

CEZARY KALITA

*Relacje rozumu i wolności w filozofii Kartezjusza,  
Spinozy i Locke'a*

---

The Relationships of Reason and Freedom in the Philosophy of Descartes,  
Spinoza and Locke

**W**iek siedemnasty – okres różnorodnych koncepcji metafizycznych – był również stuleciem, w którym duże zainteresowanie budziło zagadnienie wzajemnej relacji rozumu i wolności. Sposób rozwiązania tego problemu prowadził do konkretnych konsekwencji politycznych i etycznych. Stawiając zasadnicze pytanie tej rozprawy: jak rozstrzygnięcie zagadnienia stosunku wolności i rozumu wpływa na życie w naszym realnym świecie, postaram się odnaleźć schematy rozwiązań tego problemu w filozofii Kartezjusza, Spinozy i Locke'a. Schemat często niesie ze sobą niebezpieczeństwo uproszczeń czy też splotenia stanowiska danego myśliciela, umożliwia jednak lepsze zrozumienie struktury poszczególnych filozofii. Również ograniczenie wyboru myślicieli w przeprowadzonej analizie do Kartezjusza, Spinozy i Locke'a może budzić wątpliwości dotyczące arbitralności takiej selekcji. Niemniej jednak w filozofii tych trzech uczonych możemy wyodrębnić podstawowe schematy rozstrzygnięć zagadnienia wolności i rozumu, tj.:

- 1) nadrzędność wolności nad rozumem,
- 2) tożsamość wolności i rozumu,
- 3) nadrzędność rozumu nad wolnością.

Spróbuję wykazać, że Kartezjusz uznawał prymat wolności nad rozumem, Spinoza – tożsamość wolności i rozumu, zaś Locke – prymat rozumu nad wolnością.

## KARTEZJUSZ: PRYMAT WOLNOŚCI NAD ROZUMEM

Dla Kartezjusza wolność jest bezspornym faktem, umieszczonym w szeregu trzech cudownych rzeczy, które uczynił Bóg, oprócz stworzenia rzeczy z niczego i posłania ludziom Jezusa Chrystusa.<sup>1</sup> Jakie jest jednak miejsce wolności w tzw. porządku kartezjańskim?<sup>2</sup> Na początku tekstu *Zasad filozofii* Kartezjusz pisze:

„Tymczasem jednak bez względu na to, od kogo byśmy pochodzili i jak bardzo ten ktoś byłby potężny, a zarazem, jak bardzo zwodniczy, doświadczamy, że pomimo to przysługuje nam wolność [wyróżnienie C. K.], abyśmy zawsze mogli powstrzymać się od dawania wiary tym rzeczom, które nie są całkowicie pewne ani zbadane, a w ten sposób ustrzec się przed tym, by kiedykolwiek zbłądzić”.<sup>3</sup>

Analiza tego fragmentu wskazuje, że wolność jest doświadczeniem pierwotnym, poprzedzającym inne działania, nawet samo wątplenie. Przedstawiony powyżej fragment ponadto ukazuje nam zakres, do którego Kartezjusz stara się ograniczyć wolność, tj. do zagadnienia powstawania i unikania błędów, a więc do kwestii czysto epistemologicznej czy szerzej – do problematyki związanej z nauką. Wynika to z niechęci Kartezjusza do mieszania się w spory teologiczne,

<sup>1</sup> „Trzy rzeczy cudowne uczynił Pan: rzeczy z niczego, wolną wolę i Człowieka–Boga”, Descartes, *Cogitationes privatae*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 172.

<sup>2</sup> Porządek kartezjański możemy odnaleźć w głównych jego pracach, tj. przede wszystkim w *Medytacjach* i *Zasadach filozofii*. Przedstawia się on w sposób następujący (w pierwszej osobie liczby pojedynczej, ponieważ Kartezjusz ufał tylko sobie (Por. F. Alquié, *op. cit.*, s. 21: „Kartezjusz tylko w sobie będzie pokładał zaufanie. W sposób najoczywistszy istnieje związek między tym stanem ducha a faktem, iż pierwotną zasadą dla niego będzie nie intelekt w ogóle, lecz *cogito* w pierwszej osobie”):

- 1) wątpię;
- 2) wiem, że wątpię;
- 3) w takim razie myślę;
- 4) a skoro myślę, to jestem;
- 5) istnieje też Bóg, który nie może mnie zwodzić;
- 6) mogę więc oprzeć wiedzę na ideach jasnych i wyraźnych;
- 7) istnieje umysł, którego istotą jest myślenie (*res cogitans*), oraz materia, której istotą jest rozciągłość (*res extensa*) – problem dualizmu ducha i ciała;
- 8) mogę z tej wiedzy uzyskać korzyści zarówno techniczne, jak i moralne.

Punkt ostatni będzie nas szczególnie interesował ze względu na jego znaczenie praktyczne. Por. rozważania o porządku kartezjańskim w F. Alquié, *op. cit.*, s. 7–14.

<sup>3</sup> Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 9.

których to właśnie wolność w dużym stopniu dotyczy, a które w siedemnastym wieku były bardzo żywo dyskutowane.<sup>4</sup>

Z porządku kartezjańskiego wynika jednoznacznie, że istnieje Bóg, który będąc istotą prawdziwą, nie może nas wprowadzać w błąd. Zarazem jednak rzeczywistość wskazuje, że człowiek popełnia błędy zarówno w poznaniu (fałsz), jak i w kwestiach życiowych (grzech). Jeśli istnienie Boga jest nierozdzielnie związane z jego prawdziwością, a nasz intelekt przynależy do boskiego porządku, to wydaje się, że umysł ludzki powinien generować tylko prawdy absolutne, a więc nie byłby zdolny do tworzenia fałszu.

„Dopóki myślę tylko o Bogu i cały się ku niemu zwracam, nie znajduję żadnej przyczyny błędu ani fałszywości. Lecz potem, wracając do siebie doświadczam tego, że przecież podlegam niezliczonym błędom”<sup>5</sup>

Jeśli faktycznie popełniamy błędy, to może oznaczać, że jednak Bóg nie jest prawdziwy, a tym samym upada również dowód na jego istnienie. Nie jest istotne, czy błąd ludzki jest zjawiskiem powszechnym, ponieważ wystarczyłoby tylko jeden przypadek fałszu, aby cały porządek kartezjański legł w gruzach. Dlatego niezbędne dla dalszego wyjaśnienia tej problematyki jest udzielenie odpowiedzi, jak w ogóle umysł ludzki może błędzić?

Bóg jest bytem najwyższym, a więc jakiegokolwiek błędzenie (idee fałszywe) byłoby ograniczeniem jego doskonałości. Z kolei człowiek nie jest bytem doskonałym, zajmuje tylko pośrednią pozycję między Bogiem a nicością, czyli między najwyższym z bytów a niebytem. Dlatego człowiek może błędzić, ponieważ nie jest bytem doskonałym (Bogiem), a jego istota jest ograniczona przez nicość, w której ma swój udział.<sup>6</sup> Człowiek, będąc czymś pośrednim między Bytem (Bóg) a niebytem, jest odpowiedzialny za błąd i wina może leżeć tylko po jego stronie, gdy odwraca się on od Boga. Błąd jest brakiem bytu, co oznacza partycypację w nicości (tylko prawda może opisywać rzeczywistość, fałsz jest opisem czegoś, co nie istnieje). Człowiek, jako byt stworzony przez Boga, powinien więc być posłuszny swemu twórcy. Objawem jego nieposłuszeństwa jest grzech. Człowiek błędzi, ponieważ nie jest Bogiem i dlatego, że ma swój udział

---

<sup>4</sup> Np. spór jansenizmu z molinizmem o znaczenie łaski bożej w zbawieniu wolnego człowieka, problem ludzkiej wolności w konfrontacji z wszechwiedzą Boga itd.

<sup>5</sup> Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 71.

<sup>6</sup> Por. *ibid.*, s. 71–72: „Spostrzegam, że narzuca mi się nie tylko realna i pozytywna idea Boga, czyli bytu najdoskonalszego, lecz także – jeśli tak można powiedzieć – jakaś negatywna idea niczego, czyli tego, co jest najbardziej oddalone od wszelkiej doskonałości. Że więc jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym, czyli tak umieszczony między najwyższym bytem a niebytem, że o ile chodzi o pochodzenie od najwyższego bytu, to nie ma we mnie wprawdzie niczego, co by mnie mogło prowadzić do fałszu lub błędu, lecz o ile także w jakiś sposób mam udział w niczym, czyli w niebycie, tzn. o ile sam nie jestem najwyższym bytem i bardzo wielu rzeczy mi brak, to nie jest niczym dziwnym, że podlegam błędom”.

w nicości.<sup>7</sup> Taka jest metafizyczna przyczyna błędu. Wskazuje ona na fakt, że za błąd winę ponosi tylko człowiek w związku ze swoją niedoskonałością. Jak jednak dochodzi do błędu już w konkretnym działaniu ludzkim, dlaczego człowiek może i faktycznie odwraca się od swego stwórcy, a na poziomie poznania może odwrócić się od prawdy?

Kartezjusz wyróżnił myślenie jako czynność, która konstytuuje nasze istnienie. Myślenie jest próbą rozwiązania totalnego wątplenia, jakie powstało wraz z wprowadzeniem kategorii ducha zwodziciela.

„Cóż jednak teraz będzie, skoro zakładam, że zwodziciel jakiś potężny i – jeśli godzi się tak powiedzieć – złośliwy zadaje sobie trudu, aby mnie zwodzić we wszystkim, ile tylko potrafi?”<sup>8</sup>

Jest to skuteczna próba rozwiązania tego problemu.

„Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedne nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście jak długo myślę; [...] gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. [...] Jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą”<sup>9</sup>

Myślenie jest pierwszym pewnikiem, od którego można rozpocząć budowę systemu filozoficznego. Rzecz myśląca zostaje określona jako „rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”<sup>10</sup>. Takie zdefiniowanie rzeczy myślącej zakłada, że dokonuje ona operacji, które można podzielić na czynności intelektu (pojmuję, wyobraża, czuje) i woli (wątpi, twierdzi, przeczy, chce, nie chce). Kartezjusz jeszcze bardziej upraszcza schemat samego myślenia.<sup>11</sup>

„W istocie wszystkie modyfikacje myślenia, których w sobie doświadczamy, można sprowadzić do dwóch; z tego jedna to ujmowanie (*perceptio*), czyli operacja intelektu, druga zaś to chcenie, czyli operacja woli”<sup>12</sup>

Konkludując, może stwierdzić, że rzecz myśląca, a więc też my sami, to istota składająca się z intelektu i woli.

Jakikolwiek sąd, aby mógł zaistnieć, musi być udziałem dwóch władz poznawczych, tj. intelektu, którego głównym zadaniem jest pojmowanie, i woli, która będąc całkowicie wolną, stwierdza.<sup>13</sup> Intelekt ujmuje pewne aspekty rzeczywistości, zaś wola potwierdza, wątpi lub odrzuca to ujęcie. Istnieje nierozzerwalny związek pomiędzy intelektem a wolą w procesie myślenia (szeroko pojętego).

<sup>7</sup> Por. Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 173–186.

<sup>8</sup> Descartes, *Medytacje...*, s. 33.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 36.

<sup>11</sup> Kartezjusz nie uwzględnił w tej definicji namiętności. Będzie się do nich odnosił w ostatniej pracy *Namiętności duszy*.

<sup>12</sup> Descartes, *Zasady...*, s. 26.

<sup>13</sup> Por. Alquié, *op. cit.*, s. 72–73.

„Tak więc do sądenia potrzebny jest wprawdzie intelekt, ponieważ o rzeczy, której w żaden sposób nie ujęliśmy, nie możemy niczego sądzić, ale potrzebna jest do tego także i wola, aby rzeczy w pewien sposób ujętej udzielić zgody”.<sup>14</sup>

Możemy zasadnie twierdzić, że intelekt to ujęcie rzeczywistości, wola zaś to zgoda na nią; intelekt to zdolność poznawania, wola to zdolność wybierania.<sup>15</sup>

Jaki jest zasięg działania obu władz poznawczych? Z istoty funkcji intelektu, jaką jest ujmowanie, wynika, że możemy ujmować tylko to, co jest nam dane.

„W istocie zaś ujmowanie przez intelekt rozciąga się jedynie na te niezliczone rzeczy, które się mu przedstawiają i zawsze wielce jest ograniczone”.<sup>16</sup>

Stąd wniosek, że nasz intelekt musi mieć naturę skończoną, tzn. że nie jest w stanie rozszerzyć swego poznania na całą rzeczywistość i jednocześnie na jej poszczególne elementy, a to oznacza, że zawsze poznaje fragmentarycznie (wybiórczo). Można mieć jedynie pretensję do Boga (Kartezjusz będzie twierdził, iż nieuzasadnioną), że nie dał człowiekowi zdolności ujmowania rzeczywistości o dużo większym zakresie, tak aby mógł on poznawać znacznie więcej. Ale nie można już mieć pretensji do Boga o to, że dał człowiekowi niedoskonałą zdolność poznania, ponieważ jest ona czymś doskonałym, gdy rozpatrujemy ją samą w sobie. Wynika to z porządku kartezjańskiego, że Bóg nie może zwodzić człowieka, a w związku z tym w naszym poznaniu nie możemy się mylić.

„Albowiem wszystko cokolwiek pojmę, pojmuję bez wątpienia trafnie, skoro to – że pojmuję – mam dane od Boga i tu nie może się zdarzyć, bym błądził”.<sup>17</sup>

Z natury intelektu rozpatrywanego samego w sobie, mimo że jest on skończony, nie wynika możliwość powstania błędu – intelekt nie błądzi.<sup>18</sup>

Z kolei władza wyboru w człowieku jest nieograniczona. To, że mogę podejmować decyzję i odnosić się do rzeczywistości, jest we mnie tak pierwotne, że nawet musi poprzedzać wszelkie wątplenie. Jeżeli nie mogę poznać wszystkiego za pomocą intelektu, to jednak mogę odnieść się do wszystkiego, do całej rzeczywistości, za pomocą mojej woli. I w tym wypadku nie mogę mieć żadnych pretensji do Boga, że uczynił moją wolę zbyt małą, ponieważ uczynił ją nieskończoną.

„Jedynie tylko wolę, czyli wolność decyzji stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej i tak, że przede wszystkim dzięki niej poznaję, iż jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony”.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Descartes, *Zasady...*, s. 24.

<sup>15</sup> Por. id., *Medytacje...*, s. 74.

<sup>16</sup> Id., *Zasady...*, s. 24.

<sup>17</sup> Id., *Medytacje...*, s. 77.

<sup>18</sup> Nasze dalsze rozważania nie miałyby żadnego sensu, gdyby było inaczej. Intelekt jest tylko narzędziem poznania, a narzędzie ukazuje rzeczywistość, tak jak pozwalają na to jego konstrukcyjne możliwości. Podobnie zmysły nie łudzą nas, a jedynie fałszywe mogą być sądy, które na ich podstawie wydajemy.

<sup>19</sup> Descartes, *Medytacje...*, s. 76.

Wola jest niczym nieograniczoną zdolnością do wydawania sądów twierdzących lub przeczących o wszystkich aspektach rzeczywistości, zarówno istniejącej jak i wyobrażonej.<sup>20</sup>

„Wolę zaś nazwać można w pewnym sensie nieskończoną, bo nigdy nie odkrywamy niczego, co by mogło być przedmiotem czyjejs innej woli albo niezmierzonej woli, która jest w Bogu, a na co by się nie rozciągała także i nasza”.<sup>21</sup>

Ponieważ wola, czyli zdolność chcenia, jest „w najwyższym stopniu rozległa i w swoim rodzaju doskonała”<sup>22</sup>, nie może więc sama w sobie być przyczyną błędów.

„To zaś, że najszerzej rozciąga się wola, to również zgodne jest z samą jej naturą, a najwyższą doskonałością w człowieku jest to, że działa przez [swoją] wolę, tzn. swobodnie”.<sup>23</sup>

Skoro zdolność decydowania jest nieskończona, to posiada ona atrybut prawdomównego i doskonałego Boga, dlatego też i wola człowieka jest doskonała, a z tego wynika, że nie może być przyczyną błędów – wola nie błądzi.<sup>24</sup>

Próbując odpowiedzieć na postawione przez Kartezjusza pytanie, w jaki sposób człowiek w ogóle może błądzić, doszliśmy jedynie do wniosku, że jeśli rozpatrujemy naturę intelektu i naturę woli samych w sobie, nie stwierdzamy odpowiedzialności za błąd żadnej z nich. Gdyby możliwość błądzenia leżała jednak w ich naturze, w takim przypadku prawda nie byłaby w ogóle możliwa, co by wykluczyło sensowność dalszych rozważań. Byłyby one niepewne, a przez to bezwartościowe. Ani intelekt, ani wola nie prowadzą do błędu, za który odpowiedzialny byłby Bóg. Jednak błąd w sferze poznania czy grzech w sferze moralnej jest faktem ujawnianym w naszym codziennym życiu. Występuje on wtedy, kiedy wydajemy sądy, na które składają się zdolność ujmowania i zdolność twierdzenia, a które same w sobie nie prowadzą przecież do błędu. Jak dochodzi do popełnienia błędu?

Możliwość zaistnienia ludzkiego błędu musi wynikać ze „współdziałania dwóch przyczyn, a to od mojej zdolności poznawania i zdolności wybierania (*a facultate eligendi*) czy też wolności decyzji (*ab arbitrii libertate*), tzn. od intelektu i zarazem od woli”.<sup>25</sup> Błąd jest wynikiem mojego działania, a dokładniej

<sup>20</sup> Por. id., *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 65.

<sup>21</sup> Id., *Zasady...*, s. 24.

<sup>22</sup> Id., *Medytacje...*, s. 77.

<sup>23</sup> Id., *Zasady...*, s. 24–25.

<sup>24</sup> Por. K. Pomian, *Kartezjusz: negatywność indywiduum i nieskończoność nauki*, [w:] *Antynomie wolności*. Autor pisze, iż „może [wola – C. K.] wprowadzać w błąd”, s. 211, co oczywiście nie jest poprawną interpretacją, jak to zostało wykazane powyżej. K. Pomian pomylił, czy też jednoznacznie nie rozgraniczył tego, czym wolność jest od jej funkcji. Podobne nieporozumienie dotyczące relacji woli i błędu występuje u H. Lefebvre’a, *Kartezjusz*, Warszawa 1950, s. 102–104.

<sup>25</sup> Descartes, *Medytacje...*, s. 74.

tęgo, „że woli, mającej szerszy zasięg niż intelekt, nie utrzymuję w tych samych granicach, lecz rozciągam ją także na te sprawy, których nie pojmuję”.<sup>26</sup> To wykorzystywanie zdolności nieograniczonej wolności do twierdzenia o wszystkich rzeczach, których intelekt jako ograniczony i skończony nie może pojąć, powoduje, że wydajemy twierdzenia błędne, jakie przekraczają zdolność ujęcia przez intelekt. „To zaś, że popadamy w błędy jest zaiste niedoskonałością, tkwiącą w naszym działaniu, czy w używaniu wolności, nie zaś w naszej naturze, ona bowiem jest ta sama zarówno wtedy, gdy słusznie, jak i wtedy, gdy niesłusznie sądzimy”.<sup>27</sup> Zatem błąd wynika z faktu, że Bóg „dał mi wolę o większym zasięgu niż rozum”.<sup>28</sup> To, że „Bóg współdziała ze mną w wywoływaniu owych aktów woli, czy też owych sądów, w których popełniam błędy”,<sup>29</sup> nie czyni go odpowiedzialnym za błąd, nie czyni go też zwodzicielem.

Błąd, podobnie jak grzech czy zło, Kartezjusz interpretuje zgodnie z tradycją datującą się od Plotyna, kontynuowaną przez Augustyna Aureliusza i później przez Tomasza z Akwinu. W tradycji tej uznano, że błąd nie jest bytem pozytywnym, lecz brakiem, niebytem, negacją. To nie Bóg odpowiada za błędne twierdzenia o rzeczywistości, tylko dlatego, że dał człowiekowi wolność uznania za prawdę lub nieprawdę pewnych rzeczy bez jasnego i wyraźnego ujęcia ich przez intelekt. Jest to wyłącznie wina człowieka i jego skłonności do wydawania sądów, które wykraczają poza zdolności naszego pojmowania. Nie sama zdolność (nieskończona wolność i skończony intelekt) dana przez Boga jest zła, lecz sposób jej użycia przez człowieka, co czyni tylko tego ostatniego odpowiedzialnym za błąd i zło, jakie realnie występują w świecie. Człowiek jest odpowiedzialny za błąd, ponieważ nienależycie używa swoich zdolności sądenia.<sup>30</sup> W tym stwierdzeniu jest też zawarta możliwość przewyciężenia błędu – należy tylko właściwie używać władzy sądenia i wyboru. Zalecenie Kartezjusza, umożliwiające unikanie błędu, jest bardzo proste: powinniśmy się „powstrzymać od wydawania sądu, ilekroć prawdziwość rzeczy nie jest jasna”.<sup>31</sup> I tylko to uchroni nas przed błędem, „bo ile razy wydając sąd, trzymam na wodzy wolę

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 77. Por. D.M. Rosenthal, *Will and Theory of Judgment*, [w:] *Essays on Descartes' „Meditations”*, ed. A.O. Rorty, Berkeley–Los Angeles–London 1986, „Descartes advances the theory as a way to explain the possibility of human error, which doubtless strikes many as a rather esoteric undertaking”, (s. 405), 405 – 434; L. J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford 1952, s. 18–20, oraz A. M. Ziolkowski, *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa 1989, s. 39, gdzie autorzy również przychylają się do tej interpretacji w wyjaśnianiu przyczyny błędu.

<sup>27</sup> *Id.*, *Zasady...*, s. 25.

<sup>28</sup> *Id.*, *Medytacje...*, s. 80.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Por. M. D. Wilson, *Descartes*, London–New York 1978, „He does in fact err, and must admit this. The problem then is to explain the possibility of error, without supposing intrinsic defects in his ‘faculty of judging’. Descartes resolves this problem in a way that follows – at least from a superficial point of view – the traditional Christian solution to the problem of evil [...]”, s. 139–150.

<sup>31</sup> *Id.*, *Medytacje...*, s. 82.

tak, by tylko to obejmowała, co jej jasno i wyraźnie intelekt przedstawia, to wcale nie może się zdarzyć, bym błądził”.<sup>32</sup> Powstrzymując się od sądu, unikamy błędu, ale nie jest to jedyna czynność, jaką możemy zastosować w stosunku do sądów. Otóż możemy jeszcze uznać sąd, który opiera się na jasnych i wyraźnych ideach intelektu i wtedy będzie on prawdziwy<sup>33</sup>, a to oznacza, że w takim przypadku także unikniemy błędu. Ale również ujmując intelektem idee jasne i wyraźne, możemy się od nich odwrócić i przyjąć sąd przeciwny. Czyż nie będzie to najwyższy wyraz wolności, polegającej właśnie na prawie do błędzenia?<sup>34</sup>

Wolność uwzględniająca postulaty rozumu ma zabezpieczać przed błędem (ostatnie pytanie sugerowałoby całkiem coś innego, ale wbrew pozorom nie jest to naruszenie powyższej tezy). Jednak czy jesteśmy w stanie w realnym świecie ograniczyć się tylko do powstrzymania się od sądów wątpliwych i przyjmowania ich jedynie wtedy, gdy opierają się na ideach jasnych i wyraźnych? Sam Kartezjusz nie do końca w to wierzy i przyznaje, że „konieczność działania nie zawsze zostawia nam czas na tak dokładne badanie, należy przyznać, że życie ludzkie często w szczegółach podlega błędom i należy uznać słabość naszej natury”.<sup>35</sup> Tym zadziwiająco szczerym wyznaniem, sankcjonującym niedoskonałość człowieka, kończą się *Medytacje*.

Podsumowując rozważania na temat wolności i błędu, trzeba zauważyć, że Kartezjusz, z jednej strony, wprowadza wolność, aby błąd mógł zaistnieć w świecie stworzonym przez prawdomównego Boga, a z drugiej strony, ta sama wolność (współdziałająca z rozumem) ma nas przed tymże błędem bronić. Powyższe rozważania zakładały schemat prymatu wolności nad rozumem (nieskończona wolność i ograniczony rozum), implikując potrzebę wzajemnego kontrolowania oraz współdziałania obu władz, tj. woli i rozumu.

## SPINOZA: TOŻSAMOŚĆ WOLNOŚCI I ROZUMU

Spinoza był nominalistą. Dlatego w sporze o uniwersalia przyjął pogląd, iż istnieją konkretne rzeczy jednostkowe, natomiast powszechniki są jedynie nazwami, nie zaś rzeczywistymi bytami ani w rzeczach, ani w umyśle. Taki punkt

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 82–83.

<sup>33</sup> Por. o prawdziwości sądu, [w:] Descartes, *Medytacje...*, s. 83.: „Ponieważ każde jasne i wyraźne ujęcie jest bez wątpienia czymś (rzeczywistym i pozytywnym), a zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego twórcą, ów Bóg najdoskonalszy – powiadam – którego istota wyklucza, by był zwodzicielem, dlatego każde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwie prawdziwe”.

<sup>34</sup> Por. W. Morszczyński, *Bezбłędny fałsz. Nihilistyczne konsekwencje Kartezjańskiej koncepcji błędu*, [w:] *Kartezjusz. W czterechsetlecie urodzin filozofa*, pod red. Cz. Głombika, Katowice 1998, s. 47–57, gdzie autor w możliwości zwrócenia się człowieka ku nicości (błąd) widzi najwyższą i najbardziej twórczą wartość rozważań Kartezjusza o wolności.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 118.



wyjścia rodzi istotne konsekwencje dla rozstrzygnięcia kwestii istnienia woli ludzkiej. Należy w pierwszej kolejności ustalić, czy coś takiego jak wola w ogóle istnieje, a jeśli tak, co przy postulatach nominalizmu jest już wątpliwe, to powinniśmy określić, czy może ona być wolna? Na uwagę w tym momencie zasługuje fakt, iż jednym z dzieł Spinozy jest słownik hebrajski (*Compendium grammatices linguae Hebraeae*). Najczęściej tylko wspomina się o jego istnieniu w związku z *opera omnia* Spinozy. Jednak to dzieło nie jest typowym słownikiem. Spinoza próbuje w nim wyprowadzić wszystkie słowa hebrajskie od rzeczowników. W ten sposób daje on naukowy wyraz swemu nominalizmowi – istnieją tylko byty indywidualne (rzeczowniki).<sup>36</sup>

Spinoza rozumie przez wolę „zdolność twierdzenia i przeczenia, nie zaś pożądanie; [...] zdolność, z pomocą której dusza potwierdza lub zaprzecza to, co jest prawdziwe, a co fałszywe, nie zaś pożądanie, przez które dusza pragnie rzeczy lub odwraca się od nich”.<sup>37</sup> Czy jednak wola jest bytem konkretnym, czyli bezwzględną skłonnością do chcenia tego lub owego przez człowieka? Odpowiedź Spinozy jest w tym przypadku jednoznaczna:

„Nie ma w duszy [...] żadnej bezwzględnej zdolności chcenia lub niechcenia, lecz są tylko chęci poszczególne, mianowicie to i owo twierdzenie i to i owo przeczenie”.<sup>38</sup>

Czyli istnieją wyłącznie pojedyncze chcenia, a nie jakaś bezwzględna zdolność chcenia, którą moglibyśmy nazwać wolą.<sup>39</sup> Stąd wniosek, że wola nie istnieje jako byt realny. Możemy, pozostając w zgodzie z nominalizmem, przypisać jej „byt” myślny.

„Wola [...] jest tylko ideą, wytworzoną na podstawie tego lub owego chcenia, to jest ona jeno modyfikacją myślenia, jest *Ens rationis*, nie zaś *Ens reale*. A wobec tego nie może być niczego przyczyną. *Nam ex nihilo nihil fit*”.<sup>40</sup>

Wola to tylko puste pojęcie ogólne, nie może więc być zdolnością warunkowania „chceń”, nie może w żaden sposób oddziaływać. W świetle powyższego oczywiste wydaje się, że wola, będąc pojęciem ogólnym, nie może być nazwana wolną, tj. działającą z własnej natury, bez wpływu przyczyn zewnętrznych – wola nie jest odrębną władzą.<sup>41</sup> I Spinoza konkluduje, że „skoro się tedy

<sup>36</sup> Por. J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Toruń 1995, s. 51–52.

<sup>37</sup> Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 1954, s. 129.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 129–130.

<sup>39</sup> „Zdaniem jego istnieją tylko pojedyncze chcenia, pojęcia, żądze i poruszenia miłości. Odpowiadające zaś im odrębne władze chcenia, pojmowania, żądania, kochania itd., są zupełnie urojone istności metafizyczne, czyli pojęcia gatunkowe (uniwersalia) z poszczególnych objawów wytworzone”, *Etyka Spinozy krytycznie rozebrana i z tegoczesnym materializmem zestawiona przez Alexandra Raciborskiego*, Lwów 1882, s. 299.

<sup>40</sup> Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, [w:] id., *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 292.

<sup>41</sup> Por. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge 1960, wyd. jednotomowe. „Spi-

wykazało, że wola nie jest jakąś rzeczą w naturze obecną, lecz jedynie fantazją, to nie ma też potrzeby, zdaniem moim, pytać, czy wola jest czy nie jest swobodna”.<sup>42</sup>

Dochodzimy w tym miejscu do bardzo istotnej różnicy między Spinozą i Kartezjuszem w kwestii rozumienia natury wolnej woli. Kartezjusz, dla którego wolna wola człowieka jest absolutnym faktem, ujmuje ją jako odrębną władzę podmiotu myślącego.<sup>43</sup> Z podmiotowości wolnej woli wynika jej absolutny charakter, jest ona u każdego człowieka nieskończona. Wolność chcenia w człowieku jest taka sama jak w Bogu, czyli nieograniczona. Posiada znacznie szerszy zakres od rozumu, co umożliwił Kartezjuszowi wytłumaczenie błędów ludzkich – wola jako zdolność do twierdzenia i przeczenia rozciąga niezasadnie swoje uprawnienia na rzeczy, co do których rozum nie posiada idei adekwatnych, tj. jasnych i wyraźnych. Nominalizm Spinozy wyklucza istnienie woli jako niezależnej władzy od poszczególnych „chceń”. Nie ma w podmiocie wolnej woli, która w dodatku byłaby czymś absolutnym, a przez to nieskończonym.<sup>44</sup>

Oczywiście można zrezygnować z woli pojmowanej jako odrębna władza i zaakceptować istnienie tylko poszczególnych „chceń”. W dalszym ciągu możemy zasadnie zapytać, czy w takim razie to poszczególne chcenie jest wolne? Konkretne chcenie zostało zredukowane do poszczególnych *modi* myślenia, natomiast *modi*, które są reprezentowane na poziomie *natura naturata*, nie posiadają istnienia tożsamego z istotą, nie mogą więc istnieć bez przyczyny zewnętrznej.

„Dowiedliśmy już wszelako, że rzecz, która nie wyjaśnia się sama przez się, albo do której istoty nie należy istnienie, z koniecznością mieć musi przyczynę zewnętrzną i że przyczyna, która ma coś sprawić, musi to sprawić nieuchronnie. Wynika stąd, że chcieć tego lub owego w szczególności, albo to czy owo w szczególności o rzeczy jakiejś twierdzić czy czemuś przeczyć, wszystkie te czynności, powiadam, muszą dochodzić do skutku mocą jakiejś zewnętrznej przyczyny. Wynika też – zgodnie z podaną przez nas definicją przyczyny – że przyczyna ta nie może być wolna”.<sup>45</sup>

Skąd się jednak bierze w nas poczucie wolności, na którym Kartezjusz budował całą swoją filozofię wolności? Dla Spinozy to tylko przesąd, wynikający z faktu, iż mniemamy o swojej wolności, ponieważ mamy świadomość własnych pragnień.

noza tries to make about the nature of will is to deny that it exists as something real in nature. As real entities in nature there are only certain individual volitions, for which the term 'will' is used only as a general name”, s. 168. Wolfson zestawia poglądy Spinozy w kwestii woli z rozstrzygnięciem tej kwestii przez Arystotelesa, wykazując, że nominalizm autora *Etyki* jest interpretacją i rozwinięciem myśli tego ostatniego, s. 164–179.

<sup>42</sup> Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, s. 292.

<sup>43</sup> Por. Descartes, *Zasady...*, s. 9.

<sup>44</sup> Por. G. Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, London–New York 1996, s. 68–70. Autorka zestawia tu poglądy na temat wolności Kartezjusza i Spinozy.

<sup>45</sup> Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, s. 290–291.

„Otóż i owa wolność ludzka, której posiadaniem wszyscy się chełpią, a która na tym tylko polega, że ludzie świadomi są swoich popędów, nieświadomi natomiast przyczyn, których determinacji podlegają”.<sup>46</sup>

„Urojona wolność ludzka” powstaje z braku wiedzy, na temat mechanizmu działania całej przyrody, w której wszystkie skutki muszą mieć swoją przyczynę.

Świadomość pragnień i pożądań daje złudne poczucie możliwości wyboru, nawet wyboru gorszego, mimo znajomości tego, co byłoby dla nas lepsze. Ale tak naprawdę jest to wynik faktu, iż ludzie „pożądają niektórych rzeczy w słabszym stopniu i że popęd taki daje się łatwo stłumić przypomnieniem jakiejś innej rzeczy, którą często mamy w pamięci”.<sup>47</sup> Gdyby więc ktokolwiek byłby w stanie poznać wszystkie przyczyny, które go determinują do działania, a następnie przyczyny tych przyczyn determinujących do działania i następnie kolejne przyczyny aż do nieskończoności, uznałby, że jego działanie nie jest wolne. Spełnienie tego indukcyjnego dowodu na nieistnienie wolności, który na pewno przekonałby każdego, jest niestety niemożliwe dla bytu skończonego.

Można mieć zaufanie do systemu dedukcyjnego Spinozy i rozpatrywać rzeczywistość *sub specie aeternitatis*, z czego jednoznacznie będzie wynikało, że wszystko w świecie jest zdeterminowane i nie może wyłamać się z wszechogarniającego porządku. Jaki byłby świat, w którym działałaby przyczyna wolna? Otóż byłby to świat całkowicie irracjonalny i dlatego niepoznawalny. Według Spinozy tylko umysły pospolite widzą doskonałość świata w braku porządku, który czyniłby miejsce dla wolności.

„Prosty człowiek nie upatruje w niczym tak jasnego dowodu istnienia Boga, jak w tym, że natura, według jego mniemania, nie zachowuje swego porządku”.<sup>48</sup>

Porządek ten musi być niezachwiany, tak jak rozumowanie logiczne, ponieważ w przeciwnym razie straciłby całą wartość.

„Kto więc wierzy, że z wolnego postanowienia duszy mówi lub milczy, lub coś czyni, ten śni z otwartymi oczami”.<sup>49</sup>

W przyrodzie istnieją tylko przyczyny sprawcze i są one całkowicie wystarczające do wyjaśnienia całej natury. Wolność, która nie miałaby swojej przyczyny – nic z zewnątrz nie determinuje jej do działania – na poziomie *natura naturata*, byłaby przyczyną ostateczną, a możliwe są tylko przyczyny, których łańcuch jest nieskończony. Znając więc zasady funkcjonowania przyrody, a nie mogąc poznać wszystkich przyczyn, które tworzą nieskończony łańcuch zależności, należy odrzucić mrzonkę o wolności naszego działania. Dla Kartezjusza

---

<sup>46</sup> *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 262.

<sup>47</sup> *Ibid.*, s. 263.

<sup>48</sup> Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] id., *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myśliński, Kęty 2000, s. 149.

<sup>49</sup> *Id.*, *Etyka*, s. 150.

wolność była czynnikiem, dzięki któremu można było wytłumaczyć istnienie błędu w świecie – błąd był wynikiem nadużywania wolności. Dla Spinozy samo poczucie wolności jest błędem, wynikającym z naszej niewiedzy o prawdziwych przyczynach naszego działania, z niezajomości faktu, iż w świecie wszystko jest zdeterminowane. Wolność jest przesądem ludzkim, który można usunąć tylko przez poznanie prawdziwe.

Skoro według Spinozy, jak to zostało wykazane, nie istnieje wolność, należałoby zakończyć w tym miejscu analizę tego problemu. Jednak Spinoza, jakby wbrew przedstawionej powyżej logice, kontynuuje rozważania dotyczące wolności, tj. w etyce normatywnej i polityce.<sup>50</sup> Czy w takim razie możemy zarzucić Spinozie niekonsekwencję, co przy systemie dedukcyjnym ma katastrofalne skutki dla całości jego monistycznej refleksji? Spinoza wyklucza istnienie wolności zarówno w znaczeniu potocznym, jak i takim, jakie nadał jej m.in. Kartezjusz, tj. wolności będącej bezwzględną zdolnością w podmiocie. Z jego nominalizmu wynika, iż jeśli chcemy odnaleźć wolność, to należy poszukiwać jej w świecie zewnętrznym. Ale dla Spinozy wolność, to nie tylko brak ograniczeń ze strony świata zewnętrznego jak np. w filozofii Hobbesa. Wolność dla Spinozy jest pewnego rodzaju sytuacją, a dokładniej stosunkiem podmiotu do danej sytuacji.<sup>51</sup>

Dla Kartezjusza wola i rozum nie są ze sobą tożsame, wola ma charakter nieograniczony, natomiast rozum skończony. Stąd oczywiście zakres woli jest niewspółmiernie większy od rozumu. Spinoza natomiast utożsamia wolę i rozum<sup>52</sup>, czyniąc z nich jednakowe pojęcia ogólne. Ujawnia się to na poziomie metafizycznym, „skoro bowiem wola Boga nie różni się od jego rozumu, to jest równym niepodobieństwem, by działa się coś wbrew jego woli, jak – by działa się wbrew jego rozumowi; innymi słowy, coś, co miałoby zająć wbrew jego woli, musiałoby być takiej natury, by sprzeciwiało się także jego rozumowi, jak na przykład kwadratowe koło”.<sup>53</sup> To utożsamienie rozumu i woli prowadzi do konsekwencji, iż nawet Bóg, któremu przysługuje wolność, nie może działać wbrew

<sup>50</sup> Por. M. Poręba, *Etyka Benedykta de Spinozy*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria III, 1994, nr 3. „A jednak, odrzucając pojęcie wolnej woli, Spinoza nie rezygnuje bynajmniej z pojęcia wolności, ani nie odmawia zasadności pojęciom etycznym, takim jak dobro i zło oraz odpowiedzialność”, s. 154.

<sup>51</sup> Por. J. Wetlesen, *The Sage and the Way Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen 1979, s. 310–311, o stopniowaniu wolności. „Spinoza's position can perhaps be summarized as follows: Freedom in the absolute sense depends on adequate cognition, especially the third kind of cognition from the viewpoint of eternity. This cognition does not allow of any degrees, and is qualitatively the same in all persons. Not all persons are conscious of it, however, and those who are, do not have an equally clear and distinct idea of it. This degree of conscious awareness and clarity brings in a quantitative element, which makes it possible to talk about degrees of freedom after all. However, in this latter case we talk about degrees of freedom, and not about degrees of absolute freedom, which would sound rather queer in any case”, s. 311.

<sup>52</sup> Por. Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza*, [w:] id., *Pisma wczesne*, s. 72.

<sup>53</sup> *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy...*, s. 88.

rozumowi. Z tego stwierdzenia wynika też i to, że Bóg działając ze swojej wolności, działa w sposób rozumny i tylko takie jego działanie jest możliwe. Dlatego być wolnym, oznacza dla Boga, działać na mocy konieczności własnej natury. Również na poziomie bytów stworzonych także „wola i rozum są tym samym”.<sup>54</sup> Trzeba przy tym pamiętać, że Spinoza przez wolę rozumie „zdolność twierdzenia i przeczenia, nie zaś pożądanie”.<sup>55</sup> Tak więc rozum i wola na poziomie ludzkim to jedno. Ponadto wolę należy utożsamiać bezpośrednio ze sferą racjonalną (przeczenie lub potwierdzenie prawdziwości sądów).

### LOCKE: PRYMAT ROZUMU NAD WOLNOŚCIĄ

Locke wyróżnia dwie podstawowe czynności umysłu. „Dwoma ważnymi i głównymi czynnościami umysłu, które rozważa się najczęściej i które są tak pospolite, że każdy, kto tylko zechce, może je w sobie zauważyć, są te dwie: postrzeganie czyli myślenie i pożądanie czyli chcenie. Władza myślenia nazywa się umysłem, a władza chcenia – wolą”.<sup>56</sup>

Precyzyjniej można określić rozum jako moc postrzegania, a wolę jako moc przedkładania jednego nad drugie.<sup>57</sup>

Locke sprowadza wszystkie nasze czynności, których ideę posiadamy, do dwóch, tj. do myślenia i ruchu.

„Człowiek tak dalece jest wolny, jak dalece zdolny jest według uznania lub decyzji własnego umysłu myśleć albo nie myśleć, poruszać się albo się nie poruszać”.<sup>58</sup>

Idea wolności powstaje w wyniku badania zasięgu naszych głównych władz umysłu, zasięg ów możemy obserwować w naszym praktycznym działaniu. Gdy zauważymy, iż nasza zdolność powstrzymania się od działania jest żadna, tzn. działamy z przymusu i nie mamy wpływu na to, co robimy lub jak myślimy, to mamy do czynienia z ideą konieczności. Jeśli jednak zauważymy, że oto nasze działanie zawiera alternatywę polegającą na możliwości działania lub jego braku, to wtedy wytwarzamy w sobie ideę wolności.

U Locke'a mamy do czynienia z ideą wolności, która jest stopniowalna. Oznacza to, że pomiędzy koniecznością, która jest brakiem wolności, a wolnoś-

<sup>54</sup> Spinoza, *Etyka*, s. 130.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 129, por. też J. Żuławski, *Benedykt Spinoza. Człowiek i dzieło*, Warszawa 1902, s. 151–153.

<sup>56</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955, s. 154.

<sup>57</sup> Locke nie odróżnia precyzyjnie od siebie takich terminów jak zdolność, władza i moc (*ability, faculty, capacity, power*) i dlatego używa ich jako synonimów. Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, s. 332: „Zdolność, władza i moc [w oryginale: *faculty, ability, and power*] to, jak mi się zdaje, tylko różne nazwy tych samych rzeczy”.

<sup>58</sup> *Ibid.*, t. 1, s. 323.

cią absolutną, tj. taką, w której nasze działanie nie ma żadnych przeszkód, jest całe kontinuum możliwości czy też stopni wolności. Wolność może być większa lub mniejsza. W takim przypadku należy postawić pytanie, co wpływa na ów stopień wolności? Czy będą to jak np. u Hobbesa przeszkody zewnętrzne, czy też jak u Spinozy stopień uświadomienia ograniczeń naszego działania? Można jedynie na tym etapie wykluczyć propozycję Kartezjusza, w której wolność ma charakter absolutny i nie podlega stopniowości, co najwyżej postulatowi uwzględniania rozumu przy podejmowaniu decyzji, aby uniknąć błędu.

Poszukiwanie czynnika, który mógłby wpłynąć na ograniczenie wolności, jest zadaniem stosunkowo prostym. Sam Locke nie daje nam tu praktycznie żadnego wyboru i wskazuje, iż mamy do czynienia z dwiema wskazanymi powyżej głównymi władzami czy zdolnościami: wolą i rozumem. Spróbujmy jednak skonfrontować te dwie dyspozycje naszego umysłu z ideą wolności. Należy przy tym pamiętać, iż nasza wola nie może być wolna – zgodnie z tym, co twierdzi Locke – nie ma czegoś takiego jak wolna wola. Wynika to z faktu, że wola jest mocą przedkładania jednego nad drugie. Taka moc nie może być wolna, ponieważ działanie samo w sobie nie ma takiej cechy jak wolność. Chcenie nie może być wolne, tak jak myślenie, ponieważ zawsze jest wyrazem czegoś, innych idei prostych lub złożonych, które są nam narzucone. Stąd wolność może przysługiwać tylko działającym osobom, czyli temu, co posiada moc działania. Wolność jest ideą mocy podobnie jak wola i rozum.

„Tak, więc idea wolności jest ideą mocy, jaką ma człowiek, by wykonać jakąś czynność albo jej nie wykonać, zgodnie ze swoją decyzją lub myślą, w której umysł przedkłada jedną możliwość nad drugą. Gdzie zaś nie jest w jego mocy działać wedle swojej woli, tam nie ma on wolności, lecz jest pod naciskiem konieczności? Nie może, więc być wolności tam, gdzie nie ma myśli, chcenia, woli; ale może być myśl, może być wola, może być chcenie, gdzie nie ma wolności”.<sup>59</sup>

Z powyższego cytatu wynika następujący schemat stosunku myśli i woli do wolności:

1. Jeśli z idei myśli i woli wynika możliwość działania, istnieje też wolność.
2. Jeśli brak jest idei myśli i woli, nie ma też działania, które moglibyśmy określić jako wolne.
3. Jeśli nie ma działania wolnego, to może istnieć zarówno myśl jak i wola.

Te trzy możliwości ukazują nam, że zarówno rozum jak i wola są ideami znacznie szerszymi od idei wolności i dlatego mogą istnieć mimo braku wolności. Natomiast sama wolność nie może istnieć bez rozumu i woli.

Rozum i wola są ideami nadrzędnymi w stosunku do wolności. Ale czy są to idee równorzędne w stosunku do siebie nawzajem? Rozum jest mocą postrzegania, wola mocą przedkładania jednego nad drugie. Tak sformułowana definicja sugeruje nam założenie o nadrzędności rozumu wobec woli. Wszak, aby przed-

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 323.

kładać jedną rzecz nad drugą czy też jedną myśl (są to przecież idee złożone) o rzeczy nad drugą, to czy owe myśli nie muszą być przynajmniej chronologicznie pierwotniejsze. Trzeba mieć myśli, aby można było je porównywać.<sup>60</sup> Możemy więc stwierdzić, że wolność, według Locke'a, przysługuje tylko działającemu człowiekowi i jest ona wtórna w stosunku do rozumu (jak i do woli).

### KONSEKWENCJE PRAKTYCZNE OMAWIANYCH KONCEPCJI WOLNOŚCI I ROZUMU

Przedstawione powyżej rozważania ilustrują trzy rodzaje relacji między wolnością i rozumem. Uprawnia to do akceptacji zaproponowanych we wstępie trzech podstawowych schematów ukazujących wzajemny stosunek wolności i rozumu w myśli Kartezjusza, Spinozy i Locke'a, które można przedstawić w poniższej formie:

#### 1) Kartezjusz:

Wolność posiada absolutny charakter i jest nadrzędna w stosunku do skończonego rozumu.

#### 2) Spinoza:

Wolność jest tożsama z rozumem, stąd mamy tu stosunek równorzędny.

#### 3) Locke:

Rozum ma nadrzędny charakter nad wolnością.

Sprawdźmy, jakie konsekwencje praktyczne (polityczne oraz etyczne) mogą wynikać z tych teoretycznych założeń.

### KONSEKWENCJE POLITYCZNE

Warto zastanowić się, dlaczego w kartezjańskim drzewie wiedzy nie ma miejsca na politykę? Z dotychczasowych rozważań wynika, iż Kartezjusz traktuje wolność w sposób absolutny, natomiast rozum – jako władzę o ograniczonym zasięgu. Przy takim założeniu wydaje się bezzasadne zajmowanie się zagadnieniami politycznymi, z tej prostej przyczyny, iż polityka to przede wszystkim próba określenia granic wolności w społeczeństwie. Główne jej pytanie brzmi: ile wolności posiadają obywatele, a ile rządzący? A czy można sensownie postawić to pytanie o stopień wolności w życiu społecznym w przypadku, gdy traktujemy wolność jako coś absolutnego, nieograniczonego, coś co ma zasięg obowiązywania równy możliwościom Boga. Stąd rozstrzygnięcie zagadnienia dotyczącego stopnia wolności

---

<sup>60</sup> Oczywiście w ten sposób cofając się w porządku chronologicznym, doszlibyśmy do idei czystej tablicy, na której to dopiero nasze doświadczenie zapisuje myśli.

absolutnej<sup>61</sup> w społeczeństwie jest całkowicie bezzasadne, a przez to i uprawianie jakiegokolwiek polityki, przynajmniej z przyczyn teoretycznych, też staje się niecelowe.

Rozum, według Kartezjusza, jest ograniczony i skończony. Ale rozum ma wyznaczać pole, w którym powinniśmy korzystać z naszej wolności, tj. mówi nam, co jest pewne lub wątpliwe i na co w takim razie powinniśmy przystać, jeśli chcemy czynić właściwy użytek z naszej wolności. Można zaryzykować twierdzenie, że ze schematu prymatu wolności nad rozumem wynika niemożność uprawiania rozważań politycznych (wolność ma charakter absolutny, nie można więc określić jej stopnia w społeczeństwie). Kartezjusz uznaje, iż właściwą sferą aktywności rodzaju ludzkiego jest nauka (należy poszerzyć pole pewności, co chroniłoby nas od błędu).

Według Spinozy, „każda rzecz [...] podlega nieuchronnie determinacji ze strony jakiejś przyczyny zewnętrznej do istnienia i do działania w pewien określony sposób”.<sup>62</sup> To świat zewnętrzny umożliwia nam zatem określanie stopnia wolności. Jest to myślenie zbieżne z propozycją Hobbesa. Jednak chociaż punkt wyjścia obu filozofów jest podobny (monizm, determinizm, nominalizm), to już konkluzje, do jakich doszli w kwestii rozstrzygnięć politycznych, są całkiem inne. Wprawdzie dość powszechnie podkreśla się zbieżność filozofii politycznej Hobbesa i Spinozy, to pierwszy był monarchistą, a drugi republikaninem. Czy w grę wchodziła tylko kwestia upodobań politycznych, czy też różnice mają podłoże filozoficzne? Kluczem do ich zrozumienia mogą okazać się rozbieżności doktrynalne w kwestii wolności. Wydaje się, że jedno jest pewne, wolności należy poszukiwać w świecie zewnętrznym. Tylko takie założenie umożliwia zarówno etykę jak i politykę.

Spinoza twierdził, że Bóg działa z własnej natury w sposób konieczny, czyli racjonalny i wolny. Czy w takim razie człowiek, przy założeniu, iż jego wola i rozum są tożsame, też tak działa? Jaki jest główny cel działania człowieka? Otóż „żadnej cnoty nie można pojąć jako pierwotniejszej od owej (mianowicie od dążności samozachowawczej)”.<sup>63</sup> U Spinozy zasadniczym motywem działania ludzkiego jest chęć zachowania własnego bytu. Stąd podobnie jak Bóg Spinozy działa zgodnie z własną naturą, tak też człowiek pragnie zachować własną naturę – zachowanie własnej natury jest wyrażaniem jej istoty, działaniem zgodnym z naturą. Człowiek, gdy działa z własnej natury, działa, przez analogię do Boga, w sposób wolny.

Jaka jednak jest natura ludzka? Człowiek jest przede wszystkim istotą rozumną. Dlatego w swoim zachowaniu, które powinno być rozwinięciem jego definicji jako istoty rozumnej, powinien on kierować się rozumem. Ale Spinoza

<sup>61</sup> Jest to sprzeczność, gdyż to co absolutne nie może być stopniowalne.

<sup>62</sup> *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy...*, s. 262.

<sup>63</sup> Spinoza, *Etyka*, s. 265.



ma świadomość, iż jest to tylko teoretyczne, czyli idealne określenie istoty ludzkiej. Inaczej człowiek byłby doskonały, a taki może być tylko Bóg. Stąd człowiek jako modus Boga musi zdążać do doskonałości własnej, czyli do realizacji cnoty.

„Działanie powodowane bezwarunkowo cnotą nie jest niczym innym, jak działaniem, życiem, zachowaniem swego istnienia (te trzy [wyrażenia] oznaczają to samo) za przewodem rozumu, na podstawie dbania o własny pożytek”.<sup>64</sup> Co jednak jest pożyteczne dla człowieka i zachowuje jego naturę? „Wszelkie usiłowanie, do którego skłania nas rozum, jest nie czym innym, jak rozumieniem, a dusza, o ile posługuje się rozumem, uznaje za pożyteczne dla siebie to tylko, co prowadzi do rozumienia”.<sup>65</sup> I dalej „Tylko o tym wiem z pewnością, że jest dobre albo złe, co rzeczywiście prowadzi do rozumienia albo może nam w rozumieniu przeszkodzić”.<sup>66</sup> Natura ludzka, której zachowanie, tak jak każdego innego bytu, jest głównym celem, jest przede wszystkim poznaniem – rozumienie to jej główne zadanie. Stąd zgodnie z definicją wolności, człowiek będzie wolny, gdy do działania będzie go determinowała jego własna natura. A ponieważ poznanie jest stopniowalne, ma również wpływ na stopień wolności. Dlatego też wolność polega na dążeniu do poznania, do oceny sytuacji. Jeżeli ocenimy ją adekwatnie, jesteśmy wolni, ponieważ wtedy nasze działanie nie będzie podlegało afektom, a będzie zgodne z rozumem, czyli z naszą naturą.

Czy jest możliwy do osiągnięcia stopień absolutny wolności? Wolność u Spinozy to stan ducha, ponieważ „najwyższym dobrem duszy jest wiedza o Bogu, a najwyższą cnotą rozumu poznawanie Boga”.<sup>67</sup> Stąd celem człowieka jest poznanie tego co najbardziej racjonalne, a ten, kto jest zwrócony w swoim poznaniu we właściwym kierunku, tj. mędrzec, najlepiej realizuje swoją naturę. A ponieważ szczęście mędrca polega na jego powszechności, stąd chce on szczęścia dla każdego. Dlatego Spinoza w swoich poglądach politycznych był demokratą, podczas gdy wspomniany Hobbes, u którego inny ogranicza naszą wolność, był monarchistą. Dla Spinozy „być poddanym nie znaczy koniecznie być niewolnikiem (16, 32–35). Ale podlegać prawom z wolnej woli można tylko w demokracji, która jest państwem, dyktowanym przez rozum (16, 23, 30), wolnym (16, 34), najbardziej naturalnym. *Vox populi vox Dei* głosi de Spinoza, choć zdania tego nie wypowiada”.<sup>68</sup>

Wykazaliśmy, że według Locke'a, wolność przysługuje tylko działającemu człowiekowi i że jest ona podrzędna (odwrotnie niż u Kartezjusza) w stosunku

<sup>64</sup> *Ibid.*, s. 266.

<sup>65</sup> *Ibid.*, s. 267.

<sup>66</sup> *Ibid.*, s. 268.

<sup>67</sup> *Ibidem.*

<sup>68</sup> I. Halpern, *Przedmowa przekładu do Traktatu politycznego*, [w:] Spinoza, *Dzieła*, tłum. I. Halpern, Warszawa 1914–1916, t. 2, s. LXXXIV. Być może wniosek jest zbyt daleko idący, ale ilustruje konsekwencje demokratyczne myśli Spinozy.

do rozumu. W jaki sposób zatem rozum ogranicza wolność? Mamy tu dwie możliwości. Pierwsza polega na tym, że tam, gdzie pojawia się władza rozumu, zanika wolność. Druga, że tam, gdzie panuje rozum, poszerza się też wolność – rozum jest warunkiem zaistnienia wolności. Locke próbuje jednak pogodzić oba rozwiązania, modyfikując w swojej politycznej polemice z Filmerem pojęcie wolności.

Według Filmera (*Patriarcha. A Defence of the Natural Power of Kings Against the Unnatural Liberty of the People*, 1635–1642) wolność to niczym nieskrępowane działanie, które Locke krytykuje i nazywa szkodliwą swawolą.<sup>69</sup> I rzeczywiście, tam, gdzie pojawia się rozum pod postacią prawa, zanika wolność, ale wolność nieprawdziwa, czyli irracjonalna swawola. Dla Locke'a człowiek nie podlega żadnym ograniczeniom, z wyjątkiem jednego – prawa natury. Nikt z nas nie może przeciwko niemu wystąpić. Dlatego mimo posiadanej wolności, nie możemy jednak tutaj mówić o niczym nieskrępowanej swawoli czy wręcz samowoli.

Dalej Locke konkluduje, że wola nie wyłamuje się z posłuszeństwa rozumu. Na czym jednak polega posłuszeństwo woli w stosunku do rozumu? Otóż jest to podporządkowanie prawu. „*Celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności*. Stąd też do wszystkich istot zdolnych do podlegania prawu odnosi się zasada: *gdzie nie ma prawa, nie ma wolności*”.<sup>70</sup> Wolność jest tożsama z prawem, które jest wytworem rozumu. I zarówno gdy mamy do czynienia z wolnością naturalną czy wolnością społeczną, w obu przypadkach podlegamy prawu i mamy obowiązek życia zgodnego z prawem natury lub stanowionym.

Celem prawa nie jest dążenie do ograniczenia wolności, a wręcz przeciwnie, prawo ma powiększać wolność. Prawo umożliwia korzystanie z naszych uprawnień. A czy korzystanie z własnych uprawnień nie jest właśnie wolnością? Dlatego Locke będzie zwolennikiem demokracji, ponieważ tylko przy zasadzie równości i gwarancji prawnych możemy swobodnie korzystać z naszej wolności, ale w granicach nienaruszania uprawnień innych. Ponadto demokracja umożliwia dokonywanie wyboru władzy. Wolnym staję się w momencie, gdy mogę samodzielnie polegać na własnym rozumie. Stąd rozum czyni nas wolnymi. Locke twierdzi, że „rodzimy się o tyle wolni, o ile będziemy rozumni”.<sup>71</sup> Rozum zatem staje się jedynym kryterium oceny władzy. I w przypadku gdy władza nie realizuje racjonalnych celów, może być odwołana.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Por. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 166–167, 178–179, 201.

<sup>70</sup> *Ibid.*, s. 201; „where there is no law, there is no freedom”.

<sup>71</sup> *Ibid.*, s. 204.

<sup>72</sup> Zob. *ibid.*, s. 269–277.

## KONSEKWENCJE ETYCZNE

To, że Kartezjusz nie rozwinął w sposób systematyczny etyki, wynikało z „porządku kartezjańskiego”, zgodnie z którym etyka miała być zwieńczeniem jego systemu. Jednak najpierw musiał rozwiązać zarówno kwestie metafizyczne dotyczące wolności, jak i rozwinąć naukę o człowieku i medycynę. Ta ostatnia problematyka pochłonęła ostatnie lata życia Kartezjusza. Filozof nie zdążył sformułować innej etyki niż etyka prowizoryczna (tymczasowa). Ale czy to tłumaczenie się brakiem czasu jest przekonujące? Otóż wydaje się, że nie i dlatego bardziej prawdopodobnej przyczyny należy szukać w systemie Kartezjusza.

W *Zasadach filozofii* Kartezjusz przedstawia metaforę drzewa, które ma obrazować różne elementy ludzkiej wiedzy.<sup>73</sup> Korzeniem jest metafizyka, pnem fizyka, konarami są nauki techniczne, medyczne i etyka. Zgodnie ze swoimi założeniami Kartezjusz pragnie prowadzić swoje myśli, czyli budować „gmach wiedzy”, zgodnie z wyznaczonym porządkiem – odwołując się do metafory drzewa od podstawy, jaką stanowi korzeń, poprzez pień do gałęzi. Oznacza to, że należy w pierwszej kolejności przemyśleć metafizykę (Kartezjusz twierdził, że zajmuje mu to kilka godzin w roku)<sup>74</sup>, a następnie fizykę, medycynę i etykę. Jednak zagadnienia związane z nauką zajmowały głównie jego czas tak, że niektórzy twierdzą, iż był przede wszystkim uczonym.<sup>75</sup> Kartezjusz uważał za cel własnych badań „etykę, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości”.<sup>76</sup> Był przekonany o tym, że tworzenie prawdziwej nauki o moralności musi być oparte na wiedzy pewnej, a jest to przede wszystkim wiedza metafizyczna. Jednak niejasność i mętność zagadnień moralnych wykluczyła jasne i pełne rozwinięcie systemu etycznego. Gdyby filozof stworzył kompletną etykę, naraziłoby go to na totalną krytykę w związku z brakiem przekonujących założeń, tj. jednoznacznego rozwiązania problemu wolności. A przecież taka etyka, mająca status nauki o moralności, powinna być akceptowana przez wszystkich, co oczywiście z przyczyn praktycznych jest niemożliwe. Etyka tymczasowa jest co najwyżej zespołem reguł, których genezę możemy odnaleźć w filozofii stoickiej, a które raczej ograniczają nasze działanie do minimum, niż kreują wiedzę, jaka umożliwiałaby nam życie zgodnie z zasadami rozumu i wolności.

Etyka, podobnie jak polityka, jest próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie o stopień wolności w naszym działaniu, jest ona pytaniem o granice naszej wol-

<sup>73</sup> Por. Descartes, *Zasady...*, s. 367.

<sup>74</sup> Por. W. F. Asmus, *Descartes*, Warszawa 1960, s. 120: „On sam mówił, że w ciągu całego swego życia tylko kilka godzin poświęcił ‘metafizyce’ (tak podówczas nazywano naukę filozofii o bycie i poznaniu)”.

<sup>75</sup> Por. Alquié, *op. cit.*, s. 63, gdzie autor wprost pisze, że „Do roku 1637 Kartezjusz jest przede wszystkim uczonym” i w dalszym ciągu nim pozostawał, mimo rozszerzenia swoich zainteresowań o zagadnienia metafizyczne.

<sup>76</sup> Descartes, *Zasady...*, s. 367.

ności. I podobnie jak w przypadku polityki, nie ma sensu pytanie o granice wolności, kiedy traktuje się ją w sposób absolutny, ponieważ nie możemy z niej zrezygnować, a tym bardziej powiększyć, jest bowiem nieskończona. Stąd budowanie etyki opartej na schemacie prymatu wolności nad rozumem jest nieuzasadnione i nie ma sensu. Z tych powodów Kartezjusz nie rozwinął etyki, bo nie pasowałaby ona do całości jego systemu. W tym przypadku cała intelektualna aktywność Kartezjusza została skierowana w kierunku poszerzenia pola racjonalności, a więc rozwoju nauki. Liczył, że gdy osiągnie duży stopień pewności, rozwijając naukę o człowieku i medycynę, to z tych zasad uda się stworzyć prawdziwą etykę.<sup>77</sup>

„Człowiek wolny”, według Spinozy, to „taki, który żyje wyłącznie według wskazań rozumu”.<sup>78</sup> Jest to ideał, który wynika z całej filozofii autora *Etyki* i jego utożsamienia wolności i rozumu czy też natury z rozumem. Jest to zastosowanie myśli stoickiej w etyce.<sup>79</sup> Wynika to również z faktu, że wolność jest stopniowalna, a z tym jest związany wymóg doskonalenia się. Wolność ludzka nie jest dana, tak jak u Kartezjusza, nie jest też usuwaniem przeszkód jak u Hobbesa, jest ona przede wszystkim zadaniem, które trzeba wykonać. Do wolności dochodzimy przez poznanie.

Spinoza w *Etyce* rozwija etykę normatywną, wiążącą się z ideałem mędrca. Wolność polegać ma, zdaniem Spinozy, na kontemplacji rozumnej rzeczywistości. Być wolnym, to nie tylko zrozumieć istotę konieczności, to przede wszystkim podejmować trud rozumienia konieczności, której najdoskonalszym wyrazem jest Bóg. I nie jest istotne, jak będziemy rozumieli Boga, czy jako *Deus sive Natura*, czy też jako byt, którego natura ma charakter transcendentalny, czy będzie to Bóg deistyczny, tomistyczny itd., ważne jest, abyśmy pozostawali w granicach rozumu, a jeszcze lepiej, poszerzali te granice przez coraz doskonalsze poznanie. Etyka staje się więc rozwinięciem rozumu, poszerzaniem jego pola, co przy założeniu tożsamości rozumu i wolności, oznacza poszerzenie również wolności. Można powiedzieć za Spinozą, iż mądrość czyni nas wolnymi.

<sup>77</sup> Pewną furtką, jaką pozostawił Kartezjusz, są dwa różne pojęcia wolności, jakie zaproponował w *Zasadach filozofii* i *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Kartezjusz, nie mogąc rozwiązać problemu wszechmocy Boga i wolności człowieka, aby nie narazić się na zarzut popełnienia herezji, przyjął jako własne dwie konkurujące ze sobą teorie. I tak w *Medytacjach o pierwszej filozofii* koncepcję nawiązującą do jansenizmu (być wolnym, to działać ze znajomością przyczyn i według tego co najlepsze), a w *Zasadach filozofii* głosił pogląd zbliżony do molinizmu (wolność istnieje tylko tam, gdzie nie ma żadnego determinizmu, gdzie jest zupełna obojętność). Prawdopodobnie zaczął zdawać sobie sprawę z tego, chociaż jest to tylko domysł, iż przy takim pojęciu wolności, jakie zaproponował przy okazji rozwiązywania problemu błędu ludzkiego, nie da się zbudować etyki.

<sup>78</sup> *Ibid.*, s. 315.

<sup>79</sup> Por. S. Hampshire, *Spinoza*, Harmondsworth Middlesex 1951, s. 161–167. „Spinoza carefully distinguishes the strength of mind of the free man from the virtues of stoicism [...]”, s. 167.

Również Locke twierdzi, że wolność jest tym większa, im większe jest panowanie rozumu. Pamiętajmy, iż cała polemika Locke'a z Filmerem opierała się na argumentach, iż uwalniamy się spod władzy ojcowskiej w momencie samodzielnego posługiwania się rozumem. Aby osiągnąć szczęście, będące naszym głównym celem, człowiek powinien rozwijać własną naturę. Ale człowiek to przede wszystkim istota rozumna, stąd tylko wraz z poszerzeniem panowania rozumu możemy powiększyć panowanie wolności. Miejscem, w którym wolność ma się realizować, jest prawo (w aspekcie społecznym) i religia (w aspekcie indywidualnym).

Wolność to możliwość korzystania ze swoich uprawnień. Naszym indywidualnym uprawnieniem jest między innymi wybór wyznania. W całym systemie Locke'a stopień wolności jest uzależniony od rozumu, co rodzi niepokój wynikający z faktu, że religia to przede wszystkim emocjonalna wiara, a więc coś irracjonalnego. Ten dylemat rozwiązuje Locke przez przesunięcie środka ciężkości zainteresowań religijnych. Otóż najważniejszą kategorią etyczną staje się dla niego nie zagadnienie grzechu, ale tolerancji. Tolerancja ma charakter racjonalny, ponieważ jej istota polega na tym, że myśl panuje nad emocjami i dlatego gwarantuje nam możliwość korzystania z własnych uprawnień, a przez to i z wolności.

#### UWAGI KOŃCOWE

Podsumowując powyższe rozważania dotyczące stosunku rozumu i wolności w koncepcjach Kartezjusza, Spinozy i Locke'a oraz ich konsekwencji praktycznych (etycznych i politycznych), dochodzimy do wniosku, że każda koncepcja narażona jest na swoiste trudności. Trzy schematy ilustrujące różne możliwości przedstawienia wzajemnego stosunku rozumu i wolności u trzech różnych myślicieli tłumaczą między innymi to, że aby zaistniała potrzeba rozstrzygnięcia zagadnień zarówno etycznych, jak i politycznych, wolność musi być ograniczona. Jednocześnie wolność w realnym społeczeństwie jest często nadmiernie ograniczana, a w związku z tym istnieje potrzeba uzasadnień teoretycznych dla jej rozszerzenia. Możemy stwierdzić, z pewną dozą ostrożności, iż istnieje organiczny związek pomiędzy rozstrzygnięciem zagadnienia stosunku wolności i rozumu a ich konsekwencjami praktycznymi w postaci rozstrzygnięć politycznych i etycznych.

Kartezjusz będzie postulował ograniczenie wolności przez rozum. Ale nadanie wolności atrybutu nieograniczoności powoduje, że nie ma sensu tworzenie teorii politycznej, także rozważania etyczne nastroczają wiele problemów. Utożsamienie wolności i rozumu, jak w przypadku Spinozy, umożliwi wprawdzie konstruowanie etyki i polityki, ale jest to możliwe dzięki wprowadzeniu postula-

tu mędrca, co w efekcie czyni obie te dziedziny wielce elitarnymi. Natomiast propozycja Locke'a – prymatu rozumu nad wolnością – najlepiej otwiera możliwości uprawiania teorii polityki i etyki. Wolność jest ograniczona przez rozum, ale dzięki temu jest możliwe określenie stopnia wolności, co jest niezbędnym postulatem zarówno polityki i etyki, jak i tolerancji religijnej. Wolności absolutnej nie można ograniczyć (Kartezjusz), wolności jako indywidualnej zdolności nie można ocenić, gdyż to mędrzec decyduje o jej stopniu (Spinoza), natomiast wolność ograniczona wymogami rozumu (Locke) jest przez ten rozum określana i definiowana dzięki instytucji państwa (prawodawstwo). Koncepcja Locke'a umożliwia uzasadnienie teoretyczne nowożytnych demokracji, opartych na racjonalnym prawie, podczas gdy państwo Spinozy byłoby elitarną demokracją, opartą na ideale racjonalnego mędrca.

#### SUMMARY

The objective of the paper is to examine comparatively the relationships of reason and freedom in Descartes', Spinoza's and Locke's philosophy and their practical consequences resulting from decisive political and ethical solutions. Descartes postulated the limiting of freedom by reason. But granting the unlimited attribute to freedom means that creating political theory makes no sense and ethical considerations supply many problems. The identification of freedom and reason, as in the case of Spinoza, enables the construction of ethics and politics, but this is possible by introducing the postulate of the sage, which makes both realms elitist. However, Locke's proposal – reason's primacy over freedom – opens the possibility of studying ethical and political theory in the most complete way. Freedom is limited by reason, but owing to it there is a possibility of defining the level of freedom, which constitutes the necessary postulate of politics and ethics, as well as of religious tolerance. Absolute freedom cannot be limited (Descartes), freedom as individual ability cannot be assessed because the sage decides about its level (Spinoza), whereas freedom which is limited by reason requirements (Locke) is defined by reason due to state institution (legislation). Locke's philosophy makes possible the theoretical justification of modern democracies which are based on rational law while Spinoza's state could be elitist democracy which is based on the ideal of the rational sage.