

# Mieczysław Gordon

---

## Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła

---

Studia Philosophiae Christianae 24/2, 101-114

---

1988

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.

MIECZYŚLAW GORDON

## LEIBNIZA KONCEPCJA RODZAJÓW I GENEZY ZŁA

0. Wstęp. 1. Leibniz przeczy, by zło było jakimś bytem i odrzuca mazdeizm Bayle'a. 2. Co Leibniz rozumie przez „wolę” i jakie rodzaje woli wyróżnia? 3. Co Leibniz nazywa „dobrem—” lub „złem metafizycznym”? 4. A co to jest zło moralne. 5. Spór Leibniza z Kartezjuszem o to, czy ten dobry Bóg dekretuje ludzkie grzechy i potępienie. 6. A czym jest zło fizyczne (cierpienie) i jaka jest jego rola? 7. Boskie miłosierdzie i sprawiedliwość rozwiązują dylemat zła moralnego.

### WSTĘP

Problem istoty i genezy zła, pojętego jako cierpienie lub jako przewinienie, tj. grzech, Leibniz stawia i usiłuje rozwiązać zwłaszcza w swej Teodycei. Otóż ciekawą ocenę wywodów tego filozofa, rozpatrywanych na szerokim tle walki światopoglądu laickiego z chrześcijańskim, daje Georg Krüger, autor Wstępu do niemieckiego wydania przekładów prac Leibniza.

Wymieniony komentator wskazuje na to, że Leibniz na próżno usiłował pogodzić pogląd na fakt krzewienia się na świecie zła moralnego i cierpienia, wypowiediany wprawdzie jeszcze w obrębie chrystianizmu, ale już przez buntowników takich, jak Kalwin i Kartezjusz, — z ortodoksyjnym stanowiskiem św. Augustyna, który „żyje z Bogiem w zażyłości wasala ze swym księciem” w ramach „ludzkiej wspólnoty z bóstwem”. Ale Leibniz, który głosi miłość Boga w miejsce strachu i odpiera zarzuty stawiane „despotycznemu Bóstwu” — przytacza argumenty wcale nie przekonujące. Oto bowiem jego matematyczno-metafizyczne dowody na rzecz „najlepszego z możliwych światów”, jego mentalność meża stanu, który „niezadowolonym poddanym wskazuje ich miejsce właściwe” i „troszczy się o ich merkantylny dorobek” — mogły być „wzięte przez zrywającego z Bogiem, nowoczesnego myśliciela, takiego Bayle'a lub Voltaire'a, za szyderstwo jedynie”.

Toteż autor Teodycei — czytamy dalej — który „uznał z absolutną powagą i namaszczeniem zepsucie świata przez grzech, a więc zło w rozumieniu chrześcijańskim ... i odpusz-

czenie winy przez ofiarę Chrystusową” — otworzył pole dla krytyki, której nawet jego talent nie zdołał przewyciężyć.

Krüger dodaje, że ów problem genezy i istoty zła prze-wija się przez cały wiek XVIII. Kant uznał go za nierozwią-zalny, a Hegel usiłował sformułować po nowemu. Natomiast u skrajnego przeciwnika chrystianizmu i w ogóle wszelkiej religii, Nitschego, staje się on pytaniem o sens życia, „o uspra-wiedliwienie istnienia w ogóle”<sup>1</sup>.

My zaś podejmiemy w pracy niniejszej próbę wyjaśnienia genezy zła, zgodnego z Chrystianizmem, a wolnego od sprzecz-ności czy niekonsekwencji.

### 1. LEIBNIZ PRZECZY, BY ZŁO BYŁO JAKIMS BYTEM I ODRZUCA MAZDEIZM BAYLE'A

Leibniz wskazuje na to, że dawniej na pytanie o przyczynę zła odpowiadano, iż leży ono w materii, która miała być nie stworzona przez Boga i odeń niezależna. Natomiast obecnie ci, co materię uznali za twór Boski, upatrują istotę zła w nie-doskonałości: tak przyrody, jak świata duchów. Bo oto zanim jeszcze grzech został popełniony, niedoskonałość stworzenia miała się ujawnić w jego ograniczoności<sup>2</sup>.

AUTOR Teodycei polemizuje też z Bayle'em, który nawią-zując do nauki Zaratustry, widzi w owej niedoskonałości wynik ścierania się dwu suwerennych pierwaistków: Ormuzda i Arymana. Dobra i Zła<sup>3</sup>.

Leibniz tak streszcza rozważania Bayle'a:

Oto ciała niebieskie, świat fizyki ziemskiej oraz roślin i zwierząt — zdają się potwierdzać hipotezę harmonii uni-wersalnej, świadczyć o jedynowładztwie Boga jako pierwiastka dobra. Jednakże mieszkaniac tego świata, człowiek, nasuwa poważne wątpliwości, czy to Dobro panuje wyłącznie. Że lu-dzie podlegają mocy Zła, o tym świadczą choćby więzienia i szpitale. Z drugiej jednak strony, przeciw wyłączności pano-wania Zła można przytoczyć wiele przykładów cnoty i szczę-śliwości. „Bo gdyby było jedynie to, co złe i nieszczęśliwe —

<sup>1</sup> Patr: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Die Hauptwerke*. Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1933. S. XXX—XLII.

<sup>2</sup> *Teodycea*, §§ 20—21; ss. 114—115 (w ten sposób bowiem będą po-dawane paragrafy Leibniza pracy: *Essais de Theodicee ...* oraz strony z VI tomu wydania *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wil-helm Leibniz*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt, Berlin 1885).

<sup>3</sup> *Teodycea*, § 144, s. 195.

powiada Bayle — wówczas nie byłoby potrzeby sięgać po dwoistość zadań”<sup>4</sup>.

Odpowiedź Leibniza uwzględnia trzy aspekty:

Najpierw wskazuje on — za św. Augustynem<sup>5</sup> — że zło nie jest jakąś istnością, bytem czy zasadą, a jedynie brakiem. Tak jak zimno nie jest czymś istniejącym pozytywnie, lecz jedynie brakiem ciepła; jak ciemność — to tylko brak światła, podobnie zło — to tylko nieobecność dobra, albo dobro mniejsze<sup>6</sup>.

I „nie kwalifikuje się zła w sposób właściwy, gdy się mu przyporządkowuje jakieś principia malefica”, tak jakby się przyporządkowało czemuś zimnemu principium frigidum<sup>7</sup>.

Następnie Leibniz twierdzi, że możliwość zła tkwi w Boskim rozumie, który jest „dziedziną Prawd Wiecznych”. Tam też szukać należy nie przyczyny sprawczej (causae efficientis), lecz racji idealnej zła jak i dobra. Bo „niezmierzona dziedzina Prawd Wiecznych obejmuje całość możliwości”. Musi być nieskończenie wiele światów możliwych; zło musi się zawierać w niejednym z nich i musi tkwić także w najlepszym z nich. I to nakłoniło Boga do dopuszczenia zła”<sup>8</sup>.

Po trzecie, Leibniz nawiązuje do porównania św. Augustyna: ciemnych barw na obrazie, podkreślających blask jasnych<sup>9</sup>, ilustrujące pogląd, jakoby zło, rozpatrywane w całości universum, miało podkreślać jego doskonałość. „Jest tu tak — mówi Leibniz — jak przy perspektywicznych wymysłach, w których określone rysunki są pozornie całkiem pogmatwane,

<sup>4</sup> *Tamże*, §§ 144—149; ss. 195—198.

<sup>5</sup> Patrz Sw. Augustyn: *Państwo Boże*. Poznań 1934. Księga XII, Rozdz. VII, ss. 252—253: „Niechże nikt nie poszukuje sprawczej przyczyny woli złej; bo nie jest ona sprawcza czyli czynna lecz jest odczyniająca, tak jak i zła wola nie jest czynieniem, lecz odczynianiem, odstąpieniem ... Chcieć odnaleźć tych odstępstw przyczyny, które, jak powiedziałem, nie są sprawcze, lecz są brakujące, znaczy to tyle, jak gdyby ktoś chciał widzieć ciemności, albo słyszeć milczenie”.

<sup>6</sup> *Teodycea*, § 153; s. 201.

<sup>7</sup> *Tamże*, § 152; s. 200.

<sup>8</sup> *Tamże*, § 20; s. 115.

<sup>9</sup> Sw. Augustyn, l. c., Księga XI, Rozdz. VI, s. 190: „... i zła wola, co porządku natury swej zachować nie chciała, nie zdołała się przeto wyłamać spod praw Boga sprawiedliwego, wszystko dobrze porządkującego; albowiem jak obraz, wraz ze swymi ciemnymi barwami, w stosownym miejscu nakreślonymi, piękny jest, tak i całość wszech rzeczy, gdyby się w nią wpatrzeć można, nawet wraz z grzesznikami, piękna jest, chociaż gdy się z osobna samych grzeszników rozpatruje, brzydota ich jest wstrętna”.

dopóki się nie spojny na nie z właściwego punktu widzenia, albo dopóki się nie patrzy na nie z pomocą określonych szkieł czy luster”<sup>10</sup>.

## 2. CO LEIBNIZ ROZUMIE PRZEZ „WOLĘ” I JAKIE RODZAJE WOLI WYRÓŻNIA?

Posługując się wyrazem „wola” dla oddania sensu, jaki Leibniz wiąże z łacińskim słowem „voluntas” i francuskim „volonté”, musimy wyróżnić kilka odcieni pojęciowych. Raz chodzi mianowicie o jakies życzenie sobie czegoś czy postanowienie ogólne; innym razem o postanowienie konkretne, by tak a tak działać; w jeszcze innym wypadku o decyzję bezpośrednio poprzedzającą i determinującą czyn, postępек. Odpowiednio też, a za wzorem scholastyków, autor Teodycei charakteryzuje naturę woli i wyróżnia kolejno jej „stopnie”.

I tak, wola, która polega na skłonności do urzeczywistnienia czegoś ze względu na zawarte w nim dobro, zwie się „antycedentną”, kiedy abstrahując od wyróżnienia dóbr konkretnych, stanowi tendencję ogólną ku temu, co się za dobro uznaje. „Bóg więc zmierza ku wszelkiemu dobru jako takiemu”. Otóż Boska wola antycedentna stanowi „zdecydowaną skłonność do uświęcenia i zbawienia wszystkich ludzi, do wykluczenia grzechu i nie dopuszczenia, by zostali potępieni”. Rzecz by można, mówi Leibniz, iż jest to wola skuteczna sama w sobie (que cette volonté est efficace de soy), czyli że „spowodowałaaby wynik, gdyby nie było jakiejś mocniejszej racji, która by do niego nie dopuściła”. Nie jest bowiem ona jeszcze ostatecznym impulsem, tj. „wolą sprawczą (volonté consequence)”. Bo rządząca nią reguła stwierdza, „że się nie omieszka nigdy uczynić tego, czego się chce, gdy się to uczynić może”. Bóg zaś jest wszechmocnym panem wszystkiego. A więc ta „wola sprawczą, ostateczną i decydującą stanowi rezultat końcowy wszystkich decyzji antycedentnych: i tych, co stanowią tendencje ku dobru, jak i tych, które sprzeciwiają się złu”. A zatem współdziałanie wszystkich tych tendencji, decyzji poszczególnych, pociąga za sobą wolę sumaryczną<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Teodycea*, § 147; s. 197.

<sup>11</sup> *Tamże*, § 22; ss. 115—116. Leibniz widzi tu analogię ze sformułowanym przez siebie prawem ruchów złożonych w fizyce, wedle którego ruch jakiegokolwiek ciała stanowi wypadkową wektorów wszystkich na nie działających w danym miejscu i czasie sił.

### 3. CO LEIBNIZ NAZYWA „DOBREM —” LUB „ZŁEM METAFIZYCZNYM”?

Leibniz wyróżnia dobro trojakiemu rodzaju: że zaś zło uznał za brak dobra, więc też odpowiednio — i zło trojakiemu rodzaju. „Można”, powiada, „używać termiu «zło» w sensie metafizycznym, fizycznym i moralnym. Zło metafizyczne polega po prostu na niedoskonałości, zło fizyczne na cierpieniu, a zło moralne na grzechu”<sup>12</sup>.

I właśnie w odniesieniu do kategorii dobra metafizycznego pojawia się u Leibniza termin i pojęcie „najlepszego z możliwych światów”, stanowiące źródło wielu nieporozumień.

Oto autor Teodycei przeciwstawia się tezie skrajnego determinizmu Spinozy, jakby wszystko, co rzeczywiste, było konieczne. Wprowadza mianowicie rozróżnienie konieczności „geometrycznej” czyli „metafizycznej”, spod której nie podobna się wyłamać, oraz konieczności „moralnej”, jaka nie przymuszając, nakłania do realizacji tej spośród możliwości, którą zaleca prawo wyboru tego, co lepsze (*lex melioris*) czyli zasada stosowności (*principe de convenance*). Powyższa norma etyczna, z którą zgodność tworzy dobro, miała też nakłonić Boga do stworzenia najlepszego spośród nieskończonego wielu możliwych światów. A za najlepszy uznać należy, zdaniem Leibniza, najbogatszy i najoszczędniejszy, tj. taki, w którym wzajemnie się splatające i zazębiające prawidłowości pozwalają zmieścić najwięcej bytów.

Dobro metafizyczne polega przeto na maksymalnej „stosowności”. Odwrotnie, zło metafizyczne byłoby jej odrzuceniem<sup>13</sup>.

Dopiero co przypomniane, nazbyt szerokie ujęcie przez Leibniza tak dobra, jak i zła, stało się też przyczyną wielu nieporozumień. O ile bowiem ogólnie jest przyjęte przypisywanie pozytywnej oceny etycznej: „dobry” — zasłudze, a negatywnej: „zły” — grzechowi; a także tej pozytywnej oceny czemuś pomyślnemu, negatywnej cierpieniu — o tyle raziło wielu czytelników utożsamienie kwalifikacji: „stosowny” z „dobry” i „niestosowny” ze „zły”.

A podobnie jak mylące było nazywanie „najlepszym” tego, co najlepiej uporządkowane, mylące też było nazywanie przez Leibniza „wolną wolą” zdolności istot rozumnych dokonywania wyboru spośród decyzji możliwych, czyli wyznaczonych nie przez konieczność „metafizyczną” — lecz przez racje (tj. pra-

<sup>12</sup> *Tamże*, § 21; s. 115.

<sup>13</sup> *Tamże*, § i s. te same.

widłowości) i przyczyn (tj. fakty) natury przyrodniczej lub psychicznej. Bo autor Teodycei nazywa „chimerycznymi” wywody scholastyków, którzy wyobrażają sobie, jakoby przyszłe „swobodne przypadki” miały być wolne wobec ogólnych „reguł” przyrody. Wszak zawsze jest jakaś przeważająca racja — twierdzi — która doprowadza wolę do określonego wyboru. A dla przypisania człowiekowi wolności wystarcza, że owa racja „nakłania”, a nie „przymusza”<sup>14</sup>.

Jak zobaczymy dalej, Leibniza twierdzenie o obdarzeniu ludzi przez Boga tak pojętą „wolną wolą” okaże się nieskuteczne dla odparcia stawianego Stwórcy zarzutu, iż nie tylko zezwolił, lecz nawet zdecydował, że określeni ludzie wtedy a wtedy zgrzeszą.

A takie właśnie zarzuty postawił Bogu Kartezjusz.

#### 4. A CO TO JEST ZŁO MORALNE?

Omawiając argumentację Bayle’a przeciw wyłączości pierwiastka dobra oraz replikę Leibniza, widzieliśmy, jak pierwszy kładł nacisk na zło moralne i fizyczne, drugi zaś na „metafizyczne”. Ostatnio też mówiliśmy o tym, jak autor Teodycei identyfikuje pojęcie „stosowności” (*convenance*) z pojęciem „słusznosci” (*justice*). — Ale w streszczeniu odpowiedzi Bayle’owi pominęliśmy pewne plastyczne porównanie, w którym uwzględnione zostały założenia wszystkich trzech rodzajów dobra i zła — nawet z przewagą sprawy winy i kary:

Oto Bóg — mówi Leibniz — uczynił człowieka „odbiciem Boskości”, obdarzając go rozumem. Pozwala mu też rządzić się samemu w określonym szczupłym zakresie. On sam dba o jego byt, siły i rozum, ale dając wolną wolę, otwiera dlań pole do działania. Ale Bóg prowadzi grę z owymi małymi bożkami — podobnie jak my z naszymi dziećmi które tak są nią przejęte, iż nie spostrzegają, że to my sami je pobudzamy lub hamujemy wedle własnego widzi-mi-się”. Ale człowiek popelnia też wielkie błędy, gdy poddaje się namiętnościom miast słuchać rozumu. I wtedy „Bóg karze go za to, bądź jak ojciec i nauczyciel, który utrzymuje dzieci w ryzach ..., bądź jako sprawiedliwy sędzia, który karze za wiarołomstwo”. Zło takie ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy owo stworzenie rozumne i jego światek zderzają się z innymi podobnymi. Bóg jednak z niewiarygodną umiejętnością wykorzystuje również

<sup>14</sup> *Tamże*, § 45; ss. 127—128.

błędy tych małych bożków dla podkreślenia doskonałości Swego wielkiego wszechświata<sup>15</sup>.

Otóż jak zobaczymy później, powyższe porównanie Leibniza mogłoby stanowić dość wierną ilustrację do stanowiska ortodoksyjnego Chrystianizmu — gdyby występujące tam pojęcie „wolnej woli” było użyte w tradycyjnym, a nie deterministycznym sensie.

Ale Leibniza szersze wyjaśnienie, co należy rozumieć przez „dobro” i „zło moralne”, tj. przez postępowanie „słuszne” lub „niesłuszne” — znaleźć można w jego pracach z zakresu prawnawstwa:

I tak, w *Juris et aequi elementa* czytamy, że „słuszność jest to dbałość o czynienie innym dobra, a nie czynienie zła — dla zapewnienia, poprzez takie postępowanie, dobra sobie i nie narażanie się na zło, tj. dla uzyskania nagrody lub uniknięcia kary”<sup>16</sup>.

W artykule zaś *Meditation sur la notion commune de la justice* pisze Leibniz: „Słuszność nie jest niczym innym jak tym, co się zgadza z mądrością i dobrocią, ze sobą połączonymi. Celem dobroci jest największe dobro. Ale ażeby je rozpoznać, potrzeba mądrości, która nie jest niczym innym, jak znajomością dobra, podczas gdy dobroć nie jest niczym innym jak skłonnością do czynienia dobra wszystkim i do przeszkadzania złu ... A tak mądrość jest w umyśle, a dobroć w woli, słuszność zaś jest i w jednym, i w drugim”<sup>17</sup>.

Jeżeli zaś odniesiemy te ustalenia do mądrości Bożej i Boskiej dobroci, to otrzymamy rozwiązanie przez Leibniza dylematu: czy dobrem jest to, co Bóg uznał za dobre — czy Bóg jest dobry, ponieważ czyni zadość normie dobra, zawartej w Jego rozumie.

Otóż, jak wiadomo, pierwszą odpowiedź dał Kartezjusz; drugą dał autor *Teodycei*. A jego odpowiedź głosi, że oto Bóg posiada mądrość, którą objęte są nie tylko te „Prawdy Wieczne”, które odnoszą się do stosunków logicznych i matematycznych, lecz także te, w których zawarte są normy dobra i zła. I właśnie działanie Boga, zgodne z zawartymi w Jego umyśle postulatami etycznymi, czyni Go Dobrem Najwyższym. Aprioryczne zaś poznanie przez ludzi tychże norm nakłania ich wolę ku decyzjom i czynom dobrym. Jednakże u człowieka

<sup>15</sup> *Tamże*, § 147; s. 197—198.

<sup>16</sup> Patrz: *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften von Georg Mollat*. Leipzig 1895, s. 14.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 48.



toczy się z reguły walka między motywami przytoczonymi przez rozum a pobudkami nasuwanymi przez namietności — tak że decyzja, dobra lub zła, należy do „wolnej woli”.

Powracając raz jeszcze do decyzji i wyroków Boskich w interpretacji Leibniza, przytoczymy pewną jego wypowiedź doniosłą z Teodycei: Oto „dwie zasady ... znajdują się w Bogu, mianowicie Jego rozum i Jego wola. Rozum dostarcza poznania zła, nie tracąc przy tym własnej czystości, sam przez to złym się nie stając. Ukazuje on Natury takimi, jakimi są w Prawdach Wiecznych. Zawiera on w sobie podstawę dla dopuszczenia zła. Wola zaś kieruje się ku dobru. Dodajmy do tego trzecią zasadę: Moc. Poprzedza ona nawet Rozum i Działanie. Ale działa tak, jak wskazuje Rozum, a żąda Wola”<sup>18</sup>.

##### 5. SPÓR LEIBNIZA Z KARTEZJUSZEM O TO, CZY TEN DOBRY BÓG DEKRETUJE LUDZKIE GRZECHY I POTĘPIENIE

W mym artykule „O krytyce przez Leibniza kartezjańskiej wersji dualizmu”<sup>19</sup> ukazałem wahania Descartes'a między akceptacją a odrzuceniem wolności woli rozumianej w sposób tradycyjny, tj. jako możliwości wyboru „spontanicznego”, nie przesądzonego przez określone racje-prawa i racje-przyczyny — które to wahania zawarte są w książce „Zasady filozofii”. Kartezjusz mówi tam mianowicie, że przyjęcie owej wolności mogłoby być pojęte jako odrzucenie wszechmocy Boga, wykluczającej czynienie czegokolwiek, „co by nie było przedtem przez Niego zarządzane”. Kartezjusz skłaniał się więc w tej pracy ku tradycyjnemu rozumieniu wolności woli, podając, iż przemawia za nim nasze poczucie oczywistości (a więc intuicja intelektualna).

Descartes jednak to samo zagadnienie rozważa w swej korespondencji z Księżniczką Elżbietą — i tam rozstrzyga je inaczej. Zdaje się mianowicie wątpić w możliwość pogodzenia dobroci Bożej ze stworzeniem wielu ludzi, którzy mieli zgrzeszyć i być potępieni — który to problem powstaje nieuchronnie przy odrzuceniu rozumianej po katolicku wolności woli.

Leibniz przytacza porównanie Kartezjusza z jednego z wymienionych listów: Oto pewien monarcha zakazał pojedynków swoim szlachcicom. Wiedział on jednak, że dwóch spośród nich na pewno stoczy walkę, gdy tylko się spotkają. A marnsze właśnie chodziło o to, by się oni pojedynkowali. Toteż

<sup>18</sup> *Teodycea*, § 149; ss. 199—200.

<sup>19</sup> *Studia Philosophiae Christianae*. ATK, 21(1985)I.

w zaplanowanych posunięciach stworzył sytuację przesadzającą ich spotkanie. Faktycznie też się spotkali i stoczyli pojedynek. A zatem sprzeciwili się zakazowi monarchy. Ponieśli też karę. Bo o przystąpieniu do pojedynku zdecydowała przeciwie ich „wolna wola”.

Leibniz cytuje też końcową uwagę Descartesa: „Co zaś król mógł uczynić posługując się wolną wolą swych poddanych, to czyni Bóg, który przewiduje na nieskończenie długi dystans i posiada moc kierowania wszystkim ludźmi. Zanim posłał On nas na świat, wiedział dokładnie, jakie miałyby być wszystkie skłonności naszej duszy. On je wszystkiet sam w nas wpoił. On też na zewnątrz nas tak ustawił wszystkie inne rzeczy, by się w tym a tym czasie prezentowały naszym zmysłom i ze względu na które — wiedział — nasza wola będzie tam a tam skierowana.

I Kartezjusz dodaje: „Tu więc należy wyróżnić niejako dwa stopnie chcenia: wolę wyrażoną przez zakaz pojedynkowania się szlachty; oraz wolę, by w danym wypadku zakaz ten nie był spełniony”<sup>20</sup>.

Ale Leibniz odpowiada na powyższe rozważania Descartesa, że owo dopuszczenie do spotkania i pojedynku dwu szlachciców — po uprzednim zakazie pojedynków — wynikało ze słabości monarchy. „Bóg natomiast, który wszystko może, co tylko przynależy do sfery możliwości, dopuszcza grzech jedynie dlatego, że dla jakiegokolwiek istoty byłoby niemożliwością uczynić lepiej”. A tak „niedoskonałość odrębnych istot stworzonych — w stosunku do całości (świata) przyczynia się do doskonałości Stwórcy i spotęgowania Jego chwały”<sup>21</sup>.

Leibniz zarzuca też Kartezjuszowi, iż „nazbyt bezceremonialnie wyraża się o woli Bożej mówiąc, jakoby Bóg nie tylko był świadom tego, że nasza wolna wola nakłoni nas do tego a tego, ale sam chciał tak, jakkolwiek nie zastosował w tym celu przymusu”.

Dalej autor *Teodycei* omawia inny list Leibniza do Księżniczki Elżbiety, w którym pisze, że w człowieku nie pojawia się żadna, nawet najbardziej błaha myśl, której by Bóg nie życzył Sobie już przed wiekami. I Leibniz robi uwagę: „Sam Kalwin nigdy nie wypowiedział się równie ostro”<sup>22</sup>.

Wreszcie Leibniz, który, jakżeśmy widzieli, ukazał imputo-

<sup>20</sup> *Teodycea*, § 162; s. 206.

<sup>21</sup> *Tamże*, § 165; s. 208.

<sup>22</sup> *Tamże*, § 164; s. 207.

wanie Bogu przez Descartesa faktycznego sprawstwa zła moralnego, przytacza „nazbyt szkaradne” zarzuty tych, „którzy chcieliby wierzyć, jakoby Bóg nie miał żadnej innej racji dopuszczenia grzechu, jak tylko stworzenie okazji, aby większości ludzi wymierzyć sprawiedliwość w postaci kary oraz spełnić akty miłosierdzia wobec garstki wybranych”. Na przykład porównywano Boga do Kaliguli, który tak drobnym pismem sformułowane zarządzenia kazał umieszczać wysoko, iż poddani się z nim zapoznać nie mogli; za nieposłuszeństwo zaś karał srogo. Porównywali też do Tyberiusza, który z pomocą nasłanego zbira uchylił wobec córki Seiensa prawo, zabraniające wymierzania określonej kary dziewicom<sup>28</sup>.

Jednakże chociaż Leibniz oburza się na ostre sformułowania Kartezjusza i innych krytyków Boga, podziela on w gruncie rzeczy założenie ich wszystkich, że nie ma i być nie może czegoś takiego jak wolna wola w tradycyjnym sensie, tj. zdolność podejmowana decyzji i dokonywania czynów nie zdeterminowanych przez jakiegokolwiek racje i przyczyny. A przecież — odpowiedzmy Leibnizowi — bez przyjęcia owej indeterministycznie rozumianej wolności woli w ogóle nie podobna mówić o normach moralnych czyli postulatach głoszących, co się postanawiać i czynić powinno, a czego nie wolno. Wszak sama koncepcja dobra czy zła moralnego staje się fikcją, kiedy każda decyzja okazuje się wyznaczona przez determinujące ją warunki (wewnętrzne lub też zewnętrzne).

To prawda, że każdy z dwu omawianych tu filozofów inaczej tłumaczy ingerencję Boga, która miałaby wieść ku dopuszczeniu, czy nawet spowodowaniu zła moralnego. Mianowicie Descartes, wyróżniający jedynie zło moralne i zło fizyczne, wręcz utrzymuje, że każdy czyn wzięty oddzielnie, jaki spełnia człowiek, przewidziany jest przedwiecznie przez Boga z góry wyznaczającego determinujące go warunki zewnętrzne i wewnętrzne, a zarazem zakwalifikowany jako dobry lub zły ze względu na arbitralnie przez Boga ustalone normy.

W świetle zaś takiego postawienia sprawy wymierzona w Boga krytyka zawiera też zarzut, iż zło „fizyczne”, tj. cierpienie, niesłusznie jest uważane za karę, skoro przecież nie było faktycznie winy: Wszak wszechmocny Bóg zarazem poddyktował ludziom nakazy i zakazy wedle Swego widzi-mi-się, jak i sam wiódł każdego człowieka do czynów zgodnych lub niezgodnych z owymi postulatami.

<sup>28</sup> Tamże, § 166; s. 209.

Odnośny wywód Leibniza jest natomiast o wiele bardziej zagmatwany. Bo Leibniz nie tylko zrywa z tradycyjnym rozumieniem wolności woli, lecz także obok zła „moralnego” i „fizycznego” wyróżnia jeszcze „metafizyczne”. A czyni to, jakżeśmy widzieli, dla utożsamienia tego, co „stosowne”, z tym, co „słuszne” czyli dobre. Wszak jedynie w świetle tej identyfikacji da się pojąć ów „najlepszy z możliwych światów”.

I właśnie w replice Kartezjuszowi Leibniz wypowiedział pogląd, iż zło, rozumiane jako grzech lub cierpienie, które miało być udziałem określonych ludzi, Bóg dopuścił dlatego, że stanowili oni składniki tego możliwego świata, który miał powołać do istnienia jako „najstosowniejszy”, a więc najlepszy „metafizycznie”. Leibniz też na pytanie, czy sam Bóg nie mógłby czegoś zmienić w wybranym przez Siebie świecie, daje taką odpowiedź: „Z pewnością ze względu na Swą mądrość nie mógłby..., ponieważ przewidział On istnienie tego świata wraz ze wszystkim, co do niego należy, a nawet sam podjął decyzję, by go stworzyć. Nie może się On bowiem mylić, ani żałować (Swych decyzji), ani nie jest dlań właściwe rozstrzygnięcie niedoskonałe, które by przewidywało pomyślnie załatwienie tylko części, nie zaś całości ... Nic nie może być zmienione, skoro pierwotnie zostało uregulowane zgodnie z Boską przedwiedzą i Boskim wyrokiem”<sup>24</sup>.

#### 6. A CZYM JEST ZŁO FIZYCZNE (CIERPIENIE) I JAKA JEST JEGO ROLA?

Zło „fizyczne” czyli cierpienie Leibniz omawia krótko i w relacji z moralnym:

„Bóg ... w żadnym razie nie chce zła moralnego i nie chce w sposób bezwzględny zła fizycznego albo cierpienia. Stąd nie ma bezwarunkowej predestynacji do potępienia. A co do zła fizycznego, zauważyć można, że Bóg często chce zeń uczynić karę przez winy zasłużoną; często też środek właściwy do przeszkodzenia większemu złu lub osiągnięcia większego

<sup>24</sup> Tamże, § 53; s. 131. Patrz także § 149; ss. 199—200: „...powieść ludzkiego życia, pomyślana jako już gotowa, wraz z nieskończoną ilością innych powieści leżała w Boskim rozumie, jednak Boska wola zdecydowała o jej tylko istnieniu; bo ten ciąg zdarzeń najlepiej pasował do innych rzeczy, tak że stąd wynikło ostatecznie to, co najlepsze. I owe pozorne błędy pośród całości świata, owe plamy na słońcu, którego nasze słońce jest jedynie tylko promieniem, posiadają swe piękno i zamiast zmniejszać piękno całości, do niego się przyczyniają, umożliwiając dobro większe”.

dobra. Nadto kara służy jako środek poprawy albo jako przykład”<sup>25</sup>.

To krótkie wyjaśnienie Leibniza, w zasadzie zgodne z Chryścianizmem nie mogło zadowolić tych intelektualistów, którzy cierpienie uczynili osią swych dociekań, a nie dostrzegli drogi pogodzenia go z Boską dobrocią. I to właśnie fakt ludzkich cierpień powodował tymi, co bądź jak Bayle usiłowali wskrzesić mazdeizm i podnosili zło do godności jednej z dwu potęg kosmicznych; bądź jak Konrad z „Dziadów” Mickiewicza wołali: „Kłamca, kto Ciebie nazwał Miłością, Ty jesteś tylko Mądrością”; bądź ci, co opróżniając niebo z potęg nadprzyrodzonych, głosili walkę solidarną, jak Buddyści<sup>26</sup>, lub samotną jak Schopenhauer<sup>27</sup>, z własnym instynktem samozachowawczym, z wolą życia, które utożsamiali z cierpieniem.

#### 7. BOSKIE MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ ROZWIĄZUJĄ DYLEMAT ZŁA MORALNEGO

Jakieśmy widzieli, zasadniczą przesłanką poglądu, jakoby grzechy ludzkie miały być zadekretowane przez Boga, tak jak w ogóle wszystko, co zawarte w stworzonym przez Niego świecie — było zastąpienie tradycyjnego rozumienia wolności woli przez nowe, które Descartes podaje w cytowanej wyżej korespondencji z Księżniczką Elżbietą, a Leibniz propaguje nieustannie. Bo choć twierdzi on, że zniewolony przez Zasadę stosowności Bóg stworzył najlepszy z możliwych światów, to jednak pozwała, by zawierał — gwoli najoszczędniejszego uporządkowania — masy ludzi, którzy zgrzeszą i zostaną potępieni.

Każda więc próba pogodzenia Bożych nakazów i zakazów moralnych i stojącej na ich straży sprawiedliwości Bożej z przypisaniem Bogu wszechmocy — miała doprowadzić do

<sup>25</sup> Tamże, § 23; s. 116.

<sup>26</sup> Patrz Ernst von Aster: *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Alfr. Kröner Verlag 1933, s. 16; „Życie — w każdej postaci — jest cierpieniem ... Źródło cierpienia to pragnienie, żądza, zmysłowe pożądanie, nakazujące uporczywie trzymanie się życia ... Kto się uwolnił od żądz istnienia, osiąga nirwanę..., która jest brakiem pragnień, brakiem cierpienia”.

<sup>27</sup> Tamże, s. 339: Dla Schopenhauera ostateczną prawdą jest to, że intelekt człowieka, choć stanowi tylko narzędzie woli, przejrząwszy w końcu, ... sataniczną naturę tej istoty wszelkiego bytu i życia, poprzez negację woli życia przynosi wyzwolenie — nie świata, lecz — od świata.

odmówienia Stwórcy miłości i miłosierdzia dla powołanych do wiecznego istnienia duchów.

Jednak rozwiązanie tego dylematu nie następuje trudności, jeśli się zacznie właśnie od Boskiej Miłości i Miłosierdzia:

Oto Bóg stworzył istoty rozumne na Swój obraz i podobieństwo. Obdarzył je więc życiem nieśmiertelnym i wolną wolą, pojętą jako możliwość nie zdeterminowanego przez prawidłowości i przyczyny tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne wyboru między usłuchaniem a nie usłuchaniem nakazów i zakazów, czyli norm dobra i zła, wyznaczonych nie przez Boskie widzi-mi-się, lecz przez zasady zawarte w Boskim Rozumie.

Ów akt powołania do istnienia połączony był z chęcią trwałego uszczęśliwienia tych istot stworzonych. Ale Sprawiedliwość Boska domagała się, by owe duchy odwzięczyły się za powołanie do wiecznego życia, a zarazem zasłużyły na owo szczęście bez granic.

Gdybyśmy więc chcieli zaakceptować Leibniza twierdzenie o stworzeniu przez Boga najlepszego z możliwych światów, to byśmy musieli zinterpretować ową „lepszość” nie tylko w sensie bogactwa i oszczędności w układzie elementów i wiążących je prawidłowości, lecz także, i przede wszystkim, w przewadze przewidzianych przez Boga dóbr moralnych, które naprawdę wolna wola ludzi mogłaby zrealizować.

Owo zaś Boskie przewidywanie, „przewidywa”, nie może dostarczyć argumentu na rzecz deterministycznej koncepcji wolności woli. Bo wszak wiedza czy prawda, jako *adaequatio rei et intellectus*, jest czymś logicznie pochodnym wobec rzeczywistości, której odwzorowanie stanowi. A dotyczy to zarówno wiedzy o czymś, co było lub jest, jak i tego, co będzie, tj. właśnie przedwiedzy. O tych sprawach piszę zresztą w artykule O krytyce przez Leibniza kartezjańskiej wersji dualizmu<sup>28</sup>.

A zatem, parafrazując odpowiedź Księdza Piotra na zarzut Konrada, powiedzieć możemy: „Kłamcą, kto Cię nie nazwał Miłością”.

<sup>28</sup> Studia Philosophiae Christianae. ATK, 21(1985)II. — Tu też widzę okazję do uwagi, że Mickiewicz w swej Pieśni Filaretów faktycznie przeprowadził rozróżnienie między siłą fizykalnie pojętą a mocą duchową — w słynnym powiedzeniu: „Mierz siły na zamiary, nie zamiar podług sił”. Bo tam owe siły, wyznaczone przez zamiary, lub raczej przez ludzkie decyzje — to właśnie moc duchowa, różna od fizykalnie pojętej siły, która daje się zmierzyć za pomocą „cyrkla, wagi i miary”.

Na wątpliwości zaś dotyczące zakwalifikowania spontanicznego charakteru ludzkich decyzji ze względu na Zasadę zachowania energii — odpowiedzieć należy w oparciu o rozróżnienie między siłą fizykalnie pojętą — a mocą duchową, które przeprowadzam w dopiero co wzmiankowanym artykule, jak i w artykule: *O zarzutach Maxa Schelera przeciw dualizmowi Kartezjusza* <sup>29</sup>.

### LEIBNIZSCHE AUFFASSUNG DER ARTEN UND GENESIS DES ÜBELS

Leibniz will Gott von den Descarteschen Einwänden, als ob Er selbst Menschen zu solchen Handlungen führe, die von Ihm als Sünde verboten waren, zu schützen. Denn Descartes der Meinung ist, dass alle unsere Beschlüsse von äusseren und inneren Bedingungen, welche Gott in voraus angerichtet hat, bestimmt sind. Descartes nämlich die Voraussetzung solches freien Willens, der von keine Gesetze und Ursachen determiniert wäre, für widersprechend mit der Allmächtigkeit Gottes hält. Und Leibniz, obwohl mit Descarteschen Kritik solches freien Willens einverstanden ist, zum Erklärung des Ursprungs des Übels folgende eigenartige Voraussetzungen nimmt. Erstens unterscheidet er neben zwei bekannten Arten Güter und Bösen, nämlich der moralischen: Sünde und Verdienst; und physischen: Leiden und Glück — noch „metaphysischen“: Angemessenheit (convenance) und Unschicklichkeit. Zweitens, Leibniz behauptet, dass man nicht „Romanen“ des Lebens einzelnen Menschen prüfen soll, sondern Globalauffassung von denen, die als Bestandteile der möglichen Welten von Gott bescheuen waren, vollenden. Denn Gott, der von allen möglichem Welten die beste, als angemessenste, gewählt hat, nichts in ihr zu ändern kann. Und Übels, die in Begriffen von möglichen Menschen im Gottes Verstande waren und als Bestandteile des möglichen Universums steckten, unterhalten sein sollten. Folglich moralische und physische Übels, d. h. Sünden und Leiden, deshalb von Leibniz entschuldigt werden, weil sie zum metaphysischen Gute beizutragen sollten.

Die obigen Interpretationen: von Descartes, wie von Leibniz, wollen wir für ungenügend halten. Die einzige Erklärung aber, die Christen annehmen dürfen, ist folgende: Gott, der aus Liebe Menschen geschaffen hat, will ihnen auch ewige Glückseligkeit versichern. Die göttliche Gerechtigkeit aber fordert, damit Leute diese Glückseligkeit verdienen und für Gottes Gnade danken. Das aber unmöglich wäre ohne ihnen mit freien Wille, im indeterministischen Sinne gefassten, beschenken. Das aber den Keim der Sünde in sich fasste.