

P r z e m y s ł a w G u t

Za co Leibniz krytykował Kartezjański pogląd na wolną wolę?*

Słowa kluczowe: *wolność, wolna wola, determinizm, Kartezjusz, Leibniz*

Rozpatrując zagadnienie wolności w systemie Leibniza, warto na początku zwrócić uwagę na trzy fakty. Po pierwsze, problem wolności stanowi jedno z głównych zagadnień filozoficznych, które znalazło się w polu uwagi Leibniza. Bez przesady można powiedzieć, że problematyka dotycząca zarówno wolności człowieka, jak i wolności Boga towarzyszyła Leibnizowi przez całą jego karierę naukową. W liście do Jacques'a Basnage'a de Beauvala z 19 stycznia 1706 roku pisał, że już jako siedemnastolatek – przy okazji lektury traktatu Lutra *De servo arbitrio* oraz dialogu *De libero arbitrio* Lorenza Valli – zastanawiał się nad sensem ludzkiej wolności (GP III 143). Pierwsze jednak istotne myśli na ten temat znajdujemy w dialogu *Wyznanie wiary filozofa* (1673), następnie w *Rozprawie metafizycznej* (1686), w *Korespondencji z A. Arnauldem* (1686–87), *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1703–05), *Teodycei* (1710) i spisanej krótko przed śmiercią obszernej *Korespondencji z Samuelem Clarkiem* (1716). Ważne uwagi na ten temat rozproszone są także w wielu pomniejszych tekstach, z których najważniejsze to: *De contingentia*; *De libertate, fato, gratia Dei*; *De libertate, fato, gratia Dei et connexis*; *List do P. Coste'a* z 19 grudnia 1707 r.

Po drugie, zaproponowana przez Leibniza koncepcja wolności jest wynikiem polemik, jakie prowadził on z funkcjonującymi w wieku XVII teoriami woli i jej wolności. Można nawet przyjąć, że argumentacja, przebieg i charakter

* Niniejszy tekst został przygotowany w ramach grantu badawczego przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki, nr umowy: UMO-1012/07/B/HS1/01959.

rozważań Leibniza nad wolą i jej wolnością są w znacznej mierze wyznaczone przez odmienną argumentację jego polemistów. Zwykle historycy sytuują stanowisko Leibniza na temat wolności człowieka z jednej strony w opozycji do poglądu Spinozy, z drugiej – do Kartezjusza (Jolley 2005: 127–129). Ujęcie takie jest jak najbardziej uzasadnione, ale – wyznaczając historyczny kontekst Leibnizjańskiej koncepcji wolności – nie można zapominać, że polemiki ze Spinozą czy z Kartezjuszem nie były jedynymi, które miały wpływ na wykrystalizowanie się stanowiska Leibniza w interesującej nas kwestii. Bez wątpienia ważną rolę odegrały również polemiki, jakie prowadził Leibniz z poglądami Moliny, Hobbesa, Malebranche’a i Locke’a. Wszystkie one miały wpływ na ostateczne stanowisko Leibniza w kwestii wolności i wszystkie je należałoby uwzględnić, chcąc dokonać pełnej rekonstrukcji stanowiska Leibniza na temat woli i jej wolności¹.

Po trzecie, poglądy Leibniza na temat wolności bywały rozmaicie charakteryzowane i oceniane. We współczesnej literaturze filozoficznej przyjmuje się na ogół, że zaproponowana przez Leibniza wizja wolności jest bardzo pomysłowa i nadal może być pouczająca. Zarazem jednak podkreśla się, że jest to teoria, która nasuwa wiele poważnych trudności (Parkinson 1970; Rutherford, Cover 2005). Dotyczą one zarówno natury argumentacji Leibniza na rzecz wolności, jak i jej wartości. Najczęściej w tym kontekście stawia się pytania: Co jest tak naprawdę podstawową charakterystyką Leibnizjańskiej koncepcji wolności? Czy rzeczywiście odrzucił on Spinozjańską interpretację wolnego działania, czy też tylko nieznacznie ją zmodyfikował? Jaką rolę w podanej przez Leibniza teorii wolności należy przypisać doktrynie światów możliwych i koncepcji przygodności aktualnie istniejącego świata? Czy podane przez Leibniza uzasadnienie wolności pozostaje w zgodzie z podstawowymi zasadami jego filozofii i czy można je na gruncie tych zasad utrzymać?

Poniżej omówię niewielki wycinek Leibnizjańskich rozważań nad wolnością człowieka. Ujmę je w kontekście polemiki Leibniza z Kartezjańską koncepcją ludzkiej wolności. Zacznę od wskazania zagadnień, których dotyczy polemika Leibniza z poglądami Kartezjusza. Następnie wskażę na najbardziej znamienne tezy Kartezjusza dotyczące wolnego działania. Potem przedstawię ich krytykę podaną przez Leibniza. Rozważania zakończę ogólniejszymi uwagami o Leibnizjańskiej wizji wolności.

Polemika Leibniz-Kartezjusz na temat wolności jest podwójnie ważna. Przede wszystkim dlatego, że zawiera wiele treści wciąż przydatnych z punktu

¹ Podkreślając rolę polemik, nie chcę oczywiście sugerować, że stanowisko Leibniza jest tylko kompromisowym ujęciem tego, co udało mu się wyczytać u innych autorów. Chodzi mi jedynie o to, że uchwycenie właściwego sensu i kierunku rozważań Leibniza na temat wolności wymaga odniesienia jego stanowiska do poglądów innych myślicieli, które Leibniz oceniał mniej lub bardziej negatywnie.

widzenia współczesnych dyskusji, jakie toczy my nad wolnością człowieka. Następnie dlatego, że pozwala nam lepiej zrozumieć, skąd się biorą trudności w ustaleniu, jaki rodzaj teorii reprezentował Leibniz: czy broniona przez niego koncepcja wolności jest rodzajem teorii, którą zwykło się współcześnie nazywać kompatybilizmem, czy raczej opowiadał się za koncepcją, którą można by zaliczyć do teorii typu libertariańskiego. Przyjęcie pierwszej interpretacji oznaczałoby, że Leibniz nie uważał determinizmu, a przynajmniej jakiegś jego postaci, za zagrożenie dla wolności ludzkiej. Przyjęcie natomiast interpretacji drugiej oznaczałoby, że wolność w ujęciu Leibniza zakłada nieobecność zdeterminowania w ogóle. Jedna i druga interpretacja ma dzisiaj swoich zwolenników.

1. Jakich zagadnień dotyczy polemika Leibniza z poglądami Kartezjusza na temat woli i wolności? Wydaje się, że kluczowe są tu trzy problemy. Pierwszy wiąże się z pytaniem, jakim sposobem i na jakiej drodze należy rozstrzygać kwestie dotyczące istnienia oraz natury woli i jej wolności. Drugi problem dotyczy warunków, które musi spełnić działanie, aby można je było uznać za wolne: czy działanie z wolności woli zakłada brak zdeterminowania (*libertas indifferentiae*), czy wymaga istnienia zdolności do podejmowania działań i wyborów, które poza samą wolą nie są wyznaczone przez żadne inne przyczyny? Trzeci, ostatni problem wiąże się z pytaniem o relację między wolnością człowieka a wiedzą i wolą Boga, a ujmując to jeszcze dokładniej, czy rozum ludzki jest w stanie usystematyzować relację między przedwidzą Boga, Jego predestynacją i łaską a wolnością człowieka? Pełna analiza każdego z tych problemów wymagałaby oczywiście szerokich i złożonych badań. Dlatego ograniczę się tutaj do rozważenia jedynie tych wątków, które wydają mi się niezbędne do opisanego powodów, dla których Leibniz uznał, że wolność nie może być ani badana, ani charakteryzowana w sposób zaproponowany przez Kartezjusza.

2. Jak zatem wygląda Kartezjańskie rozwiązanie wyliczonych wyżej problemów? Kartezjusz podzielał pogląd, reprezentowany często w średniowieczu oraz w czasach nowożytnych, o praktycznej i egzystencjalnej doniosłości wolnej woli. W *Zasadach filozofii* oraz w *Listach do szwedzkiej królowej Kriстыny* pisał m.in., że wolna wola stanowi „najwyższą doskonałość człowieka” (Kartezjusz 1960: 25); że „jest sama w sobie czymś najszlachetniejszym, co może być w nas” i że „właściwe korzystanie z wolnej woli jest największym z wszelkich naszych dóbr, (...) które jest w najwyższym stopniu nasze i dla nas najważniejsze” (Kartezjusz 1995: 124). Wbrew jednak panującym wówczas tendencjom do poświęcenia wolnej woli niezwykle obszernych traktatów uważał, że cały wysiłek, wkładany przez pokolenia w poszukiwanie dowodów na rzecz jej istnienia, był po prostu zbyteczny. Fakt, że każdy w sobie samym doświadcza bezpośrednio własnej wolności, na przykład podczas podejmowania decyzji lub wybierania jednego bądź drugiego z dwu przeciwieństw,

jest wystarczającym dowodem – uważał – przemawiającym za tym, że wolna wola istnieje. Wszelka bowiem bezpośrednia świadomość wolności zakłada, że jest w nas zdolność chcenia lub wybierania (*facultas eligendi*), różna od zdolności poznawania (*facultas cognoscendi*), dzięki której mamy moc do rozpoczęcia działania i wyboru podług własnego uznania (Kartezjusz 1960: 26; Kartezjusz 2001: 77).

To bezwzględne zaufanie do wewnętrznego doświadczenia (samowiedzy) nie jest oczywiście czymś zaskakującym, jeśli pamiętamy o ustaleniach epistemologicznych przyjętych przez Kartezjusza. Zgodnie z nimi wewnętrzne doświadczenie (samowiedza) jest poznaniem pewnym, bezpośrednim i oczywistym. Oznacza to, że jeśli coś należy do umysłu i jest nim objęte, jest tym samym dostępne świadomości w postaci, w jakiej faktycznie istnieje. To w rezultacie oznacza, że jeśli postrzegamy siebie jako sprawców, samodzielnie podejmujących postanowienia i działania, możemy przyjąć za pewnik istnienie w nas takiej zdolności, jak wolna wola.

Jak w takim razie należy rozumieć określenie „wolna wola”? Kartezjusz uważał, że wolnej woli nie można pomyśleć inaczej, niż jako rzeczywistej i pozytywnej zdolności człowieka do określania (*positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis*) nowego działania oraz wyboru według własnego uznania (Kartezjusz 2009: 224; Kartezjusz 2001: 77). Obie te funkcje, z których pierwsza wyraża ideę sprawstwa, druga – ideę wyboru, należy – według niego – uznać za podstawowe funkcje woli. Dzięki nim człowiek nie tylko jest zdolny do samookreślenia się w stosunku do każdego swojego działania, może zarówno je wykonać, jak i powstrzymać się od jego wykonania, lecz posiada także pełną swobodę w kształtowaniu swoich postanowień. Na tej podstawie – jak wywodził Kartezjusz w *Medytacjach o pierwszej filozofii* – można słusznie mówić, że tkwiąca w człowieku zdolność woli (*libertas indifferentiae*) jest czymś całkiem niezależnym od wszelkich przyczyn oraz czymś w zasadzie nieograniczonym².

² Należy zaznaczyć, że Kartezjusz używał terminu *libertas indifferentiae* (który w tłumaczeniu dosłownym można oddać jako wolność niezdecydowania, niezdeteminowania lub obojętności) w dwóch znaczeniach. Niekiedy powiadał, że termin *libertas indifferentiae* oznacza sytuację, gdy żadna racja nie skłania nas bardziej ku jednej niż ku drugiej stronie. W *Medytacji czwartej* wskazywał, że ten rodzaj niezdecydowania jest właściwie czymś negatywnym, świadczy raczej o słabości naszego poznania i z tego względu należy go uważać za najniższy stopień wolności (Kartezjusz 2001: 77). Innym razem jednak używał tego terminu na oznaczenie pewnej pozytywnej siły, mającej tkwić w woli, dzięki której człowiek jest zdolny to samo uczynić lub nie uczynić, czy, mówiąc inaczej, ma w sobie moc samookreślenia się ku jednemu lub drugiemu niezależnie od wszelkich racji (determinacji) czy nawet wbrew nim. To drugie znaczenie ma być, jak sugerują przynajmniej niektóre z wypowiedzi Kartezjusza z *Medytacji czwartej*, *Zasad filozofii* lub z listu do Meslanda z 9 lutego 1645, sednem wolności woli (zob. Kartezjusz 2001: 77; Kartezjusz 2007: 224).

Nie mogę się uskarżać, że otrzymałem od Boga wolę, czyli wolność decyzji o niedostatecznym zasięgu i doskonałości, bo wiem z doświadczenia, że nie posiada ona żadnych granic. I wydaje mi się ze wszech miar rzeczą godną uwagi, że wszystko inne, co jest we mnie, nie jest ani tak wielkie, ani tak doskonałe, bym nie mógł pomyśleć, że mogłoby być jeszcze większe czy doskonalsze (Kartezjusz 2001: 76).

Kartezjusz był głęboko przekonany, że uznanie woli ludzkiej za wolną w powyższym sensie jest jak najbardziej konieczne. Jest ona bowiem niezbędnym warunkiem nie tylko wolności ludzkiej, lecz także podstawą sprawstwa (Kartezjusz 2001: 77). Gdybyśmy nie posiadali wolnej woli jako zasady podejmowanych przez nas postanowień i działań niezależnie od wcześniejszych przyczyn, to niweczyłoby to różnicę między nami a automatami. Trzeba by wówczas przyjąć, że podobnie jak stworzenia od nas niższe, jesteśmy wydani na łaskę determinacji przyrodniczych, którym nie możemy się oprzeć (Kartezjusz 1960: 25). Podobnie trudno byłoby wyjaśnić sens moralności i religii. Gdybyśmy nie mogli działać z wolnej woli, to nie można by nas obarczać odpowiedzialnością za to, co uczyniliśmy, a tym samym nie można by nas ani ganić, ani chwalić. Prawdziwa moralność, a także prawdziwa religia, może zatem istnieć tylko pod warunkiem uznania woli ludzkiej za całkowicie wolną. Ponadto uznanie woli ludzkiej za wolną jest niezbędnym składnikiem poprawnej teorii sądu. Każdy sąd jest bowiem dziełem dwóch różnych od siebie zdolności: zdolności poznawania i zdolności wybierania. Zawsze więc, kiedy o czymś sądzimy, to najpierw ujmujemy poznawczo ideę rzeczy, dopiero potem stwierdzamy lub zaprzeczamy tej rzeczy. Druga część tego procesu jest funkcją samej woli, podczas gdy pierwsza – funkcją intelektu³.

Wszystko to – sądził Kartezjusz – dowodzi bezspornie, że jest w nas wolność woli i że nie ma niczego, co mogłoby tę prawdę podważyć, nawet jeśli nie potrafimy pojąć, w jaki sposób może ona współistnieć z przyjętym w nauce determinizmem przyczynowym z jednej strony, z drugiej zaś z niezaprzeczalnym faktem boskiej predestynacji. Oto jeden z fragmentów z *Zasad filozofii*, prezentujący ten argument Kartezjusza:

Pozbędziemy się tych trudności, jeśli uprzytomnimy sobie, że umysł nasz jest skończony, a nieskończona jest moc Boga, dzięki której nie tylko wszystko, co jest lub co być może, od wieków jest Mu wiadome, ale także z woli jego wypływa i z góry jest przez Niego zrządzone. Stąd bowiem, jakkolwiek na tyle do niej docieramy, że jasno i wyraźnie ujmujemy, iż ta moc jest w Bogu, to jednak nie na tyle ją pojmujemy, aby dojrzeć, w jaki sposób pozostawia ona wolne ludzkie czyny niezdeteminowanymi. Natomiast tak dalece

³ Kartezjusz był przekonany, że tylko przy założeniu istnienia tak rozumianej wolnej woli można znaleźć wytłumaczenie, co stanowi źródło błędu, a także uchylić zarzut, że Bóg, jako stwórca człowieka, jest odpowiedzialny za nasze błędy w poznaniu.

świadomi jesteśmy wolności i obojętności, która jest w nas, że nie ma niczego, co byśmy oczywiście i doskonałej pojmowali. Absurdem byłoby bowiem dlatego, że nie pojmujemy jednej jakiejś rzeczy, o której wiemy, że z natury swej musi być dla nas niepojęta, wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy (Kartezjusz 1960: 27).

Tak w wielkim skrócie przedstawia się stanowisko Kartezjusza na temat wolnej woli. Dwa wnioski wydają się szczególnie ważne. Po pierwsze, Kartezjusz występuje jako rzecznik poglądu, w myśl którego wewnętrzne doświadczenie dostarcza nam nie tylko dowodu na rzecz istnienia wolnej woli, lecz także pozwala ustalić zasadnicze racje, dla których można podtrzymać pogląd, że wolna wola nie podlega żadnym uwarunkowaniom i posiada w sobie moc samookreślenia się ku jednemu lub drugiemu⁴. Po drugie, jako stronnik poglądu, według którego dyskurs dotyczący relacji między boską predestynacją a wolnością człowieka jest niemożliwy do usystematyzowania, ponieważ wolność człowieka i wolność Boga wymagają zupełnie innego rozumowania.

3. Co sądził o tym Leibniz? Polemikę z poglądami Kartezjusza podjął w wielu swoich pismach. Najwięcej jednak uwag krytycznych pod adresem Kartezjusza znajdujemy w *Teodycei*. Ich ostrze wymierzone jest w argumentację Kartezjusza, że możemy uzyskać pewność o istnieniu wolnej woli na podstawie wewnętrznego doświadczenia, jak również przeciwko tezie, że wolność zakłada zdolność do samookreślenia się i brak zdeterminowania. Poza tym sporo miejsca zajmuje kwestia tego, czy relacja między przedwiedzą Boga, Jego predestynacją i łaską a wolnością człowieka jest możliwa do usystematyzowania. Oto kluczowa dla tych kwestii wypowiedź Leibniza z *Teodycei*:

⁴ Należy tu jednak dla pełności obrazu dodać, że w niektórych miejscach, na przykład w *Medytacjach* i *Odpowiedziach*, Kartezjusz głosi, że wolna wola jako naczelną zasadą ludzkiego działania polega na „podążaniu za tym lub unikaniu tego, co nam intelekt przedkłada, w ten sposób, że czujemy przy tym, iż żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza” (Kartezjusz 2001: 77). To skłania niektórych historyków do opinii, że na gruncie systemu Kartezjusza wola dysponuje swobodą wyboru wyłącznie w przypadku poznania mętnego. W przypadku poznania jasnego i wyraźnego natomiast wola nie może nie uznać tego, co przedkłada intelekt. To w rezultacie ma usprawiedliwiać pogląd, że Kartezjusz nie uważał ani zdolności do dokonywania wyboru, ani braku zdeterminowania za warunek wolności. Istotą wolności woli ma być działanie zgodne z intelektem, a jedyną sytuacją, która znosi wolność, ma być przymus (zob. Kenny 1998: 146–159). Nie zgadzam się z powyższą interpretacją. Wykładnia taka, chociaż poparta pewnymi wypowiedziami samego Kartezjusza, nie daje się utrzymać nie tylko moim zdaniem. Przede wszystkim pomija ona wiele wypowiedzi Kartezjusza z *Zasad filozofii*, a zwłaszcza z listów do Meslanda, w których Kartezjusz wprost stwierdza, że wola zachowuje swobodę decyzji lub wyboru nie tylko w przypadkach braku jasnego i wyraźnego poznania, lecz również w przypadkach poznania jasnego i wyraźnego (zob. Alanen 2002: 279–297; Regland 2006: 58–90).

Ta wypowiedź pana Descartes'a [chodzi o przytoczoną wyżej wypowiedź z *Zasad filozofii*], powtarzana przez jego zwolenników (którzy rzadko mają odwagę wątpić w to, co on twierdzi), zawsze wydawała mi się dziwna. Nie poprzestając na spostrzeżeniu, że według niego nie widać żadnego sposobu pogodzenia ze sobą obydwóch dogmatów, stawia on w tej samej sytuacji całą ludzkość, a nawet wszystkie rozumne istoty. Czyżby jednak nie zauważył, że jest niemożliwe, aby istniał nieprzeczwycięzony zarzut przeciwko prawdzie? Taki zarzut stanowiłby bowiem tylko logiczny łańcuch innych prawd, którego wynik byłby sprzeczny z bronioną prawdą, toteż między prawdami istniałaby sprzeczność, co jest najgorszą niedorzecznością. Zresztą jeżeli nawet nasz umysł jest skończony i nie może pojąć nieskończoności, istnieją przecież przeciwieństwa mówiące o nieskończoności dowody, których siłę lub słabość pojmujemy; dlaczego więc nie rozumiałyby siły lub słabości zarzutów? Skoro zaś moc oraz mądrość Boża są nieskończone i obejmują wszystko, nie ma powodu wątpić w ich zakres. Ponadto pan Descartes domaga się nikomu niepotrzebnej wolności, pragnąc, aby działania ludzkiej woli były całkowicie niezdeterminowane, co nigdy się nie zdarza. Wreszcie sam pan Bayle twierdzi, że takie doświadczenie albo takie poczucie wewnętrznej niezależności, na którym pan Descartes opiera dowód naszej wolności, wcale jej nie dowodzi, ponieważ z tego, że nie dostrzegamy przyczyn, którym podlegamy, nie wynika, że jesteśmy niezależni (*Teodycea*, § 69, s. 100–101).

Leibniz, przeciwstawiając się Kartezjuszowi, nie negował wartości wewnętrznego doświadczenia (samowiedzy). W pewnym zakresie podzielał pogląd, że wewnętrzne doświadczenie (samowiedza) jest istotnym składnikiem naszej wiedzy o nas samych i kluczem do innych jej rodzajów⁵. W odróżnieniu jednak od Kartezjusza uważał, że korzystając z samego tylko doświadczenia wewnętrznego, nie można uzyskać ugruntowanej pewności co do istnienia wolnej woli (*Teodycea*, § 50, s. 159). Zarzut pierwszy Leibniza dotyczy tego, że trudno zgodzić się z założeniem Kartezjusza, iż umysł ludzki ma jasny i wyraźny wgląd we wszystkie przyczyny, które mają wpływ lub go nie mają na zachowanie się człowieka. Fakt, że ludzie znają bezpośrednio podejmowane przez siebie postanowienia i działania, nie znaczy, że znają tym samym przyczyny swoich postanowień i działań. Dlatego na pytanie, czy wewnętrzne doświadczenie samo przez się dowodzi istnienia wolnej woli, należy odpowiedzieć przecząco, skoro nie znamy wszystkich przyczyn naszych zachowań (*Teodycea*, § 50, s. 159)⁶. Inny zarzut dotyczy tego, że problem wolnej woli

⁵ Wypowiedzi Leibniza na temat samowiedzy mogą być różnie interpretowane. Ciekawe ich omówienie zawiera praca N. Jolleya (Jolley 1990: 175–181).

⁶ Podobny zarzut pod adresem Kartezjańskiej argumentacji za istnieniem wolnej woli bywa także formułowany przez współczesnych badaczy. Na przykład J. Searle w książce *Umysł*, wymierzonej w koncepcję umysłu Kartezjusza, pisze, że Kartezjusz nie znalazł odpowiedzi na pytanie, czy wolna wola istnieje, „po prostu zadeklarował, jaki jest jego pogląd w tej sprawie. Czytamy u niego mianowicie, że jestem wolny o tyle, o ile czuję, że jestem wolny. Lecz (...) sedno problemu polega na tym, iż bynajmniej nie jest oczywiste, że z faktu postrzegania siebie jako wolnego wynika autentyczna wolność” (Searle 2010: 44).

uwikłany jest w całą sieć splecionych ze sobą zagadnień dotyczących zarówno natury człowieka, który działa, jak i natury świata, w którym te działania są podejmowane. Co więcej, problem wolnej woli zakłada rozstrzygnięcie zagadnień dotyczących relacji między wolnością człowieka a przyczynowym determinizmem z jednej strony, z drugiej zaś między wolnością człowieka a wiedzą i wolą Boga. Tego typu problematyka nie odnosi się do subiektywnego poczucia, lecz dotyczy spójności lub niespójności pewnych tez metafizycznych oraz wniosków, jakie z nich wynikają. Wiedzy na ten temat należy zatem poszukiwać w analizie pojęciowej, rozpatrując naturę tych tez. Poza tym problem wolności wymaga pełnej jasności w stosunku do takich pojęć jak podmiot, sprawczość, aktywność, konieczność, przygodność, możliwość, przyczyna i skutek. To właśnie w braku należytej wiedzy o tych pojęciach tkwi źródło wiecznych sporów, sprowadzających się zazwyczaj do nieporozumień i nieuzasadnionych oskarżeń⁷.

Już z powyższego widać, że dla Leibniza, inaczej niż dla Kartezjusza, problem istnienia wolnej woli angażuje znacznie szerszy zakres analiz filozoficznych i znacznie szersze spektrum wiedzy, której niepodobna uzyskać wyłącznie na podstawie wewnętrznego doświadczenia. Aby osiąść bezwzględna pewność co do istnienia wolnej woli, potrzeba różnego rodzaju badań z zakresu metafizyki, logiki, antropologii czy teologii (*Teodycea*, § 293, s. 383).

Równie nie do przyjęcia – uważał Leibniz – jest pogląd Kartezjusza, że nawet jeśli przedwiedza i łaska Boga wydają się kłócić z doktryną wolnej woli, nie jest to wystarczające, żeby negować jej istnienie. Zdaniem Leibniza takie podejście jest sprzeczne z zasadą racji dostatecznej, ponieważ dopuszcza istnienie niewyjaśnialnych stanów rzeczy, a więc takich, które – choć zachodzą – są dla nas niezrozumiałe. Taka wizja rzeczywistości, w której istnieją obszary lub aspekty niezrozumiałe, urągałaby rozumowi. Co więcej, oznaczałaby umieszczenie przypadku jako zasady powstania rzeczywistości. Tak – według Leibniza – na pewno nie jest. Rzeczywistość jako całość ma zrozumiałą naturę. Rozum, o ile postępuje zgodnie z zasadami, potrafi odkryć, czym jest ta natura. Nie ma więc podstaw, aby twierdzić, że relacja między przedwiedzą Boga, Jego predestynacją i łaską a wolnością człowieka jest niemożliwa do usystematyzowania przez rozum ludzki.

W podobnym tonie utrzymana jest krytyka tezy Kartezjusza, że wolność woli polega na zdolności do samookreślenia się. Leibniz nie negował, że wolna wola jest koniecznym warunkiem zarówno wolności, jak i odpowiedzialności. Przeciwnie, wiele razy i przy różnych okazjach dowodził, że skoro właści-

⁷ W bezładzie i mętności stosowanych pojęć Leibniz dopatrywał się również źródeł pojawiających się pod jego adresem oskarżeń (np. Boyle'a czy Arnaulda) o necesytaryzm lub fatalizm.

wym sensem wolności człowieka jest działanie pod wpływem wewnętrznej siły oraz wybór między różnymi liniami działania, to musi to oznaczać, że jest w nas miejsce na władzę odmienną od rozumu i pragnienia (pożądania), zdolną do podejmowania decyzji i wyboru (zob. NR II, 21, § 10). Pośrednio z tego powodu z dezaprobatą odnosił się zarówno do koncepcji forsowanej w wieku XVII m.in. przez Hobbesa i Spinozę, według których dla wolności wystarczające jest, aby była niezależna od przymusu, chociażby podlegała absolutnej konieczności (TM, s. 171, 114; *Teodycea* § 34, s. 148), jak i wobec koncepcji Locke'a, głoszącej, że wolność wymaga jedynie, by nasze działania były następstwem naszych własnych chęci, a nie skutkiem obcych wobec nas sił (NR II, 21, § 10)⁸. Jego główny zarzut wobec tych koncepcji był taki, że gdyby człowiek nie miał możliwości wyboru alternatywnego działania, to nawet robiąc to, co chce, nie byłby naprawdę wolny (*Teodycea*, § 235, s. 336). Podstawą autentycznej i pełnej wolności nie jest bowiem to, czy ktoś może zrobić to, co chce, lecz to, czy może również rozporządzać swoim chceniem, tzn. czy może sam zdecydować o tym, czego chce. Na tym właśnie polega istota wolności ludzkiej woli (Grua, s. 287–291).

Uznanie woli za wolną w tym sensie nie oznacza jednak, że woli nie determinuje nic prócz niej samej albo że możemy dysponować naszymi własnymi chceniami w sposób całkowicie arbitralny. W przeciwieństwie do Kartezjusza, uważał, że taka swoboda w rozporządzaniu chceniem jest po prostu niemożliwa. Nikt z nas nie jest absolutnym panem swojej woli i nie może jej zmienić, nie mając po temu pewnych racji (WWF, *Rozprawa metafizyczna*, § 2, s. 92). Nasze chęci, jak wszystko inne, oparte są na pewnych racjach. W związku z tym to, co nazywa się wolnością woli, nie może oznaczać absolutnej swobody w rozporządzaniu własnymi chceniami, czego domagał się Kartezjusz. Wolność woli polega raczej na zdolności do oddziaływania na własne chęci i pragnienia poprzez poszukiwanie nowych racji i wytworzenie predyspozycji oraz na możliwości zdystansowania się wobec racji zastanych. Oto jak Leibniz przedstawia tę myśl w *Teodycei*:

To prawda, że nie jesteśmy panami naszej woli bezpośrednio, chociaż stanowimy jej przyczynę, ponieważ nie wybieramy własnych chęci, jak wybieramy za ich sprawą własne działania. Mamy jednak ponadto pewną władzę nad naszą wolą (...), możemy mieć swój pośredni wkład w chcenie innym razem tego, czego obecnie pragnęliśmy tylko chcieć,

⁸ Leibniz sądził, że zaproponowane przez Locke'a ujęcie wolności wyraża co najwyżej sens pojęcia „dobrowolność”, które ma swoją odrębną treść i którego nie wolno utożsamiać z sensem pojęcia „wolności” lub „wolnej woli”. Poza tym w *Nowych rozważaniach* zwracał uwagę, że należy od siebie odróżnić wolność działania i wolność woli. Ta pierwsza ma miejsce, gdy ktoś może zrobić to, co chce; druga zakłada dodatkowo możliwość decydowania o swoich chceniach.

a co nie jest *zachcianką* w ścisłym tego słowa znaczeniu. Na tym właśnie polega nasze osobiste, odczuwalne nawet panowanie nad naszymi działaniami i chęciami (...) (*Teodycea*, § 301, s. 390).

Jeszcze surowiej ocenić należy zdaniem Leibniza pogląd, że wolność woli jest możliwa jedynie w sytuacji braku jakiegokolwiek determinacji. Sytuacja taka jest sprzeczna z prawami natury. Co więcej, jeśli istniałaby taka sytuacja, jak całkowite niezeterminowanie, to z pewnością czyn byłby niemożliwy. Niezeterminowanie nie daje bowiem żadnej podstawy do decyzji, ponieważ nie ma żadnej racji, która mogłaby stanowić motyw działania. Dlatego chociaż warunkiem wolności jest wybór, to jednak zdolność wyboru bez żadnej racji lub źródła zdeterminowania jest niemożliwa.

Gdyby po to, aby zaistniała wolność, potrzebna była całkowitej nieokreśloności (*omnimoda indifferentia*), to chyba nigdy by nie wystąpił akt wolny. Sądzę bowiem, że nigdy nie pojawia się ten wypadek, aby wszystkie czynniki były po obu stronach równe. (...) Nie sądzą też, by można było przytoczyć jakiś przykład, by wola wybierała coś w sposób nieokreślony, bo musiałaby być jakaś racja, dlaczego wybrała to, a nie coś innego (Grua, s. 287–291; GM, s. 172).

W *Teodycei* z kolei Leibniz wywodził, że wybór w sytuacji całkowitego niezeterminowania byłby pewnego rodzaju przypadkiem lub czymś absolutnie dowolnym, „pozbawionym zarówno jawnej, jak ukrytej racji rozstrzygającej”. Wola tymczasem zawsze „zakłada jakiś powód chęci i powód ten z natury wyprzedza chęć”. Poza tym sytuacja całkowitej nieokreśloności jest sprzeczna z zasadą racji dostatecznej oraz z zasadą rzeczy nieodróżnialnych. Traf, absolutna i rzeczywista przypadkowość – to urojenie, które nie występuje w naturze. Co więcej, bez racji rozstrzygającej nie jest możliwe podjęcie jakiegokolwiek decyzji. W sytuacji, w której nie ma przewagi między sposobami działania, myślący podmiot pozostaje bierny (zob. *Teodycea*, § 35, s. 148; § 45, s. 155).

Jak łatwo zauważyć, dla Leibniza wola, chociaż stanowi odrębną władzę, nie może być ujmowana jako władza zdolna do ustanawiania działania lub wyboru w całkowicie niezależny sposób. Natura woli jest taka, że jej akty nie mogą nastąpić w sposób całkowicie niezeterminowany, nieopowiedziane odrębnym stanem poznawczym. Wolne działania są bowiem jak najbardziej połączone z poprzedzającym je osądem w postaci określonych przekonań i wynikających z nich postanowień. W tym sensie działania zupełnie niezeterminowane nie byłyby działaniami wolnymi. Co więcej, negacja zdeterminowania oznaczałaby rezygnację z wyjaśniania, skoro wszystko musi być wyjaśniane przez swą przyczynę (zob. KA, s. 36). Zgodnie bowiem z przesłaniem zasady racji dostatecznej, poszczególne działania ludzkie, w równej mierze jak inne zdarzenia, mają swoją rację, dla jakiej raczej wystąpiły, niż nie wystąpiły.

Kluczową sprawą jest zatem odpowiedź na pytanie, jaki rodzaj determinacji ma na myśli Leibniz. W swoich pracach rozgraniczał trzy rodzaje determinacji w odniesieniu do działania: a) determinację konieczną, którą nazywał metafizyczną, bezwzględną lub ślepą, b) determinację fizyczną, którą nazywał mechaniczną lub sprawczą, c) determinację moralną, którą określał również mianem determinacji celowej (zob. NR, II, 21, § 8, 13; WWF, *Polemika z S. Clarkiem, Piąte pismo Leibniza*, § 92, s. 403). Determinacja konieczna (taka, której zaprzeczenie implikuje sprzeczność) jest nie do pogodzenia z wolnością, ponieważ nie daje okazji do żadnego wyboru. Z kolei determinacja fizyczna, chociaż dopuszcza zaprzeczenie, jest również niezgodna z wolnością. Przede wszystkim dlatego, że jest to determinacja zewnętrzna wobec podmiotu. Co więcej, determinacja fizyczna jest postacią przyczynowości sprawczej, która funkcjonuje jedynie w świecie przyrody. Inaczej jest w przypadku determinacji moralnej, która również dopuszcza zaprzeczenie. Niemniej w odróżnieniu od determinacji fizycznej, jest determinacją od wewnątrz. Nadto, determinacja moralna ma postać determinacji celowej, działa całościowo, nie wpływa na sprawcę jednorazowo, lecz jest czynnikiem porządkującym i organizującym cały proces dochodzenia do decyzji, a potem działania. Ponadto determinacja moralna w przeciwieństwie do determinacji fizycznej operuje w świecie wartości. W związku z tym wszystkim – wywodzi Leibniz – jedynie determinacja moralna skłania sprawcę, nie narzucając mu ani konieczności metafizycznej, ani fizycznego przymusu.

Biorąc to wszystko pod uwagę, zrozumiałe staje się, dlaczego w *Teodycei*, która stanowi najpełniejszy i najprawdopodobniej najdojrzały wyraz rozważań Leibniza nad istotą wolności, czytamy, że autentyczna wolność opiera na: „*inteligencji*, która obejmuje wyraźne poznanie przedmiotu decyzji, na *spontaniczności*, z jaką rozstrzygamy, i na *przygodności*, czyli na wykluczeniu logicznej lub metafizycznej konieczności” (*Teodycea*, § 288, s. 380).

Każdy z tych warunków jest konieczny, łącznie są tym, co konstytuują warunek wystarczający. Pierwszy z nich, o którym Leibniz mówi, że stanowi „*duszę wolności*”, wskazuje, że wolność stoi w ścisłym związku z umiejętnością rozpoznania wartości przedmiotu, z którego powstaje osąd, ustanawiający rację, ze względu na którą podmiot podejmuje decyzję, a potem działanie (*Teodycea*, § 34, s. 148). Leibniz zaznacza przy tym, że nie zawsze stosujemy się w naszych decyzjach i działaniach do osądu samego rozumu. Często idziemy za pobudkami, które pochodzą z namiętności (*Teodycea*, § 51, s. 159). Fakt ten nie oznacza jednak, że człowiek może wybrać wbrew swojemu osądowi. Chodzi tu wyłącznie o to, że osąd w przypadku istot skończonych nigdy nie jest wolny od namiętności i nieadekwatnych spostrzeżeń. Jedynie w przypadku Boga można przyjąć, że Jego wola kieruje się zawsze czystym osądem rozumu (*Teodycea*, § 310, s. 395). W *Nowych rozważaniach* wspomina Leibniz o tzw.

wolności rozumu, która oznacza niezależność od namiętności. Doskonale wolny w tym sensie jest tylko Bóg, podczas gdy człowiek jest wolny w mniejszym lub większym stopniu. Jego decyzje są najczęściej wyznaczone osądem, który jest mieszaniną rozumu i namiętności (NR, II, 21, § 8). Ale niezależnie od tego, jak spostrzegamy dobro – pisze Leibniz w *Teodycei* – „wysiłek działania zgodnie z osądem” stanowi „*istotę woli*” (§ 311, s. 396).

Spontaniczność określa naturę sprawstwa lub, mówiąc inaczej, naturę podmiotu podejmującego wolne decyzje i działania. Ma ona dla Leibniza dwojaki sens. Raz jako przyczyna, która sprawia; drugi – jako racja, która wyjaśnia (Sotnak 2003: 216; Rutherford 2005: 159, 168). Zgodnie z koncepcją Leibniza, każda prosta substancja (monada) działa pod wpływem wewnętrznej siły, niezależnie od zewnętrznych oddziaływań, co więcej, działa w doskonałej odpowiedniości w stosunku do działań innych substancji. W tym sensie można mówić, że przyczyna działania zawiera się w istocie każdej prostej substancji. W przypadku istot ludzkich *spontaniczność* ma dodatkowo charakter poznawczy. Im bardziej – pisze Leibniz – człowiek działa pod wpływem jasnych i wyraźnych myśli (idei), tym bardziej staje się sprawcą i z tego tytułu uzyskuje większą władzę nad swoimi decyzjami i działaniami (*Teodycea*, § 291, s. 381; NR, II, 21, § 72).

Przygodność z kolei określa naturę świata, w którym mogą zaistnieć wolne działania. Według Leibniza świat taki musi wykluczać zarówno świat istniejący z logicznej konieczności, jak i świat istniejący z czystej przypadkowości. Dlatego – jak podkreślał – uzasadnienie przygodności aktualnie istniejącego świata wymaga nie tylko dowodu za tym, że to, co zachodzi faktycznie jako aktualne, jest logicznie możliwe, żeby nie istniało, lecz również dowodu za tym, że to, co zachodzi faktycznie jako aktualne, ma swoją obiektywną rację, czyli że można znaleźć dostateczną rację, dlaczego aktualnie istnieje i dlaczego istnieje właśnie ono, a nie coś innego.

Tyle o polemice Leibniza z Kartezjańską koncepcją wolności. Przejdę obecnie do kilku ogólniejszych uwag o Leibnizjańskiej wizji wolności.

4. Z przeprowadzonych rozważań wynika dość jasno, że zaproponowana przez Leibniza koncepcja wolności nie stanowi całkowicie odwrotnej teorii w stosunku do Kartezjańskiej wizji wolności. Wspólne obu koncepcjom jest założenie, że wolność i odpowiedzialność są możliwe jedynie za sprawą wolnej woli, a także pogląd, że prawdziwa wolność polega, po pierwsze, na podejmowaniu działań, które mają swoje źródło w działającym podmiocie, i po drugie, że prawdziwa wolność zakłada możliwość wyboru. W odróżnieniu jednak od Kartezjusza, Leibniz był głęboko przekonany, że spontaniczny i wolny akt woli nie może być aktem zawieszonym w próżni, lecz z natury swojej wymaga racji, która ten akt poprzedza i określa w sposób wystarczający. To sprawia, że broniona przez Leibniza koncepcja nie może być klasyfikowana jako teoria,

którą zwykle się nazywać mianem libertarianizmu. Bliżej jej raczej do teorii typu kompatybilistycznego⁹. Nie stanowi ona jednak typowego przykładu tego rodzaju teorii. Jej wyjątkowość polega na tym, że dla Leibniza determinacja i wybór, o ile są odpowiednio zrozumiane, nigdy nie wykluczają się nawzajem, lecz jedno pociąga za sobą drugie. To tłumaczy, dlaczego Leibniz negatywnie oceniał nie tylko Kartezjańską koncepcję nieuwarunkowanej wolności, lecz także deterministyczne pojmowanie wolności zaproponowane przez Spinozę i Hobbesa. Uważał, że nie ma żadnej wewnętrznej sprzeczności między twierdzeniem, że człowiek wybiera mocą pewnych racji, i twierdzeniem, że wybór tego, co człowiek wybiera, zależy od jego woli i mógłby być inny, niż ten, który został podjęty.

Przyjęcie takiej koncepcji wolności wymagało od Leibniza zdecydowanych rozstrzygnięć: najpierw pokazania, że zdeterminowanie wewnętrzne i finalistyczne, które Leibniz nazywa *moralnym* w przeciwieństwie do sprawczego, nie likwiduje ani wolności działania, ani wolności woli; potem dowodu, że istnieją realnie możliwości niezrealizowane lub – jak się wyrażał – światy możliwe, ponieważ aby osoba mogła decydować o swym działaniu w sposób wolny, muszą być jej dostępne różne możliwości działania w takim sensie, że wybór jednej z nich nie narusza możliwości pozostałych. Tylko wtedy, gdy realnie istnieją niezależne od siebie, rozmaite alternatywne zestawy możliwości, zapewniające wybór, człowiek może podjąć niejedną decyzję i niejedno działanie. I właśnie w tym sensie można nadal utrzymywać, że to od niego zależało, jaką podjął decyzję, a potem działanie, nawet gdyby przyjąć, że było wysoce nieprawdopodobne, by postąpił inaczej poza sposobem, w jaki faktycznie postąpił. Ponadto taka wizja wolności wymagała od Leibniza dowodu, że świat, który aktualnie istnieje, istnieje przygodnie, skoro każdy przejaw wolności wymaga sytuacji wykluczenia logicznej lub metafizycznej konieczności – z jednej strony, z drugiej – usunięcia przypadkowości. Stąd koniecznym warunkiem występowania wolności jest uzasadnienie przygodności aktualnie istniejącego świata, a więc zarówno dowód za tym, że to, co zachodzi faktycznie jako aktualne, jest logicznie możliwe, żeby nie istniało, a jednocześnie dowód za tym, że to, co zachodzi faktycznie jako aktualne, ma swoją obiektywną rację, czyli że można znaleźć dostateczną rację, dlaczego aktualnie istnieje i dlaczego istnieje właśnie ono, a nie coś innego.

⁹ Nie wszyscy komentatorzy Leibnizjańskiej filozofii są tego zdania. W opinii C. Paulla stanowisko Leibniza jest bliższe libertarianizmowi. Paull powołuje się głównie na tekst Leibniza *Prawdy konieczne i przygodne* (C, s. 16–26), w którym Leibniz przeciwstawia wolność nie tylko konieczności bezwzględnej, lecz także konieczności fizycznej. Na tej podstawie Paull wywodzi, że wolność w ujęciu Leibniza wymaga niezeterminowanej rzeczywistości (zob. mój komentarz do tekstu *Prawdy konieczne i przygodne*, Gut 2008: 387–394).

W innym miejscu pisałem o trudnościach, które nasuwają się w związku z każdym z tych rozstrzygnięć (Gut 2005: 53–72). Najpoważniejsza z nich dotyczy tego, czy wolność zakładająca wybór między różnymi możliwościami, za którą opowiada się Leibniz, da się uzgodnić z proponowanym przez niego determinizmem, respektującym zasadę racji dostatecznej. Wielu autorom wydaje się, że wnioski, jakie wynikają z zasady racji dostatecznej, są sprzeczne z przekonaniem, iż dokonujemy wolnych wyborów. Prawdziwa wolność wyboru zakłada możliwość wyboru, przyjmąwszy nawet, że wszystkie warunki pozostały takie same. Tymczasem Leibnizjańska zasada racji dostatecznej wyklucza tego rodzaju możliwość, podmiot nie może w tych samych okolicznościach i przy tym samym stanie umysłu wybrać tak lub inaczej.

Co więcej, można dowodzić, że wolność, za którą opowiada się Leibniz, zakłada znacznie więcej niż tylko realne istnienie możliwości niezrealizowanych (możliwych światów). Wymaga istnienia możliwych światów, w których te same podmioty, istniejące w aktualnym świecie, podejmują inne decyzje i działania niż w świecie aktualnie istniejącym. Tylko pod tym warunkiem można te zdarzenia osobowe uznać za przygodne, czyli wykonywane w sposób wolny. Na tej podstawie wolność zdarzenia „Cezar przekroczył Rubikon” zakłada, że istnieje możliwy świat, w którym ten sam Cezar nie przekroczył Rubikonu. Tymczasem nie jest to możliwe na gruncie filozoficznych ustaleń Leibniza, skoro wykluczał on istnienie transświatowych indywiduów, tj. takich, które istnieją w więcej niż jednym świecie.

Bibliografia

- Adams R.M. (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: Oxford University Press.
- Alanan L. (2002), *Descartes on the Will and the Power to do Otherwise*, w: H. Lagerlund, M. Yrjönsuuri (eds.), *Emotion and Choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, s. 279–297.
- Borst C. (1992), *Leibniz and the Compatibilist Account of Free Will*, „*Studia Leibnitiana*”, Bd. 24, H. 1, s. 49–58.
- Couturat L. (1903) [C], *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*, Paris.
- Gordon M. (1974) [GM], *Leibniz. Wybór tekstów*, przeł. M. Gordon, Warszawa: PWN.
- Gut P. (2005), *Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza*, „*Analiza i Egzystencja*” 2, s. 53–72.
- Gut P. (2008), *Komentarz do tekstu „Prawdy konieczne i przygodne” Gottfrieda W. Leibniza*, „*Roczniki Filozoficzne*”, T. 56, z. 2, s. 387–394.

- Jolley N. (1990), *The Light of the Soul Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford: Clarendon Press.
- Jolley N. (2005), *Leibniz*, London–New York: Routledge.
- Kartezjusz (1960), *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa: PWN.
- Kartezjusz (1995), *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa: PWN.
- Kartezjusz (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, Kęty: Antyk.
- Kartezjusz (2009), *Listy Descartes'a do Meslanda*, w: J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków: Aureus.
- Kenny A. (1998), *Descartes on the Will*, w: J. Cottingham (ed.), *Descartes*, Oxford: Oxford University Press, s. 132–159.
- Leibniz G.W. (1875–1890) [GP], *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Bd. I–VII, Berlin [cytowane według tomu i strony].
- Leibniz G.W. (1948) [Grua], *Textes inédits*, red. G. Grua, Paris.
- Leibniz G.W. (1956) [NR], *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, t. 1–2, Warszawa: PWN [cytowane według części, rozdziału i paragrafu].
- Leibniz G.W. (1969) [WWF], *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski, oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa: PWN [cytowane według tytułu pisma i strony].
- Leibniz G.W. (1994) [TM], *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- Leibniz G.W. (1998) [KA], *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz, J. Kopania, Warszawa: PWN.
- Leibniz G.W. (2001) [Teodycea], *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN.
- Murray M.J. (1995), *Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 55, No. 1, s. 75–108.
- Parkinson G.H.R. (1970), *Leibniz on Human Freedom*, „Studia Leibnitiana”, Sonderheft 2, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- Paull C. (1992), *Leibniz and the Miracle of Freedom*, „Noûs”, Vol. 26, No. 2, s. 218–235.
- Regland C.P. (2006), *Is Descartes a Libertarian?* w: D. Garber, S. Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol. III, Oxford: Clarendon Press.
- Rutherford D., (2005), *Leibniz on Spontaneity*, w: R. Rutherford, J.A. Cover (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, s. 156–180.
- Searle J. (2010), *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

- Sleigh R.C. Jr. (1994), *Leibniz Foreknowledge of Future Contingents of Freedom*, „Faith and Philosophy”, Vol. 11, No. 4, s. 547–571.
- Sotnak E. (2003), *The Range of Leibnizian Compatibilism*, w: R.J Gennaro, C. Huenerman (eds.), *New Essays on the Rationalists*, Oxford: Oxford University Press, s. 200–224.

Streszczenie

Problem wolności człowieka stanowi jedno z głównych zagadnień filozoficznych, które znalazło się w polu uwagi Leibniza. Jego stanowisko w tej sprawie jest wynikiem polemiki z funkcjonującymi wówczas teoriami wolności. W artykule omawiam jedną z tych polemik, mianowicie polemikę Leibniza z Kartezjańską wizją woli i jej wolności. Osią tej polemiki są dwie kwestie. Pierwsza z nich dotyczy tego, czy wewnętrzne doświadczenie dostarcza nam niezbitego dowodu istnienia wolnej woli. Druga związana jest z pytaniem, czy wolność zakłada całkowity brak zdeterminowania (*libertas indifferentiae*). Przenalizowanie tych zagadnień pozwala wyjaśnić, po pierwsze, powody, dla których Leibniz utrzymywał, że Kartezjusz nie dostarczył satysfakcjonującego rozwiązania kwestii ludzkiej wolności, oraz, po drugie, skąd biorą się trudności w ustaleniu, jaki rodzaj teorii reprezentował Leibniz: czy broniona przez niego koncepcja wolności jest rodzajem teorii, którą zwykło się współcześnie nazywać mianem kompatybilizmu, czy raczej opowiadał się za koncepcją, którą można by zaliczyć do teorii typu libertariańskiego. Przyjęcie pierwszej interpretacji oznaczałoby, że Leibniz nie uważał determinizmu, a przynajmniej jakiegś jego postaci, za zagrożenie dla wolności ludzkiej. Przyjęcie natomiast interpretacji drugiej oznaczałoby, że wolność w ujęciu Leibniza zakłada nieobecność zdeterminowania w ogóle. Jedna i druga interpretacja ma swoich zwolenników.