

# Cezary Kalita

---

## Okazjonalizm Geulincxa i Malebranche'a a zagadka wolności

---

Doctrina. Studia społeczno-polityczne 3-4, 69-77

---

2006-2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Cezary Kalita**  
Akademia Podlaska  
Siedlce

## **Okazjonalizm Geulincxa i Malebranche'a a zagadka wolności**

### **Problem dualizmu kartezjańskiego**

Pragnieniem Kartezjusza było uczynienie ze swojej filozofii nauki powszechnie akceptowalnej, tj. takiej, aby stała się ona filozofią szkolną. Temu celowi miały przede wszystkim służyć *Zasady filozofii*, w których modyfikuje on zagadnienie wolności tak, aby odpowiadała wymogom szkół jezuickich. Nie przyniosło to jednak spodziewanego efektu, ponieważ jezuici zauważali zagrożenia dla wiary zawarte właśnie w jego filozofii. Głos krytyczny pochodził z jednej strony od Pascala, który podkreślał, że poglądy Kartezjusza prowadzą do deizmu, a z drugiej strony Gassendi, który przeciwstawiał im, według własnej opinii, bardziej doskonały empiryzm.

Kartezjanizm, mimo porażek i krytyki, stał się we Francji filozofią modną. W Holandii kartezjanizm przyjęła się na uniwersytetach, przy dość dużej opozycji, szczególnie w początkowym okresie<sup>1</sup>. Rozprzestrzenianie się tego nowego nurtu myślowego powstrzymało, głównie we Włoszech, umieszczenie w 1663 roku dzieł Kartezjusza na indeksie ksiąg zakazanych. W Anglii, aczkolwiek odrzucono istotę metafizyki kartezjańskiej, jego fizyka święciła wielki triumf, aż do czasu jej ostrej krytyki i wprowadzenia nowej fizyki przez Newtona. Na początku osiemnastego wieku kartezjanizm jest filozofią w pełnym znaczeniu tego słowa uniwersytecką, ale jej świeżość i duch reformatorski jest mocno osłabiony i nie wzbudza już ona ani szczególnych zachwytów, ani polemik, jakie miały miejsce jeszcze w siedemnastym wieku<sup>2</sup>.

Kartezjusz oprócz mniej lub bardziej akceptowanych idei pozostawił również problemy nie rozwiązane w sposób zadowalający. Podstawowa trudność wynikała z kartezjańskiego dualizmu ciała i ducha, który to dualizm prowadził

<sup>1</sup> Patrz Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, t. IV, s. 173.

<sup>2</sup> Por. R.A. Watson, *The Downfall of Cartesianism 1673-1712. A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism*, The Hague 1966. Autor analizuje recepcję kartezjanizmu i jego wpływ na późniejszą filozofię. „Phenomenalism, idealism, spiritualism, and other contemporary philosophical movements origination in the reflective influence of Descartes. However, Cartesianism as a complete metaphysical system in the image of the of the master collapsed early in the 18th century”, tamże, s. 1.

do rozpadu człowieka na dwie substancje: *res cogitans* i *res extensa*<sup>3</sup>. To implikowało problem interakcji między nimi w empirycznym bycie ludzkim<sup>4</sup>. Czy substancja duchowa aktami swojej woli może oddziaływać na nasze ciało? Dla Kartezjusza oddziaływanie między duszą i ciałem było oczywiste. Dlatego, aby ukrócić polemiki i zakończyć temat dyskusji, wskazał na umieszczoną centralnie w mózgu szyszynkę jako narząd, w którym dochodzi do połączenia heterogenicznych substancji, tj. duszy i ciała. Problem jest jednak poważniejszy, niż wskazywałoby bagatelizowanie go przez Kartezjusza, gdyż dotyczy ludzkiej wolności oraz metafizycznych podstaw działania i ruchu w świecie<sup>5</sup>.

Problem Kartezjusza można próbować rozwiązać przez odrzucenie dualizmu, jak to uczynił Spinoza, ale w tym momencie zatracamy istotę kartezjanizmu, lub uznając dualizm, ale w takim razie należy przyjąć, iż interakcja w ogóle nie zachodzi. Wstępnie, to drugie rozstrzygnięcie przyjęli Louis de la Forge oraz Gerauld de Cordemoy<sup>6</sup>, a następnie dopracowali i rozwinęli Arnold Geulincx i Nicolas Malebranche. Cały ruch zwany okazjonalizmem próbował wyciągnąć konsekwencje wynikające z dualizmu kartezjańskiego, nawet jeśli okazałyby się one niezgodne z naszym naturalnym rozumieniem rzeczywistości.

### A. Geulincx: wolność jako rozumna akceptacja konieczności

Arnold Geulincx jako zasadę podstawową przyjmuje założenie, że „czego nie wiesz, w jaki sposób się dzieje, tego sprawcą nie jesteś (*quod nescis quomodo fiat, id non facis*)”<sup>7</sup>. Stąd każdy podmiot działający musi wiedzieć, że działa oraz być świadomym, na czym polega jego działanie. Oczywiście jest, że *res extensa* nie ma świadomości, dlatego żadna rzecz materialna nie wie jak i czy w ogóle działa. Również *res cogitans*, a więc nasza świadomość nie wywołuje żadnych skutków w rzeczach jak i we własnym ciele. Wynika to z *podstawowej zasady*, zgodnie z którą nie wiedząc jak owe skutki są wywoływane, nie można przyjąć ich za rzeczywiste. Dopóki nie będziemy mieli jasnej i wyraźnej idei związku duszy z ciałem, dopóty należy uważać ten związek za zjawisko niepojęte i cudowne. Mimo odczuwanych przeze mnie aktów woli,

<sup>3</sup> Por. R.S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth-century metaphysics*, London - New York 1993. Autor dokonuje wnikliwej analizy zagadnienia substancji, m.in. w okazjonalizmie, tamże, s. 134-149.

<sup>4</sup> Por. o problemie dualizmu ciała i duszy, np.: A. Donagan, *Descartes's „Synthetic”. Treatment of the Real Distinction between Mind and Body*, i M.D. Wilson, *Cartesian Dualism*, [w:] *Descartes. Critical and Interpretive Essay*, ed. M. Hooker, Baltimore - London 1978, s. 186-196.

<sup>5</sup> Na przykład z faktu braku interakcji między sferą duchową i materialną można było wyciągnąć praktyczne wnioski. Niemiecki filozof Baltazar Bekker (1634-1698) wstawił się krytyką prześladowań czarownic. Argumentował, że magia nie ma podstaw naukowych, ponieważ to, co duchowe nie może oddziaływać na to, co materialne. W takim przypadku rzucanie złych uroków nie ma najmniejszego sensu i jest całkowicie nieskuteczne, a co za tym idzie, nie można odpowiadać za coś, co nie niesie żadnych negatywnych skutków.

<sup>6</sup> Por. G. de Cordemoy, *Rozprawa fizyka o mowie*, tłum. B. Głowacka i J. Kopania, Warszawa 1993.

<sup>7</sup> L. Chmaj, *Okazjonalizm*, Warszawa 1937, s. 57.

nie jestem ich przyczyną, a co najwyżej tylko obserwuję następujące po nich ruchy i zmiany. Doznaję różnego typu wrażeń, ale to nie żadne ciała materialne są ich przyczyną. Nie ma żadnych interakcji pomiędzy świadomością a światem rzeczy.

Jeśli przyjmiemy powyższą argumentację, to rodzi się pytanie, jak to się dzieje, że po naszych aktach woli następuje ruch w ciele, a z drugiej strony, gdy następuje zmiana w naszym organizmie, również uzyskujemy zmiany naszej świadomości w postaci doznań i spostrzeżeń. Geulincx wyjaśnia to przyczynami okazjonalnymi: akt naszej woli stwarza okazję, przy której Bóg wywołuje ruch lub zmianę w ciałach lub rzeczach. I również wydarzenia fizyczne czy ruchy naszego ciała dają Bogu okazję do wywołania doznań psychicznych w naszej świadomości. Dla lepszego zobrazowania tej idei Geulincx przedstawia dwa porównania. Należy wyobrazić sobie dziecko, które leży w kołysce i chce, aby je kołysano i w tym samym czasie ktoś je kołysze. Nie oznacza to, że dziecko jest kołysane, dlatego że tak właśnie chce, ale jest kołysane tylko i wyłącznie z woli osoby kołyszącej. W drugim porównaniu została przedstawiona analogia pomiędzy dwoma bijącymi w jednym czasie zegarami, które zsynchronizowano względem siebie i słońca. Przyczyną bicia jednego z zegarów nie jest bicie wskazującego tę samą godzinę drugiego zegara, ale wynika z ich jednakowej konstrukcji i faktu, że zostały zsynchronizowane<sup>8</sup>. Później tę ostatnią metaforę powtórzył Leibniz, wskazując, że taka synchronizacja wynika z harmonii przedustanowionej<sup>9</sup>.

Geulincx przyjmuje, że jedyną przyczyną sprawczą jest Bóg, ponieważ tylko on może wywołać skutki w postaci ruchów ciał, jak i dokonywać zmian w świadomości. Wynikałaby z tego bezwzględna zasada determinizmu, wykluczająca wolność bytu, jakim jest człowiek. Wolność, to „możność działania bez przymusu i konieczności”<sup>10</sup>. Oznacza to, że również Bóg nie jest wolny absolutnie, ponieważ nie może on działać wbrew naturze swojego umysłu, zasadzie tożsamości i prawdom wiecznym. Dlatego Bóg działa poprzez swoją wolę w sposób rozumny (myśl i działanie w Bogu są jednym i tym samym aktem).

Wolność człowieka zostaje ograniczona do jego życia wewnętrznego, tj. do wszelkiego rodzaju „chceń” (pragnień, postanowień). Jednak to Bóg jest istotą działającą, nie zaś sam człowiek. Ale jeśli Bóg działa ze swojej istoty w sposób rozumny, to człowiek też, odkrywając porządek myśli Boga, może posługując się swoim rozumem uczestniczyć w potędze i wolności Boga. „Nikommu, bowiem nie służy, kto służy rozumowi, i dzięki temu jest bezwzględnie wolny, co chce to czyni, a czego nie chce tego nie czyni; czyni zaś to lub wstrzymuje się od tego jedynie w myśl swego postanowienia”<sup>11</sup>. Człowiek działając rozumnie upodobnia się do Boga, urzeczywistniając Jego wolę. Można

<sup>8</sup> Por. L. Chmaj, *Okazjonalizm*, s. 65-66.

<sup>9</sup> Myśl Geulincxa będzie zmierzała w kierunku determinizmu i monizmu, stąd metafora zegarów pojawi się później niż kołyski, a on sam będzie odchodził od okazjonalizmu. Por. *Spór o okazjonalizm Geulincxa*, [w:] L. Chmaj, *Okazjonalizm*, s. 66.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 67.

<sup>11</sup> *Op. cit.*

określić człowieka „biernym obserwatorem mechanizmu”, czy planu bożego, ale jego wolność wynika z faktu przyzwolenia na los, który przeznaczył mu Bóg. Wolność to uświadomienie swego przeznaczenia i zgoda na życie, które w sposób konieczny i niezmienny określił Bóg. To partycypowanie na zasadzie świadomego obserwatora w porządku woli (myśl i działanie) Boga.

Człowiek staje się w tak zdeterminowanym świecie niewolnikiem Boga. Przypomina to myśl Spinozy i Leibniza (człowiek działa zgodnie z rozumem Bożym, ale to właśnie czyni jego działanie najbardziej wolnym i rozumnym), czy Hegla (wolność jest uświadomieniem konieczności). Geulincx ograniczając autonomię człowieka pod wpływem poglądów kalwinistycznych i jansenistycznych, wprowadza racjonalistyczny monizm i determinizm oparty na jedynym, działającym Bogu. Wolność, i tak ograniczona do podmiotowej iluzji chcenia, jest tylko zgodą na już zaplanowaną rzeczywistość. Geulincx ilustruje to metaforą statku, zgodnie z którą przypominamy podróżnego, który przebywając na pokładzie może się poruszać swobodnie we wszystkich kierunkach, włącznie z kierunkiem przeciwnym do ruchu statku. Nie zmienia to jednak faktu, iż statek płynie ku zachodowi i tam właśnie, mimo ruchów podróżnego, dopłynie. „Tak wola Boga wszystko dźwigająca, wszystko unosząca siłą przeznaczenia, nie sprzeciwia się, byśmy z naszej strony opierali się Jego woli po swobodnym i zupełnym namyśle”<sup>12</sup>. Wolność to pogodzenie się z koniecznością, to rozumna akceptacja konieczności.

#### **N. Malebranche: wolność jako brak zniewolenia dobrami skończonymi**

Nicolas Malebranche był z wykształcenia teologiem, przyjął również święcenia kapłańskie w zgromadzeniu oratorianów. Będąc duchownym, był również najwierniejszym zwolennikiem filozofii Kartezjusza, którego uznał za swego niekwestionowanego mistrza. Nie ograniczało to Malebranche’a tylko to recepcji kartezjanizmu, ale pozwoliło twórczo rozwinąć tę myśl. Traktował kartezjanizm jako narzędzie do interpretacji rzeczywistości, znacznie skuteczniejsze niż arystotelizm. Drugim źródłem wpływającym na poglądy Malebranche’a była filozofia Augustyna. Biorąc pod uwagę fakt, iż był on duchownym, a więc traktował filozofię nie do końca jako autonomiczną dziedzinę poznania. Oznacza to, że wątki teologiczne będą w jego myśli wzajemnie przeplatały się z filozofią<sup>13</sup>. Próba połączenia Kartezjusza z Augustynem jest wyzwaniem polegającym na połączeniu racjonalizmu z głęboką wiarą religijną, co niekoniecznie będzie znaczyło, jak to ma miejsce u Pascala, że rozum ma ustąpić wierze.

Malebranche podobnie jak Kartezjusz analizuje problem błędu w poznaniu, który dla tego ostatniego był zagadnieniem zasadniczym w odniesieniu do natury wolności człowieka. Dla autora *De la recherche de la vérité* jest to ana-

<sup>12</sup> Cyt. tamże, s. 69.

<sup>13</sup> Por. J. Kopania, *Nicolasa Malebranche’a widzenie w Bogu*, [w:] N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2002. Autor zarzuca wprost Malebranche’owi, „że jako filozof popełnił najcięższy z filozoficznych grzechów: porządek rozważań filozoficznych pomieszał z porządkiem rozważań teologicznych”, tamże, s. 23-24.

liza sprowadzona w dużym stopniu do zagadnień teologicznych, których tak skrupulatnie starał się unikać Kartezjusz. „Błąd jest przyczyną ludzkiej niedoli. To właśnie błędna zasada wytworzyła zło w świecie. To właśnie błąd wytworzył i podtrzymuje w naszej duszy wszelkie zło, które nas dotyka; nie możemy więc liczyć na trwałe i prawdziwe szczęście, chyba że dołożymy wszelkich starań, by błędu uniknąć”<sup>14</sup>. Dla Kartezjusza błąd, z punktu widzenia jego teorii zakładającej prawdomównego Boga, teoretycznie jest bardzo trudny do uzasadnienia. Dla Malebranche'a błąd jest faktem empirycznym, co oznacza, że weń popadamy. Przyczyna błędu wynika z faktu, iż „ludzi nas nasza wola przez swe pochopne sądy”<sup>15</sup>.

Malebranche w pełni uznaje dualizm kartezjański w kwestii ducha i materii. Ani myśl, ani rozciągłość nie mogą na siebie oddziaływać. Umysł myśli, a nie porusza ciałem, tak jak ciało nie jest świadome swojej istoty. Mamy tu ewentualnie do czynienia z paralelizmem psychofizycznym, co oznacza, że nie występuje wzajemne oddziaływanie, a tylko pewnego typu odpowiedniość czy zestrojenie. „Otóż wydaje mi się rzeczą nader pewną, iż wola duchów nie jest zdolna poruszyć najmniejszego ciała, jakie istnieje w świecie; jest bowiem oczywiste, że nie ma żadnego koniecznego związku pomiędzy wolą, jaką posiadamy, na przykład, by poruszyć naszym ramieniem, a ruchem naszego ramienia. Prawdą jest, że ramię porusza się wtedy, kiedy tego chcemy, że jesteśmy tedy naturalną przyczyną jego ruchu. Ale przyczyny *naturalne* nie są wcale prawdziwymi przyczynami, są to jedynie przyczyny *okazjonalne*, które działają tylko dzięki sile i skuteczności woli Bożej”<sup>16</sup>. Bóg czyni wszystko „jako prawdziwa przyczyna i jako przyczyna ogólna”<sup>17</sup>. Ale istnieje również oprócz tej ogólnej przyczyny cała masa przyczyn naturalnych, które są „zgodne z naturalnymi prawami przekazywania ruchów”<sup>18</sup>, i to są właśnie przyczyny okazjonalne. „Bóg przekazuje swoją moc stworzeniom tylko wówczas, gdy ustanawia je przyczynami okazjonalnymi dla wywołania pewnych skutków zgodnie z prawami, które sobie tworzy, aby jednostajnie i wytrwale urzeczywistniać swoje plany najprostszymi, najbardziej godnymi mądrości oraz innych Jego atrybutów sposobami”<sup>19</sup>.

Malebranche dalej rozważa najbardziej elementarne i codzienne doświadczenie naszego życia, „jak bowiem moglibyśmy poruszać naszym ramieniem”<sup>20</sup>. Pewne jest, że to my chcemy wykonać ruch ramienia, ale tylko „sam Bóg może i potrafi nim poruszać”<sup>21</sup>. „Tylko Ten, który stwarza ciała, może je

<sup>14</sup> N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris 1962, t. 1, s. 39, „L'erreur est la cause de la misère des hommes; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde; c'est elle qui fait naître et qui entretient dans nôtre âme tous les maux | qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable, qu'en travaillant sérieusement à l'éviter”, tamże.

<sup>15</sup> Tamże, I, 5, cyt. za Copleston, *op. cit.*, s. 182.

<sup>16</sup> Malebranche, *O poszukiwaniu prawdy*, tłum. J. Guranowski, [w:] *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy*, s. 283.

<sup>17</sup> Tamże, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2002, s. 69.

<sup>18</sup> Tamże, s. 71.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Malebranche, *O poszukiwaniu prawdy*, s. 283.

<sup>21</sup> Tamże, s. 284.

poruszać i że najpotężniejsza z dusz naprawdę nie posiada siły do wprawienia w ruch tego, co nazywamy atomem<sup>22</sup>. Żaden człowiek nie wie dlaczego porusza swoją ręką, stąd podobnie jak u Geulincxa rozumienie jest warunkiem działania, a więc nie możemy być prawdziwą przyczyną tych ruchów. A nawet jeszcze bardziej podkreśla to Malebranche, że nie tylko nie możemy, ale również prowadziłoby do absurdu, gdybyśmy mogli być takimi przyczynami.

Wynika to z rozumienia istoty prawdziwej przyczyny. „Prawdziwa przyczyna to taka przyczyna, iż pomiędzy nią a jej skutkiem umysł dostrzega związek konieczny (...). Otóż jedynie w bycie nieskończone doskonałym umysł dostrzega związek konieczny pomiędzy jego wolą a skutkiem<sup>23</sup>. Ponieważ żaden człowiek (był skończony) takiego związku nie może dostrzec, co najwyżej tylko niektóre elementy wskazać jako przyczyny, to należy wyciągnąć wniosek, że to tylko Bóg porusza moim ramieniem z okazji mego aktu woli. Wolę mogę wskazać jako przyczynę mego ruchu, ale jest to tylko przyczyna okazjonalna, przypadkowa, którą najlepiej rozumiem na swój ludzki, czyli skończony sposób.

Bóg jest więc jedyną i prawdziwą przyczyną. Jeśli przywykliśmy do tego, że pewne rzeczy występują po innych zawsze i w tym samym porządku, to nie oznacza, że ten porządek wynika z ich natury, czyli że są one prawdziwymi przyczynami takiego działania. To tylko Bóg chciał, aby ten porządek był zachowany. Metafizyka wskazuje, że to wyłącznie Bóg sprawia wydarzenia, tylko On ma moc twórczą, a działanie się według Bożego porządku (inny nie jest możliwy), jest tylko realizacją tego planu, czyli okazją do działania Boga w jego twórczym dziele. Przyczynowość jest tylko związkiem stałego następstwa, za którym nie stoją realnie działające rzeczy, lecz czynnik nadprzyrodzony jakim jest Bóg. Dlatego byty nie oddziałują na siebie a tylko współdziałają, są obecne obok siebie. Natomiast „dusza jest złączona bezpośrednio i wprost z samym tylko Bogiem<sup>24</sup>.

Powyższa argumentacja, zgodnie z którą prawdziwą przyczyną jest Bóg, rodzi trudność szczególnie dotkliwą dla chrześcijanina, a w przypadku duchownego wprost dramatyczną, jak pogodzić wolność Boga z wolnością człowieka? Czy w ogóle człowiek może być wolny? A że musi być wolny, to wynika z jego odpowiedzialności za grzech, który tylko wtedy jest występkiem, gdy czyni go świadoma i wolna istota. Stąd Malebranche nie mógł i nie negował wolności człowieka. Rozstrzygając ten problem połączył wolność człowieka i wolność Boga oraz wyróżnił dwa poziomy analizy wolności. Pierwszy poziom dotyczył realnego świata rzeczy, drugi to poziom metafizyczny.

Każdy człowiek pragnie szczęścia i dobra. Jednak nie zadowala go szczęście czy dobro, które ma charakter skończony. Nawet gdy osiągniemy jakieś dobro, szczególnie dla nas cenne, to i tak nasze pragnienie jako takie nie zostanie zaspokojone, gdyż dalej będziemy pożądać. Skłonność do pożądania dobra i szczęścia w ogóle zaszczepił w nas Bóg i dlatego jest ona konieczna.

<sup>22</sup> Tenże, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, s. 65.

<sup>23</sup> Tenże, *O poszukiwaniu prawdy*, s. 284.

<sup>24</sup> Tenże, *Entretiens sur la métaphysique*, Paris 1962, VII, 15, cyt. za Copleston, *op. cit.*, s. 189.

Według Malebranche'a każdy z nas zawsze będzie dążył do dobra, ponieważ jest to „naturalny ruch, który wzbudza On w tobie bezustannie, w kierunku dobra w ogóle, czyli w Jego kierunku, to właśnie twoja wola, bo przecież przez to stajesz się zdolny kochać ogół wszelkich dóbr. Tego naturalnego ruchu nie da się przezwyciężyć i wcale nie jesteś jego panem. Nie od ciebie zależy chęć bycia szczęśliwym i kochania dobra w ogóle”<sup>25</sup>. Żaden jednak byt skończony, czy rodzaj dobra lub szczęścia skończonego, nie zaspokoi naszego pożądanego, gdyż tylko Bóg może to uczynić. Wynika to z faktu, że On jest dobrem nieskończonym, a więc zawiera w sobie wszystkie dobra. Dlatego człowiek ma konieczną skłonność w dążeniu ku Bogu, chociaż nie zawsze jest tego świadomy.

Przenosząc powyższe rozważania na sferę działania człowieka, Malebranche definiuje wolę i wolność. Wola „to naturalne dążenie, które popycha nas ku bezwzględному dobru, dobru w ogóle”<sup>26</sup>. Wolność to „zdolność nakierowania tej impresji na przedmioty, które nam się podobają, i sprawienia w ten sposób, że nasze naturalne skłonności zakotwiczą się ostatecznie w jakimś określonym przedmiocie”<sup>27</sup>. Pierwszy poziom wolności dotyczy zwrócenia uwagi na rzeczy (nakierowania dążenia woli na przedmioty), które nas interesują. Prowadzi to jednak bez naszego udziału do wyboru dobra bezwzględnego, tj. Boga. Stąd na poziomie dobra w ogóle wolność nie istnieje, gdyż owo nakierowanie jest, jeśli już się pojawiło, bezwzględnie konieczne. Natomiast wolność występuje na poziomie dóbr skończonych, gdzie mamy możliwość swobodnego ich wyboru. „Bóg skłania cię w nieprzezwyciężony sposób do kochania dobra w ogóle, ale nie skłania cię w nieprzezwyciężony sposób do kochania poszczególnych dóbr. Toteż jesteś panem swojej woli odnośnie do owych dóbr”<sup>28</sup>. Pamiętajmy jednak, że gdy wybieramy dobro skończone (konkretne) i dążymy do niego, to nasze dążenie ku niemu i tak nie może powstrzymać woli w dążeniu do dobra najwyższego, tj. do Boga.

Z tego faktu Malebranche wyciąga wniosek dotyczący naszej wolności, że to właśnie czyni mnie wolnym, iż potrafię powstrzymać dążenie do dobra skończonego, czy wręcz się od niego odwrócić. To ludzką zdolnością (wolnością) jest możliwość stwierdzenia, że żadne dobro skończone (realne) nie jest dobrem bezwzględnym i uniwersalnym, a co za tym idzie możemy odmówić dalszego dążenia do niego. Dlatego nikt nie jest ograniczony, a przez to zniewolony przez dobra skończone, a jeśli już, a nie jest to stwierdzenie absolutne, to tylko za sprawą swego przyzwolenia. Wolność oznacza możliwość odrzucenia dóbr pozornych i na tym poziomie powinien ją realizować człowiek. Może też być to „wolność złego postępowania”<sup>29</sup>, gdy wyrażamy zgodę „odnośnie do fałszywych dóbr i [...] błędu”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Tenże, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, s. 82.

<sup>26</sup> Tenże, *De la recherche de la vérité*, IV, 1, cyt. za Copleston, *op. cit.*, s. 190.

<sup>27</sup> *Op. cit.*

<sup>28</sup> Tenże, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, s. 82.

<sup>29</sup> Tamże, s. 84.

<sup>30</sup> Tamże, s. 83.



Człowiek jest wolny w odniesieniu do możliwości wyboru dóbr skończonych, ale jest to tylko wolność podmiotowa. Wewnętrznie mogą chcieć tego lub innego dobra, ale i tak jest to tylko rodzaj chcenia, gdyż moje chęci nie mogą wywołać żadnego skutku w świecie zewnętrznym. Skutki takie są wywoływane tylko przez Boga z okazji aktów mojej woli. Czyni to jednak naszą wolę siłą aktywną w odróżnieniu do umysłu, skazanego na bierny odbiór idei, których przecież sam nie jest źródłem. Idee nie mogą być wytworem ciał zewnętrznych ani naszej duszy, gdyż nie mają one zdolności kreatywnego tworzenia. Skąd więc pochodzą? Otóż Malebranche twierdzi, że „widzimy wszystkie rzeczy w Bogu”<sup>31</sup>, ponieważ to On zawiera w sobie wszystkie idee będąc ich jedynym twórcą. Orientacja ku Bogu daje nam znajomość prawd moralnych, co powinniśmy sobie uświadomić. Ponadto „widzenie w Bogu” powoduje, iż wiemy o istnieniu ciał, ale wiemy to dzięki objawieniu.

Wolność jest atrybutem Boga, a skoro tak, to Bóg miłuje nieskończone dobra, stąd jego działanie jest dobre i wynika właśnie z jego miłości. Stwarzając rzeczy skończone uczynił to z dobroci i miłości, a nie z konieczności. Człowiek może odwrócić się od dóbr skończonych, na tym polega jego wolność. Bóg stwarza rzeczy skończone jako dobra, co jest wynikiem jego wolności. Rodzi się tu problem niezmienności świata, czy skoro Bóg go stworzył, to czy może też dowolnie zmieniać, czy cud jest w ogóle możliwy? Malebranche wprowadza rozróżnienie pomiędzy koniecznością bezwzględną, a koniecznością z założenia<sup>32</sup>. Z założenia wynika, że Bóg jest niezmienny i jego działanie też jest niezmiennie, ponieważ on tak postanowił ze swej woli. „Bóg odwiecznie stanowił przez swoją wolę, i po wieki będzie przez nią stanowił; czy też - ściślej mówiąc - Bóg chce nieprzerwanie - ale bez zmiany, kolejności lub konieczności - wszystkiego, co uczyni z biegiem czasu. Akt Jego wiecznego zrządzenia, choć prosty i niezmienny, jest konieczny tylko dlatego, że jest. Nie może on nie być, ponieważ jest. Ale jest on dlatego, że Bóg tak stanowi”<sup>33</sup>.

Bóg jest wolny w tym co chce, ale gdy już chce, nie może tego zmienić, ponieważ właśnie tak chce. Jeśli chciałby to zmienić, to byłoby to zmienione, ale też byłoby takie, jakie by było. Dla nas jest to bez znaczenia, gdyż nawet jeśli obserwujemy cud, to i tak był on wynikiem woli Bożej, ponieważ Bóg tak chciał i dlatego właśnie stało się to rzeczywistością. Niezmiennność jest jedną z doskonałości Boga, ale jest On „całkowicie wolny we wszystkim, co czyni na zewnątrz. Nie może się zmienić, ponieważ chce tego czego chce, bez kolejności, na mocy prostego i niezmiennego aktu. Ale może tego nie chcieć, ponieważ chce swobodnie tego, czego rzeczywiście chce”<sup>34</sup>.

W filozofii Malebranche'a możemy odnaleźć podobieństwa do spinozjanizmu<sup>35</sup>: Bóg jest jedyną prawdziwą przyczyną wszystkiego, ma charakter tran-

<sup>31</sup> Tenże, *Entretiens sur la métaphysique*, III, 2, 6, cyt. za Copleston, *op. cit.*, s. 192.

<sup>32</sup> Por. J. Czerkawski, *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu*, [w:] „*Roczniki Filozoficzne*” 1991-1992, t. XXXIX-XL, zeszyt 1, s. 267-268, gdzie autor analizuje rozróżnienie na bezwzględną konieczność sądów i absolutną konieczność rzeczy w filozofii Malebranche'a.

<sup>33</sup> Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, VII, 9, cyt. za Copleston, *op. cit.*, s. 199.

<sup>34</sup> Tamże, VIII, 2, s. 200.

<sup>35</sup> Kopania, *Nicolasa Malebranche'a widzenie w Bogu*, s. 22.

scendentny i immanentny, a więc rozciąga się na całą rzeczywistość, włącznie z duchowością człowieka. Możemy umieścić Malebranche'a pomiędzy Kartezjuszem<sup>36</sup>, z którego filozofii wyciągnął on konsekwencje teocentryczne, a Spinozą u którego widzimy pewne podobieństwo we wnioskach, do których doszedł. Ale filozofia Malebranche'a nie jest panteizmem jak u Spinozy, którego pogardliwie określał *miserable Spinoza*, lecz tylko teizmem, w wyniku podkreślania wolności Boga. Wbrew Spinozie jednoznacznie twierdził, że „świat nie jest konieczną emanacją Bóstwa”<sup>37</sup>. Inne rozstrzygnięcia dotyczące wolności czynią z Malebranche'a filozofa chrześcijańskiego. Rozwinął on teocentryczny system oparty na kartezjanizmie, podobnie jak Berkeley wyciągnął wnioski religijne z empiryzmu Locke'a.

Cezary Kalita

### Geulincx and Malebranche's Occasionalism and the Freedom Mystery

#### Summary

Given by Descartes the problem of the interaction between *res cogitans* and *res extensa* can be solved by rejecting the dualism, as Spinoza did, or by recognizing the dualism. But in this point it should be considered, that the interaction in general does not occur. Tentatively, that second solution was assumed by Lous de la Forge and Gerould de Cordemoy, and next it was worked out and developed by Arnold Geulincx and Nicolas Malebranche. All the movement called occasionalism tried to understand the Descartes's dualism, even though it appeared inconsistent with our natural seeing of the reality. According to Geulincx the act of our will creates the occasion when the God tiggers off the movement or the change in bodies or things. And those give the God an occasion to call the mental sensations in our consciousness. Malebranche considers the Descartes's dualism in the matter of spirit and a matter completely. According to him the mind thinks and does not move the body, as the body is not conscious its essence. Geulincx solves the freedom mystery, considering that the God is the only reason who can causes something because the God only can make movements and changes in our consciousness. So the human being can be described as «the passive observer» of the mechanism or the god's plan, but his freedom is given to him by the God. The freedom is the realization of the own destination and the agreement to the life, which is determined by the God. And Malebranche similarly defines the freedom of the human being as the possibility of rejecting the seeming goods, which were created by the God.

<sup>36</sup> Należy pamiętać o tym, że idei umysłu w systemie Malebranche'a nie poznajemy tak jak u Kartezjusza w sposób jasny i wyraźny. Jasno i wyraźnie poznajemy ciało, a nie wiemy czym tak naprawdę jest dusza. Ciekawe jest tłumaczenie Malebranche'a, dlaczego Bóg nie dał nam jasnej i wyraźnej idei naszego umysłu. Otóż według jego teologicznej interpretacji, Bóg nie uczynił tego z tej przyczyny, że gdybyśmy widzieli naszą duszę, tak mocno by nas oczarowała, iż nic innego nie robilibyśmy, a tylko ją kontemplowali. Por. Kopania, *Nicolasa Malebranche'a widzenie w Bogu*, s. 17.

<sup>37</sup> Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, s. 65.