

Mieczysław Gordon

O krytyce przez Leibniza kartezjańskiej wersji dualizmu

Studia Philosophiae Christianae 21/1, 23-38

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIECZYSLAW GORDON

O KRYTYCE PRZEZ LEIBNIZA KARTEZJAŃSKIEJ WERSJI DUALIZMU

Wstęp. 1. Leibniz nazywa filozofię Kartezjusza „przedsionkiem prawdy”. 2. Kartezjański schemat stosunku między ciałem a duszą i różnica w jego interpretacji przez samego autora — a Leibniza. 3. Jakie idee Leibniza potwierdza dziś teoria sterowania? 4. Ale, zdaniem Leibniza, introspekcja przekonuje nas o istnieniu odrębnej duszy. 5. Przyczyny kłopotów Kartezjusza i nieporozumień u Leibniza szukać trzeba w pomieszaniu siły fizykalnie pojętej z mocą duchowej natury. 6. Spór Leibniza z Kartezjuszem co do istoty wolności woli. 7. Leibniza rozróżnienia i pomieszania terminologiczne torują drogę swoistemu ujęciu wolności woli. 8. Dla Leibniza wolność — to ani konieczność absolutna, ani nieokreśloność. 9. W czym, jak się zdaje, słuszność ma Kartezjusz, a w czym Leibniz?

WSTĘP

Jak wiadomo, dwaj uniwersalni geniusze XVII wieku: René Descartes, po polsku Kartezjuszem zwany: twórca geometrii analitycznej i teorii odruchu bezwarunkowego w neurofizjologii, oraz Gottfried Wilhelm Leibniz; odkrywca rachunku różniczkowego i całkowego, zasady zachowania siły i kierunku działania siły, a także inicjator teorii sterowania — reprezentowali w filozofii światopogląd dualistyczny.

Jednakże Leibniz, który w zasadzie akceptował podział przez francuskiego filozofa substancji na „rozciągłe” i „myślące”, inaczej niż on zinterpretował ich wzajemny stosunek i mechanizmy, kierujące z jednej strony zjawiskami przyrody, z drugiej światem duchowym.

Leibniza krytyka poglądów Kartezjusza, jak też przez nią wyznaczone przeciwieństwo stanowisk — dadzą się sprawdzić do dwu zasadniczych punktów:

po pierwsze, do zastąpienia interakcjonizmu swoistym paralelizmem:

po drugie, do zastąpienia indeterministycznego, tradycyjnego pojmowania ludzkiej wolności woli — swoistym, deterministycznym.

Dwa powyższe punkty omówimy kolejno w pracy niniejszej i pokażemy, iż występujące tam problemy i proponowane sposoby ich rozwiązywania, chociaż dziś zinterpretowane w oparciu o nowsze wyniki badań naukowych, przecież nie straciły na aktualności i nie wyzbyły się doniosłości.

1. LEIBNIZ NAZYWA FILOZOFIĘ KARTEZJUSZA „PRZEDSIONKIEM PRAWDY”

W jednym ze swych listów pisze Leibniz, że się podjął zadania uzgodnienia poglądów dawnych filozofów, których nazywa „metafizykami”, z myślicielami nowożytnymi, stojącymi na gruncie rozwijanej przez siebie „mechaniki”. Wskazuje też na Kartezjusza jako tego, który pierwszy podjął próbę syntetycznego połączenia owych przeciwstawnych postaw światopoglądowych. Stwierdza przy tym, że „Pan des Cartes uczynił to w stopniu niedoskonałym”, bo „zbyt szybkim przeskokiem doszedł do ustalenia większości dogmatów i rzec by można, jego filozofia stanowi zaledwie przedsiomek prawdy”.

Leibniz zarzuca Kartezjuszowi „nieznajomość prawdziwych praw mechaniki i ruchu, które by mogły doprowadzić do właściwego rozwiązania”. Te zaś prawdziwe prawa, jakich odkryciem szczyci się sam Leibniz, głoszą, jak dalej czytamy, „iż przyroda nie tylko zachowuje tę samą siłę, lecz także ten sam całkowity kierunek w prawach ruchu”. Gdyby zaś Descartes doszedł do tej prawdy, „to by nie żywił przekonania, jakoby dusza mogła zmieniać kierunek, choć nie siłę ciała”¹.

Jak zobaczymy, owo genialne odkrycie siły przez Leibniza-fizyka, o którym robi wzmiankę w cytowanym liście, stanie się źródłem długotrwałych kłopotów tych filozofów, którzy będą usiłowali posłużyć się nim dla wyjaśnienia wzajemnego stosunku zjawisk przyrody i ducha.

2. KARTEZJAŃSKI SCHEMAT STOSUNKU MIĘDZY CIAŁEM A DUSZĄ I RÓŻNICA W JEGO INTERPRETACJI

Descartes proponował taki schemat wzajemnego oddziaływania między ciałem a duszą: Oto bodziec zewnętrzny wywołuje proces fizjologiczny w naszym układzie nerwowym; ten

¹ Gerh. III (Odtąd symbol ten będzie oznaczał wydanie: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. C.I. Gerhardt. Berlin 1875—1890, Bände I—VII, a cyfra rzymska — odnośny tom), 606—607. Leib. (Ten zaś symbol oznaczać będzie zawierające przekłady z odnośnych tekstów oryginalnych wydanie: Mieczysław Gordon, *Leibniz*. Wiedza powszechna 1974) 147—149.

proces wywołuje nasze przeżycia poznawcze w duszy, które ją pobudzają do (wolnej) decyzji wyznaczającej reakcję, która się dokonuje za pośrednictwem procesu odśrodkowego w układzie nerwowym. Kartezjusz, z jednej strony, pojmując każde z wymienionych oddziaływań jako przekaz ruchu, pojętego fizykalnie; z drugiej strony podkreśla różnicę między przestrzennymi procesami w materii a nieprzestrzennymi procesami w duszy. Że zaś jako fizyk sformułował zasadę zachowania ruchu, przeto ujrzał dylemat następujący: Oto ruch cielesnej natury, idący od bodźca do mózgu, miałby zniknąć, przechodząc w przeżycie duchowe; a ruch w układzie nerwowym, powstały na rozkaz duszy, musiałby wzbogacać o pewne *quantum* ruch we wszechświecie — znowu wbrew zasadzie zachowawczej.

Otóż Kartezjusz rozwiązał — jak mu się zdawało — ów dylemat, podając, iż proces neurofizjologiczny pozostaje nieprzerwany i w ciele ruch dośrodkowy przechodzi w sposób ciągły w odśrodkowy. A rola duszy sprowadza się jedynie do zmiany kierunku ruchu w ciele².

I w tę to właśnie koncepcję uderzył Leibniz, traktując ją jako dowód dyletantyzmu Kartezjusza. Rozumowanie Leibniza było takie:

Przyjmuje on oba założenia swego poprzednika: a) i to, że oddziaływanie przyczynowe zawsze ma charakter przekazu siły, a zatem także charakter musiałoby mieć wzajemne oddziaływanie między ciałem i duszą; b) i to, że procesy psychiczne są *toto genere* różne od procesów fizykalnych (wziętych w szerokim sensie, więc także fizjologicznych).

Leibniz więc podejmuje dylemat Kartezjusza, ale odrzuca jego rozwiązanie. Bo zasadę zachowania ruchu przeobraża w zasadę zachowania siły i kierunku działania siły. A wobec tego uważa, iż interakcjonizm jest nie do utrzymania, i zastępuje go paralelizmem — w dziwacznej wersji „harmonii przedustawnej”:

„Zgodnie z mym systemem — pisze Leibniz — dusze nic nie zmieniają w zwykłym biegu (przemian) ciał... Dusze są posłuszne swoim prawom ...; a ciała również posłuszne swoim ... Oba te całkiem różne rodzaje bytów zgadzają się ze sobą i odpowiadają sobie wzajemnie jak dwa świetnie zsynchroni-

² Gerh.VI, 625; 208—209.

zowane zegary, chociaż posiadające zapewne całkiem różną konstrukcję". I Leibniz dodaje: „Jest to to, co nazywam harmonią przedustawną”³.

Nasz filozof nawiązuje do kartezjańskiego ujęcia zwierząt jako maszyn czy automatów, rozciągając tę kwalifikację także na ludzki organizm. Zarazem jednak przypisuje nie tylko człowiekowi, lecz także zwierzętom posiadanie dusz jako pierwiastków życiowych⁴.

Ale okazuje się, że owe duchowe „pierwiastki życia” wcale nie są potrzebne ciałom-automatom tak zwierząt, jak i człowieka. Oto mają słusność, powiada Leibniz, „ci, którzy wykazują kartezjanom, iż sposób, w jaki dowodzą, że zwierzęta są wyłącznie automatami, wiedzie do przyznania słusności komuś, kto by stwierdził możliwość ..., że wszyscy ludzie również stanowią zwykłe automaty”⁵.

W swej *Odpowiedzi* Baylowi (z której pochodziła ostatnia cytata) Leibniz wskazuje na możliwość skonstruowania przez ludzi takich automatów sztucznych, jakie by naśladowały „maszyny przyrody”, które „można by porównać bezbłędnie do statków samodzielnie zmierzających do przystani pomimo zbożeń i burz”⁶.

„Nie ulega najmniejszej wątpliwości” — czytamy tam również — „że jakiś człowiek mógłby skonstruować maszynę, która byłaby zdolna przechadzać się czas jakiś po ulicy i skręcać właśnie na rogach ulic”⁷.

Powyższą koncepcję naturalnych automatów przyrody, jak i automatów sztucznych, zapowiadających serwomechanizmy dzisiejszej teorii sterowania, Leibniz formułuje jeszcze dobitniej w swym *Liście do Milady Masham*: „Materia, chociaż pozbawiona świadomości, może działać w sposób właściwy dla osiągnięcia pewnego celu — bez tego, by nią oddzielnie kierowała jakaś istota rozumna”, mianowicie gdyby posiadała „strukturę właściwą dla kolejnych działań zgodnych z rozumem”⁸.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Gerh. IV. 559; Leib. 197.

⁶ Gerh. IV. 555—556; Leib. 191—192.

⁷ Tamże.

⁸ Gerh. IV, 478—479; Leib. 267—268.

⁹ Patrz Norbert Wiener, *Cybernetyka i społeczeństwo*, KiW 1960. 17—19.

3. JAKIE IDEE LEIBNIZA POTWIERDZA DZIŚ TEORIA STEROWANIA?

Powstała w naszym stuleciu *cybernetyka* nawiązuje w wieloraki sposób, jak stwierdza Norbert Wiener⁹, do koncepcji Leibniza. Stoi ona na gruncie pojęcia czysto materialnych automatów, zachowujących się tak, „jakby wcale nie było w nich duszy” (Leibniz), realizujących określone cele, „wbudowane w ich strukturę”; i zdolnych do ochrony owych funkcji od przeszkód im zagrażających.

Sztuczny żółw Waltera Greya wydaje się bardziej skomplikowany od Leibniza maszyny przechadzającej się po mieście. A quasi-cel w nią wmontowany — to nakaz dążenia ku światłu. Wykrywacz zaś pożaru na statku ma zadanie na pewno równie trudne, jak statek samodzielnie dopływający do portu¹⁰.

Co się tyczy zwierząt i ludzi, to wbudowane w nich zadanie, wedle W. Ross Ashbyego, stanowi utrzymanie ich funkcji organicznych w „dobrym przedziale”, noszącym miano „bycia żywym”.

W swym *Wstępie do cybernetyki* pisze Ashby, że pojęcie „utrzymania się przy życiu” jest tożsamościowe z pojęciem „stabilności” pewnego zbioru, stanowiącego organizm zwierzęcia lub człowieka.

A na pytanie: „Co utrzymuje się przy życiu z wpływem wieków?” — uczony odpowiada: „Nie indywidualny organizm, lecz pewne szczególnie dobrane komplety genów; a zwłaszcza te komplety, które prowadzą do wytworzenia takiego indywiduum, niosącego wewnątrz siebie komplet genów dobrze ochroniony, który w okresie życia jednego pokolenia może troszczyć się sam o siebie... Szczególnie duże szanse utrzymania się przy życiu... mają te komplety genów, które wywołują wytwarzanie się ... pewnego mechanizmu obronnego”. Właśnie też „dziś żyjące organizmy noszą na sobie głębokie piętno selektywnego działania tego odsiewu, trwającego dwa miliardy lat ...; obecnie prawie każda forma nosi ślady przystosowania się, warunkującego jej utrzymanie się przy życiu”¹¹.

Co się zaś tyczy schematu, oddającego rozumienie przez Kartezjusza i Leibniza procesu odruchowego u człowieka, to

¹⁰ Patrz Pierre de Latil, *Sztuczne myślenie*, PWT 1958, 264—268 i 56.

¹¹ W. Ross Ashby. *Wstęp do cybernetyki*, PWN 1961, 274—277.

zauważyć należy, iż od czasu I. Pawłowa i powstania teorii homeostazy w cybernetyce — schemat ten bardzo znacznie się rozbudował i skomplikował. Dziś wiemy m.in., że przejście od danego bodźca do następującej po nim reakcji organizmu człowieka lub zwierzęcia wiedzie poprzez współpracę trzech organów: korelatora, akumulatora oraz homeostatu.

Oto co czytamy na ten temat w książce Mariana Mazura p.t. *Cybernetyka i charakter*:

Człowiek, jako „system autonomiczny”, tj. „system zdolny do możliwie długiego trwania w otoczeniu”, musi zawierać, w charakterze podsystemów, następujące organy: „efektory, czyli organy oddziaływania na otoczenie ...; receptory, czyli organy do pobierania informacji z otoczenia, oraz korelator, czyli organ do przetwarzania i przechowywania informacji”. Nadto potrzebny jest „tor energetyczny”, który zapewnia dopływ do efektorów energii „umożliwiającej wykonywanie pracy niezbędnej w oddziaływaniach”. Tor ten zaś obejmuje: „alimentatory, czyli organy do pobierania energii z otoczenia, oraz akumulator, czyli organ do przetwarzania i przechowywania energii”. Wreszcie niezbędny jest „homeostat, czyli organ do przeciwdziałania przepływowi informacji i energii zmniejszającym możliwość oddziaływania systemu na otoczenie”.

I właśnie: „Receptory, alimentatory i efekторы są organami zapewniającymi styczność systemu autonomicznego z otoczeniem, przy czym receptory i alimentatory są wejściami systemu, efekторы zaś jego wyjściami... Do określonego oddziaływania na otoczenie jest potrzebny efektor przydatny do takiego właśnie oddziaływania”¹².

Jedną zaś z decydujących różnic między opisem funkcji takiego automatu przez cybernetykę — a opisem przez Kartezjusza podanym i akceptowanym przez Leibniza, dostrzec można w słowach prof. Mazura:

„Gromadzenie informacji w korelatorze i gromadzenie energii w akumulatorze umożliwia wykorzystywanie ich niezależnie od czasu pobierania”¹³.

¹² Marian Mazur, *Cybernetyka i charakter*, PIW 1976, 163—164.

¹³ Tamże, 165. Ale dla Mazura wcale nie istnieje problem wzajemnego oddziaływania między organizmem a przeżyciami duchowymi. Przeciwnie, podkreśla on urągliwie, że „spośród nonsensów, jakie w ciągu stuleci wypowiedziano na temat człowieka, najbardziej uporczywym okazało się zapewnienie o dwoistości ludzkiej natury: dusza — ciało, duchowy — materialny. Tamże, 243. „Nonsensom” zaś tym przeciwstawia Mazur twierdzenie, iż „wszelkie procesy są fizyczne... a w

Zwrócić też należy uwagę na selektywny charakter zarówno pobierania informacji, jak wyboru sposobu zwrotnego oddziaływania efektorów, które jest wyznaczone przez wzgląd na realizację właściwych zadań danego układu (tutaj: zapewnienia przetrwania).

A zatem bez względu na to, jaką reakcję wybierze serwo-mechanizm, nienaruszoną pozostanie zasada zachowania energii.

4. ALE, ZDANIEM LEIBNIZA, INTROSPEKCJA PRZEKONUJE NAS O ISTNIENIU ODRĘBNEJ DUSZY

Po zapoznaniu się z Leibniza koncepcją naturalnych maszyn czy automatów, celowo funkcjonujących bez ingerencji substancji duchowych — zadać musimy pytanie: Co więc upoważnia tego filozofa do uznania istnienia odrębnej duszy? I jaką rolę on jej wyznacza?

Odpowiedź brzmi: Dowodem istnienia duszy jest dla Leibniza doświadczenie wewnętrzne, i n t r o s p e k c j a („refleksja” w ówczesnej nomenklaturze). Leibniz bowiem wyraźnie akceptuje kartezjańskie „Cogito, ergo sum”.

W *Odpowiedzi Baylowi*¹⁴ czytamy: „Doświadczenie wewnętrzne obala doktrynę epikurejską (tj. materializm — M.G.). Chodzi tu o zawartą w nas świadomość owego Ja, posiadającego orientację w tym, co się dzieje w ciałach. A to postrzeżenie, nie dające się wyjaśnić kształtami i ruchami... każe nam uznać siebie za substancję niepodzielną”.

A więc rolą duszy jest — być odzwierciedleniem ciała. Czy tylko? — Nie, bo Leibniz mówi jeszcze: „Dusze są posłuszne swoim prawom, które polegają na pewnym określonym rozwijaniu postrzeżeń podług (n o r m) d o b r a i z ł a...”¹⁵.

Czyżby to miało znaczyć, że za zadanie, wbudowane w „automaty duchowe”, Leibniz uważa: czynić dobrze?

Ale takie zadanie zdaje się zakładać wolność woli w tradycyjnym sensie. Bo wszak normy „dobra i zła” zakładają

szczególności można wśród nich wyróżnić procesy fizjologiczne, psychiczne, technologiczne itd. Tamże, 58. — Otóż powyższe wypowiedzi prof. Mazura przypominają „fizykalizm” neopozytywistów, którego podstawową przesłanką jest odrzucenie introspekcji jako jednej z empirycznych podstaw ważności twierdzeń naukowych, i którzy każą psychologii zajmować się jedynie „intersubiektywnie sprawdzalnym” zachowaniem się człowieka.

¹⁴ Gerh.IV, 559—560; Leib. 197—198.

¹⁵ Gerh.VI, 540—541; Leib. 209.

możność niezdeteminowanego wyboru? A Leibniz, jak wkrótce zobaczymy, zwalcza tak rozumianą wolność woli. — Gdyby zaś za jedyną funkcję duszy uznał odzwierciedlanie ciała, to by ją przeobraził w takie jałowe zwierciadło, jakie biernie odwzorowuje nie tylko działające na „swoje” ciało bodźce, lecz i reakcje tego ciała, odczuwając je błędnie jako wyniki własnych decyzji!¹⁶

Lecz nieraz przez Leibniza powtarzane zdanie, że dusza jest identyczna z pierwotną siłą czynną¹⁷, zdaje się przeczyć opinii o duszy jako zupełnie biernym zwierciadle.

5. PRZYCZYNY KŁOPOTÓW KARTEZJUSZA I NIEPOROZUMIEŃ U LEIBNIZA SZUKAĆ TRZEBA W POMIESZANIU SIŁY FIZYKALNIE POJĘTEJ Z MOCĄ DUCHOWEJ NATURY

Bardziej wnikliwe zastanowienie nad źródłem większości kłopotów i paradoksów zarówno u Kartezjusza, jak u Leibniza, zdaje się prowadzić do wniosku, iż tkwi ono we wspólnym ich założeniu, jakoby wzajemne oddziaływanie pomiędzy ciałem a duszą musiało mieć charakter przekazu fizykalnie pojętej siły.

A przecież założenie to, które przyjmowali obaj myśliciele, zasugerowani własnymi genialnymi odkryciami w dziedzinie fizyki, było wyraźnie sprzeczne z ich koncepcją duszy jako nieprzestrzennego podmiotu przeżyć psychicznych. Bo wszak już w definicji ruchu lub siły zawiera się pojęcie przestrzennego kontaktu przyczyny i skutku.

Konsekwentne przeto trzymanie się koncepcji duszy jako substancji „myślącej” (szerzej: doznającej) a nieprzestrzennej, i pogodzenie tej koncepcji ze stale się narzucającymi faktami jej wzajemnego oddziaływania z fizjologicznymi procesami w przestrzennym ciele — możliwe jest jedynie przy stwierdzeniu, że prawa rządzące biegiem doznań psychicznych, jak

¹⁶ Patrz Gerh. VI, *Teodycea* § 52, 131: „Dusza ludzka jest pewnego rodzaju automatem duchowym, chociaż działania przypadkowe w ogóle, a działania wolne w szczególności nie miałyby być przeto konieczne jakąś koniecznością absolutną”.

¹⁷ Patrz: G. W. *Leibnizens mathematische Schriften*, C. I. Gerhardt, Berlin und Halle, Band VI 1860, 235: „Siła stanowi najgłębszą naturę ciała”; a pierwotna siła czynna „tkwi w każdej substancji cielesnej jako takiej”. — W ślad zaś za tym Leibniz stwierdza: „Siła pierwotna stanowi odpowiednik duszy lub formy substancjalnej”. Tak więc w wypowiedziach filozofa łatwo dostrzec następujący paradoks: siła fizykalna wywiera decydujący wpływ na wszystkie zjawiska świata materialnego; ale zarazem jest ona duszą, która w ogóle nie oddziałuje na świat materialny.

i wpływem tych doznań na fakty zewnętrznego świata materialnego, zakładają swego rodzaju moc duchową, *toto genere* różną od siły fizycznej.

Leibniz zdawał się mieć przeblýsk świadomości tego stanu rzeczy, gdy pisał w pracy *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel unique*: „Nie możemy nic wiedzieć o prawach Łaski i o tym, co Bóg nakazał w odniesieniu do dusz ludzkich w szczególności, poza tym, co mówi Pismo Święte, ponieważ są to rzeczy, o których wcale nie można się dowiedzieć rozumem i które poznajemy dzięki Objawieniu przez samego Boga.”¹⁸

A chociaż w cytowanej pracy dalej jest mowa o harmonii przedustawnej, to przecież stwierdzenie zasadniczej niemożności zgłębienia przez nasz umysł praw rządzących światem ducha powinno było skłonić filozofa do przyznania, że również prawa regulujące wzajemne oddziaływanie między sferą ducha a sferą materii ma miejsce, chociaż nie możemy rozszyfrować jego mechanizmów.

Ale tu nasuwa się jeszcze jedna wątpliwość. Oto jeśli przyjąć, iż organizmy ludzkie stanowią podklasę owych naturalnych automatów, w które wmontowane zadanie strzeszcza się w zapewnieniu przetrwania, to przecież do tak pojętych układów materialnych odnoszą się słowa Leibniza, że wszystko w nich przebiega tak, jak gdyby dusz w ogóle nie było. A w takim razie ludzkie doznania psychiczne¹⁹ i funkcje duchowe, wciśnięte (jak u Kartezjusza) między receptory a efekторы centralnego układu nerwowego — należałoby po prostu poddać cięciu brzytwy Ockhama (tj. odmówić im racji bytu).

Jednakże to, co Leibniz mówił o realizacji przez dusze ludzkie postulatów etycznych („norm dobra i zła”), zdaje się stawiać człowieka wobec świadomego wyboru jednej z dwu możliwości. I nie jest to po prostu kolizja „instynktu samozachowawczego” czy „gatunkowego” z postulatem krysto eschatologicznego „dobra duchowego”. Są to raczej zderzenia tendencji do zaspokajania osobistych i grupowych interesów

¹⁸ Gerh.VI, 533.

¹⁹ Przeciw utożsamieniu przeżyć psychicznych, postrzeganych przez introspekcję, z odnośnymi procesami neurofizjologicznymi, o których nasza wiedza ma za podstawę ekstraspekcję — skierowany jest mój artykuł: *Subiektywno-idealistyczne utożsamienie postrzeganego świata z treścią świadomości a wulgarno-materialistyczne utożsamienie przeżyć psychicznych z procesami neurofizjologicznymi*, *Studia filozoficzne* Nr 6(1979) — M. Gordon.

egoistycznych — z imperatywem nakazującym ratowanie innych ludzi czy całych grup ludzkich od cierpień, ucisku i niesprawiedliwości. I ratowanie całego rodzaju ludzkiego od zagiętych. I już nie instynktowna, lecz świadoma praca dla coraz pełniejszego opanowania przyrody oraz wciągnięcia jej zasobów w służbę ludzkości. — O takim celu ludzkich dążeń mówi Goethe w *Fauście*: „Oto ostatni, wielki kres mądrości: jeno ten godzien życia i wolności, kto je codziennie zdobywa. Tu wiek swój młody, męski i sędziwy przeżyją w walce i harcie mozolnym. Pragnę zobaczyć trud rzeszy ruchliwej, na wolnej ziemi mieszkać z ludem wolnym! (Tłum. Zegadłowicza)²⁰.”

Ale tam, gdzie ktoś powinien — zgodnie z wymogiem normy etycznej — dokonać wyboru tego, co lepsze, zakłada się, że może wybrać jedną z dwu ewentualności. A pojęcie takiej możliwości wyboru — to tradycyjne rozumienie wolności woli.

Tak więc w charakterystyce działania duszy, ujętej na sposób kartezjański, pojawia się element obcy opisom procesów przyrodniczych, mianowicie ocena etyczna, wyznaczona przez normy-imperatywy. A wraz z tą oceną pojawia się słynny problem wolności woli.

6. SPÓR LEIBNIZA Z KARTEZJUSZEM CO DO ISTOTY WOLNOŚCI WOLI

Kartezjusz postawił problem wolności woli w swych *Zasadach filozofii*. Rozumie on ją w sensie tradycyjnym, a więc jako brak jednoznaczności z determinowania którejś z możliwych decyzji przez jakieś przyczyny i prawidłowości tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne.

Dla Kartezjusza to, „iż jest wolność woli, ... tak dalece jest jasne, że należy to zaliczyć do pierwszych i najpowszechniejszych pojęć z tych, które nam są wrodzone”.

Inaczej mówiąc, filozof ten uważa prawdę o wolności woli za nam wrodzoną i aprioryczną. A wszak zgodnie z jego po-

²⁰ Owa synteza z genialnego dzieła Goethego, stanowiąca odpowiedź na pytanie o istotny sens życia człowieka — to w gruncie rzeczy powtórzenie tej idei z *Księgi Rodzaju*, którą Papież Jan Paweł II wziął za podstawę encykliki *Laborem exercens*. „Człowiek jest obrazem Boga — czytamy w Encyklice — między innymi dzięki nakazowi utrzymanemu od swego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną... Słowa o czynieniu sobie ziemi poddaną wskazują na wszystkie zasoby, które ziemia kryje w sobie, a które przy pomocy świadomego działania człowieka mogą być odkryte i celowo wykorzystane przez człowieka”.

glądem każda taka *idea innata* zawiera notoryczną prawdę absolutną: „Tak dalece świadomi jesteśmy wolności, która jest w nas, że nie ma niczego, co byśmy oczywiście i doskonalej pojmowali”.

Z drugiej jednak strony — mówi Kartezjusz — „Uświadamiamy sobie niezmierną moc (Boga)”, ze względu na którą „nie godzi się sądzić, jakobyśmy mogli cokolwiek uczynić, co by przedtem przez Niego nie było z góry zarządzane”.

Descartes świadomy jest „wielkich trudności”, jakie powstają, kiedy usiłujemy” pogodzić to Boskie ustanowienie z góry (*preordinationem*) z wolnością naszego wyboru”. Ale decyduje się ostatecznie na uznanie wolności woli w owym tradycyjnym rozumieniu, motywując swą decyzję następująco:

„Byłoby absurdem dlatego, że nie pojmujemy jednej jakiejś rzeczy, o której wiemy, iż ze swej natury musi być dla nas niepojęta, wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy”²¹.

Otóż na powyższe wywody Kartezjusza Leibniz replikuje, iż odwołanie się do rzekomego poczucia oczywistości, które miało stanowić rację dla uznania wolności woli (jak ją rozumie Kartezjusz) — nie posiada siły dowodowej. Nie możemy wszak postrzec naszej niezależności i nie zawsze potrafimy przejrzeć cały łańcuch przyczyn, od których zależy nasza decyzja. Leibniz zarzuca też Kartezjuszowi brak rozróżnienia „chęci chcenia” i „chęci czynu”: Samo chcenie — mówi on — ogłaszać przedmiotem wolnej woli, byłoby niejasnością. My chcemy, właściwie mówiąc, działać, ale nie chcemy chcieć”. Owa zaś chęć chcenia ma być tradycyjnie pojętą wolnością woli, którą Leibniz uważa za niemożliwą, podczas gdy chęć czynu, uznana przezeń za właściwą wersję wolności woli, uważa za nie sprzeczną ze zdeterminowaniem, lecz je zakładającą²².

7. LEIBNIZA ROZRÓZNIENIA I POMIESZANIA TERMINOLOGICZNE TORUJĄ DROGĘ SWOISTEMU UJĘCIU WOLNOŚCI WOLI

Kluczem do zrozumienia Leibniza mistyfikacji, zmierzającej ku faktycznemu odrzuceniu wolności woli — przy pozorach jej zachowania — jest jego koncepcja hierarchii konieczności.

Leibniz przyjmuje za pierwotne i nie podlegające zdefiniowaniu (bo bezpośrednio uchwytnie dla intuicji intelektualnej)

²¹ René Descartes, *Zasady filozofii*, PWN 1960, 26—27.

²² Patrz: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, A. Foucher de Careil. Paris 1858, 180; Gerh. VI, § 50—51, 130.

pojęcie możliwości. Natomiast pojęcie konieczności, jak uważa, da się sprowadzić do pojęcia możliwości: Konieczne jest dlań to, czemu coś przeciwnego nie jest możliwe (bo jest zakazane).

I właśnie stosunki konieczne, tj. prawidłowości obiektywne, mają u Leibniza charakter zakazów istnienia lub występowania określonych rzeczy lub faktów. Zdaniem filozofa ma też miejsce hierarchia owych praw-zakazów. I tak, najpierw mamy do czynienia z prawami logiki i matematyki czystej. Oto nic, co by się miało wyłamać spod któregośkolwiek z tych praw, nie mogłoby istnieć.

Ale na światy możliwe, tj. zbiory bytów możliwych, bo nie zakazanych przez prawa logiki i matematyki, czyli przez konieczność absolutną — zostaje nałożony inny jeszcze zakaz, mianowicie zakaz bycia mniej doskonałym. Zakazów, noszący miano „zasady stosowności”, lub „prawa bycia lepszym” (*Principium convenientiae sive Lex melioris*), decyduje o powołaniu do istnienia tylko „najlepszego z możliwych światów”. Bo ta zasada stosowności, reprezentująca tzw. „konieczność moralną”, stanowi zarazem nakaz tego, co najlepsze.

W swych wypowiedziach o powyższych sprawach Leibniz posługuje się dwoistą terminologią. I tak, prawa-zakazy logiki i matematyki, tj. konieczność absolutną, często nazywa po prostu „koniecznością” (bez przydawki). Natomiast to, co nie zakazane przez ową konieczność bez przydawki, raz nazywa „przypadkowością” lub „wolnością”, raz „koniecznością moralną” (tam, gdzie chodzi o nakaz czy zakaz wydany przez zasadę stosowności). Przypadkowe jest więc dla niego to, co zdeterminowane przez prawa przyrody lub prawa następstwa przeżyć psychicznych w duszy, a zatem co wyznaczone przez konieczność moralną.

Nie ma zaś dla Leibniza, i być nie może, czegoś nieokreślonego, tj. nie zdeterminowanego przez żadne prawidłowości. — A właśnie wolność woli w sensie tradycyjnym i kartezjańskim ma być, zdaniem autora *Teodycei*, ową nieokreślonością, którą odrzuca bezwzględnie.

8. DLA LEIBNIZA WOLNOŚĆ — TO ANI KONIECZNOŚĆ ABSOLUTNA, ANI NIEOKREŚLONOŚĆ

„Wolność — pisze Leibniz jest samorzutnym działaniem... U człowieka lub innej substancji rozumnej... zwie się działaniem wolnym. Samorzutność jest przypadkowością bez przy-

musu, czyli to, co samorzutne, nie jest ani konieczne, ani wymuszone. *Przypadkowe* czyli niekonieczne jest to, czemu przeciwstawne nie zawiera sprzeczności. ... *Nieokreśloność* natomiast mamy wówczas, gdy ma miejsce mocniejsza racja, aby raczej stało się to, aniżeli tamto. Przeciwstawia się jej *zdeteminowanie*". Otóż, kontynuuje Leibniz, „wszystkie działania jednostkowych substancji są przypadkowe... Jednak wszystkie ich działania są *zdeteminowane*, a *nigdy* nie są *nieokreślone*... Wolność nieokreśloności jest niemożliwa”²³.

To co Leibniz mówi o wolności duchów stworzonych, odnosi też do Boga: „Bóg czyni to, co najlepsze, nie z konieczności, ale ponieważ chce tego”. Na dalsze pytanie, „czy by Bóg miał *chcieć* z konieczności, czy dobrowolnie, tj. czy na mocy Swej natury, czy też Swej woli” — filozof daje odpowiedź: „Z pewnością Bóg nie może *chcieć* dobrowolnie, bo wówczas mielibyśmy *chcenie* *chcenia* i tak dalej w nieskończoność”. Zatem Bóg „chce tego, co najlepsze, na mocy swej własnej natury”. Na przewidywaną replikę: „A więc chce z konieczności” — Leibniz daje odpowiedź: „Uznaję wraz ze św. Augustynem, że konieczność ta jest błogosławiona”. — Ale jest to, dodaje filozof, konieczność „hipotetyczna”, a nie absolutna; tak jak, z drugiej strony, jakaś rzecz nie powołana do istnienia jako nienajlepsza, „pozostaje możliwą na mocy swej natury, chociaż nie była możliwa ze względu na Boską wolę. Możliwym bowiem na mocy swej natury nazwalibyśmy to, co samo w sobie nie zawiera sprzeczności”²⁴.

W *Teodycei* też czytamy: „Bóg nie mógłby uczynić świata innym niż najlepszy. Ale ta konieczność jest jedynie moralna... Ta konieczność moralna nakłania Boga, aby czynił wszystko jak można najlepiej”²⁵.

A tak Leibniz, który zamierzał pogodzić katolików z protestantami w ich sporze o posiadanie przez człowieka wolności woli — stworzył tylko pozory pogodzenia. Bo wolność w tradycyjnym rozumieniu, o którą wszak chodziło w sporze, obdarzona przez niego pogardliwą nazwą „nieokreśloności”, została przez naszego filozofa odrzucona i zastąpiona faktycznie koniecznością, nazywaną raz „zdeteminowaniem”, raz „koniecznością moralną”.

²³ Gerh.VII, 108—109.

²⁴ Patrz: *Textes inédits de G. W. Leibniz d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Gaston Grua. Paris 1948, 289. Leib. 170—171.

²⁵ Gerh.VI, *Teodycea* § 201, 236; Leib. 181—182.

Scharakteryzujmy raz jeszcze istotę różnicy między dopiero co streszczonym poglądem Leibniza a kartezjańskim rozumieniem wolności woli: Oto Leibniz podporządkowuje wszystkie ludzkie akty woli zasadzie determinizmu, tj. swej słynnej „zasadzie racji dostatecznej”. Pisze on, że nasza „decyzja nigdy nie jest całkiem dowolna, lecz zawsze posiada jakąś rację”. A ów „aksjomat, że *Nic się nie dzieje bez przyczyny lub że nie ma nic bez racji*, zaliczyć należy do najdonioślejszych”²⁶.

Te zaś racje (przyczyny), które determinują jakikolwiek akt woli, to dla Leibniza bądź ten z dwu przeciwstawnych motywów rozumowych, który przeważa w świadomości mającego podjąć decyzję, bądź w wypadku konfliktu motywu i pobudki uczuciowej: większa moc tego lub tamtego czynnika. Mogą zaś one pochodzić albo z samej stojącej przed decyzją duszy, albo ze świata zewnętrznego:

„Zdeterminowanie duszy nie pochodzi jedynie ze współdziałania przyczyn różnych od duszy i jej skłonności, lecz także od stanu samej duszy... Tak więc wszystkie przyczyny zewnętrzne i wewnętrzne razem wzięte sprawiają, że dusza zostaje zdeterminowana w sposób pewny, choć nie w sposób konieczny. Bo nie zawierałoby sprzeczności jej zdecydowanie się na coś innego, skoro wolę można nakłonić, ale nie można jej przymusić”²⁷.

W przeciwieństwie zaś do powyższego deterministycznego pojmowania każdej decyzji ludzkiej przez Leibniza — kartezjańskie tradycyjne rozumienie wolności woli stanowi pogląd, że pewne nasze decyzje są „spontaniczne” w sensie: nie zdeterminowane ani przez mocniejszy motyw, ani mocniejszą pobudkę; nie są też wyznaczone przez żadną prawidłowość przyrody.

9. W CZYM, JAK SIĘ ZDAJE, SŁUSZNOŚĆ MA KARTEZJUSZ, A W CZYM LEIBNIZ?

Opowiedzieć się wypadnie za kartezjańskim poglądem, przypisującym człowiekowi wolność woli w tradycyjnym rozumieniu. Bo trzeba odwołać się tutaj do *consensus gentium* — czy to w sensie, w jakim je brał Kartezjusz, tj. poczucia oczywistości stanowiącego znamię *prawdy a priori*, czy w sensie instynktownego „poczucia podmiotowego”, którego (jak

²⁶ Gerh.VII, 300—301.

²⁷ Gerh.VI, *Teodycea* § 371, 335.

pisze cytowany przez du Bois-Reymonda Galiani) „wystarczy, aby powstało sumienie, jego wyrzuty, sprawiedliwość, nagrody i kary”²⁸.

Natomiast co się tyczy wątpliwości Kartezjusza, czy by grzechy ludzkie miały być z góry nakazane przez Boga, to logiczna wydaje się odpowiedź Leibniza: „Bóg... nie tyle dekretuje popełnienie grzechów, ile aktualizację pewnych substancji możliwych, w których pełnym pojęciu zawiera się — *sub ratione possibilitatis* — grzech popełniony z wolnej woli, zarówno jak cały ciąg rzeczy, który ma być dopuszczony do istnienia, a którego składnikami są te substancje... Tajemnicami przekraczającymi całą zdolność (naszego) pojmowania są racje, dlaczego jedna seria rzeczy została przez Boga przełożona nad inne”²⁹ — Wiemy zaś z szeregu innych wypowiedzi Leibniza, że uważa on za rację wyboru właśnie tego z możliwych światów, iż okazał się na n a j l e p s z y m: „Kiedy Bóg decyduje się na stworzenie czegoś, toczy się (w jego umyśle) walka między wszystkimi możliwościami... A powoduje się On tymi, które razem wzięte dają najwięcej realności, najwięcej doskonałości”³⁰.

Tę samą koncepcję ilustruje Leibniz przykładem grzechu Adama: „Adam zgrzeszył dobrowolnie i... Bóg dostrzegł jego grzech, gdy rozpatrywał możliwego Adama” jako integralny składnik tego z możliwych światów, który wybrał jako najlepszy³¹.

Co prawda pisząc o grzechu popełnionym „z wolnej woli” Leibniz ma na myśli własną koncepcję wolności, leżącą w ra-

²⁸ Emil du Bois-Reymond: *Siedem zagadek wszechświata* 1898, 47. Zacytowane zdanie Galianiego nie jest wyrazem poglądu du Bois-Reymonda, lecz jednej z dwu przeciwstawnych odpowiedzi na pytanie o akceptację wolności woli, które są wyznaczone przez dwie odrębne sfery ludzkich dociekań: fizyki oraz etyki. Oto mianowicie „zakres etyczny” postuluje wolność woli, natomiast „zakres fizyczny”, z którym sympatyzuje du Bois-Reymond, zakładając determinizm i monizm materialistyczny, wyklucza ową wolność, która musiałaby rzekomo udeżyć w zasady zachowawcze.

²⁹ Foucher de Careil, op. cit., 182—183.

³⁰ Gerh.VI, *Teodycea*, § 201, 236; Leib. 166.

³¹ Gerh.VI, *Teodycea*, § 369, 334; Leib. 186. Patrz także § 52, 131. „Ponieważ wyrok Boski polega wyłącznie na postanowieniu podjętym po dokonaniu porównania wszystkich światów możliwych dla wybrania tego, jaki jest najlepszy, wraz z tym wszystkim, co ten świat zawiera, przeto widzimy, że wyrok ten nic nie zmienia w rozkładzie rzeczy i że pozostawione są one takimi, jakie były w stanie czystej możliwości... A tak to, co przypadkowe i wolne, nie traci pod wpływem Bożego wyroku tych cech tak samo, jak pod wpływem Boskiego przewidywania”.

mach założonego przezeń determinizmu. Tym niemniej wy-daje się, że w świetle metafory Boga wybierającego jeden z możliwych światów, w którym składnikami integralnymi są dopasowani do całości danego universum ludzie, w pewnych punktach czasoprzestrzennych popełniający grzechy — da się przyjąć, iż te ich czyny nie były zdeterminowane.

I taka koncepcja harmonizuje chyba z teologią chrześcijańską, tak wyjaśniającą genezę grzechu: Oto Bóg w Swym miłosierdziu stwarza ludzi³² dla ich wiecznego szczęścia. Ale w Swej sprawiedliwości wie, że to szczęście może być jedynie nagrodą za czynienie dobra, a unikanie zła. A przecież czynić dobrze lub źle mogłyby tylko istoty wolne, mające możliwość wyboru, nie zdeterminowane w swych decyzjach przez jakieś racje-przyczyny i racje-prawidłowości. Nie jest więc paradoksem, że możliwość grzechu, jak i faktyczne jego popełnianie — zostały dopuszczone przez Najmiłosierniejszego.

Tak się też przedstawia — wyluskana z metafor — istotna koncepcja *Teodycei Leibniza*.

ÜBER DEN EINWENDEN, WECHLE LEIBNIZ GEGEN DESCARTSCHE FASSUNG DES DUALISMUS ANFÜHRT

Zusammenfassung

Descartes, wie später Leibniz, vergebens sich bemühten die auf Selbstprüfung (auf *Cogito ergo sum*) basierende, metaphysische Behauptung der Existenz der unräumlichen Seele und ihrer Wechselwirkung mit dem räumlichen Körper — in Übereinstimmung mit der, in Physik von ihnen entdeckten Erhaltungssprinzip zu bringen. Der Grund dieses Sachverhalts liegt in der Überzeugung beider Philosophen, als ob die einzige Art der kausalen Einwirkung — auch im seelichen Bereiche — die Übertragung der physikalisch begriffenen Kraft wäre. Aber doch ein räumliches Element, das im physikalischen Begriffe der Kraft steck — im voraus das benutzung dieses Begriffs in Bezug auf die unräumlichen Seelen ausschliesst. Und wir sollen die spezifisch seeliche Macht von der physikalischen Kraft scharf unterscheiden.

Auch der indeterministischer Begriff des freien Willen, welcher Descartes annimt, Leibniz aber ablehnt, nur bei der Abgrenzung der seelichen Macht von der physischen Kraft anerkannt werden kann.

³² Oczywiście to stworzenie człowieka rozumieć należy nie jako nagle powzięty wyrok Boży, lecz jako ostatnie ogniwo procesu ewolucji biologicznej na Ziemi, powstałej uprzednio w wyniku ewolucji kosmicznej — przy czym wszystkie wchodzące tu w grę prawidłowości przynależały pierwotnie do tego ze „światów możliwych”, który jako najlepszy został wybrany i powołany do istnienia.