

Bogusław Paź

Monada, czyli człowiek w Leibnizjańskim świecie

My wszyscy pozostajemy leibnizjanami¹.
G. Deleuze

Słowa kluczowe: harmonia przedustawna, wola, wolność, refleksja, pożądanie

Wprowadzenie

Leibnizjańska monada jest kategorią, która skupia w sobie nie tylko całą specyfikę siedemnastowiecznego kartezjanizmu, ale i elementy światopoglądowo-egzystencjalne kondycji człowieka tego okresu. Chociaż dzieje monady sięgają filozofii presokratejskiej, ale dopiero Leibniz z monady uczynił jedną z najważniejszych kategorii nowoczesnej filozofii. I pomimo że – nie licząc dwudziestu paru lat szczytowej aktywności jego ucznia Christiana Wolffa, kiedy to kategoria monady stała się jednym z centralnych pojęć kontynentalnej filozofii – praktycznie nigdy nie było jakiejś powszechnej „mody” na monadyzm², to jednak też praktycznie nigdy pojęcie to nie zniknęło na stałe z filozofii. Było ono obecne później u takich autorów, jak – by wymienić najbardziej znanych: I. Kant, J.F. Herbart, E. von Hartmann, E. Husserl, T.S. Eliot, M. Heidegger, S.I. Witkiewicz.

Jednocześnie: „monada”, „monadyzm”, „monadyczny” – to kategorie, które współcześnie często są używane na oznaczenie kondycji człowieka dla oddania takich jego cech i elementów codziennego doświadczenia, jak: osamotnienie, zamknięcie, trudności w komunikacji ze światem, doświadczenie obcości i ab-

¹ Jest to cytat z ostatniego zdania napisanej przez G. Deleuze’a książki *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris 1988¹.

² Zob. B. Paź, „Problem jedności bytu ludzkiego w ujęciu Kartezjusza i Leibniza”, w: *Dusza – umysł – ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, (seria Zadania współczesnej metafizyki, t. IX) Lublin 2007 s. 263–296.

surdalności świata. Należy jednak zaznaczyć, że współczesne synonimy terminu „monada” dość znacząco odbiegają od źródłowego znaczenia, jakie w XVII wieku przypisał mu w swoim systemie Leibniz, autor słynnej *Monadologii*. Upraszczając rzecz, można powiedzieć, że synonimy „monady” i „monadyczności”, z jakimi mamy teraz do czynienia, są w dużej mierze przeciwieństwem tamtych siedemnastowiecznych. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zasadniczego rysu jednej z wersji kartezjańskiej wizji człowieka, jaką była Leibnizjańska monadologiczna antropologia.

I. Początki pojęcia i terminu „monada”

Podstawowa jednostka bytowa systemu metafizyki Leibniza, czyli: „monada” (ἡ μὶνάς) – w odróżnieniu od terminu „teodycea” – nie była wytworem inwencji Leibniza, ale miała długą, sięgającą tradycji³ pitagorejskiej-platońskiej historię. Jako oznaczenie niepodzielnej jednostki/jedności „monada” było opozycją wobec podzielnej diady (δύάς) i została wprowadzona przez Platona w dociekaniach nad genezą świata. Szczególne zainteresowanie monadą miało miejsce w okresie neopitagoreizmu, gdzie interpretowano ją jako należącą do kręgu bytów transcendentnych i inteligibilnych, wyprowadzając z niej to, co fizyczne, cielesne i podzielne⁴. W wykładni neopitagorejczyków (Modertos, Nikomachos i in.) monada jako to, co niecielesne, była zasadą-początkiem tego, co cielesne. Była ona tożsama z tym, co Boskie – i jako taka była jednością i czymś-jednym. Dalsze dzieje monady związane są z początkami i rozwojem neoplatonizmu. W późnośredniowiecznym systemie metafizyki Mikołaja z Kuzy (Cusanus, 1401–1464) monada interpretowana była jako indywiduum-reprezentacja całości uniwersum. Natomiast najbardziej znanym renesansowym tekstem podejmującym kwestię monadyzmu były praca *De monade, numero et figura* (Frankfurt am Main 1591) panteisty G. Bruno (1548–1600).

II. Założenie systemowe monadologii i ontyka monady

Leibnizjańska monadyczna antropologia zasługuje na miano jednego z najbardziej oryginalnych zjawisk epoki nowożytnej. W zamierzeniu samego jej autora miała być integralną syntezą ujęć klasycznych, która jednocześnie uwzględniałaby

³ Przeglądowo historię pojęcia monady od czasów nowożytnych przedstawiłem w: *Monadologia*, (hasło) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, t. VII s. 339–348; „Monada jako substancja. Natura monady w wybranych systemach racjonalistycznych XVII i XVIII wieku”, w: *Substancja. Natura. Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, (seria Zadania współczesnej metafizyki, t. VIII) Lublin 2006, s. 121–154; *Monada* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2009, 4 s. mps. (w druku).

⁴ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. I.E. Zieliński, t. IV, Lublin 1999, s. 401–415, zwl. 411–415.

nowożytny akcent na sferę świadomości (*cogito*) oraz rozwiązywałyby główne aporie Kartezjusza filozofii człowieka, jak: metafizyczny dualizm oraz solipsyzm. W przewyżczeniu tych ostatnich Leibniz posługiwał się pewnymi ustaleniami, które poczyniono w starożytności i średniowieczu.

1. Substancjalizm

W wykładni Leibniza monada ma swoją wyraźną strukturę ontyczną, która – przynajmniej na początku – miała nawiązywać do struktury Arystotelesowskiej substancji. Zasadnicza różnica pomiędzy zastanym ujęciem arystotelesowsko-scholastycznym ontycznego podmiotu-substancji a tym zaproponowanym przez autora *Monadologii* miała polegać – ujmując rzecz w skrócie – na definicyjnym doprecyzowaniu poszczególnych składowych jej substrukтуры. Systematyczny, choć pobieżny rys projektu „reformy” pojęcia substancji zawarł Leibniz w późnym tekście *De prima philosophiae et notionae substantiae* (1694)⁵. Leibnizjańskie pojęcie substancji ewoluowało od tradycyjnego ujęcia substancji rozumianej jako indywiduum po świadomą, zamkniętą w sobie i świecie refleksyjnych danych (idee) monadę, której prawzorem było Kartezjuszowe *ego*⁶. Leibniz rozwijał ideę monady jako atomicznej jednostki ontycznej na bazie zastanych rozwiązań, jakie odnajdował w dziełach średniowiecznych i renesansowych scholastyków (zwl. J. Duns Szkot, Tomasz z Akwinu, F. Suárez), ale także dookreślał składowe swojej monadologicznej nauki w rezultacie polemik z dualistycznym stanowiskiem Kartezjusza i koncepcjami okazjonalistów (Clauberg, Geulincx, Malebranche). Gdyby chcieć się pokusić o wskazanie jakichś pierwotnych, nieredukowanych do prostszych intuicji – zasad (*principia*) filozoficznego światopoglądu, którego rozwinięciem jest system monadologiczny Leibniza, należałoby wskazać następujące jego elementy: indywidualizm, bytowy pluralizm, dynamizm, panpsychizm, izolacjonizm i panlogizm.

2. Indywidualizm

W obliczu opublikowanych już tysięcy stron odręcznej korespondencji i notatek, jakie Leibniz pozostawił po sobie (duża część spuścizny jeszcze nie została opublikowana), nie sposób dokładnie określić datę, kiedy termin „monada” pojawił się po raz pierwszy w jego filozoficznej wizji człowieka i świata.

⁵ G.G. Leibnitii *Opera philosophica, quae exstant latina, gallica, germanica*, ed. J.E. Erdmann Berolini 1840 [cyt. E] 121–122. Polski przekład S. Blandziego tego tekstu jest dostępny w: Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, Toruń 1999 s. 13–16.

⁶ Obszernie kwestię natury i statusu *ego* w wykładni Kartezjusza przedstawia Jean-Luc Marion na stronach pracy *On Descartes' Metaphysical Prism. The Constitution and the Limits of Onto-theology in Cartesian Thought*, Chicago–London 1999, s. 128–205, zwł. § 12–13.

Ważnym tropem, pozwalającym określić początki tego pojęcia w dziele Leibniza, jest to, że już we Wprowadzeniu autorstwa Jakoba Thomasiusa⁷ do pracy bakalarskiej Leibniza, poświęconej zasadzie jednostkowienia (*De principio individui* 1663) pojawia się termin „monada” (*unum monadicum, monadica individua*). Bezpośrednio nawiązuje on do przedmiotu rozprawki, czyli do kwestii czynnika jednostkującego poszczególne indywidua, należące do tego samego gatunku⁸.

Udzielona przez siedemnastoletniego Leibniza we wspomnianej pracy odpowiedź: „był jednostkuje się całą swoją bytowością” („omne individuum sua tota entitate individuatur” AA VI 1, 11) w lapidarny sposób streszcza formalno-ontologiczną charakterystykę przyszłej monady. Dana rzecz (podmiot) jest tym, czym jest jako indywiduum wraz ze wszystkimi wewnętrznymi i zewnętrznymi okreśłościami (*determinationes*)⁹. Różnica pomiędzy tym czysto formalnym określeniem jednostkowego indywiduum a późniejszą charakterystyką nazwanej już tak monady polega na tym, że Leibniz w przypadku tej ostatniej doda jeden, budzący bodaj największe kontrowersje rys: *zamkniętość*. Zanim jednak omówię ten aspekt w charakterystyce Leibnizjańskiej monady, pragnę zwrócić uwagę na jej *jakościowy* wymiar. Poświęcony mu został cały § 8 *Monadologii*, w którym czytamy:

Monady muszą mieć pewne jakości, w przeciwnym razie nie byłyby nawet bytami. Gdyby zaś substancje proste nie różniły się jakościami, nie dałoby się dostrzec żadnej zmiany w rzeczach, albowiem to, co znajduje się w rzeczy złożonej, może pochodzić jedynie z jej składników prostych; będąc zaś bez jakości, jedne monady nie dawałyby się wyodrębnić od innych, skoro nie ma między nimi różnic jakościowych.

Świat Leibnizjański nie tylko składa się z nieskończonej mnogości jednostkowych monad, ale każda z tych monad różni się od pozostałych jakościowo.

⁷ Jakob Thomasius (1622–1684) był promotorem Leibniza i ojcem przyszłego czołowego przedstawiciela niemieckiej filozofii oświecenia – Christiana (1655–1728). To Wprowadzenie było swoistym „gestem” pamięci i przyjaźni okazanym przedwcześnie zmarłemu ojcu Leibniza, który był zarazem przyjacielem Thomasiusa. Również najwcześniejsza zachowana korespondencja Leibniza jest adresowana do J. Thomasiusa. Zob. G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. Akademie der Wissenschaften (cyt. AA) Reihe VI Bd. Bd.1 Berlin 1930, s. 7 (=VI 1, 7).

⁸ Do pewnego stopnia podobne rozważania, tj. poświęcone analizom natury bytu jednostkowego, znajdujemy na stronach rozpraw R. Ingardena: *Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes*, Lwów 1935, „Pytania esencjalne”, w: tegoż: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 327–482, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987³, t. II/1, zwł. § 40 i 58.

⁹ Kategoria tego, co zewnętrzne względem podmiotu, miała w jego wykładni bardzo specyficzny sens. Immanentyzm i izolacjonizm, który był bezpośrednim następstwem radykalnego reprezentacjonizmu epistemologii Leibniza, doprowadził do tego, że to, co jawiło się jako zewnętrzne, było tylko pewnym sensem ukonstytuowanym w świadomości. Była to więc, używając języka fenomenologii Husserla: „transcendencja w immanencji”. Zewnętrzność dania poszczególnych składników świata da się porównać do współczesnego efektu tzw. trójwymiarowej przestrzeni obrazu w komputerowych technikach graficznych typu 3D. Zob. D. Plaisted, *Leibniz on Purely Extrinsic Denominations*, New York 2002, *passim*.

3. Bytowy i egzystencjalny pluralizm

Leibniz zwykł powtarzać przy każdej okazji nie tylko, że monad, z których składa się *aktualnie* istniejący świat, jest nieskończenie wiele, ale i to, że *jest* nieskończenie wiele zapodmiotowanych w Boskim Intellekcie *światów*, z których każdy – stosownie do doskonałości swej istoty (*pro ratione essentiae*) – prze do istnienia (*exigere ad existendum*; GP VII, 194). Tym sposobem wprowadził on do filozofii na stałe kategorię światów możliwych, która dziś, jak nigdy przedtem, cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem.

Przy okazji niniejszych rozważań warto zwrócić uwagę na nieporozumienie, jakie dość często jest obecne w literaturze przedmiotu, m.in. za sprawą twierdzenia D. Lewisa, iż – jakoby – oprócz tego oto świata, w którym żyjemy, *istniały* – równoległe – inne światy. W jednym ze znanych artykułów tego autora, w pierwszym zdaniu, czytamy: „Wierzę, że istnieją światy możliwe inne od tego, w którym przyszło nam mieszkać”¹⁰.

Z perspektywy Leibnizjańskiej (i nie tylko) teorii światów możliwych twierdzenie to jest zupełnie niedorzeczne. Przeczy bowiem podstawowej formule metafizyki klasycznej, przyjmowanej konsekwentnie przez Leibniza, która rozróżnia pomiędzy porządkiem bytowania (*essentia, esse in potentia*) i istnienia, egzystencji (*existentia* jako *ens in actu, actu esse*). Innymi słowy: nawet w tradycji arystotelesowskiej, gdzie mamy do czynienia z monizmem egzystencjalnym, tj. poglądem dopuszczającym tylko jeden rodzaj istnienia w sensie ścisłym – istnienie aktualne (*actu esse*)¹¹, obowiązuje zasada, że porządek bytowania poprzedza porządek istnienia (egzystencji). Za Arystotelesem czy innymi, jak Anzelm z Canterbury, można to zilustrować przykładem architekta, który ma w umyśle to, co jeszcze nie egzystuje, tzn. nie istnieje poza nim na desce kreślarskiej czy – tym bardziej – w rzeczywistości jako zrealizowany projekt. Obiekt pracy architekta, który ma zostać zaprojektowany i wykonany, tu (*in mente*) już „jest”, *zanim* zaistniał czy kiedykolwiek zaistnieje w świecie fizycznym¹². Sam Leibniz, pisząc o tym,

¹⁰ D. Lewis, „Światy możliwe”, tłum. B. Żegleń, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin 1995, s. 127. Niestety, nie mam dostępu do oryginału i nie jestem w stanie stwierdzić, jakiego czasownika użył ten autor w miejscu, w którym pojawia się polskie „istnieje”: *there is, exists?* W tekście tym można znaleźć i takie *curiosa*, jak: „Nasz świat aktualny jest tylko jednym ze światów wśród innych światów. Nazywamy go aktualnym nie dlatego, że różni się pod względem rodzaju od wszystkich innych, lecz dlatego, że jest tym światem, w którym się znajdujemy. Mieszkańcy innych światów mogą zgodnie z prawdą podać swoje własne światy aktualnymi, jeśli przez »aktualny« rozumieją to, co my”. Tamże, s. 128–129.

¹¹ Zgodnie z Arystotelesem, którego intuicje rozwinął Tomasz z Akwinu, wszystko, co *jest*, jest na mocy bycia w akcie (substancja) albo tego, co jest jako przypadłość dzięki aktowi substancji. Zob. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995, zvl. s. 303–328, 356–360.

¹² O tym, jak powszechnie znana i respektowana była to formuła, niech świadczy fakt, że jeszcze Hegel, który programowo zrywał ze „starą metafizyką”, właśnie tą formułą się posługiwał

konkluduje w jednym z rękopisów (1676) „Hinc etiam sequitur non omnia possibilia existere”¹³ (Z tego przeto wynika, że nie wszystko, co jest możliwe, istnieje). Intuicję Leibniza dotyczącą statusu ontologicznego tego, co jawi się nam jako spektrum możliwości, da się wypowiedzieć w języku bliskim współczesnej fenomenologii: to, co jest „dla nas” (prezentuje się nam) jako możliwe, *jest* na sposób możliwy. Być-na-sposób możliwy nie oznacza jednak aktualnie istnieć (*existere*). O sposobie istnienia jako szeroko pojętego bycia (*esse*)¹⁴ decyduje nie tylko taka czy inna determinacja istoty, ale także usytuowanie tejże w jednym, *szczególnym* układzie (*series/totum*), tworzącym strukturalną całość, nazywanym światem. Układ ten ma stanowić *optimum* na tle innych alternatywnych układów-swiatów. W *Zasadach natury i łaski opartych na rozumie* czytamy, że Bóg „[...] wytwarzając wszechświat wybrał najlepszy z możliwych planów, w którym największa różnorodność łączy się z największym ładem”¹⁵.

Przy okazji: samo zaś istnienie/bycie w wykładni Leibniza może być: (1) istnieniem aktualnym (*existentia*), będące atrybutem w pełni zaktualizowanej jednostki bytowej – monady, (2) istnieniem istotowym (*esse quidditativum*), (3) istnieniem logicznym (*esse logicum*) oraz (4) istnieniem czysto możliwym (*esse possibile tantum*)¹⁶. Pluralizm egzystencjalny jako pluralizm różnych form bycia jest następstwem radykalnego esencjalizmu metafizyki Leibniza. Polega on na tym, że za byt jako to, co rzeczywiste, uważa się w niej wszystko to, co posiada wewnątrznie niesprzeczną i uporządkowaną strukturalnie istotę¹⁷. Nawiązując do przytoczonego zdania D. Lewisa, można powiedzieć, że jest ono niedorzeczne z tego względu, że nie może równoległe egzystować, czyli „istnieć” w znaczeniu (1) wiele światów, gdyż „świat” to tyle, co całość tego, co *aktualnie* jest (*totum/series actualium finitorum*)¹⁸. Jak zaś dowodził Leibniz: nie może istnieć aktualnie

na stronach drugiego tomu *Nauki logiki*: „Die Sache ist, eh' sie existiert.”, czyli: „Rzecz jest, zanim ona zaistnieje”, *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. G. Lasson, Berlin 1975, Bd. II s. 99.

¹³ *Textes inedits d'apres les manuscrits de la Bibliothque provinciale de Hanovre*, ed. G. Grua, t. 1, Paris 1948, s. 263.

¹⁴ Może ono przyjmować różnorakie postaci: *esse essentiae*, *esse existentiae*, *esse ideae*, *esse potentiae* etc. Zob. B. Spinoza, „Cogitata metaphysica”, w: Benedicti de Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, wyd. C.H. Bruder, Leipzig 1843, t. I, rozdz. II, § 2. Siedemnastowieczna kartezjańska wykładnia istnienia była kontynuacją ustaleń poczynionych przez filozofów XIII (gł. Jan Duns Szkot) oraz drugiej połowy XVI (F. Suárez) wieku.

¹⁵ Cyt. ZNL, tłum. S. Cichowicz, § 10, w: Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, Toruń 1995 (cyt. GPM). Zob. tegoż, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz (cyt. M), § 58 w: – tamże.

¹⁶ Na temat tych i innych form istnienia w pismach Leibniza pisałem już wcześniej w: „Kategoria istnienia (*existentia*) na tle pojęcia bytu w filozofii G.W. Leibniza”, w: „Idea”, czerwiec 2003 (20), s. 21–40, oraz *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków 2007, s. 101–104.

¹⁷ Istota pełni w niej funkcję ontycznego i poznawczego pryncypium.

¹⁸ A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1757³, § 354.

coś ponad to, co istnieje aktualnie, stąd istniejący świat jest jednym i *jedynym* istniejącym (egzystującym: *actu esse*) światem.

Tak więc mamy w monadycznej metafizyce Leibniza do czynienia z dwoma postaciami pluralizmu: egzystencjalnym, dopuszczającym wielość form istnienia od aktualnego po logiczne (związane z „jest” sądu typu „S jest p”) oraz bytowym, afirmującym w punkcie wyjścia wielość bytów interpretowanych jako monadyczne jednostki. Ten ostatni element wyraźnie dostrzegł u Leibniza m.in. Hegel, który w swoich *Wykładach z historii filozofii* stwierdził: „W przeciwieństwie do Spinozjańskiej prostej, ogólnej substancji Leibniz przyjmuje za podstawę absolutną wielość, indywidualne substancje, które nazywał za przykładem starożytnych monadami [...]”¹⁹. Tę wielość można traktować jako swoisty aksjomat-zasadę, ale także twierdzenie o mnogości realnych jednostek tworzących świat jako teoremat, który był przez niego dowodzony w ten sposób, że wskazywał na oczywisty fakt istnienia rzeczy złożonych, z jakimi mamy do czynienia w codziennym doświadczeniu. Następnie argumentował „Jest zaś nieodzowne, aby istniały substancje proste, skoro istnieją rzeczy złożone; rzecz bowiem złożona to nic innego, jak skupisko czy też *aggregatum* (nagromadzenie) rzeczy złożonych” (M § 3). Na tle tych nagromadzeń, które tworzą zjawisko w postaci świata fizycznego (*mundus adspexitibilis*), monady jako proste, bo pozbawione części składniki tego świata jawią się jako „prawdziwe atomy natury – elementy rzeczywiści” (M § 3).

4. Dynamizm

Te atomy nie tylko odznaczają się rysem indywidualności i tworzą pluralistyczny obraz świata, ale obdarzone są *siłą* (*force*, *vis*). Według takich badaczy Leibniza jak Kuno Fischer (1824–1907) właśnie siła tworzy najważniejsze znamię w charakterystyce monady²⁰. W *Rozprawie metafizycznej* czytamy:

Każda rzecz, gdy okazuje swą zaletę (*vertu*) lub moc (*puissance*), to znaczy, gdy działa, zmienia się na lepsze i zwiększa swój zasięg, w miarę jak działa; kiedy więc następuje zmiana, którą objętych jest wiele substancji (w rzeczywistości zmiana osiąga je wszystkie), sędzę, że można powiedzieć, iż ta spośród substancji, która dzięki temu ostatniemu osiąga większy stopień doskonałości czy też doskonalszy wyraz, okazuje swoją moc i *działa*, ta zaś, która osiąga stopień mniejszy, okazuje swoją słabość i *doznaje*²¹.

Siła jest immanentnym składnikiem każdej monady. Taki pogląd miał według Leibniza być koronnym dowodem przeciw mechanicyzmowi Kartezjusza i materialistów:

¹⁹ *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, t. III, Warszawa 2002, s. 396–397.

²⁰ Zob. K. Fischer, *Leibniz*, Wiesbaden 2008, *passim*.

²¹ *Rozprawa metafizyczna* (cyt. RM), XV, w: GPM, s. 29.

rzeczą rozumną jest, aby ta sama siła zawsze była w świecie zachowana. Toteż, kiedy się ma baczność na zjawiska, widać dobrze, że wieczny ruch maszyny nie istnieje wcale, gdyż w przeciwnym razie siła maszyny, która zawsze zmniejsza się nieco wskutek tarcia i musi wkrótce zniknąć, odnawiałaby się wciąż, a zatem powiększałaby się sama bez nowego bodźca z zewnątrz (tamże, XVII).

Leibniz w koncepcji monady związał to, co u Kartezjusza było osobnymi rzeczami (*res*): materię²² oraz siłę. Jednak nie tylko to, gdyż w pojęciu monady nierozzerwalną więzią zostały związane dwa wymiary ludzkiego jestestwa, które Kartezjusz uznał za niezależne substancje: dusza i materia (ciało). Efektem tego realizowanego w obrębie monady powiązania był panpsychizm.

5. Panpsychizm

W *Zasadach natury i łaski opartych na rozumie* stwierdza on:

Każda monada wespół z poszczególnym ciałem jest substancją żywą. Tak, że życie jest wszędzie, nie tylko tam, gdzie są narządy lub członki, lecz i w nieskończenie zróżnicowanym stopniu nawet w samych monadach, z których jedne mniej lub bardziej panują nad drugimi [...] (§ 4).

Monada przez to, że jest czymś jednym, ogrania swoim zasięgiem wszelkie zjawiska, które są w obszarze jej doświadczenia wewnętrznego. A zatem zarówno sferę duszy i myślenia, jak i obszar cielesności. Leibniz mógł więc za Kartezjuszem powtórzyć: *sum res cogitans*. Myślenie bowiem jest tym atrybutem monadycznego bytu, który nie daje się od niego oddzielić²³. Jednak myślenie nie jest jedynym fenomenem życia wewnętrznego, który nie daje się oddzielić od monadycznego podmiotu-substratu danych, jakie ów podmiot doświadcza bezpośrednio. Oprócz niego jest także element cielesności i materialności jako integralny element tego doświadczenia. Zgodnie z pryncypiami, jakie na nowo do filozofii wprowadził Kartezjusz, atrybutem podmiotu myślącego jest działanie, a podmiotu materialnego (cielesnego) – doznawanie. Jeśli chodzi o rozumienie materii, to w pracy *O samej naturze* Leibniz nawiązuje do wykładni arystotelesowskiej:

[...] przez materię rozumie się albo materię wtórą, albo pierwszą. Jedna to co prawda substancja pełna, lecz nie wyłącznie bierna. Druga jest wyłącznie bierna, lecz nie jest substancją w pełni. Trzeba do niej *dodać* duszę lub formę analogiczną do duszy, czyli pierwszą entelechię, (ἐντελέχειαν τὴν πρώτην) tzn. jakieś usiłowanie czy pierwotną siłę działania, która jest prawem wszczepionym, odcisniętym z boskiego polecenia²⁴.

²² W XIV *Liście do Arnaulda* napisał on: „[...] właśnie substancja ożywiona, do której ta materia należy, jest prawdziwie bytem, a materia wzięta jako masa jest jedynie czystym zjawiskiem czy dobrze ugruntowanym pozorem, tak jak [jest nim] przestrzeń i czas”, w: Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1998, s. 118.

²³ Zob. „Medytacja druga”, w: Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie [i in.], Kęty 2001, zwł. s. 48, 50.

²⁴ G.W. Leibniz, „O samej naturze”, tłum. K. Krauze-Błachowicz, w: tenże, *Pisma z metafizyki natury*, red. S. Blandzi, Toruń 1999, s. 61 (podkr. – B.P.).

Monada jest tym podmiotem doświadczenia, który wiąże w jedność²⁵ zarówno wymiar działania, jak i doznawania. Podobnie jak myśli presuponują ontyczny substrat („Actiones sunt suppositorum” RM, VIII), tak i doznania są w tej samej mierze doznaniem jakiegoś podmiotu. Jedno i drugie zaś, czyli „działania i doznawania są właściwe substancjom jednostkowym” (tamże). Zdanie to, wypowiedziane przez Leibniza na stronach *Rozprawy metafizycznej*, posiada swoją genezę w Arystotelesa rozważaniach nad substancją, które zawarł w księdze *Z Metafizyki*. Tym jednak, co różni Hanowerczyka od Stagiryty, jest przesłanka, że *podmiot myśli stale* (Kartezjusz: „może mogłoby się zdarzyć, że gdybym przestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć”)²⁶. Z przesłanki tej Leibniz uczynił jedną z naczelných zasad swojej filozofii, której najpełniejszą wykładnię zawarł w swoim *opus magnum*, czyli: *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, gdzie stwierdza jednoznacznie, że „podziela stanowisko kartezjan, jeśli idzie o to, że dusza myśli stale”²⁷. Ponieważ, aby coś było bytem, to coś musi stanowić (monadyczną) jedność, a że w skład tej jedności z konieczności zawsze wchodzi myślenie, jak również w skład ciał – dusza i myślenie („Sądzę, że zwierzęta mają dusze niezniszczalne i że dusze ludzkie, tak samo wszystkie inne, nigdy nie są bez ciał”, tamże, s. 83), przeto wszystko, co *jest* w ścisłym słowa znaczeniu, tzn. *jest* jako substancjalny autonomiczny byt, jest jednocześnie czymś-myślącym.

6. Izolacjonizm

Poczynione przez Leibniza ustalenia, pozwalające pogodzić główne aporie filozofii Kartezjusza, jak: metafizyczny dualizm w antropologii oraz solipsyzm, zostały, o czym będzie mowa, zrealizowane za cenę pewnych twierdzeń, które stały się przedmiotem silnej krytyki z różnych stron: od empiryzmu po arystotelizm. Wśród tych twierdzeń na czoło wysuwa się słynna teza, że „monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich się dostać czy też z nich wydostać” (M § 7), którą można uznać za naczelną formułę izolacjonizmu²⁸. To kolejny rys w systemie Leibniza, który wiąże go z filozofią Kartezjusza. Ten ostatni, jak wiadomo, poddawszy wszystko w wątpliwość, odnalazł poszukiwaną pewność w sferze myślenia (*cogito*). Jednak to odkrycie miało i drugą, negatywną stro-

²⁵ „[...] za sprawą duszy lub formy istnieje prawdziwa jedność, odpowiadająca temu, co się nazywa w nas *Ja*, a co nie może występować ani w sztucznych machinach, ani też w zwykłej masie materii nawet najbardziej uorganizowanej [...]”. Tenże, „Nowy system natury i wzajemnej łączności substancji [...]”, tłum. S. Cichowicz, s. 178, w: *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. zb., Warszawa.

²⁶ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 50. Arystoteles zwalczał ten pogląd w dziele *O Duszy* na przykładzie też Platona.

²⁷ Tłum. I. Dąbska Warszawa 2001, s. 83. Zob. tamże, s. 81–88.

²⁸ Na temat izolacjonizmu, ze szczególnym uwzględnieniem Leibniza, pisałem w haśle: *Izolacjonizm*, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. V, Lublin 2004, s. 148–151.

nę: wskazując na myślenie jako jedyny obszar pozwalający żywić bezwzględną pewność, *eo ipso* przyjął, że cała reszta poznawczych danych, zwłaszcza danych dotyczących świata zewnętrznego, jest niepewna. Taka konstatacja nadaje filozofii francuskiego myśliciela znamion solipsystycznych. I choć w dość złożonej procedurze dowodzenia realności świata fizycznego wykazywał, że jego poznaniu też towarzyszy specyficzny rodzaj pewności, nazywany przez niego pewnością moralną, to jednak poza zasięgiem jego możliwości i zainteresowań pozostawała kwestia istnienia innych Ja. – Te ostatnie, nazwane monadami, rozważane w ich wielości stoją – jak to już powiedziano wcześniej – niejako w punkcie wyjścia rozważań Leibniza. Rzecz w tym, że przedstawiane (*represente*) przez poszczególną monadę w aktach percepcji uniwersum, które tworzą wraz z nią pozostałe monady, dane jest w szczególny sposób: „wyraźniej przedstawia jedynie ciało, które w szczególności jest jej przydzielone i którego stanowi entelechię; ponieważ ciało to wyraża cały wszechświat dzięki powiązaniu całej materii przez pełnię, dusza również przedstawia (*represente*) cały wszechświat przedstawiając to ciało, które do niej w szczególności przynależy” (M § 62). To, co zasługuje na szczególną uwagę w ujęciu Leibniza i odróżnia go zwłaszcza od arystotelików, to swoista „dekonstrukcja” tradycyjnego pojęcia stosunku przyczynowego („O stworzeniu powiemy, że działa w tej mierze, w jakiej posiada doskonałość, oraz, że doznaje działania stworzenia innego w tej mierze, w jakiej jest niedoskonałe. Przypisujemy tedy działanie monadzie o tyle, o ile ma postrzeżenia wyraźne, doznanie zaś o tyle, o ile ma je mętne”, M § 49) i jego redukcja do stosunków logicznego wynikania: *causa* = *ratio*. Zwłaszcza ten drugi element zasługuje na szczególną uwagę, gdyż znajdzie swoje rozwinięcie i (częściową) destrukcję m.in. u późnego Kanta. W § 50. *Monadologii* doprecyzowuje Leibniz, co znaczy „doskonalszy” w sensie „bycia zdolnym do działania”:

Jedno stworzenie jest doskonalsze od drugiego, kiedy znajduje się w nim coś, co służy do uzasadnienia *a priori* tego, co dzieje się w tym drugim, i z tego powodu mówi się, że ono działa na tamto.

Taka wykładnia intermonadycznych związków przyczynowych nadaje im *sensu stricte* idealnego: „...w substancjach prostych wpływ jednej monady na drugą jest tylko idealny, [...] stworzona monada nie może wywierać fizycznego wpływu na wnętrze innej monady [...]” (tamże, § 51). Takie pojmowanie związku przyczynowego przełoży się bezpośrednio na wykładnię poznania, o czym za chwilę będzie mowa.

7. Panlogizm

Pełnym rozwinięciem tak zidealizowanego związku przyczynowego będzie koncepcja harmonii przedustanowionej²⁹. W myśl jej założeń: świat – wzorem pitagorejskim – jest przeniknięty harmonią, która przenika całą rzeczywistość do najmniejszego jej fragmentu („absolute omnia sunt ordinata”)³⁰. Harmonia ta realizuje się niejako dwuplanowo: w skali mikro (sfera poszczególnych monad) oraz makro, gdy obejmuje całe uniwersum utworzone z nieskończonej ilości monad tworzących świat. Na planie »mikro« obecność tej harmonii dostrzegamy w momencie stwierdzenia doskonałego „zgrania” naszych organów zmysłowych i duszy w aktach poznania i chcenia³¹. Harmonia na tym poziomie jest spoiwem, które zestrza (gr. ὁμώττω) w jedność heterogeniczne elementy (dusza–ciało, poznanie–wola *etc.*)³² w naszym ludzkim jestestwie. Dlatego poszczególne monady są niejako „zanurzone” czy może: „rzucone” – w strukturę wyznaczoną przez tę harmonię, która jawi się tu jako prymarna metafizycznie struktura, pewnego rodzaju metafizyczne *a priori*³³. Natomiast w wymiarze »makro« harmonia przedustanowiona reguluje relacje intermonadyczne, przybierające postać różnorakich związków przyczynowych. Harmonia, którą Leibniz nazywa przedustanowioną (*praestabilita, préétablie*), jest metafizycznym *sensem* (W. Stróżewski)³⁴, przenikającym całą rzeczywistość – zarówno tę jednostkową, monadyczną, jak i ponadjednostkową (intermonadyczną), którego ten oto świat, jakiego na co dzień doświadczamy, jest realizacją i aktualizacją. Ma ona wiele wspólnego z harmonią, o której pisali przed wiekami pitagorejczycy. Znakiem obecności tej metafizycznej struktury jest obecność porządku tak w sferze doświadczenia wewnętrznego, jak i w przyrodzie. To porządek sprawia nie tylko, że rzeczywistość jest poznawalna (inteligibilna), ale i to, że coś, w czym stwierdzamy obecność porządku, zasługuje na miano czegoś *rzeczywistego*. Porządek jako przejaw obecności harmonii w świecie jest podstawą obowiązywalności zasady racji. Tylko dzięki niemu pozostaje w mocy stwierdzenie, że *wszystko ma swoją rację*. W szczególności przy pomocy

²⁹ Więcej na ten temat pisałem już w haśle *Harmonia praestabilita*, PEF, t. IV, 2003, s. 224–233.

³⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hrsg. C.I. Gerhardt (cyt. GP), Bd. VII Hildesheim 1978, s. 290. Zob. M § 52, 56, 58, 63; Leibniz, *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1998, s. 49: „Wszystko bowiem podlega porządkowi, nawet cuda [...]”.

³¹ Doświadczenie tego doskonałego współgrania naszych narządów zmysłowych i duszy, która jest podłożem poznania, sytuuje nas na płaszczyźnie czysto faktualnej. Kategoria harmonii jest jego sensem-logosem, jaki konstatujemy w aktach poznania intelektualnego. Sens ten jest najpierw czymś zastanym i przez nas odkrywanym, wtórnie dopiero jest on konstytuowany w świadomości.

³² „Dusza podlega swoim własnym prawom, podobnie jak ciało podlega swoim; schodzą się zaś na mocy harmonii wprzód ustanowionej między wszystkimi substancjami” M § 78.

³³ Na moment aprioryczny tej harmonii w stosunku do istniejącego aktualnie świata charakter tej monady wskazuje przymiotnik „przedustanowiona”.

³⁴ W. Stróżewski w artykule „Płaszczyzny sensu”, w: tegoż, *Istnienie i sens*, Kraków 1995, s. 433, kwalifikuje Leibnizjańską harmonię przedustanowioną w kategoriach sensu *ontycznego*.

kategorii porządku definiował Leibniz czas i przestrzeń. A mianowicie: czas to idealna relacja w porządku następstwa, przestrzeń definiowana była zaś przez niego przy pomocy kategorii porządku równoczesności³⁵. Obecność porządku w Leibnizjańskim świecie przenika rzeczywistość do najmniejszego jej fragmentu, sprawiając, że „żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne” (M § 32). Dopowiedzenie zaś, które czyni Leibniz: „choć racje te najczęściej nie mogą być nam znane” (tamże), wypływa nie z natury świata, ale z naszych immanentnych ograniczeń, które wynikają z naszej bytowej i poznawczej przygodności. W pierwszym zdaniu znanego rękopisu czytamy: „Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil” („W naturze jest racja, dla której raczej jest coś aniżeli nic”, GP VII, 289). Rudymmentarnym składnikiem tej ufundowanej na porządku racjonalności natury jest zaś stwierdzenie, że „byt ma przewagę nad niebytem” („ens praevalere non-enti”, tamże, s. 304). To ostatnie stwierdzenie jest fundamentem tak wszelkiego porządku, jak i racjonalności, zaś jego negacja oznacza negację ich obojga.

III. Poznanie

Jedną z naczelných przesłanek filozofii Leibniza jest klasyczna zasada, że porządek poznania podąża za porządkiem bytowania. To znaczy: jaki jest sposób bytowania, taki i sposób poznawania, z tym że im doskonalszy jest ten pierwszy, tym doskonalszy jest tamten drugi. Przypomnienie o tym, z jednej strony, wskazuje na przyjmowany przez Leibniza prymat porządku bytu w stosunku do poznania, który znaczy tyle, co: byt jest strukturą mocniejszą w stosunku do poznania, która odciska w nim swe piętno (całkowitym przeciwieństwem tego stanowiska będzie wizja Kanta w *Krytyce czystego rozumu*). Z drugiej zaś, tłumaczy różnice w wyjaśnianiu poznania w stosunku do zastanych modeli. W skrajnie racjonalistycznej wizji rzeczywistości, z której znika wszelka tajemnica, prezentuje Hanowerczyk równie skrajny i odbiegający od naszych intuicji model poznania.

1. „Fałda” (*le pli*)³⁶ jako metafora modelu poznania monadycznego

Najbardziej znany przykład, który ma obrazować naturę i mechanizm naszego poznania, znajdujemy na stronach *Nowych rozważań*. Tam nasz umysł (rozum) zostaje przyrównany do gabinetu „zupełnie ciemnego, z kilkoma tylko małymi otworami, aby przepuszczać mogły do środka zewnętrzne i widzialne obrazy”³⁷.

³⁵ „Tempus est ordo existendi eorum quae non sunt simul. Atque adeo est ordo mutationum generalis, ubi mutationum species non spectatur. [...]. Spatium est ordo coexistendi seu ordo existendi inter ea, quae sunt simul”, GP VII, 17.

³⁶ Zob. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris 1988, *passim*.

³⁷ *Nowe rozważania*, s. 110.

Aby, jak mówi Leibniz ustami jednego z uczestników dialogu, podobieństwo to uczynić jeszcze większym, proponuje się, „przyjąć, że w tym ciemnym pokoju znajduje się zastona zdolna do przyjmowania form, nie jednolita, lecz urozmaicona fałdami reprezentującymi wrodzone poznanie”³⁸. W przytoczonych wypowiedziach znajdujemy dwie najważniejsze kategorie Leibnizjańskiej teorii poznania: wrodzoność i reprezentacja.

J. Locke na gruncie epistemologicznych przesłanek (reprezentacjonizm), o których będzie jeszcze mowa, zakwestionował możliwość bezpośredniego i wprost poznania poszczególnych rzeczy we „własnej osobie” (*in praesentia*), w swej wersji „pośredniego realizmu” (E. Fenser)³⁹ przyjmował istnienie zewnętrznych rzeczy, których *reprezentacją* w umyśle są poszczególne idee. Jednak Leibniz odrzucił żywione przez Locke’a realistyczne domniemanie o istnieniu jednostkowych rzeczy poza umysłem, dopuszczając jedynie istnienie transcendentnych, zapodmiotowanych w Boskim umyśle idei-archetypów poszczególnych indywiduów. Zamkniętość monad była konsekwencją zarówno wspomnianego radykalnego reprezentacjonizmu, jak i metafizyczną wizją ludzkiego monadycznego podmiotu zamkniętego w sferze swej świadomości. Jeśli zatem sama rzeczywistość w jej bezpośredniości (*in praesentia*) nie mogła być już przedmiotem poznania, więc stał się nim sam poznający ją podmiot, a dokładniej jego umysł.

Przytoczona metafora fałdy obrazuje strukturę i kolejne sfery ludzkiego umysłu na poziomie funkcjonowania naszego mózgu: „Nadto ta zasłona czy błona, będąc napięta, posiadałaby pewną elastyczność lub siłę działania, a nawet akcję lub reakcję, dostosowaną zarówno do fałdów dawnych, jak i nowych, powstałych na skutek oddziaływania odmian. [...]. Bo nie tylko odbieramy obrazy albo ślady w mózgu, ale nadto tworzymy z nich nowe, kiedy rozpatrujemy idee złożone. To porównanie wyjaśniałoby w sposób znośny, co dzieje się w mózgu”. Zaraz jednak dodaje: „ale jeśli chodzi o duszę, która jest substancją prostą, czyli monadą, przedstawia ona bez rozciągłości tę samą różnorodność mas rozciąglanych i spostrzega je”⁴⁰.

2. Doświadczenie, jego natura i wymiary

Wbrew temu, co zwykło się twierdzić na temat Leibniza, w budowie jego monadologicznej metafizyki wyróżnioną rolę odgrywa doświadczenie. Zarówno bowiem pojęcie monady, jak cała jego monadologiczna metafizyka, odwołuje się do jednostkowego doświadczenia. Cała struktura monady wymodelowana jest na bazie

³⁸ Tamże, por. M § 13.

³⁹ Zob. E. Fenser w pracy *Locke*, Oxford 2007, definiuje realizm pośredni jako pogląd głoszący „that there is a real, external, physical world existing outside our minds (hence it is a version of realism), but that we are not directly aware of that world in perception, but only indirectly aware of it, our contact with it mediated by our direct awareness of our own subjective mental representations (hence it is an “indirect” or “representative” version of realism)” – tamże, s. 47.

⁴⁰ *Nowe rozważania*, s. 110.

jednostkowej świadomości. Kiedy jednak mowa o doświadczeniu, trzeba pamiętać, że w przypadku Leibniza zawsze chodzi o doświadczenie *wewnętrzne*. Ma ono zgoła inny sens od np. tego, o którym pisał Arystoteles na stronach dzieła *O duszy*. W znacznej mierze przypomina natomiast swoją naturą doświadczenie w sensie platońskim, zwłaszcza jeśli rozważać je w związku z teorią anamnezy. Mówiąc wprost: według Leibniza nasze doświadczenie nie polega na percepcji jako recepcji (przejmowaniu) nowych i nieznanych danych poznawczych, ale na uprzątnianiu, czyli apercpcji tego, co jest nam dane jako wrodzone. Doświadczyć znaczy tu: uprzątnąć sobie to wszystko, co niejako od zawsze zalega w zasobach naszej świadomości. Zamkniętość monady sprawia, że nie ma mowy o żadnym bezpośrednim kontakcie z zewnętrznym światem, gdyż jedynym zewnętrznym i bezpośrednio poznawalnym obiektem jest Bóg („[...] jedynie Bóg jest bezpośrednim przedmiotem poznania, znajdującym się poza nami [...]”, RM, XXVIII). To tłumaczy, dlaczego całą resztę poznajemy za sprawą wrodzonych naturze naszego umysłu (*natura insita*) ideatywnych *reprezentacji*. Doświadczenie nie występuje tu już w funkcji informatora, ale czynnika – bodźca stymulującego rozwój naszej samoświadomości w refleksji, która jest tu instancją „poznawczo-rodną”. O tym ostatnim momencie, czyli pobudzeniu⁴¹, pisał „Rzecz to również nieodzowna, żeby dusza w pewien sposób była rzeczywiście *pobudzana*, kiedy myśli o czymś [...]” (tamże, XXIX). Monadyczna jednostka jest wprawdzie całkowicie autarkiczna w swoim bytowaniu, jednak proces poznania wymaga zewnętrznego, inicjującego go impulsu z zewnątrz. Ten ostatni, czyli zewnętrzny impuls jest swoistym ostatnim realistycznym „śladem” kontaktu monady z zewnętrznym światem. W analizach Leibniza nie znalazł on jednak osobnych analiz, co można tłumaczyć tym, że w pewnej mierze osłabiałby naczelną izolacjonistyczną tezę jego metafizyki, zgodnie z którą „nie istnieje żaden zewnętrzny przedmiot, który by naszej duszy dotykał i rozbudował natychmiast nasze postrzeżenie” (tamże, XVIII).

3. Reprezentacjonizm i perspektywizm

Refleksja, czyli „uwaga zwrócona na to, co jest wewnątrz nas”⁴², pozwala nam na to, aby wydobyć na jaw to wszystko, co jest w nas stale obecne i dane w sposób bezpośredni, czyli: „byt, jedność, substancja, trwanie, zmiana, działanie, spostrzeganie, przyjemność i tysiąc innych przedmiotów naszych idei intelektualnych”⁴³. Refleksja, czyli rozwinięta strukturalnie postać Kartezjuszowego *cogito*, jest poznawczym pryncypium, czyli początkiem – od niego zaczyna się według Leibniza wszelkie poznanie, którego naturę ukazuje poprzez odwołanie się do

⁴¹ Będzie ona na nowo „odkrywana” w niemieckim klasycznym idealizmie jako „unedlicher Anstoß” m.in. przez J.G. Fichtego.

⁴² *Nowe rozważania*, s. 22.

⁴³ Tamże.

starej metafory lustra. Otóż model lustra jako strukturalny model poznania ma stanowić dokładne odwzorowanie monadycznej natury naszego umysłu. Nie bez powodu więc Leibniz nazywa monady „żyjącymi zwierciadłami, przedstawiającymi (*representant*) wszechświat ze swego punktu widzenia (*point de veüe*)” (ZNŁ § 12; zob. tamże § 14 oraz M § 63, 77, 83). Wskazanie na zwierciadło jako na model, wedle którego realizuje się nasze poznanie, pozostaje w ścisłym związku z refleksyjnym punktem wyjścia, jaki przyjął autor *Monadologii*. Chodzi o to, że tak jak zwierciadło ustawione pod pewnym kątem pozwala nam uchwycić pewien fragment rzeczywistości (pod innym – inny fragment), zaś to, co nam się prezentuje na jego powierzchni, to jedynie odbicie-reprezentacja rzeczywistości zewnętrznej, tak i refleksja pozwala nam wydobyć na jaw pewne fragmenty transcendentnych względem naszego umysłu rzeczy. W jednym i drugim przypadku poszczególna rzecz, która miałaby być dana bezpośrednio i wprost (*praesentialiter*), jest poza naszym zasięgiem poznawczym (por. Kanta nauka o rzeczy w sobie). Jedynym tropem wiodącym poza sferę immanencji świadomości jest treściowa zawartość idei (*idea obiectiva*), czy w przypadku lustra: płaszczyzna jego politur⁴⁴. Jednak na skutek przyjętego refleksyjnego punktu wyjścia i związanej z nią refleksyjnej „pułapki”⁴⁵ proces poznania polega na stopniowym samopograżaniu się podmiotu w sferze immanencji. Sama „rzecz” zaś nabiera znaczenia nieskończonego *horyzontu*⁴⁶, którego kresu nigdy nie da się osiągnąć, gdyż proces poznania w modelu kartezjańskim sprowadza się do przechodzenia od jednych ideatywnych lub znakowych reprezentacji do innych reprezentacji, do których odsyłają nas kolejne akty refleksji. Dlatego człowiek nieprzypadkowo był opatrywany przez Leibniza mianem *le représentant*. Brało się to stąd, że z jednej strony, w aktach refleksji poznawał świat za pośrednictwem obecnych w jego umyśle idei reprezentujących transcendentną rzeczywistość, które były interpretowane jako wrodzone. Z drugiej zaś, poszczególna jednostka monadyczna reprezentowała całość uniwersum, będąc jego nieskończoną abreviaturą:

Monada przedstawia-reprezentuje cały wszechświat, wyraźniej przedstawia jedynie ciało, które w szczególności jest jej przydzielone i którego stanowi entelechię; ponieważ zaś ciało to wyraża cały wszechświat dzięki powiązaniu całej materii przez pełnię, dusza przedstawia (*represente*) również cały wszechświat przedstawiając to ciało (*en représentant ce corps*), które do niej w szczególności przynależy (M § 62).

⁴⁴ Współczesną wykładnię metafory lustra przedstawia R. Gasché w znanej pracy *The Tain of Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge Mass. 1988.

⁴⁵ Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężania*, Lublin 1995, *passim*.

⁴⁶ Zob. Leibniz, RM, XXXV. Na temat kategorii horyzontu, tyle że w odniesieniu do ujęć współczesnej fenomenologii, zob. D.S. Smith, *Husserl and the Cartesian Meditations*, London–New York 2003, s. 75–79; P. Łaciak w: „Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla”, *„Sztuka i Filozofia”* 18 (2000), s. 41–55.

4. Egzemplaryzm

Pomimo wskazanych aporii epistemologia autora *Teodycei* daleka była od agnostycznych supozycji, które z kolei stały się udziałem późnego Kanta. Świat w wykładni Leibniza nie tylko sam w sobie był racjonalny, ale i *dla nas* jawił się jako w pełni inteligibilny. Różnica w osiągniętym przez Leibniza rezultacie w stosunku do tradycji arystotelesowskiej (Tomasz z Akwinu, F. Suárez) czy Kartezjusza polegała na tym, że źródłem tej inteligibilności nie był konstytuujący daną rzecz akt bytowy (*actus essendi*) czy pewność moralna, której racja tkwi w Boskiej *veracitas*, ale była nią inteligibilność obecnej w umyśle *idei* jako koniecznego medium, mającego swój archetypiczny obiektywny korelat w Boskim Intellekcie: „widzimy wszelką rzecz dzięki niemu; widzimy na przykład słońce i gwiazdy, bo Bóg nas nimi obdarzył i zachowuje w nas ich idee. [...]. Bóg jest słońcem i światłością dusz” (RM, XXVIII). Leibniz tym rozwiązaniem bardzo był bliski stanowisku egzemplaryzmu, czyli epistemologicznej wykładni N. Malebranche’a⁴⁷, nadał jej jednak odmienne od tamtego autora metafizyczne podstawy w postaci wspomnianej harmonii przedustanowionej. Ta ostatnia, przypomnijmy, miała być alternatywnym rozwiązaniem wobec wykładni okazjonalistycznej, interpretowanej przez samego Leibniza w kategoriach „nieustannego cudu”⁴⁸.

IV. O człowieku. Uwagi na zakończenie

1. Ambiwalencja w ocenie monadycznej antropologii

Obraz człowieka, jaki dociera do nas ze stron poszczególnych dzieł wielkiego Hanowerczyka, wywołuje u współczesnego czytelnika różnorakie, bo ambiwalentne odczucia. Z jednej strony trudno zaprzeczyć, że respektuje on wszystkie dane naszego doświadczenia: człowiek w tej wizji jest bytem świadomym, zdolnym do refleksji i apercepcji, obdarzonym wolną wolą, choć nie w stanie nieodróżnicowania (*indifferentia*), ale w (pre)determinacji mającą swoją podstawę.

Z drugiej, wyjaśnienia danych naszego codziennego doświadczenia, których udziela Leibniz, są częstokroć dalekie od spontanicznie żywionych przez nas przeświadczeń i chwilami jesteśmy skłonni zgodzić się z oceną Wojciecha Chudogo, który o spuściźnie intelektualnej Leibniza napisał: „jeden z najbardziej nieoczywistych i niezrozumiałych systemów w dziejach filozofii”⁴⁹.

⁴⁷ Zob. N. Jolley, *The Light of Soul. The Theories of Ideas in Descartes, Malebranche and Leibniz*, Oxford 1998, zwł. s. 81–88, 132–152, 173–188.

⁴⁸ XI List Leibniza do Arnaulda, w: Leibniz, *Korespondencja*, zwł. s. 88. Zob. L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, Warszawa 1937.

⁴⁹ W. Chudy, dz. cyt., s. 161.

2. Labirynt trudnej wolności

W szczególności wrażenie takie budzi jego nauka o wolności, bodaj najtrudniejszy i budzący najwięcej kontrowersji składnik jego filozofii. W jego wykładni jest to, by tak rzec „trudna” wolność, którą przyrównywał do struktury labiryntu, jej fundamentu upatrywał zaś w obecności w naszej naturze pewnych predeterminacji czy inklinacji, w myśl słów: „astra inclinant, sed non necessitant” (gwiazdy skłaniają, lecz nie zmuszają). Inklinacje te ukierunkowują nas na określoną rzeczywistość – cel naszego działania, którym jest to czy inne po Arystotelesowsku pojęte dobro. Jednak, powiada autor *Monadologii*, im bardziej jesteśmy świadomi, im więcej jest w nas refleksji i wytwarzanego przez nią dystansu poznawczego, tym bardziej jesteśmy zdolni do swoistego dystansu wobec wszelkich predeterminacji i tym bardziej jesteśmy wolni od ich mocy wiążącej nasze działanie. Jednocześnie tym wyraźniej widzimy w dobru cel naszego działania. Nasza wolność jest zarazem dana i zadana: dana jest przez to, że dany jest nam rozum, który zdolny jest (*in potentia*) do rozpoznawania dobra, a spośród wielości dóbr – do wyboru tego, co stanowi *optimum* na tle innych dóbr. Wolność jako zadanie polega na tym, aby zaktualizować to, co w naszych zdolnościach poznawczych pozostaje w stanie możliwości. Wolności bowiem jest w nas tyle, ile zdolności do diagnozowania i właściwego wyboru. Stąd ani inne jednostki monadyczne, ani nawet Bóg nie są w stanie ograniczyć naszej wolności. Skrajny racjonalizm w wyjaśnianiu „mechanizmu” wolności podąża w wykładni Leibniza za skrajnym etycznym intelektualizmem: za właściwą diagnozą dobra następuje z – jak to ujmował Leibniz w nawiązaniu do Kartezjusza – „moralną koniecznością” właściwy akt wyboru, który jest zorientowany na to właśnie dobro. Jednak wolni jesteśmy nie tylko przez cel naszego działania, czyli dobro, ale i za sprawą rozumu, który nam ten cel pozwala rozpoznać i go wybrać w aktach decyzyjnych. Jednocześnie wolność nasza podlega gradacji, tak samo jak dobra, które są potencjalnym obiektem naszego wyboru. To jednak, co stanowi optimum w naszych wyborach, czyli to, co jest racją naszej wolności w jej największej mierze, pozostaje od nas całkowicie niezależne i jest nam „pisane” od samego początku, *zanim* dokonaliśmy pierwszego wyboru.

3. *Via reflexionis*

Natura człowieka jako podmiotu myślenia została przez Leibniza zarysowana o wiele wyraźniej i głębiej aniżeli w przypadku Kartezjusza, bo została wyartykułowana za sprawą realizowanej „w głąb” metody refleksji. Ważnym i wartym podkreślenia jest fakt, że w odróżnieniu od swojego francuskiego poprzednika na nowo wprowadził on, częściowo modyfikując, pojęcie natury jako struktury normatywnej oraz zasady działania. Za sprawą apercpepcji i jej rozwiniętej postaci – refleksji – odkrywa Leibniz, że konstytutywnymi determinacjami naszej natury

są władza przedstawieniowa (*vis repraesentandi*) oraz władza pożądarka (*appetititus, conatus, vis appetitativa*)⁵⁰. Refleksja, która okazuje się tu być zarazem medium, jak i (realnie) jedynym instrumentem poznania, prowadzi jednak do tego, że poznanie ludzkie zostaje *zamknięte* w obszarze różnorodnych reprezentacji-przedmiotowych korelatów aktów refleksji. Efektem tego było, że człowiek w wizji Leibniza to jednostka nade wszystko doświadczająca problemu dotarcia do „prawdziwej” rzeczywistości, jej racjonalnego, dającego się intelektualnie ogarnąć i przeniknąć sedna. Człowiek w tej wykładni to jednostka zamknięta w sobie, bo pozbawiona na skutek refleksyjnego punktu wyjścia „okien”, pozwalających przekroczyć sferę immanencji świadomości. W rezultacie nie tylko nie sposób z jej perspektywy przekroczyć sferę własnej świadomości ku transcendentnej sferze realnego świata, ale i obszaru tego transcendentnego świata, na który składa się nieskończona liczba monadycznych obdarzonych świadomością i tą samą jednorodną naturą („*natura entis est uniformis*”) jednostek, niemożliwe jest „wejrzenie” w nią „od zewnątrz” przez inną monadyczną jednostkę. To poznanie świata zewnętrznego, koniec końców, realizuje się w porządku od wewnątrz⁵¹ „poprzez skierowanie uwagi na to, co jest wewnątrz nas”⁵². Polega ono nie na czytaniu danego bezpośrednio świata, ale – by nawiązać do Leibnizjańskiej metafory monady jako „żywego zwierciadła” – do czytania zawartości polityry lustra, którym jest każdy człowiek jako monadyczna jednostka. Dzieje się to, jak o tym była mowa, w procesie refleksji, dzięki któremu człowiek poznaje nie tylko siebie, ale i świat, na który składają się poszczególne monadyczne jednostki.

4. Niepełny obraz świata

Z różnych względów Leibnizjańska antropologia praktycznie nigdy nie cieszyła się jakąś znaczącą aprobatą. To samo dotyczyło obrazu świata, który według niego dla nas jest dostępny jedynie jako zjawisko (*phaenomenon bene fundatum*) w postaci obecnego w umyśle i odsłanianego w aktach refleksji obrazu-reprezentacji „prawdziwego” świata, będącego obiektem odwiecznej Boskiej kontemplacji. W tym świecie „być” to znaczy: „być-czymś-mysłącym”, jednak tu znaczy to o wiele więcej, niż znaczyło w przypadku Kartezjuszowej *res cogitans*. Jak się jednak wydaje, tym, co niejako zapoznaje Leibnizjańska wykładnia świata i człowieka, jest doświadczenie obcości i tajemnicy. W panlogicznej metafizyce

⁵⁰ Oba te składniki naszej natury później zawrze (w odwrotnej jednak kolejności) w tytule swego *opus vitae* Artur Schopenhauer. Chodzi rzecz jasna o *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (1819) 1844². Jak się zdaje, przy wielkich różnicach pomiędzy obu autorami, Leibniz zgodziłby się z pierwszym zdaniem tego dzieła: „»Die Welt ist meine Vorstellung:« – dies ist die Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt”, tamże, par. 1.

⁵¹ Leibniz odwołał się do zastanego przez niego i wypracowanego przez scholastykę modelu poznania realizowanego w przypadku tzw. „czystych” czy „oddzielonych” inteligencji.

⁵² *Nowe rozważania...*, s. 22. Jest to definicja refleksji.

autora *Monadologii* nie ma miejsca ani na jedno, ani na drugie. Ani świat, ani inni ludzie z natury nie są przez nas doświadczani jako pierwotnie nam obcy, bo – jak twierdził – na mocy władzy apercepcji w jakimś stopniu jesteśmy „wszechwiedzący”⁵³, a wszystko, czego doświadczamy, musi być na swój sposób jakoś już nam znane. To wydaje się kłócić z naszym codziennym doświadczeniem, dlatego bliżej nam do Heideggerowskiego „bycia-w-świecie” za cenę irracjonalnego „rzucenia-w-świata”, aniżeli do Leibnizjańskiego rzucenia w odwieczną strukturę harmonii przedustanowionej.

Tym, co budziło w czasach Leibniza i budzi nadal największy opór wśród czytelników jego dzieł, jest jego słynna teza „braku okien” w strukturze monad. Wprawdzie doświadczamy niekiedy trudności w komunikowaniu się z innymi ludźmi, niekiedy też mamy problemy z głębszym poznaniem innych osób, to jednak jedno i drugie trudności w dużej mierze dają się skutecznie przezwyciężyć w ciągu naszego życia. Jak się wydaje, najbardziej oryginalną, i zarazem najdalszą intencjom samego Leibniza, wykładnię jego tezy o tym, że „monady nie mają okien”, zaproponował w jednym ze swoich wykładów Heidegger. Otóż według niego monady Leibniza nie dlatego nie posiadają okien, że są wewnątrz siebie zamknięte, ale dlatego, że stale na mocy swojej ekstatycznej natury, opartej na strukturze *appetitus/conatus*, są na zewnątrz siebie, czyli są stale „w-świecie”.

5. Końcowe tezy monadologicznej antropologii

Najważniejsze składowe obrazy człowieka, jakie wyłaniają się z jego pism, dadzą się sprowadzić do następujących tez:

Po pierwsze, podmiot ludzki jako taki jest *jednością*, która sprawia, że nie tylko umorzony zostaje Kartezjuszowy metafizyczny dualizm (dusza–ciało), ale wynikające z niego aporie.

Po wtóre, jako następstwo pierwszego, różnica pomiędzy duszą i ciałem nie jest różnicą realną w sensie różnicy pomiędzy dwoma ontycznie odrębnymi rzeczywistościami, ale różnicą *modalną*, czyli różnicą w *sposobie dania* tej samej monadycznej rzeczywistości (por. wykładnia Spinozy). Innymi słowy: różnym sposobom bytowania odpowiadają różne sposoby poznania, stąd wymiar duchowy monady poznajemy na sposób, który jest odpowiedni do tego rodzaju sposobu bytowania (refleksja), zaś naszą cielesność, czyli sposób, w jaki jedna monada jawi się innej monadzie – w sposób odpowiedni dla cielesności, czyli *quasi-zewnętrzny*, naoczno-zmysłowy. Te różne sposoby bycia (*modi essendi*) są sposobami bycia tej samej monadycznej rzeczywistości, czyli tej samej jednostki ludzkiej. Okazuje się zatem, że nie ma sensu pytanie, czy mózg tudzież inny *cielesny* organ jest »mną« lub czy mógłbym być sobą, gdybym nie miał duszy. Z drugiej strony: aktywność (lub jej brak) tych czy innych składowych mózgu nigdy nie może bezpośrednio

⁵³ Mihi videtur omnem mentem esse omnisciam [...], C, s. 10.

dowodzić istnienia duchowego podmiotu, podobnie jak ich nieaktywność – jego nieistnienia. Paradoksalnie, jedynym i to pośrednim dowodem na istnienie duszy jest samo istnienie ciała, które – co podkreślał Leibniz – pozbawione duszy jako swej entelechii nie jest zdolne do samodzielnego bytowania. Rzecz jednak w tym, że na gruncie reprezentacjonistycznych przesłanek Leibniza my nigdy nie mamy bezpośredniego dostępu do samych ciał w ich bezpośredniości i samoobecności (*in praesentia*) ani – tym bardziej – duszy innych monad⁵⁴. Tym zaś, co jest nam dane, zresztą – nie wprost, jest nasza własna dusza, zaś inni (inne monadyczne ludzkie jednostki) jawią się nam na politurze lustra naszej świadomości jako ciała, a dokładniej: zjawiskowe obrazy-reprezentacje monadycznych podmiotów, za pośrednictwem których możemy konstatować ich istnienie. Dane nam ich obrazy pełnią tu funkcję nieinteligibilnych i nieprzezroczystych *media quod*, co oznacza, że nasza uwaga się na nich zatrzymuje, nie mogąc przeniknąć (*intelligere*) czysto faktualnej warstwy danych zmysłowych.

Po trzecie, nie ma mowy więc o tym, abyśmy w naszym monadycznym jestestwie – czy to rozważanym od jego strony duchowej, czy to cielesnej – stanowili nagromadzenie (*aggregatum*) jakichś innych monad, gdyż wtedy zamiast bytu substancjalnego posiadalibyśmy jedynie byt zjawiskowy. Ontyczna jedność, która niejako „od wewnątrz” konstituuje nas jako monadyczny podmiot, przenika (Hegel nazwie to „infekowaniem”) nasz byt w każdym jego wymiarze, fundując najgłębszy i „najtwardszy”, bo ontyczny fundament naszej tożsamości w postaci tzw. tożsamości realnej.

Po czwarte, jedynym narzędziem pozwalającym nam odróżnić sferę zjawisk realnych, czyli takich, które są „dobrze ugruntowane”, od tych będących samym pozorem, jedynie wyimaginowanych, jest zasada racji, której metafizycznym fundamentem obowiązywalności jest obecność w polu naszych danych porządku i harmonii. Ta ostatnia przenika całą rzeczywistość w jej wymiarze kosmicznym, który nazwalibyśmy wymiarem makro. Reguluje ona wszelkie relacje intermonadyczne, które zwykło się opisywać w kategoriach czasowych i przestrzennych związków przyczynowo-skutkowych. W wykładni Leibniza te związki zostają zastąpione relacjami wynikania logicznego, które dokonują się *sub specie aeternitatis*, same zaś kategorie czasu i przestrzeni zyskują idealistyczno-obiektywistyczną interpretację. Oprócz tamtego wymiaru, wyróżnia się także perspektywę mikro obecności harmonii, która obejmuje poszczególne monadyczne jestestwa. Harmonia na tym planie reguluje, spajając w nierozzerwalną jedność relacje pomiędzy duszą i ciałem, intelektem i wolą, wreszcie pomiędzy poznaniem zmysłowym i intelektualnym.

⁵⁴ Postawienie przez Leibniza sprawy statusu poznawczego innych Ja na gruncie reprezentacjonistycznej kartezjańskiej epistemologii zapoczątkowało fazę poszukiwań takiego pola doświadczenia, które pozwoliłoby przezwyciężyć solipsystyczne presupozycje tej filozofii. Najpełniejszą formę te poszukiwania zyskały dopiero w pierwszej połowie XX wieku w nurcie fenomenologii w pracach takich autorów, jak: E. Husserl, M. Scheler, E. Stein oraz R. Ingarden.

Po piąte, panlogizm Leibniza zostawia jednak miejsce na sferę emocji i wewnętrznych napięć. W myśl podanych przez niego wyjaśnień: wszelki *niepokój*, podobnie jak inne emocje, daje się wyjaśnić za sprawą drobnych, niewyraźnych postrzeżeń (*petite perceptions*), które stale trzymają nas w napięciu: „są to bodźce niewyraźne, tak iż często nie wiemy, czego nam brak. [...]. Impulsy te są jak sprężynki, które usiłują się rozkręcić i które pobudzają do działania nasz mechanizm”⁵⁵. Jednak i tu sfera emocji zostaje podporządkowana sferze intelektualno-poznawczej: „Wybór, którego dokonujemy, jest następstwem tych nieznanых pobudzeń, będących mieszaniną działania przedmiotów i wnętrza ciała, która sprawia, że lepiej czujemy się poruszając się tak, a nie inaczej”⁵⁶. Poznanie w postaci postrzeżeń nie tylko determinuje naszą decyzyjność, ale także określa sferę naszych emocji. Dlatego wszelkie braki w poznaniu przekładają się na nasze decyzje oraz emocje. Spośród tych ostatnich *niepokój* (*l'inquietude*) w wykładni Leibniza zajmuje naczelną pozycję, gdyż „jest głównym, aby nie mówić jedynym, bodźcem, który podnieca przemyślność i działalność”⁵⁷. Również na przykładzie emocji widać, że monadyczna filozofia Leibniza jest zdolna do precyzyjnego wyjaśnienia ludzkich zachowań, jednak unika odpowiedzi na pytanie o ich ostateczne przyczyny, na które w filozofii klasycznej wskazywano w transcendentnym względem sfery świadomości świecie fizycznym. Można bowiem zredukować wolitywność i emocjonalność człowieka do sfery poznania, jednak samo poznanie nie tłumaczy, dlaczego w ogóle poznajemy i dlaczego poznajemy raz w sposób mniej, a innym razem w sposób bardziej wyraźny, przekłada się na to, że raz dążymy do określonych rzeczy, przeżywając takie lub inne emocje, a innym razem, gdy dążymy i pragniemy innych rzeczy, to towarzyszą nam inne emocje.

⁵⁵ *Nowe rozważania*, s. 131.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 129.

The Monad, or Man in the Leibnizian World

Keywords: *pre-established harmony, will power, freedom, deliberation, appetite*

The most difficult and complicated part of Leibniz's conception of human status is his philosophy of freedom. In the first place it is not entirely clear if his pronouncements on this topic are to be taken literally or not. Leibniz says for instance: 'astra inclinat sed nonnecessitant', which means, 'stars incline but not force'. This view is clearly incompatible with his theory of pre-established harmony, and conceivable could have been offered as an approximation to his true beliefs, and not at his theory. But the opposite possibility is also worth considering. Even more so, if we take into consideration that Leibniz seemed to distinguish between are potential and our actual achievements, which again, if understood literally, could not be combined with pre-established harmony. Finally Leibniz presented a theory, even if incomplete, of the power of mental representation and of appetite. This again is incompatible with pre-established harmony. All these incongruences are too obvious to be neglected, argues the author, and comes to the conclusion that it is probably impossible to interpret Leibniz as a strict advocate of necessitarianism. In the author's opinion, the parable of 'monads without windows' should be taken as metaphor, and not as part of Leibniz's fully developed theory.