RUCH FILOZOFICZNY
LXXXI 2025 2

CC BY ND

Antoni Odorowski
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
ORCID: 0009-0007-9880-3491
e-mail: antek.odorowski@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.013

Leibniz i Clarke – przykład „osła Buridana" i spór o wolność woli

Wstęp i przedstawienie przykładu

Słynny przykład „osła" został powiązany z filozofią moralną Jana Buridana (1300–1358)[1], filozofa scholastycznego, przedstawiciela *viae modernae*, rektora Uniwersytetu Paryskiego, przez Pierre'a Bayle'a w erudycyjnym *Słowniku historyczno-krytycznym* (wyd. 1: 1697, wyd. 2 rozszerzone: 1702)[2]. Buridan miał się posłużyć takim właśnie przykładem w rozważaniach nad wolną wolą w człowieku, kiedy odnosił się do problemu niezróżnicowania (*indifferentia*). Sytuacja rzekomo opisana przez scholarchę

[1] Klasyczną pozycją na temat filozofii Buridana jest monografia: Jerzy Korolec, *Filozofia moralna Jana Burydana* (Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1973).

[2] Słownik Bayle'a dostępny jest w całości w dziesięciotomowym wydaniu angielskim z 1741 roku pod adresem: https://archive.org/details/bim_eighteenth-century_a-general-dictionary-hi_bayle-pierre_1741_3/page/694/mode/2up, dostęp 23.05.2024. Hasło dotyczące Jana Buridana znajduje się w tomie trzecim na stronie 695, a opis przykładu z „osłem" na stronach 696–698. W języku polskim ukazały się do tej pory dwa tomy tłumaczeń wybranych haseł: Pierre Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny: wybór*, red. Kinga Kaśkiewicz, Adam Grzeliński (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014); Pierre Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny: wybór 2*, red. Kinga Kaśkiewicz, Adam Grzeliński, Anna Markwart (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2021).

paryskiego miała przedstawiać osła, który umieszczony w równej odległości od dwóch worków owsa (czy też od dwóch łąk) pada śmiercią głodową, ponieważ nie jest w stanie wybrać któregokolwiek z nich ze względu na jednakowe i znoszące się skłonności ku obydwu tym workom (lub łąkom). Sam Leibniz na przykład ten odpowiada w ramach ogólnej krytyki poglądów Bayle'a[3].

Jak jednak wskazują współczesne badania, Buridan bynajmniej nie posługiwał się tak sformułowanym przykładem. Jedna z badaczek, Sharon M. Kaye, stwierdza, że autorstwo przykładu z niezróżnicowania należy przypisać muzułmańskiemu filozofowi Al-Ghazaliemu (1058–1111), który w ramach dyskusji na temat wolnej woli jako pierwszy posłużył się słowem, przetłumaczonym następnie na łacinę jako *indifferentia*[4]. W jego przykładzie rzeczony stan „niezróżnicowania" dotyczy człowieka, który patrzy na drzewo daktylowca i dokonuje wyboru między dwoma dokładnie takimi samymi daktylami. Z kolei w świecie chrześcijańskim wskazany eksperyment myślowy pojawia się po raz pierwszy, jak utrzymuje Kaye, w rozważaniach XIII-wiecznego franciszkanina Piotra Oliviego (1248–1298). Postulował on, że tego rodzaju impas rozwiązywany jest przez samą ludzką wolę, która nie potrzebuje do tego żadnej przyczyny[5]. W ujęciu franciszkanina wola przyłącza się bowiem do jednego z dwóch identycznych przedmiotów wyboru, co nie wymaga jakiegokolwiek uzasadnienia i może dziać się autonomicznie w stosunku do stanu niezróżnicowania. Innymi filozofami, którzy rozważali tego rodzaju sytuację, byli Jan Duns Szkot (1266–1308) oraz Wilhelm Ockham (1285–1347): pierwszy z nich rozróżnia w niej rozwiązania dotyczące istot takich jak byk i takich jak człowiek, natomiast drugi jako pierwszy

---

[3] O statusie Bayle'a może świadczyć nie tylko fakt, że do haseł z jego *Słownika* odnosiło się w swojej twórczości wielu filozofów, lecz także ogromna siatka korespondencyjna i renoma w intelektualnej społeczności Europy jego czasów. Współczesne badania wskazują na kluczową rolę Bayle'a w przepływie myśli między całą społecznością *republiki listów*. Por. Jonathan Israel, „Pierre Bayle's Correspondence and Its Significance for the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas* 3(80) (2019): 479–500. Warto również wspomnieć o toczącej się współcześnie debacie na temat poglądów Bayle'a i jego stanowiska w kwestii relacji wiary do rozumu w szczególności. Por. Wiep van Bunge, „Bayle's Skepticism Revisited", w: *Enlightened Religion: From Confessional Churches to Polite Piety in the Dutch Republic*, red. Joke Spaans, Jetze Touber (Leiden: Brill, 2019), 292–315. Na ogół stanowisko Bayle'a uchodzi za „enigmatyczne".

[4] Sharon M. Kaye, „Why the Liberty of Indifference is Worth Wanting: Buridan's Ass, Friendship and Peter John Olivi", *History of Philosophy Quarterly* 1(21) (2004): 22.

[5] Tamże.

posługuje się *expressis verbis* postacią osła[6]. Ujęcie wolności w znaczeniu *indifferentia* zostało następnie opracowane pod względem filozoficznym i teologicznym przez jezuitę hiszpańskiego, profesora filozofii w Coimbrze, Luisa de Molinę (1535–1600)[7].

Wersja omawiana przez Leibniza jest wobec tego zmodyfikowana w stosunku do oryginału, czego konsekwencje widać również w późniejszej krytyce poglądów tego filozofa przeprowadzonej przez angielskiego filozofa i teologa, doktora Samuela Clarke'a (1675–1729)[8]. W szczególności odnosi się to do kwestii zamiany w przykładzie człowieka na osła, przez co istocie, która znajduje się w stanie niezróżnicowania, należy przypisać inne zdolności rozumowe i inny zakres możliwości woli.

---

[6] Tamże. Stanowiskom w kwestii wolności woli człowieka i Boga we wskazanym okresie jest poświęcona monografia: Jan Kiełbasa i in., *Historia rozwoju pojęcia woli od starożytności do XIII wieku* (Kraków: Nomos, 2022).

[7] „Agentem wolnym zwiemy takiego, który mając wszystkie warunki do działania, może działać i nie działać, a także może działać w jeden sposób oraz w sposób przeciwny. I z tej właśnie wolności zdolności, dzięki której taki podmiot może działać w ten sposób, nazywa się go wolnym. Ponieważ jednak nic nie działa w ten sposób, chyba że na mocy uprzedniego osądu rozumu, toteż, o ile wymaga sądu rozumu, określa się go wolnym wyborem. Oznacza to, że wolna wola (jeśli w ogóle można ją gdziekolwiek uznać) to nic innego jak wola, w której wolność formalnie wyjaśniona poprzedza osąd rozumu". Tłumaczenie własne. Oryginalne brzmienie: „Illud agens libertum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere & non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit. Atque ab hac libertate facultas, qua tale agens potest ita operari, dicitur libera. Quoniam vero non ita operatur nisi praevio arbitrio, judicioque rationis, inde est, quod quatenus ita praexigit judicium rationis, liberum apelletur arbitrium. Quo fit, ut liberum arbitrium (si alicubi concedendum sit) non est aliud, quam voluntas, in qua formaliter sit libertas explicata, praevio judicio rationis", w: Luis de Molina, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Predestinatione et Reprobatione Concordia* (Antwerpia: Joachim Trognaes, 1595), 8. Co do współczesnego opracowania myśli Moliny por. Mark Wiebe, *On Evil, Providence, and Freedom: A New Reading of Molina* (Illinois: Northern Illinois University Press, 2017). Twórczość filozoficzna i teologiczna Moliny wpisuje się w nurt tzw. odrodzenia tomistycznego, które nastąpiło w wieku XVI, przede wszystkim na terenie prosperującej wtedy Hiszpanii, gdzie powstała słynna później na całą Europę szkoła z Salamanki z Franciszkiem de Vitorią (1492–1546) na czele. Syntetyczna charakterystyka tego zjawiska: Jan Pryszmont, *Historia teologii moralnej* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1987), 107–111.

[8] Gruntownej analizy poglądów Clarke'a dokonał Sławomir Raube, *Metafizyka i etyka Samuela Clarke'a* (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2010). Niniejsza praca jednakże nie rekapituluje ustaleń Raubego, a raczej przedstawia myśl Clarke'a w jej fragmencie związanym z debatą z Leibnizem.

Krytyka Leibniza dotycząca wolności w niezróżnicowaniu, jak i odpowiedź Clarke'a na tę krytykę stanowią przedmiot niniejszej pracy[9]. W jej drugiej części szczegółowo przedstawione zostaną poglądy Leibniza dotyczące przykładu przypisywanego Buridanowi oraz zrekonstruowana zostanie w szerszym zakresie myśl hanowerskiego filozofa na temat wolnej woli. W części trzeciej zostaną scharakteryzowane poglądy Clarke'a wyrażone w korespondencji z Leibnizem, jak i te, które zaprezentował Clarke w polemikach z innymi filozofami. Ostatnia część zawiera analizę porównawczą poglądów obu filozofów oraz prezentuje ich fundamentalną niezgodę, sięgającą kwestii tak podstawowych jak definicje pojęć. Ostatecznie w pracy zostaje sformułowany wniosek, że debata między Leibnizem i Clarkiem nie mogła prowadzić do jakiegokolwiek rodzaju porozumienia zarówno ze względu na kwestie personalne, jak i z uwagi na całkowity brak chęci zrozumienia tego, co i dlaczego głosi strona przeciwna.

Rozwiązanie Leibniza

Leibniz[10] zarówno w *Teodycei*[11] (1710), jak i w *Liście do P. Coste'a*[12] (list z 19 grudnia 1707 roku, po raz pierwszy opublikowany dopiero w wydaniu Erdmanna w roku 1840) proponuje rozwiązanie problemu zaprezentowanego w przykładzie za pomocą podstawowego użycia pojęć geometrycznych w ramach metafizyki. Stwierdza on mianowicie, że

---

[9] Historia owej debaty została wyczerpująco opisana również we współczesnej literaturze. Por. Alexandre Koyré, Bernard Cohen, „The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke", *Isis* 4(52) (1961): 555–566. Fragment dotyczący korespondencji zawarty jest także w obszernej biografii Leibniza autorstwa Marii Antognazzy, por. Maria Antognazza, *Leibniz: biografia intelektualna*, przeł. Zofia Łamża, Łukasz Łamża (Kraków: Copernicus Center Press, 2018), 607–615.

[10] System Leibniza był oczywiście przedmiotem wielokrotnych i wieloaspektowych badań. Z uwagi na tematykę niniejszego artykułu warto jednak w moim przekonaniu wskazać w pierwszej kolejności na prace: Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oxford: Oxford University Press, 1994); Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics & Language* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

[11] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodycea*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001).

[12] Gottfried Wilhelm Leibniz, „List do P. Coste'a", przeł. Stanisław Cichowicz, w: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, red. Stanisław Cichowicz (Warszawa: PWN, 1969), 269–274.

eksperyment myślowy, dotyczący owej sytuacji wyboru w niezróżnicowaniu, sam w sobie został źle sformułowany, albowiem niemożliwa jest sytuacja, w której całkowicie równe byłyby poruszenia i doznania w stosunku do worków owsa, wpływające na owego hipotetycznego osła, o którym mowa w przykładzie. Odnosi się to również ogólnie do niemożliwości całkowitej równowagi między różnymi możliwościami przy dokonywaniu wyboru. Jak zauważa Leibniz, wynika to bezpośrednio z konstrukcji wszechświata, którego nie sposób niczym koła przeciąć linią prostą na dwie równe części, mieszczące równe sobie doznania i poruszenia wpływające na wybór, która dzieliłaby inklinacje wspomnianego osła na dwie doskonale równe części. W związku z tym idealna równowaga, która musiałaby zachodzić w nieskończonej liczbie najmniejszych i nieświadomych poruszeń duszy, jest całkiem niemożliwa już na poziomie metafizycznym:

> Wszechświat nie jest podobny do elipsy lub do owalu, który można przeciąć na dwie odpowiadające sobie części linią prostą przechodzącą przez jego środek. Wszechświat nie ma środka, a części jego są nieskończenie zróżnicowane, tak że nie do pomyślenia jest taki przypadek, aby wszystko było jednakowe i z obu stron kogoś jednakowo poruszało, a chociaż nie jesteśmy zawsze zdolni do uprzytomnienia sobie wszystkich dobrych wrażeń wpływających na nasz wybór, to jednak zawsze jest coś, co określa go między dwoma przeciwieństwami (*contradictoires*), nigdy zaś nie ma przypadku, aby doskonale jednakowa była i jedna, i druga strona[13].

Wnioski z tego są dla Leibniza dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, jego zdaniem jasno widać całkowite i ścisłe zdeterminowanie tego, co się w świecie dzieje, w myśl zasady racji dostatecznej, albowiem za każdym wyborem stoi mnogość przyczyn[14]. Zasada racji dostatecznej jako przewodnia reguła metafizyki Leibniza oznacza, że wobec absolutnie wszystkiego musi istnieć taka racja, ze względu na którą jest tak, a nie

---

[13] Tamże, 273.

[14] To, czy Leibniz był kompatybilistą łączącym determinizm z wolną wolą, stanowi przedmiot toczącego się współcześnie sporu; stanowisko przypisujące mu taki pogląd w szczególności zajmują Julia Joráti oraz Raphael van Riel. Por. Julia Joráti, „Gottfried Leibniz", w: *The Routledge Companion to Free Will*, red. Kevin Timpe i in. (New York: Taylor & Francis, 2017), 293–302; Raphael van Riel, „Leibniz on Freedom, Divine Foreknowledge, and Necessitation without Dependence", *Studia Leibnitiana* 2(48) (2016): 178–200. Z kolei stanowisko przeciwne, które miałoby znajdować wyraz w przynajmniej części tekstów Leibniza, prezentuje Ori Beck, por. Ori Beck, „Leibniz – A Freedom Libertarian", *Studia Leibnitiana* 1(47) (2015): 67–85.

inaczej[15]. Mimo to, jak zauważa, nie jest to konieczne absolutnie, lecz jedynie konieczne hipotetycznie, co zasadniczo pokazuje, że wybór osła, choć zdeterminowany, jest całkowicie przygodny, a przez to byłby wyborem wolnym. Konieczność absolutna jest przez Leibniza rozumiana ściśle jedynie jako konieczna prawdziwość danego zdania, wynikająca z wewnętrznej sprzeczności zdania przeciwnego. Z kolei konieczność hipotetyczna odnosi się do zdań o przyszłości, których prawdziwość ma swoją rację w wyborze dokonanym przez Boga, który stworzył świat takim, jaki on jest[16]. Konieczność hipotetyczna nie jest wobec tego sprzeczna z ową wolnością wyboru przysługującą stworzeniom, ponieważ wybór przeciwny do wybranego nie jest wewnętrznie sprzeczny, co Leibniz najdokładniej opisuje, mówiąc:

> 6. Jednakowoż ani ta przedwiedza, ani ta predeterminacja nie naruszają wcale wolności. Jako że Bóg, kierując się najwyższym rozumem przy wyborze spośród wielu szeregów rzeczy lub możliwych światów[17] tego, w którym wolne stworzenia podejmowałyby takie lub inne postanowienia, choć nie bez jego współudziału, 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[18].

Przy tym należy również według Leibniza wyróżnić sytuację, w której istotą poddaną stanowi niezróżnicowania jest człowiek, zakres bowiem tego, co musiałoby być w obu wyborach równe, znacząco się powiększa. Jak zauważa hanowerczyk, w takiej sytuacji dwa możliwe wybory w danej decyzji musiałyby być także przedmiotami równej oceny wewnętrznego rozumu ludzkiego, tak samo i dusza nie mogłaby wykazywać się preferencją wobec któregokolwiek z nich. Z kolei każdy ze wskazanych czynników posiada właściwą sobie rację dostateczną, którą można z nich wywieść, co też zwiększa znacząco liczbę motywacji

---

[15] Gottfried Wilhelm Leibniz, „Polemika z S. Clarke'iem", przeł. Stanisław Cichowicz, w: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, red. Stanisław Cichowicz (Warszawa: PWN, 1969), 325–326.

[16] Leibniz, „List do P. Coste'a", 269–270.

[17] Kwestia światów możliwych w systemie Leibniza należy do najżywiej dyskutowanych współcześnie zagadnień jego filozofii. Por. Tadeusz Ciecierski, „Leibniz o konieczności, możliwości i wolnej woli", *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 1(45) (2003): 135–142; Michael Griffin, *Leibniz, God and Necessity* (New York: Cambridge University Press, 2013), 83–111; Nicholas Rescher, „Leibniz on Possible Worlds", *Studia Leibnitiana* 2(28) (1996): 129–162.

[18] Leibniz, „Polemika z S. Clarke'iem", 370–371.

stojących za danym wyborem. Zasadniczo „to motywy zawierają naprawdę wszelką możność, jaką może mieć umysł, by działać swobodnie, ponieważ zawierają nie tylko same racje, lecz także skłonności, które pochodzą od doznań czy od innych nabytych poprzednio wrażeń"[19]. Moc decyzyjna ludzkiej duszy jest wobec tego jedynie byciem biernym podmiotem mierzących się ze sobą motywów, w których zakres należałoby zaliczyć wszystko, co można by wyróżnić jako potencjalną przyczynę wyboru. Aktywność duszy sprowadza się zdaniem filozofa do działania pod naciskiem motywów, będących racją dostateczną działania aktywnego, ponieważ zasada racji dostatecznej dotyczy zarówno bytów aktywnych, jak i biernych. W związku z tym sytuacja absolutnego niezróżnicowania jest niemożliwa geometrycznie, a działalność aktywnej wolnej woli musiałaby się sprowadzać do istnienia jakiejś władzy wykraczającej poza same motywy, która byłaby w stanie je oceniać oraz ponad nie wykraczać[20]. Taki wniosek jest w efekcie czymś, na co Leibniz nie chce się zgodzić.

Kwestia absolutnego niezróżnicowania absorbuje Leibniza również w *Polemice z S. Clarke'iem*, w której ponownie przedstawia niemożliwość zajścia takiej sytuacji, kiedy poruszenia oddziałujące wewnętrznie na człowieka byłyby jednakowe, czy też wybór ludzki ostatecznie nie sprowadzałby się do podążenia za tą opcją, za którą stoi więcej powodów do jej przyjęcia. Co ważne, debata na temat pojęcia *indifferentia* nabiera w owej dyskusji szerszego kontekstu metafizycznego, ponieważ wątek ten pojawia się również w sporze o koncepcję czasu i przestrzeni w fizyce Newtonowskiej[21]. Jak argumentuje Leibniz:

> Otóż przy założeniu, że przestrzeń sama w sobie jest czymś odmiennym od porządku, w jakim pozostają ciała względem siebie, okazuje się, że niemożliwe jest, aby istniała racja, dla jakiej Bóg, zachowując te same położenia ciał względem siebie, umieścił je w przestrzeni właśnie tak, a nie inaczej, i dla jakiej nie ułożył wszystkiego na opak, zastępując (na przykład) zachód wschodem[22].

---

[19] Tamże, 374.

[20] Tamże.

[21] Szerzej o różnicach w fizycznych koncepcjach czasu i przestrzeni między Leibnizem i Newtonem pisze Elhanan Yakira, który formułuje przy tym stwierdzenie, że tak jak Newton pojęcie czasu „uprzestrzennia", traktując je na wzór przestrzeni, tak Leibniz pojęcie przestrzeni „uczasowia", tworząc swoją koncepcję fizyczną. Por. Elhanan Yakira, „Time and Space, Science and Philosophy in the Leibniz-Clarke Correspondence", *Studia Leibnitiana* 1(44) (2012): 14–32.

[22] Leibniz, „Polemika z S. Clarke'iem", 336–337.

Ponadto:

> 13. Twierdzenie, że Bóg przesuwa cały świat w tym lub owym kierunku, nie zmieniając w nim niczego, jest znowu założeniem chimerycznym. Albowiem dwa nierozróżnialne stany stanowią ten sam stan, a zatem jest to zmiana, która nic nie zmienia. Co więcej, nie ma w tym ani ładu, ani składu; Bóg nie czyni nic bez racji, tutaj zaś niemożliwe jest jej znalezienie[23].

Kwestia wolnej woli[24] pojawia się w twórczości Leibniza częstokroć w pismach polemicznych z innymi filozofami, zarówno dawnymi, jak i mu współczesnymi. Na wyróżnienie zasługują w tym względzie dwie postacie – późnego scholastyka, jezuity Franciszka Suáreza (1548–1617), nawiązującego w swojej koncepcji wolnej woli do Moliny, oraz Johna Locke'a[25]. Z koncepcją pierwszego z nich hanowerczyk polemizował na wczesnym etapie swojej działalności, lecz już wówczas formułował zarówno wiele argumentów podobnych do przedstawionych powyżej, jak i tych, które znajdują się w późniejszej polemice z Clarkiem. Leibniz wyraża się krytycznie o koncepcji Suáreza ze względu na postulowane przez niego niezdeterminowanie woli przez jakiekolwiek czynniki wewnętrzne lub zewnętrzne. Rozwija w tym miejscu swoją koncepcję umysłu, wskazując na to, że wola jest ściśle zdeterminowana przez działanie zasady wewnętrznej każdej monady. Zgadza się on jednak na to, że jest ona wolna od zdeterminowania zewnętrznego i w tym sensie przysługuje jej spontaniczność i wolność, nie podlega ona bowiem żadnej formie konieczności absolutnej[26]. Z kolei spór z Lockiem wyrażony jest

---

[23] Tamże, 349.

[24] Tematem ważnym w teologii Leibniza jest również jego koncepcja grzechu, która łączy się bezpośrednio z jego postrzeganiem wolnej woli. Por. Lois Frankel, „Being Able to do Otherwise: Leibniz on Freedom and Contingency", *Studia Leibnitiana* 1(16) (1984): 45–59.

[25] Locke'owska koncepcja woli nie jest łatwa do sklasyfikowania, tym bardziej że ulegała dodatkowo modyfikacji. Można jednak wysunąć twierdzenie, że ostatecznie wolność przypisuje Locke człowiekowi, ale i w pewnym sensie jego woli. Wolność człowieka polega na możności wykonania aktu woli, natomiast wolność woli polegałaby na możności powstrzymania się od takiego aktu. Por. John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. Bolesław Józef Gawecki (Warszawa: PAN, 1955), 316–396; Vere Chappell, „Locke on the Freedom of the Will", w: Graham A. J. Rogers, *Locke's Philosophy: Content and Context* (New York: Oxford University Press, 1994), 101–121; Gideon Yaffe, „Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will", *History of Philosophy Quarterly* 4(18) (2001): 373–391.

[26] W kwestii debaty Leibniza i Suáreza por. Sean Greenberg, „Leibniz against Molinism", w: *Leibniz: Nature and Freedom*, red. Donald Rutherford, J. A. Cover (Oxford: Oxford University Press, 2005), 217–233.

całkowicie na stronach *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, w których Leibniz gruntownie krytykuje koncepcję wolnej woli filozofa angielskiego[27].

Krytyka Clarke'a

Argumentacja Leibniza została poddana szerokiej krytyce przez Samuela Clarke'a w słynnej i niedokończonej wskutek śmierci Leibniza korespondencji wymienianej między filozofami, którą ten angielski myśliciel opublikował w roku 1717, a więc niedługo po śmierci adwersarza[28]. Warto przypomnieć, że rozpoczęła się ona w związku z propozycją wysuniętą przez Karolinę z Ansbachu, wówczas księżnę Walii, by tłumaczem *Teodycei* na język angielski był właśnie Clarke[29]. Leibniz

---

[27] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Izydora Dąmbska (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 134–173. Dzieło to Leibniz napisał w latach 1703–1704, jednakże, ze względu na śmierć Locke'a w roku 1704, nie zdecydował się go wydać. Pierwszy raz opublikowano ten tekst dopiero w roku 1765 dzięki staraniom niemieckiego pisarza Rudolfa Erica Raspego (1737–1794).

[28] Została ona opublikowana jako: Samuel Clarke, *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion. With an Appendix* (London: James Knapton, 1717). Zbiór ten, zawierający listy Leibniza we francuskojęzycznym brzmieniu oryginalnym i tłumaczeniu na język angielski oraz pod tym względem przeciwną edycję listów własnych, zadedykował Clarke księżnej Karolinie.

[29] Rola Karoliny z Ansbachu (1683–1737), późniejszej królowej Wielkiej Brytanii (1727–1737), w nawiązaniu i przebiegu dialogu między filozofami brytyjskimi i kontynentalnymi zdaje się niedoceniana przez historiografię. Jednakże wpływ tej władczyni na przepływ myśli oraz ogromna siatka korespondentów, którą podtrzymywała, wchodząc w filozoficzne wymiany z myślicielami takimi jak Leibniz, wskazują na jej wielki wkład w życie intelektualne Europy na początku XVIII wieku. Por. Domenico Bertoloni Meli, „Caroline, Leibniz and Clarke", *Journal of the History of Ideas* 3(60) (1999): 469–486. Karoliny z Ansbachu nie należy mylić z nader życzliwą Leibnizowi jego intelektualną uczennicą, Zofią Karoliną (1668–1705), siostrą Jerzego Hanowerskiego, późniejszego króla Anglii Jerzego I, i żoną króla Prus Fryderyka I. Karolina z Ansbachu była żoną Jerzego II, jedynego syna Jerzego I. „Księżna Walii szczyciła się byciem człowiekiem kultury, nauki i wiedzy. […] Filozofia i teologia były jej bliższe, w szczególności prace Dr. Samuela Clarke'a, ucznia Sir Isaaca Newtona, którego poglądy na boskość Chrystusa uznawane były za podejrzane. […] W odróżnieniu od swojego męża była oczytana w wielu dziedzinach oraz posiadała bardzo chłonną pamięć. Nawet jeżeli jej wiedza na temat teologii i metafizyki

negatywnie odniósł się do tego pomysłu ze względu na wielką zgodność poglądów Clarke'a z zasadami fizyki Newtona, co zresztą wyraził już w pierwszym z listów, które miały dać początek wspomnianej korespondencji. Księżna przekazała bowiem rzeczony list Clarke'owi, ten zaś listu Leibniza nie omieszkał pozostawić bez odpowiedzi. Warto od razu zaznaczyć, że Clarke z odkryć Newtona rzeczywiście czerpał i jawnie angażował się w ich rozprzestrzenianie, lecz był przy tym filozofem na tyle niezależnym, iż jego myśl, jeśli pokusić się o jej ocenę z dzisiejszej perspektywy, można określić mianem mimo wszystko oryginalnej[30]. W związku z tym należy odrzucić pogląd, jakoby miał on być jedynie pośrednikiem i *porte-parole* Newtona[31]. Choć całość wymiany listownej w znaczącej większości dotyczyła pojęć przestrzeni i czasu, jak i powiązanych z nimi kwestii spornych w dziedzinie fizyki, to jednak została w niej również zawarta polemika w sprawie przypadku absolutnego

---

była powierzchowna, a ona sama sprawiała wrażenie dyletantki – przynajmniej w oczach mężczyzn, którzy gardzili mądrością u kobiet lub się jej bali – była ona w stanie wciągnąć uczonych mężów w intelektualne i ciekawe rozmowy, zdobywając natychmiastowo ich szacunek i przyjaźń. Nie martwiło jej, że niektórzy członkowie duchowieństwa mogli być wzburzeni jej gotowością do czytania książek zawierających poglądy, które zakrawały na herezję". Tłumaczenie własne. Brzmienie oryginalne: „The Princess of Wales prided herself as a figure of culture, learning and scholarship. […] Philosophy and theology were more to her taste, particularly the writings of Dr Samuel Clarke, a disciple of Sir Isaac Newton, whose views on the divinity of Christ were regarded as suspect. […] Unlike her husband she read widely, and had a very retentive memory. Even if her knowledge of theology and metaphysics was superficial, and if she gave the impression of being a dilettante – at least to men who despised or feared cleverness in a woman – she could still draw clever men into intelligent and interesting conversation, and immediately earned their respect as well as their friendship. It troubled her not that certain members of the clergy might be disturbed by her willingness to read books expounding views which verged on the heretical". John Van der Kiste, *King George II and Queen Carolina* (Stroud: The History Press, 1997), 64–68. Można więc zaryzykować przypuszczenie, że w polemice Leibniza z Clarkiem Karolina z Ansbachu sprzyjała Clarke'owi, natomiast Zofia Karolina sprzyjałaby jego adwersarzowi.

[30] Por. Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 4. Autor we wstępie do wskazanej pracy przeprowadza szczegółową analizę wpływu Newtona na poglądy wyrażane przez Clarke'a, w szczególności w ramach korespondencji z Leibnizem.

[31] Taki pogląd można znaleźć chociażby w pracy: Daniel Bubula, „Woluntaryzm w ujęciu Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Samuela Clarke'a", *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 48 (2011): 77–94. W łagodniejszej formie przedstawiony zostaje również w: John H. Gay, „Matter and Freedom in the Thought of Samuel Clarke", *Journal of the History of Ideas* 1(24) (1963): 85–105.

niezróżnicowania i wynikających z niego koncepcji wolnej woli[32]. Clarke w ramach swojej krytyki zajął stanowisko w pewnym stopniu zbliżone do poglądu Oliviego, co w szczególności objawiało się w przypisywaniu podmiotowi ludzkiemu woli posiadającej aktywną moc przełamującą impas, o którym mowa w przykładzie „osła Buridana".

Poglądy angielskiego filozofa zostały wyrażone w jego odpowiedziach od trzeciej do piątej[33], przy czym najbardziej rozwiniętą formę przybierają w ostatnim z pism. Jednakże uwzględniając kolejność chronologiczną, należy przedstawić najpierw myśl wyrażoną w odpowiedzi trzeciej. Clarke stara się w niej wskazać na to, że koncepcja racji dostatecznej wyrażana przez Leibniza sprawia, że Bóg przestaje być bytem działającym (*agent*), a jedynie staje się podmiotem określanym przez rzeczy zewnętrzne, które są racjami dostatecznymi jego działania, w szczególności gdy musimy przyznać, że w przypadku absolutnego niezróżnicowania Bóg nie mógłby działać. Taki pogląd z kolei wydaje się nie do przyjęcia ze względu na wypływający z niego wniosek, ograniczający moc boską[34].

Czwarta odpowiedź rozwija poruszone powyżej wątki w ramach odpowiedzi na replikę Leibniza, w szczególności mającą na celu zbycie wywodu Clarke'a stwierdzeniem, że absolutne niezróżnicowanie jest całkowicie niemożliwe na mocy tego, iż każdy wybór musi mieć „jakiś powód lub zasadę"[35]. Angielski filozof odrzuca to stwierdzenie, wskazując na zasadniczą różnicę w tym, jaki wpływ na byt działający mają różne motywy, a jaki wpływ mają ciężarki na wagę. Porównanie to uznaje on za całkowicie błędne, ponieważ waga, będąc rzeczą całkowicie bierną, może działać jedynie z mocy sił na nią wpływających. Jak pisze: „różnica jednak polega na tym, że waga nie jest bytem działającym, lecz jedynie biernym przedmiotem, na który działają ciężarki"[36]. Z kolei rozumny byt działający, taki jak człowiek, *eo ipso* nie jest i nie może być

---

[32] Aspektem debaty o wolnej woli, który nie został poruszony w niniejszym tekście, jest teologiczna kwestia wolnej woli Boga, która stanowi zarazem niezwykle ważną część całego sporu. Obaj autorzy stwierdzają, że poglądy oponenta w zasadniczy sposób uwłaczają Bogu, odbierając mu pewną fundamentalną cechę. W przypadku Leibniza chodzi o stwierdzenie, że w świecie przedstawianym przez Clarke'a Bóg musi być ciągle aktywny, w związku z czym świat ten nie może być doskonały. Z kolei Clarke argumentuje, że w koncepcji Leibniza Bóg jest poza światem, co sprawia, że jest on całkiem bierny i nieobecny.

[33] Leibniz, „Polemika z S. Clarke'iem", 335–439.

[34] Tamże, 344.

[35] Leibniz, „List do P. Coste'a", 346.

[36] Leibniz, „Polemika z S. Clarke'iem", 358.

całkowicie bierny, jego aktywność zaś zawiera się właśnie w tym, że może swoje działanie rozpoczynać nawet pomimo niezróżnicowania w motywach. Pokonanie takiego stanu jest właściwą istotą aktywności bytów działających, czy też, jak pisze Clarke: „byty rozumne obdarzone są siłą czynną i niekiedy poruszają się same przez się, […] nawet i wtedy, kiedy rzeczy są bezwzględnie niezróżnicowane"[37].

Czwarte pismo Clarke'a spotkało się ze stanowczą odpowiedzią Leibniza, który w piśmie piątym wraz z krytyką argumentów angielskiego filozofa zawarł najszersze i najbardziej szczegółowe wyłożenie swoich poglądów. To jednakże wywołało z kolei pewnego rodzaju złośliwość ze strony Clarke'a, który własną odpowiedź poprzedził napomnieniem, że „mnogość słów nie jest dowodem jasnych idei autora ani też właściwym sposobem przekazywania czytelnikowi jasnych pojęć"[38]. W związku z tą uwagą stwierdził również, że jego odpowiedź będzie jak najzwięźlejsza. W swojej argumentacji powraca on do kwestii nietrafności porównywania człowieka do wagi w przypadku podejmowania wyborów. Podyktowane jest to bowiem tym, że motywy są czymś dla umysłu *zewnętrznym*, co wywołuje w człowieku pewne wrażenia, przy jednoczesnej bierności samego umysłu. Nie ma to bezpośredniego wpływu na *wewnętrzną* moc samoporuszania i samoistnego działania, esencjalną dla każdego bytu działającego, która ponadto jest według Clarke'a równoznaczna z wolnością. Zasadniczo Clarke zauważa, że to, co w jego teorii podzielone jest między dwie sfery – bierną i aktywną – u Leibniza pozostaje złączone w jedno i z tego właśnie ma się brać popełniany przezeń błąd. Sam angielski filozof stwierdza, że „na skutek tego błędu ludzie uważają, że umysł nie jest bardziej czynny niż waga, gdyby przydać jej zdolność postrzegania"[39] oraz że „w ten sposób przekreśla się całkowicie samo pojęcie wolności"[40]. Imputuje on hanowerskiemu adwersarzowi konieczność uznania wniosku, że Bóg nie jest bytem czynnym, wobec czego nie może być bytem doskonałym. Argumentacja Clarke'a jest przy tym pewną formą rekapitulacji wcześniejszych argumentów, która różni się wszelako tym, że zbiera je w jeden wywód. Należy również zauważyć, że gruntownie odrzuca on wszelkie dodatkowe argumenty przedstawione przez Leibniza i w pewnym stopniu nie odnosi się do dodatkowej treści zawartej przez hanowerczyka w piśmie piątym. Zamiast tego skupia się na ponownym

[37] Tamże.
[38] Tamże, 414.
[39] Tamże, 415.
[40] Tamże.

zaakcentowaniu jego błędów, na których wskazanie miał on rzekomo nieprzekonująco odpowiedzieć.

Warto osobno zrekapitulować przy tym poglądy samego Clarke'a na wolną wolę, najjaśniej wyłożone w innej korespondencji, a mianowicie tej, którą prowadził on między 1 a 24 stycznia 1716 lub 1717 roku z Johnem Bulkeleyem, studentem Cambridge. Bulkeley zwrócił się do niego z wątpliwościami właśnie na temat wolności i konieczności ludzkiej woli[41]. Pogląd Clarke'a zostaje podsumowany przez stwierdzenie, że wszystko, co bierne, podlega konieczności, jednakże to, co jest bytem działającym (*agent*), jest wolne, ponieważ działanie (aktywność) jest równoznaczne z wolnością. Ponadto w drugim liście do Bulkeleya Clarke przeprowadza wyraźną różnicę między ostatnim postrzeżeniem (*the last perception*), będącym motywem, a następującym po nim działaniem, którą określa następująco:

> Jasne wydaje mi się, że pod terminem „wola" znajduje się błąd. Do niego bowiem włączone zostają zarówno ostatnie postrzeżenie rozumu, które jest bierne, jak i pierwsze działanie, czy też wykorzystanie, aktywnej zdolności lub samozdeterminowanej mocy. Te dwa uznawane są za koniecznie połączone. Myślę, że owego połączenia pomiędzy nimi nie ma i że w jego braku leży różnica między aktywnym działaniem i biernością, która to różnica jest istotą wolności[42].

Woli ludzkiej podlega bowiem jedynie działanie, które jest wolne i które nie jest koniecznie związane z wcześniejszymi postrzeżeniami. Zasadniczo wola mogłaby działać *pomimo* postrzeżeń i nie byłoby w tym niczego sprzecznego, ponieważ człowiek jest bytem mogącym działać samoistnie, a więc bez żadnej przyczyny. Jedyna konieczność, jakiej człowiek może podlegać, to nie konieczność naturalna, ale konieczność

---

[41] Samuel Clarke, „Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity from a Gentleman of the University of Cambridge, with the Doctor's Answers to them", w: *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 124–131.

[42] Tłumaczenie własne. Oryginalne brzmienie: „But it plainly appears to me that there is an error which lies under the word 'volition'. Under that term you include both the final perception of the understanding, which is passive, and also the first operation or exertion of the active faculty or selfmotive power. These two you suppose to be necessarily connected. I think there is no connection at all between them, and that in their not being connected lies the difference between action and passion, which difference is the essence of liberty". Clarke, „Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity", 127–128.

moralna[43] (*moral necessity*), ta jednakże z tą pierwszą nie ma nic wspólnego. Sprzeczność występująca w głupim działaniu mędrca nie jest bowiem sprzecznością natury fizycznej, lecz jedynie moralnej[44].

Podobnie jak Leibniz, Clarke debatę na temat wolnej woli przeprowadzał też z innymi autorami, w tym z Anthonym Collinsem (1676–1729), który, choć konieczność działań człowieka także nazywał „koniecznością moralną", w swojej twórczości opowiadał się za ścisłym determinizmem oraz koniecznością absolutną dotyczącą działań istoty ludzkiej, określanej przez niego również mianem *necessary agent* (podmiotu działającego z konieczności). Clarke w polemicznych *Remarks upon a Book, entitled, Philosophical Enquiry concerning Human Liberty*[45] (1717) stanowczo odrzucił rozwiązanie Collinsa, zauważając:

> W prawdzie i ścisłości języka (który zawsze winien być ostrożnie zachowany w debacie filozoficznej) podmiot działający z konieczności, czy też działanie z konieczności, jest sprzecznością w pojęciach. Cokolwiek bowiem, co działa z konieczności, tak naprawdę nie działa w ogóle, a jedynie podlega działaniu, nie jest podmiotem działającym, a zaledwie przedmiotem działania, nie porusza się, a jedynie jest poruszane[46].

Wskazując na ową sprzeczność, Clarke resztę argumentacji Collinsa odrzuca na podobnej zasadzie, wypominając mu nieścisłości oraz problematyczność pojęć przez niego stosowanych[47]. Sprzeczność tego ro-

---

[43] Kwestię moralnej konieczności poruszał również Leibniz, por. Robert M. Adams, *Moral Necessity*, w: *Leibniz: Nature and Freedom*, red. Donald Rutherford, J. A. Cover (Oxford: Oxford University Press, 2005), 181–193.

[44] Szerzej ową kwestię opisuje w drugiej części swojego artykułu Erin Kelly, por. Erin Kelly, „Moral Agency and Free Choice: Clarke's Unlikely Success Against Hume", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3(84) (2002): 297–318.

[45] Samuel Clarke, „Remarks upon a Book, entitled, A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty", w: *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 132–137. Przytoczone pismo jest odpowiedzią na tekst Collinsa, którego poglądy stały w całkowitej opozycji do poglądów Clarke'a. Pismo to pierwotnie ukazało się w roku 1717 jako suplement do wspomnianego już wydania korespondencji Clarke'a i Leibniza.

[46] Tłumaczenie własne. Oryginalne brzmienie: „But in truth and strictness of speaking (which ought always to be carefully preserved in philosophical debates) a necessary agent or necessary action is a contradiction in terms. For whatever acts necessarily does not indeed act at all, but is only acted upon; is not at all an agent, but a mere patient; does not move, but is moved only". Clarke, „Remarks", 132.

[47] Więcej o debacie Clarke'a z Collinsem, wraz z odpowiedzią tego drugiego, w: James P. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic Dr. Samuel Clarke* (Kineton: The Roundwood Press, 1976), 106–118.

dzaju była także podnoszona w debacie z Leibnizem, w związku z czym widać, że debata na temat wolnej woli niejednokrotnie rozgrywała się pomiędzy filozofami wyrażającymi swoje poglądy w zbliżony sposób.

Polemika Leibniza z Clarkiem – kwestia rozstrzygalności

Jak już wspomniano, korespondencja Leibniza z Clarkiem skończyła się przedwcześnie ze względu na śmierć pierwszego z filozofów – Leibniz zmarł 14 listopada 1716 roku – przez co ostatnie pismo jego angielskiego adwersarza, datowane na 29 października, pozostało bez odpowiedzi[48]. Można mimo to stwierdzić, że Leibniz w pewnym sensie zdążył udzielić jej we wcześniejszych pismach, ponieważ całość wymiany charakteryzuje się w dużej mierze koncentracją na wciąż tych samych punktach spornych. I choć argumenty obu stron są w pewnej mierze rozwijane w jej trakcie, zachowują charakter rozwinięcia jednej i tej samej myśli dla wytłumaczenia poglądu, którego oponent miał rzekomo nie pojmować. Dlatego też w dużej mierze korespondencja nie wykracza poza polemikę na temat podstawowych pojęć używanych w omawianym tu dyskursie.

W przypadku kwestii wolności woli odnosi się to przede wszystkim do odmiennych interpretacji przykładu „absolutnego niezróżnicowania", jak również do całkiem odmiennego rozumienia pojęcia wolności. Rozbieżności te powielają się we wszystkich pismach i są podstawą do wzajemnych krytyk i oskarżeń o niezrozumienie lub niezrozumiałość. Niestety, nigdy nie stało się tak, by którykolwiek z filozofów był skłonny lub zdolny przyjąć perspektywę swojego oponenta: każdy z nich w ramach własnych założeń usilnie podkreśla sprzeczność w poglądach przeciwnika. Wykazanie właśnie tego obustronnego niezrozumienia jest właściwym celem tego tekstu. Jasno ową niechęć do wzajemnego

---

[48] Trudno oczywiście uznać za kontynuację tej debaty spór Clarke'a z Collinsem, chociaż ten w krytykowanych przez Clarke'a *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (1717) powołuje się także na Leibniza. Por. Anthony Collins, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty. Reprinted with Preface and Annotations by G. W. Foote. And Biographical Introduction by J. M. Wheeler* (London: Progressive Publishing Company, 1890), 34. W pewnej tylko mierze kontynuacją sporu między Leibnizem i Clarkiem byłaby polemika toczona między Christianem Wolffem (1679–1754) a pietystycznym teologiem z uniwersytetu w Halle Johannem Joachimem Lange (1670–1744). W sprawie tej polemiki, stanowiącej zresztą tylko element o wiele szerszego, wieloletniego sporu, znanego jako *Pietismusstreit*, por. Dieter Hüning, „Liberty and Determinism: The Approach of Christian Wolff", *Studies in East European Thought* 68 (2016): 119–126.

zrozumienia widać chociażby wtedy, gdy Clarke wskazuje na to, że wolny może być jedynie rozumny byt działający, ponieważ jego bycie aktywnym jest równoznaczne z wolnością. Zgodnie z takim pojmowaniem pojęcia wolności pogląd przedstawiany przez Leibniza jest w oczywisty sposób sprzeczny, skoro w jego rozumieniu wolności podmiot w swoim działaniu wolny jest przecież całkowicie zdeterminowany przez racje, które za tym działaniem przemawiają. Tymczasem z perspektywy hanowerskiego filozofa nie jest z kolei możliwe, by jakiekolwiek działanie w świecie w ogóle nie miało swojej racji, a to jest to właśnie, co postuluje Clarke w swym pojęciu wolności. W przypadku lektury samych pism w pewnym sensie można odnieść wrażenie, że nieporozumienie pojęciowe przekształca się w polemikę na poziomie bardziej rozwiniętych zagadnień, w których niezgoda wynika z tego podstawowego wzajemnego niezrozumienia. Leibniz i Clarke nie zgadzają się w kwestii twierdzeń filozoficznych, ponieważ nie są zgodni pod względem tych założeń, jakimi są określenia czy definicje samych słów, którymi posługują się w polemice. Tę sprzeczność czy niezgodność należałoby w pierwszej kolejności usunąć, aby sprawdzić, po pierwsze, czy filozofowie ci w poglądach różnią się rzeczywiście (jak obydwaj sądzili), a po drugie, by móc porównać ich poglądy pod względem stopnia, w jakim zostały one uzasadnione i tym samym mogą stanowić przedmiot uznania.

Z drugiej strony, permanentnym brakiem zrozumienia charakteryzuje się kwestia kluczowego dla prowadzonej przez nich dyskusji przykładu absolutnego niezróżnicowania, który na przestrzeni listów rozważany jest wprawdzie wielokrotnie, jednakże z perspektywy poglądów obu filozofów interpretowany jest zgoła odmiennie. I choć samo pojęcie niezróżnicowania jest przez nich rozumiane jednakowo, to dla Leibniza jest ono całkowicie metafizycznie niemożliwe do zaistnienia, natomiast dla Clarke'a, przeciwnie, jest czymś najzupełniej naturalnym, z czym byty działające stykają się właściwie na co dzień. Brak zgody co do możliwości zaistnienia sytuacji opisanej w przykładzie opiera się zaś na niezrozumieniu odmienności znaczeń, jakie obaj filozofowie przypisują podstawowym pojęciom, takim jak wolność czy działanie. Można przy tej okazji zadać więc nieco ogólniejsze pytanie – po pierwsze, o wartość argumentów odwołujących się do eksperymentu myślowego (odwołujących się chociażby tylko w celu wykazania, że jest on w istocie niemożliwy do przeprowadzenia), a po drugie, o rzeczywistą wartość doświadczenia wewnętrznego, mającego przecież w jakiś sposób pouczać o istnieniu wolności w znaczeniu decyzji niezdeterminowanej jednoznacznie przez czynniki pochodzące z zewnątrz. W pewnej więc

mierze korespondencja między filozofami dostarcza nie tyle odpowiedzi, ile pytań.

Spór między Leibnizem i Clarkiem, choć nie wyszedł w istocie poza problem podstawowego zrozumienia pojęcia *indifferentia*, swą kulminację znajduje w zasadniczej różnicy zdań na temat natury człowieka i Boga w kwestii ich aktywności i bierności w świecie. Różnice w rozumieniu tych pojęć zdają się najważniejszą przeszkodą, uniemożliwiającą nie tylko porozumienie Leibniza i Clarke'a, lecz w ogóle jakąkolwiek rzeczową wymianę poglądów na temat wolnej woli. Warto przy tym zauważyć, za Ezio Vailatim[49], że myśliciele ci mieli przecież wspólny cel, jakim było odrzucenie idei Boga naturalnego i potencjalnie wynikającego z niej materializmu. Mimo to zwracali się do siebie z dużą dozą nieufności i całkowicie odrzucali sposoby, jakimi ze wskazanymi poglądami walczył ten, kto w dyskusji – być może niepotrzebnie – odgrywał rolę oponenta.

Porozumienie uniemożliwiała również ogólna atmosfera przejawiająca się w pismach obu filozofów, którzy pozwalali sobie na wiele uwag zakrawających na złośliwość, czy też kategorycznie orzekali, że oponent po prostu nie rozumie tego, co pragną mu przekazać. W szczególności jest to widoczne w początkowych fragmentach pism, na przykład w piśmie piątym Leibniz pozwala sobie na stwierdzenie, że odpowie obszernie, „aby wyświetlić trudności i wypróbować, czy [Clarke?] ma ochotę zadowolić się samym rozumem i dać w ten sposób dowód umiłowania prawdy, czy też nie wyjaśniając nic, poprzestanie się jedynie na matactwach"[50]. Cytat ten niejako wskazuje, że poprzednie cztery pisma Clarke'a były dla hanowerskiego filozofa niedostatecznie ścisłe, a wręcz można je uznać za owe „matactwa"[51].

Poza wszystkim obaj przekonani są również o zasadniczej oczywistości swoich poglądów, w związku z czym fakt, że ktoś się z nimi nie zgadza, mógłby świadczyć jedynie o niedostatku wiedzy. Całe to

---

[49] Vailati, *Leibniz and Clarke*, 8.

[50] Leibniz, „Polemika z S. Clarke'iem", 369.

[51] Należy jednak oddać pewną zasługę Clarke'owi, jako że już po śmierci Leibniza o tyle poczynił pewne starania zmierzające do zrozumienia stanowiska konkurenta, iż zamieszczony w wydaniu z roku 1717 apendyks zawiera cytaty z *Teodycei*, jak również z trzech prac opublikowanych przez Leibniza w *Acta Eruditorum* (w tłumaczeniu na język angielski): „De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae" (1694), „Specimen dynamicum" (1694), „De ipsa natura" (1698). Współczesne wydanie tego dodatku: Roger Ariew, *G. W. Leibniz and Samuel Clarke: Correspondence* (Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2000), 88–95.

zjawisko niemożliwości dojścia do porozumienia nawet w najbardziej podstawowych zagadnieniach, skądinąd na swój sposób frustrujące i rozczarowujące dla czytelnika tej listownej debaty, objawia się nader charakterystycznie w przypadku kwestii, która nie jest bezpośrednio związana z zagadnieniem absolutnego niezróżnicowania. Chodzi mianowicie o niezgodę co do rozumienia terminu *sensorium*, który dla Leibniza ma stałe znaczenie ustalone przez niemieckiego scholastyka Rudolfa Gocleniusa (1547–1628), nieprzystające do sposobu posługiwania się tym pojęciem przez Newtona. Dla Leibniza termin ten oznacza cielesny narząd doznawania[52], natomiast dla Clarke'a przyjętym znaczeniem jest miejsce doznań[53], które nie ma cielesnych konotacji, a zatem nie zmusza do przyjęcia konsekwencji, jakoby absolutna przestrzeń była rodzajem ciała Boga. Ponadto Clarke pozwala sobie na pouczającą uwagę, że „problem nie polega na tym, co przez słowo *sensorium* rozumie Goclenius, lecz co rozumie przez to słowo Sir Isaac Newton, skoro dyskusja toczy się nad znaczeniem książki Sir Isaaca Newtona, a nie książki Gocleniusa"[54]. Sformułowanie tej uwagi wskazuje na pewien stopień lekceważenia przeciwnika przez angielskiego filozofa. Dysputa nad znaczeniem terminu *sensorium* nie przechodzi dalej poza wymianę zdań między myślicielami, w której Leibniz nie uznaje Newtonowskiego znaczenia tego terminu, Clarke zaś nie uważa zmiany jego znaczenia za nic zdrożnego. Warto przy tym zaznaczyć, że zdecydowany opór hanowerczyka wobec modyfikowania znaczeń pojęć może się również wywodzić z opisanej przez niego i od lat bardzo mu bliskiej idei języka uniwersalnego. Jak wszakże wiadomo, Leibniz postulował stworzenie właśnie takiego języka, który przynajmniej na płaszczyźnie naukowej pozwalałby nam na zachowanie stałości znaczeń pojęć i terminów technicznych[55]. Idea ta jednakże nie znajduje swojego odzwierciedlenia w korespondencji z Clarkiem, można bowiem stwierdzić, że obaj filozofowie przypisują kluczowym pojęciom odmienne znaczenia, co częstokroć doprowadza ich do stawiania oponentowi zarzutu sprzeczności. Można tylko wyrazić żal, że żadna ze stron nie zdobyła się na podanie listy własnych założeń, mającej postać zwięzłego i jasnego wyszczególnienia przyjmowanych definicji i aksjomatów. Praktyka taka wszakże już istniała, o czym świadczą listy tego rodzaju sporządzone na przykład przez Kartezjusza,

---

[52] Leibniz, „Polemika z S. Clarke'iem", 326–327.
[53] Tamże, 331–332.
[54] Tamże, 344.
[55] Leibniz, *Nowe rozważania*, 284–304.

uwikłanego w polemiki dotyczące *Medytacji o pierwszej filozofii*[56], czy Antoine'a Arnaulda[57] jako krytyka *Poszukiwania prawdy*[58] Nicholasa de Malebranche'a[59].

Wobec tych wszystkich trudności, związanych zarówno ze sposobem prowadzenia dyskusji, jak i jej treścią, należy stwierdzić, że ocena mająca na celu wyłonienie jej zwycięzcy nie jest właściwie możliwa, i to za sprawą samych filozofów. Clarke i Leibniz, choć niewątpliwie byli po jednej stronie w sporze między religią naturalną a materializmem i fatalizmem, formułowali teorie, które ze względu na całkiem odmienny aparat pojęciowy zdają się ze sobą niewspółmierne. W pewnym sensie korespondencja tych dwóch filozofów staje się symbolicznym końcem epoki racjonalizmu XVII wieku, w której wspólny wszystkim filozofom rozum nie zapewnił porozumienia nawet w kwestiach tak

---

[56] René Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, w: René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria Ajdukiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Stefan Swieżawski (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 150–157.

[57] Antoine Arnauld, *On True and False Ideas*, przeł. Stephen Gaukroger (Manchester: Manchester University Press, 1990), 65–70.

[58] Nicolas Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2011).

[59] Warto również nadmienić o stosowaniu się do owej praktyki w wielu klasycznych dziełach XVII wieku, por. Baruch Spinoza, *Etyka*, przeł. Ignacy Myślicki (Kraków: Wydawnictwo Vis-à-Vis Etiuda, 2020), oraz w: Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009). Trzeba jednak pamiętać, że Leibniz był nie tylko przeciwnikiem braku ścisłości w rozważaniach filozoficznych, porównywalnej ze ścisłością osiąganą dotąd jedynie w dziedzinie nauk matematycznych, lecz także dostrzegał niebezpieczeństwo i szkodliwość pozbawionego konsekwencji lub pozornego tylko zastosowania rygoru ścisłości w filozofii. Podane powyżej dzieła, tak samo jak prace Kartezjusza, uzasadniają według Leibniza te obawy. Można przytoczyć pismo *O prawdziwej metodzie filozofii i teologii* (ok. 1690), zamieszczone w zbiorze: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994), 21–28. Tam, na przykładzie filozofii Kartezjusza i jego koncepcji ciała, krytykuje Leibniz współczesną mu tendencję do „obniżania lotów" przez „niektórych bardzo obiecujących filozofów" (s. 23), którzy „albo zapisywali myśli w pośpiechu, albo zamieniając matematyczną ścisłość języka, o jaką wcześniej sami się starali, na popularną lekkość mowy, zyskiwali raczej poklask niż uznanie" (tamże). Nieco niżej utożsamia myślenie w sposób matematyczny z rozumowaniem logicznym: „pisanie na sposób matematyczny jest tym samym, co logicy określają jako formalne wnioskowanie" (tamże). Tak więc ścisłość matematyczna nie jest niczym innym jak ścisłością *simpliciter*, która może z pożytkiem dla wiedzy obejmować dowolne rozważania, w tym rozważania z zakresu filozofii (i teologii).

fundamentalnych jak jednoznaczność pojęć i wzajemne zrozumienie. Nieuprawnione wydaje się w związku z tym ocenianie poglądów jednego filozofa względem poglądów drugiego bez uprzedniej analizy obu systemów jako takich[60]. Potrzebne są dalsze badania, w których filozofie te zostałyby porównane z zachowaniem terminologicznej ścisłości oraz bezstronności i ujęte w ramy wspólnej grupy pojęć, na których znaczenie mogliby się zgodzić autorzy obu koncepcji.

Należy przyznać, że zwykła sumienność wymaga od historyka filozofii, aby zauważył i uwzględnił on problemy zawarte w wymianie korespondencji między Leibnizem a Clarkiem oraz nie zestawiał wyrażonych w niej poglądów bez odpowiedniego kontekstu, którego zarysowanie odmienia oblicze omawianej dysputy filozoficznej. Poza wskazanymi powyżej trudnościami interpretacyjnymi można dostrzec również głębię sporu o wolną wolę, toczącego się nieprzerwanie od czasów starożytnych aż do dnia dzisiejszego. Stanowiska deterministyczne i woluntarystyczne nie znajdują jednak ostatecznych rozwiązań tych problemów, którymi tak długotrwale i zacięcie się zajmują. Istnieją więc trudności rzeczowe decydujące o tym, że niełatwo byłoby wskazać, które z zaproponowanych rozwiązań jest trafne. Niemniej badanie korespondencji Leibniza z Clarkiem i otaczającego ją kontekstu historycznego może przynieść postępy w rozumieniu dyskursów, w ramach których się ona odbywała. Można również wnioskować na podstawie zaobserwowanego zjawiska niezgodności pojęciowej, że Leibnizjańska idea sformalizowanego słownika pojęć, jeżeliby tylko udało się ją zrealizować czy to Leibnizowi, czy któremukolwiek innemu filozofowi, i jeżeli omawiana powyżej dysputa mimo wszystko nie przeczy możliwości realizacji takiego ideału, wniosłaby większą dozę jasności do debaty filozoficznej. Dzięki temu zbliżyłaby się do rozwiązań filozoficznych, które, po samodzielnym i bezstronnym rozważeniu, także z zastosowaniem własnych pojęć i zasad, mógłby przyjąć każdy filozof.

---

[60] Fundamentalność różnic, które zachodzą między poglądami Leibniza a wszelkimi odmianami woluntaryzmu, znajduje swoją egzemplifikację również w pismach Woltera, który odnosząc się do sporu o wolną wolę prowadzonego między Clarkiem a Leibnizem, w ostateczności przychylał się do stanowiska wprawdzie bliższego stanowisku Leibniza, ale nietożsamego z nim, to znaczy do stanowiska Collinsa. Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczewska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), 24–32; Voltaire, *Wybór dzieł filozoficznych*, przeł. Marian Skrzypek (Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos, 2022), 42–49.

Bibliografia

Adams Robert M. 1994. *Leibniz Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press.

Adams Robert M. 2005. „Moral Necessity". W: *Leibniz: Nature and Freedom*, red. Donald Rutherford, J. A. Cover, 181–193. Oxford: Oxford University Press.

Antognazza Maria. 2018. *Leibniz: biografia intelektualna*, przeł. Zofia Łamża, Łukasz Łamża. Kraków: Copernicus Center Press.

Ariew Roger. 2000. *G. W. Leibniz and Samuel Clarke: Correspondence*. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.

Arnauld Antoine. 1990. *On True and False Ideas*, przeł. Stephen Gaukroger. Manchester: Manchester University Press.

Bayle Pierre. 2014. *Słownik historyczny i krytyczny: wybór*, red. Kinga Kaśkiewicz, Adam Grzeliński. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Bayle Pierre. 2021. *Słownik historyczny i krytyczny: wybór 2*, red. Kinga Kaśkiewicz, Adam Grzeliński, Anna Markwart. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Beck Ori. 2015. „Leibniz – A Freedom Libertarian". *Studia Leibnitiana* 1(47): 67–85.

Bertoloni Meli Domenico. 1999. „Caroline, Leibniz and Clarke". *Journal of the History of Ideas* 3(60): 469–486.

Bubula Daniel. 2011. „Woluntaryzm w ujęciu Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Samuela Clarke'a". *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 48: 77–94.

Bunge Wiep van. 2019. „Bayle's Skepticism Revisited". W: *Enlightened Religion: From Confessional Churches to Polite Piety in the Dutch Republic*, red. Joke Spaans, Jetze Touber, 292–315. Leiden: Brill.

Chappell Vere. 1994. „Locke on the Freedom of the Will". W: Graham A. J. Rogers, *Locke's Philosophy: Content and Context*, 101–121. New York: Oxford University Press.

Ciecierski Tadeusz. 2003. „Leibniz o konieczności, możliwości i wolnej woli". *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 1(45): 135–142.

Clarke Samuel. 1717. *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion. With an Appendix*. London: James Knapton.

Clarke Samuel. 1998. „Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity from a Gentleman of the University of Cambridge, with the Doctor's Answers to them". W: Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, 124–131. Cambridge: Cambridge University Press.

Clarke Samuel. 1998. „Remarks upon a Book, entitled, Philosophical Enquiry concerning Human Liberty". W: Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, 132–137. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins Anthony. 1890. *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty. Reprinted with Preface and Annotations by G. W. Foote. And Biographical Introduction by J. M. Wheeler*. London: Progressive Publishing Company.

Descartes René. 2001. „Odpowiedź autora na zarzuty drugie". W: René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria Ajdukiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Stefan Swieżawski, 130–157. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Ferguson James P. 1976. *An Eighteenth Century Heretic Dr. Samuel Clarke*. Kineton: The Roundwood Press.

Frankel Lois. 1984. „Being Able to do Otherwise Leibniz on Freedom and Contingency". *Studia Leibnitiana* 1(16): 45–59.

Gay John H. 1963. „Matter and Freedom in the Thought of Samuel Clarke". *Journal of the History of Ideas* 1(24): 85–105.

Greenberg Sean. 2005. „Leibniz against Molinism". W: *Leibniz: Nature and Freedom*, red. Donald Rutherford, J. A. Cover, 217–233. Oxford: Oxford University Press.

Griffin Michael. 2013. *Leibniz, God and Necessity*. New York: Cambridge University Press.

Hobbes Thomas. 2009. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Hüning Dieter. 2016. „Liberty and Determinism: The Approach of Christian Wolff". *Studies in East European Thought* 68: 119–126.

Israel Jonathan. 2019. „Pierre Bayle's Correspondence and Its Significance for the History of Ideas". *Journal of the History of Ideas* 3(80): 479–500.

Joráti Julia. 2017. „Gottfried Leibniz". W: *The Routledge Companion to Free Will*, red. Kevin Timpe, Meghan Griffith, Neil Levy, 293–302. New York: Taylor & Francis.

Kaye Sharon M. 2004. „Why the Liberty of Indifference is Worth Wanting: Buridan's Ass, Friendship and Peter John Olivi". *History of Philosophy Quarterly* 1(21): 21–42.

Kiełbasa Jan. 2022. *Historia rozwoju pojęcia woli od starożytności do XIII wieku*. Kraków: Nomos.

Korolec Jerzy. 1973. *Filozofia moralna Jana Burydana*. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.

Koyré Alexandre, Bernard Cohen. 1961. „The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke". *Isis* 4(52): 555–566.

Leibniz Gottfried Wilhelm. 1969. „List do P. Coste'a", przeł. Stanisław Cichowicz. W: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, red. Stanisław Cichowicz. Warszawa: PWN.

Leibniz Gottfried Wilhelm. 1969. „Polemika z S. Clarke'iem", przeł. Stanisław Cichowicz, Henryk Krzeczkowski. W: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, red. Stanisław Cichowicz. Warszawa: PWN.

Leibniz Gottfried Wilhelm. 1994. *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Leibniz Gottfried Wilhelm. 2001. *Teodycea*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Leibniz Gottfried Wilhelm. 2001. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Izydora Dąmbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. Bolesław Józef Gawecki. Warszawa: PWN.
Malebranche Nicolas. 2011. *Poszukiwanie prawdy*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
Mates Benson. 1986. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics & Language*. Oxford: Oxford University Press.
Molina Luis de. 1595. *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Predestinatione et Reprobatione Concordia*. Antwerpia: Joachim Trognaes.
Pryszmont Jan. 1987. *Historia teologii moralnej*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Raube Sławomir. 2010. *Metafizyka i etyka Samuela Clarke'a*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
Rescher Nicholas. 1996. „Leibniz on Possible Worlds". *Studia Leibnitiana* 2(28): 129–162.
Riel Raphael van. 2016. „Leibniz on Freedom, Divine Foreknowledge, and Necessitation without Dependence". *Studia Leibnitiana* 2(48): 178–200.
Spinoza Baruch. 2020. *Etyka*, przeł. Ignacy Myślicki. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-Vis Etiuda.
Vailati Ezio. 1997. *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. Oxford: Oxford University Press.
Van der Kiste John. 1997. *King George II and Queen Carolina*. Stroud: The History Press.
Voltaire. 2010. *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Voltaire. 2022. *Wybór dzieł filozoficznych*, przeł. Marian Skrzypek. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.
Wiebe Mark. 2017. *On Evil, Providence, and Freedom: A New Reading of Molina*. Illinois: Northern Illinois University Press.
Yaffe Gideon. 2001. „Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will". *History of Philosophy Quarterly* 4(18): 373–391.
Yakira Elhanan. 2012. „Time and Space, Science and Philosophy in the Leibniz-Clarke Correspondence". *Studia Leibnitiana* 1(44): 14–32.

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony analizie sporu o zagadnienie wolnej woli, który zawarty jest w *Polemice z S. Clarke'iem*, czyli w opublikowanej wymianie korespondencji między Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem i Samuelem Clarkiem prowadzonej w latach 1715–1716. Jako wprowadzenie do owej debaty w części pierwszej zostanie omówiony przykład „osła Buridana", którym posługiwał się Leibniz w swoich pismach na temat wolnej woli. W części drugiej zostaną

przedstawione poglądy Leibniza, a w części trzeciej – poglądy Clarke'a. Część czwarta jest poświęcona porównaniu stanowisk obu filozofów i ukazaniu głównego problemu w interpretacji całej debaty, którym jest fundamentalna niezgoda w kwestii znaczenia podstawowych pojęć oraz wyraźny brak chęci zrozumienia poglądów adwersarza. W pracy wskazuje się, że wbrew ideałom racjonalizmu kultywowanym w XVII wieku filozofowie chcący bronić tych samych ideałów nie byli wówczas w stanie zgodzić się co do najbardziej podstawowych kwestii.

Słowa kluczowe: Leibniz, Clarke, wolna wola, „osioł Buridana", woluntaryzm, determinizm

Leibniz and Clarke – The "Buridan's Ass" Example and the Dispute about Free Will

Summary

This article delves into the debate surrounding free will as presented in the *Exchange of papers between Leibniz and Clarke*, an exchange of letters between Gottfried Wilhelm Leibniz and Samuel Clarke, which took place in the years 1715–1716. As an introduction to this debate, the first part will examine the example of "Buridan's ass", which Leibniz explored in his writings on free will. The second part then presents Leibniz's views, followed by Clarke's in the third part. The final part is dedicated to the comparison of the positions of both philosophers. It highlights the interpretive challenge of the entire debate, which lies in their fundamental disagreement on the definition of terms and a clear lack of willingness to understand the perspective of the adversary. In the paper, it is pointed out that, contrary to the rationalism cultivated in the 17th century, philosophers advocating for the same ideals were unable to agree on the most fundamental issues.

Keywords: Leibniz, Clarke, free will, "Buridan's ass", voluntarism, determinism