

William Rowe

BOSKA WOLNOŚĆ*

Problem boskiej wolności dotyczy stopnia, w jakim boski byt – a zwłaszcza najdoskonalsza istota boska, czyli Bóg – może być wolny. W sformułowaniu tego problemu wiodącą rolę odgrywają dwa pytania. (1) Jakie istotne własności, poza wolnością, ma Bóg? (2) Jaka koncepcja wolności wyznacza kierunek badań? Dyskusje o boskiej wolności zazwyczaj dotyczą tradycyjnej koncepcji Boga, zgodnie z którą jest on z istoty wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry i wieczny. Jeśli chodzi o drugie pytanie, to w dyskusji filozoficznej przewijają się dwie znane koncepcje wolności – kompatybilistyczna i libertariańska. Problem boskiej wolności dotyczy tego, czy tradycyjnie pojęty Bóg może cieszyć się takim rodzajem i stopniem wolności, jakiego wymaga odpowiedzialność moralna, wdzięczność i chwała. Pytając, czy Bóg może być wolny, należy jednak dokładnie określić, jakiego rodzaju działań ma dotyczyć ta wolność. Ponieważ Bóg jest z istoty wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry i wieczny, to rzecz jasna nie może utracić mocy czy wiedzy, uczynić zła czy zniszczyć samego siebie. Wydaje się jednak ważne, by Bóg mógł w sposób wolny stworzyć jeden z wielu możliwych światów lub całkiem zaniechać stworzenia świata. Co jednak powiedzieć o sytuacji, gdy jeden z możliwych światów jest najlepszy? Czy Bóg może wówczas powstrzymać się od jego stworzenia? To pytanie od wieków stanowi przedmiot sporów. Podejmując je, warto zapoznać się z poglądami wybranych klasyków filozofii, którzy znacznie wzbogacili literaturę na temat boskiej wolności. Przyjrzymy się dokładniej zwłaszcza poglądom Leibniza i Samuela Clarke’a. Są oni szczególnie ważni, ponieważ, oprócz tego, że byli bardzo utalentowanymi filozofami, stoczyli też ze sobą spór na temat kompaty-

* *Divine Freedom*, w: E.N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/divine-freedom/>. Przekład za zgodą Autora.

bilistycznej i libertariańskiej koncepcji wolności. W cieszącej się zasłużoną sławą korespondencji Leibniza z Clarkiem Leibniz bronił kompatybilizmu, a Clarke reprezentował koncepcję libertariańską. Oprócz Leibniza i Clarke'a omówimy również poglądy Thomasa Morrisa i Roberta Adamsa, którzy w XX wieku wnieśli ważny wkład w dyskusję na ten temat.

1. KORESPONDENCJA LEIBNIZA Z CLARKIEM I ZASADA RACJI DOSTATECZNEJ

W roku 1715 Gottfried Leibniz i Samuel Clarke rozpoczęli pisemną korespondencję. Po śmierci Leibniza w 1716 roku została ona zredagowana i opublikowana przez Clarke'a w 1717 roku¹. Clarke i Leibniz byli zgodni, że rozum ludzki może dowieść koniecznego istnienia z istoty wszechmocnego, wszechwiedzącego, doskonale dobrego bytu, który w sposób wolny stworzył świat. Różnili się natomiast znacznie w kwestii rozumienia boskiej wolności. Warto wyrazić te różnice i rozważyć, czy którąś z ich koncepcji da się pogodzić z absolutną doskonałością stwórcy. Kluczową sprawą jest to, czy którąś z nich da się w pełni pogodzić z doskonałą dobrocią Boga, z (mówiąc słowami Clarke'a) „koniecznością dokonywania zawsze tego, co najlepsze”.

Ważną kwestią w korespondencji Leibniza z Clarkiem jest kwestia dotycząca zasady racji dostatecznej (ZRD), a w szczególności jej konsekwencje dla naszego rozumienia boskiej i ludzkiej wolności. W swoim drugim piśmie Leibniz formułuje tę zasadę i wypowiada się na temat jej teologicznych i metafizycznych konsekwencji. „Otóż za pomocą tej jednej zasady, że mianowicie musi być racja dostateczna, dla jakiej rzeczy są raczej takie aniżeli inne, dowodzę istnienia Bóstwa oraz pozostałych twierdzeń metafizyki czy też teologii naturalnej” (L.–C., s. 326). W innym miejscu Leibniz precyzuje tę zasadę następująco: „żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeśli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne”². Przykładem jest Archimedes, który zauważył, że jeśli na dwóch końcach doskonałej

¹ Odniesienia do tej korespondencji są oznaczane w tekście „L.–C.”, a numery stron odsyłają do wydania: G.W. Leibniz, *Polemika z Clarke'iem*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa: PWN 1969.

² *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa: PWN 1969, s. 303.

wagi zawiesimy równe ciężarki, to owa waga pozostanie w bezruchu. Dlaczego? Leibniz odpowiada: „Nie ma bowiem żadnej racji, dla której opadałaby raczej jedna strona niż druga” (L.-C., s. 326). Przykład ten nie jest najlepszy, ponieważ spowodował zarzut Clarke’a, że Leibniz nie odróżnia podmiotu działania od wagi. Tak jak waga nie może się poruszyć bez większego ciężarka po jednej stronie, a jeśli po którejś ze stron zawieszony jest większy ciężarek, musi się przechylić na tę stronę, tak samo podmiot działania nie może dokonać wyboru, jeśli nie ma żadnego motywu, a jeśli ma motywy, musi wybrać zgodnie z najsilniejszym. Clarke argumentuje, że w ten sposób zaprzecza się, iż podmiot działania może działać niepowodowany żadnym motywem lub wbrew najsilniejszemu motywowi. Według Clarke’a prowadzi to do negacji istnienia podmiotów działania, ponieważ do natury takich podmiotów należy zdolność do podjęcia lub zaniechania działania. Waga nie ma takiej zdolności; jej zachowanie jest bez reszty wyznaczone przez położone na niej ciężarki. W swojej piątej i ostatniej odpowiedzi Clarke konkluduje:

Nie ma żadnego podobieństwa między wagą wprawioną w ruch ciężarkami lub pchnięciem a umysłem nadającym ruch sobie samemu czy też pobudzonym do działania przez pewne określone motywy. Różnica polega na tym, że waga jest całkowicie bierna, tzn. poddana jest absolutnej konieczności; umysł natomiast nie tylko podlega działaniu, lecz sam działa również, co stanowi istotę wolności (L.-C., s. 414).

Odrzucenie przez Clarke’a jakiegokolwiek podobieństwa między ruchami wagi a aktami podmiotu działania jest ściśle związane ze sporem, jaki toczył on z Leibnizem w sprawie ZRD. W swojej odpowiedzi na drugie pismo Clarke zdaje się akceptować ZRD. Powiada: „Prawda to oczywista, że nie ma niczego bez dostatecznej racji, dla jakiej to istnieje i dla jakiej jest raczej takie niż inne” (L.-C., s. 331). Rzecz jasna, jeśli przez „nie ma niczego” Clarke rozumie dowolny fakt czy prawdę, to nie może zarazem twierdzić, że niektóre fakty czy prawdy nie muszą mieć racji dostatecznej. Leibniz mógł zrozumieć „nie ma niczego” jako dotyczące wszystkich faktów czy prawd, co byłoby bliskie jego własnemu rozumieniu ZRD. To wyjaśniałoby, dlaczego w swoim trzecim piśmie Leibniz skarży się, że chociaż Clarke uznaje tę ważną zasadę, „tylko w słowach przyznaje mu słuszność, a odmawia jej w rzeczy samej. Co dowodzi, że doniosłość tej zasady nie została dobrze zrozumiana” (por. L.-C., s. 335). Widać jednak wyraźnie, że pomimo aprobaty dla twierdzenia, że „nie ma niczego bez racji dostatecznej, dla jakiej to istnieje”, Clarke nie miał zamiaru zgodzić się z Leibnizem, że każdy fakt czy też każda prawda ma rację dostateczną.

Nie mógłby również przystać na to, że każdy przygodny fakt czy przygodna prawda ma rację dostateczną. Dodaje bowiem zaraz, że „częstokroć ta wystarczająca racja jest niczym innym niż prostą wolą Boga” (s. 331), jako przykład wskazując wolę Boga, aby stworzyć system materii w tym, a nie innym miejscu absolutnej przestrzeni. Nic bowiem nie wyróżnia tego punktu spośród innych punktów. Dlatego w tym wypadku nie może istnieć żadna inna racja niż wola Boga. (Przypuszczalnie, Clarke powiedziałby, że Bóg miał rację dostateczną dla stworzenia systemu materii w tym czy innym miejscu absolutnej przestrzeni, ale nie miał takiej racji dla stworzenia go w tym określonym miejscu). W swoim trzecim piśmie Leibniz przytacza ten przypadek jako niemożliwy w świetle ZRD. W jego rozumieniu ZRD, nie mogą istnieć sytuacje, w których określony wybór został dokonany bez dostatecznej racji. W przeciwnym razie trzeba by przyjąć istnienie wyjątków od ZRD. (Leibniz przyznaje, że wiele ludzkich działań na pozór nie ma racji dostatecznej. Istnieją działania, dla których nie możemy znaleźć wystarczającego motywu. Na przykład, nie ma żadnego oczywistego motywu, dla którego podmiot działania przestąpił próg lewą, a nie prawą nogą. Leibniz zakłada jednak, że we wszystkich takich wypadkach istnieje pewna nieświadoma percepcja czy namiętność, która dostarcza racji dostatecznej). Nie ma wątpliwości, że Clarke dopuszcza takie wyjątki.

Reakcja Clarke’a na przedstawioną przez Leibniza analogię pomiędzy racją dostateczną dla ruchu wagi a racją dostateczną dla podjęcia przez podmiot takiego, a nie innego działania ujawnia również poważniejszą i ważniejszą rozbieżność dotyczącą ZRD. Clarke zgadza się z Leibnizem, że podmiot niejednokrotnie ma dostateczną rację dla swojego działania. Przyznaje więc, że ZRD obowiązuje w wypadku wielu ludzkich i boskich działań. Zaprzecza jednak, że racja dostateczna wpływa na podmiot działania w taki sam sposób, w jaki większy ciężarek wpływa na wagę. Nie ulega wątpliwości, że większy ciężarek po jednej stronie wagi jest przyczyną jej ruchu. Zważywszy na okoliczności i położenie tego ciężarka po jednej stronie wagi, nie mogło być inaczej; waga z konieczności poruszyła się w taki sposób. Jednak założenie, że racja czy motyw, która jest dla podmiotu dostateczną racją dla podjęcia określonego działania, stanowi zarazem przyczynę determinującą jego działanie, jest równoznaczne z odrzuceniem zdolności tego podmiotu do podjęcia lub zaniechania tego działania. Jest to równoznaczne z przypisaniem temu działaniu konieczności i odmówieniem jego podmiotowi wolności woli. Dla Clarke’a racja czy motyw może zatem być dostateczną racją działania podmiotu. W przeciwieństwie jednak do ciężarka umieszczonego na wadze, który jest przyczyną determinu-

jącą ruch wagi, racja czy motyw nie jest przyczyną determinującą działanie podmiotu. W innym tekście Clarke ujmuje to następująco:

(Racje i motywy) mogą dostarczyć i faktycznie dostarczają sposobności, aby ta substancja w człowieku, która zawiera zasadę samoporuszania, w sposób wolny przejawiała swoją aktywną moc. Jednak to ta zasada samoporuszania, a nie racja czy motyw, jest fizyczną czy wystarczającą przyczyną działania. Potocznie mówimy, że motywy czy racje determinują człowieka, ale jest to tylko przenośnia czy metafora. To człowiek w sposób wolny determinuje siebie do działania³.

Jak widzieliśmy, Clarke'owska koncepcja wolnego podmiotu działania wymaga przede wszystkim, żeby ów podmiot mógł postąpić w określony sposób nawet wówczas, gdy nie ma dostatecznej racji dla owego działania. Istnieją więc wyjątki od ZRD. Widzieliśmy ponadto, że kiedy podmiot ma dostateczną rację dla podjęcia określonego działania i w sposób wolny je spełnia, to owa racja czy motyw nie jest przyczyną determinującą jego działanie. W trakcie działania podmiot był w stanie go zaniechać. W ramach libertariańskiej koncepcji Clarke'a istnieje więc wyraźna różnica między racją dostateczną określonego ruchu wagi a racją dostateczną wolnego działania podmiotu. W pierwszym wypadku racja dostateczna jest przyczyną determinującą, w drugim – nie. Z kolei Leibniz nie widzi potrzeby, by dopuszczać wyjątki od ZRD ani by traktować motyw wolnego działania podmiotu jako różny od jego determinującej przyczyny.

2. PROBLEM LEIBNIZA Z BOSKĄ WOLNOŚCIĄ: KONIECZNOŚĆ WYBORU PRZEZ BOGA TEGO, CO NAJLEPSZE

Po tym wprowadzeniu, możemy teraz przyjrzeć się problemowi boskiej doskonałości i wolności, a następnie rozpatrzyć bardzo odmienne rozwiązania tego problemu zaproponowane przez Clarke'a i Leibniza. Wzorem Leibniza, wyobraźmy sobie Boga rozważającego wielość światów, które mógłby stworzyć. W jednym z tych światów nie ma żadnych świadomych stworzeń; jest to świat złożony wyłącznie z materii nieożywionej. (Oczywiście zważywszy, że realny świat zawiera wszystko, co ist-

³ S. Clarke, *Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries*, t. 4, New York: Garland Press 1978, s. 723.

nieje, włącznie z Bogiem, rozpatrujemy ten świat z pominięciem Boga). Inny świat jest złożony (w pewnym okresie swego istnienia) z żywych, świadomych stworzeń, których życie jest sensowne, moralnie przykładne i szczęśliwe. Jeśli wyobrazimy sobie Boga dokonującego wyboru między tymi dwoma światami, to wydaje się jasne, że, o ile pozostałe okoliczności byłyby takie same, Bóg stworzyłby ten drugi świat. Bez wątplenia świat ze świadomymi istotami prowadzącymi moralnie przykładne i satysfakcjonujące życie jest bardzo dobry, lepszy niż ten, który zawiera wyłącznie nieciekawe cząstki materii bez końca krążące w próżni. I czy nie jest absolutnie pewne, że wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry byt stworzyłby lepszy świat, gdyby tylko mógł? Jeśli jednak podążymy tropem tego rozumowania, natrafimy na trudności. Załóżmy, co wydaje się oczywiste, że drugi z tych światów jest lepszy. Gdyby Bóg był w swoim wyborze ograniczony do tych dwóch światów, to miałyby trzy możliwości: stworzenie gorszego świata, stworzenie lepszego świata, zaniechanie stworzenia. Gdyby zaś zdecydował, że zamiast stwarzać świat, który, biorąc wszystko pod uwagę, jest bardzo dobry, nie stworzy żadnego świata, to nie wybrałby najlepszej możliwej opcji. Wydaje się wobec tego, że doskonała dobroć Boga wymagałaby stworzenia bardzo dobrego świata. Skoro jednak doskonała dobroć Boga zmusza go do stworzenia bardzo dobrego świata zamiast gorszego świata lub powstrzymania się od stwarzania, to jak mamy bronić idei, że Bóg stworzył świat w sposób wolny? Powiedzenie, że Bóg w sposób wolny stworzył dobry świat, wydaje się implikować, że mógł tego nie zrobić, że mógł stworzyć gorszy świat lub w ogóle powstrzymać się od stwarzania. Jeśli jednak jego doskonała dobroć zmusza go do stworzenia dobrego świata, to jak mógł stworzyć gorszy świat lub nie stworzyć żadnego? Oto prosty sposób postawienia problemu boskiej doskonałości i boskiej wolności.

Początkowo można próbować rozwiązać ten problem, traktując doskonałą dobroć Boga (która obejmuje również jego absolutną doskonałość moralną) jako analogiczną do naszej dobroci. Moralnie dobra osoba może faktycznie spełnić najlepsze możliwe działanie, będąc zarazem w stanie go zaniechać lub zrobić coś złego. Oczywiście, gdyby w sposób wolny postąpiła źle, to ujawniłaby jakiegoś rodzaju wadę moralną. Jednak sam fakt, że mogła postąpić źle, nie osłabia w żadnym stopniu jej moralnej dobroci. Dlaczego więc doskonała dobroć Boga miałaby uniemożliwić mu stworzenie gorszego świata albo nawet złego świata? Gdyby tak postąpił, to przestałby być doskonale dobry, podobnie jak moralna dobroć osoby doznałaby uszczerbku, gdyby ta osoba w sposób wolny zrobiła coś złego.

To rozwiązanie zawodzi, ponieważ ludzka osoba może stać się mniej dobra, a nawet zła, natomiast Bóg nie może stać się mniej niż absolutnie doskonały. Chociaż do pewnego stopnia jesteśmy w stanie wykształcić w sobie cnotę moralną w trakcie życia, to możemy również ją utracić i stać się moralnymi przeciętniakami, którymi być może kiedyś byliśmy. Powodem jest to, że do naszej istoty nie należy jakiś określony stopień dobroci. Jednakże zgodnie z dominującym w dziejach religii Zachodu poglądem, Bóg z natury jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry. Nie może on stać się słaby, niedoinformowany czy nikczemny. Tak jak liczba dwa jest z konieczności parzysta, tak Bóg z konieczności ma najwyższą moc, dobroć i wiedzę. Nie jest on jakimś dziecięcym bóstwem, które dzięki usilnym staraniom stopniowo nabyło te doskonałości i, podobnie jak my, może osłabić swoją dobroć przez umyślne złe postępowanie. Bóg z konieczności posiada te doskonałości odwiecznie i nie może ich utracić, podobnie jak liczba dwa nie może przestać być parzysta. Doskonałości Boga są częścią jego istoty, a nie własnościami nabytymi. Podczas gdy my jesteśmy w stanie utracić częściowo naszą dobroć, wykorzystując wolność do czynienia zła, Bóg nie jest w stanie w podobny sposób utracić swoich doskonałości. W istocie nie może on czynić zła. Inaczej mógłby stać się mniej doskonały, niż jest, a to jest po prostu niemożliwe.

Problem boskiej doskonałości i wolności był szczególnie kłopotliwy dla Leibniza. Ponieważ Bóg z konieczności istnieje i z konieczności jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry, to wydaje się, że z konieczności pragnąłby stworzyć to, co najlepsze. A skoro tak, to Bóg, po zbadaniu wszystkich możliwych światów, musiałby wybrać najlepszy z nich, co znaczy, że realny świat jest najlepszy z wszystkich możliwych światów. Leibniz zaakceptował wniosek tego rozumowania: realny świat jest najlepszy z wszystkich możliwych światów. W takim razie jednak jak Bóg mógłby w sposób wolny stworzyć to, co najlepsze? Odpowiadając na to pytanie, zauważmy najpierw, że w myśli zachodniej pojawiały się dwa różne ujęcia boskiej wolności. Według pierwszego, Bóg w sposób wolny stwarza świat i działa w jego obrębie pod warunkiem, że żaden czynnik zewnętrzny nie determinuje jego działań. Wedle drugiego ujęcia, Bóg w sposób wolny stwarza świat lub działa w jego obrębie pod warunkiem, że był w stanie zaniechać tych działań.

Pierwsze z tych ujęć ma tę przewagę, że określa jednoznacznie, iż wybierając stwarzany świat, Bóg jest wolny od wpływu czynników zewnętrznych. Zważywszy bowiem na to, że jest on wszechmocnym stwórcą wszystkich innych rzeczy, trudno zaprzeczyć, iż nic poza nim nie determinuje go do stworzenia tego, co stwarza. Jeśli z kolei weźmiemy pod

uwagę to, że wszystko, co Bóg stwarza, pozostaje pod jego kontrolą, wydaje się, iż może działać wedle uznania w obrębie stworzonego przez siebie świata. To zatem, że żaden czynnik zewnętrzny nie determinuje Boga do stworzenia lub do określonego działania, dowodzi wyraźnie, że jest on autonomicznym podmiotem; determinuje sam siebie w tym sensie, że jego działania są wynikiem decyzji determinowanych wyłącznie przez jego własną naturę. Czy jednak dowodzi to w należyty sposób, że Bóg jest autentycznie wolny? Przyjmuje się powszechnie, że osoba może nie być wolna, wykonując pewne działanie, nawet jeśli nie ma wątpliwości, że nie determinują jej czynniki zewnętrzne. Być może osoba ta uległa jakiejś wewnętrznej namiętności lub nieodpartemu impulsowi, który zmusił ją do wykonania tego działania, biorąc górę nad jej sądem, że owo działanie jest złe czy nieroztropne. W wypadku ludzi, obrońca pierwszego ujęcia boskiej wolności może przystać na to, że sama nieobecność determinujących czynników zewnętrznych nie wystarczy, aby działanie jednostki było wolne. Może on jednak argumentować, że inaczej jest w wypadku Boga, w którym namiętności nie mogą zyskać przewagi nad sądem rozumu. Jak zauważa Leibniz,

stoicy mówili, że tylko mędrzec jest wolny. I rzeczywiście, nie mamy wolnego umysłu, gdy go pochłania wielka namiętność, bo nie można wtedy chcieć, jak należy, tzn. z wymaganą rozważą. W ten sposób jedynie Bóg jest doskonale wolny, a umysły stworzone są wolne tylko o tyle, o ile panują nad uczuciami⁴.

Najważniejszy zarzut wobec tego ujęcia boskiej wolności głosi, że nie docenia ono należycie znaczenia, jakie ma posiadanie przed podmiot kontroli nad własnymi wolnymi działaniami. Działanie zostało spełnione w sposób wolny tylko wtedy, gdy podmiot mógł je podjąć i mógł go zaniechać. To od podmiotu musi zależeć, czy je podejmie, czy też go zaniecha. Jeśli jakiś czynnik zewnętrzny lub wewnętrzna namiętność znajdowały się poza kontrolą podmiotu, a jego działanie było nieuniknione ze względu na ów zewnętrzny czynnik lub wewnętrzną namiętność, to nie działał on w sposób wolny. Ponieważ Bóg jest istotą w pełni racjonalną i nie podlega niekontrolowalnym namiętnościom, które czasem pchają podmioty ludzkie do działania, to skłonni jesteśmy uznać, że boska wolność działania jest doskonała. Aby tak było, Bóg nie może jednak mieć innych cech, które ukonieczniają jego działania, a zarazem znajdują się poza jego

⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa: PWN 1955, t. 1, s. 201.

kontrolą. Ponieważ przyjmuje się na ogół, że ludzkie podmioty są zdolne do działania wbrew zaleceniom rozumu, to uznajemy te ich działania, które są zgodne z rozumem – w przeciwieństwie do tych, którymi kierują nieodparte impulsy – za wolne. Sądzimy jednak, że podmioty te mogły odrzucić rady rozumu i postąpić inaczej. Co wszakże powiedzieć o Bogu, który nie może odrzucić rad rozumu dotyczących jego działań? Moralnie dobry i racjonalny podmiot ludzki ma – lub miał uprzednio – zdolność do powstrzymania się od działania, do którego skłaniają go jego dobroć i rozum. Czy jednak tak samo może być w wypadku Boga? A jeśli nie, to jak możemy powiedzieć, że jego działania są wolne?

Leibniz zdawał sobie sprawę z tego problemu. Jeśli Bóg jest z konieczności wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry, to jego wybór tego, co najlepsze, jest konieczny. W istocie jego najśłynniejsze rozwiązanie problemu boskiej doskonałości i wolności przyjmuje, że jeśli wybór przez Boga tego, co najlepsze, jest absolutnie konieczny, to jego wybór dotyczący stworzenia nie jest wolny. W swojej *Teodycei* i w korespondencji z Clarkiem Leibniz starannie rozróżnia konieczność absolutną, hipotetyczną i moralną, twierdząc, że stworzenie przez Boga najlepszego świata jest moralnie, ale nie absolutnie konieczne. Aby rozstrzygnąć, czy Leibniz może rozwiązać problem boskiej doskonałości i wolności, należy najpierw zbadać jego rozróżnienie konieczności moralnej i absolutnej, a następnie ustalić, czy jego poglądy pozwalają uchylić zarzut, że boski wybór stworzenia tego, co najlepsze, był absolutnie konieczny.

Podejmując to zadanie, warto rozważyć następujący argument:

1. Jeśli Bóg istnieje i jest wszechmocny, doskonale mądry i doskonale dobry, to postanawia stworzyć najlepszy z wszystkich możliwych światów. [To, że Leibniz jest zobowiązany przyjąć (1) wynika z (a) jego poglądu, że Bóg jest determinowany przez to, co najlepsze i (b) jego poglądu, że wśród możliwych światów istnieje jeden najlepszy].
2. Bóg istnieje i jest wszechmocny, doskonale mądry i doskonale dobry [Leibniz akceptuje dowód ontologiczny, który ma dowodzić (2)].

Zatem:

3. Bóg postanawia stworzyć najlepszy z wszystkich możliwych światów.

Leibniz musi zaprzeczyć, że sąd (3) jest absolutnie konieczny, ponieważ to, co absolutnie konieczne, nie może, w świetle logiki, być inne, niż jest. Toteż jeśli sąd (3) jest absolutnie konieczny, to wybór stworzenia innego świata niż najlepszy byłby dla Boga logicznie niemożliwy. Boskie posta-

nowienie, aby stworzyć to, co najlepsze, nie byłoby wówczas przygodne, a sam akt stworzenia nie byłby, rzecz jasna, wolny.

Leibniz twierdzi, że boski wybór, aby stworzyć to, co najlepsze, jest moralnie, ale nie absolutnie konieczny.

Bóg jest przecież zmuszony przez moralną konieczność do stwarzania rzeczy tak, aby nie mogło być nic lepszego. W przeciwnym razie [...] On sam nie byłby zadowolony ze swojego dzieła i wyrzucałby sobie niedoskonałość⁵.

Co to znaczy, że Bóg musi, w sposób moralnie konieczny, wybrać stworzenie najlepszego z wszystkich możliwych światów? Wydaje się jasne, że znaczy to, iż gdyby Bóg stworzył gorszy świat, to wynikałoby z tego logicznie, że brak mu mądrości, dobroci albo mocy. Faktycznie Leibniz mówi, że „czyniąc mniej dobra, niż można, wykracza się mianowicie przeciwko mądrości albo dobroci” i że najdoskonalszy rozum „musi działać w najdoskonalszy sposób, a więc wybierać to, co najlepsze”⁶. Rozważmy raz jeszcze sąd (1) figurujący w powyższym argumentacie. To, co Leibniz mówi o moralnej konieczności, implikuje, że (1) jest absolutnie konieczny. Utrzymuje on bowiem wyraźnie, że z faktu, iż jakaś istota czyni mniej dobra, niż jest w stanie czynić, wynika logicznie, że brak jej mądrości lub dobroci. A nie można tak twierdzić, nie twierdząc zarazem, że następnik (1) wynika logicznie z poprzednika (1)⁷. Inaczej mówiąc, Leibniz musi twierdzić, że (1) jest koniecznością hipotetyczną. Twierdzenie warunkowe jest koniecznością hipotetyczną, o ile następnik wynika logicznie z poprzednika. Oczywiście sam fakt, że dany następnik wynika logicznie z danego poprzednika – tak jak na przykład „Jan jest nieżonaty” logicznie wynika z „Jan jest kawalerem” – nie wystarczy do uczynienia następnika absolutnie koniecznym. Z logicznego punktu widzenia, „Jan jest nieżonaty” może być fałszem. Tak więc, chociaż przyjęcie przez Leibniza, że Bóg, w sposób moralnie konieczny, stwarza to, co najlepsze, zobowiązuje go do przyjęcia absolutnej konieczności hipotetycznego sądu (1), to zobowiązanie to samo w sobie nie zmusza go do uznania, że jest absolutnie konieczne, iż Bóg wybiera stworzenie tego, co najlepsze. Dwie następne uwagi pokażą, że nie może on uniknąć wniosku, iż wybór stworzenia tego, co najlepsze, jest dla Boga absolut-

⁵ G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN 2001, s. 307–308.

⁶ Tamże, s. 307.

⁷ Faktycznie, następnik (1) logicznie wynika z poprzednika (1) tylko wtedy, gdy jest absolutnie konieczne, że istnieje tylko jeden najlepszy możliwy świat.

nie konieczny. Po pierwsze, sąd (2) [Bóg istnieje i jest wszechmocny, doskonale mądry i doskonale dobry] i poprzednik sądu (1) są absolutnie konieczne. Już wcześniej zauważyliśmy, że zarówno Clarke, jak i Leibniz muszą przyjąć, iż sąd (2) nie jest prawdą przygodną; jest on absolutnie konieczny. Po drugie, jest regułą logiki, że jeśli hipotetyczny sąd jest absolutnie konieczny i jego poprzednik jest absolutnie konieczny, to jego następnik również musi być absolutnie konieczny. Toteż jeśli (1) i (2) są absolutnie konieczne, to sąd (3) również musi być absolutnie konieczny. Ponieważ Leibniz jest zobowiązany do przyjęcia, że (1) i (2) są absolutnie konieczne, to wydaje się, iż jego stanowisko zmusza go do uznania, że (3) także jest absolutnie konieczny⁸.

Zanim przejdziemy do podjętej przez Clarke'a próby rozwiązania problemu boskiej doskonałości i wolności, powinniśmy zauważyć, że Leibniz często podkreśla, iż akt woli musi być wolny w tym sensie, że nie mogą go ukonieczniać jego motywy. Niejednokrotnie powtarza on, że „motywy skłaniają, nie zmuszając” (L.-C., s. 371). Ten pogląd zdaje się kłócić ze stanowiskiem, które mu przypisałem, że najsilniejszy motyw determinuje podmiot do określonego wyboru. Sugeruje on raczej, że podmiot mógł postąpić inaczej, nawet gdyby motyw i okoliczności pozostały te same. Albowiem, jak mówi, motywy nie zmuszają podmiotu do działania, a jedynie go skłaniają. Wydaje się jednak, że nie tak rozumie on swój zwrot „motywy skłaniają, nie zmuszając”. Zgodnie z jego poglądem, motywy i okoliczności ukonieczniają akt woli w tym sensie, że jest logicznie lub przyczynowo niemożliwe, aby te motywy i okoliczności wystąpiły pod nieobecność owego aktu woli. Twierdzenie Leibniza, że nie ukonieczniają one owego aktu woli, znaczy tylko, że nie czynią go absolutnie koniecznym⁹. Inaczej mówiąc, zwraca on jedynie uwagę, że nawet jeśli istnieje konieczny związek między motywem a aktem woli, to nie znaczy, że akt woli nie może być przygodny. Jak już widzieliśmy, wszechwiedza, wszechmoc i absolutna dobroć Boga ukonieczniają jego wybór tego, co najlepsze. Jednakże fakt, że istnieje konieczny związek między jego doskonałością a jego wyborem tego, co najlepsze, nie implikuje, że jego wybór tego, co najlepsze, jest absolutnie konieczny. Leibniz zwraca na to uwagę (choć niezbyt wyraźnie), gdy mówi, że motywy Boga „skłaniają, nie zmusza-

⁸ Wczesny Leibniz rozważał odrzucenie logicznej reguły głoszącej, że to, co logicznie wynika z tego, co absolutnie konieczne, jest samo absolutnie konieczne. Zob. R. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: OUP 1994, rozdz. 1.

⁹ W sprawie dokładniejszego omówienia tej interpretacji *dictum* Leibniza „motywy skłaniają, nie zmuszając” zob. G.H.R. Parkinson, *Leibniz on Human Freedom*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1970, s. 50–53.

jąc” go do wyboru tego, co najlepsze. Ów zwrot nie powinien skłonić nas do uznania, że Leibniz twierdzi, iż związek między doskonałością Boga a jego wyborem tego, co najlepsze, nie jest absolutnie konieczny. Kiedy dostrzeżemy, że doskonałość Boga jest absolutnie konieczna, to owa reguła logiczna prowadzi do wniosku, iż jego wybór tego, co najlepsze, jest absolutnie konieczny. Dlatego możemy uznać, że boski wybór stworzenia tego, co najlepsze, nie jest wolny; jest absolutnie konieczny.

3. PROBLEM CLARKE’A Z BOSKĄ WOLNOŚCIĄ: ZDOLNOŚĆ WYBORU CZEGOŚ INNEGO JEST KONIECZNYM WARUNKIEM WOLNOŚCI

W przeciwieństwie do Locke’a, który opisał wolność jako zdolność do wykonania wybranego (chcianego) przez nas działania i przyjął, że sam wybór (wola) jest przyczynowo ukonieczniony przez motywy podmiotu, Clarke sytuuje wolność na poziomie wyboru podjęcia lub zaniechania działania. Píše: „[...] istota wolności (*liberty*) polega na posiadaniu [przez osobę – W.R.] trwałej zdolności wyboru podjęcia lub zaniechania działania”¹⁰. Konsekwencją poglądu Clarke’a jest to, że wolność byłaby niemożliwa, gdyby wybory osoby były przyczynowo ukonieczniane przez jej motywy czy pragnienia. Jeśli bowiem podjęty przez osobę wybór działania jest przyczynowo ukonieczniany przez wcześniejsze stany jej ciała lub umysłu, to w takim razie w chwili owego wyboru podmiot nie miał zdolności do wyboru zaniechania działania. Dla Clarke’a zdolność wprowadzenia tego wyboru w czyn jest sprawą drugorzędną. W istocie twierdzi on, że więzień w kajdanach może w sposób wolny podjąć decyzję o ucieczce lub pozostaniu w celi. To, że nie może on wprowadzić w życie swojej decyzji, nie pozbawia go zdolności wyboru¹¹. Ponieważ Bóg jest wszechmocny, jego zdolność do realizacji działań, które wybiera, jest oczywiście nieograniczona. Nas interesuje jednak to, czy Bóg jest w stanie zaniechać wyboru działania, o którym wie, że jest najlepsze. Jeśli nie, to z Clarke’owskiej koncepcji wolności wynika, że Bóg nie wybiera w sposób wolny najlepszego działania. W istocie Clarke musi powiedzieć,

¹⁰ S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London: J. and P. Knapton, 1738, s. 101.

¹¹ Przypuszczalnie Clarke przyznałby, że osoba, która wie, że jest uwięziona, zdaje sobie sprawę z bezcelowości decyzji o ucieczce i z tego powodu nie korzysta ze swojej zdolności do dokonania takiego wyboru.

że w takim wypadku Bóg pozostaje całkowicie pasywny i nie jest w ogóle podmiotem działania, a także że chwalenie go czy dziękowanie mu za wybór najlepszego działania nie ma sensu. Teraz musimy się z kolei przyjrzeć temu, jak Clarke próbuje uniknąć absolutnej konieczności wybierania przez Boga tego, co, w świetle jego wiedzy, jest najlepsze.

Ogólny pogląd Clarke'a jest jasny. Odróżnia on intelekt (rozum) od woli. Funkcją rozumu jest określenie sposobu działania. Funkcją woli (naszej zdolności chcenia tego lub tamtego) jest rozpoczęcie działania określonego przez rozum. Należy przy tym pamiętać, że sformułowanie po namyśle sądu, że pewne działanie jest najlepsze, oraz wybór (postanowienie) podjęcia tego działania to dwie różne sprawy. Ponieważ taki sąd kończy proces namysłu na temat tego, co zrobić, Clarke i inni określają go jako „ostatni sąd rozumu”. Jest to sąd, który stanowi kres namysłu i po którym następuje akt woli dotyczący podjęcia (lub zaniechania) działania określonego w tym sądzie. Nasze motywy i pragnienia są często wystarczająco jasne i silne, aby przyczynowo ukoniecnić sąd o tym, co należy zrobić. W danych okolicznościach nie jest możliwy żaden inny sąd. Krótko mówiąc, sąd dotyczący tego, które działanie należy wykonać, nie musi być wcale wolny. W myśl poglądu Clarke'a, wolność pojawia się dopiero w momencie, gdy wola wybiera, zgodnie z sądem rozumu, podjęcie lub zaniechanie działania. Toteż jeśli istnieje najlepszy sposób działania, który Bóg może wybrać, to sąd Boga, że jest to najlepszy sposób działania, jest, według Clarke'a, absolutnie konieczny. Jednak wybór Boga, aby działać zgodnie z nakazem rozumu, jest w pełni wolny; zawsze może on wybrać inaczej.

Bóg z konieczności zawsze rozpoznaje i akceptuje to, co sprawiedliwe i dobre, i nie może postąpić inaczej; ale zawsze czyni to, co sprawiedliwe i dobre, w sposób wolny, to znaczy, posiadając równocześnie pełną naturalną czy fizyczną zdolność postąpienia inaczej¹².

Warto porównać pogląd Clarke'a z sięgającym przynajmniej św. Augustyna nurtem w teologii chrześcijańskiej, wedle którego święci w niebie są doskonali w takim stopniu, że nie tylko nie grzeszą, ale również nie są zdolni do grzechu, czyli upodabniają się do Boga i aniołów. W naszym państwie ziemskim możemy odwrócić się od dobra i wyrządzać zło, ale w życiu przyszłym będziemy mieć doskonalszy rodzaj wolności, która nie obejmuje zdolności do czynienia zła. Dlatego św. Augustyn pisze:

¹² S. Clarke, *Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries*, t. 4, s. 717.

Pierwotna bowiem wolna wola, dana człowiekowi, gdy w sprawiedliwości został stworzony, mogła nie grzeszyć, lecz mogła grzeszyć; owa zaś w niebie wolna wola tak będzie potężniejsza, że nie będzie mogła grzeszyć. Ale i to nie będzie pochodzić z mocy jej natury, lecz z daru Bożego. Co innego jest przecież Bóg, a co innego uczestnik Boga. Bóg z natury swej nie może grzeszyć – uczestnik zaś Boga od niego otrzymuje to, iż grzeszyć nie może¹³.

W swojej książce *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* Anthony Collins odwołał się do tej koncepcji, aby uzasadnić swój pogląd, że wolność nie wymaga zdolności wyboru czy postąpienia inaczej. Clarke napisał dość miazdzącą odpowiedź na książkę Collinsa, zawierającą następującą uwagę:

Doskonałość natury świętych, aniołów i Boga nie umniejsza w żadnym stopniu ich wolności: albowiem nie istnieje związek między fizyczną zdolnością działania a doskonałością sądu, który nie jest działaniem (omawiany autor stale myli te dwie rzeczy). Bóg, na mocy fizycznej konieczności natury, osądza to, co słuszne, i aprobeuje to, co dobre; pojęcie fizycznej konieczności wyklucza z konieczności wszelkie pojęcie działania. Jednak czynienie tego, co dobre, wynika całkowicie z aktywnej zasady, która z istoty obejmuje pojęcie wolności¹⁴.

Jest jasne, że Clarke odrzuca omawiany nurt teologii chrześcijańskiej. Przyznaje on, że święci w niebie nie pragną grzeszyć i nie cieszą się z grzechu. Może nawet jest absolutnie pewne, że, posiadając oczyszczone pragnienia i doskonalszy sąd, zawsze w sposób wolny wybiorą to, co słuszne¹⁵. Ich stan będzie więc zupełnie różny od życia na ziemi, gdzie często skłaniamy się ku grzechowi wskutek złych pragnień i błędnego sądu. Nie można jednak twierdzić, że aniołowie, święci czy nawet Bóg tracą zdolność wyboru czegoś innego niż to, co słuszne. Wtedy bowiem nie byłiby wolni, wybierając i czyniąc to, co słuszne. Utrata zdolności wyboru czegoś innego równa się utracie zdolności wolnego wyboru i osoba, która traci tę zdolność, przestaje być w ogóle podmiotem działania.

Aby ujawnić trudność stanowiska Clarke'a w kwestii boskiej wolności, możemy zacząć od rozważenia boskich doskonałości i ich konsekwencji dla tego, czy Bóg może w sposób wolny wybrać uczynienie zła.

¹³ Augustyn, *Państwo Boże*, XXII, 30, przeł. W. Kubicki, Poznań: Jan Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka 1930, t. 3, s. 652–653.

¹⁴ S. Clarke, *Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries*, t. 4, s. 731.

¹⁵ Zob. S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, s. 124.

Clarke wyraźnie dostrzega, że gdyby wszechwiedząca i doskonale dobra istota w sposób wolny wybrała uczynienie zła, to tym samym przestałaby być doskonale dobra. Przestałaby być doskonale dobra nawet wówczas, gdyby uniemożliwiono jej wprowadzenie w czyn wybranego przez nią zła (co oczywiście nie wchodzi w grę w wypadku Boga). Albowiem wolny wybór uczynienia zła jest niespójny z byciem doskonale dobrą, wszechwiedzącą istotą. Istota, która w sposób wolny wybiera to, co, jak wie, jest złe, przestaje tym samym być doskonale dobra. Gdyby więc Bóg w sposób wolny wybrał coś złego, to przestałby być doskonale dobry. Krótko mówiąc, nie jest logicznie możliwe, aby Bóg w wolny sposób wybrał uczynienie zła, a zarazem pozostał doskonale dobry. Ponieważ Clarke, tak jak Leibniz, twierdzi, że Bóg z konieczności istnieje i z konieczności jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry, to możemy wyciągnąć z tego prostszy wniosek, że nie jest logicznie możliwe, aby Bóg w sposób wolny wybrał zło. Nie jest to logicznie możliwe, ponieważ jest to sprzeczne z tym, co jest logicznie konieczne: z istnieniem bytu, który jest z konieczności wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry – Boga.

Istotny atrybut bytu to taki, który przysługuje mu z konieczności. Clarke utrzymuje, że moralne doskonałości bóstwa należą do istoty boskiej natury: „[...] sprawiedliwość, dobroć i wszystkie pozostałe moralne atrybuty Boga są tak samo istotne dla boskiej natury jak naturalne atrybuty wieczności, nieskończoności i tym podobne”¹⁶.

Rozważmy teraz następujące pytanie: czy Bóg kiedykolwiek w sposób wolny wybiera zaniechanie zła? Myślę, że łatwo zauważyć, iż w świetle poglądów Clarke’a odpowiedź musi być przecząca. Bóg wybiera wszak w sposób wolny zaniechanie czegoś tylko wówczas, gdy jest zdolny to uczynić. Jak twierdzi Clarke, wolny wybór logicznie pociąga zdolność do wyboru czegoś innego. Jednakże żadna osoba nie ma zdolności dokonania pewnego wyboru, jeśli jest logicznie niemożliwe, by go dokonała¹⁷. Skoro więc jest logicznie niemożliwe, aby Bóg wybrał uczynienie zła, to nie ma on zdolności wyboru uczynienia zła. A skoro Bóg nie ma takiej zdolności, to jego wybór zaniechania zła nie może być wolny. Jeśli Bóg wybiera nieuczynienie zła, to wybiera to z konieczności, a nie w sposób wolny. Dlatego nie ma sensu składać mu podziękowania czy wyrazów wdzięczności za to, że zdecydował się zaniechać zła. Nie mógł wybrać inaczej.

¹⁶ Tamże, s. 120.

¹⁷ Jeśli nie istnieje możliwy świat, w którym osoba dokonuje pewnego wyboru, to nie może ona mimo to posiadać zdolności dokonania tego wyboru.

Ponieważ twierdzenie, że Bóg nie wybiera w sposób wolny nieczynienia zła, odgrywa kluczową rolę w analizie poglądów Clarke'a dotyczących boskiej doskonałości i wolności, warto uwzględnić inny argument na rzecz tego twierdzenia:

1. Jeśli sąd p logicznie implikuje sąd q , a q jest fałszywy, to podmiot działania posiada zdolność sprawienia, że p , tylko wtedy, gdy ów podmiot posiada zdolność sprawienia, że q ¹⁸.
2. Z tego, że Bóg wybiera uczynienie zła, logicznie wynika, że Bóg nie jest doskonale dobry.
3. To nieprawda, że Bóg nie jest doskonale dobry.
Zatem:
4. Jeśli Bóg posiada zdolność wyboru uczynienia zła, to posiada zdolność sprawienia, że nie jest doskonale dobry. (1, 2 i 3)
5. Bóg nie ma zdolności sprawienia, że nie jest doskonale dobry.
Zatem:
6. Bóg nie ma zdolności wyboru uczynienia zła.
Zatem:
7. Jeśli Bóg wybiera nieczynienie zła, to Bóg wybiera nieczynienie zła z konieczności, a nie w sposób wolny.

Zanim zbadamy dwie podjęte przez Clarke'a próby uniknięcia ograniczenia zakresu boskiej wolności, zastanówmy się, czy Bóg ma zdolność wyboru czegoś innego niż to, co uznaje za najlepsze. Bóg nie może, rzecz jasna, wybrać uczynienia zła. Wybór czegoś innego niż to, co uznaje się za najlepsze, jest jednak zły lub moralnie niesłuszny tylko wtedy, gdy wybór tego, co uznaje się za najlepsze, jest moralnie obowiązkowy. Twierdzenie, że jest on moralnie obowiązkowy, pomija realną możliwość, iż wybór tego, co najlepsze, jest nadobowiązkowy, czyli wykracza poza sferę obowiązków. Istnieją wybory, których dokonanie jest dobre, ale których dokonanie nie jest naszym obowiązkiem. Błędem byłoby zatem sądzić, że niezdolność Boga do wyboru uczynienia zła pociąga logicznie jego niezdolność do uczynienia czegoś innego niż to, co uważa za najlepsze. Niemniej jednak wydaje się logicznie niemożliwe, aby doskonale dobra istota wybrała działanie niezgodne z tym, co najlepsze. Co więcej, wydaje się, że taki właśnie jest pogląd Clarke'a na tę sprawę. Oświadcza on, „że chociaż Bóg jest najbardziej doskonałym wolnym podmiotem działania, zawsze musi czynić to, co, ogólnie biorąc, jest najlepsze

¹⁸ W sprawie obrony tej zasady zob. W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press 1989, s. 96–115.

i najmądrzejsze”¹⁹. Jego zdaniem, każdy inny wybór byłby niezgodny z doskonałą mądrością i dobrocią.

W jaki sposób Clarke próbuje uniknąć wniosku, że doskonała dobroć Boga niweczy wolność wielu jego wyborów? Jego ogólna strategia polega na odróżnieniu dwóch rodzajów konieczności: moralnej i fizycznej. Jeśli jeden stan albo zdarzenie fizycznie ukoniecznia inny stan lub zdarzenie, to ten drugi stan lub zdarzenie nie może zajść w sposób wolny. Dlatego powiedziałaby on, że zawieszenie większego ciężarka po lewej stronie dokładnej wagi fizycznie ukoniecznia opadnięcie szalki po lewej stronie wagi. Nawet gdyby waga była świadoma, to nie mogłaby się przechylić w sposób wolny, waga nie ma bowiem zdolności uczynienia czegoś innego niż przechylenie się na lewą stronę. Przykładem drugiego rodzaju konieczności jest obietnica Boga, że nie zniszczy świata w określony dzień. Taka obietnica moralnie ukoniecznia powstrzymanie się przez Boga od zniszczenia świata tego dnia. Jednak, jak powiada Clarke, byłoby absurdem sądzić, że z tego powodu Bóg nie ma fizycznej zdolności zniszczenia świata.

Dotrzymanie przez Boga jego obietnicy jest zawsze uwarunkowane jej złowaniem. Nie istnieje jednak między nimi związek przyczynowo-skutkowy, ponieważ to nie obietnica Boga, ale jego aktywna moc jest jedyną fizyczną czy sprawczą przyczyną działania²⁰.

Powstrzymanie się od zniszczenia świata w określony dzień jest moralnie konieczne, ale mimo to wolne. Bóg zachowuje bowiem fizyczną zdolność zniszczenia świata tego dnia, choć równocześnie nie może (w sensie moralnym) złamać swojej obietnicy.

Trudnością tego rozwiązania jest to, że nie ogranicza się ono do konkretnego aktu wyboru złamania boskiej obietnicy. Zakładając, że jest logicznie niemożliwe, aby Bóg wybrał złamanie swej uroczystej obietnicy (a założenie to w wypadku Boga wydaje się nieuniknione), Bóg nie jest zdolny jej złamać. W istocie decydując się na jej złamanie, Bóg przestałby być absolutnie doskonały, co jest bez wątpienia logicznie niemożliwe.

W wiele mówiącym fragmencie Clarke zdaje się dostrzegać, że istnieją pewne wybory, które nie leżą w mocy Boga, ponieważ logicznie implikują destrukcję jego istotnych doskonałości. Fragment ten Clarke rozpoczyna od uwagi, że istnieją konieczne relacje między rzeczami, któ-

¹⁹ S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, s. 120–121.

²⁰ S. Clarke, *Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries*, t. 4, s. 9.

re są znane Bogu odwiecznie. Chodzi tu o to, że niektóre stany rzeczy są z konieczności lepsze od innych. (Na przykład, istnienie niewinnych istot, które nie cierpią wiecznie, jest z konieczności lepsze od istnienia niewinnych istot, którym przypadło w udziale wieczne cierpienie). Znając te konieczne relacje, Bóg zna wybory, których wymaga jego doskonała mądrość i dobroć. Zauważając, że Bóg zawsze musi działać zgodnie z tą wiedzą, Clarke dodaje:

To, aby wolny podmiot działania, którego nie da się, w sensie absolutnym, zwieść ani zdeprawować, wybrać, wbrew tym prawom, zniszczenie swoich doskonałości, jest równie niemożliwe jak to, by konieczny byt mógł odebrać sobie życie²¹.

Następnie wyciąga on nasuwający się wniosek.

Z tego wynika, że chociaż Bóg jest doskonale wolny i nieskończenie potężny, to nie może w żadnym razie uczynić czegoś złego. Powód jest oczywisty: nieskończona moc nie może dotyczyć naturalnych sprzeczności skutkujących zniszczeniem samej tej mocy, która jest warunkiem ich urzeczywistnienia. Nie może ona więc również dotyczyć moralnych sprzeczności, które skutkowałyby zniszczeniem pewnych innych atrybutów, z konieczności należących do boskiej natury rozumianej jako moc. Wykazałem już wcześniej, że sprawiedliwość, dobroć i prawda przysługują Bogu z równą koniecznością jak moc, rozum i wiedza o naturze rzeczy. Dlatego jest równie niemożliwe i sprzeczne, że Jego wola mogłaby wybrać coś innego niż sprawiedliwość, dobroć lub prawdę, jak to, że jego moc byłaby zdolna uczynić coś sprzecznego z nią samą²².

Z uwag tych płynie wniosek, że wolność Boga jest ograniczona przez jego doskonałą dobroć. Jeśli jakiś wybór niweczy jego doskonałą dobroć, to Bóg nie jest zdolny go dokonać. Z konieczności, a nie w sposób wolny, powstrzymuje się od niego. To właśnie głosi powyższy wniosek. Jednakże Clarke odrzuca ów wniosek, twierdząc na przekór niemu, że wolność Boga nie jest ani na jotę ograniczona.

Niezdolność uczynienia rzeczy, które nie są przedmiotem mocy, nie stanowi jej ograniczenia. Podobnie nie jest ograniczeniem ani mocy, ani wolności posiadanie tak doskonałej i niezmiennie prawej woli, że nigdy nie można uczynić czegoś niezgodnego z tą prawością²³.

²¹ S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, s. 122.

²² Tamże.

²³ Tamże.

Nasze ostatnie pytanie brzmi: czy Clarke może przeprowadzić udaną obronę tej odpowiedzi? Zależy to niewątpliwie od analogii między doskonałą mocą (wszechmocą) a doskonałą wolnością. Jego argument można rozumieć następująco. Istnieją pewne rzeczy, których Bóg nie może uczynić. Nie może on stworzyć kwadratowego koła. Nie może również uczynić zła. Pierwsze – stworzenie kwadratowego koła – jest niemożliwe, ponieważ idea kwadratowego koła jest wewnętrznie sprzeczna. W drugim wypadku sprzeczność kryje się w idei absolutnie dobrej istoty, która wybiera zło. Ponieważ w obu wypadkach mamy do czynienia ze sprzecznością, twierdzi się, że moc Boga nie dotyczy stworzenia kwadratowego koła ani uczynienia zła; dotyczy jedynie tego, co maksymalnie doskonała istota może uczynić bez popadania w sprzeczność. Clarke twierdzi następnie, że fakt, iż moc Boga nie dotyczy stworzenia kwadratowego koła czy wyboru uczynienia zła, nie implikuje ograniczenia jego mocy. Na koniec, odwołując się do analogii, wyciąga wniosek, że ów fakt nie implikuje również ograniczenia wolności Boga.

Założmy, że niezdolność Boga do wyboru uczynienia zła rzeczywiście nie ogranicza jego mocy. Czy może być również prawdą, że nie ogranicza ona jego wolności? Nie, ponieważ w myśl Clarke'owskiej koncepcji wolności, zdolność wyboru czegoś innego stanowi konieczny warunek wolności wyboru. Jeśli więc Bóg nie jest w stanie wybrać uczynienia zła, to jego wybór zaniechania zła nie jest wolny. A jeśli Bóg nie jest zdolny wybrać czegoś innego niż to, co najlepsze, to jego wybór uczynienia tego, co najlepsze, również nie jest wolny. Być może Clarke broniłby wszechmocy Boga, powiadając, że nie dotyczy ona czynów sprzecznych z istotnymi atrybutami Boga. To jednak nie ocali jego doskonałej wolności. Dopóki Bóg nie jest zdolny wybrać uczynienia zła, dopóty jest pozbawiony wolności wyboru zaniechania zła. I dopóki nie ma zdolności wyboru czegoś innego niż to, co najlepsze, dopóty nie ma wolności wyboru czynienia tego, co najlepsze. Nie ma znaczenia, czy ten brak mocy wynika z niedostatków jego mocy, czy z tego, że jego moc nie dotyczy tego rodzaju wyborów. Clarke mógłby naprawić ten błąd, zmieniając swoje ujęcie wolności: twierdząc, że osoba wybiera w sposób wolny tylko wtedy, gdy ma zdolność wybrania czegoś innego, przy założeniu, że nieskończona moc dotyczy również wyboru czegoś innego. Ten manewr pozwoliłby mu uniknąć bezpośredniego wniosku, że Bóg nie wybiera w sposób wolny tego, co najlepsze, ponieważ Clarke twierdzi, że nieskończona moc Boga nie dotyczy wyboru tego, co, jak Bóg wie, nie jest najlepsze. Ponieważ dla Boga wybór tego, co najlepsze, jest jednak absolutnie konieczny, nie mamy podstaw, aby twierdzić, że jego wybór jest naprawdę wolny, ani by

składać mu podziękowania i wyrazy wdzięczności za to, że wybrał to, co, w świetle jego wiedzy, jest najlepsze, i działa zgodnie z tą wiedzą. W ten sposób podjęta przez Clarke'a heroiczna próba pogodzenia doskonałej wolności Boga z jego doskonałą dobrocią kończy się fiaskiem²⁴.

4. CZY BÓG JEST WOLNY JAKO PRZYCZYNA WŁASNEJ NATURY?

Przy założeniu, że istnieje Bóg (najdoskonalsza istota) i że istnieje najlepszy, możliwy do stworzenia świat, wydaje się, że Bóg nie jest wolny ani odnośnie do stworzenia świata, ani odnośnie do stworzenia świata gorszego niż najlepszy z możliwych do stworzenia światów. W istocie wydaje się, że Bóg z konieczności stworzyłby najlepszy możliwy do stworzenia świat i nie mielibyśmy podstaw, aby mu dziękować lub chwalić go za to dzieło. Albowiem zakładając, że istnieje Bóg i najlepszy możliwy do stworzenia świat, „natura” Boga jako bytu wszechmocnego, wszechwiedzącego i doskonale dobrego wymagałaby, aby stworzył najlepszy świat. Uczynienie czegoś innego niż to, co najlepsze – niż stworzenie najlepszego świata – byłoby niespójne z jego doskonałością. Czy coś się zmieni, jeśli przyjmiemy, na pozór nieco osobliwe, założenie, że Bóg jest przyczynowo odpowiedzialny za posiadanie swojej doskonałej natury? Co się stanie jeśli założymy, że Bóg stwarza własną naturę i w ten sposób jest za nią przyczynowo odpowiedzialny? Gdyby ten pogląd był poprawny, to mógłby rozwiązać problem boskiej wolności. Problem ów opiera się bowiem na, z pozoru wiarygodnym, założeniu, że żaden byt nie jest i nie może być odpowiedzialny za posiadanie takiej, a nie innej natury. Jeśli to założenie jest poprawne, to wówczas to, co logicznie wynika z posiadania przez Boga takiej, a nie innej natury (natury najdoskonalszego bytu) – mianowicie stworzenie przez niego najlepszego możliwego świata – nie może zależeć od niego bardziej niż posiadanie przez niego natury najdoskonalszego bytu (i nie może on być za to bardziej odpowiedzialny). Na przekór temu założeniu, Thomas Morris twierdzi, że Bóg stwarza swoją własną naturę i dlatego jest za nią przyczynowo odpowiedzialny²⁵. Przypuśćmy, że

²⁴ Większość materiału z części 1–3 pochodzi z mojego eseju *Clarke and Leibniz on Divine Perfection and Freedom*, „Enlightenment and Dissent” (numer specjalny poświęcony Samuelowi Clarke'owi), 16(1997), s. 60–82.

²⁵ Th. Morris, *Anselmian Explorations*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1987.

Morris ma rację: Bóg jest odpowiedzialny za swoją naturę. W takim razie może on też być odpowiedzialny za logiczne konsekwencje swojej natury. Krótko mówiąc, Bóg może być odpowiedzialny za stworzenie najlepszego świata. Wydaje się więc, że to, czy Bóg jest odpowiedzialny za swoją naturę, nie jest tu bez znaczenia.

Oczywiście w odpowiednio szerokim sensie wyrażenia „natura osoby” można być odpowiedzialnym za swoją naturę lub przynajmniej za jej część. Osoba, która od urodzenia jest przyjazna dla obcych, mogła przyczynić się do właściwego ukształtowania tej „natury” i w ten sposób stać się za nią częściowo odpowiedzialna. Nikt jednak, jak się wydaje, nie jest odpowiedzialny za swoją podstawową naturę – na przykład za bycie człowiekiem. Powszechnie sądzi się, że nawet Bóg nie jest odpowiedzialny za swoją podstawową naturę – za bycie wszechmocnym, wszechwiedzącym i doskonale dobrym. Oczywiście, w przeciwieństwie do ludzi, Bóg, jeśli istnieje, nie dziedziczy swojej natury od żadnych wcześniejszych istot. Bóg jest bowiem wieczny i nie wyłania się z innych bóstw. Ten niestworzony byt jest odwiecznie wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry. Te własności konstytuują jego wewnętrzną naturę. Można więc przypuszczać, że nikt, łącznie z samym Bogiem, nie może być przyczynowo odpowiedzialny za posiadanie przez niego podstawowych własności, które konstytuują jego naturę. A jednak Morris twierdzi, że nie ma nic logicznie czy metafizycznie niedopuszczalnego w założeniu, że Bóg stworzył swoją podstawową naturę przyczynowo i wobec tego jest za nią odpowiedzialny. Morris chce jednak uniknąć twierdzenia, że Bóg jest własną przyczyną. Jak mówi, „samą ideę bycia własną przyczyną czy stworzenia siebie uznaje się niemal powszechnie za co najmniej absurdalną lub niespójną”. Morris ma tu na myśli to, że chociaż absurdem jest sądzić, iż Bóg odwiecznie jest przyczyną swojego istnienia, to jego zdaniem nie ma nic absurdalnego w założeniu, iż Bóg (1) sprawia, że istnieją takie własności jak wszechmoc, wszechwiedza i doskonała dobroć oraz (2) sprawia, że on sam odwiecznie posiada te własności.

Zgodnie z propozycją Morrisa, Bóg jest przyczyną czegoś (swojej natury), bez czego nie może w żaden sposób istnieć. Wykluczone może się jednak wydawać to, by jakaś istota była przyczyną czegoś (swej natury), bez czego sama nie mogłaby istnieć. Dlatego może się wydawać niemożliwe, aby Bóg był przyczynowo odpowiedzialny za swoją naturę. W istocie (podkreślmy to raz jeszcze), jako że natura Boga składa się z jego istotnych własności, czyli własności, które musi on posiadać, aby istnieć, przypuszczenie, iż Bóg jest przyczynowo odpowiedzialny za te własności i za ich posiadanie, wydaje się wprost absurdalne. Morris zauważa w odpowiedzi,

że Bóg z konieczności istnieje i dlatego zawsze ma swoje istotne własności. Toteż nie powinniśmy sądzić, że Bóg mógłby najpierw istnieć bez swojej natury, a następnie stać się przyczyną własności konstytuujących tę naturę (absolutnej dobroci, absolutnej mocy i absolutnej wiedzy) i być przyczyną ich posiadania. Niemniej jednak Morris twierdzi, że fakt, iż Bóg może istnieć tylko wtedy, gdy istnieje również jego natura, nie wyklucza jego przyczynowej odpowiedzialności za tę naturę. Jest on po prostu zawsze przyczynowo odpowiedzialny za te własności i za posiadanie ich w sposób istotny. Jak to ujmuje Morris: „Wydaje się, że nie ma niczego logicznie lub metafizycznie niedopuszczalnego w twierdzeniu, że Bóg stwarza swoją naturę”²⁶.

Załóżmy, że Morris ma w tej kwestii rację – że Bóg jest stwórczo odpowiedzialny za istnienie własności, relacji, prawd matematycznych, prawd logicznych, koniecznych stanów rzeczy, możliwych stanów rzeczy itd. Mimo to nadal może być prawdą, że Bóg nie mógł być przyczyną własnej natury. Otóż według poglądu Morrisa, chociaż Bóg stwarza całą strukturę rzeczywistości, to stworzenie innej struktury czy nawet jakiejś jej części nie jest w jego mocy. Bóg nigdy nie miał wyboru w kwestii stworzenia tej struktury ani żadnej jej części, ponieważ, jak mówi Morris, „stworzenie przez Boga struktury rzeczywistości jest wieczne i konieczne – nigdy nie było, nie będzie i nie mogło być inne, niż jest”²⁷. Oczywiście, jeśli stworzenie przez Boga takiej, a nie innej struktury rzeczywistości nigdy nie mogło być inne, to Bóg nigdy nie miał wyboru w kwestii stworzenia tej struktury. Stworzył ją z konieczności, a nie w sposób wolny.

Morris jest w pełni świadom wspomnianej trudności i jego odpowiedź jest bezpośrednia i rzeczowa. Odnosząc się do stworzenia przez Boga struktury rzeczywistości, pisze on:

Jednakże w innym sensie nawet o nim możemy powiedzieć, że jest wolne. Jest to aktywność, która jest świadoma, intencjonalna i nie jest ani ograniczona, ani wymuszona przez coś istniejącego niezależnie od Boga i jego przyczynowo sprawczej mocy. Konieczność stworzenia tej struktury nie zostaje narzucona z zewnątrz, ale jest raczej cechą i wynikiem natury jego aktywności, która z kolei stanowi funkcję jego własnej natury²⁸.

Jak się wydaje, Morris dostrzega, że w podstawowym sensie podmiot działania jest wolny tylko wtedy, gdy (a) mógłby zaniechać tego działania

²⁶ Th. Morris, *Anselmian Explorations*, s. 48.

²⁷ Tamże, s. 170.

²⁸ Tamże, s. 170–171.

lub przynajmniej (b) mógłby powstrzymać się od bycia przyczyną własnej decyzji o podjęciu tego działania. I ten właśnie sens bycia wolnym przy spełnianiu działania konstytuuje konieczny warunek moralnej odpowiedzialności podmiotu za swoje działanie. (Morris podziela wyrażony tutaj pogląd, że libertariańska idea wolności należy do istoty odpowiedzialności moralnej).

W podstawowym sensie „bycia wolnym przy podejmowaniu działania” – to znaczy w sensie wymaganym dla odpowiedzialności moralnej (tak jak jest ona rozumiana w libertariańskim ujęciu odpowiedzialności moralnej) – nieodzowna jest zdolność zaniechania decyzji o działaniu. Bez niej podmiot nie ma bowiem kontroli nad wykonywanym działaniem. Nie zależy od niego to, czy jest przyczyną swojej decyzji i następującego po niej działania. A jeśli Bóg nie posiada takiej zdolności w kwestii „stworzenia” struktury rzeczywistości, to nie ma sensu dziękować mu lub chwalić go za stworzenie tej wiecznej struktury. Tylko w sensie pickwickowskim moglibyśmy uważać Boga za „moralnie odpowiedzialnego” za stworzenie struktury rzeczywistości. Nie znaczy to, że trzeba odrzucić wprowadzone przez Morrisa rozróżnienia na Boga i konieczne prawdy, które konstytuują strukturę rzeczywistości. Bóg jest przyczynowo aktywny, w odróżnieniu od podanej przez Clarke’a dla przykładu prawdy koniecznej, że istnienie niewinnych istot, które nie cierpią wiecznie, jest lepsze od istnienia niewinnych istot, którym przypadło w udziale wieczne cierpienie. Nawet jeśli jednak weźmie się pod uwagę wszystko, co mówi Morris, trzeba uznać, że Bóg mógł co najwyżej sformułować myśl, iż istnienie niewinnych istot, które nie cierpią wiecznie, jest z konieczności lepsze niż istnienie wiecznie cierpiących niewinnych istot. Również Bóg musi uznać prawdziwość tej myśli. Żadne z tych działań – sformułowanie tej myśli i uznanie jej prawdziwości – nie zależy od Boga, tak jak nie od liścia zależą jego poruszenia na wietrze. Ani liść, ani Bóg nie mają żadnego wyboru w tej kwestii.

Morris jest przekonany, że Bóg może być przyczyną własnej natury, w tym sensie, że jest zarówno przyczyną własności (wszechmocy, wszechwiedzy i doskonałej dobroci), jak i ich posiadania. W istocie Morris twierdzi, że Bóg jest przyczyną wszystkich elementów konstytuujących strukturę rzeczywistości. Poza tym, Morris jest w pełni świadom, że Bóg nie ma kontroli ani nad tym, że jest przyczyną boskich własności, ani nad ich posiadaniem. W podstawowym sensie podmiot jest wolny w działaniu tylko wówczas, gdy w momencie działania mógł powstrzymać się od jego spełnienia albo mógł nie być przyczyną decyzji, aby podjąć to działanie. Wielu filozofów sądzi, że posiadanie kontroli w powyższym sensie jest niezbędne, jeśli podmiot ma być moralnie odpowiedzialny za decyzję

i działanie²⁹. Właśnie dlatego, że Bóg nie jest wolny (w sensie wymaganym do odpowiedzialności moralnej), gdy spełnia działania ukoniecznione przez jego absolutne doskonałości, nie ma sensu dziękować Bogu lub chwalić go za spełnienie tych działań. Prawdą jest natomiast, jak wskazuje Morris, że nieposiadanie przez Boga wyboru w kwestii stworzenia struktury rzeczywistości czy posiadania własności wszechmocy, wszechwiedzy i doskonałej dobroci nie jest następstwem faktu, że ta struktura czy własności są mu narzucone przez coś innego. To wydaje się odróżniać Boga od liścia, który zawsze musi poruszać się z wiatrem. Konieczność poruszeń liścia jest mu narzucona przez coś innego (wiatr). Konieczność czynienia tego, co najlepsze, jest narzucona przez naturę Boga, który jest doskonale dobry, a z kolei owa natura jest czymś wewnętrznym wobec Boga, czymś, co, zgodnie z poglądami Morrisa, Bóg sam przyczynuje, choć nie ma w tej kwestii wyboru. Toteż w odróżnieniu od liścia, którego ruchy są powodowane przez coś innego (wiatr), Bóg, jak możemy powiedzieć, z konieczności czyni to, co najlepsze, ponieważ ze względu na swoją doskonałą naturę nie może zrobić nic innego. I chociaż Bóg jest przyczyną wiecznego posiadania swojej doskonałej natury, to nie miał wyboru w kwestii wiecznego bycia jej przyczyną. Postawmy pytanie: czy Bóg ma więcej wolności w kwestii czynienia tego, co najlepsze, niż miałby obdarzony świadomością liść, który porusza się na wietrze? Jest oczywiste, że odpowiedź musi być przecząca. Albowiem każdy z nich w sposób konieczny czyni to, co czyni w wyniku działania czynników, nad którymi nie ma żadnej kontroli. Z tego względu trzeba się liczyć z możliwością, że Bóg jest moralnie odpowiedzialny za decyzję czynienia tego, co najlepsze, w takiej samej mierze, w jakie odpowiedzialny jest liść poruszający się na wietrze. Jednak nawet jeśli tak jest w istocie, to pogląd zaprezentowany przez Morrisa stanowi ważny przyczynek do literatury poświęconej boskiej wolności.

5. CO ZAMIAST STWORZENIA NAJLEPSZEGO MOŻLIWEGO ŚWIATA?

W ważnym i wpływowym eseju Robert Adams argumentuje, że nawet jeśli istnieje najlepszy możliwy do stworzenia świat, to Bóg nie ma obo-

²⁹ Abstrahuję tutaj od przypadków „odpowiedzialności pochodnej”, gdy podmiot w sposób wolny i rozmysłny doprowadza do sytuacji, w której coś innego sprawia, że postanawia zrobić X i nie może się wycofać z tego postanowienia. W takich sytuacjach podmiot działania jest, w sensie pochodnym, moralnie odpowiedzialny za to, co musi teraz zrobić, ponieważ w sposób wolny doprowadził do sytuacji, która, jak wiedział, ukonieczni jego działanie.

wiązku go stworzyć. Zakłada on, że stworzony przez Boga świat zawiera stworzenia, z których każde jest równie szczęśliwe w tym świecie jak w każdym innym możliwym świecie, w którym istnieje. Co więcej, żadne ze stworzeń w tym świecie nie jest na tyle nieszczęśliwe, że lepiej byłoby, gdyby nie istniało. Następnie Adams przyjmuje, że istnieje inny możliwy do stworzenia świat, w którym znajdują się inne stworzenia i który pod względem szczęśliwości przewyższa nasz świat. Bóg stworzył więc świat zawierający mniejszy stopień szczęśliwości, niż to możliwe. Czy Bóg skrzywdził kogoś, stwarzając ów świat? Adams argumentuje, że Bóg nie mógł skrzywdzić stworzeń w tym innym możliwym świecie, ponieważ czysto możliwe byty nie mają praw. Nie mógł również skrzywdzić stworzeń istniejących w stworzonym świecie, ponieważ ich życie nie mogło być bardziej szczęśliwe. Adams zauważa, że Bóg zrobiłby coś złego, stwarzając ten świat, tylko gdyby prawdziwa była następująca zasada:

Czymś niesłusznym jest świadome powołanie do istnienia istoty mniej doskonałej niż ta, którą można by powołać do istnienia³⁰.

Jednakże zasada ta, jak argumentuje Adams, jest narażona na kontrprzykłady. Jak zauważa, rodzice nie postępują niewłaściwie, powstrzymując się od zażywania leków, których skutkiem byłoby posiadanie przez ich dzieci nietypowej struktury genetycznej, choćby nawet zażywanie tych leków sprawiło, że ich dzieci wykazywałyby niezwykle zdolności intelektualne i miały znacznie większą szansę na osiągnięcie szczęścia. Odrzucając powyższą zasadę, Adams broni następującej, bardziej wiarygodnej zasady:

W wypadku istot ludzkich czymś niesłusznym jest świadome i dobrowolne powołanie do istnienia potomstwa ludzkich rodziców, które jest wyraźnie upośledzone pod względem zdolności mentalnych i fizycznych w porównaniu z normalnymi istotami ludzkimi³¹.

Na podstawie tych rozsądnych uwag o moralnych zasadach powoływania do życia ludzkiego potomstwa Adams wnioskuje, że Bóg nie uczyniłby nic złego, gdyby stworzył ludzi mniej doskonałych od tych, których mógłby stworzyć. Zanim jednak zaakceptujemy to wnioskowanie, powinniśmy odnotować ważną różnicę między sytuacją Boga rozważającego stworzenie ludzi a sytuacją rodziców rozważających zażycie leków w celu powołania do życia nieprzeciętnie inteligentnych i mających większe szanse na szczęście dzieci. W tym drugim wypadku istnieje już z góry kontekst

³⁰ R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, s. 521 w niniejszym tomie.

³¹ Tamże, s. 522 w niniejszym tomie.

istniejących dzieci, które zostały powołane do istnienia w normalny sposób i które wyznaczają normę ludzkiej inteligencji i szans na szczęście. Trudno bowiem zaprzeczyć, że powoływaliby oni do życia istoty, które pod względem inteligencji i szans na szczęście byłyby odmienne od reszty rasy ludzkiej, a może nawet skazane na izolację. Natomiast przy stwarzaniu ludzi to Bóg ustala normę ludzkiej inteligencji i szans na szczęście. Nie istnieje uprzednia norma, od której Bóg mógłby postanowić odejść, stwarzając istoty, których inteligencja i szanse na szczęście byłyby bądź niższe, bądź wyższe niż przeciętne. W ramach ograniczeń wyznaczających naturę ludzką to Bóg ustanawia normę ludzkiej inteligencji i szans na szczęście. Jeśli dodatkowo założymy, że istnieje dolna i górna granica ludzkiej inteligencji i szczęśliwości, to nasuwa się pytanie, czy Bóg zrobiłby coś złego, stwarzając ludzi, których szanse na rozwój inteligencji i szczęście byłyby stosunkowo małe lub przeciętne, zważywszy, że mógł stworzyć innych ludzi, mających znacznie lepsze szanse na rozwój inteligencji i szczęście. Zakładamy, że Bóg nie musiał skrzywdzić ludzi, których stworzył, ponieważ, jak przyjmuje Adams, nie mógł ich stworzyć z większą szansą na dobre i szczęśliwe życie. Trudno jednak zrozumieć, jak można by usprawiedliwić Boga, który stworzył – jak wiedział – istoty mające marne szanse na dobre życie, zamiast istot tego samego gatunku, których szanse są – o czym także wiedział – znacznie większe – zakładając, że tylko ta wiedza ma znaczenie dla boskiej decyzji o tym, które istoty stworzyć. Według mnie, analogia Adamsa nie odpowiada na to istotniejsze pytanie i w konsekwencji nie odpowiada na ważne pytanie, czy Bóg miałby obowiązek stworzyć najlepszy świat.

Założmy jednak, że pominiemy te rozbieżności między nami a Adamsem i zaakceptujemy wniosek jego rozumowania. Inaczej mówiąc, założmy, że zgodzimy się z Adamsem, iż Bóg nie ma moralnego obowiązku stworzyć najlepszego świata, jaki może stworzyć, i że jest moralnie dopuszczalne, aby stworzył najlepszy możliwy świat, ale jest również moralnie dopuszczalne, aby stworzył jeden ze światów opisanych przez Adamsa. A skoro tak, to czy nie uprawnia nas to do wniosku, że nie istnieje żaden nierozwiązywalny konflikt między byciem z istoty moralnie doskonałą a posiadaniem znacznego stopnia autentycznej wolności? Teraz wydaje się bowiem, że moralna doskonałość Boga nie wymaga, aby stworzył najlepszy świat. Krótko mówiąc, Bóg jest wolny odnośnie do stworzenia (lub niestworzenia) jednego z wielu dobrych światów.

Wprawdzie argumenty Adamsa mogą się wydawać mocne i przekonujące, ale nie sądzę, by zmuszały do przyjęcia wniosku, że doskonała dobroć pozostawia Bogu wolność stworzenia mniej doskonałego świa-

ta, niż mógłby stworzyć. Argumenty Adamsa pokazują co najwyżej, że moralna doskonałość nie nakłada na Boga moralnego obowiązku stworzenia najlepszego świata. Jego argumenty dowodzą w najlepszym razie, że Bóg nie robi z konieczności czegoś moralnie złego, stwarzając mniej doskonały świat. To jednak nie dowodzi jeszcze, że doskonała dobroć Boga nie ukoniecznia stworzenia przez niego najlepszego świata, jaki jest w stanie stworzyć. Albowiem nawet jeśli przyjmiemy ustalenia Adamsa, okaże się, że idea moralnie doskonałej istoty stwarzającej świat, który nie byłby najlepszym światem, jaki może ona stworzyć, nadal może skrywać wewnętrzną sprzeczność. Chodzi o to, że jeden byt może być moralnie lepszy od drugiego, nawet jeśli nie jest lepszy dzięki spełnieniu jakiegoś obowiązku, którego ten drugi nie spełnił. Może mianowicie być moralnie lepszy dzięki wykonaniu jakiegoś supererogacyjnego działania – dobrego działania wykraczającego poza ramy obowiązku – którego ów drugi byt nie wykonał, mimo że mógł. Analogicznie, byt stwarzający lepszy świat może być moralnie lepszy niż byt stwarzający gorszy świat, nawet jeśli ten drugi byt nie robi nic złego. Podobnie jak Philip Quinn skłonny jestem sądzić, że jeśli wszechmocny i wszechwiedzący byt stwarza inny świat niż najlepszy, jaki może stworzyć, to możliwe jest istnienie moralnie lepszego bytu. Quinn zauważa:

Wszechmocny moralny podmiot działania może urzeczywistnić dowolny możliwy do urzeczywistnienia świat. Jeśli urzeczywistnia on inny niż moralnie najlepszy świat, to nie czyni tego, co najlepsze z moralnego punktu widzenia i wobec tego możliwe jest istnienie moralnie lepszego podmiotu działania, a mianowicie wszechmocnego moralnego podmiotu działania, który urzeczywistnia jeden z tych lepszych możliwych światów³².

Byłoby bowiem możliwe istnienie wszechmocnego bytu stwarzającego najlepszy świat, który mógł zostać, ale nie został, stworzony przez pierwszy byt. Czy nie powinniśmy więc dojść do wniosku, że jeśli z isto-

³² *God, Moral Perfection and Possible Worlds*, w: F. Sontag, M.D. Bryant, *God: The Contemporary Discussions*, New York: The Rose of Sharon Press 1982, s. 213. Należy zauważyć, że moja wersja zasady Quinna dotyczy ogólnej dobroci świata, a nie tylko jego dobroci moralnej. Toteż moja wersja tej zasady głosi, że jeśli wszechwiedzący byt stwarza inny niż najlepszy świat, jaki mógłby stworzyć, to mógłby istnieć byt moralnie od niego lepszy. W odróżnieniu od Quinna, nie ograniczam się jedynie do moralnego statusu świata. Albowiem niektóre dobre stany rzeczy obejmują zarówno pozamoralne dobra, takie jak szczęście, jak i moralne dobra, takie jak przejawy cnoty. Być może jednak różnica jest czysto terminologiczna, ponieważ Quinn może twierdzić, że moralny status świata zależy od zawartych w nim dóbr moralnych i pozamoralnych.

ty wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry byt w ogóle stwarza świat, to musi stworzyć najlepszy świat, jaki może? Albowiem wprawdzie nie zrobiłby on nic złego, stwarzając inny świat niż najlepszy, jaki był w stanie urzeczywistnić, to natura bytu doskonale dobrego jest taka, że wyklucza możliwość istnienia bytu, który byłby od niego moralnie lepszy. Gdyby zaś ów byt nie stworzył najlepszego świata, jaki był w stanie urzeczywistnić, to mógłby istnieć byt, który jest od niego lepszy pod względem moralnym.

Jednakże w swym eseju Adams przedstawia rację odrzucenia sformułowanego przeze mnie poglądu: otóż gdyby jakiś byt nie stworzył najlepszego z możliwych do stworzenia światów, to mógłby istnieć inny byt, który byłby od niego lepszy pod względem moralnym. Ten pogląd implikuje bowiem, jak mówi Adams, że dokonany przez stwórcę „wybór gorszego świata musi zdradzać wadę charakteru”³³. Jego odpowiedź na ten zarzut głosi, że „dokonanie przez Boga wyboru mniej doskonałego świata można tłumaczyć w kategoriach jego łaski, którą w etyce judeochrześcijańskiej uważa się za cnotę, a nie za wadę”³⁴. To właśnie rozumienie przez Adama judeochrześcijańskiej koncepcji łaski leży u podstaw jego obiekcji wobec poglądu Leibniza, że najdoskonalszy byt „musi działać w najdoskonalszy sposób i w konsekwencji wybierać to, co najlepsze”. Tak więc jakakolwiek odpowiedź na pogląd Adama, że Bóg nie musi wybrać stworzenia najlepszego świata, powinna uwzględnić jego tezę, iż judeochrześcijańska koncepcja łaski implikuje, że Bóg może stworzyć inny niż najlepszy świat.

Adams definiuje łaskę jako „dyspozycję do miłości, która nie zależy od zasług kochanej osoby”³⁵. Przyjmując tę definicję i zakładając istnienie dwóch światów, S_1 i S_2 , które różnią się tym, że osoby w S_1 są szczęśliwsze i bardziej skłonne do zachowań moralnych niż osoby w S_2 , w rezultacie czego – jak zakładamy – S_1 jest lepszym światem od S_2 , nie ulega wątpliwości, że łaskawy Bóg nie kochałby osób z S_1 bardziej niż tych z S_2 . A w każdym razie jest jasne, że gdyby Bóg kochał osoby z S_1 bardziej niż osoby z S_2 , to nie dlatego, że są one moralnie lepsze i/lub szczęśliwsze. Adams zauważa: „Osoba pełna łaski kocha, nie dbając o to, czy ukochana osoba zasługuje na tę miłość”³⁶. Tak więc dzięki swojej łasce Bóg albo kochałby wszystkie osoby w równym stopniu, albo to, że mógłby kochać

³³ R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, s. 512 w niniejszym tomie.

³⁴ Tamże, s. 512–513 w niniejszym tomie.

³⁵ Tamże, s. 517 w niniejszym tomie.

³⁶ Tamże.

jedną bardziej od drugiej, nie miałoby nic wspólnego z tym, że jedna ma większe zasługi lub jest doskonalsza od drugiej. Adams ujmuje to następująco: „Osoba pełna łaski widzi to, co cenne w ukochanej osobie, i nie dba o to, czy jest to mniej czy bardziej wartościowe od tego, co można by znaleźć w kimś innym, kogo mogłaby kochać”³⁷. Po czym dodaje, że w tradycji judeochrześcijańskiej „łaska jest cnotą, którą ma Bóg i którą powinni mieć ludzie”³⁸.

Jeśli przyjmiemy, że Adams adekwatnie zdefiniował łaskę i że jest ona cnotą Boga, co będziemy mogli z tego wywnioskować o świecie stworzonym przez Boga? Czy, tak jak Leibniz, możemy dojść do wniosku, że jeśli istnieje najlepszy świat, to Bóg musi go stworzyć? Trudno tu cokolwiek powiedzieć. Na razie dowiedzieliśmy się od Adamsa, że coś innego niż miłość skłoniłoby Boga do stworzenia najlepszego – bądź innego – świata. Skoro bowiem łaska jest dyspozycją do miłości bez względu na wartość, to wola Boga, która opiera się wyłącznie na jego łasce, nie będzie w stanie wybrać żadnego konkretnego świata. Jego łaska (miłość niezależna od wartości stworzeń) pozwoli mu stworzyć dowolny świat, w którym znajdują się stworzenia zdolne do czynienia moralnego dobra i zła, niezależnie od tego, jak dobre lub złe są one w tym świecie. Jeśli więc, wybierając określony świat, Bóg kieruje się jakąś racją, a nie, by tak rzec, na ślepo wyciąga go z kapelusza, to owa racja ma w najlepszym razie niewiele wspólnego z jego łaską. Albowiem zgodnie z doktryną łaski, miłość Boga do stworzeń nie jest oparta na jakości (moralnej, religijnej itd.) ich życia i trudno zgadnąć, co innego związanego z ich życiem mogłoby stanowić jej podstawę. W rzeczywistości, konsekwencja judeochrześcijańskiej doktryny łaski dla boskiego wyboru świata do stworzenia wydaje się czysto negatywna – zamiast wyjaśnić, dlaczego Bóg miałby wybrać konkretny świat i wykluczyć inne światy, mówi ona po prostu, że jeśli Bóg stwarza świat, to jego miłość do stworzeń z tego świata nie może stanowić jego racji dla stworzenia tego świata. Albowiem jego miłość do stworzeń jest całkowicie niezależna od tego, kim są i jakie wiodą życie. Gdyby bowiem jego miłość zależała od tego, kim są i jakie wiodą życie, to znaczyłoby to, że te osoby i ich życie bardziej zasługują na miłość niż inne.

Widzieliśmy na razie, że boska łaska – jego miłość do stworzeń, która nie zależy od ich wartości – nie może dać Bogu racji dla stworzenia najlepszego lub jakiegokolwiek innego świata. To zaś znaczy, że racja skłaniająca Boga do wyboru stworzenia jakiegoś konkretnego świata, niezależnie

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

od jej natury, nie może mieć nic wspólnego z jego łaskawą miłością do stworzeń. Jaka zatem racja przemawia za decyzją o stworzeniu określonego świata – przy założeniu, że Bóg ma jakąś rację? Podejrzewam, że musi się ona wiązać nie z łaskawą miłością Boga, lecz z jego pragnieniem, aby stworzyć najlepszy stan rzeczy, jaki może stworzyć. Posiadanie tego pragnienia nie wyklucza, jak sądzę, łaskawej miłości. Nie implikuje ono, że Bóg nie kocha czy nie może kochać gorszych stworzeń w równym stopniu, co najlepszych. W wyjaśnieniu tej kwestii posłużę się własną analogią. Kochający rodzice mogą być skłonni kochać bezgranicznie każde dziecko, które się im rodzi, bez względu na talenty, jakie jest ono zdolne rozwinąć. Jednakże taka miłość nie wyklucza preferowania przez nich posiadania dziecka, które narodzi się zdrowe, bez upośledzeń psychicznych czy fizycznych, i które rozwinie życzliwość dla innych, zamiłowanie do muzyki, dobrej literatury itd. Podobnie, Bóg będzie łaskawie kochać każdą istotę, którą zdecyduje się stworzyć, a nie tylko najlepsze możliwe stworzenia. To jednak nie wyklucza, że Bóg preferuje stworzenie istot, które nie tylko będą dążyć do tego, by mieć dobre życie, ale również do tego, by wieść dobre życie i by w wolny i indywidualny sposób stać się „dziećmi Bożymi”. W istocie chociaż łaskawa miłość Boga obejmuje swoim zasięgiem każde możliwe stworzenie, dziwnie byłoby sugerować, że z tego względu nie mógłby preferować opisanego świata względem świata, w którym stworzenia wykorzystują swoją wolność do znęcania się nad innymi, używają swoich talentów do zamiany dobra w zło i trawią życie na realizacji egoistycznych celów. Łaskawa miłość Boga do wszystkich możliwych stworzeń z pewnością nie wyklucza preferowania stworzenia świata, w którym znajdują się istoty, które wykorzystają swoją wolność do prowadzenia najlepszego rodzaju ludzkiego życia. Jak Bóg mógłby nie preferować takiej opcji? Poza tym, jak już zasugerowałem, jeśli Bóg nie preferuje takiego rozwiązania, jego łaskawa miłość do stworzeń nie dostarcza mu racji do wyboru jakiegoś określonego możliwego świata do stworzenia. Albowiem jego łaskawa miłość do każdego stworzenia nie daje racji dla stworzenia tej, a nie innej istoty, ani dla stworzenia istot z tego możliwego świata, a nie z innego. Jeśli więc, wybierając świat do stworzenia, Bóg nie gra w kości, to musi istnieć jakaś podstawa jego wyboru, różna od jego łaskawej miłości do wszystkich stworzeń, niezależnie od ich wartości. Przyjmując, że Bóg jest absolutnie doskonały, tą podstawą może być tylko, jak twierdzą Clarke i Leibniz, *dokonywanie* zawsze „najlepszego i najmądrzejszego” z możliwych działań. Poza tym działanie w taki sposób wydaje się w pełni spójne z łaskawą miłością Boga do wszystkich stworzeń, niezależnie od ich wartości.

Jednakże Adams niedwuznacznie odrzuca tak opisane stanowisko, mówiące, że łaskawa miłość Boga do stworzeń, która nie zależy od ich wartości, w pełni zgadza się z posiadaniem przez Boga rozmyślnej preferencji dla stworzenia najlepszego świata, jaki może stworzyć. Po odnotowaniu, że boska łaska to miłość, która nie zależy od wartości kochanej osoby, Adams dochodzi do wniosku, że chociaż Bóg byłby w stanie stworzyć najlepsze stworzenia, to jego racją dla takiego wyboru nie może być fakt, że są one najlepszymi możliwymi stworzeniami.

Boska łaska w akcie stworzenia nie implikuje, że stworzenia, które Bóg postanowił stworzyć, musiały być mniej doskonałe niż najlepsze z możliwych. Implikuje ona natomiast, że nawet jeśli te stworzenia są najlepsze z możliwych, to nie dlatego zostały wybrane przez Boga. Implikuje ona ponadto, że boska natura czy boski charakter w żaden sposób nie wymagają, by Bóg działał zgodnie z zasadą wyboru stwarzania najlepszych możliwych stworzeń³⁹.

Według mnie, dyspozycja Boga do kochania osób niezależnie od ich wartości nie ma związku z racją, dla której Bóg stworzył określony świat, poza tym, że ową racją nie może być fakt, iż miłuje on bardziej (lub mniej) istoty z tego, a nie innego świata. Poza tym podstawą dobrze przemyślanego wyboru, by stworzyć najlepszy świat, nie może być większa miłość do istot, które są lepsze od innych. Albowiem zgodnie z zasadą organicznych jedności najlepsza całość może posiadać części, które nie są najlepsze⁴⁰. Toteż najlepszy świat może zawierać pewnych ludzi, którzy nie są ani lepsi, ani nawet tak samo dobrzy jak ich odpowiedniki ze świata najbardziej zbliżonego do doskonałości. Bóg może postanowić stworzyć istoty, które wybiorą moralny i duchowy rozwój, zamiast istot, które zaniechają takiego rozwoju – i to właśnie z omawianego powodu, a nie dlatego, że kocha pierwsze stworzenia bardziej od drugich, albo że kocha pierwsze ze względu na ich większą wartość. Boska łaska wyklucza decyzję o stworzeniu najlepszego świata, która byłaby podyktowana tym, że Bóg kocha jego mieszkańców bardziej niż mieszkańców jakiegoś gorszego świata. Nie wyklucza ona natomiast wybrania przez Boga stworzenia najlepszego świata dlatego, że preferuje stworzenie najlepszych osób – o ile tylko Bóg nie kocha ich bardziej niż mieszkańców gorszych światów. Oczywiście Adams musi zakładać, że jeśli racją, dla której Bóg stwarza

³⁹ R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, s. 517 w niniejszym tomie.

⁴⁰ Zob. G.E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Wyd. M. Arcta 1919, s. 205–206.

ten, a nie inny świat jest fakt, iż stworzenia z pierwszego świata są znacznie lepsze niż te z drugiego świata, to z tego jakoś logicznie wynika, że Bóg musi kochać bardziej stworzenia z pierwszego świata niż te z drugiego. Jednak nic w jego poglądzie, że boska miłość do stworzeń jest niezależna od ich wartości, nie zmusza nas do przyjęcia tego wniosku. Wydaje się więc, że nie ma dobrej racji, aby sądzić, że judeochrześcijańska koncepcja łaski wyklucza pogląd Leibniza i Clarke'a, iż Bóg musi stworzyć najlepszy świat, o ile taki świat istnieje.

Na koniec należy zauważyć, że być może nie istnieje najlepszy możliwy świat. Być może dla każdego świata istnieje świat, który jest od niego lepszy. Albo też istnieje kilka równie dobrych światów, doskonalszych od wszystkich pozostałych. Jeszcze inna wchodząca w grę możliwość jest taka, że istnieją niewspółmierne światy, których nie da się porównać pod względem ich dobroci. Każda z tych możliwości ma konsekwencje dla zagadnienia boskiej wolności przy stwarzaniu.

Przetłóżył Przemysław Białek