

# Magdalena Fabisiak

---

## Labirynty wolności i konieczności u Leibniza

---

Studia Philosophiae Christianae 42/1, 105-118

---

2006

Artykuł został 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.

## PRACE PRZEGLĄDOWE

MAGDALENA FABISIAK

### LABIRYNTY WOLNOŚCI I KONIECZNOŚCI U LEIBNIZA

W moim artykule postaram się rozważyć znaczenie pojęć wolności i konieczności w filozofii Leibniza, wziętych w różnych aspektach. Za podstawę niniejszego eseju posłużą mi *Teodycea*, *Rozprawa metafizyczna*, *Monadologia* oraz klasyczna monografia B. Russella *The Philosophy of Leibniz*.

Autor *Teodycei* pisze o dwóch sławnych labiryntach, w których „bardzo często błąka się nasz rozum”<sup>1</sup>. Są to:

- labirynt wolności i konieczności,
- labirynt ciągłości i niepodzielnych elementów, z którym wiążą się rozważania o nieskończoności.

Jak wskazuje temat – zajmiemy się tym pierwszym.

Zastanówmy się, skąd bierze się w ogóle problem wolności i konieczności w filozofii? Czy jest to problem bardziej filozoficzny czy teologiczny? Nie da się ukryć, że kwestia ta pojawia się szczególnie w momencie przyjęcia dogmatu o wszechwiedzy i wszechmocy Boga. Skoro Bóg zna przyszłość, to czy ludzie mogą działać w sposób wolny? Pisał już o tym m.in. św. Augustyn: Bóg ogarnia cały ziemski czas jednym „spojrzeniem”, jest on dla Boga jedną punktową „chwilą”. A co z koniecznością? Czy świat jest, jaki jest, z konieczności i co to w ogóle znaczy, że coś jest z konieczności takie, a nie inne? Mówimy nieraz, „coś jest takie a takie” – ale czy jest takie z konieczności, czy musi koniecznie takie być? „Jest tak, ale mogło

---

<sup>1</sup> G. W. F. Leibniz, *Teodycea*, tłum z niem. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.

być inaczej” – tak zdarza się powiedzieć wielu z nas, lub też: „gdybym tylko nie był tam poszedł, gdybym nie był tego powiedział, to wszystko byłoby teraz inaczej” – jak często mówimy.

Temat wolności, konieczności i wolnej woli podejmowało wielu filozofów. W moim eseju postaram się przybliżyć czytelnikowi stanowisko Leibniza.

Aby pogodzić niekonieczność postępów człowieka (wolność człowieka) z Boską wszechwiedzą, Leibniz rozróżnia dwa typy konieczności:

- konieczność logiczną (której alternatywą jest logiczna sprzeczność);
- konieczność moralną (bycie rezultatem wyboru tego, co lepsze).

Druga konieczność, zdaniem Leibniza, nie kłóci się z wolnością. Leibniz utrzymuje, że Bóg najlepszy z możliwych światów musiał stworzyć, w sensie konieczności moralnej (Bóg działał zgodnie z zasadą racji dostatecznej), a nie konieczności logicznej (byłoby nią działanie zgodne z zasadą niesprzeczności i wymuszone przez tę zasadę).

W paragrafie 7 *Teodycei* Leibniz wskazuje na Boga jako na pierwszą rację rzeczy. Nic w świecie nie mogłoby być racją ostateczną, ponieważ wszystko, czego doświadczamy, jest przygodne i mogłoby nie istnieć. „Trzeba zatem poszukiwać racji istnienia świata, który jest całościowym połączeniem przygodnych rzeczy; trzeba jej poszukiwać w substancji, która przynosi ze sobą rację swojego istnienia, toteż jest konieczna i wieczna”<sup>2</sup>.

Bóg, według Leibniza, jest tą konieczną i wieczną substancją, która, kierując się rozumem, powołuje do istnienia najlepszy z możliwych światów. Bóg posiada moc, mądrość, i dobroć. Wola Boga jest początkiem istnienia świata. „(...) chociaż Bóg zawsze wybiera to, co najlepsze, nie przeszkadza to wcale, by to, co jest mniej doskonałe, nie było i nie pozostawało samo w sobie możliwe, choć się nie wydarzy; zostaje bowiem odrzucone nie dlatego, aby było niemożliwe, lecz że jest niedoskonałe”<sup>3</sup>.

Dalej Leibniz podaje definicję konieczności: „Otóż nie jest konieczne nic, czego przeciwieństwo jest możliwe”<sup>4</sup>. Jest to oczywiście konieczność logiczna.

<sup>2</sup> Tamże, 124-125.

<sup>3</sup> Tenże, *Rozprawa metafizyczna*, tłum. z niem. S. Cichowicz, w: *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969, 112.

<sup>4</sup> Tamże, 112.

Russell rozpatruje kwestię wolności i konieczności z innego punktu widzenia. Na wstępie pisze on, że całą filozofię Leibniza można wyprowadzić z pięciu przesłanek (osobną kwestią jest postulowana przez niego niespójność tych przesłanek, a mianowicie niespójność przesłanki pierwszej z czwartą i piątą – numeracja przesłanek pochodzi od Russella). Podaję przesłanki w dosłownym tłumaczeniu:

1. Każde twierdzenie ma podmiot i predykat.
2. Podmiot może mieć predykaty, których jakości (przymioty) istnieją w różnym czasie (taki podmiot nazywa się substancją).
3. Prawdziwe twierdzenia nie stwierdzające istnienia w szczególnym czasie są konieczne i analityczne, te, które stwierdzają istnienie w szczególnym czasie, są przypadkowe i syntetyczne. Te drugie zależą od przyczyn celowych.
4. „Ja” jest substancją.
5. Wiedzę o zewnętrznym świecie zdobywamy dzięki percepcji zmysłowej – np. wiedzę o istnieniu innych ludzi niż my sami lub stanach innych podmiotów<sup>5</sup>.

Russell próbuje pokazać, w jaki sposób inne przesłanki i cała filozofia Leibniza wynikają z tych pięciu. Spójrzmy na przesłankę trzecią, w której podejmuje on kwestię (znaną powszechnie od czasów Kanta) sądów analitycznych i syntetycznych i ich relacji do zagadnienia konieczności. Rozróżnia on dwie kwestie:

- znaczenie i zasięg sądów analitycznych;
- ich roszczenie do tego, że wyłącznie one są konieczne.

Leibniz, odkrywając, że wszystkie prawa przyczynowe są syntetyczne, przygotował tezę Kanta o syntetyczności twierdzeń matematyki i czystego przyrodoznawstwa (mechaniki). Leibniz utrzymywał jednak, że sądami analitycznymi są wszystkie twierdzenia logiki, arytmetyki i geometrii, natomiast twierdzenia egzystencjalne, oprócz tego, które stwierdza istnienie Boga, są syntetyczne. Konieczne twierdzenia to twierdzenia analityczne, a twierdzenia syntetyczne są zawsze przypadkowe. W systemie Leibniza prawa ruchu i prawa przyczynowe są syntetyczne, a zatem przypadkowe. Przypadkowe są także wszystkie twierdzenia dotyczące rzeczywistych indywiduów. Predykaty przysługujące podmiotowi (substancji) są

---

<sup>5</sup> Por. B. Russell, *The philosophy of Leibniz*, London 1992, 4.

przypadkowe, gdyż żaden z nich nie następuje analitycznie po żadnym innym (nie wynika analitycznie z innych). Pomiedzy różnymi konkretnymi predykatami istnieje związek – choć nie konieczny – gdyż sekwencje predykatów mają swoje przyczyny, co wynika z zasady racji dostatecznej. Russell podkreśla, że Leibniz, mówiąc o pierwszych zasadach, które nie mogą być udowodnione i nawet nie ma potrzeby ich dowodzić, stwierdza, że są to po prostu twierdzenia identycznościowe i analityczne, których zaprzeczenie implikuje sprzeczność. Dalej próbuje pokazać, że doktryna ta jest błędna oraz stoi w sprzeczności z Leibniza teorią definicji, zgodnie z którą musi być wykazana możliwość przedmiotu definicji, a możliwa idea to ta, która nie jest wewnątrznie sprzeczna (w ten sposób Leibniz definiuje Boga jako podmiot, który ma wszystkie pozytywne predykaty, pokazując, że nie ma w takim podmiocie sprzeczności, zatem Bóg tak zdefiniowany jest możliwy). Spróbujmy tę myśl nieco rozwinąć.

Teoria definicji Leibniza polega na analizie idei złożonych, a raczej na rozkładaniu idei złożonych (pojęć) na ich składniki, czyli na idee proste. Niektóre z tych prostych idei musimy przyjąć jako podstawowe, aby uniknąć błędnego koła wynikającego stąd, że moglibyśmy jedną ideę definiować przez inną, co dotyczyć by miało każdej prostej idei. Leibniz zatem twierdzi, że są idee proste, które mogą być dane bez definicji, oraz istnieją aksjomaty i postulaty (tzn. pierwsze zasady), które nie mogą być udowodnione, i są to właśnie wspomniane wyżej twierdzenia identycznościowe. Skoro możliwa idea nie może być wewnątrznie sprzeczna, to musiałaby się ona składać z idei prostych, które są wzajemnie zgodne. Leibniz wykorzystuje właśnie ten argument do pokazania, że Bóg jest możliwy. Bierze on proste predykaty i pokazuje, że nie mogą one być wzajemnie sprzeczne, zaś Bóg posiada wszystkie możliwe predykaty pozytywne, które, według Leibniza, nie wykluczają się wzajemnie. Dla Leibniza wszystkie idee muszą być zatem zbiorami predykatów, ale to pociąga za sobą konkluzję, że wtedy wszystkie idee będą możliwe. Relacje pomiędzy prostymi ideami muszą być koniecznie syntetyczne. Zatem w pojęciu definicji są zawsze uwikłane syntetyczne twierdzenia, których proste składniki są zgodne. Oczywiście w przypadku takich idei, jak dobry i zły i tym podobnych, nie ma zgodności, ale nadal jest to relacja syntetyczna, choć jest źródłem twierdzeń negatywnych.

Jak to się ma do sprzeczności? Mówimy, że każda idea, która pociąga za sobą sprzeczne sądy, jest sprzeczna, ale naprawdę sprzeczność ta tkwi w sądach, a nie w idei, stąd prosta idea nie może być wewnętrznie sprzeczna. Weźmy, za Russellem, przykład idei „okrągłego kwadratu”, jest ona wewnętrznie sprzeczna, gdyż jeśli mamy mieć zarazem własność bycia okrągłym i własność bycia kwadratowym, to skutkiem tego jest własność nie posiadania żadnych kątów i własność posiadania czterech kątów. Jest to syntetyczna relacja niezgodności.

Dalej Russell zauważa, że trudno jest pogodzić stanowisko Hobbesa, iż „pojęcia nie zawsze są zgodne między sobą”, ze stanowiskiem Leibniza o zgodności wszystkich prostych idei. Relacje między prostymi ideami mogą być wyrażone jedynie w twierdzeniach syntetycznych. Dwie proste idee nie mogą być nigdy wzajemnie sprzeczne w sensie Leibniza, dopóki analiza nie wyjawia żadnych dalszych predykatów posiadanych przez jedną, a zaprzeczonych przez drugą. Zatem wewnętrznie sprzeczna idea, jeśli nie będzie to zwykła negacja, jak np. istnienie – nieistnienie, musi zawsze pociągać syntetyczną relację niezgodności między dwoma prostymi pojęciami. Niemożliwa idea, w sensie Leibniza, zakłada z góry ideę, która jest niemożliwa z powodu pewnych syntetycznych twierdzeń, i odwrotnie, możliwa idea jest możliwa dzięki syntetycznym twierdzeniom stwierdzającym zgodność jej prostych składników. Jak widać, źródłem zamieszania w tej kwestii było utrzymywanie twierdzeń analitycznych jako podstawowych, a jednocześnie postulowanie niedefiniowalności „pierwszych zasad”.

Po przedstawieniu krótkiego zarysu logicznych argumentów, za pomocą których Leibniz uzyskuje swoją definicję substancji indywidualnej, Russell stawia kilka najważniejszych, jego zdaniem, pytań, na które będzie starał się udzielić odpowiedzi w dalszej części książki. Przytoczę te cztery z nich, które bezpośrednio odnoszą się do zagadnienia rozróżnienia konieczności i przypadkowości:

1. Czy istnieją jakieś twierdzenia analityczne, a jeśli tak, to czy są one podstawowe i jedynie konieczne?

2. Jaka jest prawdziwa zasada Leibniza odróżniania pomiędzy koniecznymi a przypadkowymi twierdzeniami?

3. Jakie jest znaczenie zasady racji dostatecznej i w jakim sensie twierdzenia przypadkowe zależą od niej?

4. Jaki jest związek pomiędzy zasadą racji dostatecznej a prawem sprzeczności?<sup>6</sup>

Według Russella, konieczność w filozofii Leibniza jest podstawowa i niedefiniowalna. Jeśli mają istnieć jakiekolwiek konieczne twierdzenia w ogóle, muszą istnieć konieczne syntetyczne twierdzenia. Jak już wspomniałam, konieczne twierdzenia to takie, których zaprzeczenie jest niemożliwe bez popadnięcia w sprzeczność, ale niemożliwość owa może być zdefiniowana jedynie za pomocą znaczenia konieczności – zatem nie daje nam to żadnych informacji o konieczności i koło się zamyka. (Zauważmy, że dla Leibniza konieczność to nie to samo co *a priori* – uważa on, że twierdzenia przypadkowe mają dowody *a priori*).

W *Rozprawie metafizycznej* Leibniz wychodzi od pojęcia substancji: „Powiedzieliśmy, że pojęcie substancji jednostkowej zawiera raz na zawsze wszystko, co może jej się kiedykolwiek przydarzyć, i że rozpatrując to pojęcie, można dojrzeć w nim wszystko, cokolwiek będzie można orzec o niej prawdziwie, podobnie jak w naturze koła mamy możliwość ujrzenia wszystkich własności, jakie można zeń wyprowadzić”<sup>7</sup>.

Leibniz wskazuje, że istotne jest rozróżnienie na prawdy przypadkowe i prawdy konieczne. Dzięki temu rozróżnieniu jest miejsce na wolność człowieka. Leibniz jako pewne określa przyszłe wypadki: są one pewne, skoro Bóg je przewiduje, ale nie są konieczne, tzn. mogłyby być inne. W pojęciu danej osoby jest już zawarte wirtualnie wszystko, co ma się jej przytrafić (słynny przykład Juliusza Cezara i Rubikonu). Jednak, aby zachować wolność człowieka, Leibniz mówi o dwojakim powiązaniu lub następstwie (chodzi o powiązanie między np. definicją czy pojęciem, a wyprowadzonym zeń wnioskiem):

– bezwzględnie koniecznym (jego przeciwieństwo implikuje sprzeczność);

– koniecznym jedynie *ex hypothesi*, warunkowo koniecznym (nie wszystkie możliwości są współmożliwe: jeżeli w danym świecie Bóg postanawia wybrać pewną rzecz lub zdarzenie X, to rzecz lub zdarzenie Y, o ile jest logicznie niezgodne z X, będzie wykluczone

<sup>6</sup> Por. Tamże, 11.

<sup>7</sup> G. W. F. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, dz. cyt., 110.



(z konieczności). Jednak Bóg mógłby wybrać świat, w którym będzie Y – wtedy X będzie wykluczone jako niezgodne z Y).

Przykład Juliusza Cezara i Rubikonu służy filozofowi do pokazania różnicy w powiązaniach: „(...) twierdząc, że to, co się dzieje zgodnie z tym planem, jest pewne, lecz nie jest konieczne, tak, że gdyby ktoś postąpił całkiem inaczej – nie zrobiłby nic, co by samo w sobie było niemożliwe”<sup>8</sup>. (Zgodnie z definicją Cezara oraz całego złożonego systemu, w którym Cezar ma do odegrania jakąś rolę, mamy, jako konieczny, wniosek, że przekroczy on Rubikon. Jednak sama ta definicja mogłaby być inna, jej zaprzeczenie nie prowadzi do sprzeczności). Twierdzenia przypadkowe posiadają swoją rację, co według Leibniza oznacza, że ich prawdziwość jest dowiedziona *a priori* (tzn. są pewne). Racje te są jednak oparte „jedynie na zasadzie przypadkowości lub istnienia rzeczy”, „brak jednak dowodów konieczności tych twierdzeń” (czyli dowodu, że ich przeciwieństwa byłyby sprzeczne). Cofnijmy się trochę i wróćmy do *Teodycei*, gdzie Leibniz, jak sam to podkreśla, porusza zagadnienie wolności człowieka oraz sprawiedliwości Boga.

W przedmowie mówi on o źle rozumianej konieczności, o zaślepieniu tzw. sofizmatem określanym jako „leniwy rozum” oraz o trzech rodzajach fatum. Na czym polega ten sofizmat? Mówi on, żeby nie troszczyć się o przyszłość i „używać życia” ile się da, gdyż i tak przyszłość jest konieczna i stanie się to, co ma się stać, a nie to, co chcemy, aby się stało, i to niezależnie od naszych działań. „Mówi się bowiem, że jeżeli przyszłość jest konieczna, to coś, co musi nadejść, nadejdzie niezależnie od tego, co zrobię”<sup>9</sup>. Ludzie, którzy ulegają czarowi tego sofizmu, wychodzą z założenia, że przyszłość jest konieczna, gdyż Bóg wszystko z góry przewiduje i ustanawia, lub że łańcuch przyczyn sprawia, że wszystko dzieje się w sposób konieczny. „Wszystkie te na pozór różne powody zdeterminowania zbiegają się w końcu, niby linie, w tym samym centrum, ponieważ w przyszłym zdarzeniu tkwi prawda, która jest z góry zdeterminowana przez przyczyny; Bóg z góry ją ustanowił, ustanawiając przyczyny”<sup>10</sup>. Dalej natomiast Leibniz wyróżnia trzy odmiany fatum spowodowane przez źle pojętą konieczność:

---

<sup>8</sup> Tamże, 111.

<sup>9</sup> Tenże, *Teodycea*, dz. cyt., 10.

<sup>10</sup> Tamże, 10-11.



– *fatum Mahometanum* – przeznaczenie po turecku – chodzi o to, że Turkom przypisuje się odwagę, brawurę w obliczu niebezpieczeństw, a to z tego powodu, że uznają oni zasadę, iż co ma być, to będzie;

– *fatum Stoicum* – ludzie co prawda troszczyli się o swoje sprawy, lecz byli spokojni co do przyszłości, gdyż rozmyślanie o konieczności niwelowało troski i zmartwienia o jutro, jako trud bezużyteczny wpłynięcia na coś, na co wpłynąć nie jesteśmy w stanie;

– *fatum christianum* – chrześcijanie wierzą, że dobry Bóg troszczy się o ich przyszłość, nawet o każdy włos na ich głowie, i że powinni mu całkowicie zaufać, gdyż Bóg robi to, co dla nich najlepsze.

Dalej Leibniz mówi, że „owej rzekomej konieczności przeznaczenia nadużywamy jednak wówczas, gdy posługujemy się nią, aby usprawiedliwić swoje wady i rozwiązłość”<sup>11</sup>. Jak jednak dalej zauważa, większość ludzi nie przemyślała do końca konsekwencji takiego postępowania, jakie może prowadzić do świadomego nieunikania niebezpieczeństw. Poza tym, nieuchronna konieczność prowadzi do zanegowania wolnej woli. Bóg nie może nas sądzić z koniecznych uczynków, ani też nie można nikogo zmusić, by zrobił rzecz niemożliwą, albo nie uczynił czegoś, co było absolutnie konieczne.

Idąc tym tropem, niektórzy ludzie czynią Boga współodpowiedzialnym za swoje złe uczynki. W ogóle zasługuje na oddzielną uwagę i jest kluczowym problemem *Teodycei* kwestia odpowiedzialności Boga za zło, które jest w świecie. „Gdyby nawet nie występowało współdziałanie Boga w złych uczynkach, można by jednak doszukiwać się trudności w tym, że Bóg je przewiduje i że na nie pozwala, mogąc im przecież przeszkodzić dzięki swej wszechmocy”<sup>12</sup>.

Tu dochodzimy do głównej części naszych rozważań, czyli do tego, o czym już wspomniałam wyżej – do koncepcji konieczności absolutnej. „Pokażemy, że absolutna konieczność, którą określa się również jako logiczną oraz metafizyczną, a niekiedy geometryczną, i której jedynie można by się obawiać, nie odgrywa żadnej roli w wypadku wolnych uczynków. Wobec tego wolność jest niezależna nie tylko od przymusu, lecz także od prawdziwej konieczności. Pokażemy, że nawet Bóg, chociaż wybiera zawsze to, co najlepsze, nie postępuje zgodnie z absolutną koniecznością, a stosowne prawa

---

<sup>11</sup> Tamże, 14.

<sup>12</sup> Tamże, 17.

przypisane przez Niego naturze zajmują pośrednie stanowisko między absolutnie koniecznymi prawdami geometrycznymi i arbitralnymi wyrokami (...). Pokażemy również, że w dziedzinie wolności występuje niezróżnicowanie, ponieważ nie ma absolutnej konieczności tylko z jednej lub z drugiej strony; niezróżnicowanie jednak nie występuje nigdy w doskonałej równowadze (...). Na koniec przedstawimy sąd, że konieczność hipotetyczna i konieczność moralna, które istnieją w dziedzinie wolnych uczynków, nie przeszkadzają sobie wzajemnie, a «leniwy rozum» to naprawdę błędne wnioskowanie<sup>13</sup>.

Wróćmy zatem do wcześniejszego ustalenia, że z pojęciem konieczności ściśle wiąże się rozróżnienie na prawdy faktyczne i prawdy rozumowe. Prawdy rozumowe są twierdzeniami koniecznymi – są twierdzeniami tożsamościowymi lub są redukowalne do twierdzeń tożsamościowych. Ich przeciwieństwo jest niemożliwe, opierają się one bowiem na zasadzie sprzeczności. (Dla Leibniza zasada sprzeczności jest równoważna zasadzie tożsamości). Prawdy faktyczne nie są twierdzeniami koniecznymi. Możemy bez wikłania się w sprzeczność pomyśleć ich przeciwieństwa. Są to np. twierdzenia typu: pan X istnieje, pan X poślubił panią Y. Są to twierdzenia przygodne. Ich prawdziwość jest nam dana *a posteriori*. „Prawdy rozumowe są konieczne, a przeciwieństwo ich jest niemożliwe, prawdy faktyczne zaś są przypadkowe, a przeciwieństwo ich jest możliwe<sup>14</sup>. Leibniz powiada jednak, że aby twierdzenie przygodne zachodziło, musi istnieć racja po temu. Zatem prawdy faktyczne oparte są na zasadzie racji dostatecznej. Twierdzenie, że Bóg istnieje, jest prawdą rozumową, czyli twierdzeniem koniecznym, a jego negacja, według Leibniza, pociąga za sobą sprzeczność. Jest to jedyne twierdzenie rozumowe, które stwierdza istnienie czegoś. „Aby lepiej pojąć tę sprawę, należy zauważyć, że istnieją dwie wielkie zasady naszych rozumowań: zasada sprzeczności, która głosi, że z dwóch sprzecznych twierdzeń jedno jest prawdziwe, a drugie fałszywe, oraz zasada racji rozstrzygającej, zgodnie z którą nigdy nic nie zdarza się bez przyczyny albo przynajmniej bez rozstrzygającej

<sup>13</sup> Tamże, 21-22.

<sup>14</sup> Tenże, *Monadologia*, tłum. z niem. S. Cichowicz, w: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, dz. cyt., 304.

racji, czyli pewnego uzasadnienia *a priori* dlaczego coś raczej istnieje, niż nie istnieje, i dlaczego istnieje w taki a nie inny sposób”<sup>15</sup>. Ta zasada jest Leibnizowi potrzebna do udowodnienia istnienia Boga (teza o nieistnieniu Boga prowadzi do sprzeczności) i nie ma od niej żadnego wyjątku.

Z tematem konieczności wiąże się pytanie: dlaczego świat jest, jaki jest? Leibniz odpowiada, że jest to najdoskonalszy z możliwych światów, i że Bóg wybrał go, kierując się racją dostateczną, która w tym wypadku była zasadą doskonałości. Bóg kierował się przy jego wyborze rozumem i mądrością. Leibniz utrzymuje, iż wybór właśnie naszego świata był dokonany z konieczności, ale była to konieczność moralna, gdyż jej negacja (czyli wybór innego świata) nie jest sprzeczna sama w sobie, zatem nie mogła to być konieczność logiczna. Bóg równie dobrze mógł wybrać inny świat, a wybierając ten świat, Bóg przewidział wszystkie wydarzenia przyszłe, które w nim będą miały miejsce; przewidział wszystkie dobre i złe uczynki człowieka.

Dlaczego, pomimo istniejącego w nim zła, nasz świat (świat istniejący) ma być tym najlepszym? „To prawda, że można wyobrażać sobie możliwe światy bez grzechu i bez nieszczęścia, jak w powieściach o Utopiach i Sevarambach, lecz takie światy pod względem dobra bardzo ustępowałyby naszemu światu”<sup>16</sup>. Bóg jednak zsumował całe dobro i zło we wszystkich możliwych światach i nasz świat okazał się tym, w którym tego dobra jest najwięcej. (Być może należałoby odróżnić jakościową sumę dobra od ilościowej). Leibniz próbuje wyjaśnić, że „zło wyda się prawie niczym w porównaniu z dobrem”<sup>17</sup>, a także, że na świecie pewna ilość zła jest konieczna (z różnych powodów, np. gdy chorujemy lepiej cenimy zdrowie – jest to jednak dosyć pokrętnie wyjaśnienie, bo dlaczego ktoś musi całe życie cierpieć po to, aby inni docenili wartość zdrowia?). „Możliwe, że wszelkie zło jest także tylko prawie niebytem w porównaniu z istniejącym we wszechświecie dobrem”<sup>18</sup>.

Wracając do tematu, zwróćmy uwagę na to, co Leibniz mówi o wolności woli człowieka w związku z faktem, że Bóg zna całą

---

<sup>15</sup> Tenże, *Teodycea*, dz. cyt., 154.

<sup>16</sup> Tamże, 126-127.

<sup>17</sup> Tamże, 135.

<sup>18</sup> Tamże, 137.

przyszłość. Według Leibniza, człowiek posiada wolną wolę: „Moim zdaniem, nasza wola jest wolna nie tylko od przymusu, lecz także od konieczności”<sup>19</sup>. Leibniz odwołuje się do *Etyki nikomachejskiej*, w której Arystoteles zauważa, że na wolność składają się: spontaniczność oraz wybór. Możemy postępować w sposób wolny tylko wtedy, gdy nikt nie wywiera na nas presji ani nie stosuje wobec nas przemocy. „Nie powinniśmy jednak wyobrażać sobie, że nasza wolność polega na nieokreśloności lub obojętnej równowadze, jak byłoby wówczas, gdybyśmy musieli jednakowo skłaniać się za i przeciw czemuś, czyli ku różnym możliwym do podjęcia postanowieniom”<sup>20</sup>. Leibniz wykazuje, że jest to niemożliwa równowaga, bo nie możemy jednakowo chcieć A i nie-A. Zatem, zanim dokonamy wolnego wyboru, mamy pewną skłonność, by chcieć raczej tego, niż czegoś innego. Leibniz definiuje zdeterminowanie jako obiektywną pewność. Twierdzi on, że zdeterminowanie (pewność) nie sprzeciwia się przygodności. W tym miejscu znów powraca kwestia rozróżnienia absolutnej i hipotetycznej konieczności: „Abyśmy mogli mówić, że jakieś działanie jest konieczne, że nie jest przygodne i że nie jest wynikiem wolnego wyboru, potrzebujemy absolutnej konieczności”<sup>21</sup>.

Dalej Leibniz twierdzi, iż choć prawda jest przewidziana przez Boga, to wcale nie jest konieczna (rozpatruje on, na przykładzie, różne stanowiska w tej kwestii, a później pokazuje, co jego zdaniem jest słuszne). Leibniz wychodzi ze swojego własnego przekonania o mnogości możliwych światów. Światy te stanowią przedmiot rozumu Boga (są w nich zawarte wszystkie przyszłe zdarzenia warunkowe). „Przyjmijmy więc jako zasadę pewną wiedzę o przyszłych przygodnych zdarzeniach niezależnie od tego, czy zachodzą one rzeczywiście, czy powinny zająć w określonych okolicznościach. W obszarze możliwości przedstawiają się one bowiem zgodnie z tym, jakie są, to znaczy jako wolne i przygodne”<sup>22</sup>. To, że posiadamy – a raczej: Bóg posiada – pewną wyprzedzającą wiedzę o przyszłych przygodnych zdarzeniach, nie może zaszkodzić wolności. „Bóg widzi je zapewne zgodnie z tym, jakie są w obszarze możliwości, zanim posta-

---

<sup>19</sup> Tamże, 148.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, 150.

<sup>22</sup> Tamże, 153.

nawia dopuścić je do istnienia”<sup>23</sup>. Jak już wspomniałam wyżej, nasza wola zawsze skłania się bardziej ku czemuś, niż ku czemu innemu. Jednak nigdy nie musimy podejmować jakiegoś konkretnego postanowienia. Według Leibniza zatem to, że Bóg zna przyszłość, nie wyklucza naszej wolności w decydowaniu o tym, co wybieramy, zwłaszcza, że aby doszło do tej decyzji, musi zająć szereg odpowiednich przyczyn. „Krótko mówiąc, wola zawsze skłania się ku postanowieniu, które podejmuje, nigdy jednak nie musi go podejmować. Jest pewne, że podjęcie to postanowienie, ale nie jest wcale konieczne, aby je podjęła”<sup>24</sup>. Leibniz dalej wypowiada się w następujący sposób: „Obiektywna pewność, czyli zdeterminowanie, nie powoduje jednak konieczności zdeterminowanej prawdy. Wszyscy filozofowie dostrzegają to i przyznają, że prawda o przyszłych przygodnych zdarzeniach jest zdeterminowana, same zdarzenia pozostają jednak przygodne”<sup>25</sup>. To, że na przykład te zdarzenia nie zajdą (co z naszego punktu widzenia jest możliwe), nie prowadzi do sprzeczności – na tym, według autora *Teodycei* polega przygodność.

Powiedzmy jeszcze kilka słów o zasadzie racji dostatecznej, która jest, obok zasady sprzeczności, drugą wielką zasadą rozumowań. Zasada racji dostatecznej głosi, że nic nie dzieje się bez przyczyny albo bez pewnego uzasadnienia *a priori*, dlaczego istnieje raczej coś niż nic i dlaczego istnieje w pewien określony sposób. Jak już wyżej o tym pisałam, dzięki tej zasadzie możemy udowodnić istnienie Boga. Oczywiście zasada racji dostatecznej wcale, według Leibniza, nie prowadzi do konieczności. Ona jedynie skłania wolę ku pewnemu wyborowi, ale nie narzuca konieczności. Bóg, aniołowie i dusze są wolni. „Bóg zawsze wybiera to, co najlepsze, lecz nie jest zmuszany, aby tak postępować i nawet przedmiot Bożego wyboru nie zawiera w sobie żadnej konieczności, ponieważ inny porządek rzeczy jest równie możliwy”<sup>26</sup>. Wybór, którego Bóg dokonuje, jest zdeterminowany tylko ilością dobra, natomiast jest on wolny – Bóg mógłby wybrać inaczej, jednak wybiera to, co zawiera najwięcej dobra, co wynika z istoty Boga. Warto przy tym podkreślić różnicę pomiędzy wizją najlepszego z możliwych światów, jaką ma Bóg, a wi-

---

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, 154.

<sup>26</sup> Tamże.

zją, jaką mają ludzie. W rozważaniach Leibniza pojawia się wiele punktów spornych, bo na przykład nam ludziom wydaje się, że możemy sobie łatwo wyobrazić lepszy świat niż ten, na którym żyjemy, podczas gdy – jak twierdzi Leibniz – suma dobra w aktualnym świecie przewyższa sumę dobra w innych możliwych światach.

Na zakończenie warto jeszcze tylko dodać za Leibnizem, że „byłoby wielkim brakiem albo raczej oczywistą niedoskonałością, gdyby nawet w wypadku ludzi na ziemi sprawa wyglądała inaczej i gdyby potrafili oni działać bez żadnej skłaniającej ich do tego racji”<sup>27</sup>.

Podsumowując, zauważmy, że według Leibniza, stworzenia są zdeterminowane raczej przez stan, w jakim się wcześniej znajdowały, niż przez Boską predeterminację, gdyż „wszystkie związki między działaniami stworzenia i między wszystkimi stworzeniami występowały w Bożym umyśle i były znane Bogu dzięki wiedzy czystego rozumu, zanim postanowił on obdarzyć je istnieniem”<sup>28</sup>.

Leibniz prawdopodobnie nie brał pod uwagę innej możliwości interpretacji doktryny o konieczności logicznej i konieczności moralnej, chodzi mianowicie o kwestię, czy postępowanie zgodne z zasadą wyboru tego, co najlepsze, jest dla Boga czymś logicznie koniecznym? Gdyby tak było to nie dałoby się utrzymać tezy o wolności ludzkiego postępowania, a nawet wolnej woli samego Boga. W dostępnej mi literaturze nie znalazłam jednak żadnej wzmianki o tym, że sam Leibniz rozważał taką możliwość.

## LABYRINTHS OF FREEDOM AND NECESSITY IN LEIBNIZ' PHILOSOPHY

### Summary

Leibniz made a distinction between two types of necessity: logical necessity and moral necessity. The alternative for the first one is contradiction and the moral necessity is just a result of choice of the best option in such a situation.

According to *Philosophy of Leibniz* by B. Russell we consider the question of necessity from logical point of view beginning from five basic – for Leibniz philosophy – postulates and showing the way other postulates are implicated from previous five.

Leibniz proved that the idea of God is not contradictory (on the ground of his theory of definition).

<sup>27</sup> Tamże, 155.

<sup>28</sup> Tamże, 157.

Logical necessity is not significant in case of free acts. God had created the best of possible worlds in the moral sense of necessity, because possible choice of another world does not lead to contradiction.

It seems that Leibniz did not take into consideration a different interpretation of his doctrine: is acting in accordance with the principle of choice of the best option in such a situation logically necessary for God? If so, God could not have had free will.

KATARZYNA FILUTOWSKA

*Uniwersytet Warszawski*

#### PROBLEM FILOZOFII NARRACYJNEJ W MYŚLI SCHELLINGA

W niniejszym tekście chciałabym przedstawić zagadnienie filozofii narracyjnej w myśli Schellinga. Jest to, najogólniej mówiąc, kategoria interpretacyjna zastosowana przez wybitnego współczesnego badacza tej filozofii, Marca Maesschalcka w celu analizy formy dyskursu napisanych w 1811 roku *Epok świata (Die Weltalter)*. Treść owego dzieła, które sam Schelling nazywał „księgą swoich myśli”, stanowi filozoficzna narracja, w jakiej częściowo w porządku rozumienia, częściowo zaś poprzez kolejne obrazy, swoiste figury ducha przedstawiony zostaje proces kreacji (*Schöpfung*), proces kosmogoniczny, stworzenie świata. Otóż Schelling wydaje się z tego punktu widzenia prawdziwym prekursorem. Chciał on, zachowując zwłaszcza w zakresie formy pewne elementy myślenia transcendentального, tzn. źródłowego, stworzyć coś, co określał mianem filozoficznej epopei. Inaczej mówiąc, dążył do opowiedzenia filozofii, do stworzenia filozofii opowiadającej albo tzw. żywego systemu, w którym także i jego przedmiot, tzn. prawda zachowałaby ów właściwy intelektualnemu oglądowi, a odległy od poznania czysto pojęciowego, aspekt jedności wiedzy i bytu. Jak pisze w pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku, „(...) cała wiedza jest tylko trwałym, nie kończącym się wytwarzaniem (*Erzeugung*), tak że nie może się ona nigdy stać