

Z b i g n i e w D r o z d o w i c z

Leibniz – filozof oświeceniowy czy pozaoświeceniowy?

Słowa kluczowe: *filozofia leibnizjańska, zróżnicowanie Oświecenia, oświeceniowy racjonalizm*

Do postawienia tytułowego pytania skłaniają mnie radykalnie różne opinie na temat miejsca Leibniza w tradycji filozoficznej. Przez jednych znawców tej tradycji uznawany jest on za filozofa sytuującego się na marginesie lub nawet poza głównymi nurtami epoki Oświecenia. Natomiast przez innych wręcz przeciwnie – za tego, który nie tylko mieści się w tych nurtach, ale również wyznacza ich standardy. Rzecz jasna, wiele zależy tutaj od tego, co się ocenia i docenia w filozofii Leibniza. Wiele także zależy od tego, co się ocenia i docenia w osiągnięciach innych filozofów, do których odnoszona jest filozofia Leibniza. Nie zamierzam tej kwestii tutaj dyskutować. Przedmiotem dyskusji chciałbym natomiast uczynić stosowanie jednej miary dla Oświecenia występującego w tych krajach, które zapisały w nim najbardziej znaczące karty. Moim zdaniem, jest to nieuzasadnione, bowiem były to istotnie różniące się karty. Widoczne to jest m.in. wówczas, gdy się porówna Oświecenie we Francji z Oświeceniem w krajach niemieckich. Bez uwzględnienia tej różnicy nie można właściwie ocenić filozoficznych osiągnięć Leibniza (i nie tylko tego filozofa), oraz wskazać jego miejsca w tradycji filozoficznej. Może to natomiast prowadzić albo do ich zbagatelizowania, albo też ich przeszacowania. W swoich rozważaniach przywołam przykład takiego niedoszacowania.

Uwzględnienie sygnalizowanej tutaj różnicy między Oświeceniem we Francji oraz w krajach niemieckich nie rozwiązuje jednak jeszcze kłopotów z określeniem miejsca Leibniza w tradycji filozoficznej. W krajach niemieckich bowiem Oświecenie było również zróżnicowane i – co niemniej istotne

– przechodziło w tamtym okresie głębokie zmiany. Wskazuje na to niejeden ze znawców filozofii niemieckiej (Namowicz 1973). W swoich rozważaniach odwołam się do przykładu takiego ujęcia filozofii Leibniza, w którym nie tylko uwzględnia się to zróżnicowanie, ale także proponuje się spojrzenie na tę epokę z punktu widzenia takiego wiodącego w niej motywu, jakim jest racjonalność myślenia i praktycznego postępowania.

Filozofia leibnizjańska z punktu widzenia francuskiego Oświecenia

Jednym z dzieł, w których jest ona przedstawiana z tego punktu widzenia jest *Myśl europejska w XVIII wieku* Paula Hazarda. Wprawdzie autor w żadnym miejscu nie zaznacza, że intelektualny obraz tamtego stulecia kreślony jest przez niego przy założeniu, że to, co pojawiło się w tamtym stuleciu w głowach oświeconych Francuzów, wyznaczało standardy filozoficznej (i nie tylko filozoficznej) poprawności, jednak przekonanie takie zdaje się być obecne od pierwszej do ostatniej strony tej monografii. Wyraża się ono m.in. w jej układzie problemowym oraz w galerii przywoływanych w niej pierwszo- i dalszoplanowych postaci. Odpowiadając na pytanie, co było problemem wiodącym w epoce Oświecenia, Paul Hazard wskazuje na „proces wytoczony chrześcijaństwu”. Natomiast odpowiadając na pytanie, co stanowiło jego bezpośrednie dopełnienia, wskazuje on na: 1) powszechną krytykę („obejmującą wszystkie dziedziny: literaturę, moralność, politykę, filozofię”), 2) problem szczęścia („szczęście to nie ma nic wspólnego ze szczęściem mistyków, którzy dążyli ni mniej ni więcej tylko do stopienia się z Bogiem”), 3) problem pojmowania rozumu („dla wierzących był iskrą bożą”, natomiast dla „nowoczesnych” był przyrodzonym każdemu człowiekowi „światłem, a raczej snopem promieni rzuconym na zwartą masę cienia”), a nade wszystko na 4) „postawienie Boga chrześcijan przed sądem” oraz oskarżenie go o wszystkie faktyczne lub tylko możliwe nieszczęścia tego świata. W procesie tym „pozowano przed sąd zarówno Boga protestantów, jak i Boga katolików, uwzględniając pewne okoliczności łągodzące dla tego pierwszego, gdyż uważano, że jest bliższy rozumowi, bardziej przychylny Oświeceniu. Ale ogólnie biorąc, nie chciano robić różnicy między Rzymem a Genewą, między Augustynem a Kalwinem. Pochodzenie było wspólne i wspólna była wiara w objawienie” (Hazard 1972: 58). Wszystkie te wskazania stanowią układ problemowy pierwszej, wprowadzającej do *Myśli europejskiej XVIII wieku* części tej monografii.

Odpowiednio do tego układu problemowego dobrana jest przez Paula Hazarda galeria przedstawicieli epoki Oświecenia. Na pierwszym planie umieszcza on

takich krytyków chrześcijaństwa jak we Włoszech Pietro Giannone („nieugięty mimo niebezpieczeństw, mimo prześladowań ze strony potęg, którym zuchwale stawiał czoła”), we Francji Jean Meslier („nigdy nie usłyszał wezwania boskości”), w krajach niemieckich Johann Christian Edelmann („postanowił udowodnić fałszywość Pisma świętego i zdemaskować Mojżesza”), natomiast w Anglii – poza takimi nieco bardziej znanymi postaciami jak John Toland czy Anthony Collins – grupa mało komu dzisiaj znanych oskarżycieli chrześcijaństwa, takich np. jak Peter Annet („nauczyciel piszący dla pospólstwa”).

Dopiero po nich na kartach tego dzieła pojawiają się ci, o których słyszeli nie tylko specjaliści od epoki Oświecenia – tacy m.in. jak John Locke (przedstawiony jako filozof cieszący się wówczas ogromnym uznaniem, ale także ten, który „zachował świadomość purytańską, uznawał Ewangelię za kodeks swojej wiary i martwił się, ilekroć zaliczano go w poczet bezbożników”) czy Voltaire (przedstawiany jako filozof nie tylko wolny od tej świadomości, tej wiary i tych zmartwień, ale także przeciwnik różnego rodzaju spirytualistów i różnych form spirytualizmu). Ten ostatni pojawia się zresztą nader często i generalnie wygląda na to, że to, co mówił i to, co robił, mówił i robił mądrzej i lepiej niż ci, którzy usiłowali z nim konkurować o palmę pierwszeństwa w filozofii. Do takiego wniosku można dojść zwłaszcza wówczas, gdy się porówna prezentowane w tej monografii oświeceniowe deizmy – ich galerię otwiera Pope, a zamyka Lessing, przy czym „deizm Pope’a nie jest deizmem Voltaire’a, a deizm Voltaire’a jest niezmiernie odległy od deizmu Lessinga”. W porównaniach tych najsolidniej wypada deizm Voltaire’a – nie tylko dlatego, że filozof ten „nadał deizmowi nowy kształt”, ale także dlatego, że „przefiltrował go niczym napój”, a „kiedy zakończył pracę, pozostał już tylko czysty i klarowny likwor”. Warto przy tym zauważyć, że P. Hazard traktuje jako rzecz normalną i naturalną fakt, iż Voltaire doktrynalne credo deizmu przedstawił w swoim *Słowniku filozoficznym* pod hasłem: „Teista”.

W tym swoistym procesie wytoczonym chrześcijaństwu P. Hazard nie pomija wprawdzie obrońców tej religii, ale są to albo postacie stosunkowo niedużego formatu intelektualnego (takie chociażby jak ks. Jean Fréron, autor wyśmiewających ówczesnych libertynów *Historii Kakuaków*), albo też, jeśli są to już osoby większego formatu, to nie mieszczą się one w ramach form religijności typowych dla poszczególnych Kościołów i wyznań. Przykładem takiej osoby jest wymieniany w gronie apologetów religii Joseph Butler („urodzony jako syn presbiterianina, zmarł jako biskup anglikański; wyszedłszy od innowierstwa skończył w konformizmie”). Wśród tych apologetów nie pojawia się nazwisko Leibniza – jednak nie dlatego, że P. Hazard nie uznaje go za apologetę religii i religijności chrześcijańskiej, lecz przede wszystkim dlatego, że postrzega go i przedstawia jako filozofa, i to filozofa „wyklętego” przez swoich współczesnych.

Po raz pierwszy przywoływany jest on w tym dziele przy okazji prezentacji walki oświeconych filozofów z iluzjami (takimi m.in. jak iluzja wiecznej szczęśliwości). Nieco dalej jego nazwisko pojawia się w związku z filozofią Christiana Wolffa (ten ostatni „godził się wprawdzie być uczniem Leibniza, ale pod warunkiem (...), aby głośno uznawano, że przekształcił, skorygował i udoskonalił dziedzictwo, którego był czymś więcej niż prostym depozytariuszem”). Stosunkowo najobszerniej – bo... aż (!?) na trzech stronach prezentowane są filozoficzne osiągnięcia Leibniza w rozdziale zatytułowanym: „Natura i rozum”. Wprawdzie P. Hazard stwierdza tam, że Leibniz (podobnie zresztą jak Spinoza) „domaga się należnego mu miejsca”, to jednak zaraz dodaje, że „w stosunku do Leibniza opozycja przejawiała się w takich samych warunkach jak w stosunku do Kartezjusza, a niekiedy w jeszcze ostrzejszych słowach: ekstrawagancje i chimery systemotwórcy, mętne mrzonki szarlatana i inne podobne uprzejmości. (...) Nie znaczy to, że wpływ Leibniza był mniej głęboki; był on jednak trudniej uchwytne, trzeba go dłużej poszukiwać”. P. Hazard nie tylko go poszukuje, ale także go znajduje – m.in. w liryzmie niemieckim oraz w historii naturalnej Georges’a Leclerca de Buffon („W pewnym sensie Leibniz matematyk i fizyk, ale nie przyrodnik, był duchem ożywczym historii naturalnej”). Generalnie jednak, zdaniem tego znawcy epoki Oświecenia, Leibniz oznaczał „odwet metafizyki” („wyklinanej wówczas na wszelkie sposoby”), a ci, którzy korzystali z jego naukowych i filozoficznych osiągnięć, sami stawali się heretykami swojej epoki (tak jak np. ma to miejsce w przypadku filozofa i przyrodnika Pierre’a-Louisa de Maupertuis).

Filozofia leibnizjańska w ujęciu niemieckiego znawcy Oświecenia

Filozofia oświecenia Ernsta Cassirera stanowi, moim zdaniem, przykład zarówno uwzględnienia różnicy między francuskim Oświeceniem oraz Oświeceniem w krajach niemieckich, jak i próbę pokazania wielkości Leibniza jako filozofa i uczonego. To, czy ta wielkość jest w tej rozprawie odpowiednio doszacowana, czy też jest przeszacowana, może już jednak być przedmiotem dyskusji. Nie zamierzam tutaj podejmować takiej dyskusji. Istotne jest, że E. Cassirer nie tylko uznaje odrębność standardów oświecenia (pisanego w tej książce z małej litery), przyjmowanych i stosowanych przez jego niemieckich przedstawicieli, ale także porównuje z nimi standardy Oświecenia funkcjonujące we francuskim Oświeceniu i niejednokrotnie wychodzi na to, że te pierwsze odznaczały się większą filozoficzną głębią. Istotne jest również to, że Leibniz przedstawiany jest przez Cassirera jako filozof, który w największym stopniu przyczynił się

do nadania im owej głębi. Interesujący jest w tej rozprawie sposób gromadzenia argumentacji mającej przemawiać za takim wyróżnieniem tego filozofa.

Już w przedmowie E. Cassirer stwierdza, że jego książka „nie pragnie być monografią filozofii oświecenia” – ta bowiem musiałaby „zaprezentować czytelnikowi całe bogactwo pojedynczych detali oraz prześledzić drobiazgowo proces powstawania i kształtowania się wszystkich szczegółowych problemów oświeceniowych”, a jest to w gruncie rzeczy niemożliwe do zrealizowania z uwagi na „ruchliwość tej filozofii” lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – na jej różnorodność i różnorodność. Jego zdaniem:

Najbardziej charakterystyczny urok i właściwa wartość systemowa filozofii oświecenia tkwi właśnie w tym ruchu: w energii myślenia, które popycha ją naprzód, oraz w tegoż myślenia pasji, którą wkłada we wszystkie swe poszczególne pytania. Jeśli spojrzeć na nią z tej perspektywy, to w jedno łączy się w niej wiele z tego, co w metodzie dostrzegającej tylko jej rezultaty musi wydawać się nieusuwalną sprzecznością lub po prostu eklektyczną mieszaniną heterogenicznych motywów myślowych (Cassirer 2010: XIII i n.).

W tej oświeceniowej mieszaninie różnych, niejednokrotnie nieprzystających lub słabo przystających do siebie motywów można, a nawet trzeba wyróżnić „jakieś punkty centralne” i trzymać się ich we wskazywaniu „właściwego sensu historycznego” tamtej epoki. Punktów takich może jednak być wiele. W przedmowie do swojego dzieła E. Cassirer wymienia m.in. walkę z systemami metafizycznymi (miała ona doprowadzić do tego, że „system filozoficzny jako taki utracił swą moc wiążącą i prawdziwie reprezentatywną”) czy też – łączącą się z tą pierwszą – „systematyczną krytykę” filozoficznej tradycji (co z kolei miało doprowadzić do „braku zrozumienia dla tego, co historycznie odległe i obce”, „naiwnego samouwielbienia swojej miary” oraz spłylenia filozoficznych problemów).

W rozdziale pierwszym tej rozprawy znaleźć można odpowiedź na pytanie, czemu ma służyć taka prezentacja filozofii Oświecenia. Na pierwszy plan wysunięci zostają w nim bowiem nie ci filozofowie, którzy mieli największy udział w walce z systemami filozoficznymi, lecz ci, którzy – tak jak matematyk i przyrodnik Jean Le Rond d’Alembert – potrafili w jakiejś mierze docenić wysiłki intelektualne wielkich systematyków (takich np. jak Kartezjusz) oraz przyrodników (takich jak Newton). Do tych filozofów E. Cassirer zalicza również Leibniza. Jego zdaniem, był on jednym z największych nowatorów tamtych czasów – o czym świadczyć ma zarówno jego logika, jak i jego teoria poznania, filozofia przyrody i metafizyka. Oznacza to, że myślenie filozoficzne Leibniza ma nie tylko systemowy, ale także – jak to określa E. Cassirer – „charakter ciągłościowy” („Ciągłość oznacza jedność w wielości, bycie w stawianiu się, trwałość w zmienności”), a przy tym jest logicznie

spójne. Spójność tę zawdzięczać ma ono kilku zasadom – takim m.in. jak: 1) zasada „bezwzględnej nadrzędności tego, co ogólne” nad tym, co szczegółowe, w tym nadrzędności „prawd wiecznych” nad „prawdami faktualnymi”, 2) zasada identyczności, w tym identyczności prawd wiecznych z prawdami boskimi, oraz 3) zasada racji dostatecznej, „która stanowi według Leibniza warunek wstępny wszelkich «prawd dotyczących faktów»”.

W dalszych częściach rozprawy nazwisko Leibniza pojawia się wielokrotnie i z reguły wychodzi na to, że górował on intelektualnie nad innymi filozofami i uczonymi tamtej epoki. Inaczej zresztą być nie może w sytuacji, gdy ten autor twierdzi, iż „wraz z filozofią Leibnizowską powstaje nowa potęga duchowa: nie tylko zmienia się w niej treść obrazu świata, lecz dochodzi do głosu także nowa forma i nowa zasadnicza tendencja myślenia” – owa tendencja wyrażać się ma w dążeniu do „ureczywistnienia ideału *scientia generalis*”. Do osiągnięcia tego celu prowadzić ma m.in. 1) „rozebranie wszystkich złożonych form myśli na ich elementy, na ich ostatnie, proste operacje myślowe”, 2) „umieszczenie fenomenu życia organicznego w centrum rozważań”, 3) „nieograniczanie w żaden sposób wielkiej zasady matematycznego objaśniania przyrody”, 4) „oparcie się w teorii duszy na teorii spontaniczności, samodzielności i samoczynności monady, do której nic nie dopływa z zewnątrz, ale która wszystkie swoje treści wytwarza na mocy właściwego sobie prawa”, oraz 5) „wyznaczenie wyraźnej linii oddzielającej prawdy «wieczne» od «doczesnych», «konieczne» od «przypadkowych»”.

Skłania to Cassirera do postawienia pytań: „W jaki sposób te podziały dają się zastosować do problemu prawdy religijnej i jakie dla tego problemu mają następstwa? Do jakiego rodzaju pewności należy wiara religijna? Czy podporządkowuje się ona prawdom koniecznym czy przypadkowym, czy opiera się ona na podstawach racjonalnych czy na czasowo-historycznych?” Odpowiadając na te pytania stwierdza on m.in., że „Lessing nieustannie zmagał się z tym problemem i niekiedy, jak się wydaje, wątpił w jego rozwiązanie”. Ale nie tylko on, bowiem również „nawiązujący do pojęć Leibnizowskich” Mendelssohn. „Dopiero Herder uczynił tu ostatni decydujący krok, stawiając pytanie o całość rzeczywistości historycznej i próbując na nie odpowiedzieć na podstawie konkretnego oglądu jej fenomenów” (Cassirer 2010: 177). Nie uczyniłby jednak tego kroku „bez wsparcia się filozofią Leibnizową”.

Lista tych, którzy w tamtej epoce mieli być beneficjentami myśli Leibniza, jest w *Filozofii oświecenia* dłuższa. Pojawiają się na niej nawet tacy francuscy przyrodnicy jak Maupertuis („Jego osobiste stanowisko wobec Leibniza nie jest co prawda wolne od sprzeczności, nie sposób jednak nie dostrzec rzeczowego związku jego metafizyki, filozofii przyrody i teorii poznania z zasadniczymi ideami Leibniza”) oraz tacy francuscy filozofowie jak Diderot („nawiązuje

on do teorii Maupertuisa w swojej interpretacji natury”). Nie wygląda jednak na to, aby któryś z nich intelektualnie dorównywał Leibnizowi. Do takiego samego wniosku można dojść również w przypadku innych przywoływanych w tej rozprawie przedstawicieli francuskiego Oświecenia.

Jednym z filozofów francuskich najczęściej pojawiających się na kartach tej książki jest Voltaire. Przywoływany on jest już w pierwszych partiach dzieła – jako autor *Traktatu metafizycznego*, stanowiącego, według Cassirera, nie tyle nawet świadectwo niewiary w sensowność metafizyki, co niewiary w ludzkie możliwości „wnikania w wewnętrzną istotę rzeczy i poznawania jej zgodnie z czystym samym-w-sobie”. W dalszej części tej rozprawy przedstawiany jest on jako swoisty *spiritus movens* Oświecenia francuskiego – „otwierający we Francji nową epokę nie tylko swoimi utworami literackimi i pierwszymi szkicami filozoficznymi, lecz także opowiedzeniem się po stronie Newtona”. Oceniając generalnie osiągnięcia tego filozofa, autor stwierdza, że:

sztyderstwa, których Voltaire nie szczędził „fizyce biblijnej”, wydają się nam dzisiaj anachroniczne i zwietrzałe, ale chcąc wydać sprawiedliwy osąd historyczny, nie wolno zapominać, że w XVIII stuleciu wymierzone one były w przeciwnika wciąż jeszcze niebezpiecznego i poważnego. Ortodoksja nie zrezygnowała jeszcze bynajmniej z zasady inspiracji werbalnej, a w zasadzie tej ukryta była konkluzja, że w Mojżeszowej historii Stworzenia zawarta jest autentyczna wiedza przyrodnicza (Cassirer 2010: 43).

Generalizując, można powiedzieć, że z reguły Voltaire pojawia się w tych fragmentach rozprawy, w których jest mowa o jego intelektualnych bataliach z różnego rodzaju religijnymi wierzeniami. Jedną z nich jest batalia toczona z jansenistami, w tym z najbardziej znanym ich przedstawicielem Blaise Pascallem. Zdaniem Cassirera, Voltaire wyszedł z niej zwycięsko, bowiem:

to, co Pascal nazywał sprzecznościami natury ludzkiej, dla Voltaire’a jest jedynie dowodem jej bogactwa i pełni, jej wielostronności i mobilności. Nawet jeśli działanie człowieka wydaje się rozproszone, nawet jeśli nie pozwala się zatrzymać przy żadnym pojedynczym rezultacie, lecz popychane jest wciąż dalej od jednego celu do drugiego i przeskakuje od jednego do drugiego zadania – to przecież właśnie w tej różnorodności ujawnia dopiero swą prawdziwą energię i najwyższą moc, do której jest zdolne (Cassirer 2010: 133).

Nie zawsze natomiast wychodzi Voltaire zwycięsko z konfrontacji ze zwolennikami „doktryny metafizycznej”. Przykładem takiej przegranej przez Voltaire’a jest w tej rozprawie jego polemika w „optymistyczną doktryną” Leibniza. Zdaniem Cassirera, Voltaire „zawsze ją odrzucał: nie dostrzegał w niej bowiem żadnej odpowiedzi filozoficznej, lecz stawał na równi z fikcją mitologiczną i z «powieściami»”. W ten jednak sposób „pozbawiał się wszelkich środków obrony przed sceptycyzmem, kręcił się odtąd nieustannie

w wytworzonym przez sceptycyzm wirze. Chwytał się wszystkich odpowiedzi i wszystkie odrzucał” (Cassirer 2010: 135). Ostatecznie okazał się jedynie „apologetą swojego czasu: apologetą luksusu, dobrego smaku i radości zmysłowej”.

Leibniz w perspektywie oświeceniowej „rozumności” i „racjonalności”

Ani Paul Hazard, ani też Ernest Cassirer w swoich próbach całościowego ujęcia epoki Oświecenia nie zdecydowali się przyjąć takiej perspektywy, w której oświeceniowe pojmowanie „rozumności” i „racjonalności” byłoby motywem wiodącym. Wprawdzie w nakreślonym przez tego pierwszego obrazie *Myśli europejskiej XVIII wieku* pojawia się rozdział zatytułowany: „Rozum. Oświecenie”, a w nim próba pokazania, że oświeceniowa rozumność była jednym z fundamentów samookreślenia się przedstawicieli tamtej epoki, to jednak brakuje w nim próby jej systematycznego czy też systematyzującego ujęcia. Również w *Filozofii oświecenia* E. Cassirera mamy do czynienia raczej z ominięciem niż podjęciem tego problemu. Można to tłumaczyć faktem, że w tamtej epoce występowały tak różne pojmowania „rozumności” i „racjonalności”, że bardzo trudno jest znaleźć dla nich jakiś wspólny mianownik. Można również uznać, że takich wiodących motywów pojawiło się wówczas dużo więcej i trudno jest je połączyć w sensowną całość.

Można też jednak ani nie szukać wspólnego mianownika, ani nie podejmować prób łączenia różnych motywów w jedną całość i przyjąć po prostu, że w Oświeceniu funkcjonowało wiele form racjonalizmu, które miały pewne znamiona nowości. Tego rodzaju podejście proponuje w swojej monografii zatytułowanej *Oświecenie w ramach nowożytnego racjonalizmu* Panajotis Kondylis. Autor ten podejmuje nie tylko próbę pokazania różnych form oświeceniowego racjonalizmu, ale także wskazania okoliczności sprawiających, że jedne z nich znalazły, inne natomiast nie znalazły lub znalazły dopiero po pewnym czasie szersze uznanie u oświeceniowych filozofów. Jednym z takich „racjonalizmów”, które musiały stosunkowo długo czekać na uznanie, był – zdaniem tego autora – racjonalizm leibnizjański.

Nazwisko tego filozofa pojawia się stosunkowo często w tej monografii, ale z reguły jego obecność ma przyczynkarski charakter. Przykładem może być rozdział zatytułowany: „Nowa idea całości, kartezjanizm, scholastyka oraz częściowe odwrócenie sojuszu”. Stanowi on próbę pokazania oświeceniowej opozycji wobec scholastyki oraz pozostającego, w przekonaniu oświeconych myślicieli, w jej „okowach” kartezjańskiego racjonalizmu. Leibniz jest tu przedstawiany zarówno jako krytyk zwolenników tego racjonalizmu (jego zdaniem, tworzyli oni „jedynie nietrwałe sekty”), jak i krytyk ich krytyków (Kondylis

1981: 256 i n.). Podobnie rzecz wygląda w rozdziale zatytułowanym: „Racjonalizm w perspektywie antyintelektualnej” – najpierw charakteryzowany jest w nim tzw. „czysty intelektualizm” (opierać się on ma na uznaniu w myśleniu „nadrzędności matematyki i logiki”), później wskazana jest dokonana przez oświeceniowych myślicieli jego antykartezjańska korekta (polegać ona miała na zastąpieniu logiki przez psychologię), a po niej pojawia się wskazanie na Leibniza jako na tego filozofa, który pokazał i wykazał, że ten, kto wątpi „w zdolności intelektualno-analityczne umysłu”, nie jest zdolny m.in. do poznania „niezmienności praw moralnych”.

Dopiero w rozdziale zatytułowanym „Monistyczne podstawy późnego Oświecenia w Niemczech” filozofia leibnizjańska jest szeroko analizowana i prezentowana. Leibniz przedstawiany jest w nim jako filozof najpierw zapomniany, a później przypomniany przez przedstawicieli tego późnego Oświecenia w Niemczech oraz przez nich doceniany i naśladowany. Zdaniem P. Kondylisa, zbiegało się to w czasie m.in. z oddziaływaniem filozofii J.J. Rousseau (pierwszorzędne znaczenie miało w niej uczynienie „filozofii historii niezbędną częścią składową monistycznego światopoglądu”). Najistotniejsze jednak znaczenie w tym ponownym odkryciu i docenieniu Leibniza miało – zdaniem tego autora – zjednoczenie w jego filozofii matematyki, metafizyki i teologii, a są to tylko niektóre części składowe tego leibnizjańskiego zjednoczenia. Konkretyzować się ono miało „w dwóch śmiałych przedsięwzięciach. Pierwszym z nich jest obrona dogmatów chrześcijańskiej religii (od nieśmiertelności duszy aż do transsubstancjalności), obrona łącząca się z próbą zinterpretowania, względnie zreformowania chrześcijaństwa w sensie moralnym, oraz z oczekiwaniem zakończenia w ten sposób walk między jego różnymi odgałęzieniami. Drugie z nich polega na próbie obalenia współczesnego mu ateizmu”. Dalej autor ten wyjaśnia, że przyczyn swoistego renesansu myśli Leibniza w późnym Oświeceniu niemieckim należy się doszukiwać w tym, że „dawał on do dyspozycji struktury możliwe do autonomizacji (...), tak np. struktura monad uznawana była za wzorcową i przenoszona była na wszechświat w jego splątaniu z Bogiem (które odpowiadało teologicznemu splątaniu duszy i ciała...” (Kondylis 1981: 577).

Nie można powiedzieć, że te wyjaśnienia P. Kondylisa w gruncie rzeczy niewiele wyjaśniają, jeśli chodzi o miejsce Leibniza w oświeceniowej tradycji, w tym w kreowanych w tamtej epoce formach racjonalizmu. Nie można jednak również powiedzieć, że mają one moc rozstrzygającą o tym miejscu lub chociażby stanowią mało kontrowersyjną propozycję rozstrzygnięcia tej kwestii. Moim zdaniem, dyskusyjne w niej jest m.in. uznanie leibnizjańskiego zjednoczenia filozofii i teologii za trafiające do oczekiwań i przekonań oświeconych Niemców z drugiej połowy XVIII stulecia. Jakie to były (przynajmniej w niektórych krajach niemieckich i w niektórych grupach społecznych) oczekiwania

i przekonania, pokazują m.in. analizy Maxa Webera. Pojawiają się one m.in. na kartach jego *Etyki protestanckiej* oraz *Gospodarki i społeczeństwa*. Ani w jednej, ani w drugiej z tych rozpraw nazwisko Leibniza się nie pojawia – podobnie zresztą jak nie pojawiają się w nich nazwiska innych sztandarowych filozofów epoki Oświecenia. W drugiej książce natomiast znajduje się wyjaśnienie, dlaczego one się nie pojawiają – w świetle tego wyjaśnienia nie pojawiają się one dlatego, że filozofów tych Max Weber uznał za grupę społecznie wykluczoną, a w każdym razie taką, z której „gadaniny nigdy jeszcze nie powstała żadna religia” (Weber 2002: 401). Rzecz jasna, autor tych rozpraw to, co najistotniejsze w epoce Oświecenia, przedstawia nie z filozoficznego, lecz socjologicznego punktu widzenia, a ściślej, z punktu widzenia historycznych transformacji społeczeństw zachodnich, w tym historycznych zmian prowadzących do pojawienia się kapitalizmu i związanych z nim typów racjonalizmu. W ich kreowaniu wiodącą rolę przypisuje nie filozofom, lecz m.in. teologom i kaznodziejom – w szczególności zwolennikom „ascetycznych odmian protestantyzmu”, takim m.in. jak w krajach niemieckich pietyści, a w Anglii kwakrzy (Weber 1996: 77).

Przypis do powyższych komentarzy

Przyznam, że do pewnej samokrytycznej refleksji skłoniło mnie twierdzenie Richarda Rorty’ego, że uprawiana współcześnie filozofia to w gruncie rzeczy przypisy albo do Platona, albo też do Kanta. Jest w tym zapewne sporo intelektualnej ironii. Jest w tym jednak również sporo racji – zwłaszcza jeśli owe przypisy potraktuje się jako mniej lub bardziej swobodne komentarze na marginesie niejednokrotnie trudnych do zrozumienia, i jeszcze trudniejszych do naśladowania w myśleniu, wielkich filozofów. Do takich filozofów można zaliczyć oczywiście nie tylko Platona czy Kanta, ale także Leibniza i wielu innych. Problem w tym, aby wskazać miary dla tych i innych filozoficznych wielkości. Takich miar może być bowiem wiele i jedne z nich się będą dopełniały, natomiast inne wykluczały.

Czy to oznacza, że współczesna filozofia utraciła taką cnotę, za którą w przeszłości uchodziło jej docieranie lub przynajmniej jej „ocieranie się” o istotę rzeczy, i stała się tym, czym były i są te rodzaje sztuki, które za cel stawiają sobie nie osiągnięcie prawdy obiektywnej, lecz dotarcie i przedstawienie tego, co subiektywne i niepowtarzalne w człowieku? Zdaniem R. Rorty’ego, tak właśnie jest, a ci, którzy zdają sobie z tego sprawę, mogą zdobyć się co najwyżej na „krytykę kulturową” tych, którzy żyją dawnymi złudzeniami o wielkości filozofii oraz o możliwości ustanowienia w niej, lub przez nią, ponadsubiektywnych miar i stania się taką nauką, jaką jest np. logika lub matematyka (Rorty 1996).

Jeśli jednak nawet tak jest lub tak bywa, to w owej krytyce kulturowej można – moim zdaniem – znaleźć pewne prawidłowości. Jedną z nich dostrzegam w jej zależności od utożsamiania się (lub nie) z określoną tradycją kulturową, światopoglądową, religijną lub filozoficzną. Mówiąc całkiem trywialnie: z reguły „bliższa jest koszula ciału” – rzecz jasna, owo „ciało” stanowi w tym przypadku którąś z tych tradycji, a „koszulę” te komentarze, które na nią „nakładamy”. Wprawdzie nie można powiedzieć, że w każdym przypadku prowadzi to do przeszacowania wartości tego, co swoje, i niedoszacowania tego, co obce, jednak przydarza się to nader często. Przywoływane tutaj przykłady ujęć miejsca Leibniza w tradycji filozoficznej pokazują, że jest to udziałem również tych, którzy skądinąd mogą uchodzić za znawców europejskiej tradycji filozoficznej.

Rzecz jasna, można znaleźć również takie przykłady mierzenia kulturowych wartości i wielkości, w których świadomie i celowo neguje się wartość tego, co swoje, oraz eksponuje wartość tego, co obce. Jak to wygląda, a przynajmniej może wyglądać w filozofii, pokazuje m.in. negowanie przez przywoływanego już tutaj R. Rorty’ego naukowego charakteru filozofii (Rorty 2011). Reakcje środowiska filozoficznego na tego rodzaju negacje pokazują, że jednak nie w każdym towarzystwie wypada je tak otwarcie demonstrować, jak to miało miejsce w przypadku tego filozofa. Nawet w tak pod niejednym względem tolerancyjnym towarzystwie, za jakie uchodziło i być może nadal uchodzi środowisko akademickich filozofów amerykańskich, o mało nie kosztowało to Rorty’ego „wypisania z filozoficznej rodziny”. Równie gwałtowne, a czasami nawet gwałtowniejsze reakcje występują przy dystansowaniu się od osiągnięć swojego narodu, swojej religii czy też osiągnięć swoich mistrzów i nauczycieli. Jest to niejednokrotnie prosta droga do tego, aby stać się heretykiem, lub też – jak w przypadku Leibniza – filozofem „wyklętym” przez tych, którzy poszli inną drogą. Czy to oznacza, że filozof nie ma prawa do *votum separatum*? Nie sądzę. Jeśli bowiem nie miałby takiego prawa i nie korzystałby z niego, to być może byśmy nieco wyszli poza mądrości starożytnych mędrców, ale raczej nie doszlibyśmy ani do Platona, ani do Kanta, a tym bardziej do myślenia tych filozofów, którzy dzisiaj są w stanie zakwestionować w gruncie rzeczy wszystkie filozoficzne wielkości i wartości. Inna sprawa, czy służy to, czy też nie służy dobrze filozofii. Nie chciałbym jednak tutaj zachęcać do kolejnych dyskusji. Powiem zatem na koniec krótko: intelektualna siła myśli filozoficznej tkwiła i tkwi nie tylko w jej różnorodności i różnorodności, ale także w umiejętności znajdowania w niej tego, co ją łączy – czy też – używając określenia Leibniza – znajdowania i wskazywania w niej różnych racji, tj. dostatecznej, koniecznej, ostatecznej, ale jeszcze wielu innych. Filozof ma bowiem prawo wierzyć w to, że „nic nie jest bez racji” (Leibniz 1969), a to, czy wiara ta jest, czy też nie jest w stanie stawić dzisiaj czoła argumentom różnego rodzaju ironistów, zależy

m.in. od znajomości filozoficznych tradycji. Chcę przez to powiedzieć tylko tyle, że nie warto zbyt ulegać urokowi modnych dzisiaj filozofów. Warto natomiast sięgać do dzieł takich dawnych mistrzów jak np. Leibniz – warto, bowiem stanowią one – poza wszystkim innym – świadectwo wiary filozofa w racjonalnie uprawianą i racjonalnie uzasadnianą filozofię.

Bibliografia

- Cassirer Ernest (2010), *Filozofia oświecenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Hazard Paul (1972), *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, PIW, Warszawa.
- Kondylis Panajotis (1981), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1969), *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa.
- Namowicz Tadeusz, i inni (1973), „Wstęp: Filozofia niemieckiego Oświecenia”, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, PWN.
- Rorty Richard (1996), *Przygodność, ironia i solidarność*, Spacja, Warszawa.
- Rorty Richard (2011), *Autobiografia intelektualna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 20, nr 3 (79).
- Weber Max (1996), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Test, Lublin.
- Weber Max (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Streszczenie

W rozważaniach wskazuję zarówno na głębokie kontrowersje związane z określeniem miejsca filozofii Leibniza w oświeceniowej tradycji, jak też podejmuję próbę pokazania przynajmniej niektórych z ich źródeł. Do najistotniejszych z nich zaliczam przykładanie do tej filozofii miar adekwatnych wprawdzie dla Oświecenia we Francji, ale już nie w krajach niemieckich. W tych ostatnich były ono również zróżnicowane – widoczne jest to zwłaszcza wówczas, gdy się porówna Oświecenie niemieckie w jego wczesnych fazach z Oświeceniem w fazach późnych. Interesującą i skłaniającą do głębszych refleksji jest również próba kreślenia wielkości Leibniza i wartości jego filozofii miarą, jaką były różne odmiany oświeceniowego racjonalizmu. Przywołuję tutaj tylko jedną taką próbę, ale w literaturze poświęconej tej epoce można ich znaleźć znacznie więcej.