

Witold P. Glinkowski

„Ekonomia zła” jako oś Leibnizjańskiej teodycei

Słowa kluczowe: *G.W. Leibniz, teodycea, sprawiedliwość, miłosierdzie, „ekonomia zła”*

Zarys problemu

Określenie „ekonomia zła” nawiązuje do „ekonomii daru” Paula Ricoeura. Francuski hermeneuta, budując swą koncepcję „ekonomii daru”, dostrzegał w niej szansę na osiągnięcie harmonii między tym, co harmonii się wymyka – sprawiedliwością i miłosierdziem (Ricoeur 2010). Te dwa „atrybuty” czy raczej cechy (*middot*) Boga należą do różnych porządków. Dopelniają się, ale zarazem wchodzą w konflikt, a nawet się wykluczają – przynajmniej tak są przez człowieka postrzegane. Obie ujawniają się w kontekście ludzkiej winy, a więc popełnionego zła, do którego się odnoszą. Obie, choć w różny sposób, niosą z sobą kryteria pozwalające na dokonywanie ocen, a następnie wymierzanie sprawiedliwej kary – lub na odstąpienie od niej w imię miłosierdzia. Wzajemne napięcie między nimi wymaga, by ich eksplikacja uwzględniała ich sprzężenie – relewantne, choć kłopotliwe, gdyż wymagające odwoływania się do odrębnych dyskursów i dokonywania nieustannej mediacji między nimi. Stawką ich usensownienia, tj. zrozumienia zasad rządzących *logosem* każdej z nich, ale też patronujących im obu zarazem, jest adekwatne rozpoznanie ludzkich czynów, podejmowanych w horyzoncie dobra i zła. Adekwatne, tzn. uwzględniające raczej zarówno sprawiedliwości, jak i miłosierdzia, przy założeniu, że nie są one do siebie sprowadzalne oraz niepodobna ignorować żadnej z nich.

Płaszczyną, która pozwoliłaby na włączenie ich obu do jednego dyskursu, jest wedle Ricoeura „ekonomia daru”, jako kategoria uwzględniająca oba,

pozornie kontrydycyjne komponenty – sprawiedliwość, z właściwą jej transparentnością i immanencją, oraz miłosierdzie, odsyłające do transcendencji i niepoddające się kalkulacji, zrationalizowaniu, ani zamknięciu w jednoznacznym porządku prawa. „Ekonomia daru”, mieszcząc w sobie oba wymiary, ale też umożliwiając wzajemną mediację między nimi, otwierałaby zarazem nowy metahoryzont, w którym domeną racjonalności nie byłaby już sama sprawiedliwość, lecz sprawiedliwość odniesiona do miłosierdzia i trwająca w nieustannym dialektycznym napięciu wespół z nim. Przypomnijmy, głównym powodem Ricoeurowskiego pytania o sprawiedliwość i miłosierdzie – o ich krzyżowanie się, wykluczanie i dopełnianie – jest zło. To ono „daje do myślenia”, niczym symbol, ale robi to tym dobitniej, że jest czymś więcej niż symbol. Niewątpliwie również Leibniz postrzega zło jako powód i okazję po temu, by dokonując jego wielorakich analiz, przybliżyć się do rozumienia natury Boga – jako racjonalnego, ale i wolnego, sprawiedliwego, choć nierezygnującego z miłosierdzia.

Ekonomia jako przestrzeń rozumności

Wydawałoby się, że zło jest niepotrzebne i „irracjonalne”, bo podważa nasze wyobrażenia na temat sensu, ładu, celowości. Ale również dobro stanowi jakiś „irracjonalny” wyłom w naturalnym porządku rzeczy i procesów. Jednak jedno i drugie może zostać wpisane w szerszy plan istnienia i zamierzonego działania. Nie tylko dlatego, że zło wymusza podążanie drogą sprawiedliwości, tzn. respektowanie *ratio* „winy i kary”, z kolei dobro otwiera na miłosierdzie, z jego nieskończonością, a tym samym pozwala uznać transcendencję Boga, będącego podmiotem, którego wolność nie napotyka ograniczeń ze strony rozumności¹. Dodatkowo, problem zła daje sposobność wykazania, że wolność i konieczność nie wykluczają się, lecz dopełniają i wzajemnie uwiarygodniają.

Pytanie o zło uzyskuje przejrzystość, gdy zostaje postawione w perspektywie „ekonomii”, zorientowanej na osiągnięcie i zachowanie pewnego optimum racjonalności. Ten kierunek, z uwagi na jego poznawczą produktywność,

¹ Przypomnijmy, za współczesnym badaczem, jak Leibniz postrzega relację między wolnością a rozumnością – ta ostatnia „nie jest wcale równoznaczna – jak to było u wielu jemu współczesnych – z ideą powszechnego determinizmu przyczynowego. (...) W miejsce zasady przyczynowości wprowadza ogólniejszą od niej zasadę racji dostatecznej: «żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne». (...) Idea racji dostatecznej nie stoi w sprzeczności z ideą wolności. Wolność też wymaga racji. Racją dostateczną wolności jest przedstawiony przez rozum zespół możliwości danych do wyboru i zespół motywów inspirujących wybór. Rozum jest wzrokiem wolności” (Tischner 1994: 135–136).

wydaje się Leibnizowi szczególnie bliski. Każda ekonomia odwołuje się do kryteriów rozumności, dotyczy to jej również, gdy występuje w roli klucza do Leibnizjańskiej teodycei. Wyrażałaby się ona rozumnym i wolnym rozporządzeniem przez Boga tym, co podmiotowe – czyli sprawiedliwością oraz łaską (miłosierdziem), w odniesieniu do tego, co przedmiotowe – czyli do ludzkich postaw, decyzji i wyborów. Owo rozporządzenie realizowane jest nie tylko w spektrum stworzonego świata – wtedy sprowadzałoby się zaledwie do bezproblemowego moderowania bytem, ucieleśniającym rozmaite stopnie dobra. Jednak ta sytuacja komplikuje się w obliczu zła, czyli tego, co jakkolwiek „nierzeczywiste”, to jednak wymusza uwzględnienie go i sprawia, że raczej, którymi kieruje się Bóg w swych odniesieniach do świata, a tym bardziej do człowieka, wymagają pogłębionej analizy. Tylko taka analiza, mająca na uwadze „ekonomię zła” – niesprowadzalną do zwykłego „rachunku dobra”, gdyż będącą jego fundamentalnym dopełnieniem – może doprowadzić do sukcesu w zakresie teodycei, czyli „usprawiedliwienia” zasadności Boskich decyzji.

„Ekonomia zła” (będąca zarazem *implicite* „ekonomią dobra”) określałaby tu zatem zasady wolnego i racjonalnego zarządzania przez Boga sprawiedliwością i łaską – w obrębie natury, ale też spoza natury rozumianej jako immanentna całość. Leibniz na długo przed Ricoeurem podjął próbę racjonalizacji zła. Uwzględnił, jak wiemy, wszystkie plany ludzkiego doświadczania zła – zło metafizyczne (niedoskonałość), fizyczne (cierpienie) i moralne (grzech)² – ponieważ we wszystkich, choć w różnym stopniu, zło jawi się jako wyzwanie dla ludzkiego rozumu. Skądinąd wyjaśnienie obecności i natury zła to wyzwanie tyleż uniwersalne, rzucone rozumowi, co „osobiste”, dotyczące każdej ludzkiej jednostki. Podmiotami rozumnych i wolnych wyborów są Bóg i człowiek, zaś przedmiotem są wybierane przez nich dobro i zło.

Wolność wobec zła

Nasuujące się podstawowe pytanie: czy Bóg chce zła?, wymaga rozróżnienia między wolą uprzednią/przyzwalającą, pojmowaną jako „skłonność do robienia czegoś odpowiedniego do zawartego w tym dobra”, i następczą/rozstrzygającą, która „powstaje ze zderzenia wszystkich woli uprzednich, zarówno zmierzających ku dobru, jak odpychających zło” (Leibniz 2001a: 139–141). A zatem, uprzednia wola Boga odrzuca wszelkie zło (zwłaszcza moralne) – to oczywiste, zważywszy na naturę Boga, do której należy to, że jest On rozumny i dobry. Wszak uprzednia dobroć Boga „sprawiła, że stworzył i wywołał wszelkie możliwe dobro”. Nieskończona moc Boga pozwala Mu

² Jedynie zło pierwszego rodzaju uznane zostaje za nieuniknione (Leibniz 2001a: 138).

czynić to, co „możliwie najlepsze” (Leibniz 2001a: 212) oraz – kierując się wolą uprzednią – zawsze wybiera dobro. Leibniz nie pozostawia wątpliwości, że wybory i działania Boga są zgodne z Jego naturą: „Bóg *uprzednio* chce dobra, a *następczo* – tego, co najlepsze. (...) Bóg w ogóle nie chce zła moralnego i nie chce bezwarunkowo zła fizycznego lub cierpienia” (Leibniz 2001a: 139). „Bóg *uprzednio* pragnie wszelkiego dobra samego w sobie, (...) *następczo* pragnie tego, co najlepsze, jako celu, (...) niekiedy pragnie czegoś obojętnego oraz fizycznego zła jako *środku*, lecz na zło moralne pragnie pozwalać tylko jako na warunek *sine qua non*, albo tytułem hipotetycznej konieczności, która łączy je z tym, co najlepsze” (Leibniz 2001a: 141).

Trudno przeoczyć ważną dystynkcję, jaką autor wprowadza w obrębie Boskich aktów woli. Jedne mają charakter „strategiczny”, inne zaledwie „tactyczny” i stanowią konsekwencję pierwszych. Użycie określeń „uprzednie” i „następcze” sugeruje wprowadzenie porządku czasu oraz sekwencji przyjmującej strukturę związku przyczynowo-skutkowego. Bywa, że zło zostaje przez Boga dopuszczone³. Dotyczy to nawet zła moralnego, które jednak zawsze traktowane jest przezeń instrumentalnie – jako (niezbędny) środek do osiągnięcia celu. Ranga tego celu, jego wartość, stanowi argument za dopuszczeniem zła, jako ceny za realizację dobra. A zatem, w świetle ekonomii bilansującej koszty i zyski, dopuszczane przez Boga zło okazuje się ceną niewygórowaną, a w każdym razie nieuniknioną.

Sytuacja drugiego z podmiotów „rozumiejących się na złu” – człowieka – jest inna. Wprawdzie i on partycypuje w wolności oraz rozumności, jest przecież stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga, jednak w odróżnieniu od Stwórcy, dobro nie determinuje ludzkich wyborów w sposób równie konsekwentny i nieuchronny, jak dzieje się w przypadku wyborów podejmowanych przez Boga. Natura człowieka jest bowiem, jak wiemy, skażona grzechem i przez to osłabiona. Można by przewrotnie zauważyć, że w przypadku człowieka jego wolności nie ogranicza żaden „intelektualizm etyczny”, zapewniający koincydencję między rozeznaniem rozumu oraz aktami woli. Bywa też, że człowiek, niedorównujący doskonałością Bogu, a ponadto, z powodu grzechu prarodzciców, osłabiony w swej kondycji wolicjonalnej, dokonuje błędnych rozpoznań zła – gorszy się złem metafizycznym, myli zło fizyczne z moralnym czy wreszcie (a w tym tkwi największe niebezpieczeństwo) lekceważy zagrożenie tkwiące w tym ostatnim.

³ Dotyczy to zwłaszcza zła fizycznego, np. bólu, którego doznawanie – a występuje on w różnym natężeniu – przynosi ten pożytek, że dzięki niemu możemy docenić, „że coś nam pomaga i przynosi ulgę”, a zatem dopuszczone jest, „abyśmy odnosili korzyść ze zła, nie ponosząc zeń szkody” (Leibniz 2001: 130).

Jakkolwiek zło nie jest samodzielne ontycznie, to jednak – nie mniej niż dobro – wymusza respektowanie zasad regulujących relacje Boga z człowiekiem. Czytamy: „nie ma takiej osoby, której zbawienia Bóg nie pragnie, o ile pozwalają na to wyższe racje. To one sprawiają, że Bóg zbawia tylko przyjmujących wiarę, którą ofiarował, i oddających się w Jego ręce, dzięki łasce, której udzielił, zgodnie z tym, co odpowiada całości możliwie najlepiej obmyślnego planu Jego dzieł” (Leibniz 2001a: 378)⁴. Powinnością rozumu nie jest kontestowanie wiary, lecz służenie jej. Rozum winien respektować zasady logiczne⁵, będące formalną busolą jego działania, choć zarazem winien uwzględniać okoliczność, że jego możliwości są ograniczone i z tego powodu nie ma on dostępu do tajemnic. Dobroć Boga, jak zapewnia autor, „każe Mu przyczyniać się możliwie najmniej do tego, co doprowadza ludzi do winy, a możliwie najbardziej do tego, co służy ich zbawieniu (możliwie, to znaczy bez naruszania powszechnego porządku rzeczy), że jego sprawiedliwość nie pozwala Mu potępiać niewinnych oraz pozostawiać dobrych uczynków bez nagrody i że zachowuje On właściwą proporcję między karami a nagrodami. Jednak wyobrażenie, jakie powinniśmy posiadać o dobroci i sprawiedliwości Boga, nie przejawia się dostatecznie w tym, co wiemy o Jego działaniach w związku ze zbawieniem i potępieniem ludzi” (Leibniz 2001a: 186).

To, co poza czasem

Pytając o pryncypia świata, autor kieruje swą uwagę ku Bogu jako substancji koniecznej, wiecznej i rozumnej (Leibniz 2001a: 125). Boskie istnienie jest transcendentne względem czasu, podobnie jak Boskie odnoszenie się do zła. Wprawdzie potoczne myślenie o złu prowokuje do poruszania się w horyzoncie czasu, a także zakłada temporalność rozumianą jako linearnie kontinuum zdarzeń, jednak Leibniz zaleca nieufność względem wszelkich antropomorfizacji⁶. Sugeruje, że podstawowe parametry rzeczywistości, jakkolwiek „noumenalnie” stabilne, jednak w perspektywie „fenomenalnej” mogą ulegać modyfikacjom:

⁴ Bóg chce zbawić wszystkich ludzi zgodnie ze swoją wolą uprzednią, ale nie ze swoją wolą następczą, która zawsze osiąga skutek (Leibniz 2001a: 181).

⁵ Np. zasada sprzeczności i zasada racji dostatecznej (rozstrzygającej) (Leibniz 2001a: 154, 327).

⁶ Leibniz zdaje sobie sprawę z antropomorfizacji, które w sposób nieunikniony obciążają ludzki dyskurs o Bogu. Mówi się, że grzech „obraża” Boga, jednak Bóg „nie może być w ścisłym tego słowa znaczeniu *obrażony*, to znaczy dotknięty, rozdrażniony, zaniepokojony lub rozszalony. Nie *brzydzi się* również niczym, co istnieje, o ile przyjmujemy, że brzydzić się czymś to przyglądać się ze wstrętem, co jednocześnie wywołuje niesmak, sprawia dużą przykrość, powoduje mdłości. Bóg nie może doznawać ani troski, ani cierpienia, ani dolegliwości, jest zawsze doskonale zadowolony i wszystkiego ma pod dostatkiem” (Leibniz 2001a: 209).

„Oczywiście czas, przestrzeń i materia – jednolite, wewnątrznie jednorodne i obojętne wobec wszystkiego – mogą zachowywać według innego porządku zupełnie inne ruchy i kształty” (Leibniz 2001a: 124, 499). Zważywszy na specyfikę i wielopostaciowość zła, niepodobna też, by refleksja nad nim była ograniczona ontycznymi parametrami, takimi jak choćby czas i przestrzeń. Bo chociaż zło, w każdym ze swych rodzajów, manifestuje się w sposób angażujący czasoprzestrzenne ramy, to jednak samo pytanie o zło – zwłaszcza stawiane w kontekście Boskiej mądrości, dobroci i onnipotencji – wyraźnie wykracza poza plan zarysowany horyzontami czasu i przestrzeni, z jakimi człowiek ma do czynienia. Przy okazji pojawia się problem dwutorowości, w jakiej to pytanie jest stawiane. Raz należy ono do ontologii – gdy zła poszukuje się i lokalizuje w sferze ontycznego uniwersum; kiedy indziej zło ujawnia się w planie teoriopoznawczym – jako komponent szeroko rozumianego ludzkiego doświadczenia oraz sposób ludzkiego reagowania na to, co przez człowieka poznawane. Można zauważyć, że Leibniz niewiele uwagi poświęcił tej kwestii, co sprawia, że na kłopoty z klarownym oddzieleniem zła naturalnego, „obiektywnego” (metafizycznego lub fizycznego), od „subiektywnego”, supranaturalnego (akceptowanego przez człowieka lub dopuszczanego przez Boga), nakładają się inne, związane z samym statusem zła: będącego czymś bytowo niezależnym od człowieka, albo przeciwnie, stanowiącym jedynie funkcję jego aktywności doświadczająco-poznawczej.

Zło wymusza odwołanie się do porządku ponadnaturalnego, ale też tkwi w naturze, i – co ciekawe – niekoniecznie z powodu jej zdeprawowania, będącego konsekwencją grzechu prarodzciców. Zło, jak twierdzi Leibniz, obecne jest już w idealnej naturze stworzeń, w tym sensie, że owa natura „zawiera się w niezależnych od woli Boga wiecznych prawdach Jego rozumu” (Leibniz 2001a: 137).

Powyższe stwierdzenie wiele wyjaśnia. Jeśli prawdy Boskiego rozumu są niezależne od Jego woli, to również Boskie wybory będą uwarunkowane konkretnymi sytuacjami i stanami rzeczy. Mowa tu o złu wyrażającym się pierwotną niedoskonałością stworzenia, będącego – co oczywiste – ograniczonym. Jednak źródła zła sięgają swą genezą nie tylko Bosko-ludzkiej „prehistorii” sprzed grzechu pierworodnego. Okazują się one pozaczasowe, skoro tkwią w wiecznych prawdach Boskiego rozumu. Bóg niejako „spoza czasu” widzi wszystkie scenariusze wszystkich wydarzeń, które mogłyby zajść we wszystkich możliwych, realizujących się w czasie światach. Ta przedwiedza – jak autor zapewnia – w niczym nie narusza statusu zjawisk jako przygodnych oraz ludzkich wyborów jako wolnych. A skoro „Boży rozum nie potrzebuje czasu, aby zobaczyć związek rzeczy” (Leibniz 2001a: 300), to zrozumiała i nieuchronna stanie się diagnoza, że Bóg „widział wśród idei możliwości wolny grzech Adama i postanowił dopuścić do zaistnienia takiego Adama, jakiego

widział. Ów wyrok nie zmienia natury przedmiotów, nie czyni koniecznym tego, co samo w sobie było przygodne, ani nie uniemożliwia tego, co było możliwe” (Leibniz 2001a: 333–334).

Jak widać, wiele zależy tu od sposobu problematyzowania kategorii czasu. Jeśli Bóg pozostaje w wiecznym pozaczasowym „teraz”, a przeszłość i przyszłość są jedynie subiektywnymi, ludzkimi „warunkami doświadczenia”, to pytanie o Boską wolność wydaje się bezprzedmiotowe. Wolność zakłada jakieś działanie, przebiegające w czasie i wyrażające się pokonywaniem jakiegoś oporu. Jednak trudno utrzymywać, by urealniała się ona w ten sposób również w przypadku Boskiego podmiotu. Zarówno absolutna dobroć, jak absolutna wszechmoc i pozaczasowe trwanie wykluczają możliwość postrzegania Boga w horyzoncie wolności, rozumianej zgodnie z semantycznymi wyobrażeniami, od których trudno nam się uwolnić.

Mamy tu zatem dwie perspektywy postrzegania zjawisk: Boską – w której układają się one w logiczne i konieczne, bo wynikające z siebie sekwencje, a ponadto są antycypowane Boską przewiedzą o nich, oraz ludzką – w której przygodność bytów i zjawisk pozwala na wygospodarowanie miejsca dla ludzkiej wolności, rozumianej jako zdolność do wybierania między dobrem a złem. Ta ostatnia, dodajmy, jest warunkiem moralnej odpowiedzialności człowieka za jego czyny.

Zło nigdy nie jest autonomiczną wartością ani celem, lecz bywa używane lub dopuszczane – jest wówczas traktowane instrumentalnie. Czy jednak różnica między celem a środkiem miałyby się sprowadzać wyłącznie do hierarchii? Czy nie zaznacza się ona także w planie temporalnym i nie domaga się traktowania celu i środków doń wiodących jako niejednoczesnych? Oczywiście Bóg potrafi w sposób „równoczesny” zobaczyć kombinacje wewnątrz każdego z możliwych światów⁷ i całą ich historię. Ale wówczas sugestia, że np. Boska *uprzednia mądrość* „dokonała przeglądu i spowodowała, że *następnie* wydał to, co najlepsze”, albo że „Jego moc dostarczyła Mu sposobu, *aby rzeczywiście zdołał spełnić podjęty przez siebie wielki zamiar*” (Leibniz 2001a: 211) [wyróżnienie – W.G.], wydaje się myląca. Trudno pogodzić ich treść z założeniem, którym wcześniej je obwarowano. Trudno też ustrzec się pokusy myślenia o Bogu w planie temporalności, zwłaszcza w obliczu deklaracji w rodzaju: „Otóż *zanim* Bóg cokolwiek postanowił, rozpatrywał wśród innych możliwych ciągów rzeczy ten, który *później* zaaprobował (...)” (Leibniz 2001a: 184) [wyróżnienie – W.G.].

7 „Światem nazywam cały ciąg i cały zbiór wszystkich istniejących rzeczy, aby nie mówiono, że kilka światów może istnieć w różnych czasach i w różnych miejscach” (Leibniz 2001a: 126).

Sugerowanie, że mamy do czynienia z działaniem jednoczesnym, nie tylko unieważnia sens pojęć „uprzedni”, „następczy”, ale pozwala na odwrócenie czasowego porządku, w jakim uszeregowano człony sekwencji. Prowadzi to do homogenizacji, w której kolejność ustępuje jednoczesności, a zamiar i jego spełnienie stają się jednym. W ten sposób pojęcie „konieczności” nie różniłoby się od „tożsamości”, a idea Boga osobowego pokrywałaby się z jakąś deistyczną wykładnią Boga nieosobowego – w kolizji z założeniami metafizycznymi i pryncypiami logiki formalnej, której zasady Leibniz tak wysoko ceni.

Nasuwa się jeszcze jedna uwaga. Proponowane przez Leibniza argumenty, mające bronić tezy, że między tym, co konieczne, oraz tym, co nieuchronne (pewne), istnieje realna różnica⁸ – jakkolwiek podstawowe dla jego wywodów, bo stanowiące zwornik łączący ważne dla teodycei tezy – wydają się mało przekonujące. Między sensem pojęć „konieczne” i „nieuchronne” nie zachodzi różnica na tyle znacząca, by mogła stanowić podstawę argumentacji forsowanej przez autora *Teodycei*. Niezależnie bowiem, czy bieg zdarzeń jest wynikiem przyczynowości zachodzącej w świecie przyrody, czy przeciwnie, wynika z wolnej decyzji ludzkiej – w obu przypadkach ich rezultat był Bogu uprzednio znany, i w tym sensie jest konieczny, musi bowiem koincydować z wcześniejszą od niego Boską wiedzą o nim. I jeśli nawet zła wola, prowadząca człowieka do grzechu, nie będąc „wytworzeniem”, lecz „odstąpieniem”, nie posiada przyczyny (Leibniz 2001a: 147) – jak Leibniz powtarza za Augustynem (św. Augustyn 1977, t. II: 58) – to również w tym przypadku pojawienie się jej musi być uprzednio znane Bogu, a to czyni ją nieuchronną, więc zarazem w jakimś sensie konieczną.

Człowiek niejednokrotnie wybiera zło, szkodzi sobie i innym, nie troszczy się o konsekwentne współdziałanie między wolą uprzednią i następczą. Można wprawdzie, w duchu Leibniza (a także Augustyna czy Tomasza), bronić tezy, że również Bóg zdolny jest do postępowania wbrew swej naturze – lecz nie chce tego. Skoro jednak nie chce, kierując się pewną racją, to czyż nie jest ona integralnym i konstytutywnym składnikiem Boskiej ekonomii – tej, którą Bóg zdecydował się respektować, niejako spoza czasu? Mówiąc inaczej, czy Bóg nie pozostaje ograniczony swą wiedzą o rzeczach przyszłych, które dla Niego wcale „przyszłe” nie są? Bo jeśli, jak zapewnia Leibniz, „prawda o przyszłych przygodnych zdarzeniach jest zdeterminowana, same zdarzenia pozostają jednak przygodne [tzn. ich niezaistnienie nie pociąga za sobą sprzeczności – W.G.]” (Leibniz 2001a: 154), to jednak, uwzględniając Boską przedwiedzę

⁸ „(...) trzeba czynić różnicę między tym, co pewne, a tym, co konieczne; wszyscy zgadzają się co do tego, że przyszłe wypadki (...) są pewne, skoro Bóg je przewiduje, nikt jednak przez to nie głosi, że są konieczne” (Leibniz 1969: 110). „Toteż należy zawsze odróżniać nieuchronne od koniecznego” (Leibniz 2001a: 372).

– a ta perspektywa jest podstawą ekonomicznej kalkulacji, o której mówimy – trudno oprzeć się wrażeniu, że „przygodność” zdarzeń jest tylko ludzkim złudzeniem, gdyż one same są z góry zdeterminowane Boską wiedzą o nich.

Waloryzacja zła

Zauważmy, że Leibniz, wyróżniwszy trzy rodzaje zła, nie zmierza do ich separowania lub negowania zachodzących między nimi interakcji. Przeciwnie, „(...) zło moralne tylko dlatego jest tak wielkim złem, że stanowi źródło zła fizycznego w najpotężniejszym i najbardziej zdolnym je czynić stworzeniu” (Leibniz 2001a: 141). Osobliwa to argumentacja. Czyżby bowiem fizyczny dyskomfort przeżywany przez człowieka miał być, jeśli nie jedynym, to zasadniczym powodem wystrzegania się zła moralnego? Pozostawmy tę kwestię na boku.

Bóg współdziała w obu rodzajach zła – fizycznym i moralnym – a czyni to, angażując się zarówno moralnie, jak i fizycznie (Leibniz 2001a: 204). Bywa, że Bóg pragnie zła fizycznego „jako należnej za winę kary oraz jako właściwego środka do celu, aby przeszkodzić większemu złu albo aby uzyskać więcej dobra. Kara służy również poprawie jako przykład, a zło przydaje się często, aby lepiej odczuć smak dobra, niekiedy zaś przyczynia się też do większej doskonałości tego, kto je znosi. Podobnie zasiane ziarno ulega pewnego rodzaju zepsuciu, aby wykiełkować” (Leibniz 2001a: 140).

Człowiek również angażuje się po stronie zła, ale tym samym czyni siebie zasługującym na karę i potępienie (Leibniz 2001a: 204). Leibniz koncentruje się na okoliczności, która mogłaby niepokoić. Bo oto „Bóg współdziała moralnie w złu moralnym, czyli w grzechu, nie będąc sprawcą grzechu ani nawet jego współnikiem” (Leibniz 2001a: 204). Trzeba jednak zaznaczyć, że Bóg, pozwalając na grzech, kieruje go ku dobru – właśnie w tym wyraża się Jego sprawiedliwość i również to przesądza o radykalnej różnicy statusu ludzkich i Boskich odniesień do zła, jak komentuje to Leibniz: „pozwalać na zło, jak Bóg na nie pozwala, to największe dobro” (Leibniz 2001a: 223).

A zatem, w przeciwieństwie do ludzkiego uwikłania w zło, Bóg, który zezwala na grzech, „przejawia przez to mądrość i cnotę” (Leibniz 2001a: 141). Oczywiście perspektywa Boga – odmienna od partykularnej perspektywy pojedynczego człowieka – obejmuje całość stworzenia. Dopiero uwzględnienie tego obszaru zapewnia pojęciu ekonomii reprezentatywne spektrum obowiązywalności. Innymi słowy, pytanie o dobro i zło nie powinno być stawiane w kameralnym zaścianku ludzkiej jednostki, w dystansie i abstrakcji od innych osób oraz innych bytów, składających się na stworzoną rzeczywistość. Optyka każdej z ludzkich jednostek nie jest pomijana, lecz dodatkowo

uwzględniana, chociaż o ekonomii zła łatwiej rozprawić pozostając w planie Boskiego oglądu niż w sytuacji, na jaką skazana jest ludzka jednostka. Problemem pozostaje jednak możliwość ich porównywania, „przeliczania” zła, które dotyczy jednostki, na zło, które dzieje się w skali ogólnej, społecznej, a które byłoby ceną za pomnożenie ogólnego dobra, co miałyby stanowić argument za doskonałością świata.

Przykładu dostarcza *casus* Judasza. Leibniz proponuje wyjaśnienie, którego arbitralność wyklucza jakąkolwiek dyskusję: „skoro Bóg uznał za dobre, by Judasz istniał bez względu na grzech, jaki przewidział, to zło musi być powetowane we wszechświecie z nawiązką, a Bóg musi zeń wydobyć jak największe dobro i w ostatecznym rozrachunku okaże się, że ta kolej rzeczy, do której istnienie grzesznika należy, jest najdoskonalsza ze wszystkich innych możliwych dróg” (Leibniz 1969: 135). Jednak na pytanie – wedle jakiego parytetu Bóg przelicza zło indywidualne na dobro publiczne? – nie znajdziemy tu odpowiedzi. Pojawia się natomiast inne pytanie, dotyczące wolności: jeśli Judasz dobrowolnie wybrał grzech, to czy nie jest to dowodem, że człowiek jest „bardziej wolny” niż Bóg? Jest wprawdzie, podobnie jak Bóg, ograniczony horyzontem swoich formalnych i materialnych możliwości, jednak w odróżnieniu od Boga nie jest „ograniczony” dobrocią, na tyle mocno wpisana w jego naturę, że wyznaczającą ramy jego potencjalnych wyborów.

Wbrew obiegowym recepcjom, eksponującym uprzywilejowaną pozycję człowieka w obrębie stworzonego uniwersum, teodycea Leibniza wyraźnie kwestionuje antropocentryzm, do którego tak bardzo przywykliśmy: „Pragnąc, aby Bóg nie dawał rozumnym stworzeniom wolnej woli, to pragnąc nieistnienia tych stworzeń, a pragnąc, aby przeszkodził im w jej nadużywaniu, to pragnąc istnienia wyłącznie tych stworzeń oraz tego, co jedynie dla nich zostałyby uczynione. Gdyby Bóg uwzględniał tylko takie stworzenia, to niewątpliwie uniemożliwiłby im gubienie samych siebie” (Leibniz 2001a: 219). Autor nie zagłębia się w tę dystynkcję, toteż nie bardzo wiadomo, na czym miałyby polegać odmiennosc sytuacji nieposiadania wolnej woli od posiadania jej w stopniu ograniczonym. Jednak ta wątpliwość nie zakłóca głównego wątku argumentacji. Czytajmy dalej: „Bóg był może w stanie ochronić przed nią stworzenia [przed wadą polegającą na robieniu złego użytku z wolności wyboru – W.G.], ponieważ, jak się wydaje, nic nie przeszkadza istnieniu stworzeń, które zawsze z natury miałyby dobrą wolę. (...) Ale czy w takim razie byłoby stosowne, aby Bóg przyznawał ją wszystkim, czyli aby zawsze postępował w cudowny sposób wobec wszystkich rozumnych stworzeń? Nic nie byłoby mniej rozumne niż takie nieustanne cuda. (...) Nawet dobre anioły nie zostały stworzone jako bezgrzeszne” (Leibniz 2001a: 219–220). Jak widzimy, warunkiem doskonałości świata jest dopełnienie go doskonałością tej jego sfery, której nie dano uczestniczyć w rozumności. Z kolei drugim

warunkiem jest – bo chyba taka jest wymowa słów Leibniza – aksjologiczna polaryzacja sfery istot rozumnych, czyniąca je w różnym stopniu skłonnyymi do wybierania dobra i w różnym stopniu podatnymi na uleganie złu.

Leibniz nie przeocza żadnego z biblijnych przykładów Boskiego przyzwalania na zło: powodowanie „zatwardziałości ludzkiego serca”, aprobowanie „ducha kłamstwa”, a nawet osobiste zwodzenie proroków i nakłanianie ich do zła (Leibniz 2001a: 369), odmawianie „niewybranym” dostępu do tajemnic Królestwa Bożego, „aby patrząc (...) nie ujrzeli, i słuchając (...) nie rozumieli, żeby się czasem nie nawrócili i nie dostąpili odpuszczenia” (Mk 4, 12)⁹. Bóg jest „jak garncarz, który robi naczynie na użytek niezaszczytny” (Leibniz 2001a: 370)¹⁰. Jednak w obrębie projektu Leibniza wszystko to powinno służyć zwielokrotnieniu dobra, a zatem, gdyby odwołać się do języka ekonomii, ma status „kosztów przychodu”, których minimum niepodobna uniknąć, jeśli za cel obrane zostało maksimum dobra.

Miłosierdzie – wobec i mimo zła

Ekonomia zła, jako perspektywa zapewniająca światu taką równowagę, która czyni zeń świat najdoskonalszy z możliwych, wymaga – w odniesieniu do czynów i wyborów człowieka, a właśnie one zajmują szczególnie ważne miejsce w spektrum stworzonej rzeczywistości – uwzględnienia obu reguł, którymi kieruje się Bóg osądzający człowieka: sprawiedliwości i miłosierdzia. A skoro owe reguły każdorazowo muszą być brane pod uwagę, mamy do czynienia z koniunkcją dwóch Boskich zamiarów. Pierwszy, to konieczność kierowania się sprawiedliwością sądu, przewidującą karę stosownie do winy. Drugi, to wolność w zakresie okazania łaski, będącej wyrazem miłosierdzia, co pozwala na „niepoczytanie zła” i w konsekwencji anulowanie kary. Powyższa dwuplanowość implikuje problemy, których rozstrzygnięcie zależy od tego, czy rozpatrywane są jedynie w planie metafizyki, czy też odbywa się to z dopuszczeniem do głosu perspektywy etycznej. Mamy tu niewątpliwie echo dawnego, sięgającego co najmniej św. Augustyna, napięcia między wolnością (człowieka i Boga) a łaską (Boga). Leibniz rekomenduje uwzględnienie obu poziomów: „trzeba równocześnie z jednej strony bronić niezależności Boga i zależności stworzeń, a z drugiej strony – sprawiedliwości i dobroci Boga, która czyni Go zależnym od samego siebie, od swojej woli, swojego rozumu i swojej mądrości” (Leibniz 2001a: 179). O ile ostatni z powyższych planów otwiera

⁹ U Leibniza zakończenie zdania brzmi: „(...) bo inaczej nawróciliby się, a ich grzechy zostałyby odpuszczone” (Leibniz 2001a: 370).

¹⁰ Aluzja do słów z Pawłowego *Listu do Rzymian* (Rz 9, 21–24).

na sprawiedliwość oraz na prawa rządzące nią i z niej wynikające, o tyle pierwszy – eksponuje miłosierdzie, a w ślad za nią: redundancję, supererogację i wolność Bożego wyboru.

Jeśli sprawiedliwość nie jest wedle Leibniza funkcją Boskiego *fiat*, lecz czymś zastanym i przez Boga respektowanym¹¹, to coś podobnego można powiedzieć również o miłosierdziu. Wszak również ono należy do Boskiej natury i jako takie wyznacza sposób rozstrzygnięcia o stopniu doskonałości świata (w tym człowieka), którą Bóg, jako jego stwórca, ma na względzie.

Konkluzja

„Ekonomia zła”, czyli rozpoznawana przez Leibniza Boska strategia gospodarowania złem w świecie – w sferze bytu, ludzkiego doznawania oraz ludzkich działań moralnych – polegająca na dopuszczaniu go w takiej formie i skali, by uzyskać optimum z uwagi na rachunek kosztów i zysków, przebiega w obrębie dwóch horyzontów: sprawiedliwości i miłosierdzia. Te horyzonty można uznać za projekcję dwóch atrybutów, składających się na doskonałość Boskiego podmiotu, a zarazem trwających we wzajemnej kontradycji. O ile bowiem racją sprawiedliwości jest odplata, będąca karą lub nagrodą, a realizowana „bez względu na osobę”, o tyle miłosierdzie wykracza poza transparentność takiej immanentnej jurysdykcji – opartej na prawach i obowiązkach ujętych kodeksem – w kierunku supererogacji, będącej jakościowo innym wymiarem usprawiedliwienia. Za biblijny przykład takiej kontradycji można uznać perykopę o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1–16), w której to pojawia się konflikt między egalitarnie rozumianą sprawiedliwością a elitarnym i transcendującym ją miłosierdziem.

Leibnizjańska teodycea jest interesującą propozycją, w której zło nie jest kłopotliwą skazą stworzenia, lecz warunkiem osiągnięcia przez stworzenie najlepszego z możliwych stanów. Dla Leibniza zło nie jest więc piętnem stworzenia, albo nawet „skandalem”, podważającym dobroć, wszechmoc lub wszechwiedzę jako współokreślające Stwórcę. Skandalem byłby raczej brak zła, również tego zła, które jest konsekwencją ludzkich czynów. Istnienie tego rodzaju zła jest nawet warunkiem doskonałości świata¹². Świat pozbawiony

¹¹ „Sprawiedliwość – zarówno w wypadku człowieka, jak i Boga – nie zależy od samowolnych praw władców, lecz od wiekuistych prawideł mądrości i dobroci” (Leibniz 2001a: 508).

¹² „Twierdzenie, że największa niedoskonałość, czyli grzech, wynika właśnie z doskonałości, to olbrzymi paradoks. Ale nie mniejszym paradoksem jest uznawanie za doskonałość najmniej rozumnej rzeczy na świecie, której przewaga miałaby polegać na wyższości wobec rozumu” (Leibniz 2001a: 524).

go, o ile w ogóle mógłby zaistnieć, nie byłby owym „najlepszym z możliwych”, światem, w którym jest miejsce dla ludzkiej wolności. Niepoślednim uzasadnieniem zła, a także uzasadnieniem wystarczającym – jest sama jego obecność. Skłania ona do poszukiwania racji i tym samym uruchamia wiele pytań kluczowych dla ludzkiego poznania, ale też ważkich z powodów praktycznych – organizujących problematykę eschatologiczną i etyczną. Czy można zatem powiedzieć, że zło, będące powodem sięgania po sprawiedliwość i miłosierdzie, stanowi szczególny dar, skoro wyróżnia człowieka spośród bytowego uniwersum, jako jedyne zdolnego do „rozumienia się” na nim? I skoro, w konsekwencji, pozwala człowiekowi myśleć o sobie jako o podmiocie wolnym i odpowiedzialnym? Leibniz nie zajmuje w tej kwestii jednoznacznego stanowiska, chociaż przeprowadzane przezeń analizy prowadzą do formułowania również takich założeń jak powyższe. Zarazem wydaje się, że ważne dla jego dyskursu pojęcia, zwłaszcza pojęcie konieczności, rozumienie czasu oraz Boskiej przewidziny, nie zostały przezeń przejrzysto określone, a posługiwanie się nimi nosi znamiona arbitralności ignorującej wszelkie potencjalne i faktyczne niekoherencje.

Bibliografia

- św. Augustyn (1977), *O Państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa: Pax.
- Leibniz G.W. (1969), *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski, oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa: PWN.
- Leibniz G.W. (2001), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Kęty: Antyk.
- Leibniz G.W. (2001a), *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1985), Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Ricoeur P. (2010), *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków: Universitas.
- Tischner J. (1994), *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Znak.

Streszczenie

Określenie „ekonomia zła” nawiązuje do „ekonomii daru” Paula Ricoeura. I chociaż trudno negować przepaść dzielącą zło, które bywa przecież „czymś nieusprawiedliwialnym”, od daru, wskazującego na dobro jako swe źródło, to jednak pojawia się między nimi analogia. Jedno i drugie przekracza kompetencje rozumu, oczekującego klarownych eksplikacji. Jedno i drugie w jakimś sensie odwołuje się do porządku ponadnaturalnego: zło, jako niepotrzebne, podważające wyobrażenia na temat sensu, ładu, celowości, i dlatego „irracjonalne”, podobnie zresztą jak dobro, stanowiące wyłom w naturalnym porządku rzeczy i procesów. Jednak jedno i drugie może zostać wpisane w szerszy plan istnienia i *zamierzonego* działania, poddane badaniu w perspektywie „ekonomii” zapewniającej osiągnięcie i zachowanie pewnego optimum racjonalności. Taką drogą wydaje się zmierzać Leibniz. Skoro jednak zło pojawia się w trzech planach ludzkiego doświadczenia – metafizycznym, fizycznym i moralnym – to również jego rozpoznawanie winno nie tylko je uwzględniać, ale też odnieść się do tego, co im wspólne, albowiem owe plany, jakkolwiek genetycznie i jakościowo odrębne, nie są od siebie odseparowane w sposób absolutny, czego dowodzi ludzkie doświadczenie i przeżywanie zła. Zło nigdy nie jest autonomiczną wartością ani celem, lecz bywa używane lub dopuszczane – jest wówczas traktowane instrumentalnie. Celem artykułu jest ocena wydolności i aktualności Leibnizjańskiej teodycei. A przecież pytanie *unde sit malum?* należy do najważniejszych dylematów filozofii, będąc też argumentem za jej szczególnym statusem, czyniącym z niej *philosophiam perennis*.