

**LITERATUROZNAWSTWO
I PRZEKŁADOZNAWSTWO**

DOI: 10.31648/an.6661

*POEMAT O ZAGŁADZIE LIZBONY (1755)
I KANDYD (1759),
CZYLI WOLTER WOBEC LEIBNIZA*

*POEM ON THE LISBON DISASTER (1755)
AND CANDIDE (1759),
OR VOLTAIRE VERSUS LEIBNIZ*

Mateusz Niedziela

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4577-5796>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / The John Paul II Catholic
University in Lublin

e-mail: mt.niedziela9@gmail.com

Keywords: Voltaire, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Poem on the Lisbon Disaster*, *Candide*,
or Optimism, the Enlightenment

Abstract: This article deals with the ways Voltaire makes references in his texts to the philosophical thought of Leibniz. To achieve maximum coherence, this paper only discusses those writings by Voltaire that most directly refer to the Leibnizian issues. These are primarily *Poem on the Lisbon Disaster* and the philosophical tale *Candide, or Optimism*. The article *critically* examines various aspects of Leibniz's philosophy, such as the theory of pre-established harmony and the concept of monads, and above all the notion of the best possible universe. Moreover, selected aspects of Voltaire's and Leibniz's thoughts are compared. For the purpose of consistent analysis, the article primarily focuses on those features in the German philosopher's system that were particularly questioned by the author of *Candide*.

A wy filozofowie, którzy twierdzić śmiecie,
Że „dobre jest cokolwiek się zdarzy na świecie”,
Chodźcie śpiesznie oglądać te kupy popiołów,
Te kobiety i dzieci leżące pospołu¹

Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony* (1755),
tłum. A. Wołowski

Wprowadzenie

Optymistyczna filozofia Leibniza, który m.in. twierdził, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów [Pabjan 2017, 107-124], doczekała się szerokiej recepcji wśród myślicieli oświecenia. Była ona podawana w wątpliwość zwłaszcza po lizbońskim trzęsieniu ziemi w 1755 roku. Do tragedii odniósł się np. Immanuel Kant czy Johann Wolfgang Goethe [Haas 2016, 178]. Najgłośniejszą krytykę poglądów Leibniza w epoce oświecenia przeprowadził natomiast Wolter w swoim *Poemacie o zagładzie Lizbony* i w *Kandydzie* (oraz innych powiastkach filozoficznych).

W niniejszym artykule autor postara się pokazać, jak (m.in. w kwestii wyjaśnienia problemu istnienia zła na świecie, dobroci Boga) różnili się między sobą ci dwaj filozofowie. Konflikt poglądów zostanie przedstawiony przede wszystkim od strony Woltera, gdyż podstawę rozważań stanowić będzie analiza dwóch tekstów literackich (*Kandyda* i *Poematu o zagładzie Lizbony*). Oczywiście tam, gdzie to konieczne, autor odwoła się do głównych traktatów Leibniza. Zrobi to, aby wyraźniej naświetlić linię rozumowania Woltera i jego krytykę Leibnizjańskich poglądów. Bez rozstrzygania na rzecz którejkolwiek ze stron autor sformułuje jednak pewne konkluzje, które jego zdaniem wynikają z zestawienia tych dwóch odmiennych, ciekawych prób udzielenia odpowiedzi na pytanie: **Czy „dobre jest cokolwiek się zdarzy na świecie?”** [Wolter 1979, 324].

Analiza wydaje się tym bardziej interesująca, że teksty obu myślicieli należą do różnych gatunków. Niemiecki myśliciel sięgnął do dość powszechnej, by nie rzec klasycznej formy naukowej rozprawy, traktatu filozoficznego, którego zadaniem jest rozpatrzenie szerokiego zagadnienia, jakim jest Boża sprawiedliwość. Nie ujmując w żaden sposób samemu pisarstwu Leibniza i jego talentowi jako autora, należy zauważyć, że Wolter posłużył się formami *stricte* literackimi, zarówno liryczną, jak i epicką. *Poemat o zagładzie Lizbony* jest przecież wierszem, dziełem należącym do gatunku literatury dydaktycznej, natomiast jego *Kandyd* to znakomity przykład tak ulubionej przez samego Woltera powiastki filozoficznej, prozatorskiego utworu narracyjnego. Niewątpliwie w swojej krytyce Leibniza Wolter chciał posłużyć się atrakcyjną formą literacką, która pozwoli jego czytelnikowi w „lepszy”, ciekawszy sposób przyswoić i ogarnąć filozoficzną wymowę obu utworów. Autor artykułu zdaje

¹ Motto artykułu pochodzi z *Poematu o zagładzie Lizbony* Woltera [zob. Wolter 1979].

sobie przy tym sprawę, że francuski filozof korzysta często z prześmiewczego oręza, po które nie mógł sięgnąć Leibniz w swych traktatach.

Poglądy Woltera przed trzęsieniem ziemi w Lizbonie

Na początku rozważań warto zauważyć, że sposób postrzegania świata przez Woltera i jego myśl filozoficzna ulegały wraz z upływem czasu głębokiej ewolucji. Jeszcze w opublikowanych w Anglii w 1733 roku, a we Francji rok później, *Listach o Anglikach albo listach filozoficznych* francuski myśliciel krytykuje pesymistyczną wizję człowieka, jaką nakreślił w swych *Mysłach* Blaise Pascal [Wolter 1961b, 88-92]. Autor *Kandyda* pisze o Pascalu, że „Uwziął się, aby nas wszystkich odmalować jako złych i nieszczęśliwych” [Wolter 1961b, 89]. Dodaje, co jeszcze ważniejsze: „Ośmielał się wziąć w obronę ludzkość przed tym wzniosłym mizantropem; ośmielał się twierdzić, że nie jesteśmy ani tak źli, ani tak nieszczęśliwi, jak nas przedstawia” [Wolter 1961b, 89]. Wolter jawi się zatem tutaj jako umiarkowany optymista w kwestii kondycji natury ludzkiej.

Optymizm przejawia Wolter także w wydany w 1736 roku *Światowcu*. Ten utwór to hedonistyczna pochwała cywilizacji i postępu, a przede wszystkim ludzkich przyjemności, luksusu, radości życia. Słynny francuski badacz René Pomeau nazwie ten utwór „wesolą apologią zbytku” [Pomeau 1974, I, 606], a inny francuski naukowiec, Henri Mittérand widzi w nim „hymn o szczęściu” [Mittérand 1987, 117].

Co ciekawe, sam Wolter jest świadomy owej ewolucji swoich poglądów, skoro w *Poemacie o zagładzie Lizbony* pisze:

Z pokorą ból mój znoszę, pełen cierpliwości,
Nie buntuję się wcale przeciw Opatrzności,
Nie tak żalobnym głosem niegdyś opiewałem
Współczesnego nam życia rozkosze niemałe:
Inne to były czasy; wiekiem doświadczony,
Dzieląc słabości ludzkich istot zagubionych,
Próbując światło znaleźć pośród ciemnej nocy,
Wolę cierpieć w milczeniu niż szemrać w niemocy [Wolter 1979, 330].

Poemat o zagładzie Lizbony albo rozpatrzenie aksjomatu „Wszystko na świecie jest dobre”

1 listopada 1755 roku ludność Lizbony doświadczyła silnego trzęsienia ziemi, które pochłonęło tysiące ofiar. Pożary i powodzie tylko zwiększyły ich liczbę, którą szacuje się na ponad 90 tys. [Wolter 1979, 319]. Wydarzenie to zachwiało wiarą w optymistyczną filozofię Leibniza, którą dotąd dzieliła duża część myślicieli epoki.

Do sprawy odniosło się wielu filozofów oświecenia. Często tragedię tę interpretowano jako karę boską [Haas 2016, 177]. Dodatkowym znakiem wydawał się fakt, że trzęsienie wydarzyło się w dzień Wszystkich Świętych. Bronisław Baczko nie bez ironii zauważa, iż protestantom łatwiej przyszło wyjaśnić sytuację, ponieważ Lizbonę w większości zamieszkiwali katolicy [Baczko 1974, 20]. Dla wielu paradoksalne okazało się to, że ocalała dzielnica Alfama, której mieszkańcami byli głównie prostytutki i Maurowie.

O trzęsieniu ziemi pisał w swojej autobiografii pod tytułem *Zmyślenie i prawda* Johann Wolfgang Goethe. Można tam m.in. przeczytać:

Chłopiec, któremu wszystko to opowiadano niemało był przejęty. Bóg, stwórca i opiekun nieba i ziemi, który jawi mu się w wyznaniu pierwszego artykułu, jako mądry i łaskawy ojciec, skazuje na zagładę zarówno sprawiedliwych, jak i niesprawiedliwych. Daremnie młody umysł chłopca starał się bronić przed tymi wrażeniami, tym bardziej, że nawet mędrzy i uczeni w Piśmie nie mogli, jak należy, wyjaśnić zjawiska [Goethe 1957, 32].

Dla Woltera katastrofa ta była, jak się wydaje, punktem zwrotnym w jego postrzeganiu świata. Do zmiany postawy życiowej filozofa przyczyniła się także przedwczesna śmierć przy porodzie ukochanej Woltera, pani du Châtelet, jego wieloletniej towarzyszki życia, kobiety uczonej, m.in. tłumaczki Newtona na język francuski².

Wolter poróżnił się również ze swoim przyjacielem, królem Fryderykiem II, z którym przez wiele lat korespondował, a nawet przebywał na pruskim dworze w latach 1750-1753 [Dybel, Marczuk, Prokop 2005, 265]. Z powodu wrogości, jaka między nimi powstała, filozof musiał jednak opuścić Prusy. Warto zauważyć, że obie strony przyczyniły się do wywołania konfliktu. Wolter wplątał się w mętne interesy finansowe i wdał się w spór z przewodniczącym Berlińskiej Akademii Nauk [Salmonowicz 2006, 199]. Król natomiast, powiedział o filozofie, że „był jak cytryna, którą należało wycisnąć, a łupinę wyrzucić” [Salmonowicz 2006, 200]. Sytuacja ta także wpłynęła na postępujące zgorzknienie pisarza.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że Wolter dał się poznać również jako historyk, opisujący dzieje ludzkości. Należy tu wskazać zwłaszcza na *Traktat o obyczajach*, powstały w 1756 roku (w roku ukazania się *Poematu o zagładzie Lizbony*). Francuski filozof daje tam wyraz swojemu przerażeniu, że z opisywanej przez niego rzeczywistości wyłania się obraz, jak napisał „zbioru zbrodni, szaleństwa i nieszczęść”, jakim okazuje się świat.

Sam *Poemat o zagładzie Lizbony* powstał już w listopadzie 1755, ale ukazał się w marcu 1756 roku wraz z *Poematem o prawie przyrodzonym*. Pierwszego, prozatorskiego tłumaczenia *Poematu o zagładzie Lizbony* na język polski

² O traumie Woltera po śmierci pani du Châtelet można przeczytać w jego pamiętnikach [Voltaire 1998, 110-111]. Spośród biografii pani du Châtelet można polecić np. napisaną przez Judith Zinsser [zob. Zinsser 2006].

dokonał Stanisław Staszic³ [Wolter 1979, 319]. W początkowym wariancie tekst był jeszcze bardziej pesymistyczny niż w późniejszej wersji. Pod wpływem negatywnej recepcji *Poematu o zagładzie Lizbony* Wolter dodał więc na koniec fragment o nadziei. Złagodził też wątki pesymistyczne w *Przedmowie* i przypisach datowanych na 1756 i 1771 rok.

Już początek *Poematu o zagładzie Lizbony* jest bardzo ważny dla jego interpretacji. Wolter zwraca się bezpośrednio do ofiar katastrofy: „O nieszczęśliwi ludzie!” [Wolter 1979, 324]. Użycie tego wyrażenia nie jest tutaj przypadkowe. To krytyka Leibnizjańskiej koncepcji świata najlepszego z możliwych. Skoro gdzieś istnieją ci „nieszczęśliwi”, oznacza to, że nasz wszechświat nie może być tak doskonały jak Stwórca. Taka doskonałość Boża jest wszak założeniem Leibniza. Twierdzi on, że Bóg jako najwyższa substancja jest bytem powszechnym i koniecznym [Leibniz 1991, 56]. Doskonałość Stwórcy zaś jest niczym innym jak „wielkością rzeczywistości pozytywnej, wziętej samą w sobie bez uwzględnienia granic, czyli kresu w rzeczach” [Leibniz 1991, 56]. Stwórca nie ma więc ograniczeń, jest bezwzględnie nieskończony.

W innej sytuacji jest człowiek, który podlega *malum physicum*, *malum morale* oraz *malum metaphysicum* [Dalferth 2008]. Jak pisze sam Leibniz, „zło metafizyczne polega na zwykłej niedoskonałości, zło fizyczne na cierpieniu, a zło moralne na grzechu” [Leibniz 2001, 138]. Niemiecki filozof zauważa również, że niedoskonałość stworzenia jest pierwotna względem grzechu, gdyż jest ono naturalnie ograniczone [Leibniz 2001, 137]. Ewa Grzesiuk określa więc taką niedoskonałość „ontologiczną cechą bytu, jakim jest człowiek” [Grzesiuk 2016, LXIV, 133]. *Malum metaphysicum* odnosiło do władz poznawczych człowieka, jak czyni to w swej *Teologii naturalnej* Christian Wolff [Grzesiuk 2016, LXIV, 133].

Tak komentuje kwestię doskonałości świata w swojej monografii Przemysław Gut: „Faktycznie istniejący świat istnieje, gdyż jest lepszy od każdego innego możliwego świata, wykazuje najwyższą doskonałość, stosowność” [Gut 2004, 150]. Gut wymienia też trzy kryteria, którymi według Leibniza kieruje się Bóg przy wyborze najdoskonalszego ze światów. Są to: zasada stosowności, zasada wyboru tego, co najlepsze, zgodnie z którą najdoskonalszy świat jest także najprostszy w swych założeniach, oraz zasada ekonomii. Ta ostatnia zakłada, że najlepszy skutek uzyskuje się możliwie najmniejszym kosztem [Gut 2004, 150-151]. Wolter jest przekonany o fałszywości takiego poglądu i wprost kwestionuje tę ideę, gdy pisze:

A wy filozofowie, którzy twierdzić śmiecie,
 Że „dobre jest cokolwiek się zdarzy na świecie”,
 Chodźcie śpiesznie oglądać te kupy popiołu,
 Te kobiety i dzieci leżące pospołu [Wolter 1979, 330].

³ Szerzej na temat powstania *Poematu* [Wolter 1979, 319-323].

Autor *Kandyda* przeciwstawia w tym fragmencie abstrakcyjną myśl filozoficzną twardym faktom. Daje się przy tym poznać jako wrażliwy na krzywdę innych humanista. *Poemat o zagładzie Lizbony* jest dowodem na to, że znany w młodości z ciętego, cierpkiego języka Wolter, sam będąc doświadczony przez los, złagodniał i rozwinął empatię. Nie znaczy to jednak, iż jego teksty straciły swe krytyczne ostrze, o czym świadczą zarówno *Poemat*, jak i powiastki filozoficzne. Francuski filozof z gorzką ironią pyta, dlaczego tragiczny los dotknął Lizbonę, a nie Paryż czy Londyn, „co się zbytciem cieszą” [Wolter 1979, 325]. W jednym z listów zauważa natomiast, że przynajmniej pod zgliszczami znalazł się również Pałac Inkwizycji⁴.

Podczas gdy Wolter retorycznie pyta: „Cóż to! Więc na świecie całym, Bez zniszczenia Lizbony gorzej by się działo?” [Wolter 1979, 326], Leibniz przekonuje w swej *Teodycei*, że czasem mniejsze zło jest potrzebne, aby osiągnąć większe dobro. Powołuje się przy tym m.in. na przykład dowódcy, który woli odnieść zwycięstwo przy zranieniach swych żołnierzy niż porażkę bez tych minimalnych strat [Leibniz 2001, 480].

Francuski filozof drwi z takiego stanowiska, pisząc gorzko w *Poemacie o zagładzie Lizbony*:

Nieszczęście to – mówicie – innemu wygoda,
Z mego trupa tysiące robaków się zrodzi,
Kiedy końca mych cierpień śmierć będzie oznaką,
Piękna pociecha stać się żerem dla robaków! [Wolter 1979, 328].

Wolter szydzi też z tej argumentacji w jednej ze swoich powiastek filozoficznych pod tytułem *Zadig, czyli los*, wydanej jeszcze w 1747 roku. Protagonista po nieudanych próbach osiągnięcia szczęścia spotyka pustelnika posiadającego „księgę losów” [Wolter 2014b, 90 i n.]. Starzec nakłania głównego bohatera, aby mu towarzyszył. W czasie wspólnej wędrówki mędrzec zachowuje się niewytłumaczalnie, podpalając dom gospodarza, który ich ugościł, czy topiąc odprowadzającego ich młodzieńca.

Gdy Zadig wyklina starca, ten okazuje się aniołem, a wszystkie swoje działania tłumaczy wyższym dobrem. Wyjaśnia, że utopiony przez niego chłopak za dwa lata zamordowałby swoją ciotkę. Nakazuje też Zadigowi, aby udał się do Babilonu. Protagonista odnajduje tam swoją ukochaną, królową Astarte i upragnione szczęście.

Wydaje się jednak, że mimo szczęśliwego zakończenia powiastki intencją francuskiego filozofa była – pierwszy raz tak otwarta – krytyka optymistycznej koncepcji Leibniza. Przywołując tak dramatyczny przykład jak morderstwo młodzieńca, Wolter przekonuje czytelnika, że problemu zła na świecie nie tłumaczy jedynie definiowanie go w kategoriach „braku dobra” czy „mniejszego

⁴ Wiadomo to na podstawie korespondencji Woltera, na którą powołuje się w swym artykule Bronisław Baczko [Voltaire Correspondence 1957, cyt. za: Baczko 1974, 17].

dobra”, jak czyni to Leibniz na kartach *Teodycei*. Tę argumentację rozwinie potem Wolter w *Poemacie o zagładzie Lizbony*, pisząc o „zimnych umysłach” filozofów, szukających spokojnie przyczyny tragedii.

Rozważania na temat przyczyny, skutku i wszechmocy Bożej

Leibniz dowodził, że każdy skutek musi mieć swoją przyczynę, natomiast „racją dostateczną” wszystkich rzeczy jest Bóg. Wolter uznając istnienie Pierwszej Przyczyny, ma przy tym wątpliwości co do słuszności Boskich wyborów. W *Poemacie o zagładzie Lizbony* francuski filozof m.in. pisze:

Czyście tak bardzo pewni, że Pierwsza Przyczyna,
Wszystkowiedna, wszechmocna, co wszystko zaczyna,
Nie mogłaby nas rzucić na ten smutny padół,
Bez stworzenia wulkanów niosących zagładę? [Wolter 1979, 326]

Takie zło, jakie wydarzyło się w Lizbonie, nie znajduje bowiem zdaniem Woltera racjonalnego wyjaśnienia, jeżeli chce się zachować doktrynę o Bożej wszechmocy, a zarazem o Bożym miłosierdziu.

Wszystkie te rozmyślenia prowadzą autora *Kandyda* w stronę deizmu. Jest to jednak deizm swoistego rodzaju, pełen niepokoju i wątpliwości, skoro w *Poemacie o zagładzie Lizbony* Wolter zwraca się również bezpośrednio do Stwórcy. Czyni to także w swej słynnej *Modlitwie do Boga* z 1763 roku, będącej częścią *Traktatu o tolerancji* (rozdział XXIII). Na samym jej początku pisze: „Tedy nie zwracam się już do ludzi, lecz do Ciebie, Boże wszech istot, wszech światów i wszech czasów” [Wolter 1956, 154]. Filozof jednak nie wierzył, by sam Bóg zwracał się do ludzi, a tym bardziej ich wysłuchiwał. Nadzieję na takie postępowanie Stwórcy uważał zresztą Wolter za cechę specyficznie ludzką, nie zaś daną nam przez Stwórcę, co ujawnia w gorzkiej refleksji kończącej *Poemat*.

Wolter o wiele bardziej ceni jednak świadomy własnej niewiedzy sceptycyzm niż próby całościowego wyjaśniania świata przez wielkie systemy filozoficzne. Dlatego takim szacunkiem filozofa cieszył się Pierre Bayle, który metodycznie wątpił, nie aspirując do globalnego opisu wszechświata⁵. Taką postawę przyjmuje też autor *Kandyda*, co jest wyraźnie widoczne również w jego tekście pod znamienym tytułem: *Filozof niewiedzy* [Wolter 1961a, 92-100]. Warto wspomnieć, że ten tekst powstał po lizbońskim trzęsieniu ziemi, bo w 1766 roku.

Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że Wolter był empirykiem, pozostającym pod silnym wpływem Locke’a. Możemy się o tym przekonać, czytając

⁵ Bayle nie utracił wiary chrześcijańskiej, przejawiał zaś tolerancję wobec ateistów. Pozostawał on praktykującym kalwinistą [zob. np. Sher 2001, 94].

list filozoficzny poświęcony temu angielskiemu myślicielowi [Wolter 2002b, 63-70] oraz podczas lektury powiastki filozoficznej zatytułowanej *Mikromegas* [Wolter 2002a, 371-395].

Tytułowy bohater powiastki, gigant z planety Syriusza, odbywa wspólnie z karłem z Saturna, jak na warunki ziemskie także olbrzymem, podróż, w wyniku której trafia na Ziemię. Po kilku nieudanych próbach udaje im się w końcu nawiązać kontakt z mieszkańcami naszej planety. Dochodzi do filozoficznej dyskusji i pada pytanie: co to jest dusza? Jedyne odpowiedź skromnego zwolennika Locke'a spodobała się przybyszom. Mówi on:

Nie wiem w jaki sposób myślę, ale wiem, że zawsze myślałem jedynie za pośrednictwem zmysłów. (...) Czczę wiekuiastą potęgę; nie mnie przystało ją ograniczać: nie twierdzą nic; zadawałniam się przeświadczeniem, iż więcej jest rzeczy możebnych niż sobie wyobrażamy [Wolter 2002a, 394].

Kiedy sekretarz Akademii w Paryżu otwiera księgę filozoficzną, będącą podarunkiem od giganta dla Ziemian, nie dziwi się, gdy widzi same białe karty.

Podobną wstrzeźliwość w wydawaniu sądów deklarował sam Wolter, który wyśmiewa przy okazji stanowiska innych filozofów, w szczególności św. Tomasza z Akwinu [Wolter 2002a, 394].

Harmonia przedustawna: stanowiska Leibniza i Woltera

Leibniz zaproponował własne rozwiązanie problemu psychofizycznego, czyli dylematu dotyczącego związku między ciałem a umysłem, relacji przy czynowej, jaka zachodzi między nimi⁶. Według teorii niemieckiego filozofa Bóg na początku ustanowił zgodność pomiędzy ciałem a umysłem. Ta koncepcja nosi nazwę harmonii przedustawnej. W tej harmonii pozostają wszystkie substancje [Holze 1991, 151].

Wolter poddaje koncepcję harmonii przedustawnej złośliwej krytyce, uznając ją za pozbawioną sensu i niezrozumiałą. We wspomnianej już powiastce *Mikromegas* Ziemianin, zwolennik Leibniza, odpowiadając na pytanie protagonisty, czym jest dusza, stwierdza, że jest to: „wskazówka, która pokazuje godziny, podczas gdy ciało moje dzwoni; albo, jeżeli wolisz, ona dzwoni, podczas gdy ciało wskazuje godzinę; lub też dusza moja jest zwierciadłem wszechświata, ciało zaś ramką zwierciadła: wszakże to bardzo jasne” [Wolter 2002a, 353-354].

W stwierdzeniu, że dusza jest „zwierciadłem wszechświata” kryje się Leibnizjańska definicja monad. Są to byty duchowe, które nie mogą się ze sobą komunikować, ale z woli Stwórcy tworzą porządek świata [Rescher 2014, 46].

⁶ Współcześnie problem psychofizyczny oznacza głównie pytanie o to, czy stany mentalne mogą być zredukowane do procesów fizykalnych [zob. Bremer 2010].

Wolter swoim zwyczajem zestawia abstrakcyjną ideę praistniejącej harmonii z faktami. Te zaś są według francuskiego filozofa miażdżące. I tylko Pangloss twierdzi z uporem pod koniec *Kandyda*: „Leibniz nie może się mylić! Praistniejąca harmonia jest najpiękniejszym wymysłem na świecie” [Wolter 2014a, 249].

Problem istnienia zła na świecie

Gdy czytamy *Poemat o zagładzie Lizbony* czy *Kandyda*, centralnym zagadnieniem filozoficznym wydaje się pogodzenie dogmatów o doskonałości i miłości Bożej z wydarzającymi się katastrofami. Jak trafnie pisze Agnieszka K. Haas: „Gdy dochodzi do tragedii, wielu pyta: gdzie był wtedy Bóg? (...) Przy założeniu istnienia Boga Stwórcy, który stworzył świat w pełni uporządkowany – a tak rozumował Leibniz – słabym punktem wydawał się fakt obiektywnego istnienia zła” [Haas 2016, 175].

Trzęsienie ziemi w Lizbonie zbiegło się z okresem stopniowo nasilającego się w Europie kryzysu wiary i chrześcijaństwa [Haas 2016, 178]. Na nowo zaczęto stawiać pytania graniczne, konfrontując wiarę z rozumem. Warto przytoczyć tutaj następujący fragment *Poematu o zagładzie Lizbony*:

O marzenia uczonych! Złudzenia bogate!
Bóg łańcuch w ręku dzierży, sam od więzów wolny,
Przez wybór dobroczynny wszystkim rządzić zdolny:
Wolny, prawością wielki, jest także cierpliwy.
Więc czemu cierpieć każe Pan tak sprawiedliwy?
Przed pytaniem fatalnym nikt tu nie uciecze.
By nieszczęściu zaradzić nie dość mu zaprzeczyc! [Wolter 1979, 327]

Wolter nie wątpi w możliwość swobodnego działania Stwórcy w świecie. Znamienne są w tym kontekście słowa *Poematu o zagładzie Lizbony*, w którym pisze:

Śmielibyście największą władzę ograniczyć?
Miłosierdzia pozbawić, gdy chcemy nań liczyć,
Czyż nie ma w swoim ręku rzemieślnik odwieczny,
Dla wszystkich swych zamiarów mocy dostatecznej? [Wolter 1979, 326]

Jednak francuski filozof powątpiewa w słuszność Bożych wyborów, czemu wielokrotnie daje wyraz w *Poemacie o zagładzie Lizbony*. Leibniz w swej *Rozprawie o predestynacji i łasce* pisze o występowaniu zła na świecie tak:

Decyzję o upadku i wszelkim złu moralnym należy rozumieć jako przyzwolenie. Zło samo w sobie (*per se*) nie wpływa na wolę Bożą, a także zło nie jest wytwarzane przez pozytywne działanie Boga, ale jedynie przez ograniczenie działania Bożego, i rodzi się z ograniczonej natury stworzeń. Dlatego nie należy Bogu przypisywać, że jest przyczyną samego tego zła. Zło kary natomiast, chociaż złe dla ukaranych i samo w sobie niepożądane, to jednak w ogóle jest dobre (choć tylko w sposób

pomocniczy) i [zło kary] jest zgodne ze sprawiedliwością i mądrością. Ale [to zło kary] nie jest zadekretowane, chyba że założyło się zło winy [Leibniz 2018, 505].

Leibniz usprawiedliwia też obecność zła koniecznością zachowania wolnej woli człowieka. Taki postulat nie może być jednak utrzymany w przypadku trzęsienia ziemi w Lizbonie, gdyż katastrofa ta pochodzi z zewnątrz, nie jest wynikiem ludzkiego działania.

Kandyd: rozważania filozoficzne

Nie przypadkiem główny bohater interesującej nas powiastki nosi imię Kandyd. Oznacza ono po francusku: dobroduszny, naiwny. Będąc wychowankiem ironicznie przedstawionego w tekście Panglossa, protagonista przesiąka optymistyczną filozofią Leibniza. Po serii nieszczęśliwych i traumatycznych zdarzeń przekonuje się jednak, że świat nie jest miejscem doskonałym. Wydarzenia takie jak utonięcie niewinnego Jakuba czy wizyta w krainie Uszadów nadwątlają jego wiarę w odwieczną harmonię. Punktem zwrotnym jest dla Kandyda spotkanie z murzyńskim niewolnikiem, który podważa pogląd głównego bohatera o równości wszystkich ludzi. Skarżąc się na swój los, Murzyn wypowiada znamienne słowa: „Co to takiego optymizm? To obłęd dowodzenia, że wszystko jest dobrze, kiedy nam się dzieje źle” [Wolter 2014a, 197]. Kolejną osobą, która ma wpływ na zmianę poglądów protagonisty jest manichejczyk Marcin⁷. Gdy coraz bardziej zrozpaczony Kandyd pyta Marcina: „Ale ostatecznie, w jakim celu stworzono ten świat”, słyszy w odpowiedzi: „Abyśmy się wściekali” [Wolter 2014a, 206-207].

Utopijnym, szczęśliwym miejscem jest przedstawione w tekście Eldorado. Kraj jest pełen kosztowności, te jednak nie są uważane za coś wartościowego. Przybysze, mimo że odnajdują w Eldorado spokój, decydują się opuścić krainę w poszukiwaniu Kunegundy. Władca Eldorado okazuje zdziwienie, kiedy protagoniści wyjeżdżają z miejsca, w którym żyje się znośnie. Można w słowach króla odnaleźć wątek autobiograficzny, bowiem sam Wolter przez całe życie poszukiwał komfortowego miejsca do zamieszkania. Takim miejscem stało się dla niego Ferney, gdzie utworzyło się wokół osoby filozofa coś na kształt dworu, a on sam nazywany był „patriarchą z Ferney”. Wolter pełnił tam rolę dobroczyńcy, np. rozwijając przemysł zegarmistrzowski [Dybel, Marczuk, Prokop

⁷ Manicheizm to doktryna filozoficzno-teologiczna oficjalnie potępiona przez chrześcijaństwo. Jego twórcą był żyjący w latach 215-276 Mani, nazywany także Manesem [Ferrari 1973, 263-276]. Zakładał on, że światem rządzą dwie siły, jedna odpowiedzialna za dobro, druga za zło. Jak łatwo zauważyć, manicheizm negował dogmat o wszechmocy Bożej, ponieważ Stwórca nie mógł zapobiec nieszczęściom. Jednak, jak zostało powiedziane wyżej, utrzymanie doktryny o wszechmocy Bożej podważało, zdaniem Woltera, Jego miłosierdzie, gdyż nie zapobiegając złu, przyczyniał się do ludzkich cierpień. Manicheizm nie tylko poddaje krytyce ideę świata doskonałego, lecz także wątpi w sensowność takiego świata.

2005, 256]. Trzeba przy tym pamiętać, że samo Eldorado jest krainą, która istnieje jedynie w świecie fikcji literackiej.

Nawet Prokurant, którego odwiedzają Kandyd z Marcinem, choć żyje w pozornym luksusie, jest znudzony swą egzystencją. Nie widzi w niej już sensu, nie są w stanie zachwycić go literatura czy malarstwo. Zdaniem Prokuranta rozmijają się one z nieubłaganą rzeczywistością, a w całej Italii nikt nie pisze o tym, co naprawdę myśli [Wolter 2014a, 230-236].

Także – wydawałoby się niezniszczalna – miłość protagonisty do Kunegundy przemija. Gdy Kandyd odnajduje dawną ukochaną, wcale nie chce jej poślubić.

Bohaterowie powiastki, nie ustając w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jak odnaleźć szczęście, udają się do mieszkającego w pobliżu derwisza. Ten uświadamia im, że człowiek jest zmuszony sam zadbać o własne życie. Ludzi porównuje do myszy znajdujących się na statku. Turecki filozof sugeruje, że Stwórca nie przejmuje się ludzką egzystencją. Gdy Pangloss wyraża nadzieję na rozmowę o filozofii Leibniza, derwisz zamyka mu drzwi przed nosem [Wolter 2014a, 254].

Metafora „uprawiania własnego ogródka” wyrażona na końcu powiastki dobrze obrazuje poglądy derwisza. Polega ona na starannym wykonywaniu własnych, choćby mało znaczących zadań życiowych. Protagonisci powiastki skupiają się na rzetelnej, codziennej egzystencji, każdy z nich zajmuje się powierzonymi mu obowiązkami. Tylko taka postawa pozwala bohaterom *Kandyda* wieść w końcu znośny byt.

Analizując powiastkę od strony literackiej, trzeba wspomnieć o jej podobieństwie do powieści pikarejskiej, określanej też mianem powieści łotrzykowskiej. Wolter czerpie z tej formy literackiej dwa podstawowe elementy. Pierwszy z nich to obecność bohatera z nizin społecznych, wagabundy i włóczęgi (*pica-ro* po hiszpańsku, stąd termin powieść pikarejska), a drugi to wszechobecny w tekście motyw wędrówki.

Na koniec trzeba zauważyć, że zło w *Kandydzie* jest uniwersalne w tym sensie, iż jest wszechobecne. Istnieje ono w każdym zakątku świata i jest wynikiem zarówno działań człowieka (by wymienić choćby wojny i straszny los staruszki), jak i żywiołów natury (wspominane już utonięcie poczciwego Jakuba podczas sztormu, trzęsienie ziemi).

Leibniz i Wolter: próba porównania

Do tej pory skupialiśmy się na argumentach Woltera, jakie przytaczał on przeciwko systemowi filozoficznemu Leibniza. Jest to zresztą główny cel tej pracy, jak powiedziano na wstępie.

Teraz jednak spróbujemy skonfrontować poglądy obu filozofów. Pełniejsze odniesienie się do myśli Leibniza jest bowiem niezbędne, aby lepiej unaocznić niektóre punkty Wolterowskiej krytyki.

Andrzej Stefańczyk zauważa, że Leibniz starał się w swym światopoglądzie pogodzić sprzeczności zawarte w różnych systemach filozoficznych. Autor *Teodycei* czerpie zarówno z metafizyki arystotelesowsko-scholastycznej, jak i Kartezjańskiego racjonalizmu [Stefańczyk 2018, 481]. Również koncepcja monad zdaje się opierać na przeciwieństwach. Monady są bowiem rozłącznymi bytami, nie mogącymi komunikować się między sobą. Mimo to dzięki Bożej interwencji tworzą wzajemną harmonię [Stefańczyk 2018, 481-482].

Ta próba godzenia przeciwieństw zaowocowała też skrajnymi postawami interpretatorów myśli Leibniza. Podważali oni intelektualną integralność niemieckiego filozofa [Antognazza 2018, 34]. Bertrand Russell, jeden z biografów Leibniza, zarzucał mu, że głosił nie jedną, lecz dwie filozofie. Pierwszą kierował do swoich dworskich mecenasów, drugą opartą głównie na matematyce i logice – do grona naukowców [Antognazza 2018, 34]. Autor artykułu zgadza się jednak z opinią Marii Rosy Antognazzy, że spójność w poglądach autora *Teodycei* można dostrzec w świetle dwóch prób ujednoczenia, jakie podjął filozof. Pierwszy projekt dotyczył zjednoczenia nauki jako *Scientia generalis*, drugi pogodzenia różnych odłamów chrześcijaństwa [Antognazza 2018, 34-35 i nn.]. Obu projektów nie udało się zrealizować, mimo że Leibniz starał się o to do końca życia.

Widzimy zatem, że myśl Leibniza opiera się na głębokiej wierze w Stwórcę i możliwość Jego oddziaływania na stworzony świat. To właśnie religia chrześcijańska jest osią, wokół której autor *Monadologii* buduje swój system filozoficzny. Nie przypadkiem to Leibniz pierwszy sformułował nurtujące filozofów od zarania dziejów pytanie: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” Zauważa przy tym, że nic jest przecież prostsze niż coś. Odpowiedzi na postawione pytanie udziela na podstawie hipotezy teistycznej [Wojtysiak 2008].

Wolterowi brakuje Leibnizjańskiej wiary, a przede wszystkim ufa on faktom empirycznym – dlatego uznaje koncepcję monadologii za wewnętrznie niespójną. Także koncepcja harmonii przedustawnej jest dla Woltera pozbawiona sensu. Krytykuje on również podstawową cechę Leibnizjańskiej metafizyki, czyli ideę świata najlepszego z możliwych. Jest ona zdaniem autora *Kandyda* nie do zaakceptowania ze względu na wszechobecne w świecie zło.

Trzeba też podkreślić, że francuski filozof o wiele bardziej od wiedzy filozoficznej ceni nabycie zasad moralnych. W *Zadigu* do głównego bohatera zgłasza się kobieta, niewiedząca, który z dwóch mężczyzn jest ojcem jej dziecka. Obaj magowie chcą wychowywać rzekomego syna. Protagonista, by rozstrzygnąć spór pyta, czego potencjalni ojcowie nauczą dziecko. Uczony filozof, który wprost odwołuje się do Leibniza, mówiąc, że przekaże synowi, co to są monady i praistniejąca harmonia, nie znajduje uznania w oczach Zadiga. Protagonista powierza opiekę nad dzieckiem drugiemu mężczyźnie, obiecującemu nauczyć chłopca, jak być „sprawiedliwym i godnym ludzkiej przyjaźni” [Wolter 2014b, 29-30].

Powróćmy jeszcze na chwilę do Leibnizjańskiego godzenia sprzeczności. Jedną z najważniejszych zasad metafizyki Leibniza, czyli zasada racji dostatecznej, zdaje się wyrastać z Arystotelesowskiej koncepcji przyczynowania sprawczego. Jerzy Kopania uważa, że zasadę racji dostatecznej można streścić w uproszczeniu jako tezę, iż każdy skutek ma swoją przyczynę. Jest ona jednak czymś głębszym, skoro dla autora *Teodycei* racją dostateczną był Bóg. Leibniz pisze o tym następująco: „Trzeba zatem poszukiwać racji istnienia świata, który jest całościowym połączeniem przygodnych rzeczy; trzeba jej poszukiwać w substancji, która przynosi ze sobą rację swojego istnienia, toteż jest konieczna i wieczna” [Leibniz 2001, 124-125]. Podobną ideę da się odnaleźć w filozofii Kartezjańskiej. Kopania dodaje, że przyczynę sprawczą należy utożsamiać z celowością. Koncepcja racji dostatecznej ma więc wymiar teleologiczny [Kopania 2018, 76].

Główną różnicą między dwoma filozofami jest jednak to, że o ile Leibniz proponuje cały system metafizyczny, o tyle Wolter ogranicza się do kwestionowania Leibnizjańskiej tezy o sensownym porządku świata. Francuski filozof podaje jedynie kontrargumenty do twierdzeń Leibniza, korzystając zarówno w *Poemacie o zagładzie Lizbony*, jak i *Kandydzie* oraz innych powiastkach głównie z dziedziny empirii. Bardzo widoczna jest tutaj fascynacja Woltera Lockiem. Autor *Poematu* nie proponuje przy tym własnych rozwiązań problemów, o których pisze Leibniz.

Kończąc, warto zaznaczyć, że Wolter posługuje się prześmiewczymi formami wyrazu i metodami ekspresji często atrakcyjniejszymi dla czytelnika niż traktaty filozoficzne Leibniza. Gdy autor *Kandyda* polemizuje z niemieckim myślicielem, nie jest to polemika filozoficzna *sensu stricto*, gdyż Francuz wybiera i analizuje tylko niektóre wątki z bogatego dorobku Leibniza. Nie umniejsza to jednak wartości Wolterowskiego namysłu nad filozofią Leibnizjańską. Francuski filozof poddaje bowiem krytyce odpowiedzi na takie pytania egzystencjalne, które również – a może przede wszystkim – dzisiaj pozostają aktualne.

Bibliografia

- Antognazza Maria Rosa. 2018. *Leibniz. Biografia intelektualna*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Baczko Bronisław. 1974. *Wolter: zło i ład natury*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 20: 17-58.
- Bremer Józef. 2010. *Wprowadzenie do filozofii umysłu*. Kraków: WAM.
- Dalferth Ingolf U. 2008. *Malum: theologische Hermeneutik des Bösen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dybel Katarzyna, Marczuk Barbara, Prokop Jan. 2005. *Historia literatury francuskiej*. Warszawa: PWN.
- Ferrari Leo C. 1973. *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*. „Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques”: 263-276.
- Goethe Johann Wolfgang. 1957. *Zmyślenie i prawda*. T. 1. Przeł. Guttry A. Warszawa: PIW.

- Grzebiak Ewa. 2016. *Niemieckie oświecenie a wiara we wszechmoc rozumu ludzkiego*. „Roczniki Humanistyczne” R. LXI, z. 5: 125-144.
- Gut Przemysław. 2004. *Leibniz – myśl filozoficzna w XVII wieku*. Wrocław: FNP.
- Haas Agnieszka K. 2016. *(Nie)obecność Boga osobowego w niemieckiej literaturze drugiej połowy osiemnastego wieku*. „Ethos” 29: 175-196.
- Holze Erhard. 1991. *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Kopania Jerzy. 2018. *Leibniz i jego Bóg. Rozważania z Wolterem w tle*. „Studia z Historii Filozofii” 3 (9): 69-101.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1991. *Monadologia*. Przekł. i wstęp Elzenberg H. Toruń: UMK.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 2001. *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Przeł. Frankiewicz M. Wstęp Kopania J. Warszawa: PWN.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 2018. *Rozprawa o predestynacji i łasce*. Tłum. Stefańczyk A.P. W: *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*. Red. Stefańczyk A.P. Lublin: TN KUL: 500-529.
- Mittérand Henri. 1987. *Littérature du XVIIIe siècle*. Paris: Éditions Nathan.
- Pabjan Tadeusz. 2017. *Gottfrieda W. Leibniza idea świata najlepszego z możliwych*. „Studia z Historii Filozofii” 4 (8): 107-124.
- Pomeau René. 1974. *Historia literatury francuskiej*. T. 1. Warszawa: PWN.
- Rescher Nicholas. 2014. *G. W. Leibniz's Monadology. An edition for students*. London – New York: Routledge.
- Salmonowicz Stanisław. 2006. *Fryderyk II Wielki*. Wrocław: Ossolineum.
- Stefańczyk Andrzej P. 2018. *Gottfried Wilhelm Leibniz. W: Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*. Red. Stefańczyk A.P. Lublin: TN KUL: 481-496.
- Tinsley Barbara Sher. 2001. *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the Eve of the Enlightenment*. London: Associated University Pressis.
- Wojtysiak Jacek. 2008. „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*. Lublin: TN KUL.
- Voltaire. 1998. *Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire, écrits par lui-même*. Éd. Hellegouarc'h J. Paris: LGF.
- Voltaire Correspondence. 1974. Ed. Bestermann Th. Geneve 1957. T. XXVIII. List do A.J. Tronchin. Best. 5933. W: Baczek B. *Wolter: zło i ład natury*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 20:17-58.
- Wolter. 1956. *Modlitwa do Boga*. Przeł. Sowiński A. W: Idem. *Traktat o tolerancji*. Przeł. Ryłko Z. i Sowiński A. Warszawa: PIW: 154-155.
- Wolter. 1961a. *Filozof niewiedzy*. W: Baczek B. *Filozofia francuskiego oświecenia*. Warszawa: PWN: 92-100.
- Wolter. 1961b. *O myślach pana Pascala*. W: Baczek B. *Filozofia francuskiego oświecenia*. Warszawa: PWN: 88-92.
- Wolter. 1979. *Poemat o zagładzie Lizbony*. Tłum. Wołowski A. „Literatura na Świecie” nr 4: 319-332.
- Wolter. 2002a. *Mikromegas*. W: Idem. *Powiastrki i listy filozoficzne*. Przeł. Boy-Żeleński T. Warszawa: De Agostini: 371-395.
- Wolter. 2002b. *List trzynasty*. W: Idem. *Powiastrki i listy filozoficzne*. Przeł. Rogoziński J. Warszawa: De Agostini: 63-70.
- Wolter. 2014a. *Kandyd*. W: Idem. *Powiastrki filozoficzne*. Przeł. Boy-Żeleński T. Poznań: Zysk i S-ka: 129-257.
- Wolter. 2014b. *Zadig, czyli los*. W: Idem. *Powiastrki filozoficzne*. Przeł. Żeleński (Boy) T. Poznań: Zysk i S-ka: 5-103.
- Zinsser Judith. 2006. *Dame d'Esprit. A Biography of the Marquise du Châtelet*. New York: Viking.