

SŁAWOMIR RAUBE

(Białystok)

ATOMY, PRÓŻNIA I WSZECHOBECNY BÓG. CLARKE’A I NEWTONA KONCEPCJA MATERII

Poglądy Samuela Clarke’a na temat natury materii i jej roli jako tworzywa świata są wpisane w kontekst opatrnościowej funkcji Boga, dlatego należy je odczytywać w ramach jego metafizyki i filozofii Boga. Często jednak angielski filozof wędruje w rejony graniczące z empiryczną fizyką, czyli filozofią naturalną, rejony znane mu raczej z „drugiej ręki”, z ustaleń Newtona; wówczas jego argumenty bardzo często, choć nie zawsze, odbijają światło zapożyczone od rozstrzygnięć twórcy mechaniki klasycznej. Powiedzieliśmy – „nie zawsze”, ponieważ zdarza się i tak, że Clarke, nie czując ograniczeń metodologii nauk przyrodniczych, skłaniającej do powściągliwości, buduje swoje spekulacje daleko odchodząc od ustaleń Newtona, którego niechęć do publicznego roztrząsania kwestii filozoficznych i religijnych jest powszechnie znana. Warto więc ukazać kilka głównych twierdzeń i filozoficznych przeświadczeń Newtona dotyczących materii, aby ocenić, czy refleksja Clarke’a daleko odbiega od ustaleń jego wielkiego mentora; czy zatem refleksja Clarke’a zasługuje w tym zakresie problemowym na miano refleksji samodzielnej?

Rozważając kwestię nieskończoności wszechświata oraz zasięgu występowania materii Newton dochodzi do wniosku, że materia, wbrew Descartesowi, nie może być rozciągnięta w całej przestrzeni, świadczą bowiem o tym ruchy komet, którym nie stawia oporu nawet eter, który wypełnia układ słoneczny, choć nie całe przestrzenie niebieskie. Zatem nie cała przestrzeń jest wypełniona materią, co oznacza, że próżnia jest faktem dowiedzionym. Gdyby Kartezjańskie utożsamienie przestrzeni i materialności było prawdziwe, prowadziłoby ono do niedorzeczności. Newton uzasadnia to tak: „Nie wszystkie przestrzenie są w równym stopniu wypełnione; gdyby bowiem wszystkie były w takim samym stopniu pełne, to gęstość względna płynu wypełniającego sferę powietrzną, z uwagi na niezwykle gęstość

materii, musiałyby być przynajmniej tak wielka jak gęstość względna rtęci, złota lub jakiegokolwiek najbardziej gęstego ciała; dlatego też ani złoto, ani jakiegokolwiek inne ciało nie mogłoby opadać w dół poprzez powietrze; ciała bowiem nie opadają w płynach, chyba że ich ciężar właściwy przewyższa ciężar płynów. I jeśli ilość materii w danej przestrzeni potrafi ulec zmniejszeniu poprzez rozrzedzenie, cóż zapobiega dalszemu jej pomniejszeniu aż w nieskończoność”¹.

Pojawia się w tym fragmencie pojęcie „ilości materii”; tak Newton określał czasami masy ciał, które wraz z siłami stanowią najważniejsze elementy jego „nauki o materii”, przynajmniej jeśli chodzi o jej warstwę fizykalną. Materia u Newtona posiada strukturę korpuskularną, zgodnie z założeniami ówczesnego atomizmu ukształtowanego pod znacznym wpływem Gassendiego i Boyle’a², czyli składa się z drobnych stałych cząstek. Natomiast „ilość materii” odpowiada pojęciu masy. Newton zaadaptował scholastyczne pojęcie *quantitas materiae*, które Egidiusz Rzymski stosował w dyskusjach na temat transsubstancjacji, a które służyło mu za odpowiednik substratu podtrzymującego przypadłości po akcji przestoczenia³. U Newtona pojęcie to uzyskuje jednak sens całkowicie wymierny, określony przez stałą zależność pomiędzy nim a siłą i przyśpieszeniem w drugiej zasadzie dynamiki, a zatem masa jest miernikiem oporu w stosunku do przyśpieszającej siły⁴. Pojęcie materii pozostało jednak istotnym składnikiem filozoficznego aspektu Newtonowskiego systemu.

Do zdefiniowania materii angielski uczony wykorzystuje nie tylko procedurę naukową; sięga także po spekulację filozoficzną, dzięki której formułuje sądy dotyczące struktury materii, wykraczające poza obserwację eksperymentalną. Jednak większość tez odnoszących się do pojęcia materii wynika z ustaleń mechaniki. W *Regułach rozumowania w filozofii* (w Księdze III *Zasad matematycznych*) materia określona jest poprzez cechy, które przysługują każdej cząstce materialnej powszechnie, dlatego Newton nazywa je cechami pierwotnymi. Cechy te definiuje

¹ *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, red. F. Cajori, Berkeley 1946, s. 414; cyt. za: A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 180.

² Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, przeł. Jarosław Pasek, Warszawa 1997, s. 161–162; zob. także A. R. Hall, *Rewolucja naukowa 1500–1800*, przeł. T. Zembrzuski, Warszawa 1966, s. 246–247.

³ Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988, s. 87.

⁴ Zob. tamże, s. 87. Jak pisze M. Heller, Newtonowska fizykalna interpretacja materii miała dalekosiężne konsekwencje dla nauk empirycznych: „W ten sposób pojęcie materii zostało wyeliminowane z nowożytnej fizyki. Fizyka nie tylko nie jest nauką o materii, lecz termin »materia«, jako zasadniczo nieoperacyjny (nie można zmierzyć materii), nie ma prawa bytu w jej słowniku. Oczywiście, uświadomienie sobie tego faktu przyszło znacznie później, dopiero wraz z rozwojem dzisiejszej metodologii nauk, ale faktycznie sam proces eliminacji został już dokonany w dziele Newtona”; tamże, s. 87.

tak oto: „Własności ciał, które nie pozwalają ani na ich intensyfikację, ani też na zmniejszanie względem jakiejś skali i co do których nasze doświadczenie wydaje się potwierdzać, iż charakterystyczne są dla wszystkich ciał, należy uznać za uniwersalne własności wszystkich ciał w ogóle”⁵.

Między materią „widzialnego” świata, dostępnego w obserwacji, a materią „mikroświata”, materią warstwy atomowej ukrytej przed zmysłowym poznaniem, istnieje całkowita symetria jeśli chodzi o własności pierwotne. „Rozciągłość, twardość, nieprzenikliwość, podleganie ruchowi i bezwładność całości – pisze Newton – powstaje z rozciągłości, twardości, nieprzenikliwości, podlegania ruchowi i bezwładności części; stąd też dochodzimy do wniosku, że najmniejsze cząstki wszystkich ciał także są rozciągle, i twarde, i nieprzenikliwe, i podległe ruchowi, i wyposażone w ich własną bezwładność. I to jest podstawa całej filozofii”⁶. Jak zauważa Michał Heller, w ten sposób rozpoczął się proces konstytuowania mechanicznego atomizmu, opartego na przekonaniu, że materia składa się z niepodzielnych cząstek, atomów mechanicznych, posiadających w swojej istocie takie własności, jakie posiada materia makroświata; ten nowy paradygmat nauk eksperymentalnych został jednak przez Newtona sformułowany na podstawie spekulacji, a nie metodologicznie nakazywanego doświadczenia, na którym miał się opierać cały system matematycznych zasad filozofii przyrody⁷. Ponadto sposób ujęcia przez Newtona materii nie daje podstaw do odczytywania jego refleksji w duchu materializmu sensualistycznego, co czynili w następnych latach filozofowie, którzy się do wielkiego angielskiego fizyka odwoływali.

Aspiracje Newtona nie ograniczały się tylko do fizyki, do naukowego opisu działania maszynierii wszechświata. Chciał wiedzieć, dlaczego maszynieria ta tak działa, jak podpowiada matematyczna nauka o zjawiskach przyrody. Dlatego Newtona równie mocno intrygowały przyczyny działania świata i dlatego pojawiał się na granicach jego teorii Bóg: i nie w sensie metaforycznym, ale najzupełniej dosłownym, jako element domykający naukowe wyjaśnienia funkcjonowania kosmosu.

Konieczność umieszczenia Boga w teorii fizycznej dostrzegali Newton w kontekście samego aktu stworzenia, w tym sensie, iż aby system przyrody mógł funkcjonować, musiały być spełnione pewne warunki początkowe; inaczej mówiąc, prawa mechaniki zachowują swoją prawomocność naukową, jeśli założymy, że ciała zostały pierwotnie umieszczone w tych miejscach, w jakich istnieją i że nadano im

⁵ *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, wyd. cyt., s. 398; cyt. za: A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 181.

⁶ *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, wyd. cyt., s. 398; cyt. za: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl?*, wyd. cyt., s. 88.

⁷ Zob. tamże, s. 89.

te prędkości początkowe, które je charakteryzują obecnie⁸. Argumentacja Newtona jest tutaj następująca: „(...) W przestrzeniach niebieskich, gdzie brakuje powietrza, które mogłoby stawiać opór ich ruchom, wszystkie ciała będą poruszać się z największą swobodą; planety i komety zaś będą ciągle obracać się w swych orbitach określonych rodzajów, po określonych torach, według praw uprzednio wyjaśnionych; lecz chociażby ciała te mogły krążyć po swych orbitach jedynie pod wpływem praw ciężenia, to przecież nie mogłyby znaleźć się pierwotnie na swoich orbitach wyłącznie pod wpływem tych praw”⁹. A zatem Bóg (a któżby inny?!) musiał umieścić ciała tam, gdzie zostały one umieszczone, ale „musiał” znaczy tu – „chciał”, bo też Bóg jest bytem, który nie tylko całkowicie dominuje nad stworzeniem (stały motyw refleksji Clarke’a), ale równocześnie działa celowo, co dla Newtona było rzeczą największej oczywistości (o ile oczywistość może być stopniowalna). Jak pisze Michał Heller, celowość świata była drugim miejscem granicznym Newtonowskiej teorii, odnoszącym się zwrótnie do początkowej interwencji boskiej ustanawiającej „system” wszechświata, dzięki bowiem rozumności pierwszej przyczyny ciała niebieskie i wszelkie ciała musiały znaleźć się we właściwych miejscach i krążyć po właściwych torach, a dzięki temu prawa mechaniki mogły odtąd określać ich rytm¹⁰. Zdaniem Newtona ta oszałamiająca regularność świata, jego celowe uporządkowanie, może być dziełem tylko Boga: „Ten najcudowniejszy system Słońca, planet i komet może pochodzić jedynie z przemyślności i panowania rozumnej i potężnej Istoty. I jeśli gwiazdy stałe są środkami podobnych systemów, które również powstały z podobnie mądrego zamysłu, to muszą one być wszystkie poddane władzy Jedyne; zwłaszcza że światło gwiazd stałych jest tej samej natury co światło słoneczne i z każdego systemu światło przenika do innych systemów; aby zaś systemy gwiazd stałych nie wpadły na siebie pod wpływem wzajemnego przyciągania, umieścił On owe systemy w olbrzymiej odległości od siebie”¹¹.

⁸ Zob. tamże, s. 90.

⁹ *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, wyd. cyt., s. 543; cyt. za: A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 324.

¹⁰ Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl?*, wyd. cyt., s. 91. Przekonanie Newtona o celowości, a zatem doskonałej konstrukcji kosmosu pozostaje w pewnej kolizji z innym jego poglądem sugerującym istnienie cyklicznych zaburzeń funkcjonowania sfery przyrodniczej (czyli perturbacji), co wywoływało filozoficzne spory na temat „poprawek świata”. M. Heller pisze o tej kwestii tak: „Perturbacje te – zdaniem Newtona – prowadzą do narastającego w czasie rozregulowania się całego układu i jeżeli układ ma funkcjonować nadal, to musi zostać »doprowadzony do porządku« przez coś zewnętrznego w stosunku do praw mechaniki”; a w ramach konkluzji dodaje: „Poglądy samego Newtona w tej sprawie nie są całkiem jasne i najprawdopodobniej ulegały one pewnej ewolucji. Wydaje się jednak, że przekonanie o cyklicznym odnawianiu świata przez Stwórcę zajmowało dość istotne miejsce w kosmologicznych poglądach autora *Principiów*”; tamże, s. 91.

¹¹ *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, wyd. cyt., s. 544; cyt. za: A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 235.

I tak oto przeszliśmy od Newtonowskiej analizy struktury materii do Newtonowskiego Boga, który już wcześniej, w fizykalnych interpretacjach sfery czysto naturalnej, zapowiadał swoją obecność i majestat. Majestat Boga Newtona jest wręcz nieogarnialny; nawet słowo Wszechwładca nie jest w stanie oddać istoty najwyższego bytu boskiego, który pojawia się w refleksji teologicznej autora *Principiów*. Koncepcja Boga genialnego fizyka wpisuje się w model monarchiczny, jaki w tradycji judeo-chrześcijańskiej współwystępuje obok kilku innych schematów¹². W istocie rzeczy Bóg Newtona nie jest Bytem czy Najwyższym Bytem, ale Istotą, Osobą, Osobą Władcy. Wydaje się, że to podkreślenie wielkości Boga nie zmierza do obniżenia metafizycznej rangi bytu ludzkiego; wydaje się, że w ten sposób Newton wyraża swój zachwyt, zachwyt odkrywającego misterną konstrukcję ładu kosmicznego fizyka, który nie znajdując przyczyn wielu zachwycających i onieśmielających swą finezją zjawisk, wskazuje na nieobjętą rozumem potęgę boską wypełniająca świat. Jak zauważa Koyré, Newton chce, aby jego Bóg nie był tylko zimnym Absolutem arystotelików czy nieobecnym w świecie doczesnym Bogiem Descartesa i kartezjan; chce, aby to był Bóg naprawdę rządzący i wszechobecny, aby był Bogiem biblijnym¹³. „Istota ta – pisze Newton – rządzi wszystkimi rzeczami, nie jako dusza świata, lecz jako Pan nad wszystkimi; i ze względu na swoje panowanie musi być określana jako Pan Bóg, pantokrator, παντοκρατωρ czy Władca Wszechświata; Bóg to słowo względne i odwołuje się do sług; Bóstwo zaś to panowanie Boga nie nad własnym ciałem, jak wyobrażają sobie ci, którzy chcą, aby Bóg był duszą świata, lecz nad sługami. Najwyższy Bóg to Istota wieczna, nieskończona, absolutnie doskonała, ale pozbawiona panowania, nie może być nazwana Panem Bogiem (...). Słowo Bóg zazwyczaj odnosi się do Pana; lecz nie każdy Pan jest Bogiem. Przypisane jest to panowaniu duchowemu bytu, jakim jest Bóg: prawdziwy, najwyższy czy wymyślony Bóg. I z tego prawdziwego panowania wynika, że prawdziwy Bóg jest Istotą żywą, inteligentną i potężną; z jej pozostałych doskonałości zaś – że jest najwyższa lub najbardziej doskonała”¹⁴.

Natomiast Bóg Samuela Clarke’a posiada bardziej złożone relacje ze światem, a z całą pewnością – z istotą ludzką, wszak dzieła Clarke’a dotyczą przede wszystkim problemów filozoficznych i teologicznych, a tylko przy okazji (głównie polemiki z Leibnizem) zagadnień nauk ścisłych. Chcemy przez to powiedzieć,

¹² Cztery najogólniejsze modele Boga w tradycji chrześcijańskiej wyodrębnia współczesny amerykański teolog Ian G. Barbour: model monarchiczny, deistyczny, dialogiczny oraz działaniowy; zob. tenże, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. Marek Krośniak, Kraków 1984, s. 202 i następne.

¹³ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 235. Zob. także Jerzy Kierul, *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, Wrocław 1996, s. 254–256.

¹⁴ *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, wyd. cyt., s. 544; cyt. za: A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 235–236.

że Newtonowska teologia jest tylko kontekstem jego fizyki, u Clarke'a zaś fizyka (Newtonowska) jest zaledwie kontekstem jego filozofii i teologii.

W pewnym sensie Clarke myślał o materii po neoplatońsku (w duchu Plotyna). Świat materialny, choć stworzony przez Boga, jak wszystko, nie jest całkowicie doskonałym dziełem Bożym: dlatego że jego fundamentem jest materia, która nie jest ani wieczna, ani nie głosi chwały Pana tak jak duchowa strona rzeczywistości. Tu tkwi pewien zgrzyt w wizji świata Clarke'a. Materia choć jest tworem Boga bez wątpienia, obdarzona jest w samej swojej podstawie pewnym brakiem stwórczej „życliwości” ze strony Boga. Jest bierną masą cząstek, dających się tylko łączyć w większe zbiory i konglomeraty. Ta atomistyczna koncepcja łączy się u Clarke'a z neoplatońskim schematem świata. Na pytanie dotyczące metafizycznego statusu cielesności, pojawiające się wielokrotnie w tekstach i polemikach Clarke'a (i całego środowiska newtończyków), czy materia, świat materialny istnieje koniecznie, czy przygodnie, odpowiedź mogła być tylko jedna: materia jest tworem skończonym, przygodnym, biernym, pozbawionym jakiegokolwiek aktywności wewnętrznej, co niezaprzeczalnie świadczyć musi o ontologicznej wyższości składnika duchowego.

Ten oczywisty pogląd zagmatwali, utrzymuje Clarke, kartezjanie, utożsamiając ideę niezmierności z ideą materii; to przez nich materia stała się bytem koniecznym; co gorsza, zwolennicy Descartesa obniżyli jednocześnie rangę przestrzeni, odmawiając uznania jej istnienia za konieczne i wieczne. Trudno się dziwić, że zwolennik absolutystycznej koncepcji pustej przestrzeni, rozumianej jako swego rodzaju niezniszczalny zbiornik, w którym zanurzone są rzeczy, oddziela przestrzeń i czas od materii. Idea materii jako idea czegoś, co istnieje koniecznie, jest oczywistą sprzecznością¹⁵; twierdzenie to jest bez wątpienia krytyką kartezjanizmu, Descartesowi Clarke zarzuca bowiem wyniesienie materii na taki poziom ontologiczny, który jej nie przysługuje. Clarke ukazuje to na różne sposoby. Materia nie jest konieczna, albowiem można z łatwością wyobrazić sobie, i założyć bez sprzeczności, że rzeczy mogą być inne niż są – gwiazd mogłoby być więcej lub mniej, kształty cielesne, na przykład zwierząt, mogły przybrać inną postać zewnętrzną itd.

Ponadto nie mają racji tacy filozofowie, jak John Toland, którzy bezskutecznie próbują pokazać (ale nie dowieść), że ruch jest istotowo przynależny materii; materia jest z istoty swojej bierna, ruch zaś jest skutkiem siły działającej z zewnątrz, której źródła tkwią w Bogu, bądź bezpośrednio, bądź pośrednio, ponieważ Bóg może działać także poprzez pośrednie substancje duchowe doskonalsze od człowieka. Założenie, że ruch jest skutkiem samoporuszenia materii prowadzi do

¹⁵ Zob. Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, red. Ezio Vailati, Cambridge 2002, s. 15.

absurdu w tym sensie, iż takie założenie uniemożliwia wyjaśnienie empirycznego faktu pozostawania materii w spoczynku; poza tym, przypisanie ruchu materii jest zakwestionowaniem możliwości wyjaśnienia świata w formule praw natury, albowiem byłoby to pozostawienie świata na pastwę przypadku, a filozofia naturalna ukazuje coś zupełnie innego – świat wspiera się na niezmiennych regułach określających jego funkcjonowanie¹⁶.

Wreszcie kwestia, czy raczej „fakt” próżni (Clarke powtarza tu argument Newtona) dowodzi prawdziwej rangi materii. Istnieją przestrzenie, w których nie ujawnia się jakkolwiek opór w stosunku do szybkich ruchów ciał masywnych (chodzi o komety), co z koniecznością pokazuje, że próżna przestrzeń musi istnieć, a zatem, że materia jest ograniczona¹⁷. To zaś, co ograniczone, jest niekonieczne. „Jeśli bowiem – pisze Clarke – próżnia aktualnie istnieje, jest najzupełniej oczywiste, że materia może nie istnieć. Gdyby jednak ateista miał utrzymywać, że materia może być konieczna, aczkolwiek nie w każdym miejscu istnieje koniecznie, odpowiem, że to jawna sprzeczność, ponieważ *absolutna* konieczność jest *wszędzie* absolutną koniecznością *w takim samym stopniu*”¹⁸. Wobec tego, jeśli jest możliwe, że materia jest nieobecna w jednym miejscu, jest możliwe, że nie istnieje w innym miejscu, co pociąga wniosek, iż może być nieobecna we wszystkich miejscach – i nie będzie tu żadnej sprzeczności. Ostateczna konkluzja musi być zatem taka oto: materię można pomyśleć jako nieistniejącą, nie jest to sprzeczne, zatem materia nie jest konieczna. Przy okazji niejako Clarke stwierdza, że materia nie spełnia warunku nieskończoności, a tylko nieskończoność mogłaby gwarantować jej status konieczności: jest ona nieciągła, skoro zawarte są w niej puste „miejsca” (próżnia), a zatem jako nieciągła, czyli nie nieskończona, jest niekonieczna. Wyraźnie widać tu zasadę, którą Clarke często się posługuje: nieskończoność wskazuje na konieczność¹⁹. Dlaczego tak wielką wagę przykładą Clarke do zagadnienia statusu metafizycznego materii, łatwo zauważyć. Otóż chodzi o zależność świata od Stwórcy. Clarke zdecydowanie odrzuca tezę mówiącą o samowystarczalności świata; widać to wyraźnie w jego krytycznych aluzjach do filozofii kartezjańskiej, najwyraźniej jednak przeświadczenie to ujawnia się w polemice z Leibnizem. Każdą uwagę mogącą sugerować, że świat jest tworem niezależnym w swoim istnieniu i funkcjonowaniu, odczytuje Clarke jako zagrożenie bądź zapowiedź ograniczenia wyjaśniającej roli tezy o Stwórcy, co może jego zdaniem prowadzić do zredukowania, a następnie wykluczenia Boga ze świata.

¹⁶ Zob. S. Clarke, *Demonstration...*, wyd. cyt., s. 19, 45.

¹⁷ Zob. tamże, s. 20.

¹⁸ Tamże, s. 20.

¹⁹ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 265.

Dlatego na stanowcze stwierdzenie Leibniza, iż nie można wskazać żadnej możliwej racji, która mogłaby ograniczyć ilość materii, że zatem ilość materii w świecie jest nieograniczona²⁰, Clarke odpowiada z tak radykalną asercją. Chodzi tu bowiem o to, czy Bóg jest rzeczywistym i niepodzielnym Władcą, czego broni z Clarke’iem całe środowisko newtończyków, czy jest królem jedynie z nazwy. „To, że Bóg nie może ograniczyć ilości materii, jest twierdzeniem o zbyt poważnych konsekwencjach, by można je przyjąć bez dowodów. A jeśli nie może również ograniczyć czasu jej trwania, wówczas świat materialny jest z konieczności zarówno nieskończony, jak i wieczny, a więc niezależny od Boga”²¹. Sugeruje zatem Clarke, że świat musi pozostawać w każdym aspekcie zależny od Stwórcy, inaczej bowiem ten ostatni przestaje być rzeczywistym Panem, a opatrność traci swoje właściwe znaczenie, które można zastąpić deterministycznym *fatum*. „Gdyby argument ten – pisze Clarke przeciwko Leibnizowi – był słuszny, dowodziłby, że wszystko, co Bóg może uczynić, musi uczynić, a zatem musi wszystko stworzone uczynić nieskończonym i wiecznym. Nie byłby wobec tego żadnym władcą, lecz jedynie po prostu bytem działającym z konieczności, a właściwie, nie byłby bytem działającym, lecz jedynie przeznaczeniem, naturą i koniecznością”²².

Z tego samego powodu Clarke broni przyjętej przez naukę Newtona koncepcji atomizmu, która dla Leibniza, tak samo jak dla Descartesa, była filozoficzną fikcją dostarczającą jedynie pozornego, a w istocie błędnego, wyjaśnienia fundamentu rzeczywistości. W świetle założeń monadologii i w świetle zasady racji dostatecznej Bóg nie miałby wystarczającej racji, aby wybrać raczej jeden atom niż inny, skoro atomy w swojej ostatecznej postaci są nierozróżnialne, nie mogą przecież istnieć dwie rzeczy całkowicie podobne do siebie, czyli identyczne. Atomizm był zatem dla Leibniza doktryną fikcyjną, uspokajającą ułudą wyobraźni²³. Dla Kartezju-

²⁰ Zob. *Czwarte pismo Leibniza*, s. 350; cała *Polemika z S. Clarke’iem*, przeł. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, w: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969. Następnie Leibniz dodaje ironiczną uwagę, która musiała rozsierdzić angielskiego interlokutora: „Przyjmując zaś takie dowolne ograniczenie, zawsze można by coś jeszcze dodać, nie naruszając doskonałości rzeczy, które już istnieją, a wobec tego trzeba będzie zawsze coś do nich dodawać, by uczynić zadość zasadzie czynności Boskich.

Nie można tedy mówić, że obecna ilość materii jest najbardziej stosowana dla ich obecnego stanu. A gdyby nawet tak było, to wynikałoby stąd, że obecny stan rzeczy nie jest bezwzględnie najbardziej stosowny, skoro utrudnia użycie większej ilości materii. Warto byłoby więc wybrać stan inny, zdolny jeszcze więcej w siebie wchłonąć”; tamże, s. 350–351. Jeszcze mocniejsze słowa znajdują się w Dodatku II do czwartego listu niemieckiego filozofa, w którym racje Clarke’a nazwane są „sofizmatami”.

²¹ *Czwarta odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 364.

²² *Czwarta odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 364.

²³ O wyobraźni poszukującej elementarnych cząstek mających dać wyjaśnienie świata Leibniz pisze tak: „Wszyscy ci, którzy są za próżnią, pozwalają wyobraźni bardziej niż rozumowi sobą kierować. Ja także we wczesnej młodości obstawałem za próżnią i za atomami, atoli rozum wy-

sza zaś istotą materii jest rozciągłość, która wyklucza hipotezę atomów. Według Clarke'a argumenty Leibniza zmierzają do paraliżu, częściowego przynajmniej, woli i mocy Boga, albowiem Bóg nie byłby w stanie wybrać którejs z dwu lub więcej sytuacji całkowicie niezróżnicowanych, zaś rozum Boga byłby podobny do wagi, która reaguje jedynie na ciężarki postawione na jej szalach. To oczywiście jawne pomniejszenie boskiej doskonałości, odebranie możliwości wyboru. „Gdyby ten pogląd był prawdziwy – odpowiada Clarke – dowodziłby, że Bóg nie stworzył żadnej materii i też żadnej materii stworzyć nie mógł. Albowiem doskonale trwale cząstki jakiegokolwiek materii, uznane za równe pod względem kształtu i rozmiarów (co w założeniu zawsze jest możliwe), są dokładnie takie same. W takim przypadku byłoby więc rzeczą zupełnie obojętną, w jakim miejscu w przestrzeni zostaną umieszczone, a wobec tego Bóg (zgodnie z wywodami naszego uczonego autora) nie mógłby ich umieścić w tych miejscach, w których je umieścił faktycznie przy stworzeniu świata, ponieważ mógłby bez trudu zmienić ich położenie. Prawda to oczywista, że nie ma dwóch liści całkowicie jednakowych i być może nie ma takich samych dwóch kropeł wody, są to bowiem bardzo złożone ciała. Inaczej jednak zupełnie ma się sprawa z cząstkami materii prostej i trwałej. I nawet jeśli weźmiemy pod uwagę ciała złożone, nie jest bynajmniej dla Boga rzeczą niemożliwą stworzenie dwóch takich samych kropeł wody. A przecież, gdyby zrobił dwie takie same krople, nigdy nie będą one jedną i tą samą kroplą wody, mimo że są takie same. Nie będzie też miejsce jednej kropli miejscem drugiej; chociaż nie ma w tym żadnej różnicy, jeśli jedna znajdzie się na miejscu drugiej. To samo rozumowanie można zastosować w odniesieniu do pierwotnego określenia ruchu w tym lub przeciwnym kierunku”²⁴.

Materia, chociaż także stworzona została przez Boga, w porównaniu do substancji duchowej nie posiada ontycznych doskonałości tej ostatniej; jest bierna, nie zawiera w sobie żadnej zasady aktywności, aktywność bowiem jest zarezerwowana tylko dla tego, co duchowe. Skąd czerpie Clarke takie przeświadczenie? Wydaje się, że z tradycyjnego dualizmu metafizycznego, którego korzenie sięgają począt-

prowadził mnie z błędu. Wyobraźnia była nęcąca: położyć kres dociekaniom, unieruchomić – jakby gwoździem – rozmyślania, nabrać przekonania, że się znalazło pierwsze elementy, jakies *non plus ultra*. Chcielibyśmy, aby natura nie posuwała się dalej, aby jak nasz duch była skończona; ale nie na tym polega znajomość wielkości i majestatu Twórcy rzeczy. Najmniejsza bowiem cząsteczka jest rozdrobniona aktualnie w nieskończoność i zawiera świat nowych stworzeń, którego wszechświat zostałby pozbawiony, gdyby ta cząsteczka była atomem, tzn. jednolitym i nie dającym się rozdrobnić ciałem. A przecież obstawać za próżnią w naturze, to przypisywać Bogu bardzo niedoskonałe dzieło, to łamać wielką zasadę konieczności racji dostatecznej, którą wielu miało na końcu języka, a której siły nie znało wcale, jak tego dowiodłem ostatnio, ukazując dzięki tej zasadzie, że przestrzeń, podobnie jak czas, jest tylko porządkiem rzeczy, a bynajmniej nie jest bytem absolutnym. Nie mówiąc już o wielu innych racjach przemawiających przeciwko próżni i atomom”; *Czwarte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 356–357.

²⁴ *Czwarta odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 359.

ków filozofii – doktryny pitagorejskiej, której rangę wzmocnił autorytet Platona: cielesność jest niższym szczeblem rzeczywistości niż duchowość; ale końcowym etapem pozbawiania ontologicznej rangi materialnego składnika rzeczywistości była myśl Plotyna. Równocześnie Clarke jest pod wpływem rodzącej się w jego czasach doktryny mechanistycznej, której ucieleśnieniem był w największym stopniu Newton a nie Descartes. Newtonowski atomizm mechanistyczny wyklucza siły tkwiące w materii. Dlatego ruch jest tym, co pochodzi spoza materii: ruch może być rozpatrywany jedynie w kontekście, jak mówi Clarke, determinacji, czyli przyczyn, które go wzbudzają. Drugim ważnym założeniem jest to, że ruch nie jest i nie może być konieczny; a o tym, że tak jest, świadczy to, że spoczynek nie jest sprzeczny, a wobec tego ruch potrzebuje determinacji, która zmienia stan materii, do którego sprowadza się zjawisko ruchu²⁵.

W *Dowodzeniu bytu i atrybutów Boga* Clarke oznajmia, iż źródłem ruchu we wszechświecie jest Bóg, i tylko On. Teza ta jednak nie wyklucza innego twierdzenia, którego Clarke broni jak najważniejszego „przykazania” swojej filozofii, mianowicie wolności woli; co więcej, Bóg jako dawca ruchu tezę o wolności woli potwierdza. Clarke nie interpretuje udzielania ruchu jako swego rodzaju ubezwłasnowolnienia bytów; proces ten pojmuje jako udzielenie bytom pewnej ilości ruchu, bądź dokładniej – zasady aktywności, czyli zdolności samoporuszenia, generowania ilości ruchu zgodnie z „kondycją” metafizyczną bytów oraz wolą zdolną do samookreślenia w przypadku istot ludzkich. Warto więc podkreślić, że nie ma w koncepcji Clarke’a jakiegokolwiek śladu kinetycznego determinizmu, nie ma wyręczenia przez Boga bytów w ich poruszeniach, aczkolwiek Bóg jest niezbędnym ogniwem uzupełniającym sumę ruchu w świecie, ruch bowiem ma naturalną tendencję do wyczerpywania się.

Angielski filozof w następujący sposób przeprowadza swoje rozumowanie. Pisze: „Jeśli siła zapoczątkowania ruchu jest sama w sobie możliwa oraz jest możliwe jej przekazywanie, to wobec tego stworzenie może być obdarzone taką siłą”²⁶. To, że siła zapoczątkowania ruchu, jest możliwa, dowodzi Clarke w ten sposób: gdyby nie istniała taka siła, ruch z konieczności byłby wieczny, nie posiadałby bowiem zewnętrznej przyczyny swego istnienia; i jako taki byłby konieczny. A przecież nie jest konieczny. Zatem istnienie ruchu byłoby sprzeczne, ponieważ jako wieczny nie miałby przyczyny, i jako niekonieczny także by jej nie posiadał. A wobec tego musimy przyjąć, że istnieje zasada lub moc zapoczątkowania ruchu, tą zasadą zaś może być jedynie przyczyna ostateczna. Pośrednie dowody znaleźć możemy we własnym doświadczeniu; w nim stwierdzamy namacalnie ową

²⁵ Zob. S. Clarke, *Remarks Upon a Book, entitled „A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty”*, w: *Demonstration...*, wyd. cyt., s. 135.

²⁶ S. Clarke, *Demonstration...*, wyd. cyt., s. 61.

siłę samoporuszenia – gdy potrafiemy, wtedy, kiedy chcemy, poruszyć jakąś częścią ciała; a dotyczy to nie tylko ciała, ale także umysłu, myśl bowiem nie potrzebuje impulsu zewnętrznego, aby się ujawnić; pogląd przeciwny jest sprzeczny z doświadczeniem²⁷.

Według Clarke'a, tak zresztą jak według Newtona, Bóg stale konserwuje świat w wymiarze istnienia; boskie działanie przejawia się w nieustannym podtrzymywaniu „bytów, sił, porządków, możliwości i ruchów wszelkich rzeczy”²⁸. Na tym właśnie polega nieogarnialna potęga majestatu Bożego. Ale taki świat, całkowicie zależny od Stwórcy, potrzebuje jego wsparcia także w uzupełnianiu siły potrzebnej do generowania ruchu, siła ta bowiem zanika, zatem niezbędna jest stała interwencja Boga. Słuszność koncepcji zanikania siły we wszechświecie była dla całego środowiska newtonowskiego potwierdzeniem jego niesamowystarczalności²⁹. Natomiast koncepcje w rodzaju Leibniza harmonii przedustawnej szły w zupełnie odmiennym kierunku, ograniczając wszechmoc Bożą, dlatego Clarke musiał zareagować na sarkastyczną uwagę niemieckiego polemisty, że zanikanie siły musiałyby prowadzić do nieporządku, a w ten sposób obniżałoby to rangę stwórczą Boga do poziomu rzemieślnika, poprawiającego defekty maszyny przez siebie uprzednio stworzonej. Zarzut Leibniza sugerował nieznaną jomość praw przyrody w taki sposób: „Gdyby siła czynna zanikała we wszechświecie na mocy praw naturalnych, które Bóg ustanowił, tak iżby musiał dać nowy impuls dla jej odnowienia, jak rzemieślnik musi zaradzić wadom swej maszyny, to nieporządek miałby miejsce nie tylko w odniesieniu do nas, lecz także w odniesieniu do samego Boga, który mógł go przewidzieć i użyć lepszych środków dla uniknięcia takiej trudności; jak też w rzeczywistości uczynił”³⁰. Bóg nie byłby prawdziwym Stwórcą, gdyby takim nieporządkiem nie potrafił zaradzić. A zatem argument autora *Teodycei* demaskował Boga z koncepcji Clarke'a i Newtona jako swoistego partacza. Odpowiedź Clarke'a rzeczywiście ociera się o pojęcie cudu, gdy odpowiada Leibnizowi: „To, że siły czynne istniejące we Wszechświecie same przez się ulegają zmniejszeniu i potrzebują nowych bodźców, nie jest bynajmniej brakiem dostosowania, nieładem czy niedoskonałością w dziele stworzenia świata, lecz jedynie następstwem natury rzeczy zależnych. Ta zależność rzeczy nie wymaga naprawy. Zupełnie ina-

²⁷ To aluzja do Kartezjańskiego dualizmu ciała i duszy. Por. René Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. Ludwik Chmaj, Warszawa 1986 (w szczególności Część pierwsza, art. XV–XVIII). Clarke utrzymuje, że dusza oddziałuje na ciało, jednak odbywa się to w sposób pośredni, albowiem nie jest ona obecna w każdej części ciała, oddziałuje więc na ciało za pośrednictwem mózgu, „czyli na niektóre nerwy i duchy, które z kolei wywierają wpływ na całe ciało zgodnie z prawami i związkami Bożymi”; *Trzecia odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 345.

²⁸ *Druga odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 334.

²⁹ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 258.

³⁰ *Trzecie pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 339.

czej przedstawia się sprawa z rzemieślnikiem robiącym machinę. Albowiem siły, dzięki którym machina działa, są zupełnie niezależne od twórcy”³¹.

Ta „machina” zawiera w sobie jeszcze jeden składnik, który wzbudził podejrzenia Leibniza. Przyciąganie, czyli grawitacja...Leibniz jako zwolennik „pełności” świata nie mógł znaleźć dostatecznej racji, która wytłumaczy oddziaływanie ciał na odległość, toteż jego uwaga, iż mielibyśmy do czynienia z prawdziwym cudem, jeśli ciała miałyby oddziaływać na odległość, jest na gruncie jego założeń całkowicie zrozumiała. Odrzucając przyciąganie pisze tak: „Zjawiskiem nadnaturalnym jest także to, że ciała przyciągają się z daleka bez żadnego pośrednictwa, oraz to, że ciało porusza się po linii kolistej zamiast oddalić się po stycznej, choć nic nie przeszkadza, aby się w ten właśnie sposób oddaliło. Jako że zjawiska te wcale nie dają się wytłumaczyć naturą rzeczy”³². W odpowiedzi na zuchwałą insynuację Leibniza (zarzut nieznamości praw natury musiał być potraktowany jako insynuacja) Clarke odpowiada za pierwszym razem spokojnie, sugerując, że przyciąganie odbywa się z udziałem Boga lub niematerialnych sił przez Niego stworzonych: „Przyciąganie się dwóch ciał *sans aucun moyen* nie jest zaiste cudem, lecz sprzecznością, albowiem zakłada to, że coś działa, tam gdzie go nie ma. Środek jednak, za pomocą którego dwa ciała przyciągają się wzajemnie, może być niewidzialny, niedotykalny i odmienniej natury niż mechanizm, mimo to, ponieważ działa prawidłowo i stale, może być zwany naturalnym, a jest przy tym znacznie mniej cudowny niż poruszanie się zwierząt, którego nigdy nie nazywa się cudem”³³. Leibniz zmusza Clarke’a do większej precyzji, dzięki czemu dowiadujemy się *expressis verbis*, że przyciąganie nie odbywa się bez pośrednictwa jakichś sił natury, aczkolwiek mogą to być siły o charakterze niemechanicznym. Świat Leibniza jest diametralnie różny od świata Newtonowskiego, którego w tej dyspucie Clarke jest rzecznikiem; w świecie Leibnizańskim natura nie może działać na odległość, a takie działanie, gdyby istotnie miało miejsce, musiałoby przywoływać kategorię cudu, ta zaś niweczyłaby samą próbę racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości; w istocie rzeczy Leibniz stawia zarzut irracjonalizmu. I pyta z nieukrywany sarkazmem, czy to Bóg służy za środek, dzięki któremu Słońce przyciąga poprzez pustą przestrzeń Ziemię; w takim razie zjawisko przyciągania musiałoby być cudem a nie zjawiskiem przyrodniczym, o ile by się założyło, że cuda w ogóle istnieją (w świecie zaprojektowanym według *harmonia praestabilita* na cuda nie ma miejsca). Leibniz po prostu dotyka słabszej strony newtonizmu. Rzeczywiście, także twórca mechaniki klasycznej zachowywał daleko idący dystans w stosunku

³¹ Trzecia odpowiedź Clarke’a, wyd. cyt., s. 345.

³² Czwarte pismo Leibniza, wyd. cyt., s. 354.

³³ Czwarta odpowiedź Clarke’a, wyd. cyt., s. 368.

do wyjaśnienia natury i mechanizmu przyciągania, jeśli słowo mechanizm może być tu użyte, skoro Newton, a także Clarke, co niebawem zobaczymy, skłaniają się do tajemniczych sił „niemechanicznych”, które współuczestniczą w przyciąganiu ciał. Leibniz pyta jak gdyby jego zwyczajstwo było w zasięgu zaledwie kilku decydujących i ośmieszających przeciwnika zdań: „A może są to jakieś substancje niematerialne lub duchowe promienie, czy jakaś przypadłość bez substancji, odbicie niby intencjonalne lub inne *nie wiadomo co*, które by miało stanowić ów rzekomy środek? Rzeczy, jakich się chyba ma pełno w głowie, a nie wyjaśnia się sobie wystarczająco”³⁴.

Wyjaśnienia Clarke’a Leibniza nie przekonały, i chyba nie mogły, różnice metafizyczne bowiem były gigantyczne: określa je Leibniz jako niezrozumiałe i bezpodstawne; co więcej, takie wyjaśnienia są nierozumne i muszą być określone mianem cudu, jeśli nie daje się wytłumaczyć przyciągania w oparciu o naturalny bieg natury: „Jeśli – pisze Leibniz – ten środek powodujący prawdziwe przyciąganie jest stały, a równocześnie nie daje się wytłumaczyć siłami stworzeń i jest przy tym wszystkim prawdziwy, to stanowi cud nieustanny. Jeśli zaś nie jest cudowny, to jest fałszywy; jest to rzecz chimeryczna, ukryta jakość scholastyczna”³⁵.

Formalnie Leibniz ma rację, choć, jak wiemy, nie merytorycznie: jeśli nie daje się jakiegos zjawiska wyjaśnić prawami natury, to inna próba ukazania mechaniki tego zjawiska wprowadza wartości i kategorie tajemne, z pogranicza nauki, alchemii, magii. Zatem zarzut niemieckiego filozofa miał niezwykle kaliber, szczególnie bolesny dla takiego geniusza nauki jak Newton, którego, podkreślmy to, Clarke był w tej polemice w znacznym stopniu adwokatem.

Clarke odpowiada, że przyciąganie, „wzajemne zdążanie ku sobie ciał” jest faktem potwierdzonym obserwacjami i jeśli Leibniz ma jakieś rozwiązanie, powinien je natychmiast przedstawić, ku pożytkowi wszystkich, którzy się tą kwestią zajmują. Natomiast Leibniza „wielka zasada racji dostatecznej” niczego nie wnosi do rozstrzygnięcia tego trudnego problemu, „sprowadza się jedynie do słów”, pisze angielski polemista. Clarke nie przeczy, że należy wyjaśniać świat i to, co nań się składa, ale czasami racje wyjaśniające są – można by rzec – względem siebie symetryczne i nie pozostaje nic lepszego, jak odwołać się do woli Bożej jako racji dostatecznej.

Bez wątpienia sugestia Leibniza, iż przyciąganie jest cudem, musiała być tym, co w pierwszej kolejności należy całkowicie zneutralizować i stanowczo odrzucić, dlatego Clarke tłumaczy tak skrupulatnie, dlaczego „fakt” przyciągania się ciał nie jest żadną miarą zjawiskiem cudownym; nie chodzi tu przecież o zwykłą

³⁴ *Piąte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 411.

³⁵ *Piąte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 412.

dyskusję teologiczną, a o samą kwintesencję „naukowego”, czyli „filozoficznego” wyjaśniania świata. Cud, pisze Clarke, to coś, co zdarza się rzadko i z tego powodu jest uznawane za nadnaturalne i niezwykle. W istocie rzeczy Bóg może uczynić wszystko, zatem dla Boga nie ma różnicy między „naturalnym” a „niezwykłym”; to tylko dla nas stanowi odmienność, albowiem patrzymy na zjawiska sprawiane przez Stwórcę poprzez częstotliwość ich występowania. Co zaś się tyczy grawitacji... „Bardzo nierozumną rzeczą – pisze Clarke – jest nazywanie przyciągania cudem; nie jest to termin filozoficzny, tym bardziej że już tyle razy stwierdzano, iż przez ten termin nie rozumiemy przyczyny przyciągania się wzajemnego ciał, lecz jedynie skutek, czyli samo zjawisko oraz prawa czy proporcje tej dążności odkryte dzięki doświadczeniu, bez względu na to, jaka jest tego zjawiska przyczyna”³⁶. To ważne wyznanie Anglika już wcześniej umknęło uwadze Niemca: Clarke nie wie, albo jeszcze nie wie, co jest przyczyną grawitacji, ale że jest ona faktem, o to nie warto kruszyć kopii. Ale jeśli Leibniz świadomie i z premedytacją pomija ten aspekt problemu, powinien zdać sobie sprawę, że z punktu widzenia racjonalności to właśnie jego własna koncepcja jest doktryną nieustającej cudowności: „Jeszcze bardziej nierozumne wydaje mi się nieuznawanie ciężenia lub przyciągania jako faktycznego zjawiska w tym znaczeniu, w którym jest ono oczywiście faktycznym zjawiskiem natury, spodziewając się równocześnie, że może zostać przyjęta tak dziwna hipoteza jak *harmonia praestabilita*”³⁷. A ta „dziwna hipoteza” nie rozwiązuje żadnych kwestii, za to mnoży nierozstrzygalne pytania.

³⁶ *Piąta odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 434.

³⁷ Tamże, s. 434. Dalej znajdujemy taką krytykę całej filozofii Leibniza, którą warto pokazać w całości argumentacyjnej: „Według tej hipotezy dusza i ciało człowieka nie mogą wpływać wzajemnie na swe ruchy i doznania, podobnie jak dwa zegary, które mimo największej odległości między sobą chodzą podobnie, nie wywierając na siebie wzajemnie żadnego wpływu. Co więcej zakłada się, że Bóg, przewidując skłonności duszy każdego człowieka, tak pomyślał na samym początku wielką maszynę materialnego wszechświata, by w ciałach ludzkich, jako częściach tej maszyny, właściwe ruchy pobudzone zostały jedynie przez niezbędne prawa mechaniki. Czy jest jednak rzeczą możliwą, by ruchy tego rodzaju i tak różnorodne, jak te, które zachodzą w ciele ludzkim, były wykonywane tylko przez mechanizmy, bez żadnego wpływu woli i umysłu? Człowiek może przewidzieć i postanowić na miesiąc wcześniej, co będzie robił w określonym dniu i o określonej godzinie. Czy można więc wierzyć, że ciało podporządkuje się dokładnie decyzjom umysłu człowieka wyłącznie przy pomocy prostej siły mechanicznej, którą świat materialny otrzymał pierwotnie w chwili stworzenia? Według tej hipotezy wszelkie dowody filozoficzne oparte na zjawiskach i doświadczeniu są zbędne, jeśli bowiem prawdą jest, że istnieje *harmonia praestabilita*, wówczas człowiek zaiste nie widzi, nie słyszy i nie czuje nic, ani też nie porusza swego ciała, a tylko śni, że widzi, słyszy, czuje i porusza się. Skoro zaś uda się świat przekonać, że ciało ludzkie jest tylko maszyną i że wszystkie jego pozornie swobodne ruchy są jedynie powodowane przez konieczne prawa mechanizmów cielesnych bez żadnego wpływu lub oddziaływania duszy na ciało, wówczas ludzie dojdą wkrótce do wniosku, że maszyna ta jest całym człowiekiem i że dusza harmoniczna zawarta w hipotezie o *harmonia praestabilita* jest jedynie złudzeniem lub snem”; tamże, s. 434–435. A zatem koncepcja Leibniza, jako w istocie materialistyczna, jest także antyreligijna, zagraża ona bowiem duchowej stronie ludzkiego bytu, stronie otwartej na byt najwyższy.

Argumentacja Clarke'a jest przemyślana; zmierza w kierunku dopuszczenia do głosu wyjaśnień odwołujących się do sił niemechanicznych, skoro przy pomocy pojęcia mechanizmu nie wyjaśnimy ani ruchów planet i komet, ani poruszania się zwierząt i ludzi; po prostu, musimy do zasad mechanicznych dodać zasadę rozumności i aktywności, której siła tłumaczenia świata jest nie mniejsza niż zasad mechanicznych. Za zasadą rozumności stoi rzecz jasna sam Stwórca. Leibniz i filozofowie tacy jak Spinoza, a w pewnej mierze także Descartes, choć mówią o Bogu, odbierają Mu jednak faktycznie władzę nad światem, każąc wykonywać tylko to, co i tak czynią ich filozoficzne mechanizmy. W istocie odbierają Bogu wolę czynienia tego, co uważa On za słuszne, czyli odbierają woli boskiej suwerenność, nakazując niejako Bogu być towarzyszącym dodatkiem do doskonale funkcjonującej maszyny wszechświata. W takim razie Bóg nie jest potrzebny.