

ANNA SZYRWIŃSKA-HÖRIG

UNIwersytet VECHTA, NIEMCY

E-MAIL: ANNA.SZYRWINSKA@UNI-VECHTA.DE

ORCID: 0000-0002-6799-0454

## Problem słabości woli w filozofii Leibniza w kontekście wczesnonowożytnych indeterministycznych teorii wolności

Chociaż zagadnienie słabości woli nie należy do centralnych problemów filozofii Gottfrieda Wilhelma Leibniza, warto przyjrzeć mu się bliżej, ponieważ zyskuje interesujący wymiar w szerszym kontekście, a mianowicie przy uwzględnieniu siedemnastowiecznych rozważań nad wolnością woli. Poglądy Leibniza dotyczące słabości woli – chociaż bezpośrednio łączą się z zagadnieniem wolności woli – nieczęsto poddawane są analizie z tej perspektywy. Tymczasem z punktu widzenia badań nad historią refleksji nad wolnością można dostrzec, że w przypadku nowożytnych myślicieli to właśnie uwzględnienie ich przekonań dotyczących słabości woli pozwala na dokładniejsze usytuowanie ich poglądów w spektrum ówczesnych teorii dotyczących wolności woli. Właśnie z tej perspektywy zamierzam poddać analizie poglądy Leibniza. Jest on bowiem jednym z myślicieli, którzy przyczynili się do ugruntowania nowożytnego paradygmatu badań nad wolnością woli, jednocześnie ustosunkowując się krytycznie wobec późnoscholastycznej, radykalnie indeterministycznej koncepcji wolności autorstwa Luisa de Moliny (1535–1600).

W prezentowanym tekście zamierzam skonfrontować stanowisko Leibniza z argumentacją wysuniętą przez siedemnastowiecznych zwolenników radykalnego indeterminizmu, których teorie wpisują się w molinistyczny sposób pojmowania wolności woli. Będę dowodzić, że zbadanie poglądów Leibniza dotyczących słabości woli pozwala ustalić, czy jego system broni się przed ich argumentacją na rzecz indeterminizmu. Przedstawicielami siedemnastowiecznego radykalnego indeterminizmu, których teorie zostaną skonfrontowane z poglądami Leibniza, są John Bramhall (1594–1663) i Philipp Jakob Spener (1635–1705).

Ten wybór może wydać się zaskakujący z punktu widzenia standardowo prowadzonych badań nad myślą Leibniza. Wszak w kontekście polemiki z Leibnizem na temat wolności najczęściej przytacza się jego korespondencję na przykład z Samuelem Clarkiem albo Antoine'em Arnaudem. Tymczasem w prezentowanym tekście analizie zostaną poddane argumenty wysunięte przez zupełnie innych myślicieli<sup>1</sup>. Przyczyną tego wyboru jest to, że Bramhall oraz Spener należą do dość nielicznych wczesnonowożytnych zwolenników radykalnej formy indeterminizmu. Niełatwo jest znaleźć radykalizm prezentowanych przez nich poglądów u innych przedstawicieli epoki. Sam Leibniz był krytycznie nastawiony wobec takiego ujęcia wolności, jednak jego argumenty wymierzone były przeciwko późnoscholastycznemu wariantowi radykalnego indeterminizmu. Sformułowane później stanowiska Bramhalla i Spenera zawierają nowe elementy, wobec których Leibniz osobiście się nie ustosunkował<sup>2</sup>. O tym, że elementy te są warte zbadania, świadczy fakt, że

---

<sup>1</sup> Tym samym przesunięciu ulega także środek ciężkości rozważań. Jak zobaczymy, uwzględnienie koncepcji Bramhalla i Spenera sprawia, że w centrum analizy stoi problematyka wolności chcenia i działania, nie zaś zagadnienie wolności w relacji do konieczności w sensie logicznym i metafizycznym. Należy jednak podkreślić, że prezentowany artykuł nie ma na celu wyczerpującego przedstawienia problematyki wolności u Leibniza, a jedynie wskazanie na jeden z jej aspektów. W prezentowanej analizie ograniczę się do zaprezentowania jedynie tych elementów leibnizjańskich przekonań na temat wolności woli, które są konieczne do przeprowadzenia konfrontacji jego stanowiska z argumentacją wymienionych przedstawicieli radykalnego indeterminizmu w celu naszkicowania kontekstu, w którym będą mogły zostać poddane analizie poglądy Leibniza dotyczące słabości woli. Rozszerzenie analizy o inne elementy koncepcji Leibniza w prezentowanym artykule miałyby się z celem, ponieważ otworzyłyby nowe wątki, których przedstawienie w kontekście omawianego tematu jest zbędne.

<sup>2</sup> Leibnizowi co prawda znane było stanowisko Bramhalla, ale nie zajmował się on jego szczegółową analizą. Na temat stosunku Leibniza do sporu o wolność i konieczność, jaki

stanowisko pokrewne temu, jakie reprezentowali Bramhall i Spener, zostało kilka dekad później przeciwstawione leibnizjańskiemu ujęciu wolności, które znalazło odzwierciedlenie w filozofii Christiana Wolffa oraz jego zwolenników. Tym samym proponowany kontekst badawczy ma znaczenie, jeśli wykroczy się poza analizę samej filozofii Leibniza i spojrzy na prezentowane teorie w kontekście badania nowożytnej historii sporów dotyczących wolności woli.

W prezentowanym artykule chciałabym najpierw przedstawić stan badań nad problematyką wolności w wieku XVII, skupiając się na recepcji molinizmu, którą można zaobserwować u Bramhalla i Spenera, oraz na krytyce molinizmu dokonanej przez Leibniza (1. i 2.). W kolejnym kroku wskażę na powiązanie problemu wolności z kwestią słabości woli (3.). Wreszcie przejdę do rekonstrukcji poglądów Leibniza dotyczących obydwu zagadnień i rozważę, jaka relacja zachodzi między leibnizjańską koncepcją motywacji do działania a słabością woli (4.).

## 1. Siedemnastowieczny paradygmat rozważań nad wolnością woli

Wiek XVII stanowi okres, w którym problem wolności woli znajdował się w czołówce zagadnień frapujących filozofów. Ówczesne rozważania prowadzone były standardowo w ramach późnoscholastycznego paradygmatu refleksji nad wolnością w sensie *liberum arbitrium*, jaki wykształcił się na kanwie szesnastowiecznej kontrowersji toczącej się między dominikanami i jezuitami, której przedmiotem była natura łaski Bożej. Ówczesny konflikt określany jest także pod nazwą kontrowersji *De Auxiliis Divinae Gratiae*. Jego najbardziej znanymi uczestnikami byli dominikanin Domingo Bañez (1528–1604) oraz jezuita Luis de Molina (1535–1600). Molina przeszedł do historii jako jeden z najbardziej konsekwentnych obrońców radykalnego indeterminalizmu w okresie wczesnej nowożytności – prezentowane przez niego

---

toczył się między Bramhallem i Thomasem Hobbesem, pisała Irena Backus. Zob. Irena Backus, *Leibniz. Protestant Theologian* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 96 ff.

poglądy współcześnie określane są niekiedy także mianem libertariańskiego ujęcia wolności.

Zapoczątkowany przez Molinę indeterministyczny paradygmat nauki o woli opierał się na dwóch filarach. Pierwszym z nich było zagadnienie pogodzenia wolności woli ludzkiej z założeniem Bożej wszechwiedzy, zwłaszcza epistemicznego statusu Bożej znajomości zdarzeń przyszłych. Rozważania dotyczące tego aspektu znalazły wyraz w dyskusjach toczących się wokół sformułowanej przez Molinę teorii Bożej wiedzy pośredniej (tzw. *scientia media*) – czyli teorii Bożej znajomości przyszłych okresów warunkowych.

Drugi filar molinistycznego paradygmatu refleksji nad wolnością woli stanowiło specyficzne rozumienie wolnego podmiotu. Oddaje je zaproponowana przez Molinę definicja, którą w 1588 roku zawarł w swojej rozprawie *Concordia Liberi arbitrii cum gratiae donis*:

*Illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit<sup>3</sup>.*

Parafrazując powyższy cytat, można powiedzieć, że według Moliny podmiotem posiadającym wolną wolę, jest taki podmiot, który przy wszystkich spełnionych warunkach podjęcia pewnego konkretnego działania może podjąć owo działanie, ale może także podjąć działanie zupełnie odmienne bądź w ogóle zaniechać działania. Ten specyficzny sposób pojmowania wolności woli podmiotu ma charakter radykalnie indeterministyczny i inkompatybilistyczny, ponieważ wyklucza się z wszelką formą determinizmu, opierając się na założeniu, że choć zewnętrzne warunki mogą wpłynąć na namysł podmiotu nad preferowanym sposobem działania, to w żaden sposób nie determinują jego ostatecznej decyzji. Zaakcentowanie wewnętrznego wymiaru motywacji wskazuje ponadto, że molinistyczne ujęcie wolności woli podmiotu dotyczy przede wszystkim wolności chcenia w odróżnieniu od wolności działania. Jednocześnie jest to chcenie w wymiarze rzeczywistego planowania przez podmiot działań w świecie realnym, co odróżnia owo późnoscholastyczne spojrzenie na wolność woli od paradygmatu kartezjańskiego, który można

---

<sup>3</sup> Ludovicus Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia* (Oña/Madrid: Sapientia, 1953), 14.

określić mianem woluntaryzmu bazującego na odróżnieniu wymiarów *res cogitans* i *res extensa*.<sup>4</sup> Możliwość odniesienia molinistycznego ujęcia wolnego podmiotu do sfery rzeczywistego planowania działań sprawia, że może być ono dyskutowane w kontekście rozważań nad procesem motywacji.

Śledząc pisma siedemnastowiecznych autorów, którzy zabierali głos w dyskusji na temat wolności, można zauważyć, że molinistyczne rozumienie wolności woli było przez nich standardowo przywoływane. W swoich badaniach nad problemem wolności woli ówczesni myśliciele często skupiali się na zaproponowanych przez Molinę kategoriach Bożej wiedzy, a termin Bożej wiedzy pośredniej przeniknął do kanonu terminologii filozoficznej. Jednak mimo że molinizm w ten sposób znacząco wpłynął na kształt ówczesnych badań, większość siedemnastowiecznych autorów ustosunkowała się krytycznie do teorii samego Moliny, opowiadając się za stanowiskiem kompatybilistycznym. Do owej większości należał także Leibniz. Swoje stanowisko w sporze o wolność woli zaprezentował w *Teodycei* oraz *Causa Dei*, stanowczo odrzucając przekonania przedstawicieli obydwu frakcji spierających się w ramach kontrowersji *De Auxiliis*<sup>5</sup>. Jego krytyka dotyczy obydwu wymienionych powyżej systematycznych filarów, na których ufundowany jest molinizm: zagadnienia Bożej wiedzy oraz specyficznego rozumienia wolnego podmiotu.

## 2. Leibniza krytyka molinistycznej koncepcji wolności woli

W kwestii problemu Bożej wszechwiedzy Leibniz dokonał modyfikacji rozumienia terminu wiedzy pośredniej jako Bożej znajomości przyszłych okresów warunkowych, redukując go do Bożej znajomości wszystkiego, co możliwe (czyli w terminologii scholastycznej do tzw. *scientia naturalis*, czyli wiedzy naturalnej)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. Przemysław Gut, „Za co Leibniz krytykował Kartezjański pogląd na wolną wolę?”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4, 100 (2016): 373–374.

<sup>5</sup> Jak już wspomniałam we wstępie, materiał do szczegółowego przedstawienia problematyki wolności w myśli Leibniza jest dużo obszerniejszy.

<sup>6</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Plädoyer für Gottes Gottheit (Causa Dei)*, przeł. Karl Kindt (Berlin: Wichern Verlag, 1947), 32. Por. Gottfried Wilhelm Leibniz, „Przyczyna pochodząca

Z punktu widzenia refleksji nad problematyką słabości woli na większą uwagę zasługuje leibnizjańska krytyka drugiego filaru, na jakim ufundowana została molinistyczna koncepcja wolności, a mianowicie rozumienia wolności woli podmiotu. Leibniz argumentował przeciwko stanowisku Moliny, twierdząc, że nie jest możliwe, aby wolny podmiot mógł w dowolny sposób wybierać między jakimś konkretnym działaniem a działaniem od niego odmiennym bądź całkowitym zaniechaniem działania. Zdaniem Leibniza podmiot nie może dokonywać wyboru między alternatywnymi opcjami, jeżeli za wyborem jednej z nich nie przemawiają jakieś dodatkowe racje. Sformułowany przez Molinę opis kondycji charakteryzującej wolną jednostkę musiałby zdaniem Leibniza implikować sytuację trwania w ciągłym niezdecydowaniu, z którego nie ma wyjścia.

Nie powinniśmy [...] wyobrażać sobie, że nasza wolność polega na nieokreśloności lub obojętnej równowadze, jak byłoby wówczas, gdybyśmy musieli jednakowo skłaniać się za i przeciw, czyli ku różnym możliwym do podjęcia postanowieniom. Taka równowaga w każdym znaczeniu jest niemożliwa, bo gdybyśmy nawet mieli jednakową ochotę na A, B i C, to nie moglibyśmy mieć jednakowej ochoty na A i nie A<sup>7</sup>.

– powiada Leibniz i dodaje:

Istnieje więc wolność wynikająca z przygodności albo w pewnej mierze z obojętności, o ile przez obojętność rozumiemy, że nic nas nie zmusza do takiej czy innej decyzji, lecz nigdy nie ma obojętnej równowagi, czyli stanu, w którym wszystko jest zupełnie jednakowe, i nic bardziej nie skłania w jakimś kierunku. Oddziałuje na nas nieskończona liczba wielkich i małych, zewnętrznych i wewnętrznych poruszeń, których najczęściej nie zauważamy. Wspominałem już, że gdy wychodzimy z pokoju, istnieje wiele powodów, które skłaniają nas, aby nie zastanawiając się nad tym, postawić najpierw jedną nogę.<sup>8</sup>

---

od Boga, potwierdzona przez Jego sprawiedliwość oraz zgodne z nią połączone pozostałe doskonałości i ogół działań”, w: Gottfried Wilhelm Leibniz, „Pisma z teologii mistycznej” (Kraków: Znak 1994), 84–95.

<sup>7</sup> Zob. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Warszawa: PWN 2001), 148.

<sup>8</sup> Leibniz, *Teodycea*, 156

Leibniz jest przekonany, że nawet wówczas, gdy decyzje odnośnie do działania podejmowane są w sposób nieprzymuszony, to proces motywacyjny zawsze odbywa się przy uwzględnieniu przez działający podmiot pewnych racji. Ponieważ możliwa jest sytuacja, w której owe racje mogą być całkowicie niezależne od działającego, można powiedzieć, że ostateczny wynik decyzji podmiotu także nie jest uwarunkowany jedynie jego chceniem. Zdaniem Leibniza molinistyczne rozumienie wolnego podmiotu implikuje konieczność trwania w stanie zawieszenia i ciągłego niezdecydowania. Tym samym wolność woli w ujęciu Moliny wyklucza się z realnym działaniem.

Leibniz powiada:

Gdy wraz z Moliną mówimy, że to przywilej wolnej przyczyny, nie mówimy niczego i nadajemy tej przyczynie przywilej bycia urojeniem. Przyjemnie patrzeć, jak ludzie miotają się, aby opuścić labirynt, z którego nie ma absolutnie żadnego wyjścia.<sup>9</sup>

### 3. Radykalny indeterminizm w wieku XVII

Warto zwrócić uwagę, że – wbrew przekonaniu Leibniza – istniała nieliczna grupa myślicieli, którym udało się znaleźć pewne rozwiązanie tego problemu. Przyjrzyjmy się koncepcji prezentowanej przez dwóch z nich. Jednym z najbardziej znanych przedstawicieli radykalnego indeterminizmu był anglikański biskup John Bramhall, który bronił pozycji molinistów w sporze z Thomasem Hobbesem<sup>10</sup>. Drugim myślicielem, który zaprezentował bardzo zbliżone do Bramhalla spojrzenie na kwestię wolności, był luterkański teolog – Philipp

---

<sup>9</sup> Tamże, 157.

<sup>10</sup> Opis sporu Bramhalla z Hobbesem oraz wybór tekstów obydwu autorów prezentuje Vere Chappell. Por. Vere Chappell, *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Warto dodać, że Bramhall uznawany jest powszechnie za klasycznego zwolennika radykalnie indeterministycznej libertariańskiej koncepcji wolności i przedstawiciela inkompatybilizmu. Zob. Randolph Clarke, *Libertarian Accounts of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 121; Robert Kane, *Free Will and Values* (New York: SUNY Press, 1985, 7–14); Robert Kane, *The Significance of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 21.

Jakob Spener – później okrzyknięty ojcem pietyzmu<sup>11</sup>. Bramhall i Spener rozwijali swoje poglądy na odmiennym gruncie wyznaniowym oraz niezależnie od siebie<sup>12</sup>. W ich rozważaniach można jednak wskazać dwa bardzo podobne założenia, które można potraktować jako pośrednią obronę stanowiska prezentowanego przez Molinę.

Pierwszym założeniem jest przekonanie obydwu autorów, że ludzie nie muszą przezwyciężać wspomianej przez Leibniza „obojętnej równowagi” za każdym razem, kiedy podejmują decyzję odnośnie do planowanego działania. Z faktu, że ludziom przysługuje wolność woli nie wynika bowiem, że każde działanie musi odbywać się w sposób wolny. Działania wolne mogą mieć charakter sporadyczny. Istota wolności woli polega na zdolności do dokonywania całkowicie dowolnego wyboru między różnymi opcjami, nie zaś na ciągłym jej wykorzystywaniu.

Drugim istotnym przekonaniem Bramhalla i Spenera było założenie, że działanie wolne nie musi stanowić działania przy braku racji do podjęcia jakiegoś czynu, ale może być działaniem podjętym wbrew pewnym racjom. Takie rozumienie wolności dobrze koresponduje z ujęciem Moliny, który powiadał, że wolnym jest ten podmiot, który przy wszystkich spełnionych warunkach do podjęcia konkretnego działania może działać inaczej. Zdaniem obydwu autorów kategorią czynów podejmowanych wbrew wszelkim racjom jest kategoria działań moralnie złych, czyli takich, które podejmowane są całkowicie świadomie oraz dobrowolnie i w swej istocie sprzeciwiają się nakazom Prawa Bożego<sup>13</sup>. Należy podkreślić, że nie chodzi tu o czyny wynikające z błędu w rozpoznaniu dobra bądź pomieszaniu dobra i zła, którym towarzyszą dobre intencje, nie chodzi także o sytuację konfliktu moralnego. Chodzi o wyrachowane czynienie zła, które odbywa się przy pełnej świado-

<sup>11</sup> Zob. Anna Szyrwińska, *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Kants* (Wiesbaden: Springer Verlag, 2017), 87–132, 215–275.

<sup>12</sup> Bramhall był biskupem anglikańskim, Spener zaś luterkańskim pastorem.

<sup>13</sup> Zob. John Bramhall, *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity* (Routledge: Thoemmes Press 1996). Bramhall, opisując zdolność do podejmowania działań zarówno dobrych, jak i złych, odnosi się do scholastycznych koncepcji *libertas contradictionis* i *libertas contrarietatis*. U Spenera wolności woli jednostki dowodzi możliwość tzw. utraty łaski ponownego narodzenia (*Abfall von der Gnade der Wiedergeburt*). Zob. Philipp Jakob Spener, „Der hochwichtige Articul Von der Wiedergeburt“, w: Philipp Jakob Spener, *Schriften*, t. 7 (Hildesheim: Olms Verlag, 1994), zwłaszcza: 923–924.



mości szkodliwości czynu oraz z nieprzymuszonej woli<sup>14</sup>. Zdaniem Spenera i Bramhalla nie można wskazać żadnych racji przemawiających za dobrowolnym i świadomym działaniem w sposób zły. Dowodzi to, że molinistyczny opis wolnego podmiotu jest adekwatny do stanu rzeczywistego – podmiot działa w sposób całkowicie wolny w chwili, w której podejmuje się czynów moralnie złych<sup>15</sup>. Pomimo iż wszelkie racje<sup>16</sup> przemawiają za realizacją czynu moralnie dobrego – czyli spełnione zostały wszystkie warunki do jego realizacji – podmiot decyduje się na działanie przeciwne, a zatem struktura jego motywacji wpisuje się w ramy przedstawione przez Molinę. Nie można także wykluczyć, że jednostki są zdolne do działania w sposób wolny także w innych sytuacjach, ale nie jest to łatwe do ustalenia, ponieważ za podejmowaniem działań dobrych zawsze przemawia szereg racji, które mogą być zarówno natury moralnej, jak i egoistycznej bądź konformistycznej. Tymczasem świadome i dobrowolne sprzeniewierzenie się zasadom moralności jest działaniem nie tylko wbrew wszelkim racjom, ale wręcz wbrew wewnętrznym mechanizmom motywacyjnym.

Trzeba tutaj poczynić pewną uwagę, która wydaje się niezbędną z punktu widzenia dzisiejszych badań nad wolnością woli. W przedstawionej argumentacji łatwo dostrzec bowiem pewną specyficzną cechę siedemnastowiecznej refleksji nad wolnością woli, która współcześnie może wydać się zaskakująca. Śledząc historyczne rozważania dotyczące wolności woli, można zauważyć, że ówczesne debaty miały charakter wieloaspektowy. Najczęściej prowadzone były na pograniczu teologii i filozofii oraz łączyły w sobie dwa wymiary, z których jeden dotyczy refleksji nad przyczynowością w świecie fizycznym, drugi zaś wiąże się ze sferą moralności. Widać to bardzo wyraźnie zwłaszcza

---

<sup>14</sup> Śledząc historie nowożytnych rozważań nad wolnością woli, można dostrzec ciekawą prawidłowość, a mianowicie to, że w systemach zakładających zdolność jednostek do dobrowolnego i świadomego sprzeniewierzenia się zasadom moralnym (czynieniu zła) nie ma miejsca na rozważania o charakterze teodycealnym.

<sup>15</sup> Należy podkreślić, że – w odróżnieniu od Bramhalla – Spener nie podejmuje rozważań nad wolnością woli jako taką. Jego rozważania mają przeważnie charakter teologiczny, jednak głoszone przez niego poglądy implikują radykalny indeterminizm.

<sup>16</sup> Należy dodać, że według Bramhalla i Spenera rozpoznanie dobra powoduje w podmiocie także swoistą chęć jego realizacji. Dlatego chodzi nie tylko o racje, ale także o motywy do czynienia dobra.

w rozważaniach Bramhalla, który dokonywał dosłownego rozróżnienia między tzw. determinacją naturalną i determinacją moralną.

Bramhall powiada:

Wola jest zdeterminowana w sposób naturalny, kiedy Bóg Wszechmogący [...] angażuje się, wywierając szczególny wpływ, i udziela woli czegoś, co bądź jako akt, bądź jako przyzwyczajenie porusza wolę, pobudza ją i skłania do wybrania tego czy czegoś innego. Wola jest zdeterminowana moralnie, kiedy przedstawiony jest jej jakiś przedmiot wraz z racjami i argumentami skłaniającymi wolę [ku niemu]<sup>17</sup>.

Warto zauważyć, że dyskusje na temat ludzkiej wolności, wykraczające poza obszar refleksji nad przyczynowością i toczone także w odniesieniu do sfery moralności, również dotyczyły problematyki przyczynowości w ramach przebiegu indywidualnej motywacji. Uwzględnianie motywacji moralnej w kontekście rozważań nad wolnością można bowiem potraktować jako szczególny rodzaj refleksji nad przebiegiem motywacji do działania w ogóle.

Mając na uwadze powyższe spostrzeżenie, łatwo można dostrzec nowatorski wymiar argumentów ówczesnych zwolenników radykalnego indeterminizmu. Założenie, że kategoria działań moralnie złych odnosi się do działań wbrew wszelkim racjom, pokazuje bowiem, że teorie Bramhalla i Spenera można zaklasyfikować jako przykłady stanowiska zwanego wspólnie jako *noncausal libertarian account* – libertariańskie stanowisko niezakładające żadnej przyczynowości działania. W monografii *Libertarian Accounts of Free Will* Randolph Clarke powiada:

Pewne stanowiska libertariańskie nie wymagają ani tego, żeby działanie miało jakąkolwiek wewnętrzną strukturę przyczynową, ani tego, żeby było spowodowane przez cokolwiek. Niektóre teorie tego rodzaju zakładają, że wolne

---

<sup>17</sup> Tłumaczenie własne. Por. John Bramhall, *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity*, 57: "The will is determined naturally, when God Almighty [...] concur by a special influence, and infuse something into the will, in the nature of an act, or an habit, whereby the will is moved, and excited, and applied to will or choose this or that. Then the will is determined morally, when some object is proposed to it with perswasive reasons and arguments to induce the will".

działanie nie jest niczym spowodowane, inne dopuszczają, żeby [działanie] było czymś wywołane, o ile nie będzie ono zdeterminowane przyczynowo. Ponieważ żadna z takich teorii nie zakłada występowania przyczynowego warunku wolnego działania, nazywam takie poglądy „niezakładającymi przyczynowości”<sup>18</sup>.

#### 4. Wolność woli a słabość woli

Przedstawiony argument dowodzący wolności woli na przykładzie działań moralnie złych przeczy stanowisku Leibniza i może zostać uznany za poważną przeszkodę w przyznaniu leibnizjańskim poglądom zasadności. Należy jednak podkreślić, że argument ten może być uznany jedynie przy założeniu, że wola ludzka nie ulega słabości. Jak wspomniano, czyny moralnie złe, które w świetle przekonañ obrońców absolutnej wolności woli mają charakter czynów wolnych, muszą być podejmowane całkowicie świadomie oraz na mocy wolnej decyzji. Założenie słabości woli przejawiającej się w sytuacjach, w których podmiot, ulegając pokusie, sprzeniewierza się temu, co uważa za słuszne, i podejmuje się działania innego niż to, które chce zrealizować, zdecydowanie osłabiłoby siłę argumentu na rzecz indeterminizmu. Jeśli bowiem w jakikolwiek sposób zanegowany zostałby całkowicie wolny charakter podejmowanych świadomie złych czynów, można by uznać za wątpliwe, że ludziom przysługuje wolność woli. Czyny popełniane ze względu na uleganie słabości nie są czynami, których podmiot chce się dopuścić, a wręcz przeciwnie – podmiot, ulegając słabości woli, sprzeniewierza się zamierzonemu pierwotnie sposobowi działania, czyli działa niejako wbrew swojej woli.

---

<sup>18</sup> Tłumaczenie własne. Por. Randolph Clarke, *Libertarian Accounts of Free Will*, 17: “Some libertarian accounts require neither that a free action have any internal causal structure nor that it be caused by anything at all. Some views of this sort require that free action be uncaused; other allow that it may be caused as long as it is not causally determined. Since any such account imposes no positive causal requirement on free action, I call views of this type ‘noncausal’”.

Przed zgłębieniem tej kwestii należy poczynić pewną uwagę metodologiczną. Słabość woli może bowiem być rozumiana wielorako<sup>19</sup>. W starożytności słabość woli, określaną mianem akrazji<sup>20</sup>, utożsamiano z błędnym rozpoznaniem bądź nieopanowaniem. Dla przykładu Platon uważał, że słabość woli jest wynikiem nienależytego rozpoznania dobra. Arystoteles doszukiwał się jej przejawów w nadużywaniu przykładowo pokarmów albo alkoholu bądź zapamiętania się w jakichkolwiek innych rozrywkach albo w gniewie. Słabość woli w tym rozumieniu ma charakter utraty kontroli nad sobą. W kontekście badań nad myślą wieku XVII konieczne jest jednak przeformułowanie tego rozumienia. Jest to okres, w którym filozofów pochłania tematyka teodycealna i fenomen zdolności człowieka do świadomego i dobrowolnego czynienia zła. Słabość woli w myśli XVII wieku rozumiana jest zatem nie tylko jako nieopanowanie, ale także jako świadome czynienie zła. Posługując się kategoriami teologicznymi, można powiedzieć, że w XVII stuleciu zakres czynów popełnianych pod wpływem słabości został rozszerzony z kategorii grzechów lekkich – aktów popełnianych bez przyzwolenia woli – na kategorię grzechów ciężkich. Motywację towarzyszącą popełnianiu grzechów lekkich opisuje św. Paweł w *Liście do Rzymian*, powiadając: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. [...] A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech”<sup>21</sup>. Cytatowi temu można przeciwstawić słowa Medei z dramatu Owidiusza, często przytaczane przez siedemnastowiecznych myślicieli jako ilustracja słabości woli. Bohaterka, która chcąc zemścić się na swoim mężu Jazonie za niewierność,

---

<sup>19</sup> Przegląd historycznych stanowisk dotyczących słabości woli zaprezentował Risto Saarinen. Zob. Risto Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Jeden z rozdziałów poświęcony jest problemowi słabości woli w myśli Leibniza. Saarinen porównuje ponadto stanowisko Leibniza z poglądami Spinozy i Kartezjusza. Zob. Risto Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, 224–229.

<sup>20</sup> Powyższe porównanie ma na celu ukazanie bardzo ogólnie rozumianej zmiany w rozumieniu fenomenu słabości woli, jaka dokonała się na przestrzeni wieków. Należy jednakże podkreślić, że starożytne rozumienie wolności tak dalece różniło się od jej nowożytnego rozumienia, że przeprowadzanie zaawansowanej analizy ewolucji rozumienia słabości woli wymagałoby uzasadnienia, że ich szczegółowe porównanie jest możliwe.

<sup>21</sup> Rz 7, 15–17.

postanawia zamordować ich wspólne dzieci, powiada: „Widzę i pochwalam to, co lepsze, lecz wybieram gorsze”.

Bramhall i Spener, mówiąc o czynieniu zła, także nie mają na myśli utraty kontroli nad sobą, ale wyrachowane sprzeniewierzenie się nakazom moralności – stąd słabość woli, której założenie mogłoby przyczynić się do obalenia ich argumentów, musi mieć również charakter świadomego działania wbrew preferowanym opcjom. Współcześnie mechanizm działania podmiotu ulegającego słabości woli rozumianej w tym sensie trafnie zaprezentował Donald Davidson. Davidson posługuje się terminem *incontinence*, który w polskim tłumaczeniu został oddany terminem „niepowściągliwość”. Powiada on:

Robiąc x, sprawca postępuje niepowściągliwie wtedy i tylko wtedy, gdy (a) robi x w sposób zamierzony; (b) jest przekonany, że może wybrać inny sposób postępowania y; (c) osądza, że wzięwszy wszystkie okoliczności pod uwagę, lepiej byłoby zrobić y aniżeli x<sup>22</sup>.

## 5. Zagadnienie słabości woli w filozofii Leibniza

Mając na uwadze owo szczególne rozumienie fenomenu słabości woli, powróćmy do zagadnienia słabości woli w filozofii Leibniza. Stajemy przed następującym zadaniem: należy zbadać, czy rozumienie słabości woli w filozofii Leibniza pozwala uchronić jego kompatybilistyczne ujęcie wolności woli przed argumentem na rzecz radykalnego indeterminizmu, na jaki napotykały koncepcje Bramhalla i Spenera. Jeżeli – tak jak powiadają obydwaj myśliciele – człowiek może świadomie i dobrowolnie wbrew wszelkim racjom i okolicznościom wybierać zło, to znaczy, że ludzkiej woli przysługuje absolutna wolność w rozumieniu Moliny, a stanowisko Leibniza pozbawione jest zasadności. Jeśli jednak leibnizjańska teoria motywacji dostarcza argumentów świadczących za tym, że dobrowolne czynienie zła wynika ze słabości, jego stanowisko zostaje obronione. Sprawdźmy zatem, czy to, co Leibniz

---

<sup>22</sup> Donald Davidson, „Jak możliwa jest słabość woli?”, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. Jacek Hołówka (Warszawa: Aletheia, 1997), 82. Por. Józef Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?* (Kraków: WAM, 2013), 68.

powiada o słabości woli, wystarcza, aby odeprzeć argumenty obrońców radykalnego indeterminizmu.

Można wskazać trzy teksty, w których Leibniz ustosunkował się do zagadnienia słabości woli. Są to *Wyznanie wiary filozofa*, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* oraz *Teodycea*. Słabość woli nie stanowi w żadnym z wymienionych tekstów centralnego problemu, ale zawierają one wypowiedzi, które pozwalają zrekonstruować ogólny pogląd Leibniza w tej kwestii. W *Wyznaniu wiary* oraz *Teodycei* Leibniz przytacza dramat Owidiusza i cytuje słowa Medei: „Widzę i pochwalam to, co lepsze, lecz wybieram gorsze”. Uderzające jest to, że mimo paradoksalnego stanowiska Medei Leibniz interpretuje je jako dążenie do dobra, które zostało źle rozpoznane. W *Teodycei* powiada:

[...] wolna wola zmierza ku dobru, a zło napotyka ona tylko przypadkiem, gdy jest ukryte pod dobrem i niejako zamaskowane. Owidiusz przypisuje Medei następujące słowa: *Video meliora proboque, Deteriora sequor*. Oznaczają one, że dobro szlachetne zostaje pokonane przez dobro przyjemne, które wywiera większe wrażenie na wstrząśnanych namiętnościami duszach<sup>23</sup>.

Taka interpretacja wyraźnie koresponduje ze stanowiskiem Leibniza odnośnie do indywidualnych mechanizmów motywacyjnych jednostki, polegających na podążaniu za pewnymi racjami. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że słabość woli w świetle tej interpretacji zostaje zredukowana do wyboru między dwoma rodzajami dobra, z których jedno jest bardziej warte realizacji niż drugie. Tym samym dramatyzm sytuacji, w którym podmiot sprzeciwia się czynieniu dobra na rzecz czynienia zła, wymyka się interpretacji Leibniza.

W podobnym tonie Leibniz tłumaczy motywację Medei w *Wyznaniu wiary filozofa*. Powiada, że Medea: „dostrzegła niecność swego czynu, zabijając własne dzieci, ale mimo to przyjemność płynąca z zemsty przeważała, jak gdyby stanowiła ona większe dobro niż to, że niegodziwy czyn był zły”<sup>24</sup>. Jak widać Leibniz nie rezygnuje ze swojej racjonalistycznej wykładni

<sup>23</sup> *Teodycea*, 260–261.

<sup>24</sup> Tłumaczenie własne. Por. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Confessio Philosophi* (Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1994), 86–87: „Medea, cujus apud Ovidium haec verba sunt, hoc sibi vult, videre se injustitiam facti, cum liberos ipsa suos trucidat, sed tamen voluptatem ex vindicta velut magis bonum quam scelus malum est, praevelere [...]”.

motywacji ludzkich działań; domniemywa, iż nawet wówczas, gdy racje do działania nie są na pierwszy rzut oka ani zrozumiałe, ani łatwe do rozpoznania, są one zawsze obecne w procesie motywacyjnym jednostki. Tym samym nawet w sytuacji konfliktu moralnego szala musi przeważać na rzecz podjęcia konkretnej decyzji. W *Nowych rozważaniach* Leibniz przybliży czytelnikowi swój pogląd, tłumacząc, że usiłowanie zaspokojenia pewnych pragnień może doprowadzić do działań wbrew wcześniejszym postanowieniom. Przyjemność czerpana z uczestnictwa w jakichś mało pochwalanych praktykach może zyskać wymiar indywidualnej wartości bądź dobra dla poszczególnej osoby, jej wyobrażenie zaś staje się racją do rezygnacji z innego dobra. Jednostka ulegająca słabości może być całkowicie świadoma tego, że jej wybór pociąga za sobą rezygnację z innego – szlachetnego dobra. Leibniz tłumaczy ten proces motywacyjny na przykładzie „amatora wina, który po namyśle sądzi, że wiodąc nadal życie, jakie dotąd prowadzi, rujnuje sobie zdrowie i trwoni majątek. [...] [którego jednak] nawroty niepokoju, który odczuwa w czasie nieobecności towarzyszy pijatyk, ciągną do gospody w porach, gdy zawsze tam bywał [...]”<sup>25</sup>.

Zaprezentowane powyżej wypowiedzi Leibniza przybliżają jego poglądy dotyczące słabości woli. Na ich podstawie można dostrzec, że choć wpisują się one w założenia systemu Leibniza, to ich trafność może budzić pewne wątpliwości. Przykładowo przedstawiony w *Nowych rozważaniach* przykład nękanego wyrzutami sumienia i zarazem doznającego niepokoju amatora wina zostaje przez Leibniza zaklasyfikowany jako ilustracja owidiuszowskiej frazy „widzę i pochwalam to, co lepsze, lecz wybieram gorsze”. Mimo przekonującej argumentacji Leibniza i zrozumiałych prób usytuowania fenomenu słabości woli pośród innych założeń jego wyobrażenia przebiegu motywacji do działania na podstawie pewnych racji, trudno oprzeć się wrażeniu, że porównanie zwyczajów amatora wina do postępuku wyrachowanej dzieciobójczyni nie jest adekwatne. Spostrzeżenie to wskazuje na fakt, że w rozumieniu Leibniza samo znaczenie pojęcia słabości woli wydaje się mało precyzyjne. Porównanie działań Medei do postępowania osoby uzależnionej od alkoholu pokazuje bowiem, że zwykle nieopanowanie zostało zaklasyfikowane przez

---

<sup>25</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. Izydora Dąmbska (Warszawa: PWN, 1955), 217.

Leibniza do tej samej kategorii działań, co świadome i dobrowolne sprzeniewieranie się nakazom moralnym.

Można ponadto powiedzieć, że w kontekście refleksji nad słabością woli Leibniz nie udziela zadowalającej odpowiedzi na pytanie o racje działań moralnie złych, dokonując redukcji ich istoty do specyficznych preferencji podmiotu w wyborze między różnymi rodzajami dobra. Z punktu widzenia filozofii leibnizjańskiej takie pojmowanie istoty czynów złych jest zrozumiałe, jednakże przy jego przyjęciu nie jest możliwe odparcie zarzutu, że w ramach systemu Leibniza nie można zakładać całkowitej wolności woli jednostki. Dlatego też konfrontacja przedstawionych powyżej poglądów Leibniza ze stanowiskiem współczesnych mu przedstawicieli radykalnego indeterminizmu – jak przykładowo wymienionych powyżej Bramhalla i Spenera – którzy upatrywali dowodu na wolność woli w ludzkiej zdolności do dobrowolnego i świadomego czynienia zła wbrew racjom i motywom, nakazuje zaklasyfikować leibnizjańskie poglądy na tle współczesnych im teorii wolności jako system filozoficzny ograniczający możliwość założenia wolności woli nie tylko w wymiarze przyczynowości, ale także z punktu widzenia refleksji nad ludzką konstytucją moralną<sup>26</sup>.

## Bibliografia

### Źródła

- Bramhall John. 1996. *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsicall Necessity*. Routledge: Thoemmes Press.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1994. *Confessio Philosophi*. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag.

---

<sup>26</sup> Chodzi oczywiście o wolność woli w rozumieniu radykalnie indeterministycznym. Nawet jeśli dany autor pisze o wolności woli, nie świadczy to o fakcie, że w ramach jego poglądów wolność ta nie jest ograniczona. Tłumaczył to m.in. Alexander Aichele, który w swojej diagnozie na temat znaczenia nowożytnego kompatybilizmu słusznie podsumował, że „nikt nie jest dobrowolnie deterministą”. Zob. Alexander Aichele, „Der Mensch denckts, Gott lenckts“. G. Fr. Meiers Versuch eines kompatibilistischen Freiheitsbegriffs, w: *G. Fr. Meier (1718–1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“*), red. F. Grunert i in. (Berlin/Boston: Walter De Gruyther, 2015), 231.



- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1955. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1947. *Plädoyer für Gottes Gottheit (Causa Dei)*, red. i tłum. Karl Kindt. Berlin: Wichern Verlag.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1994. „Przyczyna pochodząca od Boga, potwierdzona przez Jego sprawiedliwość oraz zgodne z nią połączone pozostałe doskonałości i ogół działań. W: Gottfried Wilhelm Leibniz. „Pisma z teologii mistycznej”. W: *Pisma z teologii mistycznej*, red. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Znak.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 2001. *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: PWN.
- Molina Ludovicus. 1953. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, red. Iohannes Rabeneck S. I. Oña/Madrid: Sapientia.
- Spener Philipp Jakob. 1994. „Der hochwichtige Articul Von der Wiedergeburt“. W: *Philipp Jakob Spener, Schriften*, red. Erich Beyreuther, t. 7. Hildesheim: Olms.

### Literatura przedmiotu

- Aichele Alexander. 2015. „Der Mensch denckts, Gott lenckts“. G. Fr. Meiers Versuch eines kompatibilistischen Freiheitsbegriffs“. W: *G. Fr. Meier (1718–1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“*, red. Frank Grunert, Gideon Stiening, 231–244. Berlin/Boston: Walter De Gruyther.
- Backus Irena. 2016. *Leibniz. Protestant Theologian*. Oxford: Oxford University Press.
- Bremer Józef. 2013. *Czy wolna wola jest wolna?* Kraków: WAM.
- Chappell Vere. 1999. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke Randolph. 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson Donald. „Jak możliwa jest słabość woli?”. W: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. Jacek Hołówka. Warszawa: Aletheia.
- Gut Przemysław. 2016. „Za co Leibniz krytykował Kartezjański pogląd na wolną wolę?”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4, 100: 373–374.
- Kane Robert. 1985. *Free Will and Values*. New York: SUNY Press.
- Kane Robert. 1996. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Saarinen Risto. 2011. *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Szyrwińska Anna. 2017. *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Kants*. Wiesbaden: Springer Verlag.

## Abstract

### The Problem of Weakness of Will in the Philosophy of Leibniz in the Context of Early Modern Indeterministic Freedom Theories

The article examines the coherence of Leibnizian conception of the weakness of will in context of early modern radical indeterminist theories of freedom. In the first step Leibniz' position to the late scholastic molinistic paradigm of freedom (L. Molina) is explained. After that, the seventeenth-century argumentation strategies for indeterminism concerning the possibility of voluntarily performing morally bad actions against all the reasons (J. Bramhall and P.J. Spener) are presented. Finally, in reference to the presented theories the plausibility of Leibniz' theory of weakness of will and its connection to freedom understood as ability of performing morally bad actions is examined.

**Keywords:** acrasia, Bramhall, freedom, incontinence, indeterminism, Molina, Leibniz, Spener, weakness of will, will