

JERZY GAŁKOWSKI

Z HISTORII POJĘCIA WOLNOŚCI DUNS SZKOT, KANT, SARTRE

Zarówno problemy filozoficzne, jak i ich rozwiązania często mają swoją długą historię. Już wiele razy zdarzało się w historii filozofii, że ogłaszano coś jako zupełnie nowe. Odkrycia te miały jednak już swoich poprzedników. Nie znaczy to, że nie ma nowych odkryć. Prawda, jak zwykle, leży pośrodku.

Podobnie ma się sprawa z koncepcjami Sartre'a, szczególnie z koncepcją wolności. Koncepcja ta oczywiście nie znajduje się poza nurtem historii filozofii. Można zobaczyć bardzo wyraźnie „prąd” filozoficzny, którego ukoronowaniem w pewnym sensie jest Sartre'owska koncepcja wolności. Nie chodzi tutaj o wydobycie całego balastu historycznego, o wskazanie zależności Sartre'a od jego poprzedników, choć niewątpliwie tacy istnieli. W artykule tym chcemy przeanalizować rozwiązania antropologiczne, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii wolności. Sartre nie jest pierwszym filozofem, który jako podstawową tezę teorii moralności przyjmuje niepodważalny fakt bycia wolnym. Nie jest też pierwszym, którego koncepcja człowieka jest wyznacznikiem rozwiązań etycznych. Co więcej, nie jest pierwszym, którego taka właśnie koncepcja wolności człowieka przyjęta jest jako baza rozważań moralnych. Między innymi podobne stanowisko zajmowali dwaj inni filozofowie, których znaczenie w historii filozofii jest niewątpliwe — Duns Szkot i Kant.

W artykule tym chcemy wykazać, że założenia antropologiczne tego typu, jakie występują u wyżej wspomnianych myślicieli, a więc określenia wolności i jej podłoża jako czynnika autonomicznego w człowieku, a więc niezależnego od innych „warstw” człowieka, prowadzą do impasu oparte na nich teorie etyczne.

1. U podstaw każdej etyki leży jakieś pojęcie człowieka warunkujące jej charakter. Od koncepcji człowieka zależy, jeśli nie treść reguł moralnych, to sposób dochodzenia do prawd moralnych i ich stosowanie oraz wskazanie tych warunków wewnętrznych, które powodują, iż człowiek jest podmiotem moralności.

Tradycja filozoficzna, zarówno grecka, jak i chrześcijańska, ściśle uzależnia etykę od antropologii filozoficznej. Zależność ta w doktrynie Szkota nie jest więc czymś wyjątkowym. Wobec tego konieczne jest wskazanie ich punktów stycznych. Nie chodzi o naświetlenie całości związku etyki z antropologią, lecz o uchwycenie tych momentów, które mają znaczenie dla analizy działania moralnego, a pośrednio dla określenia wartości moralnych. Jednakże momenty te są centralnymi problemami etyki, szczególnie problemy dobra i zła, pozwalającymi uchwycić w pewnym aspekcie całościowy jej charakter. Chodzi mianowicie o ujawnienie sposobu moralnego działania człowieka i charakteru tego działania.

Z tymi dwoma ściśle związany jest problem doskonałości władz człowieka. Mówiąc o władzach ma się na uwadze głównie dwie najwyższe: intelekt i wolę. Określenie ich wzajemnego stosunku, doskonałości, a co za tym idzie, także prymatu jednej z nich, pozwoli na wskazanie źródła woluntaryzmu oraz źródła wewnętrznych czynników działania, wartości i powinności moralnych u Szkota. Do tego celu konieczne jest wyjaśnienie stosunku dobra ujętego przedmiotowo, a więc stojącego niejako „na zewnątrz” człowieka prawa moralnego, do szeroko pojętej świadomości człowieka oraz pokazanie, jak realizowane jest to dobro i prawo w czynach ludzkich.

Wymaga to przede wszystkim wydobycia tych elementów natury człowieka, które warunkują poznanie oraz działanie moralne, następnie tych, które pozwalają w jakiś sposób „przetworzyć” dane poznawcze, szczególnie zaś poznane prawo moralne, w czyn moralny.

Rozważania dotyczące natury człowieka jako bytu moralnego przeprowadzone są u Dunska Szkota przede wszystkim na tle analizy funkcji woli. Woluntaryzm Szkota doczekał się już bardzo wielu opracowań. Brak jednakże w szkotystycznej literaturze opracowań dotyczących wpływu albo szerzej, zależności etyki od woluntaryzmu. Powiązanie takie jest u Szkota rzeczą oczywistą. Wydaje się, że wpływ ten powinien zostać wykryty szczególnie w analizie normowania moralnego i w następstwach tego normowania, a więc w analizie wartości moralnych.

Analiza podmiotu moralności u Szkota prowadzona jest pod kątem wydobycia tych czynników w naturze człowieka, które sprawiają, iż można człowieka pojąć jako byt moralny. Dlatego nie wystarcza Szkotowi wskazanie władz człowieka, poprzez które dokonuje się czyn moralny, ale ważne jest wskazanie tych właściwości władz człowieka, które sprawiają, iż dokonywany przez nie czyn jest czynem moralnym. To zaś może dokonać się tylko przez analizę aktów. Analiza taka przeprowadzo-

na jest pod kątem wskazania zarazem doskonałości i prymatu władz, aby można było wydobyć podstawowy podmiotowy czynnik moralności.

Akty władz człowieka są tzw. aktami wtórnymi (actus secundus) w odróżnieniu od aktów pierwotnych (actus primus). Akt pierwotny jest doskonałością samej istoty człowieka. Jest tym, co „przetwarza” (perficat) istotę człowieka¹. On powoduje istnienie substancjalne i istotne ukształtowanie strukturalne samego bytu. Nie ma swego źródła w człowieku, gdyż człowiek jako byt przygodny nie ma w sobie ani racji istnienia, ani racji takiego ukształtowania. Dlatego też akt pierwotny nie jest we władzy człowieka. Akty wtórne natomiast są doskonałościami władz i ich analiza może doprowadzić do wskazania warunków moralności.

Przy analizie doskonałości i prymatu władz człowieka zasadniczą rolę gra prekoncepcja Szkota, iż najwyższą doskonałością człowieka jest wolność. Jest to przyjęte założenie, którego nie dowodzi, ale którym posługuje się, aby dowieść wyższości, a więc prymatu woli nad intelektem. Ogólnie rzecz biorąc, na tej prekoncepcji opiera się cały Szkotowy wolumaryzm. Postawa, jaką przyjął Szkot, wydała się mu konieczna dla przeciwstawienia się greckiej (ἀναγκή) i dla uzasadnienia tej podstawowej prawdy chrześcijańskiej, jaką jest wolność woli².

Według Szkota jedyną drogą do udowodnienia prymatu woli jest wskazanie stosunku władz do aktów³. Ani władze rozważane same w sobie, ani też stosunek aktów do władz nie wskazują na prymat jednej z nich. Podejście takie, jak je Szkot nazywa metafizyczne, pozwala stwierdzić dobro (doskonałość) bytu samego w sobie. Pozwala stwierdzić, czy w bycie tym nie ma jakiegoś braku, czy jest on „pełny”. Nie pozwala jednakże na porównanie władz, gdyż struktury ich są różne i nie ma w nich żadnego elementu wspólnego⁴.

Porównania władz można dokonać przez porównanie ich działania⁵. Stanowisko takie nie wydaje się być konsekwentne, gdyż działanie jakiegokolwiek bytu jest uwarunkowane i wyznaczone właśnie przez jego strukturę; a więc analiza metafizyczna struktury władz powinna wskazać wyższą doskonałość, prymat jednej władzy nad drugą, o ile taki prymat istnieje. Tym bardziej że poznawanie jakiegoś bytu może dokonywać się właśnie przez jego przejawy, przez działanie. Przynajmniej taki sposób poznania wydaje się być jedynie możliwym. Nie można bowiem

¹ *Ox.*, IV, d. 49, q. 2, n. 13, Paris 1891-95.

² Por. J. Pieper, *Scholastyka*, Warszawa 1963, s. 139 n.

³ *Rep.*, IV, d. 48, q. 2, n. 8.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

poznawczo ująć bytu samego w sobie, niejako „czystego bytu”, nie widząc jego przejawów, jego działania. Dla Szkota jednakże są to dwa różne porządki poznawcze: jeden — porządek metafizyczny, ujęcie struktury bytu samego w sobie wprost, intuicyjnie, oraz drugi porządek — ujęcie przejawów tego bytu albo inaczej, ujęcie bytu jako działającego.

Przystępując do analizy funkcji woli, trzeba na początku wyróżnić w niej dwa momenty — dążenie naturalne (*appetitus naturalis*) i dążenie woli (*appetitus liber*)⁶. Wola ludzka ujęta w całości nie jest, według Szkota, zdeterminowana ontycznie jedną formą bytową: jest ona złożona. Wyróżnia dwie formy: niższą jest dążenie naturalne, wyższą dążenie wolne⁷. Różnica między nimi jest formalna⁸. Dążenie naturalne nie jest jakimś specyficznym aktem czy rodzajem aktów woli. Jest ono wrodzonym naturalnym skierowaniem woli ludzkiej do dobra i szczęścia. Jest to „parcie” w stosunku do dobra ujętego w ogólności, do dobra ontycznego. Nie ma w nim jeszcze rozróżnienia na dobra wyższe i niższe. Natomiast dążenie wolne jest już konkretnym aktem woli, skierowanym do konkretnego, wybranego przez wolę dobra. Dążenie wolne jest nabudowane na dążeniu naturalnym⁹. Analiza wolności woli, przeprowadzona przez Dunska Szkota, odnosi się oczywiście do woli rozumianej jako dążenie wolne.

W porządku poznawczym, ujmującym byt jako działający, wola jawi się jako jedyna władza wolna, a ponieważ wolność jest najwyższą doskonałością, to jako władza najdoskonalsza, mająca prymat nad innymi. Przejawia się to we „władztwie”, w panowaniu nad własnymi aktami. Zarówno istnienie aktów, jak ich treść zależne są tylko od samej woli. W mocy woli jest sprawić różnorodne akty, niezależnie od okoliczności zewnętrznych wobec woli. Akty woli są więc całkowicie w jej panowaniu. Natomiast intelekt poznaje z konieczności, która płynie z przedmiotów — poznaje tak, jak mu się przedstawia prawda w samym przedmiocie. Treść aktów poznawczych zależna jest od przedmiotu. Istnienie zaś aktu poznawczego jest zależne nie tylko od samego intelektu, ale i od woli, która może skłonić go do poznawania, zaniechania poznania albo do poznawania tych przedmiotów, które wola nakaże. Wola jest przyczyną rozkazodawczą tak dla własnych aktów, jak i dla aktów intelektu. W

⁶ *Ox.*, IV, d. 49, q. 10, n. 2.

⁷ Tamże, III, d. 18, q. un., n. 10 oraz d. 16, q. 2, n. 11 i d. 39, q. 2, n. 5.

⁸ Bardziej szczegółowo omówienie struktury ontycznej człowieka znajduje się w dalszej części artykułu.

⁹ Por. R. Śliwiński, *Wolność woli według Dunska Szkota*, „Rocz. Filoz.”, VII (1959), z. 4, s. 79-103.

aspekcie przyczynowania sprawczego, który to aspekt jest zasadniczy — według Szkota — w wykazywaniu doskonałości władz, wola okazuje się władzą „szlachetniejszą”¹⁰.

W aspekcie przyczynowości sprawczej okazuje się, że zasady działania tych dwóch władz są różne. Wola jest przede wszystkim władzą czynną, działającą (operativa), co ją wyróżnia spośród wszystkich innych władz. Może wytwarzać akty chcenia (velle) lub niechcenia (nolle) przedmiotu, akty miłości i pożądlivosti¹¹, może także zawieszać swoje działanie¹². Wola jest także władzą bierną (receptiva)¹³. Akty bierne woli (passio) są wtórne, są następstwem działania lub osiągnięcia jakiegoś dobra¹⁴. Intelpekt natomiast jest władzą wyłącznie bierną, jego akty są doznaniem¹⁵. Wolność może ujawniać się tylko w działaniu, w czynności, nie w doznawaniu, nie w bierności, może dlatego istnieć tylko we władzy czynnej. Jedyną zaś władzą czynną człowieka jest wola. Dlatego wola, także ze względu na swoją zasadę działania, jest władzą najdoskonalszą.

Za prymatem woli można jeszcze wskazać dodatkowo pewne racje teologiczne. Powołuje się tutaj Szkot na św. Pawła. Usprawnienie woli, cnota miłości, jest szlachetniejsze od usprawnień rozumu, cnoty mądrości¹⁶. W polemice zaś ze św. Tomaszem z Akwinu twierdzi, iż akty woli bardziej są pożądane, a więc bardziej doskonałe, od aktów intelektu. Z przeciwieństw tych aktów bardziej zniechędzona i bardziej, bo istotnie, zła jest nienawiść niż niezajomość Boga¹⁷. Jest to przykład niezbyt trafnie dobrany przez Szkota. O ile bowiem przeciwieństwem znajomości, a więc poznania, które jest jedynym aktem rozumu, jest niezajomość, to nienawiść, jako niechcenie, nie jest przeciwieństwem wszelkich aktów woli, ale przeciwieństwem jednego rodzaju aktów — chcenia czy miłości i samo niechcenie (nolle) jest też pewnym aktem woli; przeciwieństwem jest tutaj raczej całkowita bierność, brak chcenia.

Jest rzeczą bardzo charakterystyczną dla Szkota, że przy omawianiu problemów moralnych bezpośrednio związanych z działaniem władz mówi właściwie tylko o aktach woli. Jest to o tyle zrozumiałe, iż dla Szkota aktem moralnym jest zasadniczo akt woli. Dla Dunsza Szkota

¹⁰ *Rep.*, IV, d. 49, q. 2, n. 14; q. ex latere, n. 16.

¹¹ *Ox.*, IV, d. 49, q. 5, n. 2.

¹² Tamże oraz q. ex latere, n. 19.

¹³ Tamże, q. 7, n. 4.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, I, d. 1, q. 4, n. 1.

¹⁶ Por. 1 Kor 13; *Rep.*, IV, d. 49, q. 2, n. 11.

¹⁷ *Rep.*, IV, d. 49, q. 2, n. 15, 17, 19.

ludzkie działanie (*praxis*) to działanie samej woli¹⁸. Akty innych władz, o ile są podległe woli, są tylko *quasi per accidens* ludzkim działaniem¹⁹. Jednakże o właściwym ludzkim działaniu można mówić dopiero wówczas, gdy jest ono przyporządkowane do intelektu, gdy tkwi w jakiś sposób w porządku intelektualnym, a więc gdy dotyczy go poznanie praktyczne²⁰.

Każde ludzkie działanie poprzedzone jest jakimś poznaniem²¹. Nie znaczy to, że intelekt jest czymś doskonalszym od woli, gdyż poprzedzanie to jest tylko w czasie²². Nie znaczy też, że intelekt jest w działaniu władzą autonomiczną.

Szkot rozróżnia dwojaki rodzaj poznania, jeśli chodzi o jego niezależność — *cognitio prima* i *cognitio secunda*. *Cognitio prima* nie jest zależna w istnieniu od woli. Jest poznaniem spontanicznym. Jednakże zakres tego poznania jest niezwykle ograniczony — np. przy obudzeniu ze snu, kiedy wola jeszcze nie zdąży pokierować nim. Pierwsze otwarcie oka po zbudzeniu powoduje ujrzenie tych przedmiotów, które znajdują się naprzeciw niego. Jest to poznawanie, którym nie kieruje nasza uwaga. Nie ma więc ono bezpośrednio żadnego znaczenia — ani teoretycznego, ani praktycznego.

Cognitio secunda natomiast zależna jest od woli, jest kierowana przez wolę. Dlatego też Szkot mówi ogólnie o naszym poznaniu, że jest ono we władzy woli²³. Zależność poznania od woli dotyczy wyboru przedmiotu poznania, nie dotyczy zaś przyjęcia prawdy, która jest zależna tylko od przedmiotu, jak było już powiedziane wyżej. Wola może skierować intelekt do poznawania jakiegoś przedmiotu, może zawiesić poznawanie albo skierować je na inny przedmiot. Przedmiot zaś, bez względu na jego doskonałość, nie może sam zwrócić intelektu do siebie, nie może być przyczyną wystarczającą zaistnienia poznania²⁴. Jednakże każde działanie woli, nawet to kierujące poznaniem, musi być poprzedzone jakimś poznaniem, gdyż wola nie może działać bez żadnego poznania. Dlatego też Szkot przyjął istnienie *cognitio prima*, jako poprzedzające

¹⁸ *Ord. Prol.*, p. 5, q. 1-2, n. 228 i 230.

¹⁹ Tamże, n. 234.

²⁰ Tamże, n. 229.

²¹ *Rep.*, IV, d. 49, q. 2, n. 17.

²² Por. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952.

²³ Nie można jednak powiedzieć, że poznanie jest we władzy woli czy też jest zależne od woli, nie dając przy tym żadnych bliższych określeń, jak to często się spotyka w podręcznikach historii filozofii (por. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1964). Taka teza jest myląca, gdyż może nasunąć przypuszczenie, że treść aktu poznawczego jest zależna od woli. Szkot był daleki od takiego ujęcia.

²⁴ *Ox.*, II, d. 42, q. 4, n. 5.

jakiegokolwiek działanie woli²⁵. Żadne jednak poznanie nie może pokierować działaniem, nie może decydować o treści czy istnieniu aktów woli. Wola sama decyduje o nich, jak i o poznaniu, według swojego nastawienia, jako władza, której zasadą działania jest wolność.

Poznanie jest przyczyną cząstkową (*causa partialis*) skutku, jakim jest działanie ludzkie, którego główną przyczyną jest wola²⁶. Przyczyna główna decyduje o użyciu przyczyny cząstkowej: intelektu. W tym miejscu Szkot rezygnuje z konieczności współdziałania w działaniu woli z intelektem. Twierdzi, że „wola bez przedmiotu poznanego posiada w swojej mocy działanie oddzielone [od poznania]”²⁷. Jest to, co prawda, twierdzenie odosobnione, jednakże wydaje się konsekwentnie wypływać z analizy działania woli.

Akty poznawcze intelektu zależne są w istnieniu od woli. Pomijając już skrajne twierdzenie, że wola może działać bez poznania, widać, iż poznanie pełni tylko funkcję narzędną w stosunku do przyczyny głównej działania, do woli. Poznanie nie jest elementem konstytuującym samo działanie. Stoi niejako na zewnątrz działania.

Oddzielenie woli od intelektu i poddanie go władzy woli wydawały się Szkotowi konieczne dla uratowania wolności moralnej człowieka.

Wola ma charakter sprawczy i w działaniu nie jest zależna od przedmiotu, implikuje tylko jego istnienie. Nie jest też zależna od intelektu czy też poznania, zakłada jednakże wcześniejsze poznanie przedmiotu. Intelekt nie wpływa na wybór przedmiotu działania, na wybór sposobu działania, gdyż jest władzą mniej doskonałą i sam zależy w pewnym względzie od woli. Działanie woli formalnie zależy tylko od niej samej. Wszakże nie można powiedzieć, że wola działa całkowicie na ślepo, gdyż nie może pragnąć tego, co nie zostało wcześniej poznane. Mimo to intelekt nie ma takiego wpływu na wolę, żeby z konieczności zwracała się, dążyła do tego, co poznane²⁸.

Sprawa ta, tzn. poprzedzania działania przez poznanie, nie jest całkiem jasna u Szkota. Działanie poprzedzane jest poznaniem przedmiotu, do którego działanie to ma się odnieść. Lecz wybór przedmiotu poznania i samo poznanie tego przedmiotu zależne są znowu od woli. Wola nakierowuje poznanie na przedmiot, który wybiera, aby poznać, czyli

²⁵ Tamże.

²⁶ C. Balić, *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre livres des Sentences*, Louvain 1927, s. 282 n.

²⁷ „[...] tamen voluntas sine objecto cognito habet in potestate sua remotam volitionem [...]” (tamże, s. 283).

²⁸ *Ord.*, I. d. 1, p. 2, q. 2, n. 143 nn.

działanie woli w tym wypadku jest pierwotne i ma miejsce przed poznaniem. Można zapytać, dlaczego wola wybiera ten, a nie inny przedmiot? Co stanowi kryterium wyboru?

Jest rzeczą charakterystyczną, że w pracach dotyczących Szkotowej metafizyki człowieka przeprowadzone analizy dotyczą wskazania poszczególnych warstw bytowych, ich wzajemnego stosunku i roli, jaką grają w całym bycie — człowieku, a nie mówi się o tym, czym są poszczególne elementy ontyczne człowieka, a także nic, co stanowi te elementy. Wskazanie tego jest konieczne dla zanalizowania i pełnego zrozumienia wolności moralnej człowieka, działalności jego władz i problemu normowania moralnego. Aczkolwiek sam problem działania moralnego człowieka jako działania wolnego znajduje się już poza terenem metafizyki²⁹, to struktura metafizyczna człowieka może rzucić wiele światła na samo działanie, a szczególnie na doskonałość władz. Z poprzednich rozważań wynika, iż władzą najdoskonalszą i najwyższą człowieka jest wola ze względu na swoją wolność.

Niezależność działania, wolność może przybierać co najmniej dwie postacie: indeterminizmu i autodeterminizmu. Te dwa określenia związane są bezpośrednio z określeniami natury człowieka, a w szczególności z rolą władz w działaniu moralnym. Jeśli mówi się o człowieku jako właściwym podmiocie działania, wtedy bardzo łatwo zająć stanowisko autodeterministyczne. Wynika to z podkreślenia jedności i niepodzielności człowieka. Rozum, wola, zmysły i inne władze nie są autonomicznymi jednostkami, chociaż są czymś realnym i realnie różnym zarówno od samego człowieka, jak i między sobą. Człowiek nie jest tylko złożeniem poszczególnych władz, ale i jednością. To nie rozum poznaje, ale człowiek dzięki czy poprzez rozum; nie wola działa, ale człowiek dzięki czy poprzez wolę. Ponieważ wszystkie te władze są władzami jednego, niepodzielnego człowieka, istnieje między nimi łączność, współdziałanie i wzajemny wpływ. Dzięki temu w działaniu bierze udział przede wszystkim wola, ale także i inne władze, a szczególnie intelekt. To dzięki intelektowi człowiek może się samookreślić w działaniu i określić swoje działanie świadomie ze względu na poznane prawa moralne. Nie znaczy to, że prawa moralne determinują w jakiś sposób działanie, ale że podmiot określa działanie samodzielnie (a przynajmniej może to zrobić), świadomie podporządkowując się owym prawom albo świadomie wyłamując

²⁹ „Działanie jako wolny akt bytu jednostkowego znajduje się poza przedmiotem badań metafizyka” (F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota*, Warszawa 1958, s. 159).

się z nich. Wtedy mówi się o autodeterminizmie działania, gdy przedmiot sam i samodzielnie określa, aktualnie lub potencjalnie, swoje działanie ze względu na motywy.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa autonomii działania przy koncepcji człowieka jako tworu będącego wynikiem prostego złożenia poszczególnych władz czy też jako bytu-rozumu, bytu-woli, bytu-zmysłów itp. Każda z tych koncepcji ma jakiś odpowiednik w swojego rodzaju etyce.

Jeżeli człowiek jest tylko, albo przede wszystkim, wolą, i to wolą obdarzoną przynajmniej wolnością wyboru, wtedy autonomia działania jest tylko prostą konsekwencją takiego stanowiska. Trudno jednakże z nim konsekwentnie pogodzić co innego, jak tylko autonomię praw moralnych w jej skrajnej, aintelektualnej (czy może nawet antyintelektualnej) postaci. Właściwie trudno wtedy mówić o prawach moralnych, jest to stanowisko skrajnie indeterministyczne. Dobrem jest to, czego człowiek chce, złem to, czego człowiek nie chce. Nie może być mowy tutaj o jakimś odniesieniu się człowieka w działaniu do obiektywnych praw³⁰.

Ujmowanie człowieka jako bytu-rozumu czy też jako bytu-zmysłów prowadzi do przeciwnego stanowiska, do determinizmu. Prawami moralnymi są prawa kierujące poznaniem czy doznawaniem zmysłowym. Działanie rozwija się tak, jak widzi rozum czy doznają zmysły — idzie za silniejszym argumentem intelektualnym albo za mocniejszym bodźcem.

Podobnie przedstawia się sprawa, jeśli ujmuje się człowieka jako proste złożenie różnych władz. Człowiek jest wtedy konglomeratem i autonomia działania zależna jest od przypadkowego ujęcia decyzji czy też od przypadkowego określenia działania przez jedną z władz. W zależności od tego, jaka to jest władza, będzie można mówić o autonomizmie (wolna wola) albo o determinizmie (rozum, zmysły itp.). W związku z tym istnieje jeszcze jedna możliwość. Jeśli chce się utrzymać jedność ontyczną i psychofizyczną człowieka ze względu na dane zdroworozsądkowe albo jakieś uprzednie założenia, jednej z władz przyznaje się rolę kierowniczą i centralną. Władza ta staje się ośrodkiem kierowniczym całego bytu ludzkiego i jest czynnikiem decydującym o jego strukturze ontycznej. I tutaj, podobnie jak w poprzednim wypadku, sprawa autonomii działania zależna jest od określenia owego centrum.

Analiza struktury ontycznej człowieka zawarta jest w poglądach metafizycznych Dunska Szkota. Nie jest przeprowadzona osobno dla bytu —

³⁰ Tak skrajne stanowisko zajął Sartre. „Konsekwentnie moralne działanie [...] dokonuje się w tym samym świecie, transfenomenalnym, niedostępnym naszemu poznaniu, tzn. wyprzedzającym je. Poznanie następuje po działaniu moralnym” (S. Grygiel, *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*, „Znak”, 135 (1965) 1112).

człowieka, lecz rozważania metafizyczne bytu dotyczą także i człowieka. Istnieją pewne dopowiedzenia, dotyczące tylko człowieka, nie zmieniające jednakże istoty poprzednich analiz. Wobec istnienia gruntownych opracowań struktury ontycznej bytu jako takiego oraz struktury ontycznej człowieka nie wydaje się konieczne powtarzanie tych analiz, jedynie przypomnienie ich w głównych zarysach ³¹.

Analiza metafizyczna przeprowadzona przez Dunsza Szkota ujawnia nam byt jako pewną rzeczywistość złożoną, wielowarstwową. Najbardziej podstawową warstwą jest warstwa bytu jako takiego. Pojęcie bytu jest najbardziej ogólne, a jako takie jest też najbardziej nie zdeterminowane. Samo jest podstawą wszelkich innych determinacji, tworzących wyższe „warstwy” bytowe. Pierwszą determinacją jest determinacja „skończoności” lub „nieskończoności”. Nie tworzy ona jeszcze osobnej warstwy, ale jest wewnętrzną dla tej warstwy podstawowej i wyraża tylko jej sposób bytowania, który zresztą przenosi się i dotyczy także wszystkich innych, wyższych „warstw”. „Skończoność” czy „nieskończoność” nie są oddzielone od bytu i tworzą z nich całość i jedność. Następną warstwę (a raczej warstwy) tworzą tzw. *passiones*, czyli właściwości transcendentalne bytu. Pierwszymi z nich, bardziej ogólnymi, są właściwości zamienne z bytem — jedno, prawda, dobro itd. Na nich nabudowują się właściwości transcendentalne dysjunktywne, jak akt i możliwość, konieczność i przygodność itp., przeciwstawne sobie. W sposób ostateczny determinują byt właściwości jednostkowe, które nie są już złożone, jak poprzednie, ale całkowicie proste i nieredukowalne. Jest to tzw. *haecceitas*. Aczkolwiek jest więcej niż jedna tych właściwości jednostkowych, to jest tylko jedna różnica jednostkowa. *Haecceitas* nadaje konkretnemu bytowi istnienie substancjalne i zupełną jedność. Poszczególne elementy — „warstwy” bytowe mają swoje osobne *esse essentiae*, istnienie istotowe. Skutkiem tego natura ogólna danego bytu, na którą się one składają, ma niedoskonałą jedność. Pełną, substancjalną jedność wszystkim „warstwom” nadaje *haecceitas*, udzielając temu oto, konkretnemu bytowi *esse existentiae*, istnienie realne. Natura ogólna jest podstawą definiowalności, ale nie wyznacza jeszcze różnicy jednostkowej, którą ujmuje ostateczna forma (formy) jednostkowa, która właśnie jako jednostkowa nie jest wyrażalna w definicji. Poszczególne formy bytowe, od najniższej do najwyższej, mają się tak do siebie, jak możliwość do aktu. Forma niższa jest materią dla formy wyższej. Poszczególne formy nie utożsamiają się z sobą. Forma gatunkowa i forma

³¹ Jeśli chodzi o strukturę bytu jako takiego, oparto się przede wszystkim na cytowanej tu pracy F. Wilczek, oraz na pracy R. Greinera *Die Metaphysische Anthropologie des Johannes Duns Scotus* (München 1962), jeśli chodzi o metafizykę człowieka.

jednostkowa, uaktualniająca tamtą, tworzą aliquid tertium, które ma pełną jedność i pełnię istnienia realnego.

Natura ogólna człowieka jest także złożona warstwowo, a więc składa się z wielu osobnych, hierarchicznie uporządkowanych form, z których każda ma swoje esse essentiae. Są nimi: forma materialis, konstytuująca ciało, oraz nabudowane na niej anima vegetativa, anima sensitiva i anima intellectiva. Tworzą one pełną jedność — compositum — dzięki ostatecznemu „wykończeniu” przez haecceitas.

Natura ogólna człowieka jest podstawą jego definiowalności. Szczególnie zaś interesującym jej elementem, ze względu na charakter niniejszej pracy, jest dusza rozumna, która stanowi specyficzną formę człowieka ³². Do niej bowiem należą władze mające zasadnicze znaczenie dla człowieka jako bytu moralnego.

W cytowanej wyżej pracy R. Greinera, jako pracy czysto metafizycznej, nie ma szczegółowych analiz dotyczących poszczególnych władz. Można jednak uzupełnić je pewnymi danymi, które już zostały tutaj ukazane, oraz pewnymi innymi określeniami, znajdującymi się w pismach Szkota.

Intelekt i wola są władzami duszy rozumnej. Tworzą z duszą oraz między sobą pewną jedność — unitas. Nie jest to jedność realna, a więc nie są tym samym. Nie ma także między nimi realnej różnicy. Różnią się między sobą formalnie — jest to różnica pośrednia, między realną a myślą ³³.

Z tych dwóch władz, które są władzami niematerialnymi ³⁴ i najwyższymi, wyższą i doskonalszą jest wola ³⁵. Wola jest bardziej doskonała ze względu na swoją wolność, co związane jest z większą niematerialnością, duchowością. Można przypuszczać na podstawie dotychczasowej analizy, że wola jest wyższą formą duszy rozumnej niż intelekt. Jest ona pożądanym intelektualnym, ale nie jest to jej właściwą doskonałością, lecz coś, co wykracza ponad to, a mianowicie wolność. Jest więc zarazem pożądanym intelektualnym i wolnym. Pierwsza cecha — rozumność czy intelektualizm woli — nie może być właściwym określeniem woli, gdyż łączyłaby się z koniecznością. W takim stwierdzeniu Szkota zawiera się pewna dialektyka, przekroczenie i wyjście poza dwa przeciwieństwa — konieczność,

³² „Anima intellectiva est forma hominis specifica” (Ox., IV, d. 43, q. 2, n. 5 nn.).

³³ Szkot podaje trzy rodzaje różnic. Różnica realna jest taka, jak między dwoma różnymi rzeczami, oddzielnie istniejącymi. Różnica formalna — między dwoma formalnie różnymi elementami tej samej rzeczy, a więc nie istniejącymi oddzielnie. Różnica myślna — nie dotyczy treści samego bytu, ale treści znajdującej się w intelekcie (por. Wilczek, dz. cyt. s. 128 n.).

³⁴ Por. Greiner, dz. cyt. s. 46.

³⁵ „Intellectus et voluntas sunt nobilissimae potentiae et maxime voluntas” (Par., II, d. 25, n. 3 oraz Ord., I, d. 4, q. 2, n. 11 i inne).

wiążąca się z rozumnością, i wolność³⁶. Wola przekracza jedno z przeciwnieństw i pozostaje wolna³⁷, nie dzieląc się swoją wolnością, swoim panowaniem z żadną inną władzą.)

Jako forma wyższa, wola ma za materię formę niższą, w tym wypadku intelekt. Z tego jednakże nie wynika, że wola może w jakiś sposób pełnić tę rolę, którą ma intelekt — poznanie, albo że jest jakoś od wewnątrz charakteryzowana przez to, co jest właściwością intelektu. Bardzo pociągające w takim wypadku byłoby przyznanie woli jakiejś „wsobnej” wiedzy. Jednakże Szkot stanowczo przeciwstawia się takiemu stanowisku, twierdząc, że poznanie i działanie (chcenie) to realnie różne akty³⁸.

Formalna różnica między władzami człowieka, aczkolwiek różni władze same w sobie, nie powoduje jednakże rozbicia tego bytu, w którym tkwi. Byt ten posiada jedność substancjalną, a nie jedność agregatu, przypadkową. Samo zresztą określenie różnicy jako „formalnej” zawiera w sobie założenie o jedności substancjalnej. Jedność ta nie płynie z samej natury ogólnej, do której to „warstwy” należą władze. Natura ogólna posiada jedność niedoskonałą, jak można się domyślać, chyba dzięki różnym „istnieniom istotowym” (*esse essentiae*) każdej z form. Jedność substancjalną uzyskuje dzięki determinacjom jednostkowym, aktualizującym ostatecznie naturę ogólną i nadającym jej jednostkowość, niepodzielność i niekomunikatywność³⁹ oraz istnienie realne. Dzięki temu ostatecznemu zaktualizowaniu byt zdolny jest do właściwego mu działania. Natura ogólna jest pośrednią racją działania, a bezpośrednią są jednostkowe determinacje, *haecceitas*⁴⁰.

Tutaj też znajdujemy uzasadnienie tego, dlaczego uchwycenie samego działania i jego analiza znajdują się już poza polem metafizyki. Metafizyka ujmuje tylko to, co jest ogólne, nie może więc dotrzeć do determinacji jednostkowych, tzn. do *haecceitas*. Wskazuje je tylko, niejako „zewnętrznie”, ale jako jednostkowych nie analizuje. Poza tym metafizyka wskazuje na wolność woli, ale samo wolne działanie wymyka się jej, gdyż nie może być ujęte w sądach ogólnych, z racji jednostkowości i w sądach koniecznych z racji wolności. Nie znaczy to, że działanie wolne znajduje się całko-

³⁶ „[...] secundum eius rationem imperfectam, in quantum scilicet est tantum appetitus intellectivus, sed utebantur voluntate secundum perfectam eius ratione, que est libertas” (*Ox.*, II, d. 6, q. 2, n. 11).

³⁷ „Voluntas sola est domina” (*Par.*, IV, s. 49, q. 2, n. 6; także *Ox.*, IV, s. 14, q. 2, n. 15).

³⁸ „[...] sufficit distinctio formalis in potestas ad distinctionem realem in actibus” (*Par.*, II, d. 16, q. un., n. 22). „Intelligere et velle sunt actus realiter differentes, ergo non sunt eadem res et per consequens non idem motus” (*Collat.* 2., n. 11).

³⁹ Por. Wilczek, dz. cyt., s. 124 nn.

⁴⁰ Tamże, s. 124 i 159.

wicie poza możliwością racjonalnego poznania. Szkot ujmuje je w swoistej analizie działania człowieka, pozametafizycznej, którą można nazwać antropologią moralną czy etyczną i mającą powiązanie bardzo mocne z tym, co nazywa poznaniem praktycznym, oraz z analizą praxis (o której będzie mowa w dalszej części artykułu), czyli właściwego ludzkiego działania. Jest to jednak już następną sprawą.

Analiza immanentnych warunków działania moralnego, przeprowadzona uprzednio, stanowi także podstawę do określenia jego charakteru, a więc ujawnienia jego autodeterminizmu czy indeterminizmu. Szkot w swojej ontologii daje „warstwowy” obraz bytu. W koncepcji człowieka warstwowość ta znajduje swoje odbicie w wielości form⁴¹ oraz wielości władz, które w pewnym zakresie są autonomiczne i niezależne od siebie⁴². Jest to niezależność tylko względna, gdyż władze te są władzami substancjalnie jednego bytu, mającego jedność dzięki ostatecznej aktualizacji jednostkowej. Są jednak o tyle niezależne, iż tkwią w „niższej” warstwie ogólnej natury, która ma bardzo niedoskonałą jedność, oraz dzięki temu, że każda z form (a więc i władz) ma swoje esse essentiae. Rozczłonkowanie takie okazało się Szkotowi bardzo pomocne dla wykazania wolności woli. Zakładając z góry wolność jako naczelną doskonałość człowieka, uczynił wolę władzą niezależną od innych, w tym także od intelektu. }

Podkreślenie wielości form w jednym bycie podważa zasadniczo w człowieku jedność tak ontyczną, jak i psychofizyczną, a wskutek tego podważa także zasadę współdziałania poszczególnych władz z sobą. Jeśli człowiek składa się z „warstw”, które są różne, to można wtedy zapytać o zasadę jednoczącą te poszczególne „warstwy”. Szkot, zdaje się, widzi ją w relacji materia—forma albo możność—akt, jaka to relacja zachodzi między nimi, przy czym podkreśla esencjalne elementy bytu jako jedyne elementy dla niego zasadnicze. Inaczej mówiąc, także „treść” poszczególnych władz powinna by wskazywać na relacje wyżej wymienione (materia—forma, możność—akt) jako na te, które z istoty swojej mają się do niższej formy jak forma do materii i akt do możności oraz mają się przeciwnie do „warstwy” wyższej. Jeśliby zaś tak było, to każda forma corporeitatis musiałaby zostać zaktualizowana przez duszę wegetatywną, i inne dalsze, aż doszlibyśmy do najwyższej formy duszy rozumnej, jaką jest wolna wola. Wobec tego nie byłoby na świecie innych bytów, jak

⁴¹ Por. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951, s. 377.

⁴² Podobne ujęcie człowieka, jako bytu warstwowego, można znaleźć np. u fenomenologów (por. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933, s. 15 nn., 57 nn., oraz M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921, s. 104 nn. — cyt. za: S. Olejnik, *Eudajmonizm*, Lublin 1958, s. 173 nn.).

(przynajmniej) ludzie, bowiem nie mogłoby dojść do ostatecznego urealnienia bytów niższych. Jeśli zaś tak nie jest, to albo w tym zakresie istnieje jakaś zasadnicza luka czy niespójność w systemie Szkotowym, albo też należy przyjąć, że sama treść poszczególnych „warstw” nie ujawnia nam hilemorficznego złożenia⁴³ pomiędzy poszczególnymi warstwami i złożenie to jest zewnętrzne wobec zawartości owych warstw. Jeśli zaś tak jest, to jedność bytu-człowieka (jak zresztą i każdego innego bytu) jest problematyczna, gdyż Szkot nie ujawnia w swoich pismach żadnej innej struktury prócz esencjalnej, treściowej. Nawet jeśli przyjmie się, że istotnie zachodzi stosunek hilemorficzny między poszczególnymi formami („warstwami”) i ostateczną jednością typu substancjalnego bytu zyskuje dzięki aktualizacji jednostkowej (formie jednostkowej), to i tak trzeba przyjąć różnicę między tymi formami, która jest różnicą formalną w rozumieniu Szkota, a więc różnicą między dwoma formalnie różnymi elementami⁴⁴. A więc znowu można postawić pytanie o zasadę jednoczącą byt, skoro to, co ma być ową zasadą jednoczącą wszystkie inne i powodującą jedność substancjalną, forma najwyższa — haecceitas — sama tak samo ma się do natury ogólnej, jak wszystkie inne formy wyższe do swoich form niższych. Jeśli zaś Szkot nie może zagwarantować jakiejś zasadniczej jedności bytu-człowieka, to wtedy nieodparcie nasuwa się pytanie o podmiot poszczególnych czynności ludzkich⁴⁵, szczególnie zaś o podmiot czynności moralnych. Szkot mówiąc bardzo często, że wola decyduje i działa, a rozum poznaje, nie wyraża się więc w sposób przenośny, że to człowiek działa poprzez czy dzięki woli i że człowiek poznaje dzięki rozumowi, ale że te władze działają niejako autonomicznie. Wolność moralna zaś nie jest wolnością człowieka, ale wolnością jednej tylko jego władzy: woli. Stąd zatem można wyciągnąć wniosek, iż działanie moralne to działanie samej woli, co istotnie znajduje potwierdzenie w Szkotowej analizie praxis, czyli ludzkiego działania. Człowiek w takim ujęciu nie jest już jednością. Nie jest bytem niepodzielonym w sobie, obdarzonym tylko różnymi możliwościami — władzami. Szkot ukazuje całkiem inny obraz — człowiek jest złożeniem wielu różnych warstw, wielu różnych władz, o różnych zasadach działania. Pozwala to może na bardziej jasne uchwycenie swoistości tych władz, ale gubi się sprawę o wiele ważniejszą, a mianowicie ujrzenia działalności tych władz jako przejawu działalności człowieka.

⁴³ Dla obrony jedności człowieka Szkot musiał wobec tego wskazać jakieś centrum, jakiś ośrodek kierowniczy. To już było dość łatwe. Ze

⁴³ U Hartmanna i Schelera warstwa niższa jest jedynie podłożem i warunkiem koniecznym (por. Olejnik, dz. cyt., s. 174).

⁴⁴ Por. Wilczek, dz. cyt., s. 128.

⁴⁵ Przy podobnych założeniach Malebranche wyciągnął ostatecznie konsekwencje, które znalazły swój wyraz w doktrynie tzw. okazjonalizmu.

względu na swoją wolność, będącą najwyższą doskonałością, musiała nim być wola. To było konsekwencją poprzednich rozważań — wola nie mogła być poddana czemukolwiek ani pod jakimkolwiek względem. Ponieważ zaś problem stosunku woli do innych władz, jako problem wynikający z analizy działania, pozostaje na płaszczyźnie tego, co przedtem nazwano antropologią moralną, nie może on gwarantować jedności ontycznej, która musi być pierwotną i wcześniejszą od tamtej, a więc tym samym nie może też gwarantować i późniejszej, jedności moralnej. Nie znaczy to, że Szkot odrzucał jedność ontyczną czy moralną człowieka. Oczywiście w wielu wypadkach podkreślał bardzo silnie ową jedność, szczególnie w omawianiu i analizowaniu haecceitas. Wydaje się jednak, że stojąc na gruncie wielości form człowieka i „warstwowości” bytu, nie mógł znaleźć wystarczających racji dla uzasadnienia jedności, a przynajmniej ich nie podał. Wolność, która jest niezależnością od wszelkich czynników będących poza samą wolą, wymagała oddzielenia woli od wszystkiego, co naturalne w rozumieniu Szkota (a więc konieczne), czyli także od rozumu, którego działanie ma charakter koniecznościowy.

Jeśli wola nie może być niczemu poddana, to działanie, wybór i decyzja mogą zależeć tylko od niej⁴⁶. Istnieją tutaj dwie możliwości — albo działanie woli jest całkiem ślepe, a więc indeterministyczne, albo wola obdarzona jest jakimś swoistym poznaniem (quasi-intelektualnym albo intuicyjnym). To drugie stanowisko nie tylko nie znajduje potwierdzenia w pismach Szkota, ale nawet jest wyraźnie zanegowane — po pierwsze przez przeciwstawienie zasad poznania (konieczność) i działania (wolność), a po drugie przez określenie jako realnie różnych aktów poznawczych i dążeńiowych⁴⁷.

Najszerzej i najbardziej wnikliwie zajął się problemem indeterminizmu u Duns Szkota P. Minges⁴⁸. Według niego nie można twierdzić, że Szkot jest indeterministą, a przynajmniej nie jest nim w stopniu skrajnym. Mocne podkreślenie woli przez Szkota, według Mingesa, doprowadziło go do silnego zaakcentowania samodzielności, wolności i prymatu woli. Wola w swoim działaniu jest neutralna, tzn. jest wolna od wpływu tak innych władz, jak i cnót, skłonności, namiętności, przedmiotów jej działania, Boga itp.⁴⁹. Nie znaczy to jednak, że wola w faktycznym działaniu nie uwzględnia racji rozumu, a więc że jej działanie jest nieumotywowane. Po prostu wola, choć nie jest zależna od rozumu w sposób konieczny i może działać

⁴⁶ Por. Pieper, dz. cyt., s. 141.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ *Ist Duns Scotus Indeterminist?*, Münster 1905.

⁴⁹ Tamże, s. 98 nn.

bez niego, to faktycznie jednak dane poznawcze są motywami jej działania⁵⁰.

Wydaje się, że już wskazanie samej tylko możliwości działania bez danych poznawczych przesądza sprawę na korzyść indeterminizmu⁵¹. Podkreśla to bowiem nieistotną rolę intelektu w działaniu. Czyn moralny nie jest „od wewnątrz” niejako kształtowany przez intelekt i działanie moralne jest zasadniczo tylko działaniem woli⁵². Po drugie, co już zostało wcześniej podkreślone, współdziałanie głównych władz człowieka, tj. intelektu i woli, nie zostało właściwie u Szkota uzasadnione. Pozostaje więc tylko indeterminizm jako najwłaściwsze określenie działania moralnego według Dunsza Szkota⁵³. Powoduje to pewne trudności wewnątrz jego systemu, a mianowicie — jak wówczas człowiek ustosunkowuje się do norm wobec niego zewnętrznych, tzn. do norm prawa naturalnego i Dekalogu, a więc jak możliwe jest normowanie przez człowieka swoich czynów moralnych. Wyjaśnienia tego problemu trzeba szukać jednakże w Szkotowej koncepcji działania — praxis — i poznania praktycznego.

⁵⁰ Tamże, s. 101 nn.

⁵¹ R. Słowiński zgadza się z Mingesem, iż Szkot jest indeterministą umiarkowanym, dowodząc to następująco: „Ponieważ według Dunsza Szkota popęd naturalny do szczęścia, czynność intelektu poznającego przedmiot woli oraz sam przedmiot woli, aczkolwiek nigdy nie są w stanie unicestwić wolności, to jednak ograniczają w sposób bezwzględny zakres jej działania, dlatego można się zgodzić na określenie Mingesy, że Duns Szkot jest indeterministą umiarkowanym” (dz. cyt., s. 96). Z takim twierdzeniem trudno się zgodzić, gdyż Minges określając tak Szkota czyni to dlatego, iż — w jego rozumieniu — wola ludzka w praktycznym swoim akcie wyboru pozostaje pod wpływem poznania, przedmiotu, namiętności itp. (aczkolwiek nie jest to konieczność). Nie można jednak mówić o bezwzględnym ograniczeniu woli przez te czynniki, gdyż poddanie się im jest dobrowolne. Nawet gdyby np. *appetitus naturalis* bezwzględnie ograniczał wolę, to ponieważ odnosi się do dobra ujętego w ogólności, do wszelkiego dobra, to i wtedy trzeba by raczej Szkota nazwać indeterministą nieumiarkowanym.

⁵² Jeśli nie można podać intelektualnej racji działania, to akt woli jest tajemnicą (por. J. R. Creswell, *Duns Scotus on the Will*, „Franc. Stud.”, 13 (1953), n. 2-3, s. 155).

⁵³ Bardzo podobnie ujmuje sprawę L. Kołakowski (*Etyka bez kodeksu*, „Twórczość”, 7 (1962) 64-86). Problem autentyczności działania postawiony został już przez Lutra: „[...] wolność, wewnętrzność, duch stoją z natury swej w sprzeczności z „nie-ja”. Błąd ten to zerwanie między wewnątrz a zewnątrz; prawdy i życia należy więc szukać jedynie wewnątrz jednostki ludzkiej, wszystko, co pochodzi w nas z tego, co nie jest nami, powiedzmy z innego, jest zamachem na ducha i na szczerość. I tak wszystko, co jest zewnętrzne w stosunku do nas, jest zniszczeniem i śmiercią naszego wnętrza” (J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. ks. K. Michalski, Warszawa [brw.], s. 55).

2. Podstawowym pojęciem etyki czy też metafizyki moralności Kanta jest pojęcie wolności, zaś podstawowym faktem moralnym jest wolność. Wolność nie może być dowiedziona przez analizę działania człowieka ani też nie jest faktem empirycznie obserwowalnym. W analizie czystego rozumu Kant dochodzi do stwierdzenia wolności woli jako do jednej z hipotez wyjaśniających specyfikę działania ludzkiego. Jednakże jest to hipoteza nieweryfikowalna, gdyż rozum teoretyczny nie jest w stanie dotrzeć do przedmiotu, którego poznanie mogłoby rozstrzygnąć spór o jej prawdziwość. Dlatego dla rozumu teoretycznego zagadnienie wolności jest nie rozstrzygniętą i niemożliwą do rozstrzygnięcia antynomią. Problem ten rozstrzyga dopiero rozum praktyczny, ale także na innej drodze — wolność woli jest tam koniecznym postulatem, którego domaga się autonomia rozumu praktycznego⁵⁴ oraz jego prawodawczy charakter. Człowiek jest właściwą przyczyną swoich aktów (teza ta leży u podstaw moralności), a zasadą, z której ta przyczynowość wynika, jest wolność. Kant wolności ani nie dowodzi, ani nie uznaje za możliwe do uzasadnienia. Wynika ona z doświadczenia, chociaż jak się wydaje, nie jest bezpośrednio jego przedmiotem. Jest ona kluczem do sensowności całej moralności człowieka. Moralność jest faktem bezspornym, oczywistym, ujmowanym w doświadczeniu — domaga się ona wolności jako koniecznego warunku swojego istnienia. Do pełnego zrozumienia istoty i sensu wolności moralnej konieczne jest pokazanie pewnych zasadniczych cech woli.

Wola, dobra wola, według Kanta, jest czymś najdoskonalszym w świecie, a więc także czymś najdoskonalszym w człowieku, jest najszlachetniejszą „częścią” istoty ludzkiej⁵⁵. Doskonałość ta wynika jednak nie z dobroci woli, o ile ona jest rzeczywiście dobra, ale z jej aktywnego charakteru, z jej możliwości chcenia, z tego, że jest faktyczną przyczyną sprawczą swoich aktów⁵⁶.

W takim ujrzeniu woli, jako immanentnej przyczyny sprawczej działań człowieka, jego aktów, ukryte jest zarazem pojęcie jej wolności. Jeśli wola jest rzeczywistą przyczyną sprawczą swoich aktów, to jest czymś pierwotnym, czymś, od czego bierze początek działanie ludzkie. Gdyby wola była tylko ośrodkiem, w którym by się zbiegały inne, zewnętrzne siły, i przez którą by się wyrażały, to nie ona byłaby przyczyną sprawczą

⁵⁴ Por. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953 (dalej cytowane jako UMM), s. 88 n., także s. 9 n. Nie wydaje się, aby postulat ten wynikał tylko z pewnego rodzaju intuicji pozazmysłowej, jak pisze E. Boutroux (*La philosophie de Kant*, Paris 1926, s. 322). Wydaje się, że także, jeśli nie przede wszystkim, przyjęcia tego domaga się specyficzna struktura rozumu praktycznego utożsamionego z wolą.

⁵⁵ UMM, s. 11.

⁵⁶ Tamże, s. 12.

skutków. Sama zaś sprawczość i skutki są tylko konsekwencją tego, że wola chce. Nie skutki więc, choćby były najlepsze, choćby w nich wyrażało się wielkie dobro, są przyczyną doskonałości woli. One swoje dobro czerpią z przyczyny sprawczej. Jednakże sama sprawczość, będąca czymś najdoskonalszym w człowieku, nie jest bynajmniej utożsamiona z dobrem. Owszem, jest jego warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym. Dodane tutaj musi być jeszcze coś innego, a mianowicie uzgodnienie zasady przyczynowości, tj. wolności czy też wolnej woli z obowiązkiem⁵⁷. Przez to uzgodnienie tworzone jest dobro moralne oraz to dobro, które stanowi cechę wewnętrzną samej woli. Dopiero w tym uzgodnieniu wolna wola staje się wolą dobrą.

Skąd bierze się obowiązek i w jaki sposób przejawia się? U Kanta wola jest cechą charakterystyczną przyczynowości istot rozumnych. Jest nieodłączna od rozumu w tym sensie, że może przejawić się tylko i wyłącznie na podłożu rozumności. Można nawet powiedzieć więcej — wola jest po prostu pewnym rodzajem rozumności. Rolą i zadaniem rozumu teoretycznego jest wprowadzanie ładu, podporządkowanie danych empirycznych, wyłanianie, a właściwie tworzenie harmonii w chaosie danych doświadczenia przez poddanie ich swoim (rozumu) prawom. Poddawanie to jest spontaniczne. Wynika ze specyficznej struktury rozumu i jego działania. Rolą rozumu teoretycznego nie jest odpoznanie świata transcendentnego, gdyż w doświadczeniu dany nam jest tylko bezład, ale jego skonstruowanie. Rozum jest aktywny, twórczy, a aktywność ta ma charakter autonomiczny. Daleko bardziej twórczy jest rozum praktyczny⁵⁸. Rozum teoretyczny mimo wszystko w pewnej mierze opiera się jakoś na danych empirycznych, zaś rozum praktyczny nie. Zasadnicze znaczenie ma tutaj głębokie przeciwstawienie w naturze człowieka elementu cielesnego elementowi duchowemu, bo do tego sprowadza się w człowieku rozróżnienie między istotą zmysłową, tkwiącą w świecie zjawiskowym, a istotą rozumną, tkwiącą w świecie „myślnym”, ponadzmysłowym. Naczelnym zadaniem woli, czyli rozumu praktycznego, jest wprowadzanie ładu i harmonii w sferę naszego działania. Ład ten wprowadza wola nie tylko przez harmonizowanie działania. Jej moc sprawcza rozciąga się także, co jest szczególnie ważne, na tworzenie zasad swojego działania⁵⁹. Przynajmniej jest właściwością wszystkich bytów, ale sprawczość bytów rozumnych jest szczególnego rodzaju. Jest sprawczością według własnych, immanentnych i autonomicznych praw. Określenie tej specyficznej przyczynowości, tj. wolności, wychodzi z określenia rozumności. Określenie zasad działania

⁵⁷ Tamże, s. 16.

⁵⁸ Por. K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roc. Filoz.”, V (1958), z. 3, s. 118.

⁵⁹ UMM, s. 89.

musi być, dla zachowania autonomii, wyłączną funkcją immanentą rozumu = wolności, nie zaś bodźca zewnętrznego. Dlatego Kant w określaniu działalności rozumu praktycznego nie przyjmuje funkcji „organizującej” dane empiryczne (przynajmniej w swoich deklaracjach, bo w praktyce jest nieco inaczej). Rozum praktyczny jest całkowicie „zamknięty”, jest monadą nie kontaktującą się ze światem transcendentnym. Byłoby bowiem zagrożeniem własnej świadomości⁶⁰, a zarazem wolności, gdyby rozum praktyczny przyjął kierownictwo bodźca zewnętrznego nad sobą. Jeśli wola jest czy może być faktycznie wolną, to musi mieć możliwość samookreślenia swoich działań, swoich aktów, a także musi być sama dla siebie prawem⁶¹. Jednakże Kant nie chciał uczynić swojej etyki skrajnie woluntarystyczną, a co za tym idzie, nie chciał, aby miała charakter subiektywizmu irracjonalnego. Określanie zasad moralności przez wolę nie oznacza dowolności tychże zasad.

Wola jest podmiotem istotnej sprawczości człowieka, jest władzą działającą i jako taka nie ma możliwości racjonalnego określania swoich działań, a tym bardziej zasad działania. Stąd wzięło się u Kanta utożsamienie woli z rozumem praktycznym. Być może, iż Kant chciał w ten sposób uniknąć między innymi dylematu przyczynowości wskazanego już przez Hume'a.

W tradycyjnym ujęciu rozum jest władzą przede wszystkim bierną, tj. zależną w treści poznania od swego przedmiotu, co także przyjmuje Duns Szkot. Utożsamienie woli z tak pojętym rozumem spowodowałoby determinizm. U Kanta aktywny charakter poznania, szczególnie aktywny charakter poznania praktycznego, pozwala zachować autonomię woli. Co prawda, jak mówi Kant, wola sama wprowadza podmiot w sferę moralności. Jednakże nie jest to już wola ślepa, ale raczej rozum obdarzony władzą przyczynowości praktycznej. Aktywizm jest cechą charakterystyczną antropologii i teorii poznania Kanta. „Tam, gdzie jest działanie — a więc aktywność i siła — tam właśnie jest substancja”⁶². Aktywność, a właściwie pewien jej rodzaj, jest zasadą wyróżnienia rozumu teoretycznego i praktycznego.

W tym m. in. tkwi zasadnicza różnica między klasyczną koncepcją filozofii a koncepcją Kanta. U Arystotelesa i w całej tradycji arystotelesowskiej, a także poniekąd platońskiej, podział na rozum teoretyczny i praktyczny dokonany jest ze względu na różne funkcje życiowe człowieka. Jest to ta sama władza, ale poznająca rzeczywistość w innym aspekcie. U Kan-

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 87.

⁶² Por. G. Berberich, *La notion métaphysique de la personne chez Kant et Kierkegaard*, Fribourg (Suisse) 1942.

ta jest inaczej — są to dwie różne władze⁶³. Rozum teoretyczny jest „organizatorem” fenomenów doświadczenia. Dotyka rzeczywistości tylko w nieznacznym stopniu, ale jednak jakoś do zewnętrznej rzeczywistości dociera. Wprowadzenie ładu w fenomeny jest czynnością twórczą, bowiem one same nie dają żadnej wskazówki, w jaki sposób je uporządkować, tzn. jak je podciągnąć pod prawa. To rozum im te prawa narzuca poprzez wrodzony sobie sposób działania — poznania, tj. przez wrodzone kategorie. Aby jednak rzeczywistość, choćby tylko fenomenalna, poddawała się prawom umysłu, trzeba przyjąć, iż jest ona jakoś z nim jednorodna, że jest mu jakoś pokrewna. Inaczej bowiem całe poznanie, a za nim całe działanie ludzkie oparte na poznaniu nie byłoby sensowne ani też skuteczne. Toteż bardziej czy mniej ukrytym twierdzeniem Kanta jest teza o sensowności, o rozumnym charakterze rzeczywistości. Oczywiście chodzi tu bardziej o rzeczywistość świata noumenalnego. Świat fenomenalny jest chaosem. Rozum teoretyczny dociera do niego twórczo, wprowadzając kosmos. Rozum praktyczny jest czynnikiem nie tylko poznawczym, ale zarazem zasadą działania człowieka — posiada funkcję tradycyjnie przypisywaną dwóm władzom, rozumowi i woli. Wobec tego nie może zadowolnić się porządkiem fenomenów, skoro one nie mówią o tym, co jest „jądrem” rzeczywistości, o świecie noumenalnym, a człowiek i jego działanie właśnie należą do niego. Stąd też rozum praktyczny musi dostrzec wprost do świata noumenalnego. Nie może tego dokonać jako władza poznawcza, dokonuje więc tego dzięki wolności. Gdyby trzymać się ściśle terminologii Kanta, trzeba by powiedzieć, że poznanie praktyczne różni się od teoretycznego formami apriorycznymi. Formą aprioryczną poznania praktycznego jest powinność, imperatyw kategoryczny. Prawo moralne więc, przejawiające się w powinności, jest czynnikiem immanentnym — nie wynika ani z transcendentnej rzeczywistości, ani tym bardziej z doświadczenia. Imperatyw kategoryczny jest przejawem naszej rozumności = wolności i zarazem jest ceną, jaką za tę wolność płacimy. Imperatyw kategoryczny jest też drogowskazem i ograniczeniem naszej wolności, bez którego byłaby samowolą.

Moralność jest powiązaniem prawa moralnego, jako apriorycznej formy rozumu praktycznego, z naszym działaniem. Jest to powiązanie konieczne bez względu na to, czy akty nasze są z tym prawem zgodne, czy nie, gdyż w ten sposób wyraża się jedność władzy moralnej człowieka, tj. rozumu praktycznego.

Bezwzględnie prawodawczy charakter rozumu praktycznego w sposób jasny wyraża jego dwoisty charakter, poznawczo-dążeńiowy. Mówiąc o bezwzględności obowiązku ma się na myśli oczywiście nie sposób wy-

⁶³ Por. Boutroux, dz. cyt., s. 322.

prowadzania tez, ale pewną relacją między tymi treściami a naszym działaniem. To, co mieści się w imperatywie kategorycznym, jest bezwzględnym obowiązkiem. Obowiązek ten nie powstaje jako relacja między podmiotem a rzeczywistością, nie stanowi odpowiedzi człowieka na rzeczywistość, jest jednokierunkowy — od podmiotu. Nie jest więc oparty na analizie intelektualnej, ale jest zarazem sposobem poznawania (o ile „chcę”, a raczej „powiniennem” stanowi formę poznania) i właściwym sposobem działania człowieka. Samo poznanie jest zarazem zobowiązaniem. W etyce Kantowskiej występuje raczej poznanie fronetyczne niż teoretyczne, jeśli można się tu posłużyć terminologią arystotelesowską. Nastąpiło tu utożsamienie etyki z moralnością, biorąc sprawę w innym aspekcie.

Bezpośrednie nałożenie obowiązku moralnego na podmiot w analizie etycznej, a co za tym idzie, uczynienie jej w tym sensie dyscypliną normatywną, miało uchronić Kanta przed wysuniętą przez Hume'a trudnością przejścia od opisu do normy. Dokonało się to jednak kosztem pomieszania dwóch sposobów poznania — teoretycznego i fronetycznego. Powinność w tym wypadku nie jest przedmiotem poznania teoretyczno-filozoficznego, ale jest stanem podmiotowym podmiotu poznającego. Zostaje utracony dystans intelektualny między podmiotem a przedmiotem, a właściwie nie może on w ogóle powstać, gdyż sam podmiot, nie mówiąc już o rzeczywistości pozapodmiotowej, nie może być przedmiotem innego poznania, jak tylko w formie powinności. Nie ma więc możliwości intelektualnego sprawdzenia słuszności, czy prawidłowości powstającego w człowieku poczucia powinności. Albo to poczucie jest, albo go nie ma. Innego wyjścia nie ma w filozofii Kanta, gdyż nie ma możliwości weryfikacji swoich stanów podmiotowych. Oparcie zaś powinności na tych stanach, wzięwszy pod uwagę ich wielką różnorodność i różne pochodzenie oraz niemożliwość rozróżnienia w tym wypadku powinności moralnej od innych, jest szerokim otwarciem się etyki na subiektywizm, a nawet w pewnych wypadkach na dowolność.

Takie postawienie sprawy powinności w etyce ma swoje odbicie w antropologii — utożsamienie rozumu z wolą. Nie znaczy to, że zredukowano dwie różne funkcje człowieka do jednej. (Rozum praktyczny utożsamiony z wolą nie jest ani tylko władzą poznawczą, ani tylko władzą dążeniową. Łączy on obie te funkcje i czyni z nich władzę zdolną tak do poznania, jak i działania wolnego.) Tutaj jest miejsce, aby wspomnieć o jeszcze jednym elemencie antropologii Kanta, bardzo ważnym dla omawianych spraw. Jest to zasadnicza wyższość rozumu praktycznego nad teoretycznym. Dla rozumu teoretycznego problemy wolności woli, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga są nierozwiązalnymi antynomiami. Są one rozwiązywane przez rozum praktyczny, dla którego wolność woli, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga są postulatami nadającymi sens naszemu życiu, a także

„uniesprzeczniają” moralność i całą rzeczywistość. Nie są to jednak wyniki osiągnięte przez poznanie, gdyż rozum praktyczny nie ma większej mocy poznawczej od rozumu teoretycznego, a na dodatek jest bardziej „zamknięty” na rzeczywistość transcendentną. Dzięki czemu więc rozum praktyczny może rozwiązać te antynomie? Skoro nie dzięki lepszemu poznaniu, to pozostaje jedynie tylko ta jego właściwość, która sprawia, że jest specyficzną zasadą przyczynowości, a więc w tym wypadku wolność. Jest to autonomia rozumu praktycznego, który tylko swoją mocą tworzy zasady działania. Według Kanta zasady te nie są dowolne, gdyż wynikają koniecznie ze struktury człowieka — są jakby naturalnym sposobem poznawania rozumu praktycznego. Poznanie praktyczne jest tworzeniem rzeczywistości moralnej. Jeśli nie ma katastroficznego zderzenia się jednostek rozumnych i wolnych tworzących każda swoją rzeczywistość moralną, to dlatego, że dzieje się to w świecie myślnym, noumenalnym, w którym każda jednostka rozumna jest taka sama, a więc obowiązują je takie same prawa.

Łącząc w jedno dwie różne funkcje, Kant unika trudności charakterystycznej dla skrajnego intelektualizmu czy skrajnego woluntaryzmu — jak dokonuje się łączność między dwoma różnymi władzami, poznającą i działającą. Wewnętrzne zespolenie tych dwóch sprawia, że to, co poznane, jest zarazem powinnością, czy na odwrót, to, co odczute jako powinność, jest zarazem poznaniem moralnym. Nie ma elementu łączącego — jest bowiem jedna władza o jednolitych funkcjach, aczkolwiek mającymi dwa różne oblicza: treści poznawcze są zarazem powinnościami. Jednakże treści te nie pochodzą spoza samej władzy, spoza rozumu praktycznego, one są „wsobne”. Rozum nie dociera do rzeczywistości nie tylko pozapodmiotowej, ale nawet nie dociera do samego siebie, do pełnego podmiotu. Nie może więc powiedzieć, co należy robić. Stąd są one tylko formalne, ustanawiają nie treść — materię działania, ale jego formę — jak należy robić. Forma ta więc musi być z konieczności bardzo uboga i znaleźć musi oparcie w samej sobie, sprowadza się właściwie do swoistego zastosowania zasady niesprzecznosci w działaniu.

Niezbyt konsekwentne jest to, że Kant mówi o zmuszaniu woli przez rozum do dobrego działania. Właściwie wola nie ma innego wyboru w tej koncepcji i fakt złego moralnie postępowania jest czymś niezwykłym, jest gwałtem zadany naturze ludzkiej. Kant mówi o olbrzymim wysiłku, jakiego człowiek dokonuje chcąc działać dobrze. Jest to niewątpliwie oparcie się na zwykłym ludzkim doświadczeniu, na obserwacji życia. Przez to samo podkreśla także różnorodność i niejednorodność funkcji rozumu praktycznego. Wskazuje, że mimo wszystko czym innym są akty poznawcze i akty dążeniowe, a więc i ich podłoże nie może być tym samym. Tam, gdzie panuje jedność, nie może być przeciwieństwa. Jest to coś mocna

rysa w antropologii i etyce Kanta. Jedność poznania = wolności, przejawiająca się w powinności, jest więc wątpliwa. Dlatego też Kant nie unika Hume'owskiego problemu przejścia od opisu do normy. Byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby konsekwentnie pokazał jedność władzy poznawczej i dążeniowej. Tymczasem okazuje się konieczność połączenia ich przez coś trzeciego.

↳ Formalny charakter imperatywu kategorycznego miał także uwolnić etykę Kanta od subiektywizmu — od wpływu czynników pozaracjonalnych. Jednakże pojawia się tam bardzo wyraźny subiektywizm przez: a) opieranie prawa moralnego na poczuciu godności ludzkiej, którą określa się na podstawie wewnętrznego poczucia; b) na autonomii rozumu praktycznego, utożsamionego z wolą. Jeśli więc odrzuciło się całkowicie czynniki zewnętrzne, jakie jest kryterium pozwalające sprawdzić słuszność naszych dociekań moralnych? Czy nasz rozum jest narzędziem czy też przedmiotem poznania? U Kanta niewątpliwie jest jednym i drugim. Ale rozum praktyczny jest zarazem władzą działającą i wolną. Wolność zaś jest tą cechą, która pozwala na dotarcie do prawa poprzez akt decyzji. Jest to więc szerokie otwarcie się na subiektywność tak działania moralnego, jak i tworzenie praw moralnych.

Najważniejsze problemy życia, według Kanta, rozstrzyga rozum praktyczny. Jednak to nie jego zdolności poznawcze, ale dążeniowe, czyli rozum pojęty jako wola, czy też z nią utożsamiony, jako zasada wolnej sprawczości dokonuje tego rozstrzygnięcia.

W tym miejscu Kant staje na podobnym stanowisku co Duns Szkot, według którego wola przede wszystkim ujmuje Boga. Jej „chłonność”, nie zostając zaspokojona dobrami stworzonymi, wskazuje kierunek badań rozumowi, który dzięki temu może dotrzeć do Boga. Kant idzie jeszcze dalej. Ani rozum, ani wola nie docierają do Boga. Bóg nie jest bezpośrednim przedmiotem ich aktów. Rozstrzygnięcie antynomii wolności, nieśmiertelności duszy, istnienia Boga dokonuje się wewnątrz podmiotu, bez kontaktu z transcendencją. Dokonuje się ze względu na wymagania życia praktycznego, będącego przejawem przede wszystkim woli. Nasza moralność domaga się odpowiedzi na pytanie: czy jest prawdziwą moralnością, czy nie. Co to znaczy moralność prawdziwa? Taka, która jest tylko i wyłącznie nasza, z nas jako pierwotnego źródła płynąca, wolna. Kant właśnie widzi ją taką — nasza wolność i odpowiedzialność tworzą moralność. Nie ona „się” tworzy w nas, ale my ją tworzymy i dlatego musimy przyjąć wolność jako konieczną zasadę wyjaśniającą moralność.

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. Co to znaczy, że Kant „widzi” moralność jako wypływ naszej wolnej woli? Rozum teoretyczny tego nie może dojrzeć, bo nie stawiałby jako antynomii. „Widzenie” to także stoi poza rozumem praktycznym, który jest

zasadą postanowień raczej niż poznania. Tym bardziej że moralność jest związana tak ze światem noumenalnym (wolność), jak i fenomenalnym (akty zewnętrzne). Jak więc może być ujęta moralność, i to ujęta w ten sposób, że powstaje pytanie o jej zasadę, wskazujące zarazem właściwą odpowiedź? Trzeba przyjąć, że Kant opiera się na jakimś specyficznym doświadczeniu moralności, które wychodzi poza ramy zarówno rozumu spekulatywnego, jak i praktycznego. Jest to po prostu przeżycie wolności i powinności, które to przeżycie leży u podstaw tworzenia moralności i etyki. I chyba jest to jeden z najważniejszych czynników teorii Kanta. Ale nie jedyny. Patrząc na to całe zagadnienie w innym aspekcie widzi się, że Kant w pewnym momencie stanął przed problemem uzasadnienia wartości i realności naszych faktów moralnych. Władze poznawcze tego nie mogą dokonać, pozostaje wola i uczucie. Wola jest jednak obojętna na dobro zewnętrzne, zaś rozum nie poddaje jej żadnych treści, mówi *jak*, nie mówi *co*. Pozostaje więc uczucie jako jedyna realna siła⁶⁴ albo trzeba szukać także gdzie indziej. Wola nie może kreować ani naszej wolności, ani naszej nieśmiertelności, ani tym bardziej Boga. Natomiast jeśli wola jest wolna lub jest w stanie być wolną, to może postępować tak, jakbyśmy byli nieśmiertelni, wolni i jakby istniał Bóg, Stwórca kosmosu, dobro absolutne. Motywem takiej decyzji woli jest wzgląd na nasze szczęście, którego co prawda udowodnić nie można, ale nie można także udowodnić jego nieistnienia. Rozum nie ma wystarczających danych, aby rozstrzygnąć te problemy. Ale tego domaga się samo życie. I w rezultacie Kant nie dowodzi, nie ukazuje poznawczo, ale decyduje o wolności, nieśmiertelności itp. Rozstrzygnięcie to jest bardzo podobne do „zakładu” Pascala. I chyba także jak u Pascala przesłankę dla tej decyzji trzeba szukać nie w dziedzinie rozumu naturalnego, ale w dziedzinie religii, przy czym należy pamiętać o znaczeniu uczuć dla podejmowania decyzji.

Porządek moralny opierający się na obowiązku, na poczuciu powinności zakładającej wolność, może zostać zrealizowany w pełni jedynie w takim stanie, w którym nie zakłócają go cielesne determinizmy, a jego realizacja jest dla człowieka stanem szczęśliwości. Szczęśliwość zakłada więc samoistność duszy — jej nieśmiertelność — ta zaś z kolei domaga się istnienia Boga. Za jednym więc zamachem rozstrzygnięte

⁶⁴ „Rozum więc nakazuje woli z odpowiednią mocą, a ona biernie poddaje pod rozkazy rozumu swą »przyczynowość«. Jednakże w takim ujęciu sprawy widać tylko przyczyny działające na wolę, nie widać natomiast, ażeby wola sama działała jako przyczyna. Wychodzi na to, że przyczyny działania woli tkwią albo w uczuciach i rozumie praktycznym albo też w samym rozumie praktycznym” (K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Rocz. Filoz.”, V (1957), z. 1, s. 113).

zostały wszystkie antynomie rozumu spekulatywnego. Punktem oparcia zaś dla ich rozstrzygnięcia jest z jednej strony doświadczenie — poczucie obowiązku — z drugiej decyzja woli⁶⁵. W ten sposób zostały połączone w jedno dwie skrajne interpretacje sposobu działania człowieka — racjonalistyczna i woluntarystyczna. Dało to co prawda możliwość uniknięcia pewnych trudności wysuniętych przez Hume'a, ale oparło całą dziedzinę rozumu praktycznego na podstawie aracionalnej, na decyzji woli, co powoduje nowe, nie mniejsze trudności związane z jej subiektywistycznym charakterem.

Nawet szukanie uzasadnień moralnych w dziedzinie religijnej nie przekreśla ani w najmniejszym stopniu nie osłabia subiektywizmu. Bo wiem o Bogu my nic nie wiemy, tylko Go zakładamy ze względu na fakt moralności⁶⁶. Nie ma więc wyjścia w stronę naturalnej wiedzy o Bogu, filozofii Boga. Zakładanie istnienia jest chyba też dalekie od aktu wiary religijnej. Rozstrzygnięcie problemu Boga staje się więc podobne do rozstrzygnięć w naukach fizykalnych — staje się hipotezą tłumaczącą rzeczywistość. Ale chyba w takim ujęciu musi zaniknąć cała nadnaturala. Religia staje się faktem naturalnym. Jest to jednak już zupełnie inne zagadnienie. Ale na tym przykładzie widać, iż oparcie moralności na Absolutcie, czy to w dziedzinie metafizycznej, czy też religijnej, jest u Kanta złudne. Stąd nie pozostaje nic innego, jak uznać, że cały fakt moralności, wraz z problemami nieśmiertelności, wolności i istnienia Boga, pozostaje wewnętrznymi faktami świadomości = wolności⁶⁷. Przynajmniej takie wnioski wynikają z deklaracji i założeń teoretycznych Kanta. Być może, iż dokładniejsza analiza problemu poczucia wolności i powinności pozwoliłaby na odkrycie innych tez, ale prawdopodobnie nie pozostających w zgodzie z założeniami.

Jeśli można porównywać różne doktryny, to zauważa się niewątpliwie podobieństwo w pewnym aspekcie antropologii Szkotowej i Kantowskiej. Jest nim zaakcentowanie aktywności, będącej najwłaściwszym przejawem natury ludzkiej. Zaakcentowanie to prowadzi do uczynienia jej najwyższą doskonałością, tym, co jest specyficznie ludzkie i przede

⁶⁵ Podobnie ocenia to zagadnienie E. Gilson (*Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 163 nn.).

⁶⁶ Tamże, s. 166.

⁶⁷ „Kiedy się nie znajduje racjonalnego uzasadnienia moralności, a uważa się ją za zjawisko nieodłączne od życia ludzkiego, nie pozostaje nic innego, jak uznanie moralności za fakt, który sam siebie uzasadnia. Gdy jednak moralność nie wpływa z tego, co jest nam znane, wówczas dyktuje nam w sposób dowolny, w co powinniśmy wierzyć. Uznając poczucie moralne Rousseau, Kant zmusił sam siebie do przyjęcia teologii naturalnej jako czegoś, co nie da się racjonalnie uzasadnić, a co jest moralnie konieczne” (tamże, s. 163).

wszystkim określające jako człowieka. Podmiotem tej aktywności, na poziomie ludzkim, jest wola. Stąd wolna wola jest najdoskonalszą „częścią” człowieka. Nawet władza poznawcza — rozum spekulatywny — jest obdarzona w bardzo dużej mierze ową aktywnością. W jeszcze większej jest obdarzona nią władza dążeniowa — wola, gdyż sprawia pewne akty o charakterze quasi-poznawczym (rozwiązanie antynomii). Na dodatek „rozwiązuje” ona najważniejsze problemy ludzkie. W tym rozwiązywaniu problemów przez wolę tkwi także jakiś pierwiastek rozumny czy też intelektualny⁶⁸. Jednakże wydaje się, że to sama wola ma pewne zdolności poznawcze („rozumienia” pewnej rzeczywistości), a nie że działanie jest aktem człowieka, pełnego człowieka — i stąd związek w nim elementu poznawczego i dążeniowego. Więcej jeszcze, można przypuścić — zdolność „rozumienia” rzeczywistości jest ugruntowana czy też jest funkcją aktywności, w tym wypadku wolności. Stąd naczelnym znamieniem naszej moralności jest autonomia w obu jej przejawach — tak tworzenia praw, jak i autonomia działania. Wolność osoby — podmiotu i tylko wolność jest warunkiem moralności. A więc tą cechą, która pozwala w tym aspekcie zaliczyć doktrynę Kanta do skrajnego woluntaryzmu. W tym wypadku Kant poszedł o wiele dalej nawet niż Szkot, gdyż obdarzył człowieka wolnością formułowania swych praw moralnych. W tym tkwi jądro subiektywizmu. I niewiele zmniejsza go fakt powinności wyrażający się w tezie o imperatywie kategorycznym. Tak jak formy rozumu spekulatywnego „nakładają się” na rzeczywistość fenomenalną, tak powinność, jako forma rozumu praktycznego, „nakłada się” na rzeczywistość moralną i prawną, a właściwie tworzy tę rzeczywistość. Powinność nadaje naszej władzy dążeniowej ukierunkowanie na wartości, kreując je — to jest dobre, co jest ujmowane w kategorii powinności. Przyjmując dwustronność naszego działania, poznawczo-dążeniową, widzi się, że aspekt poznawczy jest tu wtórny w stosunku do dążeniowego, sprawczego. Nie oznacza to bynajmniej możliwości dowolnego działania. Powinność, aczkolwiek jest funkcją woli, nie jest jednakże w założeniach funkcją naszego „chcę” czy też „nie chcę”. Powinność nie jest „odzewem” natury na wartości, ale ona tworzy wartości. Jest ona koniecznym, wynikającym z natury człowieka, sposobem poznawania wartości. Koniecznym, jeśli chodzi o jej istnienie, ale nie kierowanie naszym postępowaniem. Akt ludzki jest kierowany właśnie naszym wolnym „chcę”, które jest zgodą albo zanegowaniem przeżywanego poczucia powinności. Owo poczucie powinności jest zawsze prawe. I tutaj powstaje problem — dlaczego? Dlaczego jest ono zawsze prawe?

⁶⁸ W. H. Bossart, *Kant's Doctrine of the Reciprocity of Freedom and Reason*, „Intern. Philosophical Quarterly”, VIII (1968) nr 3, s. 355.

Możliwe są dwie odpowiedzi. Pierwsza — bo wyraża jakoś naszą naturę, to, czym jest człowiek, a więc wyraża jakąś prawdę o człowieku, i wtedy akceptacja tej powinności jest realizacją prawdziwych (zgodnych z naturą) wartości, a odrzucanie jej jest niszczeniem natury, człowieczeństwa, a w dalszym etapie jest zgodnością albo niezgodnością z Boskimi prawami, nałożonymi czy zadanimi nam przez absolutnie dobrą wolę Bożą. Druga możliwa odpowiedź jest inna — wolność jest jedynym i ostatecznym kryterium dobra naszych czynów. Nic poza wolnością nie może nam wskazywać wartości moralnych, zaś poczucie powinności jest sposobem przejawiania się naszej wolności. Postępowanie zgodne z powinnością jest umacnianiem wolności, niezgodne — jest jej niszczeniem. A więc taka odpowiedź jest właściwie podkreśleniem absolutnej wolności człowieka i zezwoleniem na dowolność działania.

Wydaje się, że odpowiedź pierwsza jest zgodna z duchem etyki i antropologii Kanta. Mimo to pozostaje jeszcze jedno pytanie. Gdzie należy szukać uzasadnienia prawości czy słuszności przeżywanego poczucia obowiązku? Powinność po prostu jest. Jaką mamy możliwość odróżnienia przeżycia „prawdziwego” obowiązku od zachcianki? Tego nie można znaleźć. Możemy się nie zgodzić z owym przeżyciem, nie możemy zaś go racjonalnie uzasadnić. Motywem owej zgody, podjętej decyzji jest szczęście. Ostatecznie więc na tej drodze uzasadnieniem dobra jest fakt przeżywania powinności. Ale ten fakt, jak i motyw decyzji, względą na szczęście, a także uzasadnienie szczęścia ma swoje źródło w woli.

3. Egzystencjalizm, z pewnego punktu widzenia, przedstawia się jako zwarta koncepcja filozoficzna. Do zwartości tej przyczynia się pewien motyw pozwalający uchwycić i zrozumieć podstawowe zagadnienia metafizyczne, antropologiczne, moralne i psychologiczne. Jest nim strach, który przybiera czasem postać obrzydzenia, poczucia nicości i tym podobne. Egzystencjaliści, podobnie jak Kartezjusz, badania swoje opierają na analizie świadomości. Koncepcja Kartezjańskiego cogito była w swej intencji obiektywistyczna. Kartezjusz chciał oprzeć się na fakcie świadomości. Egzystencjaliści poszli dalej, punktu oparcia szukając w zmieniającej się ciągle jej treści. Stąd bierze się tak mocne podkreślenie subiektywistycznego punktu wyjścia w filozofii, iż niektórzy chcieliby widzieć w egzystencjalizmie tylko „wyniesienie trosk osobistych do godności problemów filozoficznych”⁶⁹. Doświadczenia opisywane przez egzy-

⁶⁹ Por. C. Lévy-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinberg, Warszawa 1964, s. 54.

stencjalistów wskazują na niepewność fizycznego bytu, wynikającą z zgęszczonego nagromadzenia przerażających faktów oraz z osobistych doświadczeń życiowych, najczęściej o dużym ładunku emocjonalnym, z doświadczeń przykrych, załamań życiowych, nawróceń domagających się ekspiacji. Od ekspiacji zaś już blisko do obarczenia winą rzeczywistości za doznawane porażki. Osobiste doznania wzmagają jeszcze naturalny niedosyt, płynący z bytu, z rzeczywistości, której najbardziej dotykana i narzucająca się obecność stanowi materia. Ona z istoty swojej zastępowalna jest taką samą rzeczywistością — niekonieczną, nie mogącą w pełni nasycić chłonności ludzkiej, a więc niewystarczającą. Stąd już tylko krok do uchwycenia jej absurdalności. Jednakże takie poczucie, płynące z doświadczenia intymnego i jednostronnego, a więc z konieczności subiektywnego, chociaż podbudowanego wycuciem przygodności bytu, jest zawsze niepełne, chwytające jedną tylko jego stronę⁷⁰. Obiektywizm zaś jest nienaruszalnym kanonem wszelkich dociekań naukowych.

Przywilejem artysty jest możność wyolbrzymienia tego aspektu rzeczywistości, który uważa za najważniejszy. Pisarz może dać wyraz swemu subiektywnemu czy nawet egoistycznemu pogładowi na świat. Praca pisarza jest bliższa działalności moralizatorów czy polityków chcących zbawić świat niż chłodnych obserwatorów. Stąd bierze się siła płynąca z tzw. literatury pięknej, w której wyraża się własna osobowość, emocjonalizm, nierzadko wsparty intelektualizmem. Dlatego też wielu pisarzy mających ambicje przekazywania prawdy o świecie posługuje się tym rodzajem literackim, który leży na pograniczu beletrystyki i tzw. literatury naukowej, albo też powieścią, dramatem itp. zaoopatrzonym w tezę — klucz. Zwalnia ich to od nadmiernego i suchego balastu dowodzeń intelektualnych, od dowodzenia tez, które być może nie są dowodliwe. Zarazem pozbycie się „akademizmu” pozwala na szersze rozpowszechnienie. Dowód często zastąpiony jest „prawdziwym obrazem życia”, mającym daną tezę ilustrować. Ma to w sobie tyle siły co i słabości. Siła płynie z trafności obserwacji świata, przede wszystkim ludzkiego. Jest tym większa, im problemy ukazywane przez opis sytuacji są ważniejsze, im bardziej sugestywnie są pokazane i im lepszy artystycznie jest ten obraz. Słabość zaś tkwi w tym, że nie są w sposób konieczny związane z tezą, którą mają ilustrować, mogą być równie dobrze ilustracją tezy przeciwnej, oraz w tym, że nie jest to „czysty”

⁷⁰ Por. np. tegoż *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, rozdz. IX. Chociaż nie brak krytyk z pozycji bardziej zbliżonych do filozofii klasycznej, dają ten przykład, aby pokazać, iż krytyka nie wynika tylko z pewnych założeń filozoficznych, ale jest bardziej powszechna.

opis, bowiem najczęściej zawiera w sobie propagowaną interpretację opisywanych wydarzeń. Po drugie, pisarz nie musi się tłumaczyć z wyboru tych właśnie, a nie innych sytuacji, które opisuje. Może dobrać sobie przydatne, a pomijać kłopotliwe z jego punktu widzenia. Wreszcie opis sytuacji nie jest wiernym odbiciem rzeczywistości. Jest pokazaniem sytuacji typowej, idealnej z punktu widzenia teorii głoszonej, a więc jest to fakt fikcyjny, a na dodatek pokazany przez pryzmat teorii, która go tłumaczy. Dlatego też wielu egzystencjalistów chętnie posługuje się formą powieści, dramatu czy eseju dla propagowania swych tez filozoficznych. Oczywiście literatura egzystencjalistyczna nie ogranicza się do tego. Jednakże prace „akademickie” nie są wolne od wspomnianych wyżej braków. Pewne odczucia dotyczące własnego „ja”, jego sytuacji w świecie, a dalej, świata zewnętrznego, przeżycia pewnych szczególnych sytuacji uogólniane są na całość życia, na wszystkich ludzi, na *condition humaine*, a wreszcie przedstawia się je jako metafizykę rzeczywistości. Od tych błędów nie są wolne pisma nawet i największych egzystencjalistów, jak np. Sartre’a. Nie chcę bynajmniej przez to powiedzieć, że całość filozofii egzystencjalistycznej jest tylko subiektywną impresją, że nie ma w niej wielkich walorów poznawczych.

U Sartre’a, podobnie jak u Dunska Szkota i Kanta, problem wolności związany jest z problemami natury człowieka i istnienia Boga. Nic dziwnego, iż Sartre mówi, że punktem wyjścia egzystencjalizmu jest powiedzenie Dostojewskiego — jeśli Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone. Bowiem jeśli nie ma Boga, nie ma także natury, którą by On stworzył. Nie ma więc człowiek ani poza sobą, ani w sobie punktu zaczepienia, który by uprawomocnił nasze postępowanie. Jesteśmy sami. Jesteśmy więc wolni⁷¹. Oczywiście rozumowanie to nie stanowi dowodu na istnienie w nas wolności. Brak determinizmu jest co najwyżej wskazaniem na możliwość zaistnienia wolności. Wolność jest nie tylko brakiem determinujących nacisków, który to brak jest warunkiem koniecznym wolności, ale jest pewną spontaniczną „siłą ku”. Gdyby wolność była tylko brakiem, a nie czymś pozytywnym, byłaby bezsilna, bezwolna, nie byłaby więc wolnością. Rozumowanie powyższe jest tylko wyjaśnieniem faktu wolności. Fakt wolności doświadczamy w przeżyciu, wolność przeżywamy — jest to jedyna droga dojścia do niej.

Punktem wyjścia oprócz wspomnianego na początku powiedzenia Dostojewskiego i w innym sensie jest indywidualna subiektywność, Kartezjańskie cogito. Tylko nasze „wnętrze” jest płaszczyzną, na której

⁷¹ Por. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1960, s. 36 n. (dalej stosowany jest skrót EH).

człowiek może uchwycić prawdę⁷². Tak więc subiektywność musi pozostać jedynym terenem badań dającym możliwość rozstrzygnięcia najważniejszych problemów filozoficznych i życiowych.

Wolność ujawnia się w działaniu. Obserwowalna jest więc w aktach refleksji nad działaniem. Działanie zaś rozumiane jest przede wszystkim jako pewnego rodzaju przejawianie się świadomości, a więc bytu-dla-siebie. Jest to działalność o charakterze negatywnym, w rozumieniu Sartre'a, neantyzującym. Świadomość ze swej natury jest skierowana na zewnątrz, jest intencjonalna. Jest to intencjonalność w stronę tego, czym ona nie jest, a więc co jest wobec niej, zdaniem Sartre'a, nicością, i na odwrót. Ta możliwość świadomości przekraczania siebie, wychodzenia do nicości, jest wolnością⁷³. Oczywiście pojęcie nicości ma tutaj specyficzną treść, o której nie należy zapominać. Jest to nicość relacyjna — ujmowana w stosunku do świadomości. Neantyzacja („nicowanie”) jest procesem obronnym świadomości, obrony wolności bytu-dla-siebie przed inwazją determinizmu rzeczy, bytu-w-sobie⁷⁴. Aby obronić swoją wolność, muszę „zneantyzować” rzeczy, muszę zneutralizować ich wpływ na moją wolność⁷⁵. Jest to więc nie zniszczenie samej rzeczy, lecz uodpornianie siebie, swojej świadomości na rzeczy. Cała działalność człowieka, bytu-dla-siebie, jest więc w tym wypadku działalnością wsobną, działalnością wewnątrzświadomościową.

Neantyzacja świata zewnętrznego, przy jednoczesnym braku ustalonej struktury wewnętrznej, natury, powoduje, że każde działanie człowieka jest skokiem w ciemność, jest pewnym ryzykiem. Stąd płynie lęk. Człowiek nie może pozbyć się swojej aktywności. Musimy bez ustanku ryzykować. Co więcej, przez nasze działanie ryzykujemy los nie tylko nas samych, jednostek, ryzykujemy los całej ludzkości⁷⁶. Aczkolwiek Sartre proponuje jako punkt wyjścia indywidualną subiektywność — Kartezjańskie cogito — nie jest to indywidualizm rygorystyczny. Bo wem w cogito Sartrowskim człowiek prócz siebie odkrywa także drugiego, każdego drugiego⁷⁷. Co więcej, drugi jest konieczny dla mojego istnienia i dla poznania siebie samego. Poznaję drugiego, jako taką samą wolność jak ja⁷⁸.

⁷² Tamże, s. 63 n.

⁷³ *L'être et le néant*, s. 528 n. (dalej cytowana jako EN).

⁷⁴ Tamże, s. 65.

⁷⁵ „Ce qui constitue l'essence de la liberté, c'est la possibilité pour l'homme de dire — implicitement ou explicitement — non à la réalité de fait” (S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain 1967).

⁷⁶ EH, s. 27 n.

⁷⁷ Tamże, s. 65 n.

⁷⁸ Tamże, s. 67.

Tak więc cogito jest punktem wyjścia ujęcia struktury człowieka — ale nie fakt cogito, lecz jego treść. I to bardzo komplikuje sprawę. Można bowiem od razu zapytać, dlaczego właśnie ta treść ma stać się punktem wyjścia, i dalej, skąd ta treść bierze się w mojej świadomości.

Człowiek, byt-dla-siebie, jest wolnością, a wolność wyprzedza byt, tzn. że człowiek „myśli sobie”, jest projektem, którego realizuje w swej wolności. Stąd jesteśmy takimi, jakimi siebie nieustannie tworzymy każdym naszym aktem, każdym naszym wyborem. Można tutaj zapytać, dlaczego wybieramy i realizujemy ten właśnie, a nie inny projekt. Co jest zasadą wyboru?

Sartre o wyborze pisze tak m. in.: „każdy mój wybór konkretny jest manifestacją wyboru bardziej podstawowego, bardziej spontanicznego, który nazywa się wolą”⁷⁹, i dalej: „każdy z naszych aktów tworząc człowieka, jakim chcemy być, tworzy jednocześnie taki obraz człowieka, jaki pragniemy aby był”⁸⁰.

Obydwa teksty, wzajemnie się uzupełniające, doskonale zresztą harmonizujące z całością pism, można interpretować dwojako. Pierwsza interpretacja jest bardzo prosta — człowiek jest po prostu wolny, tzn. każdy wybór jest jego wyborem. Jest to jeszcze jedno podkreślenie wolności woli. Druga interpretacja idzie o wiele dalej. Człowiek jest nie tylko wolny, ale wybór, którego dokonuje tylko i wyłącznie jego „chcę”, jest zarazem jedynym motywem wyboru i jedynym punktem odniesienia, jedynym kryterium. Sartre mówi także i o innych rzeczach, które by mogły pełnić rolę kryterium — jest to prawda (przeciwieństwo złej wiary) oraz взгляд na innych.

Prawda w tym wypadku znaczy tyle co wolność. Człowiek tłumacząc swoje postępowanie namiętnościami albo determinizmem, jest człowiekiem złej wiary. Zła wiara zaś jest błędem albo też kłamstwem⁸¹. Człowiek bowiem udaje wolność zaangażowania, tymczasem pod tym pozorem działa jak rzecz. Wolność zostaje zastąpiona całkowicie relacjami rzeczowymi. Jest to więc sprowadzanie człowieka do poziomu rzeczy, do poziomu l'être-en-soi, przez rezygnację z wolności, pozbycie się własnego „chcę”.

Trzecie kryterium prócz cogito i moralności jest bardzo podobne do Kantowskiej maksymy. Człowiek za swój wybór odpowiedzialny jest przed wszystkimi ludźmi, ale też i za wszystkich ludzi, gdyż wybór ten dotyczy nie tylko wybierającego, ale i wszystkich, wybieramy bowiem

⁷⁹ Tamże, s. 23.

⁸⁰ Tamże, s. 25.

⁸¹ Tamże, s. 79 nn.

dobro nie tylko dla nas, ale i dla wszystkich⁸². Jednakże dobro jest rozumiane szeroko. Sartre pisze, że nie możemy wybrać zła, gdyż każdy wybór jest zarazem afirmacją wartości⁸³.

Wydaje się jednak, że wszystkie te trzy kryteria sprowadzają się do jednego. Drugie i trzecie są tylko aspektem pierwszego. Bowiem ostatecznie jedynie wolność jest dobrem człowieka. Kryterium dobra więc jest „puste”, nie zawiera w sobie właściwie żadnej treści. Sam Sartre pisze, że „wybór bycia tym czy tamtym jest jednocześnie afirmacją wartości tego, co wybieramy, ponieważ nigdy nie możemy wybrać zła. To, co wybieramy, jest zawsze dobre. A nic nie może być dobre dla nas, nie będąc dobre dla wszystkich”⁸⁴.

Takie stwierdzenie przypomina tezę o tzw. prasumieniu, z tym jednakże, że w tradycyjnej filozofii sumienie dokonywało konkretyzacji dobra, tutaj zaś konkretyzacja dokonuje się przez nieskrępowane „chcę” podmiotu. S. Strasser mówi tutaj o *appetitus metaphysicus*⁸⁵ — o wspólnej wszystkim ludziom dążności do dobra, która to dążność przejawia się w szczegółowej inwencji celów, w konkretnej sytuacji empirycznej.

Inwencja gra bardzo ważną rolę. Sartre wiele razy używa tego terminu. Oznacza on swobodny dobór celu i elementów działania.

Człowiek nie mogąc oprzeć się w swoim wyborze na żadnym elemencie „treściowym” — czy to zewnętrznym, czy też wewnętrznym — może jedynie swoją wolność przejawiać w aktach mających charakter twórczości i inwencji. Człowiek, jak mówi Sartre, jest serią przedsięwzięć, jest ich sumą⁸⁶. Przedsięwzięcia te są spontanicznie podejmowane. Nie mogą być oparte na żadnych danych „treściowych” rzeczywistości, gdyż byłyby co najmniej podejrzane o to, że są podjęte ze złą wolą. I tak jak Kant każe decyzje moralne oprzeć tylko i wyłącznie o czystą powinność, a także wziąć w nawias jakiegokolwiek motywy płynące spoza niej, tak i Sartre dla bycia w prawdzie, dla uniknięcia złej wiary każe wziąć w nawias rzeczywistość zewnętrzną. Jedynym motywem wyboru jest wolność. Lecz wolność jest beztreściowa. I tutaj właściwie znajdujemy się w ślepej uliczce. W takiej bowiem sytuacji albo trzeba zawiesić swoje działanie, co chyba jest niemożliwe, albo też zrobić cokolwiek. Według deklaracji Sartre’a właśnie ta druga możliwość jest brana pod uwagę, z tym że ma ona wynikać z bliżej nie określonej wolności.

⁸² Tamże, s. 24 n.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 25.

⁸⁵ Por. dz. cyt., s. 56 n.

⁸⁶ EH, s. 58.

Wolność jest twórcza i inwencyjna, stąd bierze się podobieństwo dziedziny moralności i dziedziny sztuki⁸⁷. Gdyby tylko oprzeć się na tego rodzaju stwierdzeniach, istniałoby olbrzymie niebezpieczeństwo pomieszania rzeczywistości z fantazją i urojeniami. Z drugiej zaś strony, przez brak elementów treściowych, na których można by się oprzeć, istniałoby niebezpieczeństwo, podobnie jak i u Kanta, różnej oceny tej samej sytuacji, w zależności od bliżej nie określonych dyspozycji psychicznych, konstytuujących tzw. przeżycie autentyczne. Co więcej, przeżycie autentyczne, a więc prawda — wolność, domagałoby się takiego rodzaju rozwiązań i wyborów moralnych, które by nie mogły być pośądżane o konformizm, a więc o to, że są oparte o złą wiarę. Inwencja wolności nabierałaby wtedy większego podobieństwa do inwencji artystycznej, do szukania oryginalności niż do oparcia się w swoich decyzjach życiowych na rzeczywistości.

Jest bardzo wątpliwe, czy w takiej sytuacji motywem działania może być wolność. Wolność jest beztreściowa, a więc motywem staje się wtedy „prawda”, czyli subiektywny stan podmiotu. Może nim być wszystko, każde przeżycie, każdy stan uczuciowy, nawet chyba będący na granicy patologii, tym bardziej że to nie rzeczywistość jest czynnikiem wywołującym określone uczucie czy stany psychiczne, ale wprost przeciwnie. Stany psychiczne „nakładają się” na rzeczywistość i powodują jej ocenę w aspekcie działania. Co więcej, jest to jedyny sposób oceny rzeczywistości. Jak mówi Merleau-Ponty, trzeba w takim wypadku zrezygnować z idei motywacji, bowiem to nie motyw ciąży na decyzji, ale decyzja czyni z czegoś motyw⁸⁸. Sartre uważa, że góra nie jest ani piękna, ani brzydka, ani nadająca się do zdobycia, ani nie zdobyta — góra po prostu jest. To nasz wybór nadaje jej te wartości. Tak więc nasz wybór jest zarazem twórcą samego motywu wyboru, jest samym motywem. Motyw czy też elementy motywotwórcze nie są więc czynnikami zewnętrznymi wobec podmiotu. Jeśli w ogóle istnieją, trzeba ich szukać wewnątrz podmiotu. Ponieważ każdy konkretny wybór jest manifestacją wyboru podstawowego⁸⁹, który jest zarazem pierwotnym projektem, więc wydaje się, że ten pierwotny wybór jest motywem czy też czynnikiem motywotwórczym. Ten podstawowy projekt, podstawowy wybór ma taki sam charakter, jak każdy inny wybór. Jest nie umotywowany zewnętrznie, jest absolutnie wolny. Może być tak samo dowolnie zmieniany, jak każdy inny projekt. Ten podstawowy projekt pełni rolę celu ostatecznego. Jed-

⁸⁷ Tamże, s. 77.

⁸⁸ Por. Merleau-Ponty, *Świadomość indywidualna i istnienie zbiorowe*, [W:] *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 440.

⁸⁹ EH, s. 23 n.

nakże nie będąc niczym innym umotywowany, jest tylko naszą wolnością, nie ma żadnego punktu odniesienia. Takie znaczenie ma podstawowa teza Sartre'a, że egzystencja wyprzedza esencję⁹⁰. Esencja, ustalona struktura czy też inaczej „treść” bytu, powstaje na skutek wolnego wyboru. Sama jednakże nie staje się ani przyczyną działania, ani też zmienionej struktury podmiotu. Właściwie nie tyle nie staje się faktycznie, ile nie powinna się nią stać. Byłoby to rezygnacją z wolności, złą wiarą. Każde wolne działanie, aby było wolne, musi być w pełni inwencyjne. Branie pod uwagę mojej struktury jako podłoża, na którym ma się opierać dalsze moje działanie, nie jest czymś naturalnym i spontanicznym, bowiem struktura ta musi być wybrana przeze mnie jako motyw działania. Moja świadomość — wolność jest ostatecznym i jedynym punktem odniesienia dla mojego wyboru.

Dlatego też na powiedzenie, że wybieramy zawsze dobro, trzeba spojrzeć także i od innej strony. Chodzi nie tylko o to, że wybieramy zawsze to, co subiektywnie uważamy za dobro. Właściwie cała sprawa polega na sposobie dokonywania wyboru, czy jest to nasza w pełni autonomiczna inwencja, nasza wolna kreacja, czy też jest to opieranie się na danych empirycznych, od nas niezależnych. Problem polega nie na tym, co wybieramy, ale na tym, jak wybieramy. Kryterium wartości, podobnie jak u Kanta, jest formalne. O ile u Kanta był wzgląd na obowiązek, to tutaj na wolność⁹¹. Z drugiej strony Kant kładł nacisk na powszechność podejmowanych decyzji, co jest innym aspektem kryterium moralnego. U Sartre'a znajduje się ten sam motyw⁹², chociaż zapewne nie jest to w pełnej zgodzie z absolutną wolnością. Jednakże Sartre, mówiąc o zmienności natury ludzkiej, widzi w niej pewne czynniki stałe. Człowiek, ujęty w swoich cechach gatunkowych, posiada pewne czynniki wspólne z całym gatunkiem⁹³. Strasser nazywa je specyficzną cechą ludzkości⁹⁴. Jest nią nieodłączny od ludzkiego bytu appetitus metaphysicus, przejawiający się w postaci najogólniejszego dążenia do syntezy l'être-pour-soi i l'être-en-soi czy też, jak mówi S. Grygiel, syntezy świadomości i bytu⁹⁵. Jest to pragnienie „wypełnienia” siebie brakującą treścią, pełnej aktualizacji. Pragnienie stanu, w którym świadomość przestaje być czynnikiem neantyżującym, gdyż sama staje

⁹⁰ Tamże, s. 17.

⁹¹ Por. S. Grygiel, *Zło w człowieku*, [W:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 84.

⁹² EH, s. 24 n.

⁹³ Tamże, s. 654.

⁹⁴ Por. dz. cyt., s. 56 n.

⁹⁵ Por. art. cyt.

się tym, co dotychczas neantyzowała. Dalej, jest to stan, w którym podmiot traci wolność. Ponieważ byłaby to synteza dwóch elementów sprzecznych, jest ona tylko nastawieniem podmiotu, nie zaś realnie możliwym stanem.

Analiza ta przypomina tradycyjne koncepcje szczęścia i zbawienia. Najogólniej mówiąc charakteryzowały się one tym, że szczęście ujmowane było jako stan, w którym pragnienia człowieka były w pełni zaspokojone, człowiek był w pełni zaktualizowany. Z drugiej zaś strony, człowiek stojąc bezpośrednio wobec dobra absolutnego nie ma możliwości wyboru innego dobra. Wolność jego zostaje zawieszona. Wydaje się także, że to właściwe człowiekowi pragnienie „treści” czy też „natury” jest także ukrytym pragnieniem i źródła natury — Boga. Oczywiście taka teza nie byłaby w żadnym wypadku do przyjęcia wprost przez Sartre'a⁹⁶.

Oczywiście jest także i ogromna różnica. Synteza, według Sartre'a, dokonuje się w polu świadomości. Nie tylko nie dotyczy ona relacji podmiot-przedmiot, jak w filozofii klasycznej, ale także nie dotyczy pełnego człowieka.

Bowiem to, co Sartre mówi o człowieku czy też o naturze ludzkiej, rozumieć trzeba w swoisty sposób. Jest to niewątpliwie nawiązanie do dawnej kartezjańskiej koncepcji człowieka. Człowieka nie rozumie Sartre jako, najogólniej mówiąc, przedmiotu pełnego doświadczenia, jako swoistej cielesności, świadomości, wolności itp. Dla Sartre'a człowiek to świadomość = wolność. Przy tym fakt bycia świadomym jest jednoznaczny z zawartością świadomości. Stąd też, biorąc pod uwagę zarazem pełnię wolności, inwencyjność świadomości, natura człowieka utożsamiana z tą treścią świadomości jest całkowicie płynna. Sartre właściwie nie neguje pojęcia natury człowieka, ale przenosi je na inną płaszczyznę, świadomości.

Niewątpliwie tendencja ta, wspólna właściwie całemu egzystencjalizmowi, jest jedną ze współczesnych reakcji na czysto naturalistyczny i sejentystyczny obraz człowieka. Jak mówi Strasser, jest sprowokowana traktowaniem człowieka tylko jako gatunek biologiczny, jako kanalik ewolucji biologicznej czy procesu społecznego⁹⁷. Jest podkreśleniem nieporównywalności i odpowiedzialności jednostki ludzkiej.

Ze względu na wolność, która tworzy człowieka, naturę ludzką, Sartre odrzuca istnienie Boga. Natura bowiem jest permanentnie tworzona

⁹⁶ Że nie jest to absurdem, wskazują na to myśli niektórych kontynuatorów Sartre'a na terenie polskim (por. L. Kołakowski, *Symbolo religijne i kultura humanistyczna*, [W:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967).

⁹⁷ Por. dz. cyt., s. 42 nn.

aktami wyboru, jest ciągle in statu nascendi. Jedynie Bóg mógłby ją stworzyć trwałą i niezmienną, określając w ten sposób jednoznacznie jej działanie. Skoro zaś natura jest zmienna, Bóg nie może istnieć⁹⁸.

Wydaje się, że Sartre w tym wypadku pojął Boga tak, jak Duns Szkot *αναγκη*. W każdym razie taką nadał mu rolę. Niewątpliwie związane jest to ze szczególnym rozumieniem pojęcia natury. Dla Sartre'a natura jest określeniem tego, co przyrodnicze, a więc jednoznacznie określone, działające bez możliwości wewnętrznego, własnego określenia swoich działań, wykluczające inwencyjność. Gdyby istniał Bóg stwarzający rzeczywistość, stworzyłby także i naturę ludzką, a więc człowieka bez wolności.

Trzeba przyznać, że Sartre bardzo ułatwił sobie sprawę. Jednakże nie rozwiązuje w ten sposób zagadnienia Boga w pełni. Można najwyżej z tego wyciągnąć wniosek, że nie istnieje *taki* Bóg. Z drugiej zaś strony fakt nieistnienia Boga w tym wypadku nie może być uzasadnieniem takiej wolności, jaką proponuje Sartre, pełnej, indeterministycznej, mającej cechę dowolności.

4. Analizując poglądy omawianych trzech filozofów, podkreślić trzeba pewne wspólne cechy w ich koncepcji człowieka. Wszyscy trzej jako właściwość pierwszorzędną człowieka, a nawet odnosi się wrażenie, że jedyną, uznają wolność, a stąd jako najwyższą władzę — wolę. Wolność jest nie tylko cechą wyróżniającą człowieka z całej rzeczywistości, ale jest także podstawą jego definiowania, mimo iż Duns Szkot przyjmuje klasyczną definicję Boecjusza. U Kanta i Sartre'a wolność nie została całkowicie oddzielona od elementu intelektualnego, jak u Duns Szkota. Wprost przeciwnie, te dwie cechy zostały ściśle zespolone, a nawet w pewnym sensie nastąpiła ich identyfikacja, tak że nie można mówić o wolności i o świadomości, ale o wolności tożsamej ze świadomością, przez co działanie i poznawanie udzielają sobie wzajemnie swych specyficznych cech.

Duns Szkot zdawał sobie wyraźnie sprawę z zasadniczej odrębności aktów poznawczych i dążeniowych, czemu dawał wielokrotnie wyraz. Więcej nawet, był bardzo wyczulony na obiektywność poznania. Intelkt, według niego, poznaje tak, jak się „ma prawda w samej rzeczy”, przez co, praktycznie rzecz biorąc, wykluczył możliwość błędu intelektualnego. Nieprzyjęcie jakiejś prawdy staje się raczej funkcją woli niż intelektu, bowiem zarówno zasady teoretyczne, jak i praktyczne są oczywiste i istnieją poza podmiotem.

⁹⁸ Por. W. Granat, *Antyteistyczny humanizm Sartre'a*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1 (1958), nr 1, s. 21-31.

Natomiast u Kanta i Sartre'a rzecz ma się całkowicie odmiennie. Prawdy nie można szukać w rzeczywistości pozapodmiotowej. Tkwi ona wewnątrz samego podmiotu poznającego, chociaż według każdego z nich w sposób odmienny. Stąd właśnie to utożsamienie wolności i świadomości. U Kanta i Sartre'a więc akt woli jest bardziej otwarty na subiektywizm niż u Dunsza Szkota.

Bardzo charakterystyczna, w aspekcie ukazania ewolucji pojęcia wolności i stosunku do rzeczywistości pozapodmiotowej, jest koncepcja oceny i powinności moralnej. U Dunsza Szkota, choć mówi on o zasadniczej roli woli w akcie oceny, ocena jest uchwyleniem cech naszego działania, tj. aktu moralnego w świetle obiektywnych, a więc istniejących poza świadomością praw moralnych (naturalnych i objawionych). Wola sama nakierowuje się na przedmiot działania, sama wybiera sobie cel i środki do niego, ale jest w jakiś sposób wcześniej informowana o dobru i właściwym celu. Ocena wynika z ludzkiej wolności, ale nie jest dowolna, gdyż człowiek powinien mieć na uwadze obiektywne prawo moralne. Powinność w tym wypadku płynie z zewnątrz, a ostatecznym jej źródłem jest wola Boża. Nie ma właściwie żadnego czynnika podmiotowego, który byłby źródłem powinności. Chociaż Duns Szkot mówi o synderezie, to jednak nie wiąże się ona z powinnością, która jest zewnętrznym, pozapodmiotowym ograniczeniem wolności. Co więcej, dla człowieka niektóre normy prawa moralnego, będące ostatecznie uzasadnieniem wartości i ocen, są tajemnicą. Nie w tym sensie, że ich nie zna, ale że nie rozumie ich sensu⁹⁹. Dlatego też ocena moralna i zgoda woli na nałożenie na siebie obowiązku polegają w głównej mierze na zaufaniu do Boga, twórcy prawa moralnego. Stąd m. in. problem moralności właściwie przeniesiony zostaje z płaszczyzny naturalnej na płaszczyznę religijną, zaś problem powinności przekształca się w problem posłuszeństwa Bogu. Stąd tak wielkie u Dunsza Szkota podkreślenie cnoty miłości, będącej podłożem posłuszeństwa. Jednakże, choć posłuszeństwo wyrażające się w pojęciu obowiązku domaga się wolności woli, to z tej wolności nie wynika i pozostaje czymś wobec niej zewnętrznym. A więc wolność w tym wypadku nie jest zasadą, z której wynika moralność, ale jej warunkiem koniecznym. Treść naszej moralności płynie nie tylko spoza wolności, ale w pewnym sensie spoza struktury ontycznej człowieka.

Kant natomiast cały problem moralności przeniósł do wnętrza człowieka. Ocena moralna jest wynikiem poczucia powinności, imperatywu

⁹⁹ Por. J. Gałkowski, *Prawo naturalne w ujęciu Jana Dunsza Szkota*, „Rocz. Filoz.”, XV (1967), z. 2, s. 91-101.

kategorycznego, który jest koniecznym sposobem ujęcia rzeczywistości moralnej. Ocena moralna jest zrelatywizowana do prawa moralnego, które, według założeń Kanta, jest autonomiczne, a więc wytworzone przez podmiot moralności bez odnoszenia się do danych pozapodmiotowych. Treść tych ocen ma wynikać z imperatywu kategorycznego. Jednakże jest on formalny, tzn. w swoim sformułowaniu ogólny i nie mówiący, co, ale jak należy robić. Stąd też „materia” ludzkiego działania nie może być przez ten imperatyw określona. Wolno więc przypuścić, że konieczne jest odniesienie się do moralności, do rzeczywistości, którą imperatyw ten ma normować, przez pewien rodzaj doświadczenia, bowiem sam imperatyw nie może wskazać jeszcze możliwości mówienia kłamstwa czy prawdy, dawania sprawiedliwej zapłaty itp. Problemy te wynikają z życia każdego człowieka. Co więcej, konieczne jest jeszcze, ze względu na płynność „materii” moralnej, na zmienność warunków życia, dodatkowe określenie warunków stosowania w praktyce zasad moralnych. A jeszcze trzeba wziąć pod uwagę możliwość konfliktu różnych bardziej konkretnych norm, co powoduje wyjście ponad nie i całościowe ich ujęcie.

Dodatkowo można zapytać, o ile rzeczywiście prawo moralne w ujęciu Kanta jest autonomiczne, tzn. zależne w całości od człowieka, wynikające z jego wolności. Czy to nie jest tylko postulat, który nie może być spełniony? Nie można bowiem pogodzić bezwzględnej konieczności tego prawa (zarówno co do jego istnienia, jak i treści) z wolnością podmiotu, jego twórcy. A więc czy wolność podmiotu odnosi się do istnienia i treści prawa, czy też do jego akceptacji i przyjęcia przez podmiot? Wydaje się, iż w tym wypadku zachodzi sprzeczność między koniecznością a autonomią prawa i wolnością. Duns Szkot był chyba bardziej konsekwentny nie przyjmując autonomii prawa moralnego.

Autonomia prawa moralnego w filozofii Kanta jest iluzoryczna. Kant chciał, aby prawo moralne było tylko i wyłącznie dziełem rozumu, aby było niezależne od czynników od niego zewnętrznych. Jednakże kategoria konieczności, dodawana do tego prawa, sprawia, że prawo to jest zależne co najmniej od struktury rozumu. Skoro zaś struktura ta nie jest zależna ani od rozumności, ani od wolności podmiotu, trzeba znacznie zlągodzić tezę o autonomii prawa.

Ta modyfikacja powoduje dalsze konsekwencje. Ocena moralna zostaje raczej oparta na powinności = konieczności niż na wolności. Stąd obowiązek moralny człowieka, chociaż jest przeżywany jako pewna konieczność, nie kształtuje wprost i wewnętrznie ludzkiego „chcę”, które jest wobec niego zewnętrzne. Wolność kształtowana „od wewnątrz” przez powinność przestałaby być wolnością. Dlatego też Kant może mówić,

zgodnie z doświadczeniem potocznym, o zmuszaniu siebie do tego, co powinno się robić. Potoczne doświadczenie moralności, które niewątpliwie leży u podstaw etyki Kanta, a przynajmniej pewnej jej części, rozsadza jej ramy i zmusza do wyjścia poza postulaty pełnej wolności i imperatywu kategorycznego. Doświadczenie moralności u Kanta wydaje się kryć to, co tradycja filozoficzna nazywa sumieniem, którego zawartość jednakże łączy w sobie tak czynniki podmiotowe, jak i pozapodmiotowe.

U Sartre'a znaleźć można dwie zasadnicze tendencje. Pierwsza, silniejsza we wcześniejszym okresie, podkreśla jako podstawę ludzkiego działania nieskrępowane „chcę”. Jest ono podstawą tak wyboru, jak i oceny moralnej. Rzeczy zewnętrzne tylko istnieją, nie wskazują człowiekowi żadnych sposobów postępowania. Podobnie sposobu postępowania nie może wskazać zmienna struktura podmiotu. Ponieważ nie istnieje także Bóg, jedynym trwałym elementem jest wolność, związana trwale ze świadomością. Treść świadomości i wolność są współzależne, a nawet w pewnym sensie identyfikują się. Stąd też ta wolność = świadomość, aby nie została całkowicie zniszczona, musi zostać pojęta jako podłoże wyboru autentycznego, a więc niezależnego od wszelkich nacisków zewnętrznych. Świadomość broni się przed urzeczowieniem przez neantyzację, „wzięcie w nawias” całej rzeczywistości pozaświadomościowej. Każda więc ocena oraz wybór są podyktowane czynnikami wewnątrzświadomościowymi. W takim ujęciu moralność oparta na wolności okazuje się nie tylko całkowicie subiektywistyczna, ale i antyobiektywistyczna. Wszystko poza świadomością = wolnością jest wrogiem, nawet drugi człowiek. Może nawet bardziej niż rzeczy zagraża wolności druga wolność i stąd znane powiedzenie „drudzy to piekło”.

Wolność, nie znajdując żadnych danych do określenia swojego uzewnętrzniania się, musi poprzestać na swojej inwencji. Sartre podkreśla znowu, tak jak Szkot i Kant, moment aktywności, czyniąc zeń podstawowy element człowieczeństwa. Jest to właściwie niczym nieskrępowana aktywność, sama tworząca sobie prawa. W takim ujęciu także i powinność okazuje się być prostym wynikiem ludzkiego „chcę”.

Jednakże znowu potoczne doświadczenie wprowadza korekturę. Nie można nie liczyć się z drugim „ja”, nie można budować moralności bez uwzględnienia całego kontekstu społecznego. Moralność ma oprócz aspektów subiektywistycznych także i aspekty przedmiotowe.

W tym miejscu pojawia się u Sartre'a, prawdopodobnie poprzez jego doświadczenie polityczno-społeczne, druga tendencja. Jest to przejście ze spuścizny heglowskiej, prawdopodobnie przez marksizm, na co wskazuje późniejsze zbliżenie się Sartre'a do tej filozofii, względ na sytuację

społeczną. Jednakże ten rodzaj obiektywizmu zostaje przełożony od razu na język filozofii fenomenologicznej. Podstawą jest tutaj kartezjańskie *cogito* i analiza danych świadomości, która — według słów Sartre'a — ukazuje prócz struktury samej świadomości zarazem strukturę społeczną.

W tej perspektywie inwencja świadomości = wolności zostaje podbudowana naciskiem struktury społecznej, który wyraża się w sposobie istnienia człowieka oraz w treściach jego świadomości. Ocena i powinność moralna mniej są autokreacją, a bardziej sposobem wyrażania się podmiotu uwarunkowanego historycznie.

Z biegiem czasu tendencja ta przybiera na sile i staje się dominująca. Sartre odchodzi od koncepcji dowolnego „chcę” jako bazy moralności, widząc tę bazę w sytuacji historyczno-społecznej. Powinność, która poprzednio pojawiła się trochę jak *deus ex machina*, teraz uzyskuje wyraźne podstawy. Jednakże zmusza to Sartre'a do zdecydowanej zmiany koncepcji wolności. W dużej części dokonało się to w *Krytyce rozumu dialektycznego*. Ostatnio zaś, w wywiadzie, Sartre zdecydowanie przeciwstawił się swojej pierwotnej koncepcji wolności¹⁰⁰.

Wszyscy trzech omawiani autorzy przyjęli wolność jako fakt niepodważalny i podstawowy zarówno w budowaniu koncepcji człowieka, jak i w budowaniu etyki. Dla każdego z nich wolność jest zasadniczym czynnikiem konstytuującym człowieka, stąd też podłoże wolności — wola — jest najdoskonalszą „warstwą” człowieka; a nawet można by u nich znaleźć takie fragmenty pism, z których wynika, że człowiek to wola. Dlatego też analizie *praxis* i jej podłoża poświęcona jest olbrzymia część rozważań o człowieku. Przyjmując z góry postulat o wyrażaniu się człowieka i człowieczeństwa przede wszystkim w wolności, starali się poznać ją jak najdoskonalej.

Wolne działanie ludzkie poddali bardzo dokładnej analizie, starając się ukazać jego strukturę, a przez nią strukturę woli i człowieka. Jak się wydaje, przyjęli przy tym dwa założenia, które nie mają dostatecznego uzasadnienia. Pierwsze, że wszystko, co jest w działaniu, pochodzi tylko od woli czy też przez wolę (od innych czynników), oraz drugie, że wola jest „warstwą” izolowaną, co jest chyba zmodyfikowaną tezą o wielości form substancjalnych w bycie.

¹⁰⁰ „Jednostka interioryzuje swoje determinacje społeczne: stosunki produkcyjne, rodzinę z czasów dzieciństwa, przeszłość historyczną i społeczne instytucje, po czym reeksterioryzuje to wszystko w działaniach i wyborach, które z kolei odsyłają nas do tego, co zostało zinterioryzowane. Żadnej z tych rzeczy nie znajdziemy w *L'être et le néant* (Sartre o sobie, „Forum”, 9 (25) 1970).

Pierwsze założenie spowodowało, że nie uchwycono przez analizę działania różnorodnych czynników, co najmniej równie ważnych dla koncepcji samego działania i koncepcji człowieka. Wola musiała przejąć niektóre funkcje innych władz, aby nie popaść w sprzeczność ze zwykłym ludzkim doświadczeniem. Przy czym starano się wtłoczyć te bardzo różne rzeczy w jedną formę — wolnego, ludzkiego „chcę”, chyba bez większego powodzenia.

Drugie założenie spowodowało konsekwencje groźniejsze. Albo człowieka utożsamiono z wolnością, albo też „rozparcelowano” na wiele różnych warstw, o bardzo wątpliwej jedności, wysuwając na pierwsze miejsce wolę. Dokonano tego, aby nie mieszać tego, co wolne, z tym, co naturalne (tj. przyrodnicze).

Dzięki zabiegom tego rodzaju zagubiona została jedność zarówno ludzkiego działania, jak i ludzkiego bytu. W sposób bardziej lub mniej jawny okazało się, że to nie człowiek (tj. nie byt ujmowany w pełnym ludzkim doświadczeniu) działa, ale wola, nie człowiek poznaje, ale intelekt, nie człowiek kocha, ale uczucia, itp. Człowiek przestał być jednym podmiotem różnorodnych funkcji, lecz stał się jakby wieloma różnymi podmiotami. Możliwa jest też inna interpretacja: doświadczenie człowieka ujmowanego w całości daje podstawę do stwierdzenia, że tylko niektóre jego elementy są naprawdę ludzkie, a więc ostatecznie, że człowiek = wolność. Zagubiona też chyba została i specyfika samej wolności, której nie można przecież uchwycić w izolacji od innych „warstw” — rozumnej, uczuciowej itd., bo sposobem jej istnienia jest to, że wyraża pełnego człowieka. Wolność nie występuje w izolacji od różnorodnych tendencji, dążeń, nacisków, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Wzajemnie się z nimi przenika. Inaczej trzeba by było powiedzieć, że jest zawsze jednakowa i niezachwiana w każdych okolicznościach. A to także nie jest zgodne z doświadczeniem.

Na takiej koncepcji wolności oraz koncepcji człowieka miała się oprzeć etyka. Zasadnicza koncepcja wolności, jak starano się pokazać, była „pusta”, tzn. wolność ukazano raczej od strony tego, czym nie jest (u Duns Szkota szczególnie), lub też „treść” jej działania pochodziła, także mimo odmiennych deklaracji, spoza elementów dążeńiowych, woliowych, głównie z intelektu lub uczuć lub nacisków społecznych itp. (Kant, Sartre). Dlatego też zasadnicze treści etyki, która miała oprzeć się na wolności, nie wynikają z wolności. Wszyscy trzej autorzy w poszukiwaniu „treści” dla etyki wychodzą faktycznie poza wolność — Duns Szkot odwołuje się do prawa naturalnego i objawienia, Kant do doświadczenia, Sartre zaś normy moralne ostatecznie opiera na deter-

minacjach społeczno-historycznych. Przy tym zasadniczą rolę w formułowaniu norm ma intelekt czy też szeroko rozumiana świadomość, w której element intelektualny gra zasadniczą rolę.

Ostatecznie trzeba stwierdzić, że sama wolność, a przynajmniej wolność tego rodzaju, jaką postulują Duns Szkot, Kant i Sartre, nie może być podstawą formułowania tez etyki.

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DE LA CONCEPTION DE LA LIBERTE DUNS SCOT, KANT, SARTRE

Résumé

L'article se pose pour but de présenter de façon critique la conception de la liberté chez Duns Scot, Kant et Sartre et d'examiner l'influence de leurs conceptions sur leurs systèmes éthiques. Tous les trois auteurs considèrent la liberté comme la plus importante propriété de l'homme et voient en la volonté sa faculté primordiale. Pour préserver la liberté, Duns Scot délimita son domaine, la volonté, et le sépara de l'élément intellectuel. En dépit des mêmes intentions, on observe chez Kant et chez Sartre le résultat contraire: la réunion et même l'identification de la volonté et de l'intellect. Chez l'un comme chez l'autre, il ne saurait être question de la liberté et de la conscience mais de la liberté identique avec la conscience; l'action et la connaissance s'empruntent par conséquent leurs traits spécifiques. La liberté est une substance spécifique. D'après les déclarations respectives des auteurs qui nous intéressent, la liberté est la seule condition et le fondement de toute l'éthique. Ce principe ne fut pas sans influencer sur la conception de la connaissance et sur celle de la vérité, il changea également la conception des appréciations morales, du devoir moral et de la loi morale elle-même. Chez Duns Scot, l'appréciation critique consiste à saisir les caractères de notre activité à la lumière des lois morales extérieures et objectives. Le devoir, lui aussi, a sa source dans la loi, et la liberté ne peut que l'accepter ou le rejeter. Le sens de la loi morale n'est pas toujours intelligible à l'homme, étant donné que certaines de ses normes sont imposées par Dieu de façon arbitraire et indépendante de la nature des choses. C'est pourquoi l'appréciation et l'acceptation du devoir par la volonté humaine ne résulte pas uniquement de la compréhension du contenu de la loi mais s'appuie davantage sur la confiance en Dieu et sur l'amour de Dieu. C'est ainsi que Duns Scot situe le problème moral sur le plan religieux.

Kant, lui, transfère le problème moral à „l'intérieur” de l'homme. L'appréciation morale est pour lui le résultat du sens du devoir, de l'impératif catégorique qui est le moyen nécessaire à connaître la réalité morale. La loi morale est autonome, créée par le sujet lui-même, sans se référer aux données de dehors. L'impératif catégorique est formel, c'est-à-dire général, et ne dictant pas ce qu'il convient de faire mais comment faut-il faire. Cependant, en dépit de ces principes de Kant, il s'avère nécessaire d'en référer à la réalité par une sorte d'expérience. L'autonomie de la loi morale est illusoire chez Kant.

Chez Sartre, le fondement du choix, de l'action et de l'appréciation repose sur le vouloir humain libre de toute contrainte. Le comportement humain ne saurait être dicté ni par le monde extérieur, ni par la structure intérieure de l'homme, la

nature qui, elle-même, est changeante et dépend du vouloir. Le seul élément immuable est la liberté. La conscience et la liberté sont interdépendantes et même s'identifient. La conscience égalant la liberté se défend contre l'anéantissement par la „prise en parenthèses” de toute la réalité existante en dehors du sujet. Chaque choix et chaque appréciation, donc aussi le devoir, sont dictés par des facteurs intérieurs de la conscience. Ne trouvant pas le moyen de s'extérioriser, la liberté doit se contenter de sa propre invention. Toutefois, le vouloir humain est nécessairement limité par le contexte historique et social. Ces limites ont pour base le *cogito* et l'analyse des données de la conscience lesquelles, à en croire Sartre, reflètent non seulement la structure de la conscience mais aussi la structure sociale.

Il convient de conclure que tous les trois auteurs considèrent la liberté comme fait irréfutable et fondamental dans l'élaboration de la conception de l'homme et de la conception de l'éthique. Fonder l'éthique sur la seule liberté, comme ils le postulaient, s'avéra impossible. Dans ces conditions, ou bien la liberté serait „vide”, ou bien son „contenu” dépasserait le domaine de la volonté. Duns Scot en appelait à la loi naturelle et à la révélation, Kant à l'expérience morale et Sartre, lui, fondait ses normes morales en grande partie sur les déterminismes historiques et sociaux.