

J a c e k   H o ł ó w k a

## Quasi-realizm i quasi-idealizm

**Słowa kluczowe:** *monady, nieskończoność, harmonia, wolna wola, organizmy, przestrzeń, dusze, Bóg*

Leibniz miał nadzieję stworzyć filozofię uniwersalną, zawierającą rozwiązanie wszystkich zasadniczych problemów teologii, metafizyki, nauk przyrodniczych i moralności. Konstruował ją fragmentami, i niemal zawsze przy jakiejś przypadkowej okazji, w odpowiedzi na szczegółowe pytania, które pojawiały się w sporach z okazjonalistami, kartezyjanistami lub zwolennikami Spinozy. Swoje stanowisko opierał na koncepcji monad, czyli minimalnych fragmentów świata powiązanych ze sobą przez harmonię wprzód ustanowioną przez Boga. Pierwszy raz tę koncepcję zaprezentował w niewielkim tekście bez tytułu, nazwanym później *Rozprawą metafizyczną*. Fragment pochodzi z 1686 roku (*Wyznanie*: 474) i jeszcze nie występuje w nim słowo „monada”. Leibniz pisze o doskonałych bytach duchowych mających minimalną objętość, ale nie wyjaśnia, jak duchy mogą mieć jakąkolwiek objętość.

Otóż najdoskonalszymi ze wszystkich bytów, które zajmują jak najmniejszą objętość, tzn. jak najmniej sobie przeszkadzają, są duchy obdarzone doskonałościami stanowiącymi ich cnoty. Dlatego też nie trzeba wcale wątpić w to, że szczęśliwość duchów jest głównym celem Boga i że Bóg urzeczywistnia ją w takiej mierze, w jakiej pozwala mu ogólna harmonia (*Wyznanie*: 102).

Choć tekst dotyczył spraw abstrakcyjnych i nierozstrzygalnych, zawierał istotne implikacje dla debaty na temat celowości cudów, która toczyła się wówczas w Kościele katolickim między jansenistami i jezuitami. Trzydzieści lat wcześniej w opactwie Port-Royal dziesięcioletnia siostrzenica Blaise Pascala dotknęła podczas nabożeństwa relikwiarza Korony Cierniowej i została cudownie uzdrowiona

z ciężkiej choroby oczu. Lekarze potwierdzili cudowne uleczenie, ale nie potrafili go wyjaśnić. Janseniści ogłosili, że każdy cud jest dowodem szczególnej łaski Bożej i tego poglądu bronił między innymi Antoine Arnauld, człowiek, który miał później odegrać znaczącą rolę w życiu Leibniza. Natomiast jezuici byli zdania, że Bóg sprawia cuda, jak mu się podoba, i cud nie jest odpłatą za jakieś szczególne zasługi moralne ani dowodem teologicznej nieomyślności osoby nagrodzonej łaską. Obie strony domagały się od papieża, by uznał jedno ze stanowisk za prawomyślne, a potępił drugie. Papież się ościągał. Po kilku dekadach, gdy spór nadal toczył się w najlepsze, sympatie Leibniza były po stronie jansenistów. Jest niewykluczone, że wypowiadając się na temat budowy świata objętego harmonią liczył na to, że uda mu się załagodzić spór, przedkładając obu stronom, że Boska moc i mądrość są nieskończone, nie warto więc spierać się o to, czego nie rozumiemy.

Wystarczy tedy pokładać tę ufność w Bogu, że czyni wszystko najlepiej i że nic nie może się stać ze szkodą dla tych, którzy go miłują; ale szczegółowa znajomość racji, które go skłoniły do wyboru porządku wszechświata, do tolerowania grzechów, do odpowiedniego rozdziału swych łask, wszystko to przekracza siły skończonego umysłu, zwłaszcza kiedy jeszcze nie dostąpił szczęścia oglądania Boga (*Wyznanie*: 101).

Leibniz miał z pewnością świadomość poważnych, choć niejednoznacznych implikacji swych przekonań. Wolał jednak postępować jak dyplomata niż jak zwolennik jednej opcji. Zrezygnował z kariery akademickiej, która otwierała się przed nim na uniwersytecie w Altdorfie, ale wierzył w siłę moralną i polityczną rozpraw filozoficznych. Sądził jedynie, że ta siła ujawnia się na licznych dworach arystokracji francuskiej i niemieckiej, a nie w salach wykładowych uniwersytetu. Zależało mu zatem na uznaniu ze strony Antoine'a Arnauld i miał nadzieję, że landgraf Ernest von Hessen-Rheinfels zgodzi się przedstawić *Rozprawę metafizyczną* Arnauldowi. Landgraf podjął się pośredniczenia, ale najpierw oczekiwał przejścia Leibniza na katolicyzm, kierując się własnym przykładem, gdyż jakiś czas wcześniej sam dokonał takiej konwersji.

Och, mój drogi panie Leibniz, niechże pan nie marnuje czasu łaski, *et hodie si vocem Domini audieritis, nolite obdurare corda vestra*. Chrystus i Belial nie zgadzają się z sobą, a tak samo katolicy i protestanci, ja zaś niczego nie mogę przyrzec, jeśli chodzi o pana zbawienie, dopóki nie stanie się pan katolikiem (*Korespondencja*: 136–137).

Z jakiegoś powodu Arnauld *Rozprawy metafizycznej* nie otrzymał. Leibniz postanawia wtedy przesłać Arnauldowi streszczenie tego pisma zawarte w 36 punktach i prosi landgrafa, by doręczył Arnauldowi przynajmniej ten krótki dokument. Nie był zapewne świadomy tego, że w sporze o drażliwe subtelności filozoficzne streszczenie nieujawnionych tez jest szczególnie irytujące przez swą wieloznaczność.

Błagam tedy Waszą Wysokość o przesłanie mu tego streszczenia wraz z prośbą, by się nad nim zastanowił i wypowiedział swe zdanie, skoro bowiem celuje na równi w teologii i w filozofii, w czytaniu i w rozmyślanii, nie widzę poza nim nikogo, kto nadawałby się bardziej do jego oceny (*Korespondencja*: 3).

Arnauld pismo otrzymał, ale chyba nie bardzo mógł się zorientować, co Leibniz twierdzi, i z pewnością nie chciał komentować tekstu pełnego zdawkowych ogólników. Leibniz pisze, że Bóg niczego nie robi bezładnie, że cuda są zgodne z ogólnym porządkiem rzeczy, że każda pojedyncza, jednostkowa substancja wyraża na swój sposób cały wszechświat, że rozciągłość jest urojeniem, że indywidualne pojęcie każdej osoby zawiera raz na zawsze to, co może się jej kiedykolwiek przydarzyć, że tylko Bóg jest naszym światłem i że Jezus Chrystus odkrył ludziom tajemnicę oraz podziwu godne prawa królestwa niebieskiego, a także ogrom najwyższej szczęśliwości, jaką Bóg gotuje tym, którzy go miłują (por. *Korespondencja*: 5–7). Tekst mógł się wydać Arnauldowi teoretycznie nieciekawym, a praktycznie bardzo kłopotliwym. Leibniz głosił fatalizm pod pozorem istnienia indywidualnych pojęć, dodatkowo komplikując i tak już zagmatwaną w sporach koncepcję wolnej woli. Arnauld mógł pomyśleć, że ma do czynienia z religijnym entuzjastą i teologicznym niedoukiem. W liście do landgrafa wymawia się od analizowania pisma Leibniza i tłumaczy swą odmowę tym, że ma katar. Zdawkową opinię szkicuje „w dwóch słowach”: nie ma czasu na studiowanie pism o szokującej i przerażającej treści (por. *Korespondencja*: 8). Landgraf przekazał tę odmowę Leibnizowi, albo nie znając jej treści, albo zmęczony niezgrabną rolą, w której go Leibniz postawił. Wywołał tym oczywiście zniecierpliwienie i obrazę Leibniza.

Otrzymałem sądy p. Arnauld i uznałem, że to najwłaściwsza pora, by wyprowadzić go z błędu, o ile temu podołam (...); wyznam atoli, że z wielkim trudem stłumiłem w sobie chęć, by już to śmiechem wybuchnąć, już to okazać współczucie, widząc, że ten poczcziwiec jakby postradał część swego rozeznania i nie jest w stanie powstrzymać się od przesady we wszystkim, jak to czynią melancholicy, którym wszystko, co widzą, o czym śnią, maluje się w czarnych barwach (*Korespondencja*: 10).

Szczęśliwie Leibniz nie poddał się zniechęceniu. Z jednej strony po jakimś czasie udało mu się wciągnąć Arnaulda w ciekawą korespondencję, z drugiej strony zaczął szukać nowych adresatów dla swych teoretycznych rozważań. Niewątpliwie polubił styl dorywczego i fragmentarycznego uprawiania filozofii. Za życia opublikował w gruncie rzeczy tylko jedną książkę, *Teodyceę*, ale wydrukował ponad sto esejów i zaangażował się w żywą wymianę listów z wieloma myślicielami swej epoki. Nigdy jednak nie znalazł czasu, by filozofią zająć się systematycznie. Budował swój system uzupełniając go w wielu miejscach na chybił trafił. To go doprowadziło – jak sądzę – do stworzenia

dwoch różnych filozofii, swoistego quasi-realizmu i quasi-idealizmu. Używam przedrostka „quasi” przy opisie tych stanowisk, ponieważ realizm Leibniza nie polega na otwartym stwierdzeniu, co istnieje w świecie, ale na spekulacjach o tym, co musi istnieć, by świat stworzony był najlepszym z możliwych. Podobnie idealizm nie polega na stwierdzeniu, że istnieje tylko to, co ujawnia się w umyśle Boga lub innych duchów, ale na spekulacjach o tym, co wiedzą duchy, i czy świat musi w ogóle istnieć, by duchy mogły mieć jego jasny, jednolity i zharmonizowany obraz. Ponadto przynajmniej we wczesnej wersji swej filozofii Leibniz zdaje się przyjmować istnienie ciągłej i nieskończenie podzielnej materii, czyli czegoś, co jest jednocześnie realne, ale niesubstancjalne, i co wprawdzie istnieje, ale jest tylko pozorem. W jakimś sensie świat realny był wtedy dla niego zanurzony w idealnym medium o naturze *continuum*. Znaczący jego biografii intelektualnej są przekonani, że wątki realistyczne są wcześniejsze w jego filozofii niż idealistyczne (por. Garber 1997; Garber & Rauzy 2004; Rutherford 1990). To jest przekonująca, ale raczej zdawkowa charakterystyka jego myśli. Niewątpliwie Leibniz był w młodości raczej realistą, a w późniejszych latach raczej idealistą. Tyle tylko, że ten opis może oznaczać rozmaite rzeczy, choćby jedną z następujących: (1) że był niekonsekwentny, chaotyczny i niepewny swych przekonań, nie zdawał sobie sprawy ze sprzeczności, których nie usunął, i w efekcie nie rozładował napięcia między wątkiem realistycznym i wątkiem idealistycznym; (2) że z biegiem czasu zmienił poglądy i z realisty stał się idealistą, ale nie chciał tej zmiany ogłaszać i dawne poglądy zarzucił nic o tym nie wspominając; (3) że stworzył dwie teorie równoległe, i najpierw nie wiedział, jak je z sobą pogodzić, a później, gdy już znalazł sposób na ich ujednoczenie, klucz do jednolitej interpretacji zachował w tajemnicy; (4) że tworzył dwie teorie równocześnie i był swego rodzaju filozoficznym żonglerem: zawsze, gdy jedna teoria monad była w jego rękach poddawana poprawkom i udoskonaleniom, druga fruwała w powietrzu, by skupić na sobie uwagę i zarzuty czytelników. Która z tych interpretacji jest prawdziwa? Nie jestem pewien, ale będę bronić czwartej.

Badając przemianę jego przekonań komentatorzy głównie opierają się na liście Leibniza do Nicolasa Remonda z 1714 roku, w którym znajdują ciekawy i wiarygodny zapis tej transformacji.

Odkryłem Arystotelesa będąc jeszcze chłopcem i nawet scholastycy mnie nie odstraszaali. Do dziś tego nie żałuję. Po ukończeniu *trivium* [gramatyka, logika, retoryka – J.H.] odkryłem nowoczesnych autorów, i pamiętam swe spacerki w wąwozach okalających Lipsk, noszących nazwę Rosental, gdzie mając piętnaście lat zastanawiałem się, czy przyjąć formy substancjalne, czy nie. Ostatecznie zaufałem wyjaśnieniom mechaniki, co mnie skłoniło do zajęcia się matematyką. (...) Gdy jednak zacząłem szukać ostatecznych przyczyn mechaniki, lub choćby tylko praw ruchu, bardzo mnie zdziwiło, że nie można ich znaleźć w matematyce

i że muszę powrócić do metafizyki. To mnie z kolei naprowadziło na entelechie i skłoniło do przejścia od tego, co materialne, do tego, co formalne. Wreszcie po wielu poprawkach i krokach do przodu doszedłem do przekonania, że jedynymi prawdziwymi substancjami, czyli substancjami prostymi, są monady, i że materialne rzeczy są tylko zjawiskami, mimo tego, iż są silnie ugruntowane i mocno powiązane ze sobą (Garber & Rauzy: 27).

Zasadnicza zagadka pozostaje niewyjaśniona: czy według Leibniza monady miały zdolność realnego oddziaływania na świat, czy tylko snuły wizję nieistniejącego, choć doskonale w swych przejawach zsynchronizowanego urojenia o rzeczywistości. Spróbuję ten problem choć trochę rozjaśnić.

### *O naturze samej*

W roku 1698 w czasopiśmie „Acta Eruditorum” ukazał się esej Leibniza zatytułowany: *O naturze samej*. Tu po raz pierwszy Leibniz używa terminu „monada” (Ariew & Garber: 155). Nie jest to jednak esej poświęcony jego własnej filozofii, lecz polemika z Christopherem Sturmem na temat tego, czym jest natura rozumiana zbiorczo, jako całość świata, w którym obowiązują jakieś prawa, oraz rozumiana konkretnie, jako sposób zachowywania się i działania poszczególnych rzeczy. Leibniz wyróżnia w tej pracy monady, ciała fizyczne, entelechie, czyli siły naturalne, i pierwotną materię scharakteryzowaną jako to, co ma objętość, a nadto jest bierne i niezniszczalne. To jest pierwsza kompletna metafizyka Leibniza, zawierająca wyraźny akces do realizmu. Przede wszystkim Leibniz opisuje „substancjalną zasadę”, która przysługuje dwóm sposobom istnienia substancji w świecie fizycznym: ożywionemu i nieożywionemu.

Substancjalną zasadą jest to, co nazywa się duszą w rzeczach ożywionych i formą substancjalną w innych rzeczach, z tego względu, że razem z materią forma ta stanowi coś, co jest prawdziwie osobne, co istnieje *per se*, i co nazywam monadą, ponieważ gdyby te prawdziwe i realne całości [*entities*] zostały wyeliminowane, to pozostałyby tylko ciała stworzone przez zestawienie – bo taka byłaby konsekwencja tej zmiany – i żadnych prawdziwych całości nie można by znaleźć w ciałach (Ariew & Garber: 162).

Jak tu czytamy – ciała muszą mieć spójność i strukturę, w przeciwnym razie rozpadałyby się na swe składniki. Składnikami są monady, spajającą je siłą jest forma substancjalna lub dusza. Ten pogląd uzupełnia Leibniz ciekawym komentarzem o wyraźnym wydźwięku realistycznym.

Bo chociaż istnieją atomy substancji, mianowicie monady, które nie mają części, to nie istnieją atomy objętości [*bulk* – ang.; *moles* – łac.], to znaczy atomy mające najmniejszą możliwą rozciągłość. Podobnie nie istnieją ostateczne elementy, ponieważ *continuum* nie

może być stworzone z punktów. Z tego samego powodu nie istnieje największa objętość, ani nieskończona rozciągłość, ponieważ zawsze może istnieć coś większego niż coś innego. Natomiast istnieje byt największy co do intensywności [*intensio*] swej doskonałości i nieskończony co do swej mocy [*virtus*] (Ariew & Garber: 162).

Leibniz pisze tu, że *continuum* nie może być stworzone z punktów. Rozpada się na dowolnie wielką liczbę dowolnie małych odcinków, jednak nie sumuje się przez zestawianie punktów, które się w *continuum* znajdują. Czyli – jak moglibyśmy powiedzieć – świat ma raczej naturę ziarnistą niż ciągłą, i najmniejszymi, choć skończenie małymi fragmentami świata są monady mające pewną wielkość, a nie punkty niewymierne.

Te ustalenia opierają się na dwóch zasadniczych, ale trudnych do pogodzenia tezach: „istnieją atomy substancji”, ale „nie istnieją atomy objętości”. Nadto czytamy, że będąc atomami substancji monady są niepodzielne, czyli stanowią ostateczny i najmniejszy składnik świata. Jednocześnie dowiadujemy się jednak, że „nie istnieją ostateczne elementy”, czyli świat nie ma ostatecznych składników, ponieważ przypomina *continuum*, które jest nieskończenie podzielne. Wydaje się, że nie rozwiążemy tych trudności bez odpowiedzi na pytanie, czym są istniejące monady i nieistniejące atomy objętości. Leibniz nie stara się rozwiązać tej trudności. R.E. Butts pisze wprost: „pytanie, czy Leibniz zaakceptował istnienie nieskończenie małych liczb lub wielkości, pozostaje moim zdaniem bez odpowiedzi” (Butts: 48). Wydaje mi się, że najlepszym wyjściem w duchu realizmu jest przyjęcie, że monady nie mają części nie dlatego, że są nieskończenie małe, ale dlatego, że jednolicie pełnią jakąś funkcję nie korzystając z żadnych części lub organów. Tak, na przykład, moglibyśmy opisać pryzmat, który załamuje światło. Pryzmat nie ma części, tylko ma strukturę pozwalającą rozszczepiać światło. Możemy go pociąć na mniejsze kawałki, ale jak długo będziemy zachowywać kształt pryzmatu w częściach, tak długo każda nich też pozostanie pryzmatem załamującym światło w dokładnie ten sam sposób, co pryzmat wyjściowy. Jeśli monady działają w podobny sposób, to znaczy objawiają pewne własności jako jednolity przedmiot, a nie zbiór części, to istotnie można je uznać za niepodlegające podziałowi na części. Monady zachowują swoją tożsamość i jakąś charakterystyczną dla siebie funkcję niezależnie od swej wielkości i bez wykorzystania współpracy między częściami. Wtedy musimy jednak przyjąć, że *continuum* nie odnosi się do monad, ale do objętości. Objętość jest nieskończenie podzielna, ale monady mają skończoną, minimalną wielkość, jakąś minimalną rozciągłość, może różną dla różnych monad. Są najmniejszym elementem świata, ale nie są elementem nieskończenie małym. Nie dają się pomniejszać w nieskończoność. Istnieje granica, poniżej której pryzmat przestaje załamywać światło, więc jakaś minimalna wielkość ze względu na wykonywane funkcje istnieje dla każdej monady.

Natomiast nie istnieją atomy objętości, więc objętość możemy pomniejszać w nieskończoność. Objętość jest ciągła, nie korpuskularna, i nie ma charakteru substancjalnego. Przy tej interpretacji przestrzeń może istnieć realnie, ale każdy jej fragment musi być czymś wypełniony. Leibniz daje już do zrozumienia, że nie dopuszcza istnienia próżni. Najprawdopodobniej w przestrzeni bez ciał i bez monad istnieje tylko jakiś rodzaj materii pierwszej, podzielnej w nieskończoność. Taka materia jest pozbawiona własnej formy substancjalnej i nie zawiera form żadnych przedmiotów, a zatem jest czystym zjawiskiem, czymś istniejącym tylko pozornie lub nierealnie – jak np. tęcza. Tu pojawia się w filozofii Leibniza wątek zdecydowanie idealistyczny. Materia pierwsza jest czymś postrzeganym, choć niesubstancjalnym. W późniejszym czasie Leibniz opíše tę materię bardziej dokładnie. Materia, czas i przestrzeń to pozory.

[M]ateria wzięta jako sama masa jest jedynie czystym zjawiskiem, czy dobrze ugruntowanym pozorem, tak jak jest nim również przestrzeń i czas. Nie posiada ona nawet ścisłych i ustalonych jakości, dzięki którym mogłaby uchodzić za byt określony (...), albowiem nawet kształt, który jest istotą skończonej masy rozciąglej, w przyrodzie nie jest nigdy dokładnie i ściśle określony, a to z powodu aktualnego podziału w nieskończoność części materii. Nie istnieje nigdy ani kula bez nierówności, ani prosta bez wmieszanych w nią krzywizn, ani krzywa o pewnej skończonej naturze bez domieszki czegoś innego (*Korespondencja*: 118).

Przypomnę jeszcze raz. Teza o nieistnieniu ostatecznych elementów świata sąsiaduje z tezą, która wyklucza składanie *continuum* z punktów. Ta zbitka jest myląca, ponieważ sugeruje nieistnienie monad jako ostatecznych elementów świata, lub narzuca pogląd, że monady są nieskończenie małe. Obie sugestie są błędne. Przypuszczam, że świat Leibniza trzeba opisać inaczej. Monady istnieją i mają jakąś minimalną rozciągłość. Świat realny składa się z ciał, które mają budowę ziarnistą, a ich elementami są monady. Natomiast, gdyby ktoś próbował redukować elementy świata w nieskończoność i zaczął w wyobraźni dzielić niepodzielne monady, to dojdzie do czystych objętości bez wymiarów, czyli do biernej, ciągłej materii niemającej żadnej formy, tylko rozciągłość. Nie ma więc w świecie ostatecznych elementów w tym sensie, że nic realnego nie redukuje się w nieskończoność. To, co się redukuje w nieskończoność, to, co składa się na *continuum*, to ciągła, nieskończenie podzielna materia. Na razie tę materię traktuje Leibniz jako coś realnego. W przyszłości powie, że to pozór, podobnie jak czas i przestrzeń.

Na koniec, tak jak nie istnieją realnie nieskończenie małe elementy świata, podobnie nie istnieją nieskończenie wielkie fragmenty świata. Leibniz pisze w *O naturze samej*: „nie istnieje największa objętość, ani nieskończona rozciągłość, ponieważ zawsze może istnieć coś większego, niż coś innego” (por. Ariew & Garber: 162). Zatem wszechświat jest nieskończony. Tylko nie wiemy, czy w nieskończoność rozciąga się nieskończenie podzielna materia, czy w nie-

skończoność ciągną się realne fragmenty świata, a więc ciągi substancjalnych ciał, np. gwiazd, słońc, planet. Za kilkanaście lat Leibniz wykluczy ruch absolutny całości świata zachodzący w jakimś nieruchomym ośrodku. Taki ośrodek nie istnieje i z pewnością nie stanowi go pusta przestrzeń. Ta myśl pojawi się w liście do Samuela Clarke'a z 2 czerwca 1716 r.

Twierdzenie, że Bóg przesuwca cały świat w tym lub owym kierunku nie zmieniając w nim niczego, jest znowu założeniem chimerycznym (*Wyznanie*: 349).

Wtedy pojawia się też pogląd, że Bóg nie jest bytem wypełniającym sobą cały wszechświat. Leibniz nie jest zwolennikiem Spinozy, dla którego cały świat był zawarty w Bogu. Leibniz uznaje Boga za byt niezwykle pod innymi względami. Już w *O naturze samej* pisze, że Bóg ma maksymalną doskonałość i nieskończoną moc: „istnieje byt największy co do intensywności [*intensio*] swej doskonałości i nieskończony co do swej mocy [*virtus*]” (por. Ariew & Garber: 162). Zwróćmy przy okazji uwagę, że Leibniz w przyszłości opisze doskonałość Boga jako najwyższą z możliwych, natomiast Jego moc i mądrość jako wprost nieskończone (por. *Teodycea*: 100). Skąd bierze się ta różnica? Odpowiedź, zawarta już częściowo w *O naturze samej*, brzmi dość zaskakująco.

Zgadzam, że te cuda natury, które oglądamy codziennie i o których mówimy zwykle, i słusznie, że będąc dziełami natury są dziełami inteligencji, nie powinny być przypisywane stworzonym inteligencjom posiadającym mądrość i moc [*virtus*] odpowiednio do ich siły, ale raczej odpowiednio do sił całej natury stworzonej – by tak rzec – przez mistrzostwo Boga. Co widać choćby w tym, że każda maszyna naturalna, jaką wybierzemy, składa się z dosłownie nieskończonej liczby organów – co nam daje prawdziwe i niedostatecznie uwzględniane odróżnienie między tym, co naturalne, i tym, co sztuczne, i co wskazuje na nieskończoną mądrość i moc jej autora i zarządcy (Ariew & Garber: 156).

Mądrość i moc Boga są potwierdzane w dziełach natury. Każdy żywy organizm jest maszyną składającą się z nieskończonej liczby części, czyli organów. Organy te mają taką liczbę i działają tak doskonale, że ich pochodzenia nie możemy przypisać biologicznemu przekazywaniu cech i właściwości, czyli ich rodzicom, tylko musimy przypisać ich pochodzenie Stwórcy, który z góry przewidział potrzeby tych organizmów i znalazł sposób na ich zaspokojenie w normalnych warunkach. A ponieważ żywe organizmy mają nieskończoną liczbę części, ten, kto je stworzył, musiał mieć nieskończoną mądrość i moc. Jednocześnie Leibniz daje do zrozumienia, że choć żyjemy w najlepszym z możliwych światów, to nie żyjemy w świecie doskonałym. Świat doskonały znajdziemy być może po śmieci, jeśli zasłużymy na zbawienie, i dopiero tam ujawni się, być może, doskonałość Boga w stopniu nieskończonym. Tu musimy wierzyć, że Bóg jest bytem najbardziej doskonałym, ale niekoniecznie



nieskończenie doskonałym. Może nieskończona doskonałość jest nawet pojęciem wewnątrznie niespójnym, jak na przykład pojęcie liczby nieskończenie wielkiej. To są jednak tylko domysły. W piśmie *O naturze samej* nie mamy wystarczających wyjaśnień na temat doskonałości Boga.

Natomiast czymś szokującym jest twierdzenie, że organizmy są nie tylko maszynami deterministycznymi, ale maszynami cudownie zaprojektowanymi, składającymi się z nieskończonej liczby organów. Organy muszą składać się z monad, zatem w każdym żywym organizmie musi być nieskończenie wiele monad. Jeśli jest ich nieskończenie wiele, a każdy organizm ma skończoną wielkość, to znaczy, że przynajmniej niektóre monady muszą być nieskończenie małe. W ten sposób stają się nieodróżnialne od nieskończenie małych punktów składających się na *continuum* ciągłej, niesubstancjalnej materii. Albo to jest *lapsus linguae*, albo Leibniz poplątał tu wątek realistyczny i idealistyczny swej filozofii. Co nie wyklucza możliwości, że dopiero od tego miejsca Leibniz zaczyna świadomie wiązać ze sobą te dwa wątki. Może od tego miejsca właśnie zaczyna się bieg myśli mającej wykazać, że ostatecznie świat musi być interpretowany idealistycznie, jako pozór realnego istnienia ciał, przy jednoczesnym zachowaniu pełnej realności decyzji podejmowanych przez wolną wolę. Zachwycony aktem Stworzenia, „cudami natury, które oglądamy codziennie”, Leibniz przypisuje żywym organizmom zdolność kierowania sobą. Ta zdolność – przypomina Leibniz – została nazwana przez Arystotelesa „zasadami ruchu i spoczynku” (por. Ariew & Garber: 156). Jej działanie widzimy w ruchu zsynchronizowanych zegarów. Kilka zegarów stojących obok siebie i poprawnie wskazujących czas nasuwa, zdaniem Leibniza, dwie myśli – jedną błędną i jedną trafną. Błędna nam mówi, że zegarami kieruje jeden mechanizm. Trafna mówi, że każdy zegar ma własny mechanizm, ale to, jak ten mechanizm działa, zależy zarówno od wytwórcy zegarów, jak i od ich użytkownika. Zegarmistrz skonstruował zegar i umożliwił mu funkcjonowanie. Tak działa Bóg stwarzając żywe organizmy. Użytkownik nakręca zegar i ustawia czas. Tak działa inteligentny organizm sterujący swymi organami (por. Ariew & Garber: 157). W przyrodzie, w „naturze samej”, działają dwa rodzaje sił: przyczyny i rozkazy. Rozkazy mogą działać mimo upływu czasu, przyczyny działają natychmiast.

Ponieważ rozkaz wydany w przeszłości teraz już nie istnieje, to nie mógłby wywołać teraz jakichkolwiek skutków, gdyby nie wywołał następstw w swoim czasie, które trwają do teraz i teraz działają (Ariew & Garber: 158).

To odróżnienie służy Leibnizowi do zakwestionowania okazjonalizmu, ponieważ wskazuje, że ingerencja boska nie występuje trwale i nieustannie. Bóg nie działa przez przyczyny, tylko przez rozkazy. Nakazuje ziemskim spraw-

com, jak powinni postępować, ale ani nie działa za nich, ani przez nich, ani razem z nimi. Zostawia tylko ślady rozkazów, które trwają nieprzerwanie. Człowiek może te ślady wykorzystać lub je zignorować. Bóg nie musi być zatem stale czynny, jak twierdził Malebranche, i nie odbiera człowiekowi wolności działania, wbrew temu, co twierdzili materialści, jak Hobbes, lub monopsychicy, jak Spinoza. Leibniz odcina się też od kartezjanistów, którzy – jego zdaniem – w sprawie swobody działania przyjmują stanowisko nieodróżnialne od okazjonalizmu. Uważają, że sprawcy na Ziemi robią tylko to, co pozostaje w zgodzie z wolą Bożą i co dzieje się na skutek Boskiej interwencji. Tymczasem Leibniz sądzi, że żywe organizmy działają same i zgodnie z własnym wyborem.

Nie ma bowiem żadnego działania [*actio*] bez siły wywołującej działanie, i odwrotnie, siła [*potentia*], która nie jest nigdy wykorzystywana, jest próżna (Ariew & Garber: 160).

Zasada ruchu i spoczynku tkwi jednak tylko w żywych organizmach, a nie w ciałach nieożywionych. Ciała nieożywione nie mają własnego ruchu, tylko zewnętrzny ruch przekazują dalej. Inaczej mówiąc, przysługuje im trwała bezwładność (por. Ariew & Garber: 161), która jest przerywana tylko przez zewnętrzne bodźce. To, że ciała są bierne i inercyjne, wynika z faktu, że są materialne, czyli pozbawione duszy, i dlatego nie podlegają rozkazom. Wystarczy jednak, by ciało zostało ożywione i jego inercyjność znika. Źródłem inercyjności jest materia, ale nie jest jasne, czy to jest ta sama materia, którą Leibniz opisywał jako bierną objętość nieskończenie podzielna. To brzmi nieprawdopodobnie, ponieważ bierna materia nie może działać. Nie może działać przez bierność, bo nie działa w ogóle. Musi zatem istnieć jakaś druga materia. Teraz z całą wyrazistością staje przed nami problem realizmu. Czy odróżnienie między dwoma rodzajami materii jest realne, czy idealne? Czy obie materie istnieją w świecie, czy tylko umysł dostrzega w świecie raz jedną, raz drugą? Leibniz staje przed trudnym dylematem. Z jednej strony istnieją ciała substancjalne i potencjalnie zdolne do życia. One mają w sobie inercję, która trwa, dopóki te ciała nie zdobędą duszy. Jest to jakieś echo problemu animacji płodu, rozważanego w filozofii od stuleci. Ciało animowane uwalnia się od inercji, lub – jeśli ktoś woli – nie działa wyłącznie pod jej wpływem. Źródłem inercji wydaje się być materia. Z drugiej strony występowania inercyjności nie wyjaśnia materia pierwsza, ponieważ ona nie działa i – jak Leibniz przyzna później – jest tylko pozorem, jak przestrzeń i czas. Co więc pozostaje? Musi istnieć jakaś materia wtórna, o której nic nie wiemy oprócz tego, że ma ona być odpowiedzialna za inercyjność ciał. Leibniz decyduje się w tej sytuacji utożsamiać wtórną materię z samymi ciałami. Teraz okazuje się, że to, co miało być wyjaśnione, nie potrzebuje żadnego wyjaśnienia. Ciała nieożywione są inercyjne dlatego, że są nieożywione, a są materialne tylko w tym sensie, że są inercyjne.

Odróżniam materię wtórną i pierwotną. Wtórna materia to po prostu kompletna substancja, która nie jest wyłącznie bierna. Pierwotna substancja nie jest wyłącznie bierna, ale nie jest też kompletną substancją. Musimy zatem dodać duszę, lub formę analogiczną do duszy, albo pierwotną entelechię, to znaczy bodziec [*nisus*], czyli podstawową siłę do działania, która jest identyczna z prawem wyciśniętym przez Boski dekret. (...) Taki duch nie może być utożsamiony z istotą inteligentną (...), ale z duszą lub z formą analogiczną do duszy; nie z prostą modyfikacją, ale z czymś konstytutywnym, substancjalnym i trwającym, z czymś, co nazywam monadą, w której jest coś takiego jak postrzeżenie i pragnienie (Ariew & Garber: 162–163).

Tu pada słowo „monada”, użyte po raz drugi w *O naturze samej*, wraz z wyjaśnieniem, że monada jest duszą w ciele. Leibniz jednocześnie rezygnuje z rozciągłości monad, przypisuje im trwale posiadanie duszy, przyjmuje istnienie dwóch rodzajów materii i na miejsce formy substancjalnej, która nadaje ciałom spójność, przyjmuje istnienie monady dominującej, która wydaje niepodważalne rozkazy.

Teraz dowiadujemy się, że dusze są zawsze ucieleśnione i zawsze działają w ciele. Nie należy jednak zakładać – a taki pogląd, odrzucany przez Leibniza, choć wzorowany na jego pismach, znalazł Leibniz w dysertacji Sturma, którą recenzuje w *O naturze samej* – nie należy zakładać, że dusze tkwią tylko w drobnych organizmach i w organach, by im nadać życie. Monady nie są ucieleśnieniem siły witalnej, tylko są źródłem myśli, uczucia, decyzji, mądrości i władzy. One odpowiadają za racjonalność i wrażliwość wszystkiego, co jest racjonalne i wrażliwe. Nadają ciałom zdolność działania, ponieważ w ciałach ożywionych ułożone są w hierarchię. W każdym ciele rządzi jedna monada i ona wydaje najważniejsze rozkazy. Inne monady też wydają rozkazy, ale są one wiążące tylko pod warunkiem, że nie popadają w konflikt z nakazami monady dominującej. Zharmonizowana zdolność działania powstaje przez połączenie sprawności poszczególnych monad w jedną sprawność ciała.

Uważam, że nie jest zgodne ani z porządkiem świata, ani z pięknem i rozumnością tego, co stworzone, by to, co jest żywe, czyli to, co działa samo z siebie, znajdowało się tylko w najmniejszych porcjach materii, gdy występowanie takich rzeczy wszędzie przyczyniłoby się do większej doskonałości. Nie ma więc powodu, by dusze lub rzeczy analogiczne do dusz nie występowały wszędzie, nawet jeśli dominujące, a w konsekwencji także inteligentne dusze, jak dusze ludzkie, nie mogą występować wszędzie (Ariew & Garber: 163).

Monady mogą więc na siebie oddziaływać, ale oddziałują przez rozkazy, a nie przyczynowo. Organizmy ludzi i zwierząt sprawiają wrażenie sprawnie działających mechanizmów. Nie są to jednak zegary składające się z mniejszych zegarów, tylko powiązane wewnętrznie całości podlegające rozmaitym prawom, czyli nakazom, coś jakby wielka armia żołnierzy. Sprawczość monad jest niewyczerpana. Ich potencjalność jest maksymalnie wykorzystana, i tu Leibnizowi

przydaje się pojęcie entelechii, czyli, za Arystotelesem, stanu pełnej samorealizacji. Potencje muszą być wykorzystywane, ponieważ „siła [*potentia*], która nie jest nigdy wykorzystywana, jest próżna” (por. Ariew & Garber: 160). Świat jest cudownym nagromadzeniem monad powiązanych w większe całości i nadzorowanych przez dominujące monady. Duchowość wyrażana przez nakazy przenika całą rzeczywistość. Granica między tym, co realne, a tym, co idealne, z lekka się zaciera. Monady istnieją realnie, ale działają przez siłę swej woli. Świat jest więc takim, jakim go uczynią postanowienia dominujących monad. Z pozoru wydaje się, że ich dusze mają zdolność postrzegania i pragnienia. Są przecież zdolne do przyjmowania i wykonywania rozkazów. Postrzeganie nie oznacza jednak postrzegania zmysłowego. Może pewne monady reagują na świat otaczający ciało. Może one wydają w związku z tym jakieś rozkazy, na przykład oczy chronią ciało przed wpadnięciem do rzeki lub pozwalają ciału przedrzeć się przez las. Każda monada w organizmie ma jednak swoje własne zadania i one nie reagują na otaczający je świat, tylko na rozkazy płynące od innych monad składających się na organizm. Choć jest to wizja dość konsekwentna, nie wydaje mi się, by w roku 1698 Leibniz miał jasny obraz tego, co realne i co nierealne. Nierealne są przedmioty widziane jako efekt złudzeń optycznych, np. tęcza, fatamorgana, zorza polarna, bliźniacze słońca, treści snów oraz fizyczne zestawienia ciał pozbawionych jedności i spójności. Ten przypadek jest ilustrowany przez niego w późniejszym czasie przez dwie równoległe przebiegające względem siebie ślimacznice, niemające żadnej wspólnej części (por. *Korespondencja*: 100). Realne są dusze i ciała, czyli monady. Czym natomiast jest nieskończenie podzielna objętość, czyli bierna, ciągła materia – nie bardzo wiadomo. Nie wiadomo też, czy Leibniz trwał przy przekonaniu, że monady są wymiernymi, minimalnymi, spójnymi całościami. Kontrastowanie ich z objętościami sugeruje, że nadawał monadom wielkość. Niefortunna wzmianka, że może ich być nieskończenie wiele w każdym organizmie, sugeruje coś przeciwnego.

## *Teodycea*

Jak wiadomo, Leibniz zrezygnował z publikacji *Nowych rozważań* napisanych przeciw Johnowi Locke’owi, gdy dowiedział się, że jego oponent umarł. Gdy po latach dzieło wyszło drukiem, okazało się, że autor wymienia w nim nazwisko Locke’a tylko dwa razy. Co ciekawe, Leibniz nie miał podobnych skrupułów w odniesieniu do prac Pierre Bayle’a, który zmarł w 1706 roku, czyli na cztery lata przed publikacją *Teodycei*, poświęconej niemal wyłącznie krytyce poglądów tego filozofa. Skąd ta różnica? Może tłumaczyć ją fakt, że z Lockiem spierał się Leibniz wyłącznie o sprawy filozoficzne: o funkcje

idei, występowanie konieczności i naturę ruchu; a z Bayle'em polemizował na tematy bardziej fundamentalne, bo teologiczne: dlaczego Bóg pozwala na istnienie zła i na jakich zasadach będziemy zbawieni.

Poglądy Bayle'a oscylowały między kalwinizmem a wolnomyślicielstwem i ważną tezę jego filozofii było przekonanie, że Bóg nie może być jednocześnie wszechmocny i moralnie doskonały. Leibniz rozwiązuje ten dylemat twierdząc, że świat nie jest wprawdzie doskonały, ale jest najlepszym z możliwych, i to wystarczy, by uznać Boga za nieskończenie mocnego i w maksymalnym stopniu doskonałego. To także wystarczy, by uznać – wbrew kalwinistycznym przekonaniom Bayle'a – że jesteśmy w pełni odpowiedzialni za nasze czyny. Bóg wprawdzie decyduje o wszystkim, ale tylko w tym sensie, że wybiera, jaki stworzy świat, a nie w tym sensie, że rozstrzygać będzie o wszystkich możliwych faktach, które mogą zajść w świecie. Korzystając z posiadanej mocy Bóg zdecydował, że będziemy mieli wolną wolę, więc także nie wpływa bezpośrednio na nasze decyzje. Warto też pamiętać, że Leibniz nie postanowił dyskutować z Bayle'em z własnej inicjatywy. Polemikę z nim zasugerowała królowa Karolina Pruska (por. *Teodycea*: xv), która życzyła sobie, by Leibniz zajął stanowisko w sprawie doskonałości Boga. Tym razem Leibniz nie mógł napisać i zaniechać publikacji.

W *Teodycei* broni więc przekonania, że mając wolną wolę jesteśmy w pełni odpowiedzialni za te czyny, które wybraliśmy świadomie, i nasze winy obciążają wyłącznie nasze sumienie, a nie spadają na Boga, który jest odpowiedzialny za ostateczny porządek spraw w świecie. Jeden argument na ten temat jest szczególnie dobitny, choć sam Leibniz nazywa go tylko „bajeczką” (por. *Teodycea*: 474). Sekstus, starożytny tyran, prosi Jowisza o wyjaśnienie, dlaczego skazał go na sprawowanie władzy w sposób okrutny i haniebny.

Jowisz mu na to odpowiada: „Jeżeli zechcesz wyrzec się Rzymu, Parki uprzedzą Ci inne losy, będziesz mądry i szczęśliwy” (*Teodycea*: 474).

Sekstus protestuje, i prosi, by mógł zostać dobrym władcą, rządzącym sprawiedliwie i łagodnie. Chce mieć wszystko. Jowisz mu odmawia i twierdzi, że to niemożliwe: Sekstus musi wybrać – władzę wraz z hańbą albo bezsilność ze szczęściem. Po namyśle Sekstus wyrusza do Rzymu w nadziei, że uda mu się przechytrzyć Jowisza: zniszczy dzieło Parek i odwróci sens przepowiedni. Kończy jednak tak, jak przewidział Jowisz. Wbrew wcześniejszym postanowieniom, że będzie życzliwym światu i wielkodusznym tyranem, Sekstus zabija, płądruje i gwałci. Dlaczego? Gdzie popełnił błąd? Tyran nie musi być przecież okrutnikiem; nie nakazuje tego ani polityka, ani logika, ani psychologia. Sekstus był wolny i miał pełną władzę. Wydawałoby się, że mógł nie zabijać, nie płądrować i nie gwałcić. Logika jednak przestrzega, że Sekstus

będzie albo ludzki, albo nieludzki. *Tertium non datur*. Psychologia przewiduje, że kto ma możliwość osiągnięcia wymarzonych, wielkich celów, ten często traci skrupuły. A polityka pokazuje, że okrucieństwo jest często bardziej skutecznym sposobem zaprowadzania porządku niż łagodność. Zatem mogło się okazać, że dla wszystkich będzie lepiej, jeśli Sekstus okaże się straszny i okrutny. Pod takimi rządami namiestnicy musieli postępować sumiennie i uczciwie, bo bali się kary. Gdyby natomiast Sekstus był miły i wyrozumiały, jego namiestnicy nabraliby śmiałości, staliby się twardzi i bezczelni. Sami zaczęliby kraść, dręczyć i zabijać. Czyli pod rządami krwawego tyraństwa w sumie w kraju jest lepiej, a nie gorzej, niż pod rządami okrutnych namiestników i dlatego Jowisz pozwala Sekstusowi wrócić do Rzymu po wstępnej rozmowie. To Jowisz przechytrył Sekstusa, a nie odwrotnie.

Możemy jednak zapytać: a czy Jowisz nie mógł postanowić, żeby logika, psychologia i polityka wyglądały inaczej? O logice Leibniz stara się nic nie mówić przy tej okazji. W sprawie psychologii i polityki idzie na ustępstwa. Bóg mógłby pozwolić, żeby na jakiejś planecie tyrańcy byli łagodni, a namiestnicy karni i pocziwi. Ale dlaczego miałyby tak być wszędzie? Dlaczego polityka nie musi mieć trwałych zasad, psychologia nie zajmuje się opisywaniem automatów, a moralność unika naiwności?

Ponieważ wszystkie gwiazdy stałe są również słońcami, dostrzegamy, jak mało nasza Ziemia znaczy wśród widzialnych rzeczy, skoro jest ona zaledwie dodatkiem do jednego ze słońc. Możliwe, że wszystkie słońca są zamieszkałe jedynie przez szczęśliwe stworzenia i nic nie każe nam sądzić, że znajduje się tam wielu potępionych (*Teodycea*: 136).

Na Ziemi jest jednak inaczej, ale protestowanie przeciw tutejszemu złu niczemu nie zaradzi. Leibniz odsuwa na bok problem, czy zło na Ziemi zachodzi w zgodzie z wolą Boga, czy jest przeciwnie. Wymyśla dwie wole, uprzednią i następczą, by przekonać Karolinę Pruską, że Bóg zło dopuszcza, choć go nie wybiera. Przewornie nie odpowiada na pytanie, czy Bóg zło akceptuje, gdy się na nie godzi. Bagatelizuje też pytanie, dlaczego, skoro istnieje tyle rajskich planet poza Ziemią, nasza planeta nie jest jedną z nich. Twierdzi, że Bóg chce zarówno tego, co dobre, jak i tego, co najlepsze, i że logika mu nie pozwala postępować inaczej. Ale logicznie rzecz biorąc, to, co dobre, niekoniecznie musi być tym, co najlepsze. Wywód zamyka cytatem z Ewangelii (J 12, 24; por. *Teodycea*: 140): „zasiane ziarno ulega pewnego rodzaju zepsuciu, żeby wykiełkować”. Czyli Ziemia z całym jej złem metafizycznym (niedoskonałością), fizycznym (cierpieniami) i moralnym (grzechami) (por. *Teodycea*: 128) jest światem lepszym niż wszystkie światy proste, łagodne i szczęśliwe. W tych pozornie lepszych światach nie ma miejsca na poświęcenie, tragiczny wybór i ślepe zaufanie. Leibniz twierdzi wprost: niekiedy małe zło jest potrzebne do powstania wielkiego dobra.

Gdyby więc zabrakło najmniejszego zła, które zdarza się w świecie, nie byłby to już ten świat, uznany mimo wszystko za najlepszy przez Stwórcę, który go wybrał (*Teodycea*: 126).

Królowa przyjęła te odpowiedzi, ale poglądy, że nasz świat jest najlepszym z możliwych, pozostał dość kontrowersyjny. Po pierwsze, jak widzieliśmy, Leibniz dopuszcza, że na innych planetach mogą istnieć jedynie szczęśliwe istoty. Czy byłby gotów im powiedzieć, że nie żyją na najlepszym z możliwych światów? Czy by ich krytykował za niezmienną niewinność, łagodność i braterstwo? Czy by ubolewał, że nie mieszkają w Rzymie pod rządami Sekstusa? Czy by im wmawiał, że przez swoją prostolinijność przypominają mu zadowolone z siebie, bezmyślne błonkoskrzydłe, zamieszkujące termitiery i mrowiska? Co warto jest zapewnienie, że na jednolicie szczęśliwych światach życie jest mniej doskonałe niż tutaj? Gorsze niż u nas? Czy mieszkańcy tamtych planet zostali słusznie pozbawieni szansy uszlachetniającego cierpienia dla osiągnięcia doskonałości? Leibniz chyba nie jest pewien, co powiedzieć, i zasłania się nieskończonością.

To prawda, że można wyobrazić sobie możliwe światy bez grzechu i bez nieszczęścia, jak w powieściach o Utopiach i Sévarambach, lecz takie światy pod względem dobra bardzo by ustępowały naszemu światu. Nie jestem w stanie pokazać wam tego w szczegółach, bo czy mogę poznać i czy mogę wam przedstawić oraz porównać z sobą rzeczy nieskończone? (*Teodycea*: 126–127).

Nieskończona złożoność rozmaitych światów to nieostrożny i nieprzekonujący argument. Jeszcze wrócę do niego. Inny argument użyty przez Leibniza jest jeszcze bardziej drażniący, i to on rozsierdził Woltera. Na jakiej podstawie Leibniz twierdzi, że nasz świat jest lepszy niż inne i że tu zło jest doskonale okupione przez dobro, jeśli jednocześnie uważa – idąc za kalwińskimi przyjaciółmi – że większość z nas znajdzie się ostatecznie w piekle? Czy doskonałość kilku wybranych jest warta tego, by tłumy zostały skazane na wieczne potępienie? Leibniz uważa, że tak.

Trzymając się utrwalonej nauki o tym, że liczba na wieki potępionych ludzi będzie nieporównanie większa od liczby zbawionych, należy powiedzieć, że zło zawsze wyda się prawie niczym w porównaniu z dobrem, gdy weźmiemy pod uwagę prawdziwą wielkość Państwa Bożego (*Teodycea*: 135).

Ten pogląd jest sam w sobie niepokojący, ale jego uzasadnienie zdradza jeszcze większą obojętność na los ludzki. Miliony w piekle to nie tylko konieczny element doskonałości we wszechświecie, ale niezbędny instrument wychowania moralnego (por. *Teodycea*: 127). Leibniz nie dostrzega zapewne, że stosuje tu wnioskowanie w obie strony. Nasz świat jest najlepszy, bo stworzył go doskonały Bóg: „Bóg musiał wybrać świat najlepszy, ponieważ nie czyni

niczego, nie kierując się najwyższym rozumem” (*Teodycea*: 126). I odwrotnie, Bóg jest doskonały, ponieważ nasz świat jest najlepszy z możliwych: „jest całościowym połączeniem przygodnych rzeczy” (*Teodycea*: 124), które muszą mieć rozumną przyczynę zaistnienia, a „ona powinna być bezwzględnie nieskończona oraz absolutnie doskonała” (*Teodycea*: 125). Mamy do wyboru: albo to jest eksplikacja niepowiązanych logicznie przekonań, albo błędne koło.

W *Teodycei* jest kilka miejsc, w których Leibniz odnosi się do monad, ale jest tylko jedno, w którym słowo „monada” zostało użyte *explicite*.

[T]wierdzą, że wszystkie dusze, entelechie albo siły pierwotne, formy substancjalne, substancje proste albo monady, czy jakkolwiek byśmy je nazwali, nie mogą rodzić się ani ginąć w sposób naturalny. Natomiast jakości albo siły pochodne, albo tak zwane formy akcydentalne, wyobrażam sobie jako modyfikacje pierwotnej entelechii, tak samo jak kształty są modyfikacjami materii. Dlatego owe modyfikacje podlegają nieustannej zmianie, podczas gdy substancja prosta trwa (*Teodycea*: 461–462).

Dowiadujemy się zatem, że monady są czymś prostym, niezmiennym, wiecznym i niezniszczalnym. Jest ich bardzo wiele; choć teraz już Leibniz nie mówi, że nieskończenie wiele. Są bardzo małe, ale niekoniecznie nieskończenie małe.

Nieco więcej znajdujemy w § 10 *Teodycei*, gdzie wprawdzie ich nazwa nie jest użyta, ale Leibniz przeciwstawia teorię wprzód ustanowionej harmonii teorii duszy świata i jako rzecznika tego drugiego poglądu prezentuje „żołnierza i człowieka inteligentnego”, pana de Preissac, wolnomyśliciela o poglądach inspirowanych filozofią Spinozy. Leibniz za swe zadanie przyjmuje podważenie poglądu spinozysty i usunięcie „takiego zła”, jakim jest monopsychozizm.

System wprzód ustanowionej harmonii jest najbardziej zdolny usunąć takie zło. Pokazuje on bowiem, że występują w sposób konieczny rozproszone w całej przyrodzie substancje proste i nieposiadające rozciągłości, że owe substancje muszą zawsze istnieć niezależnie od wszystkiego oprócz Boga i że nie są one nigdy całkowicie oderwane od zorganizowanych ciał. Ci, którzy sądzą, że obdarzone czuciem, lecz nieobdarzone rozumem dusze są śmiertelne, albo którzy utrzymują, że tylko dusze rozumne mogą posiadać czucie, skłaniają się bardzo ku monopsychozizmowi, ponieważ zawsze trudno będzie przekonać ludzi, że zwierzęta nic nie odczuwają. Zaś gdy raz zgodzimy się, że to, co jest obdarzone czuciem, może zginąć, trudno będzie potwierdzić za pomocą rozumu nieśmiertelność naszych dusz (*Teodycea*: 52–53).

Czyli Leibniz stwierdza, że ostatecznymi elementami świata są Bóg i monady. Nie wyklucza, że Bóg jest także monadą, choć tu tego wprost nie twierdzi. Mówi natomiast, że żadna monada nie istnieje samotnie, każda stanowi część jakiegoś ciała, czyli nie ma wolnych i niewykorzystanych monad w naturze. Omija kwestię, czy każda monada jest czynna – czyli pytanie o istnienie monad w minerałach – natomiast podkreśla, że w każdym zwierzęciu jest monada



czująca. To prowadzi go do wniosku, że monady zwierzęce są nieśmiertelne. Trudno bowiem przyjąć, że nieśmiertelne są tylko monady rozumne, a czujące już nie są: „tego się nie da potwierdzić za pomocą rozumu” – zapewnia.

Istotne w tym opisie wydaje się też twierdzenie, że monady nie mają rozciągłości. To przeczy temu, o czym głównie czytaliśmy w *O naturze samej*. Tam monady były „proste i bez części”, ale nie były nieskończenie małe, czyli pozbawione rozciągłości. Nie stanowiły punktów w *continuum*, tylko miały minimalne wymiary. Zbiorem gęstym, nieskończenie podzielnym, była materia bierna. Co prawda myśl o istnieniu nieskończenie małych monad pojawiła się także, ale tylko przy opisie organizmów, i ta propozycja brzmiała dość niewiarygodnie. W *Teodycei* podobieństwo metafizyki do analizy matematycznej zostaje wzmocnione. Świat wypełniony monadami staje się dla Leibniza zbiorem gęstym, do którego elementów nie można swobodnie docierać. Monady uznane są za nieskończenie małe i pozbawione cech fizycznych. Brak rozciągłości uznany jest teraz za dowód ich doskonałości. Przestrzeń fizyczna i materia pierwsza nie odgrywają już istotnej roli, ponieważ ważne są tylko funkcje i relacje zachodzące między monadami. Widzieliśmy już fragment z *Wyznania wiary filozofa*: „Otóż najdoskonalszymi ze wszystkich bytów, które zajmują jak najmniejszą objętość, tzn. jak najmniej sobie przeszkadzają, są duchy obdarzone doskonałościami stanowiącymi ich cnoty” (*Wyznanie*: 102). Monady już są prawie wyłącznie duchami. Świat realny to świat duchowy. Przestrzeń fizyczna i materia pierwsza stały się zbędne. W książce o Locke’u Leibniz dążył do eliminacji przestrzenności świata i do podważenia jakiegokolwiek roli pełnionej przez materię, która tylko bezcelowo rozpychała świat od wewnątrz i wywoływała jakieś jego metafizyczne puchnięcie. W *Teodycei* przestrzeni realnej już nie ma.

Leibniz polemizuje z Piotrem Bayle’em, który za niestosowne uważał ocenianie Boskiej doskonałości przez człowieka i głosił, że Bóg decyduje o wszystkim na ziemi, ponieważ jest „jedyną prawdziwą przyczyną wszystkiego, co rzeczywiste” (*Teodycea*: 460). Leibniz nie zgadza się z tym poglądem, ale swoją niezgodę wyraża ogólnie.

A co do ostatniego zdania [„Bóg jest jedyną prawdziwą przyczyną wszystkiego, co rzeczywiste”], to może być ono prawdziwe w odpowiednim znaczeniu. Bóg jest mianowicie jedyną zasadniczą przyczyną czystych i absolutnych rzeczywistości, czyli doskonałości (*Teodycea*: 460).

Czyli – wybiegając nieco poza dosłowny tekst – Bóg stwarza monady, stwarza prawa dotyczące ciał złożonych z monad, ale ani nie stwarza, ani nie jest odpowiedzialny za przypadłości dotyczące ciał i monad. W istocie nie może być za nie odpowiedzialny, ponieważ przypadłości w ogóle nie są stwarzane.

Nie potrzeba żadnej mocy twórczej, byśmy mogli zmienić miejsce, w którym się znaleźliśmy, albo pozostać tu, gdzie jesteśmy. I choć jest prawdą, że świat ciał fizycznych jest w ciągłym ruchu, ale to nie znaczy, że jest nieustannie poruszany przez Boga. Gdy wiatr wieje, to Bóg nie leci z wiatrem. Gdy żołnierze na placu musztry formują batalion w kwadrat lub inną figurę, to rozkaz daje im dowódca, i interwencja boska jest niepotrzebna (por. *Teodycea*: 461). Swoją wywód Leibniz zamyka stwierdzeniem:

Produkcja modyfikacji nigdy nie była nazywana stwarzaniem, a straszenie tym ludzi stanowi terminologiczne nadużycie. Bóg produkuje substancje z niczego, a substancje produkują przypadłości poprzez zmiany swoich ograniczeń (*Teodycea*: 461).

Także ciała powstają bez bezpośredniej ingerencji boskiej. Ich istnienie jest przypadłością. Bóg tylko z góry przygotował dla ciał dominujące monady i zapewnił, że „system mechanistyczny naprawdę wystarcza do wytworzenia organicznych ciał zwierząt” (*Teodycea*: 27). Ale jak pamiętamy, zwierzęta mają czucie, a czucie nie jest stanem wywoływanym przez jakiś mechanizm. Czucie musi przysługiwać ludziom i zwierzętom wyłącznie na mocy działania dominującej w ciałach monady. Jak to jest możliwe? Wydaje się, że Leibniz znajduje znów analogię w porównaniu świata rzeczywistego do przedmiotów opisywanych w analizie matematycznej: punkty się nie sumują, żeby stworzyć *continuum*, *continuum* nie rozpada się na punkty, tylko na odcinki dowolnie małej długości. Wyjaśnienie Leibniza jest może chwiejne, ale jego sens pozostaje wyraźny.

Nie ma chaosu we wnętrzu rzeczy, a w materii, której układ pochodzi od Boga, wszędzie panuje organizacja. Odsłania się ona nawet tym bardziej, im dalej zagłębiamy się w anatomię ciał. Zauważalibyśmy to wciąż coraz lepiej, gdybyśmy jak natura mogli pójść aż w nieskończoność i wciąż dokonywać za sprawą swojego poznania podziału na coraz drobniejsze części tak, jak ona tego wciąż dokonuje w rzeczywistości (*Teodycea*: 27).

Chyba niepotrzebnie Leibniz mówi tu, że „układ materii pochodzi od Boga”. Ma raczej na myśli, że możliwość powstawania ciał pochodzi od Boga, a materia właściwie nie istnieje, bo nie ma w niej co istnieć. Materia jest nieskończenie podzielna i jest czymś mniej niż substancją, ponieważ nie ma ani struktury, ani porządku. Porządek widzimy w ciałach, które należą do innej sfery rzeczywistości niż monady. Dopiero „gdybyśmy jak natura mogli pójść aż w nieskończoność”, to zobaczylibyśmy ostateczne elementy świata. Ale tak głęboko iść się nie da. Najmniejszymi elementami ciał są inne ciała, każde ze swoją dominującą monadą. I tak jak *continuum* nie rozpada się na nieskończenie małe punkty, tylko na dowolnie małe odcinki lub wycinki, podobnie ciała nie rozpadają się na nieskończenie małe monady, tylko na

swoje organy. Ciała należą do innej sfery rzeczywistości niż monady, i to nawet przy założeniu, że rzeczywistość jest tylko jedna, i że związek między ciałami i zawartymi w nich monadami jest związkiem trwałym.

Niekonsekwencje zawarte we wskazanym fragmencie (*Teodycea*: 27) moim zdaniem eliminują interpretację trzecią spośród czterech wymienionych wyżej. Nie istnieje żaden tajemny klucz do zrozumienia Leibniza, a on sam nigdy nie zdecydował się na konsekwentne odróżnienie dwóch sfer świata, składających się odpowiednio z monad i z ciał fizycznych. Świat fizyczny pozostał dla niego metafizycznie homogeniczny, a monady były dla niego na zmianę najmniejszym, ale skończonym elementem świata i nieskończone małym elementem świata. Różnica między takimi opisami monad jest zasadnicza i Leibniz musiał to dobrze rozumieć. Nie wyjaśnił jednak swej niekonsekwencji.

### *Nowe rozważania*

Tekst *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* powstał po francusku i bodaj nie zawiera innych odnośników do angielskich filozofów poza Franciszkiem Baconem i Johnem Lockiem. W szczególności nie ma powołań na *Traktat o zasadach poznania* George'a Berkeleya, choć oba dzieła, Leibniza i Berkeleya, w podobny sposób kwestionują empiryzm Locke'a, zarzucając mu tradycyjne rozumienie czasu, przestrzeni i przyczynowości. Czy doszło do jakiegoś przenikania się pomysłów między Leibnizem i Berkeleym? Bezpośrednio na pewno nie, a pośrednie wpływy też trudno sobie wyobrazić. *Traktat o zasadach poznania* Berkeleya ukazał się w 1710 roku, czyli w roku, w którym Leibniz opublikował *Teodyceę*. Jego *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* były już od sześciu lat gotowe, choć wycofane z druku. Zatem Leibniz nie miał możliwości wzorować się na Berkeleyu. I odwrotnie, Berkeley, który zmarł w 1753 roku, z pewnością nie mógł znać *Nowych rozważań*, których publikacja nastąpiła dopiero w 1765 roku. Pozostaje więc pogodzić się z zagadkową kongenialnością obu tych myślicieli. Co może być tym łatwiejsze, że do podobnej kongenialności doszło przy okazji rachunku różniczkowego i całkowego. Jego twórcami byli niezależnie Leibniz i Newton. W każdym razie Berkeley i Leibniz mają podobne zastrzeżenia do filozofii Locke'a. Obaj twierdzą – zapewne motywowani opozycją do Izaaka Newtona – że pusta, abstrakcyjna przestrzeń nie może istnieć. Berkeley otwarcie kwestionuje stanowisko Newtona.

Sławny ten autor jest zdania, że istnieje przestrzeń absolutna, która będąc niepostrzeżalną dla zmysłów, pozostaje wszędzie do siebie podobna i nieruchoma; względna zaś przestrzeń ma być miarą tamtej, a choć ruchoma i określona przez swe położenie w stosunku do ciał zmysłowych, bywa pospolicie brana za przestrzeń nieruchomą (*Traktat*: 113–114).

Części przestrzeni absolutnej – jeśli taka istnieje – nie podpadają pod nasze zmysły, zdaniem Berkeley’a. Orientujemy się w świecie ustalając odległości między przedmiotami w oparciu o przyjęte sposoby mierzenia. Nie możemy jednak oprzeć się na prostych obserwacjach mierząc ruch i odległości. Nasze zmysły ulegają złudzeniom. Gdy jedziemy szybko powozem, może się nam wydawać, że domy stojące na dalszym planie przesuwały się w kierunku przeciwnym do naszej jazdy, jeśli przesłaniają je nam pobliskie drzewa, stojące nieruchomo. Nie przyjdzie nam jednak do głowy mierzyć szybkości ruchu odległych domów, bo wiemy, że ich ruch jest pozorny (*Traktat*: 114). I podobnie, choćbyśmy pytali innych, jak przebiega ruch, który widzą, nigdy przez porównanie własnych i cudzych spostrzeżeń nie uda nam się dojść do jakiejś absolutnej miary ruchu i przestrzeni. Mimo tego potrafimy z dużą pewnością określić, kiedy jesteśmy w ruchu, a kiedy w spoczynku.

Pomimo wszystkich tych twierdzeń nie wydaje mi się, aby ruch mógł być inny niż względny, albowiem aby pojąć ruch, trzeba koniecznie przedstawić sobie co najmniej dwa ciała, których odległość, czyli położenie wzajemne jest zmienne. A więc gdyby istniało tylko jedno ciało, to nie mogłoby się ono poruszać. Wydaje się to oczywiście wobec tego, że idea ruchu, jaką posiadamy, musi zawierać w sobie stosunek (*Traktat*: 115).

Leibniz, który zdecydował się w *Nowych rozważaniach* bronić Boga raczej niż prawdy, daje się reprezentować przez postać noszącą imię Teofila, przeciw zwolennikowi poglądów Locke’a, którego nazywa Filaletem. Najpierw pozwala Filaletowi, czyli zwolennikowi Locke’a, wyjaśnić, na czym polega względność ruchu. Filalet zwraca uwagę, że figury na szachownicy nie zmieniają miejsca, gdy przenosimy je razem z szachownicą. Podobnie przedmiot w kajucie statku traktujemy jako nieruchomy nawet wtedy, gdy statek rozwinął żagle i oddala się od portu. Wreszcie statek stojący przy brzegu w oczywisty sposób wydaje się nam nieruchomy, mimo że obraca się względem gwiazd wraz z obrotem Ziemi. Nie mamy zatem trwałego punktu odniesienia we wszechświecie, i nie możemy wskazać na żaden przedmiot, który jest absolutnie nieruchomy. A to oznacza, że nie mamy podstaw do uznania, że jakkolwiek ruch odbywa się w przestrzeni, którą można by opisać jako stałą, niezmienną i nieruchomą. Absolutna przestrzeń nie istnieje. Teofil, czyli sam Leibniz, zgadza się z tym wyjaśnieniem. Podkreśla, że punkty w przestrzeni opisujemy zawsze jako punkty „szczegółowe”, czyli określone przez odległość od wybranych przedmiotów. Nie potrafimy natomiast opisywać punktów jako punktów „ogólnych”, czyli umiejscowionych trwale w stosunku do wszystkich innych rzeczy (*Nowe I*: 160). Teofil mówi nawet więcej. Wprawdzie w szachy gramy zazwyczaj używając szachownicy i przesuując po niej figury, jednak wcale nie jest to konieczne. Można grać w szachy nie w realnej przestrzeni, w której znajdują się nasze ciała, ale w przestrzeni wyobrażonej, której relacji wobec zajmowanych przez nasze ciała miejsc nie można w ogóle ustalić.

I gdyby nawet nie było nic stałego we wszechświecie, miejsce każdej rzeczy nie przestałoby być wyznaczone za pomocą rozumowania, gdyby tylko istniał sposób zarejestrowania każdej zmiany albo gdyby pamięć jakiejś istoty mogła temu podoleć, jak u tych Arabów, o których opowiadają, że na koniu grają w szachy z pamięci (*Nowe I*: 160).

Jak widzimy, Berkeley i Leibniz tak samo opisują przestrzeń. Jest ona konstrukcją umysłu badającego ruch i odległości. Pusta przestrzeń nie istnieje, a tym samym nie może stanowić podstawy dla istnienia świata realnego. Berkeley nie komentuje tej konstatacji natychmiast, ale gdzie indziej pisze, że poznanie świata jest w istocie tylko poznaniem idei, jakie Bóg stworzył dla siebie i dla nas, by nasze myśli miały się o co zaczepić.

Nic nie może być oczywistsze nad istnienie Boga, czyli ducha, który jest obecny najbliższymi naszymi umysłami, gdyż wzbudza w nich całą różnorodność idei lub wrażeń zmysłowych, nieustannie przez nas doznawanych, ducha, od którego jesteśmy bezwzględnie i całkowicie zależni (*Traktat*: 145).

Leibniz podsumowuje natomiast swoje stwierdzenie o nieistnieniu absolutnej przestrzeni słowami Teofila: „prawdziwość i realność przestrzeni ma swoją podstawę w Bogu, jak wszystkie prawdy wieczne” (*Nowe I*: 161). Podobną zbieżność przekonań odnajdujemy w opisie czasu. Berkeley pisze:

Ileć się usiłuję utworzyć prostą ideę czasu, oderwaną od następstwa idei w moim umyśle, i upływającego jednostajnie czasu, w którym uczestniczą wszelkie byty, tyleć się gubię i wikłam w trudnościach nie do pokonania. Brak mi w ogóle tego pojęcia, słyszę tylko, jak inni mówią, że czas jest nieskończenie podzielny, a mówienie o tym w taki sposób doprowadza mnie do dziwnych myśli o moim istnieniu; doktryna ta bowiem bezwzględnie zmusza człowieka, by zgodził się albo na to, że poprzez nieprzeliczone wieki trwa nie myśląc, albo też, że w każdej chwili swego życia jest unicestwiany – co wydaje mi się równie niedorzeczne (*Traktat*: 103).

Berkeley może nieco dramatyzuje konsekwencje poglądów, które zwalcza. Uznaje, że przyjęcie tezy o nieskończonej podzielności czasu zmusza nas do uznania, że nasza świadomość, zdolna jedynie do dość powolnego rejestrowania zdarzeń, musiałaby przechodzić przez wszystkie nieskończone małe momenty czasowe jeden po drugim, od początku minuty do jej końca. To mu się wydaje absurdalne. Jest to jednak typowy protest ze strony kogoś, kto nie zna paradoksu królika i żółwia, kto uznaje, że nieskończone krótkie momenty sumują się w odcinki. To założenie nie może być jednak przyjęte ani w matematyce, ani w filozofii, ani w przyrodoznawstwie. *Continuum* rozpada się na dowolnie krótkie odcinki, ale nie daje się zredukować do pojedynczych punktów. Ich sumowanie nie ma żadnego sensu. Być może czas jest nieskończenie podzielny, a może nie. Ale gdyby nawet był podzielny, to nie znaczy, że cokolwiek

dzieje się w takich punktach czasowych. Podobnie, jeśli przyjmiemy, że czas jest dyskretny i składa się z jakichś minimalnie krótkich chwil, to nie znaczy, że świat jest po każdej minimalnej chwili unicestwiany i w następnej stwarzany na nowo. Trzeba raczej przyjąć, że z chwili na chwilę świat jakoś trwa, nie ulegając w punktach czasowych dzielących chwile żadnej zmianie. Ponadto zdajemy sobie sprawę, że czas jest albo ciągły, albo dyskretny, bo innej możliwości nie ma dla czasu istniejącego realnie. Berkeley to oczywiście rozumie i w konsekwencji uznaje, że czas jest nierealny. Jego upływ dokładnie odpowiada następstwu idei w umyśle.

Stąd jawny wniosek, że dusza zawsze myśli. Sądzę też w rzeczy samej, iż ten, kto próbuje oddzielić w swych myślach lub oderwać istnienie ducha od jego myślenia, uzna to zadanie za niewykonalne (*Traktat*: 104).

W istocie Berkeley wyprowadza ze swych rozważań jeszcze dalej idący wniosek. Czas istnieje tylko jako wyobrażenie w duchu, czyli w umyśle. Realizm musi być odrzucony, ponieważ niezależnie od umysłu nie istnieje czas, w którym świat mógłby istnieć realnie. Stanowisko Leibniza jest bardzo podobne. Też za niewiarygodne uznaje, by czas powstawał z sumowania niewymiernych punktów czasowych. Teofil mówi w jego imieniu:

Ściśle bowiem biorąc, i punkt, i chwila nie są wcale częściami czasu czy przestrzeni, a tym bardziej same nie mają części. To są tylko granice (*Nowe I*: 164).

Leibniz pod pewnym względem odróżnia jednak nierealność czasu i nierealność przestrzeni. Można sobie wyobrazić puste miejsca w przestrzeni, ale nie można sobie wyobrazić pustych odcinków czasowych. Granice przestrzenne można jakoś obejść, jednak przerwa w czasie jest nieprzekraczalna.

Gdyby (...) istniała próżnia w przestrzeni (jak np. w pustej od wewnątrz kuli), można by oznaczyć jej wielkość. Ale gdyby istniała próżnia w czasie, tzn. trwanie bez zmian, byłoby rzeczą niemożliwą oznaczyć jej długość (*Nowe I*: 164).

Jednak umiemy sobie wyobrazić odcinek czasowy, w którym nic się nie dzieje, a nawet niekiedy mamy wrażenie, że przeżywamy pusty czas. Jak to jest możliwe? Odpowiedź Leibniza jest dość enigmatyczna, ale konsekwentna.

Rozciągłości odpowiada trwanie. A ta część trwania, w której nie dostrzegamy żadnego następstwa idei, jest tym, co nazywamy chwilą (*Nowe I*: 164).

Jeśli zbierzemy razem te twierdzenia, to możemy stanowisko Leibniza opisać jako połączenie twierdzenia, że nie ma luk w czasie, a jednak ich doświadczamy, że chwile są jedynie granicą w upływie czasu, i że gdy nie dostrzegamy

następstwa żadnych idei, to chwile zachodzą, ale nic nie trwa. To mogą być nieintuicyjne przekonania, ale nie są sprzeczne. Ich ogólny sens jest zdecydowanie idealistyczny. Upływ czasu jest wrażeniem umysłowym bez własnej rzeczywistości. Co nam się wydaje, to nam się tylko wydaje, i nie ma żadnego uzasadnienia.

Berkeleya i Leibniza łączy też to, jak rozumieją przyczyny. Berkeley za przyczynę wszystkich zdarzeń otwarcie uznaje wolę ducha: „przyczyną nie może być nic innego, jak tylko wola ducha” (*Traktat*: 109). Leibniz pozwala, by w tym przypadku jego opinie wyrażał Filalet, czyli rzecznik Locke’a, a Teofil tylko zgodził się z przedstawionym stanowiskiem.

Jeśli dobrze rzecz rozważymy, ciała nie dostarczają nam za pośrednictwem zmysłów tak jasnej i tak wyraźnej idei czynnej możliwości, jak ta, którą mamy dzięki refleksjom czynionym na operacjach naszego umysłu. Sądzę, że są tylko dwa rodzaje czynności, których idee posiadamy, a mianowicie myślenie i ruch. Co do myślenia, ciało nie daje nam żadnej jego idei i mamy ją wyłącznie za pośrednictwem refleksji. Nie mamy również za pośrednictwem ciała żadnej idei początku ruchu (*Nowe I*: 194).

Teofil na to: „Te rozważania są bardzo słuszne” (*Nowe I*: 194). Zatem ani Berkeley, ani Leibniz nie przyjmują działania fizycznych przyczyn. Berkeley nie może przyjąć takiej interpretacji przyczyn, bo nie przyjmuje istnienia świata niezależnego od jakiegokolwiek świadomości. Leibniz kieruje się podobnym względem, a nadto podkreśla, że ciała są niezdolne do inicjowania ruchów, mogą tylko ruch przekazywać – jakby zapomniał, że wszystkie monady zostały już przez niego obdarzone duszami. Przy okazji zdradza jednak, że przekazywanie ruchu gotów jest rozumieć jedynie jako przekazanie „idei ruchu”, a nie jako realne zjawisko. Teraz wydaje się nawet, że Leibniz gotów jest pójść krok dalej i uznać, że poza światem fizycznym istnieje świat nadprzyrodzony, w którym Bóg stwarza organizmy, czyni cuda, oddziałuje przyczynowo. To działanie jest w zasadzie dla człowieka niezrozumiałe. Nie polega na przekazywaniu ruchu, ani na dawaniu rozkazów, ani na stwarzaniu – jeśli można by uznać, że te zjawiska są zrozumiałe. Bóg może działać doprowadzając do „przepływów z przedmiotu w przedmiot”. Wyróżnia co najmniej dwa rodzaje takich wpływów: wlewy i fulguracje (Cox: 187). Myślę, że lepiej tym się nie zajmować, chyba że udałoby się wykazać, że wlewy i fulguracje pomagają zrozumieć stosowane przez Boga fluksje, czyli oddziaływania sprężyste i ciągłe, których opis dokonany być może przez rachunek różniczkowy i całkowity. Problem ten zainteresował Leibniza w związku z pracami Denisa Papin nad maszyną parową.

## Podsumowanie

Choć pod koniec życia Leibniz przyjął jakąś filozofię przypominającą fenomenalizm Berkeleya, nigdy nie wycofał się ze swych wcześniejszych, realistycznych przekonań, i nie mamy podstaw przyjmować, że którekolwiek z nich zarzucił. Poniższe zestawienie ukazuje oba wątki jego filozofii, quasi-realistyczny i quasi-idealistyczny. Odnośniki poprzedzone literą „W” odnoszą się do tekstów zamieszczonych w polskim wyborze *Wyznanie wiary filozofa*, np. (W: 298). Odnośniki poprzedzone literą „T”, np. (T: 272), odnoszą się do *Teodycei*. Odnośniki poprzedzone skrótem „Nowe” i liczbą rzymską odnoszą się odpowiednio do pierwszego lub drugiego tomu *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, np. (Nowe II: 138). Inne odnośniki są opisane przy cytacie.

Obie teorie monad przyjmują pewne tezy jednomyślnie. Monady są prostymi substancjami wyposażonymi w czucie i siły, choć czucie i siły można różnie rozumieć. Nie mają części. Istnieją od zawsze (W: 283) lub były stworzone przez Boga, który jest ich racją dostateczną (W: 289). Pozostają niezniszczalne. Współ z poszczególnymi ciałami są substancją żywą. Mają zdolność zwracania uwagi na rzeczy i prawdy niematerialne (W: 287). W prostej substancji tkwią eminentnie doskonałości zawarte w substancjach pochodnych (W: 289). Substancje są zróżnicowane w sposób wykluczający wystąpienie dwóch identycznych monad (W: 298). Wszystkie monady dążą do doskonałości, tylko dostrzegają ją jasno lub mętnie (W: 309). Różnice dokumentuje załączona tabela.

Dwie teorie monad	
Teoria quasi-realistyczna	Teoria quasi-idealistyczna
Monada to coś, „co jest prawdziwie osobne” i ma najmniejszą możliwą rozciągłość (Ariew & Garber: 162).	Monada to substancja prosta, nieskończenie mała, bez rozciągłości, wymiarów i kształtu (W: 52–53).
Monady mają zdolność wywoływania zmian.	Sprawiają wrażenie posiadania zdolności wywoływania zmian.
Mają zdolność postrzegania, i ich postrzeżenia są wewnętrznym stanem przedstawiającym rzeczy zewnętrzne (W: 285).	Mają zdolność przeżywania doznań nazwanych przez Leibniza postrzeżeniami. Nie mają okien (W: 298).
Spełniają swoje dążenia.	Mają wrażenie, że spełniają swoje dążenia. W istocie przechodzą od jednego postrzeżenia do drugiego (W: 299).
Są częścią jakiegoś ciała, np. takiego jak ty lub ja.	Mają iluzję związania z jakimś ciałem.



<b>Dwie teorie monad – cd.</b>	
<b>Teoria quasi-realistyczna</b>	<b>Teoria quasi-idealistyczna</b>
Monada jest zwierciadłem świata stworzeń i obrazem Bóstwa (W: 291–292).	Monada jest jedyną formą istnienia świata stworzeń. Istnieje tylko to, co monady myślą, że istnieje.
Mógłby istnieć świat bez monad mających świadomość.	Stan terażniejszy jest naturalnym następstwem stanu poprzedniego (W: 301).
Monady mogą się kontaktować przez ciała, z którymi są związane.	Wpływ jednej monady na inną jest tylko idealny (W: 307), czyli dokonuje się „na początku rzeczy” w sposób zamierzony przez Boga.
Ruch wywołuje skutek na ciała oddalone (W: 309). Monady tkwią w ciałach i podlegają ruchom, w jakie ciało jest wprawione. Ciało należy do monady i razem z nią stanowi „żyjątko” (W: 310).	Ruch jest złudzeniem ( <i>Nowe I</i> : 129).
Każde ciało jest w ciągłym ruchu i jest przekształcane przez swoją monadę (W: 312).	Zwierzęta są niezniszczalne. Tylko wydaje się nam, że znikają (W: 313) („z robaków powstają muchy, z gąsienic motyle”).
Wszystko prowadzi do łaski drogami natury (W: 316).	Żaden dobry uczynek nie pozostanie bez nagrody (T: 186).
Bóg jest w najwyższym stopniu doskonały (Ariew & Garber: 160).	Bóg jest nieskończenie mądry i ma nieskończoną moc (Ariew & Garber: 160).
Działanie realizuje się przez przyczyny (Ariew & Garber: 158).	Działanie realizuje się przez rozkazy (Ariew & Garber: 158).
Żadna siła nie istnieje na próżno (Ariew & Garber: 160).	Monady nie mają okien (W: 298).
Bóg wybrał prawa ruchu najlepiej zestrojone i najbardziej dostosowane do racji abstrakcyjnych (W: 290).	Można by w każdej duszy poznać piękno wszechświata, gdyby dało się rozwinąć wszystkie jej zwoje (W: 291).
Przestrzeń opisywana przez odległości i czas opisywany przez odcinki trafnie prezentują świat ( <i>Nowe I</i> : 160).	Między monadami nie ma bliskości ani odległości, czy to przestrzennej, czy absolutnej. A gdy ktoś mówi, że są one zebrane razem w jednym punkcie, albo że są rozsypane w przestrzeni, to tylko wyraża fikcje swego umysłu (list do Des Bosses’a, por. Dubs: 510).

Na koniec chciałbym jeszcze raz wrócić do pytania, dlaczego nie nazywam tych dwóch teorii realistyczną i idealistyczną. Otóż mam wrażenie, że poglądy Leibniza tylko silnie przypominają realizm i idealizm, ale wprost

tych stanowisk nie reprezentują. Dosłownie pojęte takie stanowiska muszą się łączyć z jakąś teorią epistemologiczną. Realista powinien wyjaśnić, dlaczego uznaje, że świat jest realny, i najczęściej twierdzi, że przekonują go o tym dane zmysłowe i oparta na nich wiedza empiryczna. Idealista powinien wyjaśnić, dlaczego tak dalece i tak wyłącznie ufa treści swych postrzeżeń, że musi kwestionować istnienie czegokolwiek poza stanami umysłu, i najczęściej przekonuje, że weryfikacja stanów umysłowych przez stany pozaumysłowe prowadzi do błędnego koła. Leibniz nie złożył ani pierwszej, ani drugiej deklaracji, ani żadnej innej podobnego rodzaju, czyli pozostał bez jakiegokolwiek epistemologii. Trudno się zatem dziwić, że jego filozofia sprawia wrażenie nieuporządkowanej.

## Bibliografia

- Ariew Roger (1998), *Leibniz on the Unicorn and Various Other Curiosities*, „Early Science and Medicine”, Vol. 3, No. 4, pp. 267–288.
- Berkeley George (1956), *Traktat o zasadach poznania oraz Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przekład Jan Leszczyński, Janina Sosnowska, Warszawa: PWN.
- Butts R.E. (1980), *Leibniz' Monads: A Heritage of Gnosticism and a Source of Rational Science*, „Canadian Journal of Philosophy”, Vol. 10, No. 1 (Mar.), pp. 47–62.
- Cover J.A., & Hartz Glenn A. (1994), *Are Leibnizian Monads Spatial?*, „History of Philosophy Quarterly”, Vol. 11, No. 3 (Jul.), pp. 295–316.
- Cox Donovan (2002), *Leibniz on Divine Causation: Creation, Miracles, and the Continual Fulgurations*, „Studia Leibnitiana”, Bd. 34, H. 2, pp. 185–207.
- Dubs Homer H. (1941), *The Misleading Nature of Leibniz's Monadology*, „The Philosophical Review”, Vol. 50, No. 5 (Sep.), pp. 508–516.
- Garber Daniel (1997), *Leibniz on Form and Matter*, „Early Science and Medicine”, Vol. 2, No. 3: *The Fate of Hylomorphism. „Matter” and „Form” in Early Modern Science*, pp. 326–352.
- Garber Daniel, & Rauzy Jean Baptiste (2004), *Leibniz on Body, Matter and Extension*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, Supplementary Volumes, Vol. 78, pp. 23–40.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1955), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I–II, tłumaczenie i opracowanie: Izydora Dąmbska, wstęp: Leszek Kołakowski, Warszawa: PWN.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1969), *Wyznanie wiary filozofia i inne pisma*, przekład: Stanisław Cichowicz i inni, opracowanie i wstęp: Stanisław Cichowicz, Warszawa: PWN.

- Leibniz Gottfried Wilhelm (1989), *Philosophical Essays*, przekład: Roger Ariew & Daniel Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1998), *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, przekład i wstęp: Stanisław Cichowicz, opracowanie i przypisy: Jerzy Kopania, Warszawa: PWN.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (2001), *Teodycea, czyli o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przekład i przypisy: Małgorzata Frankiewicz, wstęp i weryfikacja: Jerzy Kopania, Warszawa: PWN.
- Miller Richard B. (1988), *Leibniz on the Interaction of Bodies*, „History of Philosophy Quarterly”, Vol. 5, No. 3 (Jul.), pp. 245–255.
- Rutherford Donald P. (1990), *Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz's Later Philosophy*, „Studia Leibnitiana”, Bd. 22, H. 1, pp. 11–28.
- Smith Justin Erik Halldór (2002), *Leibniz's Hylomorphic Monad*, „History of Philosophy Quarterly”, Vol. 19, No. 1 (Jan.), pp. 21–42.

## Streszczenie

Leibniz nigdy dostatecznie nie wyjaśnił, co myślał o monadach. Twierdził, że są one najmniejszymi elementami świata obdarzonymi wolną wolą, że są czynne i podobne do „mikrokosmosów” zsynchronizowanych ze strumieniem świadomości innych monad. „Nie mają okien”, lecz tkwią w świecie, w którym stale działają siły naturalne zmieniające bieg wydarzeń. Czasem sugerował, że monady są nieskończenie małe, kiedy indziej dowodził, że jedynie „bierna przestrzeń” jest nieskończenie podzielna, podczas gdy monady są wymierne. Niekiedy głosił, że ciała są względnie stałymi porcjami materii wtórnej, połączonymi formami substancjalnymi, przy innej okazji ich spójność tłumaczył działaniem monady dominującej. W pewnych miejscach opisuje wprzód ustanowioną harmonię jako gigantyczną halucynację przeżywaną przez zastępy monad, które pozostają całkowicie niewzruszone, gdzie indziej twierdzi, że każdy organizm ma nieskończoną liczbę organów i każdemu z nich odpowiada jakaś monada, która pełni swoją funkcję w systemie nie zwracając uwagi na to, co robią inne. Te quasi-realistyczne i quali-idealistyczne wątki przeplatają się w twórczości Leibniza i Hołówka twierdzi, że żaden z nich nie został ostatecznie przez Leibniza uznany za jego własną filozofię.