

Daniel BUBULA

Wydział Filozoficzny, KUL

WOLUNTARYZM W UJĘCIU GOTTFRIEDA WILHELMA LEIBNIZA I SAMUELA CLARKE’A

Odmienne poglądy dotyczące woluntaryzmu mocno zaważyły na koncepcji Boga w systemach S. Clarke’a (Izaaka Newtona)¹ i G.W. Leibniza, i ukształtowały ich różne rozumienie relacji między Bożą wolą a porządkiem panującym w naturze. Owocem tego była słynna debata, w której uczeni ci zastanawiali się, czy Stwórca może absolutnie wszystko (*potentia Dei absoluta*) czy też ograniczony jest jakimiś apriorycznymi regułami. A może tylko powstrzymuje się od czynienia niektórych niezwykłych rzeczy (*potentia Dei ordinata*)²? Problem ten stopniowo przybierał „postać pytania o logiczne i fizyczne konieczności w funkcjonowaniu przyrody”³. W jaki sposób w świecie rządzo-

¹S. Clarke (1675–1729) — filozof, gorący zwolennik I. Newtona. Był autorem łacińskiego przekładu Newtonowskiej *Optyki* oraz *Traité de physique Jacquesa Rohaulta*. Jako anglikański duchowny opublikował pewną liczbę prac teologicznych i egzegetycznych, przedstawił także dwa cykle wykładów Boyle’a, pierwszy w roku 1704 *O bycie i atrybutach Boga*, drugi w roku 1705 *O świadectwach religii naturalnej i objawionej*. W latach 1715–1716 prowadził w imieniu I. Newtona polemikę z G.W. Leibnizem. Newton bowiem powstrzymywał się od publicznego zabierania głosu na tematy filozoficzne. W tych kwestiach oddawał głos innym. Jedną z takich osób był Clarke. Choć jego filozoficzne poglądy w zasadniczej części pokrywały się ze stanowiskiem twórcy mechaniki klasycznej, to jednak w niektórych miejscach, można dopatrzeć się pewnych rozbieżności. Niejednokrotnie wynikały one z uproszczenia poglądów autora *Principiów*.

²Por. M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 22.

³Tamże.

nym prawami przyrody działa Bóg? Na to pytanie autorzy polemiki mieli głęboko odmienne zdania.

Rozumienie Bożej woli miało w tym przypadku związek z pojmowaniem wolności osoby ludzkiej. Tematykę tę na gruncie sytemu Leibniza można wyrazić w pytaniu: jak pogodzić determinizm, wyrażający się w zasadzie racji dostatecznej, z doktryną o wolności decydowania i działania? Można tu dostrzec dwa założenia. Pierwsze, że istnieje realna wolność rozumiana jako wybór między alternatywnymi możliwościami, i drugie, że wszystko co rozgrywa się w świecie jest racjonalne, czyli zdeterminowane i podporządkowane prawom⁴. W omawianej korespondencji widać wyraźnie jak Leibniz konfrontuje te dwa założenia wyjściowe, w obliczu ich krytyki ze strony Clarke'a. Adwersarzowi bowiem bliższe jest stanowisko indeterministyczne. Prezentacja podjęta w artykule ma na celu ukazanie logiki tego wyводу. Przeprowadzone analizy dotyczyć będą kilku zasadniczych kwestii, uwikłanych w problematykę woluntaryzmu w doktrynach Leibniza i Clarke'a. W części pierwszej omówię głównie problem pogodzenia wolności Boga z determinizmem wyrażającym się w zasadzie racji dostatecznej. W części drugiej przedstawię trudności stanowiska deterministycznego.

1. WOLNOŚĆ WOLI A ZASADA RACJI DOSTATECZNEJ

Nie ulega wątpliwości, iż w przeciwieństwie do T. Hobbesa i B. Spinozy, dla których wszystko było metafizyczną koniecznością, autorzy polemiki przywiązywali dużą uwagę do problemu wolnej woli. Pomimo jednak tej zgodności, ich pojęcia różniły się do tego stopnia, iż pociągały za sobą odmienne implikacje filozoficzne i teologiczne. W takiej sytuacji spór był nieunikniony. Rozpoczął się on od drugiego listu, w którym Leibniz dowartościował zasadę racji dostatecznej, czyniąc ją podstawą metafizyki, a w pewnej mierze również nowej fizyki⁵.

⁴Por. P. Gut, *Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza*, „Analiza i Egzystencja”, 2 (2005), s. 53–54.

⁵Por. G.W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem (Drugie pismo...)*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i taski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. St. Cichowicz, H. Krzeczkowski, Warszawa 1969, § 1, s. 325–326.

Clarke, doceniając ową regułę, odpowiedział: „Prawda to oczywista, że nie ma niczego bez dostatecznej racji, dla jakiej to istnieje i dla jakiej jest raczej takie niż inne. Tak więc, gdzie nie ma przyczyny, nie ma skutku”⁶. Jednakże z powodu zarzucenia mu przez Leibniza zbyt powierzchownego jej zrozumienia, wyjaśniał dalej: „Częstokroć jednak ta wystarczająca racja jest niczym innym jak prostą wolą Boga⁷. Na przykład: dlaczego dany system materii miałby zostać stworzony w danym miejscu; inny zaś w innym miejscu, podczas gdy *vice versa* dałoby to ten sam skutek, albowiem wszelkie miejsce jest zupełnie obojętne dla każdej materii, zakładając, że oba systemy materialne (lub ich cząsteczki) są podobne. Przyczyna może być tylko jedna, a mianowicie prosta wola Boża. Jeśliby wola Boża nie mogła działać w żadnym przypadku bez przyczyny predeterminującej, tak samo jak waga nie może działać bez przeważającego ciężaru, wówczas należałoby wykluczyć jakąkolwiek możliwość wyboru i wprowadzić fatalność”⁸. Powyższa odpowiedź Clarke’a wyznaczyła pole dalszej dyskusji w kwestii wolnej woli.

W momencie stwarzania — zdaniem ucznia Newtona — Boża decyzja o umieszczeniu świata (systemu materii) w określonym absolutnym czasie i absolutnej przestrzeni została podjęta w tzw. stanie równowagi, w którym racje alternatywnych lokalizacji były jednakowe. W tym przypadku z pomocą przyszła koncepcja wolności Pierwszego Poruszyciela⁹. Według niej Bóg jako Pierwsza Przyczyna nie może

⁶S. Clarke, *Druga odpowiedź...*, w: tamże, s. 331.

⁷Pojawia się tutaj problem rozróżnienia przyczyny i racji. W przyczynie istotny wydaje się związek między źródłem działania, a osiągniętym skutkiem. W przypadku racji zaś ważna jest znajomość rozumowego uzasadnienia działania.

⁸S. Clarke, *Druga odpowiedź...*, dz. cyt., §1, s. 331.

⁹W *A Demonstration* Clarke pisał: „The Principal Argument used by the Maintainers of Fate against the possibility of Liberty, is this: That, since every thing must have a Cause, every Volition or Determination of the Will of an Intelligent Being, must, as all other things, arise from some Cause, and That Cause from some other Cause, and so on infinitely. But now (besides that in This sort of Reasoning, these Men always ignorantly confound Moral Motives with Physical Efficients, between which Two things there is no manner of relation: Besides This, I say,) this very Argument really proves the direct contrary to what they intend. For since every thing must indeed have a Cause of its Being, either from without, or in the Necessity of its own Nature; ‘tis

działać z konieczności. Albowiem „działać z konieczności oznacza w zasadzie nie działać wcale, lecz poddać się działaniu”¹⁰. Dlatego też wolność „zawarta jest w Jego byciu Poruszycielem, tzn. w posiadaniu ciągłej mocy dokonywania wyborów czy to w związku z działaniem, czy też powstrzymaniem się od niego”¹¹. W tym przypadku chodzi Clarke’owi o tak zwaną wolność obojętności¹², czyli o stan, w którym Stwórca podejmując decyzję nie jest całkowicie przyczynowo zdeterminowany przez poprzedzające ją stany umysłowe. Leibniz odrzucał takie rozumienie Bożej woli. Jeśli wola Boża, jak twierdził, jest całkowicie niezdecydowana (nieokreślona), czyli nie jest ukierunkowana żadną predeterminującą racją, to fakt ten czyniłby decydowanie i działanie Boga całkowicie przypadkowym¹³. Autor *Teodycei* sprzeciwiał się takiej koncepcji wolności z trzech głównych powodów.

Pierwszy z nich wynikał z życiowego doświadczenia, które przeczy istnieniu tak pojmowanej wolności. Nawet wtedy, gdy człowiek podejmuje decyzję wbrew wszystkiemu (tak jakby był obdarzony wolnością obojętności), to i tak po pewnym czasie może zdać sobie sprawę z tego, iż miała na nią wpływ pewna skłonność, nieświadomiona w danym momencie. Skoro więc nie jesteśmy świadomi wszystkich przyczyn

a plain Contradiction (as has already been demonstrated) to suppose an infinite Series of dependent Effects none of which are Necessary in Themselves or Self — Existent; therefore ‘tis impossible but there must be in the Universe some Being, whose Existence is founded in the Necessity of its Own Nature; and which, being acted upon by Nothing beyond itself, must of Necessity have in itself a Principle of Acting, or Power of beginning Motion, which is the Idea of Liberty.” S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, w: S. Clarke, *The Works*, New York 1978, t. II, s. 552–553.

¹⁰„[...] to Act necessarily is really and properly not to Act at all, but only to be Acted upon”; tamże, s. 548.

¹¹„[...] consists in his being an Agent, that is, in his having continual Power of choosing, whether he shall Act or whether he shall forbear Acting”; tamże, s. 565–566.

¹²Takiego określenia używa Leibniz w *Teodycei*. Pisze: „[...] nieograniczona obojętna wolność, która prowadziłaby do rozstrzygnięć bez żadnego rozumnego powodu, byłaby równie szkodliwa, a nawet gorsząca, jak niemożliwa do urzeczywistnienia i złudna.” G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, §317, s. 400–401.

¹³Por. G.W. Leibniz, *Trzecie pismo...*, dz. cyt., §7, s. 337–338.

naszej decyzji, nie możemy też posiadać takiej wolności obojętnej¹⁴. Co więcej, nie obserwuje się w przyrodzie dwóch nierozróżnialnych przedmiotów czy sytuacji, podobnie jak nie ma dwóch identycznych liści¹⁵. Przypomnijmy bowiem, że z założenia o podobieństwie przedmiotów Clarke wysuwał wniosek o istnieniu tak zwanego stanu równowagi¹⁶. Z jego rozumowaniem między innymi nie zgadza się G. Parkinson, zauważając, że identyczność dwóch rzeczy nie oznacza wcale ich nierozróżnialności w momencie wyboru. Autor obrazuje to na przykładzie osła, wybierającego między dwiema równie dużymi stertami siana, z których jedna jest bliżej wieży katedry. W takim przypadku jakakolwiek różnica może być istotna dla podjęcia decyzji. Nie można więc na podstawie tej zasady dochodzić do powyższej konkluzji¹⁷.

Drugą przyczyną odrzucenia przez Leibniza koncepcji wolności obojętnej były jej teologiczne konsekwencje. Wolności tej — zdaniem autora *Teodycei* — nie można przypisać Bogu. W przeciwnym razie Jego działanie pozbawione racji przeczyłoby Jego doskonałości (mądrości). W sytuacji bowiem, gdy Stwórca miałby wybierać między równoważnymi rozwiązaniami, nie miałby racji aby skłonić się ku jednemu z nich¹⁸. Wobec tego byłby On Bogiem jedynie z nazwy¹⁹. W odpowiedzi Clarke sprytnie osłabiał swoje wcześniejsze stanowisko, jakoby Stwórca kierował się tylko czystą wolą. Z jednej strony uważał, że działanie Boga nie jest wynikiem Jego oceny, albowiem w przeciwnym razie nie byłby On wolny. Z drugiej zaś sądził, iż nawet w tzw. stanie równowagi Boskie akty mogą być pobudzone przez „silne lub słabe motywy”²⁰. Na innym miejscu zaś zauważył, iż skoro Bóg zdecydował się stworzyć świat, to konsekwentnie musiał go gdzieś umieścić. Zatem stwórcze postanowienie dało Bogu prawo wyboru jednej z wielu moż-

¹⁴Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke. A Study of Their Correspondence*, New York 1997, s. 93.

¹⁵Por. G.W. Leibniz, *Czwarte pismo...*, dz. cyt., §4, s. 347; tenże, *Piąte pismo...*, dz. cyt., §25, s. 378.

¹⁶Por. S. Clarke, *Trzecia odpowiedź...*, §5, s. 343.

¹⁷Por. G.H. R. Parkinson, *Leibniz on Human Freedom*, “*Studia Leibnitiana Supplementa*”, 2 (1970), s. 49.

¹⁸Por. G.W. Leibniz, *Trzecie pismo...*, dz. cyt., §7, s. 337–338.

¹⁹Por. G.W. Leibniz, *Czwarte pismo...*, dz. cyt., §18, s. 350.

²⁰S. Clarke, *Czwarta odpowiedź...*, dz. cyt., §§1–2, s. 358–359.

liwych lokalizacji uniwersum²¹. To przekonanie Clarke'a, iż wybór nawet w stanie tzw. równowagi nie jest bezpodstawny, nie pozwoliło Leibnizowi milczeć. Jego zdaniem mówienie, iż umysł „może mieć słuszne racje działania, nawet gdy nie ma żadnych motywów i gdy rzeczy bezwzględnie są niezróżnicowane, [...] jest jawną sprzecznością. Jeśli bowiem ma słuszne racje do postanowienia, które podejmuje, rzeczy nie są dlań wcale niezróżnicowane. Głosić także, że gdy nie brak racji działania, działanie nastąpi nawet gdyby drogi działania były zupełnie niezróżnicowane, to mówić w sposób bardzo powierzchowny [...]. Albowiem w tym przypadku brak racji dostatecznej, by działać w ogóle, kiedy brak zarazem racji dostatecznej, by działać oto tak właśnie; wszelkie działanie jest bowiem czymś jednostkowym, a nie ogólnym i oderwanym od swych okoliczności i potrzebna jest jakaś droga, by doszło do skutku. Kiedy więc nie brak racji dostatecznej, by działać tak właśnie, nie brak jej również, by działać tą właśnie drogą, a więc drogi bynajmniej nie są niezróżnicowane. Ilekroć nie brak racji dostatecznych poszczególnego działania, tylekroć nie brak ich dla wszystkich jego rekwizytów”²².

Wydaje się, iż Leibnizowska argumentacja posiada dwie strony. Jeśli bowiem jego adwersarz utrzymywałby, iż w stanie równowagi istnieją racja wyboru w oparciu o hipotetyczne, ekwiwalentne opcje, to wówczas jego pogląd byłby sprzeczny. Jeżeli z kolei Clarke twierdziłby, iż przyczyna takiej decyzji leży we wcześniejszym namyśle, to w rezultacie zlekceważyłby fakt, iż sam namysł określił pojedynczą drogę działania. W przypadku Bożego wyboru określonej lokalizacji świata w momencie stworzenia oznaczało to, że pewna własność uniwersum mogłaby stanowić wystarczającą rację takiej a nie innej Jego decyzji. Ten argument Leibniza nie okazał się do końca przekonujący dla anglikańskiego duchownego. Nawet Boża wszechmoc — sugerował Clarke — staje wobec wyboru jednej z możliwości, pomimo iż nie ma racji, by preferować którąś z nich. Co więcej, w odpowiedzi Clarke dostrzegł niefortunne konsekwencje leibnizowskiego twierdzenia, że Bóg nie może niczego uczynić bez przeważającej racji. Chciał

²¹Por. tamże, §18, s. 363 — 364.

²²G.W. Leibniz, *Piąte pismo...*, dz. cyt., §§16–17, s. 374–375.

uświadomić swojemu przeciwnikowi, iż Jego Stwórca posiada irracjonalną nadwyżkę racjonalności. W takiej sytuacji Stwórca podobnie jak „słynny osioł Buridana, (w założeniu doskonale rozumny osioł) nie był w stanie wybrać między dwiema równie dużymi i równie apetycznymi wiązkami siana równo oddalonymi od jego nosa; nie mając żadnej racji dostatecznej wyboru jednej przed drugą, roztopne zwierzę zagłodziło się na śmierć mimo dostatku”²³. Zatem w takich sytuacjach Bóg, jakiego ustanowił Leibniz, nie był w stanie podjąć decyzji, a w konsekwencji i działania²⁴. Autor *Teodycei* nie zaprzeczył temu wnioskowi. Broniąc się tylko zauważył, iż w żadnym wszechświecie nie mamy do czynienia z taką idealną równowagą między alternatywami. Jednak powyższa teza jest trudna do zweryfikowania²⁵.

Kiedy Leibniz wyczuł, iż jego argument nie jest wystarczająco przekonujący, w *Piątym piśmie* wzmocnił swoje stanowisko. Mówił w nim, iż „ludzie, jako istoty ograniczone, są zdolni postępować w ten sposób; postanawiają coś, a potem sprawia im kłopot dobór środków, dróg, miejsc, okoliczności. Bóg nie podejmuje nigdy postanowienia o celach, nie podejmując równocześnie postanowienia o środkach i wszystkich okolicznościach. Pokazałem nawet w *Teodycei*, że jest właściwie mówiąc tylko jedno postanowienie dla całego wszechświata, mocą którego postanowiono go przepuścić z możliwości do istnienia. Tak też Bóg wcale nie wybierze sześcianu, nie wybierając równocześnie jego miejsca, jak również nigdy nie wybierze nic spośród rzeczy nierozróżnialnych”²⁶. Przepuszczalnie z boskiej wszechwiedzy, zdaniem Leibniza, wypływa racja danej decyzji. Nie można jej przecież pogodzić z wyborem losowym. W przeciwnym wypadku Bóg znając rezultat musiałby być obojętny wobec różnych alternatyw. Zdaniem niemieckiego myśliciela poglądy Clarke’a nie tylko pomniejszały Bożą doskonałość, Bożą wszechwiedzę, ale także wydawały się niespójne. Jedynym rozwiązaniem powstałej trudności — zdaniem Leibniza — byłoby odrzucenie możliwości boskiego wyboru w tzw. sta-

²³O. Lovejoy, *Wielki tańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999, s. 196.

²⁴Por. S. Clarke, *Czwarta odpowiedź...*, §§3–4, s. 359.

²⁵Por. G.W. Leibniz, *Czwarte pismo...*, dz. cyt., §4, s. 347.

²⁶G.W. Leibniz, *Piąte pismo...*, dz. cyt., §66, s. 395.

nie równowagi. Clarke jednak nie przystał łatwo na to jego rozwiązanie. Przekonanie to stanowiło przecież istotny element jego systemu filozoficznego, z którego nie mógł zrezygnować. Zatem w swojej odpowiedzi Clarke nie odniósł się do wszystkich problemów poruszonych przez Leibniza, a jedynie podtrzymał swoje wcześniejsze stanowisko²⁷.

Trzecim powodem, dla którego Leibniz krytykował koncepcję wolności Clarke'a było jej metafizyczne założenie o jednorodności absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu. W systemach Newtona i Clarke'a absolutny czas i przestrzeń mają status obiektów. Stanowią „sztywną scenę, nie biorącą udziału w dramacie fizyki, jaki rozgrywa się w niej”²⁸. W odróżnieniu od znajdujących się w nich ciał materialnych obiektom tym można przypisać określone własności między innymi takie jak: izotropowość (jednorodność). Oznaczają one, iż każdy punkt i dowolna chwila posiada takie same własności i rządzi się tymi samymi prawami przyrody. Momenty czasu nie mają żadnej indywidualności i ich jedynym wyróżnikiem jest uporządkowanie. Również punkty przestrzeni nie wyodrębniają się niczym oprócz swego położenia. Stąd też są nieruchome. Co więcej, przestrzeń nie zawiera cząstek, ale punkty w znaczeniu matematycznym (nieskończone w liczbie i nie posiadające wymiarów)²⁹. Clarke, podobnie jak Newton, zaprzeczał również jakoby przestrzeń była sumą swych części³⁰. Na poparcie tego twierdzenia wysuwał racje teologiczne, jako że przestrzeń i czas były *effectus emanativus* Boga.

Zasada racji dostatecznej, jedno z principiów filozofii Leibniza, nie dopuszczała istnienia absolutów, a tym samym odrzucała ich jednorodność. W takiej sytuacji, jak mówi autor *Teodycei*, nie można znaleźć żadnego uprzywilejowanego powodu, racji przyporządkowania danym zdarzeniom tego, a nie innego miejsca. Takiej racji dostarcza jedynie umiejscowienie danej rzeczy względem innych, zachodzących również

²⁷Por. S. Clarke, *Piąta odpowiedź...*, §§1–20, s. 414–417; §§ 124–130, s. 438–439.

²⁸M. Heller, *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 72.

²⁹Por. J.E. McGuire, *Newton on Place, Time, and God. An Unpublished Source*, “British Journal for the History of Science”, 11 (1978), s. 116.

³⁰Por. S. Clarke, *Czwarta odpowiedź...*, dz. cyt., §§11–12, s. 361–362.

w przestrzeni³¹. Analogiczne rozumowanie Leibniz przenosi na drugi fenomen. W koncepcji absolutnego czasu nie ma sensu pytanie, dlaczego Bóg nie stworzył świata na przykład o rok wcześniej, gdyż nie można wskazać racji takiego wyboru. Wynika to bowiem z faktu, iż w newtonowskiej teorii czas nie jest zależny od zdarzeń. W związku z tym nie można mówić o żadnym wyborze. Rozumowanie Leibniza mocno zakorzenione jest w jego filozoficznym systemie. Jego świat możemy potraktować jako wielki zbiór zdarzeń, który zostaje uporządkowany przez dwa rodzaje relacji: relację szeregującą zdarzenia jedno obok drugich oraz relację porządkującą zdarzenia jedno po drugim. Tę pierwszą Leibniz nazwał przestrzenią, a drugą czasem. Dla niego przestrzeń i czas nie mają charakteru obiektów (jak to było w przypadku Newtona), ale raczej atrybutów świata. Kiedy we Wszechświecie nie ma zjawisk, jak miało to miejsce przed stworzeniem, wówczas pojęcie relacji staje się czymś bezsensownym³².

2. TRUDNOŚCI STANOWISKA DETERMINISTYCZNEGO

O ile leibnizańska krytyka w kwestii woluntaryzmu obracała się wokół braku uzgodnienia przez adwersarza woli Bożej z zasadą racji dostatecznej, o tyle Clarke zarzucał autorowi *Teodycei* absolutny determinizm. Uczeń Newtona obawiał się, że taka próba łączenia wolności z determinizmem zmierza w kierunku „fatalizmu”³³. W systemie Leibniza — jego zdaniem — boski rozum nie pozostawiał Bożej woli żadnego wyboru. Leibniz odpowiadając na obiekcje adwersarza wyróżnił dwa rodzaje fatalizmu: ten możliwy do zaakceptowania, mający swe źródło w wyborze dobra i ten do odrzucenia, dotyczący ślepej konieczności, która ma niewiele wspólnego z mądrością i wyborem³⁴. Trzeba bowiem zaznaczyć, iż o ile Leibniz rozróżnił wiele znaczeń konieczności, o tyle Clarke interpretował ją we wszystkich przypadkach jednakowo (jako konieczność absolutną)³⁵. Kiedy więc Clarke

³¹Por. G.W. Leibniz, *Trzecie pismo...*, dz. cyt., §§5–6, s. 336–37.

³²Por. M. Heller, *Filozofia świata...*, dz. cyt., s. 91.

³³Por. S. Clarke, *Druga odpowiedź...*, dz. cyt., §1, s. 330–331.

³⁴Por. G.W. Leibniz, *Piąte pismo...*, dz. cyt., §13, s. 372–373.

³⁵Por. S. Clarke, *Piąta odpowiedź...*, dz. cyt., §§1–20, s. 417.

nie zmienił swej argumentacji, wówczas Leibniz dość żywo zareagował w piątym liście: „Wielokrotnie usiłuje się pomówić mnie o przyjmowanie konieczności i fatalizmu, chociaż nikt może nie wytłumaczył lepiej i gruntowniej niż ja w *Teodycei*³⁶ prawdziwej różnicy między wolnością, przypadkowością i spontanicznością z jednej strony, a absolutną koniecznością, przypadkiem, współdziałaniem — z drugiej. Nie wiem jeszcze, czy tak się postępuje, bo się tego chce, bez względu na to, co mógłbym na ten temat powiedzieć, czy też pomówienia te wzięły się w dobrej wierze stąd, że niedostatecznie rozważano moje poglądy. Przekonam się wkrótce, co mam o tym sądzić, i do tego się dostosuję”³⁷.

W swoim dalszym rozumowaniu, Leibniz rozróżniał pomiędzy absolutną i hipotetyczną oraz metafizyczną (logiczną, matematyczną) i moralną koniecznością. Konieczność wzięta metafizycznie nie pozostawiała w efekcie żadnego wyboru. Przekreślała realną wolność decydowania i działania. Wskazywała na jedną możliwą sytuację. Taki rodzaj konieczności przeciwstawił się przygodności w odróżnieniu od konieczności moralnej. W tym ostatnim stanie Bóg wybiera to, co najlepsze. Działanie Boże nie jest absolutnie konieczne, gdyż jego przeciwieństwo jest możliwe. Nie jest też przypadkowe, albowiem zostało określone przez wcześniejsze przyczyny, stanowiące motyw. W sytuacji moralnej konieczności Bóg ma możliwość wolnego i racjonalnego decydowania i działania³⁸. Stąd, zdaniem Leibniza, Bóg stwarzając najlepszy z możliwych światów kierował się moralną koniecznością. Nie uwzględniając tych rozróżnień Clarke mylił wolę Boga, pragnącą tego, co możliwie najlepsze (rządzącą się prawami mądrości i wyboru tego, co doskonałe), z Jego mocą, która zdolna była „[...] wytworzyć wszystko, co możliwe, lub to, co nie implikuje sprzeczności”³⁹. W efekcie eliminując konieczność moralną z boskiego wyboru konsekwentnie usunął też konieczność metafizyczną.

³⁶Por. G.W. Leibniz, *Teodycea...*, dz. cyt., §§301–320, s. 389–404.

³⁷G.W. Leibniz, *Piąte pismo...*, dz. cyt., §2, s. 369–370.

³⁸Por. tamże, §§4–7, s. 370–371.

³⁹Tamże, §76, s. 398.

Innym typem konieczności wyróżnionym przez Leibniza była konieczność hipotetyczna, którą „nakłada na przyszłe rzeczy przygodne, założenie czy też hipoteza Bożego przewidywania i predeterminacji”⁴⁰. Jego zdaniem należy ją przyjąć, aby nie zanegować Bożej przedwiedzy i Opatrzności, „która w najdrobniejszych szczegółach kieruje i rządzi rzeczami”⁴¹. Ten rodzaj konieczności także można pogodzić z wolnością, albowiem „[...] Bóg, kierując się najwyższym rozumem przy wyborze spośród wielu szeregów rzeczy lub możliwych światów tego, w którym wolne stworzenia podejmowałyby takie lub inne postanowienia, choć nie bez jego współdziałania⁴², sprawił, że każde wydarzenie jest pewne i określone raz na zawsze, a nie naruszył przez to wolności swych stworzeń; ten prosty akt wyboru nie zmienia wszelako niczego, lecz aktualizuje tylko ich wolne natury, które widział w swych ideach”⁴³. Zakładając wcześniejsze stanowisko Leibniza wyrażone w *liście do Coste’a*⁴⁴, można sądzić, iż autor *Teodycei* w powyższej wypowiedzi, pragnąc zaprezentować swoje poglądy w sposób bardziej przystępny swemu rozmówcy, zmienił nieco swój pogląd. Wskazywał bowiem, że w Boskim wyborze istnieje pewna determinacja, będąca minimalnym wymogiem Bożej przedwiedzy i Opatrzności. Dla Clarke’a owe rozróżnienia nie były istotne. „Jedynym natomiast prawdziwym problemem filozoficznym dotyczącym wolności — zdaniem anglikańskiego duchownego — jest to, czy bezpośrednia przyczyna fizyczna lub zasada działania rzeczywiście znajduje się w podmiocie, który nazywamy czynnym, czy też istnieje jakaś inna racja dostateczna, która jest prawdziwą przyczyną działania dzięki oddziaływaniu na podmiot działający, wskutek czego zamiast być czynnym staje się bytem biernym”⁴⁵. Clarke jako zwolennik libertarianizmu opowiadał się za pierwszą moż-

⁴⁰Tamże, §5, s. 370.

⁴¹Tamże.

⁴²Współdziałanie ten polega jedynie na ciągłym podtrzymywaniu bytów stworzonych w ich trwaniu i działaniu.

⁴³Tamże, §6, s. 370–371.

⁴⁴Por. G.W. Leibniz, *List do P. Coste’a*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa [...]*, dz. cyt., s. 271–272. Zdaniem Leibniza w przypadku Bożej przedwiedzy i opatrności nie występuje konieczny związek z wcześniejszymi stanami lub działaniami. Taką relacją niszczyłaby wolność Boga.

⁴⁵S. Clarke, *Piąta odpowiedź...*, dz. cyt., §§1–20, s. 417.

liwością. Jego zdaniem, człowiek posiada w pełni wolną wolę tylko wtedy, gdy czyni coś, co nie jest ograniczone jakimiś warunkami. Odrzucenie tej tezy prowadzi do fatalizmu.

W ostatnim liście Clarke stwierdził, iż teoria Leibniza jest niespójna, bo przyjmuje quasi-mechanistyczną koncepcję woli. Oznaczało to, iż jeśli nie było przeważającej racji, aby wybrać jeden z dwóch identycznych przedmiotów, myślący podmiot musiałby zawiesić swój wybór. Pozostawał w stanie równowagi analogicznie jak waga, której szale nie mogą się przechylić o ile ciężarki są równo rozmieszczone. Ta niezdolność Boga do działania w stanie równowagi wynikała z faktu, iż w systemie Leibniza nie był On przyczyną działania, ale był poruszany przez zewnętrzne czynniki⁴⁶. Nie zgadzając się z argumentacją Clarke'a, Leibniz zauważył, iż jego rozmówca nie zrozumiał Zasady Racji. Dla niego bowiem „[...] motywy — we właściwym znaczeniu tego słowa — nie oddziałują zgoła na umysł, tak jak ciężarki na wagę; lecz raczej umysł działa pod naciskiem motywów będących możliwością działania. Toteż chcieć, jak tutaj, ażeby umysł niejednokrotnie przekładał słabszy motyw nad silniejszy, a nawet coś całkiem obojętnego nad motywy, to po prostu odgradzać umysł od motywów, jak gdyby były poza nim, tak jak ciężarek jest czymś odrębnym od wagi, oraz jak gdyby istniały w umyśle poza motywami jeszcze inne możliwości działania, mocą których odrzucałby czy też przyjmował motywy”⁴⁷. W ostatnim liście Clarke, odwołując się do zarzutu Leibniza, pisał: „Motyw, czyli coś jakby postrzeżone, jest w odniesieniu do umysłu czymś zewnętrznym. Wrażeniem wywoływanym przez motyw w umyśle jest jakość postrzeżenia, przy czym umysł zachowuje w tym procesie bierność. Działanie jako następstwo tego postrzeżenia, zgodne z nim, jest zdolnością do samoporuszania się lub działania, którą u wszystkich ożywionych i czynnych bytów nazywamy spontanicznością, a u moralnych i czynnych bytów nazywamy wolnością”⁴⁸. Przyznanie się Clarke'a, iż w swoim systemie motywy czyni coś ze-

⁴⁶Por. S. Clarke, *Trzecia odpowiedź...*, dz. cyt., §§7–8, s. 343–344; tenże, *Czwarta odpowiedź...*, dz. cyt., §§1–2, s. 358; tenże, *Piąta odpowiedź...*, dz. cyt., §§1–20, s. 414–415.

⁴⁷G.W. Leibniz, *Piąte pismo...*, dz. cyt., §15, s. 374.

⁴⁸S. Clarke, *Piąta odpowiedź...*, dz. cyt., §§1–20, s. 415.

wnętrznym wobec umysłu wydaje się usprawiedliwiać krytycyzm Leibniza, a z drugiej strony ujawnia pewne rozbieżności w rozumieniu tego pojęcia przez autorów polemiki. Dla anglikańskiego duchownego motyw jest rodzajem pewnego założenia oceniającego, dla autora *Teodycei* zaś w terminie tym zawierają się „[...] nie tylko same racje, lecz także skłonności, które pochodzą od doznań czy od innych nabytych poprzednio wrażeń”⁴⁹. Leibnizowe motywy wyglądają raczej jak Clarke’owe wrażenia.

Trzeba bowiem pamiętać, iż Leibniz był nie tylko deterministą, dla którego Boska wola zmuszona była wybrać możliwie najlepszy świat. Był także internalistą uważającym, iż wybór ten łączy się z pewną ewaluacją. Stąd sąd o dobru, przyczynowo determinował wolę⁵⁰. Znamienne jest, iż nie chodziło tutaj o jakiś akt wartościowania ze strony wybierającego. Albowiem dobro „orzekane o jakiegokolwiek istocie lub zbiorze istot, jest jedną z ich wewnętrznych właściwości znanych faktycznie boskiemu rozumowi, lecz należącą do królestwa istotowej lub metafizycznej konieczności, która wyprzedza wolę i reguluje ją. Wartość przedmiotu należy do jego idei dokładnie w ten sam sposób, w jaki podzielność bez reszty przez inne liczby całkowicie należy do idei pewnych lub całkowitych”⁵¹. Z kolei teza ta stawiała Leibniza w opozycji wobec typowego libertarianizmu, koncepcji głoszącej, iż wolność zakłada brak jakiegokolwiek zdeterminowania. Clarke odrzucał nie tylko determinizm, ale i internalizm. I choć jego woluntaryzm nie dopuszczał, aby dokonywanie wyboru przez podmiot łączyło się z innymi stanami mentalnymi niż wartościowania, niemniej jednak relacja ta nie miała jak u Leibniza charakteru przyczynowego, czy też nie była określona jakimiś prawami. Twierdził jedynie, iż ów sąd wartościujący skłaniający się do dobra jest przesłanką, a nie przyczyną działania⁵².

Należy też wspomnieć, iż teologiczny woluntaryzm Clarke’a był umiarkowany w porównaniu z poglądami Kartezjusza. O ile anglikań-

⁴⁹G.W. Leibniz, *Piąte pismo...*, dz. cyt., §15, s. 374.

⁵⁰Por. E. Vailati, dz. cyt., s. 97.

⁵¹O. Lovejoy, dz. cyt., s. 200–201. Dlatego też błędne byłoby założenie jakoby wartość rzeczy zależała od woli Bożej. Tutaj widać wyraźnie odcięcie się od kartezjańskiego twierdzenia, że prawda zależy od Bożej woli.

⁵²Por. E. Vailati, dz. cyt., s. 97.

ski duchowny wydawał się rozdzielać w Bogu wolę i rozum, albowiem ta pierwsza władza była całkowicie wolna, a druga zdeterminowana, o tyle u Kartezjusza wola i umysł pozostawały tym samym. Dlatego też taki „[...] Kartezjański Bóg posiada wolność niezdecydowania, ponieważ nic nie ogranicza Jego mocy i nie ma takich reguł, które stałyby na przeszkodzie Jego woli”⁵³. Według Clarke’a *potentia dei absoluta* ograniczała się więc do tego co logicznie możliwe, a moralne i konieczne prawa nie zależały od Bożej woli. Niemniej jednak tej arbitralności woli nie możemy interpretować w kategoriach irracjonalności, gdyż podążała ona nieomylnie za Boskim sądem. W konsekwencji Bóg działał na podstawie zasady jednolitości i proporcji⁵⁴. Co więcej, Clarke uważał też, iż wola w Bogu (tak jak u nas) nie była przy czynowo zdeterminowana przez zrozumienie. Dlatego reguły *potentia dei ordinata* (podzbiorem których były prawa natury) nie są efektem poprawnego boskiego rozumowania, ale Bożej wolnej decyzji. Stanowią manifestację Bożej moralności i wolnych atrybutów. To wola Boża decydowała o prawach przyrody, a tym samym podtrzymywała istnienie świata. W efekcie w takim obrazie świata łatwo znaleźć miejsce na bezpośrednie Boże interwencje, które w ten sposób wypełniały luki w naukowej interpretacji przyrody (nieustający cud)⁵⁵.

W swoim pierwszym liście do Clarke’a Leibniz krytykował tę koncepcję świata, która w sposób sztuczny znajdowała miejsce bezpośrednim Bożym interwencjom. Pisał tak: „Pan Newton i jego stronnicy mają jeszcze jedno nader zabawne mniemanie o dziele Bożym. Wedle nich Bóg potrzebuje nakręcać od czasu do czasu swój zegar. W przeciwnym razie ustałoby jego działanie. Nie był bowiem na tyle przeznany, aby nadać mu ruch wieczny. Wedle nich ta machina Boża jest nawet tak niedoskonała, że Bóg musi czyścić ją od czasu do czasu za pomocą niezwykłego współdziałania, a nawet naprawiać, jak naprawia swe dzieło zegarmistrz, który tym gorszym będzie mistrzem, im częściej będzie zmuszony je ulepszać i poprawiać [...]. Kto sądzi inaczej, daje dowody nader niskiego wyobrażenia o mądrości Boga i jego

⁵³Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998, s. 169.

⁵⁴Por. E. Vailati, dz. cyt., s. 142.

⁵⁵Por. tamże.

potężde”⁵⁶. Zdaniem Leibniza bezpośrednia interwencja Boga zmuszonego naprawiać i nakręcać zegar świata pomniejszała jego wszechmoc i mądrość. Co więcej, była nieuzasadniona we wszechświecie zachowującym jednakową ilość siły i energii, w jaką został wyposażony w momencie stworzenia. W konsekwencji niepotrzebne było tłumaczenie w sposób cudowny zasad rządzących mechanizmem *universum*⁵⁷. U Leibniza „Bóg stwarzając świat był posłuszny odwiecznym prawom logiki tkwiącym w Jego umyśle”⁵⁸. Warunkiem więc stworzenia była racjonalna spontaniczność, która swoje ugruntowanie znajdowała w harmonii przedustawnej. W efekcie powstał świat najlepszy z możliwych, który nie wymagał Bożych poprawek od czasu do czasu. Według M. Hellera „[...] Akt stworzenia, zdaniem tego myśliciela, był w swej istocie aktem matematycznym, i to bardziej podobnym do wykonywania rachunków niż na przykład do dowodzenia twierdzeń”⁵⁹. Można więc powiedzieć, iż prawa przyrody zostały zanurzone w Bożej Matematyce⁶⁰. „Przy takim Leibnizowskim rozumieniu Boga — pisał M. Heller — wydawałoby się czymś wręcz dziwnym, gdyby postanowił On stworzyć świat przez szczelne odizolowanie praw nim rządzących od reszty swej aktywności. W takiej interpretacji działania Boga w świecie nie należy sobie wyobrażać jako «antynaturalistycznych» pchnięć czy nadzwyczajnych interwencji, lecz jako Jego immanentną obecność w świecie i jego prawach. Bóg jest w świecie, ale nie wyczerpuje się w świecie”⁶¹. Bóg działał w świecie nie przez zawieszanie czy też doraźną modyfikację praw przyrody, lecz przez uczynienie ich częścią Swojego ogólnego porządku.

⁵⁶G.W. Leibniz, *Pierwsze pismo...*, dz. cyt., s. 32–322.

⁵⁷Por. tamże. W przeciwieństwie do Newtona Leibniz uznawał zasadę zachowania sił we Wszechświecie.

⁵⁸W. Wójcik, *Realizacja programu Leibniza w dziejach nauki nowożytnej*, „Przegląd Filozoficzny”, 26 (1998), nr 2, s. 64.

⁵⁹M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata...*, dz. cyt., s. 131.

⁶⁰Por. tamże, s. 133.

⁶¹Tamże.

3. ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych rozważań widać wyraźnie, iż Leibniz i Clarke nie zdołali osiągnąć porozumienia w kwestii wolnej woli. Co wydawało się dla Clarke'a trudnością nie do pokonania (tzn. działanie w oparciu o wolę, którą określają wcześniejsze stany mentalne) było koniecznym warunkiem w koncepcji Leibniza. I odwrotnie, to co dla Leibniza było nieracjonalne i zawile, według Clarke'a było czymś usprawiedliwionym. Patrząc wstecz na gorący klimat tego sporu fakt ten nas nie dziwi. Trzeba bowiem pamiętać, iż obraz świata siedemnastego wieku, odznaczał się specyficzną relacją nauki do teologii, wyrażającą się w powstaniu tak zwanej teologii naturalnej. Niewątpliwie była ona próbą przezwyciężenia panującego w tym czasie kryzysu chrześcijaństwa, które zdaniem wielu nie potrafiło pogodzić danych wiary z nową kosmologią. W konsekwencji tradycyjne pojęcie Boga zostało poddane ostrej krytyce, a do szerokich kręgów przeniknęły nowe koncepcje takie jak panteizm, ateizm czy deizm. Wydarzenia te rozgrywały się na oczach Clarke'a i Leibniza, którzy postanowili bronić chrześcijańskiego świata przed zalewem fali materialistycznej filozofii. Chodziło nie tyle o potwierdzenie objawienia, ale o uwolnienie nauki od zarzutu bezbożności. Autorzy polemiki próbowali wykazać, iż ich koncepcja Boga jest niesprzeczna z nowymi odkryciami naukowymi.

W rezultacie spór nastawiony na obronę religii naturalnej nie rozwiązał jednak do końca problemu. Każda ze stron, proponując nieco odmienne rozwiązanie, nie ustąpiła nawet o krok. Owa wymiana poglądów zakończyła się jedynie wzajemnymi oskarżeniami o bezbożność. Według Leibniza libertariańskie poglądy Clarke'a pomniejszały Bożą mądrość i doskonałość. Albowiem jego gotowość przyznania Bogu możliwości wyboru w stanie, w którym racje owej decyzji były równoważne, czyniła z Niego Istotą irracjonalną⁶². To z kolei, zdaniem niemieckiego filozofa, wpłynęło na podtrzymanie błędnej praktyki wprowadzania hipotezy Boga do wypełniania luk przyrodniczej

⁶²Por. G.W. Leibniz, *Drugie pismo...*, dz. cyt., §9, s. 329.

niewiedzy⁶³. Z tych też powodów Leibniz dowodził, iż odpowiednio rozumiany determinizm w odniesieniu do Bożego działania i decydowania jest integralnym składnikiem Bożej wolności. Wolność jest raczej związana z wolnością chcenia (wolnością woli) i wyboru między alternatywnymi możliwościami. Ten wybór swoje ostateczne usprawiedliwienie znajduje w wyborze tego, co najlepsze. Indeterminizm, zdaniem Leibniza, okazuje się więc stanowiskiem rodzącym poważne trudności związane z istnieniem wolności i odpowiedzialności moralnej⁶⁴. Stąd teologiczna interpretacja woluntaryzmu Clarke'a doprowadziła do zatopienia boskości w świecie, a następnie do jej transformacji w postaci *intelligentia mundana*. W oczach Clarke'a zaś, determinizm Leibniza wpłynął destrukcyjnie na jego filozofię i teologię. Jego bowiem quasi-mechaniczna koncepcja woli pozbawiała Boga pełnej wolności działania, a tym samym prowadziła do poglądu, iż materia w sposób autonomiczny wytworzyła sobie obserwowalny porządek. Stanowisko to prowadziło w końcu do usunięcia Boga ze świata, a co za tym idzie do ślepego fatalizmu.

SUMMARY

G. W. LEIBNIZ AND S. CLARKE ON VOLUNTARISM

The article concerns the metaphysical problem of divine will as it is discussed in the Leibniz-Clarke correspondence. Its essence can be expressed in the following question: in which way the determinism developed by Leibniz goes along with his doctrine of freedom in action and deciding? Leibniz is convinced that there is no contradiction between these two theses. Clarke is strongly opposed to that view. He is the protagonist of indeterminism. The article is divided into two parts. The first part deals with the divine will in re-

⁶³J. Życiński pisze, iż „Bóg Clarke'a wprowadzany był, aby wypełnić luki przyrodniczej niewiedzy. Pojawiał się jako przysłowiowy *deus ex machina*, kiedy w teoriach fizycznych nie potrafiono naukowo wyjaśnić określonych zagadnień. Przed równie naiwną teologią łatającą luki przyrodniczej niewiedzy za pomocą hipotezy Boga ostrzegał Leibniz, wskazując zarówno metodologiczne, jak i teologiczne uproszczenia podobnych ujęć.” J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, s. 202–203.

⁶⁴Por. P. Gut, *Zagadnienie wolności osoby ludzkiej.....*, dz. cyt., s. 71.

lation to the principle of the sufficient reason. The second part points to some difficulties related to Leibniz's view on determinism.