

MALGORZATA ANNA GWARNY  
Uniwersytet Łódzki

## DOWODY ISTNIENIA BOGA W PISMACH G. W. LEIBNIZA

W niniejszej pracy stawiam sobie za cel: (1) prób klasyfikacji leibnizja skich dowodów na istnienie Boga; (2) szczegółowe omówienie ka dego z nich i (3) na wietlenie trudno ci zwi zanych z poszczególnymi argumentacjami. Składa si ona z czterech nast puj cych cz ci odpowiadaj cych czterem rodzajom wnioskowa : (1) Dowody fizyko-teleologiczne (1.1 Dowód ze zjawisk cielesnych i 1.2 Dowód z ruchu); (2) Dowód kosmologiczny; (3) Dowód z prawd wiecznych oraz (4) Dowód ontologiczny. Poszczególne cz ci zbudowane s na tej samej zasadzie: najpierw wyja niamy te elementy teorii Leibniza, które wprawdzie do samego wnioskowania nie nale , ale s niezb dne dla jego zrozumienia; nast pnie dokonujemy analizy tre ciowej i, ewentualnie, logicznej dowodu; na ko cu próbujemy oceni jego poprawno oraz na wietli zwi zane z nim trudno ci. Szczególnie miejsce zajmuje tu dowód ontologiczny, któremu, z przedstawionych we wła ciwym czasie powodów, po wi camy najwi cej uwagi, skupiaj c si nad trzema składaj cymi si na jego problematyk zagadnieniami: (4.1) Zagadnieniem dowodu kartezja skiego i jego krytyki; (4.2) Zagadnieniem tzw. presumpcji oraz (4.3) zagadnieniem dowodu mo liwo ci istnienia Boga.

**I. ENS PERFECTISSIMUM.** „A Moj esz rzekł do Boga: Gdy przyjd do synów izraelskich i powiem im: Bóg ojców waszych posłał mnie do was, a oni mnie zapytaj jakie jest imi jego, to co im mam powiedzie ? A Bóg rzekł do Moj esza: Jestem, który jestem. I dodał: Tak powiesz do synów izraelskich: Który jest, posłał mnie do was. I mówił dalej Bóg do Moj esza: Tak powiesz synom izraelskim: Pan, Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imi moje na wieki i tak mnie nazywa b d po wszystkie pokolenia”<sup>1</sup>.

Teofilozofia jest kluczow składow racjonalistycznej metafizyki zachodniej, która - gł boko prze wiadczona o tym, e rzeczywisto jest upor zdkowana - pyta o ródło i zasad owego porz dku. Od ydowskiego Objawienia pocz wszy odpowiedzi na to podstawowe pytanie filozoficzne jest „Ten, który jest”, czyli Bóg, Natura, Istota lub Logos. I podczas gdy my liciele greccy mieli niemały problem z dostosowaniem wielo ci bogów do rzeczywisto ci pojmowanej jako jedno , ydzi dostarczyli filozofii Boga, którego pierwsz cech jest jedynie , dzi ki czemu religijna zasada porz dku wiata mogła si uto sami z jego zasad filozoficzn . Zdaniem Gilsona, „samo w sobie chrze cija stwo nie było filozofi . Było całkowicie religijn doktryn o zbawieniu ludzi przez Chrystusa. Filozofia chrze cija ska powstała z poł czenia greckiej filozofii i ydowsko-chrze cija skiego objawienia

religijnego, z tym, że grecka filozofia dostarczyła techniki rozumowego tłumaczenia wiata, a żydowsko-chrześcijańskie Objawienie dało wierzenia religijne o kolosalnym filozoficznym znaczeniu. Kluczem do rozumienia całej filozofii chrześcijańskiej, a także do historii filozofii nowożytnej, o ile ta nosi znamiona chrześcijańskiej, jest właśnie fakt, że począwszy od II wieku po Chrystusie ludzie musieli używać greckiej techniki filozoficznej dla wyrażenia myśli, które nigdy nie powstały w głowie żadnego z greckich filozofów”<sup>2</sup>.

Z punktu widzenia niniejszych rozważań procesem szczególnie ważnym jest przejście od filozofii średniowiecznej do nowożytnej, bowiem specyfika owego procesu pozwoli nam bliżej określić stanowisko Leibniza. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, iż w średniowieczu właśnie ci wszyscy filozofowie byli zakonnikami, kapłanami, lub po prostu duchownymi, filozofia nowożytna natomiast została stworzona przez myślicieli świeckich. Gilson komentuje to tak: „Przyszedłszy po Grekach, chrześcijańscy filozofowie zadawali sobie pytanie: jak w metafizyce greckiej znaleźć odpowiedź na problemy, które stawia Bóg w rozumieniu chrześcijańskim? Po setkach lat cierpliwej pracy jeden z nich wreszcie znalazł odpowiedź na to pytanie, i dlatego to właśnie Tomasz z Akwinu stał się użycykiem Arystotelesa na wyrażenie chrześcijańskich spraw. Przyszedłszy po filozofach chrześcijańskich, Kartezjusz, Malebranche, Leibniz i Spinoza stanęli wobec nowego problemu: w jaki sposób znaleźć metafizyczne uzasadnienie dla wiata nauki wieku XVII? Jako uczeni Kartezjusz i Leibniz nie mieli swej własnej metafizyki. Jak Augustyn i Tomasz zapożyczyli swą technikę myślenia od Greków, tak Kartezjusz i Leibniz wzięli swą technikę od filozofów chrześcijańskich, którzy ich poprzedzali. Stąd ta duża ilość wyrażenia scholastycznych, które znajdujemy w dziełach Kartezjusza, Leibniza, Spinozy, a nawet Locke’a. Wszyscy oni swobodnie używają języka scholastyków dla wyrażenia niescholastycznych poglądów na niescholastyczny wiata. I wszyscy oni wydają się nam jeszcze szukać w mniej lub więcej tradycyjnej metafizyce ostatecznego uzasadnienia mechanicznego wiata nauki nowożytnej. Słowem, i jest to prawdą nawet w stosunku do samego Newtona, najwyszczepniejszą zasadą samozrozumiałości natury pozostaje dla nich wszystkich Sprawca tej natury, to jest Bóg”<sup>3</sup>.

Pojęcie Boga jest złożone<sup>4</sup> - tworzy się na wiele sposobów: (1) według istoty: Bóg jest bytem najdoskonalszym, czyli podmiotem wszystkich jako ci doskonałych; z jego istoty wynika istnienie (gdy istnienie jest doskonałością), jest zatem bytem koniecznym; ponadto jest on prosty i pierwotny, a stąd - wieczny i odwieczny; (2) według naczelných idei: Bóg jest Prawdą, Dobrem i Pięknością; (3) według zasad: Bóg ustanawia zasady, na których opiera się porządek wiata; (4) według poszczególných władz: Bóg w działaniu jest bytem złożonym - ma moc, bycie, rozum, wolę, wiedzę oraz

rozum i m dro , poprzez które my l c - działa; (5) według wiata: Bóg jest stwórcę wszystkiego, co stworzone, ródlem ycia, generatorem wszystldch mo liwo ci, jest wi c Panem wiata w jego porz dku fizycznym, moralnym i logicznym; (6) według obecno ci w wiecie: Bóg jest opatrzo ci i sprawiedliwo ci , ródlem łaski i miłosiernym s dzi , Ojcem miłuj cym ludzi, których stworzył na swe podobie stwo<sup>5</sup>. Powy sze punkty wskazuj jedynie podstawowe drogi wiod ce ku zło onemu poj ciu Boga; ponadto s one w poszczególnych systemach religijnych i filozoficznych na rozmaite sposoby zestawiane. eby sprawy zanadto nie komplikowa wprowadzimy tu tylko rozró nienie na Boga filozofii i Boga religii. Poj cie Boga filozofii tworzy si poprzez poł czenie wnioskowania z rozumowego porz dku, istoty, naczelnych idei, zasad, władz i wiata. Na podstawie tej kombinacji Bóg filozofów jest okre lany jako byt najdoskonalszy, wszechmocny, wszechwiedz cy i wszechdobry; jako ródło i stwórcę wszystkiego; jako wyró niony, zwykle bezosobowy, centralny byt prosty. Bóg religii jest nie tyle obiektem rozumowania, ile adresatem modlitwy i obiektem kultu. Jest bytem specyficznym i konkretnym - i to, przede wszystkim, odró nia Go od Boga my licieli, który jawi si raczej jako obiekt ogólniejszy - czysto ontologiczny i formalny. Nie oznacza to, aby oba poj cia pozostawały w sprzeczno ci, jednak, cho wielu filozofów chciałoby na gruncie filozofii uchwyci Boga wiary, przedsi wzi cie to wydaje si niewykonalne. (O ile oczywi cie pozostajemy na gruncie odpowiedzialnej naukowo filozofii, nie myl c jej z mitologii czy metaforyk biblijn .) Przyczyn tego nale y upatrywa w odmiennoci ródeł poznania Boga: teofilozofia, której przedmiotem jest Bóg rozumuj cych, korzysta przede wszystkim z *Ksi gi Natury*, czyli wiata, teologia natomiast tworzy poj cie Boga wiary na podstawie *Ksi g wi tych*, czyli Objawienia, jest zatem zdeterminowana w wi kszym stopniu przez doktryn religijn ni przez rozum<sup>6</sup>.

Powy sze rozwa ania wydawały si koniecznym punktem wyj cia dla postawienia nast puj cych tez, których w toku tej pracy mamy nadzieję dowie : (1) Po pierwsze - Leibniz był teist ; przyj ł tekst Objawienia biblijnego i widział wiat w jego perspektywie, co nie oznacza jakoby nie czerpał z *Ksi gi Natury*. Tym samym podj ł prób uchwycenia Boga wiary w ramach filozofii i cho zadanie to wydaje si niewykonalne, teofilozofia Leibniza nie staje si chrze cija sk mitologii . (2) Po drugie - poj cie Boga jest poj ciem kluczowym całej Leibnizja skiej metafizyki; a jest tak nie z powodu wy szo ci Boga nad innymi bytami, lecz dlatego, e stanowi On ródło i cel istnienia wszystkich rzeczy.

„(...) Leibniz jest najbardziej interesuj cym twórcę ontologicznego dowodu na istnienie Boga pomi dzy w. Anzelmem a wiekiem XX. Przez sw koncepcj Boga jako 'istoty najdoskonalszej', *ens perfectissimum*, rozumiał

'podmiot wszelkich doskonałości', czyli byt, który posiada wszystkie doskonałości i którego istotą jest 'agregat', czy też pojęcie wszystkich doskonałości. Wydaje się, że Leibniz najintensywniej pracował nad rozwinięciem tej koncepcji w roku 1676, pod koniec swego pobytu w Paryżu, lecz widocznie musiała ona zawładnąć jego umysłem na dobre, bowiem jej wyrazem są również *Rozprawa metafizyczna* i *Monadologia*. Koncepcję tę pozostawił w spadku swoim następcom: w nieco zmodyfikowanej formie można ją odnaleźć u Christiana Wolffa i Alexandra Gottlieba Baumgartena oraz w sławnej dyskusji z dowodem ontologicznym w *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kanta, której dostarcza pojęcie Boga.

Odpowiedź na pytanie, jakim rodzajem rzeczy miałyby być podmioty wszelkich doskonałości, zależy niewątpliwie od tego, czym owe doskonałości są. Leibniz sformułował ich definicję przy niejednej okazji. Punktem wyjścia dla naszych rozważań będzie definicja, która pojawia się w jednej z ukończonych prac filozofa z roku 1676, i która odgrywa znaczącą rolę w leibnizjskiej próbie udowodnienia możliwości istnienia Boga: **'Doskonałość nazywam taką prostą jakością, która jest pozytywna i absolutna, czyli taką, która, cokolwiek wyraża, wyraża to bez żadnych ograniczeń'**<sup>7</sup>.

„Doskonałość są jakości. Jednak nie wszystkie predykaty wyrażają jakości – dokładniej mówiąc, wyrażają je tylko predykaty monadyczne, czyli predykaty pojedynczego podmiotu (choć i te prawdopodobnie nie wszystkie). Leibniz nie obstaje tylko przy schemacie kategorii Arystotelesa, lecz jest z pewnością wystarczająco arystotelesowski, by nie włączać relacji do kategorii jakości. Pozostaje jeszcze pytanie czy istnienie można uznać za jakość i problem ten okazuje się kluczowy w odniesieniu do dowodu ontologicznego.

Prosta jakość to taka, której nie można analizować jako pojęcia innych własności. Z kolei pozytywna jakość to taka, która nie stanowi negacji innej jakości. Najtrwalszym cechem leibnizjskiej koncepcji doskonałości jest to, że w ogóle nie dotyczy ich negacja. Ostatni człon definicji wskazuje, że absolutna jakość nie jest ograniczonym stopniem jakiegokolwiek jakości, a w istocie nie dotyczy jej żadne ograniczenie. (...)”<sup>8</sup>.

Należy teraz zastanowić się nad następującymi kwestiami: (1) Po pierwsze – jak można być o największej doskonałości, lub cielskiej – co kryje w sobie pojęcie NAJWIĘKSZEJ doskonałości? I (2) po drugie – czy możliwe jest istnienie wszystkich doskonałości w jednym podmiocie? Leibniz formułuje to tak: **„Najbardziej znane i znaczące pojęcie Boga, jakie posiadamy, do dobrze zostało wyrażone w słowach, że Bóg jest bytem bezwzględnie doskonałym, ale następstwa tego określenia nie są dostatecznie uwzględniane; być może lepiej, warto wziąć pod uwagę, że w naturze istnieje wiele całkowicie różnych doskonałości, a Bóg posiada je wszystkie razem i łącznie do najwyższym stopniu”**<sup>9</sup>.

Pojcie „największej doskonałości” staje się jasne, jeżeli przyjmujemy za Leibnizem, iż nasze pojmowanie rzeczywistości kształtuje się w oparciu o ją. Z definicji przedmiotu określonego jako ciowo wynika, że może być przedmiot tego rodzaju o intensywności największej, wykluczając jakiegokolwiek dalsze powiększenie, np. ktoś o największej mocy lub wiedzy. **„Bo to największa ze wszystkich liczb (lub te liczba wszystkich liczb), podobnie jak największy ze wszystkich kształtów, implikuje sprzeczność, lecz największa wiedza i wszechmoc nie kryje w sobie niemożliwość”<sup>10</sup>.**

Skoro już w przybliżeniu wiemy, czym jest doskonałość i co oznacza pojęcie doskonałości „największej”, zapytajmy teraz, czy może być istnienie wszystkich doskonałości w jednym podmiocie. Rozumowanie, które Leibniz przeprowadza w liście do Spinozy (listopad 1676), wychodzi ze znanej nam już definicji (D) doskonałości jako prostej, pozytywnej i absolutnej jako ci.

(1) Na mocy dowodu nie wprost przyjmujemy, że dwie doskonałości A i B są niezgodne, czyli sprzeczne, przez co nie mogą istnieć w jednym podmiocie. (A i B oznaczają tu dwie dowolne doskonałości; rozumowanie przebiegałoby dokładnie tak samo, gdyby przyjęliśmy ich właściwości).

(2) Na mocy definicji D: A i B są proste, zatem nie dają się wyodrębnić, czy też określić. Gdyby było przeciwnie to:

(2a) Każda z nich nie byłaby jedną prostą jako ci, lecz nagromadzeniem wielu - co jest sprzeczne z definicją, lub

(2b) Gdyby każda z nich była jedną i jednocześnie (2) dawałaby się określić, to zawierałaby się w pewnych granicach i określalibyśmy ją przez negowanie tego, co poza nią - co jest sprzeczne z definicją doskonałości jako ci pozytywnej.

(3) Zdania: „A i B są niezgodne” nie mogą na dowód nie dokonać rozkładu terminu A lub B, jednak na mocy (2), (2a) i (2b) są one nierozkładalne, zatem zdania (1): „A i B są niezgodne” nie mogą na dowód.

Rozumowanie to opiera się na założeniu, że wszystkie zdania, które są konieczne prawdziwe, są albo dowiedlne, albo oczywiste same przez się. Zdanie „A i B są niezgodne” nie jest oczywiste samo przez się, nie może na to dowód, nie jest więc konieczne prawdziwe. Jeżeli z kolei dane zdanie nie jest konieczne, czyli jego negacja nie pociąga sprzeczności, to negacja ta jest możliwa. W naszym konkretnym przypadku:

(1) skoro zdanie „A i B są niezgodne” nie jest konieczne, to

(2) zdanie „nieprawda, że A i B są niezgodne” jest niesprzeczne, więc możliwe, a zatem możliwe jest, że A i B są zgodne i, jako takie, mogą istnieć w jednym podmiocie.

Przedstawione rozumowanie nie dowodzi jeszcze tego, że Bóg jest bytem najdoskonalszym, to jest posiadającym wszystkie doskonałości w stopniu

najwyższym. Dowiedli my na razie jedynie tego, że mo liwy jest byt ukonstytuowany przez wszystkie doskonałości, bowiem doskonałości te są niesprzeczne logicznie.

Obecnie kluczowe pytanie brzmi: czy w ogóle są obiekty metafizycznie doskonałe? Leibniz był w pełni świadomy, jak wiele zależy od pozytywnego rozstrzygnięcia tej kwestii i dążył do wysiłku włożonego w wykazanie prawdziwości następującego twierdzenia ontologicznego:

(T) *Dokładnie jeden obiekt jest metafizycznie doskonały i jest nim Bóg.*

Bóg zatem, *ens perfectissimum*, jest podmiotem wszystkich doskonałości. Pytanie o jakie konkretnie doskonałości tu chodzi skierujemy do samego Leibniza, który w tekście zatytułowanym „O wolności, przeznaczeniu i łasce bożej” formułuje osiem podstawowych twierdzeń dotyczących Boga:

(1) Bóg jest wszechwiedzący - co oznacza, iż zna nie tylko zdarzenia przeszłe, obecne i przyszłe, lecz także ich uwarunkowania. (2) Bóg jest wszechmocny - może uczynić wszystko, co nie przeczy samemu sobie<sup>11</sup>; jego moc rozciąga się na te rzeczy, które były lub będą, a także na te, które mogą zaledwie pomyśleć. (3) Bóg wszystkiemu zawczasu nadał porządek - nie wymyka się Jego wiedzy ani nie sprzeciwia Jego rozumowi. (4) Bóg jest Stwórcą wszystkich rzeczy - nie ma żadnego bytu, który nie pochodziłby od Boga. (5) Bóg jest opiekunem wszystkich rzeczy - istnienie rzeczy trwa tylko dzięki temu, że jest na nie skierowane działanie, którego przerwanie byłoby jednocześnie przerwaniem istnienia rzeczy. Moment stworzenia jawi się tu jako początek owego działania. (6) Bóg jest w najwyższym stopniu sprawiedliwy - gdyby zatem istniał ktoś o mrocie równej Bogu, musiałby uznać, że Pan jest sprawiedliwy. (7) Bóg nie jest przyczyną zła ani grzechu. (8) Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i wszystkim udziela wystarczającej łaski.

Na zakończenie tych wstępnych rozważań warto jeszcze zwrócić uwagę na inne, nie uwzględnione dotychczas, definicje doskonałości, która pojawia się między innymi w *Monadologii*, niejako przy okazji dowodu doskonałości Boga, dla którego punktem wyjścia jest dowód kosmologiczny Jego istnienia: „Można te wywnioskować, że ta najwyższa substancja, będąca jedyną, powszechną i konieczną, nie mającą poza sobą nic, co by od niej było niezależne, i będąca prostym następstwem bytu możliwego, musi być wolna od granic i zawierać tyle rzeczywiście, ile to w ogóle jest możliwe. Wynika stąd, że Bóg jest bezwzględnie doskonały, ile i doskonałość jest niczym innym jak wielkością rzeczywiście pozytywną, wziętej z siebie, bez uwzględnienia granic, czyli kresu w rzeczach, które je mają. Tam, gdzie granic nie ma, to jest w Bogu, doskonałość jest bezwzględnie nieskończona”<sup>12</sup>. Zacytowany tu fragment *Monadologii*, po pierwsze, dowodzi bezwzględnej, czyli najwyższej, doskonałości Boga, po

drugie - podaje drugą definicję doskonałości i na tym właśnie aspekcie skupimy się obecnie. Doskonałość to wielkość rzeczywista i pozytywna - tak brzmi pierwszy wariant owej definicji; drugi wariant natomiast odnajdujemy w tekście *Definicje*, pochodzącym najpewniej z lat 1676-1679: „**Doskonałość jest to, co zawiera najwięcej istot**”<sup>13</sup>. Wyjaśnijmy to sobie. Otóż każda istota może przedstawić sobie jako mniej lub bardziej liczny układ pozostałych ze sobą w określonych stosunkach elementów, mniej lub bardziej intensywnie kwalifikujących. Byłby najdoskonalszy posiadał wszystkie owe elementy jako ciowe o najwyższym (bo nieskończonym) stopniu działania. Mamy tu więc do czynienia z rozróżnieniem między ilością a stopniem istoty, które, na co zwrócił uwagę Stanisław Cichowicz, odgrywa bardzo ważną rolę w ontologii Leibniza, uchyla bowiem czysto matematyczno-logiczną interpretację rzeczywistości i pozwala upatrywać w opisywanym przez filozofa bycie coś więcej niż tylko grupę matematyczno-logicznych prawideł<sup>14</sup>. Każda istota bytu ograniczonego jest skończona pod względem ilości; ilość ta wyznacza jej dokładne miejsce w móliwej hierarchii bytów i odpowiada jej stopniowi rzeczywistości. Ten ostatni przypisany jest wprawdzie do danego szczebla ontologicznego, lecz nigdy nie jest dla poszczególnej istoty stały - zawsze może się powiększyć. I na tym właśnie polega w Leibnizowskiej ontologii tajemnica istnienia: gwałtowny skok stopnia rzeczywistości istoty oraz postęp, czyli powolne, lecz ciągłe powiększanie się tego stopnia<sup>15</sup>.

Spróbujemy teraz podsumować całość naszych dotychczasowych rozważań i w tym celu odwołamy się najpierw do wypowiedzi Leibniza zaczerpniętej z *Zasad natury i łaski*, by następnie dokonać próby sformułowania podstawowych tez zawierających idee, które staraliśmy się uchwycić. „(...) **Pierwsza prosta substancja** [Bóg - przyp. aut.] **musi w sobie mieć eminentnie doskonałość zawartą w substancjach pochodnych, będących jej wytworem. Będzie tedy posiadała moc, wiedzę i wolę - każdą doskonałą, czyli będzie obdarzona wszechmocą, wszechwiedzą i najwyższym dobrem**. Ponieważ zaś sprawiedliwość pojęta ogólnie nie jest niczym innym, jak dobrem zgodnym z mądrością, w Bogu przeto również powinna się mieć najwyższa sprawiedliwość, Rozum, który sprawił istnienie rzeczy, sprawia te, a zależne od niego w swym istnieniu oraz działaniu i otrzymuje bez ustanku ode to, co nadaje im jak doskonałość, podczas gdy to, co pozostaje w nich z niedoskonałości, pochodzi z pierwotnej ograniczonej tkwiłości w istocie stworzenia. Z najwyższej doskonałości Boga wynika, że wytwarzając wszech świat wybrał najlepszy z możliwych planów, w którym najwięcej różnaitość czy się z najwięcej skutkiem wywoła-

**ny jest najprostszymi rodkami i tyle jest mocy, tyle wiedzy, szcz cia i dobroci w stworzeniach, ile tylko zdołał przy wszech wiat”<sup>17</sup>.**

Reasumuj c: (1) Leibnizja ski Bóg jest istot najdoskonalsz , *ens perfectissimum*, czyli podmiotem wszystkich doskonało ci. (2) Pierwsza definicja ujmuje doskonało jako prost , pozytywn i absolutn jako . (3) Poj cie „najwi kszej doskonało ci” nie zawiera w sobie sprzeczno ci i jest zrozumiałe dzi ki jako ciowemu pojmowaniu rzeczywisto ci. (4) Doskonało ci nie wykluczaj si wzajemnie, mog zatem istnie w jednym podmiocie. (5) Bóg jest obiektem ontologicznie doskonałym. (6) Bóg jest doskonały metafizycznie, o ile jest mo liwy. (7) Najwa niejszymi doskonało ciami Boga s : wszechmoc, wszechwiedza i dobro . (8) Druga definicja ujmuje doskonało jako ilo rzeczywisto ci pozytywnej lub istoty. (9) Leibnizja ska koncepcja doskonało ci w powi zaniu z *ens perfectissimum* nastr cza rozmaite problemy, z których sam autor zdawał sobie w znacznej mierze spraw , i które próbował rozwi za . (10) Doskonało Boga jest gwarantem doskonało ci wiata.

**II. DOWODY ISTNIENIA BOGA.** Powy sze rozwa ania dotycz ce Leibnizja skiego rozumienia poj cia doskonało ci i *ens perfectissimum* nie znalazły si tu przypadkowo i oka si bardzo przydatne w zasadniczej cz ci tej pracy, po wi conej dowodowi ontologicznemu. Zanim jednak do tego przejdziemy, przypomnijmy, e powszechnie rozró nia si trzy rodzaje klasycznych dowodów: (1) fizyko-teleologiczny wyprowadzaj cy istnienie Boga z pi kna i rozmaito ci wiata, czy te z celowo ci obecnej w naturze; (2) kosmologiczny, oparty na zwi zku przyczynowo-skutkowym i wyprowadzaj cy istnienie Boga z konieczno ci istnienia pierwszej przyczyny dla niesko czonego ła cucha przyczyn i (3) ontologiczny wyprowadzaj cy konieczno istnienia Boga z samego Jego poj cia (idei), jako istoty doskonałej<sup>18</sup>. Leibniz jest autorem wszystkich wymienionych tu rodzajów argumentacji oraz rozmaitych ich modyfikacji, a tak e dowodu czwartego, nie uwzgl dnianego w powy szej klasyfikacji, tzw. dowodu przez prawdy wieczne<sup>19</sup>.

### **1. Dowody fizyko-teleologiczne. 1.1 Dowód ze zjawisk cielesnych.**

„(...) Odsun wszy na bok uprzedzenia oraz pow ci gn wszy wiar w *Bibli* i w histori , zwracam si my l w stron anatomii ciał, badaj c, czy mo na wytłumaczy to, co w ciałach jest postrzegane zmysłowo, bez zakładania bezcielesnej przyczyny.

Na pocz tek musz bez zastrze e przyzna racj takim współczesnym filozofom, jak Galileusz, Bacon, Gassendi, Kartezjusz, Hobbes, Digby, którzy s na ladowcami Demokryta i Epikura, a których Robert Boyle słusznie nazywa korpuskularystami, wyja niaj c bowiem zjawiska cielesne, nie nale y bez koniecznej potrzeby ucieka si ani do Boga, ani do jakiegokolwiek innej rzeczy, formy lub bezcielesnej własno ci, lecz



wszystko, jak dalece jest to mo liwe, nale y wyprowadza z natury ciał, z ich pierwotnych wła ciwo ci, kształtu i ruchu”<sup>20</sup>. Je eli jednak - mówi dalej Leibniz - zostanie dowiedzione, ze w naturze ciał nie mo na odnale ródła owych pierwotnych wła ciwo ci, b dzie jasne, e ciała nie mog istnie bez podstawy bezcielesnej. Spróbujmy teraz w skrótowej formie zrekonstruowa dowód przeprowadzony przez filozofa.

**(D) Ciałem jest „to, co istnieje w przestrzeni”**

Definicja ciała składa si wi c z dwóch wyra e : „przestrze ” i „istnie w”

(T1) Ciało ma tak sam wielko i kształt jak przestrze , któr wypełnia. Tak wi c, z wymienionych na pocz tku trzech pierwotnych wła ciwo ci ciał, dwie pierwsze, czyli wielko i kształt, b d rozpatrywane w oparciu o drugi człon definicji (D), czyli „przestrze ”.

Pojawia si teraz pytanie dlaczego ciało wypełnia „raczej tego rodzaju [kształtu - przyp. aut.] i takiej wielko ci przestrze ni jak kolwiek inn ”.

(T2) „Sama materia nie jest okre lona co do kształtu” i wielko ci.

Zatem

(1) Natura ciał nie jest przyczyn ich kształtu ani wielko ci.

Pozostaj wi c dwie mo liwo ci. Albo:

(2a) Kształt i wielko danego ciała s odwieczne.

Albo

(2b ) Ciało przyj ło okre lony kształt i wielko pod wpływem innego ciała.

Jednak e „wieczno nie mo e by uznana za przyczyn czegokolwiek”. Przesłank t filozof podaje bez uzasadnienia, obecnie jednak nie b dziemy jej poddawa w w tpliwo . Je eli zatem przyjmujemy jej prawdziwo , to na mocy Modus Tollendo Ponens ( $p \vee q$ , ale  $\sim p$ , wi c  $q$ ), pozostaje nam (2b). Okazuje si jednak, e (2b) równie nie stanowi wyja nienia, bowiem, je li ciało przyj ło okre lony kształt czy wielko za spraw ruchu innego ciała, pozostaje pytanie, dlaczego miało ono taki czy inny kształt/wielko przed zadziałaniem owego mchu. Pytanie to mo na zadawa w niesko czono , a zatem (2b) niczego nie wyja nia, st d

(3) Rozwa anie drugiego członu definicji ciała, („przestrze ”) nie wskazuje przyczyny pierwotnych wła ciwo ci ciał.

Co zamyka nam pierwsz gał dowodu.

Podobnie rozpatrzmy teraz pierwszy człon definicji ciała, „istnie w”. Wyra enia „istnie w” dotyczy trzecia pierwotna wła ciwo ciał, czyli ruch, „bo je li ciało zaczyna istnie w innej przestrzeni ni dawniej, tym samym porusza si ”<sup>21</sup>. Je li jednak, jak powiada Leibniz, rzecz rozwa ymy dokładniej, oka e si , e z natury ciała wywodzi si zmiennosc , a nie sam ruch, gdy „mo liwo bycia w innej przestrzeni ni poprzednio jest mo liwo ci zmiany przestrzeni, a mo liwo zmiany jest mo liwo ci poruszania

si<sup>22</sup>. Ruch jest zmian przestrzeni, nie wynika on jednak z istnienia w przestrzeni, gdy ciało pozostawione samo sobie, trwa w spoczynku. Zdaniem filozofa myślisz ci, którzy uważają za prawdziwą alternatywę :

(1) Ciało porusza się odwiecznie, lub

(2) Ciało jest poruszane przez siedzące ciało ruchome.

Fałszywość tej alternatywy uzasadnia się dokładnie tak samo jak w pierwszej gałęzi dowodu fałszywość alternatywy (2a) i (2b).

W ten sposób jeden z członów definicji ciała nie wyjaśnia przyczyny jego pierwotnych właściwości, tym samym „**ciała nie mogą wystarczyć same sobie oraz trwać w byciu bez podstawy bezcielesnej**”, którą jest „**Duch-Władca całego świata, czyli Bóg**”.

Można mieć poważne zastrzeżenia do treści powyższego dowodu: w szczególności do faktu, że jeżeli w ogóle cokolwiek dowodzi, to a Arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel, a nie chrześcijański „Władca całego świata, czyli Boga”. Można by wysunąć jeszcze wiele zarzutów, trzeba jednak pamiętać o tym, że mamy tu do czynienia jedynie z wstępnym, niedopracowanym szkicem.

Kolejnym dowodem, któremu poświęcimy nieco uwagi jest tzw. dowód przez harmonię przedustawną, na pozór najbardziej leibnizowski, jak powiedział Henryk Elzenberg, chociaż podawany mimochodem i w myśli samego autora dobry tylko dla czytelnika nie znającego kulis i tajników systemu<sup>23</sup>. Dla przedstawienia jego treści sięgniemy do wypowiedzi Teofila (przedstawiciela stanowiska Leibniza, rozmówcy Filaleta-Locke'a), w *Nowych rozważaniach dotyczących umyślności ludzkiej*: „**Oto byty otrzymały swój natur zarówno czynny jak i bierny (tzn. to co mają niematerialnego i materialnego) od jakiej przyczyny ogólnej i ostatecznej, inaczej bowiem (...), byty niezależne jedno od drugich, nie mogłyby nigdy wytworzyć tego porządku, tej harmonii, tego piękna, które dostrzegamy w naturze. Ale ten argument, który na pozór ma tylko pewną wartość moralną, nabiera konieczności całkowicie metafizycznej dzięki wprowadzonej przez mnie harmonii nowego gatunku, tj. Harmonii z góry ustanowionej. Bo każda z tych dusz, wyrażając na swój sposób to, co się dzieje na zewnątrz, i nie mogąc otrzymać tego pod żadnym wpływem innych bytów szczegółowych albo raczej zmuszona do wyrażenia tego wyrazem z własnego wnętrza swojej natury, otrzymała z konieczności ten natur (czyli ten rodzaj wewnętrznych wyrazów tego, co jest na zewnątrz) od jakiej przyczyny powszechnej, od której wszystkie te byty zależą i która sprawia, że jeden zgadza się doskonale z drugim i doskonale drugiemu odpowiada. To zaś nie jest możliwe bez nieskończonej wiedzy i nieskończonej mocy i bez tak wielkiego mistrzostwa, zwłaszcza co się tyczy samorzutnej zgodności mechanizmu z czynnościami duszy rozumnej**”<sup>24</sup>.

Rozumowanie to, podobnie jak poprzednie, ma charakter dowodu *a posteriori*, przez co nie zadowala nawet samego autora. Ponadto, jak zauważył Elzenberg, byłoby ono dopuszczalne, gdyby harmonia, stwierdzona tu tylko empirycznie, nie dała się w inny sposób racjonalnie wytłumaczyć.

**1.2 Dowód z ruchu.** Przejdźmy teraz do analizy logicznej dowodu na istnienie Boga zamieszczonego we wstępie do rozprawy *Dissertatio de arte combinatoria* (1666). Dzieło to zawiera wstępny zarys rachunku logicznego oraz systemu znaków mającego pełny opis rzeczywistości. Po latach Leibniz powiedział, iż rozprawa ta odznaczała się wprawdzie niedojrzałością i wystąpiło w niej sporo błędów, zwłaszcza matematycznych, jednak jego podstawowy zamysł był słuszny. A oto dowód<sup>25</sup>.

Przesłanki:

(D<sub>1</sub>) „Bóg jest bezcielesną substancją o nieskończonej mocy”

(D<sub>2</sub>) „Substancją, którą nazywam wszystkim, cokolwiek porusza lub jest w ruchu”

(D<sub>3</sub>) „Nieskończona moc jest to pierwotna zdolność poruszania tego, co nieskończone. Moc bowiem jest tym samym co pierwotna zdolność; stąd mówimy, że przyczyny wtórne działają na mocy przyczyny pierwotnej.”

(T) „Jeżeli tylko pewna ilość rzeczy zebrać razem, można na jej niejaką część uznać za jedno całość”.

Twierdzenie (T) zostaje uzasadnione następująco: Pojmijcie „całość” istniejącą tak, jak istnieją liczne byty, z których wszystkie mają coś wspólnego, a ponieważ jest niemożliwe albo niewygodne nazywać je wszystkie, to wymyśla się jedno nazwę, którą w rozumowaniu stosuje się w miejsce wszystkich całości dla skrócenia wypowiedzi i określa mianem „całość”. Zawsze dla dowolnej liczby danych rzeczy, tak jest nieskończonej, można poznać to, co dla wszystkich jest prawdziwe, gdy wyliczanie każdej z osobna jest niemożliwe przynajmniej w nieskończonym czasie, wolno więc błądzić w rozważaniach wstawić jedno nazwę zamiast wszystkiego, i to właśnie błądzić „całość”.

Aksjomaty:

(A<sub>1</sub>): „Jeżeli coś się porusza, to istnieje jakieś źródło ruchu” (czyli dane jest coś innego co porusza).

(A<sub>2</sub>): „Każde ciało poruszające jest poruszane”.

(A<sub>3</sub>): Jeżeli wszystkie całości są w ruchu, to całość jest w ruchu.

(A<sub>4</sub>): Każde ciało ma nieskończoną liczbę części, „lub, jak to się zwykle mówi, continuum jest nieskończenie podzielne”.

Obserwacja (O): Jakieś ciało się porusza.

Dowód:

(1) Ciało A porusza się - z O.

(2) Zatem istnieje jakieś źródło ruchu (dane jest coś innego, co je porusza) - z A<sub>1</sub>

(2a) ródło ruchu jest bezcielesne

(3a) ródło ruchu posiada nieskończoną moc — z  $D_3$

(4a) ponieważ A, które jest poruszane, ma nieskończoną liczbę części -

z  $A_4$

(5a) i A jest substancją - z  $D_2$

Zatem

(6a) ródło ruchu jest Bogiem - z (1)

ckd

lub

(2b) ródło ruchu ciała A jest ciałem,

(3b) Ciało to nazwijmy B.

(4b) Ciało B jest także w ruchu - z  $A_2$

(5b) i to czego dowiedli my dla A stosuje się do B.

Zatem

(6b) ródłem ruchu B jest Bóg - z (1)-(6a) i (5b)

ckd

lub

(7) B gdzie istniał nieskończony ruch poruszających się nawzajem ciał.

(8) Nazwijmy je wszystkie, wzięte razem jako jedno całość C - z T

(9) A ponieważ wszystkie części całości C poruszają się - z (7)

(10) To samo całość C jest także poruszana - z  $A_3$

(11) C jest poruszana przez coś innego - z  $A_1$

(12) To, co porusza C, jest bezcielesne

ponieważ wszystkie ciała w nieskończoność wstecz zostały już uwzględnione w C, na podstawie kroku (8) dowodu. My natomiast, na podstawie (11), szukamy czegoś innego od C, zatem musi to być bezcielesne.

(13) To, co porusza C, ma nieskończoną moc - z  $D_3$

ponieważ poruszane przez nie C jest nieskończone, na podstawie (7) i (8).

(14) To, co porusza C, jest substancją - z  $D_2$

Zatem

(15) To, co porusza C, jest Bogiem - z  $D_1$

Wniosek: Bóg istnieje - z (1)-(15)

CKD

Główny problem przedstawionego tu dowodu z mchu jest ten sam, co omawianego w 1.1 rozumowania ze zjawisk cielesnych. Otóż na jego podstawie Bogiem może być także substancja bezcielesna, jeżeli tylko wprawia w ruch ciało. Mając zatem zapewnione istnienie Boga, nie mamy zapewnionej jego jedyności, lub odwrotnie: poza jedynym Bogiem nie ma innych substancji bezcielesnych zdolnych do wprawiania w ruch substancji cielesnej.

**2. Dowód kosmologiczny.** U podstaw dowodu kosmologicznego, kolejnego Leibnizjańskiego rozumowania mającego na celu dowiedzenie istnienia

Boga, jak zreszt u podstaw całej jego filozofii, le y skrajnie racjonalistyczne przekonanie: Nic bez racji (*Nihil sine ratione*), wyra aj ce si w tzw. Zasadzie Racji Dostatecznej. Na jej mocy zawsze ma si prawo zapyta , dlaczego dana rzecz jest i dlaczego jest wła nie taka. „Nic bez racji” jest nast pstwem pewnika, który brzmi: wszystkie prawdy s albo identyczne, albo daj si do identycznych sprowadzi ; dowie jakiej prawdy znaczy sprowadzi j do identycznej. W tej postaci Zasada Racji Dostatecznej jest przede wszystkim postulatem bezwzgl dnej racjonalno ci bytu oraz uzasadnieniem metody dedukcyjnej jako jedynej prawdziwej. Dla bli szego jej wyja nienia posłu my si terminami logiki formalnej. Ka dy s d (zdanie) zawiera dwa terminy: podmiot, o którym si orzeka i orzeczenie, czyli to, co si orzeka. Je li rozwa ymy ich stosunek z punktu widzenia tre ci, to tre orzeczenia okazuje si zawarta w tre ci podmiotu. We wszystkich zdaniach twierdz - cych prawdziwych *praedicatum inest subiecto*. Pierwszym nast pstwem Zasady Racji Dostatecznej jest to, i „nie ma wyznacze czysto zewn trznych”. Poj ciu „wyznaczenia” odpowiada obecnie poj cie relacji w znaczeniu najszerszym. Je eli np.: orzekamy o A, e: wspólnistnieje z B, lub nast puje po B, lub jest wi ksze b d mniejsze od B, lub jest podobne do B itd., to orzeczenie to, zgodnie z Zasad Racji Dostatecznej musi by zawarte w poj ciu A<sup>26</sup>.

Wiedz c ju , co jest kluczem do dowodu kosmologicznego, jak zreszt i całej filozofii Leibniza, mo emy teraz przej do samego dowodu, w pierwszej kolejno ci si gaj c do *Monadologii*: „**Nasze rozumowania opieraj si na dwóch wielkich zasadach: na zasadzie sprzeczno ci, na mocy której uznajemy za fałszywe to, co jest sprzeczno ci obj te, a za prawdziwe to, co jest przeciwstawne fałszowi lub z nim sprzeczne. I na zasadzie racji dostatecznej, na mocy której uznajemy, e aden fakt nie mo e okaza si prawdziwy, czyli istniej cy, adna wypowied słuszna, je eli nie ma racji dostatecznej, dlaczego jest tak, a nie inaczej. Chocia te racje najcz ciej nie mog nam by znane. S te dwa rodzaje prawd: prawdy rozumowe i prawdy faktyczne. Prawdy rozumowe s konieczne, a ich przeciwie stwo jest niemo liwe, prawdy faktyczne za s przypadkowe, a ich przeciwie stwo jest mo liwe. Gdy jaka prawda jest konieczna, mo na znale jej racj na drodze analizy, rozkładaj c j na poj cia i na prawdy prostsze, a dojdzie si do pierwotnych. Ale racja dostateczna musi si tak e znajdowa w prawdach przypadkowych, czyli faktycznych, to znaczy w nast pstwie rzeczy rozproszonych w całym wiecie stworze , gdzie rozkładanie na kolejne racje mogłoby doprowadzi do nieko cz cych si szczegółów z powodu niezmiernej rozmaito ci rzeczy w naturze i podziału ciał w niesko czono . (...) A skoro cała ta szczegółowo obejmuje tylko inne rzeczy przypadkowe, wcze niejsze albo bardziej szczegółowe, z których ka da wymaga jeszcze podobnej, wyja -**

niajcej j analizy, nie posuwamy si przez to ani troch do przodu; trzeba zatem, aby racja dostateczna albo ostateczna była poza nast pstwem, czyli seri tych poszczególnych rzeczy przypadkowych, cho - by nawet była ona niesko czona. Wła nie dlatego ostateczna racja rzeczy musi tkwi w substancji koniecznej, w której owa szczegółowo zmian zawiera si tylko eminentnie jako w swoim ródle; i to wła nie nazywamy Bogiem. Zatem skoro owa substancja jest racj dostateczn całej tej szczegółowo ci, w której tak e wszystko jest ze sob powi zane, jest jeden tylko Bóg i ten Bóg wystarcza. Mo na te s dzi , e ta najwy sza substancja która jest jedyna, powszechna i konieczna, nie maj c poza sob nic, co by od niej było niezale ne, i b d c prostym nast pstwem mo liwego bytu, musi nie poddawa si ograniczeniom i zawiera tyle rzeczywiście ci, ile tylko jest mo liwe<sup>27</sup>.

Dowód ten opiera si na przyj tej z góry niekonieczno ci wiata. Ka da prawda faktyczna, czyli ka de zdarzenie, istnienie ka dej rzeczy, ka dy stan wiata w którejkolwiek chwili, s niekonieczne. Wszystko, co niekonieczne, wymaga racji dostatecznej, któr nie mo e by aden z obiektów składaj - cych si na cał szczegółowo przypadkowego wiata, lecz musi znajdowa si poza nim. Gdyby my nawet przyj li, i racj danego zdarzenia czy stanu jest zdarzenie lub stan poprzedni, to przecie jest on równie niekonieczny jak wyj ciowy, sam zatem potrzebuje racji dostatecznej poza sob . I tak w niesko czono . Racja dostateczna rzeczy musi zatem by poza cał szczegóło - wo ci zmian. W tym miejscu struktura dowodu kosmologicznego przy - pomina struktur dowodu z ruchu. Poprzednio mieli my niesko czony ła - cuch poruszanych i poruszaj cych, którego wszystkie ogniwa ł czyła cieles - no , zatem nazwali my go cało ci . Obecnie mamy niesko czony ła cuch wymagaj cych racji i stanowi cych racj , którego wszystkie ogniwa ł czy przypadkowo , zatem podobnie mo emy nazwa go cało ci . Poprzednio ostateczne (w porz dku czasowym, rzecz jasna, pierwsze) ródło ruchu musiało znajdowa si poza cało ci . Obecnie ostateczna racja rzeczy tak e musi znajdowa si poza cało ci . Jednak e, pomimo tej wyra nej analogii, do - wód kosmologiczny wnosi wi cej ni dowód z ruchu. Dowodzi bowiem nie tylko istnienia bytu poza wiatowego, byt ten ponadto, jako ostateczna racja wszystkich rzeczy przypadkowych, sam musi by konieczny, czyli taki, do którego istoty nale y istnienie i który adnej racji poza sob nie ma i nie potrzebuje. W dodatku, na mocy Zasady Prostoty<sup>28</sup>, byt ten jest jedyny.

Argument kosmologiczny dowodzi nast. twierdzenia ontologicznego:

(T) „Istnieje dokładnie jeden byt, który jest konieczny i który jest racj i ródłem wszystkiego, a którym jest Bóg”.

Dowód kosmologiczny zajmuje wa ne miejsce w ród Leibnizja skich dowodów istnienia Boga głównie z uwagi na fakt, i jako jedyny, rzeczy-

wi cie dowodzi Boga wyra nie poza wiatowego i tym samym wyklucza panteizm. Z drugiej jednak strony nale y on, podobnie jak argumenty omówione wcze niej, do rodzaju wnioskowa a posteriori, st d te jego ranga jest ni sza ni ranga dowodów *a priori*, na których si teraz skupimy.

**3. Dowód przez prawdy wieczne.** Zanim przedstawimy tre dowodu przez prawdy wieczne, musimy nieco uwagi po wi ci samej teorii prawd, których podział stanowi j dro metalogiki Leibniza.

Po pierwsze, odró nia on prawdy konieczne od przypadkowych. Terminu „prawda konieczna” filozof u ywa w kilku znaczeniach: (1) w sensie prawdy o konieczno ci (absolutnej czy te „geometrycznej”); (2) w sensie twierdzenia oczywistego, którego prawdziwo narzuca si z konieczno ci; i (3) w sensie prawdy notorycznej, czyli w pełni gwarantowanej. Aksjomat logiki jest dlatego prawd konieczn , e stanowi wniosek z definicji realnej (a zatem prawdy koniecznej), wyci gni ty na mocy reguły dedukcji. Prawdy wyra aj ce konieczno „absolutn ”, „logiczn ”, czy te „geometryczn ” to prawdy wieczne. Prawdy rozumowe, z kolei, to te, które odnosz si do wszystkich prawidłowo ci rz dz cych wiatem, s w ród nich zatem „prawdy wieczne” odwzorowuj ce „konieczno absolutn ”, jak i „prawdy pozytywne” odwzorowuj ce „konieczno moraln ” i „fizyczn ”. „Prawdy faktualne” s przypadkowe i odnosz si do indywidualnych bytów i konkretnych faktów jako układów rzeczywisto ci. Je li spojrzemy jeszcze na podział prawd z punktu widzenia podstawy ich wa no ci, to prawdami rozumowymi b d jedynie twierdzenia *a priori*, wszystkie za inne twierdzenia, zarówno odnosz ce si do indywidualnych składników rzeczywisto ci, jak do prawidłowo ci ni szych szczebli, maj podstaw wa no ci w do wiadczeniu. Je li maj charakter czysto empiryczny, nosz nazw „prawd faktualnych”, je li natomiast ich podstawa empiryczna dopełniona jest przez aprioryczn , wówczas okre lane s mianem „prawd mieszanych”.

Rodzaje prawd i współzale no mi dzy nimi a ich przedmiotem oraz podstaw wa no ci niech zilustruje nast puj ca tabela:

rys. I<sup>29</sup>

	PRAWDY ROZUMOWE			PRAWDY FAKTUALNE
	WIECZNE	POZYTYWNE		
	I	II	III	IV
PRZEDMIOT	KONIECZNO METAFIZYCZNA (logiczna, geometr.)	KONIECZNO MORALNA (za- sada sensowno ci	KONIECZNO FIZYCZNA (pra- wa ruchów i sił)	ISTNIENIE LUB AKTU- ALNO
PODSTAWA WA NO CI	a priori	a priori	lub mieszana	empiryczna

Tak w skrócie przedstawia si podział prawd według Leibniza, którego przywołanie wydawało si nam koniecznym punktem wyj cia dla przedstawienia dowodu „przez prawdy wieczne”. Rozumowanie przebiega tu nast puj co: Ka da prawda wieczna, a tak e ka de poj cie rzeczy mo liwej (istniej cej aktualnie, lub nie istniej cej, lecz mog cej by pomy lan ), przedstawia pewn tre , która mo e by przez nas poznana. Istnienie tej tre ci nie jest jednak zale ne od tego, czy ktokolwiek j pozna; istnieje ona niezale nie od poznaj cych j umysłów sko czonych. Skoro jednak dla prawdy „by ” oznacza „by pomy lan ”, to musi istnie intelekt, który je my li: „(...) **ani istoty, ani prawdy zwane wiecznymi** - mówi Leibniz - **nie s fikcyjne, lecz istniej w jakiej , e tak powiem, krainie idei, mianowicie w samym Bogu, ródle wszelkiej istoty oraz istnienia wszystkiego, co nie jest nim samym. Wskazuje za na to - eby kto nie pomy lał, em to powiedział bezpodstawnie - samo istnienie aktualnego ci gu rzeczy. Skoro bowiem, jak wykazałem wy ej [w dowodzie kosmologicznym - przyp. aut.], nie w nim znajduje si racja, lecz trzeba jej szuka w konieczno ciach metafizycznych, czyli w prawdach wiecznych, a rzeczy istniej ce mog pochodzi tylko z rzeczy istniej cych, to prawdy wieczne musz mie istnienie w jakim podmiocie koniecznym bezwzgl dnie, czyli metafizycznie, to znaczy w Bogu”<sup>30</sup>. Podobne rozumowanie przeprowadzone jest w *Monadologii*, w której ponadto Leibniz porusza kontrowersyjn <sup>31</sup> kwestię zale no ci mi dzy Bogiem, a prawdami wiecznymi: „**Nie trzeba sobie jednak, jak to niektórzy czyni , wyobra a , jakoby prawdy wieczne, b d c zale ny od Boga, były dowolne, to jest zale ne od jego woli, jak to, zdaje si , rozumiał Descartes, a pó niej pan Poiret. Jest to słuszne tylko co si tyczy prawd niekoniecznych, których zasad jest stosowno czyli wybór najlepszego, podczas gdy prawdy konieczne zale wył cznie od jego intelektu, którego s wewn trznym przedmiotem**”<sup>32</sup>.**

W *Uwagach o ksi dze p. Kinga* filozof pisał: „**Pragnie si , by jedynie wola była suwerenna i czynna i my li si o niej zazwyczaj jako o królowej zasiadaj cej na tronie, u której intelekt jest pierwszym ministrem, a doznania dworzanami lub faworytami, którzy dzi ki swym wpływom odnosz przewag nad radami ministra. Pragnie si , by intelekt przemawiał jedynie z rozkazu królowej, która mo e si skłania b d ku racjom ministra, b d ku podszeptom faworytów, a nawet jedne drugimi odpie ra , która wreszcie ka e im zamilkn lub mówi , udziela im posłuchania lub go im wzbrania, jak si jej ywnie podoba. Atoli ta prozopopeja lub fikcja wynika z nieporozumienia. Je li bowiem wola ma wyrokowa lub zdobywa wiedz o czynno ciach i pobudkach, które przedstawiaj jej intelekt i zmysły, to dla zrozumienia tego, co si jej przedstawia, potrzebny jej jest nowy intelekt**”<sup>33</sup>. Dzi ki prymatowi intelektu nad wol duch



ludzki odtwarza w swej myli autentyczny porządek bytu, natomiast duch absolutny - w swej myli - go ustanawia. Stanowisko Leibniza kształtowało się w opozycji do przekonani Kartezjusza. Na przekór Kartezjuszowi, w liście do Christiana Philippa, filozof pisze: „(...) **jeśli sama prawda jest zawisła jedynie od woli Boga, a nie od natury rzeczy, intelekt zaś jest z konieczności ci przed wolą, to intelekt Boga jest przed prawdą rzeczy i prawdy tej zatem nie będzie mieć za przedmiot, otóż intelekt taki niewątpliwie jest urojeniem tylko**”<sup>34</sup>. Myśliciel formułował chociaż dosadnie mówił np., iż niedorzeczne jest powiedzieć, że Bóg mógłby stworzyć kwadrat o przekątnej równej jednemu z boków lub, że mógłby postanowić aby 3x3 dało mniej niż 9. Prawdy wieczne współistnieją z Bogiem, który ich nie stworzył i należałoby do struktury boskiego intelektu, który je ugruntowuje. Jednakże w kontekście innych zagadnień Leibniz wyraża przekonanie, iż prawa logiki, obowiązujące na równi umysł boski i ludzki, są apodyktycznie zawdzięczać sobie samym, czyli naturze rzeczy takiej, jaka by powinna. Tym samym prawdy wieczne ograniczają Boga, co nadaje im status fundamentalny, a stanowi tylko krok do stwierdzenia, że są one Bogu zadane. Być może jednak posuwamy się tu za daleko; pozostać możemy przy stwierdzeniu, iż prawdy wieczne są wewnętrznym przedmiotem boskiego intelektu i pogwałcenie ich, prowadzi do absurdu logicznego i ontologicznego zarazem, urągającego rozumowi Boga.

**4. Dowód ontologiczny.** „Pod koniec lat 70. Leibniz był bardzo silnie zaangażowany w kartezjańską wersję ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Problematyka ta rozpada się na trzy główne zagadnienia: (1) Dowód kartezjański jest niepełny - pokazuje, że jeśli istnienie Boga jest możliwe, to Bóg istnieje; możliwość istnienia Boga zostaje natomiast przyjęta bez dowodu. (2) Istnienie Boga powinno być przyjęte za możliwe, o ile nie zostało dowiedzione, iż jest ono niemożliwe [zagadnienie presumpcji - przyp. tłum.]. Presumpcja ta, wraz z dowodem kartezjańskim dostarcza uzasadnienia teizmowi, choć daleka jest od właściwego dowodu. Jednakże (3) dowód można uzupełnić: możliwość dowiedzenia, że istnienie Boga jest możliwe”<sup>35</sup>.

**4.1 Krytyka dowodu kartezjańskiego.** Leibniz włożył wiele wysiłku w wykazanie, że kartezjański dowód jest niepełny<sup>36</sup>. W *Ogólnych uwagach do 'Zasad filozofii' Kartezjusza* przypomina najpierw „odkrywcę” dowodu ontologicznego, arcybiskupa Canterbury, Anzelm, który następnie stwierdził, iż rozumowanie to „rozważają wszyscy scholastyczni pisarze teologiczni wraz z samym Akwinatem, skąd jak się wydaje zaczerpnął je Kartezjusz, nie zajmując się nim dokładniej. Ma ono w sobie coś pięknego, jest jednak niedoskonałe i wymaga uzupełnienia”<sup>37</sup>. Argument ontologiczny, zdaniem Leibniza, będzie miał wartość dopiero wówczas, gdy dowiedzie się, iż byt najdoskonalszy jest możliwy, czyli nie pościągają go sprzeczności.

Z definicji bowiem nie można wnioskować niczego bez zastrzeżenia, dopóki nie ma pewności, że definicja ta określa coś możliwego. Na poparcie tego twierdzenia Leibniz podaje następujący przykład:

(1) Weźmy przedmiot definiowany A

(D) A jest to zwierzę absolutnie konieczne

Aksjomat: Wszystko, co jest absolutnie konieczne, istnieje.

(2) A jest absolutnie konieczne - na mocy definicji D

Zatem

(3) A istnieje

Wobec jawnej niedorzeczności tego dowodu, należałoby stwierdzić, iż definicja (D) jest niemożliwa, a więc nie można jej przyjmować jako założenia.

Podobnie niesłuszne jest, zdaniem Leibniza, przekonanie Kartezjusza, iż gdy mówimy o jakiejś rzeczy, rozumiejąc, co mówimy, posiadamy ideę tej rzeczy, albowiem zdarza się, że łączymy ze sobą składniki wzajemnie się wykluczające, np. najszybszy ruch, i chociaż rozumiemy co mówimy, to nie posiadamy idei najszybszego ruchu.

O Kartezjańskim dowodzie istnienia Boga Leibniz pisze w liście do Hermanna Conriga: „Rozumowania Kartezjusza zbadałem bardzo dokładnie. I wreszcie stało się dla mnie jasne to, co przynajmniej wynika niezbicie z tych rozumowań: że dokładnie ci dowodu, że mianowicie Bóg istniałby w sposób konieczny, gdyby jako zostało wykazane, że jest możliwe. Ale to samo już dawno pokazywali także scholastycy, jednak tak drogą nie uzyskali tylko przypuszczenie, nie prawdziwie pewno Boskiego istnienia. Kartezjusz zaś, posługując się jakim sofizmatem, raz próbuje badać właśnie możliwość Boskiego istnienia, a innym razem - uwolni się od tego badania. I w końcu ten wspaniały sofizmat wprowadził w błąd zarówno Kartezjusza, jak i jego uczniów, bo chociaż cisło dowodu została zachowana, nie doprowadziło to jednak do celu”<sup>38</sup>.

**4.2 Presumpcja.** Leibniz bardzo cenił zamysł dowodzenia istnienia Boga *a priori* i byłoby właśnie dlatego miał tak bardzo za złe, zarówno Anzelmowi jak i Kartezjuszowi, wszelkie błędy w rozumowaniu, a zwłaszcza brak troski o to, czy pojęcia bytu najdoskonalszego, implikującego jego istnienie, jest poprawnie zbudowane. Co uprawnia nas do dedukowania z pojęcia bytu najdoskonalszego jego istnienia? Filozof staje przed tym problemem nie tylko w dyskusjach nad anzelmowskim argumentem ontologicznym, w których podkreśla konieczność pokazania, że takie pojęcie lub idea nie zawiera w sobie sprzeczności - jak zobaczymy później, sam takie próby podejmuje. Jednak nie nigdy nie był ich pewien, bowiem przez całe życie powtarzał, że w oczekiwaniu na właściwy dowód, trzeba zadowalać się presumpcją lub pewnością moralną: „Ma się prawo przypuszczać możliwość bytu, a w szczególności bytu Boga, dopóki ktoś nie udowodni czego przeciw-

nego”<sup>39</sup>. Termin „presumpcja”, jak za wiadcza Leibniz, był w owym czasie u ywany przez prawników, dla oznaczenia tego, co musi uchodzić za tymczasow prawd , dopóki nie ma dowodu na co przeciwnego. Tym samym trud dowodzenia zostaje przerzucony na kogo innego, kto miałby wykaza , i poj cie bytu boskiego jest wewn trznie sprzeczne, co w XVII wieku mogło by nader niebezpieczne.

Czy jednak filozof stosował si sam do swojej sugestii, czy „zadawała si ” presumpcj ? Wydaje si , e nie, skoro tyle wysiłku wło ył w dopełnienie dowodu ontologicznego.

**4.3 Dowód mo liwo ci.** Kiedy Leibniz przedstawia dowód *a priori* na znak poparcia dla twierdzenia, e dowód mo na uzupełni , czyli pokaza , e istnienie Boga jest mo liwe, porusza fascynuj ce i trudne kwestie dotycz ce istnienia, problematyk , która zmierza wprost do serca logicznej struktury jego filozofii.

**4.3.1. Dowód niezupełny.** To, e mo liwo istnienia Boga mo e by poddana w tpieniu i e musi stanowi albo zało enie, albo przesłank jakiego teistycznego dowodu *a priori*, to prawdy tak znane współczesnej teologii filozoficznej, e nie wymagaj tu chyba komentarza. Nawet w XVII wieku zarzuty wysuni te przez Leibniza przeciw dowodowi kartezja skiemu nie były zbyt oryginalne. Zostały one przedstawione Descartesowi w *Zarzutach Drugich do Medytacji*. Rozstrzygni cie kwestii, czy jego odpowiedź była zadawalaj ca, nale y raczej do studiów nad Kartezjuszem ni nad Leibnizem. My natomiast zajmiemy si nast puj cym zagadnieniem: Na jakiej podstawie Leibniz wierzył, i dowód ontologiczny pokazuje, e je li byt konieczny jest mo liwy, to rzeczywi cie istnieje?

Sformułował on zawiły i wielce pouczaj cy dowód tej tezy, datowany na stycze 1678. Dokument ów był prawdopodobnie zwi zany z obszern dyskusj nad Kartezja skim dowodem ontologicznym, któr prowadził zarówno ustnie, jak i listownie z Arnoldem Eckhardem, pocz wszy od roku 1677.

Dowód istnienia Boga z jego istoty

(1) **Mo liwe istnienie lub Mo liwo jakiegokolwiek rzeczy i istota tej e rzeczy s nierozzerwalne (to znaczy, e je li jedna z nich jest dana w obszarze idei, lub prawd, lub rzeczywisto ci, to druga te . Czyli, je li istnieje prawda o jednej, istnieje te prawda o drugiej, albowiem prawdy istnieją nawet je li rzeczy nie istnieją i nie s przez nikogo my lane...)**

Zatem przez podstawienie

(2) **Mo liwe istnienie, lub mo liwo Boga i istota Boga s nierozzerwalne (albowiem istota rzeczy jest racj jej mo liwo ci),**

ale

(3) **Istota Boga i jego faktyczne istnienie s nierozzerwalne.**

Zatem w konkluzji

(4) **Mo liwo istnienia lub Mo liwo Boga i jego faktyczne istnienie s nierozzerwalne,**

lub te , co jest tym samym

(5) **Zało enie, e Bóg jest mo liwy poci ga za sob , e Bóg faktycznie istnieje.<sup>40</sup>**

Krok (4) nast puje po krokach (2) i (3) na podstawie przechodnio ci relacji nierozzerwalno ci. Krok (2) nast puje po (1) przez podstawienie i jest uzasadniony na podstawie tego, e „istota Keczy jest szczególn racj jej mo liwo ci”, a wi c, e istnieje istota rzeczy, wtedy i tylko wtedy, gdy istnienie tej Keczy jest mo liwe. Te kroki musz zosta uznane, je li mamy pozwoli Leibnizowi rozumie przez „nierozzerwalne” to, co on twierdzi, e przez nie rozumie oraz przez „istot ” - to, co musi rozumie . Krok (3) jest tym, który Leibniz słusznie uwa a za najbardziej potrzebuj cy dalszego uzasadnienia.

Proponuje on dwa dowody. Pierwszy z nich, kartezyj ski, wychodzi od najwyszej doskonałoci Boga. Jednak e zauwa aj c, e „**to rozumowanie mo e zosta skrócone, a wzmianka o doskonałoci - wyeliminowana**”, filozof przyst puje do wyłoenia drugiego dowodu, w którym Bóg jest zdefiniowany po prostu jako byt konieczny. Uproszczenie to eliminuje podstawy mo liwych zarzutów odnosz cych si do idei doskonałoci, jak równie odró nia leibnizj ski dowód nie tylko od kartezyj skiego, lecz tak e od tego, który mo na znale u Anzelm, a który dotyczy przede wszystkim boskiej doskonałoci.

W efekcie wniosek z tej cz ci dowodu jest nast puj cy: je eli istnienie koniecznego Boga, Boga „ontoteologii”, jak mówi Niemcy, jest mo liwe, to takie bóstwo faktycznie (a tak e, oczywi cie, koniecznie) istnieje. Ostatnie badania nad przedmiotem ustaliły, e wniosek jest poprawny<sup>4</sup>, jakkolwiek warto spróbowo zrozumie , czy i jak udało si go wyprowadzi Leibnizowi. Oto konkluzja jego rozumowania, zaczynaj c od kroku (2):

(6) **Istota Boga wymaga konieczno ci istnienia (bowiem przez słowo Bóg rozumiemy Byt konieczny)**

(7) **Je li istota czegokolwiek wymaga konieczno ci istnienia, to jest ona nierozł czna z istnieniem (gdy inaczej rzecz jest jedynie mo liwa, lub przypadkowa)**

Zatem

**Istota i istnienie Boga s nierozł czne.**

Ostatecznie wi c dochodzimy do wniosku, e

**Je li Bóg jest mo liwy, to istnieje faktycznie i dlatego trzeba tylko udowodni , e Byt najdoskonalszy (Ens perfectissimum), czy, w ka dym razie, Byt konieczny, jest mo liwy<sup>42</sup>.**

**4.3.2. Dowód mo liwo ci.** Aby uzupełni sw wersj dowodu ontologicznego, Leibniz formułuje dwa dowody mo liwo ci koniecznego Boga. Pierwszy, który pojawia si w jego pismach w latach 90. oraz na pocz tku XVIII stulecia, wywodzi si z dowodu kosmologicznego. Leibniz twierdzi, e je eli mo liwe jest istnienie bytu przypadkowego (co jest oczywiste, bowiem byty takie faktycznie istnieją), to istnienie koniecznego Boga tak e musi by mo liwe, gdy zgodnie z Zasad Racji Dostatecznej, istnienie rzeczy przypadkowych mo na wyja ni tylko przez działanie bosko ci.

Jednak e nawet je li rozumowanie to jest wła ciwe, to nie oddaje ono wszystkiego, co chciał wyrazi Leibniz. Poniewa koncepcja pojmwalnego, w najwyszym stopniu doskonałego Bytu nie odgrywa w nim zasadniczej roli, trzeba je uzupełni, skoro ma ono udowodni, e konieczny Byt musi mie wszystkie doskonało ci. Ponadto, co zreszt jest prawdopodobnie spraw decyduj c dla Leibniza, wnioskowanie z mo liwo ci bytów przypadkowych jest dowodem „*a posteriori* - czyli, by tak powiedzie, ze **skutków**”, nie daje zatem bezpo redniego wgl du w mo liwo koniecznego Boga ani nie wyja nia jak, lub dlaczego taki byt jest mo liwy. Dlatego te Leibniz nadal pragnie uzupełni wnioskowanie *a priori*.

Wszystkie jego główne próby stworzenia bardziej bezpo redniego dowodu *a priori* mo liwo ci koniecznego istnienia boskiego zaczynaj si od koncepcji bytu, który posiada wszystkie doskonało ci. Rozumowanie osi ga swój najpełniejszy kształt w pismach datowanych od 1676 roku i zostaje naszkicowane pó niej w li cie do ksi niczki El biety (1678), która obdarza je aprobat. Podobny tok my lenia przedstawiaj tak e pisma z połowy lat 80. i ponownie z 1714 roku. W cz ci po wi conej *ens perfectissimum* zostało pokazane, e mo liwy jest byt posiadaj cy wszystkie doskonało ci. Najlepiej znan i najpełniejsz wersj dowodu tego twierdzenia Leibniz zaprezentował Spinozie w li cie zatytułowanym *Najdoskonalszy byt istnieje*, a ten ostatni w swej (równie listowej) odpowiedzi uznał j za „rzeteln”<sup>43</sup>. Konkluzja tego etapu dowodu jest nast puj ca: „**Zatem dany jest, czyli mo e by poznany, podmiot wszystkich doskonało ci, czyli Byt najdoskonalszy**”<sup>44</sup>. Poniewa Leibniz oczywi cie przyjmuje, e byt taki byłby Bogiem, wniosek ten wygł da na przesłank mo liwo ci, która jest potrzebna do uzupełnienia dowodu ontologicznego. Lecz tak nie jest, a przynajmniej - jeszcze nie, bowiem spraw kluczow jest, i Leibnizjska wersja dowodu ontologicznego dotyczy Boga koniecznego, Boga, który jest bytem koniecznym. Dowód mo liwo ci bytu najdoskonalszego natomiast nie dowodzi mo liwo ci bytu koniecznego, dopóki nie zostanie pokazane, i byt najdoskonalszy jest zarazem bytem koniecznym. Sam Leibniz nieco pó niej sprzeciwi si jednej z Kartezja skich wersji dowodu ontologicznego wła nie jako takiej, która z góry zakłada, i istnienie konieczne i istnienie doskonałe

s tym samym. Podobnie w rozmowie z Eckhardem, w kwietniu 1647, uzna on, e: „w dowodzie istnienia Boga pozostaj jeszcze do rozważenia dwie rzeczy: Po pierwsze - czy pojęcie Bytu najdoskonalszego nie zawiera w sobie sprzeczności. Po drugie - (jeśli nie zawiera) czy istnienie jest doskonałością”<sup>45</sup>.

W swych pierwszych próbach skonstruowania dalszej części dowodu Leibniz dołczył nigdzie nie dowiedzioną przesłankę, e istnienie jest doskonałością, który to krok samemu filozofowi wydaje się wielce problematyczny. W jego późniejszych pracach można znaleźć wersje dowodu nieposiłkującej tego siłowej w tępłej przesłanki. Jedną z nich pochodzi z tego samego roku, co argumentacja przedstawiona Spinozie, filozof próbuje jednak powiaryzać byt najdoskonalszy z koniecznym istnieniem za pomocą innego dowodu pomocniczego, który nie opiera się na przesłance, e istnienie, lub konieczne istnienie jest doskonałością. „Wydaje się dowiedzione, e Byt tego rodzaju, który jest najdoskonalszy, jest konieczny. Nie może e bowiem by inaczej, niż eby miał rację swego istnienia w samym sobie, lub w czym innym. Nie może e jej jednak mieć w czym innym, ponieważ pojmujemy go przez niego samego [per se], lub ponieważ nie ma poza sobą rekwizytów<sup>46</sup>. Zatem albo nie ma żadnej racji istnienia i wówczas jest niemożliwy, co jest sprzeczne z tym, czego dowodzili my, albo b dzie j miał w samym sobie i zatem b dzie konieczny”<sup>47</sup>.

Klucz do zrozumienia tego dowodu tkwi w stwierdzeniu, e byt najdoskonalszy [*ens perfectissimum*] nie może e mieć racji istnienia w czym innym, „ponieważ pojmujemy go przez niego samego, lub ponieważ nie ma poza sobą rekwizytów”. Byt taki jest pojmowany sam przez się, bowiem posiada wszystkie proste, czysto pozytywne atrybuty i wobec tego wszystkie atrybuty, na które można rozłożyć jego pojęcie, należą do niego. Z tej samej przyczyny nie ma poza sobą rekwizytów, przy założeniu, e „rekwizytami” danego bytu są wszystkie atrybuty bądź predykaty, które pojawiają się podczas analizy jego istoty; jeśli byt ma rekwizyty „poza siebie”, bądź to właśnie ci, których byt ów nie posiada, ale które należą do logicznej konstrukcji jego własności istotowych. Dlatego ta cecha *ens perfectissimum* ma leżącą u podstaw przekonania, i byt ów nie może e mieć racji istnienia w czym innym? Leibniz był głębię boko przeświadczony o tym, e istnieje ciśle związek między zależnością logiczną a przyczynową, gdy w kwietniu 1676 roku twierdził, e

(1) „Skutek jest poznawalny przez swą przyczynę”<sup>48</sup>.

Twierdzenie to należy rozumieć jako dotyczący cechy skutku i oznaczającej, i przyczyna ma atrybuty lub predykat, którego nie ma skutek, ale który pojawia się w efekcie rozkładu pojęcia skutku. (1) Stanowi rację dla (2)

(2) Przyczyna tego, co jest pojmowalne samo przez się, nie może e być poznana.

Przej cie to jest uzasadnione, o ile (1) rozumie si tak, jak to zostało wy-  
ja nione i o ile „przyczyna” w (2) oznacza przyczyn zewn trzn , ró n od  
skutku. Z powy szych powodów

(3) *Ens perfectissimum* musi by pojmovalny sam przez si .

A z (2) i (3) wynika, e

(4) *Ens perfectissimum* nie mo e mie racji istnienia w czym innym.

Leibniz wierzył, e nie mog istnie dwa byty absolutnie doskonałe. We  
wczesnym szkicu dowodu mo liwo ci utrzymywał, e **Jest oczywiste, ze  
taki Byt** [do którego nale wszystkie pozytywne atrybuty] **jest jedyny**” -  
z czego wynika, e nie mo e istnie byt, który posiada wszystkie doskona-  
ło ci nale ce do *ens perfectissimum* w przynajmniej takim stopniu, a który  
jest od *ens perfectissimum* ró ny. Na rzecz jedno ci *ens perfectissimum* Lei-  
bniz argumentował w oparciu o zasad identyczno ci nierozró nialnych. Bez  
wzgl du na to jak Leibniz zamierzał uzasadni (4), ma on niew tpliwie słu-  
szno , wyprowadzaj c z (4), e

(5) Albo *ens perfectissimum* nie ma w ogóle racji istnienia, albo ma racj  
istnienia w sobie samym.

Nast pnie filozof dodaje dwie kolejne przesłanki:

(6) Je li jaka rzecz nie ma adnej racji istnienia, jest niemo liwa.

(7) Ka dy byt, który ma racj istnienia w sobie samym, jest bytem ko-  
niecznym.

Z (5), (6) i (7) otrzymujemy

(8) Albo *ens perfectissimum* jest niemo liwy, albo jest bytem koniecznym.

Ale, co zostało dowiedzione:

(9) *Ens perfectissimum* jest mo liwy

Zatem przez Modus Tollens:

(10) *Ens perfectissimum* jest bytem koniecznym.

Innymi słowy, konieczny Bóg jest mo liwy, co stanowi konkluzj potrzeb-  
do uzupełnienia dowodu ontologicznego.

Przedstawione rozumowanie opiera si na przesłance o przyczynowo ci  
(1), która przez wielu filozofów zostanie zakwestionowana, a nawet odrzu-  
cona.

„Pierwszy etap dowodu, którego celem było ustalenie mo liwo ci *ens  
perfectissimum*, bazuje głównie na założeniu, e jedynym sposobem w jaki  
dana rzecz byłaby niemo liwa jest wł czenie do jej cech istotowych zarówno  
pewnej własno ci, jak jej negacji. Jednak, gdyby Leibniz poł czył (6) z (2),  
dostrzegłby jeszcze jeden sposób, w który przynajmniej da si pomy le , i  
pewien byt byłby niemo liwy - taki mianowicie, z którego istoty nie wynika  
istnienie, ale który jest pojmovalny sam przez si . Dowód Leibniza nie  
pokazuje, e *ens perfectissimum* nie mo e by niemo liwy w ten sposób.  
Zatem, je li spróbowaliby my uzupełni rozumowanie pokazuj c, e *ens*

*perfectissimum* musiałby by niemo liwy w ten sposób, je li nie byłby bytem koniecznym, sprowokowałyby my podejrzenie, e *ens perfectissimum* naprawdę mo e by niemo liwy.

Pierwsza wersja drugiego etapu dowodu mo liwo ci nara ona jest na zarzut, i t sam drog mo na dowie mo liwo ci, a st d tak e istnienia, niesko czenie wielu niedoskonałych bytów koniecznych. By mo e Leibniz my lał o doskonało ciach jako o 'rekwizytach' wszystkich rzeczy mo liwych w taki sposób, e mógłby odpowiedzie , i ka dy mo liwy byt, który byłby w jakikolwiek sposób niedoskonały, musiałby (i) mie ograniczony stopie jednej z doskonało ci oraz (ii) mie sw przyczyn w bycie, który ma t doskonało w stopniu nieograniczonym. Skoro bowiem nieograniczone jest w porz dku natury wcze niejsze ni ograniczone, to ograniczony stopie doskonało ci musi by pojmowalny przez jej stopie nieograniczony, a zwi - zek przyczynowy jest paralelny z poj ciowym. Mo emy doda , (iii) e byt, który ma przyczyn w innym bycie, nie jest konieczny, bowiem jego istnienie nie wypływa z jego własnej natury, nie jest zatem konieczny sam w sobie. Wynika st d, i konieczne istnienie jest niezgodne z jak kolwiek niedoskonało ci , wobec czego jedynie byt absolutnie doskonały, który posiada wszystkie doskonało ci, mo e by bytem koniecznym.

Obrona ta napotyka jednak e na t sam trudno , co wersja dowodu oparta na (6) i (1), gdy podwa a zało enie, e rzecz niemo liwa musi zawiera wyra n sprzeczno mi dzy swymi własno ciami. Albowiem obrona opiera si na (i) oraz (ii) jako warunkach koniecznych rzeczy niedoskonałych, by pokaza , e niedoskonały byt konieczny jest niemo liwy, nie pokazuj c jednocze nie, e niedoskonały byt konieczny, jako byt niedoskonały nie uprzyczynowany przez inny byt, musi zawiera wyra n sprzeczno w ród swych własno ci"<sup>49</sup>.

\*

Na tym ko czymy omawianie Leibnizja skich dowodów istnienia Boga, z nadziej , e udało si nam uchwyci sedno ka dego z nich, a zarazem nawietli trudno ci zwi zane z poszczególnymi argumentacjami.

Obecnie, w głównej mierze dzi ki krytyce Kanta, mo e si wydawa , e trud, którego podj ł si niegdy Leibniz, był z góry skazany na pora k , gdy istnienie Boga jest kwesti wiary, nie wiedzy. Wszak Bóg wprawdzie dał człowiekowi rozum ale zarazem zakazał je z drzewa Wiadomo ci Dobrego i Złego. I chocia siedemnastowieczni racjonali ci, wzorem pierwszych rodziców, pragn li si gn (sk din d w dobrej wierze) po ów zakazany owoc, to nie wydaje si , aby Bóg zmienił zdanie i swój zakaz cofn ł. Z drugiej strony urokowi dowodu ontologicznego nie oparł si przecie , jak wiadomo, Hegel, a Ko ciół katolicki, za w. Tomaszem, nie podaje w w tpliwo ani potrzeby, ani mo liwo ci poznania Stwórcy za po rednictwem „naturalnego wiatła



rozumu ludzkiego”<sup>50</sup>. W tym miejscu warto też zaznaczyć, iż - POMIMO krytyki Kanta - również we współczesnej myśli filozoficznej ciągle obecna jest pewna fascynacja możliwością skonstruowania dowodu istnienia Boga. Norman Malcolm, na przykład, analizując argumenty ontologiczne Anzelm’a, odrzuca doktrynę istnienia jako doskonałość, ale broni tezy, iż doskonałość jest istnieniem logicznie koniecznym<sup>51</sup>, co prowadzi go do stwierdzenia, że „Dowód Anzelmowy jest [...] dowodem istnienia Boga”<sup>52</sup>. Z kolei William L. Rowe podejmuje się obrony dowodu kosmologicznego wykazując, że u podstaw zarzutów przeciw niemu wysuwanych „leży jakiś błąd filozoficzny”<sup>53</sup>. Powyższe przykłady wiadczy niewątpliwie o odwiecznej potrzebie poznania i zrozumienia sensu ludzkiego istnienia, która nie dotyczy chyba tylko (niektórych - przyp. red.) ateistów i tych nielicznych szczepionków, którym, jak Mojżeszowi, Bóg ukazał się bezpośrednio. Pierwszym taką wiedzę jest niepotrzebna, drudzy już ją posiadli.

### Summary

In the essay *Arguments for the Existence of God in the Writings of G.W. Leibniz* I was trying to: (1) classify the above mentioned arguments; (2) characterize each of them in detail; (3) and throw light on problems connected with particular argumentations. As it is well known, Leibniz is the author of four kinds of reasoning concerning the existence of God, among which the ontological argument seems to be most important. The central idea of this work was to prove that: first, Leibniz was a theist who accepted the text of Revelation and perceived the world in view of it; second, that the concept of God takes a pivotal position in the Leibnizian metaphysics, as God is the source and the final purpose of everything.

### Przypisy:

<sup>1</sup> *Księga Wyjścia*, 3, s. 13-15.

<sup>2</sup> E. Gilson: *Bóg i filozofia*. Warszawa 1961, s. 46-47.

<sup>3</sup> Tamże, s. 97.

Por. J. Perzanowski: *Teofilozofia Leibniza*, w: G. W. Leibniz: *Pisma z teologii mistycznej*. Kraków 1994, s. 244.

<sup>5</sup> Tamże, s. 244-245.

<sup>6</sup> Por. Tamże, s. 248. Ograniczenie się do Księgi Natury prowadzi zwykle do deizmu, panteizmu, bądź ateizmu. Deizm uznaje Boga-Stwórcę, ale odrzuca wiarę w kierowanie przez Boga losami świata, wiarę w cuda i Objawienie, nie pozwala także na rozważania o Bogu; panteizm odrzuca istnienie Boga osobowego, utożsamiając Go z przyrodą lub głosząc, iż istnieje On w przyrodzie immanentnie. Panteizm w ujęciu Spinozy czasami utożsamiany jest z ateizmem w tym znaczeniu, że Spinoza odrzuca wszelkie idee Boga osobowego i żywego, pojmując Go jako anonimowe, powszechnie konieczne, kierujące wszystkim, co istnieje. Ateizm neguje zatem każde przedstawienie Boga osobowego i żywego i w takim

znaczeniu jest nim zarówno deizm jak i panteizm - interpretacja ta jest jednak słuszna w zasadzie tylko dla XVII wieku, bowiem w okresie pó niejszym, a tak e obecnie, termin „ateizm” u ywany jest w szerszym znaczeniu: oznacza doktryn lub pogl d zaprzeczaj cy istnieniu Boga w jakiegokolwiek postaci.

Tak w skrócie przedstawiaj si stanowiska bior ce sobie za punkt wyj cia wył cznie pierwsze z wyró nionych tu ródeł poznania Boga, czyli wiat. Przeciwniegi biegun stanowi ró ne odmiany fundamentalizmu religijnego, który, opieraj c si wył cznie na Objawieniu, najcz ciej idzie w parze z irracjonalizmem filozoficznym. Oparcie si na obu ródlach prowadzi natomiast do teizmu, który, w zale no ci od tego, czy akcent przesuni ty jest na Ksi g Natury, czy te na Ksi gi wi te, przybiera posta teizmu filozoficznego lub religijnego. Najogólniej rzecz bior c teizm uznaje istnienie stoj cego poza i ponad przyrod osobowego Boga-Stwórcy, uwa a, e mo liwe jest ustalenie Jego natury i przepisuje Mu okre lone cechy.

<sup>7</sup> G. W. Leibniz: *Najdoskonalszy byt istnieje (List do Benedykta Spinozy, listopad 1676)*, w: *Pisma Z teologii mistycznej*, op. cit., s. 42.

<sup>8</sup> R. M. Adams: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press 1994, s. 113-114 [tłum. aut.].

<sup>9</sup> G. W. Leibniz: *Rozprawa metafizyczna I*, w: *Główne pisma metafizyczne*. Toru 1995, s. 13.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> W tym miejscu warto si zatrzyma cho na chwil nad wielce intryguj cym problemem, który, jak si zdaje, mógłby sta si tematem osobnych poszukiwa . Mo na by go roboczo sformułowa tak: „Bóg Leibniza, a prawdy wieczne” lub „Bóg Leibniza, a konieczno logiczna”. Jest to kwestia bardzo ch tnie poruszana przez zwolenników legendy dwóch leibnizja skich ontologii. ródo problemu staje si wyra nie widoczne, je li porównamy relacj Bóg - prawa logiki u Leibniza i Kartezjusza. W obu przypadkach Bóg nie zmienia praw logiki, z tym, e u Kartezjusza nie robi tego, bo nie chce z uwagi na sw doskonało , u Leibniza natomiast Bóg nie mo e ich zmieni , gdy ich nie stworzył, Jego wola jest niejako podporz dkowana umysłowi, czyli wła nie prawom logiki i matematyki. Fakt ten stał si przyczyn rozmaitych spekulacji, pocz wszy od tych, które kwestionuj leibnizja skie przekonanie o Bo ej wszechmocy, a sko czywszy na tych, które nazywaj filozofa krypto -ateist , a Boga - wymysłem sztucznym i zb dnym dla całego panlogicznego i skrajnie deterministycznego systemu. (Por. np. W. Tarkiewicz: *Historia filozofii*, t. II. Warszawa 1958, s. 112).

<sup>12</sup> G. W. Leibniz: *Monadologia* 0-41, przekład i Wst p H. Elzenberga. Toru 1991, s. 56.

<sup>13</sup> G. W. Leibniz: *Definicje*, w: S. Cichowicz: *Filozof i istnienie*. Warszawa 1970, Dodatek, s. 254.

<sup>14</sup> Por. S. Cichowicz: *Filozof i istnienie*, op. cit., s. 159-160.

<sup>15</sup> Por. Tam e, s. 160.

<sup>16</sup> W oryginalne: *éminentment*; jest to przekład łaci skiego *eminenter*, terminu scholastycznego, definiowanego przez Gocleniusa w *Lexicon Philosophicum* nast puj co: „eminentnie to tyle co ponad wszelk miar , ponad wszelki stopie (...), eminencja oznacza w przeno ni doskonało ” (R. Goclenius: *Lexicon Philosophicum*. Frankfurt 1513, odb. repr. Hildesheim, G. Olms, 1964). Kartezjusz termin „eminentnie” przeciwstawiał terminom „obiektywnie” i „formalnie”, mówi c w III IV definicji *Drugiej odpowiedzi na zarzuty*, e co istnieje obiektywnie, gdy ujmujemy to jako przedstawiony przez jego ide , istnieje formalnie, gdy jest w sobie wła nie takie, jakim ujmujemy to w jego idei, istnieje eminentnie,

gdy nie jest w sobie takie, jakim ujmujemy to w jego idei, ale jednak takie, e mogłoby to w niej zast pi . Wydaje si , e Leibniz ł czy znaczenie scholastyczne z kartezja skim i dla niego A istnieje eminentnie w B wówczas, gdy A nie jest zawarte w B efektywnie, ale B ma jak moc lub wła ciwo , dzi ki której A mo e powsta . (Por.: S. Cichowicz, w: G. W. Leibniz *Główne pisma metafizyczne*, op. cit, przypis 54 do *Rozprawy metafizycznej*, s. 74).

<sup>17</sup> G. W. Leibniz: *Zasady natury i łaski*, § 9 - § 10, w: *Główne pisma metafizyczne*, op. cit., s. 104.

<sup>18</sup> Klasyfikacj dowodów podaj za: I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, A 591, B 619.

<sup>19</sup> Por. G. W. Leibniz: *O ostatecznym ródlle rzeczy*, w: *Główne pisma metafizyczne*, op. cit, s. 88-89.

<sup>20</sup> G. W. Leibniz: *O tym, e wyja nienia zjawisk cielesnych nie mo na poda bez zasady bezcielesnej, czyli Boga*, w: *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit., s. 128-129.

<sup>21</sup> G.W. Leibniz: *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit, s. 130-134.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Por. H. Elzenberg: *Wst p do „Monadologii”*, op. cit, s. 37-38.

<sup>24</sup> G. W. Leibniz: *Nowe rozwa ania dotycz ce rozumu ludzkiego*. Warszawa 1955, s. 278-279.

<sup>25</sup> Por. K. Krauze-Błachowicz: *Leibniz. Wczesne poj cie substancji*. Białystok 1992.

<sup>26</sup> Por. J. Perzanowski: *Teofilozofia Leibniza*, op. cit., s. 270.

<sup>27</sup> G. W. Leibniz: *Monadologia*, 31-40, op. cit., s. 54-56.

<sup>28</sup> Por. J. Perzanowski *Teofilozofia. Leibniza*, op. cit., s.270.

<sup>29</sup> Por. M. Gordon: *Leibniz*. Warszawa 1974, s. 129.

<sup>30</sup> G. W. Leibniz: *O ostatecznym ródlle rzeczy*, op. cit., s. 88-89.

<sup>31</sup> Por. przyp. 11.

<sup>32</sup> G. W. Leibniz: *Monadologia*, 46, op. cit, s. 57.

<sup>33</sup> G. W. Leibniz: *Uwagi o ksi dze p. Kinga*, cyt. za: S. Cichowicz: *Filozofii istnienie*, op. cit, s. 126.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>35</sup> R. M. Adams: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press, New York-Oxford 1994. s. 135 (tłum. aut).

<sup>36</sup> Zob. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*, Medytacja III.

<sup>37</sup> G. W. Leibniz: *Ogólne uwagi do 'Zasad filozofii' Kartezjusza*, Ad 14, w: *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit, s. 70.

<sup>38</sup> G. W. Leibniz: *List do Hermanna Conrigo*, w: *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit, s. 68.

<sup>39</sup> G. W. Leibniz: *Nowe rozwa ania dotycz ce rozumu ludzkiego*, op. cit., s. 274.

<sup>40</sup> G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, op. cit., s. 136-137. Wszystkie wypowiedzi Leibniza pochodz ce z ww. pracy Adamsa zostały przeło one na j zyk polski w oparciu o tłumaczenie angielskie.

<sup>41</sup> Por. R. M. Adams: *Leibniz. Determinist...*, op. cit., s. 137.

<sup>42</sup> G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams: *Leibniz...*, op. cit, s. 138.

<sup>43</sup> Szczegółow analiz dowodu zajmuje si R. M. Adams w pracy wy ej cytowanej, s. 143-147.

<sup>44</sup> G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams: *Leibniz...*, op. cit, s. 138.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 313.

Rekwizytem obiektu jest to, bez czego nie mo e on istnie . Racj istnienia obiektu jest zespół jego rekwizytów.

<sup>47</sup> G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams: *Leibniz...*, op. cit., s. 151.

<sup>48</sup> G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams, op. cit., s. 152.

<sup>49</sup> Tam e, s. 154-156 (fragmenty).

<sup>50</sup> W najnowszym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Kościół naucza, że jedynego i prawdziwego Boga, naszego Stwórcę i Pana, można poznać przez po rozumienie Jego dzieł, za pomocą naturalnego światła rozumu” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994, p. 47, s. 25).

<sup>51</sup> Por. N. Malcolm: *Argumenty ontologiczne Anzelmą*, w: *Filozofia religii*. Warszawa 1997, s.106.

<sup>52</sup> Tam e, s.110.

<sup>53</sup> W. L. Rowe: *Dwie krytyki dowodu kosmologicznego*, w: *Filozofia religii*, op. cit., s.144.