

Den beste av alle mulige verdener som Gud kunne skape?

*En historisk drøfting av metafysikken og det
ondes problem hos G. W. Leibniz*



Rune Eidsaa

Masteroppgave i filosofi

Veiledet av
professor Torstein Th. Tollefsen
og
professor Eyjólfur Kj. Emilsson

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2016

Den beste av alle mulige verdener som Gud kunne skape?

*En historisk drøfting av metafysikken og det ondes problem hos
Gottfried Wilhelm Leibniz*

av Rune Eidsaa

© Rune Eidsaa 2016

Den beste av alle mulige verdener som Gud kunne skape?

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Grafisk Senter, Markveien 21, 0554 Oslo

Sammendrag

Finnes det noen grunn til at verden er akkurat slik den er? Hvorfor er vi her? Finnes det en Gud som har skapt verden? Og hvorfor har akkurat denne verden blitt skapt fremfor en annen?

Oppgaven vil konsentrere seg om dette siste spørsmålet, slik det har blitt utarbeidet og behandlet hos den store filosofen og systematiske tenkeren Gottfried Wilhelm Leibniz. Oppgaven søker å utforske kriteriene han har satt opp, som forklarer på rasjonelt vis hvorfor akkurat vår verden må være den beste av alle mulige verdener Gud kunne skape.

Det vil naturlig nok være en mengde ulike tenkere som utfordrer denne konsepsjonen, både i gammel tid og i nyere tid. Leibniz levde i overgangen til 1700-tallet, og oppgavens første del vil gi en historisk innføring i de ulike debattene Leibniz var i med andre ledende tenkere innen sin samtid. Rikelig med plass blir benyttet til Malebranche og Arnauld, og også Bayle, samt andre betydningsfulle figurerer mer i bakgrunnen, som Spinoza, Descartes og Voltaire.

Etter å på denne måten ha presentert de grunnleggende trekkene ved Leibniz sine metafysiske teorier om den universelle harmonien, går oppgaven nærmere inn på særlig viktige temaer som hans samtid drøftet nøye, og som ble tatt opp siden igjen i moderne tid, ofte i noe annen form.

Mens oppgavens første hoveddel dreier seg om de store klassiske debattene innen 1600-tallets filosofi, metafysikk og teologi, så dreier oppgavens andre hoveddel over mot mer moderne perspektiver. Først ut her er ulike måter å kontemplere den universelle harmonien på. Hva innebærer det at Leibniz mener at vi lever i «den beste av alle mulige verdener?» Nyere analytiske religionsfilosofier som Alvin Plantinga og Richard Swinburne tar opp dette konseptet i sine egne forsøk på løsninger av det ondes problem. De stiller seg skeptiske til dets gyldighet, til tross for at de er ute i samme religionsfilosofiske ærend som Leibniz.

Donald Rutherford er dyktig og lærd Leibniz-forsker, og ved å anvende hans forskning på Leibniz monadelære og den universelle harmonien, så tilbakeviser jeg anklagen av ugyldigheten av konseptet «den beste av alle mulige verdener».

Avslutningsvis så nevner jeg noen dualistiske perspektiver i fra Bayle, som Johan Hygen, norsk teolog, tar opp i fornyet form i boka «Guds allmakt og det ondes problem».

Forord

Takk til min første veileder Torstein Theodor Tollefsen og min andre veileder Eyjólfur Kjalar Emilsson, begge professorer i filosofi ved Universitetet i Oslo. Sammen har dere utfyllt hverandres roller i veiledningen godt, og kommet med verdifulle råd underveis.

Takk også til Atle Ottesen Sjøvik ved Det Teologiske Menighetsfakultetet for oppklarende samtaler i oppgavens tidlige fase.

Takk ikke minst til familie og venner for bidrag og støtte under hele prosessen.

Innholdsfortegnelse

Den beste av alle mulige verdener som Gud kunne skape?	III
Sammendrag	V
Forord	VIII
Introduksjon.....	12
<i>Oppgavens utgangspunkt, problemstilling, kilder og siktemål</i>	12
<i>Litteratur</i>	17
<i>Forkortelser</i>	19
1. Historiske perspektiver.....	21
1.1. <i>Den gamle skole i en ny tid</i>	21
1.2. <i>Kartesianisme og jansenisme i Paris</i>	23
1.3. <i>Malebranches okkasjonalisme og Leibniz monadelære</i>	23
1.4. <i>Leibniz konsepsjon om den universelle harmonien</i>	28
1.5. <i>Malebranche og Leibniz om hvordan denne verden er best mulig</i>	34
1.6. <i>Malebranche og Leibniz om mulighet og nødvendighet</i>	36
1.7. <i>Euthyphro-dilemmaet og «the spectre of Spinoza»</i>	40
1.8. <i>Debatten med Bayle om det ondes problem</i>	45
2. Moderne perspektiver.....	53
2.1. <i>Å kontemplere den beste av alle mulige verdener</i>	53
2.2. <i>«Det beste» innen nyere analytisk filosofi</i>	58
2.3. <i>Hygen og dualistiske perspektiver</i>	63
3. Avslutning	66

Introduksjon

Oppgavens utgangspunkt, problemstilling, kilder og siktemål

Opprinnelsesmotivet til denne oppgaven var først å undersøke forholdet mellom Gud og verden, særlig da med tanke på kosmologien og skapelsen som helhet, innenfor en religionsfilosofisk horisont. Hva er Guds plan med verden? Hva er hans hensikt? Hvorfor ble akkurat denne verdenen skapt fremfor en annen?

Dette er store spørsmål, nesten for omfattende for en masteroppgave. Men det er klart at da Gud portretteres som god og allmektig, og verden på langt nær forekommer oss så godt et sted som vi kan forestille oss at en god og allmektig Gud ville skape den som, så blir det naturlig å spørre om hvorfor verden ikke er skapt bedre.

Noen vil allerede på dette punkt snu og avvise Guds eksistens, basert på manglende bevismateriale. For hvordan kan denne verden være et produkt av en Gud som har alle de maksimale attributtene som Gud i følge den veletablerte definisjonen skal ha, når verden ikke bærer preg av å være produktet av et slikt Vesen, og endatil når dette vesenet forholder seg i det store og hele taus om disse viktige spørsmålene?

Oppgaven tar ikke stilling til alle disse legitime og interessante spørsmål nevnt ovenfor her, selv om de danner bakteppet for dens undersøkelser. Den vil bevege seg i skjæringsfeltet mellom religionen, da hovedsakelig kristendommen, og rasjonell tenkning vedrørende guddommens skapelse og beveggrunner, og hører derfor hjemme innenfor religionsfilosofien.

Den tilsynelatende empiriske forutsetning som blir sterkest utfordret av de filosofene oppgaven konsentrerer seg om, er den forutsetning, tilsynelatende gitt oss gjennom erfaringens sunne fornuft, at denne verden som vi er en del av er dårligere skapt enn den kunne ha vært, spesielt dersom en allmektig og god Gud har vært involvert og faktisk skapt det hele. Den blant filosofene som utfordrer denne forutsetningen på det sterkeste, er Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Oppgaven vil i det første hovedpunktet undersøke og belyse Leibniz rike filosofi nærmere, for å forsøke å forstå på hvilket grunnlag han hevder, i tråd med Guds ære, allvitenskap, vilje og makt, at denne verden må være *den beste av alle mulige verdener som Gud kunne skape*. Leibniz mener at dette må bedømmes *ab effectu*, siden Gud har valgt å skape nettopp vår verden fremfor en annen. For en fullgod Gud som vet alt, kan ikke velge noe annet alternativ enn det som forekommer ham aller best. Og siden Han ikke har det i seg innenfor sin visdom, vilje og godhet å skape noe mindre godt enn det beste, så

må vi derfor slutte basert på Guds ubegrensede, maksimale positive egenskaper, at denne vår verden som vi er en del av, er den beste av alle mulige verdener som Gud overhodet kunne skape, *alt* tatt med i betraktningen og vurderingen. Ja, dette må være den beste verden, summa summarum, som i det hele tatt *kan* frembringes, gitt metafysisk nødvendighet innenfor totaliteten av de værensbestanddeler, som er *mulige* og som kan stå i forhold til hverandre, innen en gitt verden. Enhver mulig skapelse av verden X, innebærer en bevisst seleksjon fra Skaperens side av svært kompliserte og intrikate sammensetninger av værensmessig og metafysisk muligheter, som – med en gang valget er truffet – representerer en konkret virkeliggjøring og manifestasjon i eksistens av dette gitte settet med metafysiske muligheter, som Gud fant det verdig å skape. Siden Gud er den ubegrensede Allvitende, og vi er det ikke som begrensede mennesker, finner Leibniz det rimelig, basert på det veletablerte (tradisjonelt og filosofisk) teistiske gudsbegrepet, å konkludere med at denne vår verden må være best mulig skapt, og at den derfor tjener Skaperen til den aller største ære som overhodet mulig – det eneste som er verdig Gud.

Dette utgjør de viktigste nyansene innen Leibniz argumentasjon, og han utbroderer den i lengden i det omfattende verket «Teodicéen». Alle de relevante sidene av Leibniz sin utvidede filosofiske posisjon, i henhold til de resonnementer her reist, vil belyses og redegjøres for i løpet av oppgavens første del. Dette som en del av den historiske redegjørelsen, hvor Leibniz går i dialog og debatt med andre filosofiske kjemper innen sin samtid. Kritik og forsvar av Leibniz sin posisjon, vil i løpet av oppgaven trekkes inn der det kan hjelpe med å belyse ulike sider av Leibniz sin helhetlige metafysiske posisjon. Dette gjelder også i andre hoveddel, hvor jeg lar Leibniz debattere med moderne filosofer og perspektiver. Rutherford klarer her å levere et dugelig forsvar mot de alvorlige innvendingene fra Richard Swinburne og Alvin Plantinga, som går på selve den logiske gyldigheten av det sentrale konseptet for Leibniz, «den beste av alle mulige verdener».

Jeg lar i første hovedpunkt Leibniz gå i dialog med samtidige, historiske skikkelser, som han faktisk *var* i dialog med, i håp om å bringe klarhet og sammenheng innen nyansene av hans posisjon. Fremst blant disse er Malebranche og Arnauld, men også Spinoza, Descartes og Bayle ruver i bakgrunnen. Det er min oppfatning at en slik filosofihistorisk kontekstualisering vil virke oppklarende på en rekke forhold ved Leibniz sitt filosofiske system, som ellers kan virke fremmede på moderne lesere. I så måte vil en slik fremstilling virke både introduserende for nye lesere og utdannende for de veletablerte, og derfor blir en slik presentasjon av meg vektlagt. Den tjener også til å gjøre den trinnvise drøftingen av Leibniz sine kompliserte metafysiske doktriner mer levende og lesbare for det jevne

publikum. Her har Steven Nadler inspirert meg til å følge i hans fotspor, hva angår presentasjon og oppsett.

Av historiske studier og nytolkninger i den forbindelse, har jeg ellers fått særlig utbytte av Christia Mercers og Donald Rutherfords banebrytende presentasjoner. Catherine Wilson har også vært til stor hjelp ved en rekke anledninger. Rutherford er særlig grundig og dyptpløyende i sine analyser av Leibniz sitt enorme etterlatte brevmateriale. Han presterer også å presentere dette på en lettfattelig måte med fruktbare sammendrag og nytolkninger i sin bok «Leibniz and the Rational Order of Nature». Mercer har påvist hvor grunnleggende inspirert Leibniz sin modne filosofi er av hans tidlige fortrolighet med klassisk filosofi og teologi i sin helhet.

Steven Nadler har i boka «The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God, and Evil in the Age of Reason», skildret på en gjennomgripende, men lettfattelig måte, Leibniz dialoger og brevvekslinger med de samtidige intellektuelle skikkelsene Malebranche og Arnauld. I forlengelsen av disse debattene, kommer også Leibniz sitt forhold til de andre to store rasjonalistene, Descartes og Spinoza, godt frem. Malebranche var ordinert katolsk prest, og en verdig arvtager til Descartes sin filosofiske skole. Det er to uenigheter mellom Leibniz og Malebranche jeg finner særlig vesentlig for oppgavens vedkommende: 1) Uenigheten om verdens grunnleggende bestanddeler, og hvordan Gud står i forhold til dem, og i forlengelsen av dette hvordan Gud tenkes involvert i sitt skaperverk. 2) Uenigheten over akkurat hva som skal til for å konstituere betingelsene for den metafysiske størrelsen «den beste av alle mulige verdener». Disse to uoverensstemmelsene vil være med å bringe klarhet over Leibniz sin helhetlige metafysiske posisjon, slik at den lettere kan vurderes opp mot reelle filosofiske alternativer. Men forskjellen mellom Leibniz og Malebranches helhetlige filosofiske posisjoner, er ikke noe oppgaven tar sikte på å presentere for forholdets egen skyld.

Når det gjelder Leibniz sine nøye gjennomtenkte begreper knyttet til nødvendighet og mulighet, fant han ingen bedre og mer gjennomgripende kritiker enn Arnauld. De to bevarte en vennlig brevveksling, men var uenige om mangt, ikke minst i betydningsfulle debatter om forholdet mellom Gud og verden.

Hva angår spesielt det ondes problem, var det ingen Leibniz diskuterte dette mer grundig med enn Pierre Bayle. Bayle var redaktør for et av datidens mest anerkjente filosofiske tidsskrifter, og debatten med Leibniz gikk frem og tilbake, om enn den mer omfattende debatten fra først av var unntatt offentligheten. Leibniz satt seg fore å svare grundig og omfattende på mange av Bayles veldig alvorlige innvendinger mot den rasjonelle integriteten til den kristne tro, vedrørende det ondes problem eller variasjoner her omkring.

Leibniz benyttet seg av sin helhetlige filosofiske konsepsjon, som er den preetablerte harmonien, for alt den kunne være verd. Resultatet endte i selve verket «Teodicéen», som omfattende imøtegår Bayles innvendinger vedrørende det ondes problem, basert på kristen filosofisk koherens. Uheldigvis var Bayle nylig avgått ved døden da boken sto ferdig for publisering. Men Leibniz mente at innholdet i den var for viktig, og av slik allmenn interesse og filosofisk vekt, at han ikke lot være å publisere sine grundige gjendrivelsler, til tross for at Bayle var død. Dette hadde tidligere Leibniz funnet seg for god til når det sto om John Locke, da denne var gått bort og Leibniz akkurat hadde skrevet en lang filosofisk imøtegåelse av hans synspunkter. Da lot han sine «New Essays on Human Understanding» forbli upublisert. Det gjorde han også med alle de andre større skriftene sine, inkludert «Monadologien». «Teodicéen» var det eneste større verket Leibniz lot publisere i sin levetid.

Så langt om Leibniz sine svar på det ondes problem. Men det finnes også andre filosofiske horisonter som tar sikte på å løse det ondes problem. Alvin Plantinga og Richard Swinburne står her i den teistiske tradisjonen sammen med Leibniz, om enn innenfor moderne filosofi, og med ulik vektlegging av argumentasjon og løsninger. Til sist i oppgaven så vil jeg grunnleggende presentere en norsk teolog som har tatt opp arven og kritikken fra Pierre Bayle, som Leibniz argumenterte med i «Teodicéen». Jeg snakker her om Johan B. Hygens (1911-2002) bok, «Guds allmakt og det ondes problem» (1973).

Opgaven tar ikke sikte på å svare på de mest dyptgripende metafysiske spørsmålene, men forsøker heller å være en slags veiviser i hva som behøver å undersøkes, dersom svarene en gang skal finnes. Det kan derfor bare i begrenset grad hevdes at oppgaven utgjør en *kvalifisert drøfting* av den respektive sannhetsgehalten innen de ulike filosofiske posisjonene. Opgaven forsøker å presentere de ulike posisjonene på deres egne premisser, og legger vekt på gode argumenter der de er å finne. Det blir opp til den enkelte leser å avgjøre hvor godt Leibniz klarer seg gjennom den varierte kritikken han blir presentert for.

Opgaven tar ikke sikte på å bevise Guds eksistens, eller på å vise det legitime i å resonnerer filosofisk på kristen grunn. Dette er forsøkt i mange andre sammenhenger av andre kompetente personer. Jeg er selvfølgelig klar over at det er naturlig å diskutere den filosofiske rimeligheten av Guds eksistens knyttet til de temaene jeg her reiser. Alt dette faller imidlertid utenfor oppgavens behandlings- og fokusområde, som allerede nevnt tidligere.

Det er snarere mitt mål at dette sammenlignende arbeidet skal danne utgangspunkt for vidtrekkende refleksjoner både i og utenfor akademia, av kristen/teologisk så vel som generell metafysisk/religionsfilosofisk art. Bare det å begynne å kartlegge dette terrenget skikkelig, utgjør en hel masteroppgave i seg selv. Derfor blir drøftingen svært selektiv, inn i mellom de

historiske og tekstmessige redegjørelsene. Det vil heller ikke konkluderes nevneverdig, annet enn det som ellers måtte ha fremkommet gjennom den historiske redegjørelsen/drøftingen. Denne har for meg vært et mål i seg selv, og det er et håp om at den også skal virke dannende for andre, slik den unektelig har vært det for meg.

Rune Eidsaa, juni 2016

Litteratur

Adams, R. M. (1987). The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology. New York, Oxford University Press.

Braarvig, Jens (overs.) (2005). Timaios. I: *Platon. Samlede verker, bind VII*. Oslo, Vidarforlaget kulturbibliotek. 2. opplag.

Cox, Brian og Cohen, Andrew (2011). Universets mysterier. *Norsk utgave 2012, overs. Finsen, Lars, Totaltekst DA*. Vigmostad & Bjørke, Bergen. Trykt i Kina 2012, 1. opplag.

Creegan, N. H. (2013). Animal suffering and the problem of evil. Oxford, Oxford University Press.

Pahuus, Mogens (1991). Leibniz. I: *De store tænkere*. Hartnack, Justus og Sløk, Johannes (red.) Oslo, Tano. 2. utgave, 1. opplag.

Hick, John (1966). Evil and the God of Love. Hampshire, Palgrave Macmillan (Macmillan Publishers Limited). 2. utgave 1977, med nytt forord både til 1985- og 2010-utgaven.

Hygen, J. B. (1973). Guds allmakt og det ondes problem: mit einer deutschen Zusammenfassung. Oslo, Universitetsforlaget.

Jordan, Robert (1990). Den store jakten. Oslo, Tiden Norsk Forlag, 3. opplag 3. utgave 2009.

Jorgensen, L. M. and S. Newlands (2009). Metaphysics and the Good. Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams. New York, Oxford University Press.

Jorgensen, L. M. and S. Newlands (2014). New Essays on Leibniz's Theodicy. Oxford, Oxford University Press.

Leibniz, G. W. and A. Farrer (1985). Theodicy: essays on the goodness of God, the freedom of man, and the origin of evil. Chicago, Ill., Open Court.

Lewis, C. S. (1940). The Problem of Pain. Glasgow, Collins, 19th impression 1979.

Mercer, Christia (2001). Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development. Cambridge University Press, Cambridge.

Murray, M. J. (2008). Nature red in tooth and claw: theism and the problem of animal suffering. Oxford, Oxford University Press.

Nadler, S. (2010). The best of all possible worlds: a story of philosophers, God, and evil in the age of reason. Princeton, Princeton University Press.

- Origenes, G. W. Butterworth, et al. (1973). Origen on first principles. Gloucester, Mass., Peter Smith. Originalutg.: London : Society for Promoting Christian Knowledge, 1936
- Plantinga, A. (1975). God, freedom and evil. London, Allen & Unwin.
- Rutherford, Donald (1998). Leibniz and the Rational Order of Nature. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rutherford, Donald and Cover, J. A. (ed.) (2005). Leibniz. Nature and Freedom. New York, Oxford University Press.
- Strand, Narve (1998). The God of Augustine. Mastergradsoppgave i filosofi, Universitetet i Oslo. Revidert utgave.
- Swinburne, Richard (2004). The Existence of God. Oxford, Oxford University Press, second edition (orig. 1979).
- Swinburne, Richard (2011). Providence and the Problem of Evil. Oxford, Oxford University Press.
- Søvik, A. O. (2009). The problem of evil and the power of God: on the coherence and authenticity of some Christian theodicies with different understandings of God's power. Oslo, MF Norwegian School of Theology.
- van Inwagen, Peter (2008). The Problem of Evil. Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press. Basert på Gifford Lectures 2003, University of St. Andrews.
- Voltaire and P. R. Gaugin (2000). Candide, eller Optimismen. Oslo, Gyldendal, originalutg. 1946.
- Wilson, Catherine (1989) Leibniz's metaphysics. A historical and comparative study. Manchester University Press, Manchester.

Forkortelser

Her under følger en liste av forkortelser av verker brukt i teksten, i referanseøyemed:

- T *Teodicéen*, av Leibniz (1710), hans hovedverk, og eneste verk av betydning som ble utgitt i hans levetid. Kapitlene innenfor denne er mange og aldri lange, så det holder å referere til kapittelnummer etter T, for eksempel: T 236. Enkelte steder der flere sitater fra et sentralt kapittel er nevnt, kan bokstavene [a-d] brukes etter kapittelnummeret, for slik å signalisere hvordan sitatene i kapittelet det er henvist til står i forhold til hverandre. Eksempler: T 214b, T 214a.
- H Dette er Hygens ene bok av betydning her, *Guds allmakt og det ondes problem* (1973). Her er delkapitlene noe lengre, så sidetallrefereringer er på sin plass. Likevel finnes det forskjellige utgivelser av boka, så det vil også refereres til både del og kapitler: Det er tre deler, I-III i romertall, etterfulgt av kapittelnummer i standard tall. For eksempel: H I 7, 38. Hvilket det siste tallet utgjør det konkrete sidetallet for referansen i min utgave av Hygen.
- S Dette står for Atle Søviks avhandling (2009), *The Problem of Evil and the Power of God*. Her finnes det også forskjellige utgivelser, så jeg gjør som Hygen at jeg skriver både kapittelnummer og konkret sidetall (i og med, igjen, at kapitlene ikke alltid er like korte som Leibniz sine). Eksempel: S 5.4.4.2, 282. Hvor da det siste nummeret er sidetallet, de andre numrene de tre ulike nivåene av underkapitler under hovedkapittel 5 i avhandlingen.
- E Richard Swinburne's *The Existence of God*, 2004-utgaven. Her vil sidetall være nøyaktig nok, så lenge det er 2004-utgaven. Så også med neste bok av Swinburne:
- P som er fra 1998 i bare én utgave og heter *Providence and the Problem of Evil*.
- A Dette er Robert Merrihew Adams essay (1972) *Must God Create the Best?* Dette essayet er relativt kort, og delt i fem seksjoner med romertallene I-V. Jeg gjør en vurdering, basert på at essayet forekommer trykt flere steder, på at det mest tjenlige her er å referere til essayet med romertall for kapittelet, snarere enn sidetall. Det vil ikke bli mye letarbeid for den som ønsker å finne referansen. Enkelte ganger bruker jeg små bokstaver (a-f) for å signalisere hvordan to eller flere sitater som er nevnt står i forhold til hverandre i kapittelet. Eksempler: A Va, A Vb, A II.

- R Dette er Donald Rutherfords bok (1995) *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Sidetall vil her bli brukt som referansemetode, snarere enn kapitler og deler, eksempelvis: R 234.
- N Således også i Steven Nadlers bok (2010) *The Best of all Possible Worlds*. Eks: N 12.
- M Christia Mercer (2001) *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Developments*. Hun opererer både med kapitler og underkapitler i sin detaljerte studie, men jeg tror sidetallsreferanse (eks. M 132) er trygt å bruke, da det meg bekjent ikke eksisterer øvrige utgaver.
- W Således også med Catherine Wilsons bok (1989) *Leibniz's Metaphysics. A historical and comparative study*. Eks: W 277.

For bøker som ikke er nevnt her, gjelder det at jeg bruker standard referansemetode med etternavn, utgivelsesår og sidetall for bøker som *ellers er nevnt i litteraturlisten*.

1. Historiske perspektiver

1.1. Den gamle skole i en ny tid

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) var et universalgeni av de sjeldne, som lærte seg latin på egenhånd da han arvet farens imponerende filosofiske bibliotek mens han bare var guttunge. Dermed lå hele den lærde verden åpen for ham, og han kastet ikke bort tiden. Han studerte ved universitetet i Leipzig, og fikk god kjennskap til skolastikernes tolkning av den klassiske filosofien. Christia Mercer har i boka «Leibniz's Metaphysics: It's Origins and Development» gjort en grundig studie i utviklingen av Leibniz sin tidlige tenkning, mens han var tilknyttet dette miljøet. Særlig Leibniz lærer Jacob Thomasius hadde en imponerende innsikt og oversikt over standpunktene innen de gamle skoler, og den lærevillige Leibniz tok til seg Aristoteles tanker om substans og Platons tanker om idéer og det guddommelige, innenfor en kristeliggjort kontekst.¹

I ungdomstiden skriver Leibniz at han tok avstand fra aristotelismen til sine lærere, til fordel for den mekanistiske filosofi som var på fremmarsj i Europa. (M 24²) Bertrand Russell i sin lesning av Leibniz la stor vekt på dette, og mente at grunnlaget for Leibniz filosofiske system var å finne i de såkalte «First truths», som ble skrevet tre tiår senere, i 1689/90.³ Christia Mercer er imidlertid sterkt uenig i Russells dominerende tolkning, og avdekker i boken sin en fremgangsmåte hos Leibniz som Russell må ha tendert å overse, da den står veldig fjernt fra hans egen horisont. For vel var Leibniz likesom Russell en analytiker og logiker av høyeste klasse, men han var også en syntetiker som var interessert i å ta vare på det beste fra alle de filosofiske skolene som til da var oppstått, og det er en helt annen holdning enn den Russell frembar.

Russell kan på sin side likevel ha mye rett i hvordan Leibniz sitt system fremstår for den som kommer til det utenfra. Men Mercer avdekker en metode Leibniz brukte i sitt virke, som stikker dypere. Leibniz «carefully selected only the soundest of materials from the great philosophical systems. Once these were identified, he committed himself wholeheartedly to them, happily ignoring the rest. Leibniz selection process is evident in his attitude toward the ancients: he embraces what he considers the orthodox parts and ignores the remainder.» (M 51-52) Leibniz var tydeligvis genuint opptatt av å søke etter sannhet hvor enn den kunne

¹ Se Mercer side 29 for en del *fundamentale antagelser* som dominerte i kristenhumanistiske filosofiske kretser, på Leibniz tid så vel som tidligere (og senere der tradisjonen har holdt seg).

² For referansemetode og forklaringer for enkelte verker, se under «forkortelser» i oppgavens innledning.

³ Basert på nylige dateringer forskere har gjort av originalmanuskriptet, som er skrevet på italiensk papir, knyttes dette til Leibniz sitt ettårige opphold i Italia, eller like etterpå.

identifiseres. Men sannhet skulle ikke bare kartlegges, men også presenteres med en hensikt: «Concerning the presentation of the truth, Leibniz agreed with Thomasius that the goal was to produce intellectual peace. Like his teacher and many other conciliatory eclectics, the young man assumed that the truth would have a harmonizing influence.» (M 53) Hvordan Leibniz i det minste i sin private praksis mente å finne fram til sannheten, formulerer Mercer veldig tydelig når hun hevder at Leibniz «...was *not* a rationalist who believed that one arrives at fundamental truths through armchair intuition and then deduces from them other truths. Rather, for Leibniz and his predecessors, the truths are borrowed from the great philosophical systems.» (M 57)

Leibniz tenkte ikke bare syntetisk, selektivt forenende og harmoniserende om sannhet i teoretiske forhold. Den harmoniske intellektuelle aktiviteten ble overført til forhold av politisk, diplomatisk og religiøs betydning. Leibniz og Baron von Boineberg var opptatt av å virke forenende på kristenheten, og i denne forbindelse dro Leibniz til Paris i 1672 med det skjulte oppdrag å foreslå for franskekongen å sende et korstog til Egypt, i samråd med tyske protestantiske fyrster. (N 13-14) Dette var tenkt å virke forenende på kristenheten på sikt, og kan stå som et eksempel på at den forenende intellektuelle holdningen også kunne få praktisk-politiske følger.

Før Parisreisen hadde Leibniz utvist intellektuell energi i et lignende foretagende. Som så mange andre intellektuelle i denne brytningstiden, reflekterte han adskillig over substansbegrepet slik det var overtatt fra Aristoteles. Mekanikkens problemer med å kombinere sjel og materie, drev Leibniz tilbake igjen mot antikkens store mester. Nattverdslæren som konfesjonssplittende, ble den store utslagsgiver til de viktigste idéene som siden skulle slå ut i full blomst som den utviklede monadelære i de senere år. (M 82-83) Leibniz var slett ikke alene blant intellektuelle om å være opptatt med konfesjonelle spørsmål i kjølvannet av de brutale religionskrigene midt på 1600-tallet. Grunntrekkene i Leibniz substanslære, så vel som hans tanker om guddommens forhold til verdensaltet i tråd med sin skolastisk-eklektiske metode, var allerede på plass *før* Leibniz dro til Paris i 1672.⁴ Men de metafysiske detaljene innenfor den preetablerte harmonien tok lengre tid å utvikle.

⁴ Dette er et helt sentralt poeng i Christia Mercers viktige bidrag til Leibniz-forskningen i boken «Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development».

1.2. Kartesianisme og jansenisme i Paris

Under sitt opphold i Paris 1672-76, fordypet den produktive og ambisiøse Leibniz seg i datidens matematikk og vitenskap ved siden av sine diplomatiske ærender. Han kom i kontakt med ledende personer i den descartianske skole, og skulle oppnå livslange dialoger med både Antoine Arnauld og Nicolas de Malebranche. Selv om de begge to var kartesianere og katolske prester, så var deres gemytt svært forskjellig, og de var uenige om mangt. Steven Nadler gir en god innføring i forholdet mellom disse tre i boken «The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God and Evil in the Age of Reason».

Arnauld var en ledende jansenist: Det er en katolsk religiøs retning som mener seg å være disipler av St. Augustin. Denne retningen falt i unåde hos styresmaktene og i den katolske kirke sentralt. Oppfatningen var at Guds nåde og andre spørsmål ble vektlagt eller behandlet på en måte som minnet for mye om den protestantiske heresien. Det hjalp heller ikke at kartesianismen falt i unåde hos adelstand og kirke, som følge av Aristoteles sterke posisjon innen teologien og på universitetene. Dette til tross så sto jansenismen på klar katolsk grunn.

I filosofiske miljøer nøt imidlertid Arnauld stor respekt, da han var godt beryktet for sitt klare og skarpe sinn, og for gjennomtrengningsevnen og presisjonsnivået i hans argumenter. Ingen ringere enn Descartes hadde gitt ham offentlig anerkjennelse for særdeles god og gjennomgripende kritikk av sentrale premisser innenfor hans filosofiske system. Dette til tross så konverterte Arnauld til den kartesianske filosofiske skolen, etter å ha vurdert saken nøye. Særlig imponert ble han over Descartes sin evne til å løse nattverdsproblematikken innenfor sin substanslære, mekanikken til tross.

1.3. Malebranches okkasjonalisme og Leibniz monadelære

Selv om Arnauld hadde mange meritter, ble Malebranche av samtiden oppfattet som den mest fullverdige arvtageren innen den kartesianske skole i sin generasjon. Dette henger nok først og fremst sammen med at han var en mer omfattende filosofisk systembygger enn Arnauld, og at han utviste dyktighet i å finne løsninger på problemer som mange kartesianere var opptatt av. En av de hardeste nøttene å knekke innenfor kartesianismen som filosofisk system, er hvordan det samsvarende virket mellom sjelen og kroppen skal utlegges og forstås. For kroppen blir her forstått mekanisk, mens sjelen blir oppfattet å henge sammen med kroppen

kun i et geometrisk punkt⁵. Resten av menneskekroppen er ren mekanikk, likesom hos dyrene, i og med at Descartes forneker den aristoteliske formen som til da hadde utgjort sjelen hos både dyr og mennesker. Sjelen er formløs å betrakte for kartesianere, og ikke for noe «spøkelse i maskinen» å regne, slik karikaturen og innvendingen går.

Det intellektuelle problemet var hvordan sjelsevnene i «punktet» skulle kunne utføre sin innflytelse på kroppen som den var knyttet til, og motsatt. Dette løste Malebranche ved å hevde at det er Gud som sørger for samsvaret mellom våre tanker i sjelen og kroppens handlinger til enhver tid. Gud blir således skapelsens ikke bare opprettholdende, men også forløsende kraft, som tilrettelegger både hendelsene i skaperverket så vel som de mentale sjelsevnenes forbindelse til dem – hvilket er særlig relevant for sjelens relasjon til sin egen kropp, i alle mulige slags «forbindelsesforhold». Men det er altså Gud som står for alle disse forbindelsene rent kausalt, som den nødvendige metafysiske forbindelse mellom det kartesianske sjelspunkt og den kropp som Gud ved skapelsen ønsker at denne sjel (dette sjelspunkt) skal stå i forbindelse med.

Denne okkasjonalismen til Malebranche ble kritisert av Leibniz for å være en «deus ex machina»-modell (N 79), hvor Gud blir det teoretisk nødvendige bindeledd for å få den mekanistisk-vitenskapelige helheten innenfor skaperverket til å gå opp sammen med sjelsevnene knyttet til det⁶. Leibniz forsøkte selv å unngå både deus ex machina og den rene mekanikk. Ved å videreutvikle aristoteliske tanker om formen i forhold til stoffet, kom han fram til at den grunnleggende metafysiske enheten i universet måtte være sjelisk, i motsetning til Demokrits materielle atom. Denne «monaden» som Leibniz kaller den, har indre aktivitet som sjelelig selvstendig enhet, likesom vi mennesker med særdeles høyt utviklet bevissthet har det.⁷ Etersom den metafysiske grunnenheten i følge Leibniz er mental snarere enn fysisk (tenk Demokrits atom), er våre persepsjoner fundamentalt sett mer å regne som *representasjoner* over hvordan tingene er i seg selv. Gud opprettholder hver enkelt monade direkte og uten mellomledd, og i sitt iboende prinsipp er monaden selvopprettholdende hva

⁵ Descartes tenkte at dette punktet hvor sjelen henger sammen med den materielle kroppen, befinner seg et sted i konglekjertelen i menneskehjernen. Dyr har ingen selvbevisst sjel i følge Descartes. De er «ren mekanikk», virkende i kropper av biologisk materiale.

⁶ Innenfor Malebranches okkasjonalisme er sjelen knyttet til kroppen primært, og til det øvrige skaperverk sekundært gjennom kroppens sansorganer. Gud er den sentrale aktør som gjør *hvert enkelt ledd* av persepsjonen mulig, selv om det mekaniske skaperverk «går sin gang» også uavhengig av den sjelelige persepsjonen. (Men ikke uavhengig av Gud, som binder de to sammen.)

⁷ Leibniz utvikler sin metafysikk om forholdet mellom de grunnleggende bestanddelene i sine upubliserte skrifter og brev, selv om den modne metafysikken dras veksel på i «Teodicéen», som var det eneste større filosofiske verket Leibniz valgte å publisere i løpet av sin levetid. Fra det posthumt publiserte materialet kan nevnes brevvekslingen med Arnauld og «Avhandling om metafysikken» som særlig viktige, begge i fra 1686. Den mest systematiske oppsetningen og stiliseringen av den modnede monadelæren fører Leibniz opp i «Monadologien» fra 1712-1714, også denne upublisert av Leibniz. «Teodicéen» ble publisert i 1710.

dens interne sammenheng og innbyrdes aktivitet angår. Likevel er altså hver enkelt monade, ja hele skaperverket, avhengig av Gud som Opprettholder av all væren innenfor attributtene i hvert enkelt øyeblikk. Dette fordi alle attributtene dypst sett stammer i fra Gud, og har sin kilde i Ham. Men Gud er ikke identisk med sitt skaperverk, selv om alle enkeltbestanddeler av skaperverket tar del i alle Guds attributter, hver etter sin plass innenfor den universelle harmonien i skaperverket, og således i varierende grad av perfektjon hva angår den konkrete manifestasjonen av hva som kommer i fra Skaperens hånd, ut fra hvor hver enkeltdel i skaperverket hører hjemme ut fra sin generelle klassifikasjon, og sin partikulære kontekst i relasjon til alt annet.⁸

Leibniz er ikke fornøyd med at Gud blir den handlende agenten også i «substansenes» interne forhold hos Malebranche.⁹ Han utfordrer Malebranche på om det overhodet i skaperverket finnes bevegelse som kommer «innenfra», og hvis det så gjør, vil dette lede til en innrømmelse av årsaksprinsipper internt i substansene, mener Leibniz. (W 173-174) Således viderefører han entelekismen til Aristoteles i en ny drakt, hvor nå den sjelelige formen utgjør substansen på atomnivå. Men disse sjelelige atomene går også sammen om å skape sammensatte «helheter» med selvstendige konsepter, som for eksempel mennesker, dyr, planter og steiner. Disse er imidlertid ikke for substanser å regne for Leibniz, i motsetning til hos Aristoteles. Han skriver i et brev til des Bosses (19. august 1715), som har presset ham til å være logisk konsistent på dette punktet, at «I should prefer to say that there are no substances over and above monads, but only appearances.» (W 192)

Vi tenker kanskje at Leibniz burde ha sterke intellektuelle beveggrunner for å hevde at den grunnleggende bestanddelen som bygger opp universet er sjelisk, i motsetning til materiell. (W 192) Men ved å studere skriftene til atomisten Gassendi, ble Leibniz klar over et logisk problem ved atomismen han ikke klarte å løse på tilfredsstillende måte. For den minste materielle byggeklossen eller bestanddelen, atomet, består vel selv av deler? Hva er det som konstituerer det, «bygger det opp» så å si, dersom du fortsetter «å zoome innover på det»?

Leibniz skjønte at det ikke kunne være noe logisk tilfredsstillende svar på dette spørsmålet. Derfor, ved å regne sammen med all sin øvrige metafysiske kunnskap, kom han fram til at grunnbestanddelen i oppbyggelsen av alt i universet *er* atomer, bare at de er

⁸ Christia Mercer har arbeidet med dette, og det er tydelig at Leibniz her drar sterke vekslers fra sine filosofiske røtter hos Aristoteles og Plotin.

⁹ Malebranche opererer ikke med Leibniz sin forståelse av substans, men står i tradisjonen fra Descartes, hvor en substans er det ved materien som «blir igjen» når alle attributter så å si er trukket fra. (Ved en tankeøvelse: I virkeligheten finnes ikke substanser uten attributter, i følge Descartes. I sin første meditasjon i «Meditasjoner over den første filosofi» bruker Descartes et bilde om et vokslens som han smelter som en illustrasjon. Dette endrer lukt og form, følelse og farge, men selve «stoffet» - det intet kan sies om – forblir det samme, og «underliggende virkende» i hele forandingsprosessen.

sjelelige atomer, uten deler, men bestående ved mental aktivitet i kraft av persepsjonen som konstituerer dette sjelelige ved det interne prinsipp (nedfelt av Gud), som gir seg selv for (alle) andre sjelsvesener (rasjonelt bevisste så vel som «ubevisste») ved den relasjonelle egenskapen *representasjon*. (W 3)

Hos Leibniz er derfor den mekaniske lovmessighet som vi observerer i materielle forhold, og som Malebranche bygger sin vitenskap på, kun tilsynelatende. Hver enkelt metafysisk enhet er for Leibniz selvstendig komplett innenfor sitt interne individuelle prinsipp (R 141), og således fullstendig «selvforsynt» hva egen intern kausalitet angår. Hver enkelt monade og hver enkelt sammensatt helhet, innehar i sitt selvstendige prinsipp, nedlagt av Gud i den preetablerte harmoni i og med skapelsesakten, alt hva som noensinne kommer til å hende det.¹⁰

I og med at hele verden av Gud har blitt tilrettelagt på denne måten, inngår alle enkeltmonadene og de sammensatte enhetene som de utgjør, sømløst inn i hverandre, som utallige tøyestykker sydd sammen til et stykke uten noen synlige sømmer mellom dem. Alt dette har blitt *harmonisk* tilrettelagt i alle tiders og steders enkelthendelser av Gud, sømløst koblet sammen til et hele. Derfor fremtrer det også for oss at når det ene skjer, så har det en lovmessig effekt på det andre, slik både Leibniz og Malebranche anerkjenner. Leibniz mener imidlertid at disse observerbare hendelsene stammer i fra summen av selvstendige prinsipper nedlagt i alle monadene og sammensetningene som de inngår i, og at hva som foregår mellom dem ikke kan reduseres til årsak-virkning hvor Gud er den som «trekker i trådene», slik tilfellet er innenfor Malebranches okkasjonalisme. Senere skal Leibniz slå fast at materien som tilsynelatende står i vekselvirkende årsaksforhold, ikke eksisterer: Det er kun monadene som sjeliske selvstendige enheter som «bygger opp verden». (W 192-194)

Således er det hos Leibniz Gud som tilrettelegger at alle enkeltmonadene gir seg selv for oss (potensielt) som *representasjon*, intelligibelt forståelig innenfor den tilsynelatende lovmessighet som Gud helt siden skapelsen har forordnet. (W 71) Men denne tilsynelatende lovmessigheten er *harmonisk*, og det er Gud som har gjort det slik at den menneskelige sjelen kan persipere denne harmonien, og nå fram til kunnskap om denne ad intuisjonens og sammenhengenes vei ved det oppadstigende intellektet, som forsøker å nærme seg de overordnede grunnene og sammenhengene i ting, slik de var nedfelt i fra skapelsen av.¹¹

¹⁰ Nadler redegjør godt for det sentrale innholdet i dette avsnittet og det neste på sidene 40-42.

¹¹ Her trekker Leibniz linjer fra den augustiniansk-platonske tankegangen om væren som strømmende ut fra Gud som fontenens kilde. Således er det også ontologisk intelligibelt at enhver enkeltmonade i seg selv også inneholder de andre *i fra sitt perspektiv*. For monaden er bare selv en slags sjelisk representasjon, og det er på denne måten – fra sitt perspektiv – den representerer alle de andre også, nærmest som et slags speil som også er

For selv om alle monadene speiler alle de andre som sjeliske enheter, fra hver sin særegne posisjon eller plass innenfor kosmos, så er menneskesjelen særegen i den forstand, at den rasjonelt kan kartlegge og stille alle fenomener fremfor sitt intellekt i et ordnet hele innenfor den interne rasjonelle diskurs. Dette personlighetens sentrum som er kjernen i menneskesjelen – den kontemplerende bevissthet – kaller Leibniz for *ledermonaden*. Det er bare mennesker av dyrene som er utstyrt med «rasjonell sjel», og her stiller Leibniz seg i den aristoteliske tradisjonen. Ledermonaden er det som ved Guds vilje gjør den menneskelige bevissthet særegen, og gjør oss til handlende aktører innenfor vårt iboende prinsipp. Den menneskelige sjelen er utstyrt med personlighet, vilje, intellekt, handlingskraft og følelser. Menneskesjelen skiller seg fra resten av dyreverden ved at den har disse sjelsattributtene i langt mer fullkommen grad. Her legger Leibniz seg tett opp til Aristoteles substanslære i «Metafysikken», og hans sjel lære i «De Anima».

Når det gjelder menneskesjelens attributter, så mener faktisk Leibniz at den har fått del i de guddommelige fullkomne sjelsattributtene, om enn bare i begrenset grad. For Gud er det uendelige og fullkomne intellekt, mens mennesket er situasjonsbetinget. Mercer nevner et notat fra 1671 hvor Leibniz skriver «Just as God thinks things... because they follow from his nature, so does Mind... Mind and God do not differ except that one is finite and the other infinite.» (M 324) Her ser vi altså at når det når det kommer til substansenes forhold til det guddommelige, så trekker Leibniz inspirasjon i fra den nyplatoniske holistiske utstrømmelsestankegangen.

Hva angår skapelsens teoretiske mulighet, mener Leibniz at det er uendelig mange måter Gud kan skape en person på. Dette siden Guds sinnskraft og viten ikke kjenner noen grenser, og alle muligheter dermed står fremfor Hans intellekt. I og med at Guds makt heller ikke kjenner noen grenser, er alle teoretisk mulige skapelsesmuligheter realiserbare. (Gud kan ikke både skape osten X og ikke osten X, i overensstemmelse med det helt grunnleggende filosofiske kontradiksjonsprinsippet.) Men når Gud først har truffet et valg om hva slags verden Han vil skape, og hvordan Adam, som inngår i denne verdenen, vil være i den, så inngår alt ved Adams fysiske utforming, hans tanker, følelser og valg, alt han noensinne kommer til å gjøre, og alt som vil hende ham, alle hår som gror på kroppen hans, og alle hudceller han mister i løpet av levetiden, i det individuelle prinsippet Adam, som Gud har

intimt knyttet sammen med alt hva det avspeiler, ut fra *avstanden i det fysiske og intelligible rommet, med en analog til hvordan vi selv opplever det som bevisste vesener ad representasjonens vei*, noe igjen Wilson kommer inn på ulike steder i behandlingen av monaden som reflekterende substans. Graden av fullkommen varen blir altså «lavere», desto lengre ned fra fontenens toppunkt, Gud, man kommer. Christia Mercer viser godt slektskapet mellom Leibniz ontologi og den nyplatoniske, som tidligere nevnt.

valgt å skape. Dette individuelle prinsippet kan ikke endres når først Gud har skapt det. Likevel kunne Gud ha skapt en hvilken som helst annen menneskelig person i stedet for Adam, så Han velger helt fritt.

Men nå har Gud valgt, i tråd med sin uklanderlige og ufeilbarlige visdom, å skape nettopp Adam slik han var rent konkret aller først i menneskehetens historie.¹² Dersom Adam ikke hadde valgt å spise av den forbudte frukten, så var ikke Adam lenger det individuelle og fullstendige, internt motiverte prinsippet Adam innenfor hans personlige, sjeliske ledermonade. Dette er en umulighet.

Så var det dermed *internt motivert* i Adams prinsipp at han spiste av den frukten Gud hadde forbudt ham å spise av. Derfor kom det konkrete valget «inne fra Adam selv», og i dette forholdet ligger synden. Og likevel kunne ikke Adam ha valgt annerledes av metafysisk nødvendige grunner, når Gud først hadde valgt å bringe hans selvstendige prinsipp inn i eksistens, og å opprettholde dette selv «gjennom ursynden og forbi», i tråd med sine guddommelige planer.

1.4. Leibniz konsepsjon om den universelle harmonien

Slik Gud opprettholder Adam i eksistens gjennom den interne fullstendigheten i hans sjeliske prinsipp, opprettholder Han også alle andre monader, ja hele skaperverket, som én gigantisk representasjon, hvilket er summen av de mange små. Denne representasjonen på metanivå (det høyeste nivå), hvilket utgjøres av summen av de mange representasjonene ut fra alle enkeltmonadenes «reflekterende speil», konstituerer hos Leibniz en verden av harmoni, hvor denne harmonien stadig multipliserer seg ad avspeilingen av de ulike fasettene ved skaperverkets deler fra øyeblikk til øyeblikk, og desto mer så fra det guddommelige perspektiv. Det guddommelige perspektiv er evig og uendelig, og hevet over det begrensede tidsperspektivet vi mennesker er bundet til.

Og det er nettopp fordi vårt perspektiv er begrenset at den intellektuelle øvelse i det å skue den universelle harmonien ikke gir seg så lett for alle. Men med intellektuell øvelse, ved det å se hvordan de ulike delene passer sammen i det totale bildet, og beriker og forsterker hverandre, så oppstår det harmoni også internt i betrakteren.

Harmonien er stadig til stede i hele verden, siden det er Gud, det perfekte og mest fullkomne vesenet mulig, som bevirker og opprettholder denne fra øyeblikk til øyeblikk.

¹² For eksempelets skyld går vi god for den antagelsen at Adam har eksistert som en historisk person.

Leibniz resonnerer at vilje, intellekt og makt er nødvendig hos opprinnelsesvesenet som bragte verden inn i eksistens: (T 7)

7. *God is the first reason of things*: for such things as are bounded, as all that which we see and experience, are contingent and have nothing in them to render their existence necessary, it being plain that time, space and matter, united and uniform in themselves and indifferent to everything, might have received entirely other motions and shapes, and in another order. Therefore one must seek the reason for the existence of the world, which is the whole assemblage of *contingent* things, and seek it in the substance which carries with it the reason for its existence, and which in consequence is *necessary* and eternal. Moreover, this cause must be intelligent: for this existing world being contingent and an infinity of other worlds being equally possible, and holding, so to say, equal claim to existence with it, the cause of the world must needs have regard or reference to all these possible worlds in order to fix upon one of them. This regard or relation of an existent substance to simple possibilities can be nothing other than the *understanding* which has the ideas of them, while to fix upon one of them can be nothing other than the act of the *will* which chooses. It is the *power* of this substance that renders its will efficacious. Power relates to *being*, wisdom or understanding to *truth*, and will to *good*. And this intelligent cause ought to be infinite in all ways, and absolutely perfect in *power*, in *wisdom* and in *goodness*, since it relates to all that which is possible. Furthermore, since all is connected together, there is no ground for admitting more than *one*. Its understanding is the source of *essences*, and its will is the origin of *existences*. There in few words is the proof of one only God with his perfections, and through him of the origin of things.

Leibniz mener her at dersom eksistensen av vår verden skal være intelligibel og begripelig i det hele tatt, så krever de dypeste metafysiske refleksjonene vi kan foreta oss at eksistensen av vesenet «Gud» slik teismen forstår det, og Leibniz her beskriver det, innrømmes på filosofisk grunnlag.¹³ Ved dette forklares vår verden: ved at det metafysisk nødvendige, mest fullkomne vesenet; det nødvendige vesenet, altså Gud, har valgt den: (T 8)

8. Now this supreme wisdom, united to a goodness that is no less infinite, cannot but have chosen the best. For a lesser evil is a kind of good, even so a lesser good is a kind of evil if it stands in the way of a greater good; and there would be something to correct in the actions of God if it were possible to do better. As in mathematics, when there is no maximum nor minimum, in short nothing distinguished, everything is done equally, or when that is not possible nothing at all is done: so it may be said likewise in respect of perfect wisdom, which is no less orderly than mathematics, that if there were not the best (*optimum*) among all possible worlds, God would not have produced any. I call 'World' the whole succession and the whole agglomeration of all existent things, lest it be said that several worlds could have existed in different times and different places. For they must needs be reckoned all together as one world or, if you will, as one Universe. And even though one should fill all times and all places, it still remains true that one might have filled them in innumerable ways, and that there is an infinitude of possible worlds among which God must needs have chosen the best, since he does nothing without acting in accordance with supreme reason.

¹³ Vi skal ikke videre drøfte sannhetsgelalten av dette eller resonnementet her nå.

Ettersom Gud er etablert i T 7, ser vi her i T 8 at det vesen som vet alt og er i stand til å gjøre alt, i visdommens navn vil velge det beste som overhodet er mulig å gjøre, siden det gode er alle tings mål. (R 12) For viljens styrende prinsipp er nettopp det metafysiske gode, eller det beste som forekommer den mulig å skue til en hver tid. Men ettersom Gud vet alt og skuer alle forhold i sin tidløse fullkommenhet, vil Hans vilje nødes mot det metafysiske beste, hvilket Han også vil velge: Fritt, for det er i overensstemmelse med viljens gode prinsipp i tråd med dygd, at viljen alltid beveges mot det beste som den kan skue. Denne friheten er god; den er moralsk, og det er ingenting som tvinger Gud til å velge akkurat denne verden fremfor en annen. Men Hans godhet nøder Ham til det. Og i dette så ligger Guds rettferdighet: At Han gjør alt så godt som overhodet mulig, inkludert skapelsen og opprettholdelsen av verden. Derfor er det bare tilsynelatende at den verden vi er en del av ikke er så gjennomgripende godt skapt som overhodet mulig. (R 12)

Disse resonnementene blir viktige for Leibniz i utarbeidelsen av argumentasjonen i «Teodicéen». For gitt denne argumentasjonen, er det *ikke grunnlag for* (selv om det subjektivt måtte synes rimelig) å klandre Gud: Gud har jo gjort det beste Han kunne, *med tanke på skaperverket som helhet*.

Her kan det innvendes ut fra vanlige forestillinger at verden tilsynelatende kunne ha vært bedre ved bare å endre på visse forhold X, Y, Z, eller ved også å legge til visse forhold, A, B, C. Menneskene har iallfall den evne å forestille seg et utall forskjellige ting ved verden, som gitt personlig eller artsmessig perspektiv, ville ha vært bedre dersom det forekom, i motsetning til verden slik den er nå, hvor dette ikke forekommer. Det er også en rekke forhold som vår art, ja hele dyreverdenen, muligens ville ha foretrukket at ikke eksisterte i vår verden. Her kan nevnes synd, smerte, sorg og nød, forgjengelighet, død og moralsk korrumpert av sjelen.

Leibniz møter disse innvendingene grunnleggende i «Teodicéen», kapittel 9 og 10a¹⁴:

9. Some adversary not being able to answer this argument¹⁵ will perchance answer the conclusion by a counter-argument, saying that the world could have been without sin and without suffering; but I deny that then it would have been *better*. For it must be known that all things are *connected* in each one of the possible worlds: the universe, whatever it may be, is all of one piece, like an ocean: the least movement extends its

¹⁴ «Teodicéen» består av over 400 småkapitler, hvor ingen av disse er lange. Det er derfor langt bedre å referere til disse småkapitlene enn til sidetall, all den tid utgavene på dette verket med innledninger etc. kan variere. Slik jeg har gjort rede for innledningsvis i oppgaven, bruker jeg forkortelsen (T [kapittelnummer]) når jeg referer til «Teodicéen» av Leibniz. Der bare deler av kapittelet er sitert, indikerer bokstavene [a-d] hva slags del av det lille kapittelet som er direkte sitert i min tekst. Som regel indikerer «a» og «b» hvor ikke «c» eller «d» er nevnt, at det her er snakk om vesentlige deler enten i begynnelsen eller mot slutten av delkapittelet.

¹⁵ Argumentet fremført like før i Leibniz tekst, i T 8, sitert av meg i sin helhet ovenfor.

effect there to any distance whatsoever, even though this effect become less perceptible in proportion to the distance. Therein God has ordered all things beforehand once for all, having foreseen prayers, good and bad actions, and all the rest; and each thing *as an idea* has contributed, before its existence, to the resolution that has been made upon the existence of all things; so that nothing can be changed in the universe (any more than in number) save its essence or, if you will, save its *numerical individuality*. Thus, if the smallest evil that comes to pass in the world were missing in it, it would no longer be this world; which, with nothing omitted and all allowance made, was found the best by the Creator who chose it.

10. It is true that one may imagine possible worlds without sin and without unhappiness, and one could make some like Utopian or Sevarambian romances: but these same worlds again would be very inferior to ours in goodness. I cannot show you this in detail. For can I know and can I present infinities to you and compare them together? But you must judge with me *ab effectu*, since God has chosen this world as it is. We know, moreover, that often an evil brings forth a good whereto one would not have attained without that evil. Often indeed two evils have made one great good.

Med gudsbegrepet stadfestet innenfor den filosofisk veletablerte teistiske tradisjonen i T 7, som vi har sitert ovenfor her, mener Leibniz at gitt sannhetsgehalten i dette gudsbegrep, må dette være den beste verden som Gud hadde mulighet til å skape. Leibniz ser seg for liten til å vise dette i detaljene, ettersom han selv er et begrenset menneske, og Gud er ubegrenset i både allvitenhet og i visdom. Det betyr dermed ikke at det å kontemplere harmonien er en aktivitet som er umulig for oss mennesker, om enn den bare kan skje stykkevis og delt. I dette ligger den intellektuelle dygd, et vesentlig gode ved vår verden, i og med at dette godet, når det først er ervervet, varer ved, mens de sanselige gleder sviner hen like etter at de er oppnådd. Den beste av alle mulige verdener prioriterer derfor de intellektuelle goder og gleder fremfor de sanselige. (R 50) For Gud vet hva sann menneskelig lykke består i: Det er å nærme seg Ham i visdom, fremfor å forsøke å gripe tak i flyktige gleder som til stadighet glipper vekk fra en.

Rutherford har redegjort for disse forholdene i detalj i boken «Leibniz and the Rational Order of Nature», kapittel 3. Han er opptatt av menneskelig lykke som en vesentlig faktor for hva som i følge Leibniz danner kriteriene for hvilken verden som skal være den beste. Moralsk godhet hos menneskene muliggjøres gjennom intellektuell dygd og kontemplasjon, da vi ved ervervelse av visdom gis mulighet til å handle i tråd med det beste vi ser for oss her i verden, som ved ervervet visdom også vil nærme seg hva som er det reelt beste å ettertrakte for menneskene i vår verden, også ut fra det guddommelige perspektiv. I dette ligger det muligheter for gjensidig menneskelig lykke innenfor vår verden.

Hva angår det faktum at flere ulykker skjer innenfor vår verden, i form av både moralske og fysiske onder, så mener Leibniz at dette skjer som ufravikelig følge av verdens

ordnethet innenfor lovene. Størst intellektuell skjønnhet og orden inntreffer når størst mulig variasjon i skaperverket skjer som resultat av færrest mulige og enklest virkende lover. (R 32 + 50-51) Med andre ord den største mulige variasjon innen fenomenene, som resultat av færrest mulig virkende universelle prinsipper i vår verden. Hvordan alt virker sammen og henger sammen, virkende til det intellektuelt beste mulige, utgjør nettopp metafysisk skjønnhet og godhet hos Leibniz. Disse forhold vil vise den betrakteren som står på riktig sted at dette er den beste av alle mulige verdener. (R 290) Den beste av alle mulige verdener inneholder riktignok en rekke metafysiske onder, som både moralske og fysiske onder kan reduseres ned til. (T 21 + R 10¹⁶) Men dersom disse metafysiske ondene ikke var blitt virkeliggjort som et biprodukt av de mest verdifulle metafysiske godene, så ville heller ikke dette vært den beste mulige verdenen, og heller ikke noen verden som Gud ville ha skapt.

Vi skal her vende tilbake til forhold vedrørende monadene innenfor den mest fullkomne orden og helhet. Leibniz monadelære ble presentert grunnleggende under forrige behandlingspunkt. Her så vi også hvordan Leibniz tenker seg at denne beste av alle mulige verdener er bygd opp rent konkret. Rutherford er opptatt av dette i sin behandling av Leibniz «Rational Order of Nature», og har viktige innsikter å komme med som supplement til forhold nevnt her tidligere i dette punktet – forhold som også Leibniz kommer inn på i T 9, som vi har sitert ovenfor.

Rutherford argumenterer for (R 197) at enhver verden hvor monadene gjenspeiler hverandre gjensidig, er en harmonisk verden. Det kan tenkes, sier han videre her (R 198) at forskjellige monader skulle representere eller gjenspeile forskjellige fysiske lover virkende i seg. Men dette er ingen sammenhengende verden for Leibniz, men snarere mange små verdener innenfor selvstendig virkende prinsipper.¹⁷ (R 198) Det som kjennetegner den beste av alle mulige verdener, er at monadene gjenspeiler hverandre, basert på hvordan de persiperes *fysisk* i forhold til hverandre, på en slik måte at harmonien i den stadig gjensidige avspeilingen dem alle i mellom, multipliseres mange fold. På denne måten er det akkurat så mange monader, og «fysiske ting i forhold til hverandre», som det skal være i verden. (R 199) Det er ikke mulig å legge en eneste monade til, eller trekke en eneste monade fra, og samtidig bevare denne mest fullkomne av alle perfektjoner, som er den beste av alle mulige verdener. (R 204)

¹⁶ Se fotnoten til Rutherford der han antyder hvorfor han mener det er forsvarlig å redusere moralske og fysiske onder ned til det mest fundamentale, metafysiske onder.

¹⁷ Se også hvordan dette samsvarer med hva Leibniz hevder i siste del av T 8, som sitert ovenfor.

Det er altså, i følge Rutherford sin tolkning av Leibniz etterlatte manuskripter, snakk om et helt bestemt antall monader, som sammen bygger opp og representerer den beste av alle mulige verdener på en harmonisk måte. Det er ikke den universelle harmonien alene som bestemmer at verden er best mulig. Men den universelle harmonien er også mest mulig fullkommenliggjort innenfor den beste av alle mulige verdener. Det ser ut til å være en direkte korrelerende sammenheng mellom den beste av alle harmoniske representasjoner i summen av monader, og den beste av alle mulige verdener som sådan. Ikke uten betingelser, men fordi hva som representeres virker inn på de gjensidige avspeilinger som skjer mellom alle de forskjellige monadene, fra del til helhet, og mellom alle delene, i den beste av alle mulige verdener. Monadene utgjør samlet sett et uløselig hele, til tross for at de er selvforsynte internt hver for seg i sitt prinsipp, i og med at hver enkelt monade reflekterer alle de andre som *del* av sitt interne prinsipp. Monaden er fullstendig selvtilstrekkelig innenfor sitt eget interne prinsipp, innenfor den harmoni som Gud har tilrettelagt ved sin virkende kraft.

Leibniz tenker at alle monadene har del i alle Guds egenskaper i sterkt redusert grad gjennom skapelsens utstrømming.¹⁸ Slik er det at hver enkeltmonade gjenspeiler prinsippene i alle de andre gjennom sitt opphav. Likevel så gjør den det ut fra sin egen unike posisjon innenfor helheten; fra sitt eget unike perspektiv der monaden er «plassert» i kosmos. På denne måten er det den universelle harmonien konstitueres og etableres. Gud er det som opprettholder summen av perspektiver, ja hele skapelsen, fra øyeblikk til øyeblikk ved sin skapende kraft.¹⁹ Harmonien utgjøres av den mest fullkomne etablering av enkelhet og diversitet virkende i alt og altet, så vel som forenethet og forskjellighet. (R 32)

At harmonien er mest mulig fullkommen, er bestemt av harmoniens opphav, som er det mest fullkomne vesen, altså Gud, som har satt harmonien til verks ved en selvstendig

¹⁸ Christia Mercer påviser ettertrykkelig i «Leibniz's Metaphysics» likhetene mellom Plotinus og Leibniz i dette at hver enkelt bestanddel innenfor skapelsen har del i prinsippene til alle de andre, og gjenspeiler disse fullkomment fra sin egen posisjon innenfor helheten. Leibniz refererer ikke selv til Plotinus som kilde og inspirator for sitt standpunkt her. Men Mercer påviser (der hvor andre påpeker) slektskapet mellom Leibniz tenkning særlig i tidlige år, og nyplatoniske tanker om Gud og idéenes verden. Det nyplatoniske hierarkiske system ble ofte overtatt av teistiske filosofer (kristne platonikere), da det evnet å skille klart mellom Idéene i Gud og idéene manifestert innen enkeltsubstansene, ved hjelp av de kosmologiske mellomnivåene *Sjel* og *Sinn*, hvorav det førstnevnte er Verdenssjelen (tolket originalt av Leibniz mentor Thomasius) og det sistnevnte er idéene slik de fremstår mer samlet nærmest Gud, uten å være tett forbundet med Hans vesen.

¹⁹ Gud er selv det nødvendige Værendet, perfekt innen alle attributter. Nettopp av denne grunn er Gud evig selvetablerende, selvoppretholdende og selvbevarende av metafysisk så vel som av moralsk nødvendighet. Dersom et værensattributt som tilskrives en skapning ikke i ytterste og mest ultimate potens kan tilskrives Gud, da er det ikke et sant værensattributt, men en mangel, en defekt. Eventuelle defekter ved verden inntreffer i den grad de av Gud anses som ufravikelig nødvendige for å virkeliggjøre den beste av alle mulige verdener innenfor dens totalitet. Dette siste skal vi komme tilbake til.

viljesakt.²⁰ Harmonien *er*²¹ altså blitt nøye tilrettelagt innenfor alle de tilsynelatende årsaksforholdene som i løpet av verdensforløpet skal hende. Gud orkestrerer alt nøyaktig slik Han vil det, slik at alle de monadene som utgjør den beste av alle mulige verdener, står så godt og harmonisk i forhold til hverandre som mulig, med alle de samme harmonisk virkende universelle lovene virkende internt i det sjeliske prinsippet hos hver enkelt monade, slik at det i den fysiske og «stedbundne» persepsjonen, så vel som i den mentale ordningen av dette helet, kommer fram at alle enkeltmonadene henger sømløst sammen innenfor universets helhet, avspeilende hverandre her som de gjør innen summen av forhold, hvilket er egenskaper virkende ved vår verden, både internt selvstendig i monadene, men også på tvers av dem gjennom den felles representasjonen, som alltid har sitt grunnlag og bunner i den enkelte representasjonen på hver enkeltstående monades nivå.

Alt dette i samsvar med hvordan Guds godhet tilråder Ham det hele innenfor allvitenheten og visdommen. Derfor er det ingenting å utsette på Guds handlinger eller forordninger: Systemet er så godt som det overhodet *kan* være, summen av alle enkeltdeler og deres innbyrdes forhold (samt relasjonen til Skaperen) tatt i betraktning.

1.5. Malebranche og Leibniz om hvordan denne verden er best mulig

Hvordan denne verden er å forstå som optimal, er et spørsmål som innehar en mengde metafysiske implikasjoner for både Leibniz og Malebranche. Malebranches talsmann Theodore i «Dialoger om metafysikken» (1688), illustrerer Malebranches overordnede posisjon godt:

You are not mistaken in thinking that, the more perfect a work is, the more it expresses the perfections of the workman, that it does him all the more honor as the perfections which it expresses are the more pleasing to the person who possesses them, and that God wants to make His work the most perfect that is possible. But you grasp only half the principle, and this is what leaves you in a predicament. God wants His work to honor Him; you understand that. But note: God does not want His ways to dishonor Him. This is the other half of the principle. God wants His action, as well as His work, to bear the character of His attributes. Not satisfied that the Universe honor Him by its excellence and its beauty, He wants His ways to glorify Him by their simplicity, their fecundity, their universality, their uniformity, by all the characteristics expressing qualities which He glories in possessing. (W 284)

²⁰ Denne aktive viljeshandling er et fritt valg av den personlige Gud, i følge Leibniz. Det er ikke metafysisk nødvendig, men moralsk nødet av viljens prinsipp, gitt allvitenhet og allmakt. Uavhengig av hvor vidt Leibniz ellers skulle regne med en nyplatonisk «utstrømming av væren» innenfor sin skapelseslære, skiller han seg klart fra Plotinus med disse distinksjonene.

²¹ Presens er her mest sakssvarende for Guds forsyns bestemmelse. For da Han bestemte verden i sin viljeshandling, sto alle tidens hendelser innenfor den verdensorden Han valgte å skape klart for Hans forsyn.

Som en arvtager til den mekanistiske filosofien til Descartes, er den katolske presten Malebranche opptatt av å vise at misfostre og dårlig syn, blant annet, ikke skyldes Guds lunefulle individuelle forutbestemmelse, men tvert i mot at summen av lovene som bevirker alle ting, enkelte ganger får resultater som ikke er i tråd med Guds godhet per se, men som følger som et nødvendig resultat av at Gud ærer sin visdom og natur ved å bringe mest mulig godhet, kompleksitet og variasjon, ut av færrest mulig virkemidler og lover. Denne filosofiske posisjonen med alt hva den innebærer, redegjør Malebranche for med stor nøyaktighet i boken «Søken etter sannhet» fra 1674. Leibniz var vel kjent med denne boken (selv om han skrøt av å ha lest den raskt, som var det en vanlig roman). På bakgrunn av dette er det han skriver i «Teodicéen», kapittel 208:

The ways of God are those most simple and uniform: for he chooses rules that least restrict one another. They are also the most productive in proportion to the simplicity of ways and means. It is as if one said that a certain house was the best that could have been constructed at a certain cost. One may, indeed, reduce these two conditions, simplicity and productivity, to a single advantage, which is to produce as much perfection as is possible: thus Father Malebranche's system in this point amounts to the same as mine. (T 208b)

Selv om de var enige her i svært mye, var det visse uoverensstemmelser Malebranche fant det påkrevd å opplyse Leibniz om, etter å ha lest disse formuleringene i «Teodicéen» i 1711. Han innleder derfor en brevveksling med ham det samme året, hvor han skriver:

I am persuaded, as you are, that God has produced for his creatures all the good that He can produce for them, acting nonetheless as He must act, that is to say, acting according to His law that can only be the immutable order of His divine perfections, which He invincibly loves and that He can neither violate nor neglect. And thus His work [Son ouvrage] is the most perfect it can be, not absolutely, however, but in relation to the means in accordance with which it is executed. For God is honored not only by the excellence of His work, but also by the simplicity and the fecundity, by the wisdom of His ways. (N 129)

Malebranche er enig med Leibniz i at dess færre edikt Gud behøver for skapelsens funksjon og iverksettelse, dess mer perfeksjon uttrykker Gud. Dette i tråd med hva det rasjonelle sinn foretrekker av effektivitet, system og skjønnhet innenfor vitenskaper som astronomi, fysikk og matematikk. (W 285) Leibniz uttrykker også denne holdning tidlig i tredje del av «Teodicéen», hvor han igjen uttrykker sin enighet med Malebranche. Han går videre i neste delkapittel, T 242, hvor han sier: «It should be no cause for astonishment that I endeavour to elucidate these things by comparisons taken from pure mathematics, where everything proceeds in order, and where it is possible to fathom them by a close contemplation which grants us an enjoyment, so to speak, of the vision of the ideas of God.» Leibniz utlegger

videre parallellen mellom matematikken og idéene i Gud, og avslutter delkapittelet med å hevde at «...a geometrician would find the reason and the fittingness of all these so-called irregularities. That is how we must look upon the irregularities constituted by monstrosities and other so-called defects in the universe.»

Det er nettopp på dette punktet at Leibniz og Malebranche skiller lag, slik Nadler oppsummerer det: «For Malebranche, the world truly is defective; for Leibniz, despite its many evils and imperfections, it is not.» (N 132) Hoveduenigheten består her i om verdens godhet regnes ved siden av de lover og forordninger som bevirker den og utformer den, eller om verdens perfektjon uløselig er knyttet sammen med disse. For mens Malebranche, i sitatet fra Theodore som vi innledet med, snakker om «to halve prinsipper» som må virke sammen, hvor det ene er selve verket (verden slik den fremtrer) og det andre er måten verket blir utført på, så er måten verket utføres på hos Leibniz den beste mulige måten som den beste av alle mulige verdener kan virkeliggjøres på. Sagt med andre ord henger verk og «arbeidsmidler» uløselig sammen hos Leibniz. Men skilt fra arbeidsmidlene, er likevel verket det aller beste mulige, som det mest perfekte mattestykket, til tross for alle tilsynelatende «defekter». (N 130) For defektene forsvinner når helheten kontempleres innenfor Guds idéer, og det verk som gir Ham størst mulig ære har Han også iverksatt på best mulig måte.

Malebranche på sin side, er tilbøyelig til å se en reell konflikt mellom Guds virkemåter og Hans verk. Satt på spissen er nærmest «det Gud skylder sin visdom», nemlig enkelheten, effektiviteten og fruktbarheten i Guds veier, skyld i det meste eller all ondskap i verden. Verden er således et kompromiss mellom Guds veier og Guds øvrige idealer hos Malebranche. (N 129-130) Det er den ikke hos Leibniz. Men Malebranche vil likevel være enig i at dette er den beste av alle mulige verdener som Gud kunne skape, gitt det Han skylder seg selv.

Effektiviteten av Guds veier er dermed det prinsippet som trumfer alle hensyn ved skapelsen av verden hos Malebranche, mens det hos Leibniz er den største harmoni og lykke innenfor det mest perfekte produktet – alt tatt i betraktning og uten motsetninger – som Guds visdom har mulighet til å komme fram til, og som derfor også Gud, gitt sine perfekte attributter, har valgt å skape. (N 133)

1.6. Malebranche og Leibniz om mulighet og nødvendighet

I de forskjellige synene på hva som konstituerer den beste av alle mulige verdener, kommer vi også inn på hvordan Malebranche og Leibniz ser på mulighet og nødvendighet. Under neste

deloverskrift skal vi kontrastere deres respektive syn med de samtidige tenkerne Arnauld og Spinoza, for å få frem de filosofiske nyansene på dette viktige området.

Det at Gud hos Malebranche tar slik hensyn til «hva Han skylder seg selv», er hos Malebranche bestemt av at det er Gud som handler, som det mest perfekte vesen tenkelig, relatert til seg selv ved viljen, som alltid har det gode som mål, gjennom sin visdom. Her ligner Malebranche veldig på Leibniz, som i «Teodicéen» behandler det samme. De slutter seg begge til den platonske tese at viljen alltid har det gode som mål. Og ettersom Gud vet alt og er så god som det overhodet er mulig å være, så vil Hans vilje av nødvendighet være styrt mot det beste. I dette ligger det en determinisme, og Leibniz og Malebranche tenker ulikt om hva slags følger det får.

Leibniz både begrunner dette filosofiske standpunktet, samt utlegger hva slags følger det får, i «Teodicéen» kapittel 45:

There is always a prevailing reason which prompts the will to its choice, and for the maintenance of freedom for the will it suffices that this reason should incline without necessitating. That is also the opinion of all the ancients, of Plato, of Aristotle, of St. Augustine. The will is never prompted to action save by the representation of the good, which prevails over the opposite representations. This is admitted even in relation to God, the good angels and the souls in bliss: and it is acknowledged that they are none the less free in consequence of that. God fails not to choose the best, but he is not constrained so to do: nay, more, there is no necessity in the object of God's choice, for another sequence of things is equally possible. For that very reason the choice is free and independent of necessity, because it is made between several possibles, and the will is determined only by the prepondering goodness of the object. This is therefore not a defect where God and the saints are concerned: on the contrary, it would be a great defect, or rather a manifest absurdity, were it otherwise, even in men here on earth, and if they were capable of acting without any inclining reason. Of such absurdity no example will ever be found; and even supposing one takes a certain course out of caprice, to demonstrate one's freedom, the pleasure or advantage one thinks to find in this conceit is one of the reasons tending towards it.

All den tid det ikke er blitt påvist noe eksempel hvor viljen ikke drives mot det gode som bestemmende, står Leibniz sin argumentasjon her sterkt. Leibniz benytter også det vesentlige skillet at Guds vilje drives av *moralsk nødvendighet* mot det beste, men ikke av *metafysisk nødvendighet*, slik det fremkommer av begrunnelsen i sitatet. Derfor det ofte brukte uttrykket «den beste av alle mulige verdener», da det finnes talløse *mulige* verdener, men der hvor Guds vilje, som likesom alle andre viljer har det gode som mål, på grunn av Guds perfekte visdom og allvitenhet, samt Hans ubegrensede makt i å iverksette, vil velge *den beste* av disse mulige verdenene, av nettopp de grunner som her skissert.

Denne verden vil da Gud også iverksette. Dette er hos Leibniz helt sikkert, gitt viljens kontemplering av det beste. For der hvor Guds vilje kontemplerer den beste av alle mulige

verdener, så vil Guds godhet også nøde Ham til å skape nettopp denne verdenen. Malebranche på sin side, tenker imidlertid noe annerledes. Han hevder at Gud ikke kan unnlate å unne seg det som Han skylder seg selv. Dette fordi Gud er det perfekte vesenet, og som det mest perfekte vesen finnes det bare én av Ham. Malebranche skriver i «Søken etter sannhet» at Gud ikke kan handle mot seg selv, mot sin egen visdoms lys. (N 136) Men det er bare i det Gud skylder seg selv at Hans handlemønster er bundet. Hva angår eksterne forhold er Guds vilje ikke bundet, i og med at viljen er bundet av det mest fullkomne, som jo nettopp er Gud selv. Malebranche kan derfor si at Gud er fri til både å skape verden og til å la være. Guds vilje er bare forpliktet hva angår Gud selv som mål. Men dersom Gud først velger å skape verden, så er Han bundet til å skape den på den aller beste måte som overhodet mulig. For det mest perfekte vesen kan ikke gjøre en dårligere jobb enn den aller beste jobben, dersom vesenet først velger å gjøre en jobb. Her tillater Malebranche å formulere seg skarpere i deterministisk retning enn hva Leibniz gjør, nettopp fordi ikke Guds vilje hos Malebranche nødes moralsk til å skape verden av nødvendighet. (N 238)

Hos Malebranche så vel som hos Leibniz, er Guds visdom den lykt som viser vei når den beste av alle mulige verdener skal avgjøres. Hvordan Gud ledes av sin visdom til å fatte sin beslutning, tenker de imidlertid litt forskjellig om. Hos Malebranche tar denne nødende visdommen form av Orden fremfor Guds intellekt. Ordenen består av de evige sannheter eller prinsipper, slik disse gir seg selv for Gud innenfor Hans visdom. Ordenen er til og med slik at den ordner Guds attributter i forhold til hverandre. (N 137) Av denne grunn er det den enkelhet Gud skylder seg selv innenfor Orden har prioritet. Også hva angår potensiell og reell skapelse utenfor Guds vesen, er det Orden som fører ordet, og Gud som det perfekte vesenet kan ikke gjøre noe *mindre* enn det *den metafysiske nødvendige* Ordenen krever, dersom Han først skal skape. Ordenen viser Ham slike ting som at en sjel står over kroppen i verdighet, likesom et menneske står over en hund. (N 137) Disse metafysiske forholdene tar Gud hensyn til ved skapelsen av verden. Innenfor sin visdom ser Gud også at det er flere ting som hadde vært gode å virkeliggjøre, men som Orden hindrer at *bør* virkeliggjøres, siden tingenes interne sammenheng er uforenlig med en slik «utopi». Når alle andre ting kommer i betraktning sammen med selve «utopien», må det i seg selv prisverdige vike, eller finne en annen plass innenfor helheten med hensyn til Orden. (N 138) Kanskje finnes det ikke en gang plass til dette metafysiske mulige innenfor Orden. Det vil i så fall ikke skapes, siden det bryter med den enkelhet i midler og rasjonalitet som Orden krever. Enkelheten innenfor Orden er den samme som innenfor vitenskapene. Her er mennesket som et rasjonelt sinnsvesen et avbilde av sin Skaper. Men selv om Orden er den samme for menneskesinnet som for Gud, så er Gud

ubegrenset i å kjenne Orden, mens mennesket er en begrenset skapning.²² Vi mennesker kan ha vanskelig for å se at det er under Guds verdighet å bryte inn mot sine generelle lover for å redde et menneskebarn fra å drukne, for eksempel. Å opprettholde naturlovene har for Gud prioritet. Han kan gjøre mirakler dersom Orden krever det (T 207), men også det overnaturlige domenet er hos Malebranche styrt av lover. Således gjelder også nåden. Det er derfor noen får bare litt mindre nåde enn de trenger, mens andre ikke får det lille grannet av nåde de hadde trengt for å bli frelst, i følge Malebranche. (N 126) For det er med nåden som med regnet som faller over jorden, at det faller både over de rettferdige og de urettferdige. Enhver får derfor gjøre seg så god bruk som mulig av det regn som faller, eller den nåde han mottar.

Denne tankegangen bryter fullstendig med den preetablerte harmonien hos Leibniz. Det er ikke vilkårlige lover som hos ham gjelder, men Guds dypeste visdom i detaljert og høyst spesifikk funksjon. Sant nok, lovene har her også prioritet og en viktig funksjon. Men Guds detaljerte forsørgning innenfor den uklanderlige visdommen, er ikke bundet til å innta lovmessig karakter, utover da de prinsipper som guddommen selv velger å nedlegge i de enkelte monadene, som Han deretter – i forsynet, så i verden – plasserer i forhold til hverandre.

For Leibniz så er på en måte alt som hender mirakler, innenfor monadelæren. Og likevel så velger Gud å la naturlovene styre visse monadeforhold, mens annen visdom styrer øvrige forhold, slik at det blir mest mulig harmoni og godhet ut av det hele. For Leibniz utgjør mirakler en bestanddel av den beste totale helheten som Gud velger å skape. I så måte har ikke mirakler noen særegen annerledes status enn andre værensbestanddeler innenfor det gedigne «mattestykket» som er å betrakte som verdens skapelse og opprettholdelse innenfor den universelle harmonien. Kanskje vil noen innvende mot en slik «låst» konsepsjon av kosmos at bønner og handlinger ikke har noe å si da for å bevege Gud. Leibniz svarer at dette er ikke er noen god innvending mot systemet hans. For Gud ser hva slags bønner som vil bli bedt innen den gitte verden Han velger å skape, og dette er med i beregningen når Han velger å skape den beste av alle mulige verdener – om nå bønnene blir besvart enten på den ene eller andre måten, innenfor verdens rammer, i tråd med Guds visdom. (T 54) Bønnen og viljeshandlingen trenger ikke å være mindre genuin selv om Gud har beregnet både denne og bønnesvaret på forhånd. I det hele tatt skjer det ikke noe uventet som Gud ikke har beregnet,

²² Også Leibniz er enig med Malebranche i den grunnleggende tankegangen om relasjonen mellom de ubegrensede gudsattributtene og de ubegrensede rasjonelle menneskeattributtene. Nadler siterer Leibniz på at «His [God's] goodness and His justice as well as His wisdom differ from ours only because they are infinitely more perfect.» (N 93)

og alt som skjer, har Gud på forhånd sett, eller lagt til rette for at skal skje ved sine skapende handlinger. I dette ligger alle de ulike monadenes prinsipp innbakt, at alt på forhånd er bestemt av Gud hva som noensinne skal hende hver enkelt monade, likesom totaliteten innenfor den universelle harmonien som de alle utgjør. Dette gjelder både monadene med aktive og rasjonelle viljer, samt alle de lavere bevisshetsformene, som mer er å regne som «representasjon» med persepsjon som aktivitet innenfor det individuelle prinsippet som konstituerer monaden. Uansett hvordan konkrete enkelthendelser måtte utarte seg, forsikrer Leibniz oss innenfor sitt logiske system at denne totalitet av hendelser ikke står tilbake for noen annen totalitet som det var mulig for Gud på metafysisk grunnlag å virkeliggjøre.

Det at akkurat denne verden ble funnet mest verdig å skape av Gud, skjedde som følge av det valg Gud traff som resultat av å skue det som innen kristen filosofisk tradisjon tilsvarer «idéenes verden» innenfor platonismen. Leibniz følger her sin lærer fra Leipzig, Jacob Thomasius, når han hevder at «...one must not say, with some Scotists, that the eternal verities would exist even though there were no understanding, not even that of God. For it is, in my judgement, the divine understanding which gives reality to the eternal verities, albeit God's will have no part therein.» (T 184) Så er det altså ikke Gud som «bestemmer» disse sannhetene hos Leibniz, men må ta hensyn til dem når Han bestemmer hva slags verden Han ønsker å utforme i skapelsen.

1.7. Euthyphro-dilemmaet og «the spectre of Spinoza»

Slik er det også for Malebranche som vi har sett, men ikke for Arnauld som her følger i Descartes fotspor. Disse to hevder, i likhet med Euthyphro fra Platons dialog med samme navn, at det gode er godt *fordi* Gud vil det, og ikke altså som Malebranche, Leibniz og hele middelaldertradisjonen har hevdet: At Gud vil det gode *fordi* det er godt. Sagt på annen måte, så eksisterer de eviggyldige sannheter [the eternal verities] i følge de sistnevntes filosofi, men altså ikke i følge kartesianerne.

Malebranche er selv en kartesianer, men velger å stå i den bredere katolske og filosofiske tradisjonen hva angår denne doktrinen. Det at Descartes og hans etterfølgere brøt tvert av med de eviggyldige sannhetene, ble betraktet av mange som et radikalt brudd. Det har filosofiske implikasjoner langt utover de guddommelige forhold, og dreier seg om hvordan hele skaperverket speiler seg i *noe* – eller bare er en viljeshandling satt i verks.

Dersom det bare er en viljeshandling «satt i verks», så finnes det ikke noen slags kriterier vi som skapninger kan vurdere ut i fra, som ikke tilsier at Gud likeså godt kunne ha

skapt totaliteten annerledes enn det Han har gjort. For Arnauld sin Gud tar ikke hensyn til noen som helst restriksjonsforhold – verken Orden eller «Understanding», idéer eller prinsipper. Eller skulle noe stå i veien for Hans allmakts virke, for Hans suverene viljes beslutning? Men dersom det så er, står også beskyldningen åpen for at beslutningen er grunnløs – og ikke mer god enn den er ond, fundamentalt sett. Eller er noe bare godt fordi at Gud vil det? I så fall er kanskje også noe ondt, bare av den grunn at djevelen vil det? Hva er det i så fall som skiller Guds godhet fra djevelens ondskap i så måte? Eller sagt med andre ord: Hvorfor kalle Gud god?

Her kan Arnauld kalle på Guds øvrige attributter som et vitnesbyrd for suverenitet i godhet så vel som i andre forhold. Han må bare passe seg for ikke å gå så langt at han her setter visdommen som et kriterium som styrer Guds frie viljesakt. For Arnauld og Descartes så er det absurd at det største mulige vesen skal kunne velge noe som ikke er godt. Når Han velger noe, så er det derfor godt slik de ser det, i kraft av dette faktum alene, at Gud velger det.

Hos rasjonalistene Malebranche og Leibniz, er det imidlertid alltid en grunn til at Gud velger som han gjør. Leibniz mener til og med at ethvert forhold innen skaperverket er nedlagt av Gud med tilstrekkelig grunn, med en tilstrekkelig iboende eller virkende hensikt, og hensikt kan heller ikke skilles i fra totaliteten av alt det skapte, innenfor den universelle harmonien. Hos Malebranche er det derimot Orden som leder til disse restriksjonene for Gud, slik vi har sett. Verden er ikke noen harmonisk størrelse hos Malebranche, uavhengig av Orden, slik den er for Leibniz. Dette ble behandlet mer inngående under forrige overskrift.

Hos rasjonalistene er altså forbindelsen mellom den evige visdom Gud skuer, og verden slik vi mennesker har mulighet til å persipere den, veldig tett. (N 215) En slik menneskelig tilgang på de idéer som har beveget Gud til handling (om det nå i det hele tatt er idéer), er veldig fremmed for Arnauld. Gud handler som god, og verden er derfor god. Hos rasjonalistene er verden nærmest bestemt ut fra den visdommen Gud tar utgangspunkt i. Dette åpner opp for den beskyldningen at rasjonalistenes Gud er «impotent», at Hans allmakt overflødiggjøres, eller at Han i det minste ikke står helt fritt til å skape nøyaktig den type verden Han vil.

Leibniz og Malebranche avviser den type anklager, men det betyr ikke at de ikke ser de potensielle utfordringer som reises her. Den filosofen som for Leibniz skulle tydeliggjøre dette sterkest, var Baruch Spinoza. Som utstøtt av det jødiske fellesskapet han var født inn i, levde han på sine eldre dager av å slipe linser ute på den hollandske landsbygda. I løpet av den lengre hjemreisen fra Paris i 1676, avla Leibniz Spinoza et privat besøk. Han kom via

England, og var på gjennomreise gjennom Holland. Leibniz hadde hørt mye spennende om denne uortodokse tenkeren gjennom en viss Tschirnhaus, som fungerte som mellomledd mellom disse to store rasjonalistene. Litteraturen varierer i beskrivelsen av hvordan dette møtet mellom dem gikk. Mest positivt og detaljert i beskrivelsene er Steven Nadler, som har skrevet mer om Spinoza andre steder.

Som filosofer har Spinoza, likesom Leibniz, et rasjonalistisk utgangspunkt. Ved å ta utgangspunkt i noen få aksiomer, forklarer Spinoza i «Etikken» en mengde ulike forhold ved universet, ved å resonnerer seg frem til hvordan de må være. Vi skal ikke gå inn på Spinozas filosofi i detalj her, men nøye oss med de punkter som for Leibniz må ha utgjort den aller største spenningen – i dobbel forstand av ordet – i møtet med denne tenkningen.

Baruch Spinoza er den blant rasjonalistene som trekker forbindelsen mellom Gud og skaperverket aller lengst. Hele skaperverket tenkes i nyplatoniske termer som en utstrømming av den ene substansen, ikke veldig ulikt Leibniz. Men der hvor Leibniz har markante teistiske og kristne trekk, ser Spinoza ingen grunn til at den ene substansen skal produsere noen andre substanser enn seg selv – den blir ved med å utvikle seg, og det finnes bare én enkelt substans. Gud hos Spinoza utvikler seg derfor til å utgjøre det universet som er vårt eget. Det gir derfor ikke mening å skille mellom skaperverket og Gud hos ham. Gud er sitt skaperverk, og skaperverket er Gud: De er én og samme substans!

Dermed tenkes ikke Gud som personlig hos Spinoza, slik kristendommen gjerne tenker Ham personlig. For alle deler av skaperverket er Gud, så å si, og Gud kan ikke være mer personlig noen steder, og mindre personlig andre steder. Denne tankegangen er ikke så ulik Leibniz sin egen som det ved første øyekast kan synes. For også Leibniz ser på helheten innenfor delene, og alle naturens deler er sjelelige, og har sitt unike perspektiv innenfor helheten, og de opprettholdes alle av Gud selv. Wilson sier det sterkt når hun sier at «Spinoza was, in a sense, Leibniz's ghost. He was what Leibniz was afraid of being and saw himself dangerously capable of becoming; the doctrine that God was in some way related to creatures as a whole to its parts, not as an extra item, was one which obsessed him.» (W 86)

Den nyplatoniske utstrømmelsestankegangen som Mercer har påvist hos Leibniz, kristeliggjort ved Augustin og Proklos, hvor alt har sin ontologiske kilde i det guddommelige «fonteneutspringet», er en tanke som sto sterkt i Leipzig hvor Leibniz fikk sin filosofiske utdanning, og som ganske sikkert har appellert til ham som filosofisk grunnidé et eller annet sted hele livet i gjennom. Spinoza sin tenkning gjorde at hele Guds verk var en uavbrutt utstrømming fra Guds eget vesen, *er* Guds eget vesen, likesom vannet i en fontene er vannet, hvor enn det måtte befinne seg langsetter fontenens ulike trinn. Vannet i de ulike trinnene, er

bare deler av den samme helheten, og dersom Leibniz skulle ha hengt seg på denne tankegangen, så ville alle monadenes ulike perspektiver være ulike måter for Gud å se ting på, fra forskjellige vinkler, til forskjellige steder og tider – en guddommelig virkeliggjørelse og selvrealisering som savner sidestykke i fantasien.

Om Leibniz muligens ble trollbundet av Spinozas tenkning i enkelte svake øyeblikk, så visste han å besinne seg, og det var viktig på 1600-tallet å ta markant avstand fra enhver form for ateistisk tenkning. For tross filosofisk eleganse, var det nettopp det Spinoza var: En ateist, en som fornektet eksistensen av den teistiske Gud. Derfor ville verken Malebranche, Leibniz eller Arnauld lese verkene av denne «ateisten fra Amsterdam». (W 85) Dette til tross, så skildrer Steven Nadler dette møtet mellom Leibniz og Spinoza som at det «went well». (N 226)

Det var særlig på ett punkt at møtet med Spinoza må ha hjemsøkt Leibniz, i overenstemmelse med sitatet av Wilson over, hvor hun hevder at Spinoza var «Leibniz's ghost». Stort hyggeligere er ikke Steven Nadler når han titulerer kapittelet der hvor møtet mellom de to er skildret, som «The Specter of Spinoza». Utgangspunktet for dilemmaet skildrer Nadler således (N 233):

The question is whether it is logically conceivable that God, an absolutely perfect being, not pursue the most perfect course and will the existence of the best of all possible worlds. Could God, given what He essentially and necessarily is, possibly choose otherwise? In 1671, Leibniz is certain that the answer to this question is no; moreover, this is a position he maintains throughout his later writings on the topic. But then it appears that the existence of the best of all possible worlds and everything in it is no less necessary than the existence of Spinoza's Nature. Creation must ultimately be the result not of God's choice but of God's being, so there really are no other possible worlds.

For Leibniz kan det se ut som om møtet med Spinoza tjente som en øyeåpner for hva som trengtes å utvikles av begrepsapparat for å vedlikeholde det kontingente innen Guds valg av verden. Nadler påpeker (N 234) at Leibniz sitt skille mellom moralsk og metafysisk nødvendighet, så sin spede fødsel i etterkant. Nadler legger stor vekt på at møtet med Spinoza nærmest provoserte frem denne utviklingen hos Leibniz (N 233-234):

During at least one of the meetings in The Hague, Leibniz seems to have turned the discussion to the question of whether there are any possible worlds not actually created by God. Spinoza would have immediately explained that there are not. Gaping at the yawning metaphysical chasm opening up before him, Leibniz very soon thereafter came upon what would become an essential part of his response to the charge that, according to his own principles, the existence of the world is absolutely necessary. It appears in the notes he made while reading the *Ethics* a year later, just after its publication.²³

²³ Selv om Leibniz hevdet at han holdt seg for god til å lese verkene til Spinoza, har han tydeligvis gjort enkelte unntak i så måte.

Commenting on Spinoza's proposition that «the world could not have been produced in any other way than it has been produced, for it follows from the immutable nature of God,» Leibniz replies that «on the hypothesis that the divine will chooses the best or works in the most perfect way, certainly only this world could have been produced, but if the nature of the world is considered in itself, a different world could have been produced.»

Det er nettopp distinksjonen mellom det Gud kommer til å velge, gitt sin natur og de evige sannheter, på den ene siden, og hva som er mulig, gitt kontemplanjonen over de teoretisk mulige forholdene *slik de fremstår i seg selv* på den andre, som redder Leibniz ut av det uføret som møtet med Spinoza hadde truet med å føre ham ut i. Løsningen for Leibniz blir den konsepsjon av vilje han hadde overtatt i den filosofiske arven fra antikkens mestre, fra Platon, Aristoteles og St. Augustin, slik vi tidligere har sett ham beskrive det (T 45). Viljen er selve det velgende fakultetet, og selv om den bestemmes av det beste slik det fremtrer for den, så inngår alle aktuelle vurderingsforhold i viljens vurdering – de står alle fremfor den som mulige.

Spinoza på sin side tror ikke på noen vilje i Gud, bare på den rene og skjære nødvendighet. Ingenting kunne ha vært annerledes: Det er for ham komplett umulig. Mens for Leibniz og Malebranche så tar Guds vilje hensyn til overordnede sannheter som gir seg selv fremfor Guds forståelse fra evighet av. Men for Descartes og Arnauld der i mot, så er det ingen slike forhold som «binder opp Guds suverenitet»: Her velger Gud det gode og fornuftige, som nettopp er godt og fornuftig siden Gud velger det. Altså ikke *uavhengig* av dette valget, men *fordi* det blir truffet. «God's volitions and actions are reasonable not because they are guided by reasons, as would be the case were He an agent whose actions were governed by practical rationality, but because they make reasons.» (N 210) Dette gjelder også i forhold som geometri, matematikk og logikk. De er alle gyldige sannheter, nettopp fordi Gud har besluttet å skape dem. Hadde Han ikke besluttet det, så gjaldt heller ikke disse sannhetene – hvor ufravikelige for det kontemplerende sinn de enn kan synes. For her er det Gud som «makes reasons», og derfor så forekommer disse klare og tydelige forholdene (for å bruke Descartes yndlingsuttrykk) å være «uncompromisingly reasonable» (som er mitt eget uttrykk i dette henseende). Det er altså slik at siden Gud har valgt å skape nettopp disse sannhetene, så gjelder de. For ingen ting eller ingen forhold kan stå uavhengig av Gud i skaperverket, eller virke uavhengig av Hans frie viljes beslutning.

Det at to fremtredende kartesianere som Malebranche og Arnauld kunne tenke så ulikt omkring verdens grunnleggende rasjonelle oppbygging, innbød selvsagt til mangt et filosofisk ordkløveri, og Leibniz kunne ikke holde seg for god for å bli dradd med i denne striden han

og. Av en eller annen grunn så valgte Leibniz å ikke bare søke logisk vurdering, men også anerkjennelse av sin «Avhandling om metafysikken» (1686) hos Arnauld, snarere enn hos Malebranche. Det gikk ikke særlig godt, selv om ordvekslingen ble fruktbar. Arnauld hadde svært lite til overs for både monadelæren til Leibniz, og de «deterministiske trekkene» som den videre metafysikken innenfor religionsfilosofien hans tok. Dette klarte han imidlertid å formidle på en høflig og dannet måte, sitt beryktede temperament til tross. Med klar logisk presisjon går Arnauld inn i en omfattende brevkorrespondanse med Leibniz, som resultat av den «Avhandling» Leibniz hadde presentert for ham. Vi skal ikke gå inn på disse temaene her, annet enn det som har med den frie vilje hos Adam å gjøre. Og siden Bayle også fører en argumentasjon ad disse linjer, som Leibniz har tatt med inn imellom «Teodicéens» to permer, så får dette vente til uti neste punkt.

1.8. Debatten med Bayle om det ondes problem

Leibniz bruker mange år på å utarbeide begrepsnyansene innenfor metafysikken sin. Han forsøker noen ganger å teste ut idéene sine på det filosofiske publikum ved å publisere mindre skrifter her og der, og dette er nok til at redaktøren og forfatteren Pierre Bayle fanger dem opp. Dette skal lede til en offentlig dialog og fruktbar brevveksling, som varer over flere år. Med tiden så går denne korrespondansen sterkt i retning av det ondes problem. Til sist tar Leibniz og samler opp alle relevante innvendinger fra Bayle, og imøtegår innvendingene så godt han kan innenfor sin egen filosofiske horisont, som er den preetablerte harmonien. Han kommer innenfor systemet sitt fram til flere fruktbare løsningsforslag på de mest presserende problemene. Men få steder har systemet om den preetablerte harmonien hatt slik varig relevans og innflytelse, som nettopp i forbindelse med det ondes problem. Dette blir da også Leibniz sitt hovedfokus i hans mest berømte verk «Teodicéen», som kom ut i 1710, uheldigvis etter at Bayle var død.

Før han døde (naturlig nok), var Bayle kjent i lærde miljøer som redaktør for tidsskriftet «Nouvelles de la République des lettres», og forfatter av «Historical and Critical Dictionary». I denne siste her benytter han oppslagsordene til å utlegge vidt forskjellige tanker om flere forhold av filosofisk art. Det var da han begynte å kommentere Leibniz under tittelen «Rorarius» at den årelange debatten mellom dem begynte. Austin Farrer, som har skrevet introduksjonen til min utgave av «Teodicéen», bemerker om Bayle at

He could write an intelligent discussion on any opinion (...) His was not a systematic mind. So far as he had a philosophical opinion, he was a Cartesian; in theology he was an orthodox Calvinist. He could not reconcile his theology with his Cartesianism and he did

not try to. He made a merit of the oppositions of faith to reason and reason to itself, so that he could throw himself upon a meritorious and voluntary faith. (...) Bayle was not a sceptic. It is hard to say what he was; his whole position as between faith and reason is hopelessly confused. He was a scholar, a wit, and a philosophical sparring-partner of so perfectly convenient a kind that if we had not evidence of his historical reality, we might have suspected Leibniz of inventing him. (T side 34-35)

Bayles gjennomgripende kritikk til tross – denne skal vi straks se nærmere på – så forble han en kalvinist, en kartesier og fideist. Som fideist så mente han at det var umulig å forene troens innhold med hva fornuften krever av etterrettelighet og logisk stringens. Han var av den oppfatning at dersom troens innhold sto i konflikt med fornuftens veletablerte sannheter, så var det troens innhold som skulle ha epistemologisk forrang. (N 91) Leibniz selv skriver en lang «Preliminary dissertation on the conformity of faith with reason» like i forkant av hans detaljerte argumentasjon i «Teodicéen», hvor han forsvarer sin egen konsepsjon av dette forholdet. Her skriver han innledningsvis etter å ha nevnt Bayle ved navn: «I assume that two truths cannot contradict each other; that the object of faith is the truth God has revealed in an extraordinary way; and that reason is the linking together of truths, but especially (when it is compared with faith) of those whereto the human mind can attain naturally without being aided by the light of faith.» (T side 73)

Videre reflekterer Leibniz også over hvordan erfaring kommer inn i dette forholdet (T side 73-74):

Reason, since it consists in the linking together of truths, is entitled to connect also those wherewith experience has furnished it, in order thence to draw mixed conclusions; but reason pure and simple, as distinct from experience, only has to do with truths independent of the senses. And one may compare faith with experience, since faith (in respect of the motives that give it justification) depends upon the experience of those who have seen the miracles whereon revelation is founded, and upon the trustworthy tradition which has handed them down to us, whether through the Scriptures or by the account of those who have preserved them.

Hvordan Leibniz forstår fornuftens rolle er nyttig i forståelsen av hans teorier. Han virker å være av den oppfatning at det er hva den rene fornuft kan etablere på selvstendig grunnlag som har epistemologisk forrang. Denne fornuft står i samsvar med de troens erfaringer som troverdige menn har skrevet ned, og overlevert til oss gjennom de hellige skriftene og sine vitnesbyrd. I generasjonen etter Leibniz skal Voltaire skrive en satire av ham i boka «Candide», gjennom hovedpersonen Candides mentor Pangloss. Pangloss mener stadig at alt som hender i denne verden må være det beste, og blir forundret når det ikke virker slik. Som et motargument mot Leibniz «Teodicé», treffer boka imidlertid ikke. Voltaire kan ikke ha

studert Leibniz særlig nøye, og satiren hans treffer bare delvis. Leibniz er jo så klart underforstått med at erfaringen vår ofte kan utfordre hva den rene fornuften lærer oss, nemlig at dette må være den beste av alle mulige verdener siden Gud har skapt den. En bedre måte å felle Leibniz på, må derfor være gjennom fornuften å påvise urimeligheten av det forholdet mellom Gud og verden som Leibniz i boka «Teodicéen» og ellers i sin filosofi tegner opp. For hva enn innvendingene fra erfaringer måtte være, kan Leibniz søke sin tilflukt i, som vi har sett, at vi må bedømme med ham *ab effectu* at Gud har valgt å skape nettopp denne vår verden. Dersom hans rasjonalisme og gudsbegrep, samt forholdet mellom Gud og verden, ellers holder, er det ikke noe tilstrekkelig grunnlag for å utfordre hans argumentasjon.

Bayle skal iallfall ha at han forsøker, og det med vektige innvendinger. Vi skal ikke ta for oss hele debatten mellom Bayle og Leibniz her, da den utgjør mesteparten av boka «Teodicéen». Men la oss heller begynne der vi slapp under forrige overskrift, med det Leibniz kaller for «the principal objection M. Bayle, after M. Arnauld, brings up against me.» (T 218) Når han direkte videre skal beskrive hva denne «objection» består i, sier Leibniz: «It is complicated: they maintain that God would be under compulsion, that he would act of necessity, if he were bound to create the best; or at least that he would have been lacking in power if he could not have found a better expedient for excluding sins and other evils.» (ibid.) Denne «kompliserte dobbeltheten» i innvendingen skal vi ta med oss videre her. Først skal vi se på hvor vidt Gud handler av nødvendighet, og om det er forsvarlig innenfor Hans moralitet og allmakts henseende, hva angår den konkrete skapelsen av Adam og det som vil hende ham.

Slik vi har sett av Leibniz monadelære, har Gud forordnet alle individuelle monader i forhold til hverandre innenfor den universelle harmonien. Enhver substans har et visst sett med egenskaper, som er unike for denne substansen, og som markerer den fra alle andre substanser i kosmos, slik at ingen substanser er identiske for Leibniz. Nå er det bare én type substanser, og det er monader. Disse er sjeliske av natur, som vi har sett. Det er Gud som forordner alle monadene i forhold til hverandre, innenfor den preetablerte harmonien. Hver enkelt monade inneholder derfor alle attributtene som under hele dets eksistens vi tilhøre det. Det finnes mange mennesker, og mange menn, men bare én var den første, nemlig Adam.

Det som Arnauld og Leibniz er uenige om, er hvor vidt det tilhører selve konseptet «Adam» alt som noensinne vil hende den konkrete Adam. (N 172-173) Arnauld er som vi har sett under behandlingen i forrige overskrift om «Euthyphro-dilemmaet», opptatt av å opprettholde den guddommelige suverenitet i alle forhold, og å ikke la Guds vilje bindes opp av noe – ikke en gang i prinsippet. Derfor blir det også et problem for ham at Adams

individuelle prinsipp inneholder alt som noensinne vil hende ham. Det ligger i dette teoretiske forholdet at Gud ikke kan endre noe innenfor Adams «prinsipp», i det han er skapt.

Nå godtar ikke Arnauld Leibniz sin metafysikk, men dette hindrer ham ikke å komme Leibniz i møte i selve diskusjonen. Det at han vil hindre innflytelsen og utbredelsen av Leibniz sine tanker her, står muligens i kontrast med hans påstand at hans «Avhandling om metafysikken» «would be evidently rejected by everybody.» (N 172) Nå skal det ikke nektes for at Leibniz sin metafysikk er høyst original, men den er også godt gjennomtenkt og fundert. Arnauld kan derfor ikke basere sin argumentasjon utelukkende på at Leibniz sin metafysikk kan virke bisarr på det uinnvidde intellekt.

Han forsøker derfor å påpeke urimeligheten av Leibniz sin metafysikk på annet grunnlag. Dette, som vi har sett hva angår 1) friheten innen Guds allmakt, og 2) den frie vilje for menneskene. For dersom Gud i følge Leibniz sin metafysikk velger å skape den historiske Adam, så vil han i følge Arnauld ikke kunne hindre ham i å spise av Kunnskapens tre om godt og ondt, og dette er i følge Arnauld uverdigg Gud. Videre så vil alle Adams sine barn være bestemt av Adams individuelle prinsipp, og deres barn vil igjen være bestemt av deres individuelle prinsipp. Siden alle ting innenfor skaperverket hos Leibniz henger sammen på denne intrikate måten, så vil Guds bestemmelse av Adams prinsipp gjøre enhver ting som hender i løpet av verdenshistorien nødvendig «with a necessity more than fatal». (N 174)

Vi har sett tidligere her hvordan Leibniz forsvarer seg ved å hevde at viljen nøder mer enn den bestemmer. Men det er altså *Guds* vilje som bestemmer her, selv om den ikke er metafysisk, men bare moralsk determinert. Menneskene er – på godt og vondt – prisgitt Guds metafysisk nødvendige valg av det beste som står fremfor Guds intellekt, innen Hans moralsk frie valg. Og Gud sørger her også for *harmoni* innenfor de ulike substansenes *mulighet* innenfor deres vilje til å etterstrebe det gode. Det vil ikke dermed si at de kommer nærmere eller får tak i dette gode som de etterstreber i denne beste av alle mulige verdener, men Gud skaper dem iallfall med et villende fakultet som kan ta del i den etterstrebende oppgaven. Igjen: Det er ikke noe å utsette på Guds gjerninger. For skulle Han ha valgt noe *mindre* enn den aller beste mulige totaliteten som utgjør vår verden? *Det* ville være noe å anklage Ham for, mener Leibniz!

Arnauld er dypt uenig i denne måten å tenke om Gud og nødvendighet på. Steven Nadler kan tenkes å sympatisere med ham i dette, eller med Spinoza, basert på hvordan han avslutter boka si før epilogen, med vektig ettertrykk: (N 240)

Arnauld can see no significant difference between a God the effects of whose will are determined by independent considerations of wisdom, justice, and goodness, and a God

from whose nature everything follows with an absolute inevitability. Neither is capable of doing otherwise than as He does, and both are no less bound than Zeus is by the the fates. While Arnauld had a fine mind for fine distinctions, and analytical skills capable of discriminations where lesser thinkers lumped things together, he could not admit that Leibniz and Malebranche were any better off here than the radical thinker from Amsterdam from whom they were so concerned to distance themselves. For Arnauld, the rationalist's God is ultimately no different from Spinoza's God.

Dette blir også Bayles konklusjon på dette vesentlige punkt, slik Leibniz siterer ham (T 227):

There is therefore no freedom in God; he is compelled by his wisdom to create, and then to create precisely such a work, and finally to create it precisely in such ways. These are three servitudes which form a more than Stoic *fatum*, and which render impossible all that is not within their sphere. It seems that, according to this system, God could have said, even before shaping his decrees: I cannot save such and such a man, nor condemn such and such another, *quippe vetor fatis*, my wisdom permits it not.

Leibniz imøtegår Bayle videre i kapittel 228 her i «Teodicéen»:²⁴

I answer that it is goodness which prompts God to create with the purpose of communicating himself; and this same goodness combined with wisdom prompts him to create the best: a best that includes the whole sequence, the effect and the process. It prompts him thereto without compelling him, for it does not render impossible that which it does not cause him to choose. To call that *fatum* is taking it in a good sense, which is not contrary to freedom: *fatum* comes from *fari*, to speak, to pronounce; it signifies a judgement, a decree of God, the award of his wisdom. To say that one cannot do a thing, simply because one does not will it, is to misuse terms. The wise mind wills only the good: is it then a servitude when the will acts in accordance with wisdom? And can one be less a slave than to act by one's own choice in accordance with the most perfect reason? Aristotle used to say that that man is in a natural servitude (*natura servus*) who lacks guidance, who has need of being directed. Slavery comes from without, it leads to that which offends, and especially to that which offends with reason: the force of others and our own passions enslave us. God is never moved by anything outside himself, nor is he subject to inward passions, and he is never led to that which can cause him offence. It appears, therefore, that M. Bayle gives odious names to the best things in the world, and turns our ideas upside-down, applying the term slavery to the state of the greatest and most perfect freedom.

I disse tre lengre sitatene, kommer de to posisjonene tydelig frem. Leibniz svarer godt for seg, gitt de seriøse anklagene, for vi må huske på at dette dreier seg om helhetlige metafysiske konsepsjoner. Dersom Gud ikke drives av lidenskap til noe, og viljen leder Ham mot det som fornuften Hans tilsier er mest verdig Ham selv, slik Leibniz her sier, blir det urimelig, gitt disse forhold, at Gud i det hele tatt enten drives til noe som er under Hans verdighet, eller at dette såkalte «*fatum*» skulle tvinge Ham til å gjøre noe i det hele tatt. For det blir vanskelig å kalle det som kommer innefra, fra viljens sentrum, som tvang. Er ikke

²⁴ Det er flere innvendinger fra Bayle og svar fra Leibniz i «Teodicéen» som går på varianter av disse temaene. Jeg synes imidlertid den siterte innvendingen fra Bayle, samt det siterte påfølgende svaret her fra Leibniz, godt kan stå som representative for overordnede innvendinger, samt også for overordnede svar her i denne debatten.

dette snarere *definisjonen* på ikke å være tvunget? Og likevel så er de alle tre enige i at, gitt Leibniz sin metafysikk, så er det i praksis umulig – av moralsk nødvendighet i følge Leibniz, av «necessity more than fatal» i følge de andre to – at Gud skulle velge noe som helst annerledes.

Denne debatten har her beveget seg opp på et meget høyt metafysisk presisjonsnivå, noe som har vært nødvendig for å illustrere den interne koherensen innen Leibniz sin posisjon. Det er nesten lett å glemme at om vi går ned fra fjelltoppen, så strever menneskene med en mer menneskelig konsepsjon av Gud; av hvorfor Han tillater eller gjør synden; om ikke Gud gjør alt som menneskene noensinne gjør, og om Han derfor er skyldig i synden; om det nå virkelig er det beste som kan hende at talløse horder av mennesker blir idømt fortapelse, som resultat av den klanderløse visdommen. Alle disse innvendingene tar Leibniz opp, og svarer på så godt han kan innenfor den preetablerte harmonien. Gitt gudsbildets rasjonalitet, må vi bedømme *ab effectu* med Leibniz; for det er denne verden Gud har valgt å skape, ikke noen annen. Det er heller ikke sånn at Leibniz ser for seg at det er noe *godt* i at de mange går fortapt, men han hevder at dersom de ikke gjorde det, så var det noe mindre godt som hadde vært i stedet; og Gud hadde vært å klandre for dette mindre gode som Han hadde bragt inn i eksistens, og derfor så har Han heller ikke valgt det.

Leibniz tenker klassisk om perfektjon: Det at Gud har størst mulig væren, og at alle andre deler av skaperverket tar del i væren i varierende grad, alt etter hva den enkelte delen av skaperverket (monaden, eller den konkrete sammensetningen av monader) selv, basert på sitt eget interne prinsipp, er i stand til. (W 189-190)

I dette ligger det at Adams synd dypest sett verken skyldes Guds forutbestemmelse eller Adams valg, men den metafysisk uunngåelige begrensningen som måtte være der i konseptet Adam. (W 189) Gud kunne ha så klart ha skapt en verden der hvor Adam ikke hadde syndet, men det hadde ikke vært «Adam» i den forstand som vi nå kjenner ham, og heller ikke hadde denne verden uten et syndefall vært bedre enn denne verden hvor syndefallet nå har skjedd.

Rasjonalistenes gudsbilde utfordrer svært dype forestillinger innen den kristne tro om Guds godhet, om synd og mangel, og menneskelige valg – uten at dette i seg selv skal være noe kriterium på at bildet som tegnes opp, må være feil. Catherine Wilson har en lignende betraktning: «In a curious way, Leibniz seems as unable as Spinoza to hold sin against the individual. (...) [H]is acceptance of Adam's sin insofar as it constitutes part of the world-order, an acceptance re-expressed as the conformity of this sin with God's plans, is part of a

rationalism not easily reconciled with Christian teachings about evil, which find its cause in the wayward, autonomous impulses of men *qua* men against God.» (W 115-116)

I introduksjonen til min utgave av «Teodicéen», så påpeker forfatteren Austin Farrer en lignende diskrepans, hva angår et annet sentralt dogme, nemlig forsoningslæren: «One cannot help feeling, indeed, the readiness of these writers to fall back, not only from the front line to the middle line, but also from the middle line to the base line. Leibniz, for example, writes with perfect seriousness and decency about the Christian scheme of redemption, but it hardly looks like being for him a crucial deliverance from perdition. It is not the intervention of Mercy, by which alone He possesses himself of us: it is one of the ways in which supreme Benevolence carries out a cosmic policy; and God's benevolence is known by pure reason, and apart from Christian revelation.» (T side 9-10)

Farrer har rett i at Leibniz som metafysiker av første rang, elsket å falle tilbake på «den kristne basislinje», hvor de helt fundamentale forhold hva angår tro og fornuft etableres. Mens Bayle hadde gitt opp å få disse to epistemiske størrelsene til å møtes, hadde Leibniz selv en dypere motivasjon med sitt prosjekt: Han ville lede sinnet hen i mot «den intellektuelle fred», hvor det selv tok del i den kontemplering av harmonien som også Gud nyter godt av, om enn på et begrenset og mye lavere nivå. (M 9) Denne freden kan også det sinn ledes til som ikke er kristent, iallfall i utgangspunktet: Og når det har fått del i denne intellektuelle freden, er det også Leibniz sitt håp at denne sjelen også vil kunne ta del i de større frelsessannheter og den evige salighet. Men Leibniz kan også leses uavhengig av konkret religiøs tilhørighet, som «Universal Religion», noe Donald Rutherford gjør det essayet «Justice and Circumstances: Theodicy as Universal Religion»²⁵.

Vi skal i neste delkapittel, som et overgangsledd i min overordnede historiske fremstilling, se på hvordan Leibniz ser for seg at denne intellektuelle freden kan bli det kontemplerende sinn til dels. Mot perspektivene hans her skal innvendes andre slags forestillinger som måtte komme opp i sinnet, om hvordan «en best mulig verden» gjerne kan tenkes utformet.

Vi skal imidlertid ikke bli værende i dette terrenget særlig lenge. Punktet er ment å illustrere det særegne innen den *intellektuelle* konsepsjonen, i motsetning til andre måter å kontemplere på. Det er videre ment å bygge bro over til moderne tolkningshistorie, hvor Richard Swinburne og andre vurderer forholdet mellom Gud og verden, samt «det beste» som filosofisk konsept, ut fra sine egne kriterier.

²⁵ Dette essayet er printet opp i samlingen «New Essays on Leibniz's Theodicy» (2014), hvor Larry M. Jorgensens og Samuel Newlands er redaktører.

Til sist i oppgaven før den avrundes, skal tas opp en tråd fra Bayle, som ikke har blitt behandlet i dette delpunktet. Jeg tenker da på den utfordringen fra manikeismen som han har reist i sin berømte filosofiske artikkel med samme navn: En problemstilling Leibniz tidvis kommer inn på i «Teodicéen», men som ingen av de to tillegger særlig stor vekt i den konkrete argumentasjonen der. I moderne tid har imidlertid forholdene vært friere til å diskutere slikt, om enn det har vært ansett som radikalt, og den norske teologen Johan B. Hygen legger seg temmelig tett opp til manikeismen i boka «Guds allmakt og det ondes problem» (1973), tatt i betraktning at han er kristen teolog. Boka hans kan veldig gjerne leses som del av den moderne reaksjonshistorien mot Leibniz, og har derfor kommet med i denne historiske drøftingen av hans metafysikk.

2. Moderne perspektiver

2.1. Å kontemplere den beste av alle mulige verdener

Uttrykket «den beste av alle mulige verdener» vekker naturlig nok en mengde konseptuelle assosiasjoner i oss mennesker. Det er vesentlig å forstå Leibniz sin Gud i den nyplatoniske, klassisk-skolastiske tradisjonen, hvor Gud ikke er å forstå som noen moralsk aktør som «pønker ut en veldig god verden», og deretter «gir denne verden til oss mennesker», ved så å plassere oss inn i den.

Det er ikke unaturlig at virkningshistorien til Leibniz har blitt noe anstrengt i moderne tid på grunn av slike misforståelser. For Leibniz kan fruktbart forstås som en av de siste store skolastikerne; en skolastiker som også tok sikte på å revolusjonere skolastisismen, med å sette fornuft, erkjennelse og logikk i førersetet. Men dette til tross så ble den moderne verden snart fremmed for hans sinnrike distinksjoner, og allerede i generasjonen etter ham kunne Voltaire gjøre narr av ham i «Candide» på meget forflatende vis.

Når Leibniz snakker om «den beste av alle mulige verdener», så mener han ikke et Slaraffenland hvor maten kommer flyvende inn i munnen på oss når vi er sultne, eller en annen slags lignende fantasiverden som kunne virket forlokkende for oss mennesker å leve i. Innvendingene om Leibniz har gått fra forstanden, eller har den sunne fornuften i behold, skal vi riktig nok komme tilbake til. Men det er forfatterens håp at denne historiske drøftingen av Leibniz tanker, skal få oss til å se mer nyansert på ham, om man enn velger å forbli kritisk til hans sentrale idéer eller ei.

For Leibniz er det viktig å både vise Guds ære, intellekt og makt på den ene siden, og at alt er så godt som det overhodet kan være, og også henger sammen på den mest harmoniske og fullkomne måten, på den andre. Den metafysiske begrunnelsen hans for å se slikt på det, samt nyansene innen hans viktigste begreper, har vi behandlet inngående i den historiske redegjørelsen under første hovedpunkt. Dette andre hovedpunktet i oppgaven, vil konsentrere seg mest om den moderne virkningshistorien til Leibniz, men bare der det innbyr til seriøs drøfting av hans standpunkter.

I forrige delpunkt kom vi inn på de eksistensielle formaningene Leibniz sin filosofi leder opp mot. Her finnes det både argumenter i hans favør, og argumenter i hans ufavør, dersom det overordnede målet for hans filosofi er å betrakte som «intellektuell fred» internt i betrakteren, som nevnt avslutningsvis i forrige delpunkt.

Christia Mercer mener at «[a]ccording to Leibniz, each creature is divine; the object of human life is to discover this divinity within the world and to perceive our place in universal

harmony. The goal of the knowledge that Leibniz would have us seek requires that we understand our place in and relationship to the whole of God's creation.» (M 9) Hun uttrykker seg lignende senere i boka, hvor temaet er platonsk epistemologi: «For each conscious individual, the goal of life is to recognize the divinity within the world and the means to that recognition is through the unity among minds.» (M 243) Her er det slik at ethvert bevisst sinn kan bidra til den epistemologiske reisen hos alle de andre. Dette siden alle monadene reflekterer alle de andre, «som i speil». (ibid.)

Leibniz tegner opp sine personlige visjoner for en slik «refleksiv harmonisk posisjon» i det lille allegoriske skriftet som senere har blitt døpt «Leibniz's Philosophical Dream». (R 289) Donald Rutherford avslutter sitt respektable filosofiske verk «Leibniz and the Rational Order of Nature» med å gjenfortelle og skildre Leibniz sin allegoriske fremstilling her. Fortelleren, som Rutherford velger å kalle «Leibniz», finner seg dypt fortvilet over all verdens elendighet: Alle lidelsene, og de forgjengelige gledene og alle strebelsene, og til sist døden som gjør en ende på alt som er oppnådd.

Utslitt av disse tankene, faller «Leibniz» i søvn, og befinner seg i en mørk hule, nesten uten lys. Menneskene i hulen beveger seg etter døgnfluer og små lysglimt, eller klamrer seg til råttent tre. Det er slike ting som ære, berømmelse, rikdom og velstand. Men fortelleren her har allerede gjennomskuet hulheten og det fåfengte i all deres strev.

Etter å ha vandret lenge i hulen, og observert menneskene der, blir han var små lysglimt i fra taket, enkelte steder, som gjennom sprekker. «Kanskje finnes det lys her et sted likevel?», tenker han. Han legger merke til at det er mulig å navigere terrenget i hulen ved hjelp av lyssprekkene. Disse leder han omsider mot «the most advantageous [place] in the cave, a place reserved for those whom the divinity wished to remove completely from this darkness.» (ibid.) Her finner han at han har oversikt og kan se hele hulen og all den elendighet som befinner seg der.

Ikke før har han inntatt denne posisjonen, før en ung og forførerisk, majestetisk mann komme til syne, som overvelder ham og forfrisker ham. «Leibniz» rykkes opp og ut av hulen, til et høyt fjell hvor han kan se alle verdens detaljer, og hele jordens overflate «with a newly acquired telescopic vision». (R 290) Med ny frimodighet, ber «Leibniz» om at hans sinn skal forklares på samme måte som nettopp hans øyne har blitt. Til dette svarer guiden hans «with a speech that is worth quoting at length:

Your wish is granted... since you hold wisdom above the pleasure of those vain spectacles the world presents to your eyes... Your understanding being fortified from above, it will discover everywhere the brilliant lights of the divine author of things. You will recognize only wisdom and happiness, wherever men are accustomed to find only

vanity and bitterness. You will be content with your creator; you will be enraptured with the vision of his works. Your admiration will not be the effect of ignorance as it is with the vulgar. It will be the fruit of knowledge of the grandeur and marvels of God. Instead of scorning with men the unraveled secrets which in earlier times they regarded with astonishment, you will find that when you are admitted into the interior of nature your raptures will go on growing the farther you advance. For you will only be at the beginning of a chain of beauties and delights which go on growing into infinity. The pleasures which enchain your senses and that Circe of your legends who changes men into beasts will have no hold on you, so long as you attach yourself to the beauties of the soul, which never die and never disappoint.

The message of this allegory, with its allusions to Plato and Dante, appears baldly in the essay's final paragraph: «Go, therefore, and raise your spirit above all that is mortal and perishable, and cleave only to the eternal truths of the light of God.» In this near-ecstatic vision of the liberation of the soul through knowledge of the perfection and harmony of the universe, we discover the deepest sources of Leibniz's philosophy. When engaged in the effort to unravel the complex doctrines of his metaphysics, we must always keep in mind that it is this Christian-Platonic vision of moral perfection through the exercise of reason that gives life to his inquiry.» (R 290)

Således avslutter en av de største Leibniz-kjennerne sin bok, og det er grunn til å tro at han i disse linjer har truffet noe av hjertet og nerven i det som motiverer og driver hele Leibniz sitt intellektuelle prosjekt. Litt mer «down to earth» er Mercer når hun påstår at «Leibniz was naive enough to believe that once the true metaphysics was accurately presented, it would lead the enlightened soul to personal, religious, and even political peace. Whether or not these assumptions strike us as strange from our twenty-first-century perspective, Leibniz warmly embraced them.» (M 9)

Den ellers logiske Leibniz var ikke akkurat den som oftest i sine brev og resonnementer brøt ut i «mystiske raptuser». Men hva angår den beste av alle mulige verdener, ser det ut til at han foretrekker «å bringe betrakteren opp på et høyere nivå». Dette kan vi også se av hvordan han avslutter hovedboka si «Teodicéen», som jo omhandler dette emnet. Lenge har han her kommet med de samme logiske resonnementene som vi har sett grunnleggende på her i oppgaven under hovedpunktet «Historiske perspektiver». Men det virker å være noe med disse perspektivene som enten gjør noe med betrakteren, eller fullstendig unnlater å ha sin virkning. Om man kaller det opplysning eller praktisk anvendelse av filosofien, er kanskje ikke det viktigste, men det later til å være noe som opptrer i sinnet når «alle brikkene faller på plass.»

Ved første øyekast, i det minste sett med kritiske postindustrielle øyne, kan Leibniz intellektuelle prosjekt nærmest synes håpløst. For vi kan alle forestille oss verdener som virker betraktelig bedre *for oss* enn den vi lever i nå. Og skulle ikke Gud, dersom Han er god,

bry seg om hvordan verden er *for oss*? Ergo eksisterer Han ikke, vil mange mene – iallfall ikke i den formen som teismen lenge har hevdet.

Leibniz resonnerer seg frem til hvordan også den menneskelige lykke må være maksimal i denne beste av alle mulige verdener. Hos Malebranché er det her et avveingsforhold, som vi har sett, hvor Orden og menneskelig lykke kan risikere å stå i et spenningsforhold. I så fall må Orden trumfe gjennom, og andre hensyn lide nederlag. Men Leibniz opererer ikke med noen slike hensyn: Alt er ordnet til det beste.

Dette kan virke så merkelig at den uinnvidde tyr til determinismen og hevder: Det er fordi at ingen annen verden er mulig i praksis eller reelt sett, at Leibniz mener at denne verden er den beste! Men det er ikke dette Leibniz mener, og han mener heller ikke at verden er determinert.

Det han mener, er at Gud veier opp alle forhold i mot hverandre, og finner ut hva som gir «minst friksjoner», og lager «størst harmoni», alt sett i forhold til alt annet, alt inkludert i regnestykket, og ingenting utelatt. Dersom den menneskelige lykke kan tenkes å være bedre, så er det enten fordi vi ikke kan se hva den egentlig består i, eller også fordi Leibniz mener at den menneskelige lykke faktisk *er* så god som den *kan* være – når den er regnet sammen med alle andre forhold det må tas hensyn til under skapelsen av verden.

Leibniz ser faktisk ut til å mene begge deler. Rutherford utdyper forhold ved den universelle harmonien i kapittel 2 i «Leibniz and the Rational Order of Nature», mens han tar for seg menneskelig lykke innenfor harmonien i kapittel 3. I sitt første kapittel etablerer han Guds rettferdighet, etter de linjer vi har sett på her, og som Leibniz fremfører i «Teoducéen». «God acts justly in creation insofar as he is motivated to select that possible world which his wisdom deems to contain the greatest goodness.» (R 18) «Likewise, God realizes as much order as possible in the world – order that serves both to unite variety at different ontological levels and to unite the different levels with one another.» (R 32) «As I read Leibniz, he holds that God's metaphysical and moral ends are indeed reconciled in the best of all possible worlds, and that this world is consequently one that contains both the greatest perfection and the greatest happiness and virtue.» (R 48)

Her kan det bli så mye salighet at noen helt sikkert finner det utålelig. Men Rutherford argumenterer også for posisjonen, både med tanke på perfektjonen i den universelle harmonien monadene i mellom, og hva angår den menneskelige lykke. Vi skal se nærmere på hans tanker om den universelle harmonien under neste delpunkt, som et gjensvar til Swinburne. Men la oss her se på hvordan Rutherford utlegger Leibniz tanker om lykke først.

For det kan unektelig virke merkelig at ikke det en gang finnes *en teoretisk mulig verden* hvor det er muligheter for større menneskelig lykke enn i vår.

Men det er ikke en gang slik at menneskelig lykke – sann menneskelig lykke – kan skilles fra hvordan verden er oppbygd, fra den universelle harmonien. For Leibniz legger størst vekt på den type lykke som stammer fra kunnskap om de ordnede forhold i verden, på rasjonell basis. (R 50) Leibniz mener at sansning av forhold som ikke innebærer fornuftig kunnskap er forvirret sansning, og ikke kan utgjøre noen varig intellektuell glede og tilfredsstillelse. (ibid.) For den som har oppnådd sann lykke og glede, hvor fornuften kan grunnfeste den i tingenes væren og oppbygning, samt gjensidig avhengighetsforhold, hans eller hennes lykke vil vare ved, selv ved varierende sansning – for fornuften strekker seg bakenfor den varierende sansningens inntrykk, og bevarer derfor lykken så sant den kontemplerende er oppmerksom på disse forholdene som konstituerte den til å begynne med. (ibid.) Sansningens lykke er derimot ufordelaktig av to vesentlige grunner: Den er flyktig, og må stadig fornyes, og den kan virke forræderisk ved å gi inntrykk av å gi oss noe, som viste seg å ikke være hva vi søkte etter. (ibid.) Uansett så er ikke sanselig nytelse varig, så lykke basert på sansningen har ikke høyeste prioritet i den beste av alle mulige verdener. Men Gud vil gjøre den tilgjengelig som et god det gjerne strebes etter, for i håpet etter en bedre tilværelse ligger det stor lykke: Et håp er ikke noe som svinner hen gitt omstendighetene, men noe som varer ved, som også er uavhengig av dem. Sansegledene er derfor med på å vedlikeholde håpet om tilfredsstillelse også på et dypere plan, selv om de ulike sansegleder er flyktige, og må avta så snart de har blitt oppnådd. Så er det da altså godt med sansningens tilfredsstillelse, men den har ikke prioritet innenfor den beste av alle mulige verdener, for sansegledene representerer ikke den beste av alle mulige måter en sjel kan tilfredsstilles på.

Poenget er her godt etablert, nemlig at de intellektuelle gledene og godene er varige, og at de derfor må ha prioritet over sansegodene. Når det ikke bare er sansemessige *goder* i mindre antall enn vi mennesker kunne håpt på, men også sansemessige *smarter* i langt større grad enn vi liker det, bør dette likevel representere en innvending mot at denne verden er skapt aller best mulig.

Konflikten teisten møter er godt formulert av C. S. Lewis, i boka «The Problem of Pain», side 28:

What would really satisfy us would be a God who said of anything we liked doing, “What does it matter so long as they are contented?” We want, in fact, not so much a Father in Heaven as a grandfather in heaven – a senile benevolence who, as they say, “liked to see young people enjoying themselves” and whose plan for the universe was simply that it might be said at the end of each day, “a good time was had by all”. Not many people, I

admit, would formulate a theology in precisely those terms: but a conception not very different lurks at the back of many minds. I do not claim to be an exception: I should very much like to live in a universe which was governed on such lines. But since it is abundantly clear that I don't, and since I have reason to believe, nevertheless, that God is Love, I conclude that my conception of love needs correction.

Lewis finner her fram til at Gud som Far har en oppdragende funksjon overfor sine barn innen kosmos, i noe som minner sterkt om en ireniansk teodicé av klassisk format, á la John Hick, på dette punkt. Det kan formuleres mange ulike teorier for hvordan smerte og dype personlige lærdommer, kan danne utgangspunktet for en bedre mulig verden enn om de ikke hadde vært her. For Leibniz sin argumentasjon i dette henseendet, holder det lenge å konstatere at disse *mulighetene* er der. Denne oppgaven vil derfor ikke gå videre inn på dette sporet, da det ville føre for langt ut på viddene og bort fra det som er tema. Vi må ikke glemme at Leibniz i konstateringen av den beste av alle mulige verdener, legger vekt på de generelle lovene innenfor helheten, i den mest harmoniske harmoni som tenkes kan. Poenget er at når noe virker galt et eller annet sted, så er det fordi Gud har forordnet at alle ting skal virke sammen til flere goder på flere andre steder. Derfor er det en del isolerte detaljer som isolert sett kan virke uforståelige for oss. Men sett i sammenheng med alle andre ting, må vi konstatere at det er til det beste at selv disse vanskelige tingene er med oss. Igjen: Argumentasjonen kan gå svært i detalj her. Men det er ikke innenfor oppgavens rammer å føre den.

2.2. «Det beste» innen nyere analytisk filosofi

Dermed ikke sagt at det ikke finnes teister som tar på seg ansvaret å føre en slik detaljert diskusjon. Her er filosofen Richard Swinburne et kroneksempel. Han mener at det for hvert enkelt tilfelle av smerte eller tilsynelatende meningsløshet, så finnes det et større gode – et høyst konkret gode – som Gud vil få gjennom ved å tillate akkurat *denne* formen for ondskap. Dette gjelder alt fra atombomben over Hiroshima til dyr som brenner i hjel i en skog – ikke det at disse er de formene for ondt eller vnder som Swinburne forklarer aller best, men han skal iallfall ha det at han forsøker.

Leibniz ville vel ha grepet til den intellektuelle skjønnheten innen kjerneenergien, og all slags nytte den kan brukes til, skulle han ha forklart atombombens redsler som en ufravikelig del av det beste. Atombomben kan dessuten være nyttig til å sprengte i stykker asteroider, slik Bruce Willis gjør det i filmen «Armageddon». Og sikkert til andre ting også. Kun Gud kjenner det totale regnestykket av fordeler og ulemper ved å tillate visse former for ondt, og ved å etablere visse former for goder. «Often indeed two evils have made one great

good», sier Leibniz i «Teodicéen» (kap. 10). Det er et språk Swinburne er særdeles fortrolig med.

Hans uenighet med Leibniz er av formell karakter, noe han har til felles med sin analytiske religionsfilosofikollega, Alvin Plantinga. Disse to er kanskje de største navnene innenfor nyere analytisk religionsfilosofi, så når de angriper Leibniz, så er han nødt til å forsvare seg. Selv om disse to begge har skrevet om det ondes problem, er det veldig forskjellig hvordan de velger å løse det. Derfor blir det også litt forskjellig hva de legger vekt på i kritikken av Leibniz, selv om de logiske innvendingene forblir de samme eller ligner sterkt.²⁶ Hva angår forholdet mellom Gud og verden, så står Swinburne nærmere Leibniz enn Plantinga. Plantinga legger avgjørende vekt på den frie viljen for å forklare de mange onder i verden (også de naturlige onder, hypotetisk sett), mens Swinburne likesom Leibniz foretar en avveining av de konkrete goder mot de tilsynelatende onder, for å rettferdiggjøre Guds veier for menneskene. Hos både Leibniz og Swinburne gjelder det at ondskap anerkjennes som noe reelt, om enn det mister sin brodd, siden det alltid står i tjeneste for noe som til syvende og sist er bedre. Augustin og Thomas Aquinas så derimot på ondskap som en ontologisk mangel, og derfor ikke noe reelt. Leibniz er enig med dem her i den ontologiske reduksjonen, og ser skolastisk og trinnvis på perfektjon som nedadstigende fra Gud i de ulike værender innenfor skapelseshierarkiet. Men selv som mangler er ondskap noe virksomt i verden, som behøver forklaring, mener Leibniz. Denne forklaringen finner han i konsepsjonen av «den beste av alle mulige verdener».

Plantingas kritikk av Leibniz skal vi ta først. Hans religionsfilosofiske motstander, J. L. Mackie, er enig med Leibniz i at dersom Gud er allmektig, så kan Han skape enhver mulig verden Han så velger. Dette mener Plantinga er feil, fordi Gud kan ikke skape en verden hvor Han ikke eksisterer. (Plantinga 1974, side 38-40) Derfor er det ikke sant at Gud kan skape enhver mulig verden.

Vi har sett i behandlingen av hovedpunkt 1 at Leibniz i praksis holder seg til noe lignende, men at han *teoretisk* holder det for sant at Gud kan skape enhver mulig verden. Spørsmålet nå må være om Gud kan tenkes å inngå i begrepet «verden» på en meningsfull måte, om Han er en del av den verdenen som Han fritt velger å skape.

Leibniz selv kan tolkes å mene dette, basert på hvordan han selv definerer «verden» i «Teodicéen» kapittel 8, som vi tidligere har sitert i sin helhet: «I call 'World' the whole succession and whole agglomeration of all existent things, lest it be said that several worlds

²⁶ Plantinga deler også den kvantitative innvendingen mot Leibniz.

could have existed in different times and different places. For they must needs be reckoned all together as one world or, if you will, as one Universe.» Richard Swinburne trekker dette til sin logiske konklusjon i en fotnote på side 114 i «The Existence of God»: «Like Leibniz, I have been using the word ‘world’ in this very general sense. In this sense, God is part of the world. So my and Leibniz’s talk of God making this or that world is to be read as God bringing it about that the world in which he exists is a certain way in other respects. By contrast, I am using the word ‘universe’ as synonymous with ‘physical universe’ in the narrower sense».

Catherine Wilson er enig med Swinburnes vurderinger av Leibniz, når hun påpeker: «God produces nothing through his will; his eternal and unchangeable ideas bring forth the harmony of things from themselves. If a certain sin had not occurred, the whole order would have been different, including the ultimate reason of that series, God himself.» (W 71) Videre påpeker hun den nødvendige kontinuiteten og sammenhengen innen Leibniz fysikk mellom Gud og verden når hun hevder at «God thinks the optimally rich and simple world – our world – into being because it is the only one compatible with his nature.» (W 73)

Leibniz er muligens kommet i en lei logisk knipe her, men det er ikke så dramatisk for ham som det først kan synes. For han mente hele tiden at, gitt Guds eksistens, så ville Han skape den verden Han fant aller best. Det at Gud velger *fritt*, betyr egentlig bare at Han nødes av sin visdom til å skape den beste av alle mulige verdener. Da er det egentlig fullstendig likegyldig *for Leibniz sitt henseende* (om enn ikke for Arnauld og for Bayles kritikk av ham, som avsluttet med i hovedpunkt 1) om Gud har å velge mellom uendelig mange mulige verdener, eller uendelig mange mulige verdener (i praksis) minus det enormt høye tallet U. Det står uansett fast for Leibniz at Gud har ufattelig mange mulige verdener å velge mellom, og at Han på grunn av visse kriterier bare «vurderer noen av dem seriøst», i tråd med sin karakter – om vi da skal snakke i menneskelige termer; Gud er tidløs, og Han vurderer i et nu, og skaper i neste nu eller samtidig fra evighet av (avhengig av molinisme) – og at Han til sist faller ned på et konkret valg, i tråd med sin visdoms perfektet, og at Han så velger å sette denne konkrete verdenen Han har sett for seg i verk, det vil si å skape den; bringe den inn i eksistens i fra mulighet til virkelighet. Alt dette gjør Gud, uten en menneskelig analogi, og Han har et reelt *valg* – så langt analogien går, men Han kan bare falle ned på ett alternativ, og det er det alternativet Hans visdom nøder Ham til *på moralsk grunnlag*.

Swinburne er enig i denne forestillingen av at Guds valg i å skape verden, treffes på moralsk grunnlag. «If there is in some situation a unique best action, he will do it.» (E 114) Likevel er han uenig med Leibniz i at det eksisterer (konseptuelt) en «*den* beste av alle mulige verdener som Gud kunne skape». (ibid.) Som begrunnelse fører Swinburne her bare to

hovedargumenter. Det første er at dersom det eksisterte en annen mann med helt like egenskaper som Swinburne – det er, en mann som skrev de samme bøkene, bodde på samme stedet, og pleide å sitte i den og den stolen til de og de tidene, osv. – så ville ikke verden vært verken bedre eller dårligere av den grunn. Det andre argumentet til Swinburne er at verden blir bedre dersom det kommer flere lykkelige mennesker til den – bare med nok «livsrom» til dem alle, riktig nok. Men om så er tilfelle, så er ikke «den beste av alle mulige verdener» en konkret størrelse.

Argumentene fra Swinburne er det lett nok for Leibniz å parere, gitt hans egen metafysiske horisont. Men nå er det jo ikke sikkert at alle som sympatiserer med hans løsninger på det ondes problem, deler metafysikken hans.

Uansett så er selve den antagelsen at en monade som hadde Swinburnes egenskaper men ikke er Swinburne, falsk. Dette fordi den monaden i følge monadelæren ikke ville hatt del i det individuelle prinsippet Swinburne, som konstituerer selve monaden. Dette prinsippet eksisterer innen Leibniz metafysikk, men er også uadskillelig for Swinburnes øvrige egenskaper. For enhver monade gjenspeiler alt hva som noensinne vil hende den, foruten dens attributter, som vi har vært inne på tidligere. Alt dette inngår i monadens interne prinsipp, og kan ikke skilles fra det. I det interne prinsippet er også monadens identitet stadfestet og rotfestet. Dette gjelder både om monaden er en person, og om den ikke er en person.

Hva angår Swinburnes andre innvending mot «den beste av alle mulige verdener» hos Leibniz, kan vi anvende Rutherford til hjelp for å forklare for oss. Fra side 197 av i «Leibniz and the Rational Order of Nature» har Rutherford ført en argumentasjon hvor det innrømmes at enhver *reelt mulig verden* er en universelt harmonisk verden. Tanken er at en verden er bundet sammen av lover og en rekke forhold, som gjenspeiler seg harmonisk i monadenes forhold til hverandre. Dersom noen få monader hadde gjenspeilet noen andre lover eller forhold enn de øvrige, så ville de ikke ha vært en del av den samme verden som de øvrige, men en egen verden for seg. Ja, dersom bare én monade skilte seg ut fra de øvrige, så var den sin egen lille verden helt for seg selv. Men siden Gud bare gjør det som er mest verdig Hans egne perfekte attributter og natur, så vil han ikke skape mer enn én verden, slik Leibniz har hevdet i Teodicéen kapittel 8, og som vi har sitert tidligere. Det følger derfor av dette at de eneste teoretisk mulige verdenene Gud kunne skape i utgangspunktet, var verdener av universell harmoni. For bare én slik type verden, vil Gud innen sin perfekte visdom lande på. Dermed så innrømmer Rutherford på sin egen måte den begrensning som var Plantingas her til å begynne med, nemlig at hva som er mulige verdener som kan virkeliggjøres, delvis eller fullstendig er betinget av Gud selv.

Men da altså mange mulige verdener rent konseptuelt kan betegnes å være harmoniske innenfor monadesammensetningen og summen av de lover og prinsipper som virker i verden, så skal det øvrige kriterier utover harmoni alene, for å få Gud til å avgjøre hva slags verden som er *mest* harmonisk. På side 199 lar Rutherford seg inspirere av Leibniz til å forsøke å finne frem til den verdenen som er «as harmonious as possible», hvor altså det er realisert «the most perfect of harmonies». (R 199)

In this, the best of all possible worlds, there are realized many different kinds of harmony, at a variety of ontological levels. Thus, what distinguishes this world from other possible worlds is not merely an agreement or harmony among the perceptions of monads; rather, it is that in satisfying this necessary condition for something's being a world, God has found a way of multiplying harmonies and of embedding them within one another, so as to create the most harmonious system possible. (...) Simply put, God's method in creation is to multiply as many times as possible the number of monads expressing the universe, while simultaneously guaranteeing an agreement among their phenomena:

[A]ll souls [are] essentially representations or living mirrors of the universe according to the capacity and point of view of each, and consequently as durable as the universe itself. This is as if God has varied the universe as many times as there are souls, or had created as many abridged universes, agreeing in essence and diversified through appearances. There is nothing so rich as their uniform simplicity accompanied by perfect order. (GP III 347-8)

In seeking to maximize perfection, God aims to create as many different monads as can coexist under the condition of universal harmony. In order to achieve this goal, God will naturally create monads with the highest possible degrees of perfection: rational minds with the capacity to understand the order of the universe and God's providential plan for creation. However, God will not limit himself to realizing such creatures: He will produce as many as can coexist consistent with universal harmony, but he will also create as many lesser creatures as can coexist with them in the world of greatest total perfection. (...) In creating the greatest possible collection of monads, God produces as many different phenomenal representations of the universe as can be realized simultaneously. (R199-200)

Dette er et krevende felt å sette seg inn i, men dersom Rutherfords tolkninger av Leibniz holder vann, så er den verden Gud har skapt også den *mest* harmoniske verdenen, med det største antall monader som kan speile seg i hverandre i multipliserende perfeksjon som overhodet mulig. Rutherford hevder videre også (R 201) at «God's object in creation is to realize the collection of monads that together represent the greatest sum of perfection. Just as in a tiling problem, meeting this goal requires that God choose a world whose order permits the coexistence of the greatest variety of monads containing the greatest total perfection.»

Leibniz's crucial assumption is now this: To realize the optimal order for a world, or that order by which there is realized the greatest sum of perfection, it is necessary and sufficient to select what is recognizably the optimal spatiotemporal phenomenal order. That is, the optimal order among the phenomena perceived by monads will also be the

order permitting the realization of the greatest variety of monads, representing the greatest sum of perfection. Given the assumed agreement among the phenomena perceived by these substances, this will also be, perforce, the world of greatest monadic harmony. (R 201)

Disse resonnementene gjør at Rutherford kan konkludere (R 204): «It follows that the realization of an extra monad in the world would lead to a breakdown of universal harmony.»

Gitt at Rutherfords argumentasjon her holder vann, er dermed Swinburnes andre argument mot Leibniz blitt refutert: Én eneste ekstra lykkelig skapning til i verden ville gjøre at den gjensidige multipliserende universelle harmonien innenfor refleksjonen av alle delene innenfor helheten, bryter sammen. «Den beste av alle mulige verdener» kan derfor være en konkret, kvantifiserbar størrelse, slik Leibniz alltid har hevdet.

2.3. Hygen og dualistiske perspektiver

Som sagt i innledningen har Hygen en helt annen tenkning i forhold til vårt tema enn Leibniz. For mens Leibniz plasserer avgjørende vekt på Guds allvitenskap, godhet og visdom i å finne fram til den beste mulige verden å skape, så vil Hygen påstå at Guds makt blir effektivt motarbeidet av en motmakt, som står for summen av all kosmisk ondskap, uorden og urett. Derfor skjer ikke Guds vilje fullkomment her i tiden slik Gud vil det, i følge Hygen. Hygens posisjon er derfor å betrakte som en versjon av kosmisk dualisme, om enn den er betydelig mindre radikal og stilisert enn klassisk manikeisme, som jo regner den gode og den onde makt, som sammen bidrar til å skape kosmos med alle dets spenninger, som like mektige. Det er umulig for en kristen teolog å mene at den treenige Gud ikke er mer mektig enn de makter som måtte stå ham i mot. Men nøyaktig *hvor* mektig må Gud være, i følge Hygens metafysikk.

Hygen er fullstendig klar over at han ved å mykne opp det tradisjonelle allmaktsbegrepet, befinner seg på veldig gyngende, teologisk grunn. Ikke desto mindre blir Hygen veldig religionsfilosofisk interessant på grunn av dette. Det Bayle ikke kunne våge å stå åpent frem med, tar Hygen i det minste å antyde. Men for en mer helhetlig filosofisk metafysisk drøfting, er det behov for mer kjøtt på beina for Hygens utvidede posisjon.

Hos Hygen regnes Gud som ufattelig mektig – langt mektigere enn noe menneske kan ta innover seg. Og dette til tross, så er Hans makt ikke uendelig, selv om Gud selv må betraktes som utenfor sitt skaperverk, og derfor transcenderer det. Men det Hygen setter opp som en alternativ teori, er at Gud blir motarbeidet av minst én effektiv motmakt på det kosmiske plan. Dette er ikke kun en formell motstand, hvor Gud lett kan knuse motstanden.

Motstanden er høyst reell. Hva angår selve motmakten, kan denne gjerne være en personlig åndsmakt av et eller annet slag, lignende eller identisk med Satan i tradisjonen, for Hygen mener å plassere seg på klar kristen grunn. Der Augustin gikk langt i å fornekte manikeismen og fremheve Gud som utenfor tiden og fullstendig suveren – nærmest kalkulerende ned til minste detalj, så går Hygen i motsatt retning, og plasserer seg omtrent så nærme manikeismen som han kan våge. Han lar seg grunnleggende inspirere av Pierre Bayle i dette. (H 156-157) I hvilken forstand kan for eksempel denne motmakten virkelig regnes å være en *effektiv* motstander, det vil si en ødelegger «som legger kjepper i hjulene», for Guds planer? Hygen er – som det sikkert sømmer seg en kristen teolog av hans kaliber – temmelig vag når han skal utforme dualismens rent konkrete karakter. (H 161) Det dreier seg jo så klart om åndelige forhold her, som vi bare kan finne høyst mangelfulle menneskelige analogier for, basert på vår egen timelig-materielle forståelseshorisont. Likevel er det noe som mangler her i Hygens forklaringer, og han blir åpen for tolkninger, som kan inkludere videre metafysisk utarbeidelse av hans posisjon.

Nå skal det nevnes at Hygens Gud er å betrakte som suveren, selv om Hans suverenitet ikke blir adlydt eller anerkjent av alle kosmiske makter. Hygen har ingen formeninger om hvor mange andre kosmiske åndsmakter det finnes foruten Gud. Det kan gjerne være mange gode og mange dårlige, uten at det går ut over koherensen i hans teori. Men for enkelthets skyld, og om vi tillater oss å bruke Ockhams barberkniv på slike høyttrevende metafysiske forhold, så holder det å regne med bare én kosmisk makt foruten Gud selv innenfor Hygens teori. Og denne makten står da Gud i mot på generell basis.

Guds suverenitet får likevel eskatologiske konsekvenser for Hygen. De to kosmiske makter er ikke låst i evig strid, slik tilfellet var innenfor Manis lære. Siden Gud er suveren og mektigst, så vil Han vinne selve kampen til slutt, og føre sin vilje gjennom i alle forhold. Dette mener Hygen at stemmer overens med de overordnede temaene som han leser om i bibelens siste bok, Johannes Åpenbaring. For her blir djevelen bundet og kastet i ildsjøen, og selve kosmos fornyes så det blir bare godt. Hygen avslutter sin bok med sin overordnede visjon, i et mektig sitat i fra bibelen, hvor Gud lovprises for å ha etablert for evig og alltid sitt rettmessige kongedømme over alle ting. (H 185) Det er også kirkens tro at de troende vil være en del av den skaren som lovpriser Gud når Han gjenoppretter sitt kongedømme.

Det burde allerede innledningsvis stå klart hvor forskjellig Hygens kosmologiske utgangspunkt og visjoner er fra Leibniz sine egne. For vel kan Leibniz innrømme eksistensen av vonde ting og ondskap, men han kan ikke innrømme at noe er dårlig i seg selv, så lenge dette isolerte tilfellet faktisk regnes som en del av den totale helheten som det uvilkårlig

inngår i. Leibniz ønsker å bidra til intellektuell fred og aksept over Guds suverene virke i verden. For mens Hygen reagerer, nærmest eksistensielt, på at Leibniz sin Gud «gjør alt», så er det for Leibniz *utenkelig* at Gud ikke skal være mektig nok til å beregne med den største matematiske presisjon absolutt alle ting som Han vil ha gjennom i kosmos. Videre er det også for Leibniz dyp forakt for Guds virke å hevde at Gud ikke er mektig nok til å gjøre denne vår verden så god som overhodet mulig. Leibniz sin Gud beregner og får gjennom til punkt og prikke alt det Han vil, med det beste for øye.

Stilt opp i mot Leibniz, utfordres likevel Hygens posisjon. Er det sånn at Gud virkelig ikke er mektig nok til å få gjennom alt Han vil? Kan det være at Gud *tillater* en kamp å finne sted, som en sanksjon av den frie vilje blant lavere skapninger – mennesker så vel som ånder – innenfor kosmos? Teologfilosofen Gregory Boyd er en som utfordrer Hygen nettopp fra dette ståstedet. Men mot ham kan Hygen spørre om en Gud som orkestrerer en kosmisk strid som Han er mektig nok til å stoppe når som helst, virkelig er å betrakte som en god Gud? Her vil Boyd forsøke å trekke inn den frie vilje som et gode, hvor Gud faktisk i følge Boyd har begrenset sitt forsyn, vedrørende akkurat disse frie valgene, som et svar.

Hos Leibniz er det tilstrekkelig for frihet at monaden har det fullstendige handlingsrommet innbakt internt i det konstituerende prinsipp som Gud har nedfelt i den. Når monaden Lars (i dette tilfellet en menneskelig person) vil ha en bil framfor en barnevogn, så er Lars fri til å etterstrebe denne bilen framfor barnevognen. For viljen vil alltid gå etter det den anser som det aller beste, og likeså Guds vilje. I dette ligger det frihet, og selv om friheten blir moralsk nødet, så er den ikke metafysisk bestemt: Det er kun betraktningen og avveiingen av det gode som avgjør til syvende og sist i hvilken retning viljen vil strekke seg, som igjen i sin tur vil være med å avgjøre hva slags handlinger som blir utført.

Hos Leibniz er hele verden, Gud inkludert, et fullkomment ordnet hele – omtrent som et mattestykke, så å si. Mens hos Hygen er det full, reell kosmisk krig mellom Gud og djevelen. Med så vidtrekkende og forskjellige perspektiver, så hevder de likevel begge å være i stand til å løse det ondes problem filosofisk sett på kristen grunn. Det gjør de på svært ulikt vis ved metafysisk å foreslå eller å påvise at Gud faktisk gjør så godt Han kan med kosmos. Han har ikke skapt ut av vond vilje, og ikke for å gi skapningene en masse unødvendig strebelse og nød. Men Han står selv ansvarlig for det kosmos som metafysisk er å anse som det aller beste, *gitt betingelsene*.

Selv ved en overfladisk sammenligning av Leibniz og Hygen, som den foretatt nettopp her, bør det stå klart for leseren at den metafysiske horisonten og ikke minst gudsbildet hos både Leibniz og Hygen, framstår veldig spenningsfullt og forskjellig stilt opp mot den andres.

Hygens metodologiske grep skiller seg fullstendig i fra Leibniz sitt eget. Hygen forsøker først å påvise utilstrekkeligheten med vanlige måter å forstå løsninger av det ondes problem på. (Deriblant Leibniz sitt løsningsforslag.) Deretter tøyer han tolkningsgrunnlaget for allmaktbegrepet innenfor den kristne gudsskikkelsen. Men der Hygen som resultat av dette hadde hatt muligheten til å utvikle et detaljert metafysisk begrepsapparat, stopper han så opp: Hygen nøyer seg med å påpeke *mulighetene*, mens Leibniz vil redegjøre for alle de metafysiske detaljer som han kan. Dette metafysiske misforholdet mellom de to kan ikke fremheves tydelig nok.

En av de få som har behandlet Hygens løsning på det ondes problem i detalj, er den norske teologen og religionsfilosofen Atle Ottesen Sjøvik (1977-). Hygen blir én av fire kandidater for løsning av det ondes problem i hans avhandling (Menighetsfakultetet, 2009), som legger vekt på forskjellige måter å forstå allmakt på blant teologer som forsøker å løse det ondes problem. Hygen er lite kjent internasjonalt, særlig i den engelskspråklige verden, og Sjøvik representerer derfor et viktig tolkningsarbeid av hans løsning, der han i avhandlingen gjør rede for innholdet i boka hans «Guds allmakt og det ondes problem» på engelsk. Hygen selv skrev et kortere sammendrag på tysk helt bak i boken sin, for å oppsummere dens innhold.

Felles for både Leibniz og Hygens løsning på det ondes problem, vil på hver sin måte utgjøres av det «faktum» (gitt resonneringen) at Gud gjorde det beste mulige skapelsesarbeid med vår verden som Han overhodet kunne. For Hygen gjelder det at Guds suverene makt enda ikke har manifestert seg fullt ut her i tiden, siden den blir effektivt motarbeidet – i det minste ikke adlydt – av enkelte kosmiske makter.

3. Avslutning

Så langt det har fremkommet i denne drøftingen, har Leibniz sin konsepsjon om «den beste av alle mulige verdener som Gud kunne skape» stått seg overraskende godt, tatt i betraktning den hoderysting og urimelige vurdering den så ofte blir møtt med. Monadelæren, de nyplatoniske perspektivene innen skapelselæren og gudsskikkelsen, samt skillet mellom moralsk og metafysisk nødvendighet, har alle vært med på å bidra med berikende perspektiver til Leibniz øvrige logiske løsninger på tingene, og støttet opp om hans helhetlige argumentasjon. Av utfordringer Leibniz møter, vil jeg si at kritikken fra Arnauld om nødvendighet innen guddommen, og fra Bayle om manikeismens rimeligere alternativ, potensielt rammer

skarpest. Men avgjørende fellende for Leibniz argumentasjon er den slett ikke. I det hele tatt fremstår Leibniz som en svært klarsynt tenker, som kan stå i mot nær sagt alle stormer, *gitt sine egne premisser*.