

Propedeutyka filozofii

Henryk Elzenberg

Monadologia Leibniza*

1. Zasada racji dostatecznej i definicja substancji

Powszechne już dawniej przekonanie, że kluczem do filozofii Leibniza jest tak zwana zasada racji dostatecznej, znalazło stanowcze potwierdzenie w wydanej przez Couturata rozprawce¹, gdzie z zasady tej wyprowadza Leibniz wszystkie niemal podstawowe swe tezy. Jest więc ona i dla historyka punktem wyjścia najbardziej wskazanym.

Zasada racji dostatecznej, w popularnej swej, poniekąd, postaci, brzmi po prostu, że nic nie jest bez racji, albo: że o każdej rzeczy ma się prawo zapytać, dlaczego jest, i dlaczego taka. Takie atoli sformułowanie pozostawia otwartą kwestię, co Leibniz właściwie rozumie przez r a c j ę i p r z e z d l a c z e g o, i hipotezy na ten temat były najrozmaitsze, póki parę ustępów w listach do Arnoulda², potem zaś szereg fragmentów wydanych przez Couturata, nie dało poznać pierwotnego pewnika, którego owo nic bez racji jest już tylko prostym następstwem. Pewnik ten brzmi: wszystkie prawdy są albo identyczne, albo dają się do identycznych sprowadzić (*Primae veritates*, na początku). Jest zaś pewnikiem, czyli nie może być dowiedziony, dlatego, że wszelkie dowodzenie polega na sprowadzaniu do prawd identycznych, czyli że się już na tym pewniku opiera. D o w i e ś ć jakiejs prawdy, sprowadzić ją do identycznej, lub wreszcie zdać z niej sprawę (*reddere rationem*), są to terminy jednoznaczne; i stąd nazwa zasady racji.

W tej swojej postaci jest ona, jak widzimy, przede wszystkim postulatem bezwzględnej racjonalności bytu, oraz uzasadnieniem metody dedukcyjnej jako

* Praca ta jest skróconą wersją „Wstępu” Henryka Elzenberga napisanego do jego przekładu *Monadologii* Leibniza. Por. Leibniz: *Monadologia*. Przekład i wstęp Henryka Elzenberga. Przygotował do druku Michał Woroniecki. Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Toruń 1991.

¹ L. Couturat: *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*. Alcan. Paryż 1903, s. 518–523; od pierwszych słów zatytułowane przez wydawcę *Primae veritates*.

² Odnalezionych, razem z *Discours de Metaphysique*, w roku 1845, ale niewyzyskanych aż do Russella.

jedynej prawdziwej; swoją właściwą doniosłość wykazuje jednak dopiero, gdy ją sformułujemy w terminach logiki formalnej. Według dziś jeszcze powszechnie przyjętego pojęcia o naturze sądów, wszelki sąd zawiera dwa terminy: podmiot, o którym się coś orzeka, i to co się o nim orzeka, czyli orzeczenie (*praedicatum*). Jeżeli teraz rozważamy stosunek terminów z punktu widzenia ich treści (*comprehensio*), to treść orzeczenia okazuje się nam jako zawarta w treści podmiotu; krócej: z punktu widzenia treści (który u Arystotelesa, scholastyków i Leibniza samego jest punktem widzenia normalnym), orzeczenie jest zawarte w podmiocie. We wszelkim sądzie twierdzącym prawdziwym, koniecznym czy niekoniecznym, powszechnym czy poszczególnym, powtarza Leibniz Arnauldowi i po stokroć we własnych zapiskach, pojęcie orzeczenia jest w taki lub inny sposób zawarte w pojęciu podmiotu: *praedicatum inest subiecto*. O ile jednak, dla uniknięcia konsekwencji, nie zechcemy wyrazu *inesse* odwracać od jego właściwego znaczenia, jest to to samo co twierdzić, że wszystkie sądy są, w istocie swej, identyczne, i pozostaje tylko wybór: czy ostatnio podaną formułę wydedukować z identyczności, jak w *Primae veritates*, czy identyczność z niej. Takie były niespodziewane i, rzec można, rewolucyjne wyniki badań i odkryć Couturata; przeczyć im nie można: że zaś z tak pojętą zasadą racji trudno pogodzić leibnizowską teorię niekonieczności, wolności i celowości, to inna kwestia, do której jeszcze w dalszym ciągu przyjdzie nam powrócić.

Pierwszym wynikiem zasady racji jest ten, że „nie ma wyznaczeń czysto zewnętrznych” (*non datur denominatio pure extrinseca*³). Wyznaczeniem zewnętrznym nazwa Leibniz to, co dziś nazywamy relacją, biorąc ten wyraz w znaczeniu jak najszerszym: jeżeli *A* współlistnieje z *B*, albo następuje po *B*, jeśli jest większe lub mniejsze od *B*, albo w jakikolwiek sposób jest do niego podobne lub się od niego różni, to są to wszystko wyznaczenia zewnętrzne jakim podlega *A*. Każde jednak przypisanie rzeczy *A* takiego wyznaczenia zewnętrznego jest orzeczeniem czegoś o niej; to orzeczenie atoli, według zasady racji, musi być zawarte w pojęciu rzeczy *A*; czyli że jeżeli *A* jest większe niż *B*, mniejsze niż *C*, a równe trzeciemu *D*, to tym trzem relacjom muszą odpowiadać trzy różne wyznaczenia wewnętrzne, czyli właściwości rzeczy *A*, stanowiące ich podstawy, *fundamenta*. Dał na to kiedyś⁴ Leibniz przykład paradoksalny i niemal humorystyczny: jeżeli mąż jest w Indiach, a jego żona w Europie umiera, to w chwili śmierci żony zmienia się w mężu wyznaczenie wewnętrzne: innymi słowy, nawet taka rzecz jak być wdowcem jest wewnętrzną cechą człowieka. Zasada ta ma pierwszorzędne znaczenie w dalszym rozwinięciu systemu.

Bezpośrednio z zasadą racji związana jest definicja substancji⁵. Substancją,

³ Wyrażniej w liście do de Voldera z kwietnia 1702: *Non datur denominatio adeo extrinseca, ut non habeat intrinsecam pro fundamento*.

⁴ *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*.

⁵ *Monadologia* nie daje definicji substancji, chociaż pojęciem tym operuje od samego początku; por. par. 1, gdzie wyrazy: „bez części” stanowią definicję prostoty, ale nie substancji.

powiada Leibniz w *Discours de Métaphysique*, par. 8, według powszechnie przyjętego określenia, nazywamy podmiot, któremu można przypisać szereg predykatów (orzeczeń), ale który sam nie może być wzięty za orzeczenie żadnego innego podmiotu⁶. Z definicji tej, zestawionej z zasadą racji, wynikają wszystkie cechy substancji; swego pełnego znaczenia nabierają one jednak dopiero gdy sobie uprzytomnimy, że wszak substancja nie jest czystym podmiotem logicznym, ale czymś rzeczywistym, co trwa w czasie. Jeżeli teraz w świecie naszego doświadczenia stwierdzamy jakikolwiek fakt, pojawiający się i znikający w czasie, to stwierdzenie to przez nas jest sądem, czyli, że fakt ten przypisujemy jako predykat jakiemuś podmiotowi, to jest ostatecznie, pośrednio czy bezpośrednio, jakiejś substancji. Substancja zatem, oprócz predykatów, które posiada wiecznie, miewa i takie, które się pojawiają i znikają w czasie, czyli że podlega zmianie, której fazy są jej predykatami. Że zmiana ta jest ciągła (teza ważna, z której wynika, że substancja jest z a w s z e czynna), to Leibniz w *Monadologii* (par. 10) przyjmuje bez dowodu: *je prends pour accordé*, powiada. W istocie jednak wynika to zapewne⁷ z pojęcia czasu, który dla Leibniza, równie jak przestrzeń, jest tylko pewnym porządkiem rzeczy, mianowicie porządkiem, według którego zjawiska niekoniecznie wynikają jedne z drugich. Zmiana jest tym, co dopiero wy-t w a r z a czas⁸, czyli że nie można przypuścić czasu bez zmiany: zmiana tedy jest ciągła.

Możemy teraz przejść do głównych cech substancji, które są: determinizm wewnętrzny, czynność, niemożliwość oddziaływania jednej substancji na drugą, i niemożliwość istnienia dwóch substancji jednakowych, sformułowana w tak zwanej zasadzie nierozróżnialnych.

D e t e r m i n i z m. Jeżeli orzeczenie⁹ zawsze zawarte jest w podmiocie, substancja zaś jest podmiotem, znaczy to, że wszystkie jej orzeczenia zawarte są w jej pojęciu, czyli że cokolwiek o niej powiem prawdziwego, choćby to było przeze

⁶ Leibniz wszędzie *implicite* przyjmuje, że obiektywna rzeczywistość odpowiada kategoriom logicznym. Stosunek substancji do akcydensu jest dla niego w istocie swojej logicznym stosunkiem podmiotu do orzeczenia. Stąd też nie sprawia mu żadnej trudności mówić o właściwościach i faktach konkretnych jako o orzeczeniach substancji: *przejście Rubikonu* jest orzeczeniem substancji *Cezar*. Że jednak po polsku brzmi to nienaturalnie, używam w takich razach cudzoziemskiego: *predykat*. (Por. jednak przypis redakcyjny 9).

⁷ Trudno tu coś twierdzić na pewno; teoria czasu jest bowiem przez Leibniza ledwie naszkicowana. Tu na przykład, przyjąwszy najprzód substancję jako trwającą w czasie (i to bez najmniejszego związku z logiczną jej definicją, a tylko na zasadzie popularnego wyobrażenia substancji jako tego *quod subsistit*), wprowadzamy do niej pojęcie zmiany; potem jednak okazywałoby się, że ta dopiero zmiana umożliwia istnienie czasu. Sprzeczność tego rodzaju, tj. rzeczywistość czasu przyjętą w założeniu a negowaną w rezultacie, przypisuje Leibnizowi Russell (par. 22), i nie widzę dotychczas sposobu, jak by go od niej można uwolnić.

⁸ *Tempus est ordo continuus existentium secundum mutationes*. (L. Couturat: *Opusculs et fragments*, wyd. cyt., s. 479).

⁹ Tu i niżej wyraz *predykat* został zastąpiony wyrazem *orzeczenie*. (Przyp. red.).

mnie stwierdzone *a posteriori*, pojęcie tego jest zawarte w pojęciu substancji i może być z niego *a priori* wydedukowane. Stosuje się to także do predykatów czasowych, czyli stanów, to jest że cała seria zmian i stanów, przez które dana substancja przechodzi, jest zawarta w jej pojęciu, i przez umysł nieskończony mogłaby być poznana *a priori*; albo jeszcze, że każda substancja „zawiera w swoim pojęciu wszystko, co jej się kiedykolwiek wydarzy” (*Disc. Mét.* par. 13).

Czynność. Zmiany zachodzące w substancji są zawarte w jej pojęciu, czyli mają swe źródło w niej samej; zdolność wywołania w świecie jakiegokolwiek zmiany nazywamy siłą, a ujawnianie się siły **czynności**; substancja tedy jest czynna. Że w *Monadologii* (par. 15) i innych tekstach mówi Leibniz nie o czynności, tylko o *apetycie*, dążeniu, pożądaniu itp., pochodzi to z wprowadzenia pojęć finalistycznych, których tutaj na razie jeszcze nie uwzględniamy. Ponieważ zaś wszelka możliwa zmiana zachodzi w jakiejś substancji, wynika stąd ponadto, że tylko substancje są czynne: „*Omne quod agit est substantia singularis*”.

Niemożliwość interakcji. Jeżeli wszystkie modyfikacje danej substancji mają swe źródło w niej samej, to żadna nie ma go poza nią, czyli w jakiegokolwiek innej substancji: czyli że jedna substancja nie może oddziaływać na drugą. Określamy to jeszcze w ten sposób, że każda substancja jest nie tylko czynna, ale i doskonale samoczynna, to jest, że wszystkie jej zmiany wyłącznie z niej pochodzą¹⁰.

Zasada nierozeznawalnych¹¹. Nie ma dwóch substancji zupełnie jednakowych i różniących się *solo numero*, to znaczy tym jedynie, że jest ich właśnie dwie, a nie jedna. Albowiem przypuśćmy, że *A* i *B* są substancjami jednakowymi, a nie identycznymi: identyczność ta, stanowiąca wyznaczenie zewnętrzne, musi mieć podstawę w jakimś wyznaczeniu wewnętrznym, różnym dla każdego: a zatem nie są już zupełnie jednakowe. Co było do dowiedzenia.

2. Nieskończona wielość substancji

Z dziedziny logiki czystej przechodzimy teraz do zagadnień, dotyczących świata aktualnego.

¹⁰ *Monadologia*, nie dając definicji substancji, nie może przeprowadzić tych rozumowań, i te same wyniki uzyskuje na innej drodze. Gdy bowiem *Discours de Métaphysique* i *Primae Veritates* niemożliwość interakcji wyprowadzały z zasady, że substancja zawiera wszystkie swoje predykaty, tutaj z prostoty monad wyprowadza par. 7 bezpośrednio niemożliwość oddziaływania jednych na drugie, ponieważ wszelkie działanie z zewnątrz ma być działaniem mechanicznym, przedstawianiem części. I stąd dopiero wniosek, że zmiany zachodzące w monadzie (par. 10) mogą pochodzić tylko z zasady wewnętrznej (par. 11). Łatwo jednak wykazać, że podstawy tego dowodu same potrzebują dowiedzenia: ani bowiem istnienie zmiany w monadzie nie jest aksjomatem, ani zwłaszcza nie jest nim mechaniczny charakter wszelkiego oddziaływania z zewnątrz, która to teza sprawiła, że Leibniz negował newtonowską siłę przyciągania.

¹¹ Nazwa ta jest skróceniem zamiast: zasada tożsamości nierozeznawalnych.

Na wstępie stwierdzić należy, że mimo idealistycznych teorii przestrzeni i czasu, punkt wyjścia Leibniza jest, w istocie swojej, wyraźnie realistyczny¹². Co do świata psychicznego, zagadnienie samo dla Leibniza najoczywistej nie istnieje: dusza jest dla niego identycznym w czasie podmiotem zmiennych swoich stanów, a więc substancją. Pozostaje świat materialny. Otóż wszystkie argumentacje, które poniżej przytoczymy, wychodzą z założenia, że zjawiskom świata materialnego odpowiada jakaś rzeczywistość niezależna od wyobrażającego podmiotu i w tej niezależnej swojej istocie rozumowo poznawalna. Nie da się zaprzeczyć, że Leibniz w teorii poznania zbliżył się tu i ówdzie do poglądów idealistycznych w pełnym tego słowa znaczeniu, i że czasem zapowiada już Kanta; ale rzeczą niemniej pewną jest, że z tych zupełnie nieustalonych pomysłów przy budowie systemu metafizycznego konsekwencji nie wyciągnął; Berkeleya zaś, którego pierwszych dzieł jeszcze dożył, potępił krótko i bezceremonialnie¹³.

Co ustaliwszy, możemy przejść do pierwszej, pluralistycznej, tezy o świecie rzeczywistym, orzekającej istnienie nieskończonej wielości substancji nierozciągłych.

Argumentacja (którą par. 2 *Monadologii* raczej jako już znaną przypomina, niż ponownie przeprowadza), jest następująca. Dana jest materia rozciągła. Rozciągłość, w sposób zupełnie potoczny i, że tak powiem, naiwny, może być określona jako cecha ciał, dzięki której mieszczą się one w przestrzeni; tu jednak napotykamy natychmiast tę trudność, że dla Leibniza przestrzeń nie jest czymś rzeczywistym. Dowód, przeprowadzony głównie w listach do Clarke'a, polega na tym, że części przestrzeni niczym się między sobą nie różnią, skąd wniosek, że gdyby przestrzeń była czymś rzeczywistym i niezależnym od ciał, w czym one istnieją, nie byłoby racji, aby ciała w przestrzeni otrzymały taki układ a nie inny. Tak więc nie rzeczy istnieją w przestrzeni, ale przestrzeń wynika z istnienia rzeczy, i jest stale określana przez Leibniza jako porządek ich współistnienia¹⁴. Gdy tedy rozciągłość nie może być określona jako zajmowanie miejsca w przestrzeni, cóż w niej pozostaje? Na to Leibniz w szeregu tekstów¹⁵ daje odpowiedź, stanowiącą punkt wyjścia dalszej argumentacji: rozciągłość, jest to „powtarzanie się, wielość, współistnienie”; wszelka rozciągłość jest wielością, wszelka materia – agregatem. Wszelki zaś agregat przypuszcza składniki proste; musi bowiem być jakaś rzeczywistość, której by był agregatem, i z której by pochodziło wszystko, co w nim jest rzeczywistego; ta rzeczywistość sama nie

¹² Przeciwnie stanowisko, zupełnie paradoksalne, zajmuje Cassirer: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg 1902.

¹³ List do Des Bosses'a z 15-go marca 1715.

¹⁴ Nie jest to więc teoria całkowicie idealistyczna: przestrzeń ma swą podstawę w absolutnej naturze rzeczy. Por. Van Biéma: *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*. Alcan. Paryż 1908.

¹⁵ Zagadnieniu rozciągłości jest zwłaszcza poświęcona *Lettre sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue*, 1691.

może być znowu agregatem, ponieważ to samo rozumowanie stosowałoby się i do niej: zatem są nią składniki proste¹⁶. Że zaś materia jest podzielna w nieskończoność, zatem ilość tych składników jest nieskończona.

Z podzielności materii w nieskończoność można by co prawda odwrotnie chcieć wywnioskować niemożliwość dojścia do końca podziału i do składników prostych; dla Leibniza jednak rozumowanie to jest słuszne tylko póki chodzi o czyste *continuum* przestrzenne, które nie jest czymś rzeczywistym. Ciała jednak, jako rzeczywiste *ex hypothesi*, muszą mieć składniki proste. Pociąga to za sobą przyjęcie nieskończoności aktualnej, co też Leibniz w szeregu tekstów zupełnie wyraźnie zaznacza. Ze stanowiska tego wynika sporo trudności, których Leibniz bynajmniej nie pominął; dla celów jednak zwięzłej ekspozycji systemu wystarczy, jeżeli sobie dobrze uprzytomnimy stanowisko samo.

Składniki owe albo jedności nie mogą być punktami matematycznymi; punkty bowiem są co prawda niepodzielne, ale nie są czymś rzeczywistym, tak że dwa punkty, ani tysiąc, ani nieskończoność, nie są czymś więcej niż jeden. Nie są też atomami: ponieważ bowiem rozciągłość wszelka jest wielością, zatem składniki proste czy jedności, k t ó r y c h jest wielością, nie mogą być rozciągle: atomy zaś pojmujemy zawsze jako takie. Dla wyobraźni co prawda tkwi w tym trudność nieprzewyciężona, aby to co rozciągle miało się składać z elementów nierozciąglitych; paradoks ten jednak przestaje być paradoksem, jeżeli przyjmijemy założenie Leibniza, że rozciągłość w istocie swej nie jest niczym innym jak tylko wielością. Jeżeli zaś mówimy o rozciągłości jako o zajmowaniu miejsca w przestrzeni, to jest ona czymś fenomenalnym, i do jedności rzeczywistych pozostaje w stosunku nie całości do swych składników, ale fenomenowi uzasadnianego (*phaenomenon bene fundatum*) do rzeczywistości, która go uzasadnia.

Pozostaje jeszcze jedno pytanie: skąd Leibniz wie, że jedności te są substancjami? Można by także przypuścić, że są elementami jednej jedynej substancji: jak to bowiem niebawem zobaczymy, wszelka substancja, mimo swej prostoty, zawiera w każdej chwili swego istnienia pewną wielość. Elementy takie są rzeczywiście proste i rzeczywiste, to jest odpowiadają obydwu stawianym warunkom. Ale na to odparłby Leibniz, że rzeczywistość ich jest pochodna, to jest że są rzeczywiste dlatego, że istnieją jako elementy rzeczywistej całości; składniki zaś materii są rzeczywistością pierwotną, z której, przeciwnie, całość dopiero czerpie swą własną rzeczywistość.

Substancje te swoje czyli jedności rzeczywiste nazywał Leibniz często pokrótce *jednościami*; od roku 1696 zaczął używać greckiej nazwy *monad*. Termin to do filozofii wprowadzony przez pitagorejczyków. Bliżej, a nawet bardzo blisko siebie, mógł go Leibniz znaleźć u dwóch mianowicie filozofów, przyjmujących analogiczne do jego własnych, choć nie zupełnie podobne, składniki proste: jednym jest Giordano Bruno, którego dzieło *De Monade* czytał prawdopodobnie

¹⁶ List do Arnaulda z kwietnia 1687, tudzież do de Voldera z 22-go stycznia 1704, i *passim*.

w tym właśnie roku 1696, drugim Van Helmont młodszy¹⁷, jego osobisty przyjaciel, z którym w tym samym czasie widywał się niemal codziennie. O ile dziś sądzić można, oddziaływali tu i jeden i drugi.

Taką jest droga, na której w sposób najprostszy dochodzi Leibniz do tezy o monadach, i do innej argumentacji nie czyni *Monadologia* nawet aluzji. Otwierając jednak jakiegokolwiek z dzieł o Leibnizu, znajdujemy tam, opartą na wielu tekstach, tak zwaną argumentację dynamiczną streszczającą się w dowodzeniu istnienia w materii sił, które potem zostają zrównane z substancjami. Doniosłość tej argumentacji w przekonaniu samego Leibniza do dziś dnia jest przedmiotem sporu: że Leibniz na tej drodze dowodził istnienia siły w ogóle, nie ulega najmniejszej wątpliwości; czy jednak i w jaki sposób wyciągał stąd dalsze metafizyczne konsekwencje, mianowicie co do wielości substancji i niemożliwości interakcji, to jest rzeczą wielce niejasną. Według tego ustęp niniejszy podzielę na dwie części: w pierwszej streszczę argumenty za siłą, w drugiej pokrótce wyłożę powody, dla których dynamika Leibniza nie zdaje mi się odgrywać istotnej roli w systemie metafizycznym.

Argumenty wychodzą wszystkie z analizy ruchu, przy czym siłą nazywa Leibniz czasem przyczynę ruchu, czasem raczej jego realny odpowiednik. Rozprawka *De ipsa natura* z roku 1698, dokument pod tym względem najważniejszy, podaje takich argumentów trzy. Pierwszy, ledwie naszkicowany, opiera się na prawie orzekającym, że ciało raz w ruch wprowadzone dąży do zachowania tego ruchu: trwanie to w ruchu, gdy impuls zewnętrzny przestał działać, wymaga przyczyny w samym ciełe, którą to przyczynę nazywamy siłą. Drugi wykazuje, że bez różnic jakościowych między częściami materii nie mogłaby, mimo ruchu, zajść w rzeczach żadna zmiana: różnice te zaś otrzymujemy dopiero, jeżeli w materii przyjmujemy nie tylko rozciągłość, kształt i ruch, czyli „to co geometryczne”, ale i siły. Jest jednak rzeczą oczywistą, że zróżnicowanie jakościowe jest możliwe także w innej postaci niż wielość koniecznie właśnie *sił*; toteż później, w *Monadologii* (par. 8) zadowala się Leibniz stwierdzeniem konieczności różnic jakościowych między monadami, nie wyprowadzając stąd wniosku co do dalszej ich natury. Najpoważniejszy jest argument trzeci, stawiający przynajmniej częściowo zagadnienie natury ruchu, a w punkcie wyjścia przypominający Zenona. Według słynnego rozumowania eleackiego, ciało ruchome w każdej chwili swego ruchu zajmuje jedną pozycję i tylko jedną; zatem w żadnej chwili pozycji nie zmienia (i dotąd Leibniz rozumuje tak samo); zatem brzmiał wniosek Zenona, nie jest w ruchu nigdy, czyli że ruch nie istnieje. Na to jednak Leibniz się nie godzi: co innego jest ruch, a co innego spoczynek; chociaż więc w poszczególnych chwilach swego ruchu zajmuje ciało tylko jedną pozycję, od ciała w spoczynku różni się mimo to; na pytanie zaś czym? brzmi odpowiedź: tym, że w każdej chwili ciało w ruchu zawiera

¹⁷ Franciscus Mercurius Van Helmont (1614–1699), przyrodnik i lekarz.

dążenie czyli siłę, dzięki której w chwili następnej będzie zajmowało inną pozycję. Rozumowanie takie zdaje się umożliwiać logiczna teoria o wyznaczeniach zewnętrznych: relacja następstwa mianowicie między stanem ciała w pozycji *A* i stanem w pozycji *B* wymaga podstawy w jakimś wyznaczeniu wewnętrznym czyli właściwości stanu *A*, i właściwość ta jest tym co nazywamy siłą.

Daleko mniej pewną jest rzeczą, czy w swojej mierze siły w y c h, różnej od kartezjańskiej, upatrywał Leibniz odrębny i bezpośredni argument za siłą, czy też nie jest to raczej prosta uwaga przedwstępna, jak to zdaje się wynikać z *Discours de Métaphysique* 17 i 18. Descartes, jak wiadomo, przyjmował, że przyczyną jednego ruchu jest zawsze inny ruch, i tak w nieskończoność: pierwszą zaś przyczyną jest Bóg, który ruch stworzył. Z zasady jednak, że skutek musi być równy przyczynie, wynikało, że jeśli suma ruchów w danej chwili istnienia świata jest skutkiem sumy ruchów w chwili poprzedniej, to ilość ruchu w świecie musi pozostawać niezmienna¹⁸. Ilość ruchu zaś określa się jako iloczyn masy *m* przez szybkość *v* (*velocitas*): tak więc Descartes twierdził, że wielkością stałą w świecie jest *mv*. Leibniz nadaje temu zwrot taki, że według Descartesa suma działających przyczyn, czyli suma sił, jest równa sumie ruchu i mierzy się przez *mv*: i przeciw temu zwraca się jego argumentacja.

Siłę mianowicie należy mierzyć po jej skutkach, czyli po dokonanej pracy. Jest to zaś faktem doświadczalnym, który sam Descartes przyjmuje, że jeżeli np. ciało *A* waży przypuśćmy jeden funt (a zatem przedstawia masę 1), i spada z wysokości czterech metrów, to skutek (mierzący się np. naciągniętymi w ten sposób sprężynami), jest ten sam, co gdyby ciało *B*, ważące cztery funty ($m = 4$), spadło z wysokości jednego metra: to znaczy, że miarą siły jest iloczyn mas przez przebyte przestrzenie. Według zaś znanego prawa Galileusza, przestrzenie są do siebie nie jak szybkości, ale jak kwadraty szybkości, czyli że miarą sił i wielkością stałą jest mv^2 . A zatem, wnioskuje Leibniz (*Disc. Mét.* 17), siła jest czym innym niż ilość ruchu. I to mu na owym miejscu wystarcza; dalszy zaś ciąg argumentu, jeśli go pojmniemy jako odrębny, brzmieć będzie: zatem jeden ruch nie jest przyczyną drugiego, i wszelki ruch musi mieć swoją przyczynę, która sama nie jest ruchem.

Żaden jednak argument nie sięga tak głęboko, ale też i nie jest tak niejasno sformułowany, jak ten, który pozostaje w związku z w z g l ę d n o ś c i ą r u c h u. W streszczeniu, według *Discours de Métaphysique* 18, brzmi on jak następuje. Ruch, jako zmiana miejsca, jest względny, czyli że wszystko co w razie zmiany miejsca stwierdzić możemy, jest to, że zmieniło się położenie ciał względem siebie: nie możemy natomiast powiedzieć, które z nich, absolutnie rzecz biorąc, zmieniło miejsce. Jednak ta zmiana położenia względnego musi mieć swoją przyczynę w jednym ciele raczej niż w drugim; przyczyna ta jest tym, co

¹⁸ Rozumowanie to podaje w terminologii raczej leibnizowskiej. Sam Descartes (*Principia Philosophiae* II, 36) powoływał się na naturę Boga, który działa w sposób zawsze ten sam, a przeto utrzymuje zawsze tę samą ilość ruchu.

nazywamy siłą. Inne atoli teksty nadają sprawie obrót odmienny, tak że prawdziwa wreszcie argumentacja zdaje się, że powinna być następująca. Według leibnizowskiej teorii przestrzeni, to co nazywamy miejscem (piąty list do Clarke'a, par. 47), jest w istocie swojej, tylko pewnym „stosunkiem współlistnienia” danej rzeczy do innych; ilekroć tedy zmienia się miejsce, zmienia się stosunek współlistnienia, a ilekroć się zmienia stosunek, zmienia się, jak wiemy, wyznaczenie wewnętrzne. Innymi słowy: realnym odpowiednikiem zmiany miejsca, czyli ruchu, jest wewnętrzna zmiana w poruszającym się ciele¹⁹: przyczyną zaś zmiany jest siła. Dedukcja ta, o ile się raz przyjmie przesłanki, jest poprawna; zauważmy jednak, że musieliśmy na to sięgnąć do pojęć logicznych i że w ten sposób a u t o n o m i c z n o ś ć, że tak powiem, dowodzenia dynamicznego, upada.

Wszystkie niniejsze argumenty wymagają jeszcze pewnego uzupełnienia. Dowiodły one bowiem, istnienia działań w różnych momentach czasu, czyli sił p o c h o d n y c h, które Leibniz uważa za wciąż jeszcze fenomenalne: dopiero jeśli uwzględnimy, że wszelkie działanie musi mieć podmiot (*actiones sunt suppositorum*), podmiotem tym zaś nie może być bierna czysto rozciągłość, uzyskujemy pojęcie siły pierwotnej, która już jest czymś substancjalnym. Istotnie bowiem działać, jakśmy wyżej widzieli, może jedynie substancja.

Tak więc siła, w przekonaniu Leibniza, została dowiedziona; cóżemy jednak przez to uzyskali dla metafizyki? Jeżeli powiemy: istnienie czegoś substancjalnego poza zjawiskami świata materialnego, – to wszakże wynik ten dany był z góry w realistycznym punkcie wyjścia. Jeżeli natomiast substancjalność tę przyjmujemy jako daną, i chcemy dowieść, że „substancja cielesna” jest czynna, to dowód, istotnie, został przeprowadzony: ten sam jednak rezultat osiągnęliśmy krócej i w ogólniejszej postaci na drodze logicznej. Jeżeli wreszcie chcemy, aby argumentacja ta, niezależnie od przytoczonej przed chwilą, doprowadziła nas do monad, to powinniśmy w dalszym ciągu, na drodze dynamicznej, dowieść, że każda cząstka materii aż do najmniejszych ma swoją własną siłę, i własną siłą się porusza. Otóż, chociaż w niektórych ustępach są istotnie tego rodzaju aluzje (a mianowicie: że przy spotkaniu dwóch ciał to, które było nieruchome, zostaje w ruch wprowadzone jedynie dzięki własnej sile elastycznej), to jednak poza gołosłowne twierdzenie nie wychodzą one nigdy, i decydującym powinno tu być oświadczenie²⁰, w którym, Leibniz wyraźnie o d p i e r a przypisywane mu użycie entelechij (tj. sił) celem udowodnienia jedności czyli monad: „przeciwnie, jedności używam celem udowodnienia entelechij”. Tak więc argumentacja dynamiczna sama sobie nie wystarcza, ani w stosunku do logiki, ani w stosunku do argumentacji wychodzącej z analizy rozciągłości; i nie można też powiedzieć, aby je w sposób istotnie pożyteczny uzupełniała.

¹⁹ I właśnie tylko dlatego mieliśmy prawo, przy argumencie trzecim, mówić o różnych s t a n a c h ciała w różnych chwilach ruchu.

²⁰ W liście do de Voldera z 21-go stycznia 1704.

Pozostaje jednak, obok doniosłości polemicznej w stosunku do kartezjanizmu, duże znaczenie, że się tak wyrażę, pogładowe: to co było d o w i e d z i o n e inaczej i w terminach bardzo abstrakcyjnych, zostaje o p i s a n e w terminach fizycznych i konkretniejszych. Takie też a nie inne znaczenie ma druga część dynamicznych wywodów Leibniza, o s i l e biernej. Mianowicie:

Że istota materii nie polega na rozciągłości, na to można dać jeszcze dowód następujący²¹. Weźmy jakiebądź ciało w ruchu *A*, spotykające drugie ciało nieruchome *B*. Gdyby cała istota ciała *B* polegała, jak chciał Descartes, na rozciągłości, byłoby ono obojętne na ruch i spoczynek, to znaczy że, w drugim wypadku, przejęłoby całą szybkość ciała *A*, nie odbierając mu nic z jego własnej, i oba ciała poruszałoby się dalej z szybkością i w kierunku, jakie pierwotnie miało *A*. W rzeczywistości jednak jest inaczej: ciało *A*, wprawiając w ruch *B*, traci coś ze swojej szybkości, i to tym więcej, im większe jest *B*, a jemu jej też całkowicie nie oddaje, czyli że wprawia je w ruch z pewnym trudem, do tego stopnia, że jeżeli *B* jest znacznie większe, *A* odskakuje, nie poruszywszy go prawie wcale. Można to sformułować w ten sposób, że ciało *B* stawia ruchowi pewien o p ó r. Opór ten jest tym, co Kepler nazywał i n e r c j ą n a t u r a l n ą ciał, Leibniz zaś najchętniej s i ł ą b i e r n ą, w przeciwstawieniu do omawianej dotychczas siły w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli siły czynnej. Jakkolwiek małą cząsteczkę materii przyjmujemy, aż do składników prostych czyli monad, zawsze będzie ona ośrodkiem oporu: monady tedy, ze stanowiska dynamiki, zostają określone jako ośrodki siły czynnej i biernej jednocześnie. Że jednak, według znanej zasady, siła czynna jednej substancji nie może oddziaływać na drugą, i działa tylko we wnętrzu własnej substancji, wynika stąd, że siła bierna każdej monady jest oporem tylko przeciw sile czynnej tej samej monady; innymi słowy: że jest niczym innym jak jej ograniczeniem, czyli ostatecznie: skończonością samej monady. Dlatego to w paragrafie 42-gim *Monadologii* wspomina Leibniz o inercji ciał jako o tym, pod postacią czego okazuje się nam ograniczoność monad. Ponieważ zaś tylko ograniczonych substancji może być więcej niż jedna, da się słusznie powiedzieć, że siła bierna jest tym, co umożliwia wielość monad, czyli co stanowi podkład materii jako rozciągłej. Stąd też siłę bierną nazywa Leibniz także, o ile filozofię swoją ubiera w terminologię arystotelesowską, *materią pierwszą*; w przeciwstawieniu do materii pierwszej otrzymuje siła czynna monady nazwę *entelechii*. A więc formuła: monada składa się z entelechii i materii pierwszej. Że jednak tylko entelechia jest czymś rzeczywistym, materia pierwsza zaś, jako proste jej ograniczenie, czystą abstrakcją, zdarza się również często, jak np. w *Monadologii*, że cała monada nazwana jest entelechią. *Materią drugą* wreszcie nazwana bywa materia „kompletna”, taka jaką się nam okazuje, to jest polegająca na wielości monad, jednocześnie rozciągła i obdarzona siłą czynną.

²¹ *Lettre sur la question* itd., i *passim*.

3. Psychiczne cechy monady

Leibniz bardzo szybko, określiwszy swoje monady jako czynne, przydaje im cechy psychiczne; w *Système Nouveau*, par. 3, wyeliminowawszy, jako składniki proste, najpierw punkty, potem atomy: „znalazłem, ciągnie dalej, że natura ich polega na sile, i że stąd wynika coś analogicznego do czucia (*sentiment*) i do duszy”. Równie szybko w *De ipsa natura*, par. 11.

Podobieństwo w pierwszym rzędzie jest to, że dusza, równie jak monada, jest czynna, i sama z siebie rozwija serię swoich myśli; nie zdaje się to jednak być powodem wystarczającym, i tutaj *Monadologia* jest tym dziełem, które może najlepiej rzecz wyświećla. Każda monada, głosi par. 10, podlega zmianie; zmiana ta (par. 13) odbywa się stopniowo. Przypuśćmy teraz dwa następujące po sobie stany *A* i *B*: ponieważ zmiana odbywa się stopniowo, stan przejściowy między *A* i *B* będzie zawierał coś z *A* a coś z *B*; 2) wielość muszą zawierać także stany *A* i *B*, aby coś z nich mogło być w stanie przejściowym, a coś nie. Zatem w każdej chwili istnienia monady istnieje w jej jedności pewna wielość elementów: jedyny zaś znany nam z doświadczenia a nawet dający się pomyśleć przykład wielości w istotnej jedności mamy w świadomych apercpcjach naszej duszy (Por. par. 16). Zatem znana nam z doświadczenia świadoma apercpcja ma w monadzie swój odpowiednik, różniący się od niej brakiem specyficznej cechy świadomości, a który nazywamy *percepcją*²². Tu jednak pora zastosować zasadę, w myśleniu Leibniza odgrywającą rolę znaczną, a o którejśmy dotychczas wspomnieć nie mieli sposobności: mianowicie zasadę ciągłości. Zasadę tę²³, o ile się stosuje do substancji, można sformułować w ten sposób, że wszystkie istniejące substancje tworzą serię, w której każda następna różni się od poprzedniej nieskończenie mało; albo: że jakkolwiek małą pomyślimy różnicę, między dwiema substancjami, istnieje jeszcze substancja pośrednia, różniąca się od każdej z nich mniej niż one między sobą. Stąd atoli wynika, że cecha, dana w jakimkolwiek punkcie serii, w żadnym innym jej punkcie nie może zmaleć do zera: to znaczy, że jeśli niektóre monady, mianowicie dusze ludzkie, są świadome, to wszystkie monady muszą posiadać choćby zarodki świadomości. Pomysł ten, przedstawiający nieświadomość jako mniejszą świadomość, a świadomość jako stopniowo wyłaniającą się z nieświadomości, jest jednym z trwałych nabytków, jakie filozofia zawdzięcza Leibnizowi. Powstaje jednak zagadnienie, jakie wobec tego są cechy różnicujące istoty bardziej świadome do mniej świadomych.

Leibniz rozróżnia trzy kategorie. Najniższe są monady (*Mon.* 15 i 19–24) mające same tylko percepcje naturalne, z których każda jest zupełnie chwilowa

²² Wyrazy *percepcja* i *aperpcja* są tu wyjątkowo użyte jako nazwy stanów wewnętrznych samych w sobie, bez uwzględnienia zewnętrznej rzeczywistości, której odpowiadają; a więc inaczej niż zwykle u Leibniza, jak to nieco dalej zobaczymy.

²³ Zasada ta jest uogólnieniem spostrzeżeń poczynionych w matematyce, głównie na liniach krzywych i nie wywodzi się z zasady racji.

i nie zostawia po sobie wyraźnego śladu. Istoty obdarzone pamięcią, to jest zdolnością odtwarzania percepcji, stanowią drugą kategorię (*Mon.* 26 i 27). Największy jednak interes budzi z natury rzeczy dokładne określenie cech kategorii trzeciej, mianowicie istot rozumnych. Cech takich wymienia Leibniz dwie: samowiedzę, dzięki której monada zdolna jest pomyśleć „ja”, i rozum, dzięki któremu zdolna jest poznać prawdy wieczne²⁴. Stosunek ich między sobą w różnych miejscach tłumaczy rozmaicie, to rozum wyprowadzając z samowiedzy, to samowiedzę z rozumu; przypatrując się jednak nieco bliżej odnośnemu ustępowi *Monadologii* (par.par. 29 i 30), w ostatecznym nawet rękopisie zachowującemu ślady wahań i trudności, z jakimi autor się ścierał, znajdziemy najprawdopodobniejsze źródło sprzeczności w tym fakcie, że faz naprawdę jest trzy. Najprzód dusza poznaje prawdy wieczne; prawdy wieczne umożliwiają samowiedzę, a samowiedza dostarcza pojęć, mających stanowić treść rozumowań, jako to jaźń, substancja, dusza, Bóg, niematerialność, tożsamość, przyczyna itd. To ostatnie tłumaczą względnie dokładnie par. 30-ty, oraz *Zasady Łaski i Natury*; zupełnie tajemniczy natomiast pozostaje dla większości komentatorów sposób, w jaki prawdy wieczne mogą się stać podstawą samowiedzy, to jest pomyślenia: „ja”. Tekst jednak, stosunek ten wyjaśniający, istnieje, i był już w innym związku niejednokrotnie przytaczany; a jest nim ustęp z listów do Arnaulda²⁵, w którym powiedziano, że pomyśleć ja, znaczy pomyśleć, że „tak samo moje atrybuty z czasu i stanu poprzedniego jak i moje atrybuty z czasu i stanu obecnego są orzeczeniami jednego i tego samego podmiotu”. Znaczy to, że aby zyskać pojęcie jaźni, trzeba przedtem wydać sąd logiczny: wszelki zaś sąd opiera się na aksjomacie o identyczności, stanowiącym podstawę prawd wiecznych.

4. Harmonia przedustawna

Dalsze rozwinięcie systemu wynika z trudności następującej. Widzieliśmy wyżej, że jedna substancja nie może oddziaływać na drugą. Oddziaływanie atoli jednej rzeczy na drugą jest czymś, co w świecie fizycznym stale zauważamy; że zaś zjawiska fizyczne są fenomenami uzasadnionymi, to znaczy, że każde takie zjawisko musi mieć swoją podstawę w czymś co się dzieje w monadach, wynika stąd, że i oddziaływaniu wzajemnemu między częściami materii musi odpowiadać jakaś „komunikacja” między substancjami.

Istotę tej komunikacji wyjaśnia przytoczona już parokrotnie rozprawka *Primae Veritates*. Nie ma wyznaczeń czysto zewnętrznych: to znaczy, że

²⁴ Prawdy rozumowe, w przeciwstawieniu do faktycznych czyli egzystencjalnych, nazywa Leibniz *wiecznymi*, ponieważ nie odnoszą się do tego, co pojawia się i znika w czasie.

²⁵ Maj 1686.

cokolwiek o danej substancji w zestawieniu z inną substancją powiemy, podstawą tego wyznaczenia musi być jakaś cecha wewnętrzna. Atoli każdą substancję można zestawzić z każdą inną; i choćby się tylko orzekło, że *A* w taki a taki sposób różni się od *B*, stanowi to już wyznaczenie, zatem każda substancja, każdej chwili swego istnienia, zawiera tyle wyznaczeń wewnętrznych (czyli prościej: elementów), ile istnieje substancji w ogóle, to znaczy nieskończoność. Jeżeli teraz w jakiegokolwiek innej substancji zachodzi jaka zmiana (wiemy zaś, że dzieje się to ciągle, i ze wszystkimi substancjami), to i w tej, o którą nam tu idzie, zachodzi zmiana odpowiednia: czyli że istnieje pewien stały stosunek między tym co się dzieje w jednej substancji a tym co się dzieje we wszystkich innych. Taki stały i prawidłowy stosunek między dwiema rzeczami jest tym co Leibniz w swoim języku nazywa w y r a ż e n i e m jednej rzeczy przez drugą²⁶. W danym wypadku jednak mamy wyrażanie nie po prostu jednej monady przez drugą, ale wszystkich przez jedną. Otóż, jeżeli rzecz jakaś wyraża wiele innych, to możemy rozróżnić dwie możliwości. Jeżeli mamy do czynienia z czymś materialnym, a więc podzielnym i aktualnie w nieskończoność podpodzielonym (*Mon.* 65), to w gruncie rzeczy jest to wciąż jeszcze wyrażanie wielości przez wielość, polegające na tym, że stosunek całości do części, w tym co wyrażane i w tym co wyraża, jest ten sam. Jeżeli natomiast mamy do czynienia z monadą to znaczy z jednością rzeczywistą, to jest to wyrażanie wielości przez jedność, i takie wyrażanie wielości przez prawdziwą jedność nazywa Leibniz *percepcją*. Odpowiedni czasownik brzmi: *wyobrażać*. A zatem każda monada wyobraża cały wszechświat²⁷. I jeżeli skądinąd jest nam wiadome, że "dzięki koneksji całej materii w pełni" każda cząstka materii odczuwa wszystko co się dzieje w świecie fizycznym, innymi słowy: że cały świat ten wyraża, to jest to tylko (*Mon.* 61) fenomenalny odpowiednik wyobrażania całego świata przez każdą monadę.

Pozostają jednak dwie trudności. Po pierwsze, jak ten fakt wyrażania jednej substancji przez drugą, a więc pewnego rodzaju zależności, pogodzić z zasadą, że każda modyfikacja danej substancji jest z góry zawarta w jej pojęciu? Po drugie: jaki jest sprawdzian, pozwalający rozpoznać, która z dwóch wyrażających się substancji jest działającą czyli czynną, a która doznającą czyli bierną?

Rozwiązanie kwestii pierwszej da się najzwyczajniej sformułować w sposób następujący. Ponieważ każda modyfikacja danej monady jednocześnie wynika z pojęcia własnej monady, a jednocześnie jest funkcją czegoś, co się dzieje w innej monadzie, mamy tu jakoby podwójną rację tej modyfikacji. Ponieważ jednak dwoistość ta istotną być nie może, trzeba, żeby te racje sprowadzały się do jednej: co możliwym staje się o tyle, o ile same już pojęcia monad odpowiadają sobie w ten sposób, że wynikają z nich serie wzajemnie się wyrażające czyli między sobą

²⁶ List do Arnoulda z 9-go października 1687.

²⁷ A więc i dusza ludzka każdej chwili; ale tylko minimalna część tej pełnej percepcji jest wyraźna, czyli świadoma. Tu jest punkt wyjścia dla zagadnień omówionych w *Nouveaux Essais*.

harmonijne: to znaczy, że harmonia, jaka istnieje między monadami, jest z góry zawarta w ich naturze, czyli że jest *przedustawna*. Takie jest prawdziwe leibnizowskie pojęcie harmonii przedustawnej: ilekroć natomiast słyszymy o harmonii między duszą a ciałem jako rozciągłym, czy też (jak *Mon.* 79) między przyczynami celowymi a sprawczymi, jest to przystosowanie się Leibniza do stanowiska obcego. Te bowiem stosunki tłumaczą się u niego bezpośrednio jako stosunki substancjalnej rzeczywistości do jej fenomenalnych pozorów.

Kwestia druga wymaga do swego rozwiązania zastosowania zasady dotychczas jeszcze przez nas nie uwzględnionej, i o której we właściwym związku wspomnimy niżej; tu podaję tylko gotowe wyniki. Istniejąca seria rzeczy została spośród wielu możliwych wybrana dla swej największej sumy doskonałości; to zatem, co w niej doskonałe, istnieje samo dla siebie, wszystko zaś niedoskonałe zostało dopuszczone tylko dlatego, że wchodziło jako pierwiastek nieodzowny do tej właśnie najdoskonalszej serii. A zatem to co doskonałe jest, z tego punktu widzenia, racją tego co niedoskonałe, czyli że z niego zdaje sprawę lub na nie, przy znacznym rozszerzeniu pierwotnego pojęcia wyrazu, działa. Jeżeli teraz w dwóch monadach zachodzą zależne od siebie modyfikacje, to monadę, której modyfikacja stanowi przejście do większej doskonałości, nazywamy działającą; o drugiej zaś mówimy, że doznaje.

Zasada ta umożliwia najlepsze względnie orientowanie się w zawilej teorii stosunków duszy i ciała. Dusza jest monadą; ciało jest fenomenem, odpowiadającym pewnej wielości innych monad: czyli że stosunek duszy i ciała jest w istocie swej stosunkiem pewnej monady, zwanej centralną lub panującą (*Mon.* 70), lub wreszcie, w trzecim już znaczeniu tego wyrazu, *entelechią* tego ciała (*Mon.* 63), do grupy innych monad podporządkowanych. Każda z monad ciała zależna jest od centralnej, a dopiero przez nią od innych, tak że monada centralna stanowi zasadę jedności (*principe d'unicité*) wszystkiego. Dalsze opracowanie teorii istot żyjących idzie w bardzo rozmaitych kierunkach; dwie są atoli tezy stale powracające, i które także *Monadologia* obszernie wyłuszcza. Po pierwsze, nie tylko ciało jako całość ma swoją monadę centralną, ale i każda część tego ciała, i każda część owej części, tak że wszelkie ciało żyjące jest zorganizowane w nieskończoność. Po drugie, ponieważ ciało wszelkie jest podzielone w nieskończoność, zatem przy najdalej nawet idącym rozkładzie pozostanie przy monadzie centralnej pewien agregat, i to agregat zorganizowany, czyli istota żyjąca: tak że nie tylko sama monada centralna czyli dusza jest niezniszczalna²⁸, ale i zwierzę samo, chociażby zmniejszone do mikroskopijnych rozmiarów. Śmierć jest tylko powrotem do tego stanu zwinięcia, narodziny tylko rozwojem: w ścisłym jednak znaczeniu ani śmierć ani narodziny nie istnieją.

²⁸ Bezpośredniość i niezniszczalność monad wynika bezpośrednio z ich prostoty; por. *Mon.* 4-6.

5. Istnienie Boga; niekonieczność, wolność, optymizm i celowość

Przechodzimy teraz do drugiego szeregu tez Leibniza, niezależnych od dotychczasowych. Jeżeli dotąd mieliśmy do czynienia z filozofem ściśle racjonalnym, to nie da się zaprzeczyć, że w tej drugiej części spotykamy w znacznej mierze myśliciela religijnego, którego motywem przewodnim jest wysławianie dobroci i opatrności boskiej²⁹, i który dla tych obcych celów własne swoje tezy nagina lub się im wręcz sprzeniewierza. Część tę omówimy też krócej; trudno bowiem, wykazawszy kruchość podstawy, interesować się dalszą budową: że zaś podstawa jest krucha, na to zgadzają się wszyscy spóźniejsi komentatorzy.

Oto mniej więcej, w jednym zdaniu, streszczenie. Istnieje Bóg pozaświatowy, wszechpotężny, wszechwiedzący i wszechdobry, który, chociaż wolny był uczynić inaczej, w dobroci swojej spomiędzy wielu możliwych światów wybrał i stworzył najlepszy; światem tym rządzą prawa zależne od przyczyn celowych dobrego i złego. Logiczny zaś porządek argumentacji można by przedstawić jak następuje:

1) Wszystko, co istnieje, prócz Boga, mogło nie istnieć, czyli że jest niekonieczne.

2) Istnieje Bóg, od którego wszelkie inne istnienie pochodzi.

3) Zatem Bóg nie stworzył istniejącego świata z konieczności swojej natury, tylko był wolny stworzyć go lub nie stworzyć, i stworzyć takim albo innym.

4) Bóg jest dobry, to znaczy, że tam gdzie ma wybór, czyli gdzie jest wolny, wybiera zawsze najlepsze.

5) Ponieważ zaś wolnym jest istotnie, i był nim w chwili stworzenia, zatem świat, który stworzył, jest najlepszym z możliwych, i został wybrany dlatego, że jest najlepszym. – Jest to leibnizowska teoria optymizmu i celowości, które w jego systemie zlewają się w jedno.

Jeżeli teraz przystąpimy do szczegółowego rozważania punktu pierwszego, to jest niekonieczności, uderzy nas, na pierwszy rzut oka, niezgodność tego pojęcia z zasadą racji dostatecznej, taką, jakiejmy ją na wstępie sformułowali. Jeżeli bowiem wszystkie prawdy, a więc także egzystencjalne sprowadzają się do identycznych, to zdawałoby się, że jest w tym zawarta konieczność tak bezwzględna, jak bezwzględniejszej wyobrazić sobie nie można, ponieważ istnieje każdej rzeczy jest wtedy zawarte w jej pojęciu. Sam Leibniz stawia sobie to pytanie³⁰. Ale oto jego odpowiedź: w prawdach istotnie koniecznych tożsamość orzeczenia z podmiotem może być wykazana, w prawdach faktycznych natomiast analiza, mająca wykazać tożsamość, idzie w nieskończoność, to jest że chcąc w pojęciu podmiotu odnaleźć pojęcie orzeczenia, trzeba przejść przez nieskończoną serię

²⁹ Skrajny przykład stanowią pierwsze paragrafy *Discours de Métaphysique*.

³⁰ L. Couturat: *Opuscles et fragments*, wyd. cyt., s. 405. Jeżeli wszystkie sądy nawet niekonieczne sprowadzają się do identycznych, to czy nie wszystkie są konieczne?" i *passim*.

ogniów pośrednich, której umysł ludzki całkowicie przebiec nie zdoła. Nie można tedy prawd faktycznych dowieść, ani w przeciwieństwie ich wykazać sprzeczności; że zaś konieczne jest, czego przeciwieństwo jest niemożliwe czyli sprzeczne w sobie, zatem, wnioskuje Leibniz, prawdy faktyczne są niekonieczne³¹.

Wniosek ten atoli nie jest poprawny. Nie ulega co prawda wątpliwości, że uzyskujemy w ten sposób istotną między dwiema kategoriami różnicę; nie jest to jednak różnica konieczności i niekonieczności. Bo jeżeli umysł skończony nie może wykazać identyczności danej prawdy, to jest to właśnie tylko ułomność umysłu skończonego, i prawda w istocie swojej nie przestaje być identyczną. I sam przecie Leibniz zaznacza, że Bóg, jako umysł nieskończony, nie tylko widzi wszystkie ogniwa serii, ale widzi je jednocześnie, to jest że identyczność wszelkiej prawdy faktycznej jest mu bezpośrednio oczywista. W ten tedy sposób nie uzyskujemy podstawy ani dla boskiej, ani dla żadnej innej wolności. Że zaś wszelkie inne próby rozwiązania trudności opierają się, zupełnie już teologicznie, na przyjętym z góry pewniku wolności Boga³², pozostaje tylko przyznać, że Leibniz popełnił niekonsekwencję, i że cała teoria wolności jest sprzeczna z jego zasadami. Cała dalsza argumentacja właściwie na tym się opiera, że Leibniz zasadę racji dostatecznej rozbija na dwie połowy: zachowuje ogólnikowe *nic bez racji*, a odrzuca pewnik o identyczności, z czego wynika potrzeba jakiejś racji zupełnie nowego rodzaju.

Występuje to w sposób jaskrawy w pierwszym zaraz z podanych przez *Monadologię* (par.par. 36–38) dowodów istnienia Boga, tak zwanym argumencie *kosmologicznym*. Dowód ten, najobszerniej wyłożony w rozprawce *De rerum originatione radicali*, zwłaszcza z tego względu jest ważny, że jedynie on dowodzi Boga wyraźnie pozaświatowego, i w ten sposób wyklucza panteizm: opiera się zaś cały na przyjętej z góry niekonieczności świata. Oto rozumowanie. Każda prawda faktyczna, a więc każde zdarzenie, istnienie każdej poszczególnej rzeczy, każdy stan świata w jakiegokolwiek chwili, są niekonieczne; wszystko zaś co nie jest konieczne wymaga racji dostatecznej poza sobą. Choćbyśmy takową przypuścili w stanie (czy zdarzeniu) poprzednim, to stan ten jest nie mniej niekonieczny jak pierwszy; sam zatem potrzebuje racji dostatecznej poza sobą, i tak w nieskończoność. Przypuśćmy nawet, że świat jest wieczny: gdyby przy tej wieczności był jednocześnie niezmienny, to rzeczywiście racją jego byłaby własna istotność, czyli że istniałby *per se*; że jednak świat jest niczym innym jak serią zmiennych stanów (*series mutabilium*), mamy prawo zapytać o rację innego rodzaju. Tak więc, nie mogąc być ani w żadnym punkcie serii, ani w istotności,

³¹ Tamże, s. 1, 17 i *passim*.

³² Tamże, s. 405: „W sądach faktycznych zawarte jest istnienie. Pojęcie zaś istnienia jest takie, że istniejący jest taki stan wszechświata, jaki się Bogu podoba. Bogu zaś podoba się bez konieczności (*libere*) to co jest doskonalsze”.

musi ta racja znajdować się poza serią, czyli być pozaświatową; musi ponadto być w czymś, co dalszej racji poza sobą nie potrzebuje, czyli czego istotność zawiera istnienie, a więc w Bogu. W ten sposób istnienie Boga i jego pozaświatowość zostają dowiedzione jednocześnie: ale jak ten argument pogodzić z aksjomatem o identyczności, to pozostaje trudnością, zdaje się, nieprzewycięzoną.

Nie mniej w oczy bijącą sprzeczność z innymi twierdzeniami Leibniza wykazuje drugi, najbardziej na pozór leibnizowski z dowodów istnienia Boga, argument *przez harmonię przedustawną*. Formuluje go Leibniz, z pewnymi wariantami, w ten sposób, że „harmonia jest niemożliwa bez wspólnej przyczyny sprawiającej, że się substancje między sobą zgadzają”; co dla ścisłości (ponieważ istotności substancji są niezależne od woli boskiej) powinno brzmieć przynajmniej: „wybierającej spośród wielu substancji możliwych te, które się ze sobą będą zgadzały”. Dowód ten byłby o tyle dopuszczalny, o ile harmonia, stwierdzona tylko *a posteriori*, nie dałaby się w żaden inny sposób racjonalnie wytłumaczyć; w istocie jednak ma się rzecz wręcz przeciwnie, i harmonia, jakeśmy to widzieli, wywodzi się z logiczną koniecznością z logicznych zasad Leibniza: to zaś, co jest logicznie konieczne, nie potrzebuje osobnej przyczyny w postaci interwencji Boga. Pozostaje więc albo zrzec się owej dedukcji *a priori*, ze stanowiska Leibniza najzupełniej poprawnej, albo przyznać się, że tak zwany dowód przez harmonię przedustawną, mimochodem zresztą zazwyczaj podawany³³, jest w myśli samego autora dobry tylko dla czytelnika, nie znającego, że tak powiem, kulis i tajników systemu.

Tak bezpośrednich sprzeczności nie wykazują argumenty *a priori*: ontologiczny i przez prawdy wieczne.

Dowód *ontologiczny* znany jest dobrze skądinąd, i Leibniz świadomie powtórzył go za Kartezjuszem: nie bez ważnego jednak uzupełnienia. Przyjął mianowicie, że jeżeli Bóg jest możliwy, to istotność jego obejmuje istnienie, i że jest to wyłącznym przywilejem Boga (*Mon.* 45); ale skąd Kartezjusz wie, że Bóg jest możliwy? czyli że jego pojęcie nie zawiera sprzeczności? Możliwości tej dowodzi Leibniz w sposób następujący. Sprzeczność wszelka polega na tym, że się danemu podmiotowi pewne orzeczenie jednocześnie przypisuje i jednocześnie się mu go odmawia; Boga jednak pojmujemy jako nieskończonego, to znaczy że żadnego pozytywnego orzeczenia odmówić mu nie możemy, a zatem pojęcie Boga *a priori* wyklucza możliwość wszelkiej sprzeczności, czyli że Bóg jest możliwy: co było do dowiedzenia.

Ostatni jest dowód tak zwany *przez prawdy wieczne* (*Mon.* 43 n.); opiera się zaś na poglądzie następującym. Każda prawda wieczna, a także każda istotność rzeczy możliwej (mogącej zatem być pomyślaną) a nieistniejącej, „zawiera pewną

³³ List do Arnoulda z 9-go października 1687; *Nouveaux Essais* IV, X, 11, i *passim*.

rzeczywistość”, to jest przedstawia pewną treść, która przez nas zostaje poznana. Istnienie jednak tej treści nie jest zależne od tego czy ja albo inny człowiek ją poznamy; istnieje ona niezależnie od poznających ją umysłów skończonych. Pozostaje tedy: albo prawdom i istotnościom przyznać byt absolutny poza wszelkim intelektem, na sposób mniej lub więcej platoński – którego to przypuszczenia Leibniz zupełnie nie uwzględnia; albo, jeżeli dla prawdy b y ć ma zawsze znaczyć b y ć p o m y ś l a n ą, przyjąć wieczysty i nieskończony, a zatem boski, intelekt, któremu wszystkie te prawdy są wiecznie obecne. Taką jest też teza Leibniza: „prawdy, powiedziane jest w *Teodycei*, 189, nie istnieją bez intelektu, który by je poznawał”; w listach zaś do Arnaulda: „nie ma w czystych możliwościach innej rzeczywistości prócz tej, którą mają w intelekcie Boga”. Tak więc prawdy i możliwości mają swe źródło w Bogu.

Z tego co już powiedziane wynikają także i cechy natury boskiej. Bóg jest konieczny, to jest istniejący *per se*, doskonały i nieskończony; jest, jako się rzekło, pozaświatowy; oprócz nieskończonej potęgi posiada intelekt, który rozpoznaje prawdy, i wolę, która czyni wybór między możliwościami. Bóg wreszcie jest stwórcą wszechrzeczy; że zaś rzeczy są niekonieczne, Bóg, tworząc je, był wolny.

Niekonieczność świata, jak to z definicji wynika, oznacza, że jego przeciwieństwo jest możliwe; wszelka zaś możliwość ma pewną rzeczywistość w intelekcie Boga: tak więc w intelekcie Boga istniała nieskończoność innych możliwych światów, a istniejący został spośród nich wybrany. Wybór ten musi mieć swoją rację: i tu Leibniz wprowadza zasadę, nazwaną gdzieś przez niego *dogma communissimum*³⁴, której pełnego dowodu nigdzie jednakowoż nie podaje, że wszelka istota rozumna dąży zawsze do tego, co uważa za najlepsze. Zasada ta, za jednym zamachem wprowadzająca celowość do działania monady³⁵, pozwala i ostatnią pozostającą nam kwestię dobroci Boga w niewielu słowach rozstrzygnąć. W ocenie tego co dobre mogą się bowiem mylić istoty ograniczone; Bóg jednak, nieograniczony i wszechwiedzący, uważa zawsze za najlepsze to co nim jest rzeczywiście. A zatem ze wszystkich możliwych światów Bóg musiał³⁶ wybrać najlepszy, i jest to właśnie ten, w którym my żyjemy (*Mon.* 53–55). To się nazywa optymizmem Leibniza. Dobroć tego świata polega co prawda w pierwszym rzędzie na doskonałości metafizycznej, czyli największej możliwej „ilości istotności” (*quantitas essentiae*); wprędce jednak przechodzi Leibniz do twier-

³⁴ L. Couturat: *Opuscles et fragments...* wyd. cyt., s. 25.

³⁵ Jeżeli bowiem monada jest rozumna, sama działa celowo; jeżeli nie podlega celowości praw ogólnych, ustanowionych przez Boga.

³⁶ Leibniz powiada co prawda, „że Bóg niechybnie wybiera najlepsze, i że przeciwieństwo zawiera niedorzeczność moralną”, ale nie że musi, że jednak dobroć boska jest zawarta w jego istotności, trudno tu widzieć jakkolwiek różnicę rzeczywistą i nie przyznać, że nawet i na tej zasadzie da się wyeliminować konieczność, której Leibniz tak bardzo unika.

dzenia, że i pod względem ładu, stosowności, harmonii, a wreszcie i pod względem szczęścia istot rozumnych, świat ten jest urządzony tak dobrze, jak to przy ograniczoności wszelkiego stworzenia w ogóle było możliwe. Trudności i zarzuty, jak wiadomo, odparł Leibniz w *Teodycei*, echa owych wywodów słyszymy jeszcze w zakończeniu *Monadologii*. Leibniz mało kogo przekonał, i mimo wszystko co w *Teodycei* czytamy, pozostaje wciąż otwartą kwestią: czy i najlepszy ze wszystkich możliwych światów nie jest jeszcze tak marny, że lepiej go było nie stwarzać? jest to co prawda epigramat, ale trudno powiedzieć, aby tu był nie na miejscu: przeciwnie, możliwość popadnięcia w tego rodzaju ton powinna nas ostrzec, że oto wyszliśmy już daleko poza granice tego, co może rościć pretensje do nazwy ścisłej filozofii.

6. Notatka o *Monadologii*

Dzieło znane dziś jako *Monadologia* pozostawił Leibniz w rękopisie, i bez żadnego tytułu. Z rękopisu przetłumaczył je na niemiecki Köhler, i w roku 1720 wydał jako *Lehrsätze über die Monadologie*; z niemieckiego zaś dokonano przekładu łacińskiego, który ukazał się w lipskich *Acta Eruditorum*, 1721, p.n. *Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*. Ten to tekst łaciński przedrukowywano odtąd stale, aż do chwili kiedy Erdmann, przygotowując swoje wydanie dzieł filozoficznych (1840) odnalazł w bibliotece hanowerskiej oryginał francuski i ogłosił pod skróconym tytułem *Monadologie*. Niektóre błędy tekstu poprawił Emil Boutroux, którego wydanie³⁷ zawiera też w przedmowie najpełniejsze wskazówki o rękopisach. Jest ich trzy: oryginał ręką Leibniza, i dwie kopie, jedna wyraźnie wcześniejsza, druga późniejsza, ale i ta jeszcze ręką Leibniza poprawiana. Kopiści zresztą popełnili szereg omyłek, tak że dla ustalenia tekstu musiał Boutroux uwzględnić wszystkie trzy rękopisy.

Monadologia uchodziła do niedawna, a dzięki sile tradycji i dziś jeszcze po części uchodzi za napisaną dla księcia Eugeniusza Sabaudzkiego³⁸ w Wiedniu r. 1714: stąd już w roku 1721 tytuł przekładu łacińskiego. Istnieje bowiem list Leibniza do Remonda de Montmort, z dnia 26-go sierpnia 1714, który do niej odnoszono. „Posyłam Panu teraz, powiada Leibniz, małą rozprawkę, którą tu napisałem dla księcia Eugeniusza Sabaudzkiego o mojej filozofii” i dodaje, że napisana jest w taki sposób, aby ją mogły zrozumieć osoby nie przyzwyczajone ani do języka scholastyków, ani do kartezjańskiego. Mogło się to istotnie stosować do *Monadologii*. Istnieje jednak drugie dziełko Leibniza nie tylko treścią, ale i układem niezmiernie do niej zbliżone, tak zwane *Zasady Natury i Łaski* (*Principes de la nature et de la grâce*), i w roku 1885 w tomie VI-tym swego

³⁷ Paryż, Delagrave, bez daty oznaczonej, ale 1891.

³⁸ Księżę Eugeniusz Sabaudzki (1663–1736), wódz armii austriackiej.

wydania wykazał Gerhardt, że w liście do Montmorta o nim jest mowa. Odpowiedź bowiem Montmorta z dnia 9-go stycznia 1715 zawiera wyraźnie ten tytuł, oraz dosłowną cytate. Że zaś *Zasady* są pisane znacznie popularniej od *Monadologii*, więc i wzmianka o przystępności lepiej się w tym przypadku rozumie.

Pokrewieństwo jednak między obu dziełami jest tak znaczne, że nie może ulegać wątpliwości, że jedno jest przeróbką drugiego, a że *Monadologia* pod każdym względem jest ściślejsza i lepiej opracowana, jest też bez wątpienia późniejsza. Nie mogła ponadto istnieć ani być rozpoczętą w sierpniu 1714, bo w takim razie byłby Leibniz raczej to lepsze opracowanie posłał Montmortowi. Powstała zatem później, i zapewne już w Hanowerze; dokładna jednak data nie da się z pewnością określić³⁹.

³⁹ Kwestia niniejsza stanowi przedmiot jednej z nowszych rozpraw o Leibnizu: Kreipe: *Die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den beiden philosophischen Vermächtnisschriften der Freiherrn G.W. von Leibniz*. Lipsk 1911. Co do daty, stara się Kreipe wykazać, że *Monadologia* powstała dopiero w czasie korespondencji z Clarke'm, i że przypada na ostatnie bodaj miesiące życia Leibniza; żaden jednak z jego argumentów nie ma siły przekonywającej.