

B o g u s ł a w W o l n i e w i c z

Melioryzm Leibniza

Istnieje pewna *civitas aeterna* myśli ludzkiej,
w której wieki są niczym.

H. Elzenberg¹

Słowa kluczowe: *antropodycea, hedonizm, diaboliczny, melioryzm*

Russell pisze w swojej *Historii filozofii Zachodu*, że Leibniz to był „jeden z czołowych umysłów wszechczasów”, *one of the supreme intellects of all time*. W pełni to zdanie podzielamy. Tym bardziej zastanawiać musi, że w pewnym kierunku widać u niego wyraźne zwężenie perspektywy. Kierunkiem tym jest wizja natury ludzkiej. Leibniz widzi ją meliorystycznie, czyli „ulepszająco”. (*Melior* po łacinie znaczy „lepszy”).

Jak się to meliorystyczne zwężenie u Leibniza przejawia i skąd bierze? Oto dwa nasze pytania. Stawiamy je nie w duchu filozofii antykwarycznej, lecz merytorycznej. Nie pytamy, co Leibniz myślał, tylko czy miał w tym rację.

Tak stawiając sprawę, wchodzimy razem z nim w wir sporów ideowych naszej własnej epoki, w walkę jej wiar. Filozofia merytoryczna nie jest arkadią.

1. Pojęcie melioryzmu

Przez *melioryzm* rozumiemy wiarę w przyrodzoną dobroć człowieka. Wiare tę wyraża aksjomat Rousseau, który można by też nazwać jego dogmatem: Człowiek jest z natury dobry. Sam z siebie dąży stale *in meliora* – ku temu, co moralnie lepsze. Zło, jakie nieraz czyni, płynie spoza niego.

¹ W studium o Lukrecjuszu.

Jak nazwać pogląd, który melioryzmowi przeczy; czyli głosi, że człowiek nie jest z natury dobry? Nazwa „pejoryzm” (*peior* znaczy „gorszy”) jest myląca, bo rozumiana symetrycznie oznaczałaby pogląd, że człowiek jest z natury zły. A to byłoby za wiele. Nazwijmy go po prostu non-melioryzmem, na wzór „nonkonformizmu” – którego sam zresztą jest przypadkiem, bo melioryzm to dzisiaj ideologia panująca. Według nonmeliorysty człowiek jest z natury stworem dwojakim, noszącym w niej pierwiastki zarówno dobra, jak zła.

Non-melioryzmem jest przede wszystkim wielka nauka chrześcijańska o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierworodnym. Nie o to chodzi, że w naturze tej obok dążeń ściśle ludzkich są też zwierzęce. Chodzi o to, że same te ściśle ludzkie są dwojakie, „białe” i „czarne”. (Te zwierzęce są moralnie bezbarwne.) W człowieku, obok sił *biotycznych* życiowego interesu, działają jeszcze dwie siły zupełnie inne: siły dobrej woli i siły woli złej. Pierwsze nazwijmy *irenicznymi*, bo to „siły pokoju”, a drugie – *diabolicznymi*: siły *I* oraz siły *D*. (Patrz też Aneks C.)

Dla nonmeliorysty natura ludzka jest więc układem trzech sił: zwierzęcej interesowności, ludzkiej szlachetności, oraz równie ludzkiej nikczemności. Układ ten jest osobniczo różny i wyraża się w różnorodności ludzkich charakterów. Ale wszystkie trzy działają w każdym z nas.

2. Antropologia u Leibniza

Poglądy antropologiczne Leibniza są zawarte w jego *Nowych rozważaniach nad rozumem ludzkim*.

Dla nas najważniejsze są w nich cztery rozdziały: „O tym, że nie ma wrodzonych zasad praktycznych” z książki pierwszej, oraz trzy z książki drugiej: „O modyfikacjach przyjemności i bólu”, „O możliwości i wolności” i „O niektórych innych stosunkach, zwłaszcza o stosunkach natury moralnej”. (Bierzemy je w znakomitym przekładzie i opracowaniu Izydory Dąmbskiej z 1955 r.)

Są one dialogiem, opartym na dziele Locke’a o podobnej nazwie. Rozmawiają w nich Filalet, „przyjazny prawdzie” rzecznik Locke’a, z Teofilem, „miłującym Boga” wcieleniem samego Leibniza. W dialogu tym nie ma ducha polemiki, docieka się wspólnie prawdy o człowieku. Widać tam pojednawcze usposobienie Leibniza, dobrze też znane skądinąd. Teofil nie zwalcza poglądów Filaleta; rozwija je tylko, a gdzie trzeba uprzejmie prostuje.

Z naszego punktu widzenia ich dyskusja ma jednak pewien niedostatek. Rozmawiają dwaj melioryści, przez co kwestia dla nas główna pojawia się jedynie pośrednio i mało wyraziście. Gdyby na miejscu Filaleta stał jakiś kal-

winista pokroju Jonatana Edwardsa, rozmowa przebiegałaby całkiem inaczej. Melioryzm zderzyłby się wtedy czołowo z non-melioryzmem, a Teofil trafiłby na oponenta godnego siebie w sile logiki.

3. Melioryzm i hedonizm

Na wstępie Filalet określa dobro i zło (s. 181): „*Dobrem* jest to, co zwiększa przyjemność albo zmniejsza cierpienie; *złem* odwrotnie – to, co zwiększa cierpienie albo zmniejsza przyjemność”. Określa się je zatem subiektywistycznie i czysto utylitarnie. Teofil w pierwszym kroku określenia te formalnie przyjmuje: „Jestem także tego zdania”, powiada. Dalej jednak to swoje zdanie co do treści modyfikuje, wychodząc poza subiektywność.

Rozważane jest zjawisko „miłości życzliwej” (*l'amour bienveillant*, co można by też oddać mocniej jako „miłość dobrze życzącą”). Teofil przeciwstawia ją temu, co nazywa „pożądaniem” (*concupiscence*), a co w tym przeciwstawieniu oznaczałoby „miłość zaborczą”. Wyraża z tej okazji pogląd, który nazwijmy „zasadą Leibniza”. Bo oto, co się tam mówi o tych dwóch odmianach miłości (s. 183):

Pierwsza [czyli ta zaborcza] każe nam mieć na oku własną naszą przyjemność, druga przyjemność innej osoby – ale jako tworzącą, albo raczej konstytuującą naszą. Bo gdyby jakoś na nas nie promieniowała, nie moglibyśmy się nią interesować; ponieważ jest rzeczą niemożliwą, cokolwiek by się mówiło, oderwać się od własnego dobra. Oto jak trzeba rozumieć miłość bezinteresowną (...), by dobrze pojąć szlachetność uczuć, a nie popaść w mrzonki.

W tych paru zdaniach zarysowały się dwie wielkie kwestie antropologiczne. Jedna jest kwestią hedonizmu: czy człowiek zawsze dąży jedynie do tego, co jemu samemu miłsze. Drugą jest kwestia melioryzmu: czy zawsze dąży do tego, co jemu zdaje się samo w sobie lepsze.

Pierwszą kwestię rozstrzyga zasada Leibniza: każdy dąży zawsze do swojego dobra. (On sam uważał tę zasadę za *dogma communissimum*, „pogląd najpospolitszy”.) Pod tym względem wszyscy jesteśmy równi; ale nie pod tym, w czym to „swoje dobro” widzimy. Własne dobro jest uniwersalnym napędem hedonicznym wszelkich dążeń; ale nie rodzaj napędu wyznacza kierunek jazdy. Jednemu miłszy jest kierunek szlachetny, jak w życzliwej miłości; drugiemu – pospolity, jak w miłości zaborczej; a trzeciemu – nikczemny, jak w złośliwym komuś szkodzeniu. Napęd naszych dążeń jest zawsze tak samo *hedoniczny* – jak paliwo w aucie; inny – jak mówi Leibniz – to mrzonki. Nie znaczy to jednak wcale, że każde dążenie staje się przez to *hedonistyczne*. O tym bowiem decyduje kierunek jazdy, nie napęd.

Przy definicji dobra i zła podanej przez Filaleta, a przez Teofila akceptowanej, zasada Leibniza jest równoważna pewnemu prawu psychologii. Sformułował je dużo później Christian von Ehrenfels i nazwał „prawem względnego przyrostu szczęśliwości” (*das Gesetz der relativen Glücksförderung*)².

Prawo to głosi, że człowiek zawsze dąży do tego, co jemu samemu w danej sytuacji jest ze wszystkich otwierających się w niej opcji najmilejsze, albo najmniej niemiłe.

Oznaczmy definicję Filaleta przez F ; prawo Ehrenfelsa przez E ; zasadę Leibniza przez L . Mamy wtedy związek

$$F \Rightarrow (E \Leftrightarrow L).$$

Kwestię hedonizmu u Leibniza mamy tym związkiem wyjaśnioną. Potwierdza to on sam, pisząc (s. 210):

Nie można chcieć niczego, jak tylko tego, co się uważa za dobre; i w miarę, jak zdolność rozumienia jest rozwinięta, wybór woli jest lepszy.

Wypowiedź ta jest koniunkcją. Jej człon pierwszy to uznanie antropologicznego hedonizmu; członem drugim jest odrzucenie hedonizmu ideologicznego. Nasz wybór, z konieczności zawsze hedoniczny, nie jest miarą wartości tego, cośmy wybrali; sam on bowiem może być lepszy lub gorszy, niezależnie od tego, co my za lepsze uważamy.

Tak więc hedonizm nie stanowi dla antropologii problemu; inaczej jest z melioryzmem.

4. Zła radość

U Leibniza jego melioryzm nigdzie nie dochodzi do głosu wprost; prześwituje tylko. Oto przykład, mowa jest o zawiści (s. 190/1). Filalet określa ją jako „niespokojność duszy na widok cudzego dobra”, które nam należałoby się bardziej niż tamtemu. Teofil oponuje tu słusznie, że znaczyłoby to, iż zawiść płynie z poczucia sprawiedliwości. Tymczasem ludzie cieszą się nieraz, gdy inni tracą dobro, którego sami nie mogliby w ogóle osiąść. „Niektóre bowiem dobra – mówi Teofil – są jak freski, które można zniszczyć, ale zdjąć nie można”. Czemu zatem ich utrata przez tamtych nas cieszy? „Bo sprawia przyjemność widzieć, że są tego dobra pozbawieni” – odpowiada Teofil³.

² Patrz naszą *Filozofię i wartości III* (Warszawa 2003), rozdział „Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa”.

³ Dąmbska oddaje francuskie *envie* przez „zazdrość”, co po polsku ma zbędne tutaj konotacje erotyczne; a francuskie *inquietude*, które służy Leibnizowi za przekład angielskiego

Leibniz jakby nie dostrzega, że dotknięty został punkt dla melioryzmu krytyczny: fenomen złej radości i nikczemnego smutku. Ktoś się cieszy, że smuci się ktoś; albo na odwrót – smuci się, że tamten się cieszy. Jedno i drugie dzieje się całkiem bezinteresownie, jak w znanym porzekadle „zazdrościł szewc księdzu, że kanonikiem został”. Nie interes jest tutaj motywem, ani niewiedza – przyczyną.

Zła radość istnieje. Jest nią ukontentowanie czymś nieszczęściem, szkodą lub cierpieniem. Tu leży punkt kardynalny wszelkiej antropologii etycznej. (Zwanej też myłaco „nauką o moralności”.)

Zła radość bywa bezadresowa. Jej obiektem staje się wtedy ktokolwiek, znany nam czy nieznanym, *anyone whom it may concern*. Widać ją chociażby w pladze tzw. *graffiti*, meliorystycznie bagatelizowanej jako „chęć ekspresji”, albo „sztuka ulicy”. Ze sztuką nie ma nic wspólnego; a ekspresja owszem jest – ale ekspresja c z e g o? „Zapaskudzić coś czystego”, oto chęć, co w tych ponurych bazgrołach szuka sobie ulgi i ujścia.

Złą radość widział św. Augustyn. „Podobało mi się, co się nie godziło, nie dla czego innego, jak że się nie godziło” – pisze w swoich *Wyznaniach* poruszony.

Widział ją Dostojewski w słynnych *Zapiskach iz podpolia* – więc dosłownie „spod podłogi” – we wstrząsającym wspomnieniu narratora pod niewinnym tytułem „Z powodu mokrego śniegu”.

Złą radość widział Szalamow. W *Opowieściach kołymskich* jest jedna, zatytułowana „Ból” i literacko wcale tam nie najlepsza, gdzie owa mroczna radość dobywa się spod podłogi szczególnie wyraźnie. Szalamow zaczyna tę opowieść tak⁴:

To dziwna historia; taka dziwna, że pojąć ją trudno temu, kto nie był w obozie, kto nie zna ciemnych stron świata kryminalnego, królestwa błatnych. Obóz to dno życia. Świat przestępczy to nie dno dna, to coś całkiem, całkiem innego – nieczłowieczego.

Nieczłowieczego, a przecież ludzkiego! Tego złącza meliorysta nie przyjmuje do wiadomości, tego głosu spod podłogi nie rozpoznaje; może go nawet nie słyszy. Nie słyszał Leibniz.

uneasiness, oddaje przez „niepokój”. My wolimy tutaj „niespokojność”, bo ta nie przesądza, czy jej źródłem jest obawa, czy może co innego.

⁴ Londyn 1978, wyd. ros., s. 615; przekład nasz.

5. Drogi antropodycei

W obliczu czynionego przez ludzi zła melioryzm potrzebuje obrony swojego, dobrego jakoby z natury człowieka. Musi go z jego zła jakoś usprawiedliwić. Inaczej mówiąc: melioryzm wymaga *antropodycei*, jak to celnie określił Damian Leszczyński w studium *Polityka zbawienia*⁵.

Dla antropodycei otwierają się trzy drogi. Pierwsza wiedzie na intelektualizację zła: „zło jest błędem rozumu, nie skazą woli”. Druga – na jego socjalizację: „zło jest błędem systemu społecznego zwróconego przeciw człowiekowi”. Trzecia – na jego biologizację: „zło płynie z materii albo ciała, nie z ducha czy duszy”. Na każdej z tych dróg wyprowadza się zło z natury ludzkiej „na zewnątrz”, jako coś w niej obcego.

Drogę na intelektualizację zła wskazał Sokrates; na socjalizację – Rousseau; na biologizację – Freud, u którego niewinne „ego” ludzkie widzi się wciśnięte między ślepe „id” i opresywne „super-ego”, a to rodzi w nim różne „patologie”.

We freudyzmie grzech się medykali zuje, czyniąc zeń rodzaj choroby. W gnostyckich herezjach chrześcijańskich zło wywodzi się z materii, a człowiek „uduchowiony” sam się z niego oczyszcza – jak w średniowieczu u Joachima de Fiore, a w naszych czasach w pomyłonej teologii Teilharda de Chardin.

6. Antropodycea u Leibniza

Leibniz idzie drogą na intelektualizację zła – ale własnym, oryginalnym jej wariantem.

Zło moralne w człowieku to następstwo „zła metafizycznego” w świecie. To zaś polega na tym, że wszystko w świecie jest skończone; dalej zaś na tym, że wszystko, co skończone, jest niedoskonałe. (Patrz też niżej, Aneks A.) Dotyczy to również ludzkiej percepcji dobra i zła. Dążymy do tego, co nam się jawi jako dobre, ale to jawienie się bywa przez skończoność ujmowanych w nim aspektów sprawy złudne. Wiedzie nas wtedy w błąd i grzech. Nie dostrzegamy przy tym, że one też są niezbędne jako element doskonałej konstrukcji świata. (Jak mawiał profesor Czeżowski: „Starzy kawalerowie też są potrzebni, chociażby jako odstrasżający przykład”.)

Zło moralne zostaje w antropodycei przeniesione z obrazu natury ludzkiej „na zewnątrz” w uniwersalne zło metafizyczne świata i rozplywa się tam w jego wielkiej panoramie. U Leibniza antropodycea spleta się z kosmodyceą,

⁵ *Edukacja Filozoficzna* 49/2010, s. 25.

a dalej z teodyceą, w jeden logicznie spójny system. Człowiek zaś zostaje w tym systemie ze swego zła uniewinniony. Nie w nim bowiem leży jego źródło, tylko w ogólnym porządku rzeczy.

7. Dalsze związki z teodyceą

Uprzedźmy obiekcję, która ciśnie się tutaj na usta. Najdobitniej wyraził ją Iwan Karamazow⁶. W nieznaczej parafrazie brzmiała tak:

Jeżeli zło cierpienia i grzechu ma dopełniać sumy zła niezbędnej do kupienia doskonałości świata, to z góry twierdzą, że cała ta doskonałość nie jest warta takiej ceny.

Podobnie mówi Elzenberg w swoim „Wstępie” do *Monadologii* Leibniza⁷:

Pozostaje wciąż otwartą kwestią: czy i [ten] najlepszy ze (...) światów nie jest jeszcze tak marny, że lepiej go było nie stwarzać?

Obiekcja jest silna. Leibniz mógłby jednak znowu replikować, że obaj nie liczą się z granicami swojej percepcji świata. Mógłby – ale chyba replikowałby inaczej. Mianowicie tak:

W wątpliwej transakcji, jaką było stworzenie świata, Stwórca nie miał pełnej swobody: nie mógł odstąpić od tej transakcji całkowicie!⁸ Zło skończoności tkwi nie tylko w danym nam świecie, lecz także w każdym możliwym – gdyby tylko się urzeczywistnił. A jakiś urzeczywistnić się musiał, wymagała tego logika Boża. Można by tu rzec: algebra generowana według prawideł logiki Bożej przez ogół możliwych światów jest matrycą logiczną, czyli któryś element musi być w niej wyróżniony, choć może nim być którykolwiek. (Patrz też Aneks B.)

8. Kontrreplika

Nasza odpowiedź na antropodyceę Leibniza jest prosta. Żadna metafizyka nie wykasuje ze świata fenomenu złej radości; ani tego, że jest stwórca nią podatny; ani wreszcie tego, że owym stworem nie jest ani zwierzę, ani jakieś monstrum, tylko zwyczajny człowiek. Radość spod podłogi stanowi

⁶ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, 1996, t. 1, s. 458/9.

⁷ Toruń 1991, s. 40.

⁸ Por. B. Russell, j.w., s. 594; oraz Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1922, t. 1, s. 504.

– jak powiedziała by Hume⁹ – *an original existence*, pewną niewymazywalną „istność pierwotną”.

Możliwe, że gdyby natura ludzka była mniej skończona, niż faktycznie jest, to podatności na złą radość by w niej nie było. Byliby to jednak już nie ludzie, tylko jakieś stwory inne, a ich niepodatność na złe radości oznaczałaby istotnie, że są z natury dobre. My jednak stworami takimi nie jesteśmy – i to dla nonmeliorysty zamyka sprawę.

Z założeń metafizyki Leibniza nic dla antropodycei nie wynika. Jak umysł jego miary mógł tego nie widzieć?

9. Źródło melioryzmu

Pierwsze wyjaśnienie, jakie się nasuwa, jest historyczne. Leibniz był zwiastunem Oświecenia, a dla myśli oświeceniowej nie było i nie ma ostrzejszego kamienia obrazy niż idea wpisanego w naturę ludzką „zła pierwiastkowego” czy „grzechu pierworodnego”. Dla myśli tej idea ta stanowiła – jak pisze Cassirer w swojej *Philosophie der Aufklärung*¹⁰ – „obrazę pierwszych zasad logiki i etyki”. Leibniz szedłby więc w swojej antropologii jedynie z duchem swojego czasu i jego złudnych „oczywistości”.

W przypadku umysłu tej miary, wyjaśnienie historyczne zdaje się niewystarczające, i to grubo. Opowiadamy się za innym – genetycznym.

Melioryzm jest wiarą; ale zarazem jest czymś w rodzaju daltonizmu: przyrodzoną wadą w percepcji pewnych zjawisk. Daltonizm jest, jak wiadomo, wrodzoną i niekorygowalną wadą wzroku, która polega na nieodróżnianiu pewnych kolorów; typowo czerwieni i zieleni. Podobnie melioryzm byłby wrodzoną i niekorygowalną wadą w percepcji natury ludzkiej, polegającej na nieodróżnianiu złośliwości od głupoty; a przynajmniej na ich odróżnianiu mało wyraźnym.

Leibniz był dotknięty meliorystyczną wadą percepcji – tak brzmi nasza diagnoza jego przypadku. Na tę wadę, jako konstytucyjną, nie pomoże nawet geniusz.

Melioryzm to nie jest pogląd; to jest rys osobowości, wryty głęboko w materiale genetycznym. Meliorystą człowiek się nie staje, tylko rodzi. Potem znajduje to wyraz między innymi w tym, co skłonny jest sądzić o naturze ludzkiej.

⁹ Patrz D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1946, np. s. 415: „A passion is an original existence”.

¹⁰ Wyd. niemieckie 1922; wyd. angielskie 1951, ss. 141, 159.

Frakcja urodzonych meliorystów jest w świecie zapewne stała. Natomiast zmienny historycznie jest jej wpływ na życie społeczeństw. Są epoki – jak ta Leibniza, albo nasza – w których jakieś nieznane siły dziejowe tę właśnie frakcję wynoszą na wierzchołki życia społecznego i pozwalają jej nadawać mu kierunek i ton.

ANEKSY

A. Logiczny

Zło metafizyczne bierze się stąd, że wszystko co rzeczywiste **R**, jest skończone **S**; nieskończony jest tylko przestwór otwierających się możliwości **M**. Mamy zatem tezę:

$$\mathbf{R} \Rightarrow \mathbf{S}.$$

Na odwrót zaś wszystko, co nieskończone **N**, jest tylko możliwe, nigdy rzeczywiste. Mamy więc także:

$$\mathbf{N} \Rightarrow \mathbf{M}.$$

Zauważmy jednak, że nieprawdą jest, iż $\mathbf{R} \Rightarrow \mathbf{M}$; mamy nawet $\mathbf{R} \Rightarrow \neg\mathbf{M}$, choć oczywiście $\mathbf{N} \Leftrightarrow \neg\mathbf{S}$. Jest więc inaczej niż w najslabszych nawet systemach logiki modalnej, gdzie mamy zawsze implikację $p \Rightarrow Mp$.

Nieskończoność jest atrybutem możliwości, nie rzeczywistości. Tę myśl, z ducha leibnicjańską, powziął także Wittgenstein w swoim okresie pośrednim lat 1928–1932¹¹. Doszedł do niej przez Brouwera, ale rysowała się już w *Traktacie* jako pojęcie „szeregu form” (*Formenreihe*), który biegnie w nieskończoność, bo na każdym jego etapie pojawia się wciąż ta sama – mówiąc po Leibnizowsku – racja dostateczna, by iść dalej.

B. Teologiczny

Samoo graniczenie Stwórcy własną Jego logiką – taka myśl musiała przyświecać Leibnizowi. Oto jego słowa¹²:

Platon mówi w *Timaiosie*¹³, że świat miał swój początek w złączeniu rozumu z koniecznością, inni łączyli boga i przyrodę (...); a trzeba w miejsce materii wstawić sferę prawd wiecznych.

¹¹ L. Wittgenstein, *Gespräche mit Waismann*, 1967, s. 229.

¹² Patrz Windelband, tamże.

¹³ Platon, *Timaios*, XVII A.

Albowiem u Platona sferą konieczności jest właśnie materia, współrozciągła z rzeczywistością.

Wbrew pozorowi pozycja taka nie kłóci się z Pismem Świętym. Czytamy przecież u św. Jana:

Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga,
a Bogiem było Słowo. (...)
Wszystko przez nie się stało, a bez niego
nic się nie stało, co się stało.

Wyraz „słowo” to u św. Jana po grecku *logos*, co znaczy też „rozum”. Podstawmy tam za ów *Logos* Janowy „Bożą logikę” i otrzymamy naszą interpretację myśli Leibniza. Boski *Logos* rozwinął panoramę możliwych światów, a ta, mocą jego wewnętrznej konsekwencji, już sama z siebie wyrzuciła w materię świat wyróżniony jako rzeczywisty, zmaterializowała go. To się dobrze zgadza.

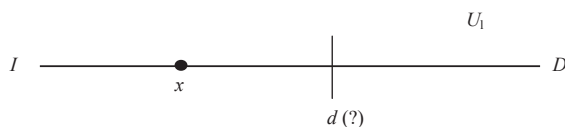
Biblia Tysiąclecia dopatruje się w przytoczonym cytacie z Ewangelii wpływu Starego Testamentu i judaizmu (Prz 8.22 nn i Mdr 7.22 nn). Stwierdza jednak zarazem (s. 729, przypis 8.1), że „idea uosobionej Mądrości występuje w Izraelu w epoce niewoli babilońskiej”; a księga Mdr „powstała prawdopodobnie w II w., a może nawet w początkach w. I przed Chr.”. Naszym zdaniem wskazywałoby to raczej na wpływy perskie dla Prz, a na gnostyckie dla Mdr.

Widać to zresztą skądinąd. Osoby przemawiające z Prologu u św. Jana i z preambuł do Dekalogu (jak Wyjścia 19.3–6), w chrystianizmie utożsamiają się z trudem, w judaizmie zaś wcale. To są dwie różne osobowości: pierwsza – intelektualnie powściąglą, druga – woluntarystycznie samowolna (jak np. w księdze Hioba). Pod tym względem szarlatan Leo Szestow (*alias* Lew Szwarzman) miał rację.

C. Antropologiczny

My ludzie jesteśmy z natury swojej na złą radość podatni – ale niejednakowo. Są ludzie z dobrego nasienia i ze złego nasienia, przy czym trzeba to rozumieć nie klasyfikująco, lecz szeregująco; podobnie jak opozycję ireniczności *I* i diabelstwa *D*.

Niech odcinek U_1 reprezentuje uniwersum ludzi, uporządkowane liniowo między biegunami *I* oraz *D* w spektrum moralne ludzkich charakterów:



Na biegunie I mamy „pokój ludziom dobrej woli”, a na biegunie D „słychać rechot piekła”, jak powiedziała Schopenhauer.

W tym spektrum każdy osobnik ludzki x zajmuje pewne stałe miejsce, ustalone już w zygocie. Czy natomiast w spektrum tym znajdzie się jakiś punkt d , który by indukował tam dychotomię I/D na osobników „irenicznych” i „diablich”, tego nie przesądzamy. Zauważmy, że z innej strony doszliśmy w ten sposób znów do Leibniza: do jego słynnej „zasady ciągłości”, *lex continui*, która głosi, że „w przyrodzie nie ma skoków”. Nie ma ich zatem również w naturze ludzkiej. Przejście w człowieku z ireniczności w diabelstwo jest płynne.

Jako gatunek człowiek nie jest ni dobry, ni zły. Jego charakter jest amalgamatem tych dwóch pierwiastków, które jednak łączą się osobniczo w bardzo różne proporcje. Charakter to jest – jak Leibniz powiedziałaby za Spinozą – „atrybut” natury ludzkiej, a jego osobnicze warianty są tego atrybutu „modyfikacjami”. Tak rozumiane pojęcie „atrybutu” pokrywa się dokładnie z tym, co W.E. Johnson w swojej *Logice* rozumie przez *determinables of substances*, czyli „określniki rzeczy”; a dość też dokładnie zgadza się z tym, co w naszej *Ontologii sytuacji* nazwaliśmy „wymiarami” przestrzeni logicznej języka.

Człowiek nie jest z natury dobry, skoro jako jej modyfikacja mieści się w niej także skłonność ku złu. Tyle tylko twierdzi nonmeliorysta. Ale stwierdzenie takie ma dalekie konsekwencje praktyczne: w pedagogii, w prawodawstwie i w polityce. Dlatego jest przez melioryzm tak zacięte kwestionowane.

Na koniec ważne zastrzeżenie. Opozycja M/N melioryzmu i non-melioryzmu też nie wyznacza dychotomii ludzkich osobowości, lecz jedynie pewne ich spektrum. Czy spektrum M/N jest jakoś skorelowane ze spektrum I/D ireniczności i diablości? Raczej nie. Jeżeli zaś jakiś związek między nimi zachodzi, to nie jest nim izotonia, czyli równoległość. Nie jest więc ani tak, że im kto bardziej ireniczny, tym bardziej melioryczny; ani odwrotnie – że im mniej ireniczny, tym bardziej melioryczny. Takiego związku między spektrami I/D i M/N jako dwoma porządkami liniowymi na uniwersum U_1 nie ma na pewno. Reszta jest niejasna.

7 czerwca 2016

Streszczenie

Melioryzm jest to wiara, że człowiek z natury dąży zawsze *in meliora*: ku temu, co lepsze. Leibniz tę wiarę podzielał, czego dowodem są jego *Nowe rozważania*. Jej źródło u niego należy szukać nie tyle w oświeceniowym duchu epoki, co w jego osobowości.