

WOJCIECH KOZYRA\*

## KANT I LEIBNIZ O FATALIZMIE I ŚLEPEJ KONIECZNOŚCI

Słowa kluczowe: Kant, Leibniz, fatalizm, ślepa konieczność, wolność, determinizm, fatum

Keywords: Kant, Leibniz, fatalism, blind necessity, freedom, determinism, fatum

Pojęciu fatalizmu na ogół nie poświęca się dużo szczególnej uwagi w badaniach nad Kantem. I nie jest to wcale stan rzeczy, który powinien ulec zasadniczej zmianie. W związku z tym celem moich wywodów nie będzie wykazanie tego, że fatalizm został niesłusznie zlekceważony przez badaczy spuścizny Kantowskiej. Chodzi mi jednak o fatalizm jako taki. Bowiern już dokładne naświetlenie relacji między fatalizmem, koniecznością i wolnością u Kanta nie jest, by użyć Kartezjańskiego języka, jedynie „negacją”, czyli czymś, czego brak jest nieistotny, ale „prywacją”, czyli czymś, czego

---

\* Wojciech Kozyra – student III roku studiów doktoranckich na Wydziale Filozofii UW (Zakład Historii Filozofii Nowożytnej). Obszar zainteresowań filozoficznych: etyka Immanuela Kanta (temat rozprawy doktorskiej) i Benedykta Spinozy, analityczna filozofia działania, filozofia wolności, filozofia żydowska.

Address for correspondence: University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, Poland. Email: wojciechkozyra01@gmail.com.

nie ma, a być powinno<sup>1</sup>. Nie ukrywam zatem, że mój wywód o fatalizmie u Kanta ma na celu przede wszystkim naświetlenie jego pojęcia wolności. A konkretnie, pewnego aspektu tego pojęcia, który nie cieszy się specjalnym uznaniem. Liczę, że dotarcie do niego od strony fatalizmu przyniesie ciekawe skutki poznawcze. U Leibniza – drugiego bohatera tej pracy – sprawa wygląda podobnie. Bowiem u hanowerskiego filozofa fatalizm również stanowi dobry „punkt obserwacyjny” dla zrozumienia specyfiki jego pojęcia wolności, które, tak jak eleuteriologia Kanta, jest, jak pokazuję, osobliwe i mało intuicyjne. W pierwszej części pracy omówię problem fatalizmu i ślepej konieczności u Kanta. W drugiej u Leibniza. W toku wywodu będę też porównywać ze sobą idee obu filozofów.

## Kant

Pozwolę sobie rozpocząć od kilku słownikowych określeń Kantowskiego pojęcia fatalizmu. Z podstawowego źródła wiedzy o Kantowskiej terminologii, jakim jest słownik sporządzony przez Geoga Samuela Alberta Mellina, dowiadujemy się kilku ogólnych rzeczy na temat Kantowskiego fatalizmu. Czytamy, że jest twierdzeniem o istnieniu „ślepej konieczności” w naturze,

---

<sup>1</sup> Na przykład we wpływowej pracy Henry’ego Allisona pt. *Kant’s Theory of Freedom*, gdzie raczej należałoby się go spodziewać, pojęcie fatalizmu występuje tylko raz (Allison, 1990). Jedynym znanym mi przykładem pracy poświęconej bezpośrednio fatalizmowi u Kanta jest artykuł Geoga von Wallwitza „Kant über Fatalismus und Spontaneität”. Jeśli chodzi o kwestię wolności u Kanta, to argument, który tu prezentuję, w najważniejszym punkcie zgadza się z wywodem Wallwitza. Głosi on mianowicie, że dla Kanta nie mogą istnieć działania, które są wolne i jednocześnie sprzeczne z prawem moralnym. Jednak Wallwitz pisze: „[...] Kant eher eine begrenzte Form des *Fatalismus* akzeptieren wollte, als die Verbindung zwischen Vernunft und Freiheit periszugeben [podkr. – W.K.]” (Wallwitz, 2003, s. 208). I tu jego interpretacja napotyka na przeszkodę. Wallwitz bierze zaprzeczenie możliwości wolnego, a zatem imputowalnego oraz niemoralnego działania za wariant fatalizmu (Wallwitz, 2003, s. 226). I sądzi, że o ile Kant podziela ten pogląd, o tyle akceptuje „begrenzte Form des *Fatalismus*”. Nie jest to miejsce na to, żeby wdawać się w szczegółową polemikę z artykułem Wallwitza. Wystarczy powiedzieć, że Kant nie scharakteryzowałby w ten sposób swojej koncepcji. Bowiem jedną z charakterystyk fatalizmu – kluczową z punktu widzenia tego artykułu – jest dla niego *negacja* wolności, a ponieważ Kant argumentuje na rzecz *istnienia* wolności (choć, jak słusznie zauważa Wallwitz, takiej, która wyklucza możliwość zachodzenia działań wolnych i niemoralnych), to tym samym odrzuca fatalizm.

że stara się „wyjaśnić wszystko według (*aus*) przyczyn naturalnych” i bierze „zjawiska za rzeczy same w sobie” (Mellin, 1790, s. 547 i n.)<sup>2</sup>. Inny słownik kantowski, stworzony przez Carla Christiana Erharda Schmida, współczesnego Kantowi myśliciela i zwolennika jego filozofii, wiąże zaś ze sobą, skupiając się na odpowiednich fragmentach *Krytyki władzy sądzienia*, fatalizm z celowością. Całe hasło brzmi „fatalizm celowości” i głosi, że jest to „system, w którym powiązanie celów w świecie jest nieintencjonalne” oraz z góry określone przez naturę koniecznej substancji<sup>3</sup>. Brzmi to oczywiście bardzo spinozjańsko i sam Schmid dodaje w nawiasie „np. jak u Spinozy”. Schmid nie kończy jednak na tym swojego omówienia interesującej nas tu problematyki, bowiem kolejne hasło brzmi „fatum”, które, według autora, jest równoznaczne ze „ślepą koniecznością”, i dalej pisze, że „fatalizm działań jest [...] konieczną ich zależnością od warunków czasowych” (Schmid, 1795, s. 216). Z kolei współczesny leksykon kantowski pod redakcją m.in. Jürgena Stolzenberga, po ogólnym twierdzeniu, że fatalizm jest „nauką o absolutnej konieczności wszystkich działań” (Sans, 2015, s. 601), traktuje o fatalizmie *teologicznym* jako zaprzeczeniu wolności Boga w dziele stwórczym oraz o fatalizmie *etycznym* jako czyniącym z ludzi marionetki i pozbawiającym sensu pojęcie obowiązku oraz wszelkie uczucia moralne (jak np. uczucie żalu). W *Kant-Lexikon*, tak jak u Schmida, spotykamy się jeszcze z oddzielnym, choć oczywiście ściśle powiązaniem z fatalizmem, hasłem „fatum”, które zostaje utożsamione ze „ślepą, czyli niepojętą dla człowieka koniecznością zdarzeń w świecie” (Sans, 2015, s. 601). Autor hasła wskazuje, że Kant, który przecież w drugiej analogii doświadczenia stwierdza zachodzenie w naturze koniecznych związków przyczynowych, sądzi jednocześnie, że konieczność ta nie może być nazwana fatalną lub „ślepą”, ponieważ człowiek może ją zrozumieć (Sans, 2015, s. 602). W dalszej części będzie mnie zajmować właśnie pojęcie fatalizmu w kontekście („ślepej”) konieczności oraz wolności u Kanta (a później u Leibniza).

Ostatnia odnotowana kwestia z *Kant-Lexikon* jest kluczowa dla celu tego artykułu. W stosownym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* czytamy, że

---

<sup>2</sup> Wszystkie tłumaczenia w tekście głównym pochodzą ode mnie.

<sup>3</sup> Ten aspekt fatalizmu u Kanta podkreśla również Rudolf Eisler w swoim leksykonie kantowskim, opublikowanym po raz pierwszy w 1930 r. (zob. Eisler, 1971, s. 152 i n.).

wszystko, co się dzieje, jest hipotetycznie konieczne; jest to zasada, która zmianę w świecie poddaje pewnemu prawu, tj. prawidłu koniecznego istnienia, bez którego nie istniałaby wcale nawet przyroda. Dlatego to zdanie – kontynuuje Kant – „Nic nie dzieje się przez ślepy przypadek” [...] jest apriorycznym prawem przyrody, a tak samo żadna konieczność w przyrodzie nie jest koniecznością ślepą, lecz jest uwarunkowana, a więc zrozumiała (*non datur fatum*).

(Kant, 1957, s. 406; zob. też tamże, s. 286)

Zatem dla Kanta bez określonej struktury nomologicznej „nie istniałaby przyroda”, przyroda jest bowiem zbiorem koniecznościowych związków przyczynowych między przedmiotami możliwego doświadczenia. Nie jest to konieczność „ślepa”, lub fatalna (lub „absolutna”; por. AA, XVIII, s. 409<sup>4</sup>), ponieważ jest co do zasady pojmwalna przez ludzki umysł. Konieczność jako taka pozostaje tu jednak niewzruszona, gdyż już w samym pojęciu przy- czyny Kant dopatruje się istnienia konieczności i twierdzi, że jeżeli związki kauzalne pomiędzy rzeczami (zjawiskami) w ogóle zachodzą, to zachodzą one z konieczności (por. Kant, 1957, s. 278–292). Oczywiście z konieczności „transcendentalnej”, czy, jak pisze Kant, konieczności „hipotetycznej” (o tym z dzisiejszego punktu widzenia osobliwym pojęciu opowiem później). Wobec tego należy zastrzec, że myląca może być teza, iż Kantowski fatalizm jest tożsamy z „całkowitym fizycznym determinizmem”, jak twierdzi *en passant* Marcus Willaschek (Willaschek, 1992, s. 98), skądinąd jeden z redaktorów *Kant-Lexikon*. By dodatkowo wesprzeć ten pogląd, trzeba powołać się na fragment drugiej *Krytyki*, gdzie Kant twierdzi *explicite*, że nawet gdyby wszystkie ludzkie działania można było bezbłędnie przewidzieć, to i tak nie rugowałyby to możliwości wolności (Kant, 2015, s. 105). Stąd też fatalizm, który oznacza dla Kanta negację wolności (o czym zaraz), nie może być tożsamy z koniecznym, nomologicznym charakterem zjawisk, w tym ludzkich działań jako zjawisk zachodzących w czasie i przestrzeni. Oczywiście należy oddać, że Willaschek ma rację, kiedy mówiąc o „całkowitym” (*durchgängige*) fizycznym determinizmie, ma na myśli determinizm wykluczający wolność jakkolwiek rozumianą. Istotną rzeczą jest jednak zwrócenie uwagi

<sup>4</sup> W odniesieniach do *Akademie-Ausgabe* (czyli dzieł Kanta wydanych przez Akademię Berlińską, dalej: AA) zawieram numer tomu oraz stronę. Korzystam ze zdigitalizowanego wydania *Akademie-Ausgabe* znanego jako *Das Bonner Kant-Korpus* (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>; 25.02.2020).

na to, że fatalizm, jako negacja wolności, nie może być dla Kanta tożsamy z całkowitym zdeterminowaniem natury, w tym też człowieka jako zjawiska, ponieważ wyraźnie twierdzi on, że tego rodzaju determinizm jest do pogodzenia z wolnością. Inaczej bowiem filozoficzne stawki rozkładałyby się nie między fatalizmem i wolnością, a między fatalizmem i przyrodą, tak jak rozumie ją Kant. A wtedy zakwestionowanie fatalizmu odbyłoby się kosztem nomologicznego i neceserystycznego pojęcia przyrody, przeciwko czemu Kant wyraźnie oponuje. Co więcej, sama wolność *jest* dla Kanta częścią przyrody, choć nie zmysłowej, tylko nadzmysłowej (jako przyczynowość inteligibilna), podczas gdy ogólna charakterystyka przyrody (tak zmysłowej, jak i nadzmysłowej) to „istnienie rzeczy pod rządem praw” (Kant, 2015, s. 57 i n.). Zatem Kanta rozumienie przyrody, zarówno empirycznej, jak i moralnej (bo dla Kanta „przyroda nadzmysłowa” to sfera relacji człowieka do *prawa* moralnego) jest na wskroś nomologiczne<sup>5</sup>. Że zaś fatalizm jest dla niego negacją wolności, widać najwyraźniej na przykładzie *Reflexion 8100*, która głosi: „Determinizm jest albo wolnością, albo fatalizmem. Wolność sprzeciwia się zarówno fatalizmowi, jak i nieokreśloności”<sup>6</sup>. Zatem wolność jest u Kanta przeciwstawiona nie tylko fatalizmowi, ale również temu, co Leibniz nazywa „obojętną równowagą”, czyli niezeterminowaniu. W swoich wykładach Kant zwraca uwagę na to, że istotna różnica dla teorii wolności nie zachodzi między determinizmem i indeterminizmem, a między autonomią (determinizmem moralnym) i determinizmem przyrodniczym (zachodzącym w świecie zjawisk), który Kant nazywa „pre-determinizmem” (AA 27.2/1, s. 502 i n.). I gdyby rzeczywiście było tak, że istniałby *tylko* pre-determinizm, czyli gdyby czas i przestrzeń były określeniami rzeczy samych w sobie, to „wolności nie [dałoby] się uratować” (Kant, 1957, s. 280)

<sup>5</sup> Dlatego też problem podniesiony przez Friedricha Flatta w liście do Kanta z 1793 r. *nie* jest problemem dla autora *Krytyk*. Wątpliwość Flatta jest następująca: „Die Hauptschwierigkeit, die ich bey dieser Frage [chodzi o kwestię wolności] finde, und die ich durch alle bisher gemachten Versuche noch nicht zu lösen wusste, ist diese: Ist das Merckmahl der Nothwendigkeit ein wesentliches Merckmahl des Gattungsbegriffs von Ursache, und folglich auch in dem Begriff von einer freyen Ursache enthalten; so scheint die absolute Freyheit, nicht blos etwas unbegreifliches, sondern etwas Widersprechendes zu seyn. Schneide ich aber das Merckmahl der Nothwendigkeit von dem Gattungsbegriff von Ursache weg, um die Freyheit zu retten; so bleibt mir nichts positives dabey zu denken übrig [...]” (AA XI: 462).

<sup>6</sup> „Der determinismus ist entweder der der Freyheit oder des Fatalismus. Die Freyheit ist dem Ungefähr und dem fatalism entgegengesetzt” (AA XIX: 642).

i zapanowałby fatalizm, tj. istniałaby *wyłącznie* deterministyczna natura zmysłowa. Niekoniecznie jednak, zauważmy, wiązałoby się to istnieniem ślepej konieczności w świecie, ponieważ świat fatalny w *tych* sensie mógłby być cały czas zrozumiały dla człowieka w kategoriach naukowych, a więc na gruncie Kantowskiego rozumienia „ślepej” konieczności nie byłaby ona ślepa. Byłaby ona fatalna tylko dlatego, że byłaby *jedyną* koniecznością istniejącą w świecie. Świat Kanta jednak nie jest fatalistyczny, ponieważ istnieje w nim wolność, chociaż jest ona rozumiana jako *rodzaj* determinacji, czy też, jak często pisze sam Kant i jak już wcześniej zaznaczyłem, rodzaj przyczynowości (*art von Kausalität*; Kant, 1957, s. 275 i n.), co następujący fragment z *Uzasadnienia metafizyki moralności* czyni jasnym:

Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli [polegającą na działaniu – M.W.] według praw przyrody nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła nie podlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw [moralnych].

(Kant, 2017, s. 62)

Że z kolei wolności nie należy rozumieć jako „obojętnej równowagi” (*libertas indiffrentiae*), którą Kant redefiniuje przy użyciu kategorii moralnych (tj. jako zdolność do działania zgodnie z prawem moralnym bądź nie; Kant, 2006, s. 35) – o tym przekonuje nas również, a raczej przede wszystkim, znany cytat z *Metafizyki moralności*, w którym Kant eliminuje z pojęcia wolności zdolność do czynienia zła (Kant, 2006, s. 36).

Zgodnie z powyższym proponuję następujący porządek: „ślepa konieczność” u Kanta należy rozumieć jako niepojmowalność świata (bądź konieczność pozbawioną praw z punktu widzenia człowieka), a „fatalizm” jako jedynie *formalną* negację wolności. „Formalną” w tym sensie, że niepozwalającą na czynienie żadnych założeń co do natury wolności, które skądinąd jesteśmy skłonni czynić w świetle naszego dzisiejszego rozumienia pojęcia fatalizmu. Gwoli historycznego wyjaśnienia warto zaznaczyć, że w popularnym wśród filozofów oświecenia rytuale odżegnywania się od fatalizmu, należy bez wątpienia dopatrywać się bardziej aktu politycznego niż czysto filozoficznego (wystarczy wspomnieć, że w 1723 r. leibnizjanista Christian Wolff został oskarżony o głoszenie fatalizmu i w konsekwencji wygnany z Prus). W tym kontekście należy czytać zapewnienie Kanta

z Przedmowy do drugiego wydania pierwszej *Krytyki*, gdzie ogłasza on, że jego filozofia ma na celu „podcięcie samych korzeni” fatalizmu (Kant, 1957, s. 46). Jest to ze strony Kanta wyraźna deklaracja braku wywrotowych, spinozjańskich sympatii. Nie można się jednak dziwić temu, że jej adresaci, tak jak adresaci analogicznych zapewnień Leibniza i Wolffa, nie byli usatysfakcjonowani. Bowiem, jak zaznaczyłem, Kantowska negacja fatalizmu jest w zasadzie formalnym gestem i nie gwarantuje tego, że to, co się wydarza, wcale nie musi się wydarzać (co dla Kanta znosiłoby samo pojęcie przyrody), a co właśnie stanowiło jądro problemu dla takich polemistów królewieckiego filozofa, jak Karl Leonard Reinhold<sup>7</sup>, Friedrich Jacobi, Heinrich Jung-Stilling czy Friedrich Flatt. Jak twierdzi sam Kant w cytowanym przez mnie powyżej fragmencie, jedynym „hipotetycznie” możliwym światem jest świat aktualny jako zbiór przyczyn i koniecznych związków między nimi wyznaczanych przez prawa<sup>8</sup>.

## Leibniz

Zwróćmy się teraz ku kwestii samej „hipotetyczności” konieczności, a zatem ku filozofii Leibniza. Nam dzisiaj łatwo o pomyłkę w interpretacji tego, co Leibniz rozumie przez „hipotetyczną” konieczność. Bowiem konieczność, o której mowa, jest w istocie *metafizyczną* koniecznością<sup>9</sup> (por. Frankel, 1984,

---

<sup>7</sup> Reinhold przeciwstawił intelektualistycznej koncepcji wolności Kanta z *Metafizyki moralności* pogląd woluntarystyczny (zob. Allison, 1990, s. 133 i nn.). Z kolei po stronie Kanta stanął Salomon Majmon. W liście do Kanta z 1792 r. pisze: „Teraz, kiedy przeczytałem drugą część jego [tj. Reinholda] *Listów*, widzę, że jego koncepcja wolnej woli prowadzi do całkowicie niewyjaśnialnego indeterminizmu” (Kant, 2018, s. 453).

<sup>8</sup> Wprawdzie Kant głosi zasadę „powiniennem, a więc mogę”, ale, po pierwsze, zwolennicy libertarianistycznej interpretacji tej zasady zdają się nie zauważać, że nawet jeśli gwarantuje ona realną możliwość alternatywnych biegów rzeczy, to gwarancja ta ma miejsce tylko i wyłącznie w przypadku niedokonanych działań moralnie koniecznych, a po drugie, i ważniejsze, możliwość, o jaką tu chodzi, jest możliwością według prawa moralnego, a nie fizyczną możliwością niewydarzenia się danej zaszłości (danego zjawiska), co na gruncie Kanta znosiłoby samo pojęcie przyrody. A przynajmniej tak argumentowałem w: Kozyra, 2018b.

<sup>9</sup> Oczywiście Leibniz temu przeczy, łącząc raczej metafizyczną konieczność z koniecznością logiczną. To jednak prowadzi do dziwnej konkluzji, że to, co dziś bez mrugnienia okiem nazywamy „metafizyką” Leibniza, staje się zaledwie jego „hipotezą”.

s. 48), tj. jest koniecznością, którą stwierdzamy po poczynieniu określonych metafizycznych ustaleń, podczas gdy to, co Leibniz nazywa „absolutną koniecznością” jest koniecznością według zasady sprzeczności, czyli logiczną koniecznością<sup>10</sup>. I tak na przykład, mimo że można sobie na gruncie Leibniza niesprzecznie pomyśleć Boga stwarzającego inny świat niż rzeczywisty, to jednak przy założeniu (tj. na gruncie „hipotezy”), że Bóg 1) istnieje i 2) jest dobry (por. Leibniz, 2001, s. 149), *nie* można pomyśleć sobie, że Bóg ten, będąc tym kim jest, stwarza inny świat niż faktycznie stworzył. Jednak, zwróćmy uwagę, „założenie” to jest w istocie *metafizyczną* tezą właściwą filozofii Leibniza. Według niego, o ile Bóg istnieje i jest dobry, a istnieje i jest dobry, o tyle aktualny świat jest metafizycznie *jedynym* możliwym światem, choć pozostaje oczywiście prawdą, że można sobie niesprzecznie pomyśleć inny świat niż aktualny. Można to jednak zrobić jedynie obierając, według Leibniza, fałszywą perspektywę. Mianowicie taką, z której Leibnizjańska metafizyka jest błędna. Bo tylko przy tym, fałszywym na gruncie Leibniza założeniu, np. na gruncie Kartezjańskiej koncepcji arbitralnej woli boskiej, można pomyśleć sobie, że alternatywne Boskie kreacje były rzeczywiście (czyli „hipotetycznie”) możliwe. Ponieważ jednak Leibniz twierdzi, że prawdą jest, iż Bóg istnieje i mocą swojej natury wybiera to, co najlepsze, to wszystkie logicznie możliwe światy są metafizycznie („hipotetycznie”) niemożliwe. Czytamy w *Teodycei*:

Rzekome fatum, które zmusza nawet Boga, to nic innego jak własna Boża natura, własny Boży rozum, który dostarcza reguł Bożej mądrości i Bożej dobroci, to szczęśliwa konieczność, bez której Bóg nie byłby ani dobry, ani mądry (Leibniz, 2001, s. 299, por. też tamże, s. 478) [Jak jeszcze zaznaczę poniżej: „szczęśliwość” konieczności nie polega tu na jej osłabieniu, a jedynie na tym, że jej zasadą jest dobry i mądry Stwórca].

Warto zauważyć, że w swojej filozofii moralnej Kant podobnie używa pojęcia „hipotetyczności” w „imperatywie hipotetycznym”, który przedkłada do wykonania dane działania tylko o tyle, o ile określone są już uprzednio pewne pragnienia, tj. imperatyw taki obowiązuje tylko przy pewnych założeniach czy przy pewnej „hipotezie”. W przeciwieństwie do imperatywu

---

<sup>10</sup> Por. Leibniz, 1969b, s. 111 i nn. Gwoli symetrii można też powiedzieć, że konieczność hipotetyczna jest dla Leibniza koniecznością według zasady racji dostatecznej (drugiej, po zasadzie sprzeczności, „wielkiej zasadzie naszego rozumowania”), o ile racja ta wyznacza pozytywną treść jęgo metafizyki (por. Leibniz, 1969a, s. 303 i nn.).



kategorycznego, który nakazuje „absolutnie”, czyli niezależnie od osobistych pragnień danego człowieka. Kant używa pojęcia „hipotetyczności” nie tylko na gruncie filozofii praktycznej, ale również na gruncie filozofii teoretycznej, mówi przecież, że „wszystko, co się dzieje, jest hipotetycznie konieczne”. To zaś znaczy, że wszystko, co się dzieje, jest *po prostu* konieczne, z tym że dla Kanta ową „hipotezę” nie jest Leibnizjańska metafizyka stworzenia czy tegoż koncepcja analityczności substancji, ale natura przyczynowości wpisana niejako w podmiot transcendentálny.

Wracając do autora *Teodycei*, należy odnotować jeszcze następującą wątpliwość co do podziału na konieczność logiczną i hipotetyczną. Jak pisze Leopold Hess we wstępie do *Uwag krytycznych o Spinozie* Leibniza,

konieczne hipotetycznie [...] jest to, co konieczne przy pewnym określonym założeniu. Innymi słowy, konieczność hipotetyczna jest koniecznością wynikania określonego wniosku z danej przesłanki (bądź określonego skutku z danej przyczyny [...]). *Ponieważ jednak przesłanka (przyczyna) jest sama w sobie przygodna, wniosek (skutek) również pozostaje przygodny.*

(Hess, 2011, s. 60; podkr. – W.K.; por. też Leibniz, 1969, s. 111 i nn.).

Następnie Hess twierdzi, że takim „założeniem” u Leibniza jest to, iż Bóg nadał istnienie światu aktualnemu i zgodnie z tym założeniem wszystkie zdarzenia w tym świecie są konieczne. Co jednak, wobec faktu, że „mógłby istnieć inny świat możliwy”, wcale nie wyklucza ich przygodności (Hess, 2011, s. 60). Mam następujący problem z tą interpretacją: „Przesłanki”, czy też „hipotezy” składające się na metafizykę Leibniza nie są w żadnym wypadku „przygodne”. Leibniz twierdzi wyraźnie, że istnienie Boga nie jest prawdą przygodną, tylko konieczną. Wprawdzie po tym, jak pisze, że „Bóg istnieje z konieczności”, dodaje, że „stwarza w sposób wolny” (Leibniz, 2011, s. 100), ale oznacza to tylko tyle, że Bóg działa z konieczności własnej natury (nie jest „zmuszany” od zewnątrz) – jego *istota* (mądrość, sprawiedliwość, wszechmoc itp.) jest bowiem taka samo konieczna, jak jego *istnienie*; by raz jeszcze zacytować stosowny fragment z *Teodycei*: „Rzekome fatum, które zmusza nawet Boga, to nic innego jak własna Boża natura, własny Boży rozum [...]” (Leibniz, 2011, s. 299). Również w *Rozprawie metafizycznej* Leibniz krytykuje pogląd głoszący, że wolność Boga miałaby polegać na

możliwości zrobienia czegoś innego niż to, co najlepsze<sup>11</sup>. W konsekwencji zaciera się różnica między koniecznością logiczną i „hipotetyczną”<sup>12</sup>. Nie będę jednak tu dalej omawiać tej kwestii – wymagałoby to przedyskutowania również innego przypadku, w którym Leibniz miał problemy z odróżnieniem porządku logicznego od „hipotetycznego”. Chodzi mi o jego kłopoty z określeniem statusu zasady identyczności rzeczy nieodróżnialnych, co szczególnie rzuca się w oczy na kartach jego korespondencji z Samuelem Clarkiem. Do tego należałoby odwołać się do (na pierwszy rzut oka zrozumiałego w świetle tych problemów) późniejszego, jawnego utożsamienia owych dwóch porządków w filozofii Christiana Wolffa (zob. Beck, 1969, s. 451), będącego głównym spadkobiercą Leibniza i eksponentem jego idei na gruncie niemieckim. Nie jest to jednak zadanie na teraz. Na szczęście brak jednoznacznego rozwiązania związanych z nim kwestii nie czyni niemożliwym sformułowania głównych tez tego artykułu.

Idąc dalej, skupmy się zatem na koncepcji wolności u Leibniza. Na czym może ona polegać, skoro, tak jak u Kanta, nie ma nic wspólnego z „hipotetyczną” możliwością alternatywnych biegów rzeczy? Przekonanie Leibniza w tej materii dobrze wyraża Lois Frankel, pisząc: „for Leibniz freedom does not require the ability to have done otherwise, but only the conceivability of having done otherwise” (Frankel, 1984, s. 58). Działania wolne są dla Leibniza specjalnym (tzn. ich cechą dystynktywną jest zachodzenie swobodnych procesów decyzyjnych<sup>13</sup>) przypadkiem zdarzeń przygodnych (por. np. Leibniz, 2001, s. 148, 156, 170), które z kolei są

---

<sup>11</sup> Leibniz pisze: „Są przekonani [oponenci Leibniza], że w tym [tj. w założeniu, że Bóg może działać niedoskonale] się wyraża ich dbałość o wolność Boską, jak gdyby nie stanowiło najwyższej wolności zawsze doskonałe postępowanie, zgodne z najwyższym rozumem” (Leibniz, 1969b, s. 100).

<sup>12</sup> Nie jest to wcale szczególnie ekstrawagancka interpretacja. Sam Hess zaznacza, że Leibniz często nadaje swoim tezom interpretacje „sprzeczne z ich duchem” (Hess, 2011, s. 15), a nie kto inny, jak Gotthold Ephraim Lessing miał powiedzieć, że Leibniz był „w sercu” spinozystą (zob. Rilla, 1973, s. 326).

<sup>13</sup> Kant niejednokrotnie krytykuje deliberatywny model wolności, właściwy filozofii wolffiańsko-leibnizjańskiej. Najwyraźniej, otwarcie odwołując się do Wolffa i Baumgartena, czyni to w *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, gdzie czytamy: „Man nimmt [...] an, z. E. Wolf sowie Baumgarten, daß der handelnde Mensch von aller Naturnothwendigkeit unabhängig sey, insofern seine Handlungen durch motiven geleitet, mithin durch Verstand und Vernunft determinirt würden; dies ist aber falsch. Der Mensch wird dadurch nicht vom Natur-Mechanismo befreit, daß er bey seiner Handlung einen actum der Vernunft

apofatycznie określone przez naszego autora jako niebędące absolutnie koniecznymi. W *Teodycei* czytamy, że „prawda [absolutnie] konieczna to taka prawda, której przeciwieństwo [...] pociąga za sobą sprzeczność” (Leibniz, 2001, s. 149), natomiast to, co nie jest konieczne w *tym* sensie, jest konieczne w sensie „hipotetycznym”, czyli jest przygodne (tj. nie jest absolutnie konieczne), wobec czego możliwość wolności, jako zdarzeń przygodnych szczególnego rodzaju, zostaje zachowana (por. Leibniz, 2001, s. 159 i n.). Jednak dowcip (który Leibniza wcale nie śmieszył, co poświadcza np. jego korespondencja z Arnaudem<sup>14</sup>) polega tu na tym, że to, co nie jest absolutnie konieczne, a zatem również „wolne” działania człowieka, jest hipotetycznie konieczne, czyli *po prostu* konieczne, w tym sensie, że nie jest prawdą, że mogłyby się być nie wydarzyć (choć nie jest to *logicznie* sprzeczne). Zgodnie z tym czytamy w *Teodycei*, że „w człowieku, jak zresztą wszędzie, wszystko jest [...] pewne i z góry określone” (Leibniz, 2001, s. 159).

Retoryczna zagrywka Leibniza, tak jak u Kanta, bez wątplenia poddyktowana chęcią zdystansowania się od ówczesnego *bête noire*, czyli od (rzekomego) fatalizmu Spinozy, polega na tym, że próbuje on pod pojęcie konieczności, które według woluntarystów (bądź kartezjanistów, czy, jak w przypadku oponentów Wolffa, pietystów) stanowi zagrożenie dla pojęcia wolności, a które sam Leibniz uważa za zasadne, podstawić pojęcie innej konieczności, co z kolei umożliwi mu zachowanie tezy o metafizycznej (w języku Leibniza: hipotetycznej) konieczności aktualnego świata przy jednoczesnym nastawianiu na jego (logiczną) przygodność, a więc i na możliwość zachodzenia w nim „wolnych”, tj. logicznie przygodnych *oraz* świadomych i rozważnych, działań. Jak już zaznaczałem, to że działania te nie mogły być się nie wydarzyć, nie zmienia faktu, że były one wolne, ponieważ były „przygodne” w idiosynkratycznym sensie filozofii Leibniza (tj. można *pojąć* ich niezajście, chociaż nie mogły one nie zajść) oraz były dokonane świadomie, z rozważą, bez przymusu itd., co Leibniz, jak również

---

vornimmt. Jeder Actus des Denkens, Ueberlegens ist selbst eine Begebenheit der Natur [podkr. – W.K.]” (AA 27.2/1: 503).

<sup>14</sup> Korespondencję otwiera spór dotyczący wolności. Debata jest gorąca, czasem wręcz otwarcie złośliwa (i choć żadna ze stron nie pozostaje tu dłużna, to ma się wrażenie, że Leibniz jest jednak bardziej uszczypliwy). Ostatecznie Arnauld wycofuje się z dyskusji, zaznaczając jednak, że jego wątpliwości nie zostały rozwiązane (Leibniz, 1998, s. 62). Potem rzecz idzie o dualizmie psychofizycznym i nie wzbudza już takich emocji.

już wspomniałem, traktuje jako wyróżniki tych zdarzeń przygodnych, które są wolne<sup>15</sup>.

Proponuję teraz powrócić do tematu fatalizmu i zwrócić uwagę na rozróżnienie Leibniza między *fatum Mahometanum* i *fatum christianum*, które spotykamy w przedmowie do *Teodycei*. Pierwsze *fatum*, pisze Leibniz, jest „źle pojętą ideą konieczności” (Leibniz, 2001, s. 11), której przyjęcie prowadzi do kwietyzmu bądź fanatyzmu. Natomiast *fatum christianum* wprowadza figurę *dobrego* Stwórcy, co ma, według Leibniza, sprawiać, że człowiek, zamiast popaść w fatalistyczny bezsens, może kierować swoim działaniem zgodnie z pojęciem dobrego prawodawcy. Oczywiście to „może” wyraża jedynie epistemiczną możliwość, bowiem o różnicy między dwoma fatalizmami stanowi pojęcie dobrego Boga, a nie, co istotne, mniejszy stopień konieczności w przypadku *fatum christianum*. *Fatum* to jest bowiem również *fatum*, to znaczy, w danym kontekście, wyraża ideę konieczności. Przy tym jednak, w przeciwieństwie do *fatum Mahometanum*, wyraża idee konieczności „dobrze pojętej”, czyli dającej nadzieję i ukierunkowującej działania zgodne z ideą sprawiedliwego prawodawcy. I tak czytamy w *Teodycei*:

Cała przyszłość jest niewątpliwie zdeterminowana, ale skoro nie *wiemy*, w jaki sposób ani co zostało przewidziane czy zdecydowane, to musimy spełniać naszą powinność zgodnie z danym nam przez Boga rozumem oraz zgodnie z wyznaczonymi przez niego zasadami.

(Leibniz, 2001, s. 165; podkr. – W.K.)<sup>16</sup>

Tylko w tym sensie można na gruncie Leibniza mówić o braku „ślepej” konieczności, która w *fatum Mahometanum* istnieje za sprawą arbitralności skądinąd zdeterminowanego świata, a w *fatum christianum* ustępuje miejsca zamysłowi dobrego Boga, którego świat aktualny stanowi realizację. Różnica między ślepą koniecznością oraz (sensowną) koniecznością nie leży jednak w tym, że konieczność występuje tylko w pierwszym przypadku.

<sup>15</sup> W danym kontekście warto odnotować, że rozróżnienie Leibniza na „wolność działania i wolność chcenia” (zob. Gut, 2016, s. 379), które skądinąd może stanowić użyteczne narzędzie analityczne, nie jest jednak istotne z punktu widzenia powyższych analiz.

<sup>16</sup> Podobne twierdzenie znajdujemy w *Rozprawie metafizycznej*: „Atoli może jest rzeczą pewną odwiecznie, że zgrzeszę? Odpowiedzcie sobie sami: być może nie; i nie zastanawiając się nad tym, czego żadną miarą nie możecie poznać i co w niczym nie może was oświecić, postępujcie zgodnie ze swoim obowiązkiem, który znacie” (Leibniz, 1969, s. 135).

Bynajmniej: zarówno świat fatalistyczny, jak i świat postulowany przez Leibniza zawiera ten sam stopień zdeterminowania, z tą jednak różnicą, że w drugim przypadku deterministyczne uniwersum jest ujęte jako intencjonalne dzieło dobrego Boga, i tylko dlatego konieczność nim rządząca nie jest „ślepa”. W drugiej części *Teodycei* Leibniz pisze, że ze „ślepą koniecznością” mamy do czynienia wtedy, gdy odmawiamy udziału woli i rozumowi w Boskim akcie stworzenia (Leibniz, 2001, s. 282, por. też tamże, s. 273).

W literaturze polskiej doczekaliśmy się interesującego opracowania pojęcia *fatum Mahometanum* w artykule Adriana Kuźniara pt. „W cieniu fatalizmu: problem wolności i odpowiedzialności w ramach systemu filozoficznego G.W. Leibniza”. Wbrew mojemu powyższemu wywodowi, Kuźniar nie interpretuje fatalizmu u Leibniza jako li tylko *modalności* konieczności i stwierdza, że Leibniz odrzuca *fatum Mahometanum*, ponieważ „na gruncie jego systemu nie jest prawdą, że cokolwiek się zdarzy, zdarzy się bez względu na to, jakie działania podejmie podmiot” (Kuźniar, 2016, s. 364). I dalej:

Rozumowanie Leibniza wymierzone przeciwko tak pojmowanemu fatalizmowi można interpretować z perspektywy twierdzenia, zgodnie z którym działania ludzkie są autentycznymi przyczynami określonych zdarzeń, tj. są warunkami koniecznymi dla tych ostatnich.

(Kuźniar, 2016, s. 364)

Z kolei „ten rodzaj konieczności”, według Kuźniara, „Leibniz eksplikuje w kategoriach kontrfaktycznej zależności” (Kuźniar, 2016, s. 364). Z tego, co powiedziałem wcześniej wynika jednak, że u Leibniza nie występują „rzeczywiste” kontrfaktyczne zależności<sup>17</sup> (mam na myśli to, że nikt nie może działać inaczej, niż działa, choć może taki scenariusz pojąć). Istnieją za to „kontrlogiczne” zależności (tzn. każdy może pojąć, że nie zrobił czegoś, co zrobił, ale w rzeczywistości nie mógł postąpić inaczej) i to one są wystarczające (a raczej konieczne w sensie warunku *sine qua non*) dla wolności u tego filozofa. Świat, w którym Judasz nie zadaje sobie śmierci (przykład Leibniza, omawiany również przez Kuźniara) jest światem,

---

<sup>17</sup> Na przykład w *Monadologii* Leibniz pisze otwarcie, że „[...] rzeczy nie mogą się toczyć inaczej”. I zgodnie z naszymi oczekiwaniami kontynuuje: „Albowiem Bóg porządkując całość uwzględnił każdą jej część [...]” (Leibniz, 1969a, s. 309). Z kolei zaraz potem czytamy, że „[...] ten, kto widzi wszystko, mógłby odczytać w czymkolwiek to, co się dzieje wszędzie, a nawet to, co się działo lub dziać będzie [...]” (Leibniz, 1969b, s. 310).

który jest „hipotetycznie” niemożliwy, tj. niemożliwy na gruncie *metafizyki* Leibniza. Jeżeli świat rzeczywisty jest światem najlepszym z możliwych i jeżeli składa się na niego samobójstwo Judasza, to Bóg nie mógł nie stworzyć tego świata, chociaż nie jest to logicznie sprzeczne, tj. nie jest to sprzeczne, że tak powiem, *ante hypothesis*, a więc też nie jest „absolutnie konieczne”. Jednak jak już niejednokrotnie zaznaczałem, nie gwarantuje to tego, że Judasz mógł być nie zadać sobie śmierci *post hypothesis*, a więc na gruncie metafizyki Leibniza<sup>18</sup>.

Jak słusznie zauważa Kuźniar, sam Leibniz upatruje różnicy między *fatum christianum* i *fatum Mahometanum* w tym, że zgodnie z tym ostatnim wszystko jest przesądzone niezależnie od ludzkich działań, natomiast na gruncie *fatum christianum* „wydarzenia zachodzą, ponieważ robimy to, co do nich prowadzi” (Leibniz, 2001, s. 15). Różnica jednak jest pozorna i polega wyłącznie na rozłożeniu akcentów. Chcę przez to powiedzieć, że jej stwierdzenie zależy od tego, czy skupimy się na przyczynie bliskiej czy odległej, bądź ostatecznej. W *Teodycei*, owym „arcydziele irenistycznej propagandy” (Hess, 2011, s. 10) – czego nieuwzględnianie utrudnia *filozoficzną* interpretację tego dzieła – Leibniz opisuje *fatum Mahometanum* akurat w kategoriach arbitralnej przyczyny ostatecznej, ale robi to w celach dyskredytacyjnych (jest to swoista kompromitacja spinozjańskiego *sub specie aeternitatis*). Bowiem nic nie stoi na przeszkodzie, by powiedzieć, że również na gruncie *fatum Mahometanum* ludzkie działania, rozpatrywane jako ich przyczyny bliskie, są „autentycznymi przyczynami określonych zdarzeń” w tym sensie, że powodują je w sensie kauzalnym. Zatem na gruncie tego *fatum* również prawdą jest, że w określonych okolicznościach to, co się wydarza, wydarza się *dlatego*, że ludzie robią to, co robią. Tym niemniej to, co robią, zostało zadekretowane przez stwórczą wolę arbitralną. Natomiast w przypadku *fatum christianum* wszystko, co się dzieje, zostało zarządzone przez wolę Boską, kierującą się tym, co najlepsze. Życzliwe

---

<sup>18</sup> W rzeczywistości alternatywnych możliwości istotę wolności u Leibniza upatruje również Przemysław Gut (2005, s. 60, 62, 67, 71). Jednak kluczowe dla argumentu Guta pojęcie możliwości, wchodzące w skład „alternatywnych możliwości”, oraz pojęcie „jedynie hipotetycznej konieczności” (Gut, 2005, s. 67) nie zostają u niego wystarczająco problematyzowane i usytuowane w kontekście innych relewantnych elementów systemu metafizycznego autora *Teodycei*. Zresztą sam autor jest świadomy problemów, jakich w przypadku Leibniza nastęrcza tego rodzaju „życzliwa” hermeneutyka (por. Gut, 2005, s. 71–72; zob. też Gut, 2016, s. 384).

podejście Leibniza do *fatum christianum* i niechętnie do *fatum Mahometanum* sprawia, że to pierwsze zostaje opisane w kategoriach przyczyn bliskich, co stwarza pozór nadania ludziom większej sprawczości, a na drugie spada krytyka przeprowadzona z punktu widzenia arbitralnej przyczyny ostatecznej. Jest to jednak tylko różnica w podejściu i nie stanowi wyróżnika żadnego z dwóch fatum. Sprawczość człowieka jako człowieka jest w obu przypadkach jednakowa – człowiek jest zwyczajną przyczyną i skutkiem w „szeregu”, czy raczej w „sieci”, przyczyn i skutków (choć nie wyklucza to specyficznego charakteru jego przyczynowości). Różnicę natomiast stanowi charakter sprawczości Boga, który w przypadku *fatum christianum* robi, co może, by zaktualizować najlepszy z możliwych światów, natomiast w *fatum Mahometanum* działa na „ślepo”. Przytoczony przeze mnie cytat z Leibniza, który głosi, że wydarzenie zajdzie „ponieważ robimy to, co do niego prowadzi”, ma następującą kontynuację: „a jeżeli wydarzenie jest zapisane, przyczyna, która je spowoduje jest również zapisana” (Leibniz, 2001, s. 15). Dodając do tego koncepcję dobrego i mądrego Stwórcy, Leibniz ma powód by twierdzić, że chociaż „cała przeszłość jest niewątpliwie zdeteminowana”, to „skoro nie wiemy, w jaki sposób [...], to musimy spełniać naszą powinność zgodnie z danym nam przez Boga rozumem oraz zgodnie z wyznaczonymi przez niego zasadami” (Leibniz, 2001, s. 165; zob. też Leibniz, 1969b, s. 107 i n.)<sup>19</sup>.

Podkreślam raz jeszcze: mowa tu o przyszłości świata najlepszego z możliwych, a więc jedynego metafizycznie możliwego świata. Problemem okresów kontradiktorycznych, o których pisze Kuźniar, takich jak na przykład „Judasz nie popełniłby samobójstwa, gdyby nie zdradził Jezusa”, jest to, że Judasz nie mógł nie zdradzić Jezusa. Bowiem Judasz zdradzający Jezusa jest składnikiem świata najlepszego z możliwych, który Bóg stworzył

---

<sup>19</sup> Kant uderza w podobne tony w swojej recenzji książki Johanna Heinricha Schulza z 1783 roku. Po stwierdzeniu, że spekulatywne i praktyczne pojęcia wolności nie mają ze sobą nic wspólnego, pisze: „Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein = täuschenden Scheins wegfallen müssen. Eben so muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der bloßen Speculation ergiebt, dennoch, so bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor und kann sie auch allein hervorbringen” (AA VIII: 13). To „pragmatyczne” rozwiązanie à la Leibniz ostatecznie okaże się dla Kanta niesatysfakcjonujące i zostanie zastąpione teorią moralnej autonomii.

z konieczności swojej natury. Powiedzieć, że Judasz mógł być nie zdradzić Jezusa znaczy powiedzieć, że Bóg mógł być stworzyć inny świat niż stworzył. Jednak Bóg, o ile jest dobrym i mądrym Bogiem, nie mógł stworzyć innego świata niż stworzył, pozostając przy tym tożsamy z samym sobą. O tyle zaś, o ile Bóg nie mógł stworzyć innego świata, o tyle Judasz nie mógł postąpić inaczej niż postąpił. Prawdą jest, jak twierdzi Leibniz, że Judasz (bądź Sekstus z opowieści o Pałacu Przeznaczeń) jest zły „z własnej woli” (Leibniz, 2001, s. 478). Znaczący to jednak tylko tyle, że działania, których się dopuszcza, są wolne (uczynione z „własnej woli”) w sensie bycia logicznie przygodnymi oraz świadomymi, nieprzymusowymi, rozważnymi itd. Nie zaś w znaczeniu, że mogły się były nie wydarzyć na gruncie Leibnizjańskiej metafizyki Boga. Zauważmy też, że pomimo tego, że Sekstus w świecie aktualnym jest zły „z własnej woli”, to w owych „możliwych” światach, po których Atena oprowadza w *Teodycei* Teodora, Sekstus<sup>20</sup> jest *dobry*, również „z własnej woli”. Tragedia Sekstusa jako Sekstusa (nie zaś Sekstusa jako części całości najlepszej z możliwych) polega na tym, że jest ofiarą Boskiej natury, „która nie mogła nie wybrać tego świata [czyli aktualnego świata], który doskonałością przewyższa wszystkie inne” (Leibniz, 2001, s. 478). Zatem Sekstus nie jest ani dobry, ani zły (ponieważ „w ideach” jest taki i taki) aż do momentu, w którym Bóg w akcie stworzenia poświęcił Sekstusa w imię większego, tj. możliwie wielkiego, dobra. Zdaje się, że w tej sytuacji Sekstus jest tak samo (nie)odpowiedzialny przed Bogiem za swoje czyny, jak jednostka administracyjna, która nie dostała rządowych funduszy na wypłatę świadczeń publicznych, nie jest odpowiedzialna przed rządem za ich niewypłacenie. To, że rząd dokonał najlepszej możliwej dystrybucji środków publicznych (co zakładamy), i częścią czego był brak przelewu stosownych funduszy na konto lokalnego samorządu, niczego nie zmienia w kwestii braku odpowiedzialności samorządu przed rządem za niewypłacenie świadczenia. Analogicznie, Sekstus nie powinien być pociągany do odpowiedzialności przed Bogiem za swoje czyny w świecie aktualnym. Nic dziwnego, że Leibniz ostatecznie zaczyna sympatyzować z tezą, że nawet „absolutna konieczność” czynu nie czyni niemożliwym sprawiedliwego ukarania go (Leibniz, 2001, s. 172).

---

<sup>20</sup> Przy okazji tych rozważań Leibniza podnoszona bywa interpretacja w kategoriach tzw. teorii odpowiedników. O niej samej i o problemach z nią związanych zob. Frankel, 1984, s. 49 i n.; por. też Gut, 2005, s. 65.



Z powyższych rozważań wynika, że tak jak Kant, Leibniz nie przeciwstawia sobie nawzajem fatalizmu jako doktryny głoszącej, że wszystko co się wydarza, musi się wydarzać tak, jak się wydarza, i koncepcji, która by temu przeczyła. Bowiem jeden i drugi filozof twierdzi, że wszystko, co się wydarza, musi<sup>21</sup> się wydarzać tak, jak się wydarza. Jedną rzeczą, która w tym kontekście leży na sercu obu autorom, jest pozbycie się „ślepoty” konieczności, przy jednoczesnym zachowaniu jej samej<sup>22</sup>. Leibniz osiąga to dzięki koncepcji stworzenia jako dzieła dobrego Stwórcy, zaś Kant twierdzi, że „ślepotą” konieczności odpada, ponieważ świat zjawisk jest zrozumiały i poddaje się naukowemu badaniu. Żaden z nich jednak nie pozbywa się konieczności jako takiej. Do tego obaj traktują fatalizm jako formalną negację wolności – w swoich notatkach do listu Arnaulda Leibniz pisze bowiem, że termin „fatalna konieczność” oznacza „absolutną konieczność” (Leibniz, 1998, s. 31), zaś w *Teodycei* czytamy, że tylko absolutna konieczność znosiłaby wolność (Leibniz, 2001, s. 150).

## Podsumowanie

Powyżej wykazałem, że Leibniz i Kant nie wiążą pozbycia się „ślepoty” konieczności z obniżeniem jej stopnia. „Ślepa” konieczność musi być według nich zastąpiona przez sensowną, aczkolwiek równie nieubłaganą konieczność. Znakiem czasu jest oczywiście to, że dla Leibniza sens konieczności nadaje Bóg pojęty po chrześcijańsku, podczas gdy dla Kanta są to już ogólne

---

<sup>21</sup> Chodzi tu o metafizyczne „musi” w przypadku Leibniza lub o transcendentalne w przypadku Kanta, lub znów o „hipotetyczne” w obu przypadkach.

<sup>22</sup> Nasuwa się tu oczywiste skojarzenie z Heglem, który pisze w dodatku do paragrafu 147 w *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: „Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird, und es gibt deshalb nichts Verkehrteres als den Vorwurf eines blinden Fatalismus, welcher der Philosophie der Geschichte darum gemacht wird, weil dieselbe ihre Aufgabe als die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, was geschehen ist, betrachtet. Die Philosophie der Geschichte erhält hiermit die Bedeutung einer Theodizee, und diejenigen, welche die göttliche Vorsehung dadurch zu ehren meinen, daß sie die Notwendigkeit von ihr ausschließen, setzen dieselbe durch diese Abstraktion in der Tat zu einer blinden, vernunftlosen Willkür herab” (Hegel, 1970, s. 290).

prawa przyrody<sup>23</sup>. Wykazałem również, że zarówno dla Kanta, jak i dla Leibniza fatalizm stanowi negację wolności. Oczywiście samo to odkrycie pozostawałoby bez większego znaczenia, gdyby nie towarzyszyło mu omówienie tego, co właściwie jest negowane. A raczej tego, czego odrzucenie fatalizmu według tych filozofów za sobą *nie* pociąga. A nie pociąga za sobą tezy o niezgodności wolności z determinizmem à la Laplace. To z kolei powinno być istotną wskazówką przy próbach sformułowania koncepcji wolności jednego i drugiego filozofa. Leibniz i Kant posiadają autorskie koncepcje wolności i dlatego, pozostając w zgodzie z samymi sobą, mogą powiedzieć, że nie ma w ich systemie miejsca na fatalizm. Jednak ich propozycja, historycznie rzecz biorąc, nosiła wszystkie znamiona fatalizmu z punktu widzenia ich oponentów, którzy domagali się wolności rzeczywiście, a nie jedynie jej niesprzecznego pojęcia (Leibniz), lub wolności do działania wbrew prawom, lub niezależnie od nich, a nie jedynie wolności *jako* zdolności do działania za przyczyną specyficznego, moralnego prawa (Kant). Opozycji tej można i – jak sądzę – należy przeciwstawić się i zastanowić nad możliwościami rozwoju i artykulacji takiej idei wolności, która czerpałaby inspirację z pism Leibniza i Kanta. Jak również z pism Spinozy<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Znamienne jest, że młody Kant pisze w *Powszechnej historii naturalnej i teorii nieba*, iż wbrew temu, co twierdzą starożytni mechanicyści, którzy „zaistnienie wszelkich żywych istot przypisali [...] ślepeму przypadkowi”, w przyrodzie istnieją „pewne konieczne prawa”. I dalej: „Nie dzieje się to [tj. np. powstanie życia] przez ślepy przypadek lub traf, lecz rzuca się w oczy, że stan ten wynika z własności naturalnych”. Zaraz potem *przedkrytyczny* Kant dodaje wprawdzie, że istnienie materii podporządkowanej prawom, które „prowadzą do porządku i zgodności”, dowodzi istnienia „wszechogarniającego rozumu”, ale należy zauważyć, że już tutaj to właśnie „własności naturalne” – nie zaś zamysł Boga – zostały bezpośrednio przeciwstawione „ślepeму przypadkowi” (Kant, 2010, s. 206).

<sup>24</sup> Cytowana przeze mnie Lois Frankel stara się nadać sens Leibnizjańskiemu pojęciu wolności, uzgadniając je z koncepcją Spinozy. Ja z kolei podjąłem się wstępnej próby interpretacji Kantowskiej nauki o wolności jako w zasadniczych punktach zbieżnej ze spinozjańską (zob. Kozyra, 2018a).

## Bibliografia

- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, L.W. (1969). *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Eisler, R. (1971). *Kant-Lexikon*. New York: Burt Franklin.
- Frankel, L. (1984). Being Able to do Otherwise: Leibniz on Freedom and Contingency. *Studia Leibnitiana*, 16 (1), 45–59.
- Gut, P. (2005). Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza. *Analiza i Egzystencja*, 2, 53–72.
- Gut, P. (2016). Za co Leibniz krytykował Kartezjański pogląd na wolną wolę? *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 25 (4), 371–386.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. W: E. Moldenhauer, K. M. Michel (red.), *Werke in zwanzig Bänden*. Vol. 8. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hess, L. (2011). Wstęp. W: G.W. Leibniz, *Uwagi krytyczne o Spinozie* (s. 7–73). Tłum. L. Hess. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*. Tom II. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2006). *Metafizyka moralności*. Tłum. E. Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (2010). Powszechna historia naturalna i teoria nieba albo szkic o układzie oraz mechanicznym pochodzeniu całości świata opracowany zgodnie z prawami Newtona. Tłum. T. Kupś, R. Michalski, M. Żelazny. W: I. Kant, *Dziela zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne* (s. 195–325). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, I. (2015). *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. B. Bronstein. Kęty: Antyk.
- Kant, I. (2017). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Kęty: Antyk.
- Kant, I. (2018). *Korespondencja*. Tłum. Mirosław Żelazny i in. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kuźniar, A. (2016). W cieniu fatalizmu: problem wolności i odpowiedzialności w ramach systemu metafizycznego G.W. Leibniza. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 25 (4), 355–370.

- Kozyra, W. (2018a). Is Spinoza's Ethics Heteronomous in the Kantian Sense of the Term? *Kantian Journal*, 37 (4), 35–66.
- Kozyra, W. (2018b). Kant o spełnialności obowiązków w świetle zależności inferencyjnej między powinnością i możliwością. *Edukacja Filozoficzna*, 66, 27–38.
- Leibniz, G.W. (1969a). Zasady filozofii, czyli monadologia. W: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa filozoficzna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne* (s. 297–317). Tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese. Warszawa: PWN.
- Leibniz, G.W. (1969b). Rozprawa metafizyczna. W: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa filozoficzna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne* (s. 97–146). Tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese. Warszawa: PWN.
- Leibniz, G.W. (1998). *Korespondencja z Antoine' em Arnauldem*. Tłum. S. Cichowicz, J. Kopania. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leibniz, G.W. (2001). *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Tłum. Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leibniz, G.W. (2011). *Uwagi krytyczne o Spinozie*. Tłum. L. Hess. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Mellin, G.S.A. (1790). *Encyclopädisches Wörterbuch der Kritischen Philosophie*. Vol. 2/2. Jena–Lipsk: Fridrich Fromann.
- Rilla, P. (1973). *Lessing und sein Zeitalter*. München: C.H. Beck.
- Sans, G. (2015). *Fatum* [hasło]. W: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (red.), *Kant-Lexikon*. Vol. 1 (s. 601–602). Berlin–Boston: De Gruyter.
- Schmid, C.Ch.E. (1795). *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Jena: Crökerschen Buchhandlung.
- Wallwitz, G. (2003). Kant über Fatalismus und Spontaneität. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 28 (3), 207–228.
- Willaschek, M. (1992). *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart–Weimar: J.B. Metzler.

## KANT AND LEIBNIZ ON FATALISM AND BLIND NECESSITY

## Summary

The paper attempts to answer the question what is fatalism and blind necessity in the philosophical doctrines of Kant and Leibniz. My concern is with what precisely makes the necessity “blind”, according to these thinkers. In connection with this, I discuss the issue whether to “enlighten” necessity means to lower its degree. I answer this question in the negative. As to fatalism, I show that Kant’s and Leibniz’s denial of it should rather be taken for an expression of prudence than philosophy. Accordingly, I say what this denial entails but, more importantly, what it does *not* entail. In general, I argue that making it clear what such concepts like *fatum*, fatalism and blind necessity mean in Kant and Leibniz is a good landmark for a revised understudying of their – otherwise different, of course – conceptions of freedom.