkie możliwe argumenty, a także podejmuje się udzielić na nie ostatecznej odpowiedzi. Żaden znany mi późniejszy system nie mógłby współzawodniczyć z tą kodyfikacją ustalonych prawd, z tą sumą koherentnej wiedzy. Każdy system filozoficzny chce dać niespokojnemu umysłowi myślowe zadomowienie, rodzaj bezpiecznego schronienia, ale żadnemu nie udało się to tak dobrze i żaden, jak sądzę, nie był tak wolny od sprzeczności jak system Tomasza. Każdego, kto zechciał uczynić ten znaczny wysiłek i wejść do owego domu, czekała nagroda — pewność, że w jego licznych komnatach nie dozna nigdy pomieszania ani zniechęcenia.

Czytać Tomasza to poznawać, jak buduje się takie domostwa. Najpierw stawiane są kwestie — w możliwie najbardziej abstrakcyjny, ale niespekulatywny sposób — potem w obrębie każdej kwestii wybierane są do zbadania pewne punkty, po czym następują zarzuty, jakie można postawić każdej możliwej odpowiedzi, a następnie część zaczynająca się od „lecz przeciw temu...”, która wprowa-

cza do dyskusji stanowisko przeciwne. Dopiero gdy cały ten fundament jest już położony, następuje odpowiedź Tomasza, uzupełniona szczegółowymi odpowiedziami na zarzuty. Ten systematyczny porządek nie zmienia się nigdy; czytelnik dostatecznie cierpliwy, aby śledzić ciąg następujących po sobie pytań i odpowiedzi, uwzględniający każdy zarzut i każde przeciwne stanowisko, będzie oczarowany rozległością intelektu, który zdaje się to wszystko ogarniać. W każdym przypadku znajdujemy tu odwołanie się do autorytetu, co jest szczególnie uderzające wtedy, gdy wysuwanie na podstawie jakiegoś autorytetu argumenty są następnie odrzucane.

Cytowanie autorytetu nie było jedynym czy nawet dominującym sposobem argumentowania. Towarzyszył mu zawsze pewien rodzaj czysto racjonalnego dowodzenia, przeprowadzonego zazwyczaj z żelazną logiką. Nie używa się tu żadnej retoryki czy perswazji; czytelnik jest przekonywany jedynie siłą samej prawdy. Wiara w zniewalającą moc prawdy, tak powszechna w filozofii średniowiecznej, jest u Tomasza bezgraniczna. Rozróżnia on trzy rodzaje konieczności: racjonalną (że np. trzy kąty w trójkącie są równe dwóm kątom prostym), relatywną (że np. pożywienie jest niezbędne dla życia albo że koń jest niezbędny do podróży) oraz przymus wywierany przez zewnętrznego sprawcę. Tylko ten ostatni rodzaj konieczności „jest całkowicie sprzeczny z wolą”<sup>2</sup>. Prawda zniewala, ale nie rozkazuje, tak jak wola; nie przymusza. Duns Szkot nazwał to później *dictamen rationis*, dyktatem rozumu, siłą, która nakazuje coś jedynie za pomocą mowy (*dicere*) i która ma swą granicę w ograniczeniach ludzkiej racjonalności.

Z niezrównaną jasnością rozróżnia Tomasz pomiędzy dwiema władzami, których funkcją jest „pojmwowanie”, intelektem i rozumem. Przypisuje im odpowiednio dwie władze, których funkcją jest pożądanie: wola i *liberum arbitrium*, wolny wybór. Intelekt i rozum zajmują się prawdą.

Intelekt, zwany także „rozumem ogólnym”, zajmuje się matematyczną lub inną oczywistą prawdą, pierwszymi zasadami, których uznanie nie potrzebuje dowodu. Rozum, albo inaczej rozum szczegółowy, jest zdolnością, dzięki której wyciągamy szczegółowe wnioski ze zdań ogólnych, jak to ma miejsce w sylogizmach. Rozum ogólny ma naturę kontemplatywną, podczas gdy zadaniem rozumu szczegółowego jest rozumowanie. „«Rozumować» właściwie biorąc znaczy: przechodzić z poznania jednego do poznania drugiego; stąd właściwie biorąc drogą rozumowania dochodzimy do wniosków, które stają się nam jasne w świetle zasad”<sup>3</sup>. Ów proces dyskursywnego rozumowania dominuje we wszystkich pismach Tomasza (oświecenie nazywano wiekiem rozumu — co może jest, a może nie jest właściwym określeniem, ale średniowiecze z pewnością można nazwać wiekiem rozumowania). Prawda postrzegana przez intelekt jest objawiana umysłowi i zniewala umysł bez żadnej aktywności z jego strony, podczas gdy w procesie rozumowania dyskursywnego umysł zniewala sam siebie.

Proces dowodzącego rozumowania wprawia w ruch wiara racjonalnego stworzenia, którego intelekt w sposób naturalny zwraca się do swego Stwórcy z prośbą o pomoc w poszukiwaniu „takiego poznania prawdziwego bytu [...], jakie rozum mój przyrodzony zdobyć potrafi”<sup>4</sup>. To, co w Piśmie zostało objawione wierze, nie podlega wątpieniu, tak jak nie podlegała mu oczywistość pierwszych zasad w filozofii greckiej. Prawda jest zniewalająca. Tym, co odróżnia jej zniewalającą siłę od konieczności nakładanej przez grecką *alētheia*, nie jest założenie, że prawda przychodzi z zewnątrz, ale to, iż „prawda ogłoszona z zewnątrz przez objawienie odpowiada wewnętrznemu światłu rozumu. Wiara *ex auditu* [np. Mojżesz słuchający głosu Boga] natychmiast pobudza odpowiadającą jej strunę”<sup>5</sup>. Kiedy przechodzi się od Augustyna do Tomasza czy Dunska Szkota, najbardziej uderza to, że żaden z nich nie jest zainteresowany

problematiczną strukturą woli rozumianej jako odrębna władza. Chodzi im o relację pomiędzy wolą a rozumem lub intelektem. Jedyną liczącą się kwestią i dominującym pytaniem jest to, która z aktywności umysłowych jest „szlachetniejsza”, a przez to uprawniona do prymatu nad drugą. Jeszcze większe znaczenie, szczególnie z uwagi na wielki wpływ Augustyna na obu myślicieli, ma fakt, że zagubili oni jedną z trzech władz umysłu wymienionych przez Augustyna. Spośród wymienianych przez niego pamięci, intelektu i woli zniknęła pamięć, szczególnie związana z rzymską kulturą zdolność, która wiąże człowieka z przeszłością. Strata ta okazała się bezpowrotna; już nigdy w naszej tradycji filozoficznej pamięć nie osiągnęła rangi intelektu i woli. Niezależnie od konsekwencji, jakie miała ta strata dla ściśle politycznej filozofii<sup>6</sup>, oczywiście jest, że wraz z pamięcią odeszło poczucie na wskroś czasowego charakteru ludzkiej natury i ludzkiej egzystencji — *sedes animi est in memoria* — tak wyraźnej w Augustyńskiej formule *homo temporalis*<sup>7</sup>. Intelekt, który u Augustyna odnosił się do tego, co obecne w umyśle, u Tomasza zwraca się raczej do pewnych zasad, to jest do tego, co logicznie najwcześniejsze i daje początek procesowi rozumowania mającemu za przedmiot to, co szczegółowe<sup>8</sup>. Właściwym przedmiotem woli jest cel. Cel nie oznacza tu tego, co przyszłe, podczas gdy „pierwsze zasady byłyby tym, co przeszłe — zasady i cel są kategoriami logicznymi, a nie czasowymi. W kwestii woli Tomasz, za *Etyką nikomachejską*, kładzie nacisk głównie na kategorię środków—cele. Tak jak u Arystotelesa cel, chociaż jest przedmiotem woli, dany jest jej za pośrednictwem zdolności pojmowania, to jest intelektu. Zatem właściwy „porządek działania” jest taki: „Najpierw jest spostrzeżenie celu, następnie jego pożądanie, potem namysł nad środkami do jego osiągnięcia, a następnie pożądanie tych środków”<sup>9</sup>. Na każdym z tych etapów władza pojmowania poprzedza ruch pożądania i nad nim dominuje.



Pojęciową podstawą tych wszystkich rozróżnień jest przekonanie, że „dobro i byt różnią się jedynie myślowo, natomiast rzeczowo są tym samym”, do tego stopnia, że można mówić o ich „wymienności”: „Tyle w nas dobra, ile bytu. [...] [Jakiś byt] jest zły nie dlatego, że jest bytem, ale dlatego właśnie, że mu brak jakiegoś bytu [...], gdy człowiekowi brak pełni bytu, brak mu także pełni dobra, i w tej mierze zachodzi w nim zło”<sup>10</sup>. O żadnym bycie, w tej mierze, w jakiej jest, nie można powiedzieć, że jest zły, a można tak powiedzieć tylko „o tyle, o ile brakuje mu bytu”. Jest to oczywiście tylko opracowanie stanowiska Augustyna, niemniej jest to stanowisko rozwinięte i pojęciowo bardziej precyzyjne. Z punktu widzenia władz pojmowania byt pojawia się w aspekcie prawdy, z punktu widzenia woli, gdzie celem jest dobro, byt pojawia się w aspekcie „bycia pożądanym, którego to aspektu byt sam z siebie nie ujawnia”. Samo zło nie jest żadną zasadą, ponieważ jest czystą nieobecnością dobra, a nieobecność czegokolwiek „można brać bądź jako utratę, bądź też jako gołe przeczenie. Otóż nieobecność dobra, brana jako przeczenie, nie ma charakteru zła [...], gdyby go miała [...], człowiek byłby złym dlatego, że nie ma szybkości sarny lub siły lwa. Że to nieobecność dobra wzięta jako utrata zwie się: zło; tak jak utrata wzroku zwie się: ślepotą”<sup>11</sup>. Z powodu swego negatywnego charakteru absolutne, radykalne zło istnieć nie może. Nie istnieje takie zło, w którym można by wykazać „całkowity brak dobra”. Bowiem „jeśli mogłoby istnieć coś całkowicie złego, wykończyłoby samo siebie”<sup>12</sup>.

Tomasz nie był pierwszym, który uważał zło za „brak”, rodzaj iluzji optycznej, która powstaje wtedy, gdy nie bierze się pod uwagę całości, której zło jest tylko częścią. Już Arystoteles posługiwał się pojęciem wszechświata, „w którym [...] każda rzecz jak najlepiej zharmonizowana z całością zajmuje swoje miejsce”, tak że nie można mówić, iż „natura ognia jest złą, bo spaliła dom biedaka. Sądu o dobroci

jakiejś rzeczy nie można tworzyć według jej przyporządkowania do czegoś partykularnego, ale według tego, jaką dana rzecz jest sama w sobie i w swoim przyporządkowaniu do całego wszechświata”<sup>13</sup>. Pogląd ten pozostaje najbardziej elastycznym i zawsze powtarzanym argumentem przeciwko realnemu istnieniu zła; nawet Kant, który ukuł pojęcie „radikalnego zła”, w żadnym razie nie uważał, by ten, kto „nie potrafi kochać”, miał z tego powodu „okazać się lotrem”, czyli że, mówiąc językiem Augustyna, *velle* i *nolle* są wzajemnie powiązane i że prawdziwy wybór woli dokonuje się pomiędzy chceniem i niechceniem. Prawdą jest jednak, że ten stary *topos* filozofii ma więcej sensu u Tomasza niż w jakimkolwiek innym systemie, ponieważ w centrum systemu Tomasza stoi, jako jego „pierwsza zasada”, byt. W kontekście filozofii Tomasza „powiedzieć, że Bóg stworzył nie tylko świat, lecz i tkwiące w nim zło, to tyle samo, co mówić, że Bóg stworzył nicość” — zauważa Gilson<sup>14</sup>.

Wszystkie rzeczy stworzone, których główną cechą jest to, że są, pretendują do bytu, „każda na swój własny sposób”, ale tylko intelekt posiada „poznanie” bytu jako całości; zmysły „poznają tylko istnienie ograniczone miejscem i czasem”<sup>15</sup>. Intelekt „ujmuje byt absolutnie i po wszystkie czasy”, a człowiek o tyle, o ile obdarzony jest tą władzą, może tylko pragnąć „zawsze istnieć”. Jest to naturalna skłonność woli, której ostateczny cel jest dla niej tak samo „konieczny”, jak prawda jest zniewalająca dla intelektu. Ściśle rzecz biorąc, wola jest wolna tylko w odniesieniu do „dóbr poszczególnych”, które „nie poruszają jej w sposób konieczny”. To odróżnia ją od pragnień, które mogą być wywoływane w sposób konieczny przez pewne dobra. Ów ostateczny cel, pragnienie intelektu, aby istnieć zawsze, utrzymuje pożądania pod kontrolą. Konkretna różnica pomiędzy ludźmi a zwierzętami polega właśnie na tym, że człowiek „nie porusza się natychmiast na pożądanie siły gniewliwej lub pożądliwej, lecz czeka na rozkaz woli, czyli po-

żądania wyższego [...]; stąd to pożądanie niższe nie zdoła samo poruszać, o ile pożądanie wyższe nie da przyzwolenia”<sup>16</sup>.

Jest oczywiste, że byt, pierwsza zasada Tomasza, jest po prostu konceptualizacją życia i instynktu życiowego — faktu, że każda żywa istota instynktownie zachowuje własne życie i unika śmierci. Jest to opracowanie myśli, której zarodek jest już u Augustyna, jednak wewnętrzną konsekwencję owego zrównania woli z instynktem życiowym — bez relacji do możliwego wiecznego życia — wywiedziono i rozumiano powszechnie dopiero w dziewiętnastym wieku. Znajdujemy ją wyrażoną *explicite* u Schopenhauera, natomiast w koncepcji woli mocy Nietzschego również sama prawda jest rozumiana jako funkcja procesu życiowego: prawdą nazywamy te sądy, bez których nie moglibyśmy żyć dalej. Zatem nie rozum, ale wola życia czyni prawdę zniewalającą.

Rozpatrzmy teraz kwestię, która z tych dwóch władz umysłu, jeśli porównać je ze sobą, jest „absolutnie wyższa i szlachetniejsza”? Na pierwszy rzut oka pytanie to nie jest zbyt sensowne, ponieważ ostateczny przedmiot obu władz jest ten sam: jest to byt, który objawia się woli jako dobry i pożądany, a intelektowi jako prawdziwy. Tomasz rzeczywiście przyznaje, że „te dwie władze swoimi czynnościami zachodzą jedna na drugą [i się warunkują], gdyż myśl poznaje, że wola chce, zaś wola chce, żeby myśl myślała”<sup>17</sup>. Nawet jeśli rozróżnimy „dobro” od „prawdy” jako odnoszącymi się do różnych władz umysłu, okaże się, że dobro i prawda są do siebie bardzo podobne, ponieważ jedno i drugie jest w swym zakresie *u n i w e r s a l n e*. Tak jak intelekt jest „zdolny pojmować uniwersalny byt i prawdę”, tak samo wola „zdolna jest pożądać uniwersalnego dobra”. Tak jak intelektowi służy rozumowanie będące podległą mu władzą, przeznaczoną do zajmowania się tym, co szczegółowe, tak samo wola posiada władzę wyboru (*liberum arbitrium*) jako pomoc w wyszukiwaniu szczegółowych środ-

ków do osiągnięcia uniwersalnego celu. Ponieważ ostatecznym celem obu władz jest byt — pod postacią prawdy lub dobra — i każda z nich ma do dyspozycji odpowiednią władzę służebną, która zajmuje się rzeczami szczegółowymi, zatem wydają się sobie równe.

Wynikałoby stąd, że jedyną linią dzielącą wyższe i niższe władze jest ta, która oddziela władze „nadrzędne” od „podporządkowanych”, co pozostawało wówczas nie kwestionowanym rozróżnieniem. Tomasz — jak niemal wszyscy jego filozoficzni następcy, których jest więcej niż zadeklarowanych tomistów — uważał za oczywistą prawdę i właściwie za kamień węgielny filozofii jako osobnej dyscypliny, że to, co ogólne, jest „szlachetniejsze” i wyższe rangą niż to, co szczegółowe. To przekonanie było dla Tomasza tak ewidentne, że jako jedyne jego uzasadnienie podał stare Arystotelesowe stwierdzenie, że całość jest zawsze czymś więcej niż sumą części.

Dopiero Jan Duns Szkot miał zakwestionować i rzucić wyzwanie temu założeniu: byt w swojej ogólności jest tylko myślą, brakuje mu *r e a l n o ś c i*; tylko o poszczególnej rzeczy (*res*), którą charakteryzuje pewna jednostkowa istota (*haecceitas*), można powiedzieć, że jest dla człowieka realna. Powyższe rozróżnienie było tyleż doniosłe, co odosobnione w historii filozofii. „Szkot ostro przeciwstawiał poznanie intuicyjne, którego właściwym przedmiotem jest istniejący byt szczegółowy postrzegany jako istniejący, od poznania abstrakcyjnego, którego właściwym przedmiotem jest *quidditas*, czyli istota poznanej rzeczy”<sup>18</sup>. A zatem — i to jest decydujące — obraz umysłowy (widziane drzewo) ma niższy status ontologiczny niż prawdziwe drzewo, ponieważ widziane drzewo utraciło swoje prawdziwe istnienie. Jest tak, mimo że wiedza o realnym drzewie nie byłaby możliwa bez umysłowych obrazów. Konsekwencją tego odwrócenia hierarchii jest to, że na przykład *t e n o t o* poszczególny człowiek jako żywa istota ontologicznie poprzedza

i przewyższa rangą człowieka jako gatunek oraz samą tylko myśl o rodzaju ludzkim. (Kierkegaard wysunął później bardzo podobne argumenty przeciwko Heglowi.)

Dunsowskie odwrócenie wydaje się raczej oczywistą konsekwencją filozofii, która swoją główną inspirację czerpała z Biblii, czyli jest z idei Boga Stworzyciela, który będąc osobą, stworzył ludzi na swój obraz, to jest z konieczności również jako osoby. Oczywiście Tomasz jako chrześcijanin twierdzi, że *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* („osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze”)<sup>19</sup>. Biblijna podstawa tego poglądu znajduje się, jak to pokazał Augustyn, w Księdze Rodzaju, głoszącej, że wszystkie naturalne gatunki zostały stworzone w mnogości — *plura simul iussit existere* („Nakazał, by od razu zaistniała wielość”). Człowiek został stworzony pojedynczo, tak że rodzaj ludzki (tu rozumiany jako jeden z gatunków zwierzęcych) rozmnożył się z kogoś jednego: *ex uno [...] multiplicavit genus humanum*<sup>20</sup>. U Augustyna i u Szkota, w przeciwieństwie do Akwinaty, wola jest organem umysłowym, który urzeczywistnia tę jednostkowość; jest jej *principium individuationis*.

Wracając do Tomasza, czytamy: „Jeśli porównamy ze sobą intelekt i wolę pod względem ogólności odpowiadających im przedmiotów, wówczas [...] intelekt jest absolutnie wyższy i szlachetniejszy niż wola”. Przekonanie to jest tym bardziej znaczące, że nie wynika ono z ogólnej filozofii bytu stworzonej przez Tomasza. On sam w pewien sposób to przyznaje. Prymat intelektu nad wolą leży dlań nie tyle we wzajemnym stosunku odpowiadających im przedmiotów — w wyższości prawdy nad dobrem — ile w sposobie, w jaki obie te władze „konkurują” ze sobą w umyśle: „Wszelki ruch czy drgnienie woli musi być poprzedzone przez pomysł czy poznanie; nie każde zaś pomyślenie jest poprzedzone przez ruch woli”<sup>21</sup>. (Tu oczywiście Tomasz bierze rozbrat z Augustynem, który obstawał przy prymacie woli — jako

uwagi — nawet w aktach percepcji zmysłowej.) To pierwszeństwo intelektu ma miejsce w każdej akcie woli. Na przykład w akcie „wolnego wyboru”, w którym „wybierane” są środki do celu, obie władze konkurują ze sobą: władza poznawcza, za pomocą której osądzamy, że jedna rzecz ma być przedłożona nad drugą, i władze pożądawcze, które „powinny się dostosować do władz poznawczych”<sup>22</sup>.

Jeśli spojrzymy na stanowiska Augustyna i Tomasza z czysto psychologicznego punktu widzenia, który często przyjmują w swoich argumentacjach, musimy przyznać, że ich opozycyjność jest cokolwiek sztuczna — oba stanowiska wydają się jednakowo trafne. Kto zaprzeczy, że nie można chcieć tego, czego się w jakiś sposób nie zna, lub też przeciwnie, że sam akt chcenia poprzedza i decyduje o tym, w jakim kierunku chcemy rozwijać naszą wiedzę, dokąd zmierzamy w jej poszukiwaniu? Prawdziwy powód, dla którego Tomasz obstawał przy prymacie intelektu, oraz powód, dla którego Augustyn wybrał prymat woli, leży w ich nie podlegających dowodzeniu odpowiedziach na najważniejsze pytanie stawiane przez wszystkich średniowiecznych myślicieli: Na czym polega „ostateczny cel i szczęście człowieka”?<sup>23</sup> Wiemy, że odpowiedź Augustyna brzmiała: miłość. Swoje życie pośmiertne chciał spędzić niczego nie pragnąc, w nierozdzielnej jedności ze swoim Stworzycielem. Tymczasem Tomasz, wyraźnie krytyczny wobec Augustyna i augustynistów (choć tego nie mówi), odpowiada, że chociaż niektórzy mogliby myśleć, jakoby ostateczny cel i szczęście człowieka polegało „nie na poznaniu Boga, ale na kochaniu go lub innym skierowanym na niego akcie woli”, on, Tomasz, utrzymuje, że „czym innym jest osiąść dobro, które jest naszym celem, a czym innym kochać je; miłość bowiem jest niedoskonała, dopóki nie posiadliśmy celu, a doskonała po tym, kiedy weszliśmy w jego posiadanie”. Dla Tomasza nie do pomyślenia jest miłość bez pożądania i dlatego jego odpowiedź jest kategoryczna: „Istotą najwyższego szczęścia

człowieka jest poznanie Boga za pomocą intelektu; a nie jakiegokolwiek aktu woli”. Tomasz podąża tutaj za swoim nauczycielem, Albertem Wielkim, który powiedział: „Najwyższy zachwyty i szczęście przychodzi wtedy, gdy intelekt znajduje się w stanie kontemplacji”<sup>24</sup>. Warto przytoczyć miejsce, w którym Dante zgadza się z tym całkowicie:

Poznałeś, jaki akt narzędziem służy  
Błogości rajskiej: oto zapatrzenie,  
A nie zaś miłość, bo ta jeno wtórzy<sup>25</sup>.

W toku tych rozważań starałam się podkreślać rozróżnienie pomiędzy wolą a pożądaniem oraz, co za tym idzie, odróżnić pojęcie miłości w Augustyńskiej filozofii woli od Platońskiego erosa w *Uczcie*, gdzie miłość jest znakiem pewnego braku w kochającym i tęsknotą do posiadania tego, czego mu brakuje. Myślę, że to, co zacytowałam z Tomasza, pokazuje, jak mocno jego koncepcja władz pożądawczych jest zakorzeniona w pragnieniu posiadania w życiu pośmiertnym tego, czego nam brakuje w życiu ziemskim. Ponieważ wola, rozumiana tu zasadniczo jako pragnienie, ustaje, kiedy już wejdzie w posiadanie upragnionego przedmiotu, zatem nie jest prawdą, że „wola doznaje doskonałej szczęśliwości dopiero wówczas, gdy jest w posiadaniu tego, czego chce”<sup>26</sup> — jest to bowiem dokładnie ten moment, kiedy wola przestaje chcieć. Intelekt, który według Tomasza jest „władzą bierną”<sup>27</sup>, ma zapewniony prymat nad wolą nie tylko dlatego, że „prezentuje on pożądaniu jego przedmiot”, a zatem musi je poprzedzać, ale także dlatego, że trwa dłużej niż wola, która wygasa, kiedy zdobędzie już swój przedmiot. Przekształcenie woli w miłość, jakie dokonało się u Augustyna i Dunska Szkota, było przynajmniej w części inspirowane radykalnym oddzieleniem woli od pożądań i pragnień oraz innym pojmowaniem „ostatecznego celu i szczęścia człowieka”. Nawet w życiu pośmiertnym człowiek pozostaje człowiekiem i jego „najwyższe szczęś-

cie” nie może być czystą „biernością”. Dla wybawienia woli można było przywołać miłość, ponieważ miłość jest jednocześnie aktywna i wyzbyta niepokoju — ani nie goni za swoim celem, ani nie boi się go stracić.

W rozważaniach Tomasza nie pojawia się nigdy myśl, że może istnieć *a k t y w n o ś ć*, która ma swój cel w sobie i dlatego nie można jej interpretować w kategoriach środków i celów. Dla Tomasza „cokolwiek działa, zawsze działa dla jakiegoś celu [...], dlatego cel jest źródłem tego poruszenia. Stąd ta sztuka, do której należy cel, kieruje sztuką wytwarzającą środki do tego celu, jak na przykład sztuka sterowania okrętami kieruje sztuką ich budowania”<sup>28</sup>. W gruncie rzeczy wszystko to pochodzi wprost z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, tylko że u Arystotelesa jest mowa o jednej aktywności, mianowicie *poiesis*, sztuce wytwórczej, w odróżnieniu od sztuk, których celem jest sama aktywność. Przykładem może być granie na flecie w odróżnieniu od wytwarzania fletu albo pójście na spacer w odróżnieniu od marszu podjętego w określonym wcześniej celu. U Arystotelesa jest całkiem jasne, że ludzka *praxis* powinna być rozumiana przez analogię do sztuk mających cel w nich samych, a nie w kategoriach celów i środków; jest więc uderzające, że Tomasz, który w swej filozofii był tak bardzo zależny od nauk Filozofa, a w szczególności od jego *Etyki nikomachejskiej*, mógł przeoczyć rozróżnienie pomiędzy *poiesis* a *praxis*.

Jakiegokolwiek korzyści płynęłyby z tego rozróżnienia — a sądzę, że jest ono podstawowe dla teorii działania — ma ono niewielkie znaczenie dla Tomaszowego pojmowania ostatecznego szczęścia. Kontemplację przeciwstawia on działaniu i w tym punkcie pozostaje w całkowitej zgodzie z Arystotelesem, dla którego *energeia tou theou* jest kontemplatywna, jako że działanie, tak samo jak produkowanie, byłoby „prostaczkie i niegodne bogów”. („Jeśli żywej istocie ujmiemy działanie, nie mówiąc już o wytwarzaniu,



to co innego pozostanie niż kontemplacja?") Dlatego z ludzkiego punktu widzenia kontemplacja jest „nierobieniem”, radowaniem się czystą intuicją, błogim stanem spokoju. Szczęście, powiada Arystoteles, „zdaje się tkwić w zażywaniu wczasu; oddajemy się bowiem różnym zajęciom z myślą o późniejszych wczasach i prowadzimy wojny, aby zażywać pokoju”<sup>29</sup>. Dla Tomasza tylko ten ostatni cel — szczęście kontemplacji — „porusza wolę” w sposób konieczny; „wola nie może nie chcieć tego stanu”. „W dwojaki sposób można coś poruszać: po pierwsze, na sposób celu [...], w ten sposób myśl porusza wolę [...]; po drugie, na sposób siły działającej [...]. I w ten sposób wola porusza myśl...”<sup>30</sup> W ten sam sposób miał wprowadzić w ruch Arystotelesowski „nieruchomy poruszyciel”. W jaki sposób mogłoby zachodzić to wprowadzanie w ruch, jeśli nie za sprawą „bycia kochanym” — tak jak kochający jest poruszany przez tego, którego kocha?<sup>31</sup>

To, co u Arystotelesa było „najtrwalszą z przyjemności”, staje się teraz nadzieją na wieczne szczęście: nie przyjemność, na którą mogą kierować się akty chcenia, ale stan zachwyty, który uspokaja wolę. Z tego punktu widzenia ostatecznym celem woli, jeśli rozpatrywać go w relacji do niej samej, jest zaprzestanie chcenia — krótko mówiąc, osiągnięcie własnego niebytu. W kontekście myśli Tomasza wynika z tego, że każda aktywność ostatecznie dąży do samodestrukcji, ponieważ jeśli jest jeszcze aktywna, to znaczy, że jej cel nie został osiągnięty; środek znika, kiedy osiągnięty jest cel. (To tak, jakby ktoś pisząc książkę był nieustannie motywowany pragnieniem ukończenia jej i pozbycia się konieczności pisania.) Do jakich skrajności gotów był posunąć się Tomasz w swoim jednostronnym upodobaniu do kontemplacji, widać w pewnej marginesowej uwadze, którą rzucił, komentując tekst Pawła o miłości pomiędzy dwojgiem ludzi. Czy „rozkosz” miłowania kogoś, pyta, oznacza, że ostateczny „cel” woli umieszczony jest w człowieku?

Odpowiedź brzmi „nie”, ponieważ, według Tomasza, Paweł powiedział, że „bratem rozkoszuje się nie jako celem, ale jako czymś, co jest dla celu [czyli Boga]”<sup>32</sup> — a Boga, jak widzieliśmy, nie można osiągnąć ludzką wolą czy miłością, ale jedynie intelektem.

Daleko stąd oczywiście do Augustyńskiej miłości, która kocha miłość umiłowanego. Słowa Tomasza zabrzmiały źle również dla uszu tych, którzy wychowawszy się na Kancie, są przekonani, że powinniśmy „postępować względem każdej istoty rozumnej (względem siebie samego i drugich) tak, żeby ona była uznana [...] za cel sam w sobie [...], nie jako środek”<sup>33</sup>.

## 12. Duns Szkot i prymat woli

Przejsie w naszych rozważaniach do Dunsza Szkota nie będzie, jak poprzednio, skokiem przez wieki, których nieuniknione nieciągłości i dysharmonie czynią historyków tak podejrzliwymi. Duns Szkot jest tylko o pokolenie młodszy od Tomasza z Akwinu, prawie mu współczesny. Znajdujemy się w samym centrum scholastyki. W powstających wówczas tekstach znajdujemy wciąż tę dziwną mieszaninę cytatów ze starożytnych autorów (autorytetów) i dowodzących rozumowań. Chociaż Szkot nie stworzył *Sumy teologicznej*, to jednak pisał w ten sam sposób co Akwinata: pierwsza jest kwestia określająca przedmiot dociekań (na przykład monoteizm: „Pytam, czy istnieje tylko jeden Bóg?”); potem następuje dyskusja różnych za i przeciw opartych na autorytatywnych cytatach; następnie podawane są argumenty innych myślicieli, wreszcie, w części zaczynającej się od *Respondeo*, Szkot wypowiada swoje własne poglądy, nazywając je *viae*, „drogami”, ponieważ są to szlaki, którymi podąża myślenie wyposażone w prawidłowe argumenty<sup>34</sup>. Bez wątplenia przy pierwszym zetknięciu ma się wrażenie, że jedynym punktem różniącym Szkota od scholastyki to-

mistycznej jest kwestia prymatu woli, której Szkot „dowodzi” za pomocą równie mocnych argumentów, jak te, których użył Tomasz w dowodzeniu prymatu intelektu, a jedynie nieco mniej cytując Arystotelesa. Gdyby streścić ich wzajemnie przeciwstawne argumenty, wygląda to tak: jeśli Tomasz dowodził, że wola jest organem wykonawczym, koniecznym do wcielenia w życie intuicji intelektu, czyli jest władzą „służebną”, to Duns Szkot twierdzi, że *intellectus... est causa subserviens voluntatis*. Intelekt służy woli dostarczaniem jej przedmiotów chcenia oraz koniecznej wiedzy, co oznacza, że z kolei intelekt staje się jedynie władzą służebną. Potrzebuje woli do skierowania swej uwagi i może funkcjonować właściwie tylko wtedy, gdy jego przedmiot jest „potwierdzany” przez wolę<sup>35</sup>.

Nie ma sensu wdawać się w stary spór o to, czy Szkot był „arystotelikiem” czy „augustynistą” (pojawiała się już i taka teoria, że „Duns Szkot jest w takim samym stopniu uczniem Arystotelesa, co Tomasz”<sup>36</sup>), ponieważ nie był ani jednym, ani drugim. Cały ten spór ma jednak pewien sens, rzecz można, biograficzny. Wydaje się, że rację ma Bettoni, włoski badacz Szkota, pisząc: „Duns Szkot pozostał augustynistą, który w wielkim stopniu wykorzystał Arystotelesowską metodę w przedstawianiu myśli i doktryn, które składają się na jego metafizyczną wizję rzeczywistości”<sup>37</sup>.

Ta i podobne oceny są tylko powierzchownymi uogólnieniami, ale niestety zdołały one w dużym stopniu przesłonić oryginalność człowieka i znaczenie jego myśli, tak jakby *doctor subtilis* zasługiwał na naszą uwagę tylko swoją subtelnością, wyjątkową złożonością i wyrafinowaniem, z jakim wyłożył swoją doktrynę. Jedną z przyczyn niewłaściwej oceny Szkota jest to, że był on franciszkaninem, a na całej literaturze franciszkańskiej odbiło się to, że to Tomasz, dominikanin, a nie Szkot, został (mimo początkowych trudności) uznany przez Kościół za świętego, a jego *Suma teologiczna* była najpierw faktycznie używana, a potem oficjal-

nie zalecana przez Kościół jako podręcznik filozofii i teologii w szkołach katolickich. Chociaż więc polemiki samego Szkota nie były skierowane przeciwko Tomaszowi, ale przeciwko Henrykowi z Gandawy, niemniej jednak literatura franciszkańska jest w stosunku do Szkota usprawiedliwiająca i w ostrożny sposób defensywna<sup>38</sup>.

Blższa lektura tekstów szybko rozprasza pierwsze, powierzchowne, wrażenia; odmienność i szczególne stanowisko Szkota stają się najlepiej widoczne właśnie tam, gdzie wydaje się on w całkowitej zgodzie z regułami scholastyki. I tak w obszernym przedstawieniu doktryny Arystotelesa proponuje on „wzmocnienie rozumowania Filozofa” albo, omawiając „dowód” na istnienie Boga Anzelma z Canterbury, niemal automatycznie i mimochodem ulega swojej zwykłej skłonności i „trochę go poprawia” — co w rzeczywistości okazuje się bardzo istotną zmianą. Rzecz w tym, że Szkot obstawał przy „ukazywaniu rozumowych podstaw” argumentów zaczerpniętych od autorytetów<sup>39</sup>.

Stojąc w owym punkcie zwrotnym — początek czternastego wieku — kiedy to renesans zaczynał wypierać średniowiecze, Szkot mógłby o sobie powiedzieć to, co dopiero pod koniec piętnastego wieku, w samym środku renesansu, powiedział Pico della Mirandola: „Nie ślubowałem żadnej doktrynie, poznałem wszystkich mistrzów filozofii, zbadałem wszystkie książki i wszystkie szkoły”<sup>40</sup>. Tyle tylko, że Szkot nie podzielałby naiwnej wiary późniejszych filozofów w perswazyjną siłę rozumu. W centrum jego refleksji i jego pobożności leżało mocne przekonanie, że kiedy dotykamy kwestii „dotyczących naszego końca i naszego nadprzyrodzonego życia, nawet najbardziej uczeni i genialni ludzie nie dowiedzą się niemal nic za pomocą naturalnego rozumu”<sup>41</sup>. „Dla tych bowiem, którzy nie mają wiary, prawidłowe w ich własnej ocenie rozumowanie pokazuje, że warunkiem samej natury rozumu jest śmiertelność zarówno ciała, jak duszy”<sup>42</sup>.

Szkot nie przywiązywał się do poglądów, o których pisał, jednak pieczołowita uwaga, z jaką do nich podchodził, może łatwo zwieść jego czytelnika. Szkot z pewnością nie był sceptykiem — ani w starożytnym, ani w nowożytnym sensie tego słowa — ale jego umysł miał krytyczny instynkt, który jest wielką rzadkością. Z tego względu sporą część jego pism czyta się jak nie kończąca się próbę d o w o d z e n i a za pomocą czystej argumentacji czegoś, czego, jak sam podejrzewał, nie da się dowieść. Kiedy, tak jak on, występuje się przeciwko niemal wszystkim innym myślicielom, pewność własnej racji można zdobyć tylko wtedy, gdy prześledzi się wszystkie argumenty i podda je temu, co Petrus Johannes Olivi nazwał *experimentum suitatis*, czyli eksperymentem wykonywanym przez umysł na samym sobie. Szkot uważał za konieczne „wzmocnienie” starych argumentów albo „nieznaczące ich poprawienie”. Wiedział doskonale, co robi. W pewnym miejscu pisze: „Chcę dać możliwie najbardziej rozumną interpretację słów innych myślicieli”<sup>43</sup>. Tylko w ten sposób — w swojej istocie niepolemiczny — mógł wykazać wewnętrzne słabości innych argumentacji.

We własnej dojrzałej myśli Szkota ta wyraźna słabość naturalnego rozumu nigdy nie bywa używana jako argument na rzecz wyższości władz irracjonalnych; Szkot nie był mistykiem, a jego stwierdzenie, że „człowiek jest irracjonalny”, oznaczało „nieosiągalny dla myśli” (*incogitabile*)<sup>44</sup>. Człowiek, według niego, podlega naturalnemu ograniczeniu. Jest bowiem stworzeniem, którego skończoność jest absolutna i [ontologicznie] „poprzedza wszelkie odniesienia do innych istot”. „Tak samo bowiem, jak ciało jest najpierw ograniczone samo przez się swoimi własnymi granicami, a dopiero później czymś innym [...], tak samo skończona forma jest najpierw ograniczona sama przez się, a dopiero później przez odniesienie do materii”<sup>45</sup>. Ta skończoność ludzkiego intelektu — podobna do skończoności Augustyńskiego *homo temporalis* — wypływa z prostego faktu, że

człowiek nie stworzył się sam, a tylko tak jak inne gatunki zwierząt potrafi się rozmnażać. Dlatego Szkot nie pyta nigdy o to, jak wyprowadzić ludzką skończoność z Boskiej nieskończoności, ani o to, jak wznieść się od ludzkiej skończoności do Boskiej nieskończoności. Chce wyjaśnić, jak absolutnie skończony byt może wyobrazić sobie coś nieskończonego i nazywać to Bogiem. „Dlaczego [właściwie] [...] intelekt nie uważa pojęcia czegoś nieskończonego za odrażające?”<sup>46</sup>

Innymi słowy: czym jest to coś w ludzkim umyśle, co czyni go zdolnym do przekraczania swych własnych ograniczeń, swej absolutnej skończoności? Odpowiedź na to pytanie stanowi u Szkota wola, i tym różni się on od Tomasza. Oczywiście, żadna filozofia nie może zastąpić Boskiego objawienia, które Szkot, chrześcijanin, przyjmuje na mocy wiarygodnego świadectwa. Stworzenie i zmartwychwstanie są artykułami wiary; nie mogą być ani potwierdzone, ani odrzucone przez rozum naturalny. Są one p r z y g o d n y m i, faktycznymi prawdami, których przeciwieństwo wcale nie jest nie do pomyślenia, odnoszą się bowiem do wydarzeń, które mogły się nie wydarzyć. Dla tych, którzy wychowali się w wierze chrześcijańskiej, mają one tę samą prawomocność, co inne zdarzenia, o których wiemy dzięki relacjom świadków — na przykład fakt, że świat istniał, zanim się urodziliśmy, albo że są na ziemi miejsca, w których nigdy nie byliśmy, albo to, że ci oto ludzie są naszymi rodzicami<sup>47</sup>.

Radykalne wątplenie, które odrzuca świadectwo świadków i polega wyłącznie na rozumie, jest dla człowieka niemożliwe. Jest ono retorycznym wynalazkiem solipsyzmu, którego najskuteczniejszym podważeniem jest istnienie samego wątpiącego. To, że ludzie żyją razem we wspólnocie, opiera się na trwałym fundamencie *fides acquisita*, nabytej wiary, którą dzielają. Sprawdzianem prawdziwości tych niezliczonych relacji o faktach, których wiarygodność na co dzień zakładamy, jest to, że konstytuując się muszą mieć dla

ludzi sens. Pod tym względem dogmat o zmartwychwstaniu miał znacznie więcej sensu niż filozoficzna koncepcja nieśmiertelności duszy: stworzenie złożone z duszy i ciała może odnaleźć sens tylko w takim życiu po śmierci, w którym powstaje ono z martwych i pozostaje takie samo, jakim zna samo siebie. W tym sensie filozoficzne „dowody” nieśmiertelności duszy, nawet jeśli są poprawne logicznie, byłyby nieistotne. Aby uzyskać egzystencjalną ważność w oczach owego wędrowca (*viator*), pielgrzyma na ziemi, życie po śmierci musi być „drugim życiem”, a nie całkowicie innym, odcieleśnionym sposobem istnienia.

Chociaż Szkotowi wydaje się oczywiste, że naturalny rozum filozofów nigdy nie dotrze do prawd ogłoszonych w Boskim objawieniu, to jednak nie zaprzecza, że pojęcie boskości było wcześniejsze niż objawienie chrześcijańskie, co oznacza, że w człowieku musi tkwić pewna umysłowa zdolność pozwalająca przekroczyć to, co jest mu bezpośrednio dane, czyli samą faktyczność bytu. Człowiek wydaje się zdolny do przekroczenia samego siebie. Został on bowiem, według Szkota, stworzony razem z bytem, jako jego część — tak jak, według Augustyna, człowiek powstał razem z czasem, a nie w czasie. Dlatego ludzki intelekt jest dostrojony do bytu tak, jak jego organy zmysłowe dostrojone są do postrzegania zjawisk; jego intelekt jest „naturalny”, *cadit sub natura*<sup>48</sup>, cokolwiek intelekt proponuje człowiekowi, ten jest z m u s z o n y zaakceptować, zmuszony do tego przez świadectwo samych przedmiotów: „Nie jest bowiem w jego mocy pojmować i nie pojmować jednocześnie”<sup>49</sup>.

Inaczej jest z wolą. „Trudno jej nie zaakceptować dyktatu rozumu, ale nie jest to niemożliwe, tak samo, jak nie jest dla niej niemożliwe opieranie się silnym naturalnym pożądaniami”<sup>50</sup>. Ludzka wolność polega właśnie na możliwości opierania się potrzebom płynącym z pragnienia oraz dyktatowi rozumu czy intelektu.

Autonomię woli, jej całkowitą niezależność od własności

samych rzeczy, scholastycy nazwali „obojętnością”, mając na myśli to, że wola jest „niezdeteminowana” (*indeterminata*) przez prezentujący się jej przedmiot. Autonomia ta ma tylko jedno ograniczenie: wola nie może całkowicie zanegować bytu. Ludzkie ograniczenie nigdzie nie przejawia się wyraźniej, jak w fakcie, że ludzki umysł (w tym również władza chcenia) może obstawać przy artykule wiary mówiącym, że Bóg stworzył byt *ex nihilo*, a mimo to być niezdolnym do wyobrażenia sobie „nicości”. Stąd obojętność woli odnosi się zatem nie do wszystkiego, a tylko do przedmiotów wzajemnie sprzecznych — *voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria*; tylko samo chcące *ego* wie, że „podjęmowana teraz decyzja nie musiała być podjęta oraz że mógł być dokonany inny wybór niż ten, który został dokonany”<sup>51</sup>.

To właśnie jest sprawdzian ludzkiej wolności i ani pragnienie, ani intelekt nie mogłyby mu sprostać; przedmiot prezentujący się pragnieniu albo je przyciąga, albo odpycha; kwestia prezentująca się intelektowi spotyka się albo z potwierdzeniem, albo z zaprzeczeniem. Tymczasem podstawowym przymiotem naszej woli jest to, że możemy zarówno chcieć, jak nie chcieć dowolnego przedmiotu prezentowanego nam przez rozum lub pragnienie: *in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti* („W mocy naszej woli leżą takie akty chcenia i niechcenia, które są sprzeczne w odniesieniu do tego samego przedmiotu”)<sup>52</sup>. Mówiąc to, Szkot nie zaprzecza oczywiście, że aby chcieć i nie chcieć tego samego przedmiotu, potrzebne są dwa następujące po sobie akty woli, ale twierdzi, że przy spełnianiu każdego z tych aktów chcące *ego* jest świadome tego, że może również spełnić akt przeciwny: „Podstawową cechą aktów chcenia jest [...] zdolność wybierania pomiędzy przeciwnymi rzeczami oraz o d w o ł y w a n i a dokonanego już wyboru”<sup>53</sup> (wyróżnienie — H.A.). To właśnie o takiej wolności mówiliśmy



wcześniej jako o wewnętrznym pęknięciu woli. Wolność ta przejawia się tylko w aktywności umysłowej, jako że zdolność odwoływania znika, kiedy zamiar woli jest już wykonany.

Oprócz otwarcia na sprzeczności wola ma i tę cechę, że może za wiesić sama siebie i chociaż takie zawieszenie może być jedynie rezultatem innego aktu chcenia (w przeciwieństwie do Nietzscheańskiej i Heideggerowskiej woli niechcenia, którą omówimy później), to jednak ten inny akt chcenia, w którym wybierana jest owa „obojętność”, jest tak samo jak ów pierwszy akt ważnym świadectwem ludzkiej wolności, czyli zdolności umysłu do unikania wszelkiej zniewalającej determinacji z zewnątrz. To za przyczyną tej wolności ludzie będący częścią stworzonego bytu mogą sławić boże stworzenie. Gdyby bowiem takie wysławianie było jedynie tworem rozumu, byłoby niczym więcej jak tylko naturalną reakcją wywołaną przez prezentującą się człowiekowi harmonię pomiędzy nim a innymi częściami wszechświata. Za sprawą tej samej wolności ludzie potrafią również zaprzestać chwalenia Stwórcy, a nawet „nienawidzić Boga i znajdować upodobanie w tej nienawiści” albo przynajmniej odmówić kochania go.

Szkot nie czyni wzmianki o takiej odmowie, kiedy dyskutuje o problemie możliwości żywienia nienawiści do Boga. Wzmianka ta pojawia się jako analogia jego krytyki starej maksymy: „Wszyscy ludzie chcą być szczęśliwi”. Duns przyznaje, rzecz jasna, że wszyscy ludzie z natury chcą być szczęśliwi (choć nie istnieje żadna zgoda co do tego, co jest szczęściem), ale wola — i to jest najistotniejszy moment — potrafi górować nad naturą, a w przypadku dążenia do szczęścia zawiesić jej obowiązywanie; istnieje różnica pomiędzy naturalną u człowieka skłonnością do szukania szczęścia a szczęściem jako rozmyślnie wybranym celem życia; nie jest to wcale niemożliwe, aby z projektów swojej woli człowiek całkowicie usunął szczęście. Jeśli chodzi o tę na-

turalną skłonność i ograniczenia, jakie na władzę woli nakłada natura, można jedynie stwierdzić, że żaden człowiek nie może chcieć być „nieszczęśliwy”<sup>54</sup>. Szkot unika jasnej odpowiedzi na pytanie, czy nienawiść Boga jest możliwa, czy nie, ponieważ pytanie to ściśle łączy się z kwestią zła. W zgodzie ze wszystkimi swoimi poprzednikami i następcami również on zaprzecza, jakoby człowiek mógł pragnąć zła jako zła, „wszakże nie bez pewnych wątpliwości co do możliwości przeciwnego poglądu”<sup>55</sup>.

Autonomia woli — „nic innego tylko wola jest całkowitą przyczyną chcenia” (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*)<sup>56</sup> — zdecydowanie ogranicza władzę rozumu. Jego dyktat nie jest absolutny. Wola nie ogranicza natomiast władzy natury — ani wewnętrznej natury człowieka, zwanej „skłonnością”, ani też zewnętrznych okoliczności. Wola nie jest w żadnym razie wszechmocna. Jeśli chodzi o jej rzeczywistą skuteczność, jej siła polega wyłącznie na tym, że nie można jej zmusić do chcenia. Aby zilustrować tę umysłową wolność, Duns daje przykład człowieka, „który rzuca się z jakiegoś wysokiego miejsca”<sup>57</sup>. Czy ten akt kończy jego wolność tylko dlatego, że teraz musi już koniecznie spaść? Według Szkota nie kończy. Człowiek ten spada wprawdzie na mocy konieczności, zmuszony przez prawo ciężenia, pozostaje jednak wolny w tym, czy „dalej chce spadać”, i oczywiście może zmienić zdanie, chociaż w tym przypadku nie mógłby już odwrócić tego, co z własnej woli zaczął, i tak czy owak znalazłby się w mocy konieczności. Pamiętamy przykład Spinozy z toczącym się kamieniem, który gdyby był obdarzony świadomością, uległby z konieczności iluzji, że sam rzucił się z góry i toczy się teraz z własnej woli. Takie porównania uprzytamniają nam, jak bardzo tego rodzaju stwierdzenia i ich ilustracje, ubrane w dyskursywne argumenty, są uzależnione od wcześniejszych założeń przedstawiających konieczność i wolność jako oczywiste fakty. Wracając do naszego przykładu: prawo cięże-

nia nie może mieć władzy nad wolnością gwarantowaną przez wewnętrzne doświadczenie, żadne wewnętrzne doświadczenie nie jest bezpośrednio ważne w takim świecie, jakim on rzeczywiście i z konieczności jest, według świadectw naszego zewnętrznego doświadczenia oraz poprawnego rozumowania będącego dziełem naszego intelektu.

Duns Szkot rozróżnia dwa rodzaje woli: „wolę naturalną” (*ut natura*), która idzie za naturalnymi skłonnościami i może być popchnięta do działania przez rozum czy pragnienie, oraz „wolną wolę” (*ut libera*) we właściwym sensie<sup>58</sup>. Zgadza się on z ogromną większością filozofów, że ludzka natura ma naturalną skłonność do dobra i, tak samo jak inni, wyjaśnia złą wolę jako ludzką słabość, pewną skazę w stworzeniu, które pochodzi z nicości (*creatio ex nihilo*), i ma przez to skłonność do ponownego pogrążania się w nicości (*omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est*)<sup>59</sup>. Wola naturalna działa tak jak „ciężkość ciał” i Duns nazywa ją *affectio commodi*, co oznacza działanie na nas tego, co dla nas właściwe i dobre. Gdyby człowiek miał tylko tę naturalną wolę, byłby co najwyżej *bonum animal*, kimś w rodzaju oświeconego dzikusa, którego racjonalność pomagałaby mu tylko w wyszukiwaniu odpowiednich środków do osiągnięcia celów wyznaczonych przez jego naturę. Natomiast wolna wola — w odróżnieniu od *liberum arbitrium*, wolnego wyboru, który jest wolny tylko w zakresie wyboru środków do z góry zaprojektowanych celów — projektuje swoje cele w sposób wolny i dąży do nich z e w z g l ę d u n a n i e s a m e. Są to zresztą cele, do których tylko wola może dążyć: [*voluntas*] *enim est productiva actum*, „wola bowiem wytwarza swoje własne akty”<sup>60</sup>. Kłopot w tym, że, jak się zdaje, Duns nigdzie nie mówi, czym właściwie jest to wolne tworzenie własnych celów, chociaż wydaje się rozumieć tę aktywność jako doskonałość właściwą woli<sup>61</sup>.

Z żalem muszę stwierdzić, że nie jest to właściwe miejsce do oddania pełnej sprawiedliwości oryginalnej myśli Dunsza Szkota, a nawet gdyby tak było, zabrakłoby mi do tego kompetencji. Zwłaszcza nie zdołam pokazać owej „pasji konstruktywnego myślenia, przenikającej całe jego genialne dzieło”<sup>62</sup>, którego nie miał czasu przedstawić w systematycznej formie, zmarł bowiem zbyt młodo — zbyt młodo jak na filozofa. Zresztą, być może, nie miał do tego skłonności. Ciężko jest myśleć o jakimkolwiek wielkim filozofie, jakimkolwiek wielkim myślicielu — a nie ma ich zbyt wielu — który „wciąż jeszcze czeka na odkrycie i intelektualne wsparcie płynące z naszej uwagi i zrozumienia”<sup>63</sup>.

Takie wsparcie będzie tym bardziej pożądane i tym trudniejsze, że w ramach historii idei trudno będzie znaleźć dla Dunsza Szkota odpowiednie miejsce pomiędzy jego poprzednikami a następcami. Nie wystarczy unikać podręcznikowej etykiety: „systematyczny oponent św. Tomasza”. Jego pogląd, że wola jest władzą szlachetniejszą od intelektu, miał również wielu poprzedników między scholastykami — najważniejszym był Petrus Johannes Olivi<sup>64</sup>. Nie wystarczy również szczegółowe wyjaśnienie wpływu, jaki Duns Szkot wywarł na Kartezjusza i Leibniza, chociaż zapewne Windelband miał rację, kiedy z górami siedemdziesiąt lat temu mówił, że związek tych myślicieli z „największym ze scholastyków [...] nie został jeszcze przemyślany i zbadany, tak jak na to zasługuje”<sup>65</sup>. Oczywiście obecność Augustyńskiego dziedzictwa w pracach Dunsza nie może umknąć uwagi — nikt nie czytał Augustyna z większą sympatią i z większym rozumieniem niż on. Z drugiej strony, zakorzenienie jego poglądów w filozofii Arystotelesa było zapewne jeszcze głębsze niż w przypadku Akwinaty. Ale najistotniejsza jego myśl — koncepcja przygodności, która jest według niego ceną płaconą za wolność — nie miała ani poprzedników, ani następców. Tak samo zresztą jak jego metoda: staranne dopracowanie *experimentum suitatis* Petrusa Johannisa Olivie-

go zrealizowane w serii eksperymentów myślowych, mających stanowić ostateczny sprawdzian w krytycznych badaniach umysłu — badaniach prowadzonych w wewnętrznej komunikacji umysłu z samym sobą (*experimur in nobis, experientia interna*<sup>66</sup>).

Następnie spróbuję streścić te niezwykle oryginalne i istotne dla naszego tematu rozumowania Dunsza, które w oczywisty sposób są niezgodne z głównym nurtem naszej filozoficznej i teologicznej tradycji, ale gubią się w zawiłościach jego argumentacji i są łatwe do przeoczenia ze względu na scholastyczny sposób wykładu. Wspomniałam już o kilku najbardziej uderzających intuicjach: po pierwsze, o zastrzeżeniach w stosunku do maksymy: „Wszyscy ludzie chcą być szczęśliwi” (z której zostało tylko: „Nikt nie chce być nieszczęśliwy”); po drugie, o nie mniej zaskakującym dowodzie na istnienie przygodności („Niech wszyscy, którzy zaprzeczają przygodności, będą torturowani, aż przyznają, że jest również możliwe, aby nie byli torturowani”<sup>67</sup>). Może ktoś, zgorszony takimi przyziemnymi uwagami, umieszczonymi w uczonym kontekście, miałby ochotę potraktować je jako czysty żart. Jednak mają one filozoficzną wagę, która, według Szkota, leży w pewnej *experientia interna*, w wewnętrznym doświadczeniu umysłu, którego świadectwu może zaprzeczać tylko ktoś, komu brak tego doświadczenia, jak na przykład niewidomy przeczący istnieniu barw. Suchość tych uwag zapowiada raczej rozbłyśki intuicji aniżeli ciągi myślowe, ale u Szkota takie nagle rozbłyśki pojawiają się zazwyczaj w postaci gotowych tworów myślowych, w jakimś pojedynczym głębokim stwierdzeniu, będącym wynikiem długich wcześniejszych badań. Jest charakterystyczne dla Szkota, że pomimo swojej „pasji do myślenia konstrukcyjnego” nie zbudował systemu; jego najbardziej zaskakujące intuicje pojawiają się często mimochodem i jakby poza kontekstem; musiał zapewne sobie uświadamiać złe strony swojej metody, ponieważ ostrzega nas wprost przed

dysputami z „lubiącym spory” oponentem; taki oponent, pozbawiony „wewnętrznego doświadczenia”, zapewne wygra spór, grzebiąc tym samą kwestię będącą przedmiotem rozważań<sup>68</sup>.

Zacznijmy od przygodności. Jest to cena, jaką musimy zapłacić za wolność. Szkot jest jedynym myślicielem, u którego słowo „przygodny” nie budzi pejoratywnych skojarzeń: „Powiadam, że przygodność nie jest brakiem czy defektem bytu, tak jak deformacja [...], którą stanowi grzech. Przygodność jest raczej pozytywną odmianą bytu, tak samo konieczną, jak inne odmiany”<sup>69</sup>. Stanowisko takie wydaje mu się nie do uniknięcia dla zachowania intelektualnej spójności, jeśli się chce zachować wolność. Prymat intelektu nad wolą należy odrzucić, „ponieważ [obstawanie przy nim] w żaden sposób nie da się pogodzić z wolnością”<sup>70</sup>. Dla Szkota główna różnica pomiędzy chrześcijanami a poganami leży w biblijnym pojmowaniu pochodzenia wszechświata: wszechświat według Księgi Rodzaju nie powstał z emanacji ukształtowanych wcześniej, koniecznych sił (wówczas jego istnienie byłoby również konieczne), ale został stworzony *ex nihilo* przez decyzję Boga Stworzyciela, który, jak należy przypuszczać, miał całkowitą wolność stworzenia zupełnie innego świata, w którym nie byłyby ważne ani nasze matematyczne prawdy, ani nasze reguły moralne. Wynika stąd, że wszystko, czego mogło nie być, Bóg osobiście podtrzymuje w istnieniu. Istnienie Boga jest konieczne z punktu widzenia niekoniecznego, w wolny sposób uczynionego przezeń świata, ale nie w tym sensie konieczne, że była jakaś konieczność, która spowodowała przymus czy też poddała jakieś sugestie dotyczące aktu stworzenia. Taka konieczność, działająca niejako przez Boga, stałaby w jawnej sprzeczności z jego wszechmocą i najwyższym statusem w bycie.

Ludzie są częścią stworzenia i wszystkie ich naturalne zdolności — w tym intelekt — w naturalny sposób przestrzegają praw ustanowionych przez boskie *fiat*. Jednak

w przeciwieństwie do innych części stworzenia, człowiek nie był uczyniony z całkowitą dowolnością; został stworzony na obraz Boga — tak jakby Bóg nie tylko w tamtym nadnaturalnym świecie potrzebował towarzystwa podobnych sobie aniołów, ale potrzebował również podobnego do siebie stworzenia w obrębie tego świata. Znamieniem tego stworzenia, z pewnością bliższego Bogu niż jakimkolwiek innemu stworzeniu, nie jest zdolność twórcza; w tym przypadku stworzenie to byłoby czymś w rodzaju „śmiertelnego boga” (i wydaje się to bardzo prawdopodobnym powodem, dla którego Duns nie rozwinął swojego pojęcia „swobodnie zaprojektowany cel woli”, nawet jeśli myślał o tej „pozbawionej specyficznej treści zdolności do swobodnego projektowania” jako „właściwej woli doskonałości”<sup>71</sup>). Człowiek wyróżnia się raczej zdolnością do swobodnego afirmowania i negowania, którego nie wymuszają ani rozum, ani pragnienia. Jest tak, jakby był, raz zaistniawszy, potrzebował dla swego wypełnienia końcowego osądu Boga — „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rodz 1, 31) — powtarzanego również przez istoty śmiertelne stworzone na jego podobieństwo.

W każdym razie ceną za wolność woli jest swoboda w stosunku do każdego przedmiotu; człowiek może „nienawidzić Boga i znajdować upodobanie w tej nienawiści”. Pewna bowiem przyjemność (*delectatio*) towarzyszy każdemu aktowi chcenia<sup>72</sup>. Wolność woli nie polega na wybieraniu środków do wcześniej określonych celów — takich jak *eudaimonia*, *beatitudo* albo stan uświęcenia — ponieważ ten rodzaj celów jest dany przez ludzką naturę; wolność polega na swobodnym afirmowaniu bądź negowaniu, bądź nienawidzeniu wszystkiego, z czym się spotykamy. To właśnie ta wolność woli staje się w obrębie umysłu tym, co oddziela człowieka od reszty stworzenia. Bez niej człowiek byłby co najwyżej *bonum animal*, oświeconym zwierzęciem albo, jak wcześniej powiedział Petrus Johannis Olivi, *bestia intellec-*

*tualis*, zwierzęciem obdarzonym intelektem<sup>73</sup>. Cud ludzkiego umysłu polega na tym, że za sprawą woli wykracza on poza całe stworzenie (*voluntas transcendit omne creatum*), jak powiedział Olivi<sup>74</sup>, i to właśnie jest znakiem, że człowiek został uczyniony na obraz Boga. Fragment z Biblii o tym, że Bóg wyróżnił człowieka, dając mu władzę nad wszystkimi dziełami swoich rąk (Psalm 8), znaczyłby tylko tyle, że uczynił go najwyższym ze wszystkich rzeczy stworzonych. To jeszcze nie oddzielałoby radykalnie człowieka od rzeczy. Dopiero kiedy chcące *ego* mówi w swoim najwyższym wcieleniu: *Amo: volo tu sis*, „Kocham cię: chcę, żebyś był”, a nie „chcę cię posiadać” albo „chcę tobą rządzić”, pokazuje, że jest zdolne do tej samej miłości, jaką przypuszczalnie Bóg kocha ludzi. On bowiem stworzył ludzi tylko dlatego, że chciał, aby istnieli, i kocha ich nie pożądamy.

Oto jak sprawa przedstawiała się dla chrześcijan; oto dlatego „chrześcijanie [...] mówią, że Bóg działa przygodnie [...], w sposób wolny i przygodnie”<sup>75</sup>. Ale, według Szkota, jest również możliwe dojście do takiej samej oceny przygodności na drodze filozoficznej. W końcu to właśnie Filozof pierwszy zdefiniował przygodność oraz to, co akcydentalne (*to symbēbekos*), jako coś, co „nie jest konieczne, ale ma również możliwość niebycia (*endechomenon mē einai*)<sup>76</sup> — a czego jest bardziej świadome chcące *ego* (w każdym swoim akcie), jeśli nie tego, że mogłoby również nie chcieć (*experitur enim qui vult se posse non velle*<sup>77</sup>)? Jak inaczej mógłby człowiek odróżnić wolny akt woli od przemożnego pragnienia, jeśli nie za pomocą niezawodnego wewnętrznego sprawdzianu?

Przeciwko wolności woli do chcenia i nie-chcenia przemawia na pewno prawo przyczynowości, które Szkot znał również w wersji Arystotelesowskiej, jako pojęcie łańcucha przyczynowego, który pozwala zrozumieć wszelki ruch i ostatecznie prowadzi do nie poruszającego się źródła wszelkiego ruchu, „nieruchomego poruszyciela”, przyczyny, któ-



ra sama nie ma przyczyny. Logiczna moc tego argumentu lub raczej jego siła eksplikacyjna tkwi w założeniu, że do wyjaśnienia, dlaczego coś ma raczej być niż nie być, czyli do wyjaśnienia zmiany i ruchu, potrzebna jest tylko jedna przyczyna. Duns podważa tę koncepcję. Zaprzecza istnieniu łańcucha przyczynowego, czyli nieprzerwanego ciągu następujących po sobie koniecznych i dostatecznych przyczyn, który prowadziłby ostatecznie — jeśli mamy uniknąć nieskończonego regresu — do pierwszej przyczyny, która sama nie ma już przyczyny.

Duns rozpoczyna dyskusję od pytania: „Czy akt woli jest spowodowany przez motywujący ją przedmiot, czy też wola wprawia w ruch sama siebie?” Najpierw odrzuca to, że wola jest wprawiana w ruch przez leżący na zewnątrz niej przedmiot, ponieważ taki pogląd zaprzeczałby wolności (*quia hoc nullo modo salvat libertatem*). Odrzuca również przeciwną odpowiedź, że wola jest wszechmocna, ponieważ nie wyjaśnia to wszystkich konsekwencji, jakie wynikają z aktu chcenia (*quia tunc non possunt salvari omnes conditiones quae consequuntur actum volendi*). W ten sposób dochodzi do „stanowiska pośredniego”, które rzeczywiście zachowuje oba fenomeny: wolność i konieczność. Akt woli przedstawiony w tej formie brzmi jak typowe logiczne ćwiczenie scholastyków, pozbawiona treści zabawa abstrakcyjnymi pojęciami. Jednak Szkot robi nagle krok naprzód w swoich dociekaniach i wysuwa teorię „przyczyn częściowych [...], które mogą konkurować ze sobą na równych prawach i działać niezależnie jedna od drugiej”.

Wychodząc od faktu rozmnażania, gdzie dwie niezależne substancje, żeńska i męska, muszą się spotkać, aby počąć dziecko, Duns wysuwa koncepcję głoszącą, że każda zmiana zachodzi na skutek zbiegu wielu przyczyn. Takie zbieżności tworzą strukturę rzeczywistości we wszystkich ludzkich sprawach<sup>78</sup>. Sednem tego fragmentu filozofii Szkota jest zatem nie tylko głoszenie Boskiej wolności w stwarza-

niu świata, to znaczy możliwości stworzenia zupełnie innego świata, ale pokazanie, że przygodność cechuje wszelki ruch i zmianę, a więc właśnie te fenomeny, które doprowadziły Arystotelesa do prawa przyczynowości (zarówno *aitiai*, jak i *archai*).

„Przez «przygodne» — powiada Szkot — rozumiem nie to, co jest konieczne, bądź to, co zawsze istniało, ale to, czego przeciwieństwo mogło [równie dobrze] pojawić się w tym czasie, kiedy w rzeczywistości pojawiło się to właśnie. Dlatego nie mówię, że coś jest przygodne, lecz że coś zostało przygodnie spowodowane”<sup>79</sup>. Innymi słowy, to właśnie element przyczynowy w ludzkich sprawach skazuje je na przygodność i nieprzewidywalność. Doprawdy trudno sobie wyobrazić coś bardziej sprzecznego z jakąkolwiek dotychczasową tradycją filozoficzną niż ów nacisk, jaki Duns kładł na przygodny charakter procesów w świecie. (Pomyślmy tylko o bibliotekach, jakie zapewniono, aby wyjaśnić konieczność wybuchu dwóch ostatnich wojen światowych. Różne teorie podają tę lub inną przyczynę, gdy tymczasem obie pożogi wojenne zostały z całą pewnością „spowodowane przygodnie”, to znaczy za sprawą zbiegu różnych przyczyn, w którym jakaś jedna dodatkowa przyczyna mogła dać decydujący impuls.)

Zdefiniowane wyżej pojęcie przygodności koresponduje niewątpliwie z doświadczeniem chcącego *ego*, które uświadamia sobie własną wolność w akcie chcenia i którego jego własne cele nie przymuszają ani do działania, ani do nie-działania. Jednocześnie pozostaje ono w nieusuwalnej, jak się zdaje, opozycji do innego, równie prawomocnego doświadczenia umysłowego oraz do zdrowego rozsądku, mówiącego nam, że żyjemy w świecie, którym faktycznie rządzą rozmaite konieczności. Coś może się zdarzyć całkiem przypadkowo, ale kiedy już zaistnieje i stanie się rzeczywistością, traci charakter przygodny i przybiera postać konieczności. I nawet jeśli dane zdarzenie jest wywołane przez

nas samych albo my jesteśmy jedną z przyczyn powodujących jego powstanie — jak przy zawieraniu małżeństwa albo popełnianiu przestępstwa — to przecież ten prosty egzystencjalny fakt, że to zdarzenie jest, skoro już się stało (bez względu na powody), będzie zawsze zadawał kłam wszelkim rozważaniom na temat jego pierwotnej przypadkowości. Kiedy to, co przygodne, już się zdarzyło, nie możemy dłużej rozplątywać nitek, które oplatały je, zanim stało się *z d a r z e n i e m* — tak jakby wciąż jeszcze mogło być albo nie być<sup>80</sup>.

Przyczyną tego dziwnego przeskoku do innej perspektywy, będącego źródłem wielu paradoksów związanych z problemem wolności, jest to, że istnienia nie da się niczym zastąpić. Żaden realny ani możliwy byt nie jest jego odpowiednikiem. Co prawda, bieg czasu i zmiana zabierają istnienie faktom i zdarzeniom, ale każda, nawet najbardziej radykalna zmiana tego rodzaju, zakłada jakąś istniejącą rzeczywistość. Mówiąc słowami Szkota, „wszystko, co przeszłe, jest absolutnie konieczne”<sup>81</sup>. Stało się to już bowiem koniecznym warunkiem mojego własnego istnienia i nie mogę, ani samym umysłem, ani w jakikolwiek inny sposób, pojąć mojego własnego nieistnienia. Będąc częścią bytu, nie potrafię pojąć nicości, tak samo jak nie potrafię pojąć Boga przed *creatio ex nihilo*, chociaż potrafię go pojąć jako Stwórcę bytu.

Innymi słowy, Arystotelesowskie rozumienie aktualnego istnienia jako wyrastającego z poprzedzającej go potencjalności dałoby się zweryfikować tylko wówczas, gdyby było możliwe zawrócenie tego procesu i powrót od aktualności do potencjalności, przynajmniej czysto mentalnie; tego jednak nie da się uczynić. O tym, co aktualnie istnieje, możemy powiedzieć tylko to, że z pewnością *n i e b y ł o n i e m o ż l i w e*. Nie możemy udowodnić, że było ono konieczne po prostu dlatego, że nie sposób wyobrazić sobie takiego stanu rzeczy, w którym się to nie zdarzyło.

To właśnie skłoniło Johna Stuarta Milla do stwierdzenia,

że „nasza świadomość wewnętrzna mówi nam, że posiadamy tę władzę [tj. wolną wolę], gdy tymczasem całe doświadczenie zewnętrzne ludzkiej rasy mówi, że nie czynimy z niej użytku”. Z czego bowiem składa się owo „doświadczenie zewnętrzne ludzkiej rasy”, jeśli nie z zapisów historyków, których spojrzenie kieruje się wstecz, ku temu, co już się stało — *factum est* — i dlatego jest już konieczne? Pewniki „doświadczenia zewnętrznego” wypierają tu wprawdzie „świadomość wewnętrzną”, ale nie niszczą całkowicie jej świadectwa. Dla umysłu pragnącego uzgodnić obie strony i utrzymać równowagę pomiędzy „doświadczeniem zewnętrznym” i „świadomością wewnętrzną” rzecz przedstawia się tak, jakby podstawą konieczności przeszłych zdarzeń była przygodność ludzkiej uwagi.

Jeśli natomiast umysł w obliczu tej oczywistej sprzeczności zdecyduje się czerpać naukę wyłącznie ze swojego własnego wnętrza i odda się rozmyślaniom nad przeszłością, stwierdzi, że już przez swoje własne stawanie się przekształcił przeszłe procesy i pozbawił je przypadkowości, podstawiając na to miejsce pewien wzorzec oparty na idei konieczności. Taka operacja jest koniecznym warunkiem egzystencji myślącego *ego*, które poszukuje sensu w tym, co już powstało i jest. Żadna pojawiająca się w świecie spójność nie zostałaby wyjaśniona bez apriorycznego założenia pewnej linearnej sekwencji zdarzeń, spowodowanych przez ich przyczyny w sposób konieczny, a nie przygodny. Jedynym sposobem na ułożenie i opowiedzenie jakiegokolwiek historii jest wyeliminowanie z tego, co się zdarzyło, wszystkich elementów „akcydentalnych”, których wierne wyliczenie byłoby i tak niemożliwe nawet dla jakiegoś komputerowego mózgu.

Mówi się o Szkocie, że z pogodą przyznawał, iż „nie ma żadnej dobrej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób pogodzić wolność i konieczność”<sup>82</sup>. Nie znał wszak Heglowskiej dialektyki, w której podporządkowany konieczności proces może wytwarzać wolność. Jednak w jego własnym my-

śleniu takie pogodzenie nie było potrzebne, ponieważ w jego oczach wolność i konieczność są dwoma zupełnie różnymi wymiarami umysłu; jeśli jest tu w ogóle jakiś konflikt, sprowadzałby się on do wewnętrznego konfliktu pomiędzy chcącym i myślącym *ego*. Wola kieruje intelektem i zmusza człowieka do stawiania pytania: dlaczego? Dzieje się tak z prostego powodu, który później odkrył Nietzsche. Wola nie może „chcieć wstecz”, a zatem trzeba, żeby intelekt odkrył, co poszło źle. Pytanie: Dlaczego? Jaka jest tego przyczyna? — jest sugerowane przez wolę, ponieważ to wola doświadcza sama siebie jako czynnika przyczynowego.

Ten właśnie aspekt woli podkreślamy, kiedy mówimy, że „wola jest źródłem działania” albo, w języku scholastyków, że „nasza wola [...] ma zdolność wytwarzania aktów i jest tym, czym posługuje się człowiek, kiedy w sensie formalnym czegoś chce”<sup>83</sup>. W terminach przyczynowości wola jest najpierw przyczyną aktów chcenia, a akty te mogą powodować pewne efekty, których wola nie będzie już mogła odwołać. Aby uciszyć resentyment woli wywołany tą bezsilnością, intelekt próbuje wyjaśnić przyczyny tego, co się stało, i fabrykuje taką historię, żeby wszystkie dane można było umieścić na właściwym miejscu. Wszakże bez założenia konieczności historia ta straciłaby wszelką spójność.

Innymi słowy, właśnie dlatego, że przeszłość jest tym, co „absolutnie konieczne”, znajduje się poza zasięgiem woli. Dla samego Szkota sprawa przedstawiała się prościej: decydującym przeciwstawieniem jest dla niego nie wolność i konieczność, ale wolność i natura — wola *ut natura* i wola *ut libera*<sup>84</sup>. Podobnie jak intelekt, wola jest naturalnie skłonna do podlegania konieczności, z tą wszakże różnicą, że wola, w przeciwieństwie do intelektu, potrafi się skutecznie oprzeć tej skłonności.

W ścisłym związku z tą doktryną przygodności Szkot proponuje zaskakująco proste rozwiązanie odwiecznego problemu wolności, który, jak widzieliśmy, wyrasta z same-

go istnienia zdolności chcenia. Omówiliśmy dość obszernie to dziwne pęknięcie woli, fakt, że podział na dwóch-w-jednym, charakterystyczny dla wszystkich procesów w umyśle, a po raz pierwszy odkryty przez Sokratesa i Platona w procesach myślowych, zamienia się w śmiertelną walkę pomiędzy „chcę” i „nie-chcę” (pomiędzy *velle* i *nolle*), które jednak muszą być razem obecne w ludzkim umyśle, aby mogła zaistnieć wolność: *Experitur enim qui vult se posse non velle*, „Ten, kto doświadcza chcenia, doświadcza również tego, że może nie chcieć”<sup>85</sup>. Scholastycy, idąc za apostołem Pawłem i filozofią woli Augustyna, zgadzali się co do tego, że łaska Boża jest potrzebna do uleczenia woli z jej nieszczęsnego stanu. Jednak Szkot, najwierniejszy skądinąd kontynuator tej tradycji, nie zgadzał się z tym. Boska interwencja nie jest według niego potrzebna, aby wybawić chcące *ego*.

Wola wie doskonale, jak ma się uleczyć z konsekwencji owego bezcennego, a przecież tak kontrowersyjnego daru, jakim jest wolność. Dar to wątpliwy, ponieważ fakt, że wola jest wolna, nie zdeterminowana i nie ograniczona przez zewnętrzne i wewnętrzne przedmioty, nie oznacza wcale, że człowiek cieszy się nieograniczoną wolnością. Zazwyczaj człowiek porzuca tę swoją wolność w ten prosty sposób, że przechodzi do **d z i a ł a n i a** zgodnie z tym, co podsunęła mu jego wola. „Na przykład: możliwe jest, bym w tej chwili pisał, tak samo jak jest możliwe, bym nie pisał. Jednak moja czynność pisania wyklucza swoje przeciwieństwo. Jednym aktem woli mogę sprawić, bym pisał, innym mogę zdecydować, by nie pisać, ale nie mogę obu tych aktów spełnić jednocześnie”<sup>86</sup>. Innymi słowy, wola ludzka jest nie zdeterminowana, otwarta na przeciwieństwa i dlatego wewnętrznie pęknięta, ale tylko tak długo, jak długo jej aktywność polega na spełnianiu aktów chcenia; w chwili kiedy przestaje chcieć i zaczyna działać, wybierając jedną z rozważanych wcześniej propozycji, traci swą wolność, a człowiek, w którym mieszka owo chcące *ego*, dostępuje tego samego szczę-

ścia, co osioł Buridana, który rozwiązał problem wyboru pomiędzy dwiema wiązkami siana, idąc za instynktem mówiącym mu: przestań wybierać i zacznij jeść.

W tym rozwiązaniu, może zbyt prostym na pierwszy rzut oka, kryje się dokonane przez Szkota (prawdopodobnie pod wpływem Arystotelesa) rozróżnienie na *activum* i *factivum* — czyli na czystą aktywność, Arystotelesowską *energeia*, która posiada swój cel i *ergon* w sobie samej — i wytwarzanie, *facere*, które polega na „produkowaniu albo konstruowaniu jakiegoś zewnętrznego przedmiotu”, z czego wynika, że „operacja ta jest przemijająca, jako że ma swój kres poza działającym. Ludzkie produkty są wytwarzane za pomocą aktywności przemijających”<sup>87</sup>. Natomiast aktywności umysłowe, takie jak myślenie czy chcenie, należą do pierwszego rodzaju i pomimo że w rzeczywistym świecie nie rodzą żadnych skutków, Szkot przyznaje im „wyższą doskonałość”, ponieważ w swej istocie nie są przemijające. Ustają nie dlatego, że osiągnęły swój cel, ale dlatego, że człowiek jako istota ograniczona i zdeterminowana nie jest zdolny do ciągnięcia ich w nieskończoność.

Szkot przyrównuje aktywności umysłu do „aktywności” światła, które „wciąż odnawia się w swym źródle, zachowując w ten sposób wewnętrzną stałość i po prostu trwając”<sup>88</sup>. Ponieważ dar wolnej woli został zesłany na *ens creatum*, musi, dla zachowania samego siebie, przejść od *activum* do *factivum*, od czystej aktywności do konstruowania czegoś, co znajdzie swój kres w powstaniu wytworu. Przejście to jest możliwe, ponieważ w każdym „chcę” zawiera się pewne „mogę”, które ustanawia dla „chcę” granice, nie pochodzące z zewnątrz, ale z samego wnętrza aktywności chcenia. *Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*, „wola jest możliwością, ponieważ może coś zdziałać”. Ta możliwość, nieodłączna od woli, jest w rzeczywistości „przeciwieństwem *potentia passiva* arystotelików. Jest to aktywne [...], obdarzone mocą «mogę» [...], którego doświadcza *ego*”<sup>89</sup>.

Wola jest więc umysłową potencją, której siła nie polega, jak u Epikteta, na chronieniu umysłu przed rzeczywistością, ale, przeciwnie, na inspirowaniu umysłu i dodawaniu mu wiary w siebie. Wraz z opisanym wyżej doświadczeniem, które o tym mówi, doszliśmy jakby do końca historii, której początkiem było odkrycie apostoła Pawła, że *velle* i *posse* nie pokrywają się ze sobą — co przeczyło naturalnemu w przedchrześcijańskiej starożytności założeniu. Ostatnie słowo Dunsza Szkota w sprawie woli jako władzy umysłu odwołuje się do fenomenu, który dopiero parę wieków później bardziej wyczerpująco wydobyli na jaw Nietzsche i Heidegger, zrównując wolę i siłę. Różnica polega na tym, że Skot nie uświadamiał sobie nihilistycznego aspektu tego fenomenu, to znaczy siły, której źródłem jest negacja. Nie patrzy on jeszcze na przyszłość jako na antycypowaną negację terażniejszości — może tylko w tym najogólniejszym sensie, że dostrzega przyrodzoną marność wszystkich czysto światowych wydarzeń (jak mówił Augustyn: *quod futurum est, transitur expectatur*, „oczekujemy, że to, co przyszłe, też przemienie”<sup>90</sup>).

Człowiek potrafi wykroczyć poza ten świat — poza byt wraz ze wszystkim, co sam stworzył i co pozostaje jego mieszkaniem aż do śmierci; niemniej nawet jego umysłowe aktywności nigdy nie tracą więzi ze światem prezentującym się zmysłom. Intelekt jest „powiązany ze zmysłami”, a „jego wrodzoną funkcją jest rozumienie danych zmysłowych”; w podobny sposób „wola jest powiązana z pożądaniem zmysłowym”, a jej wrodzoną funkcją jest „doznawanie samozadowolenia”. *Voluntas coniuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus coniunctus sensui natus est intelligere sensibilia*<sup>91</sup>. Najważniejsze są tu słowa *condelectari sibi*. Jest to rozkosz tkwiąca w samej aktywności chcenia, zupełnie różna od rozkoszy płynącej z pożądania, kiedy posiadało już ono to, czego pożądało. Ta ostatnia jest przemijająca, posiadanie tłumi stopniowo i rozkosz, i samo pożąda-



nie. Natomiast *condelectatio sibi* zawiera w sobie rozkosz, ponieważ jest podobne do pragnienia, a Szkot stwierdza wyraźnie, że żadna rozkosz płynąca z umysłu nie może rywalizować z rozkoszą powstającą ze spełnienia się pragnienia zmysłowego, z tym może wyjątkiem, że to ostatnie jest niemal równie przemijające, jak samo pragnienie<sup>92</sup>. Dlatego Szkot ostro odróżnia wolę i pragnienie, ponieważ tylko wola nie jest przemijająca. Wewnętrzna radość woli jest dla niej tak naturalna, jak rozumienie i poznanie dla intelektu, i można ją wykryć nawet w nienawiści; ale wewnętrzna doskonałość woli, ostateczny pokój pomiędzy dwoma-w-jednym, może nastąpić tylko wtedy, gdy wola zamieni się w miłość. Gdyby wola była tylko pragnieniem posiadania czegoś, ustawałaby z chwilą osiągnięcia przedmiotu: nie pragnę wszak tego, co posiadam.

W spekulacjach Dunsza na temat życia po śmierci — to jest pewnej „idealnej” egzystencji człowieka jako człowieka — kluczowa jest właśnie nadzieja na przemianę woli w miłość z jej wewnętrzną *delectatio*. Przemiana chcenia w kochanie nie oznacza, że to ostatnie przestaje być aktywnością (której cel leży w niej samej); dlatego stan uświęcenia, nowego szczęśliwego życia, którym człowiek będzie się cieszył po śmierci, nie może polegać na spoczynku i kontemplacji. Kontemplacja *summum bonum*, czyli najwyższego „przedmiotu”, jakim jest Bóg, byłaby ideałem dla intelektu, realizującego się w intuicji, czyli w uchwytywaniu rzeczy w ich „jednostkowej istocie” (*haecceitas*) — uchwytywaniu niedoskonałym w tym życiu nie tylko dlatego, że to, co najwyższe, pozostaje nieznanne, ale również z powodu niedoskonałości samej intuicji istot jednostkowych: „Intelekt [...] znajduje ucieczkę w pojęciach abstrakcyjnych, ponieważ nie może uchwycić istoty jednostkowej”<sup>93</sup>. Pojęcie „wiecznego spokoju” wywodzi się z doświadczenia niepokoju oraz z pragnień i pożądań bytu pełnego potrzeb, przekraczanych wprawdzie przezeń w aktywności umysłowej, ale nigdy do

końca. Wola w stanie uświęcenia, to jest w życiu pośmiertnym, nie ma potrzeby ani nawet zdolności do odrzucenia i nienawiści, co jednak nie znaczy, że człowiek w stanie uświęcenia utracił zdolność mówienia „tak”.

Tę bezwarunkową akceptację Szkot nazywa „miłością”: *Amo: volo ut sis.* „Wieczna szczęśliwość jest zatem aktem, w którym wola wchodzi w kontakt z przedmiotem prezentowanym jej przez intelekt i kocha go, w ten sposób zaspokajając wreszcie naturalne pragnienie”<sup>94</sup>. Tu znów miłość jest rozumiana jako aktywność, ale już nie umysłowa, ponieważ jej przedmiot już nie jest czymś, co nieobecne dla zmysłów i w niedoskonały sposób poznawane przez intelekt. „Wieczna szczęśliwość bowiem [...] polega na pełnym i doskonałym dotarciu do przedmiotu takiego, jakim on jest sam w sobie, a nie takiego, jakim jest w umyśle”<sup>95</sup>. Umysł, transcendujący doczesne egzystencjalne uwarunkowania tego wędrowca (pielgrzyma na ziemi), którym jest człowiek, ma przedsmak przyszłego stanu szczęśliwości już teraz, kiedy doświadcza czystej aktywności, to jest wtedy, gdy chce nie przekształca się w nim w kochanie. Powracając do Augustyńskiego rozróżnienia *uti* i *frui*, czyli używania czegoś do osiągnięcia czegoś innego z jednej strony i cieszenia się czymś dla niego samego z drugiej, Szkot powiada, że istota wiecznej szczęśliwości polega na *fruitio*, czyli „doskonałej miłości do Boga ze względu na niego samego [...], odmiennej od miłości do Boga ze względu na samego siebie”. Nawet jeśli człowiek kocha Boga ze względu na zbawienie własnej duszy, jest to wciąż *amor concupiscentiae*, miłość pożądawcza<sup>96</sup>. Już u Augustyna znajdujemy owo przekształcenie chcenia w kochanie, i jest prawdopodobne, że refleksje obu myślicieli zrodziły się pod wpływem słów Pawła o „miłości, która nie zna końca”, nawet wtedy, gdy „przyjdzie już to, co doskonałe”, a wszystko inne „przemienie” (Kor 13, 8–13). Augustyn postuluje to przekształcenie ze względu na wiążącą siłę woli w stosunku do umysłu; nie ma silniejszych wię-

zów niż miłość, którą miłują się nawzajem kochający<sup>97</sup>. Szkot opiera swą wiarę w wieczność miłości na innej podstawie. Pojmuje on miłość nie jako coś pustego, oczyszczonego z pragnień i potrzeb, ale jako coś, w czym sama władza woli przekształca się w czystą aktywność.

Dzięki cudownej naturze swojego umysłu człowiek potrafi przekroczyć swoje ziemskie uwarunkowania (choćby tylko mentalnie i nietrwale) oraz cieszyć się ową czystą aktywnością, która jest celem samym w sobie. Może też mieć nadzieję na inny cud, polegający na uduchowieniu człowieka w całej jego egzystencji w życiu pośmiertnym. Szkot mówi o „ciele uświęconym”<sup>98</sup>, niezależnym od „władz”, których funkcjonowanie jest w tym życiu ustawicznie przerywane, bądź to przez *factivum*, to jest wytwarzanie lub konstruowanie przedmiotów, bądź przez pragnienia, nigdy nie milknące u pełnego potrzeb stworzenia, jakim jest człowiek. Jedno i drugie sprawia, że każda aktywność w tym życiu jest przemijająca, nie wyłączając aktywności umysłu. Przemiana woli w miłość tłumi, ale nie wygasza całkowicie niepokoju woli. Stałość, jaką przejawia siła miłości, odczuwana jest nie jako zatrzymanie ruchu — tak jak koniec wojennego szaleństwa jest odczuwany jako cisza pokoju — ale raczej jako pogoda skupionego w sobie i spełniającego się w sobie wiecznego ruchu. Nie ma tu ciszy i rozkoszy towarzyszących dokonaniu jakiegoś doskonałego działania. Jest raczej spoczynek aktu, który osiągnął swój cel. W tym życiu znamy takie akty za sprawą *experientia interna*. Według Szkota powinniśmy je rozumieć jako przybliżone obrazy owej niepewnej jeszcze przyszłości, w której miałyby one trwać już zawsze. Tam „działająca władza dozna ukojenia w swoim przedmiocie, za sprawą doskonałego aktu miłości, przez który go osiągnie”<sup>99</sup>.

Pomysł, że może istnieć aktywność, która znajduje swój spoczynek sama w sobie, jest tak samo zaskakująco oryginalny — Szkot nie miał tu ani poprzedników, ani następców

w historii myśli zachodniej — jak wyniesienie przezeń tego, co przygodne, ponad to, co konieczne, oraz bytów poszczególnych ponad to, co uniwersalne. Próbowałam pokazać, że u Szkota znajdujemy nie tylko proste odwrócenia dawniejszych pojęć, ale prawdziwie nowe intuicje, które można by przedstawić jako spekulatywne przesłanki filozofii wolności. O ile mogę to ocenić, w całej historii filozofii tylko Kanta można porównać ze Szkotem, jeśli chodzi o to bezwarunkowe obstawanie przy ludzkiej wolności. I chociaż Kant z całą pewnością nie wiedział nic o Szkocie, zakończę ten rozdział ustępem z *Krytyki czystego rozumu*, w którym Kant zajmuje się tym samym problemem, co Szkot, chociaż nie wspomina tu o wolności i woli:

„Jest czymś nadzwyczaj dziwnym, że jeśli się zakłada, iż coś istnieje, to nie można uniknąć następstwa, że istnieje coś także w sposób konieczny [...]. Natomiast bez względu na to, jakie bym chciał przyjąć pojęcie jakiejś rzeczy, znajduję, że istnienia jej nie mogę nigdy przedstawić sobie jako bezwzględnie koniecznego i że nic mi nie przeszkadza pomyśleć sobie nieistnienia czegokolwiek, co by istniało, że więc wprawdzie muszę do tego, co istnieje, dobrać w ogóle coś koniecznego, ale że żadnej rzeczy nie mogę pomyśleć jako samej w sobie koniecznej. To znaczy: nie przyjmując istoty koniecznej, nie mogę nigdy do końca doprowadzić cofania się do warunków tego, co istnieje, ale nie mogę też nigdy zacząć od takiej istoty. [...] [I podsumowując te rozważania nieco dalej] [...] Nie istnieje bowiem nic, co by rozum bezwzględnie wiązało z tym istnieniem, lecz może on je zawsze i bez sprzeczności z myśli usunąć”<sup>100</sup>.

Idąc śladem Szkota możemy do tego dodać, że w myśli nie można znaleźć absolutnej nicości. Będziemy mieli okazję powrócić do tej idei przy omawianiu niepewnych losów władzy chcenia u schyłku epoki nowożytnej.

<sup>1</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 209, 75.

<sup>2</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. VI, tłum. P. Bełech, Londyn 1980, zag. 82, art. 1, s. 152 [Sumę teologiczną św. Tomasza cytuję według następujących tomów polskiego przekładu: t. I, II, IV, VI, tłum. P. Bełech, oraz t. IX, tłum. F. Bednarski, Londyn 1962–1980 — przyp. tłum.].

<sup>3</sup> Tamże, t. VI, zag. 83, art. 4, s. 172, zob. też zag. 81, art. 3, s. 149.

<sup>4</sup> Duns Szkot cytowany wg E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 56.

<sup>5</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej* [Nie udało się odnaleźć tego zdania w polskim przekładzie — przyp. tłum.].

<sup>6</sup> W moim eseju *Czym jest autorytet* [w: H. Arendt, *Pomiędzy czasem minionym i przyszłym*, tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 1994, s. 113–175] próbowałam pokazać ważność przeszłości dla rzymskiego pojmowania polityki. Zob. zwłaszcza interpretację rzymskiej triady: autorytet, religia, tradycja.

<sup>7</sup> Zob. Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, ks. XII, rozdz. XIV.

<sup>8</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. I, zag. 5, art. 4 [W podanym przez red. amer. miejscu nie ma podobnie brzmiącego sformułowania — przyp. tłum.].

<sup>9</sup> Tamże, t. IX, zag. 15, art. 3, s. 256.

<sup>10</sup> Tamże, t. IX, zag. 18, art. 1, s. 290, zob. też t. I, kwest. 5, art. 1, s. 114, art. 3, s. 119.

<sup>11</sup> Tamże, t. IV, zag. 48, art. 3, s. 67.

<sup>12</sup> Tamże, t. IV, zag. 5, kwest. 49, art. 3, s. 81.

<sup>13</sup> Tamże, t. IV, zag. 49, art. 3, s. 81–82.

<sup>14</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 368.

<sup>15</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. VI, zag. 75, art. 6, s. 27.

<sup>16</sup> Tamże, t. VI, zag. 81, art. 3, s. 149–150.

<sup>17</sup> Tamże, t. VI, zag. 82, art. 4, s. 170.

<sup>18</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 748.

<sup>19</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. III, zag. 29, art. 3, s. 37.

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. II, ks. XIII, rozdz. XXI, s. 79.

<sup>21</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. VI, zag. 82, art. 4, s. 161.

<sup>22</sup> Zob. tamże, t. VI, zag. 83, art. 3, s. 172.

<sup>23</sup> Kwestia podniesiona przez Tomasza w: *Summa contra Gentiles*, III, 26.

<sup>24</sup> Wg W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin*, Duns Scotus und Descartes, Strassburg 1886, s. 61 n.

<sup>25</sup> Dante, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1978, Raj, Pieśń XVIII, w. 109 n.

<sup>26</sup> Wg G. Siewerth, *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte... ausgewählt und mit einer Einleitung versehen*, Düsseldorf 1954, s. 62.

<sup>27</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. VI, zag. 79, art. 2, s. 109.

<sup>28</sup> Tamże, t. IX, zag. 9, art. 1, s. 185.

<sup>29</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, ks. X, s. 380 [1177b5–6], por. s. 385 [1178b18–21].

<sup>30</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. VI, zag. 82, art. 2, s. 159; por. *Summa contra Gentiles*, III, 26.

<sup>31</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 313 [1072b3].

<sup>32</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. IX, zag. 11, art. 3, s. 213.

<sup>33</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 75.

<sup>34</sup> Zob. na przykład § IV dwujęzycznego wydania: Duns Scotus, *Philosophical Writings*, tłum. i opr. A. Wolter, London 1962, s. 83 n.

<sup>35</sup> Wg Kahl, *Die Lehre vom Primat...*, s. 97, 99.

<sup>36</sup> Zob. E. Bettoni, *The Originality of the Scotistic Synthesis*, w: J. K. Ryan, B. M. Bonansea, *John Duns Scotus, 1265–1965*, Washington 1965, s. 34.

<sup>37</sup> Tamże, s. 191. Jednak w innym miejscu tej samej książki (s. 144) Bettoni utrzymuje, że „oryginalność Dunsowego wykazania istnienia Boga polega w znacznej mierze na syntezie św. Tomasza i św. Anzelma”.

<sup>38</sup> W uzupełnieniu wcześniej cytowanych pozycji używałam głównie: E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München 1971; L. Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Scotus*, München 1968; E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952; J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München 1938; W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962; R. Prentice, *The Voluntarism of Duns Scotus*, w: *Franciscan Studies*, t. XXVIII, Roc. VI, 1968; B. Vogt, *The Metaphysics of Human Liberty in Duns Scotus*, w: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, t. XVI, 1940.

<sup>39</sup> Wg Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 64, 57, 73.

<sup>40</sup> Wg Kristeller, *Renaissance Concepts of Man*, New York 1972, s. 58.

<sup>41</sup> Wg Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 162 (przekład własny — H.A.).

<sup>42</sup> Tamże, s. 161 (przekład własny — H.A.).

<sup>43</sup> Tamże, s. 25; por. cz. V, s. 184.

<sup>44</sup> Tamże, s. 73.

<sup>45</sup> Tamże, s. 75.

<sup>46</sup> Tamże, s. 72. Gilson twierdzi, że samo pojęcie tego, co nieskończono-

ne, jest chrześcijańskie. „Grecy przed chrześcijaństwem nigdy nie uważali nieskończoności za coś bezpiecznego, ponieważ była dla nich niedoskonałością”. Zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 55.

<sup>47</sup> Zob. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 130.

<sup>48</sup> Wg E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik...*, s. 315.

<sup>49</sup> Wg J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit...* s. 86.

<sup>50</sup> Wg B. Vogt, *The Metaphysics...*, s. 34.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Wg W. Kahl, *Die Lehre vom Primat...*, s. 86–87.

<sup>53</sup> E. Bettoni, *The Originality of the Scotistic Synthesis*, s. 76.

<sup>54</sup> Zob. B. M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, w: J. K. Ryan, B. M. Bonansea, *John Duns Scotus*, s. 92. Por.: *Non possum velle esse miserum; [...] sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate*, tamże, s. 93, przyp. 38.

<sup>55</sup> Zob. tamże, s. 89–90, oraz przyp. 28. Bonansea wylicza te fragmenty, „które zdają się wskazywać na możliwość pragnienia przez wolę zła jako zła” (s. 89, przyp. 25).

<sup>56</sup> Wg B. Vogt, *The Metaphysics...*, s. 31, 57.

<sup>57</sup> B. M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, s. 94, przyp. 44.

<sup>58</sup> Zob. B. Vogt, *The Metaphysics...*, s. 29, oraz B. M. Bonansea, *John Duns Scotus...*, s. 86, przyp. 13: *Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle*.

<sup>59</sup> Wg W. Hoeres, *Der Wille...*, s. 113–114.

<sup>60</sup> Tamże, s. 151. Wg J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit...*, s. 149.

<sup>61</sup> W. Hoeres, *Der Wille...*, s. 120. Dopóki nie będzie pełnego wydania dzieł Dunsza Szkota, odpowiedź na wiele pytań dotyczących jego poglądów w tych sprawach pozostanie otwarta.

<sup>62</sup> E. Bettoni, *The Originality of the Scotistic Synthesis*, s. 187.

<sup>63</sup> Tamże, s. 188.

<sup>64</sup> Zob. E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik...*, szczególnie paragraf o Petrusie Johannisie Olivim, s. 144–167.

<sup>65</sup> Zob. E. Bettoni, *The Originality of the Scotistic Synthesis*, s. 193 n.

<sup>66</sup> Tu i ówdzie pojawiają się takie fragmenty. Omówienie tego rodzaju „introspekcji” można znaleźć w: Béraud de Saint-Maurice, *The Contemporary Significance of Duns Scotus' Philosophy*, w: J. K. Ryan, B. M. Bonansea, *John Duns Scotus*, s. 354, oraz E. Longpré, *The Psychology of Duns Scotus and Its Modernity*, w: *The Franciscan Educational Conference*, t. XII, 1931.

<sup>67</sup> W swoim „dowodzie” istnienia przygodności Szkot powołuje się na autorytet Awicenny, cytując jego *Metafizykę*: „Ci, którzy zaprzeczają pierwszej zasadzie [tj. «Niektóre byty są przygodne»], powinni być chłostani lub przypalani ogniem, dopóki nie przyznają, że nie jest tym samym być

przypalany i nie być przypalany albo być chłostany i nie być chłostany". Zob.: A. Hyman, J. J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, New York 1967, s. 592.

<sup>68</sup> Każdego, kto zapozna się z dyskusjami toczonymi w średniowieczu przez różne szkoły, uderzy panujący tam duch klótlivosti, pewnego rodzaju „klótlive pouczanie” (Francis Bacon), mające na celu przede wszystkim doraźne zwycięstwo nad przeciwnikiem. Satyry Erazma i Rabelais’go oraz ataki F. Bacona dają nam wyobrażenie o atmosferze w owych szkołach. Musiała ona niezmiernie drażnić wszystkich, którzy poważnie uprawiali filozofię. Jeśli chodzi o Szkota, zob. de Saint-Maurice, w: J. K. Ryan, B. M. Bonansea, *John Duns Scotus...*, s. 354–358.

<sup>69</sup> Wg A. Hyman, J. J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 597.

<sup>70</sup> B. M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, s. 109, przyp. 90.

<sup>71</sup> W. Hoeres, *Der Wille...*, s. 121.

<sup>72</sup> B. M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, s. 89.

<sup>73</sup> E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik...*, s. 193.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 80.

<sup>76</sup> Zob. Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968 [256b10].

<sup>77</sup> J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit...*, s. 169.

<sup>78</sup> Jeśli chodzi o teorię „współwystępujących przyczyn” zob. B. M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, s. 109–110. Cytaty pochodzą głównie z P. Ch. Balie, *Une question inédite de J. Duns Scots sur la volonté*, w: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. III, 1931.

<sup>79</sup> Duns Scotus, *Philosophical Writings...*, s. 55.

<sup>80</sup> Por. pogląd H. Bergsona cytowany w rozdz. I tego tomu, s. 57.

<sup>81</sup> Wg W. Hoeres, *Der Wille...*, s. 111; autor nie podaje niestety łacińskiego oryginału zdania: *Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig*.

<sup>82</sup> Zob. B. M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism...*, s. 95.

<sup>83</sup> Wg A. Hyman, J. J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 596.

<sup>84</sup> Zob. B. Vogt, *The Metaphysics...*, s. 29.

<sup>85</sup> J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit...*, s. 152.

<sup>86</sup> E. Bettoni, *The Originality of Scotistic Synthesis*, s. 158.

<sup>87</sup> Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 57, 77.

<sup>88</sup> W. Hoeres, *Der Wille...*, s. 191.

<sup>89</sup> E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik*, s. 288–289.

<sup>90</sup> Zob. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, s. 41.

<sup>91</sup> Wg B. Vogt, *The Metaphysics...*, s. 93.

<sup>92</sup> W. Hoeres, *Der Wille...*, s. 197.

<sup>93</sup> E. Bettoni, *The Originality of Scotistic Synthesis*, s. 122.

<sup>94</sup> B. M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, s. 120.

<sup>95</sup> Tamże, s. 119.



<sup>96</sup> Tamże, s. 120.

<sup>97</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, ks. X, rozdz. VIII, 13, s. 303.

<sup>98</sup> E. Bettoni, *The Originality of Scotistic Synthesis*, s. 40.

<sup>99</sup> Jako podstawa interpretacji posłużył mi następujący tekst łaciński z *Opus Oxoniense* IV, 49, kwest. 4, nr 5–9: *Si enim accipiatur quietatio pro [...] consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis; si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum*. Proponuję następujące tłumaczenie: „Jeśli przyjąć, że dostępuje się spokoju na skutek doskonałego aktu, przyznaję, że spokój musi być poprzedzony doskonałym osiągnięciem celu. Jeśli jednak twierdzi się, że dostępuje się spokoju za sprawą aktu spoczywającego w swym przedmiocie, to powiem, że akt miłości, w sposób naturalny poprzedzający szczęśliwość, przynosi spokój nie w ten sposób, że działająca władza spoczywa w swoim przedmiocie, lecz raczej tak, że władza ta ustawicznie osiąga swój przedmiot w doskonałym akcie”.

<sup>100</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 357–359 [B643–B645].

#### IV. KONKLUZJE

### 13. Idealizm niemiecki — „tęczowy most z pojęć”

Zanim dojdziemy do ostatniej części tych rozważań, spróbuję uzasadnić ostatni i największy — obejmujący kilka wieków — przeskok w tej szkieletowej i fragmentarycznej prezentacji, którą mam śmiałość ogłaszać jako historię woli. Wspomniałam już o swoich wątpliwościach co do możliwości uprawiania „historii idei” jako pewnej *Geistesgeschichte*, opierającej się na założeniu, że idee następują po sobie i rodzą się jedne z drugich w pewnym czasowym porządku. Takie założenie ma sens tylko w systemie Heglowskiej dialektyki. Wszelako, niezależnie od wszelkich teorii, istnieje przecież pewien ciąg wielkich myślicieli, których miejsce w rzeczywistej historii jest nie do podważenia, a których stanowiska potwierdzające lub negujące istnienie woli wspomnieliśmy jak dotąd tylko przelotnie. Są to z jednej strony, Kartezjusz i Leibniz, a z drugiej, Hobbes i Spinoza.

Jedynym wielkim myślicielem z tamtych wieków, który nie mieściłby się w takim podziale, jest Kant. U niego wola nie jest s z c z e g ó l n ą zdolnością umysłową, odmienną od myślenia, ale praktycznym rozumem — *Vernunftwille* — nie tak odległym od Arystotelesowskiego *nous praktikos*. Lewis White Beck słusznie zauważył, że to, iż „czysty rozum może być praktyczny, jest główną tezą Kantowskiej filozofii moralnej”<sup>1</sup>. Kantowska wola nie jest ani wolnością wyboru (*liberum arbitrium*), ani swoją własną przyczyną. Dla Kanta pełna spontaniczność — „absolutna spontaniczność”, jak

ją nazywa — istnieje tylko w myśleniu. Kantowska wola jest oddelegowana przez rozum jako jego organ wykonawczy we wszystkim, co się tyczy ludzkiego postępowania.

Trudniej będzie uzasadnić pominięcie w tych rozważaniach rozwijającego się po Kancie niemieckiego idealizmu, czyli niewzięcie pod uwagę Fichtego, Schellinga i Hegla, którzy we właściwy sobie, spekulatywny sposób podsumowali myślowy dorobek nowożytności. Powstanie i upadek epoki nowożytnej nie jest bowiem fragmentem „historii idei”, ale faktycznym zdarzeniem, którego czas można dokładnie podać: był to moment, kiedy człowiek odkrył całą ziemię oraz okazałą część kosmosu; moment powstania nowoczesnej nauki i technologii, po którym nastąpił upadek autorytetu Kościoła, sekularyzacja i oświecenie.

To decydujące, faktyczne załamanie, jakie pojawiło się w naszej przeszłości, interpretowano już z rozmaitych i równie uprawnionych punktów widzenia. Z punktu widzenia naszych rozważań najważniejszym, co zaszło w tamtych wiekach, była subiektywizacja myśli teoriopoznawczej i metafizycznej. Dopiero wtedy człowiek stał się centrum zainteresowania nauki i filozofii. Nie stało się to wcześniej, pomimo że, jak widzieliśmy, odkrycie woli zbiegło się z odkryciem „wewnętrzny człowieka”, czyli momentem, kiedy to człowiek „sam dla siebie stał się pytaniem”. Nauka musiała wpierw dowieść, że ludzkie zmysły podlegają nie tylko takim błędom, które można naprawić w świetle nowych świadectw i w ten sposób odsłonić prawdę — ale że jego aparat zmysłowy jest trwale niezdolny do znalezienia oczywistych pewników. Wtedy dopiero umysł ludzki zwrócił się całkowicie do samego siebie i zaczął — po raz pierwszy u Kartezjusza — poszukiwać „pewności”, która byłaby czystą daną świadomości. Nazywając nowożytność „szkołą podejrzenia”, Nietzsche chciał powiedzieć, że począwszy od czasów Kartezjusza człowiek nie jest już pewien niczego, nawet swojej realności; potrzebuje dowodu nie tylko istnienia

Boga, ale istnienia samego siebie. Dowód prawdziwości zdania: „Jestem”, Kartezjusz odnalazł w swoim *cogito me cogitare*, to jest w doświadczeniu umysłowym, które nie potrzebowało od zmysłów świadectwa realności nas samych i zewnętrznego świata.

Co prawda pewność ta jest bardzo wątpliwa. Już pozostający pod wpływem Kartezjusza Pascal twierdził, że taka świadomość nie wystarczy, aby odróżnić sen od rzeczywistości: biedny wyrobnik śniący co noc przez dwanaście godzin, że jest królem, wiódłby takie samo życie (doznałby tej samej ilości „szczęścia”), co król śniący przez dwanaście godzin na dobę, że jest biednym wyrobnikiem. Co więcej, „często zdarza się, że ktoś śni o tym, że śni”, tak że nic nie może nam zagwarantować, że realne życie nie jest kolejnym snem, z którego obudzimy się dopiero umierając. Wątpienie we wszystko (*de omnibus dubitandum est*) i znajdowanie pewności w samej aktywności wątpienia, czego wymaga „nowa filozofia, która wszystko podaje w wątpienie” (J. Donne), nie pomoże; czyż bowiem wątpiący nie jest zobowiązany do wątpienia w to, że wątpi? Co prawda nikt nie zaszedł aż tak daleko, ale to oznacza jedynie, że „nie było jeszcze pirrończyka [sceptyka] w całej doskonałości”. Sceptycyzm jednak powściągany jest nie rozumem, ale „samą naturą wspomagającą bezsilny rozum”. Dlatego też kartezjanizm jest czymś „podobnym do historii o Don Kichocie”<sup>2</sup>.

Całe wieki później Nietzsche, myślący wciąż jeszcze w tym samym duchu, podejrzewał, że ta nasza kartezjańska „wiara w myślące *ego* [...] jako jedyną rzeczywistość sprawia, że przypisujemy realność rzeczom”<sup>3</sup>. Najbardziej charakterystyczne dla ostatnich stadiów metafizyki było takie właśnie odwracanie ostrza, a Nietzsche ze swoimi bezlitośnie rzetelnymi eksperymentami myślowymi był największym mistrzem tej metody. Ta gra — wówczas jeszcze nie gra językowa, ale myślowa — nie była możliwa, dopóki wraz z po-

wstaniem niemieckiego idealizmu nie pękły wszystkie mosty łączące człowieka z rzeczywistością, „z wyjątkiem tęczowego mostu z pojęć”<sup>4</sup>, albo ujmując mniej poetycznie, dopóki filozofom nie przyszła do głowy myśl, że „nowość, jaką przynosi nowożytnie stanowisko filozoficzne, tkwi w przekonaniu, którego nie posiadała przed nami żadna epoka, że nie posiadamy prawdy. Wszystkie poprzednie pokolenia «posiadały prawdę», nawet sceptycy”<sup>5</sup>.

Myślę, że Nietzsche i Heidegger mylili się co do daty narodzin tego przekonania; naprawdę zbiegło się ono z powstaniem nowożytnej nauki, a potem zostało osłabione przez Kartezjańską „pewność”, która wystąpiła jako substytut prawdy. Tę z kolei unicestwił Kant pospołu z niedobitkami scholastyizmu, którzy ze swymi logicznymi ćwiczeniami i dogmatyzmem swoich „szkół” wiodli kruchą egzystencją opartą na czystej erudycji. Dopiero w końcu XIX wieku (i tu Heidegger ma rację) przekonanie o nieposiadaniu prawdy stało się powszechną opinią klas wykształconych i przerodziło się w coś w rodzaju ducha epoki, którego najbardziej nieustraszonym rzecznikiem był prawdopodobnie Nietzsche.

Jednocześnie z powstaniem nauk wyłonił się silny czynnik, który na całe wieki opóźnił wspomniany wyżej proces. Była to naturalna reakcja każdego myślącego człowieka na ogromny i niezmiernie szybki rozwój wiedzy, rozwój, z punktu widzenia którego poprzednie stulecia — aż do starożytności — wydawały się całkowitą stagnacją. Koncepcja postępu — wielkiego, opartego na współpracy wyścigu w imię wiedzy, w „którym wszyscy uczeni przeszłości, teraźniejszości i przyszłości mają swój udział [...], pojawiła się po raz pierwszy w pracach Francisa Bacona”<sup>6</sup>. Wraz z nią prawie automatycznie nastąpiło przejście do innego rozumienia czasu, a mianowicie podniesienie przyszłości do rangi zajmowanej wcześniej przez teraźniejszość i przeszłość. Koncepcja głosząca, że każde następne poko-

lenie będzie z konieczności wiedziało więcej niż poprzednie oraz że ten proces nigdy się nie zakończy — koncepcja, która dopiero w naszych czasach napotkała krytyków — jest już sama przez się dostatecznie ważna, ale w naszych rozważaniach jeszcze ważniejsze jest związane z nią proste, empiryczne spostrzeżenie, że „wiedza naukowa”, tak jak dotąd, tak i nadal będzie osiągalna tylko przez „stopniowe gromadzenie wiedzy kolejnych pokoleń badaczy, którzy swoją wiedzę nadbudowują na wiedzy swoich poprzedników i uzupełniają osiągnięte przez tamtych rezultaty.

Rozkwit nauki zaczął się od odkryć astronomów, uczonych, którzy nie tylko w systematyczny sposób wykorzystali wyniki swoich poprzedników, ale którzy bez osiągnięć wcześniejszych pokoleń — bez osiągniętych wcześniej wiarygodnych wyników — nie mogliby dokonać żadnego „postępu”, ponieważ czas życia pojedynczego człowieka jest za krótki, aby zweryfikować i uzasadnić hipotezy astronomiczne. To „astronomowie ułożyli katalog gwiazd na użytek przyszłych badaczy”, to znaczy położyli podstawy postępu naukowego. (Astronomia nie była oczywiście jedynym czynnikiem inicjującym postęp. Już Tomasz z Akwinu uświadamiał sobie „wzrost wiedzy naukowej” — *augmentum factum est* — ale wyjaśniał go „brakami wiedzy u tych, którzy pierwsi stworzyli naukę”. Również rzemieślnicy, oswojeni z metodą prób i błędów, mieli świadomość udoskonalania się ich rzemiosła. Jednak cechy rzemieślnicze „kładły nacisk raczej na kontynuację niż na postęp rzemiosła”, a „jedyny w istniejącej literaturze fragment, który jasno wyraża ideę stopniowego doskonalenia wiedzy lub, lepiej, umiejętności technicznych, pochodzi z pewnego traktatu o artylerii”<sup>7</sup>.) A zatem decydujący przełom, który nadał impet nowoczesnej nauce, pojawił się w astronomii, a idea postępu, która od tamtego czasu stała się dominującym pojęciem równie nowożytnej koncepcji historii, była pierwotnie oparta na zbieraniu danych, wymianie wiedzy i powolnym groma-

dzeniu wyników, co właśnie stanowiło narzędzia postępu w astronomii. Dopiero po odkryciach XVI i XVII wieku to, co działo się w dziedzinie astronomii, dotarło do myślicieli zainteresowanych ludzką kondycją jako taką.

Podczas gdy „nowa filozofia”, dowodząc omylności naszych zmysłów, „podała wszystko w wątplenie” i dała początek nastrojom podejrzliwości i rozpacz, to wyraźny postęp wiedzy dał początek niezmiernemu optymizmowi w kwestii tego, co człowiek może poznać i czego może się nauczyć. Z tym tylko zastrzeżeniem, że ten optymizm nie odnosił się do poszczególnych ludzi ani nawet do małej społeczności uczonych, tylko do następstwa pokoleń, to jest do całej ludzkości. Mówiąc słowami Pascala, który pierwszy odkrył, że idea postępu z konieczności towarzyszy idei ludzkości, „na mocy szczególnego przywileju nie tylko każdy człowiek z osobna doskonali swoje umiejętności, ale i wszyscy ludzie pospołu czynią postępy w naukach, w miarę jak świat się starzeje. [...] Toteż na szereg pokoleń następujących po sobie w ciągu wieków można by patrzeć jako na jednego człowieka, który nigdy nie umiera i nieustannie bogaci swą wiedzę” (wyróżnienie — H.A.)<sup>8</sup>.

Najważniejsze w tym sformułowaniu jest to, że wyrażenie „wszyscy ludzie razem”, oznaczające oczywiście pewne pojęcie (przedmiot myślowy), a nie rzeczywisty przedmiot, zostało natychmiast użyte jako model „człowieka” czy też „podmiotu”, który w różnych wyrażeniach mógł występować jako rzeczownik, podmiot czynności wyrażanych czasownikami. Ściśle mówiąc, to pojęcie nie było metaforą, lecz personifikacją, podobną do tych, jakie znajdujemy w alegoriach literatury renesansowej. Innymi słowy, postęp stał się projekcją ludzkości, pewnym działaniem za plecami rzeczywistych ludzi — upersonifikowaną siłą, którą nieco później odnajdujemy w postaci „niewidzialnej ręki” u Adama Smitha, w Kantowskich

„fortelach natury”, Hegłowskiej „przebiegłości rozumu” i Marksowskim „materializmie dialektycznym”. Historyk idei zobaczy w tych pojęciach jedynie świecką wersję Boskiej opatrności, ale będzie to wątpliwa interpretacja, wszak postępowanie jako personifikację ludzkości znajdujemy u Pascala — ostatniego, który pragnąłby zastąpienia władającego światem Boga jakimś świeckim czynnikiem.

Tak czy inaczej połączone idee ludzkości i postępu wystąpiły na czoło filozoficznych rozważań dopiero po Wielkiej Rewolucji Francuskiej, która pokazała swoim najbardziej myślącym obserwatorom, że możliwe jest urzeczywistnienie takich rzeczy niewidzialnych, jak *liberté*, *fraternité*, *égalité*. W ten sposób rewolucja w sposób namacalny odrzuciła owo najstarsze z przekonań myślicieli, że wzloty i upadki historii oraz ciągle podlegające zmianom ludzkie sprawy nie są warte poważnych rozważań. (Sławne powiedzenie Platona w *Prawach*, że „wagę przykładać trzeba do tego, co jest poważne, a nie trzeba do tego, co nie jest poważne”<sup>9</sup>, czyli do spraw ludzkich, zabrzmia dla współczesnych jako bardzo skrajne; a przecież nie spotkało się ono ze sprzeciwem aż do Giambattisty Vico, który jednak nie został zauważony ani nie wywarł żadnego wpływu w dziewiętnastym stuleciu.) Zdarzenie, jakim była rewolucja francuska — pod wieloma względami kulminacja nowożytności — zmieniło „blade oblicze myśli” na prawie stulecie; filozofowie — ten notorycznie melancholijny szczepek rodzaju ludzkiego — nabrali radości i optymizmu. Uwierzyli w przyszłość, a odwieczne narzekania na bieg świata pozostawili historykom. To, czego nie mogły osiągnąć wieki naukowego postępu, którego sens rozumieli w pełni tylko ich bezpośredni uczestnicy i w pewien ogólny sposób również filozofowie, osiągnięto teraz w kilka dziesięcioleci: filozofowie zostali nawróceni na wiarę w postępowanie — uwierzyli nie tylko w postępowanie wiedzy, ale wszystkich spraw ludzkich.

I kiedy z bezprzykładnym zaangażowaniem zaczęli roz-



myślać o biegu historii, nie mogli sobie nie uświadomić tkwiącej tu wielkiej zagadki. Otóż wydaje się, że ludzkie działanie nie osiąga nigdy zamierzonego celu, a postęp — czy jakikolwiek inny sens zawarty w procesie dziejowym — rodzi się z pozbawionej sensu „mieszaniny błędów i przemocy” (Goethe), z „przygnębiającej przypadkowości”, która rządzi „pozbawionym znaczenia biegiem ludzkich spraw” (Kant). Jaki jest ten rodzący się sens, można wykrzyć jedynie z pomocą mądrości tkwiącej w „spóźnionej reakcji”, kiedy to ludzie już nie działają, ale opowiadają o tym, co się zdarzyło. Wydaje się wówczas, że dążąc do celu, działając jedni przeciwko drugim, bez ładu i składu, są jednak wiedzeni jakimś „zamiarem natury”, „przewodniaczką rozumu”<sup>10</sup>. Zacytowałam Kanta i Goethego, którzy zatrzymali się niejako na progu nowego pokolenia. A było to pokolenie niemieckich idealistów, dla których rewolucja francuska była decydującym doświadczeniem życiowym. O tym jednak, że „fakty znanej nam historii” same w sobie „nie mają żadnej wspólnej podstawy, spójności ani ciągłości”, wiedziano już od czasu Vico, a Hegel, dużo później, wciąż jeszcze podkreślał, że „namiętności, prywatne cele i zaspokojenie egoistycznych pragnień są [...] najskuteczniejszym źródłem działania”. A zatem nie zwykły zapis o przeszłych zdarzeniach, ale dopiero opowiedziana historia ma sens. W uwagach, które Kant poczynił pod koniec życia, uderzające jest zrozumienie, że podmiotem dziejącej się historii jest ludzkość, a nie człowiek czy jakakolwiek dana empirycznie społeczność. Uderzające jest to, że Kant potrafił dostrzec ową wielką niedoskonałość tkwiącą w takim pojęciu historii: „Zawsze będzie wprawiał w zakłopotanie ten dziwny fakt, że wcześniejsze pokolenia wydają się realizować swoje trudne zadania wyłącznie na rzecz pokoleń następnych [...], i tylko to ostatnie będzie miało to szczęście, że zamieszka w gotowym gmachu”<sup>11</sup>.

Była to może przypadkowa zbieżność, że pokolenie, które

dojrzało pod wpływem osiemnastowiecznych rewolucji, zostało jednocześnie uformowane umysłowo przez wyzwoloną myśl Kanta, czyli rozwiązanie tradycyjnego dylematu pomiędzy dogmatyzmem a sceptycyzmem za pomocą samokrytyki rozumu. Ponieważ rewolucja zachęciła nowe pokolenie do przeniesienia pojęcia postępu z dziedziny wiedzy naukowej do dziedziny spraw ludzkich i rozumienia go jako procesu dziejowego, było czymś naturalnym, że uwaga myślicieli skierowała się na wolę jako źródło działania i organ przeznaczony do obcowania z przyszłością. W rezultacie „myśl, aby wolność uczynić ukoronowaniem i substancją filozofii, wyzwoliła ludzkiego ducha we wszystkich jego wcieleniach”, wyemancypowała myślące *ego*, pozwalając mu na czystą spekulację, tworzenie ciągów myśli, których ostatecznym celem było „dowiedzenie, że [...] [to myślące *ego*] nie tylko jest wszystkim, ale też wszystko jest nim”<sup>12</sup>.

To, co w ograniczony i prowizoryczny sposób pojawiło się w Pascalowskim upersonifikowanym pojęciu ludzkości, teraz rozrosło się do ogromnych rozmiarów. Aktywności człowieka, zarówno myślenie jak działanie, zostały przekształcone w aktywności upersonifikowanych pojęć. Uczyniło to filozofię nieskończenie trudniejszą (trudność filozofii Hegla polega na jej abstrakcyjności, z rzadka tylko odwołuje się ona do rzeczywistych danych i fenomenów), ale zarazem niewiarygodnie ją ożywiło. Nie przypominała już dzieła Kantowskiego rozumu krytycznego; stała się raczej prawdziwą orgią czystej spekulacji, którą wypełniały dane historyczne ubrane w szaty radykalnej abstrakcji. Ponieważ samym upersonifikowanym pojęciom przypisywano działanie, wyglądało na to, że (jak mówił Schelling), filozofia „wzniosła się do wyższego punktu widzenia”, na „wyższy stopień realizmu”, gdzie czysto myślowe byty, Kantowskie *noumena*, zdematerializowane wytwory refleksji, jaką myślące *ego* kieruje na rzeczywiste fakty (historyczne u Hegla, mitologiczne i religijne u Schellinga), zaczynają

przedziwny, bezcielesny taniec duchów, którego kroków i rytmów nie reguluje ani nie ogranicza żadna idea rozumu.

Podczas owego krótkiego okresu niemieckiego idealizmu w jego królestwie czystej spekulacji pojawia się wola. „W ostatecznej i najwyższej instancji”, twierdził Schelling, „nie ma innego bytu jak tylko wola. Wola jest pierwotnym bytem i wszystkie [przypisywane bytowi] predykaty odnoszą się tylko do niej: to, że nie ma żadnej podstawy, wieczność, niezależność od czasu, samoafirmacja! Wszelka filozofia poszukuje tylko jej najwyższego wyrazu”<sup>13</sup>. Cytując ten fragment w *Co się nazywa myśleniem?* Heidegger dodaje: „Zatem predykaty, które myśl starożytna przypisywała bytowi, Schelling znajduje w ich ostatecznej, najwyższej [...], najbardziej doskonałej formie, w chceniu. Wola w tym chceniu nie oznacza zdolności ludzkiej duszy, słowo „chcenie” oznacza tu bycie bytów w ich całości” (wyróżnienie — H.A.)<sup>14</sup>. Bez wątplenia Heidegger ma rację; Schellingowska wola jest bytem metafizycznym, ale w odróżnieniu od innych powszechniejszych i starszych błędnych pojęć metafizycznych jest to pojęcie upersonifikowane. W innym kontekście Heidegger precyzyjniej podsumowuje znaczenie tej personifikacji: „Łatwo powstaje fałszywy pogląd, że źródłem woli chcenia jest ludzka wola. Tymczasem jest przeciwnie: to człowiek jest chciany przez ową wolę chcenia, nie doświadczając nigdy, czym owo chcenie jest w swej istocie”<sup>15</sup>.

Wypowiadając te słowa Heidegger rozmyślnie zwraca się przeciwko subiektywizmowi epoki nowożytnej, jak również przeciwko analizie fenomenologicznej, której głównym celem było zawsze „zachowanie fenomenów” jako danych świadomości. Czyniąc to wkracza na ów „tęczowy most z pojęć” niemieckiego idealizmu z jego genialnym wykluczeniem człowieka i władz ludzkich na rzecz upersonifikowanych pojęć.

Nietzsche z niezrównaną jasnością określił źródło inspi-

racji pokantowskiej filozofii niemieckiej; znał tę filozofię aż za dobrze i w końcu sam poszedł podobną, jeszcze skrajniejszą drogą.

„[Filozofia niemiecka] jest najbardziej fundamentalną w dziejach postacią [...] nostalgii; tęsknotą za tym, co najlepsze. Nigdzie nie jest się już w domu; przynajmniej więc tęskni się za tym jedynym światem, w którym można się zadomowić — za światem greckim! Ale na drodze do tego świata zburzone są już wszystkie mosty — wszystkie z wyjątkiem tęczywostw z pojęć. Trzeba być bardzo lekkim, bardzo subtelnym, bardzo wiotkim, aby móc wstąpić na te mosty. Ale jakież szczęście tkwi już w samym pragnieniu takiego uduchowienia — bycia duchem nieomal! [...] Chce się iść z powrotem, najpierw do Ojców Kościoła, potem do Greków [...], niemiecka filozofia jest pragnieniem renesansu, pragnieniem odkrywania starożytności, odkopywania antycznej filozofii, przede wszystkim presokratejskiej — najgłębiej pogrzebanej ze wszystkich greckich świątyń! Zapewne za parę wieków oceni się, że cała filozofia niemiecka czerpie całą swą godność z tej stopniowej rekultywacji greckiej gleby [...], stajemy się coraz bardziej greccy; z początku [...] tylko w pojęciach i ocenach, jak zhelizowane duchy”<sup>16</sup>.

Bez wątpienia upersonifikowane pojęcia niemieckiego idealizmu mają swoje korzenie w dającym się zweryfikować doświadczeniu, ale królestwo bezcielesnych duchów działających za plecami człowieka stworzono z nostalgii za innym światem, światem, w którym duch człowieka mógłby się wreszcie poczuć jak w domu.

Niech to stanowi usprawiedliwienie, że w moich rozważaniach pomijam tę myślową całość, jaką stanowi niemiecki idealizm, kulminacja i zarazem kres czystej spekulacji w dziedzinie metafizyki. Nie chciałam przechodzić przez „tęczowy most z pojęć” może dlatego, że nie cierpię w dostatecznym stopniu na wspomnianą wyżej nostalgię, a na pewno

dlatego, że nie wierzę w świat, czy to przeszły, czy przyszły, w którym umysł ludzki, obdarzony możliwością wycofania się ze świata zjawisk, mógłby czy też powinien czuć się jak w domu. Co więcej, to właśnie zetknięcie się z wolą jako ludzką zdolnością, a nie jako kategorią ontologiczną, popchnęło filozofów — przynajmniej Nietzschego i Heideggera — do odrzucenia istnienia tej władzy umysłu, a potem do dokonania zwrotu o sto osiemdziesiąt stopni i wejścia z ufnością do owego nawiedzonego, pełnego upersonifikowanych pojęć domu, który bez wątplenia zbudowało i wystroiło myślące, a nie chcące *ego*.

#### 14. Odrzucenie woli przez Nietzschego

W moich rozważaniach nad problemem woli wielokrotnie już wspomniałam o dwóch całkowicie odmiennych sposobach rozumienia tej zdolności. Z jednej strony, pojmuje się ją jako zdolność *w y b o r u* pomiędzy przedmiotami lub celami (*liberum arbitrium*). Służy ona za rozjemcę pomiędzy pojawiającymi się celami i swobodnie rozważa środki potrzebne do ich osiągnięcia. Z drugiej strony, powiada się o woli, że jest „zdolnością zaczynania całkowicie samodzielnie pewnego szeregu w czasie” (Kant)<sup>17</sup> albo, co wyraża również Augustyńskie *initium ut esset homo creatus est*, ludzką zdolnością dawania początku rzeczom i zdarzeniom, płynącą stąd, że sam człowiek jest już pewnym początkiem. Nowożytne pojęcie postępu sprawiło, że przestano rozumieć przyszłość jako coś, co po prostu nadchodzi. Zamiast tego pojawiła się przyszłość zdeterminowana przez projekty woli. W obliczu tej zmiany na pierwszy plan musiała się wysunąć inicjująca siła woli. I tak rzeczywiście się stało, jeśli wolno nam sądzić na podstawie potocznych w tamtych czasach poglądów.

Poza tym w rozpoczynającym się wówczas tak zwanym

„egzystencjalizmie” brak jest takich optymistycznych tonów. Według Nietzschego optymizm ten można tłumaczyć jedynie brakiem zmysłu historycznego, który był w jego oczach „podstawowym błędem wszystkich filozofów”<sup>18</sup>: „Nie dajmy się zwieść! Ponieważ czas idzie naprzód, chcielibyśmy wierzyć, że wszystko, co jest w czasie, także idzie naprzód, że rozwój to coś, co porusza się naprzód”. A jeśli chodzi o korelatywną w stosunku do idei postępu ideę ludzkości, Nietzsche powiada: „Ludzkość nie rozwija się, co więcej, w ogóle nie istnieje”<sup>19</sup>.

Innymi słowy, chociaż powszechne wątplenie stojące u początku nowożytności było bardzo silnie neutralizowane i niejako trzymane w ryzach, najpierw przez samo pojęcie postępu, a potem przez jego oczywiste wcielenie i apogeum w rewolucji francuskiej, okazało się ono tylko działaniem opóźniającym, którego siła stopniowo się wyczerpywała. Jeśli spojrzeć na ten rozwój historycznie, można jedynie powiedzieć, że eksperyment myślowy Nietzschego — „taka filozofia eksperymentalna, jaką ja przeżywam, antycypuje drogą próby nawet możliwości zasadniczego nihilizmu”<sup>20</sup> — dopełnił w końcu to, co zaczęło się wraz z Kartezjuszem i Pascalem w XVII wieku.

Zawsze kusiło ludzi uchylenie zasłony przyszłości. Próbowali tego dokonać za pomocą komputerów, horoskopów albo wróżb z wnętrzości zwierząt ofiarnych. Wszystkie te „nauki” o przyszłości muszą przyznać, że mają gorsze wyniki niż jakiegokolwiek inne naukowe przedsięwzięcia człowieka. Jednak gdyby chodziło o uczciwe współzawodnictwo pomiędzy futurologami z danego okresu historycznego, nagrodę mógłby zdobyć John Donne. Ten pozbawiony naukowych ambicji poeta, nie czekając na Kartezjusza i Pascala, tak mówił w 1611 roku o rozwoju nauki w swoich czasach (nauki funkcjonowały wówczas i jeszcze długo potem pod nazwą „filozofii naturalnej”):

Nowa filozofia wszystko podaje w wątplenie,  
Element ognia wygaś już doszczętnie,  
Słońce i Ziemia zginęły, a umysł ludzki  
Nie zna drogi do tego, czego szuka człowiek,  
Wszystko w kawałkach, ginie wszelka zgoda,  
Zostały tylko ilość i relacja:  
Książę, podmiot, ojciec, słońce to rzeczy zapomniane...

I kończył żalem, który rozebrzmiał ponownie dopiero po trzech stuleciach: „Kiedy już wiesz [...], jakim szpetnym potworem [...], jakim duchem ponurym [...], jakim suchym popiołem jest ten świat”<sup>21</sup>.

Na takim to historycznym tle omówimy dwóch pozostałych myślicieli, którzy pojawią się w tym tomie, Nietzschego i Heideggera. Ich poglądy są wciąż na tyle bliskie filozoficznemu dziedzictwu Zachodu, że obaj uznają w woli jedną z ważnych zdolności umysłu. Zaczniemy od Nietzschego przypominając, że nigdy nie napisał on książki zatytułowanej *Wola mocy*. Zbiór fragmentów, notatek i aforyzmów pod tym tytułem został utworzony z chaosu nie powiązanych, często sprzecznych ze sobą myśli autora i opublikowany pośmiertnie. Owe fragmenty, podobnie jak wszystkie dojrzałe pisma Nietzschego, są eksperymentami myślowymi, a zatem należą do zaskakująco rzadkiego w historii rodzaju literackiego. Najbardziej oczywista analogia łączy je z *Myślami* Pascala. Podobnie jak *Wola mocy* odznaczają się one przypadkowością i osobliwym układem, który prowokował wielu późniejszych wydawców do zmian, dających ten irytujący efekt, że czytelnik z niemałym trudem potrafi zidentyfikować i uporządkować chronologicznie poszczególne fragmenty.

Rozważymy najpierw kilka prostych opisowych stwierdzeń wolnych od metafizycznych czy ogólnofilozoficznych konotacji. Wiele z nich zabrzmia dosyć znajomo, ale lepiej nie wyciągajmy pochopnego wniosku, że mamy do czynienia z jakimś książkowym wpływem. Jest to szczególnie ku-

szące w przypadku Heideggera, ze względu na jego dogłębną znajomość średniowiecznej filozofii oraz podkreślanie prymatu czasu przyszłego w *Bycie i czasie* (o czym już mówiłam). Jest to tym bardziej znamienne, że w swoich rozważaniach o woli (istniejących przede wszystkim w postaci komentarzy do Nietzschego) nigdzie nie wspomina o odkryciu, jakiego Augustyn dokonał w *Wyznaniach*. Słowem, wszelkie podobieństwa pobrzmiewające w dalszej części tego rozdziału najlepiej przypisać własnościom samej zdolności chcenia; możemy bez większych skrupułów zlekceważyć wpływ, jaki na młodego Nietzschego wywarł Schopenhauer. Pogląd Schopenhauera komentował Nietzsche następująco: „Schopenhauer mówił «wola», ale nic nie jest bardziej charakterystycznym dla jego filozofii, jak to, że brak w niej woli”<sup>22</sup>. Nietzsche słusznie zauważył, że przyczyną tego braku jest „podstawowe nieporozumienie dotyczące w o l i i polegające na traktowaniu pożądania, instynktu, popędu tak, jakby były one istotą woli”, podczas gdy „ta jest właściwie całkowicie tym, co żądzę jak pan traktuje, wyznacza jej drogę i miarę”<sup>23</sup>.

„Mieć wolę nie jest tym samym co pragnąć, dążyć do czegoś czy po prostu chcieć: od tego wszystkiego odróżnia wolę tkwiący w niej element rozkazu [...]. Najistotniejsze w posiadaniu woli (*willing*) jest to, że coś jest rozkazane”<sup>24</sup>. Heidegger komentuje to następująco: „Żadna charakterystyczna dla Nietzschego fraza nie pojawia się u niego częściej niż ta: [...] wola jest rozkazem; do natury woli należy rozkazująca myśl”<sup>25</sup>. Nie mniej charakterystyczne jest to, że ta rozkazująca myśl rzadko służy do dominowania nad innymi ludźmi; rozkaz i posłuszeństwo znajdują się w tym samym umyśle. Nietzsche przedstawia to w sposób zaskakująco przypominający koncepcję Augustyna, o której z całą pewnością nic nie wiedział.

W *Poza dobrem i złem* (§19) pisze tak: „Człowiek, który chce — rozkazuje w sobie czemuś, co jest mu posłuszne lub



o czym mniema, iż jest mu posłuszne. Zważmy teraz jednakże, co w woli — w tej tak różnorodnej rzeczy, dla której lud ma jedno tylko słowo — jest najdziwniejsze: ponieważ w danym wypadku rozkazy wydajemy i zarazem jesteśmy im posłuszni, będąc zaś im posłuszni, znamy uczucia przymusu, naporu, ucisku, odporu i ruchu, niezwłocznie poczynające się zazwyczaj po akcie woli; ponieważ przy pomocy syntetycznego pojęcia «jaźni» zwykliśmy z drugiej strony na dwoistość tę nie zważać, co do niej się łudzić; przeto do chcenia uwiązał się jeszcze cały łańcuch błędnych wniosków oraz z nich wynikających fałszywych ocen samejże woli — skutkiem czego chcący w dobrej mniema wierze, jakoby chcenie wystarczało do czynu” (wyróżnienie — H.A.).

Operacja chcenia pojawiająca się tylko w naszym umyśle przewycięża dwoistość umysłu (dwóch-w-jednym), która staje się walką pomiędzy tym, który rozkazuje, i tym, który ma słuchać. Czyni to przez utożsamienie „ja” z tą częścią, która rozkazuje, i przez oczekiwanie, że pozostała, opierająca się część będzie słuchać i robić, co jej rozkazano. To, co nazywamy „wolnością woli”, jest w rzeczywistości pełnym namiętności poczuciem wyższości nad kimś, kto musi słuchać. „«Ja jestem wolny»; «On musi słuchać» — świadomość tego jest samą istotą chcenia”<sup>26</sup>.

Raczej nie oczekiwilibyśmy od Nietzschego wiary w Boską łaskę jako siłę leczącą dwoistość woli. W powyższym opisie jest jednak coś nieoczekiwanego. W owej „świadomości” walki Nietzsche wykrywa pewną sztuczkę, która umożliwia „ja” uniknięcie konfliktu przez utożsamienie się z rozkazującą częścią umysłu i jak gdyby przeoczenie nieprzyjemnego, paraliżującego poczucia przymusu, powodującego, że „ja” sytuuje się także po drugiej stronie — tam, gdzie musi stawiać opór, a nie rozkazywać. Nietzsche często demaskuje to poczucie wyższości jako całkowitą, choć użyteczną iluzję. W innych fragmentach wyjaśnia on „dziwność” tego

fenomenowi, nazywając go „oscyłowaniem [woli] pomiędzy tak i nie”, niemniej jednak trzyma się owego poczucia wyższości „ja”, ponieważ utożsamia to oscyłowanie z pewnego rodzaju wahadłowym ruchem pomiędzy przyjemnością i przykrością. Przyjemność, o której mówi w tym kontekście, jest w oczywisty sposób antycypowaną radością owego „mogę”, które zawarte jest w samym akcie chcenia, niezależnie od tego, jak powiedzie się jego wykonanie. Jest to znane wszystkim triumfalne uczucie, kiedy udaje się taki akt spełnić, niezależnie od tego, czy widzą to inni i czy jest za to jakaś nagroda. Pod tym i kilkoma innymi względami przyjemność ta różni się od Dunsowskiej *delectatio*. Nietzsche uważa bowiem, że negatywne poczucie bycia niewolnikiem, czyli kimś przymuszonym, opierającym się i upokarzonym, jest konieczną przeszkodą, bez której wola nie zaznałaby swojej własnej władzy. Tylko pokonując wewnętrzny opór wola uświadamia sobie swoje pochodzenie: nie pojawiła się po to, żeby zdobyć władzę; to właśnie władza jest jej źródłem. Zacytujmy ponownie *Poza dobrem i złem*: „«Wolność woli» — oto słowo na określenie owego różnorodnego stanu rozkoszy człowieka chcącego, co rozkazuje i z wykonawcą w jedno zespała się z a r a z e m — co uczestniczy jako taki w triumfie nad przeszkodami, w duszy zaś mniema, iż to wola jego pokonywa właściwe przeszkody. Chcący kojarzy tym sposobem uczucia rozkoszy, doznawane przez zwycięskie narzędzia wykonawcze, przez służebne «wole niższe» lub dusze niższe [...], z uczuciem rozkoszy odczuwanym przezeń w roli Rozkazodawcy”<sup>27</sup>.

Opis ten traktuje dwóch-w-jednym, czyli dualizm opierającego się i triumfującego „ja”, jako źródło władzy woli. Ten opis wydaje się trafny, ponieważ Nietzsche włącza nieoczekiwanie do dyskusji zasadę przyjemności i przykrości, uznając „przyjemność i przykrość za odmiennie, lecz nie wykluczające się fakty”<sup>28</sup>. Podobnie jak zwykły brak przy-

króci nie jest w stanie wywołać przyjemności, tak samo wola nie mogłaby nigdy osiągnąć władzy, jeśli nie musiałaby przelamywać oporu. Nietzsche podąża tu nieświadomie raczej za starożytnymi hedonistami niż za współczesną koncepcją opartą na rachunku przyjemności i przykrości. Opis swój opiera na doświadczeniu ulgi — u w o l n i e n i a się od przykrości, a nie po prostu na doświadczeniu braku przykrości albo doświadczeniu przyjemności. Intensywność przeżycia ulgi da się zestawić jedynie z natężeniem doznawanej wcześniej przykrości i jest ona zawsze większa niż intensywność przyjemności nie związanej z żadną przykrością. Przyjemność picia najwyborniejszego wina nie da się porównać z przyjemnością, jaką przeżywa rozpaczliwie spragniony człowiek, kiedy dostaje pierwszy łyk wody. W tym sensie istnieje wyraźna różnica pomiędzy radością niezależną od potrzeb i pragnień a przyjemnością w sensie zmysłowego uniesienia stworzenia, którego ciało odznacza się taką żywotnością, że ustawicznie potrzebuje tego, czego nie posiada.

Wydaje się, że radość można przeżywać tylko wtedy, gdy jest się wolnym od przykrości i pragnień; leży ona poza rachunkiem przyjemności i przykrości, który Nietzsche lekceważył z powodu jego utylitaryzmu. Radość — dionizyjska zasada Nietzschego — pochodzi z obfitości i rzeczywiście trzeba przyznać, że wszelka radość jest rodzajem luksusu, ponieważ możemy się w niej zanurzyć dopiero wówczas, gdy nasze potrzeby życiowe zostały już zaspokojone. Nie neguje to jednak zmysłowego aspektu radości; obfitość, o której mówi Nietzsche, jest wszak obfitością *ż y c i a*, a zasada dionizyjska ze swym zmysłowym uniesieniem właśnie dlatego zamienia się w destrukcję, że życie w swej obfitości może sobie na destrukcję pozwolić. Czyż wola nie jest pod tym względem najbliższa zasadzie samego życia, które nieustannie tworzy i niszczy? Dlatego Nietzsche określa to, co dionizyjskie, jako „chwilowe utożsamienie się

z zasadą życia (nie wyłączając zmysłowości męczennika)” albo jako „radość niszczenia [...] i na widok rosnącej ruiny [...] radość tego, co nadchodzi i leży jeszcze w przyszłości, co triumfuje nad obecnie istniejącymi rzeczami bez względu na ich wartość”<sup>29</sup>.

Przejście Nietzschego od „chcę” do antycypowanego „mogę” przekreśla Pawłowe „chcę-i-nie-mogę”, a wraz z tym całą chrześcijańską etykę. Krok ten jest oparty na nieograniczonym „tak” powiedzianym życiu, to jest na podniesieniu życia do rangi najwyższej wartości, w której świetle ocenia się wszystkie inne. Jest to możliwe i prawomocne, ponieważ rzeczywiście istnieje pewne „mogę” obecne w każdym „chcę”, tak jak to widzieliśmy przy omawianiu Dunsza Szkota: *Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest* („Wola jest potencją, ponieważ może coś działać”)<sup>30</sup>. Jednak u Nietzschego wola nie jest ograniczona przez jej własne wewnętrzne „mogę”; na przykład nic nie przeszkadza jej chcieć wieczności. Nietzsche wygląda z utęsknieniem przyszłości, która wytworzy „nadczołowieka”, to jest nowy gatunek człowieka, dostatecznie silny, by żyć z myślą o „wiecznym powrocie rzeczy”. „Oto wytworzyliśmy najcięższą myśl — t e r a z s t w ó r z m y b y t, dla którego będzie ona łatwa i radosna! [...] Świętować przyszłość, a nie przeszłość. Śpiewać [*dichten*] mit przyszłości”<sup>31</sup>.

Tego, że życie jest najwyższą wartością, nie można oczywiście udowodnić; jest to tylko hipoteza — zdrowy rozsądek czyni założenie, że wola jest wolna, ponieważ, jak to wciąż słyszymy, bez niego nie miałyby sensu żadne prawidła natury moralnej, religijnej i prawnej. Założeniu temu zaprzecza z kolei „hipoteza naukowa”, według której — jak interesująco zauważył Kant — każdy akt, w chwili kiedy wkracza w ten świat, dostaje się w sieć przyczyn i skutków i pojawia się jako część ciągu zdarzeń, dających się wyjaśnić jedynie przez odniesienie do przyczynowości. Wszelako dla Nietzschego decydujące jest to, że hipoteza zdrowego roz-

sądku rodzi „przemózny sentyment, z którego nie potrafi-  
my się wyzwolić, nawet jeśli zostanie nam udowodniona  
hipoteza naukowa”<sup>32</sup>. Poza tym jednak utożsamienie chce-  
nia z życiem, pogląd, że nasz głód życia jest ostatecznie tym  
samym, co wola chcenia, ma jeszcze inne, poważniejsze  
konsekwencje dla koncepcji woli mocy Nietzschego.

Stanie się to jasne, kiedy zwrócimy uwagę na dwie głów-  
ne metafory *Wiedzy radosnej*. Jedna z nich dotyczy życia,  
a druga wprowadza temat „wiecznego powrotu”. W *Ecce  
homo* Nietzsche mówi o „wiecznym powrocie” jako o pod-  
stawowej idei głoszonej przez Zaratustrę. Jest to również  
podstawowa idea aforyzmów zebranych pośmiertnie w to-  
mie pod tytułem *Wola mocy*. Po raz pierwszy metafora ta  
pojawia się u Nietzschego pod tytułem *Wola i fala (Wille  
und Welle)*:

„Wola i fala — jak chciwie przybija ta fala, jak gdyby  
było coś do zdobycia! Jak wpełza z zastraszającym pośpie-  
chem w najwewnętrzniejsze kąty skalistych rozpadlin! Zda  
się chce kogoś ubiec; coś tam zda się ukryte, co ma wartość  
i wielką wartość. — A teraz powraca, nieco powolniej,  
wciąż jeszcze cała biała ze wzruszenia — czy rozczarowa-  
nia? — Czy znalazła, czego szukała? Czy udaje rozczarowa-  
ną? Lecz już się zbliża inna fala, chciwsza i dziksza jeszcze  
niż pierwsza, a także jej dusza zdaje się pełna tajemnic i po-  
żądliwości poszukiwania skarbów. Tak żyją fale — tak  
żyjemy my, którzy chcemy! — więcej nie powiem. — Tak?  
Nie ufacie mi? Gniewacie się na mnie, piękne potwory? Lę-  
kacie się, że zdradzę całkiem waszą tajemnicę? Nuże! Gnie-  
wajcie się na mnie, dźwigajcie swe zielone niebezpieczne  
ciała, jak wysoko możecie, piętrecie mur między mną a słoń-  
cem — tak jak teraz! Zaprawdę, nic nie zostało ze świata,  
jeno zielony zmierzch i błyskawice zielone. Szalejcie, jak  
chcecie [...] z rozkoszy i złości — lub zanurzcie się znowu,  
wysypcie w głąb swoje szmaragdy, zarzućcie na nie nieskoń-  
czone białe kędzierze piany i waru — z wszystkiemu rad.

bo z wszystkim tak wam do twarzy, i lubię was za wszystko: jakże ja bym was zdradził! Bowiem — słuchajcie dobrze [...] plemię! Wy i ja jesteśmy przecie z jednego plemienia! — Wy i ja mamy przecie jedną tajemnicę!”<sup>33</sup>

Z początku wydaje się, że mamy tu do czynienia z doskonałą metaforą, „doskonałym podobieństwem stosunków zachodzących między dwiema całkowicie do siebie niepodobnymi rzeczami”<sup>34</sup>. Bez żadnej intencji czy celu powstają na morzu fale i tworzą ogromne, bezcelowe wzburzenie. Relacja fal do morza przypomina, a przez to wyjaśnia zamęt, jaki wola wywołuje w domostwie duszy — zdaje się ciągle czegoś szukać i wprawdzie z czasem się wycisza, ale nigdy nie wygasa całkowicie, zawsze gotowa do nowej ofensywy. Wola raduje się chceniem, tak jak morze raduje się falami: „Człowiek woli raczej jeszcze chcieć nicości, niż nie chcieć”<sup>35</sup>. Bliższe zbadanie ujawnia jednak, że ta pierwotnie typowo homerycka metafora doznała bardzo ważnej przemiany. Metafory są, jak widzieliśmy, zawsze niesymetryczne: kiedy ktoś patrzy na wzburzone morze, przypomina sobie swoje emocje, ale emocje nie powiedzą mu nic o morzu. Tymczasem te dwie różne rzeczy, które łączy ze sobą metafora Nietzschego, nie tylko przypominają jedna drugą, ale są wręcz identyczne; wiedza o tej identyczności to właśnie „sekret”, z którego Nietzsche jest tak dumny. Wola i fala są tym samym, chciałoby się nawet powiedzieć, że Nietzsche odkrył dla samego siebie wzburzone morze poprzez doświadczenia chcącego *ego*.

Innymi słowy, wszelkie zjawiska w świecie stają się jedynie *s y m b o l e m* doświadczeń wewnętrznych. W konsekwencji metafora mająca pierwotnie spoić rozłam pomiędzy myślącym lub chcącym *ego* a światem zjawisk straciła swą siłę. Rozpad tej metafory nastąpił nie z powodu przypisania przemożnej wagi „przedmiotom”, z którymi boryka się

ludzkie życie, ale z powodu stronniczości Nietzschego w stosunku do maszynierii ludzkiej duszy, której doświadczeniom przypisuje on absolutne pierwszeństwo. Jest u Nietzschego wiele fragmentów wskazujących na ten fundamentalny antropomorfizm. Zacytujmy tylko jeden przykład: „Żeby więc świat mechaniczny teoretycznie obronić, musimy zawsze czynić to zastrzeżenie, iż przeprowadzamy to za pomocą dwóch fikcji: za pomocą pojęcia ruchu [...] i za pomocą pojęcia atomu [...]: jako przesłanki posiada on przesąd zmysłów i przesąd psychologiczny”<sup>36</sup>. Nowoczesna nauka doszła do zdumiewająco podobnych podejrzeń, spekulując na temat swoich własnych rezultatów: dzisiejsi „astrofizycy [...] muszą się liczyć z możliwością, że świat zewnętrzny jest światem wewnętrznym, odwróconym na drugą stronę” (Lewis Mumford).

Zajmijmy się teraz drugą ze wspomnianych metafor Nietzschego. Ściśle mówiąc, nie jest to właściwie ani metafora, ani symbol, lecz *p a r a b o l a*. Ma postać eksperymentu myślowego — ujętego w formę krótkiej narracji — który Nietzsche zatytułował: *Das grösste Schwergewicht*.

„Największy ciężar — A gdyby tak pewnego dnia lub nocy jakiś demon wpelznął za tobą w twą najsamotniejszą samotność i rzekł ci: «Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone razy; i nie będzie nic w nim nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz i każda myśl i westchnienie i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następstwie — tak samo ten pajak i ten blask miesiąca pośród drzew, i tak samo ta chwila i ja sam. Wieczna klepsydra istnienia odwraca się jeno — a ty z nią, pyłku z pyłu!» — Czy nie padłbyś na ziemię i nie zazgrzytał zębami i nie przeklął demona, który by tak mówił? Lub czy przeżyłeś kiedy ogromną chwilę, w której byś był mu rzekł: «Bogiem jesteś i nigdy nie słyszałem nic bardziej boskiego!» — Gdyby myśl ta uzys-

kała moc nad tobą, zmienilaby i zmiażdżyła może ciebie, jakim jesteś. Pytanie przy wszystkim i każdym szczególe: «czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?» leżałoby jak największy ciężar na postępках twoich. Lub także musiałbyś kochać samego siebie i życie, by niczego więcej nie pragnąć nad to ostateczne, wieczne poświęcenie i pieczętowanie?»<sup>37</sup>

W żadnej z późniejszych wersji koncepcji wiecznego powrotu nie widać tak wyraźnie, że nie jest ona doktryną ani nawet hipotezą, ale właśnie eksperymentem myślowym. Koncepcja ta implikuje eksperymentalny powrót do starożytnej koncepcji czasu cyklicznego, która zdaje się pozostawać w jawnej sprzeczności z jakimkolwiek możliwym pojęciem woli. Projekty woli zakładają bowiem linearną koncepcję czasu oraz istnienie nieznaną jeszcze i przez to otwartej na zmiany przyszłości. W kontekście własnych stwierdzeń Nietzschego na temat woli oraz w kontekście postulowanego przezeń przesunięcia od „chcę” do antycypowanego „mogę” jedyne podobieństwo pomiędzy jego obiema narracjami zdaje się leżeć w owym „podniosłym momencie” przepelniającej „łaskawości”, właściwej bytowi, który jest „dobrze usposobiony” do życia. Najwyraźniej to on dał początek obu myślom.

Z punktu widzenia pojęcia woli Nietzschego byłyby to ten moment, kiedy uczucie „mogę” sięga szczytu i rozszerza się w ogólne „poczucie siły” (*Kraftgefühl*). Jak zauważa Nietzsche, uczucie to pojawia się często „jeszcze przed czynem, wywołane przez samą ideę tego, co jest do zrobienia (jak widok wroga albo przeszkody, wobec których czujemy się równi)”. To uczucie nie ma wielkiego znaczenia dla samego działania woli, jest to zawsze „uczucie towarzyszące”, któremu błędnie przypisujemy „moc działania”, czyli własność bycia sprawcą. „Nasza wiara w przyczynowość to wiara w moc i jej skutek; jest ona przeniesiona z naszego doświadczenia, w którym utożsamiamy poczucie siły z samą siłą”<sup>38</sup>.



Nietzsche wiedział, że w tej części swych poglądów miał sławnego poprzednika; podążając innymi drogami, odnowił sławne odkrycie Hume'a, że relacja pomiędzy przyczyną a skutkiem polega na wierze zrodzonej ze zwyczaju i kojarzenia, a nie z prawdziwego poznania.

Jego własna analiza problemu jest bardziej dociekliwa i bardziej krytyczna niż Hume'a, ponieważ w miejsce Humowskiego rachunku użyteczności oraz wprowadzonego przezeń pojęcia „sentymentu moralnego” wprowadza doświadczenie „chęć”, po którym następuje pewien skutek. Nietzsche odwołuje się tu do faktu, że człowiek jest świadom bycia sprawcą, zanim jeszcze cokolwiek uczyni. Jednak Nietzsche nie sądzi, by fakt ten czynił wolę choć trochę bardziej istotną; dla niego, tak jak dla Hume'a, wolna wola jest wbudowaną w ludzką naturę iluzją, iluzją, z której wyleczy nas filozofia, czyli krytyczne przeanalizowanie tego, jak działają władze naszego umysłu. Natomiast różnica pomiędzy tymi filozofami leży w poważniejszych moralnych konsekwencjach tego wyleczenia u Nietzschego.

Jeśli bowiem nie możemy już wiązać „wartości działania [...] z jego i n t e n c j ą, celem, dla którego ktoś działał czy żył [...], jeśli całkowity brak intencji i celu w zdarzeniach jest dla naszej świadomości coraz jaśniejszy”, nieunikniona wydaje się konkluzja, że „nic nie ma znaczenia”, ponieważ „to melancholijne zdanie znaczy «całe znaczenie leży w intencji, a jeśli nie ma żadnej intencji, wtedy nie ma też żadnego znaczenia»”. Stąd: „Dlaczego «cel» nie miałby być jedynie epifenomenem towarzyszącym serii zmian w obrębie efektywnych sił, które wywołują zamierzone działanie — bladym obrazem w naszej świadomości [...], symptomem zdarzeń, a nie ich przyczyną? — Ale tym samym krytykujemy s a m ą w o l ę: czy to nie z iluzji, którą bierzemy za przyczynę, rodzi się w naszej świadomości akt woli?” (wyróżnienie — H.A.)<sup>39</sup>.

Fakt, że fragment ten pochodzi z tego samego okresu, co

fragmenty o „wiecznym powrocie”, uzasadnia pytanie, czy i w jaki sposób te dwie myśli dadzą się, jeśli już nie pogodzić ze sobą, to przynajmniej sformułować w taki sposób, by nie zderzały się wprost i zbyt gwałtownie. Skomentujemy najpierw kilka niespekulatywnych, opisowych stwierdzeń Nietzschego na temat woli.

Po pierwsze, wydaje się oczywiste, choć nikt nie wskazał na to wcześniej, że „wola nie może chcieć wstecz”; nie potrafi zatrzymać koła czasu. Jest to Nietzscheańska wersja Pawłowego „chcę-i-n i e-m o g ę”, ponieważ nasza wola chce właśnie tej niemożliwej do osiągnięcia rzeczy i na nią kieruje swe intencje — chce wstecz. Z ujawniającej się tu bezradności woli Nietzsche wyprowadza całe ludzkie zło — resentyment, pragnienie zemsty (wymierzamy karę, ponieważ nie potrafimy odwrócić tego, co zostało uczynione) oraz pragnienie władzy dającej dominację nad innymi. Do tej „genealogii moralności” można dodać, że ta bezradność woli skłania do tego, by zamiast chcieć, spoglądać wstecz, rozpałmiętywać i myśleć, ponieważ dla skierowanego wstecz spojrzenia, wszystko, co jest, p o j a w i a s i ę jako konieczne. Odrzucenie chcenia uwalnia człowieka od odpowiedzialności, która jest nie do zniesienia, jeśli rzeczywiście nie można odwrócić tego, co zostało uczynione. Jest w każdym razie prawdopodobne, że właśnie to zderzenie woli z przeszłością skłoniło Nietzschego do eksperymentowania z ideą wiecznego powrotu.

Po drugie, koncepcja głosząca istnienie jakiejś specjalnej „woli mocy” jest redundantna: wola rodzi moc przez sam akt chcenia, stąd wola, której przedmiotem jest pokora, nie jest wcale mniej silna niż wola rządzenia innymi. Sam akt chcenia jest już aktem potencji, pokazaniem siły („poczucie siły”, *Kraftgefühl*), wykraczającej poza to, czego potrzebujemy dla zaspokojenia potrzeb i wymagań codziennego życia. Jeśli w eksperymencie myślowym Nietzschego tkwi jakaś prosta sprzeczność, to jest to sprzeczność pomiędzy

faktyczną niemożnością woli — wola chce, choć nie potrafi  
chcieć wstecz — a owym poczuciem siły.

Po trzecie, wola wykracza swą aktywnością poza daną  
nam postać świata zarówno wtedy, gdy chce wstecz i czu-  
je własną niemożność, jak i wtedy, gdy chce naprzód i czu-  
je swoją siłę. To szczodre i bezinteresowne przekraczanie  
naturalnych ograniczeń odpowiada wszechobejmującemu  
nadmiarowi życia. Stąd jedynym autentycznym celem woli  
jest nadobfitość: „Słowem «wolność woli» oznaczamy po-  
czucie nadmiaru mocy”. To poczucie jest czymś więcej niż  
tylko iluzją świadomości, ponieważ odpowiada nadmiaro-  
wi samego życia. Całe życie można więc rozumieć jako wolę  
mocy. „Tam tylko, gdzie życie, tam jest i wola, wszakże nie  
wola życia, lecz [...] wola mocy!”<sup>40</sup> Można bowiem z łatwoś-  
cią wyjaśnić „odżywianie się jako konsekwencję nie dające-  
go się zaspokoić dążenia woli mocy do zawłaszczania, roz-  
mnażanie zaś jako rozpadanie się na części, następujące  
wtedy, kiedy zarządzające [żywym organizmem] komórki  
nie potrafią już zarządzać tym, co zostało zawłaszczone”<sup>41</sup>.

Owo zawarte w każdym chceniu przekraczanie własnej  
kondycji Nietzsche nazywa „przewycięzeniem”. Jest ono  
możliwe dzięki nadmiarowi mocy: sama aktywność jest tu  
postrzegana jako twórczość. Z tym kompleksem idei kore-  
luje też pewna cnota — jest nią wspaniałomyślność — prze-  
zwycięzenie pragnienia zemsty. Ekstrawagancja i „nieustra-  
szoność [*Übermut*] przelewającej się, rozrzutnej woli” otwie-  
ra przyszłość ponad wszystkim, co przeszłe i teraźniejsze. Ten  
nadmiar woli jest dla Nietzschego *conditio-per-quam* całej  
kultury, w czym przypomina Marksa przypisującego tę samą  
rolę nadmiarowi siły roboczej, który zostaje po zaspokoje-  
niu potrzeb związanych z zachowaniem indywidualnego  
i gatunkowego życia. Tak zwany nadczłowiek jest, według  
Nietzschego, człowiekiem zdolnym do „przewycięzenia”  
samego siebie. Ale nie powinniśmy zapominać, że owo  
przewycięzenie jest tylko czysto myślowym ćwiczeniem:

„przetworzyć [wszystko], w «takom to właśnie pragnąb» — oto, co bym dopiero wyzwoleniem zwał!”<sup>42</sup> „Człowiek szuka [...] świata, który nie jest sprzeczny w sobie i nie zwodzi, świata, który się nie zmienia, świata p r a w d z i w e g o. [...]”. Człowiek dzisiejszy jest nihilistą, jest bowiem kimś, kto „sądzi, że świat, który istnieje, nie powinien istnieć, a świat, który powinien istnieć, nie istnieje. [Aby przełamać ten nihilizm trzeba] siły pozwalającej na odwrócenie wartości, to znaczy ubóstwienie [...] świata zjawiskowego, jako jedyne go świata, i nazwanie go dobrym”<sup>43</sup>.

Wynika stąd jasno, że prawdziwą potrzebą nie jest przemiana świata czy ludzi, ale zmiana sposobu, w jaki ludzie go „oceniają”, ich sposobu myślenia o świecie. Według Nietzschego trzeba przewyciężyć filozofów, których „życie może być [tylko] doświadczeniem poznającego”<sup>44</sup> — trzeba nauczyć ich walki. Gdyby Nietzsche rozwinął te myśli w systematyczną filozofię, stworzyłby coś w rodzaju znacznie wzbogaconej doktryny Epikteta. Byłaby to jeszcze jedna doktryna, która mówi o „sztuce własnego życia” i jako swój najskuteczniejszy psychologiczny wybieg proponuje z a s a d ę, a b y c h c i e ć tylko tego, co tak czy owak się wydarza<sup>45</sup>.

Najważniejsze jest to, że Nietzsche, który znał i bardzo cenił Epikteta, nie zatrzymał się na odkryciu wszechmocy woli w obrębie umysłu. Zajął się konstruowaniem takiego świata, który miałby sens i byłby stosowną siedzibą dla istot, których „siła woli [jest dostatecznie wielka], by poradzić sobie bez pomocy sensu [tkwiącego] w rzeczach [...], [dla] istot, które w bezsensownym świecie potrafią żyć dalej”<sup>46</sup>. Wyrażenie „wieczny powrót” oznacza ostateczną, zbawczą myśl głoszącą „n i e w i n n o ś ć wszelkiego stawania się” (*die Unschuld des Werdens*), a tym samym jego bezcelowość i bezkierunkowość, jego wolność od winy i odpowiedzialności.

„Niewinność stawania się” i „wieczny powrót” nie zo-

stały wywiedzione z jakiejś władzy umysłu; są one zakorzenione w tym niepodważalnym fakcie, że jesteśmy „rzuceni” w świat (Heidegger), że nikt nie zapytał nas, czy chcemy tu być i czy chcieliśmy być takimi, jakimi jesteśmy. Z punktu widzenia naszej obecnej i wszelkiej przyszłej wiedzy „nikt nie jest odpowiedzialny za to, że człowiek w ogóle istnieje, ani za to, że jest taki właśnie, ani za to, że istnieje w takich właśnie warunkach i okolicznościach”. Dlatego podstawowy wgląd w istotę bytu polega na tym, że „nie ma w ogóle żadnych faktów moralnych”, i zgodnie z tym, co mówi Nietzsche, właśnie on pierwszy sformułował tę prawdę. Pogląd ten ma wielkie konsekwencje nie tylko dlatego, że chrześcijaństwo ze swoim „moralnym porządkiem świata» plami niewinność stawania się — za pomocą «winy i kary» — metafizyki kata”. Waga tych konsekwencji wynika stąd, że wraz z wyeliminowaniem celów, intencji oraz odpowiedzialnego za swoje czyny podmiotu Nietzsche odrzucił też samą przyczynowość; żadnego zdarzenia ani czynu nie można już „prześledzić wstecz” aż do jego przyczyny, skoro została wyeliminowana sama *causa prima*<sup>47</sup>.

Wraz z odrzuceniem pojęć przyczyny i skutku traci sens linearna koncepcja czasu. W jej obrębie przeszłość rozumie się zawsze jako przyczynę terażniejszości, terażniejszość jest czasem intencji i przygotowania projektów dla przyszłości, a przyszłość jest rezultatem dwóch poprzednich. Ta konstrukcja czasu rozsypuje się pod ciężarem innej, opartej na faktach intuicji, która podpowiada, że „wszystko przemija”, że przyszłość przynosi to, co „już się stanie”, a zatem wszystko, co jest, „zasługuje, aby umrzeć”<sup>48</sup>. Każde „chcę”, utożsamiające się z tą częścią umysłu (jednym z owych dwaw-jednym), która wydaje rozkazy, triumfalnie antycypuje pewne „mogę”. Analogicznie, oczekiwanie, nastrój, za pomocą którego wola oddziałuje na duszę, zawiera w sobie melancholijną świadomość mówiącą: „również to, co jesz-

cze nastąpi, przeminie”: Oczekiwanie antycypuje przyszłą przeszłość, która utwierdza przeszłość w jej dominującej roli. Jedynym wybawieniem z tej pożerającej wszystko przeszłości jest myśl, że wszystko, co przemija, powróci — to jest konstruowanie cyklicznego modelu czasu, w którym byt wahadłowym ruchem powraca sam do siebie.

A czy samo życie nie jest tak właśnie skonstruowane? Czy dni i pory roku nie następują jedno po drugim, powtarzając się wciąż tak samo w nieskończoność? Czy taki obraz świata nie jest bardziej zgodny z rzeczywistością, jaką znamy, niż światopogląd filozofów? „Jeśli ruch tego świata zmierzałby do jakiegoś ostatecznego stanu, już by ten stan osiągnął. [...] Każda filozofia i każda hipoteza naukowa, która zakłada istnienie takiego docelowego stanu, rozbija się o ten podstawowy fakt. Ja poszukuję takiej koncepcji świata, która weźmie ten fakt pod uwagę. Trzeba wyjaśnić stawanie się bez odwoływania się do ostatecznych celów; stawanie się musi być w tej koncepcji uzasadnione w każdym momencie (albo, co na jedno wychodzi, należy wykluczyć możliwość jego oceniania); nie wolno uzasadniać tego, co terazniejsze, przez odwołanie się do przyszłości, ani tego, co przeszłe, przez odwołanie się do terażniejszości...” Następnie Nietzsche podsumowuje: „1. Stawanie się nie zmierza do o s t a t e c z n e g o s t a n u, nie przechodzi w «byt». 2. Stawanie się nie jest tylko z j a w i s k i e m p o z o r n y m; to raczej świat bytów jest pozorem. 3. Stawanie się ma jednakową wartość w każdej chwili [...], innymi słowy, nie ma ono żadnej wartości, ponieważ nie ma nic, czego można by użyć jako miary tej wartości. S u m a r y c z n a w a r t o ś ć s w i a t a n i e p o d l e g a o c e n i e”<sup>49</sup>.

W gąszczu aforyzmów, luźnych uwag i eksperymentów myślowych, składających się na pośmiertny zbiór zatytułowany *Wola mocy*, trudno dostrzec ważność zacytowanego powyżej obszernie fragmentu. Wewnętrzna analiza tekstów Nietzschego zdaje się pokazywać, że było to ostatnie jego

słowo na ten temat. To ostatnie słowo wyraża całkiem jasno odrzucenie woli i chcącego *ego*, co do których wewnętrzne doświadczenie zmyliło ludzi myślących i przywiodło ich do przekonania, że w rzeczywistym świecie istnieją takie rzeczy, jak przyczyna i skutek oraz intencja i cel. Naczelnik to ten, kto przewyciężył te błędy. Zrozumienie, jak jest naprawdę, jest w nim dość silne, aby oprzeć się podszeptom woli albo, innymi słowy, odwrócić całkowicie swoją wolę, chroniąc ją przed oscylowaniem od „tak” do „nie” i od „chcę” do „nie chcę”, wyciszyć ją aż do stanu takiego spokoju, w którym „odwracanie oczu [...] będzie moim jedynym przeczeniem”<sup>50</sup>. Jedyne bowiem, co pozostaje człowiekowi, to być tym, który głosi „tak”, błogosławić wszystko za to, że jest, „wnieść [swoje] błogosławiące tak”<sup>51</sup>.

### 15. Heidegger: wola niechcenia

Słowa „chcenie” i „myślenie” nie pojawiają się we wczesnych pracach Heideggera, czyli przed tak zwanym zwrotem (*Kehre*), który nastąpił u niego w połowie lat trzydziestych. W *Byciu i czasie* nie jest również ani razu wymieniony Nietzsche<sup>52</sup>. Stanowisko Heideggera w sprawie woli, którego kulminacją jest jego namiętne wezwanie do tego, aby chcieć niechcenia, nie ma nic wspólnego ze znanym nam już oscylowaniem woli pomiędzy *velle* i *nolle*, chceniem i niechceniem. Stanowisko to wyrosło z jego niezwykle starannych studiów nad twórczością Nietzschego, do której po roku 1940 wciąż na nowo powracał. Pod pewnymi względami najbardziej interesująca w dorobku Heideggera na ten temat jest praca pt. *Nietzsche* (w dwóch tomach), opublikowana w 1961 roku. Zawiera ona wykłady z lat 1936–1940, kiedy to właśnie następował „zwrot” i Heidegger nie zdążył go jeszcze sam zinterpretować. Jeśli czytając te dwa tomy pominie się owe późniejsze samointerpretacje Heideggera

(ukazały się drukiem wcześniej niż *Nietzsche*), chciałoby się umieścić „zwrot”, jako zdarzenie w biografii Heideggera, dokładnie pomiędzy pierwszym a drugim tomem tej książki, ponieważ w pierwszym tomie Heidegger objaśnia Nietzschego, idąc za jego myślami, podczas gdy tom drugi napisany jest w tonie sflumionej, lecz dość wyraźnej polemiki. O ile mi wiadomo, tę ważną zmianę nastroju zaobserwowali, jak dotąd, tylko J.L. Mehta w swojej doskonałej książce *Filozofia Martina Heideggera*<sup>53</sup> oraz, choć nieco mniej wyraźnie, Walter Schutz. Trafność datowania tego „zwrotu” wydaje mi się oczywista, ponieważ jest on skierowany przede wszystkim przeciwko woli mocy. W rozumieniu Heideggera wola władania i panowania jest czymś w rodzaju grzechu pierwotnego, którym on sam czuł się obarczony w związku ze swoją krótką przeszłością w ruchu nazistowskim (problem, z którym musiał się po wojnie uporać).

Kiedy w *Liście o humanizmie* (1949)<sup>54</sup> Heidegger ogłosił publicznie, że nastąpił „zwrot”, był on faktem już od lat. W pewnym szerszym sensie Heidegger już od dawna kształtował na nowo swoje poglądy na całą historię, od Greków do czasów współczesnych, ale jego głównym tematem nie była wola, ale relacja pomiędzy byciem a człowiekiem. Pierwotnie „zwrot” polegał na skierowaniu się przeciwko samoafirmacji człowieka (Heidegger ogłosił to w swojej sławnej mowie rektorskiej na uniwersytecie we Fryburgu w roku 1933<sup>55</sup>). Symbolem tej samoafirmacji była dlań postać „pierwszego filozofa”, Prometeusza, więcej już nie wymienianego w jego pracach. Heidegger zwracał się przeciwko domniemanemu subiektywizmowi *Bycia i czasu* oraz przeciwko podstawowemu ukierunkowaniu tamtej książki — problemowi ludzkiej egzystencji i jej sposobu bycia.

Wykładając rzecz z grubsza i w uproszczeniu: Heidegger interesował się zawsze „pytaniem o znaczenie bycia”, ale jego pierwszym „prowizorycznym” celem była analiza bycia człowieka, który jest jedynym bytem mogącym zadać to



pytanie, jako że dotyka swojego własnego bycia. Kiedy człowiek zadaje pytanie: „Czym jest bycie?”, odesłany jest na powrót do samego siebie, ale kiedy pyta: „Kim jest człowiek?”, na pierwszy plan wysuwa się samo bycie; to pojawiające się bycie wzywa człowieka do myślenia. („Heidegger był zmuszony odrzucić swoje pierwotne podejście prezentowane w *Bycie i czasie*; zamiast poszukiwania dostępu do bycia przez otwartość i transcendencję, obecne w człowieku, próbuje teraz zdefiniować człowieka w terminach bycia”<sup>56</sup>.) Pierwszym wymaganiem, jakie bycie stawia człowiekowi, jest uświadomienie sobie „różnicy ontologicznej”, to jest różnicy pomiędzy czystym „jest” bytów i samym byciem owego „jest”, byciem bytu. Jak Heidegger sam stwierdza w *Liście o humanizmie*: „Mówiąc po prostu, myślenie jest myśleniem bycia. Genetivus ma tu dwojakie znaczenie. Myślenie bycia oznacza myślenie wydarzone (*ereignet*) przez bycie i byciu przynależne. Równocześnie jednak oznacza myślenie, które przysługując byciu wsłuchuje się w nie”<sup>57</sup>. Słuchający tego wezwania człowiek przekształca je w mowę — „mowa ta tak jest mową bycia, jak chmury są chmurami nieba”<sup>58</sup>.

Tak rozumiany zwrot ma dwie istotne konsekwencje, które niewiele mają wspólnego z Heideggerowskim odrzuceniem woli. Po pierwsze, myślenie nie jest już „subiektywne”. Co prawda bycie nie ujawniłoby się nigdy, gdyby nie było pomyślane przez człowieka; bycie zależy od człowieka, który ofiarowuje mu dom; „język jest domem bycia”. Jednak to, co człowiek myśli, nie wypływa z jego spontaniczności czy kreatywności, ale jest posłuszną odpowiedzią na nakaz bycia. Po drugie, byty, w postaci których dany jest człowiekowi świat zjawiskowy, odwracają uwagę człowieka od skrywającego się za nimi bycia — trochę tak jak w powiedzeniu o drzewach, które zasłaniają las, chociaż las, widziany z zewnątrz, składa się przecież z drzew.

Innymi słowy, „zapomnienie bycia” (*Seinsvergessenheit*)

należy do samej natury relacji pomiędzy człowiekiem a byciem. Heidegger nie zadowala się już wyeliminowaniem chcącego *ego* na rzecz *ego* myślącego — utrzymując na przykład, jak to robi jeszcze w *Nietzschem*, że nakierowanie woli ku przyszłości zmusza człowieka do *z a p o m n i e n i a* przeszłości i tym samym odziera myślenie z najbardziej mu właściwej aktywności, jaką jest *an-denken* — pamiętanie: „Wola nie ma nigdy początku, ze swej istoty opuszcza ona i porzuca swój początek przez zapomnienie”<sup>59</sup>. Teraz Heidegger odsubiektywia samo myślenie, odbiera mu podmiot, czyli człowieka jako byt myślący, i przekształca je w pewną funkcję bytu, w którym „leży cała siła [myślenia] [...], płynąca zeń ku bytującemu [*das Seiende*]”, a przez to determinująca rzeczywisty bieg rzeczy w świecie. „Myślenie przeciwnie, pozwala ono, by bycie ugodziło je wezwaniem do wypowiedzenia swojej prawdy”<sup>60</sup>. Ta interpretacja „zwrotu”, bardziej niż sam zwrot, determinuje cały rozwój późnej filozofii Heideggera. W skrótowym ujęciu znajdujemy ją w *Liście o humanizmie*, w którym Heidegger interpretuje *Bycie i czas* jako konieczną antycypację i przygotowanie „zwrotu”. Centralną myślą *Listu o humanizmie* jest to, że myślenie, czyli „wypowiadanie niewypowiedzianego słowa bycia”, jest jedynym autentycznym „czynem” (*Tun*) człowieka, czynem, w którym rzeczywiście zaczyna płynąć „historia bycia” (*Seinsgeschichte*), transcendująca wszystkie ludzkie czyny. Myślenie jest rozpamiętywaniem przeszłości w tej mierze, w jakiej słyszy głos bycia w wypowiedziach wielkich filozofów przeszłości; przeszłość jednak przychodzi doń z innej strony (od strony przyszłości samego myślenia) i w ten sposób „myślenie odnosi się do bycia jako do tego, co nadchodzące — *l'avenant*”<sup>61</sup>.

Zacznijmy od pierwotnego sensu Heideggerowskiego zwrotu. Już w pierwszym tomie dzieła o *Nietzschem*, śledząc uważnie jego opisy woli, Heidegger stosuje to, co później nazywa „różnicą ontologiczną”: różnicą pomiędzy by-

ciem bytu a bytowością (*Seiendheit*) poszczególnych bytów. Zgodnie z tą interpretacją wola mocy oznacza bytowość, główny modus bycia wszystkiego, co rzeczywiście jest. Z tego punktu widzenia wolę pojmuje się jedynie jako funkcję procesów życiowych — „świat powstaje przez realizowanie procesu życiowego”<sup>62</sup> — podczas gdy „wieczny powrót” rozumie Heidegger jako Nietzscheański termin określający bycie bytu. W ten sposób wyeliminowana zostaje przemijająca natura czasu, a stawanie się, medium, w którym wyraża się celowość woli mocy, otrzymuje pieczęć bycia. „Wieczny powrót” jest najbardziej afirmującą ze wszystkich myśli, ponieważ jest negacją negacji. Z tego punktu widzenia wola mocy nie jest niczym innym jak biologiczną energią, sprawiającą, że koło wciąż się toczy. Ta czysto biologiczna energia z kolei wykracza poza wolę, która wychodzi poza instynkt życiowy i mówi życiu „tak”. W oczach Nietzschego, jak widzieliśmy, „stawanie się nie ma celu; jego kresem nie jest «bycie» [...], stawanie się ma tę samą wartość w każdej chwili: [...] innymi słowy, nie ma ono żadnej wartości, ponieważ nie ma nic, czym można by mierzyć tę wartość i ze względu na co słowo «wartość» miałoby w ogóle jakiś sens”<sup>63</sup>.

W rozumieniu Heideggera prawdziwa sprzeczność u Nietzschego powstaje nie za sprawą pozornej opozycji pomiędzy nakierowaną ku celowi i zakładającą linearną koncepcję czasu wolą mocy a wiecznym powrotem z jego cykliczną koncepcją czasu. Tkwi ona raczej w projekcie „przewartościowania wartości”, który, według Nietzschego, miałby sens jedynie w ramach woli mocy, chociaż, z drugiej strony, rozumiał on przewartościowanie jako ostateczną konsekwencję myśli o „wiecznym powrocie”. Innymi słowy, wola mocy, która „sama ustanawia wartości”, zdeterminowała w ostatecznym rachunku filozofię woli Nietzschego. Ostatecznie to wola mocy uznaje wiecznie powracające stawanie się za jedyną drogę wyjścia z bezsensu życia i świata. Ta trans-

pozycja jest powrotem do „subiektywności, której znakiem wyróżniającym jest myślenie oceniające”<sup>64</sup>. Wykazuje ona taki sam brak radykalizmu, jak odwrócony platonizm Nietzschego, który przewracając wszystko do góry nogami, pozostawia nietkniętymi kategoriaalne ramy, w jakich takie odwrócenia mogą funkcjonować.

Czysto fenomenologiczne analizy woli przeprowadzone przez Heideggera w pierwszym tomie *Nietzschego* podążają ściśle za jego wczesnymi analizami ludzkiego „ja” w *Byciu i czasie*. Różnica polega na tym, że w późniejszych rozważaniach wola przejmując miejsce, które we wcześniejszej pracy Heidegger przypisywał trosce. Czytamy: „Samoobserwacja i badanie samego siebie nigdy nie wydobywa na jaw naszego «ja» ani nie pokazuje, jacy jesteśmy. Jednak w chceniu, a także w niechceniu to właśnie się dzieje; pojawia się w świetle, które samo rozświetlone jest przez akt chcenia. Chcieć znaczy zawsze: przywieść siebie do własnego «ja» [...]. Kiedy chcemy, napotykamy siebie takimi, jakimi autentycznie jesteśmy [...]”<sup>65</sup>. A zatem „chcenie jest w istocie chceniem własnego «ja» [...], ale nie jedynie jakiegoś faktycznego «ja» — takiego, jakim ono jest — ale tego «ja», które chce stać się tym, czym jest [...], tak samo niechcenie jest w rzeczywistości ucieczką od własnego «ja»”<sup>66</sup>. Zobaczymy później, że ten powrót do koncepcji „ja” z *Bycia i czasu* wywarł pewien wpływ na „zwrot” — albo „zmianę nastroju” — jaki pojawił się w drugim tomie *Nietzschego*.

W tym drugim tomie akcent przesuwa się zdecydowanie z myśli o „wiecznym powrocie” na wolę, rozumianą teraz niemal wyłącznie jako wola mocy, i to w pewnym szczególnym sensie, jako wola władania i dominowania, a nie jako wyraz instynktu życiowego. Koncepcja z tomu pierwszego mówiła, że każdy akt chcenia, przez sam fakt, że jest rozkazem, wytwarza pewne przeciwchcenie (*Widerwillen*); w każdym akcie chcenia tkwi z konieczności przeszkoda — niechcenie — które musi przewyciężyć nasze chcenie. Kon-

cepcja ta jest teraz uogólniona jako wewnętrzna charakterystyka każdego aktu wytwarzania czegoś. Na przykład drewno stanowi dla stolarza przeszkodę, „którą próbuje przewyciężyć, kiedy zmusza drewno do stania się stołem”<sup>67</sup>. I znów przykład ten podlega generalizacji: każdy przedmiot przez to, że jest „przedmiotem”, a nie jedynie rzeczą niezależną od ludzkiej oceny, kalkulacji i działalności wytwórczej, musi być przewyciężany przez podmiot. Wola mocy jest szczytowym punktem subiektywizacji dokonującej się w epoce nowożytnej; wszystkie ludzkie władze stają pod rozkazami woli. „Wola jest pragnieniem bycia panem [...]. Jest ona przede wszystkim i wyłącznie rozkazem. [...] Jest to tego rodzaju rozkaz, że ten, który go wydaje, słucha [...] sam siebie. W ten sposób rozkazujące «ja» jest swoim własnym zwierzchnikiem”<sup>68</sup>.

Koncepcja woli rzeczywiście traci tutaj ów biologiczny charakter (objaw instynktu życiowego), który odgrywał tak ważną rolę u Nietzschego. Własność rozprzestrzeniania się i rozciągania przysługuje nie życiu, w którego naturze leży obfitość i nadmiar, ale mocy: „Moc istnieje tylko wtedy, gdy jej moc rośnie, i o tyle, o ile wola mocy każe jej rosnąć”. Wola przymusza się do dalszego działania przez wydawanie sobie rozkazów; dlatego „istotą wszelkiej siły jest nie życie, ale wola mocy. Ona to, a nie [zawsze ograniczona] wielkość siły, pozostaje celem woli. Wola może istnieć tylko w relacji do mocy, dlatego koniecznie potrzebuje jakiegoś celu i dlatego strach przed pustką przenika z istoty wszelkie chcenie [...]. Jeśli spojrzeć na nicość z perspektywy woli [...], jest ona wyczerpaniem woli w niechceniu [...]. Stąd [...] [cytując Nietzschego] nasza wola «chciałaby raczej nicości, niż tego, by nie chcieć» [...]. «Chcieć nicości» znaczy tutaj *chcieć* [...] *negacji, destrukcji, dewastacji*” (wyróżnienie — H.A.)<sup>69</sup>.

Ostatnie słowo Heideggera w sprawie tej władzy mówi o destrukcyjności woli, tak jak ostatnie słowo Nietzschego

mówiło o jej „twórczości” i nadobfitości. Destrukcyjność ta przejawia się w obsesji przyszłości, która skazuje ludzi na z a p o m n i e n i e. Aby chcieć przyszłości w tym sensie, by być jej panem, ludzie muszą zapomnieć, a w konsekwencji zniszczyć przeszłość. Z odkrycia Nietzschego, że wola nie może „chcieć wstecz”, wynika nie tylko frustracja i resentment, lecz także aktywna wola unicestwienia tego, co było. Ponieważ jednak wszystko, co rzeczywiste, kiedyś się „stało”, to znaczy w jakiś sposób wciela w siebie przeszłość, destrukcyjność odnosi się ostatecznie do wszystkiego, co istnieje.

Heidegger podsumowuje tę myśl w *Co się nazywa myśleniem?*: „Postawione w obliczu tego, co było, chcenie nie ma już nic do powiedzenia [...], owo «było» opiera się chceniu woli [...], owo «było» sprzeciwia się i buntuje przeciwko woli [...]. Jednak za sprawą tego buntu, to, co przeciwne, zapuszcza korzenie w samym chceniu. Chcenie [...] doznaje szkody z jego powodu, co oznacza, że owej szkody ze strony tego, co przeminęło, wola doznaje za swoją własną sprawą [...]. A zatem to sama wola chce tego przemijania [...]. To, że wola brzydzi się wszystkim, co już było, jawi się zatem jako chęć sprawienia, by wszystko przeminęło, by wszystko zasłużyło na przemijanie. Ta powstająca w woli niechęć kieruje się w konsekwencji na wszystko, co przemija — w s z y s t k o, co jest, co powstaje z tego, co dopiero ma być — i na wszystko, co t r w a” (wyróżnienia — H.A.)<sup>70</sup>.

W tej radykalnej interpretacji myśli Nietzschego wola jest w istocie swej destrukcyjna. Właśnie tej destrukcyjności przeciwstawia się pierwotny zwrot Heideggera. Zgodnie z jego interpretacją prawdziwą naturą technologii jest wola chcenia, to jest wola podporządkowywania całego świata swojej dominacji i rządóm, wola, której naturalnym kresem może być tylko całkowite zniszczenie. Alternatywą takich rządów jest „przyzwolenie”, rozumiane jako aktywność

myślenia, które idzie za wezwaniem bycia. Nastrój przenikający ową postawę „przyzwolenia” jest przeciwieństwem nastroju związanego z celowością chcenia. Później, w swojej reinterpretacji „zwrotu”, Heidegger nazwał tę postawę *Gelassenheit*, co oznacza spokój towarzyszący postawie przyzwolenia i „przygotowujący nas” do myślenia, które „nie jest chceniem”<sup>71</sup>. Ten rodzaj myślenia znajduje się „poza wyodrębnieniem aktywności i pasywności”, ponieważ znajduje się poza „dziedziną woli”, to jest poza kategorią przyczynowości, którą Heidegger w zgodzie z Nietzschem wywodzi z przeżywanego przez chcące *ego* doświadczenia efektu sprawczego, a zatem z iluzji wytwarzanej przez świadomość.

Myśl, że chcenie i myślenie są nie tylko dwiema różnymi zdolnościami zagadkowego bytu zwanego „człowiekiem”, ale stanowią przeciwieństwo, przyszła do głowy zarówno Nietzschemu, jak i Heideggerowi. Jest to ich własna wersja owego śmiertelnego konfliktu, jaki powstaje, kiedy owi dwaj-w-jednym, mieszkający w świadomości i uobecniający się w bezgłośnym dialogu człowieka z samym sobą, zamieniają pierwotnie przeżywaną harmonię i przyjaźń w zaszarpy spór pomiędzy wolą i przeciwwolą, pomiędzy nakazem i oporem. Również przed Nietzschem i Heideggerem, w całej historii tej ludzkiej władzy, odnajdujemy świadectwa mówiące o tym konflikcie.

Różnica pomiędzy stanowiskiem Heideggera a stanowiskiem jego poprzedników leży w następującym punkcie: umysł człowieka wzywany przez bycie do przetworzenia na język prawdy bycia podlega historii bycia (*Seinsgeschichte*) i ta historia określa, czy ludzie odpowiadają byciu w języku myślenia czy chcenia. Ta historia bycia rozgrywa się za plecami działających ludzi i podobnie jak Hegłowski „duch świata” determinuje ludzkie losy. Przejawia się ona w myśleniu, jeśli potrafi ono przewyciężyć chcenie i urzeczywistnić postawę przyzwolenia.

Na pierwszy rzut oka może to wyglądać na jeszcze jedną, może tylko bardziej wyrafinowaną wersję Hegłowskiej przebiegłości rozumu, Kantowskiej chytryści natury, niewidzialnej ręki Adama Smitha czy Boskiej opatrności, słowem, wszelkich sił kierujących wzlotami i upadkami spraw ludzkich, zmierzających ku ustanowionemu z góry celowi: wolności u Hegla, wiecznego pokoju, harmonii pomiędzy sprzecznymi interesami w ekonomii rynkowej u Adama Smitha, ostatecznego zbawienia w teologii chrześcijańskiej. Sama koncepcja, która głosi, że działania ludzi nie mają wyjaśnienia same w sobie i mogą być zrozumiane tylko w świetle pewnego ukrytego celu albo jako dzieło ukrytego sprawcy, jest dużo starsza. Już Platon wyobrażał sobie, że „każdy z nas, żyjących ludzi, będzie niby jakimś takim cudeńkiem [...] sporządzonym przez bogów, gwoli ich uciechy czy też w poważnym celu”, a to, co bierzemy za przyczyny naszego zachowania, to znaczy nasze dążenie do przyjemności i unikanie bólu, to są tylko „sznurki, które nas szarpią to tu, to tam”<sup>72</sup>.

Nie trzeba pokazywać wszystkich historycznych wpływów, aby zrozumieć, jak trwała i elastyczna była ta idea, pojawiająca się w coraz to nowej postaci od baśniowej fikcji Platona aż do umysłowych konstrukcji Hegla. Te ostatnie były rezultatem bezprecedensowego odtworzenia historii świata w czystej myśli — przy czym wszystko, co „jedynie” faktyczne, zostało określone jako przypadkowe i pozbawione konsekwencji, i świadomie wyeliminowane z rzeczywistego przebiegu zdarzeń. Banalną prawdą jest to, że żaden człowiek nie może działać sam, nawet jeśli motywem działania jest jego własny projekt, pragnienie, namiętność czy cel. Prawdą jest również, że nie udaje się osiągnąć niczego dokładnie tak, jak planujemy (pomimo że jako *archōn* z powodzeniem rozpoczynamy różne rzeczy i mamy nadzieję, że nasi pomocnicy i następcy będą kontynuować to, cośmy zaczęli). Z drugiej strony mamy świadomość, że j e d n a k



jestemy w stanie wywołać swoim działaniem jakiś skutek. Jeśli połączyć te dwie intuicje, łatwo dojść do koncepcji mówiącej, że rzeczywisty skutek naszych działań musi być dziełem czegoś innego, nadnaturalnej siły, która nie zakłócona przez wielość ludzkich dążeń i działań, wytwarza ów ostateczny rezultat. Błąd tkwiący w tym rozumowaniu jest podobny do tego, jaki Nietzsche wykrył w koncepcji koniecznego postępu ludzkości. Powtórzmy: „«Ludzkość» donikąd nie zmierza, co więcej, w ogóle nie istnieje [...]. [Ponieważ jednak] czas biegnie naprzód, chcielibyśmy wierzyć, że wszystko, co jest w czasie, też idzie naprzód — że ten rodzaj ruchu w czasie jest ruchem do przodu”<sup>73</sup>.

Oczywiście trudno, aby Heideggerowska *Seinsgeschichte* nie przypominała nam Hegłowskiego „ducha świata”. Niemniej różnica pomiędzy tymi koncepcjami jest bardzo istotna. Hegel ujrzał „ducha świata na koniu” w Napoleonie pod Jeną, wiedział jednak, że sam Napoleon był nieświadomy tego, że jest wcieleniem tego ducha. Napoleon mógł myśleć, że siłą sprawczą jego własnego działania były zwyczajne ludzkie cele, pragnienia i namiętności. Dla Heideggera to właśnie w myśleniu działającego przejawia się samo bycie w swoich ciągle zmieniających się formach, tak że myślenie i działanie zbiegają się ze sobą. „Jeśli działać oznacza wspierać istotę bycia, to myślenie jest prawdziwym działaniem. Jest to budowanie schronienia dla istoty bycia pośród bytów, przez które bycie przekształca siebie, i swą istotę, w mowę. Samo działanie, bez mowy, traci ów wymiar, w którym może w ogóle podążać w jakimś kierunku i być skuteczne. Jednak mowa nie jest nigdy zwykłym wyrażaniem myśli, uczuć czy pragnień. Mowa jest pierwotnym wymiarem, w którym człowiek zdolny jest odpowiedzieć na wezwanie bycia i za sprawą tej odpowiedzi należeć do bycia. Myślenie jest aktualizacją tej pierwotnej zależności”<sup>74</sup>.

Jeśli już mówimy o radykalnych zwrotach w filozoficznych punktach widzenia, stanowisko Heideggera można

potraktować jako uzasadnienie aforystycznego odwrócenia Kartezjańskiego motta, którego dokonał Valéry: „Człowiek myśli, więc jestem — mówi wszechświat”<sup>75</sup>. Jest to rzeczywiście kusząca interpretacja, ponieważ Heidegger z pewnością zgodziłby się z myślą Valéry’ego: „Zdarzenia to tylko piana na powierzchni rzeczy”. Jednak nie zgodziłby się on z założeniem Valéry’ego, że to, co naprawdę jest — leżąca u podłoża zdarzeń rzeczywistość — jest stabilną rzeczywistością substancjalnego i u swych podstaw niezmiennego bytu. Nie zgodziłby się również — ani przed, ani po „zwrocie” — z tym, że „to, co nowe, jest z definicji zniszczalną częścią rzeczy”<sup>76</sup>.

Odkąd Heidegger zajął się reinterpretacją swojego zwrotu, kładł zawsze nacisk na ciągłość własnej myśli, przedstawiając *Bycie i czas* jako konieczne przygotowanie, które zawierało już w ogólnych zarysach główny kierunek późniejszej twórczości. I rzeczywiście ta interpretacja w dużej mierze jest trafna, chociaż jednocześnie pozbawia radykalności zarówno zwrot, jak i jego oczywiste konsekwencje dla przyszłości filozofii. Zaczniemy od dwóch najbardziej uderzających konsekwencji, które można znaleźć w samych pracach późnego Heideggera. Pierwszą z nich jest koncepcja, według której dokonywane w samotności myślenie stanowi jedyne istotne działanie w faktycznym biegu historii. Drugą stanowi to, że myślenie (*thinking*) jest tym samym, co dziękczynienie (*thanking*) i to nie tylko z powodów etymologicznych. Przyjrząwszy się tym koncepcjom, spróbujemy prześledzić rozwój kilku kluczowych pojęć z *Bycia i czasu* i zobaczyć, co się z nimi stało. Proponuję rozważyć trzy terminy: troska, śmierć i „ja”.

Troska, która w *Byciu i czasie* oznaczała fundamentalny modus egzystencjalnego zaangażowania człowieka w swoje własne bycie, nie znika po prostu na rzecz woli, z którą ma w oczywisty sposób wiele wspólnego; raczej zmienia radykalnie swoją funkcję. Traci odniesienie do siebie samej i za-

interesowanie własnym byciem człowieka, a co za tym idzie, nastrój „lęku” rodzący się wówczas, kiedy świat pojawia się jako nicość wrzuconemu weń człowiekowi — jednemu bytowi, który wie o swojej własnej śmiertelności i istnieje jako „nagie «że» w nicości świata”<sup>77</sup>.

Nacisk przesuwają się tu z *Sorge* jako stanu martwienia się czy zatroskania na *Sorge* jako troszczenie się o coś, a tym czymś nie jest już sam troszczący się byt, ale bycie. Człowiek będący „strażnikiem” (*Platzhalter*) nicości, a przez to otwarty na nieskrytość bycia, staje się teraz „stróżem” (*Hüter*) lub „pasterzem” (*Hirte*) bycia, a jego mowa daje byciu dom.

Z kolei ś m i e r ć była początkowo realnością jedynie jako ostateczna możliwość człowieka — „ureczywistnienie tego czegoś możliwego musiałoby oznaczać doprowadzanie do utraty życia. W ten sposób zaś jestestwo pozbawiłoby się podstawy do egzystującego bycia ku śmierci”<sup>78</sup>. Po zwrocie śmierć staje się „świątynią”, która „zbiera”, „chroni” i „ratuje” istotę śmiertelnych stworzeń, które nie dlatego są śmiertelne, że ich życie ma kres, ale dlatego, że być martwym przez cały czas należy do ich bytu<sup>79</sup>. (Te dziwnie brzmiące opisy odnoszą się do dobrze znanych doświadczeń, o których świadczy chociażby stare adagio *de mortuis nil nisi bonum*. To nie godność śmierci jako takiej budzi w nas respekt i bojaźń, czyni to raczej owa zadziwiająca przemiana życia w śmierć zawłaszczająca osobowością zmarłego. We wspomnieniu — w ten sposób śmiertelni myślą o swoich zmarłych — wszystkie nieistotne cechy zdają się ginąć wraz ze zniknięciem ciała, w którym były osadzone. Zmarli są „schronieni” we wspomnieniu niczym cenne pamiątki po sobie samych.)

Na koniec rozważmy pojęcie „ja”, którego przemiana pod wpływem „zwrotu” była najbardziej nieoczekiwana i najbardziej brzemenna w konsekwencje. W *Byciu i czasie* termin „ja” stanowi odpowiedź na pytanie, „kim [jest człowiek]”, w odróżnieniu od pytania, „czym jest człowiek?”

„Ja” jest terminem oznaczającym egzystencję człowieka jako coś różnego od wszelkich posiadanych przezeń jakości. Ta egzystencja, „autentyczne bycie [pewnym] ja”, pomyślana jest przez Heideggera na zasadzie kontrastu z jego pojęciem „się”. „Określeniem «Sobą» odpowiadamy na pytanie o «kto» jestestwa [...]. Właściwie bycie Sobą określa się jako egzystencyjna modyfikacja «się»”<sup>80</sup>. Przez przekształcenie owego właściwego dla codzienności „się” w „bycie sobą” egzystencja ludzka wytwarza pewne *solus ipse* i Heidegger mówi w tym kontekście o „egzystencjalnym solipsyzmie”, to jest o realizowaniu się *principium individuationis*, które w innych filozofiach odnajdywaliśmy jako jedną z istotnych funkcji woli. Pierwotnie Heidegger przypisywał tę funkcję trosce, co w jego wczesnej terminologii oznaczało organ przeznaczony w człowieku dla przyszłości<sup>81</sup>.

Aby podkreślić podobieństwo pomiędzy troską (przed „zwrotem”) a wolą, tak jak ten termin funkcjonował w epoce nowożytnej, zwrócimy się do Bergsona, który nie podlegając wpływowi wcześniejszych myślicieli, lecz w zgodzie z bezpośrednimi danymi świadomości, stwierdził (dopiero kilkadziesiąt lat przed Heideggerem) współistnienie w człowieku dwóch „ja”, społecznego (Heideggerowskie „się”) i „fundamentalnego” (u Heideggera „autentycznego”). Funkcją woli jest „ratowanie tego fundamentalnego «ja» przed wymaganiami życia społecznego w ogóle, a języka w szczególności” — języka, jakim się mówi na co dzień, w którym każde słowo ma już pewne „znaczenie społeczne”<sup>82</sup>. Jest to język przesycony stereotypami i potrzebny do komunikacji z innymi ludźmi „w zewnętrznym świecie, całkiem różnym od [nas samych], a stanowiącym wspólną własność wszystkich istot świadomych”. Wspólne życie z innymi ludźmi stworzyło swój własny rodzaj mowy, który prowadzi do ukształtowania się „drugiego «ja», które zaciemnia to pierwsze”. Zadaniem filozofii jest doprowadzenie społecznego „ja” z powrotem „do konkretnego, realnego «ja»” [...],

którego aktywności nie da się porównać z działaniem żadnej innej siły”, ponieważ jego siła jest czystą spontanicznością, a o niej każdy z nas „posiada bezpośrednią wiedzę”, osiągalną tylko przez bezpośrednią obserwację samego siebie<sup>83</sup>. Bergson, w całkowitej zgodzie z Nietzsche, a także jakby współbrzmiąc z Heideggerem, widzi „dowód” istnienia tej spontaniczności w twórczości artystycznej. Nie można wyjaśnić powstania dzieła sztuki za pomocą poprzedzających je przyczyn, tak jakby to, co obecnie jest rzeczywiste, istniało wcześniej w uśpieniu czy potencjalnie w formie zewnętrznej przyczyny albo wewnętrznego motywu: „Kiedy muzyk komponuje symfonię, czy jego dzieło było możliwe, zanim stało się rzeczywiste?”<sup>84</sup> Heidegger zgadza się całkowicie z tym ogólnym stanowiskiem, kiedy w pierwszym tomie *Nietzschego* (to jest przed „zwrotem”) pisze: „Chcieć oznacza zawsze: doprowadzać się do siebie samego [...]. Chcąc, napotykamy siebie takimi, jakimi autentycznie jesteśmy [...]”<sup>85</sup>.

Jednak tylko takie podobieństwo da się stwierdzić pomiędzy Heideggerem i jego bezpośrednimi poprzednikami. Nigdzie w *Byciu i czasie*, jeśli pominąć marginesowe uwagi wskazujące na mowę poetycką jako możliwe „otwieranie egzystencji”<sup>86</sup>, nie ma wzmianki o twórczości artystycznej. W pierwszym tomie *Nietzschego* znajdujemy taką wzmiankę dwukrotnie, ale nie w sensie Bergsonowskiej czy Nietzscheańskiej czystej twórczości<sup>87</sup>. Przeciwnie, „ja” w *Byciu i czasie* zaczyna się przejawiać w „głosie sumienia”, które odwołuje człowieka od jego codziennego zaangażowania w sferę *man* (niemieckie słowo oznaczające „się” lub „oni”), ukazując je jako winę (w Heideggerowskim kontekście ważne jest, że słowo *Schuld* oznacza po niemiecku zarówno winę, jak i dług<sup>88</sup>).

Głównym punktem w Heideggerowskiej „idei winy” jest to, że ludzka egzystencja obarczona jest winą już przez samo to, że „istnieje w sferze faktów”. „Byt ten nie musi ob-

ciążyć się dopiero «winą» zrodzoną przez swe pomyłki i zaniedbania; musi on tylko tym, czym jest — «winnym» — być właściwie”<sup>89</sup>. (Najwyraźniej Heideggerowi nigdy nie przyszło do głowy, że czyniąc wszystkich ludzi słuchających „głosu sumienia” równie winnymi, w rzeczywistości ogłosił powszechną niewinność: kiedy wszyscy są winni, nikt nie jest winny.) To egzystencjalne obarczenie winą — powstałe przez samo istnienie człowieka — rodzi się na dwóch drogach. Zainspirowany powiedzeniem Goethego: „Ten, kto działa, zawsze staje się winny”, Heidegger pokazuje, że każde działanie realizuje jedną z możliwości do wyboru i przez to za jednym zamachem uśmierca wszystkie pozostałe. Każde zaangażowanie w cokolwiek pociąga za sobą pewną liczbę błędów. Jednak jeszcze ważniejsze jest to, że już samo „bycie wrzuconym w świat” sprawia, że egzystencja ludzka zawdzięcza swoje istnienie czemuś, czym sama nie jest; jest coś komuś winna przez sam fakt swego istnienia: *Dasein* — jestestwo „jest [...] egzystując podstawą swej możności bycia. Chociaż samo nie położyło tej podstawy”<sup>90</sup>.

Sumienie domaga się tego, aby człowiek zaakceptował swoje „zadłużenie”. Akceptacja ta oznacza, że „ja” angażuje się w „działanie” (*handeln*), które Heidegger rozumie jako przeciwieństwo szumnych i widocznych działań publicznych, będących jedynie pianą na powierzchni tego, co prawdziwie jest. To ciche działanie polega na „pozwalaniu własnemu «ja» działać w jego zadłużeniu”. To całkowicie wewnętrzne „działanie”, w którym człowiek otwiera się na autentyczną rzeczywistość swojego wrzucenia w świat<sup>91</sup>, może się realizować tylko w aktywności myślenia. Prawdopodobnie dlatego Heidegger w całej swojej twórczości „celowo unikał”<sup>92</sup> zajmowania się działaniem w zwykłym sensie. Tym, co najbardziej zaskakuje w jego interpretacji sumienia, jest gwałtowne zanegowanie „zwyczajowej interpretacji sumienia”, które zawsze rozumiano jako *soliloquium*, czyli „bezglówny dialog z samym sobą”. Zdaniem Hei-

deggera, taki dialog jest tylko nieautentyczną próbą samousprawiedliwienia wobec roszczeń wysuwanych przez anonimowe „się”. Jest to tym bardziej uderzające, że w innym kontekście Heidegger — co prawda tylko na marginesie — mówi o „głosie przyjaciela, towarzyszącym każdemu jestestwu (*Dasein*)<sup>93</sup>”.

Niezależnie od tego, jak dziwna i w ostatecznym rachunku nie poparta fenomenologicznymi świadectwami okazałaby się Heideggerowska analiza sumienia, owo nawiązanie do czystego faktu ludzkiej egzystencji, zawarte w jego koncepcji pierwotnego „zadłużenia”, jest z pewnością pierwszym zwiastunem późniejszego utożsamienia myślenia z dziękowaniem. Tym, co rzeczywiście osiąga wezwanie sumienia, jest wydobywanie zindywidualizowanego (*vereinzelt*) „ja” z wydarzeń determinujących codzienne ludzkie działania oraz z faktycznego biegu historii — *l'écume des choses*. Odwołane z tej sfery „ja” zwraca się ku myśleniu, wyrażającemu wdzięczność za to, że owo „nagie t o jest nam w ogóle dane”. Myśl, że postawa człowieka wobec bycia powinna być *dziękowaniem*, można uważać za odmianę Platńskiego *thaumazein*, czyli zasady stojącej na początku filozofii. Zajmowaliśmy się już tą postawą pełnego podziwu zdziwienia, a to, że znajdujemy ją teraz w kontekście myśli nowożytnej, nie jest czymś zaskakującym czy wyjątkowym; wystarczy pomyśleć o opisywanej przez Nietzschego chwale, oddawanej przez „tych, którzy mówią «tak»”, albo zwrócić uwagę na akademickie spekulacje niektórych wielkich poetów naszego wieku. Pokazują oni przynajmniej, jak sugestywna może być taka afirmacja jako wyjście z jaskrawej bezsensowności zsekularyzowanego świata. Oto dwie linijki wiersza rosyjskiego poety Osipa Mandelstama napisane w roku 1918:

W chłodnych wodach Lety będziemy pamiętali,  
że ziemia była dla nas warta tysiące niebios.

Słowa te łatwo można zestawić z wersami *Elegii duinejskich* Rainera Marii Rilkego, pisanymi w tym samym mniej więcej czasie. Zacytujmy kilka:

Ziemio, umiłowana, chcę. O, wierz, nie trzeba by było  
odtąd twych wiosen, by zjednać mnie dla ciebie — jedna,  
ach, jedna, to już za wiele dla mojej krwi.  
Bezimiennie przystałem na ciebie, z najdalszych oddali.  
Tyś zawsze miała słuszność [...]\*

A wreszcie, dla przypomnienia, zacytuję napisany jakies dwadzieścia lat później wiersz W.H. Audena:

Tego jednego przykazania  
Nie rozumiem,  
*Błogosław to, co jest, gdyż jest.*  
A jednak muszę dać mu posłuch.  
Czy po to mnie stworzono,  
Żebym się zgadzał lub nie zgadzał?

Być może te nieakademickie przykłady dylematów, charakterystycznych dla ostatniego stadium nowożytności, wyjaśnia ów wielki urok, jaki miała twórczość Heideggera dla elity intelektualnej, pomimo jednogłośnie niemal oporu, jaki wywołała ona na uniwersytetach po ukazaniu się *Bycia i czasu*.

To, co jest prawdą w odniesieniu do zbieżności myślenia i dziękowania, nie pozwala jednak na podobne zmieszanie działania i myślenia. U Heideggera nie jest to już tylko wyeliminowanie podziału na podmiot i przedmiot, aby odsu-biektywizować Kartezjańskie *ego*, ale rzeczywiste zlanie się zmian zachodzących w „historii bycia” (*Seinsgeschichte*) z aktywnością myślenia u myślicieli. „Historia bycia” tajemnie inspiruje i prowadzi to, co dzieje się na powierzchni, a myśliciele, ukryci i chronieni przed „się”, odpowiadają na

\* R.M. Rilke, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Kraków 1987, s. 230–235.



wezwanie bycia i aktualizują bycie. W koncepcji tej uosobione, podobne duchowi, pojęcie, które wywołało ostatnie wielkie ożywienie filozofii w okresie niemieckiego idealizmu, zostało w pełni wcielone; istnieje ktoś, kto działa w i m i ę ukrytego znaczenia bycia i równoważę katastrofalny bieg wypadków za pomocą przeciwnego prądu zorientowanego na całość.

Ten ktoś, myśliciel, który porzuca chcenie na rzecz „przyzwolenia”, jest owym „autentycznym ja” z *Bycia i czasu*. Teraz jednak słucha on wezwania bycia, a nie wezwania świadomości. W przeciwieństwie do tamtego „ja”, myśliciel, o którym obecnie mówi Heidegger, nie jest przyzywany do swego „ja” przez samego siebie; „słyszeć zew właściwie znaczy doprowadzać się do faktycznego działania”<sup>94</sup>. W tym kontekście „zwrot” oznacza, że „ja” nie działa już samo (Heidegger porzuca to, co nazywał „dopuszczeniem-do-działania-w-sobie najbardziej własnego Siebie”<sup>95</sup>), ale przez posłuszeństwo byciu ustanawia za pomocą czystego myślenia przeciwprąd bycia płynący pod „pianą” bytów, czyli strumieniem zjawisk kierowanym przez wolę mocy.

„Się” pojawia się tutaj ponownie, ale tym razem cechuje je nie próżna gadanina (*Gerede*), ale destrukcyjne działanie zawarte w chceniu.

Tę zmianę spowodowała radykalizacja dwóch dawnych motywów: odwiecznego napięcia pomiędzy myśleniem i chceniem (ma je rozwiązać wola niechcenia) oraz uosobionego pojęcia, które w najwyraźniejszej formie pojawia się w Heglowskim „duchu świata”, owym duchopodobnym nikim, który nadaje znaczenie wszelkiej faktyczności, ale sam po prostu jest — bez sensu i przygodnie. Ów nikt, mający jakoby działać za plecami ludzi, znajduje u Heideggera prawdziwe — z krwi i kości — wcielenie w egzystencji myśliciela, który działa, chociaż nie robi nic, i który wprawdzie jest pewną osobą (utożsamianą z „myślicielem”), ale nie oznacza to jego powrotu do świata zjawisk. Pozostaje

on *solus ipse* — pogrążony w pewnym „egzystencjalnym solipsyzmie” — tylko teraz los świata, historia bycia, stają się od niego zależne.

Jak dotąd, stosowaliśmy się do powtarzanego wciąż wymagania Heideggera, aby, mimo „zwrotu”, który nastąpił w połowie lat trzydziestych, zwracać uwagę na ciągłość rozwoju jego myśli od napisania *Bycia i czasu*. Polegaliśmy również na jego własnych interpretacjach tego zwrotu z licznych publikacji z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych — interpretacjach zbieżnych i układających się w pewną spójną całość. Jest jednak jeszcze inny, może nawet bardziej radykalny przewrót w jego życiu i myśli. O ile mi wiadomo, nikt, nie wyłączając samego Heideggera, nie zwrócił nań publicznie uwagi.

Przełom ten zbiegł się z katastrofalną przegraną nazistowskich Niemiec oraz kłopotami Heideggera ze społecznością akademicką i władzami okupacyjnymi. Na około pięć lat zamknięto mu usta tak skutecznie, że światło dzienne ujrzały w tym czasie tylko dwa jego dłuższe eseje: *List o humanizmie*, napisany w 1946, a opublikowany w Niemczech i we Francji w 1947, oraz *Der Spruch des Anaximander*, napisany także w 1946 i opublikowany w 1950 jako ostatni esej *Holzwege*.

*List o humanizmie* jest obszernym podsumowaniem i wyjaśnieniem zmiany interpretacji pierwotnego zwrotu, ale *Anaksymander* ma inny charakter: prezentuje całkowicie nowe i nieoczekiwane spojrzenie na całe postawienie problemu bycia. Spróbuję zarysować główną tezę tego eseju, której jednak Heidegger nie rozwinął w późniejszej twórczości ani też jej w pełni nie wyjaśnił. W nocie wydawniczej do *Holzwege* wspomina, że esej ten został zaczerpnięty z rozprawy napisanej w 1946, która niestety nigdy nie została opublikowana.

Wydaje mi się oczywiste, że to nowe spojrzenie, tak odmienne od wszystkich innych jego myśli, zrodziło się na sku-

tek kolejnej zmiany „nastroju”, nie mniej ważnej niż zmiana, jaka nastąpiła pomiędzy pierwszym a drugim tomem *Nietzschego* — zwrot od woli mocy jako woli chcenia do owej nowej postawy, zwanej *Gelassenheit*, pogodnego „przyzwolenia” i paradoksalnej „woli niechcenia”. Ten zmieniony nastrój odzwierciedlał niemiecką przegraną, „punkt zero” (jak nazwał to Ernst Jünger), który przez kilka lat zdawał się obiecywać nowy początek. W wersji Heideggera brzmi to tak: „Czy jesteśmy u zarania najpotworniejszej transformacji, jaką przeszła nasza planeta? [...] A może przyglądamy się właśnie kresowi nocy, po której przyjdzie nowa jutrenka? [...] Czy jesteśmy spóźnionymi dziećmi [...], a jednocześnie zwiastunami nastania całkowicie nowej epoki, która już teraz wychodzi poza naszą dotychczasową wizję historii?”<sup>96</sup>

Nastrój ten wyraził Jaspers na sławnym sympozjum w Genewie, które odbyło się w tym samym roku: „Żyjemy, jakbyśmy stali pukając do wciąż zamkniętej bramy [...]. To, co dzisiaj się dzieje, stanie się kiedyś podwaliną świata”<sup>97</sup>. Ten nastrój nadziei zanikł dość szybko pośród gwałtownego wydobywania się Niemiec z „punktu zero” na płaszczyźnie gospodarczej i politycznej. Stojąc wobec rzeczywistości Niemiec Adenauera, ani Jaspers, ani Heidegger nigdy systematycznie nie przedstawili tego, co zresztą i tak musieliby sobie później uświadomić jako całkowicie błędne odczytanie nowej epoki.

Jednak w przypadku Heideggera mamy ów esej o Anaksymandrze z jego pasjonującym wskazaniem innej możliwości spekulacji ontologicznej, wskazaniem na w pół ukrytym w technicznych, filologicznych analizach greckiego tekstu (raczej niezrozumiałego i prawdopodobnie nieautentycznego). Zaryzykuję próbę wydobywania z tych analiz pewnej egzegezy tej nowej fascynującej odmiany filozofii Heideggera. W jego dosłownym i prowizorycznym przekładzie ów krótki fragment greckiego tekstu brzmi następująco: „To,

z czego powstają [*genesis*] rzeczy, daje również początek ich przemijaniu [*phthora*], zgodnie z tym, co konieczne; rzeczy bowiem egzekwują sprawiedliwość [*dikēn didonai*] i spłacają sobie wzajemnie winy [*tisin*], zgodnie z porządkiem czasu"<sup>98</sup>. Tematem jest tu powstawanie i ginięcie wszystkiego, co jest. W czasie to, co jest, wciąż jeszcze jest, „przebywa” w terażniejszości pomiędzy „dwoma nieobecnościami”, swoim przybyciem i swoim odejściem. Podczas swojej nieobecności jest ukryte; pozostaje odkryte tylko przez krótki czas swojego pojawienia się. Żyjąc w świecie zjawisk, możemy poznać tylko „ruch, który pozwala każdemu powstającemu bytowi porzucać swoje ukrycie i przechodzić do nieskrycia”, w którym przez chwilę pozostaje, dopóki „nie nadejdzie jego kolej, aby porzucić nieskrytość, oddalić się i wycofać w ukrycie”<sup>99</sup>.

Nawet ten niespekulatywny, czysto fenomenologiczny opis w sposób oczywisty kłóci się z wcześniejszą Heideggerowską nauką o różnicy ontologicznej. Według tamtej koncepcji *a-lētheia*, prawda rozumiana jako nie-skrytość, znajduje się po stronie bycia. W świecie zjawisk bycie objawia się tylko w myślowej i językowej odpowiedzi człowieka. Według *Listu o humanizmie*: „mowa to domostwo bycia”<sup>100</sup>. W egzegezie fragmentu tekstu *Anaksymandra* nieskrytość nie jest prawdą; należy ona do bytów, które przychodzą z ukrytego bycia i tam odchodzą. Przyczyną tego nowego zwrotu, a przynajmniej czymś, co go ułatwiło, było spostrzeżenie, że Grecy, a szczególnie presokratycy, myśleli często o byciu jako o *physis* (przyrodzie), przy czym pierwotne znaczenie tego słowa wywodzi się z *phyein* (rosnąć), a zatem wychodzić z ciemności na światło. Anaksymander, powiada Heidegger, myślał o *genesis* i *phthora* w kategoriach *physis*, jako o „drogach świetlistego powstawania i zanikania”<sup>101</sup>. A natura, według często cytowanego fragmentu Heraklita, „lubi się ukrywać”<sup>102</sup>.

Chociaż Heidegger nie wspomina tego fragmentu Herak-

lita w eseju o Anaksymandrze, jego główna teza brzmi tak, jakby była inspirowana raczej przez tego pierwszego niż drugiego. Jednakże najważniejsza jest jej treść spekulatywna. Zostaje tu odwrócona relacja konstytuująca różnicę ontologiczną, co wyrażają następujące zdania: „Nieskrytość bytów, jasność dawana im [przez bycie] zaciemnia światło bycia”; ponieważ „kiedy bycie odkrywa się w bytach, samo się wycofuje”<sup>103</sup>. Zdanie, które wyróżniłam, jest również podkreślone w samym tekście przez ciągłe powtarzanie. Bezpośrednio odczuwana trafność tego zdania w niemieckim oryginale opiera się całkowicie na językowym pokrewieństwie słów *verbergen* (skrywać, ukrywać), *bergen* (osłaniać, chronić) i *entbergen* (odslaniać). Jeśli spróbujemy wyłożyć spekulatywną treść tego pokrewieństwa, tak jak konstruuje ją Heidegger, możemy ją streścić następująco: przychodzenie i odchodzenie, pojawianie się i znikanie bytów zawsze zaczyna się od odsłonięcia, które jest zawsze pewnym *ent-bergen*, czyli utratą pierwotnego schronienia (*bergen*), danego wcześniej przez bycie. Byt „pozostaje przez chwilę” w „jasności” odsłonięcia i kończy powrotem pod chroniącą go tarczą bycia, które samo pozostaje w ukryciu: „Przypuszczalnie Anaksymander mówił o *genesis* i *phthora* [powstawaniu i ginięciu] [...], [to jest] *genesis estin* (jak byłabym skłonna to czytać), oraz *phora ginetai*, «powstawanie je s t» oraz «przemijanie powstaje»”<sup>104</sup>.

Innymi słowy, bez wątpienia jest coś takiego jak stawanie się. Wszystko, co znamy, powstało, wyłoniło się z jakiejś uprzedniej ciemności i wyszło na światło dzienne; i to powstawanie pozostaje prawem, które rządzi każdą rzeczą, dopóki ona istnieje; jej trwanie jest jednocześnie jej przemijaniem. Stawanie się jako prawo, które rządzi bytami, jest przeciwieństwem bycia; kiedy w przemijaniu ustaje powstawanie, zmienia się ono znów w to bycie, z którego skrywającej (i dającej schronienie) ciemności pierwotnie się wyłoniło. W tym spekulatywnym kontekście na różnicę ontologiczną

składa się różnica pomiędzy byciem w jego mocnym sensie nieprzerwanego trwania a stawaniem się. „Bycie trzyma się swojej prawdy” i chroni ją przez pewne wycofanie się; chroni ją przed „jasnością” bytów, która „zaciemnia światło bycia”, pomimo że to bycie właśnie dało im pierwotnie tę jasność. Prowadzi to do pozornie paradoksalnego stwierdzenia: „Kiedy bycie nadaje bytom nieskrytość, ustanawia tym samym skrytość bycia”<sup>105</sup>.

W trakcie tych spekulatywnych rozważań ujawnia się zwrot w dotychczasowym podejściu Heideggera do „pytania o bycie” (*die Seinsfrage*) i „zapomnienia bycia” (*Seinsvergessenheit*). To nie jakaś źródłowa nieautentyczność ani jakaś inna szczegółowa cecha ludzkiej egzystencji sprawia, że człowiek „zapomina” bycie, porzucając je dla „się” (to niemieckie słowo może oznaczać również wielość — „oni”); powodem nie jest też roztargnienie wywołane przez sam nadmiar bytów. „Zapomnienie bycia należy do skrywającej samą siebie istoty bycia [...]; historia bycia [w odróżnieniu od historii ludzi wyrażającej się w filozofii, a w metafizyce w szczególności] rozpoczyna się od zapomnienia bycia, ponieważ bycie — razem z jego istotą, czyli tym, co odróżnia je od bytów — przestaje samo z sobą”<sup>106</sup>. Przez wycofanie się bycia z dziedziny bytów te z bytów, których nieskrytość była spowodowana przez bycie, zostają skazane na „błądzenie”, które tworzy „dziedzinę błędu [...], przestrzeń, w której rozwija się historia [...]. Bez błędzenia nie byłoby związku pomiędzy jednym ludzkim przeznaczeniem a drugim: nie byłoby historii” (wyróżnienie — H.A.)<sup>107</sup>.

Reasumując, stajemy wciąż wobec różnicy ontologicznej, czyli kategorycznego oddzielenia bycia od bytów, ale to oddzielenie uzyskało jak gdyby pewną historię posiadającą początek i koniec. Na początku bycie odsłania się w bytach i to odsłonięcie daje początek dwóm przeciwstawnym ruchom: z jednej strony bycie wycofuje się do siebie samego,

z drugiej strony byty są „skazane na błędzenie”, na skutek czego budują one „dziedzinę błędu” (w takim sensie, w jakim mówi się o dziedzinie księcia). Ta dziedzina błędu to sfera zwyczajnej ludzkiej historii, gdzie właśnie przez „błędzenie” faktyczne ludzkie losy splatają się i przybierają zwarty kształt wspólnej historii. W tym schemacie nie ma wszakże miejsca na „historię bycia” (*Seinsgeschichte*), rozgrywająca się za plecami działających ludzi; bycie chroniące się w swoim ukryciu nie ma historii i „każda epoka w historii świata jest epoką błędzenia”. Jednak sam fakt, że czasowa ciągłość historii rozpada się na różne ery, wskazuje na to, że owo skazanie bytów na błędzenie pojawia się również w postaci epok, przy czym w schemacie Heideggera zdają się istnieć uprzywilejowane momenty, momenty przechodzenia od epoki do epoki, od jednego losu do drugiego, kiedy to bycie jako prawda wdziera się w kontinuum błędu i kiedy „epokowa istota bycia stawia żądania ekstatycznej naturze *Dasein*”<sup>108</sup>. Na to żądanie może odpowiedzieć myślenie, rozpoznając w nim „wezwanie przeznaczenia”. Znaczy to, że duch całej epoki może się stać „świadomy tego, co mu przeznaczone”, zamiast gubić się w błędzeniu właściwym dla ludzkiej codzienności.

W powyższym kontekście Heidegger nie wspomina nigdzie o związku pomiędzy myśleniem i dziękowaniem i uświadamia sobie dobrze możliwość pesymistycznych, „by nie rzecz nihilistycznych”, wniosków, które można wyprowadzić z jego interpretacji, odpowiadającej temu rozumieniu doświadczenia greckiego, jakie znajdujemy na najlepszych stronicach Burckhardta i Nietzschego<sup>109</sup>. Warto także zauważyć, że Heidegger nie jest zainteresowany podkreślaniem napięcia zawartego w owej bliskiej relacji pomiędzy filozofią a poezją. Zamiast tego zamieszcza w swoim eseju konkluzję, która poza tym jednym miejscem nie pojawia się nigdzie więcej: „Jeśli istota człowieka polega na myśleniu prawdy bycia [a jest to teraz bycie wycofane, zasłaniające się i ukry-

wające], zatem myślenie musi wierszem śpiewać zagadkę bycia”<sup>110</sup>.

Wspomniałam przelotnie o radykalnej zmianie koncepcji śmierci w późnych pismach Heideggera. Śmierć pojawia się w nich jako ostateczny wybawca człowieczej istoty, owo „schronienie bycia pośród gry tego świata”<sup>111</sup>. Próbowałam wyjaśnić i w pewien sposób usprawiedliwić dziwaczość tego sformułowania, odwołując się do dobrze znanego doświadczenia, które jednak, o ile wiem, nie zostało nigdy pojęciowo ujęte. W eseju o Anaksymandrze nie pojawia się słowo „śmierć”, ale samo to pojęcie jest tam wyraźnie obecne jako pojęcie życia pomiędzy dwiema nieobecnościami: pierwszą, zanim życie pojawi się wraz z narodzinami, i drugą, kiedy już przeminie w śmierci. Tutaj znajdujemy pojęciowe wyjaśnienie śmierci jako schronienia dla istoty egzystencji człowieka, której czasowa, przemijająca, obecność w świecie rozumiana jest jako tymczasowe pozostawanie pomiędzy dwiema nieobecnościami oraz jako chwilowe przebywanie w dziedzinie błędzenia. Źródłem tego błędzenia jest bowiem fakt (z całą jasnością widzimy tu, w jakim stopniu ta modyfikacja myśli Heideggera pozostaje jedynie odmianą jego podstawowych i niezmiennych przekonań filozoficznych), że byt, który „przez chwilę uobecnia się w terażniejszości” pomiędzy dwiema nieobecnościami i posiada zdolność wykraczania poza tę swoją obecność, jest, można powiedzieć, „o tyle tylko obecny, o ile pozwala sobie należeć do tego, co nieobecne”<sup>112</sup>.

Byt ten potrafił to osiągnąć, jeśli uchwyci moment przejścia pomiędzy epokami, kiedy to odmieniają się losy historii, a w myśli przejawia się prawda leżąca u podłoża następnej ery błędzenia. W tekście o Anaksymandrze pojawia się tu również wola w swojej niszczącej roli, ale nie jest wymieniona z nazwy. Jest „dążeniem do przetrwania”, „do pozostania”, nieposkromionym pragnieniem ludzi, aby „trzymać się siebie”. W pewien sposób ludzie robią więcej,



niż tylko błędzą: „Uporczywe przebywanie w tym świecie [...] jest [w istocie] buntem w imię czystego trwania”<sup>113</sup>. Ten bunt skierowany jest przeciwko „porządkowi” (*dike*) i stwarza „nieład” (*adikia*), przenikający „dziedzinę błędzenia”.

Te stwierdzenia odsyłają nas z powrotem na znajomy teren, co staje się oczywiste, kiedy czytamy, że ten nieład jest „tragiczny” i że człowieka nie można zań czynić odpowiedzialnym. Nie ma tu już wprawdzie żadnego „głosu sumienia” przyzywającego człowieka na powrót do jego autentycznego „ja”, czyli do zrozumienia, że niezależnie od tego, co człowiek zrobił i co zaniedbał, jest już *w i n n y* (*schuldig*), ponieważ jego egzystencja jest długiem (*Schuld*), który zaciągnął razem ze swoim wrzuceniem w świat. Ale tak jak w *Byciu i czasie* owo „winne ja” mogło wyzwolić się przez antycypację śmierci, tak samo teraz „błądzące” *Dasein*, „przebywające chwilowo” w terażniejszej dziedzinie błędzenia, może jednak przez aktywność myślenia połączyć się z tym, co nieobecne. Jest jednak pewna różnica, polegająca na tym, że w nowym ujęciu Heideggera to, co nieobecne (bycie w jego stałym wycofaniu), nie ma w dziedzinie błędzenia żadnej historii, a myślenie i działanie już się w nim nie zbiegają. Działać znaczy teraz błędzić, schodzić na manowce. Powinniśmy też wziąć pod uwagę, że wczesna definicja bycia winnym jako pierwotnej cechy *Dasein*, niezależnej od jakiegokolwiek konkretnego aktu, została zastąpiona przez „błądzenie” jako najważniejsze znamię historii. (Dla niemieckiego czytelnika oba sformułowania przypominają słowa Goethego: „Ten, który działa, jest zawsze winny”, oraz „Człowiek nie przestaje błędzić tak długo, jak długo do czegoś dąży”<sup>114</sup>.)

Do tych odległych głosów możemy dodać następujące zdanie z eseju o Anaksymandrze: „Każdy myśliciel zależy od siedliska bycia. Siła tego uzależnienia uwalnia wolność myśliciela od nieistotnych wpływów”<sup>115</sup>. Przez te „nieistotne wpływy” Heidegger rozumie faktyczne zdarzenia naszej

codzienności powodowane przez błądzących ludzi. Kiedy łączymy te wszystkie zbieżności, wydaje się, że mamy tu do czynienia jedynie z innym wariantem zasadniczej doktryny Heideggera.

Oczywiście moja obecna interpretacja jest bardzo prowizoryczna; w żadnym razie nie może ona zastąpić nie opublikowanego traktatu, którego częścią miał być esej o Anaksymandrze. Przy naszej obecnej znajomości tekstu cała sprawa pozostaje wciąż bardzo wątpliwa. Nieważne jednak, czy widzimy w tym tekście istotną modyfikację, czy tylko inny wariant tej samej myśli — już samo deprecjonowanie instynktu samozachowawczego (wspólnego wszystkim istotom żywym), jako płynącego z woli buntu przeciwko „porządkowi” stworzenia, jest czymś tak rzadkim w historii idei, że chciałabym tu zacytować jedyną podobną wypowiedź, jaką znam, trzy mało znane wersy z wiersza Goethego pod tytułem *Eins und Alles*, napisanego w 1821 roku:

*Das Ewige regt sich fort in allen;  
Denn alles muss in Nichts zerfallen,  
Wenn es im Sein beharren will.*

[To wieczność wszystko naprzód niesie,  
A zatem w nicość popaść musi  
Wszystko, co bytu chce się trzymać.]

## 16. *Otchłań wolności i novus ordo seclorum*

Na początku tej pracy przestrzegałam przed nieuchronnym brakiem tkwiącym we wszystkich krytycznych analizach zdolności chcenia. Brak ten jest dość oczywisty, ale łatwy do przeoczenia podczas omawiania poszczególnych argumentów i kontrargumentów. Rzecz w tym, że każda filozofia woli jest wymyślana i artykułowana nie przez ludzi czynu, ale przez filozofów, czyli Kantowskich „zawodowych myślicieli”, którzy w ten czy inny sposób oddani są

*bios theōrētikos* i przez to są z natury bardziej skłonni „interpretować świat” niż go „zmieniać”.

Tymczasem wolna wola jest tym wyposażeniem umysłu, które posiadamy, aby rozpocząć coś nowego, coś, o czym wiemy, że równie dobrze mogłoby go nie być. Stwierdziliśmy, że spośród wszystkich filozofów i teologów, do których się odwoływaliśmy, tylko Duns Szkot był gotów do zapłacenia za ten dar wolności wysokiej ceny, jaką jest akceptacja przygodności. Bez wątpienia filozofowie czuli się zawsze lepiej w towarzystwie konieczności niż wolności, ponieważ dla filozofowania potrzebowali *tranquillitas animae* (Leibniz), spokoju umysłu, który — polegając na Spinozjańskiej *acquiescentia sibi*, zgodzie z samym sobą — może być skutecznie zagwarantowany jedynie przez zgodę panującą w samym urządzeniu świata. To samo „ja”, które aktywność myślenia ignorowała w swoim wycofaniu się ze świata zjawisk, potwierdza i utwierdza refleksyjność woli. Podczas gdy myślenie przygotowuje „ja” do roli widza, chcenie czyni zeń pewne „trwale ja”, kierujące poszczególnymi aktami chcenia. To „ja” formuje charakter osoby i dlatego rozumie się je czasem jako *principium individuationis*, źródło swoistej tożsamości danej osoby.

Ta indywiduacja, dokonywana za sprawą woli, stwarza nowe i poważne problemy dla pojęcia wolności. Ukształtowana przez wolę jednostka, świadoma, że mogłaby być zupełnie inna, niż jest (charakter, w przeciwieństwie do wyglądu cielesnego, talentów i zdolności, nie jest dany osobie ludzkiej z chwilą narodzin), ma zawsze skłonność do tego, by potwierdzać swoje własne „ja” przez kontrast z jakimś nieokreślonym „oni” — wszystkimi tymi, którymi „ja”, jako pewna jednostka, nie jestem. Doprawdy nic bardziej przerażającego niż to pojęcie solipsystycznej wolności — „poczucie”, że oto za sprawą wolnej woli, za którą nikt oprócz mnie samej nie może wziąć odpowiedzialności, stoję samotnie, odizolowana od innych ludzi. Wola, z jej

projektami przyszłości, rzuca wyzwanie wierze w konieczność, zgodzie panującej w urządzeniu świata, która z jej punktu widzenia jest martwym spokojem. Czy nie jest jasne dla każdego, że świat nie jest i nigdy nie był tym, czym powinien być? To „powinien” jest utopijne; nie posiada właściwego *toposu*, czyli miejsca w świecie. Wiara w konieczność, czyli przekonanie, że wszystko jest tak, „jak miało być”, nie jest wcale bardziej akceptowalna niż wolność kupiona za cenę przygodności wszystkich rzeczy. Czy wobec tego wolność nie jest eufemizmem na określenie tego pogorzeliska naznaczonego przez „opuszczenie pozostawiające je [jestestwo] samemu sobie” (*die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst*)?<sup>116</sup>

Te trudności i niepokoje spowodowane są przez to, że wola jest władzą umysłu, a zatem ma naturę refleksyjną, czyli zwraca się ku samej sobie — *volo me velle, cogito me cogitare* — albo, jak powiada Heidegger, przez fakt, że ludzkie istnienie (w sensie egzystencjalnym) jest „pozostawione samo sobie”. Nic z tych rzeczy nie niepokozi zdolności poznawczej naszego umysłu, tzn. intelektu i jego wiary w prawdę. Nasze zdolności poznawcze — na przykład zmysły — nie zwracają się ku sobie samym; są one całkowicie intencjonalne, to znaczy całkowicie zaabsorbowane przedmiotem swojej intencji. Stąd na pierwszy rzut oka zaskakujące jest, że wielcy uczeni naszego stulecia formułowali wobec wolności podobne zastrzeżenia, co dawniej filozofowie. Wiemy, jak wielkie było zakłopotanie uczonych, kiedy ich własne, dobrze ugruntowane odkrycia w astrofizyce i w fizyce nuklearnej zrodziły podejrzenie, że żyjemy we wszechświecie, którym — jak mówił Einstein — kieruje Bóg „grający w kości”, albo że, jak sugerował Heisenberg, „to, co uważamy za świat zewnętrzny, jest tylko naszym światem wewnętrznym, przewróconym na drugą stronę” (Lewis Mumford).

Takie myśli i refleksje nie są oczywiście stwierdzeniami

naukowymi; nie pretendują do roli dających się udowodnić prawd lub chociażby prowizorycznych teorematów, formułowanych w nadziei, że dadzą się z czasem przełożyć na zdania nadające się do dowiedzenia. Są to refleksje motywowane poszukiwaniem znaczenia, a przez to nie mniej spekulatywne niż inne wytwory myślącego *ego*. Sam Einstein uczynił owo często przytaczane rozróżnienie między stwierdzeniami o charakterze poznawczym a sądami spekulatywnymi: „Najbardziej niezrozumiałym faktem przyrodniczym jest to, że przyrodę da się zrozumieć”. Możemy tu niemal naocznie stwierdzić, jak myślące *ego* wdziera się w aktywność poznawczą, przerywa ją i wstrzymuje przez swoje refleksje; skazuje się na bycie „nie w porządku” w stosunku do normalnej aktywności naukowca, ponieważ zwraca się ku samemu sobie i zastanawia się nad niezrozumiałością tego, co robi naukowiec — niezrozumiałością, która dla myślącego *ego* pozostaje problemem wartym zastanowienia, nawet jeśli nie można go rozwiązać.

Takie refleksje mogą rodzić różne „hipotezy” i może się okazać, że niektóre zrodzą rzeczywistą wiedzę, o ile zostaną naukowo sprawdzone; w każdym przypadku ich waga będzie zależała od osiągnięć poznawczych ich autorów. Trudno jednak zaprzeczyć, że refleksje wielkich twórców współczesnej nauki — Einsteina, Plancka, Bohra, Heisenberga, Schrödingera — wywołały „kryzys u podstaw współczesnej nauki” (*Grundlagenkrise*), a „ich główne pytanie” (Jaki musi być świat, aby człowiek mógł go poznawać?) „jest równie stare jak nauka i pozostaje nadal bez odpowiedzi”<sup>117</sup>.

Wydaje się naturalną kolejną rzeczą, że po pokoleniu wielkich twórców, których odkrycia zbudowały podstawy współczesnej nauki i których refleksje wywołały ów „kryzys u podstaw”, przyszły pokolenia mniej wybitnych epigonów, którym łatwiej jest odpowiadać na pozostające bez odpowiedzi pytania, ponieważ są mniej świadomi istnienia owej linii oddzielającej normalną działalność naukową od re-

fleksji nad tą działalnością. Mówiłam już o takim wybuchu myślenia spekulatywnego, który nastąpił po tym, gdy Kant wyzwolił właściwą rozumowi potrzebę myślenia i oddzielił ją od poznawczej zdolności intelektu. (Te pojęciowe gry niemieckich idealistów z ich roszczeniami do naukowej ważności dalekie były zresztą od ducha Kantowskiej „krytyki”).

Z punktu widzenia prawdziwości naukowej spekulacje idealistów były pseudonauką. Współcześnie, na przeciwnym końcu spektrum, wydaje się dziać coś podobnego. Teraz materialści bawią się w spekulacje za pomocą komputerów, cybernetyki i automatyki. Dokonywane przez nich ekstrapolacje nie wytwarzają duchów, tak jak pojęciowe gry idealistów, lecz materializacje, jak w czasie seansów spirytystycznych. Uderzające jest to, że pojęciowe gry materialistów przypominają koncepcje idealistów. I tak Hegłowski „duch świata” ma dziś materializację w postaci „systemu nerwowego” rozumianego na wzór gigantycznego komputera: Lewis Thomas<sup>118</sup> proponuje, aby światową społeczność ludzką traktować jak gigantyczny mózg, w którym myśli przesyłane są tak szybko, „że wydaje się, iż pojedyncze ludzkie mózgi zlewają się w jedną funkcjonalną całość”. Cała planeta Ziemia, wraz z ludzkością jako jej „systemem nerwowym”, „staje się [...] oddychającym, złożonym ze ściśle zazębiających się części organizmem”, który rozwija się pod „płaszczem ochronnym” ziemskiej atmosfery<sup>119</sup>.

Takie koncepcje nie są ani nauką, ani filozofią; należą raczej do gatunku fantastyki naukowej. Są dziś wszechobecne i dowodzą, że ekstrawagancje materialistycznej spekulacji dorównują szaleństwom idealistycznej metafizyki. Pierwszą wspólną cechą tych wszystkich błędów, materialistycznych i idealistycznych, jest to, że, historycznie rzecz biorąc, zostały one wywiedzione z koncepcji postępu oraz towarzyszącego jej pojęcia niewidzialnego bytu zwanego ludzkością. Drugą wspólną cechą jest to, że spełniają one podobną

funkcję emocjonalną. Jak mówi Lewis Thomas, usuwają „drogie naszym sercom pojęcie własnego «ja» — tej starej, wspaniałej wyspy wolnej woli i wolnej przedsiębiorczości — pojęcie izolowanej i niezawisłej wyspy «ja», której istnienie jest tylko mitem”<sup>120</sup>. Ten mit, który ze wszystkich stron radzą nam odrzucić, to wolność.

Zawodowi myśliciele — naukowcy i filozofowie — nie „czuli się dobrze z wolnością” i nieuchronnie z nią związaną przypadkowością; nie chcieli płacić ceny przygodności za wątpliwy dar, jakim jest spontaniczność, czyli zdolność czynienia tego, czego można by również nie czynić. Zostawmy ich zatem na boku i zajmijmy się ludźmi czynu, którzy powinni lgnąć do idei wolności z powodu samej natury swojej aktywności, polegającej na zmienianiu świata, a nie tylko na interpretowaniu go czy poznawaniu.

Mówiąc bardziej abstrakcyjnie, oddalamy się teraz od filozoficznej koncepcji wolności i zwracamy się ku wolności politycznej. O tej oczywistej różnicy mówił, o ile mi wiadomo, tylko Montesquieu, i to tylko na marginesie, traktując wolność filozoficzną jako tło, na którym można było ostrzej zarysować pojęcie wolności politycznej. W rozdziale zatytułowanym *O wolności obywatela* powiada on: „Wolność filozoficzna polega na wykonywaniu swojej woli lub przynajmniej (jeśli mamy uwzględnić wszystkie systemy) na przeświadczeniu, iż się wykonywa swoją wolę. Wolność polityczna polega na bezpieczeństwie lub bodaj na przekonaniu, jakie się ma o swoim bezpieczeństwie”<sup>121</sup>. „Wolność polityczna obywatela jest to ów spokój ducha pochodzący z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie. Aby zaistniała ta wolność, trzeba rządu, przy którym by żaden obywatel nie potrzebował się lękać drugiego obywatela”<sup>122</sup>.

Wolność filozoficzna, wolność woli, odnosi się do ludzi jako samotnych jednostek, niezależnie od społeczności politycznych, w jakich żyją. Społeczności, w których ludzie stają się obywatelami, są tworzone i istnieją dzięki prawom.

Prawa tworzone przez ludzi mogą być bardzo różne i mogą wyłaniać z siebie różne postacie rządów, które wszystkie, w ten czy inny sposób, ograniczają wolną wolę podległych sobie obywateli. Niemniej, oprócz tyranii, gdzie jednostka rządzi arbitralnie życiem innych ludzi, każdy rząd otwiera pewną przestrzeń wolności dla działania, i dopiero ta przestrzeń naprawdę ożywia ową ukonstytuowaną już obywatelską całość. Zasady kierujące działaniami obywateli różnią się w zależności od różnych typów rządów, ale wszystkie, jak słusznie nazwał je Jefferson, są „zasadami energetycznymi”<sup>123</sup>; a wolność polityczna „może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć”<sup>124</sup>.

W powyższym cytacie jest mowa o władzy w sensie „możę”; dla Montesquieu, podobnie jak dla starożytnych, oczywiście było, że nie można nazwać wolnym człowieka pozbawionego zdolności robienia tego, czego chce — bez względu na to, czy przyczyną ograniczeń są czynniki zewnętrzne, czy wewnętrzne. Co więcej, prawa, które według Montesquieu przekształcają wolne i nie podlegające żadnym prawom jednostki w obywateli, nie są ani dziesięcioma przykazaniami Bożymi, ani głosem sumienia, ani też *lumen rationale* rozumu, oświecającym jednakowo wszystkich ludzi: prawa te są ustanowionymi przez człowieka *rappports*, „relacjami”, które dotyczą zmiennych spraw śmiertelnych ludzi — w odróżnieniu od Bożej wieczności i nieśmiertelności kosmosu — „podlegają one wszystkim zdarzającym się przypadkom i [...] się zmieniają, w miarę jak wola ludzi się zmienia”<sup>125</sup>. Dla Montesquieu, tak samo jak dla przedchrześcijańskiej starożytności oraz dla tych, którzy przy końcu jego stulecia stworzyli Republikę Amerykańską, słowa „władza” i „wolność” były niemal synonimami. Wolność ruchu, możliwość poruszania się bez ograniczeń płynących na przykład z choroby lub z rozkazu pana, były pierwotnie najbardziej podstawowymi wolnoś-



ciami politycznymi i koniecznym warunkiem wszystkich pozostałych.

A zatem wolność polityczna jest czymś innym niż wolność filozoficzna, jako że ta pierwsza jest własnością pewnego „mogę”, a nie pewnego „chcę”. Ponieważ wolność polityczna jest udziałem obywateli, a nie ludzi w ogólności, może się ona przejawiać tylko w społecznościach, gdzie żyjących razem ludzi łączą zarówno słowa, jak czyny regulowane przez liczne *rapports* — prawa, zwyczaje itd. Innymi słowy, wolność polityczna odnosi się wyłącznie do wielości ludzi, przy założeniu, że jest to autentyczna wielość, a nie traktowanie jako prawdziwej liczby mnogiej istniejącego w człowieku podwojenia, kiedy jego „ja” odnosi się do siebie samego. Działanie angażujące owo „my” w zmienianie wspólnego świata kontrastuje ostro z myśleniem, które dokonuje się w samotności, w dialogu z samym sobą. W wyjątkowo sprzyjających okolicznościach ten dialog może być, jak widzieliśmy, rozszerzony na kogoś innego — rację miał Arystoteles mówiąc, że przyjaciel jest „drugim ja”. Ale nie można uczynić tego samego z owym autentycznym „my”, z prawdziwą wielością właściwą dla ludzkiego działania. (Przypuszczenie, że jest to możliwe, to dość powszechny błąd tych współczesnych filozofów, którzy podkreślają ważność komunikacji jako gwarancji prawdy — głównie Karla Jaspersa i Martina Bubera z jego filozofią skoncentrowaną na relacji ja-ty. Filozofowie ci uważają, że ów intymny dialog, wewnętrzne działanie, w którym odnoszę się sama do siebie albo do „drugiego ja” — Arystotelesowskiego przyjaciela, Jaspersowskiego człowieka kochanego, Buberowskiego „ty” — może odnosić się do wszystkich i stać się wzorcem dla sfery politycznej.)

Powyżej była mowa o wielości („my”), która powstaje wszędzie, gdzie ludzie żyją razem (jej pierwotną formą jest rodzina), i może się ona konstituować na wiele różnych sposobów, które ostatecznie opierają się na pewnego rodza-

ju ugodzie. Najbardziej rozpowszechnioną odmianą takiej ugody jest posłuszeństwo, a najczęstszą odmianą społecznej niezgody jest nieposłuszeństwo. Wszelka ugoda społeczna opiera się na założeniu, że żaden człowiek nie może działać sam i że jeśli ludzie chcą w świecie coś osiągnąć, muszą ze sobą współpracować. Byłoby to zwykłym banałem, gdyby nie fakt, że zawsze istnieją tacy członkowie społeczności, którzy pogardzają nią i którzy, czy to z arogancji, czy z rozpacz, próbują działać w pojedynkę. W zależności od celu, do jakiego zmierzają, nazywamy ich tyranami lub przestępcami. Tym, co łączy te dwie kategorie ludzi i zarazem oddziela ich od reszty społeczności, jest ich wiara, że przemoc może zastępować władzę. Taktyka ta sprawdza się w przypadku krótkodystansowych celów przestępcy, który po dokonaniu przestępstwa może i musi stać się na powrót członkiem społeczności; natomiast tyran, będący zawsze wilkiem w owczej skórze, może istnieć tylko dzięki uzurpowaniu sobie pozycji prawowitego przywódcy, co z kolei uzależnia go od licznych pomocników doglądających wykonania jego arbitralnych projektów. W przeciwieństwie do umysłowej władzy afirmacji i negacji, której ostateczną praktyczną gwarancją jest samobójstwo, władza polityczna — nawet jeśli popierający tyrana zgodzą się na stosowanie przemocy — jest zawsze ograniczona. Ponieważ jednak w sferze ludzkiej wielość władza i wolność są faktycznie synonimami, oznacza to, że wolność polityczna jest zawsze wolnością ograniczoną.

Wielość ludzka (owo pozbawione twarzy „się”), od której odrywa się jednostkowe „ja” po to, żeby być sobą i tylko sobą, składa się z odrębnych całości i tylko jako członkowie takich całości, to jest konkretnych społeczności ludzkich, potrafimy działać. Różnorodność społeczności wyraża się w wielu formach: przestrzeganiu odmiennych praw, posiadaniu odmiennych nawyków i zwyczajów, przechowywaniu odmiennych wspomnień z własnej przeszłości, czyli

w wielości tradycji. Montesquieu miał prawdopodobnie rację przyjmując, że każda ze społeczności działa według jakiejś jednej właściwej sobie zasady, która w jej obrębie uznawana jest za ostateczne kryterium orzekania o czynach godnych i występnych. Takimi zasadami były: cnota w republikach, honor i chwała w monarchiach, umiarkowanie w społeczeństwach arystokratycznych, strach i podejrzliwość w tyraniach, tylko że ta lista Montesquieu, mająca u podstaw najstarszą typologię form rządów (rządy jednego, rządy niewielu, rządy najlepszych, rządy wszystkich), jest rażąco niezgodna z faktyczną różnaitością form, jakie przybiera życie ludzi na ziemi.

Jedyną wspólną cechą wszystkich postaci ludzkiej wielości jest ich wspólna geneza: w jakimś czasie i z jakichś powodów pewna grupa ludzi musiała zacząć myśleć o sobie „my”. Niezależnie od tego, w jaki sposób po raz pierwszy doświadczonego „my” i jak je artykułowano, wydaje się, że zawsze musi ono mieć pewien początek. Tymczasem owo „na początku” wydaje się głęboko skryte w ciemnościach i tajemnicy, i to zarówno w odniesieniu do ludzkiego gatunku jako różnego od innych żywych organizmów, jak i w odniesieniu do poszczególnych ludzkich społeczeństw.

Tylko w niewielkim stopniu współczesne odkrycia biologiczne, antropologiczne i archeologiczne zdołały rozjaśnić tę dokuczliwie mętną kwestię, pomimo że udało im się niezmiernie poszerzyć przestrzeń czasu i sięgnąć do bardziej odległej przeszłości. Nie wydaje się prawdopodobne, by jakiegokolwiek informacje o nowych faktach rzuciły światło na ten gąszcz mniej lub bardziej trafnych hipotez. Wszystkie one bowiem mają jedną podstawową i nieusuwalną słabość: już samo ich prawdopodobieństwo czy trafność może być znakiem do ich odrzucenia, a to dlatego, że cała nasza egzystencja — powstanie ziemi, powstanie na niej życia organicznego, ewolucja człowieka z niezliczonej różnaitości gatunków zwierzęcych — pojawiła się na przekór statystycz-

nemu prawdopodobieństwu. Wszystko, co dziś jest rzeczywiste we wszechświecie i w przyrodzie, było kiedyś „nieskończenie” mało prawdopodobne. W życiu codziennym, przeżywając przypadającą nam znikomą porcję rzeczywistości, możemy być pewni jedynie tego, że czas za naszymi plecami kurczy się i jest to tak samo znaczącym zjawiskiem, jak kurczenie się odległości przestrzennych na ziemi. To, co jeszcze kilka dziesiątków lat temu nazywaliśmy starożytnością, pamiętając owe „trzy tysiące lat” Goethego („Kto z lat trzech tysięcy / nie potrafi zdać sprawy / niedoświadczony, w ciemnościach zostanie / z dnia na dzień żywot swój wiodąc”), jest nam dzisiaj znacznie bliższe niż naszym przodkom.

Ta skaza w naszej wiedzy zapewne nigdy nie zostanie usunięta. (Koresponduje ona z innymi przejawami ograniczeń ludzkiej kondycji i wyznacza nieprzekraczalne granice naszemu głodowi poznania — wiemy na przykład o ogromie wszechświata, ale nigdy nie będziemy w stanie go poznać.) Najlepszą rzeczą, jaką możemy zrobić w tym impasse, jest zwrócenie się do legend, które w naszej tradycji pomagały dawniejszym pokoleniom uporać się jakoś z owym tajemniczym „na początku”. Mam na myśli legendy założycielskie, które pojawiały się wszędzie tam, gdzie chodziło o pokazanie czasowych korzeni wszystkich form rządów i poszczególnych zasad, które kierują tymi rządami. Legendy te mówią o czasie ludzkim, a początek, który przywołują, nie był aktem Boskiego stworzenia, ale zbiorem spowodowanych przez człowieka zdarzeń, do których pamięć sięgała jedynie poprzez fantastyczne interpretacje zawarte w starych opowieściach.

Dwie legendy założycielskie cywilizacji Zachodu, pierwsza rzymska, druga hebrajska (oprócz Platońskiego *Timajosa* nic porównywalnego nie istniało w starożytnej Grecji), są zupełnie niepodobne do siebie, ale jedną i drugą stworzyły ludy, które myślały o swojej przeszłości jako o historii

posiadającej znany i możliwy do określenia początek w czasie. Żydzi znali rok stworzenia świata (i od tamtej chwili liczyli lata). Rzymianie, w przeciwieństwie do Greków, którzy liczyli lata od olimpiady do olimpiady, znali (albo sądzili, że znają) rok założenia Rzymu i do niego odnosili swoją rachubę lat. Wszakże dla naszej tradycji myśli politycznej ważniejszy i pociągający za sobą poważniejsze konsekwencje był inny fakt. Obie wymienione legendy utrzymywały, że w akcie założycielskim — najważniejszym akcie, w którym konstytuuje się „my” jako identyfikowalna, osobna całość — zasadą motywującą była miłość wolności, i to w obu sensach: negatywnym, jako wyzwolenie z ucisku, i pozytywnym, jako ustanowienie wolności w postaci trwałej, dotykanej rzeczywistości. Tym różnią się od zasad mających kierować działaniami politycznymi w już ukonstytuowanych społecznościach.

Zarówno różnice, jak i związki pomiędzy obiema wolnościami — wolnością płynącą z wyzwolenia i wolnością, która powstaje ze spontanicznego zaczynania czegoś nowego — są modelowo przedstawione w owych dwóch legendach założycielskich, które zawsze spełniały rolę nici przewodnich europejskiej myśli politycznej. Pierwsza z nich jest biblijną opowieścią o wyjściu Żydów z Egiptu, po którym nastąpiła Mojżeszowa legislacja ustanawiająca lud Hebrajczyków. Druga jest stworzoną przez Wergiliusza historią o wędrownikach Eneasza, które doprowadziły do założenia Rzymu — *dum conderet urbem*, jak określa Wergiliusz treść swojego poematu już w pierwszym wersie. Obie legendy rozpoczynają się od aktu wyzwolenia, ucieczka od ucisku i niewoli w Egipcie i ucieczka przed unicestwieniem w palącej się Troi. W obu przypadkach opowiada się o tym akcie z punktu widzenia nowej wolności. U Żydów było to zdobycie nowej „ziemi obiecanej”, która ofiarowuje więcej niż egipski dostatek. U Rzymian było to założenie miasta wieńczące wojnę, której celem było odwrócenie klęski Troi

i zmiana ustalonego porządku zdarzeń. Odwrócenie relacji Homera w poemacie Wergiliusza jest rozmyślne i całkowite<sup>126</sup>. Tym razem to Achilles, symbolizowany w *Eneidzie* przez postać Turnusa, ucieka i zostaje zabity przez Hektora wcielonego w Eneasza; w centrum historii jest znów kobieta („źródło całego nieszczęścia”), ale tym razem jest ona panną młodą, a nie cudzołożnicą; wojna nie kończy się triumfalnym zwycięstwem i całkowitym zniszczeniem, ale nowym organizmem politycznym — „jeden naród nie podbija drugiego, ale oba zawierają układ na równych prawach i na zawsze”.

Kiedy odczytujemy te legendy tylko jako opowieści, widzimy niewątpliwie ogromną różnicę między wędrówką plemienia Izraela po pustyni po wyjściu z Egiptu a barwnymi przygodami Eneasza i jego braci Trojan; ale dla następnych pokoleń ludzi czynu, którzy przetrząsali archiwa starożytnych w poszukiwaniu wzorców pomocnych w realizowaniu ich własnych zamierzeń, różnice te nie były decydujące. Ważne było tylko to, że historie te mówiły o luce, jaka istnieje pomiędzy nieszczęściem a zbawieniem, pomiędzy wyzwoleniem ze starego porządku a nową wolnością wcieloną w *novus ordo seclorum*, „nowy porządek wieków”, z którego nastaniem zmienia się struktura świata.

Opisana w obu legendach luka pomiędzy już-nie i jeszcze-nie pokazywała jasno, że wolność nie jest automatycznym rezultatem wyzwolenia, że koniec starego nie jest koniecznym początkiem nowego oraz że pojęcie silniejszej ponad wszystko ciągłości czasu jest iluzją. Opowieści o okresie przejściowym od uwięzienia do wolności, od nieszczęścia do zbawienia były tym bardziej pociągające, że mówiły głównie o czynach wielkich przywódców, postaci o światowym znaczeniu, które pojawiały się na scenie podczas owych luk w czasie historycznym. Wszyscy, którzy albo pod naciskiem zewnętrznych okoliczności, albo motywowani przez skrajnie utopijne rozważania nie byli zadowoleni

z wizji zmiany świata przez stopniowe reformowanie starego porządku, zostali niemal automatycznie zmuszeni do zaakceptowania takiej luki w ciągłym strumieniu zdarzeń. To właśnie odrzucenie idei stopniowej zmiany przekształciło ludzi czynu osiemnastego wieku, pierwszego wieku posiadającego całkowicie świecką elitę intelektualną, w rewolucjonistów.

Pamiętamy odnotowane przez Kanta zakłopotanie rozumu spekulatywnego dotyczące kwestii, czy trzeba przyjąć zdolność do rozpoczynania przez wolę szeregu następujących po sobie rzeczy lub stanów, który z powodu nie dającego się przerwać następstwa zdarzeń w kontinuum czasu pozostaje jednocześnie „dalszym ciągiem pewnego poprzedzającego szeregu”<sup>127</sup>. Słowo „rewolucja” miało rozwiązać to zakłopotanie. W ostatnich dziesięcioleciach osiemnastego wieku przestało ono funkcjonować jako termin astronomiczny, a zaczęło oznaczać zdarzenie zrywające ciągłość z tym, co je poprzedza. We Francji doszło nawet do krótkotrwałej „rewolucji” kalendarza: w październiku 1793 ogłoszono, że proklamowanie republiki jest nowym początkiem historii, a ponieważ miało to miejsce we wrześniu 1792, nowy kalendarz ustanawiał wrzesień 1793 początkiem Roku Drugiego. Ta próba umieszczenia absolutnego początku w czasie zakończyła się porażką, i to prawdopodobnie nie z powodu silnie antychrześcijańskiej orientacji nowego kalendarza (zniesiono wszystkie chrześcijańskie święta razem z niedzielami i ustanowiono sztuczny podział trzydziestodniowego miesiąca na jednostki dziesięciodniowe; dziesiąty dzień każdej takiej dekady miał zastąpić dawną niedzielę jako dzień odpoczynku). Używanie nowego kalendarza zarzucono w roku 1805 — o tej dacie rzadko pamiętają nawet zawodowi historycy.

Jak się wydaje w przypadku rewolucji amerykańskiej, dawne legendarne pojęcie czasowej nieciągłości pomiędzy starym porządkiem a nową erą nadawało się znacznie lepiej

niż kalendarzowa „rewolucja” do roli łącznika pomiędzy czasowym kontinuum uporządkowanego następstwa zdarzeń a spontanicznym rozpoczynaniem czegoś nowego. Byłoby nawet kuszące posłużenie się faktem powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki jako historycznym argumentem dowodzącym prawdy starych legend — potwierdzeniem słów Locke’a: „na początku świata była Ameryka”. Okres kolonialny byłby wówczas interpretowany jako okres przejściowy pomiędzy niewolą a wolnością — nieciągłość pomiędzy opuszczeniem Anglii (Starego Świata) a ustanowieniem wolności w tym, co nowe.

Paralelizm pomiędzy tymi zdarzeniami i przypominanymi wcześniej opowieściami jest zaskakująco wyraźny: w obu przypadkach akt fundacyjny dokonał się przez czyny i cierpienia związane z wygnaniem. Odnosi się to również do biblijnej opowieści z Księgi Wyjścia; Kanaan, ziemia obiecana, nie była przecież pierwotnym domem Żydów, ale ziemią „ich wędrowek, gdzie przebywali jako przybysze” (Wyj 6, 4). U Wergiliusza temat wygnania jest podkreślony jeszcze silniej: Eneasza i jego towarzyszy los zawiódł do „innych siedzib, ziem pustych”. Opuściwszy „ojczyste przyście” stali się wygnańcami („Niepewni, gdzie los zagna, gdzie spoczniem od dzieła”)<sup>128</sup>.

Żołnierze Republiki Amerykańskiej dobrze znali zarówno rzymską, jak biblijną starożytność i mogli byli z tamtych dawnych opowieści zaczerpnąć owo decydujące rozróżnienie między wyzwoleniem a rzeczywistą wolnością, nigdzie jednak nie odwoływali się do istniejącej między nimi nieciągłości dla wyjaśnienia tego, co robili. I to z prostego powodu: chociaż ziemia amerykańska miała się z czasem stać dla wielu „miejscem spoczynku” i azylem dla wygnańców, to sami założyciele nie osiedli tam jako wygnańcy, ale jako koloniści. Do samego końca, kiedy to konflikt z Anglią stał się nieuchronny, nie widzieli problemu w uznawaniu politycznej władzy macierzystego kraju. Byli dumni z tego, że są



poddanymi brytyjskimi, aż do chwili, gdy bunt przeciwko niesprawiedliwym rządóm — „podatki bez reprezentacji” — przywiódł ich do prawdziwej „rewolucji”, co oznaczało zmianę samej formy rządów i ukonstytuowanie republiki jako jedynej formy rządów, nadającej się do kierowania krajem ludzi wolnych.

Była to chwila, w której urodzeni ludzie czynu, zmieniwszy się w rewolucjonistów, zmienili też sławny wers Wergiliusza: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* („Oto na nowo się wieków odradza wielki porządek”)<sup>129</sup> na *Novus Ordo Seclorum* („nowy porządek”), co jeszcze dziś znajdujemy wydrukowane na dolarowych banknotach. Dla Ojców Założycieli zmiana ta implikowała przyznanie, że wielki wysiłek reformowania organizmu politycznego i odtworzenia jego pierwotnej integralności (założenie „Rzymu od nowa”) doprowadził do całkowicie nieoczekiwanego i odmiennego zadania ustanowienia czegoś całkowicie nowego — założenia „nowego Rzymu”.

Kiedy ludzie czynu, a więc ci, którzy chcieli zmienić świat, uświadomili sobie, że taka zmiana może rzeczywiście oznaczać nowy porządek wieków, początek czegoś bez precedensu w przeszłości, zaczęli szukać pomocy w historii. Zabrali się do ponownego przemyślenia takich tworców ludzkiej myśli jak Pięcioksiąg i *Eneida*, to znaczy legend założycielskich, które mogły powiedzieć im, jak rozwiązać problem początku. A był to rzeczywiście problem, ponieważ w naturze każdego początku tkwi element całkowitej arbitralności. Oto ludzie czynu stanęli wobec otchłani wolności, wobec świadomości, że mogą zarówno coś uczynić, jak i nie uczynić. Uświadomili sobie również z całą jasnością i precyzją tę prawdę, że jeśli już coś jest uczynione, nie może zostać wymazane, oraz że ludzka pamięć rejestrująca tę historię przetrwa i żal, i zniszczenie.

To wszystko odnosi się tylko do sfery działania, czyli do owego „wielu-w-jednym, cechującego istoty ludzkie”<sup>130</sup>, to

znaczy do społeczności, w której owo „my” jest przygotowane do wędrówki w czasie historycznym. Legendy założycielskie, opisujące charakterystyczną nieciągłość pomiędzy wyzwoleniem a ustanowieniem wolności, wskazały na tkwiący w tym zjawisku problem, ale go nie rozwiązały. Wskazały na otchłań nicości, jaka otwiera się przed każdym czynem, ponieważ nie można go przekonująco wyjaśnić, odwołując się do łańcucha przyczyn i skutków ani za pomocą Arystotelesowskich kategorii potencjalności i aktu. W zwykłym kontinuum czasowym każdy skutek zamienia się automatycznie w przyczynę dalszego biegu wypadków, ale kiedy ten łańcuch przyczynowy zostaje przerwany (co następuje z chwilą osiągnięcia wyzwolenia, ponieważ wyzwolenie jest wprawdzie *conditio sine qua non* wolności, nie jest jednak owym *conditio per quam*, który powoduje wolność), wówczas inicjatorowi nowego porządku nie pozostaje żadne oparcie. Myśl o absolutnym początku — *creatio ex nihilo* — obala sekwencyjną naturę czasowości tak samo, jak czyni to myśl o absolutnym końcu, o której słusznie się mówi, że jest „myśleniem o tym, co nie do pomyślenia”.

Znamy hebrajskie rozwiązanie tego problemu. Przyjmuje ono istnienie Boga Stworzyciela, który stworzył czas razem ze wszechświatem i który jako prawodawca pozostaje poza swoim stworzeniem, a także poza czasem, jako „ten, który jest” (dosłowne tłumaczenie *jehovah* brzmi: „jam jest, który jest”) — „z wieczności w wieczność”. Ta koncepcja wieczności, której ramy stanowi istniejące w czasie stworzenie, jest pewnym absolutem czasowości. Jest tym, co zostaje z czasu, kiedy uwolni się go z wszelkiej relatywizacji; jest to czas widziany jakby przez zewnętrznego obserwatora nie podlegającego jego prawom i z definicji — jako jedno — wolnego od relatywizacji. Wszechświat i wszystko, co się w nim znajduje, można wywieść z takiej absolutnej jedności. Owo jedno byłoby wówczas zakorzenione w czymś leżącym

poza zasięgiem rozumowania istniejących w czasie ludzi, niemniej jednak mogłoby posiadać pewien rodzaj własnej racjonalności: mogłoby wyjaśniać, dawać logiczną wykładnię tego, co egzystencjalnie niewytłumaczalne. A taka potrzeba wyjaśnienia nie jest nigdzie silniejsza niż w obecności nowego, nie powiązanego z niczym zdarzenia, które wdziera się w kontinuum, w chronologiczną sekwencję.

To zdaje się wyjaśniać, dlaczego ludzie, zbyt oświeceni, aby wciąż wierzyć w judeochrześcijańskiego Boga Stworzyciela, z wyjątkową jednomyślnością zwracali się do pseudo-religijnego języka, kiedy mówili o akcie założycielskim, jako o początku „nowego porządku wieków”. Mamy więc „odwołanie się do Boga w niebiosach”, zdaniem Locke’a konieczne dla wszystkich, którzy wprowadzają coś nowego w wyłaniającej się ze „stanu naturalnego” społeczności, mamy Jeffersonowskie „prawa natury i prawa Boga”, mamy „wielkiego prawodawcę wszechświata” u Johna Adama, wreszcie u Robespierre’a mamy „nieśmiertelnego prawodawcę” i kult „najwyższego bytu”.

Te wyjaśnienia działały oczywiście na mocy analogii: tak jak „Bóg na początku stworzył niebo i ziemię”, pozostając na zewnątrz swego stworzenia i poprzedzając je w istnieniu, tak samo ludzki prawodawca — stworzony na obraz Boga i przez to zdolny do naśladowania Boga — kładąc podstawy jakiejś ludzkiej społeczności, stwarza podwaliny całego przyszłego życia politycznego i dalszego biegu historii.

Co prawda ani Grecy, ani Rzymianie nie wiedzieli nic o Bogu Stworzycielu, którego pozbawiona relatywizacji jedność mogłaby im służyć za paradygmatyczny przykład absolutnego początku. Niemniej Rzymianie, którzy datowali swoją historię od założenia Rzymu w 753, zdawali się świadomi tego, że sam system datowania wymaga pewnej wykraczającej poza ten świat zasady. Jak inaczej wyjaśnilibyśmy stwierdzenie Cycerona: „Nie masz bowiem żadnej dziedziny, w której cnota ludzka mogłaby się bardziej zbli-

żyć do mocy boskiej, jak zakładanie nowych państw lub utrzymywanie już istniejących”<sup>131</sup>. Dla Cycerona, tak samo jak dla Greków, od których wywiódł swoją filozofię, założyciele nie byli bogami, ale boskimi ludźmi, a wielkość ich czynów polegała na stworzeniu prawa, które stało się źródłem autorytetu, niezmiennym standardem, za pomocą którego można było oceniać prawomocność wszystkich pozytywnych praw i dekretów tworzonych przez ludzi.

Restauracja przekonań religijnych w samym środku wieku oświecenia mogła wystarczyć, gdyby chodziło tylko o zagwarantowanie autorytetu nowemu prawu; i rzeczywiście uderzające jest to, że w prawie każdej konstytucji stanowej znajdujemy wyraźne wzmianki o „przyszłym czasie nagrody i kary”. Jednak w późniejszej Deklaracji Niepodległości i Konstytucji Stanów Zjednoczonych nie znajdujemy już żadnych aluzji do życia po śmierci. Motyw desperackiej próby trzymania się wiary, która w rzeczywistości nie mogła przetrwać ówczesnego uniezależnienia sfery świeckiej od Kościoła, był całkowicie pragmatyczny i bardzo praktyczny. W swojej mowie o najwyższym bycie i nieśmiertelności duszy w Konwencji Narodów 7 maja 1794 roku Robespierre pyta: „Jaki pożytek widzicie w przekonywaniu ludzi, że ich losami rządzi ślepa siła, przypadkowo zsyłając cnoty i zbrodnie?” Również John Adams w *Discourses on Davila* mówi z tą samą dziwną retoryką o „najmniej pocieszającym ze wszystkich wierzeń, że ludzie są jak nic nie znaczące świetliki, i wszystko, co się dzieje, nie ma ojca [...]. [Wiara w to] czyniłaby morderstwo tak samo obojętnym, jak strzelanie do siewek, a zagładę narodu Rohilli tak samo niewinnym jak połknięcie robaczka, który przypadkiem przyczepił się do kęsa sera”<sup>132</sup>.

Krótko mówiąc, mamy tu krótkotrwały wysiłek świeckiego rządu, aby zachować nie tyle judeochrześcijańską wiarę, co polityczne instrumenty władzy, które tak skutecznie strzegły społeczności średniowiecznej przed przestępczo-

ścią. W retrospekcji wygląda to niemal na oszukańczy wy-  
nalazek wykształconej mniejszości, aby większość odwieść  
od wstąpienia na śliską drogę oświecenia. W każdym razie  
próba ta całkowicie się nie powiodła (na początku naszego  
wieku zostało już niewielu, którzy rzeczywiście wierzyli  
w „przyszły czas nagrody i kary”) i prawdopodobnie od  
początku była skazana na niepowodzenie. Niemniej utrata  
tej wiary i znacznej części towarzyszącego jej panicznego  
strachu przed śmiercią z całą pewnością przyczyniły się do  
tak wyraźnej w naszym wieku masowej inwazji przestę-  
pczości w życiu politycznym wysoko cywilizowanych spo-  
łeczeństw. W systemy prawne zsekularyzowanych społe-  
czeństw wbudowana jest jakaś dziwna bezradność; przewi-  
dywana przez nie tzw. kara główna, kara śmierci, określa  
tylko datę i przyspiesza los, który i tak wszystkich czeka.

W każdym razie tam, gdzie ludzie czynu, pociągnięci  
impetem procesu wyzwiania, zaczęli z powagą przygo-  
towywać nowy początek, *novus ordo seclorum*, nie zwracali  
się do Biblii („na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”),  
ale szperali w archiwach dawnego Rzymu w poszukiwaniu  
„starożytnej czystości”, która prowadziłaby ich w dziele  
ustanawiania republiki, to jest „rządów prawa, a nie ludzi”  
(Harrington). Potrzebowali nie tylko wiedzy o nowej for-  
mie rządów, ale także lekcji samej sztuki ustanawiania, to  
znaczy pouczenia, jak unikać powikłań nieodłącznych od  
każdego nowego początku. Uświadamiali sobie oczywiście,  
że wolne akty cechuje owa kłopotliwa spontaniczność. Wie-  
dzieli, że akt można nazwać wolnym tylko wówczas, gdy  
nie powstał pod wpływem czegoś ani nie został spowodowa-  
ny przez coś, co go poprzedzało. Ponieważ jednak taki akt  
natychmiast zamienia się w przyczynę tego, co następuje po  
nim, domaga się on uprawomocnienia, które z kolei, jeśli  
ma być skuteczne, musi przedstawić ów akt jako kontynua-  
cję poprzedzającej go serii zdarzeń, czyli odstąpić od same-  
go doświadczenia wolności i nowości.

Starożytny Rzym miał dla nich bardzo uspokajającą i pocieszającą lekcję. Nie wiemy, dlaczego Rzymianie w III wieku p.n.e, albo nawet wcześniej, zdecydowali się wywodzić swoje pochodzenie nie od Romulusa, tylko od Eneasa, męża z Troi, który przyniósł „Ilium i jego zwyciężonych bogów domowych do Italii” i w ten sposób stał się „protoplastą rzymskiej rasy”. W każdym razie fakt ten miał ogromne znaczenie nie tylko dla Wergiliusza i jego współczesnych z czasów Augusta, ale także dla wszystkich, którzy, począwszy od Machiavellego, udawali się do starożytnych Rzymian po naukę, jak kierować sprawami publicznymi bez pomocy transcendentnego Boga. Z archiwów starożytnego Rzymu ludzie czynu nauczyli się znaczenia pewnego fenomenu, który, co ciekawe, cywilizacja Zachodu знаła już od upadku Imperium Rzymskiego i ostatecznego triumfu chrześcijaństwa.

Tym fenomenem było odrodzenie lub renesans. Począwszy od XV i XVI wieku, zdominował on kulturowy rozwój Europy, ale nie był już wówczas niczym nowym. Poprzedzało go kilka pomniejszych renesansów, które zakończyły tych kilka rzeczywiście „ciemnych wieków” pomiędzy zdobyciem Rzymu a renesansem karolińskim. Każde z tych odrodzeń, polegające na odnowieniu nauki i skierowane ku starożytnemu Rzymowi oraz w mniejszym stopniu ku starożytnej Grecji, na swój sposób zmieniło i ożywiło niewielkie środowisko wykształconej elity w klasztorach i poza nimi. Aż do czasu oświecenia — to jest do nastania całkowicie zsekularyzowanego świata — odnawianie starożytności było sprawą erudycji i nie służyło praktycznym celom politycznym. W tej dziedzinie jedynym wcześniejszym prekursorem była samotna postać Machiavellego.

Problem, którego rozwiązania musieli się podjąć ludzie czynu, tkwił w komplikacjach nieodłącznych od każdego aktu ustanowienia czegoś, a ponieważ jedynym przykładem udanego aktu założycielskiego pozosta-

wał Rzym, ważne było przekonanie się, że nawet założenie Rzymu, tak jak rozumieli je sami Rzymianie, nie było absolutnie nowym początkiem. Według Wergiliusza była to restauracja Troi i ponowne założenie miasta-państwa, które stało się poprzednikiem Rzymu. Tak więc nic ciągłości i tradycji, jakiej domaga się sam bieg czasu oraz ludzka pamięć (owo wewnętrzne „biada nam, jeśli zapomnimy”, przypisane każdemu żyjącemu w czasie stworzeniu w tym samym stopniu, co zdolność budowania projektów na przyszłość), nie została przerwana. Założenie Rzymu, widziane w tym świetle, było odnowieniem Troi, pierwszym z serii renesansów, które uformowały historię europejskiej kultury i cywilizacji.

Wystarczy przypomnieć najślawniejszy polityczny wiersz Wergiliusza, IV eklogę [*Bukoliki*], żeby zrozumieć, jak ważne było dla Rzymian interpretowanie ustanowienia i aktu założycielskiego w terminach ponownego ustanowienia początku, który jako początek absolutny pozostawał po wieczne czasy w tajemnicy. Jeśli bowiem w okresie rządania Augusta „wielki cykl dziejowy ponownie rodzi się do życia” (tak nowożytnie przekłady oddają wspaniały wers Wergiliusza *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*), to dlatego, że ów „porządek wieków” nie jest nowy, ale jest tylko powrotem czegoś, co już było. Augustowi, który według *Eneidy* miał rozpocząć to odrodzenie, poeta daje nawet obietnicę, że poprowadzi Rzym jeszcze dalej, ku złotemu wiekowi Italii przed przybyciem Trojan i „z krwi bogów [...] złote wieki / Na niwy Lacjum berłem swym ściągnie powtórnie / Po błogo królującym przed laty Saturnie”<sup>133</sup>.

W każdym razie porządek przywoływany w IV ekłodze dlatego jest taki wspaniały, że sięga wstecz i wypływa z wcześniejszego początku: „Już Dziewica powraca, powraca królestwo Saturna”. A jednak cała ta wiodąca wstecz droga widziana przez obecnie żyjących pojawia się jako prawdziwy początek: „Nowy potomek z niebios wysokich

na padół zstępuje”<sup>134</sup>. Ten wiersz jest bez wątpienia hymnem naiwności, pieśnią pochwalną z okazji narodzin jakiegoś dziecka i nastania *nova progenies*, nowego pokolenia. Jednak przez długi czas wiersz ten był źle rozumiany jako prorocstwo zbawienia przez jakiegoś *theos sōtēr*, zbawiającego boga, albo przynajmniej jako wyraz przedchrześcijańskiej tęsknoty religijnej. Tymczasem nie jest to przepowiednia przyjścia na świat Boskiego dziecka, ale afirmacja narodzin jako takich; jeśli już ktoś chciałby wydobywać z tego ogólne znaczenie, byłoby to jedynie przekonanie poety, że potencjalne zbawienie świata leży w samym fakcie odnawiania się ludzkiego gatunku, które następuje i będzie następować po wszystkie czasy. Ale to znaczenie nie jest wyrażone: sam poeta mówi tylko, że każde dziecko, które rodzi się, by wstąpić w ciągły strumień historii Rzymu, musi poznać *heroum laudes et facta parentis* („cnot bohaterów chwałę i czyny rodzica”), aby móc robić to, co powinni robić wszyscy synowie Rzymu — pomagać „rządzić światem, w którym cnoty ich ojców zaprowadziły pokój”<sup>135</sup>.

W naszych rozważaniach znaczenie ma tylko to, że pojęcie aktu założycielskiego i liczenie czasu *ab urbe condita* stanowi samo centrum rzymskiej historiografii pospołu z inną, również głęboko rzymską koncepcją, głoszącą, że akty założycielskie — występujące tylko w dziedzinie spraw ludzkich, czyli tam, gdzie ludzie tworzą historie do opowiadania, pamiętania i zachowywania — są ponownymi ustanowieniami i odtworzeniami, a nie absolutnymi początkami.

Staje się to jasne, kiedy *Eneidę* Wergiliusza — opowieść o założeniu Rzymu — czyta się równolegle z *Georgikami*, czterema poematami opiewającymi prace na roli, „dbałość o pola, stada i drzewa” oraz „spokojną ziemię” oddaną pod opiekę gospodarzy, których cykliczna praca powtarza się wciąż na nowo, kiedy rok obraca się i wstępuje w swe włas-



ne koleiny. Ziemia ta trwa nieporuszona; przeżywa dzieci i ich dzieci i widzi przechodzące przez nią ludzkie pokolenia. Jest to Italia przed Rzymem, ziemia Saturna „wielka mężów macierz”; „...kto z bogi sielskimi się poznał, / z Panem, z leśnym starcem Sylwanem, z siostrami nimfami” i pozostaje wierny miłości do lasów i strumieni, „tego królewska purpura ni władza wśród ludu najwyższa / Nigdy nie skusi / [...] Nic mu do państwowych spraw, do królestw — rzymskich podbojów, / Ani w nim nędza litości nie budzi, ni mienie — zawiści. / Owoc zbiera, co drzewa go chętnie w plonie przynoszą, / Dar dobrowolny roli — a praw żelaznego przymusu, / Zysków z pieniactwa i szaleństw on miejskich na oczy nie widzi”. To życie w „świętej czystości” jest tym samym, jakie „złoty Saturna wiek”<sup>136</sup> wiódł na ziemi, a problem polega jedynie na tym, że w tym pełnym cudów świecie, obfitym w rośliny i zwierzęta nie ma żadnej opowieści o tej wielości rodzajów i ich nazwach, a gdyby była, nie byłaby warta pamiętania, równie dobrze można by chcieć wiedzieć, ile ziaren piasku wiruje w zachodnim wietrze na równinach Libii albo liczyć fale rozbijające się o brzeg Morza Jońskiego.

Świat przed Rzymem i Troją, ze swym cyklicznym biegiem lat nie wydał żadnej pamiętnej i godnej opowiadania historii, chociaż wytworzył wszystkie cuda natury, które nie przestają zadziwiać człowieka. Ci, którzy według Wergiliusza wychwalali „władztwo Saturna” oraz mit stworzenia (w VI eklodze oraz w I księdze *Eneidy*), śpiewali o krainie bajek i sami pozostali postaciami marginalnymi. Konkurent Dydony „Jopas [...] z włosem po pas” i Sylen, co „żyły nabrzmiałe od wina, jak zwykle, miał wczorajszego”, zabawiają młodą, lubiącą się bawić widownię starymi opowieściami o „trudach słońca wędrówek [...] i księżycy / Skąd ludzi ród i bydło, żar i nawałnica”, „jak ongiś w ogromnej próżni zarodki / Wraz się skupiły ziemi, powietrza wiewu

i morza, / Ognia także jasnego; a kiedy z początków tych pierwszych / Wszystko powstało i świat się młody nareszcie rozwinął”<sup>137</sup>.

Jednak — i to jest najważniejsze — ten utopijny, baśniowy świat poza historią jest wieczny i trwa niezmiennie pośród podległej zniszczeniu przyrody; będąc częścią trojańsko-rzymskiej historii gospodarze i pasterze mający pieczę nad polami i stadami świadczą wciąż o przeszłości Italii, kiedy to jej mieszkańcy byli „ludem Saturna”, który „z ochoty wolę boga czyni [...] żadnym nie zmuszony prawem”<sup>138</sup>. Ambicją Rzymian nie było wówczas „rządzenie narodami i ustanawianie pokoju” (*regere imperio populos [...] pacisque imponere morem*), i nie trzeba było rzymskiej moralności, by „oszczędzić podbitych i poskromić pychę zwycięzców” (*parcere suiectis et debellare superbos*).

Zatrzymałam się dłużej przy wierszach Wergiliusza z kilku powodów, które można streścić następująco: ludzie, którzy wyrosli pod kuratelą Kościoła, zwrócili się do starożytności i ich pierwszymi krokami w zsekularyzowanym świecie kierowały odnowione nauki starożytnych. Kiedy stanęli wobec zagadki aktu założycielskiego — jak ponowić początek czasu, pozostając jednocześnie w kontinuum czasowym, którego wszak nie da się przerwać — zwrócili się w sposób naturalny do historii o założeniu Rzymu, ucząc się od Wergiliusza, że ten punkt wyjścia historii Zachodu był już odnowieniem i powtórzeniem Troi. Dowiedzieli się jedynie, że nadzieja na założenie „nowego Rzymu” jest tylko iluzją: można mieć co najwyżej nadzieję na powtórzenie pierwotnego aktu założycielskiego i na założenie „Rzymu od nowa”. Cokolwiek istniało przed tym pierwszym aktem założycielskim (stanowiącym również powrót do pewnej określonej przeszłości), było umieszczone poza historią — której cykliczna wiecznotrwałość mogła stanowić ucieczkę

od postępującego naprzód czasu, od wertykalnego i liniowego kierunku historii — mogło się stać miejscem wytchnienia *otium* dla ludzi zmęczonych obywatelskimi zajęciami, które z definicji są *nec-otium*, brakiem wytchnienia. Jednak pochodzenie tej sfery nie było interesujące, jako że leżało poza zakresem działania.

Jest coś zagadkowego w fakcie, że ludzie czynu, których jedyną intencją i celem jest zmiana struktury przyszłego świata i stworzenie *novus ordo seclorum*, musieli sięgać do tak odległej przeszłości, ponieważ nie jest prawdą, że „rozmyślnie odwrócili oni oś czasu, wzywając młodych: «wejdźcie na powrót w szlachetnie jaśniejącą przeszłość» (Petrarka), bo klasyczna przeszłość jest prawdziwą przyszłością”<sup>139</sup>. Poszukiwali raczej wzorca dla nowej formy rządów w ich własnym „oświeconym” wieku i nie uświadamiali sobie, że spoglądają wstecz. Sądzę, że bardziej zagadkowe niż owo przetrząsanie archiwów starożytności jest to, że nie buntowali się przeciwko niej, kiedy wreszcie odkryli, że ostateczną i typowo rzymską odpowiedzią płynącą z „antycznej czystości” było przekonanie, że zbawienie idzie zawsze z przeszłości i że przodkowie są zawsze z definicji *maiores*, „większymi”.

Jest to uderzające, że takie pojęcie przyszłości, niosące w sobie ostateczne zbawienie i przywracające coś w rodzaju złotego wieku, powinno było zdobyć popularność w czasie, gdy postęp stał się dominującym pojęciem w wyjaśnianiu ruchu historii. Najbardziej zdumiewającym przykładem obstawania przy tym starym marzeniu była fantazja Marksa o bezklasowej i nie znającej wojen „dziedzinie wolności”, tak jak wyobrażał ją „pierwotny komunizm”, dziedzinie noszącej większe niż tylko powierzchowne podobieństwo do rządów Saturna w pierwotnej Italii, kiedy to żadne prawo „nie zmuszało ludzi do sprawiedliwości”. W swej pierwotnej starożytnej formie myśl o początku historii, złotym wieku, była pełna melancholii; tak jakby tysiące lat

temu nasi przodkowie przeczuwali odkrycie zasady entropii. Odkrycie to nastąpiło w środku pijanego postępowania wieku dziewiętnastego i gdyby pozostało nie zakwestionowane, pozbawiłoby działanie wszelkiego znaczenia<sup>140</sup>. Tym, co ostatecznie zdyskredytowało zasadę entropii w oczach dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych rewolucjonistów, było w mniejszym stopniu jej Engelsowskie „naukowe” odrzucenie, co Marksowskie — i oczywiście również Nietzscheańskie — zwrócenie się do cyklicznej koncepcji czasu, w której prehistoryczna niewinność początku ostatecznie powróci, nie mniej triumfalnie niż drugie przyjście Chrystusa.

To jednak nie dotyczy naszego tematu. Kiedy zwróciliśmy uwagę na ludzi czynu, w nadziei, że znajdziemy u nich pojęcie wolności wolne od komplikacji spowodowanych refleksyjnym charakterem zdolności ludzkiego umysłu — nieuniknione zwracanie się chcącego *ego* ku sobie samemu — mieliśmy nadzieję na więcej, niż ostatecznie osiągnęliśmy. W tradycji Zachodu (jedynej tradycji, gdzie wolność stanowiła zawsze *raison d'être* wszystkiego, co polityczne) otchłań czystej spontaniczności, która w legendach założycielskich była ową — w jakimś stopniu zapełnioną — luką pomiędzy wyzwoleniem a ustanowieniem wolności, teraz została zamaskowana za pomocą typowych dla tej tradycji poglądów, według których rozumienie nowego jest udoskonalonym ponownym ustanowieniem starego. Wolność w swej pierwotnej integralności przetrwała w teoriach politycznych — to jest teoriach tworzonych dla potrzeb działania politycznego. Odnajdujemy ją przede wszystkim w utopijnych i nieuzasadnionych obietnicach ostatecznej „dziedziny wolności”, przynoszącej, przynajmniej w wersji Marksa, prawdziwy „koniec wszystkich rzeczy”, wiekuisty pokój, w którym zniknęłyby wszystkie specyficznie ludzkie aktywności.

Bez wątpienia dojście do takiej konkluzji jest czymś fru-

strującym, ale w całej historii myśli politycznej potrafię wskazać tylko jedną częściową alternatywę. Jeśli, jak uważał Hegel, zadaniem filozofii jest złapanie w sieć pojęć najbardziej nieuchwytniej ze wszystkich manifestacji ducha — ducha epoki — wtedy jedynym filozofem, jakiego wydał starożytny Rzym, był chrześcijański filozof z V wieku, Augustyn. Był Rzymianinem raczej za sprawą wykształcenia niż urodzenia. Wykształcenie to odesłało go do klasycznych tekstów z okresu Republiki Rzymskiej (I wiek p.n.e.), które już za jego czasów żyły tylko w postaci pewnej erudycji. W swoim wielkim dziele *O państwie Bożym* Augustyn wspomina bez bliższego wyjaśnienia o czymś, co mogłoby stanowić ontologiczną podstawę tamtej prawdziwie rzymskiej czy też Wergiliańskiej filozofii polityki. Jak już wiemy, według Augustyna Bóg stworzył człowieka jako istotę czasową, *homo temporalis*; czas i człowiek zostali stworzeni razem i ta czasowość została potwierdzona przez to, że każdy człowiek nie jest tylko zwykłym przedłużeniem gatunku, ale przychodzi na świat przez prawdziwe narodziny — każda rodząca się istota ludzka pojawia się w kontinuum czasu jako coś całkowicie nowego. Celem stworzenia człowieka było umożliwienie p o c z ą t k u: „Aby uczynić początek, został stworzony człowiek, przed którym nie było nikogo” — *Initium [...] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*<sup>141</sup>. Zdolność rozpoczynania tkwi już w samych ludzkich narodzinach, a nie, jak można by sądzić, w ludzkiej twórczości, nie w żadnym szczególnym darze, ale w fakcie, że istoty ludzkie, nowi ludzie, wciąż pojawiają się na tym świecie.

Jestem świadoma tego, że argument ten, nawet w augustyńskiej wersji, brzmi niezbyt jasno, wydaje się mówić nie więcej jak tylko to, że jesteśmy s k a z a n i na wolność już przez sam fakt swoich narodzin, bez względu na to, czy lubimy wolność, czy też odstręcza nas jej arbitralność, czy jest nam „przyjemna”, czy raczej wolelibyśmy uciec od

związanej z nią straszliwej odpowiedzialności i wybrać jakąś formę fatalizmu. Z tego impasu, jeśli taki w ogóle istnieje, nie da się wyjść inaczej, jak tylko przez odwołanie się do innej zdolności umysłu, nie mniej tajemniczej niż władza rozpoczynania, do władzy sądenia, której przeanalizowanie mogłoby nam powiedzieć, na czym polegają nasze przyjemności i przykrości.

<sup>1</sup> L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, s. 41.

<sup>2</sup> Zob. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 221; Por. J. Donne, *An Anatomy of the World; The First Anniversary*.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911, s. 269 [w sprawie sposobu cytowania *Woli mocy* F. Nietzschego, zob. rozdz. I, przyp. 22].

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power* (zob. rozdz. I, przyp. 22), s. 225.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, w: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 83.

<sup>6</sup> Zob. E. Zinsel, *The Genesis of the Concept of Scientific Progress*, w: „Journal of the History of Ideas”, 1945, t. VI, s. 3.

<sup>7</sup> Genezę pojęcia postępu E. Zinsel upatruje w doświadczeniach oraz „postawie intelektualnej najlepszych rzemieślników”.

<sup>8</sup> B. Pascal, przedmowa do *Traktatu o próżni*, w: B. Pascal, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1962, s. 58.

<sup>9</sup> Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, ks. VII, s. 300 [803c].

<sup>10</sup> Zob. I. Kant, *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (1784), wstęp; wg *Kant on History*, L.W. Beck (red.), New York 1963, s. 11–12.

<sup>11</sup> Tamże, Teza III.

<sup>12</sup> F. Schelling, *Of Human Freedom*, (brak danych), s. 351.

<sup>13</sup> Tamże, s. 350.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *What is Called Thinking?*, tłum. F.D. Wieck, J.G. Gray, New York 1968, s. 91.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, (brak danych), s. 89.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 225–226.

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 192 [B478].

- <sup>18</sup> Zob. F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, s. 62.
- <sup>19</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 55.
- <sup>20</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 528.
- <sup>21</sup> J. Donne, *An Anatomy of the World; The First Anniversary*.
- <sup>22</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 41.
- <sup>23</sup> Tamże, s. 54.
- <sup>24</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 353.
- <sup>25</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, t. I, s. 70.
- <sup>26</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1912, s. 27.
- <sup>27</sup> Tamże (podkreślenia — H.A.).
- <sup>28</sup> Zob. F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 358.
- <sup>29</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 224.
- <sup>30</sup> Zob. wyżej, rozdz. III, s. 201.
- <sup>31</sup> Wg M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, s. 46.
- <sup>32</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 352.
- <sup>33</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906–1907, s. 253–254.
- <sup>34</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 155.
- <sup>35</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912, s. 198.
- <sup>36</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 347.
- <sup>37</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 282–283.
- <sup>38</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 350.
- <sup>39</sup> Tamże, s. 351–352.
- <sup>40</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1908, s. 158.
- <sup>41</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 349.
- <sup>42</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 195.
- <sup>43</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 321.
- <sup>44</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 261.
- <sup>45</sup> Zob. wyżej, rozdz. II, przyp. 11.
- <sup>46</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 231.
- <sup>47</sup> Zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1909–1910, szczególnie s. 39–51.
- <sup>48</sup> Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 186, 187.
- <sup>49</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 377–378.
- <sup>50</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 223.
- <sup>51</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 230; por. tamże, s. 323–328.
- <sup>52</sup> Zob. doskonały indeks do dzieł Heideggera (obejmujący prace do

*Wegmarken* włącznie), sporządzony przez H. Feick, Tübingen 1968. Pod *Wille, Wollen* [wola, chcieć] indeks odsyła czytelnika do *Sorge, Subjekt* [troska, podmiot] i cytuje jedno zdanie z *Bycia i czasu: Wollen und Wünschen sind im Dasein als Sorge verwurzelt* [Chcenie i pragnienie zakorzenione są w jestestwie jako troska]. Wspomniałam już o tym, że charakterystyczne dla nowożytności podkreślanie przyszłości jako dominującego aspektu czasu ujawnia się u Heideggera w tym, że w swoich wczesnych analizach ludzkiej egzystencji wyróżnia on troskę jako podstawowy egzystencjał. Kiedy czyta się odpowiedni fragment *Bycia i czasu* (szczególnie § 41), widać jasno, że niektórych opisów troski Heidegger użył później w swoich analizach woli.

<sup>53</sup> J.L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger*, New York 1971, s. 112.

<sup>54</sup> Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 90.

<sup>55</sup> *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Samouznanie niemieckiego uniwersytetu).

<sup>56</sup> J.L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger*, s. 43.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 79.

<sup>58</sup> Tamże, s. 127.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, s. 468.

<sup>60</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 76–77.

<sup>61</sup> Tamże, s. 125.

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, s. 624.

<sup>63</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 708.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, s. 272. Por. J.L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger*, s. 179.

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, s. 63–64.

<sup>66</sup> Tamże, t. I, s. 161.

<sup>67</sup> Tamże, t. II, s. 462.

<sup>68</sup> Tamże, t. II, s. 265.

<sup>69</sup> Tamże, t. II, s. 267.

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, s. 92–93.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, (brak danych), s. 33.

<sup>72</sup> Platon, *Prawa*, s. 39.

<sup>73</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 55.

<sup>74</sup> M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, s. 40.

<sup>75</sup> Wg J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris 1974, t. III, s. 204.

<sup>76</sup> P. Valéry, *Tel quel*, w: *Oeuvres de Paul Valéry*, Dijon 1960, t. II, s. 560.

<sup>77</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, § 57, s. 389 [„*Ze*” znaczy „*że* ono faktycznie jest”, zob. tamże, s. 388 — przyp. tłum.].



- <sup>78</sup> Tamże, § 53, s. 367.
- <sup>79</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 177, 256.
- <sup>80</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 54, s. 376.
- <sup>81</sup> Zob. tamże, § 41, s. 272–273.
- <sup>82</sup> H. Bergson, *Time and Free Will*, (brak danych), s. 128–130, 133.
- <sup>83</sup> Tamże, s. 138–143; por. s. 183.
- <sup>84</sup> H. Bergson, *Creative Mind*, tłum. z franc. Mabelle L. Andison, New York 1946, s. 27, 22.
- <sup>85</sup> Tamże, s. 63, 64.
- <sup>86</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 34, s. 230.
- <sup>87</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, s. 329, 470–471.
- <sup>88</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 58, s. 395–396.
- <sup>89</sup> Tamże, § 58, s. 404.
- <sup>90</sup> Tamże, § 58, s. 399.
- <sup>91</sup> Zob. tamże, § 59, s. 413.
- <sup>92</sup> Tamże, § 60, s. 421.
- <sup>93</sup> Tamże, § 34, s. 231.
- <sup>94</sup> Tamże, § 59, s. 413.
- <sup>95</sup> Tamże, § 60, s. 414.
- <sup>96</sup> M. Heidegger, *The Anaximander Fragment*, tłum. z niem. D.F. Krella, w: *Arion*, New Series, t. I, nr 4, 1975, s. 580–581.
- <sup>97</sup> Cały fragment, który podaję we własnym tłumaczeniu, brzmi w oryginalnej następująco: *Wir leben... als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreung sich begegnet*. Wydaje mi się, że wykład genewski został opublikowany w piśmie „Wandlung”, ale tu przytaczam wstęp do moich *Sechs Essays* (Heidelberg 1948), zbioru esejów z lat czterdziestych.
- <sup>98</sup> M. Heidegger, *The Anaximander Fragment*, s. 584.
- <sup>99</sup> Tamże, s. 596.
- <sup>100</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 123.
- <sup>101</sup> M. Heidegger, *The Anaximander Fragment*, s. 595.
- <sup>102</sup> Tamże, frag. 123.
- <sup>103</sup> Tamże, s. 591.
- <sup>104</sup> Tamże, s. 596.
- <sup>105</sup> Tamże, s. 591.
- <sup>106</sup> Tamże, s. 618.
- <sup>107</sup> Tamże, s. 591.
- <sup>108</sup> Tamże, s. 592.
- <sup>109</sup> Tamże, s. 609.
- <sup>110</sup> Tamże, s. 628.

<sup>111</sup> M. Heidegger, nie opublikowany wiersz, napisany około 1950.

<sup>112</sup> M. Heidegger, *The Anaximander Fragment*, s. 611.

<sup>113</sup> Tamże, s. 609.

<sup>114</sup> Dla uniknięcia nieporozumień trzeba wyjaśnić, że oba cytaty są w niemieckiej strefie językowej tak dobrze znane, że stały się po prostu częścią języka. Każdy mówiący po niemiecku będzie spontanicznie myślał w tym duchu, co niekoniecznie oznacza, że zainspirował go bezpośrednio Goethe.

<sup>115</sup> M. Heidegger, *The Anaximander Fragment*, s. 623.

<sup>116</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 57, s. 390.

<sup>117</sup> T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1968, s. 188.

<sup>118</sup> L. Thomas, *The Lives of a Cell*, New York 1974.

<sup>119</sup> Zob. „Newsweek”, June 24, 1974, s. 89.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1927, t. I, ks. XII, rozdz. 2, s. 263.

<sup>122</sup> Tamże, t. I, ks. XI, rozdz. 6, s. 221.

<sup>123</sup> Cytowane wg wstępu F. Neumanna do Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, tłum. z franc. T. Nugent, New York 1949, s. XI.

<sup>124</sup> Montesquieu, *O duchu praw*, t. I, ks. XI, rozdz. 3, s. 219.

<sup>125</sup> Tamże, t. II, ks. XXVI, rozdz. 2, s. 215.

<sup>126</sup> Zob. na przykład R.W.B. Lewis, *Homer and Virgil — The Double Themes*, „Furioso”, Spring 1950, s. 24: „Powracające w *Eneidzie* oczywiste nawiązania do *Iliady* nie mają charakteru paraleli, ale odwrócenia”.

<sup>127</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 190, 193 [B478].

<sup>128</sup> Wergiliusz, *Eneida*, tłum. T. Karyłowski, Wrocław 1950, ks. III, w. 1–12.

<sup>129</sup> Wergiliusz, *Bukoliki*, w: *Bukoliki i Georgiki*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1953, ekloga IV, w. 5.

<sup>130</sup> Zapożyczyłam ten szczęśliwy termin na oznaczenie ludzkich społeczności z bardzo pouczającego eseju *The Character of the Modern European State*, w: M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975, s. 199.

<sup>131</sup> Cynceron, *O państwie*, tłum. W. Kornatowski, w: Cynceron, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960, t. II, s. 24–25.

<sup>132</sup> J. Adams, *Oeuvres*, Laponneraye (red.), 1840, t. III, s. 623; *The Works of John Adams*, Ch. F. Adams (red.), Boston 1850–1856, t. VI, 1851, s. 281.

<sup>133</sup> Wergiliusz, *Eneida*, ks. VI, w. 792.

<sup>134</sup> Wergiliusz, *Bukoliki*, ekloga IV, w. 5–7.

<sup>135</sup> Na ten temat istnieje ogromna literatura. Bardzo pouczająca jest książka *Die Aeneis und Homer* Georga Nikolausa Knauera, Göttingen

1964. „To, jak Wergiliusz rozumiał Homera, wydaje się mocno nacechowane ową bardzo rzymską figurą myślową oraz osobistym zobowiązaniem, które nakazywało Rzymianinowi urzeczywistnianie na nowo przywołanego z przeszłości obrazu chwały przodków i blasku własnej rodziny i państwa oraz zachowanie tego obrazu dla potomności”, s. 357.

<sup>136</sup> Wergiliusz, *Georgiki*, ks. II, w. 493–503, 538.

<sup>137</sup> Wergiliusz, *Eneida*, ks. I, w. 740–743; *Bukoliki*, ekloga IV, w. 31–34.

<sup>138</sup> Wergiliusz, *Eneida*, ks. VII, w. 203–204.

<sup>139</sup> Cytowane wg G. Steiner, *After Babel*, New York 1975, s. 132.

<sup>140</sup> R. J. E. Clausius (1822–1888), niemiecki matematyk i fizyk, który ogłosił drugie prawo termodynamiki, wprowadził też pojęcie entropii (ta część energii w jakimś systemie termodynamicznym, której nie da się wykorzystać do użytecznej pracy, oznaczona symbolem  $\Phi$ ). „Postulując, że entropia wszechświata wciąż wzrasta, przewidywał, że wszechświat czeka 'śmierć cieplna', kiedy wszystko osiągnie tę samą temperaturę”, *Columbia Encyclopedia*, wyd. III — przyp. wyd. amerykańskiego.

<sup>141</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, ks. XII, rozdz. XXI, s. 79.