
ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS
FOLIA PHILOSOPHICA 11, 1995

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.11.07>

Jean-Michel Vienne

MALEBRANCHE I LOCKE
TEORIA WYBORU MORALNEGO, TEMAT ZANIEDBANY

Widzenie idei w Bogu i konsekwencje tego dla natury idei są dwiema z tez, co do których Malebranche i Locke zajmują przeciwne stanowiska. Wielu komentatorów analizowało te rozbieżności¹, nie powinni oni jednak maskować zbieżności, które także występują: obydwaj oni przyjmują „teorię idei jako reprezentacji”, są równie zgodni, że (prosta) idea jest biernie recypowana², że nie może ona być wrodzona³ ani wytwarzana przez (rzekomo scholastyczny) oderwany gatunek⁴ czy też przez uogólniającą abstrakcję. Należy żałować, że tekst Locke’a, zazwyczaj wykorzystywany przy porównywaniu tych dwóch autorów, zupełnie nie uwzględnia licznych pomiędzy nimi podobieństw, a przeprowadzony w nim wywód polega głównie na nużącym i ustawicznie powtarzanym odrzucaniu tez, których wewnętrzna spójność została całkowicie niezrozumiana. Jak zatem można było przeprowadzić na tej podstawie poważne porównanie tych dwóch autorów, a także, jak moglibyśmy wyjaśnić wielką doniosłość, jaką Malebranche miał w oczach Locke’a: na dekadę przed *Badaniem widzenia w Bogu*⁵ Locke stwierdził, że

¹ R. Acworth, *The Philosophy of John Norris of Bemerton, 1657–1712*, Olms, Hildesheim 1973; F. Duchesneau, *L’empirisme de Locke*, Nijhoff, The Hague 1973; C. S. Johnson, *Examination of Malebranche and John Norris*, „Journal of the History of Ideas” 1958, No. 19, s. 551–558; C. J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1983; H. E. Mathews, *Locke, Malebranche and the Representative Theory*, „The Locke Newsletter” 1971, No. 2, s. 12–21; *Locke; Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, ed. J. Pucelle, Vrin, Paris 1978; J. Y olton, *Perceptual Acquaintance*, Basil Blackwell, Oxford 1984 (rozdz. 2 i 5).

² N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 3.2.1, [w:] idem, *Oeuvres complètes*, t. 1–20, Vrin-CNRS, Paris 1958–1966; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, BKF, PWN Warszawa 1955, 2.2, 2.3.

³ N. Malebranche, *Recherche...*, 3.2.4 i J. Locke, *Rozważania...*, 1.4.1 i 19.

⁴ N. Malebranche, *Recherche...*, 3.2.2 i J. Locke, *Rozważania...*, 1.1.8 i 2.8.7.

⁵ J. Locke, *Examination of N. Malebranche’s Opinion of Our Seeing All Things in God*, [w:] *Posthumous Works*, 1706. (napisane w 1693 r.).

Malebranche napisał „wiele wspaniałych rzeczy, które słusznie przyczyniły się do jego reputacji w świecie”, dodając, że „tak wielki, tak przenikliwy umysł może być poprawiany, ponieważ doszedł do kilku rzeczy nierozsądnych”⁶. Różnica pomiędzy ocenami z 1684 r. i tymi z 1693 r. (data naszkicowania uwag o Malebranche’u i widzeniu w Bogu⁷) może być z pewnością wyjaśniona przez rozwinięcie tez Malebranche’a i Locke’a: po pierwsze, wiele kontrowersji pojawiło się po opublikowaniu pism Malebranche’a, kiedy Locke był w Holandii, skąd mógł ich przebieg wygodnie obserwować; po drugie, uwaga Locke’a jest faktycznie cytatem z krytyki przeprowadzonej przez Arnaulda, *Des vrayes et des fausses idées*, opublikowanej ok. półtora roku wcześniej; po trzecie, spór z Norrisem, który przedstawił się jako uczeń Malebranche’a, także miał swoje skutki. W 1695 r. Locke zachowuje wobec niego „osobistą grzeczność”, mimo że napisał on kilka zupełnie niezrozumiałych rzeczy⁸, i że, jak zostanie pokazane, wiele z jego refleksji ma za swą podstawę analizy Malebranche’a. Jak można wyjaśnić tak sprzeczne oceny? I przede wszystkim, czy zestawienie tych dwóch autorów, których wszystko zdaje się dzielić, może przyczynić się w czymś do zrozumienia ich obu?

Do tych pytań odnosi się broniona tutaj teza. Locke i Malebranche odczytują się wzajemnie na różnych poziomach. Malebranche’a psychologia błędu i psychologia wyboru moralnego są rdzeniem tego, co Locke wciąż podziwiał, jednakże ów poziom psychologiczny spoczywa na „metafizyce”, której Locke zaakceptować nie może: im bardziej postępuje on za Malebranche’em, adaptując go w jego psychologicznych opisach, tym bardziej odrzuca „metafizyczną” podstawę, która dostarcza im racjonalnej podstawy, i *vice versa*. W tym kontekście, idea jest *instrumentem* tworzącym – zarówno u Locke’a, jak i u Malebranche’a – więź pomiędzy tymi dwoma poziomami i to tak dalece, że to z powodu idei usztywniają się dzielące obydwu autorów przeciwieństwa, tym ostrzejsze, że wyrastające z rozczarowania. Idea jest bardziej widocznym i kruchym ogniwem w łańcuchu łączącym te dwa poziomy i Malebranche krytykuje Locke’a, ponieważ redukuje on ideę do percepcji, podczas gdy Locke odrzuca intelektualną intuicję, którą Malebranche przypisuje sobie zbyt skwapliwie. Idea wywołuje zatem podstawowe pytanie o związek pomiędzy doświadczeniem i jego „metafizyczną” podstawą, o możliwość takiego związku, i o jego mechanizm.

Wystarczą mi dwa świadectwa. Pierwsze jest bezpośrednią, zwykłą uwagą przepisaną przez Locke’a w trakcie lektury od stałego adwersarza Malebranche’a, Arnaulda.

⁶ *Journal*, 9 i 15, March 1684, Bedleian Library MS f. 8-9. Cyt. za: A. Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées*, Cologne 1683 (reprint Fayard, Paris 1986, s. 161).

⁷ List do Molyneux, 26 kwietnia 1695, *Correspondence*, No. 1887.

⁸ Opinia Molyneux, list do Locke’a z 26 marca 1695, *ibidem*, No. 1867, podpisany przez Locke’a (list z 26 kwietnia 1695, *ibidem*, No. 1887).

W dziele tego autora wiele zamieszania wprowadza nie tylko niejasność słowa idea, ale także błąd występujący często w jego *Traité de la nature et de la grâce*, gdzie różne znaczenia podobnych słów zdają się uobecniać wielkie tajemnice, które znikają zaraz, gdy tylko owe dwuznaczności zostaną wyeliminowane⁹.

Locke zgadza się z Arnaudem w krytyce nazbyt luźnej „analogii”, leżącej u podstaw nie tylko tezy o widzeniu w Bogu, ale całej jego myśli: inne terminy mają u Malebranche’a sens transcendentny, ustanawiający „tajemniczą” metafizykę, która jest zupełnie nie na miejscu. Kwestię tę rozjaśnia krytyka przeprowadzona przez Malebranche’a, ponieważ stawia on Locke’owi zarzut dokładnie przeciwny: zarzut dotyczący nie tego, że posuwa się on w analogii zbyt daleko, ale wprost przeciwnie – że redukuje on ideę do samego wymiaru zmysłowego, co znowu prowadzi do degradacji wszelkiej nauki i wszelkiej moralności.

Jeśli idee nie mogą być odróżnione od percepcji [...] (cofamy się na pozycje Hobbesa i Locke’a) [...] i nie będzie już więcej ani czegoś prawdziwego, ani fałszywego, i to na stałe, ani sprawiedliwego, ani niesprawiedliwego, ani nauki, ani moralności¹⁰.

Ta krytyka jest dokładnym odpowiednikiem krytyki prowadzonej przez Lowdesa, przez Leibniza i przez samą Lady Masham¹¹: nauka i moralność (pierwsza jest pojmowana jako podstawa drugiej) zostają sprowadzone do tego, co przypadkowe, relatywne i konwencjonalne, jeśli nie ma żadnej intelektualnej intuicji albo jednego rodzaju, albo drugiego (wrodzoność, poczucie moralne). Tu właśnie znajduje się centrum sporu pomiędzy obydwoma stronami, sporu, w którym kwestia natury idei jest jedynie symptomem: moralność degraduje się albo do konwencjonalizmu, albo do nietolerancji, zależnie od tego, czy idea jest pojmowana jako jednostkowy stan psychologiczny, czy jako czysta percepcja boskiego myślenia.

Nie należy zapominać, że krytyka Malebranche’a przez Locke’a wynika z faktu, że Locke widzi w nim nowy przejaw *entuzjazmu*, z którym walczył odkąd zrozumiał niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą pokój ustanawiany przez wszelkie „spontaniczne” sekty. Ma to miejsce wtedy, gdy szkicując dodatkowy rozdział o *entuzjazmie* do czwartego wydania *Rozważań*, Locke zaczyna znowu od (prawie całościowej) lektury *Badania* i wtedy, gdy przez wnikliwą krytykę przypisywanej *entuzjastom* bezpośredniości widzenia demaskuje on „czczość, sprzeczność i niezrozumiałość tego sposobu objaśniania

⁹ *Journal*, cytat z A. Arnaulda, *Des vrayes...*, rozdz. 21, s. 188.

¹⁰ List Malebranche’a do Fénelona, czerwiec 1713, [w:] N. Malebranche, *Oeuvres complètes...*, t. 19, s. 842. Por. List Leibniza do Malebranche’a, grudzień 1711, [w:] *ibidem*, s. 816 i N. Malebranche, *Recherche...*, *Éclaircissement X*, s. 132–140; *idem*, *Réponse au livre des vrayes e des fausses idées*, [w:] *idem*, *Oeuvres complètes...*, t. 6, s. 23.

¹¹ List do Lady Masham, 7 kwietnia 1688, *Correspondence*, No. 1040.

ludzkiego rozumu”¹². Potwierdza to Molyneux: „Jest on najbardziej platoński, a w niektórych sprawach prawie entuzjastyczny”¹³. Kiedy czytamy powtórnie pod tym kątem późniejsze rękopisy poświęcone Malebranche’owi lub Norrisowi, staje się jasne, że dla Locke’a lekceważenie drugorzędnych przyczyn i wprowadzanie umysłowych (tj. abstrakcyjnych) idei nie pozostaje bez konsekwencji dla życia moralnego, religijnego i politycznego, i że to z tego powodu przeciwstawia się on Malebranche’owi.

Chociaż Locke potępia entuzjastyczne używanie analogicznego słownictwa, idzie on za Malebranchem w jego użyciu immanentnym: jego zdaniem, idea powinna być zredukowana do jej zmysłowego aspektu i oddzielona od całego metafizycznego aparatu, który ją obciąża. Nawet bardziej niż w odniesieniu do idei, interesuje się on analizą tej różnicy w odniesieniu do uczucia. Dalej ograniczę się do tej „psychologii moralnej”, znacznie zajmującej obydwu autorów z powodu jej religijnych implikacji (grzech, predestynacja, łaska), które w oczach myślicieli tego czasu były bardziej ważne od „teorii reprezentacji”¹⁴. Analiza mogła być prowadzona z równą płodnością w odniesieniu do psychologii błędu i reformy rozumu.

Zacznijmy od porównania ich definicji Dobra. Dla Malebranche’a:

Każda przyjemność jest dobra i rzeczywiście czyni szczęśliwym tego, kto ją odczuwa w momencie, w którym ją odczuwa, i w takim zakresie, w jakim ją odczuwa, a każda przykrość jest złem, które rzeczywiście czyni nieszczęśliwym tego, kto ją odczuwa, i w takim zakresie, w jakim ją odczuwa¹⁵.

Z kolei Locke, ze swej strony, twierdzi, że:

Po pierwsze, tym co we właściwym znaczeniu jest dobre albo złe, nie jest nic innego niż tylko przyjemność albo przykrość [...], co się tyczy obecnej przyjemności albo przykrości [...] nie mylimy się nigdy, co rzeczywiście jest dobre, a co złe; większa jest zawsze ta przyjemność albo przykrość, która się większa wydaje¹⁶.

Obydwa teksty są zgodne i jeśli można zrozumieć, że „empirysta” Locke będzie definiował dobro jako odczuwalną przyjemność, to zadziwia odkrycie, że kartezjanin Malebranche pozostaje z nim w zgodzie. Przeciwnie, jeśli

¹² List z 8 marca 1694, *ibidem*, No. 1857; por. No. 1620.

¹³ List z 26 marca 1695, por. No. 1867, 1887 i 2645. Ten zarzut został podniesiony przeciwko niemu przez Arnoulda i zaakceptowany przez samego Malebranche’a: „Wolę być nazywany wizjonerem, niż być oskarżonym o bycie mistykiem (albo dziwakiem)” N. Malebranche, *Recherche...*, *Éclaircissement X*, s. 3, 128).

¹⁴ O relacji pomiędzy *Recherche* i *Traité de la nature et de la grâce* zob. *Wprowadzenie* G. Dreyfusa do wydania tego drugiego (Vrin, Paris 1958, s. 53–58). O ile mi wiadomo relacja pomiędzy Malebranchem i Lockem w tym punkcie nie była nigdy analizowana, chociaż są napomknienia w: F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris 1974, oraz w: J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 1979.

¹⁵ N. Malebranche, *Recherche...*, 4.10.1.

¹⁶ J. Locke, *Rozważania...*, 2.21.61 i 63.

możemy tak czy inaczej zrozumieć podziw Locke'a dla myśliciela, w którego ślady wstępuje jego własna analiza; to tak samo zrozumiemy złośliwość w reakcji kontynentalnych „racjonalistów” przeciwko „zdradzie” Malebranche'a. Długi spór, jaki wyłoni się po opublikowaniu *Traité de la nature et de la grâce*, spór, którego głównymi uczestnikami będą Bayle i Arnauld, pierwszy broniąc tez Malebranche'a, jednakże ze stanowiska prawie tak sceptycznego i empirycznego, jak to zajmowane przez Locke'a, drugi broniąc konieczności i *apriorycznego* charakteru Dobra, niezadowolony, że tezy te zostały w ten sposób wystawione na ryzyko przez Ojca Elokwencji¹⁷. Malebranche, Arnauld, Bayle, intelektualny mikrokosmos, który Locke zna i studiuje, i w którym być może sam uczestniczył.

Identyczne definicje Dobra przez przyjemność, a także identyczne zamiary zrationalizowania przemiany ograniczonych i skończonych dóbr w najwyższe i wieczne Dobro. Jednakże sposób, w jaki proces ten jest racjonalizowany znowu ujawnia rozbieżności. Dla Malebranche'a bowiem chwilowa przyjemność nie liczy się wcale bez udziału najwyższego Dobra, a jednostka musi przejść od skutku do przyczyny, od zjawiska do rzeczywistości, od potocznego i fizycznego do prawdziwego i duchowego znaczenia słowa dobro. Jest to wspólne zadanie woli (miłość bada to, co jest jej przedmiotem) i rozumu¹⁸. Dla Locke'a, z drugiej strony, pomiędzy skończoną przyjemnością i najwyższym Dobrem nie zachodzi żaden stosunek uczestnictwa, a tylko czysto ilościowa relacja i człowiek musi uczyć się przechodzenia od jednego do drugiego przez intelektualne odkrycie potrzeby poszerzania swego czasowego horyzontu. Dla Malebranche'a przyjemność jest przejawem duchowej rzeczywistości, która ma być odkryta jednym jakościowym skokiem; dla Locke'a przyjemność jest rzeczywistością, która się jako taka przejawia, jest ona pierwszą fazą ruchu, który wydłuża chwile od fazy do fazy.

¹⁷ O tym sporze, na który zwrócił mi uwagę Jean-Luc Solère, traktują następujące pozycje: A. Arnauld, *Réflexions philosophiques et théologiques sur nouveau systeme de la nature et de la grâce*, Cologne (adres fałszywy) 1685, zwłaszcza rozdz. 21–24; P. Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, Rotterdam 1685, art. III, s. 860 ff; A. Arnauld, *Avis à l'auteur des nouvelles de la république des lettres*, Delft (adres fałszywy) 1685; P. Bayle, *Réponse de l'auteur des nouvelles de la république des lettres à l'Avis...*, Rotterdam 1686; A. Arnauld, *Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens pour servir de réplique...*, Cologne (adres fałszywy) 1687; N. Malebranche, *Réponse au P. Régis*, Paris 1693; A. Arnauld, *3^e Lettre à Malebranche*, 1694; N. Malebranche, *Réponse à la 3^e lettre de M. Arnauld sur les idées et les plaisirs...*, Amsterdam 1699.

¹⁸ Por. N. Malebranche, *Traité de la nature...*, 3.4: „Słowo „dobro” jest dwuznaczne: może ono oznaczać albo przyjemność, która czyni kogoś formalnie szczęśliwym, albo przyczynę tej przyjemności, prawdziwą lub pozorną”. Przyczyną prawdziwą jest oczywiście Bóg, do którego nazwa „Dobro” właściwie należy, nawet jeśli zazwyczaj poświęca się użycie tego słowa na rzecz okazjonalnych przyczyn czy skutków, tj. uczuć odczuwanych przy okazji kontaktów z obiektami. Por. list z 18 marca 1699: „Rozważane same w sobie, są one fizycznie prawdziwymi przyjemnościami [...] Są one wytworami prawdziwego Boga jako konsekwencje mądrych praw związku duszy i ciała”.

Aby wyraźnie oznaczyć zasięg tego podobieństwa w różnicy, rozważmy przez chwilę tezę Malebranche'a w jej odrębności¹⁹. Wola różni się od rozumu zwłaszcza sposobem, w jaki odbiera impresje ruchu i skłonności; tym niemniej, obie władze są bierne. Jednakże, w tym samym czasie, rozważana z punktu widzenia Boga, wola jest miłością do Dobra w ogóle (i dlatego miłością do Boga), w dążeniu do którego nie może się powstrzymać. W tym sensie, wola nie ma wolności bycia neutralną. Ponieważ jest to dążenie do dobra w ogóle, więc ów partykularny akt woli jest konieczny, ażeby sprecyzować je w odniesieniu do tego dobra partykularnego²⁰. Pierwszym pytaniem, jakie zatem powstaje, jest: skąd wiedzieć czy partykularny akt woli jest dobry jako aktualizacja (spełnienie) woli ogólnej albo czy jest zły przez to, że odciąga wolę od jej ostatecznego celu, którym jest także sam Bóg²¹. Stąd pytanie drugie: w jakim stopniu dobro w ogóle jest abstrakcyjną istotą obecną we wszystkich dobrach partykularnych i w jakim stopniu jest ono personifikacją dobra, Bogiem samym? Są to tradycyjne pytania neoplatońskiej etyki.

Obok woli istnieje pożądanie, które zdaje się być aktem woli rozważanym na poziomie przyczyn okazjonalnych, a nie na poziomie przyczyn sprawczych, jak wyżej²². Pożądanie, jako wola nakierowana na dobro partykularne, umożliwia przyjemność zaspokojenia, której ono szuka, poszukując tego czy tamtego dobra. To na tym poziomie tożsamość aktu woli, przyjemności i dobra jest całkowicie usprawiedliwiona. „Empirystyczna” czy „użyteczna” analiza tekstów Malebranche'a jest więc jedynie „ludzkim” punktem widzenia na rzeczywistość praktyczną o odmiennej naturze. Analiza pierwsza jest natomiast możliwa tylko dla Malebranche'a, ponieważ inna rzeczywistość obdarza ją znaczeniem.

Jednakże rola luki pomiędzy tymi dwoma poziomami – empirycznym i metafizycznym – jest daleka od drugorzędnej: ma ona funkcję we wzajemnej grze sił konstytuujących moralną psychologię jednostki. W luce pomiędzy wolą jako istniejącą w nas boską mocą i aktem woli jako pożądaniami tego czy owego dobra, znajduje się reszta, motor konkretnego moralnego życia i rodzaj nie wykorzystywanej siły utrzymującej stałe napięcie i wyrażanej słowem *inquiétude*²³ (niepokój), *Inquiétude* może być rozważany w stosunku

¹⁹ W tej sprawie zob. zwłaszcza F. Alquié, *Le Cartésianisme...*, s. 325–395, G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, Vrin, Paris 1958; M. Gueroult, *Malebranche*, Aubier, Paris 1955, t. 3, s. 147–316; J. Laporte, *La liberté chez Malebranche*, [w:] *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1951.

²⁰ N. Malebranche, *Traité de la nature...*, 3.3.

²¹ *Ibidem*, 3.3 oraz 3.5, N. Malebranche, *Recherche...*, 1.1.2, 4.1.3 oraz 4.2.2. Éclaircissement I. Na poziomie psychologii moralnej ten punkt jest odpowiednikiem problematycznej relacji pomiędzy *étendue intelligible* i partykularnym ciałem.

²² N. Malebranche, *Traité de la nature...*, 2.32.37 oraz 3.7.

²³ Por. J. Deprun, *La philosophie...*

do każdego ze swych „przodków”: albo, jako owoc nieskończonej woli, *inquiétude* jest nieustającym ruchem i niemożnością pozostawania w spoczynku²⁴; albo, jako właściwa człowiekowi skończoność pożądania, jest on niemożnością zaspokojenia duszy dobrem ograniczonym²⁵.

Inquiétude jest przyczyną stanu *zawieszenia*²⁶, pojęcie nie nowsze od pojęcia *inquiétude*, ale zastosowanie w moralnej psychologii zaproponowanego przez Pyrrho (i Descartesa) ogólnego sposobu rozpatrywania wydaje się czymś charakterystycznym dla Malebranche’a. Władza zawieszania sądu jest „zasadą” wolności, w której realizuje ona „niewzruszoność woli w odniesieniu do tego czy tamtego partykularnego dobra”²⁷. Tak jak *inquiétude*, jest ona owocem samej woli, tylko sprawczej przyczyny, a nie rozumu, który jest władzą prawdy i światła, podczas gdy wola odnosi się do uczucia²⁸.

To krótkie przypomnienie niektórych elementów psychologii moralnej Malebranche’a pozwala nam wyeksponować to, co istotne w jego stosunku do Locke’a: analiza woli z dwu różnych punktów widzenia (metafizycznego i psychologicznego) dopuszcza współistnienie tendencji skierowanej ku najwyższemu Dobru i „realistycznego” opisu wyboru, ażeby wyprowadzić istotny składnik empirycznego wyboru, *inquiétude*. Empiryczny opis nie ma żadnej spójności w oderwaniu od metafizycznej podstawy albo, by ująć to samo inaczej, uwolniony przez swą metafizyczną podstawę od wszelkich apologetycznych serwitutów, psychologiczny opis może być realistyczny.

Porównanie opisu psychologii moralnej w terminach Malebranche’a, który został właśnie przedstawiony, z uważnym badaniem, jakie Locke przeprowadził w księdze II, rozdziale 21 swych *Rozważań*, skłania do przyznania, że pierwszy szkic, a także poprawki poczynione w drugim wydaniu, są owocem interesującego odczytania przez Locke’a też Malebranche’a. Wiemy już, że jedna z poprawek (zobaczmy, że ma ona podstawowe znaczenie) z drugiego wydania była wprowadzona dlatego, że Locke „kierował ją do Fr. Malebranche’a”²⁹. Niezależnie od tego aspektu biograficznego powstaje pytanie: „W jakich strukturalnych uwarunkowaniach i jakimi sposobami przerabia Locke psychologię moralną, którą odczytał u Malebranche’a, i jakie uchybienia doprowadziły go do uznania, że swą pierwszą interpretację musi za drugim podejściem poprawić?”

Pierwszą sprawą jest różnica pomiędzy wolą i rozumem. Dla bardziej nominalistycznego Locke’a istnieją tylko jednostki. W pierwszym wydaniu

²⁴ N. Malebranche, *Recherche...*, 4.2.1 oraz 4.2.5 (s. 26).

²⁵ *Ibidem*, 4.2.2; N. Malebranche, *Traité de la nature...*, 3.6 oraz 3.16.

²⁶ N. Malebranche, *Traité de la nature...*, 3.6 oraz 3.16.

²⁷ *Ibidem*, 3.12–13.

²⁸ *Ibidem*, 3.32.

²⁹ Uwaga do N. Malebranche, *Rozważań...*, 2.21.30, o dyskutowanym dalej mieszaniu pożądania i woli.

wyprowadza on z tego częściowego nominalizmu pierwszą, ograniczoną jeszcze, konkluzję: wola i rozum różnią się od siebie tak dalece (byłoby absurdem, z czym zgadza się Malebranche, naśladować scholastyków przez mieszanie tych dwóch władz³⁰), że osoba nie może być zobligowana do wierzenia w to, co jest oczywiste (przez co usprawiedliwia się tolerancję). Ogólnie rzecz biorąc, to, co prawdziwe – przedmiot rozumu – i dobro – przedmiot woli – nie mają ze sobą nic wspólnego, i to, co prawdziwe, nie może woli ani wywoływać, ani skłaniać³¹. Nie mniej jednak, w pierwszym wydaniu, Locke przeczy w praktyce wymogowi oddzielenia tych dwóch zdolności: wola jest władzą obdarzoną składnikiem intelektualnym, ponieważ dąży ona w stopniu, w jaki jest nim obdarzona, do postrzegania najwyższego Dobra (które jest nieobecne) i jest przez nie określana. Tak jak u Malebranche'a, tak też i u niego, ludzka doskonałość i największa wolność spoczywa głównie w podporządkowywaniu się najwyższemu Dobru, poprzez wybieranie dóbr z niego wywiedzionych³².

Cała trudność polega więc na tym, by wiedzieć czym jest najwyższe Dobro. Czy jest to najwyższe Dobro *per se* (być może Bóg), czy też jest to najwyższe dobro dla podmiotu? Wola jest na pewno zawsze określana przez *przejaw* najwyższego Dobra – Bayle i Arnauld spierali się na ten temat w 1686 r.³³ Chodziło o to, by wiedzieć czy subiektywnie recypowane dobro pozostaje w jakiejś relacji do Dobra obiektywnie najwyższego. Locke – niespodziewanie, odkąd znalazł się w Holandii w czasie trwania tego sporu i zaczął w tym czasie pracować nad *Rozważaniami* – umieścił tę kwestię w rozdziale 21 księgi II, opierając swą analizę na wyrażeniu *zjawiska*³⁴. Wykłada on to na płaszczyźnie subiektywnej: przyjemność i dobro nie różnią się od siebie – w oczach tego, kto doświadcza przyjemności – ponieważ w sprawach uczucia to, co się jawi i to, co rzeczywiste, są jedną i tą samą rzeczą. Dla niego to, co się jawi, nie jest ani złudne, ani zastępcze, ale jest przejawem: „To, co się jawi, i to, co rzeczywiste są, w tym przypadku, zawsze tożsame”. Locke sytuuje się, pod pewnymi względami i określną drogą, na poziomie boskości: jak każdy z uczestników sporu, zgadza się on zachować obiektywne rozróżnienie pomiędzy ziemskimi dobrami i Dobrem. Jednakże trudności Malebranche'a u Locke'a jeszcze się pogłębiają: jak

³⁰ *Ibidem*, 2.21.17.

³¹ *Ibidem*, 1.3.12.

³² *Ibidem*, 2.21.29–38 w numeracji pierwszego wydania.

³³ Zob. np. P. Bayle, *Réponse...*, s. 21–29. Zob. także spór o kwietyzm pomiędzy Malebranchem i Lamy, N. Malebranche, *Oeuvres...*, t. 14, s. 7–190.

³⁴ J. Locke, *Rozważania* 2.21.37 (1 wyd.): „Rzeczy w ich obecnym wykorzystaniu są tym, czym zdają się być: pozorne i realne dobro jest, w tym przypadku, zawsze, tym samym”. Ten „subiektywizm” jest odniesiony do Descartesa analizy „formalnej rzeczywistości myśli”. Por. *Les passions de l'Âme*, § 26.

usprawiedliwić na podstawie subiektywnego kryterium przyjemności obiektywną konieczność zwracania się ku dobru wyższemu, trudność tym bardziej dotkliwa, że w pierwszym wydaniu, Locke używał wyrażenie „najwyższe Dobro” dla oznaczenia dobra subiektywnie odczuwanego. Jeśli dobro, jakim się cieszymy jest Dobrem najwyższym (jest to subiektywnie prawdziwe, jako że odczuwane doświadczenie natychmiast ogarnia cały umysł), to nie ma dłużej żadnego napięcia, które doprowadzałoby i skłaniało podmiot do doświadczenia dobra uważanego za obiektywnie większe. Nie ma już żadnego innego wyjaśnienia tego, jak jednostka uwalnia się w praktyce od dobra, które jest dla niej Dobrem najwyższym, aby podporządkować się woli „Boga, sprawiedliwego sędziego”³⁵, jeśli nie czyni ona tego przez – nie dające się objaśnić – i nie skazane przykrością jasnowidzenie dóbr nieobecnych. Locke’owi brakuje, np. napięcia *inquiétude*, które uwzględnił Malebranche poprzez odróżnienie woli i pożądania.

Z tą pierwszą trudnością wiąże się inna, niesłusznie przypisana Malebranche’owi przez Arnaulda, ale za to całkowicie się odnosząca do Locke’a: jak możemy powiedzieć, że jesteśmy wolni i moralni, kiedy najwyższe Dobro, do którego wierzymy, że dążymy, nie jest bardziej obiektywne od jakiegos dobra partykularnego?³⁶

Trudności te oddziałują nie tylko na teorię wyboru, ale przede wszystkim na definicję moralności i wolności, toteż proponuję, by widzieć w nich powód, dla którego Locke poczuł się zmuszony do zmiany tekstu w drugim wydaniu *Rozważań*. Locke sam przyznaje, że kiedy w pracy nad pierwszą wersją chciał mówić tylko o woli, był prowadzony jakby wbrew sobie do przejścia od kwestii wyboru do kwestii wolności, kwestii o znacznych konsekwencjach, jak predestynacja³⁷ (której nie chciał poruszać). Stąd też znajdujemy się dokładnie w centrum sporów tamtych czasów, pomiędzy boską nauką i porządkowaniem woli ludzkiej przez boską, jak miało to miejsce w nurtach protestanckich i arminiańskich reagujących na dominujący wokół purytanizm.

Rozwiązanie zastosowane przez Locke’a w drugim wydaniu jest radykalne: likwidując wszelkie odniesienia do Dobra najwyższego³⁸, wykonał on ruch dający się rozumieć jako odrzucenie ostatniego *residuum* esencjalizmu: żadne partykularne dobro nie partycypuje w żaden sposób w najwyższym Dobru, ale każde z dóbr partykularnych ustanawia się w swej odrębności. To rozwiązanie zgadza się doskonale z utożsamianiem przyjemności i dobra.

³⁵ W tej kwestii rozważ związek pomiędzy drugą wersją i pierwszą w 2.21.60 (numeracja I wyd.).

³⁶ A. Arnauld, *Réflexions...*, I, 24, III, 2–4, s. 471–475.

³⁷ List do Molyneux z 20 stycznia 1693, *Correspondence*, No. 1592, o użyciu czasu w etyce przez samego Malebranche’a zob. *idem*, *Entretiens*, [w:] *idem*, *Oeuvres...*, t. 12, s. 7.

³⁸ Zob. np. przekształcenie 2.21.29 (1 wyd.) w 2.21.41–42 (2 wyd.).

Nowe wyodrębnienie odróżnia to partykularne dobro od Dobra większego: trwania. U Locke'a empiryczna różnica pomiędzy dobrem chwilowym i dobrem wiecznym często zastępuje różnicę myślową albo metafizyczną, a rachunek chwil zastępuje intuicję Dobra *per se*³⁹.

Zmiana ta pociąga za sobą inne, w których, co ciekawe, będą użyte przeciwko Malebranche'owi (albo przeciwko temu, co Locke u niego wyczytał) te składniki teorii Malebranche'a, które Locke w pierwszej wersji zlekceważył. Stąd drugie wydanie obdarzy fundamentalnym znaczeniem trzy pojęcia, tak ważne dla Malebranche'a: pożądanie, *inquiétude* i stan *zawieszenia*. I to tak dalece, że jego opis wyboru stanie się z różnych powodów bliższy opisowi dokonanemu przez Malebranche'a.

Pożądanie zastępuje apetytywny aspekt woli. Wola, a właściwie tzw. wola, nie jest już niczym więcej, jak tylko wykonawcą ostatecznej decyzji, prostym mechanizmem pozwalającym, by wybór został zrealizowany. Z drugiej strony, pożądanie staje się władzą „ukierunkowanego napięcia”. Nie ma nic dziwnego w tej powtórnej lekturze dzieła Malebranche'a zaraz potem, gdy dążenie do najwyższego Dobra zostało usunięte⁴⁰. Nic zatem dziwnego w żywionym przez Locke'a złudzeniu, podtrzymywanym też przez Coste'a, według którego Locke wychwycił jedynie obecne u Malebranche'a niejasności. Według Locke'a to pożądanie utrzymuje stale energię usytuowaną poza tym czy tamtym wyborem⁴¹: ludzka władza (według wszelkiego prawdopodobieństwa udzielona przez Stwórcę) zastępuje to, co u Malebranche'a było luką pomiędzy „metafizyczną” wolą i ludzkim chceniem. W ten sposób możliwość nawrócenia pozostaje otwarta bez odwoływania się do intuicji najwyższego Dobra, nie ma żadnego sposobu uchwycenia, nawet na poziomie odczucia, Dobra *per se*. Praktyczna intuicja Dobra jest odrzucana na rzecz ślepej tendencji otrzymującej miano wrodzonej, którego odmawia się idei.

Inquiétude Malebranche'a ma u Locke'a swój odpowiednik w *uneasiness*. O ile można zrozumieć tekst, w którym Locke jest daleki od jasności, terminy *inquiétude* i *uneasiness* nie są synonimami, jak zauważa francuski tłumacz, zwracając się z tą wiedzą do czytelników obeznanych ze słownictwem Malebranche'a⁴². Niepokój (*uneasiness*) jest czysto negatywny, jest czystym brakiem, podczas gdy Malebranche'a *inquiétude* pozytywnie dąży do najwyższego Dobra poprzez niekompletność dobra partykularnego. Niepokój

³⁹ Ruch dokładnie przeciwny temu wykonanemu przez Platona, *Protagoras*, 356 a–357 e.

⁴⁰ J. Locke, *Rozważania...*, 2.21.30. Możemy zrozumieć, że – zdaniem Locke'a – Malebranche miesza wolę z pożądaniem, ponieważ czyni z nich dwie strony jednej rzeczywistości, podczas gdy Locke czyni je dwiema czysto ludzkimi zdolnościami, działającymi na przemian, ażeby wybór doszedł do skutku. Por. ten sam rodzaj krytycyzmu u A. Arnaulda, *Vrayes et fausses idées...*, rozdz. 27, s. 255.

⁴¹ J. Locke, *Rozważania...*, 2.21.62.

⁴² Uwagi do przekładu Coste'a (przyp. 29) 2.20.6 (s. 177) oraz 2.21.30 (s. 193).

(*uneasiness*) jest tylko stanem umysłu jednostki, podczas gdy *inquiétude* dodatkowo określa to, czego brakuje. Niepokój (*uneasiness*) jest niezamierzonym brakiem zaspokojenia, jednak kierującym pożądanie na dokładnie zamierzone poszukiwanie⁴³. To tutaj Locke redukuje różne poziomy, obecne u Malebranche'a, do poziomu jednego, który przedstawia najjaśniej: zamiast być, jak *inquiétude*, pozostałością luki pomiędzy subiektywnym i obiektywnym dobrem, odległym od bycia świadomością tego, co transcendentne, niepokój (*uneasiness*) jest trwałym stanem charakteru, niezależnym od posiadanego dobra.

Mający w zamierzeniu łączyć ze sobą pożądanie i niepokój, stan zawieszenia (*suspense*) jest trzecim punktem wprowadzonym w drugim wydaniu *rozważań*, który budzi podejrzenia, że został zapożyczony z wypracowanej przez Malebranche'a konceptualizacji. Dzięki stanowi zawieszenia rozum może kierować pożądanie, które, inaczej niż chce Malebranche, nie jest dłużej ani orientacją na Dobro, ani zdolnością badania czego ono pragnie. U Malebranche'a stan zawieszenia spełnia funkcję wprowadzania orientacji na najwyższe Dobro *de novo*: dzięki temu stanowi rozum, jedyna władza zdolna przez swe kalkulacje odkryć najwyższe Dobro (tj. dobro najbardziej trwałe), może ingerować po raz pierwszy. Dzięki stanowi zawieszenia rozum dochodzi do przyporządkowania najtrwalszemu dobru pożądanie, którego nie łączy z nim żaden uprzywilejowany stosunek. Bezpośrednia i istotna orientacja u Malebranche'a zostaje u Locke'a zastąpiona przez otwarcie przestrzeni dla rozumu, jedynej siły cieszącej się boską gwarancją. Wolność (i ludzka godność) zależy już nie od trwałego ukierunkowania woli na najwyższe Dobro, ale od ingerencji „boskiego światła w człowieku” rozważającym i badającym⁴⁴. Wolność nie jest dłużej eksploatacją nadmiaru woli idącą tak daleko, jak daleko sięga nadanie natury tego, czego ona pragnie, i co ją rozczarowuje: wprost przeciwnie, wolność jest rozbiciem imperium afektywności, działającym na korzyść zupełnie innej władzy. U Locke'a zatem sam rozum zdaje się być usytuowany poza stanem zawieszenia, który otwiera przed nim przestrzeń i sam rozum jest warunkiem zbawienia.

Warto byłoby rozwinąć dalej dokładne porównanie słownictwa i myśli naszych dwóch autorów w związku z psychologią błędu. Jednak już próbka, którą zbadaliśmy, wystarcza, by pokazać obecność tego, co podobne, i by ustanowić mocną przesłankę dla tezy, zgodnie z którą Locke napisał ten rozdział mając w umyśle tezę Malebranche'a i wynikającą z niej kontrowersję. Nawet gdybyśmy historycznie nie mieli w tej kwestii żadnej pewności, to

⁴³ Por. refleksja o intencjonalności pożądanie i niezaspokojenia, A. Arnould, *Dissertation...*, s. 121–2.

⁴⁴ J. Locke, *Rozważania*, 2.21.47, 53 oraz 67.

porównanie jest wystarczająco efektywne teoretycznie: pozwala nam ono lepiej wyodrębnić to, co właśnie ustanawia te dwa systemy myśli.

Początkowo „empiryzm” Malebranche’a, który irytował Arnaulda i cieszył Bayle’a, miał znaczenie tylko przez powiązanie z „metafizyczną” teorią woli. Z tego samego powodu Locke nie bardziej akceptuje ów „metafizyczny” wymiar, który jego zdaniem jest zbudowany na zbyt luźnej „analogii” – w gruncie rzeczy na grze słów – niż akceptuje tezę o widzeniu w Bogu. Pomyłka w pierwszym wydaniu *Rozważań* pokazuje nawet lepiej jego chęć uniknięcia wszelkiego śladu intelektualnej intuicji świata *per se*. Jego obawa przed *entuzjazmem* sprawia, że zgadza się on z Arnauldem w ograniczaniu zdolności ludzkiego rozumu, ale ponieważ żadne objawienie nie może podważyć idei prostych, człowiek jest ograniczony do wytwarzania ich na podstawie doświadczenia zmysłowego, skoro „nieobecna” idea zbawienia znajduje się poza granicami danej chwili. Ponieważ, co więcej, odrzuca on fideizm Bayle’a w takim właśnie stopniu, w jakim odrzuca okazjonalizm Malebranche’a, Locke nie może być pewien, że empiryczna psychologia moralna otwiera się na boski plan ludzkiego zbawienia.

Stąd też, mimo że zgadza się on z obserwacjami psychologicznymi Malebranche’a, Locke musi zapewnić ich związek ze zbawieniem innymi sposobami. Jak zawsze w myśli o tendencji nominalistycznej, esencjalny stosunek zostaje zastąpiony zewnętrznym powiązaniem: rozum wylicza największe szczęście, zamiast wznosić łańcuch dóbr aż do Dobra najwyższego, przyczyny sprawczej dóbr niższych.

Ten sposób łączenia psychologii i zbawienia sprawia jednak, że Locke popada przynajmniej w trzy trudności w tych właśnie punktach, które próbował poprawić u Malebranche’a. Pierwszy dotyczy usytuowania rozumu: każdy grzech jest błędem, ponieważ sam rozum jest źródłem zawieszenia i rozważania tego dobra, które pożądanie wybierze, aby wolę uczynić skuteczną. Jak zauważa jego przyjaciel Molyneux, w tej koncepcji „wszystkie grzechy biorą się z naszych umysłów, a nie z deprawacji woli”⁴⁵, co jest niezgodne z niektórymi twierdzeniami Locke’a, zwłaszcza w jego pismach religijnych.

Trudność druga zawiera się w stosunku rozumu do woli. Wola jest zredukowana do siły czysto sprawczej, wyzutej z wszelkiej racjonalności: jest ona następstwem interwencji rozumu, która z kolei jest następstwem niepokoju. Psychologia moralna redukuje się zatem do samego następstwa aktów, których relacje pozostają na poziomie quasi-mechanicznym. To w czym Malebranche postępuje za scholastykami, odróżniając *de ratione*, Locke oddziela

⁴⁵ List od Molyneux z 22 grudnia 1692, *Correspondence*, No. 1579, por. Ms f.2, f.1.42, oraz J. Locke, *Reasonableness of Christianity*, § 1; *Works*, London 1759, Vol. 2. s. 511.

de re, jak gdyby chodziło o realne byty. Nie zgadza się to z jego „nominalizmem”, według którego istnieją tylko jednostki, a nie zdolności, aby już nie wspominać faktu, że analiza, na której on kończy, jest zbyt uproszczona, niezdolna do wyjaśnienia realności wyboru, a więc czegoś, co uzna on pod ogniem krytyki innego swego przyjaciela, Van Limborcha.

Trzecia trudność leży w podstawowej krytyce *entuzjazmu* u Malebranche’a. Locke odnosi do kalkulującego rozumu tylko zdolność określenia najwyższego Dobra, czy też w niektórych tekstach zwykły (nawet nieudany) namysł wystarcza, by usprawiedliwić człowieka, który szuka zbawienia. Stąd moralny formalizm (przed Kantem) i zbawcza aktywność rozumu zastępuje obecną u Malebranche’a teleologię woli. Jeśli nawet rozum nie ma żadnej intuicji prawd wiecznych, jak Locke utrzymuje w *Examination*⁴⁶, jest on pewien sukcesu (pod warunkiem, że działa on „comme il faut”). W ten sposób teologia namysłu zastąpiła teologię jego treści (ukierunkowanej przez wolę lub rozum). Trudność Locke’a może nawet być uważana za większą, niż ta Malebranche’a, ponieważ, kiedy Malebranche bada spójność swej koncepcji teleologicznej, Locke akceptuje bez badania samozwańczą boską gwarancję, że właściwe użycie rozumu zostanie nagrodzone. Katolicki Malebranche wierzy, że ludzka wola uczestniczy w porządku i woli Boga, podczas gdy reformowany Locke wierzy, że namysł jest pracą zasługującą na usprawiedliwienie przez arbitralną decyzję Boga.

Zadziwiające podobieństwo pomiędzy analizą psychologiczną Locke’a i Malebranche’a spoczywa zatem, jak próbowałem to pokazać, na różnych podstawach metafizycznych i gnoseologicznych. Jednakże już same trudności, w jakie Locke popada, świadczą o konieczności ponownego wprowadzenia „metafizycznych” przesłanek dla obrony postulowanego przezeń empiryzmu. Świadczą one także o niemożności uniknięcia przez empirystę „metafizycznych” założeń.

Przełożył Marek Kozłowski
Przekład przejrziała Dorota Rybarkiewicz

⁴⁶ J. Locke, *Examination...*, § 52.

Jean-Michel Vienne

MALEBRANCHE AND LOCKE
THE THEORY OF MORAL CHOICE,
A NEGLECTED THEME

Malebranche's psychology of error and psychology of moral choice are the core of what Locke kept on admiring, even when criticizing the metaphysics and the theory of ideas underlying them. So to understand why Locke rejects Malebranche's „idea” and Malebranche rejects Locke's „idea”, it is useful to see where they agree and disagree in the theory of moral choice: pleasure, supreme good, suspense, uneasiness, desire are themes debated around them (Arnauld, Bayle) and between them.