

Antropologia i wolna wola

A d r i a n K u ź n i a r

**W cieniu fatalizmu:
problem wolności i odpowiedzialności
w ramach systemu metafizycznego
G.W. Leibniza**

Słowa kluczowe: *wolność, odpowiedzialność, odwieczność prawdy, Boska przedwiedza, determinizm, alternatywne możliwości, teoria odpowiedników, fatalizm, fatum Mahometanum, kara, esencjalizm*

Celem badawczym niniejszego artykułu jest sformułowanie, zinterpretowanie i w pewnym zakresie zanalizowanie czterech twierdzeń G.W. Leibniza, których wspólnym mianownikiem jest problem wolności. Ścisłej rzecz ujmując, zajmę się zagadnieniem relacji, w jakiej pewne elementy Leibnizjańskiej metafizyki pozostają do podtrzymywanego przez autora *Teodycei* twierdzenia o istnieniu ludzkiej wolności i odpowiedzialności. W pierwszej kolejności rozpatrzę pogląd, zgodny z którym odwieczność prawdy oraz wyprzedzająca wiedza Boga o zdarzeniach przyszłych nie stoją w sprzeczności z wolnością ludzkich czynów. Następnie przejdę do analizy stanowiska stwierdzającego, że wolności tej nie zagraża także prawdziwość zasady racji dostatecznej i deterministyczna natura świata. W dalszej kolejności poddam analizie przekonanie Leibniza głoszące, że z jego systemu metafizycznego nie wynika ani skrajna postać fatalizmu, ani zaprzeczenie naszej odpowiedzialności za czyny.

Wynik moich rozważań będzie korzystny dla bronionych przez Leibniza tez: co do zasady filozofowi udaje się w sposób spójny wygospodarować w ramach własnego systemu metafizycznego miejsce dla ludzkiej wolności i odpowiedzialności, a przyjęte przez niego rozwiązania wyprzedzają swój

czas, są filozoficznie interesujące i głębokie. Rozpościerający się nad kondycją człowieka, a rzucały przez pewne cechy doktryny Leibniza cień fatalizmu pozostaje tym, czym był – jedynie cieniem.

1. Odwieczność prawdy i Boska przewidza nie stoją w sprzeczności z wolnością ludzkich działań

Założmy, że zdarzenie x zachodzi w chwili t ; wówczas:

[1]

Sąd stwierdzający, iż x zachodzi w t , jest sądem *odwiecznie prawdziwym* zawsze i tylko wtedy, gdy w każdej chwili s wcześniejszej od t jest prawdą, że x zachodzi w t .

Pomijając komplikacje związane ze stanowiskiem Leibniza w kwestii statusu ontycznego przedmiotów czasowych w postaci chwil (Augustynek 1975, s. 79–94), możemy uznać, że Leibniz opowiada się za twierdzeniem, zgodnie z którym:

[2]

Każdy sąd prawdziwy jest odwiecznie prawdziwy.

Odwieczna prawdziwość jest własnością także wszystkich sądów stwierdzających ludzkie działania, w tym również działania przyszłe. Jednocześnie Leibniz przeczy, by z koncepcji odwieczności prawdy wynikał fatalizm i zaprzeczenie ludzkiej wolności. W *Teodycei* znajdujemy następujący fragment:

Filozofowie zgadzają się dzisiaj, że prawda o przyszłych przygodnych zdarzeniach jest zdeterminowana, co oznacza, że przyszłe przygodne zdarzenia są albo raczej będą *przyszłe*, nadejdą, ponieważ jest równie pewne, że przyszłość będzie, jak jest pewne, że przeszłość była. Od setek lat było już prawdą, że będę dzisiaj pisał i podobnie po setkach lat będzie prawdą, że pisałem. (...) To zdeterminowanie wynika z samej natury prawdy i nie może zaszkodzić wolności (...) (Leibniz 2001, s. 149)¹.

Zarówno przed, jak i po Leibnizu wielu wybitnych filozofów odrzucało doktrynę odwieczności prawdy w celu uniknięcia konsekwencji fatalistycznych. Jednym z nich był Arystoteles (1990), który zajął w *Hermeneutyce* stano-

¹ Por. także: „Wolność jest daleka tak samo od konieczności, jak i od przymusu. Konieczności nie powoduje ani to, co zapowiadają na przyszłość prawdy, ani przewidywanie i ustanowienie zawczasu przez Boga pewnego ładu, ani też przeznaczenie rzeczy” (Leibniz 1994, s. 114).

wisko, zgodnie z którym przygodne zdania o przyszłości nie są w chwilach wcześniejszych ani prawdziwe, ani fałszywe. Na gruncie polskim stanowiska podobnego do Arystotelesowskiego bronił Jan Łukasiewicz (1961)².

Należy uznać, że w przedstawionym zakresie problemowym Leibniz był bliżej prawdy niż Arystoteles i Łukasiewicz. Zwróćmy uwagę, iż sąd głoszący, że Leibniz napisze zacytowane słowa, był prawdziwy na sto lat, zanim Leibniz słowa te skreślił, ale był prawdziwy na mocy tego, co miało się wydarzyć sto lat później, tj. w chwili, w której Leibniz pisał, nie zaś na mocy czegokolwiek, co zachodziło w którejkolwiek z chwil poprzedzających czyn Leibniza. Tak przecież myślimy i powinniśmy myśleć o zdarzeniach przeszłych. Jeśli prawdą jest dzisiaj, że 66 mln lat temu wyginęły dinozaury, to jest to prawdą na mocy tego, co działo się 66 mln lat temu, nie zaś na mocy czegokolwiek, co dzieje się dzisiaj³.

Zgodnie z obserwacją Paula Horwicha (1987, s. 30–33) przyjęcie twierdzenia o odwieczności prawdy i przyznanie podmiotom wolności działania zakłada, że podmioty działające posiadają pewien wpływ na przeszłość. Wpływ ten jest jednak niekontrowersyjny, gdyż nie opiera się na wstecznych związkach przyczynowych zachodzących między zdarzeniami, w których skutki są wcześniejsze w czasie od swych przyczyn. Uzasadnienie twierdzenia o istnieniu wpływu na przeszłość, pozwalającego na uzgodnienie odwieczności prawdy z wolnością, wymaga jedynie akceptacji twierdzenia, zgodnie z którym działając w taki a nie inny sposób, sprawiamy, że pewne sądy miały w przeszłości tę a nie inną wartość logiczną.

Akceptacja twierdzenia o odwieczności prawdy nie tylko nie skazuje nas na negujący ludzką wolność fatalizm, ale jest niezależna względem sporu o deterministyczny – w sensie determinizmu fizycznego lub psychologicznego – charakter naszego świata. Teza o odwieczności prawdy jest prawdziwa zarówno w świecie deterministycznym, jak i indeterministycznym.

Dla Leibniza odwieczność prawdy nie była rezultatem Boskiej przewidziny – nie wynikała z tego, że Bóg bezbłędnie przewiduje wszystko, co zdarza się w stworzonym przez niego (i ciągle stwarzanym) świecie. Odwieczność prawdy jest rezultatem jej natury (Leibniz 2001, s. 149).

² Jan Łukasiewicz (1961) utożsamiał doktrynę determinizmu z koncepcją odwieczności prawdy, tzn. definiował determinizm jako stanowisko głoszące odwieczność każdej prawdy. W niniejszym artykule opieram się na ujęciu odróżniającym od siebie wymienione teorie.

³ Łukasiewicz (1961) przeczył także temu ostatniemu, wprowadzając do systemu typu arystotelesowskiego poprawkę stanowiącą o symetrii między statusem ontycznym przeszłości i przyszłości. Według Łukasiewicza, zdania dotyczące tych faktów przeszłych, których żadne skutki nie istnieją w chwili terażniejszej, nie są w chwili obecnej ani prawdziwe, ani fałszywe. O ile Arystoteles akceptował twierdzenie o wieczności prawdy, a negował jedynie twierdzenie o odwieczności prawdy, o tyle Łukasiewicz odrzucał zarówno pierwsze, jak i drugie.

Warto podkreślić, że Leibniz nie wywodzi Boskiej przedwiedzy dotyczącej przyszłych czynów jednostki ze znajomości jej własności, w szczególności własności dyspozycyjnych w postaci dyspozycji do określonego sposobu myślenia, posiadania określonego typu aktów woli i uczuć. Nie jest tak, że Bóg przewiduje wolne działania ludzi na podstawie swojej znajomości przyczyn kształtujących ludzkie czyny lub wcześniejszych stanów świata (Begby 2005, s. 91). Bóg zna wszystkie światy możliwe – w tym kompletne pojęcia podmiotów należących do tych światów – *a priori* i bezpośrednio: światy te i te pojęcia są ideami w jego umyśle. Znając te możliwości i wybierając jedną z nich do urzeczywistnienia, potrafi *a priori* i bezpośrednio, tj. niezależnie od doświadczenia i bez wnioskowania opartego na wiedzy o przyczynach i wcześniejszych stadiach świata, przewidzieć wszystkie zdarzenia zachodzące w naszym świecie aktualnym (Begby 2005, s. 97–98)⁴. Z tego też względu fakt Boskiej przedwiedzy nie nastręcza żadnych nowych trudności w kontekście zagadnienia ludzkiej wolności: jeśli odwieczność prawdy jest do pogodzenia z wolnością, to jest z nią do pogodzenia także Leibnizjańsko interpretowana Boska wiedza o zdarzeniach przyszłych.

2. Deterministyczna natura świata nie wyklucza wolności czynów

Jak dobrze wiadomo, Leibniz akceptuje zasadę racji dostatecznej, zgodnie z którą:

...nigdy nic nie zdarza się bez przyczyny albo przynajmniej bez rozstrzygającej racji, czyli pewnego uzasadnienia *a priori*, dlaczego coś raczej istnieje, niż nie istnieje, i dlaczego istnieje w taki, a nie inny sposób (Leibniz 2001, s. 154).

Zawsze powiadam, że terażniejszość jest brzemienią przyszłością i że istnieje doskonały związek między rzeczami najbardziej nawet odległymi od siebie, tak że człowiek przenikliwy mógłby wyczytać jedną z drugiej (Leibniz 1969c, s. 274)⁵.

Przyjmijmy, że stanowisko Leibniza w zakresie kwestii poruszonych w przytoczonych cytatach pozwala nam na przypisanie mu następującego twierdzenia:

⁴ Leibniz pisze np.: „To prawda, że wybierając nasz wszechświat, Bóg widzi naraz cały ciąg następstw i dlatego nie potrzebuje połączenia skutków z przyczynami, aby przewidzieć skutki” (Leibniz 2001, s. 432; cyt. za: Begby 2005, s. 91).

⁵ Por także: „...anioł albo przynajmniej Bóg mógłby zawsze wytłumaczyć podjętą przez człowieka decyzję, wskazując przyczynę lub skłaniającą rację, która naprawdę doprowadziła do jej podjęcia. Owa racja może być często bardzo złożona i dla nas niepojęta, ponieważ łańcuch związanych ze sobą przyczyn ciągnie się w nieskończoność” (Leibniz 2001, s. 158–159).

[3]

Dla każdego czynu x zachodzącego w chwili t jest prawdą, że w każdej chwili s wcześniejszej od t istnieje stan q świata będący warunkiem wystarczającym wydarzenia się x .

Założmy także na potrzeby wyводу, że jednym z warunków identyczności zdarzeń, jakimi są czyny, jest podmiot działający: dany czyn-egzemplarz nie mógłby być uczyniony przez inny podmiot niż ten, który go uczynił.

Widzimy zatem, że na gruncie prezentowanej interpretacji poglądów Leibniza nie tylko sądy dotyczące naszych działań są sędami odwiecznie prawdziwymi, ale jest też tak, że każdy nasz czyn jest wyznaczony przez łańcuch wcześniejszych zdarzeń sięgających każdej wcześniejszej chwili – w szczególności chwil poprzedzających nasze narodziny. Postulowany przez Leibniza związek możemy rozjaśnić, sięgając po przykrojoną do systemu autora *Teodycei* ontologiczną definicję doktryny determinizmu metafizycznego (por. Earman 1986, s. 4–22):

[4]

Świat aktualny w_a jest światem metafizycznie deterministycznym zawsze i tylko wtedy, gdy dla każdego świata metafizycznie możliwego w_x (dostępnego dla w_a) jest tak, że jeśli w_a i w_x zgadzają się ze sobą w pewnym przekroju czasowym, to w_a i w_x zgadzają się ze sobą w każdym przekroju czasowym.

Rozważmy czyn Judasz polegający na zdradzeniu Chrystusa i przekrój czasowy świata aktualnego w pewnej chwili t poprzedzającej moment narodzin Judasza⁶. Zgodnie z [4] nie istnieje świat metafizycznie możliwy, który byłby identyczny ze światem aktualnym w chwili t , lecz taki zarazem, w którym byłoby nieprawdą, że Judasz zdradził Chrystusa: jeśli dowolny przekrój czasowy świata aktualnego był taki, jaki był w rzeczywistości, to Judasz nie mógł być nie zdradzić Chrystusa. Ogólniej:

[5]

Dla każdego czynu x zachodzącego w dowolnej chwili t w świecie aktualnym w_a jest prawdą, że jeśli w dowolnej chwili s wcześniejszej od t

⁶ Upraszczając i biorąc pod uwagę stan fizyki w czasach Leibniza, pomińmy relatywizację relacji równoczesności do układu odniesienia i przyjmijmy ontologię ewentystyczną, zgodnie z którą „każdy przedmiot jest zdarzeniem lub zbiorem ufundowanym w zdarzeniach” (Augustynek 1997, s. 174). Wówczas przekrój czasowy świata możemy utożsamić z klasą abstrakcji relacji równoczesności w zbiorze wszystkich zdarzeń fizycznych, czyli z momentem na gruncie ewentystycznej definicji tej ostatniej kategorii ontologicznej (por. Augustynek 1997).

świat w_a jest w takim stanie, w jakim w_a jest w s , to czyn x nie może nie wydarzyć się w w_a w t .

Twierdzenie [5] nie jest oczywiście banalne: jeśli świat byłby indeterministyczny, wówczas istniałby świat metafizycznie możliwy identyczny ze światem aktualnym w pewnej chwili s poprzedzającej moment narodzin Judasza, w którym to świecie Judasz nie zdradziłby Chrystusa; nie byłoby więc prawdą, że jeśli świat aktualny był w chwili s taki, jaki był w tej chwili w rzeczywistości, to Judasz nie mógł być nie zdradzić Chrystusa. Na gruncie obecnie rozpatrywanej interpretacji poglądów Leibniza filozof ten był deterministą w przedstawionym rozumieniu wskutek akceptacji zasady racji dostatecznej. Gdyby poprzedzająca czyn Judasza przeszłość świata była dokładnie taka, jaka była, a Judasz mógłby nie zdradzić Chrystusa, to oznaczałoby to tyle, że dla faktycznego czynu Judasza w naszym świecie nie istniałaby żadna racja dostateczna: istniałby wówczas świat metafizycznie możliwy, w którym wszystko do momentu bezpośrednio poprzedzającego zdradę Judasza byłoby takie, jakie było w świecie aktualnym, lecz w tamtym świecie Judasz powstrzymałby się od wydania Chrystusa. Skoro tak, to co miałyby stanowić rację dostateczną zdrady Judasza w naszym świecie?

Przyjęcie zgodności zrekonstruowanego w [3], [4] i [5] poglądu z ludzką wolnością jest równoważne zajęciu stanowiska kompatybilistycznego w sporze o relację między determinizmem a wolnością. W tym sensie Leibniz jest kompatybilistą⁷. Utrzymuje on bowiem, że nasze czyny nie są konieczne w świecie racji dostatecznych, gdyż zawsze mogliśmy postąpić inaczej. Oczywiście, gdybyśmy postąpili inaczej, to każdy przekrój czasowy świata aktualnego byłby inny, niż jest – jest to konsekwencja deterministycznej natury świata (Earman 1986, s. 4–22; Lewis 1979). Jednak jak należy rozumieć stwierdzenie, że moglibyśmy uczynić coś innego niż to, czego faktycznie dokonaliśmy?

Pewna interpretacja tego twierdzenia jest wykluczona przez fakt, że dla Leibniza każdy przedmiot jednostkowy – w tym każda osoba – należy do jednego tylko świata możliwego. Nie jest tak, że Adam mógł być nie zgrzeszyć w tym znaczeniu, że istnieje świat możliwy, w którym Adam nie grzeszy:

⁷ Odnotujmy na marginesie, że Leibniz nie mógłby jednak zaakceptować kompatybilistycznej teorii wolnej woli Harry'ego Frankfurta (1997a), dla której kluczową kategorią jest pojęcie aktów woli drugiego rzędu, polegających na pragnieniach, by pewne pragnienia pierwszego rzędu były efektywne. Leibniz *expressis verbis* odrzuca ideę możliwości wyboru przez podmiot jego woli: „Jeżeli chodzi o *chcenie*, to niesłusznie uważa się, że jest ono przedmiotem wolnej woli. Właściwie mówiąc, chcemy działać, a nie chcemy chcieć” (Leibniz 2001, s. 159). O zakres kompatybilizmu Leibniza toczą się liczne spory (zob. np. Borst 1992).

Następny wniosek jest ten, że nie byłby to nasz Adam, tylko inny, gdyby miał inne zdania, ponieważ nic nie stoi na przeszkodzie powiedzeniu, że to byłby inny. A zatem jest inny (Leibniz 1998, s. 38).

Odrzucenie koncepcji transświatowej identyczności jest w ramach teorii Leibniza konsekwencją stanowiska, według którego pojęcia kompletne przedmiotów – wszystkich przedmiotów możliwych – obejmują wszystkie ich własności wewnętrzne i relacyjne oraz stanowią dla tych przedmiotów kryterium identyczności (Leibniz 1969b, s. 105–106). Dwa przedmioty możliwe są ze sobą numerycznie identyczne zawsze i tylko wtedy, gdy posiadają te same pojęcia kompletne. W rezultacie tożsamość numeryczna przedmiotów możliwych wymaga dokładnego podobieństwa tych przedmiotów pod względem egzemplifikowanych przez nie własności wewnętrznych i relacyjnych⁸. Zatem Adam, który zgrzeszył, nie może być identyczny z jakimkolwiek obiektem, który nie zgrzeszył.

Właściwa interpretacja twierdzenia głoszącego, że Adam mógł być nie zgrzeszyć, musi zatem odwoływać się do – korzystając z terminu Davida Lewisa (1968) – odpowiedników Adama w innych światach możliwych, tj. tych, które nie zostały przez Boga zaktualizowane aktem stworzenia⁹. Adam mógł być postąpić inaczej, gdyż istnieje świat możliwy, w którym odpowiednik Adama nie grzeszy. Relacja bycia odpowiednikiem podlega analizie w terminach relacji podobieństwa (Lewis 1968). Do przypisania Leibnizowi akceptacji teorii odpowiedników zachęca m.in. treść korespondencji filozofa z Antoine'em Arnaudem, w której znajdujemy np. następujący *passus*:

Powiedziałem, że założenie, z jakiego wszystkie zdarzenia ludzkie dają się wydedukować, nie jest założeniem o stworzeniu jakiegoś nieustalonego Adama, ale założeniem o stworzeniu takiego to a takiego Adama określonego na wszelką okoliczność, wybranego spośród nieskończenie wielu możliwych Adamów (Leibniz 1998, s. 53).

Jednak najbardziej znanym i jednoznacznym fragmentem dotyczącym tej kwestii jest opowieść o Pałacu Przeznaczeń, po którym Atena oprowadza arcykapłana Teodora, prezentując mu różnych odpowiedników znanego Teodorowi Sekstusa Tarkwiniusza:

⁸ Jest to sformułowanie prawa Leibniza dla wszystkich przedmiotów możliwych: $\forall x,y \forall P [(x=y) \Rightarrow (P(x) \equiv P(y))]$. Leibniz akceptował także konwers tego prawa, a więc zasadę identyczności tego, co nieodróżnialne: odrzucał możliwość istnienia przedmiotów różniących się od siebie jedynie pod względem numerycznym. Akceptacja prawa i jego konwersu jest konsekwencją przyjęcia pojęć kompletnych w roli kryteriów identyczności dla możliwych przedmiotów jednostkowych. O prawie Leibniza i jego konwersie zob. np. Armstrong 1989.

⁹ Autorem twierdzącym, że jakaś wersja teorii odpowiedników jest najlepszym sposobem obrony twierdzenia Leibniza o spójności jego koncepcji pojęć kompletnych z twierdzeniem o ludzkiej wolności, jest np. Clive Borst (1992, s. 54–56).

Tutaj, to znaczy w ideach, są wszystkie te światy. Pokażę ci kilka, w których znajdzie się niezupełnie ten sam widziany przez ciebie wcześniej Sekstus (co byłoby niemożliwe, ponieważ nosi on zawsze ze sobą to, kim będzie), lecz zbliżeni Sekstusowie, posiadający wszystko, co wiesz o prawdziwym Sekstusie, ale nie wszystko, co w nim już jest niedostrzegalne, a zatem nie wszystko, co mu się jeszcze zdarzy. W jednym świecie spotkasz bardzo szczęśliwego i wysoko postawionego Sekstusa, w innym Sekstusa zadowolonego z przeciętnego położenia, spotkasz Sekstusów wszelkiego rodzaju i o niezliczonych kształtach (Leibniz 2001, s. 476).

Funkcją tej opowieści jest oddalenie skargi Sekstusa na jego przewidzianą przez Apollina nieszczęśliwą przyszłość. Sekstus oskarża Jowisza, że ten skazał go na zły los i złe usposobienie. Jowisz odpowiada, iż wystarczy, że Sekstus zrezygnuje z udania się do Rzymu po koronę, a jego życie potoczy się zupełnie inaczej. Jednak Sekstus nie chce zrezygnować z ubiegania się o godność królewską i w ten sposób sprawia, że wypełnia się przepowiednia Apollina. Zatem Sekstus mógł być nie udać się do Rzymu – istnienie takiej możliwości stwierdził Jowisz; tym zaś, co miało Teodorowi ukazać prawdę słów Jowisza, była objawiona mu w Pałacu Przeznaczeń historia bardzo podobnego do Sekstusa człowieka, który po audiencji u Jowisza udał się do miasta podobnego do Koryntu, nie zaś do Rzymu, i tam wiódł szczęśliwe życie.

Problem, przed jakim możemy w bieżącym kontekście postawić Leibniza, jest problemem, przed jakim teorię odpowiedników D. Lewisa postawił Saul Kripke:

Odpowiednik czegoś w innym możliwym świecie *nigdy* nie jest identyczny z samą rzeczą. Jeśli więc mówimy: „Humphrey mógłby wygrać wybory (jeśli tylko postąpiłby tak a tak)”, nie mówimy o czymś, co mogłoby zdarzyć się *Humphreyowi*, lecz komuś innemu, jakimś „odpowiednikowi”. Prawdopodobnie jednak Humphrey nie mógłby mniej troszczyć się o to, czy ktoś *inny* – niezależnie od tego, jak bardzo do niego podobny – byłby zwycięzcą w innym możliwym świecie (Kripke 2001, s. 65).

Nie wchodząc w meandry dyskusji nad teorią odpowiedników, zauważmy jedynie, że zarzut podniesiony przez Kripkego może być szczególnie intuicyjny dla tych filozofów, którzy – tak jak Leibniz – uważają alternatywne możliwości działania za warunek konieczny ludzkiej wolności i odpowiedzialności. Dlaczego wolność i odpowiedzialność podmiotu za popełniony czyn miałyby wymagać tego, by istniał świat możliwy, w którym jednostka podobna, lecz nieidentyczna z podmiotem działania, dokonuje czegoś innego niż tenże podmiot w świecie aktualnym? Jeśli już akceptujemy warunek alternatywnych możliwości i jego interpretację w aparacie światów możliwych, to wydaje się, że jeśli ma być prawdą, że Adam zgrzeszył w sposób wolny i ponosi za ten swój czyn odpowiedzialność, to musi istnieć świat możliwy, w którym

to Adam, a nie ktoś jedynie do niego podobny, czyni coś innego, niż czyni Adam w świecie faktycznie przez Boga stworzonym.

Odwołanie do teorii odpowiedników pozwala na odrzucenie radykalnie esencjalistycznej interpretacji poglądów Leibniza, mającej swoją podstawę we wzmiankowanej koncepcji pojęć kompletnych (Hunter 1981). Choć jest prawdą, że każda egzemplifikowana przez przedmiot własność jest warunkiem koniecznym identyczności tego przedmiotu z samym sobą, to nie jest już tak, że każda z tych własności ma status własności istotnej w sensie doktryny esencjalizmu, tzn. nie jest tak, by dla każdej własności posiadanej przez dany przedmiot jednostkowy było prawdą, że przedmiot ten nie mógłby jej nie mieć. Własnościami istotnymi danego przedmiotu jednostkowego są wszystkie i tylko te jego własności, które posiadają wszystkie odpowiedniki tego przedmiotu w innych światach możliwych. Przyjmując tę perspektywę interpretacyjną, możemy zdać sprawę z twierdzenia, że chociaż Adam nie byłby Adamem, gdyby nie zgrzeszył, to Adam mógł być nie zgrzeszyć¹⁰. Adam nie byłby Adamem, gdyby nie zgrzeszył, w tym sensie, że nie byłby identyczny z samym sobą – nie posiadałby w świecie aktualnym wszystkich tych własności, które w tym świecie posiada. Z kolei Adam mógł być nie zgrzeszyć w tym znaczeniu, że istnieje świat możliwy, w którym odpowiednik Adama (nie zaś sam Adam) nie grzeszy^{11,12}.

3. Świat racji dostatecznych to nie świat *fatum Mahometanum*

Leibniz poświęca wiele wysiłku, by odróżnić swoją teorię od tego rodzaju fatalizmu, który określa mianem *fatum Mahometanum* (Leibniz 1969a, s. 22–23; 2001, s. 11–15, 162–163). Odróżnienie to ma pozwolić mu na odrzucenie tzw. leniwego sofizmu. Zgodnie z tym ostatnim, skoro to, co się wydarzy w przyszłości, i tak zostało już przewidziane przez Boga oraz jest zdeterminowane przez to, co wydarzyło się w przeszłości, zatem nie ma żadnego praktycznego sensu

¹⁰ Taką interpretację poglądów Leibniza przyjmuje np. Graeme Hunter (1981, s. 128–130).

¹¹ Fabrizio Mondadori (1975, s. 54–57) zajmuje odmienne stanowisko. Według niego teoria odpowiedników lepiej nadaje się do reprezentacji poglądu, zgodnie z którym żaden przedmiot aktualny nie mógłby posiadać innych własności niż te, które posiada w świecie aktualnym, aniżeli poglądu przeciwnego. Uwaga ta podąża śladem wspomnianej krytyki ze strony Kripkego. Jako taka, teoria odpowiedników istotnie pasowałaby, zdaniem Mondadoriego, do systemu Leibniza ze względu na podtrzymywaną przez autora *Teodycei* koncepcję pojęć kompletnych; w opinii Mondadoriego konsekwencją tej koncepcji jest bowiem skrajna wersja esencjalizmu.

¹² W dalszej części artykułu będę po prostu pisał o przedmiotach świata aktualnego znajdujących się także w innych światach możliwych; oznacza to, że w celu stylistycznej prostoty będę pomijał parafrazy w terminach teorii odpowiedników.

w podejmowaniu jakichkolwiek wysiłków zmierzających do realizacji planów na przyszłość, w tym do uniknięcia czyhających na nas niebezpieczeństw – i tak będzie to, co ma być i co zostało przesądzone w momencie stworzenia. Argument Leibniza przeciwko wzmiankowanemu sofizmatowi sprowadza się do stwierdzenia, że na gruncie jego systemu nie jest prawdą, że cokolwiek się zdarzy, zdarzy się bez względu na to, jakie działania podejmie podmiot.

W pierwszym kroku zrekonstruujemy ten rodzaj fatalizmu, przeciwko któremu protestuje autor *Teodycei*. Skorzystajmy w tym celu z ujęcia Johna Earmana (1986, s. 18):

[6]

Zdarzenie x jest M -nieuchronne dla jednostki y w sensie doktryny fatalizmu zawsze i tylko wtedy, gdy x przydarza się jednostce y w każdym świecie M -możliwym, w którym y istnieje.

Zatem jeśli to, że Judasz zadaje sobie śmierć, jest metafizycznie przesądzone w zrekonstruowanym sensie, to zdarzenie to zachodzi w każdym świecie metafizycznie możliwym, w którym istnieje Judasz, tj. nawet w tym, w którym Iskariota nie wydaje Chrystusa żołnierzom.

Rozumowanie Leibniza wymierzone przeciwko tak pojmowanemu fatalizmowi można interpretować z perspektywy twierdzenia, zgodnie z którym działania ludzkie są autentycznymi przyczynami określonych zdarzeń, tj. są warunkami koniecznymi dla tych ostatnich. Ten rodzaj konieczności Leibniz eksplikuje w terminach relacji kontrfaktycznej zależności. Dawid uniknął pojmania przez Saula. Sąd stwierdzający ten fakt jest sądem odwiecznie prawdziwym; co więcej, każdy przekrój czasowy świata wcześniejszy od momentu narodzin Dawida zawiera warunki wystarczające dla zdarzenia polegającego na uniknięciu przez Dawida pojmania przez Saula. Czy to oznacza, że uniknięcie schwymania przez Saula było dla Dawida metafizycznie nieuchronne? Oczywiście – nie. Gdyby Dawid nie opuścił miasta Keila przed jego oblężeniem przez Saula, zostałby wydany Saulowi przez jego mieszkańców. Co sprawia, że przytoczony okres kontrfaktyczny jest prawdziwy? Rozważania Leibniza (2001, s. 152–153) wyraźnie wskazują, że tym przedmiotem jest świat możliwy pozostający w relacji podobieństwa pod istotnymi względami do świata aktualnego: świat możliwy najbardziej podobny do aktualnego spośród tych, w których Dawid pozostaje w Keili nieco dłużej, niż miało to miejsce w rzeczywistości, jest światem, w którym Dawid zostaje wydany Saulowi i trafia w jego ręce¹³.

¹³ Odnotujemy, że nie wszyscy komentatorzy zgadzają się z poglądem, według którego Leibniz używa aparatu światów możliwych do analizy zdań modalnych lub w roli warunków prawdziwości dla takich zdań; przeczy temu m.in. H. Lagerlund i P. Myrdal (2006/2007).

Podkreślmy, że takie odparcie *fatum Mahometanum* nie stoi w konflikcie ani z twierdzeniem o odwieczności prawdy, ani z zasadą racji dostatecznej. Sąd stwierdzający, że Dawid uniknie pojmania przez Saula, był prawdziwy przed narodzinami Dawida na mocy tego, co w swoim czasie będzie czynił Dawid. Z kolei zasada racji dostatecznej implikuje jedynie tyle, że jeśli świat był w przeszłości, w tym przed narodzeniem Dawida, taki, jaki był, to Dawid nieuchronnie musiał uniknąć schwytania przez Saula; z zasady racji dostatecznej nie wynika natomiast, że nie ma w przeszłości świata takich działań Dawida, które gdyby były inne, niż były, to doprowadziłyby do stanu, w którym Dawid zostałby pojmany przez Saula (por. Taylor, Dennett 2002). Leibniz pisze:

Prawdą jest, że cokolwiek będzie, będzie naprawdę, ale nie *w sposób konieczny*, koniecznością absolutną, *niezależnie od tego, czy byś czynił cokolwiek, czy nie*. Bo skutek konieczny może wynikać tylko z założenia przyczyny (Leibniz 1969a, s. 22–23)¹⁴.

4. Podmioty działające słusznie ponoszą odpowiedzialność za swoje czyny

Leibniz (2001, s. 172–177) rozważa uzasadnienie dla ludzkiej odpowiedzialności za czyny przez pryzmat uzasadnienia dla praktyki stosowania kar, przy czym funkcję kary pojmując zarówno w kategoriach konsekwencjalistycznych, jak i retrybucyjnych. Przede wszystkim filozof twierdzi, że konsekwencjalistycznie rozumiana funkcja kary – czyli funkcja naprawcza, odstraszająca i nastawiona na likwidację zagrożenia, któremu nie jesteśmy w stanie zapobiec innymi środkami – mogłaby być realizowana w sposób uzasadniony nawet w świecie absolutnej matematycznej konieczności:

Zresztą skoro w dobrowolnych działaniach dostrzegamy jakąś zależność, to gdyby nawet istniała absolutna matematyczna konieczność (której nie ma), nie wynikałoby stąd, że nie występuje tyle wolności, ile jej potrzeba, aby wymierzyć sprawiedliwe i rozsądne nagrody oraz kary (Leibniz 2001, s. 172).

Życzliwa interpretacja tego punktu widzenia zakładałaby, że o ile kara za pewien czyn x_1 podmiotu y_1 może odstraszyć lub przyczynić się do poprawy pewnej osoby y_2 (różnej od y_1 bądź z nią identycznej), o tyle może posiadać

¹⁴ Por. także: „Błędem [w leniwym sofizmacie – przyp. A.K.] jest natomiast to, że dane wydarzenie zachodzi niezależnie od tego, co robimy. Zajdzie ono, ponieważ robimy to, co do niego prowadzi, a jeżeli wydarzenie jest zapisane, przyczyna, która je spowoduje, jest również zapisana” (Leibniz 2001, s. 15).

status kary sprawiedliwej i rozsądnej, nawet jeśli czyn x_1 osoby y_1 był dla niej absolutnie konieczny. Absolutna konieczność pewnego czynu to w ujęciu Leibniza konieczność wykluczająca przygodność, a stąd i ten rodzaj wolności działania podmiotu, który przygodności wymaga – wolność niezależną od przymusu, lecz pozbawioną przygodności Leibniz (2001, s. 177) określa mianem wolności *n i e d o s k o n a ł e j*¹⁵. Stosownie do tego, jeśli y_1 czyni x_1 z absolutną koniecznością, to nie jest prawdą, że y_1 mógł być uczynić coś innego niż x_1 . Leibniz skłania się zatem do osłabienia warunków odpowiedzialności za czyn w porównaniu do warunków, które nakłada na właściwie rozumianą wolność podmiotu działającego. Odrzucając zasadę alternatywnych możliwości, zgodnie z którą warunkiem koniecznym odpowiedzialności podmiotu za dany czyn jest to, że mógł on uczynić coś innego, niż faktycznie uczynił, autor *Teodycei* staje na stanowisku z rodziny tych, których znanym współczesnym reprezentantem jest Harry Frankfurt (1997b)¹⁶.

Rozważania Leibniza (2001, s. 173) sugerują jednak, że miał on na myśli stanowisko bardziej radykalne od zakreślonej powyżej interpretacji. Broniąc uzasadnienia dla konsekwencjalistycznie rozumianej kary w świecie absolutnej, matematycznej konieczności, Leibniz zdaje się sądzić, że kara ta byłaby sprawiedliwa, nawet jeśli wszystkie czyny podmiotów – a nie tylko czyny, za które karzemy – byłyby absolutnie konieczne. Jeśli jednak tak by było, to – można byłoby argumentować – karanie byłoby zupełnie zbyteczne. Jeśli osoba y_2 powstrzymuje się od czynu x_2 na skutek strachu przed karą, będąc świadoma, że jednostka y_1 została ukarana za należący do tego samego typu co x_2 czyn x_1 , to na mocy założenia, że wszystkie działania są absolutnie konieczne, wynikałoby, że y_2 powstrzymałaby się od x_2 także wówczas, gdyby jednostka x_1 uniknęła kary za czyn x_1 , a osoba x_2 o tym wiedziała.

Leibniz (2001, s. 173–174) wydaje się przewidywać tego typu zarzut i stwierdza, że podlega on odparciu tymi samymi środkami, które posłużyły do obalenia leniwego sofizmu: każdy świat możliwy, w którym y_2 powstrzymuje się od x_2 , jest światem, w którym y_1 jest karana za x_1 . Tak mogłoby być – problem jednak w tym, że wówczas, przy założeniu absolutnej konieczności wszystkich działań, nie można byłoby twierdzić, że kara pełni jakąkolwiek funkcję prewencyjną lub naprawczą i w tym znajduje swoje usprawiedliwienie.

¹⁵ Jak zauważa i dokumentuje to Robert M. Adams (1994, s. 10–12), Leibniz często, zwłaszcza we wcześniejszych swoich pracach i listach (np. w liście do Wedderkopfa), formułował stanowisko radykalnie kompatybilistyczne, w ramach którego wolność wymagała jedynie zdolności rozumienia i spontaniczności polegającej na tym, że źródłem działania jest wola podmiotu działającego. Dodatkowy warunek – warunek przygodności – zaczął pojawiać się po zrewidowaniu przez Leibniza poglądu o bezwzględnej konieczności wszystkich zdarzeń.

¹⁶ Zob. jednak przyp. 7 powyżej.

Aby to ostatecznie było prawdą w omawianym kontekście, prawdziwy musiałby być następujący okres warunkowy: gdyby osoba y_1 nie została ukarana za x_1 , to y_2 nie powstrzymałaby się od x_2 . Prawdziwość tego okresu wymaga jednak co najmniej tego, by istniał świat możliwy, w którym y_1 nie zostaje ukarana, zaś y_2 nie powstrzymuje się od x_2 , a więc popełnia x_2 . Istnienie takiego świata stałoby jednak w sprzeczności z założeniem, iż y_2 powstrzymuje się od x_2 z absolutną koniecznością, tj. nie istnieje taki świat metafizycznie możliwy, w którym y_2 czyni inaczej, a więc popełnia x_2 . Wniosek, jaki na obecnym etapie wyłania się z powyższego, jest następujący: jeśli uzasadnienie kary tkwi w spełnianej przez nią funkcji prewencyjnej i naprawczej, to chociaż można bronić zasadności praktyki karania za czyny, które zostały dokonane z absolutną koniecznością, to jednak warunkiem koniecznym skuteczności tej obrony jest odrzucenie twierdzenia o nieuchronności wszystkich ludzkich działań.

Jeśli chodzi o karę rozumianą w kategoriach retributywistycznych – tzw. mściwą sprawiedliwość, jak określa to Leibniz (2001, s. 174) – to w jej kontekście nasz filozof jest bardziej zachowawczy i skłania się ku pogładowi, że sprawiedliwość tego typu kary nie jest możliwa w świecie absolutnej konieczności (Leibniz 2001, s. 174–176). Jeśli interpretowana retributywistycznie kara wymierzona podmiotowi y_1 za czyn x_1 ma być sprawiedliwa, to musi być prawdą, że y_1 mógł być nie czynić x_1 . Na marginesie odnotujmy, że wyjście poza kategorie konsekwencjalistyczne i obrona retributywnego wymiaru kary jest dla Leibniza koniecznością z uwagi na przekonanie teologiczne, zgodnie z którym Bóg skazuje grzeszników i wynagradza przyzwoitych w życiu przyszłym, a więc wtedy, gdy o żadnej konsekwencjalistycznie rozumianej funkcji kary nie może być już mowy. Ponieważ jednak doskonała, dopuszczająca przygodność ludzkich czynów i kompatybilistycznie rozumiana wolność jest – jak widzieliśmy – możliwa na gruncie systemu metafizycznego Leibniza, zatem twierdzenie o sprawiedliwości retribucji w życiu tak doczesnym, jak i przyszłym nie jest narażone na żaden fundamentalny zarzut. Zagadnienie relacji między tezą o sprawiedliwości retribucji a doktryną konieczności Leibniza kwituje ostatecznie w *Teodycei* jak następuje:

Nie będziemy jednak obecnie tracił czasu na rozważanie jakiegoś raczej ciekawego niż niezbędnego zagadnienia, skoro wystarczająco pokazaliśmy, że w dobrowolnych działaniach nie istnieje wspomniana konieczność (Leibniz 2001, s. 176–177).

5. Podsumowanie

Przeprowadzone rozważania stanowią potwierdzenie przekonania Leibniza, utrzymującego, iż rozmaite twierdzenia jego rozległego systemu metafizycznego nie wchodzą w kolizję z twierdzeniem o istnieniu ludzkiej wolności i odpowiedzialności. Ani odwieczność prawdy, ani Boska przedwiedza nie stanowią zagrożenia dla naszej wolności. Prawdziwe sądy dotyczące naszych działań są prawdziwe odwiecznie, ale to nie znaczy, że są takie za sprawą czegokolwiek innego niż naszych własnych czynów. Bóg zna wartość logiczną sądów na temat naszych działań w świecie aktualnym, gdyż zna uniwersum możliwości i wie, jaki świat możliwy zaktualizował. Twierdzenie o Boskiej przedwiedzy nie wnosi więc do zagadnienia wolności niczego, czego nie byłoby tam już na mocy stanowiska głoszącego odwieczność prawdy.

W świecie racji dostatecznych i determinizmu nie jest prawdą, że nikt nie mógł uczynić czegoś innego, niż faktycznie zrobił. Podmiot mógł być uczynić coś innego w tym sensie, że istnieje świat możliwy zawierający bardzo podobną do działającego jednostkę – jego odpowiednika – która czyni coś odmiennego (tj. w pojęciu której zawarte jest pojęcie odmiennego czynu). Deterministyczny charakter świata aktualnego nie stoi w sprzeczności z istnieniem takiego świata możliwego, chociaż ten ostatni musi być różny od świata aktualnego w każdym swoim przekroju czasowym. Z kolei teoria odpowiedników pozwala na pogodzenie ze sobą koncepcji pojęć kompletnych przedmiotów jednostkowych z istnieniem alternatywnych możliwości działania, stanowiących warunek konieczny wolności.

Koncepcja Leibniza nie przekreśla kausalnej istotności ludzkich czynów i aktów woli. To, co nas spotyka, jest często rezultatem tego, co czynimy – nasze czyny są warunkami koniecznymi dla tych zdarzeń. Nie żyjemy w świecie fatalizmu – nieuchronności, w ramach której wszystko, co nam się przytrafia, wydarzyłoby się w każdym przypadku, także bez udziału naszych działań i aktów woli.

Przypisywanie odpowiedzialności za czyny nie nastrocza żadnych trudności, gdyż nasze czyny mogą mieć status wolnych w myśl popieranej przez Leibniza teorii kompatybilistycznej. Więcej: konsekwencjalistycznie rozumiana kara mogłaby być sprawiedliwa nawet wówczas, gdy czyn, za który została by wymierzona, nie byłby czynem przygodnym, lecz absolutnie koniecznym – konsekwencjalistycznie rozumiana odpowiedzialność może być zasadnie przypisywana podmiotom, nawet jeśli nie mogły one nie uczynić tego, za co obarczamy je odpowiedzialnością.

Bibliografia

- Adams R.M. (1998), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Armstrong D.M. (1989), *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder–San Francisco–London: Westview Press.
- Arystoteles (1990), *Hermeneutyka*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, t. I, s. 69–88.
- Augustynek Z. (1975), *Natura czasu*, Warszawa: PWN.
- Augustynek Z. (1997), *Ewentyzm punktowy*, w: tegoż, *Czasoprzestrzeń. Eseje filozoficzne*, Warszawa: WFiS UW, s. 174–183.
- Begby E. (2005), *Leibniz on Determinism and Divine Foreknowledge*, „*Studia Leibnitiana*” 37 (1), s. 83–98.
- Borst C. (1992), *Leibniz and the Compatibilist Account of Free Will*, „*Studia Leibnitiana*” 24 (1), s. 49–58.
- Earman J. (1986), *A Primer on Determinism*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Frankfurt H. (1997a), *Wolność woli i pojęcie osoby*, w: Hołówka (red.) 1997, s. 21–39.
- Frankfurt H. (1997b), *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, w: Hołówka (red.) 1997, s. 163–174.
- Hołówka J. (red.) (1997), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa: Aletheia.
- Horwich P. (1987), *Asymmetries in Time. Problems in the Philosophy of Science*, Cambridge, Mass.–London: The MIT Press.
- Hunter G. (1981), *Leibniz and the ‘Super-Essentialist’ Misunderstanding*, „*Studia Leibnitiana*” 13 (1), s. 123–132.
- Kripke S. (2001), *Nazywanie a konieczność*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lagerlund H., Myrdal P. (2006/2007), *Possible Worlds and the Nature of Choice in Leibniz*, „*Studia Leibnitiana*” 38/39 (2), s. 156–176.
- Leibniz G.W. (1969), „*Wyznanie wiary filozofa*”, „*Rozprawa metafizyczna*”, „*Monadologia*”, „*Zasady natury i łaski*” oraz *inne pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN.
- Leibniz G.W. (1969a), *Wyznanie wiary filozofa*, w: Leibniz 1969, s. 3–56.
- Leibniz G.W. (1969b), *Rozprawa metafizyczna*, w: Leibniz 1969, s. 97–146.
- Leibniz G.W. (1969c), *List do p. Coste’a*, w: Leibniz 1969, s. 269–274.
- Leibniz G.W. (1994), *Przyczyna pochodząca od Boga, potwierdzona przez Jego sprawiedliwość oraz zgodnie z nią połączone pozostałe doskonałości i ogół działań*, w: tegoż, *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 91–124.

- Leibniz G.W. (1998), *Korespondencja z Antoine'em Arnaudem*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leibniz G.W. (2001), *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lewis D. (1968), *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, „The Journal of Philosophy”, Vol. 65 (5), s. 113–126.
- Lewis D. (1979), *Counterfactual Dependence and Time's Arrow*, „Noûs”, t. 13, nr 4, s. 455–476.
- Łukasiewicz J. (1961), *O determinizmie*, w: tegoż, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa: PWN, s. 114–126.
- Mondadori F. (1975), *Leibniz and the Doctrine of Inter-World Identity*, „Studia Leibnitiana” 7 (1), s. 21–57.
- Taylor Ch., Dennett D. (2002), *Who's Afraid of Determinism? Rethinking Causes and Possibilities*, w: R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford–New York, s. 257–277.

Streszczenie

Celem badawczym artykułu jest przeprowadzenie analizy czterech fundamentalnych dla teorii filozoficznej G.W. Leibniza twierdzeń dotyczących ludzkiej wolności i odpowiedzialności. Twierdzenia te są następujące: (1) odwieczność prawdy i Boska przedwiedza nie stoją w sprzeczności z wolnością ludzkich działań; (2) deterministyczna natura świata nie wyklucza wolności czynów; (3) prawdziwość zasady racji dostatecznej nie pociąga za sobą koncepcji *fatum Mahometanum*; (4) podmioty działające słusznie ponoszą odpowiedzialność za własne czyny. W artykule przedstawiono argumentację, zgodnie z którą Leibnizowi co do zasady udaje się zarówno przekonująco uzasadnić wymienione tezy, jak i zachować spójność wewnętrzną swojego systemu metafizycznego.