

Voisé, Waldemar

Refleksje nad lekturą Leibniz, G. W. Verausedition zur Reihe VI-Philosophische Schriften. 1982

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 28/2, 437-442

1983

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Waldemar Voisé

(Warszawa)

REFLEKSJE NAD LEKTURĄ

1. LEIBNIZ MIĘDZY MOŻLIWOŚCIĄ A IDEAŁEM

G. W. Leibniz: *Verausedition zur Reihe VI — Philosophische Schriften*. Ausgabe der Akademie der DDR, bearbeitet von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Herausgeber: Heinrich Schepers. Faszikel 1. Münster Universität, 1982, III + 224 ss.

Zanim się ukaże szósty tom *Pism filozoficznych Leibniza*, czytelnicy tego „przygotowawczego” wydania będą mieli wiele do myślenia nad wieloma tematami. Na czoło wysuwa się metafizyka, po niej idzie logika, ale zagadnienia filozoficzne przenikają także i te tematy, które związane są z epistemologią, teologią i etyką, a zostały wymienione w wykazie tematów (np.: *Characteristica*, *Jus naturale*, *Scientia generalia* itd.). Dominuje łacina, znacznie mniej jest niemieckiego i francuskiego, nazwisk bardzo dużo (orientację ułatwia indeks osób). Słowem: dla każdego coś kształcącego. Podpisany — jako że już otrzymał zaproszenie na najbliższy, czwarty z kolei Internationaler Leibniz-Kongress, jaki odbędzie się w Hanowerze w dniach 14 — 19 listopada 1983 r. — wzbogacił swe rozważania na temat, który zamierza na tym Kongresie przedstawić — dotyczy on poglądów Leibniza na doskonałość i przyszłe możliwości człowieka (angielski tytuł brzmi: *Leibniz on the Possibilities of the Future*). Różne związane z tym tematem wątki pojawiają się w recenzowanym tomie kilkakrotnie, ale najwięcej materiału do przemyśleń dostarcza napisany u schyłku 1679 r. *Dialogue entre Théophile et Polidore*, którego tekst (na stronach 33 — 44) wydawca — a raczej wydawczyni, bo jest nią Ursula Franke — poprzedziła informacją co do *thematische Stichworte*: *Metaphysica: mundus optimus; possibilitia; theodicea*. Chodzi o myślenie dotyczące perspektyw przyszłości, o czym Leibniz pisał wiele w listach, oraz w *Teodycei*, *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, *Portrecie doskonałego księcia*, *Rozważaniach o społeczeństwie*

i gospodarce, *Uwagach nad ustanowieniem w Niemczech Towarzystwa Przyjaciół Nauki i Sztuki itd.* Dialog między Teofilem i Polidorem zaczyna się od wyjaśnień co do różnicy między *une tristesse* oraz *une indifférence*, a kończy wnioskiem że *la vertu et la gloire ne sont pas des chimères* i wskazówką: *ne nous plaignons plus de la nature*. Ogólnie mówiąc z rozważań tych wynika, że człowiek może zmienić światy tylko wtedy, gdy zmieni najpierw samego siebie, tj. gdy przestanie być substancją bezmyślną (*la substance brute*), bo dopiero wówczas nie będzie stać tu i teraz z założonymi rękami, co jest typowe dla gnuśnej umysłowej obojętności wobec tego, co nas czeka.

Jest to właśnie owa „możliwa przyszłość” (*future possible*), którą dzisiejsza logika temporalna — nawiązując do Diodora z Cronos — określa jako sferę usytuowaną między koniecznością a możliwością. Linearna koncepcja historii, jaką Leibniz oparł na *lex continuitatis*, prowokuje wręcz do rozważań nad możliwością realizowania przyszłości lepszej niż przeszłość odziedziczona po przodkach. W rozważaniach tych posługujemy się jednak odmiennym rodzajem rozumowania, co stwierdzał Leibniz w *Nowych rozważaniach...*: „Można powiedzieć za Cardanem, że logika zdań prawdopodobnych ma inne warunki aniżeli logika prawd koniecznych” (IV, 17).

Kiedy Leibniz pisał te rozważania, dominowało wahanie między dwoma punktami widzenia: wcześniej Komeński używał pojęć *mundus idealis* i *mundus possibilis* jako synonimów, a później *Wielka Francuska Encyklopedia* uważała idealną przyszłość na zawsze *essentiellement irréalisable*. Dziś, gdy także w nauce wielu rezygnuje z osiągnięcia prawdy na rzecz prawdopodobieństwa (tj. unaukowanej postaci możliwości), aktualne jest to, co stwierdzał twórca nowożytnej logiki wielowartościowej Jan Łukasiewicz, przypominając znaną wypowiedź Leibniza, że rozum nasz gubi się w dwóch labiryntach — wolności i konieczności. Łukasiewicz przed z górą pół wiekiem stwierdzał mianowicie w swej rozprawie o determinizmie, że te dwa labirynty tworzą jedność, bo „wolność, o ile jest, ukrywa się w jakimś zakątku nieskończoności”.

W maju 1968 r. pojawiło się na murach Paryża studenckie hasło, domagające się przekroczenia bariery możliwości: *Soyons réalistes, exigeons l'impossible*, co być może było reminiscencją znanej maksymy, jaką sformułował La Rochefoucauld, stwierdzając, że mamy więcej siły niż woli i wmawiamy sobie, że coś jest niemożliwe dlatego, aby się przed sobą samym usprawiedliwić: *c'est souvent pour nous excuses ä nous — memes que nous imaginons que les choses sont impossibles*. Można by twierdzić, że ograniczanie się do realizowania możliwości oznacza poddanie się minimalizmowi, gdyby nie to, że w czasach tyranii — zamaskowanej w przeróżny sposób — również i dążność do ustroju najmniej szkodliwego jest postulatem pozytywnym; dlatego warto się zastanowić nad

leibnizowskim „najlepszym z możliwych światów”, któremu przecież daleko było do ideału.

Jeszcze jedno źródło potencjalnego zła tkwi w tym, że im bardziej perfekcjonista jest pewny swej bezbłędności, tym łatwiej uznaje swą wyjątkowość i swe charyzmatyczne posłannictwo. Babeuf, jedyny dawny utopista i realizator swej utopii w jednej osobie, był do ostatka przekonany, że idealny cel wyklucza możliwość wahania zarówno co do celu, jak i metod jego osiągnięcia. Wiadomo jednak, że gdy miejsce pewności i prawdy zajmuje możliwość i prawdopodobieństwo, reformator pojawia się na miejscu utopisty. Przykład Leibniza świadczy, że również i wtedy, gdy najlepszy z możliwych ustrojów może — choć bynajmniej nie musi — mieć szansę ciągłego doskonalenia, można mieć nadzieję, a więc kierować się tym, co Ernst Bloch określił jako *das Prinzip Hoffnung*. Nadzieja pozwala nam znosić trudy życia, choć jest zwodnicza. Gdy i ona znika, pozostaje tęsknota — uboga krewna nadziei; może ona pocieszyć tych tylko strapionych, którzy już stracili nawet nadzieję.

2. POZA BIO- I AUTOBIOGRAFIĄ: PROPOZYCJA D'ALEMBERTA

Autobiografie w „Kwartalniku Historii Nauki i Techniki”

Minęło już sporo czasu, od kiedy pojawiła się refleksja pochwalająca biografie („Kwartalnik...”, 1978 s. 485—487). Powiększyła się też ilość publikowanych na łamach „Kwartalnika...” autobiografii, które tyle nowego wniosły do znajomości nauk uprawianych przez wybitnych uczonych. Współpracownicy dalszych tomów *Polskiego Słownika Biograficznego* (dotarł on już do litery „R”!) będą mieli kiedyś nieco ułatwione zadanie.

Minęły też wprawdzie czasy, gdy uważano uczonych za „sumienie cywilizowanego świata”, ale przetrwały jeszcze resztki mitu o intelektualistach toczących długie, ponadczasowe dyskusje na Polach Elizejskich. Tymczasem to, co uczeni piszą o uczonych (zalicza się też do nich tzw. „naukowców”) i o uprawianych przez nich naukach, od dość już dawna ukazuje inny obraz. Zaczęło się od Swifta, który gardził „płatnymi pismakami”, ostatnio nazwanymi przez Arthura Koestlera *call-girls*.

Niemniej nadal trwa to, co Ernest Renan nazwał przed stu laty „ludzką religijnością, która przybrała formę naukową”, a co tzw. „rewolucja naukowo-techniczna” (niedawny mit płatnych pismaków w krajach czwartego świata) umieściła w centrum zainteresowania nauki o nauce i o uczonych: atmosfera zaufania do rzekomo wszechpotężnych możliwości intelektu. Niemal jednocześnie spolaryzowały się poglądy; w odróżnieniu od Karla Poppera, który uważał, że badania filozoficzno-

-metodologiczne wystarczą dla zbadania współczesnej nauki, Thomas Kuhn twierdził, że oprócz tego trzeba znać zarówno hierarchię wartości — jaką akceptuje uczone, jak i to, co nazywa się „społecznościami uczonych” (*scientific communities*). W tym sporze lat sześćdziesiątych stało się jasne, że bio- i autobiografie zapobiegały „odczłowieczeniu” problematyki naukowej i dostarczały często znacznie więcej niż „sproblematyzowane” książki, najwyraźniej przysparzające coraz większą ilość zagadnień pozornych, to jest — jak mówi się w języku popularnym — „wydumanych”.

Wystarczy przeczytać jedną — wybraną z serii opublikowanych w „Kwartalniku...” — autobiografię, aby się przekonać, że ukazują one to, co jest bardzo interesujące, a mianowicie współistnienie inteligencji i wyobraźni uczonych oraz ich charakter. Znacznie rzadziej ujawniają jednak „nie-appolińską” stronę medalu, tj. konfliktowość intelektualnych środowisk. Jest pewnie przesadą, co pisał przed kilkunastu laty N. Storer, amerykański specjalista od *scientific communities*, że „uczone zajmują się poglądami swego kolegi tylko po to, aby im zaprzeczyć”, ale nie jest to uwaga bezsensowna, skoro wiadomo, że społeczności uczonych są mocno zróżnicowane nie tylko pod względem światopoglądowym. Już przecież na początku XVII w., niemiecki teolog i utopista — Valentin Andreae — stwierdził, że „ilość głupców nigdzie nie jest większa i bardziej nieznośna niż wśród tych, którzy zawodowo zajmują się mądrością”. Dlatego tytuł książki, jaką G. B. de Huszar ogłosił w Glencoe w 1960 r. brzmi: *The Intellectuals, a Controversial Portrait*.

Wiadomo, że każdy intelektualista rodzi się w innym środowisku, wpływającym na kształtowanie jego światopoglądu, a późniejsze kontakty z odmiennymi środowiskami sprzyjają modyfikacji lub antagonizacji. Nikt nie rodzi się uczonym, lecz staje się nim — widać to wyraźnie z lektury przeważającej ilości autobiografii. Wiemy też, że atmosfera bezkonfliktowa nie sprzyjałaby z pewnością rozwojowi i że chodzi o sytuację, którą Bertrand Russell — wspominając o swoich stosunkach z Conradem — tak określił: „Nie zgadzaliśmy się zgoła ze sobą w większości naszych poglądów, ale w czymś bardzo fundamentalnym byliśmy niezwykle jednomyślni”. Kiedy siedemnastowieczni intelektualiści pragnęli przełamać niechęć lub obojętność władców, dążyli do utworzenia międzynarodowego języka, któremu Leibniz tak wiele poświęcił uwagi. Co więcej: uczeni zajmujący się tą samą problematyką, już wtedy poważnie nie zwracali uwagi na dzielące ich wyznaniowe różnice.

Równocześnie jednak Cyrano de Bergerac stwierdził, że nie zasługuje na zaufanie człowiek, gdy mówi o sprawach ludzkich, bo człowiek może powiedzieć wszystko. Przyczyna tej opinii była jasna: niejednym myślicielom zmuszonym był ukrywać prawdziwe myśli, a w szczególności taić swe opinie odmienne od oficjalnie uznawanych za jedyne prawdziwe. Przykładów jest bardzo wiele, a każdy z nich sprowadza się do moty-

wów, które zmusiły Spinozę do wyrycia na sygnecie dewizy *Caute* (bądź ostrożny!), po to, aby nie zapomniał o ostrożności wobec otoczenia. Nie tylko widoczna na barokowym portrecie peruka była niezbędnym rekwizytem każdej wybitnej osobistości. Wraz z peruką wielu z nich wkładało co dzień rano starannie dobraną maskę. Guicciardini dopiero w pośmiertnych *Ridordi* ujawnił swe prawdziwe poglądy, a zmarły w 1729 r. Meslier ogłosił intelektualny testament sprzeczny całkowicie z jego proboszewskimi obowiązkami.

I oto w 1776 r. d'Alembert wystąpił publicznie w Akademii z postulatem, aby każdy intelektualista (*homme de lettre*) pozostawił po sobie testament, w którym wspominałby swoje prawdziwe myśli o dziełach i o ludziach swego życia, a głównie o ludziach, o których sumienie nie pozwalało mu źle mówić za życia. Tym wyznaniom towarzyszyć miały przeprosiny, że swej epoce może ofiarować tylko pośmiertną szczerość.

Czy taka pobiograficzna prawda jest prawdą ponadczasową?

