



Krzysztof Rojek

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID: 0000-0003-1831-3956

e-mail: krzysztof.rojek@mail.umcs.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.015>

## Kwestia wolności w ujęciu Spinozy i Leibniza a perspektywa kompatybilistyczna

### Wprowadzenie

Filozoficzne rozważania na temat wolności i wolnej woli od wieków mierzą się z trudnością uzasadnienia obu kategorii w kontekście tez deterministycznych i indeterministycznych. Złożone i interdyscyplinarne dociekania nad statusem podmiotu w procesie decydowania poprzedza potrzeba ontologicznego uzasadnienia jego statusu w kontekście ograniczeń ze strony różnorodnych form konieczności i pozornej swobody losowości. Jeżeli koncepcje wolnej woli uwzględniają podłoże ontologiczne, to najpewniej wyrastają albo z opozycji do determinizmu lub indeterminizmu, albo z próby sprostania jeszcze trudniejszemu wyzwaniu: pogodzenia ze sobą konieczności i wolności. Pierwsze stanowiska nazywamy inkompatabilistycznymi. Wyrastają one z fundamentalnego oddzielenia konieczności od wolności. Choć koncepcje te nie są w stanie uniezależnić wolności woli od determinacji, w swym podstawowym założeniu traktują determinizm kauzalny jako główne zagrożenie dla wolności. Takie stanowisko przedstawia wielu badaczy wolności, choć nie Gottfried Wilhelm Leibniz, dostrzegający w przyczynowości konieczną podstawę wolności woli. Stanowisko odmienne od inkompatabilizmu

jest dziś nazywane kompatybilizmem. To drugie zdaje się na pierwszy rzut oka korespondować z filozofią wolności Barucha Spinozy<sup>1</sup>.

Argumentacje obu filozofów ukazują istotne i zasadnicze trudności, z jakimi mierzą się niezmiennie stanowiska wobec jakże dziś wieloznacznej wolnej woli. Wieloznaczność tyczy się bowiem nie tylko „wolności”. Determinizm w swym wieloznacznościowym rozumieniu również wymyka się jednoznaczności, a podważenie jego ontologicznego rozumienia nie neguje jego znaczenia epistemologicznego ani metodologicznego. W klasycznym rozumieniu determinizmem należy nazwać ontologiczne stanowisko głoszące, że każde zdarzenie występujące w świecie fizycznym dokonuje się nieuchronnie na mocy bezwzględnej konieczności określanej przez związek przyczynowo-skutkowy. Ciąg zdarzeń odbywa się jednotorowo, a argumentacja za tzw. alternatywnymi wyborami w sytuacji decyzyjnej nie ma znaczenia, gdyż podmiot ostatecznie i tak jest zobligowany do działania dyktowanego przez określone, zewnętrzne i wewnętrzne przyczyny. Ontologiczne założenie dotyczące konieczności zdarzeń w świecie przekłada się na epistemologiczne założenie związane z możliwością zdobywania obiektywnej wiedzy na temat świata i jego koniecznych zdarzeń (tzw. determinizm epistemologiczny), czego symbolem jest tzw. Demon Laplace’a, stworzony przez Pierre’a Simona de Laplace’a, dysponujący taką wiedzą<sup>2</sup>. Metodologiczny determinizm, zwany także metodą deterministyczną, wyraża się z kolei w metodyce dyskursu naukowego opartej na logicznej konieczności<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Kwestię tę poruszam w: Krzysztof Rojek, „Filozofia wolności Barucha Spinozy w kontekście interpretacji kompatybilistycznej”, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I (Philosophia-Sociologia)* 43(2) (2018): 55–71. Niniejszy tekst przytacza i rozwija część zawartych tam wniosków z uwzględnieniem i odniesieniem do stanowiska Leibniza.

<sup>2</sup> Andrzej Koleżyński, „Determinizm Laplace’a w świetle teorii fizycznych mechaniki klasycznej”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 40 (2007): 60; Pierre Simon de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 3–4, DOI: 10.1017/CBO9780511693182; wersja angielska: Pierre Simon de Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities* (New York–London: John Wiley & Sons/Chapmann & Hall, 1902), 4, dostęp 14.05.2021, <https://openlibrary.org/books/OL24155054M/>; Karl Raimund Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, przeł. Adam Chmielewski (Kraków: Znak, 1996), 59–62.

<sup>3</sup> Różnicę i stosunek między łączącymi się ujęciami determinizmów charakteryzuję w: Krzysztof Rojek, „Zmierzch determinizmu i kategoriałna otwartość determinacji w kontekście wyjaśniania problemu wolności”, *Kultura i Wartości* 31 (2021): 43–61.

Klasyczna argumentacja na rzecz wolności wyklucza istnienie konieczności w świecie na rzecz istnienia wolności i na odwrót. Za niemożliwością współistnienia wolności i determinizmu (szerszego znaczeniowo od kategorii konieczności) opowiadają się inkompatybiliści, a próby pogodzenia ze sobą terminów „wolność” i „konieczność” przypisuje się właśnie kompatybilistom. Sama konieczność jest rozumiana przez obu filozofów inaczej niż w licznych klasycznych i współczesnych obliczach sporu: *liberum arbitrium* a determinizm.

W pracy nie będę dążył do zamknięcia fundamentalnego sporu między stanowiskami kompatybilistycznymi i inkompatybilistycznymi. Ograniczę się do jednego z tych stanowisk. Co więcej, przeciwko określeniu Spinozy jako kompatybilisty przemawia przede wszystkim zaniegowanie przez niego istnienia kategorii wolnej woli i ograniczenie się do rozważań nad wolnością podmiotu. Z powodu tej zasadniczej trudności będę mówił o zgodności w doborze argumentów, nie będę zaś przypisywał Spinozie ani Leibnizowi miana kompatybilisty ani inkompatybilisty. Ich koncepcje wykraczają bowiem poza współczesne ramy stanowisk. Perspektywa rozwiązania problemu wolnej woli wymaga wyjścia poza sztuczne ramy kategorialne<sup>4</sup>, gdyż każde z obu stanowisk akcentuje tę samą perspektywę problemową, a nawet aporie, z którymi mierzą się filozoficzne koncepcje wolnej woli niezależnie od epoki historycznej, w jakiej rozwijany jest problem.

## Wolność w ujęciu Spinozy

Należy rozpocząć od Spinozjańskiej definicji wolności:

Wolną nazywa się rzecz, która istnieje jedynie z konieczności swojej natury i sama siebie tylko determinuje do działania; konieczną zaś lub raczej przymuszoną taką, którą inna determinuje do istnienia i oddziaływania w sposób ściśle określony<sup>5</sup>.

Wskazane wyżej ujęcie wolności nadaje jej przede wszystkim nieatrybutywny status. Wolność nie jako konieczna, ale możliwa do posiadania cecha podmiotu nie współtworzy istoty ludzkiej. Człowiek w takiej interpretacji nie *jest* wolnością, jak głosili chociażby egzystencjaliści,

---

<sup>4</sup> Tamże: 58.

<sup>5</sup> Baruch Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, cz. I, def. VII, przeł. Ignacy Myślicki (Warszawa: PWN, 1954), 4.

a wolny może być w zależności od swoich działań. Wolność jest możliwa do zdobycia przez człowieka tak, jak możliwa do zdobycia jest jego wiedza o przyrodzie, a zwłaszcza o prawach w niej obowiązujących i nią kierujących.

Łączenie przez Spinozę wolności z koniecznością jest nieakceptowalne z perspektywy inkompatybilizmu – ta perspektywa nie będzie analizowana. Fundament powszechności i konieczności praw przyrody stanowi nie mniej powszechny determinizm kauzalny. Konieczność w interpretacji Spinozy nie tylko jest neutralna wobec wolności człowieka, ale wręcz umożliwia jej istnienie zamiast je negować. To działanie oparte na racjach rozumowych stanowi warunek *sine qua non* wolności, a nie niezależność czy immanencja wobec przyrodniczej konieczności.

Warte przytoczenia jest zastrzeżenie Ludwika Meijera<sup>6</sup> do dualizmu psychofizycznego Kartezjusza. Meijer głosi, że umysł pozostaje nierozzerwalnie związany z rozciągłością ciała<sup>7</sup>, a próby ich substancjalnego wydzielenia skutkują klasycznymi aporiami związku psychofizycznego oraz wolności. Spinoza twierdzi, że działanie jednostki jest wolne jedynie wówczas, gdy człowiek działa w zgodzie z własną, rozumną naturą, czyli w sposób konieczny<sup>8</sup>. Nie jest to działanie bezprzyczynowe; jest rozumową adaptacją jednostki do determinantów kreślących kate-

<sup>6</sup> „[...] Myślenie, podobnie jak rozciągłość, niczym nie jest ograniczone; podobnie też jak ciało ludzkie jest rozciągłością nie w sensie bezwzględnym, lecz tylko rozciągłością w określony sposób ograniczoną przez ruch i spoczynek na mocy praw natury rozciągłej, tak i dusza ludzka czy też duch jest myśleniem nie w sensie bezwzględnym, ale tylko w określony sposób ograniczonym przez idee stosownie do praw natury myślącej; myślenie to, jak wnioskuję, z koniecznością istnieje, skoro tylko istnieć zaczyna ciało ludzkie. Bez trudu, jak sądzi, można na podstawie tej definicji wykazać, że wola nie różni się od rozumu, a tym bardziej, że nie rozporządza taką swobodą, jaką Kartezjusz jej przypisywał”, Ludwik Meijer, „Do życzliwego czytelnika. (Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione)”, w: Baruch Spinoza, *Pisma wczesne*, przeł. Leszek Kołakowski (Warszawa: PWN, 1969), 9–10; tamże, 257; Rojek, „Filozofia wolności Barucha Spinozy”: 64–66.

<sup>7</sup> Emilia Zawadzka, „Baruch Spinoza i jego związki z filozofią Kartezjusza. Problem myślenia ludzkiego”, *Studia z Historii Filozofii* 1(10) (2019): 199 i 205; Jolanta Żelazna, „Teoria afektów w *Etyce*”, w: Jolanta Żelazna, *Substancja jak światło? Wybrane pojęcia i problemy filozofii Spinozy* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010), 108.

<sup>8</sup> „[...] Ani wiara prawdziwa, ani mniemanie, ani oba razem nie są w stanie od afektów nas uwolnić. Jedynie trzeci sposób poznania, to znaczy wiedza prawdziwa, może nam dać wolność od afektów”, Baruch Spinoza, „Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości”, w: Spinoza, *Pisma wczesne*, 299–300.

gorialne ramy jej wolności. Taka wewnętrznie warunkowana konieczność nie stanowi zaprzeczenia wolności, lecz jest jej fundamentem.

Według drugiego z istotnych tu założeń Spinozy wolność zachowuje swój status jedynie wówczas, gdy nie podlega przymusowi zewnętrznemu. Niderlandzki badacz wyraźnie odróżnia neutralną konieczność przyczynowo-skutkową od ingerencji zewnętrznych determinantów w wolność jednostki. W swoim rozumieniu konieczności Spinoza ujmuje determinizm w jego szerokim zakresie: nie tylko jako klasyczne założenie ontologiczne, ale przede wszystkim w jego fundamentalnym znaczeniu metodologicznym (wymagającym racjonalnego poznawania praw przyrody)<sup>9</sup>. Traktuje konieczność nie jako zewnętrzne ograniczenie, lecz jako obiektywną prawidłowość obejmującą zarówno Boga, czyli świat (*Deus sive natura*), jak i zawarte w nim byty rozumne i nierozumne<sup>10</sup>. Z miłosnego zjednoczenia się jednostki z Bogiem (działającym z konieczności własnej natury) wyłania się tzw. prawdziwa wolność ludzka. Słowami Spinozy:

Jest to trwałe istnienie, które osiąga nasz intelekt dzięki bezpośredniemu zjednoczeniu z Bogiem, iżby mógł w samym sobie wytwarzać idee, a poza sobą rodzić skutki całkowicie z naturą jego zgodne, tak wszelako, by skutki te nie były poddane żadnym zewnętrznym przyczynom, co by je zmienić zdołały lub przekształcić<sup>11</sup>.

Przemysław Gut zwraca uwagę na trzy istotne własności wolności: jej nieatrybutywność, stopniowalność oraz warunkowość. Wszystkie własności są ściśle ze sobą związane: podmiot staje się wolny, gdy zwiększa swoją wiedzę na temat przyczyn zdarzeń w świecie, a wiedzę ugruntowującą jego wolność zdobywa za sprawą poznania rozumowego. Wolność nie ma statusu przygodnego<sup>12</sup>, jej posiadanie jest ściśle uzależnione od rozwijanych kompetencji poznawczych podmiotu<sup>13</sup>. Posia-

---

<sup>9</sup> Popper, *Wszechświat otwarty*, 24–37, 58–61.

<sup>10</sup> „Tak więc, skoro nie ma żadnej rzeczy, co by miała moc już to utrzymania samej siebie w istnieniu, już to wytworzenia czegokolwiek, to pozostaje nam tylko wyciągnąć wniosek, że Bóg jest i być musi jedyną przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy i że wszystkie chcenia przez niego są zdeterminowane”, Spinoza, „Traktat krótki”, 292, 299, 317, 323–324.

<sup>11</sup> Tamże, 326–327.

<sup>12</sup> Przemysław Gut, „Spinozjańska koncepcja wolności jako działania rozumnego, zgodnego z naturą i cnotliwego”, *Roczniki Filozoficzne* 1(58) (2010): 58.

<sup>13</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* (Warszawa: PWN, 1958), 301.

dania wolności nie należy traktować w sposób dychotomiczny, a tym bardziej binarny.

Leszek Kołakowski charakteryzuje stanowisko Spinozy nie tylko w opozycji do podejścia Kartezjańskiego, ale i do panujących wówczas celowościowych przesądów dotyczących natury – w szczególności występowania cudów w przyrodzie<sup>14</sup>. Podkreśla również stopniowalny charakter wolności i zasadność odejścia Spinozy od tradycyjnego pojmowania *liberum arbitrium* oraz odrzucenia nierokującej nadziei (a nawet zgubnej – sic!) interpretacji wolności jako ludzkiej, atrybutywnej niezależności od konieczności<sup>15</sup>.

Krytyce Spinozy ulegają też mylne założenia na temat wolności. Te wynikają z braku zrozumienia zasad mechanistycznego determinizmu, któremu podlegają wszystkie byty przyrodnicze: „żadna oddzielna rzecz nie istnieje mocą konieczności własnej, ale tylko mocą konieczności całego wszechświata we wszystkich jego uwarunkowaniach wzajemnych”<sup>16</sup>. Deterministyczna struktura przyrody nie zawiera luk, a ich uścisłe szukanie stawia jednostkę w tragicznej i beznadziejnej sytuacji<sup>17</sup>.

Lokowanie wolności w pojęciu przypadku, a nawet przygodności (jak czynią libertarianie), spotyka się z zasadniczym sprzeciwem kompatybilistów, co pozostaje zbieżne z zasadami ontologii Spinozy. Przypadkowość wymyka się nie tylko kontroli podmiotu, ale, co więcej, kontroli przyrody<sup>18</sup>. Ten swoisty cud wobec deterministycznego świata stanowi rodzaj determinacji zewnętrznej, jak ślepy los (ang. *chance*)

<sup>14</sup> Tamże, 297.

<sup>15</sup> Tamże, 301.

<sup>16</sup> Tamże, 293; Gut, „Spinozjańska koncepcja wolności”: 59.

<sup>17</sup> Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, 299.

<sup>18</sup> Michał Heller definiuje przypadek jako: 1) zjawisko występujące w przyrodzie przy relatywnie niskim prawdopodobieństwie (jednak zawsze mniejszym niż jeden); 2) subiektywne przekonanie o wystąpieniu takiego zdarzenia lub 3) zdarzenia występujące w obrębie systemu praw fizyki, zachodzące z perspektywy pojedynczego, wyizolowanego prawa w sposób nieokreślony. Znaczenie przypadku jako działania występującego mimo posiadania dostatecznej racji jest opisywane następująco: „Umysł ludzki ma pewną bardzo interesującą własność – duże prawdopodobieństwo występowania jakiegoś zdarzenia jesteśmy skłonni uważać za rację wystarczającą (w sensie zbliżonym do Leibnizowskiego) jego pojawienia się, natomiast małe prawdopodobieństwo występowania jakiegoś zdarzenia domaga się – naszym zdaniem – uzasadnienia skądinąd. Jeżeli takiego uzasadnienia nie potrafimy znaleźć, zdarzenie uważamy za przypadkowe i często dziwimy się, że się »przytrafiło«”. Michał Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą* (Kraków: Copernicus Center Press, 2018), 167 i 151–166.

czy choćby łut szczęścia (*luck*), nad którym jednostka nie może w żaden sposób zdobyć kontroli, co prowadzi do nierozwiązywalnych aporii w kwestii dyspozycji podmiotu do kontroli nad własną wolnością<sup>19</sup>. Nawet incydentalne istnienie przypadku będzie negować fundamentalną konieczność przyrody, stanowiącą warunek wolności. Jeżeli przypadek istnieje w przyrodzie, to z pewnością nie prowadzi on do zwiększenia wolności jednostki. Dzieje się zgoła odwrotnie<sup>20</sup>.

Choć krytyka Spinozy jest wymierzona przede wszystkim w Kartezjańską próbę rozwiązania problemu psychofizycznego<sup>21</sup>, jego argumenty godzą również w ontologiczne podstawy libertarianizmu. Gut wskazuje na dwa główne Spinozjańskie zarzuty wobec wolności libertariańskiej.

Po pierwsze, skoro „istnienia wolnej woli nie można uzgodnić z metafizycznym porządkiem natury, zwłaszcza z obecnym w świecie determinizmem przyczynowym”<sup>22</sup>, to nawet Bóg w świecie Spinozy nie dostępuje takiego przywileju. Nawet jeśli pierwsza decyzja Boga była wolna, to i tak nie wynikała z wolności dopuszczającej przypadkowość, a właśnie z konieczności własnej natury. Bóg nie mógłby chcieć świata innego niż ten, który jest. Jeśli coś zewnętrznego określa go w procesie stawania się, to jest to jego własna doskonałość<sup>23</sup>.

Spinoza syntezuje ze sobą władzę ludzkiego rozumu oraz woli<sup>24</sup>. Odrzuca też ideę, jakoby podstawę wolności stanowił brak koherencji umysłu z ciałem, choć warto dodać, że nie głosi w tej kwestii redukcjonizmu. Wskazuje na ontyczną jedność bytu z samym sobą, realizującego określony porządek, niezależnie od tego, czy poprzez atrybut myślenia, czy rozciągłości. Głosi, że dychotomia cielesności i umysłowości wykorzystana w argumentacji na rzecz wolności prowadzi do kolejnego fałszywego tropu, jakoby wolność musiała wymykać się cielesności, a więc determinacji przyrodniczej, z czym zgadza się znaczna część obrońców

---

<sup>19</sup> *The Luck Objection*, Informationphilosopher.com, dostęp 27.07.2022, [https://www.informationphilosopher.com/freedom/luck.html#Luck\\_Objection](https://www.informationphilosopher.com/freedom/luck.html#Luck_Objection).

<sup>20</sup> „W duszy nie ma żadnej woli bezwzględnej czy wolnej; ale do tego, by chcieć tego lub owego, determinuje duszę przyczyna, którą również determinuje inna, a tę z kolei inna, i tak w nieskończoność”, Spinoza, *Etyka*, cz. II, tw. XLVIII, 128.

<sup>21</sup> Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 78–86.

<sup>22</sup> Gut, „Spinozjańska koncepcja wolności”: 59.

<sup>23</sup> Spinoza, *Etyka*, cz. I, tw. XVII, przypis, 30–31.

<sup>24</sup> „Wola i rozum są tym samym”, tamże, cz. II, tw. XLIX, dodatek, 130.

klasycznej *liberum arbitrium*. Spinoza odnosi wolność do racji immanentnej, jaką stanowi przyczynowość wewnętrzna<sup>25</sup>.

Po drugie: „wewnętrzne doświadczenie nie potwierdza istnienia takiej zdolności jak wolna wola”<sup>26</sup>. Dostrzegalne tu odniesienie do Kartezjusza wyraźnie wskazuje, że świadomość istnienia własnego umysłu nie stanowi jeszcze świadectwa obiektywności sądów. W szczególności dotyczy to przeświadczeń na temat przyczyn własnych działań. Subiektywne przeświadczenia oparte na wewnętrznym doświadczeniu mogą uzasadniać jedynie inne subiektywne przeświadczenia. Argument ten stosują determiniści, negujący istnienie wolnej woli na podstawie subiektywnych przekonań.

Kompatybilizm dzieli ze Spinozą jednoznaczną diagnozę, że tradycyjna koncepcja *liberum arbitrium* tworzy nierozwiązywalne aporie na gruncie ontologicznym. U podstaw antynomii tkwi brak zrozumienia, że stawianie wolności *przeciw* konieczności pozbawia jednostkę przywileju samodeterminacji. Stanowi ona ostateczne ogniwo nie tylko autonomii, ale i moralnego działania, nie może więc wywodzić się z ontologicznej próżni pozbawionej racjonalnego uzasadnienia. Zdolność jednostki do samo-determinacji nie może wymagać najpierw negacji związku przyczynowo-skutkowego, po czym implikacji ciągłości determinacyjnej *ad hoc*, by podmiot stał się odpowiedzialnym sprawcą czynów. Argument ten kompatybiliści stosują często przeciw tzw. dwuetapowym modelom wolnej woli (pierwszy etap to swobodne rozpatrzenie generujących się w umyśle możliwości, drugi to wolna decyzja realizująca daną opcję lub wartość).

Warto dodać, że działania ludzkie mogą być relatywnie wolne – choć nie będzie to wolność zadowalająca libertarian – w zależności od tego, czy jednostka będzie się kierować w swoim działaniu ideami adekwatnymi. Nakierowanie działań za sprawą wiedzy na temat przyczyn uwalnia jednostkę z afektów i przesądów dotyczących własnych możliwości. Słowami Guta: „Im bardziej człowiek czyni użytek z rozumu, tym bardziej zyskuje niezależność od zewnętrznych uwarunkowań przyczynowych i co więcej, osiąga samodzielność przyczynową w swoim działaniu. A to przecież jest dla Spinozy warunkiem wolności”<sup>27</sup>. Wolne działania wywodzą się z determinantów wewnętrznych, jak konieczność, niewolne zaś z determinantów zewnętrznych, jak zewnętrz-

---

<sup>25</sup> Tamże, cz. II, tw. VII, 72.

<sup>26</sup> Gut, „Spinozjańska koncepcja wolności”: 61.

<sup>27</sup> Tamże: 68.



na presja, manipulacja czy przymus. Te niwelują wolność tak, jak zdaniem libertarian niweluje ją determinizm. Jak podkreśla Gut:

W systemie Spinozy – przeciwnie niż u większości filozofów, w tym również u Kartezjusza i Leibniza – nie wola, lecz rozum jest rzeczywistą podstawą wolności. Tylko przez odwołanie się do rozumu, a dokładniej – do wiedzy o rzeczywistości, zawartej w ideach adekwatnych, daje się pojąć wolność oraz różnicę między wolnością i jej brakiem. Wszystkie inne sposoby ocalenia wolności w rodzaju ludzkim są nieskuteczne, głównie dlatego, że zakładają władzę, której funkcje nie liczą się z obecnym w świecie porządkiem przyczyn i praw.

Tymczasem zespolenie wolności z rozumem nie tylko uwzględnia ten porządek, lecz wręcz czyni wiedzę o nim zasadą naczelną wolnego działania. Nie jest zatem prawdą twierdzenie, że tam, gdzie nie ma wolnej woli, tam nie ma też wolności. Wolność wcale nie wymaga takiej władzy jak wolna wola. Źródłem wolności jest rozum, stosownie do tego, ile posiada idei adekwatnych. I jedynie przez odniesienie do rozumu można zrozumieć, na czym polega prawdziwa wolność człowieka w odróżnieniu od stanu zniewolenia<sup>28</sup>.

Podsumowując: główną przeciwnością dla ludzkiej wolności nie jest konieczność przyrodnicza utożsamiana z porządkiem szeroko pojmowanego determinizmu. Zagrożeniem dla wolności jest jej osłabianie przez izolowanie jej od przyrody, określoności i praw. Wolność decyzji jest możliwa wtedy, gdy podmiot jest w stanie podać rozumowe racje za swoim wyborem, jego ważnością czy cennością. Wiedza na temat zjawisk w przyrodzie wymaga wiedzy o koniecznych przyczynach występowania tych przemian. U podstaw takiej wiedzy leży zaś teza metodologicznego determinizmu, warunkującego poznanie rzeczywistości na drodze rozumowej. Relatywizacja wolności do jednostkowych odczuć i fundowanie jej na przypadku czyni z libertariańskiego „szczęśliwego trafu” niekontrolowaną losowość.

Reasumując: jedynie zadeklarowana przez Spinozę negacja wolności *woli* nie pozwala na jednoznaczne nadanie mu miana kompatybilisty, choć jego argumentacja na rzecz wolności jest nader bliska argumentacji kompatybilistów, chociażby w kwestii alternatywnych możliwości działań. Współczesny kompatybilista, Harry Gordon Frankfurt, krytykuje założenia zasady alternatywnych możliwości jako podstawy wolności woli, samą zaś kategorię wolności uzgadnia z mechanistycznym determinizmem, jak czynią zadeklarowani kompatybilisci<sup>29</sup> i jak czyni to Spi-

---

<sup>28</sup> Tamże: 66–67.

<sup>29</sup> Harry Gordon Frankfurt, „Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *The Journal of Philosophy* 66(23) (1969): 829–839; Krzysztof Rojek, „Kontrafak-

noza. Odmienne stanowisko wobec zasady alternatywnych możliwości przedstawia natomiast Leibniz.

## Koncepcja wolności Leibniza

Podobnie jak Spinoza, Leibniz dąży do uzasadnienia ludzkiej wolności w deterministycznym świecie. Choć istnieją istotne trudności w określeniu teorii Leibniza jako adaptacji spinozjanizmu w ogólnym sensie<sup>30</sup>, część założeń autora *Teodycei* w kwestii wolności pozostaje zgodna z ontologią wolności Spinozy.

Jak wskazują Maja Kittel i Leopold Hess, założenia koncepcji wolności u Leibniza wyrażają się w trzech ontologicznych tezach<sup>31</sup>. Pierwsza z nich broni determinizmu kauzalnego w kontekście przyrody i zdarzeń fizycznych<sup>32</sup>. Druga zawęży wszystkie ludzkie działania do zdarzeń w świecie przyrody – te są tak samo konieczne jak inne zjawiska fizyczne<sup>33</sup>. Trzecia teza dotyczy już bezpośrednio wolności. Głosi ona, że „nie ma wolności, jeżeli nie ma realnego wyboru. Realny wybór zakłada zaś istnienie co najmniej dwóch tak samo możliwych alternatyw”<sup>34</sup>. Najtrudniejsze jest pogodzenie trzeciej tezy (zgodnej ze współcześnie określaną zasadą alternatywnych możliwości) z dwiema poprzednimi, które umacniają klasyczną, deterministyczną mechanikę świata, nie dopuszczając w niej ani luk, ani cudów<sup>35</sup>.

W § 288 *Teodycei* Leibniz wymienia trzy warunki działania wolnego:

---

tyczna interwencja jako teoretyczne i praktyczne zagrożenie dla wolności. Krytyczna analiza Frankfurt Cases”, *Kultura i Wartości* 4(16) (2015): 23–48.

<sup>30</sup> Przemysław Gut, „Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza”, *Analiza i Egzystencja* 2 (2005): 54.

<sup>31</sup> Maja Kittel, Leopold Hess, „Wolność bez alternatyw. W poszukiwaniu podstaw moralnej odpowiedzialności”, *Diametros* 34 (2012): 53–54; Ryszard Kleszcz, „Leibniz o rozumie i wierze. Uwagi metodologiczne”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(100) (2016): 465.

<sup>32</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001), 483; Tadeusz Ciecierski, „Leibniz o konieczności, możliwości i wolnej woli”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 1(45) (2003): 139.

<sup>33</sup> Tezę tę Leibniz wypowiada w opozycji do Pierre’a Bayle’a, broniącego przypadkowości w świecie na rzecz wolności, Leibniz, *Teodycea*, 405.

<sup>34</sup> Kittel, Hess, „Wolność bez alternatyw”: 53–54.

<sup>35</sup> Leibniz, *Teodycea*, 117.

1. inteligencja – dyspozycja do rozumowego rozpatrzenia opcji wyboru; wolna decyzja dokonuje się za sprawą określonych racji rozumowych i dostrzegania ich cenności przez decydenta;
2. spontaniczność – zapewniająca jednostce realny wybór między alternatywnymi możliwościami;
3. przygodność – wykluczająca zarówno konieczność metafizyczną, logiczną, jak i przypadkowość jako losowość zdarzeń<sup>36</sup>.

Leibniz rozróżnia negatywny i pozytywny aspekt jednej i tej samej wolności. Jego interpretacja zaprezentowana w *Teodycei* i w innych pismach wielokrotnie opiera się na tzw. zasadzie alternatywnych możliwości działania. Zasada ta pod wskazaną nazwą występuje w uwspółcześnionej debacie nad wolnością woli. Uwikłany w sytuację decyzyjną podmiot ma przed sobą co najmniej dwie możliwości działania, z których realizuje wybraną przez siebie opcję – to czyni go wolnym (a w dalszym rozwinięciu również odpowiedzialnym moralnie, ponieważ „mógł postąpić inaczej”, jak głoszą chętnie np. libertarianie)<sup>37</sup>.

Isaiah Berlin nazywa „wolnością podstawową” potencjalną zdolność podmiotu do działania wolnego za sprawą alternatywnych możliwości. Stanowi ona zarazem warunek człowieczeństwa<sup>38</sup>. Z tej dyspozycji jednostki wyrasta natomiast rozróżnienie Berlina znane z *Two Concepts of Liberty*<sup>39</sup>. Mowa o wolności negatywnej i pozytywnej. Pierw-

---

<sup>36</sup> „Pokazaliśmy, że wolność, [...] opiera się na inteligencji, która obejmuje wyraźne poznanie przedmiotu decyzji, na spontaniczności, z jaką rozstrzygamy, i na przygodności, czyli na wykluczeniu logicznej lub metafizycznej konieczności. Inteligencja stanowi niejako duszę wolności, a reszta to jakby jej ciało i podstawa. Wolna substancja rozstrzyga sama z siebie, zgodnie z impulsem dobra, które rozum dostrzega i które ją skłania, nie zmuszając w sposób konieczny. W tych niewielu słowach zawierają się wszystkie warunki wolności. Warto jednak pokazać, że obecna w naszym poznaniu i w naszej spontaniczności niedoskonałość oraz zawarte w naszej przygodności nieuchronne zdeterminowanie nie niszczą wolności ani przygodności”, Leibniz, *Teodycea*, 380; Gut, „Zagadnienie wolności osoby”: 62.

<sup>37</sup> „[...] Duch wolny zawsze wybiera jedno zamiast czegoś innego [...]. Nie sądzę też, [...] by wola wybrała coś w sposób nieokreślony, bo musiałaby być jakaś racja, dlaczego wybrała to, a nie coś innego”, Gottfried Wilhelm Leibniz, „O wolności”, w: Mieczysław Gordon, *Leibniz* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1974), 169, 172; por. Frankfurt, „Alternate Possibilities”: 829–839.

<sup>38</sup> Isaiah Berlin, Beata Polanowska-Sygułska, „Między ludzką naturą a esencjalizmem. Fragmenty *Unfinished Dialogue*”, *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej* 2 (2015): 9; Isaiah Berlin, Beata Polanowska-Sygułska, *Unfinished Dialogue* (Amherst–New York: Prometheus Books, 2006), 218–219.

<sup>39</sup> Isaiah Berlin, „Two Concepts of Liberty”, w: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 118–172.

sza z nich zwana jest również niezależnością: to „wolność od” obowiązku realizacji konkretnej opcji, wymuszonej np. za sprawą przymusu lub determinizmu. Jednostka jest wolna, ponieważ nie musi czynić tego, co jest jej narzucone. Wolność pozytywna to z kolei zdolność jednostki do decydowania i zarazem samostanowienia o sobie. Jest to inaczej zwana „wolność do”, „możność” czy „autonomia” podmiotu<sup>40</sup>. W kontekście zasady alternatywnych możliwości będzie to samodzielny wybór konkretnej opcji. U podstaw takiego działania tkwi nie tylko wolność podstawowa, ale i wolność negatywna (oba aspekty wolności dopełniają się w całościowym akcie wyboru). Pozytywna wolność stanowi właściwe rozumienie wolności w myśli Leibniza; samej negatywnej wolności brakuje racji, by swobodne działanie uczynić racjonalnym, wolnym wyborem<sup>41</sup>.

Leibniz nie dokonuje (za Spinozą i Hobbesem) pojęciowego zawężenia kategorii wolności, nie dąży też do rozwinięcia Kartezjańskiej idei pozaprzyrodniczej woli jako przyczyny nie zdeterminowanej, lecz determinującej, którą również uznaje za niewartą zainteresowania<sup>42</sup>. Odrzuca też hipotezę, jakoby rozstrzygnięcie na temat statusu wolności woli mogło dokonać się za sprawą subiektywnych przekonań. Właściwą drogą rozwiązania problemu jest analiza pojęciowa podejmowana na gruncie ontologicznym. Pozostaje przy tym zadeklarowanym deterministą.

Podobnie jak Spinoza nie utożsamia ze sobą determinizmu, konieczności i przymusu<sup>43</sup>. Przymus pozostaje jednoznacznie wrogi wolności, konieczność zaś wyraża się przez sekwencję przyczyn prowadzących do danego zdarzenia i w przypadku ludzkich wolnych czynów pozostaje hipotetyczna, a nie bezwzględna (ta ostatnia negowałaby wolność). Jak wskazuje w § 302 *Teodycei*: „[...] wolność musi wykluczać absolutną i metafizyczną lub logiczną konieczność”<sup>44</sup>, ale nie konieczność nadaną przez naturalną kolej rzeczy (przyczyn)<sup>45</sup>. Gut zauważa:

[Leibniz] dowodził, że determinizm w jego ujęciu stwierdza jedynie, iż ludzkie działania są zawsze zdeterminowane i nie dzieją się przypadkowo.

<sup>40</sup> Beata Polanowska-Sygulska, „Dwa pojęcia wolności”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 60 (2015): 245–250.

<sup>41</sup> Leibniz, *Teodycea*, 390, 423–424.

<sup>42</sup> „Ponadto pan Descartes domaga się nikomu niepotrzebnej wolności, pragnąc, aby działania ludzkiej woli były całkowicie niezdeterminowane, co nigdy się nie zdarza”, tamże, 101; por. Kittel, Hess, „Wolność bez alternatyw”: 54.

<sup>43</sup> Gut, „Zagadnienie wolności osoby”: 56–58.

<sup>44</sup> Leibniz, *Teodycea*, 390.

<sup>45</sup> Tamże.

To wcale nie zaprzecza temu, że ktoś mógł podjąć inne działanie niż to, które akurat podjął, gdyby inaczej postanowił. Opinia, że determinizm pociąga za sobą konieczność, bazuje na wadliwym upodobnieniu zasady determinizmu i konieczności – dwóch przecież zasadniczo różnych od siebie tez. Otóż to, co zdeterminowane, jest konieczne tylko hipotetycznie, chociaż dzieje się wedle jakiejś stałej przyczyny i prawidłowości. Determinizm w odniesieniu do działania ludzkiego jest zatem koniecznością hipotetyczną. Pewne zdarzenie jest konieczne hipotetycznie wtedy, gdy jest konieczne ze względu na coś innego. Natomiast konieczność w sensie właściwym jest koniecznością bezwzględną, *per se*, której zaprzeczenie jest niemożliwe, ponieważ kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność<sup>46</sup>.

Leibniz w § 349 *Teodycei* wyróżnia nowy rodzaj konieczności, jakim jest konieczność moralna:

[...] organizujące ruch prawa natury nie są ani całkowicie konieczne, ani zupełnie dowolne. Trzeba przyjąć pośrednie rozwiązanie, że stanowią one wybór najdoskonalszej mądrości. Doniosły przykład praw ruchu pokazuje również najwyraźniej, jak bardzo różnią się od siebie trzy sprawy, to znaczy po pierwsze metafizyczna lub *geometryczna konieczność absolutna* [podkr. aut.], którą można nazwać *ślepą* i która zależy tylko od przyczyn sprawczych, po drugie, *konieczność moralna*, która wynika z wolnego wyboru, dokonywanego przez mądrość ze względu na przyczyny celowe, i wreszcie po trzecie, coś *absolutnie dowolnego*, zależnie od obojętnej równowagi, którą ludzie sobie wyobrażają, ale która nie może istnieć, ponieważ nie ma żadnej dostatecznej racji ani w przyczynie sprawczej, ani celowej. Dlatego niesłusznie myli się to, co jest *absolutnie konieczne*, z tym, co jest *ograniczone przez zasadę najlepszego*, albo *wolność*, którą ogranicza rozum, z *mglistą obojętnością*<sup>47</sup>.

Propozycja Leibniza przypomina rozważania ontologiczne prowadzone przez Nicolaia Hartmanna, dostrzegającego heterogeniczność złożonej kategorii determinacji w swojej stratalistycznej interpretacji świata realnego. Wolność występuje w świecie realnym za sprawą kategorialnego *novum* między otwartą determinacją kauzalną i zamkniętą determinacją teleologiczną. Determinacja osobowa dokonuje aktu wyboru, domykając celowo otwarty na wystąpienie celowościowej determinacji związek przyczynowy. Jednostka rzucona w ciąg przyczyn nie ma na nie wpływu, może jednak działać celowo i – co ważniejsze – moralnie<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Gut, „Zagadnienie wolności osoby”: 56–58.

<sup>47</sup> Leibniz, *Teodycea*, 423–424.

<sup>48</sup> Nicolai Hartmann, *Cele i drogi analizy kategorialnej*, przeł. Jan Garewicz (Toruń: Comer, 1994), 70.

## Kompatybilizm a Spinoza i Leibniz

Podobnie jak w przypadku Spinozy przypisanie Leibnizowi miana kompatybilisty będzie się wiązało z pewnymi istotnymi trudnościami. Spinoza nie dąży do wpisania klasycznej wolnej woli w mechanistyczny obraz świata; zawęży natomiast rozumienie wolności, odrzucając tym samym wolną wolę – sam ten zabieg powoduje, że uznanie Spinozy za kompatybilistę staje się dyskusyjne, choć jego argumentacja na rzecz samej wolności pozostaje zgodna z kompatybilistyczną. Leibniz dąży z kolei (jak wielu badaczy wolności) do uzgodnienia wolnej woli ze zdeterminowanym światem niejako *mimo* powszechności determinizmu, co odpowiada idei argumentacji stosowanej przez libertarian, jednak – podobnie jak u Spinozy – dokładniejsza lektura wskazuje, że u podstaw jego teorii leży determinizm. Oba stanowiska wykraczają też poza ramy dzisiejszej klasyfikacji, dlatego można rozważać je z obu perspektyw.

Według Leibniza racjonalne działanie na podstawie samej znajomości przyczyn nie gwarantuje wolności. Wolne działanie musi być ponadto celowe i osadzać konieczność w wymiarze moralnym. Znajomość przyczyn stanowi jedynie konieczną podstawę działania teleologicznego, którego autor, siłą rzeczy, jest wpisany w porządek świata. Wolność u Spinozy pozostaje koherentna z prawami przyrody, nie dąży do autonomii w klasycznym rozumieniu tego słowa, uznając to dążenie za przesąd, jak głoszą m.in. kompatybiliści.

Kolejna różnica uwydatnia się w wolnościowych konsekwencjach rozumienia konieczności. Podstawą wolności są według Leibniza realne alternatywne możliwości działań; dla Spinozy wystarczające jest rozumienie porządku praw przyrody. Heterogeniczność konieczności w myśli Leibniza dopuszcza jednak nie tylko determinizm, ale także te odmiany konieczności, które nie tylko nie niwelują realnej wolności działania, ale i umożliwiają ją w postaci wolności pozytywnej. U Spinozy wolne działanie wyraża się zaś w racjonalnym działaniu podmiotu, którego rację określa stopień zrozumienia deterministycznych praw przyrody.

Leibniz daleki jest od libertariańskiego odrzucenia determinizmu. Obaj filozofowie dostrzegają, że raz dopuszczona przypadkowość trwale podważać będzie zasadność przypisywania autorstwa naszych działań. Przypadek stanowi zawsze przymus zewnętrzny, niwelujący wolność. Dążą więc do odrębnego wskazania nadrzędności wolności człowieka, pozostając jednak wciąż w ramach uwarunkowań determinizmu. W myśli Leibniza jest to też warunek *sine qua non* moralnej odpowiedzialności

za czyn. Filozof wiąże przez to wolność z jednolitym, metafizycznym porządkiem świata, a nawet zasadą racji dostatecznej i autorską koncepcją Boga. Głosi, podobnie jak Spinoza, że skupianie się na subiektywnym poczuciu wolności jedynie oddala nas od wolności, której powinniśmy poszukiwać w strukturze świata, a nie poza jego ramami.

Znaczącą różnicą między filozofami jest ich stosunek do bezwzględności konieczności w ramach determinizmu. Spinoza, w polemice z teologami, podważał celowość istnienia natury czy jej działania w sposób teleologiczny. Wolność uzasadnia sam porządek przyczynowy, a finalistyczne, teleologiczne czy fatalistyczne rozstrzygnięcia pozostają wtórne i sprzeczne z raz już określonym porządkiem. Słowami Spinozy: „[natura] [...] nie istnieje dla żadnego celu, tak też dla żadnego celu nie działa i zarówno jej istnienie, jak i działanie żadnej nie ma zasady ani celu”<sup>49</sup>. Leibniz nie polemizował z teologami. Wolność dopuszcza przyczynową konieczność, która jednak nie jest bezwzględna. Realna wolność realizuje się poprzez racje teleologiczne, których determinizm nie wyklucza. Wolność wykracza poza wiedzę o przyczynach, a jej kryterium stanowi racjonalność ludzkiego chcenia: koniecznego, ale wewnętrznego, wolnego od zewnętrznego przymusu, którego nie dopuszcza również Spinoza.

Obaj filozofowie odrzucają subiektywne poczucie jako argument na rzecz istnienia wolności. Wolność wymaga wiedzy na temat zasad i praw, by działania mogły mieć racje, a nie pozostawać manifestacją swobody. Wolność musi się opierać na dowodach, a nie życzeniowych założeniach i spekulacjach, dlatego przyjmowanie jej „na wiarę” nie odsuwa żadnej z trudności, jakie napotyka badacz wolnej woli, co obaj filozofowie również krytykują.

Wskazane myśli mogą prowadzić do wniosku, że sam determinizm nie wyklucza kompatybilistycznego ujęcia wolności. Wymaga jednak przyzwolenia na redefiniowanie obu składowych kategorii zagadnienia. Złożoność i niejednolitość obu terminów dostrzega zarówno Spinoza, dokonując redukcji wolności woli do wolności, jak i Leibniz, ukazując konieczność deterministyczną jako przyczynowość otwartą na wystąpienie celu i jego chcenia. Nicowanie znaczeń obu terminów (co jest sztandarową cechą kompatybilistów) może wywoływać polemikę<sup>50</sup>, którą Immanuel Kant nazwałby „nędznym wykrętem” (*kleinen Wort-*

<sup>49</sup> Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, 297.

<sup>50</sup> Andrzej Nowakowski, „Krytyka klasycznego kompatybilizmu”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2(110) (2019): 148, 158.

*klauberei*)<sup>51</sup>, a William James „trzęsawiskiem wykrętów” (*quagmire of evasion*)<sup>52</sup>. Należy jednak pamiętać o trzech kwestiach: 1) struktura pojęcia determinizmu zespala go z tezami naukowymi znacznie silniej i głębiej niż prosta teza ontologiczna<sup>53</sup>; 2) definicja i definiowalność wolnej woli nigdy nie były aż tak polemiczne jak dziś; 3) klasyczne ujęcie *liberum arbitrium* natrafia na takie same trudności jak kompatybilizm. Za uzgodnieniem wolności i determinizmu przemawiają głębszy namysł nad złożonością obu kategorii i dążenie do wolności pozytywnej, która dla Leibniza jest racjonalnym wyborem alternatywy, a dla Spinozy jedynie nadzorującej samokontroli jednostki w obliczu konieczności. U Leibniza heterogeniczność konieczności wymaga konieczności istnienia przyczyn, choć jak wskazuje, konieczność wynikania nie jest tożsama z koniecznością wyniku<sup>54</sup>. Lokowanie wolności w przypadkowości jest nie do zaakceptowania przez obu filozofów.

## Podsumowanie

Zestawiając wnioski z powyższych rozważań, podobieństwa między obiema teoriami wolności dostrzeżemy w: 1) dążeniu do wpisania wolności w strukturę determinizmu i konieczności, a nie poza nie; 2) szerokim ujmowaniu determinizmu (nie tylko jako ontologicznej tezy, ale i podstawy naukowego poznania i objaśniania zjawisk); 3) zgodnej krytyce wolnościowych tez Kartezjusza; 4) odrzuceniu kategorii przypadkowości na rzecz wolności. Zestawiając zaś zasadnicze różnice w kwestii wolności, warto wypunktować, że: 1) według Spinozy konieczność praw przyrody nie dopuszcza alternatywnych możliwości wyboru, a według Leibniza musi istnieć przestrzeń dla takich wyborów, aby

<sup>51</sup> Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Feliks Kierski (Lwów: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 1911), 132; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Berlin: Georg Reimer, 1913), 172.

<sup>52</sup> William James, „Dylemat determinizmu”, w: *Pragmatyzm z dołączeniem wykładu Dylemat determinizmu tegoż autora oraz szkiców W. James i Pragmatyzm przez tłumacza*, red. Henryk Goldberg, przeł. Władysław M. Kozłowski (Warszawa: skład główny w Księgarni E. Wende i S-ka, 1911), 176; William James, „The Dilemma of Determinism”, w: William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (London: Longmans, Green, and Co., 1912), 150; Robert Hilary Kane, *The Significance of Free Will* (New York: Oxford University Press, 1998), 12.

<sup>53</sup> Kwestię tę omawiam w: Rojek, „Zmierzch determinizmu”: 43–61.

<sup>54</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Znak, 1994), 54.



czyn był wolny; 2) Spinoza, argumentując na rzecz wolności, wyklucza autonomię woli, dla Leibniza zaś konieczną formą wolności jest właśnie autonomiczna wolność chcenia; 3) wolność u Spinozy ma charakter nie-trybutywny, a wszelka konieczność łączy się w Bogu, według Leibniza zaś wolna wola stanowi dar dla człowieka od Boga<sup>55</sup>; 4) Spinoza odrzuca celowość jako fundament wolności, dla Leibniza konstytuuje ona wolność i daje przestrzeń dla moralnych aktów; 5) Spinoza dopuszcza poznawalność deterministycznych praw przyrody, trwale wiążąc wolność z wiedzą, dla Leibniza poznanie praw stanowi konieczną przyczynę wolności woli i racji działań (także moralnych).

Żadna z koncepcji wolności nie uwzględniła indeterminizmu przyrody z oczywistych względów, na których analizę brakuje tu miejsca. Indeterministyczne racje stanowią dzisiejsze pole do namysłu badaczy wolności, opierają się jednak często na uproszczonej interpretacji determinizmu, zawężając go głównie do ogólnej, ontologicznej tezy. Metodologiczny i epistemologiczny determinizm wciąż jednak utrzymuje swoją rację, co jest widoczne w ustaleniach obu filozofów. Dostrzegają oni złożoną strukturę systemów deterministycznych, rozróżniając: determinizm, determinację, konieczność i przymus. Poszukiwanie wolności między ich różnicami, analogiami, a szczególnie heterogenicznością stanowi zabieg, jaki stosują po dziś dzień właśnie kompatybiści.

## Bibliografia

- Berlin Isaiah. 1969. „Two Concepts of Liberty”. W: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, 118–172. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin Isaiah, Beata Polanowska-Sygułska. 2006. *Unfinished Dialogue*. Amherst–New York: Prometheus Books.
- Berlin Isaiah, Beata Polanowska-Sygułska. 2015. „Między ludzką naturą a esencjalizmem. Fragmenty *Unfinished Dialogue*”. *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej* 2: 5–19.
- Ciecierski Tadeusz. 2003. „Leibniz o konieczności, możliwości i wolnej woli”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 1(45): 135–142.
- Curley Edwin. 1988. *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press. DOI: 10.2307/j.ctv10crfq4.
- Frankfurt Harry Gordon. 1969. „Alternate Possibilities and Moral Responsibility”. *The Journal of Philosophy* 66(23): 829–839.
- Gut Przemysław. 2005. „Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza”. *Analiza i Egzystencja* 2: 53–72.

---

<sup>55</sup> Leibniz, *Teodycea*, 206.

- Gut Przemysław. 2010. „Spinozańska koncepcja wolności jako działania rozumnego, zgodnego z naturą i cnotliwego”. *Roczniki Filozoficzne* 1(58): 51–70.
- Hartmann Nicolai. 1994. *Cele i drogi analizy kategorialnej*, przeł. Jan Garewicz. Toruń: Comer.
- Heller Michał. 2018. *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*. Kraków: Copernicus Center Press.
- James William. 1911. „Dylemat determinizmu”. W: *Pragmatyzm z dołączeniem wykładu Dylemat determinizmu tegoż autora oraz szkiców W. James i Pragmatyzm przez tłumacza*, red. Henryk Goldberg, przeł. Władysław M. Kozłowski, 169–207. Warszawa: skład główny w Księgarni E. Wende i S-ka.
- James William. 1912. „The Dilemma of Determinism”. W: William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 145–183. London: Longmans, Green, and Co.
- Kane Robert Hilary. 1998. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kant Immanuel. 1911. *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Feliks Kierski. Lwów: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.
- Kant Immanuel. 1913. *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Georg Reimer.
- Kittel Maja, Leopold Hess. 2012. „Wolność bez alternatyw. W poszukiwaniu podstaw moralnej odpowiedzialności”. *Diametros* 34: 51–78.
- Kleszcz Ryszard. 2016. „Leibniz o rozumie i wierze. Uwagi metodologiczne”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4(100): 463–480.
- Koleżyński Andrzej. 2007. „Determinizm Laplace’a w świetle teorii fizycznych mechaniki klasycznej”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 40: 59–75.
- Kołąkowski Leszek. 1958. *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: PWN.
- Laplace Pierre Simon de. 1902. *A Philosophical Essay on Probabilities*. New York–London: John Wiley & Sons/Chapmann & Hall. Dostęp 14.05.2021. <https://openlibrary.org/books/OL24155054M/>.
- Laplace Pierre Simon de. 2009. *Essai philosophique sur les probabilités*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511693182.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1974. „O wolności”. W: Mieczysław Gordon, *Leibniz*, 161–167. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1994. *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Znak.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 2001. *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- The Luck Objection*. Informationphilosopher.com. Dostęp 27.07.2022. [https://www.informationphilosopher.com/freedom/luck.html#Luck\\_Objection](https://www.informationphilosopher.com/freedom/luck.html#Luck_Objection).
- Meijer Ludwik. 1969. „Do życzliwego czytelnika. (Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione)”. W: Baruch Spinoza, *Pisma wczesne*, przeł. Leszek Kołąkowski, 3–11. Warszawa: PWN.

- Nowakowski Andrzej. 2019. „Krytyka klasycznego kompatybilizmu”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2(110): 143–159. DOI: 10.24425/pfns.2019.128381.
- Polanowska-Sygulska Beata. 2015. „Dwa pojęcia wolności”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 60: 237–252.
- Popper Karl Raimund. 1996. *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, przeł. Adam Chmielewski. Kraków: Znak.
- Rojek Krzysztof. 2015. „Kontrafaktyczna interwencja jako teoretyczne i praktyczne zagrożenie dla wolności. Krytyczna analiza Frankfurt Cases”. *Kultura i Wartości* 4(16): 23–48. DOI: 10.17951/kw.2015.16.23.
- Rojek Krzysztof. 2018. „Filozofia wolności Barucha Spinozy w kontekście interpretacji kompatybilistycznej”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I (Philosophia-Sociologia)* 43(2): 55–71. DOI: 10.17951/i.2018.43.2.55-71.
- Rojek Krzysztof. 2021. „Zmierzch determinizmu i kategorialna otwartość determinacji w kontekście wyjaśniania problemu wolności”. *Kultura i Wartości* 31: 43–61. DOI: 10.17951/kw.2021.31.43-61.
- Spinoza Baruch. 1954. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. Ignacy Myślicki. Warszawa: PWN.
- Spinoza Baruch. 1969. *Pisma wczesne*, przeł. Leszek Kołakowski. Warszawa: PWN.
- Spinoza Baruch. 1969. „Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości”. W: Baruch Spinoza, *Pisma wczesne*, przeł. Leszek Kołakowski, 207–337. Warszawa: PWN.
- Zawadzka Emilia. 2019. „Baruch Spinoza i jego związki z filozofią Kartezjusza. Problem myślenia ludzkiego”. *Studia z Historii Filozofii* 1(10): 193–211. DOI: 10.12775/szhf.2019.011.
- Żelazna Jolanta. 2010. „Teoria afektów w *Etyce*”. W: Jolanta Żelazna, *Substancja jak światło? Wybrane pojęcia i problemy filozofii Spinozy*, 105–124. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

## Streszczenie

Choć koncepcje wolności Spinozy i Leibniza wyrastały w dobie powszechności tezy determinizmu mechanistycznego, którego powszechność została podważona, ontologiczna argumentacja obu filozofów pozostaje aktualna i warta rewizji oraz porównania. Poddaję pod rozagę dwa stanowiska na rzecz wolności: Spinozjańskie utożsamienie wolności z wiedzą i Leibnizjańską obronę zasady alternatywnych możliwości. Oba stanowiska omawiam z perspektywy argumentacji kompatybilistycznej, wskazując, że rozumienie konieczności w myśli Spinozy i Leibniza nie wyklucza istnienia wolności.

**Słowa kluczowe:** Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, wolność, wolna wola, kompatybilizm, zasada alternatywnych możliwości

## **The Question of Freedom in Terms of Spinoza and Leibniz and the Compatibilist Perspective**

### **Summary**

Although the concepts of freedom of Spinoza and Leibniz were created in the era of the universality of the thesis of mechanistic determinism, the universality of which was undermined in the last century, the ontological argumentation of both philosophers remains valid and worth not only revision, but even comparison. I consider two positions in favor of freedom: the Spinozian identification of freedom with knowledge and the Leibnizian defense of the principle of alternative possibilities. I discuss both positions from the perspective of compatibilist argumentation, pointing out that the understanding of necessity in the thought of Spinoza and Leibniz does not exclude the existence of freedom.

**Keywords:** Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, freedom, free will, compatibilism, Principle of Alternative Possibilities