

Ryszard Klezcz

Leibniz o rozumie i wierze. Uwagi metodologiczne

Zakładam, że dwie prawdy nie mogą się sobie przeciwstawiać: pierwsza, że przedmiotem wiary jest prawda, którą Bóg objawił w nadzwyczajny sposób, i druga, że rozum to łańcuch prawd, a zwłaszcza (skoro porównujemy go z wiarą) takich, do których ludzki umysł może dojść naturalną drogą, bez pomocy światła wiary.

Gottfried Wilhelm Leibniz

...osoby rozumne zawsze uważały za podejrzanych tych, którzy utrzymywali, że bynajmniej nie trzeba zadawać sobie trudu z racjami i dowodami, kiedy idzie o wiarę. Rzecz niemożliwa istotnie, chyba że wierzyć znaczy tyle, co recytować lub powtarzać i ustępować, nie zadając sobie trudu, jak to robi wielu ludzi i jak to nawet leży w charakterze niektórych narodów bardziej niż innych.

Gottfried Wilhelm Leibniz

...Leibniz przyjął przekaz objawienia biblijnego, czyli podstawowy zespół prawd wiary chrześcijańskiej, i świat widział w jego perspektywie.

Jerzy Perzanowski

Słowa kluczowe: *G.W. Leibniz, P. Bayle, wiara, rozum, racjonalizm, zgodność wiary z rozumem*

1. Problem relacji rozumu i wiary jest zagadnieniem, które budzi zainteresowanie tak filozofów, jak i teologów. Problematyka wiary (wiary religijnej, ang. *faith*) rodzi oczywiście na gruncie filozofii więcej pytań i wątpliwości niż sama tylko kwestia relacji wiary i rozumu. Problemem dyskusyjnym jest też zagadnienie rozumienia wiary (jej natury) czy kwestie bardziej szczegółowe, jak choćby stosunek wiedzy

i dobroci Boga do odpowiedzialności człowieka. Tutaj jednak skoncentrujemy się na kwestii relacji wiary i rozumu. W różnych okresach historycznych wywoływała ona mniej lub bardziej żywe zainteresowania, a formułowane poglądy w tej kwestii tworzą kilka, jak sądzić można, klasycznych stanowisk. Wyjściowo i w znacznym uproszczeniu powiedzieć można, że w perspektywie historycznej (a także aktualnej) jedni zakładali zasadniczą zgodność tych dwu sfer, podczas gdy inni wskazywali na ich mniejszą lub większą niezgodność, czy wręcz zasadniczy konflikt między nimi. Modelowo rzecz ujmując, można by, co najmniej wyjściowo, wyodrębnić trzy stanowiska: a) takie które określić można mianem zgodnościowego, gdzie przyjmuje się zasadniczą zgodność rozumu i wiary, b) stanowisko zakładające ich konflikt, czy wręcz sprzeczność, oraz c) stanowisko, w którym wiara i rozum są względem siebie indyferentne. W przypadku sprzeczności przejawiać by się ona mogła na rozmaitych poziomach: na poziomie sądów sprzecznymi byłyby sądy ze sfery wiary religijnej i ze sfery naturalnego rozumu, na poziomie standardów poznawczych inne standardy obowiązywałyby w domenie wiary (teologii), a inne w domenie rozumu, co mogłoby rodzić ich sprzeczność, wreszcie sprzeczność mogłaby zachodzić na poziomie odmiennych celów, jakie formułuje się na tych dwu płaszczyznach. W przypadku sprzeczności autor ją stwierdzający może preferować jedną z tych sfer, na mocy przyjętych przez siebie reguł preferencji. Może więc wybrać wiarę jako fideista lub rozum jako pewnego typu racjonalista (racjonalista oświeceniowy). Stanowisko indyferentne wiązać by (być może) należało z jakimś sceptycyzmem, obejmującym tak sferę wiary, jak i sferę rozumu. Ono skądinąd wydaje się nieistotne w kontekście dalej prowadzonych rozważań.

Zarazem już w punkcie wyjścia musimy pamiętać o tym, że termin „rozum”, podobnie jak i termin „wiara” nie są rozumiane jednoznacznie, co łatwo zauważyć na gruncie języków klasycznych i nowożytnych języków europejskich¹. Przykładowo biorąc, w słowniku Lalande’a w haśle *Raison* wskazuje się, że ów termin rozum bywa rozumiany jako pewnego typu władza. Mogłaby to być przy tym: a) wspólna ludziom zdolność rozumowania dyskursywnego, b) władza dobrego sądenia u Kartezjusza, odróżniana przezeń od sfery uczuciowości, c) władza poznania naturalnego, które odróżniamy od objawionego, d) wreszcie system zasad *a priori*, których prawda nie zależy od doświadczenia. Trzecie rozumienie (punkt c), gdzie poznanie naturalne odróżnia się od objawionego, spotykamy u Leibniza w szczególności na kartach *Teodycei*, gdzie

¹ Na te rozmaite znaczenia wskazują w pracy: R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo WSHE w Łodzi, Łódź 2007, s. 51–53. Por. także A. Lalande (ed.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1960, s. 877–887; G.J. Warnock, *Reason*, w: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, New York – London 1967, vol. VII, s. 83–85.

znajdujemy godne uwagi analizy, dotyczące relacji wiary i rozumu². Można, nie wchodząc w tym miejscu w drobiazgowy analizy semiotyczne, uznać, że rozum, o którym tutaj będziemy mówić, to władza poznawcza o naturalnym charakterze, niekiedy określana mianem rozumu autonomicznego, odróżniana od nadnaturalnego objawienia, źródła wiary. W dalszym ciągu rozprawy zamierzam przyjrzeć się bliżej temu, jak ta relacja rozum-wiara, widziana przede wszystkim w kontekście *Teodycei*, była przez filozofa rozumiana, a także temu, czy Leibniz dostarcza w tym zakresie stanowiska, które można uznać za jedno z klasycznych ujęć tego zagadnienia.

2. W *Teodycei* Leibniz zagadnienia wiary, rozumu, a także zależności między nimi porusza głównie w części noszącej tytuł *Rozprawa o zgodności wiary z rozumem* (T, 41–116). Tekst Leibniza może być i bywa traktowany jako debata prowadzona z pewnymi poglądami wyrażanymi przez Pierre'a Bayle'a na kartach jego słynnego słownika³. Autor tego słownika, postać znana z historii XVII-wiecznego sceptycyzmu francuskiego, reprezentant tego sceptycyzmu w wydaniu radykalnym, wyrażał wielokrotnie poważne wątpliwości co do możliwości rozumowej obrony tego, co należy już do prawd wiary religijnej. Te dwie sfery rysują się w jego ujęciu jako często konfliktowe. Twierdził on, że tym, co pozostaje w tej sytuacji, jest wybór wiary, a więc stanowisko fideistyczne⁴. Bayle uchodzi za sceptyka, co jednak nie charakteryzuje ściśle i w pełni jego stanowiska. Istnieją

² Por. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001. Dalej pracę tę przywołuję w nawiasie w tekście jako T, po czym po przecinku podaję numer strony. Analogicznie cytuję inne prace Leibniza, a więc: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbmska, PWN, Warszawa 1955, t. 1–2 – jako NRRL, po skrócie także numer tomu; *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i laski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, PWN, Warszawa 1969 – jako WWF; *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1994 – jako PTM.

³ Dzieło to, *Dictionnaire historique et critique*, miało swe pierwsze wydanie w Rotterdamie w roku 1696/97, zaś edycja poprawiona ukazała się w roku 1702. Co warto zauważyć, to fakt, że w kontekście myśli Leibniza i dyskusji z nim ważne w tymże słowniku było hasło *Rorarius* (tj. Gerolamo Rorario 1485–1550), a więc dotyczące mało znanej postaci. W słowniku tym pewne ważne zagadnienia poruszane były w ramach haseł, które literalnie biorąc dotyczyły innych kwestii. Fakt ten uwydatnia Richard Popkin, tak mówiąc o zawartości haseł: „There was little relation between the official subject of an article and its real content”. Por. R.H. Popkin, *Bayle Pierre*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, New York – London 1967, vol. 1, s. 258. Problem relacji Leibniza i Bayle'a omawia szczegółowo Paul Rateau. Por. tegoż: *Sur la conformité de la foi avec la raison: Leibniz contre Bayle*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 2011, tom 136, nr 4, s. 467–485.

⁴ Należy pamiętać, że Bayle, będący protestantem (członkiem kościoła reformowanego), pozostawał w sporach z niektórymi teologami protestanckimi (J. Jacquelot, J. Le Clerc). Zarzucali oni Bayle'owi głoszenie tez o nieredukowalnej sprzeczności wiary i rozumu oraz twierdzenie, że dogmaty chrześcijańskie są niezgodne z zasadami filozofii. Równocześnie oskarżali go o obronę

bowiem rozmaite typy sceptycyzmu i stanowisko to w różnych epokach i miejscach przyjmowało rozmaite kształty. Odróżnia się sceptycyzm całkowity i częściowy, teoretyczny i praktyczny; wtedy gdy sceptycyzm jest teoretyczny, może on być umiarkowany lub też radykalny⁵. W przypadku sceptycyzmu francuskiego wieku XVII często był to sceptycyzm częściowy, obejmujący tylko pewną dziedzinę. Wiązało się to z tym, że jak wskazuje Izydora Dąmbska, w sceptycyzmie francuskim daje się wyróżnić dwa prądy, skądinąd wewnątrznie także zróżnicowane. Jeden z nich byłby kontynuacją starożytnych sceptyków-racjonalistów i średnio-wiecznych nominalistów. Reprezentują go: M. de Montaigne, F. Sanchez, F. de La Mothe Le Vayer. Drugi nurt to sceptycy nawiązujący do wątków religijnych czy wręcz mistycznych, występujących np. w okresie średniowiecza u wiktorynów. Taki sceptycyzm, określany niekiedy jako chrześcijański, reprezentują: P. Charron, P. Huet i B. Pascal. Ci trzej autorzy mogą być uznani za sceptyków teoretycznych, łączących takie podejście z wątkami jednoznacznie chrześcijańskimi⁶. Pierre Bayle jest jednak autorem swoistym, zaangażowanym w spory religijne, propagatorem religijnej tolerancji, w zasadzie mającej obejmować wszystkich chrześcijan, niezależnie od wyznania, także wyznawców innych religii z włączeniem ateistów. Taki zakres nadawany tolerancji religijnej poszerzał jej wymiar choćby w porównaniu z programem tolerancji, jaki proponował John Locke w swoim słynnym *Liście o tolerancji*, gdzie tolerancja nie obejmowałaby, z rozmaitych zresztą powodów, ateistów i katolików. W stosunku do myśli Bayle'a powstawały i nadal istnieją wątpliwości co do jego rzeczywistego stanowiska. Czy był on teoretycznym sceptykiem i prawowiernym chrześcijaninem wyznania kalwińskiego, który wątpił w to, że rozum da się wykorzystać w sferze wiary, czy też może odwołanie do fideizmu było tylko wybiegiem, a Bayle był sceptykiem także w domenie religii? Obydwie te interpretacje występowały tak za życia Bayle'a, jak i występują współcześnie. Rodzi się też pytanie, czy i w jakim stopniu myśl Bayle'a reprezentuje sceptycyzm poznawczy w ogóle, nieograniczający się do domeny religii. Spór ten jednak można pozostawić historykom myśli nowożytnej. Na użytek naszych rozważań jego rozstrzygnięcie nie jest konieczne. *Niezależnie bowiem od tego czy fideizm Bayle'a był szczerzy, czy też był czystym wybiegiem, a jego kalwinizm kamuflażem, to nie ulega wątpliwości, że można mu przypisywać pogląd,*

skrajnego fideizmu, powątpiewając zarazem w szczerłość tego stanowiska. Por. P. Rateau, *Sur la conformité...*, dz. cyt., s. 467 i n.

⁵ Analizy dotyczące słowa „sceptycyzm” por. I. Dąmbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1948, t. 17, z. 1–2, s. 79–86. Por. także hasło *Skepticism* w *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi, Cambridge University Press, Cambridge UK 1998, s. 738–739.

⁶ Co do charakterystyki ich poglądów: por. I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. VII, z. 2, Toruń 1958, s. 35–41, 51–61. W odniesieniu do Pascala problematykę tę omawiam w: R. Kleszcz, *Pascal a problem sceptycyzmu*, „Analiza i Egzystencja” 2011, t. 15, s. 139–160.

że w domenie wiary do pomocy rozumu, co najmniej w wielu przypadkach, uciec się nie daje. To zaś, czy sam Bayle był przy tym ortodoksyjnym protestantem, deistą, religijnym sceptykiem, czy wręcz ateistą, nie wydaje się szczególnie ważne dla problematyki tego artykułu. Pamiętając o wadze tych debat nie zamierzam w dalszym ciągu odnosić się szerzej do stanowiska Bayle'a ani też poddawać go wykładni. Interesuje mnie bowiem wydobyć poglądy Leibniza. To zaś, że w jakiejś mierze przyczyną jego wystąpienia w tej kwestii były prace Bayle'a, traktuję jako fakt, którego jednak nie zamierzam w tym miejscu szerzej analizować. W ramach wskazanego, także w nauce, podziału pracy pozostawiam to do skrupulatnych badań historykom myśli XVII-wiecznej.

Wspomnijmy jednak, że sam Leibniz rozumiał poglądy Bayle'a jako odrzucanie znaczenia rozumu w sferze religii (i teologii), a więc traktował to stanowisko jako skrajnie sceptyczne co do możliwości racjonalizmu teologicznego⁷. Mówi o tym wyraźnie, m.in. przywołując jego (Bayle'a) objaśnienia słownikowe z hasła dotyczącego manichejczyków:

...spór, w którym będziemy korzystać tylko z naturalnego światła, zawsze skończy się niekorzystnie dla teologii i poczują się oni zmuszeni do ustąpienia oraz do ucieczki pod osłonę światła nadprzyrodzonego (T, 102).

Autor *Teodycei* nie podzielał takiego, jak powyższe, stanowiska o bezsilności rozumu w domenie wiary i wielokrotnie podnosił ten problem, także w rozmowach, jakie prowadził jeszcze przed napisaniem *Teodycei*. Zauważa on w tej kwestii, jak następuje:

Autor miał zaszczyt wyrazić wobec owej księżniczki [Zofia Karolina, siostra Jerzego I i żona króla Prus – R.K.] swoje poglądy na kilka fragmentów znakomitego *Słownika* pana Bayle'a, gdzie religia i rozum walczą, jak się wydaje, ze sobą, i gdzie pan Bayle pragnie uciszyć rozum, kazawszy mu wcześniej zbyt dużo powiedzieć (nazywa on to tryumfem wiary). Pokazałem zatem, że mam inny pogląd, ale mimo to jestem zadowolony, że tak wspaniała geniusz dał mi sposobność do zgłębienia równie ważnych, co trudnych spraw (T, 24).

Leibniz, prezentując i analizując ten problem, podkreślał zarazem, że w tradycji chrześcijańskiej wysiłki wielu myślicieli, od neoplatoników po scholastyków, których on znał i wysoko, choć niebezskrytycznie cenił, zmierzały do pojednania wiary i rozumu (T, 46–47)⁸. Już u autorów patrystycznych znajdu-

⁷ Szerzej na ten temat: P. Rateau, *La Question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Honoré Champion, Paris 2008, s. 402 i n.

⁸ Stosunek Leibniza do dorobku scholastyki był czasami krytyczny, nigdy nihilistyczny, nadto – co ważne – oparty był o znajomość tej tradycji. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2005, s. 225–232; P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004, s. 8–10.

jemy, jak wskazuje, przekonanie, że rozum jest fundamentem chrześcijaństwa (T, 86–87). Uwypuklał też, że w obozie poreformacyjnym bliskie mu w kwestii relacji wiara-rozum podejście koncyliacyjne napotykało pewne trudności z uwagi na zauważalne w nim tendencje antyfilozoficzne (T, 54 i n.). Zarazem sprzeciwiał się on takiemu ujmowaniu autorów reformacyjnych, zwłaszcza Lutra, które przeciwstawiało wiarę rozumowi. Niesłuszna, jego zdaniem, jest choćby opinia Bayle'a, wedle której Luter miał przyjmować, że filozofia pozostaje w niezgodzie z teologią. Opinia ta bierze się z nieuwzględniania tego, że optyka Lutra obejmuje także wymiar eschatologiczny (T, 99).

3. Charakterystykę poglądów Leibniza w odniesieniu do relacji wiary i rozumu rozpoczniemy od przedstawienia podstawowych terminów, takich jak wiara, rozum oraz prawdy rozumu i ich rodzaje. Analiza podejmowanej problematyki wymaga bowiem, już na wstępie, ustalenia znaczenia kluczowych dla tej debaty terminów.

A) Leibniz zwraca uwagę w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* na rozmaite znaczenia, jakie bywają przypisywane terminowi rozum⁹. Tutaj jednak pozostaniemy przy użyciach typowych dla *Teodycei*.

Rozum (tzw. rzetelny i prawdziwy rozum), wtedy, gdy pojmujemy go w sposób wytworowy, jest przez Leibniza rozumiany jako łańcuch takich prawd, do których możemy dojść w sposób naturalny, a więc bez wsparcia ze strony wiary (T, 41). W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* filozof tak charakteryzuje rozum i wiarę – pojmowane teraz raczej czynnościowo:

...rozum polega (...) na odkrywaniu pewności albo prawdopodobieństwa, które wywiedliśmy z poznań nabytych dzięki posługiwaniu się naturalnymi naszymi zdolnościami, tzn. przez doznawanie zmysłowe i refleksję, a (...) wiara jest zgadzaniem się na jakies zdanie oparte na objawieniu, tzn. na niezwykłym orzeczeniu Boga, zakomunikowanym przezeń ludziom... (NRRL II, 374)

⁹ Por. NRRL II, 337, gdzie Filalet zauważa: „słowo *raison* czasem znaczy tyle, co jasne i prawdziwe (*véritables*) zasady, czasem konkluzje wywiedzione z tych zasad, a czasem tyle, co przyczyna, a zwłaszcza przyczyna celowa. Tutaj rozpatruje się *raison* jako rozum, tj. jako pewną zdolność, co do której zakłada się, że odróżnia ona człowieka od zwierząt, i którą on w sposób oczywisty o wiele je przewyższa”. Z kolei Teofil dostrzegając tę wieloznaczność terminu *raison*, stwierdza, że może on znaczyć tyle co racja oraz, kiedy indziej, tyle co rozum, gdzie chodzi o to, że: „związek prawd albo zdolność rozumowania nazywa się *raison* (rozumem)”. Tamże, 338. Warto zauważyć, że mamy w tym przypadku specyficzne trudności związane z wieloznacznością terminu *raison*, którego jednym z polskich odpowiedników jest rozum. O tej wieloznaczności mówi przywoływane w przyp. 1 hasło *Raison* ze słownika Lalande'a. Obszerne uwagi na ten temat: NRRL II, 337–373.

Prawdy rozumu byłyby więc zbiorami twierdzeń uzyskanych przy pomocy samego rozumu (naszych naturalnych zdolności). Tak pojmowany rozum może włączać do katalogu prawd (twierdzeń prawdziwych) także takie prawdy, które czerpane są poprzez doświadczenie. Leibniz, filozof-racjonalista, sądzi, że tak rozum, jak i wiara nie muszą być separowane od doświadczenia. Rozum może więc włączać prawdy zaczerpnięte z doświadczenia i wyprowadzać na tej podstawie wnioski, które określane są przezeń mianem mieszanych i odróżniane od tych wyprowadzanych z przesłanek li tylko racjonalnych (T, 41 i n.). Te prawdy rozumu mogą być tak prawdami pewnymi, jak i prawdopodobnymi. Mówiąc o rozumie (teraz chyba czynnościowo rozumianym) Leibniz ma na uwadze rozum, który nie jest zepsuty i nie ulega emocjom, którego funkcjonowanie nie jest zakłócone, nie jest więc, jak mówi, „splątany z uprzedzeniami i namiętnościami” (T, 94). Z kolei przedmiotem wiary (wytworowo rozumianej) byłyby prawdy, które zostały przez Boga objawione w sposób nadzwyczajny¹⁰. Prawdy należące do katalogu prawd rozumu (rozumu naturalnego) można podzielić na dwa zasadnicze rodzaje: a) prawdy wieczne, b) prawdy faktyczne (T, 42–43, 515). Prawdy wieczne są konieczne (Leibniz używa tutaj terminu „absolutnie konieczne”), a więc ich przeciwieństwo implikuje sprzeczność. Ich przykładem są prawdy geometrii. Prawdy faktyczne nie są konieczne, a ich przeciwieństwo sprzeczności nie implikuje (NRRL II, 151; WWF, 303–304). Te ostatnie prawdy są dane naturze przez Boga, bądź też od Boga zależne. Można je określać także terminem prawd natury¹¹. Prawdy faktyczne mogą być poznawane tak w drodze doświadczenia, jak i *a priori*. Jeśli wprowadzilibyśmy pojęcie możliwego świata, to powiedzieć należałoby, że prawdy wieczne (wieczne prawdy rozumu) obowiązują w każdym możliwym świecie, zaś prawdy faktyczne nie, mając charakter kontyngentny¹².

Te dwa rodzaje prawd, jakimi są prawdy wiary i prawdy rozumu, nie mogą się, wedle Leibniza, sobie przeciwstawiać, jak to czytamy we fragmencie pomieszczonym jako pierwsze motto tego tekstu. Tak więc to, co dane w objawieniu, nie może być sprzeczne z prawdami koniecznymi, ani

¹⁰ W przypadku wiary element doświadczalny mógłby dotyczyć tego, co dziś nazwalibyśmy doświadczeniem religijnym (doświadczenie cudu dostępne niektórym osobom, lecz także pośrednie relacje zawarte w Piśmie Świętym). To doświadczenie tych, którzy widzieli cuda, ma być podobne, wedle Leibniza, do doświadczenia osób, które widziały odległe kraje, np. Chiny (T, 41–42). Należy przy tym dodać, że w przypadku cudu może on polegać na uchyleniu prawa natury, lecz nie prawa wiecznego, które cechuje konieczność. Jak zauważa Leibniz: „...prawa natury bywają uchylane przez prawodawcę, podczas gdy prawa wieczne, na przykład prawa geometrii, nie dają się w ogóle uchylić, a wiara nie może być z nimi sprzeczna” (T, 43). Por. także P. Rateau, *Sur la conformité...*, dz. cyt., przyp. 32.

¹¹ W terminologii Leibniza odróżnia się także prawdy naturalne przeciwstawiane prawdom nadnaturalnym. Prawdy natury nie miałyby charakteru nadnaturalnego.

¹² W kwestii możliwych światów, o których Leibniz mówi w rozmaitych pracach: por. N. Rescher, *On Leibniz*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2013, s. 1–44.

też z dowiedlnymi wnioskami filozofii (T, 46). Artykuły wiary nie mogą też zawierać sprzeczności. Jak wskazuje Leibniz, powszechną opinią teologiczną, której nie przyjmują tylko fanatycy, jest następujące przekonanie:

...żaden artykuł wiary nie może zawierać sprzeczności ani przeciwstawiać się dowodom tak ścisłym jak matematyczne (T, 64).

W sytuacji zaś, w której jakiś element (tajemnica) wiary pozostawałby w sprzeczności z pewną zasadą rozumu (konieczną logicznie), nie należałoby tego elementu uznawać za tajemnicę, lecz za niedorzeczność (T, 104–105). Choć prawdy wiary mogłyby popadać w sprzeczność z tym, co nazywa się tutaj prawdami faktycznymi, skoro te ostatnie nie mają statusu prawd koniecznych. W powyższej charakterystyce rozum pojmowany jest przez Leibniza w sposób, przy którym odróżnia się go od wiary. U Leibniza w innych kontekstach mamy także odmienne charakterystyki rozumu, sam też, o czym była wyżej mowa, dostrzegał wieloznaczność tego terminu. Wtedy na przykład, gdy filozof dyskutuje z Lockiem, znajdujemy u niego takie rozumienie rozumu, przy którym jest on władzą apercpepcji¹³.

B) Ważną rolę w myśli Leibniza odgrywają pojęcia konieczności i możliwości. Leibniz operuje pojęciem zdań koniecznych i przygodnych. W tym miejscu, dla celów tego tekstu, ograniczymy się tylko do uwag dotyczących konieczności, widzianej w interesującej nas tutaj perspektywie. Kwestie dotyczące konieczności rodzą oczywiście wiele problemów epistemologicznych, logicznych i metafizycznych, które pomijam w tym miejscu¹⁴. Zanim przyjrzymy się temu zagadnieniu, należy w dwu zdaniach zauważyć, że Leibniz w swej teorii zdania przyjmuje, że każde zdanie (twierdzenie) ma strukturę podmiotowo-orzecznikową. Prawdziwość zdania miałyby zaś polegać, w jego ujęciu, na tegoż zdania zgodności z rzeczywistością¹⁵. Wtedy jednak gdy mówimy o konieczności u Leibniza, należy pamiętać, że wyróżnia on kilka rodzajów konieczności, używając niekiedy terminów, które traktuje synonimicznie. I tak terminy: konieczność absolutna, logiczna, metafizyczna czy też geometryczna wydają się być używane synonimicznie (T, 21, 63, 150; NRRL II, 374–375). W dalszym ciągu ten rodzaj konieczności będą określał mianem logicznej, bez względu na to, którego z tych wymienionych terminów używa w danym przy-

¹³ Por. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Aureus, Kraków 2007, s. 64–65, gdzie zauważa on m.in.: „...rozum to możność czynna, władza apercpepcji obecnych w myśli prostych pojęć, zasad”. Tamże, s. 64.

¹⁴ W odniesieniu do tych kwestii por. P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*, dz. cyt., s. 123–137; B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu*, dz. cyt., s. 72–75, 112–113; B. Russell, *The Philosophy of Leibniz*, Routledge, London 1992, s. 16–24.

¹⁵ Obszerniejsze uwagi na ten temat w: B. Russell, *The Philosophy of Leibniz*, dz. cyt., s. 8–15.

padku Leibniz. W przypadku konieczności logicznej jej przeciwieństwo pociąga sprzeczność (NRRL II, 374–375). Z kolei tak zwana konieczność moralna (fizyczna) mówi o tym, co zazwyczaj ma miejsce, i jak zauważa filozof, „która wobec tego opiera się na zjawiskach, ale może nie występować, jeżeli Bóg uzna to za dobre” (T, 45). Leibniz mówi też, że w przypadku konieczności moralnej przeciwieństwem jest to, co niestosowne (PTM, 95)¹⁶. Tak więc to, co byłoby objęte tego rodzaju koniecznością, może nie występować, mocą boskiej decyzji, opierając się na prawach nadanych przez Boga naturze (T, 45, 63). Tak mówi o tym rodzaju konieczności Bertrand Russell:

*...moral necessity, which is the necessity by which God and the angels and the perfect sage choose the good*¹⁷.

Konieczność moralna nie przeciwstawia się więc przygodności. Dwoma podstawowymi rodzajami konieczności byłyby konieczność logiczna i konieczność moralna. Jak zwraca uwagę Leibniz, nieodróżnianie tych dwu podstawowych rodzajów konieczności prowadzi do nieporozumień; taki zarzut kieruje także pod adresem Bayle’a (T, 289, 305–307, 333)¹⁸. W kontekście wiary rozróżnienie prawd wiecznych i prawd natury pociąga za sobą istotne konsekwencje. Albowiem jeśli bierzemy pod uwagę prawa wieczne i prawa natury (prawa fizyczne), to te drugie mogą być uchylone, lecz te pierwsze, jako konieczne, nie mogą zostać zawieszane, nawet przez Boga. W konsekwencji treść wiary (dogmatu) nie może więc być sprzeczna z prawdami wiecznymi, choć może się zdarzyć, że będzie ona sprzeczna z prawami fizycznymi, które są uchylalne¹⁹. W tej sytuacji, skoro wiara, jej prawdy, mieszczą się na poziomie prawd innych

¹⁶ Terminy: konieczność moralna i fizyczna niekiedy zdają się być używane synonimicznie, choć niekiedy i w pewnych kontekstach terminy te się odróżniają. Tak jest wtedy, gdy filozof mówi, że konieczność fizyczna opiera się na konieczności moralnej (por. T, 42).

¹⁷ Por. B. Russell, *The Philosophy of Leibniz*, dz. cyt., s. 69.

¹⁸ U Leibniza można jeszcze wyróżnić trzeci rodzaj konieczności, tzw. konieczność hipotetyczną. W piśmie do Clarke’a stwierdza on: „Koniecznością hipotetyczną jest konieczność, którą nakłada na przyszłe rzeczy przygodne założenie czy też hipoteza Bożego przewidywania i predeterminacji” (WWF, 370). Russell charakteryzuje ją następująco: „There is next hypothetical necessity, where a consequence follows with metaphysical necessity from a contingent premiss”. Por. B. Russell, *The Philosophy of Leibniz*, dz. cyt., s. 69. Prowadzi to do konstatacji, że odróżnianie rozmaitych rodzajów konieczności dokonuje się i jest sensowne w perspektywie poznawczej człowieka. W Boskiej perspektywie różnica między koniecznością a przygodnością ulegałaby zatarciu. Czy jednak prowadzi to do metafizycznej tezy o powszechnym zdeterminowaniu, jest sprawą do dyskusji, której w tym miejscu nie mogę podjąć z oczywistych względów. W kwestii tej por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, dz. cyt., s. 235–241; B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu*, dz. cyt., s. 115–156; B. Russell, *The Philosophy of Leibniz*, dz. cyt., s. 69, 191–193.

¹⁹ Tak dzieje się w przypadku zdarzenia cudownego. Por. T, 310–314.

niż wieczne, to nie może być w stosunku do wiary zarzutów nieobalanych, lecz tylko prawdopodobne (T, 43–44). Ale symetrycznie rzecz ujmując, należałoby powiedzieć, że dowody na rzecz prawd religijnych (dogmatów) nie dostarczają nigdy pewności innej niż moralna.

C) Poświęćmy obecnie kilka uwag kwestii ewentualnego konfliktu wiary oraz rozumu. Zdaniem Leibniza to, że mówi się o konflikcie wiary i rozumu (analogicznie konflikcie teologii i filozofii), jest, co najmniej po części, efektem terminologicznego zamieszania i mylenia podstawowych nieraz terminów (T, 45). Leibniz wskazuje, że tak jest w przypadku takich terminów jak wyjaśnianie, rozumienie, dowodzenie i obrona, które bywają rozmaicie rozumiane (T, 45–46, 86 i n.). Wielu bowiem autorów, w tym Bayle, myli te pojęcia. Bayle ujmuje np. zbyt szeroko to, co ma być ponadrozumowym. Owo coś (np. dogmat religijny) w jego ujęciu nie może być ani wyjaśnione, ani pojęte. Tymczasem wedle autora *Teodycei*, możliwe jest wyjaśnianie, choćby na poziomie językowym. Można też w takim przypadku, o czym powiemy dalej, odpowiadać na zarzuty (T, 98).

W domenie wiary (niekiedy co najmniej), choć mamy możliwość wyjaśniania, ale nie pełnego rozumienia czy przedstawiania dowodów. Jeśli chodzi o to drugie, to jak wskazuje filozof, rozumienie występuje wtedy, gdy posiadamy wyraźne idee oraz możliwość rozmyślenia nad nimi i wysnuwania z nich prawd koniecznych. Gdy posługujemy się rozumem (w sensie *intellectus*), to wtedy można mówić o rozumieniu jako własności przysługującej tylko ludziom (NRRL I, 198). Z rozumieniem wiąże się także cecha wyraźności, przysługująca takiemu myśleniu i jego wytworom. Z kolei w przypadku wyjaśniania możemy odwoływać się nie tylko do analizy na płaszczyźnie językowej, lecz także korzystać z narzędzia, jakim jest analogia. Weźmy przykładowo taką tajemnicę wiary, jaką jest Wcielenie. Wyjaśnianie byłoby więc po pierwsze stwierdzeniem, że tenże dogmat przyjmuje, że Syn jest zjednoczony z naturą ludzką, zarazem zachowując swą naturę boską. Jak tę unię rozumieć? Tutaj można odwołać się do analogii jedności duszy z ciałem. Jak zauważa Leibniz:

Skoro jednak mówimy o związku Bożego Słowa z ludzką naturą, musimy zadowolić się poznaniem przez analogię, jakiej może nam dostarczyć porównanie związku duszy i ciała. Powinniśmy poprzestać na stwierdzeniu, że Wcielenie jest najściślej, jaki może istnieć, związkiem między Stwórcą i stworzeniem, a dalej nie potrzebujemy się posuwać (T, 88).

W efekcie trzeba podkreślić, że w przypadku tajemnicy nie można mówić o jej pełnym zrozumieniu. Owo misterium nie może być zrozumiane, bo zrozumieć oznaczałoby pojąć, pochwylić daną rzecz w pełni i we wszystkich jej przejawach (T, 45–46, 79, 87–88). W konsekwencji, wedle Leibniza:

Temu, kto broni prawdy tajemnicy, wolno przyznać, że owa tajemnica jest niezrozumiała i gdyby to wyznanie wystarczyło, aby uważać go za pokonanego, zarzuty nie byłyby potrzebne.

Prawda może być niezrozumiała, nigdy jednak aż tak bardzo, aby powiedzieć, że w ogóle niczego nie rozumiemy, ponieważ w takim wypadku byłaby tym, co starożytni określali jako *scindapsus* albo *blityri*, czyli słowami pozbawionymi znaczenia (T, 108).

To o czym mówimy, że nie jest rozumiane, nie musi być związane z używaniem słów nieznaczących, może też podlegać wyjaśnianiu. Choć wyjaśnianie nie prowadzi do pełnego zrozumienia, to jednak chroni przed używaniem terminów, które nie mają sensu (T, 87 i n.). W pewnych wypadkach, jak choćby tzw. tajemnic wiary, można je wystarczająco wyjaśniać, lecz nigdy nie daje się ich dowieść rozumowo. Generalnie od wyjaśniania nie wymagamy, aby prowadziło do pełnego zrozumienia. W hipotetycznej sytuacji, w której rozum dostarczyłby odpowiedzi na zarzuty przeciwko tajemnicom wiary (dogmatom), byłyby one podporządkowane rozumowi i przestałyby być tajemnicą. Byłyby bowiem lokowane w sferze przynależnej do rozumu. Rozum zaś, wedle Leibniza, nie może, bez popadania w sprzeczność, przekraczać swych granic (T, 103–104). Wedle filozofa, pełne rozumienie nie zawsze jest dostępne, nie tylko w sferze wiary religijnej, lecz także w ramach wiedzy naturalnej. To, co nazywa się tajemnicami wiary, będącymi ponad rozumem, nie zakłada jednak sprzeczności (przeciwieństwa) z nim. Przeciwnymi rozumowi byłyby prawdy, które napotkały nieodparte racje, albo przeciwieństwo których zostało dowiedzione (T, 92 i n.). W efekcie można mieć, dzięki wyjaśnianiu, racje wystarczające do wierzenia, choć nie dysponować rozumieniem. Jak zauważa Leibniz:

...umiarkowane umysły znajdują wyjaśnienie wystarczające, aby wierzyć, lecz nigdy nie znajdują takiego wyjaśnienia, jakiego potrzeba, aby zrozumieć. Wystarcza nam, że coś jest (τί ἐστίν), lecz jak (πώς) to przewyższa nas i wcale nie jest nam konieczne (T, 89).

W nieco innym języku można by powiedzieć, że choć można znaleźć racje dla wiary, to nie sposób zamienić wiary na wiedzę. Wiara w tajemnice (czy wiara religijna w ogóle) opiera się na tym, co Leibniz określa jako dowody religijnej prawdy, czyli na pobudkach wiary. Kwestia tych pobudek wymagałaby oddzielnej analizy. Mamy tutaj do czynienia z pewnymi specyficznymi dowodami („dowodami”?) twierzeń o charakterze religijnym. Zdarza się tak, że jak Leibniz mówi: „...inne powody skłaniają nas do wiary w Boga, mianowicie: pobożność i sam Bóg” (PTM, 118). Wydaje się, że te pobudki mogą mieć, wedle Leibniza, źródła nadnaturalne, także mistyczne (PTM, 13–17)²⁰.

²⁰ W pracy o tytule *Prawdziwa theologia mystica* filozof mówi o wewnętrznym świetle, które może dać poznanie Boga. To wewnętrzne światło może być rozbudzone także przez dwa czynniki zewnętrzne („zewnętrznych nauczycieli”), to jest księgę Pisma Świętego i doświadcze-

Te dowody religijnej prawdy (pobudki wiary) dostarczają jedynie moralnej pewności. Choć ich nie dowodzimy, w sensie standardowo rozumianych dowodów, to jednak możemy ich bronić (T, 45–46).

Leibniz przeciwstawia się radykalnemu sceptycyzmowi i takiemu ujmowaniu rozumu, które przyznaje mu głównie, czy wręcz wyłącznie funkcje krytyczne i destrukcyjne. Jego zdaniem, rozum pełni także funkcje o charakterze konstrukcyjnym (T, 110). Wiąże się z tym przekonanie, że tak w filozofii, jak i w teologii możliwości rozumu są znaczące i nie są one tylko negatywne (destrukcyjno-krytyczne). Wskazuje na to następujący cytat:

Sądzę, że to, co ma tutaj służyć potępieniu rozumu, przemawia na jego korzyść. Gdy niszczy on jakieś twierdzenie, tworzy twierdzenie przeciwne. Gdy wydaje się, że niszczy jednocześnie dwa przeciwne twierdzenia, to obiecuje nam wówczas coś głębszego, jeżeli oczywiście pozwoli mu poprowadzić się „tak daleko, jak tylko może on dotrzeć” – nie w kłótliwym nastroju, lecz z gorącym pragnieniem poszukiwania i odsłaniania prawdy, co zawsze zostanie wynagrodzone znacznym sukcesem (T, 111).

W konkluzji można więc powiedzieć, że sceptycyzm co do roli rozumu, także co do jego roli w domenie wiary, nie wydaje się Leibnizowi uzasadniony, a co za tym idzie, fideizm, tak samo jak radykalny sceptycyzm, nie znajduje tutaj poparcia, na które liczyliby jego zwolennicy.

D) Leibniz dokonuje ważnego dlań rozróżnienia prawd będących ponad rozumem i takich, które są z tymże rozumem sprzeczne (T, 65–66). To, co jest ponad rozumem (*praeter rationem*), może być niezgodne ze zwyczajnym doświadczeniem, lecz nie jest sprzeczne z prawdami, które są prawdami pewnymi. Zaś to, co sprzeczne z rozumem (*contra rationem*), pozostaje w sprzeczności z tego rodzaju prawdami pewnymi. Można tutaj mówić o sprzeczności z tym, co konieczne logicznie, zaś w przypadku pierwszym chodziłoby o niezgodność z prawdami, którym przysługuje tylko konieczność fizyczna (moralna). Prawdy ponadrozumowe nie mogą być pojęte (w pełni zrozumiane) przez umysł stworzony. Należałyby tutaj wspomniane tajemnice wiary (Trójca, Wcielenie, wybrany przez Boga porządek Wszechświata, etc.). Problem tajemnic wiary porusza Leibniz także w *Uzasadnieniu prawd wiary chrześcijańskiej*, gdzie tak je charakteryzuje:

Tajemnice wiary to przedziwne objawione twierdzenia albo paradoksy: że Bóg jest w Trójcy jedyny, że Bóg stał się człowiekiem (PTM, 147).

Dowód tych tajemnic nie jest człowiekowi znany, z powodu słabości ludzkiego ducha lub też z powodu tego, że są to fakty mogące być poznane tylko za sprawą objawiającego się Boga, zależąc od Jego woli. Jak wiemy, mogą być

nie natury (PTM, 13–14). Por. także J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, w: G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, dz. cyt., s. 243–248.

one jednak wyjaśniane i tym samym nie jesteśmy w domenie wiary skazani na czysty fideizm. Leibniz takie rozróżnienie na to, co ponad rozumem, i to, co z nim sprzeczne, uznaje za całkowicie zasadne, zaś jego brak uznaje za przyczynę błędów w tej dziedzinie. Filozof, wbrew Bayle'owi, uznaje, że nie ma takich dowodów przeciwko wierze, które byłyby niekwestionowalne i w konsekwencji, w sferze wiary, jej wyznawcom zostawałby tylko fideizm (T, 82 i n.).

E) Warto obecnie przyjrzeć się pokrótce kilku kwestiom metodologicznym związanym z taką debatą, dotyczącą wiary, rozumu oraz ich wzajemnego stosunku. Generalnie, aby taka debata była udana, winno się stosować odpowiednie narzędzia, które czynią ją (debatę) miejscem rzeczowego sporu. Wedle filozofa, takim odpowiednim narzędziem jest przede wszystkim logika. Jak wiemy, Leibniz, w trudnym dla logiki okresie, był jednym z niewielu twórczych badaczy logiki. Nie tylko prowadził badania w zakresie logiki formalnej, ale interesował się także zastosowaniami logiki w filozofii i sam do niej na tym polu sięgał²¹. W odniesieniu do dyskutowanej problematyki wskazywał, że dzięki aparaturze logicznej możemy dokonać oceny argumentacji i wykazać jej formalne usterki. Leibniz, ustami Teofila, tak charakteryzuje w NRRL argumenty formalne, w dyskusji z Filaletem, krytykiem sylogizmu:

Otóż trzeba wiedzieć, że przez argumenty formalne rozumiem nie tylko ten scholastyczny sposób argumentowania, którym się posługują w kolegiach, ale wszelkie rozumowanie doprowadzające do wniosku siłą samej formy i takie, że w nim nie trzeba uzupełniać żadnego punktu (NRRL II, 344).

Wymaga to także sięgnięcia do lekceważonej przez współczesnych Leibnizowi narzędzi logiki Arystotelesa²². Jej walory uwidaczniają się zwłaszcza w przypadku zarzutów o postaci dowodu, który powinien mieć właściwą postać formalną (T, 69, 95). Inaczej jest w przypadku racji prawdopodobnych, gdzie zdaniem Leibniza, brak jest (dotychczas) odpowiedniej logiki. W przypadku wiary ważnymi i konkluzywnymi byłyby dowody, nie zarzuty prawdopodobne. Takich dowodów jednak nie mamy. Leibniz pokłada wielkie nadzieje w roli, jaką może odegrać zastosowanie narzędzi logicznych w filozofii, w tym także w sferze filozofii religii. Wskazuje, że szczególnie tam, gdzie chodzi o rze-

²¹ Jak wskazują historycy logiki, „...few thinkers of the seventeenth and eighteenth centuries gave much attention to formal logic, Gottfried Wilhelm Leibniz (...) deserves to be ranked among the greatest of all logicians”. Por. W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 320. O roli Leibniza jako ważnego, choć dalekiego prekursora logiki współczesnej por także: R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, Paris 1970, s. 189–192, 219; nadto N. Rescher *Leibniz's Interpretation of His Logical Calculi*, „Journal of Symbolic Logic” 1954, vol. 18, s. 1–13.

²² O jego stosunku do tradycji logiki klasycznej por. W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, dz. cyt., s. 321 i n.; R. Blanché, *La logique et son histoire*, dz. cyt., s. 193–201.

czy najważniejsze (życie, państwo, zbawienie), aby nie ulec sile autorytetu, retorycznemu kunsztowi czy złym przykładom, dobrze byłoby odwołać się do surowej logiki (NRRL II, 349–350). Brak korzystania z tejże aparatury logicznej to przyczyna wielu polemik i nieporozumień. Stąd, jak wskazuje Leibniz:

Niczego nie dałoby się tak łatwo zakończyć jak owych sporów na temat wiary i rozumu, gdyby ludzie chcieli posługiwać się najzwyczajszymi zasadami logiki i rozmawiać z odrobiną uwagi (T, 70).

Nawet jeżeli uznać, że te nadzieje Leibniza związane z logiką i jej zastosowaniami są przesadne, to nie ulega wątpliwości, że brak korzystania z tych narzędzi powoduje częste błędy, używanie niejasnych wyrażeń, wadliwe rozumowania. Trudności w rozumieniu występują w rozmaitych sferach, nie tylko w odniesieniu do prawd wiary, lecz także w porządku naturalnym. Leibniz wskazuje na przykład niepojmowalnej, w jego przekonaniu, natury jakości zmysłowych, co do których sądzimy jednak, że mają one oparcie w naturze rzeczy. Wiara w konfrontacji z racjami jej przeciwnymi może zwyciężyć, odwołując się do rzetelnych racji. Musi ona w tym celu dysponować racjami silniejszymi niż racje przeciwne (T, 80).

Taka debata dotycząca wiary i obecności w niej rozumu przybiera pewną postać, której zarys przedstawia się następująco. Przyjmijmy, że uczestniczą w niej dwie osoby: wyznawca i jego przeciwnik, nazwijmy go „niewyznawcą”. Wyznawca przyjmuje prawdy religijne (np. dogmaty) w oparciu o pobudki wiary. Nie można ich rozumieć w pełni, ale można je, jak mówiliśmy, wyjaśniać. Te prawdy wyznawcy mogą teraz podlegać zakwestionowaniu przez niewyznawcę. Zarzuty wysuwane wobec wiary nie mogą być przez wyznawcę lekceważone i wymagają udzielenia na nie odpowiedzi. Stawiający zarzuty niewyznawca winien każdorazowo wskazać podstawę (źródło) takiego podnoszonego zarzutu. Celem jego byłoby wydobycie sprzeczności między źródłem zarzutu a daną tajemnicą wiary²³. W takiej debacie ważną rolę odgrywają zabiegi precyzacyjne, wyjaśnienia terminologiczne, wskazanie, w miarę potrzeby, niezbędnych definicji. Obrona tajemnicy wiary nie wymaga jej koniecznego i pełnego wyjaśnienia (T, 104 i n.). Przeciwno wysuwanym zarzutom można się bronić poprzez kontrzarzuty merytoryczne, w postaci wysuwanych racji, lub formalne, kwestionujące poprawność wnioskowania. W sprawie zasad takiej debaty Leibniz wskazuje, że obrona wiary religijnej przed zarzutami ze strony rozumu może przedstawiać własne racje, niekiedy

²³ Dla Leibniza wszelkie rozumowania oparte są na dwu fundamentalnych zasadach: zasadzie sprzeczności i zasadzie racji dostatecznej. Zgodnie z pierwszą, fałszywym jest to, co sprzecznością objęte; zgodnie z drugą, żadna wypowiedź nie może być prawdziwa, o ile nie ma dla niej racji dostatecznej (WWF, 303).

może jednak zadowolić się odparciem racji przeciwnika, którego tutaj nazwalimy niewyznawcą. Widzimy, że w debacie obrona własnych przekonań ze strony wyznawcy może sprowadzać się także do zakwestionowania zarzutów przeciwnika. Nie dostarcza się wtedy racji na ich rzecz, lecz podważa racje przeciwko nim kierowane.

4. Dzieło Leibniza jest ogromne i ma charakter wyraźnie maksymalistyczny. Ten maksymalistyczny cel działalności filozoficznej dobrze wyraził Jerzy Perzanowski:

Zadaniem filozofa bowiem jest dostarczenie najogólniejszej ramy dla uchwycenia i zrozumienia świata w jego złożoności i bogactwie. Ramy jednoczącego zrozumienia uniwersum²⁴.

Taki maksymalistyczny program nie oznacza niepodejmowania skromniejszych czy cząstkowych zagadnień, które mogą mieć jednak z pewnych względów wielką wagę. Taką wagę miało zagadnienie teodycei. Jak wskazuje cytowany w trzecim motcie Perzanowski, Leibniz przyjął przekaz objawienia chrześcijańskiego i celem jego było „...stworzenie wspólnej ramy metafizycznej dla świata w całej jego złożoności i wielopłaszczyznowości”²⁵. Jako chrześcijanin, chciał włączyć fundamentalne twierdzenia religii w domenę tego, co rozumne. Leibniz uważał bowiem, że rzeczywistość jest rozumna i to, rzec można, jego prefilozoficzne przekonanie było dlań fundamentalne. W tym całościowym obrazie winno być także miejsce na to, co dla każdego człowieka ważne, na kwestie aksjologiczne, na dobro i zło. Jeśli tak, to problem teodycei nie mógł być pominięty. Tego domaga się logika systemu. To zaś, że przyczyniły się do tego lektury i rozmowy (także z Bayle’em), to już inna historia.

Konstrukcja teodycei wymagała jednak prac preparacyjnych. Gruntu dostarczała filozofia (metafizyka) Leibniza. Rozumność świata rodziła pytanie o stosunek wiary i rozumu. Temu zagadnieniu poświęcony jest zwłaszcza tekst *Rozprawa o zgodności wiary z rozumem*. Można rzec, iż późniejsza praca bez tego wstępnego zadania byłaby niejako zawieszona w próżni. To, co Leibniz przyjmował, a więc „podstawowy zespół prawd wiary chrześcijańskiej”, było tutaj, zgodnie z jego metodologicznymi (metafilozoficznymi) rozstrzygnięciami, poddane procesowi racjonalizacji, w sensie wskazania warunków, które winny być spełnione, aby oddalić zarzuty, zwłaszcza zaś zarzut sprzeczności.

5. Klasycy filozofii, a Leibniz jak mało kto do nich się zalicza, stawiają pytania i formułują odpowiedzi, które zachowują swą wagę dla myślicieli innych, późniejszych epok, mimo zmian warunków i otoczenia kulturowego.

²⁴ Por. J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, dz. cyt., s. 248.

²⁵ Tamże, s. 250.

W podsumowaniu spróbujemy więc rozważyć kwestię następującą: czy i na ile te propozycje Leibniza mogą być przydatne we współczesnej debacie filozoficznej, w tym także w debacie dotyczącej relacji wiary i rozumu, czy ogólniej w sporach prowadzonych w ramach współczesnej filozofii religii? Poniżej wskażę na podstawowe konkluzje, które nasuwają się po analizie tego, co na ten temat mówił autor *Teodycei*.

A) Na planie najogólniejszym sądzę, że Leibniz dostarcza dobrych wskazówek co do sposobu uprawiania filozofii. Wskazuje na znaczenie analizy, dzisiaj powiedzielibyśmy semiotycznej, precyzuje terminy, pokazuje, kiedy możemy dostarczyć dowodu własnej tezy, kiedy zaś możemy ją tylko wyjaśniać lub oddalać zarzuty przeciwnika. Każdy z tych zabiegów ma inną siłę argumentacyjną, ale stosowanie nawet tych słabszych może oddalać w domenę sporu rozum-wiara możliwe zarzuty fideizmu. Pokazuje zarazem tym samym, że przyjęcie stanowiska filozoficznego nigdy nie powinno się ograniczać wyłącznie do deklaratywnego doń akcesu. Nie jest to mało w domenę notorycznie spornej.

B) Z wielu względów analizy i propozycje Leibniza mogą być przydatne dla współczesnego filozofa religii, zwłaszcza, choć dalece nie wyłącznie, w nurcie analitycznym. Dotyczy to także zagadnień należących do poruszanych w tym tekście kwestii relacji wiara-rozum, stanowiących dla Leibniza wstęp do badań w zakresie teodycei. Filozofowie religii wykorzystują jednak pomysły Leibniza także w odniesieniu do innych kwestii. Tak jest m.in. w kwestiach natury Boga, argumentu ontologicznego – który wzbudził nowe zainteresowanie dzięki wykorzystaniu koncepcji możliwych światów, inspirowanej przecież przez Leibniza – czy wreszcie szeroko podejmowanych we współczesnej filozofii religii zagadnień teodycealnych. Nie oznacza to w żadnej mierze, że proponowane przez Leibniza rozwiązania są zawsze przyjmowane. Dostarczają one jednak inspiracji i bywają dobrym punktem odniesienia dla innych rozwiązań, proponowanych współcześnie.

C) Rodzi się pytanie, czy niezbędne do tego jest integralne utożsamianie się z koncepcją Leibniza, w tym z jego konstrukcją metafizyczną. Niezależnie od walorów tej konstrukcji, która ma rozmaite i zróżnicowane składowe: logiczną, ontologiczną i metafizyczną, takie całościowe jej przyjęcie nie wydaje się niezbędne, aby docenić jej walory. Bez względu na to, jego propozycje i sugestie o charakterze metodologicznym (metafilozoficznym) wydają się ważne i godne przemyślenia.

D) Jak wskazywał Jerzy Perzanowski, Leibniz przyjmuje chrześcijański obraz świata. Zajął też stanowisko przyjmujące zasadniczą zgodność wiary z rozumem, odrzucając tak fideizm, jak i pewnego typu, powiedzmy oświeceniowej proveniencji, racjonalizm. Leibniz dostarcza więc pewnej klasycznej wersji koncyliacyjnego podejścia do dyskutowanej kwestii relacji wiara-rozum. To stanowisko wyraźnie różni się tak od fideizmu, jak i od oświeceniowego

racjonalizmu. Czy to jednak prowadzi do uznania, że ktoś, kto nie podziela tego chrześcijańskiego *credo*, niczego nie może się od Leibniza nauczyć? Odpowiedź na to pytanie jest w mej opinii negatywna. Sądzę bowiem, że także osoba nieakceptująca, czy nieakceptująca w pełni, prefilozoficznych nastawień Leibniza, jego poglądów metafizycznych, czy też nieprzyjmująca tego, co określić możemy mianem widzenia świata w perspektywie chrześcijańskiej, może odnieść intelektualne korzyści z obcowania z myślą Leibniza. Nader często, jak sądzę, taka osoba wyrazi zgodę na tezę, że w przypadku Leibniza mamy do czynienia z autorem, który w ramach swego pomysłu filozoficznego chciał ująć wszystko, co ważne dla człowieka pragnącego poznać, a zarazem oswoić świat.

Bibliografia

- Audi R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1998.
- Blanché R., *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, Paris 1970.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 4, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2005.
- Dąmbska I., *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1948, t. 17, z. 1–2, s. 79–86.
- Dąmbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. VII, z. 2, Toruń 1958.
- Gut P., *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004.
- Kleszcz R., *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo WSHE w Łodzi, Łódź 2007.
- Kleszcz R., *Pascal a problem sceptycyzmu*, „Analiza i Egzystencja” 2011, t. 15, s. 139–160.
- Kneale W., Kneale M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Lalande A. (éd.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1960.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, t. 1–2, PWN, Warszawa 1955.
- Leibniz G.W., *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski, oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, PWN, Warszawa 1969.
- Paż B., *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Aureus, Kraków 2007.
- Perzanowski J., *Teofilozofia Leibniza*, w: G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 221–352.
- Popkin R.H., *Bayle Pierre*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, New York – London 1967, vol. 1, s. 257–262.
- Rateau P., *La Question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Honoré Champion, Paris 2008.
- Rateau P., *Sur la conformité de la foi avec la raison: Leibniz contre Bayle*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 2011, tom 136, nr 4, s. 467–485.
- Rescher N., *Leibniz's Interpretation of His Logical Calculi*, „Journal of Symbolic Logic” 1954, vol. 18, s. 1–13.
- Rescher N., *On Leibniz*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2013.
- Russell B., *The Philosophy of Leibniz*, Routledge, London 1992.
- Warnock G.J., *Reason*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, New York – London 1967, vol. VII, s. 83–85.

Streszczenie

W domenie stosunku wiary i rozumu rzeczywisty spór dotyczy tego, czy rozum ma coś (jeśli w ogóle) do zrobienia w sferze wiary. Istniejące stanowiska w kwestii tego stosunku mogą być przedstawione jako *continuum*, z racjonalizmem (racjonalizmem oświeceniowym) i fideizmem jako zajmującymi przeciwległe bieguny. Dla racjonalistów wiara winna być ograniczona lub podporządkowana rozumowi, zaś dla fideistów rozum musi być wzmocniony przez wiarę. Moim zamierzeniem było poddanie analizie stanowiska Leibniza, które przedstawia on w pierwszej części swej *Teodycei*. W *Teodycei* Leibniz dostarcza optymistycznej odpowiedzi na problem zła. Ta odpowiedź przygotowana jest przez metodologiczny szkic *Rozprawa o zgodności wiary z rozumem*, gdzie Leibniz omawia problem relacji wiary i rozumu. W artykule przedstawiam szczegółowo analizy argumentów Leibniza na rzecz tezy o zgodności wiary i rozumu.