

Rozprawy

Ł u k a s z K o w a l i k

Stoicka ontologia Leibniza

TEN ŚWIAT JEST SYSTEMEM RZECZY NIEWIDZIALNYCH,
OBJAWIAJĄCYCH SIĘ W SPOSÓB WIDZIALNY.J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*,
Dixième Entretien

Słowa kluczowe: *G.W. Leibniz, monada, ontologia, stoicyzm, element czynny, element bierny, duch, ciało, organizm*

Na samym początku *Monadologii* (§ 1–2) i *Zasad natury i łaski* (§ 1) czytelnik wpada w pułapkę interpretacyjną: trudno mu się wyzbyć wrażenia, że w systemie Leibniza rzeczy materialne miałyby jakimś cudem składać się z elementów duchowych. Choć jest to nonsens, taki bieg myśli łatwo się narzuca. Podstawą odmiennej interpretacji można uczynić rozbudowaną teorię monady, powstałą dziesięć lat wcześniej:

Rozróżniam zatem: 1) entelechię pierwotną, czyli duszę, 2) materię, mianowicie pierwszą, czyli pierwotną siłę bierną, 3) monadę scalającą je obie, 4) masę, lub materię drugą, czyli maszynę organiczną, z którą współdziałają niezliczone monady podporządkowane, 5) zwierzę, czyli substancję cielesną, z której czyni jedność monada dominująca w maszynie (Leibniz, *List do de Voldera*, 20.VI.1703; w: Gordon XVIII: s. 204–205).

Filozofia ponad historią

Przyjmijmy perspektywę filozofii *perennis* (ponadczasowej). W takim ujęciu zacierają się historyczne szczegóły, a ujawnia istota danego poglądu, wspólna mu z innymi, podobnymi sposobami patrzenia na świat, występującymi w ciągu

dziejów. Przy takim podejściu poglądy historyczne przestają być pojedynczymi, odosobnionymi przypadkami, a kumulują się w szerszą wiedzę humanistyczną na temat postrzegania świata przez człowieka. Dawne opisy zjawisk nie tracą swojej ważności, ponieważ można stale odnawiać ich rozumienie, dostosowując je do zmienionych realiów życia. Dla wizji świata głoszonej przez Leibniza paradygmatem wydaje mi się filozofia stoicka.

Kategorię stoickości trzeba będzie brać w sensie ponadhistorycznym, choć naturalnie z historycznego się wywodzącym. Czy jednak nie uczy się nas w podręcznikach, że system Leibniza jest „pluralizmem spirytualistycznym”, podczas gdy system stoicki to „monizm materialistyczny”? I czy wobec tego nie są one całkiem przeciwstawne? Z pewnością moglibyśmy tak uznać zaraz na wstępie, ograniczając się do zewnętrznego brzmienia pojęć występujących w obu systemach. Z punktu widzenia samej retoryki różnicę można uznać za kolosalną. Ale jeśli dokonać interpretacji nie powierzchownej, lecz filozoficznej, tj. wniknąć bliżej w treść obu systemów pojęciowych, a przede wszystkim spróbować zestawić oba te systemy ze światem, który znamy, rozwinię się przed nami harmonijna interpretacja w postaci szeregu paralelizmów czy analogii pojęciowych.

Spróbujmy więc odtwarzać znaczenie pojęć, zestawiając ze sobą całościowo obie wizje świata i dokonując ich życzliwej, a przy tym realistycznej interpretacji. Jest w końcu tylko jeden jedyny świat, wspólny na równi dla nas oraz dla stoików i Leibniza. Sam ten świat się nie zmienia, a zmieniają jedynie sposoby jego opisu przez filozofów. Różnice w filozofiach stoików i Leibniza dotyczą bardziej języka niż sposobu patrzenia na świat. Zasadnicza wizja rzeczywistości wykazuje w obu przypadkach duże podobieństwo.

Ziarnistość i ciągłość materii

Ontologia stoicka kształtowała się w istotnym przeciwieństwie do epikureizmu, który ze swej strony wchłonął materialistyczny atomizm Demokryta. Historyczny stoicyzm był również materialistyczny, więc nie na tej płaszczyźnie zachodziło przeciwieństwo wobec epikureizmu. Różnica tkwiła, jak sądzę, w pojmowaniu materii. Dla atomistów materia była zasadniczo *ziarnista*: składała się z maleńkich, elementarnych cząstek i atomiści nauczali, że wychodząc od tych cząstek, należy sobie wyobrazić przedmioty złożone jako nagromadzenie (sumę) prostych składników. Obraz świata stoików był, przy ich materializmie, zupełnie inny: uważali, że materii, takiej, jaką znamy, nie da się podzielić na najmniejsze cząstki, ponieważ materia, co do swej istoty, nie jest wcale ziarnista, lecz *ciągła* (wielkość ciągła: gr. *synechés*, po łacinie

continuum). A zatem podczas gdy atomiści wyobrażali sobie materię na kształt drobnych ziarenek czy okruszków, stoicy uważali tworzywo świata za rodzaj płynnej, foremnej, ciągnącej się masy, dostosowującej się każdorazowo do władających nią sił. Przyjąwszy takie wyobrażenie podstawowe, nie da się uzyskać przedmiotów złożonych poprzez składanie ich (sumowanie) z dobrze wyodrębnionych, oddzielnych cząsteczek. Początkiem ontologii przedmiotów złożonych są nie elementy proste (atomy), tylko te własności przedmiotów złożonych, dzięki którym utrzymują się one jako całości. Ontologia stoicka wychodzi zatem od przedmiotów złożonych, czyli rzeczy, a chcąc dotrzeć do ich czynników prostych, o naturze oczywiście odmiennej niż materialne atomy, musi przedmioty złożone na te czynniki dopiero wtórnie rozbić, poddając je myślowej analizie.

Zanim wymienimy obydwie stoickie czynniki podstawowe, zwróćmy uwagę na istotną okoliczność. Przy poglądzie atomistycznym, z jego ziarnistą materią, za wzorzec otrzymywania całości z części służy zwykle dodawanie – jednostki proste są bowiem wyodrębnione i wystarczy je, przynajmniej w podstawowym schemacie, niejako zsumować: dorzucić jedną z nich do drugiej i tak dalej, a przez nagromadzenie uzyskać rzecz. Model ten jest prosty, ale, zdaniem stoików, jawnie zbyt prosty i przez to nierealny. Stoicy, wychodząc od tworzywa ciągłego, bez składników prostych, nie mogli pojmować rzeczy złożonych jako sum (agregatów). Mogli natomiast, i musieli, każdą rzecz, godną swego miana, pojmować jako jedność, całość – jako jak gdyby z góry zakreśloną porcję materii, która trzyma się razem w pewnych granicach, choć jej składniki ziarniste (z łac. „dyskretne”) nie dają się wyodrębnić i wskazać. Wczuwając się w ten sposób myślenia, moglibyśmy nazwać takie pojęcie jedności, złożonej z bliżej nieokreślonych części, nie tyle „sumą”, co „całością”, a tylko skrupuły wobec języka matematycznego nie pozwoliłyby nam użyć nazwy „całka”. Tak rozumiana „całka” byłby to w przybliżeniu obrys granic, utrzymujących w swym obrębie pewną zawartość ciągłą. Bardzo upraszczając, byłby to niejako niewidzialny pojemnik, obejmujący porcję materii trzymającej się razem, a do tego wymiennej – stałym elementem jest tylko niewidzialny pojemnik, jak gdyby magiczny worek na byt.

Siła jednocząca materię

Otóż zauważmy, że każdy z nas, a nawet po prostu każda rzecz jest takim „workiem” na materię. Ale co odpowiada workowi w ontologii? Analogia momentalnie się rozwiewa, ponieważ worek jako materialny pojemnik nadaje swej zawartości jedynie mechaniczną, przypadkową jedność, a stoicy i Leibniz

szukali czynników, które uczynią z porcji materii jedność organiczną i sprawią, że stanie się ona „konkretem” (to łacińskie słowo, w przeciwieństwie do sumy składników „dyskretnych”, czyli oddzielnych, oznacza całość „zrosniętą”). I tu dochodzimy do podstawowego twierdzenia ontologii stoickiej: każda rzecz złożona, spotykana w naszym doświadczeniu, będąc porcją materii, utrzymuje swoją jedność i tożsamość, a przez to odrębność i substancjalność, dzięki temu, że działa w niej pewna *sila* jednocząca, czyniąca z przypadkowej porcji materii „konkret”. Filozoficzna analiza myślowa rozbija każdą rzecz na dwa ontologiczne elementy: element czynny (*tò poiōūn*) i element bierny (*tò páschon*). Elementem biernym jest właśnie porcja ciągnącej się, przelewającej materii, wciąż wymienianej, bo będącej w nieustannym ruchu (stoicy nawiązywali do myśli Heraklita, podobnie jak epikurejczycy do Demokryta). Ta wymiana materii z otoczeniem to w dużej mierze znana nam z lekcji biologii „przemiana materii”: organizm pobiera materię z otoczenia, a także wydziela zużyta materię z siebie. Stoicy nazywali ten proces „przyswajaniem” (*oikeiōsis*) i uznawali za podstawową funkcję organizmu. „Przyswajanie” pozostaje na usługach „pierwszego popędu”, którym jest zachowanie samego siebie, swojej tożsamości, przez organizm. Stosownie do tego stoicy wyróżniali też ruch pobierający materię i ruch rozprzestrzeniający ją. Materia, element bierny, pozostaje w przepływie. Natomiast element czynny, prawdziwie istotny dla zachowania jedności przez organizm, czy jakkolwiek inny byt substancjalny, stoicy nazywali *lógos*, co po polsku chyba najprościej oddać przez „określenie” (duński badacz Johnny Christensen, którego niezrównanej interpretacji stoicyzmu wiele tu zawdzięczam, pomysłowo tłumaczy w swej książeczce *lógos* jako „struktura”).

Byt pojedynczy i byt całościowy

W tym miejscu należy odróżnić w ontologii stoickiej dwie równie możliwe perspektywy: nazwijmy je konkretystyczną i holistyczną. *Perspektywa konkretystyczna* będzie to nastawienie na pojedynczą rzecz, podczas gdy *perspektywa holistyczna* – na całość świata. Stoicy uprawiali jedną i drugą spekulację, zresztą całkiem naturalnie, bo świat był dla nich jedną wielką rzeczą zbiorową, utworzoną z całości dostępnej materii. Pojęcia „materii” i „logosu” można stosować tak na poziomie pojedynczej rzeczy, jak i całości świata: pozwalało to stoikom np. mówić o logosie wszechświata, nazywając go bogiem. Ale ta perspektywa holistyczna, istotna choćby dla Spinozy (w pewnym sensie neo-stoika), nie sprawdza się w przypadku Leibniza. Zrównywałaby ona bowiem panteistycznie fizykę z metafizyką, co Leibnizowi było fundamentalnie obce. Leibniz rozróżniał „porządek natury” i „porządek łaski”, i perspektywę holi-

styczną zostawiał dla metafizyki – która u niego nie była już stoicka, lecz chrześcijańska, a więc, z punktu widzenia filozofii, generalnie platońska. A zatem, kiedy mówię, że ontologia Leibniza – a nie jego metafizyka – ma charakter stoicki, mam na myśli perspektywę konkretystyczną.

Element czynny

Każda rzecz – czy pojedyncza, czy też cały świat – rozpada się, dla filozoficznej analizy, na materię i logos. Logos („określenie”) to, według nauki stoików, czynnik, który sprawia, że dana porcja materii staje się „jakaś”, a więc określona; najogólniejszym bowiem pojęciem rzeczy jest formuła: „materia jakoś się mająca” (*hylē pōs échousa*), tzn. materia w jakimś stanie. Jak jednak pojmować logos, a więc to, co przesądza o stanie rzeczy? Greckie słowo *lógos* oznaczało pierwotnie – w czasach klasycznych – język, mowę, a dokładniej wszelką językową, sensowną wypowiedź; dopiero w czasach hellenistycznych, czyli w epoce stoików, nabrało ono obcego mu do tej pory znaczenia „rozum”. W perspektywie holistycznej, gdy mowa jest o całej dostępnej materii wszechświata i wielkim światowym logosie, logos może oznaczać istniejący w naturze „boski rozum”, a więc czynnik odpowiedzialny za uporządkowanie bezładnej materii i ukształtowanie z niej wszystkich rzeczy. Mieliśmy jednak perspektywę holistyczną pozostawić na boku, a w przypadku perspektywy konkretystycznej, gdy chcemy odnaleźć „logos” każdej pojedynczej rzeczy, sprawa przedstawia się już odmiennie. Co bowiem miałyby znaczyć, że w pojedynczej rzeczy jest ukryty „rozum”? Różne pokrętnie spekulacje są tu możliwe, ale lepiej chyba będzie zupełnie porzucić w tym wypadku znaczenie „rozum” i ograniczyć się do dwóch prostszych intuicji: 1) *lógos* znaczył kiedyś „mowa”, i 2) *lógos* ma być „elementem czynnym”, tzn. czymś, co działa w materii. Te dwa punkty widzenia wyznaczają dwa bardziej szczegółowe typy ontologii.

Pierwszy pogląd nie wydaje się prawdopodobny ani dla stoików, ani dla Leibniza, jest za to sensowny w tradycji platońskiej. Platonizm możemy najogólniej określić jako wiarę w istnienie trzech porządków ontologicznych: 1) ciał, 2) dusz i 3) słów (*lógoi*) – czyli znaczeń językowych. Chociaż słowo *lógos* u stoików nabrało znaczenia „rozum”, ale jego pochodzenie od czasownika „mówić” było nadal oczywiste. Logos, który odnajdujemy na porcjach materii, może więc oznaczać po prostu słowny opis danej rzeczy lub danego stanu rzeczy. Przeprowadzając analizę rzeczy lub stanu rzeczy, tj. dokonując ich podziału na „materię” i jej „określenie” (*lógos*), filozof wskazuje po prostu z jednej strony konkretną denotację (kupka materii, „to oto”), a z drugiej strony podaje jej słowną konotację (określenie językowe, np. w postaci zdania lub nazwy). Nazwijmy tę interpretację logosu interpretacją „logiczną”, zastrzegając,

że nie jest to masło maślane, bo znaczyć ma, że pierwiastek rozumowy bytu, jakiejś rzeczy lub jakiegoś stanu rzeczy, można utożsamić z ich słownym opisem. Interpretacja ta jest więc ważna dla ontologii typu platońskiego, ale zauważmy, że tak rozumiany *lógos* traci moc sprawczą, bo trudno przypisać działanie „treści słownej”. Dlatego znacznie bardziej przekonująca na użytek ontologii stoickiej, w jej perspektywie konkretystycznej, będzie interpretacja druga, którą nazwijmy umownie „fizyczną”. Element czynny jest tu pojmowany jako *siła*, i może być ona siłą rozumną w przypadku organizmów wyższych, a w przypadku mniej rozwiniętych bytów – siłą nadającą tym bytom tożsamość indywidualną.

Greckim odpowiednikiem pojęcia siły jest *dýnamis*. Całkiem najogólniej mówiąc, słowo to ma trzy podstawowe, filozoficzne interpretacje: fizyczną, i tu znaczy „siła”, psychologiczną, i tu znaczy „władza duszy”, oraz logiczną, gdzie znaczy „możność” albo „możliwość”. Oprócz znaczeń filozoficznych słowo *dýnamis* ma też naturalnie swoje znaczenia z języka potocznego, na przykład w polityce oznacza „władzę”.

Duch

Stoicy wyróżniali trzy wielkie działy filozofii: fizykę, logikę i etykę. Stoicka ontologia należy do działu fizyki. Ontologia ta to fizyka, a nie metafizyka, bo wyczerpuje się na świecie natury, co do której stoicy twierdzą, że jest w całości cielesna. Cielesna jest również sama dusza, której tworzywem jest subtelna postać materii, tzw. „duch” (*pneûma*). I znów, można mówić o „duchu” na poziomie holistycznym (jeden boski duch, przenikający cały świat) i konkretystycznym – w odniesieniu do każdej pojedynczej rzeczy. W tym drugim przypadku „duchem” jest właśnie cielesna, fizyczna „siła”, która swoim działaniem łączy rzecz w jeden „zrośnięty” konkret.

Pojęcie „ducha” ma być znakiem jedności działania siły, ale w praktyce jest to jedność w wielości, bowiem „duch” przejawia się w organizmie w postaci wielu różnych procesów życiowych: w krążeniu krwi, oddychaniu, percepcji itd. Na użytek szczegółowych badań nad funkcjami życiowymi organizmu, przede wszystkim na użytek badań medycznych, uczeni starożytni wprowadzili termin w liczbie mnogiej: „duchy życiowe” (*pneûmata zōtiká*). Choć oryginalne pisma starożytne z rozwinięciem tej teorii zaginęły, sam termin przetrwał przez średniowiecze i doznał niebываłego odrodzenia w XVII wieku, kiedy odrzucono arystotelizm i dokonał się wielki powrót do stoicyzmu, choć w zmienionych już, nowożytnych kategoriach. Termin „duchy życiowe” występuje, jak wiadomo, u Kartezjusza, jako łacińskie *spiritus animales*. Słowo *animalis* nieco mylnie tłumaczy się jako „zwierzęcy”, bo trzeba pamiętać, że po grecku

rzeczownik „zwierzę” (*zōon*) znaczy w zasadzie „istota żywa” i pochodzi od pojęcia „życie” (*zōē*). W każdym razie „duchy życiowe” to idea fundamentalnie stoicka, konkretyzacja ogólnego przekonania o istnieniu i działaniu w materii siły subtelnej, zwanej „duchem”, a będącej stoickim odpowiednikiem „duszy” niematerialnej – platońskiej lub arystotelesowskiej.

„Duch” jest więc „duszą” stoików, a jako taki jest materialną, cielesną siłą, „elementem aktywnym”. Czym jednak jest ludzka dusza rozumna? Dla stoików jest ona „rozumem” (hellenistyczny *lógos*) albo też „umysłem”. Jako „umysł” zwykło się tłumaczyć stoicki termin *hēgemonikón*, używany dla oznaczenia „wiodącej” czy „władającej” części duszy (od *hēgemón*, „przywódca”). Mówiąc o „umyśle” musimy pamiętać, że mamy do czynienia z materializmem, stąd zresztą specjalny, osobliwy termin, który miał odróżniać tę koncepcję od bezcielesnego rozumu (*noûs*) platoników. Rozumowi stoików mogliśmy więc nadać czysto materialistyczną interpretację i sprowadzić go do „organu kierowniczego” istoty żywej. My dziś powiedzielibyśmy, że takim organem kierowniczym jest mózg, stoicy za bardziej podstawowe uważali bodaj serce. Ale w gruncie rzeczy nie o samo podłoże materialne chodzi stoikom, tylko o przejawiającą się w tym podłożu (w cielesnej tkance), działającą w nim siłę – „ducha”. Hegemonikonem jest więc centralna siła kierownicza, koordynująca pracę poszczególnych, podporządkowanych jej „duchów życiowych”, a zatem regulująca przepływ postrzeżeń, doznań i tym podobnych czynności życiowych organizmu. (Bardzo podobnie wykladał to w XVII wieku neo-stoik Kartezjusz). Procesy życiowe u wyższych organizmów dokonują się i koordynują same, tzn. spontanicznie wszystkie organy spełniają swoistą dla siebie funkcję, związaną z pożytkiem całego organizmu. Nic dziwnego, że Leibniz będzie potem mówił o organizmie jako cudownej maszynie natury. U prymitywnych żyjątek również istnieje działająca sama przez się życiodajna siła, a już w ogóle w każdej rzeczy, stanowiącej „jedność z natury” (*phýsei hēnōménon*), podobna jednocząca moc spaja sam proces istnienia i trwania tej rzeczy. Dla wszystkich tych naturalnych przedmiotów konstytutywna jest nie ich materia, lecz siła, która działa w tej materii na kształt duszy, albo też wprost sama jest duszą – wprawdzie po stoicku „cielesną”.

Siła

Leibniz posługuje się dla swoich dusz-monad pojęciem arystotelesowskim – *entelécheia*. Jest jednak interesujące, że pojmuje on entelechię inaczej niż Arystoteles – bowiem właśnie po stoicku, w kategoriach aktywnej siły, utrzymującej jedność organizmu. Nasz świat jest dla stoików ogromną masą materialną, którą daremnie staralibyśmy się analizować, próbując rozbić ją

na jej ziarniste, ostateczne składniki – atomy. Elementami w tej wielkiej, zmiennej, przelewającej się masie są działające w niej skupiska „sił”. Siły te filozofia stoicka, chcąc być konsekwentnym materializmem, na próżno zmuszała do bycia postacią samej materii („duchem”) – z jednej strony materią subtelniejszą, a z drugiej dodatkowo w pewien sposób „napiętą”, bo po tym przecież właśnie – po „napięciu” (*tónos*) – poznajemy występowanie „siły” w doświadczeniu potocznym. Wspomniany już badacz J. Christensen, starając się ukazać stoicyzm jako spójny system, zaproponował, aby pojmować przedmiot w kategoriach stoickich jako „pole toniczne” – to znaczy obszar materii, w którym działa konstituujące rzecz „napięcie” (*tónos*).

Myślę, że to bardzo przekonująca interpretacja, choć wystarczy też wziąć pod uwagę przy rekonstrukcji stoickiego pojęcia przedmiotu padające tu i ówdzie stoickie zastrzeżenie, że element czynny przedmiotu, czyli logos (u Christensena: struktura), jest *niecielesny* (jego pojęcie stanowi bowiem efekt ludzkiej analizy). Oto więc otwarte dwie drogi do niecielesnej, „idealistycznej”, a więc typowej dla Leibniza, interpretacji stoickiej ontologii. Pierwsza droga, „fizyczna”: pojąć przedmiot-monadę jako pole działania siły duchowej na porcji materii (materialistycznie jest to zasięg „napięcia”). Druga droga to pojąć siłę „logicznie”: jako niecielesny, „rozumowy” składnik rzeczywistości, obecny w ciałach i mający swój odpowiednik w językowym opisie danego przedmiotu jednostkowego (droga platońska). Pisałem już o tym wyżej (w rozdziale „Element czynny”).

Kluczowe dla stoików i dla Leibniza jest wspólne założenie, że „siła duchowa” działa w ciele. Czy jednak aby na pewno jest to twierdzenie Leibniza? Jak najbardziej. Zdecydowanie za rzadko podkreśla się przy prezentacji systemu Leibniza jedną z podstawowych zasad jego monadologii: każda monada nie tylko ma ciało, ale na dodatek *musi* je mieć (z wyjątkiem samego Boga). Pojęcie monady bez ciała nie ma dla Leibniza sensu. Monada jest bowiem siłą duchową, nadającą ciału jedność. Jest ona, jak u stoików, „napięciem”, rządzącym przemianą pewnej zmiennej porcji materii. Samo słowo „monada” pochodzi z języka greckiego i oznacza „jedność” – ale ta jedność musi być zawsze jednością *czegoś*, jakiegoś podłoża. W zgodzie z ontologią stoicką, ta jedność to zawsze funkcja od pewnego argumentu cielesnego: „ $M = 1(x)$ ”, gdzie x oznacza porcję masy materialnej poddaną działaniu jednoczącej ją siły duchowej: monady M .

Chcąc przedstawić model pojmowania świata przez stoików, można żartobliwie powiedzieć, że świat jest dla nich ogromnym oceanem materii, gdzie pływają przedmioty-ryby. Przedmioty te, czyli rzeczy, są polami dużego zgęszczenia materii – w tych miejscach wielkiej masy wód materia jest w szczególności sposób zorganizowana, działa w niej siła toniczna (napięciowa), sprawiająca, że dany przedmiot – „ryba” – jest „ciałem zjednoczonym z naturą” (*sōma*

phýsei hēnōménon), regulującym swój przepływ materii z otoczeniem, tak że jest możliwa realizacja jej „pierwotnego popędu” – samozachowania. Ale co z „wodą” – resztą materii, która nie jest uorganizowana i stanowi tylko rodzaj tła dla „ryby”? Otóż, zdaniem stoików i Leibniza, „rybę” i „wodę” odróżniamy od siebie tylko przy pewnym określonym przybliżeniu spojrzenia na „ocean świata”. Umysł ludzki narzuca na świat poznawczą siatkę swoich pojęć. Leibniz potrafił już powołać się na badania mikroskopowe, aby uzasadnić twierdzenie, że jeśli nałożymy na obszar zawierający „wodę”, a więc pozornie materię bez żadnego przedmiotu-konkretu, siatkę postrzegania o drobniejszych, bardziej czułych oczkach, ujrzymy, że w obszarze „wody” skrywają się mniejsze, niedostrzeżone wcześniej przedmioty-rybki. Do jakiego jednak poziomu mogłoby się posuwać takie powiększanie i przybliżanie pola widzenia? Leibniz i stoicy mówią: nie wiemy i wcale nie chcemy orzekać tego z góry, dlatego zmuszeni czujemy się założyć, że materia jest podzielna nawet w nieskończoność, i nigdzie nie natrafimy być może na ostateczne, epikurejsko-atomistyczne martwe cegielki rzeczywistości. Materia jest ciągnącą się wciąż bez końca foremną masą, w której działają „napięcia organiczne” czy też „duchy”.

Idealizm czy realizm?

Dodajmy, że w systemie Leibniza, w jego ostatecznych, idealistycznych konsekwencjach, materia jako martwe tworzywo, niesłużące żadnym monadom, po prostu nie istnieje – jest rodzajem złudzenia. Wszystkie monady osadzone są w ciałach, jednak nie istnieje materia jako zbyteczny, cielesny budulec, nieprzyporządkowany do żadnego ciała. Leibniz w swoich najbardziej skrajnych sformułowaniach przyjmuje, że – pozostając przy naszym obrazie „morza pełnego ryb” – nie istnieje jałowa „woda”, istnieją tylko ryby i rybki, większe i małe, a to, co się nam jawi jako „woda”, to sposób, w jaki ryby o pewnej skali wielkości postrzegają swoje otoczenie. Z dwóch fundamentalnych stoickich kategorii – „elementu czynnego” i „elementu biernego”, Leibniz zrobił ostatecznie dwie „siły”: siłę czynną – w pełnej zgodzie ze stoicyzmem – ale i siłę bierną – do której sprowadzać by się miała materia. System Leibniza jest rzeczywiście o tyle „idealizmem”, a więc systemem „spirytualistycznym”, że dwa elementy ontologiczne stoików zostają w nim potraktowane jako dwie odmiany jednej tylko kategorii – siły.

Co więcej, podział na siłę czynną i siłę bierną okazuje się do pewnego stopnia względny. Ujmując bowiem tę ontologię w kategoriach już psychologicznych, Leibniz uważa, że wyrazem siły biernej jest nasze postrzeganie rzeczywistości („percepcja”), a wyrazem siły czynnej – nasza wola („dążenie”). Gdy „ryby” widzą wokół siebie „wodę”, jest to ich sposób percepcji swojego

otoczenia, i tak samo gdy człowiek postrzega materię, czas i przestrzeń, jest to forma postrzegania przez niego swoich uwarunkowań – sposobu, w jaki zależy, będąc siłą bierną, od otoczenia, czyli aktywnych sił reszty świata. Ale każda monada jest nie tylko przedmiotem, igraszką siły biernej (postrzegania), lecz także, a może nawet przede wszystkim, podmiotem, tzn. ośrodkiem siły czynnej – woli, która przekłada się na życiowe działania, mające na celu, w pierwszej kolejności, podtrzymanie swojego istnienia, a w dalszej – tutaj Leibniz nas zaskakuje (na końcu *Zasad natury i łaski*) – nieskończoną rozkosz. „Ryby” ulegają złudzeniu, że widzą „wodę”, ale naprawdę w postaci wody przedstawiają im się tylko ich stosunki podległości i dominacji, a więc ich własne oddziaływania z innymi podmiotami-rybami. Taką idealistyczną wykładnię systemu Leibniza nieraz u niego samego spotykamy. Ale należy ona, jeśli można sądzić, już raczej do metafizycznej, to jest metaforycznej warstwy filozofii Leibniza. Stanowi ona jak gdyby fantazyjne zaokrąglenie systemu – który na swoim podstawowym poziomie chce być trzeźwą, realistyczną ontologią.

Te dylematy interpretacyjne dobrze widać przy rozszerzonym pojęciu monady. Mylący charakter początku *Monadologii* i *Zasad natury i łaski*, o którym wspominałem we wstępie, bierze się stąd, że mamy tam do czynienia z bardzo skrótowym opisem kategorii monady, która gdzie indziej, wcześniej, była już u Leibniza dokładniej analizowana (por. list do de Voldera z 20.VI.1703, przytoczony przeze mnie wyżej). W przywołanych dwóch traktatach skrótowość jest posunięta aż do nieporozumienia. Skrót polega na tym, że wydaje się, jak już wspomnieliśmy, iż przedmioty materialne *składają się* z monad, stanowiąc ich sumy, tak jak mogłoby się dziać, gdyby składały się z materialnych atomów. Oczywiście nonsensem jest, żeby z nagromadzenia składników duchowych powstawała materia. Sięgnęliśmy po analogię do stoicyzmu właśnie po to, aby wskazać, że monady, jako siły duchowe, *wchodzą w skład* przedmiotów złożonych, to znaczy są w nich czynne w postaci wewnętrznej siły, w całkiem inny sposób niż atomistyczne bycie budulcem (cegiełką). Wchodzenie w skład większej całości – jako tej całości istotny (substancjalny) składnik – nie jest składaniem się na większą całość bez reszty. Monady wchodzą w skład ciał, ale „reszta jest materią”. Reszta-materia może w ostatecznym rozrachunku okazać się pozorem (przy interpretacji idealistycznej), ale jest to pozór tylko w sensie konstruktu teoretycznego, efektu spekulacji. Zgodnie z interpretacją idealistyczną Leibniz może sugerować, że pojęcie materii powstaje w wyniku nagromadzenia jednostkowych doświadczeń, tzn. percepcyjnych obrazów świata, posiadanych przez wszystkie monady. Stoicy powiedzieć by mogli o tak rozumianej materii to, co sami mówili o przestrzeni i czasie – że byty te istnieją *kat' epinoian*, jedynie dla umysłu, będąc sposobem porządkowania rzeczy tego świata przez naszą władzę poznawczą. Jak wiadomo zresztą,

w sprawie czasu i przestrzeni Leibniz zajmował stanowisko właśnie takie, a więc rdzennie stoickie: pojęcia te są konstruktem rozumu.

Jest zatem błędem sądzić, czytając Leibniza, że istnieją tylko „duchy”, a nie istnieją ciała. W pewnym dalszym, szczególnym, idealistycznym rozwinięciu systemu może „nie istnieć” materia – choć trudno się oprzeć wrażeniu, że „nie istnieć” tylko w cudzysłowie, jako humanistyczna metafora dla bycia nieistotnym pojęciem systemu. Ale, podkreślmy to z naciskiem, monady muszą za to istnieć zawsze z ciałami – dusze nigdy, nawet po śmierci, nie odrywają się od ciał, a byty niebiańskie, anioły, również mają teologiczne „ciała subtelne”. W tym sensie więc ontologia Leibniza jest ontologią stoicką. Jego świat to, jak u stoików, „staw pełen ryb”, przy czym „woda” – materia – to efekt jednoczący światy percepcyjne wszystkich „ryb” z osobna wziętych.

Ciekła materia to pierwotne wody wszelkiego stworzenia. Pełni ona podwójną rolę, stosownie do interpretacji realistycznej i idealistycznej systemu Leibniza. Przy interpretacji realistycznej są z niej utworzone nasze ciała, stanowiąc pole działania organicznych sił życiowych – monad. Przy interpretacji idealistycznej materia i jej współczynniki – czas i przestrzeń – są dowodem na to, że wszystkie podmioty-ryby postrzegają ten sam system rzeczywistości: cokolwiek widzi każda z nich, jest to zanurzone i pogrążone w wielkiej „wodzie”, w której przebiega cała nasza „rybia” percepcja – w materii.

Duże i małe monady

Jestem gotów zaryzykować twierdzenie, że na gruncie ucieleśnionej monadologii Leibniza uprawnione jest mówienie o monadach „dużych” i „małych”. To może wydawać się herezją komuś, kto przywiązał się do dogmatów z samego początku systemu: że monady to duchy, które nie mają części ani kształtów itd. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę dalsze rozwinięcie systemu i przyznamy, że monady są siłami działającymi zawsze w jakimś ciele, to stanie się jasne, że w danym czasie jedno z nich mają ciała „duże”, a drugie „małe”, i nie tyle chodzi tu o wymiary cielesne, co o stopień rozwinięcia organizmu w tradycyjnej hierarchii stworzeń. Na warszawskiej konferencji o Leibnizu powiedziałem w moim referacie, że istnieją monady przez duże „M” i monady przez małe „m”, że przykładem pierwszych jest każdy z nas, a przykładem drugich – nie chciałem tu epatować nieprzyzwoitością, tylko przypomnieć o historycznym podłożu teorii Leibniza – na przykład komórki rozrodcze – plemniki.

W czasach Leibniza odkrywano przy pomocy świeżo udoskonalonego mikroskopu świat drobnoustrojów: bakterii, pierwotniaków, komórek organizmu. Cisną się przy okazji tego tematu trzy uwagi. Po pierwsze, niektórzy badacze filozofii Leibniza, jak Henryk Elzenberg w swojej pracy sprzed stu lat

(1917), podkreślali logiczny rodowód monadologii – miałyby się ona narodzić w wyniku rozwinięcia słynnej tezy, że *praedicatum inesse subiecto* (orzecnik tkwi zawarty w pojęciu podmiotu). I w przypisie do swojego tłumaczenia *Monadologii* Elzenberg podkreśla, że wzmianka o plemnikach – „zwierzątkach spermacyjnych” – jest jedynym punktem stycznym teorii Leibniza z naukami empirycznymi. Ale tutaj od razu rodzi się wątpliwość – jeżeli punktem jedynym, to może po prostu najważniejszym – takim, który wystarcza za uzasadnienie? Druga okoliczność, to metafora „stawu pełnego ryb”, stosowana przez Leibniza do wykładu monadologii – tak oczywiście wygląda pod mikroskopem przede wszystkim widok „infuzoriów”, tzn. drobnoustrojów zawartych w kropli wody. Zaobserwowano je w owym czasie, nieco wcześniej niż plemniki. Ale faktem też jest, że jako „staw pełen ryb” opisywano od początku kroplę już nie wody, a męskiego nasienia. Nie ma nic uwłaczającego w przypuszczeniu, że w poważnych, uperukowanych badaczach natury, takich jak Leibniz i obserwatorzy mikroskopowi, wciąż żyli duzi chłopcy, dumni, że natura uczyniła ich posiadaczami materiału nie tylko na preparat, ale i na model metafizyki. Trzecia okoliczność jest ważna już specjalnie dla stoickiego charakteru ontologii Leibniza. Oto do znaków rozpoznawczych stoicyzmu, wręcz ich stałego repertuaru, należy pojęcie „logosów spermacyjnych” (*lógoi spermáticoi*). Stoicy przeczuwali coś, co pokolenie Leibniza mogło już oglądać na własne oczy, uzbrojone w mikroskop – istnienie cielesnych bytów, w których przebywa „rozum nasienny” czy też „racja zarodkowa” (hellenistycznemu słowu *lógos* odpowiada bowiem łac. *ratio*). Byty te nazwano w nowożytności *spermatozoa* – a więc dosłownie „zwierzątka nasienne”, tak jak pisał o nich Leibniz.

Szkatułkowa budowa świata

Znów trzeba się zastrzec, że na temat logosów spermacyjnych są możliwe dwie perspektywy: konkretystyczna, gdy mówimy o logosach spermacyjnych istniejących w każdym pojedynczym przedmiocie, i holistyczna: w skali całego świata. Perspektywa holistyczna nie tylko istniała, ale odgrywała ważną rolę w kosmologii czy kosmogonii stoickiej. Historyczni stoicy głosili, że „racją zarodkową” całości wszechświata jest bóg. Zwróćmy uwagę, że nawet przy tej perspektywie snują się pewne odległe analogie z Leibnizem, w postaci jego tezy o „racji dostatecznej” świata. Wprawdzie nie śmiałbym chyba głosić pochodzenia Leibnizowskiej racji dostatecznej (*ratio sufficiens*) od stoickiej racji zarodkowej (*ratio seminalis*). Podobieństwo logicznego pojęcia Leibniza do fizycznego pojęcia stoików wydaje się tutaj zbyt odległe, choć z pewnością musi uderzać jako błyskotliwa zbieżność. Powróćmy jednak do perspektywy

konkretystycznej – do świata jako „stawu pełnego ryb” – i rozpatrzmy teraz każdą rybę ze stawu jako inny, nowy „staw pełen ryb”.

Ontologia Leibniza jest bowiem, w swoim istotnym rysie, systemem szkatułkowym. Monady to siły posługujące się innymi siłami, które są im podporządkowane. Wielka teza o podporządkowaniu monad jest, podobnie jak teza o ich cielesności, również nie dość doceniana przez powierzchownych interpretatorów Leibniza. Teza ta ma przede wszystkim, jak sądzę, opisywać rzeczywistość funkcjonowania organizmu: dzięki badaniom mikroskopowym zdano sobie sprawę, że organizmy mają budowę komórkową, i że każda komórka stanowi względnie samodzielny ośrodek procesów życiowych. Ośrodek ten jest samodzielny tylko względnie, bo częściowo zależy od wyższej całości, wchodząc w skład jakiejś tkanki czy substancji – na przykład pojedyncza krwinka otoczona jest resztą życiodajnego płynu; następnie tkanki składają się w układy czy organy, i tak dalej, aż do najwyższej całości organizmu, wobec której wszystkie organy i procesy pełnią funkcje służebne. Drobne składniki organizmu są to wszystko „małe monady”, monady przez małe „m”. Przysługują tym małym monadom osławione Leibnizowskie „percepcyjki” (fr. *petites perceptions*), czyli quasi-percepcje nieświadome, powstające w wyniku reaktywności na wpływ otoczenia. Ten ciekawy temat musimy tu tylko wspomnieć, nie mając możliwości omówić go bliżej. Otóż „małe monady”, składające się na nasze ciało, podlegają ostatecznie „monadzie dominującej” – i trudno nie zauważyć, że nie tylko z funkcji, ale i z nazwy ta monada przez duże „M” to w prostej linii stoicki *hēgemonikón* (od gr. czasownika *hēgeĩsthai*, znaczącego „prowadzić”, „przewodzić”, a zatem „dominować”). Skoro w zwierzętach działają mniejsze, na wpół samodzielne ośrodki życia i jedne monady służą drugim, monadologia potrzebuje doktryny podporządkowania.

Podporządkowanie monad

Gdyby chcieć wybrać dwie tezy Leibniza najistotniejsze dla właściwego rozumienia jego ontologii, wskazałbym następujące. Pierwsza to wspomniana już wyżej zasada, że każda monada musi mieć ciało. Druga to szkatułkowy pogląd na rzeczywistość, czyli teoria podporządkowania monad. Według tej teorii, o ile mielibyśmy ją zrekonstruować, na tożsamość monady będącej w ciele wpływają, kumulując się, tożsamości wszystkich innych monad działających w danej chwili w tym ciele. Nasze ciało składa się z cielesnych organów, te znowu z tkanek, a tkanki z drobnych ciałek. W każdym z pojedynczych układów lub w każdym z konkretnych ciałek (komórek) działa właściwa tam monada, a monada dominująca, naczelna – monada przez duże „M”, czyli nasz umysł – jest co do swej siły i treści zależna od powiązanych z nią jej

cielesnych, małych monad. Monada dominująca, osadzona w ciele, jest funkcją monad swego ciała: $M = F(m_1, m_2, m_3\dots)$.

W jaki sposób dokonuje się podporządkowanie monad? To wielka zagadka u Leibniza, skoro monady mają „nie mieć okien”, i nic dziwnego, że odpowiedzią filozofa jest jego notoryczne *deus ex machina*, czyli harmonia przedustawna. Bóg tak to już *jakoś* na początku świata urządził, że wszystko samo się dzieje tak, jak powinno. Wszystkie monady są niezależne, ale zarazem odbywa się ich podporządkowanie, i zachodzi automatycznie, gdy tylko jedna monada, służebna, wejdzie cieleśnie w sferę oddziaływania drugiej, dominującej.

Ponieważ odpowiedź Leibniza, harmonia przedustawna, to wielkie *ignotum*, wolno nam sięgnąć po inne, równie uprawnione *ignotum* – z filozofii stoików. Choć przyznaję, że tym razem analogia jest również dość odległa, i konieczna będzie pewna *licentia* na interpretację, mimo wszystko widziałbym odpowiednik podporządkowania monad w podtrzymywanej przez stoików fizycznej teorii „przenikania na wskroś” (*krāsis di' hólou*). Podobnie jak w wypadku materii ciągłej, była to stoicka odpowiedź na epikurejską doktrynę nieprzenikliwych atomów. Stoicy mówili, że ponieważ materia nie ma budowy ziarnistej, a co więcej, istnieją jej bardzo subtelne postaci, jak „duch” (*pneŭma*), możliwe jest zjawisko przenikania się substancji na wskroś, dosłownie: „mieszania się przez całość” (*krāsis di' hólou*). W ten sposób stoicy tłumaczyli, skąd w jednym i tym samym miejscu może działać naraz wiele sił, a w konsekwencji też dlaczego w jednym materialnym przedmiocie występuje wielość własności, np. jak to się dzieje, że jabłko jest zarazem soczyste i kwaśne: materialna soczystość i kwaśność „przenikają się” w danym jabłku „na wskroś”. Przeciwnicy filozoficzni stoików wyszydzała tę teorię jako kuriozum. Mimo to pozostała ona jednym ze znaków rozpoznawczych stoicyzmu.

J. Christensen tłumaczy pojęcie *krāsis di' hólou* terminem „koekstensja”, czyli rozciąganie się kilku sił na to samo ciało, będące polem materialnym. Sądzę, że gdyby Leibniz miał rozwinąć swoją teorię podporządkowania monad, mógłby szukać rozwiązania w podobnej intuicji. Monady mojego ciała działają na tym samym obszarze, co moja dusza jako monada dominująca. Aktywność „małych” monad kumuluje się w dużej „monadzie”. Nie jest to proste sumowanie, jak kiedy w wielkim kufrze zamknięte są mniejsze kuferki, a w tych kuferkach znowu malutkie szkatułki. Aktywność czy też siła dużej monady jest jednak funkcją sił czy aktywności wszystkich monad podporządkowanych tej dużej monadzie aktualnie w danym ciele: $M = F(m_i)$. I znów matematyczne skojarzenie z pojęciem całki buja gdzieś w powietrzu...

Potencjał reistyczny i panteistyczny stoicyzmu

Wspomnieliśmy wyżej o dwóch perspektywach odczytywania filozofii stoickiej: pierwsza jest konkretystyczna i rozpatruje kategorie ontologiczne w odniesieniu do pojedynczych bytów (konkretów), wyizolowanych ze swego otoczenia. Tę perspektywę później, w średniowieczu, nazwano nominalistyczną. Tkwi w niej pewien potencjał rozwojowy, a mianowicie w kierunku *reizmu*. Tymczasem w perspektywie holistycznej podmiotem filozoficznych twierdzeń jest świat wzięty jako całość. W stosunku do tego podmiotu uniwersalnego stoicy używali miana boga, co późniejsze wieki uznały za specjalność stoicką i określiły ją mianem *panteizmu*. Świat jako całość jest wielką istotą żyjącą, ma swój *lógos* (rozum), swojego „ducha” (*pneûma*) itd. Do dwóch wspomnianych perspektyw chciałbym dodać teraz trzecią, ważną zarówno dla stoików, jak i Leibniza. Wcześniej jednak musimy zatrzymać się jeszcze na trochę przy perspektywie drugiej, panteistycznej.

Analogia z Leibnizem w perspektywie panteistycznej nie zachodzi, a przynajmniej byłoby wobec niego nie w porządku jej się dopatrywać, bo Leibniz jest chrześcijaninem, i to mocno wierzącym, czyli rozumiejącym język religijny i jego konsekwencje filozoficzne. Wszelkie insynuacje w kierunku panteizmu byłyby Leibnizowi niemiłe – jako zła filozofia. Dla niego Bóg jest transcendentny i osobowy, nie jest „rozumem świata” ani jego „duchem”, a wszechświat nie jest ciałem tak pojmowanego boga. Jednak świat jest pochodny wobec Boga i Bóg jest dla świata nie logosem w znaczeniu „wewnętrzną rozumnością”, lecz logosem w znaczeniu „racji logicznej”, to jest „racją dostateczną”. Mimo to u Leibniza, podobnie jak u stoików, istnieje pewna rozumność, która tkwi w samym świecie, chociaż świat u Leibniza nie staje się przez to wielką, rozumną istotą żywą (*zōon logikón*).

Przeznaczenie i opatrność

Wspomniana, obecna w świecie, wewnętrzna rozumność (*tò logikón*) zachodzi, w skrócie, na dwóch płaszczyznach: po pierwsze, esencjalnej, po drugie – egzystencjalnej. Pierwsza płaszczyzna to *esencje*, czyli istoty rzeczy, którym podporządkowane są w swej naturze przedmioty tego świata. Stoicy takich „istot” nie przyjmowali, bo uważali je za platoński zabobon – sami byli, jak wiemy, nominalistami. Nie podobało im się mówienie, że istnieją „przedmioty ogólne”; oni uważali, że istnieją nie przedmioty, lecz tylko słowa ogólne: mają one swoje znaczenia (*lektà*), które są notabene czymś „niecielesnym” (to wielki wyłom w stoickim „pansomatyzmie”), i to za ich pomocą analizuje się

porządek „esencji”. Drugą postacią rozumności odnajdywanej w świecie jest porządek *egzystencjalny*. Oznacza to, że w przebiegu zdarzeń zachodzących w świecie dokonuje się pewien plan, ponieważ Bóg od początku stworzył świat takim, aby zrealizowały się jego przedwieczne zamiary.

Stoicy, na określenie dwóch postaci obecnej w świecie rozumności, mieli dwa charakterystyczne dla swej filozofii pojęcia: „przeznaczenie” (*heimarménē*) i „opatrność” (*prónoia*). Chociaż można było używać ich zamiennie, dadzą się wskazać istotne w naszym kontekście różnice. Po pierwsze, o „przeznaczeniu” mówi się zwykle w wymiarze niereligijnym, mimo że, jeśli wierzyć filologom, *heimarménē* było skrótem od *heimarménē moira*: uczono nas w szkole, że Mojra to bogini homerycka, ale w gruncie rzeczy był to ubóstwiony abstrakt, bo *heimarménē moira* znaczy „wyznaczony dział” (tj. częśćka losu). Tymczasem słowo „opatrność” jest już nacechowane religijnie, bo oznacza opiekę („przewidywanie”) sprawowaną przez istotę rozumną, a więc boga osobowego, np. Zeusa. Leibniz-chrześcijanin mógł przyjąć „opatrność”, ale nie „przeznaczenie”.

Musimy zdać sobie sprawę, że cały system „harmonii” Leibniza jest jego teorią opatrności. Opatrność Boża na tym właśnie polega, że świat został stworzony harmonijnie. A spoglądając z drugiej, starożytnej strony, stoicka obrona istnienia bogów i ich opatrności (toczona przeciw epikurejczykom) była historycznym pierwowzorem teodycei. Dla religijnych stoików Bóg jest sprawiedliwy, jeśli – wbrew epikurejczykom, a w czasach Leibniza wbrew rodzącemu się oświeceniowemu deizmowi – Bóg nie tylko istnieje, ale i opiekuje się światem przez swą opatrność. Dlatego zaginione stoickie traktaty o opatrności wolno nam uznać za starożytne teodycee.

Można podać także drugą różnicę między „przeznaczeniem” a „opatrnością”, poza konotacjami religijnymi lub ich brakiem. Otóż to, co nazwaliśmy „porządkiem esencjalnym”, czyli istotowe uporządkowanie świata, stoicy byli skłonni traktować – odwrotnie niż chrześcijanie – raczej jako „opatrność” niż „przeznaczenie”. Tymczasem za „przeznaczenie” byli skłonni uważać porządek egzystencjalny świata, to jest fakt, że życie poszczególnych indywiduów przebiega właśnie tak a nie inaczej, wśród takich a nie innych zdarzeń. Tutaj pojawia się problem determinizmu, kłopotliwy dla stoików, a wraz z nimi dla Leibniza.

Determinizm i wolna wola

Problem determinizmu pojawia się w zapowiedzianej wyżej *trzeciej perspektywie* patrzenia na filozofię stoicką. Perspektywa pierwsza, konkretystyczna, rozpatrywała przedmioty w izolacji; perspektywa druga, holistyczna, przyjmowała punkt widzenia całości świata; perspektywa trzecia, *deterministyczna*,

pośredniczy między nimi: stara się wpisać tożsamość i dzieje pojedynczych substancji (z perspektywy pierwszej) w całościowy los czy też kształt wszechświata (z perspektywy drugiej). W tym celu musi się dać pomyśleć jakaś forma systemowego czy logicznego powiązania między sytuacją każdego z bytów jednostkowych a całościową formą uniwersum. Innymi słowy, musi istnieć łańcuch przyczyn, wzajemnie łączących byty między sobą. Nieodparcie pojawia się tutaj myśl o powszechnym determinizmie. Los wszechświata jest funkcją od losów substancji indywidualnych – albo, spoglądając pod innym kątem, los pojedynczej substancji jest wyznaczony przez losy wszystkich innych pojedynczych substancji poza nią samą, razem wziętych. Gdybyśmy mieli świat składający się z trzech monad: $M = [m_1, m_2, m_3]$, to los i tożsamość monady m_1 byłyby uwarunkowane działaniami pozostałych dwóch monad – zachodziłaby zależność funkcyjna: $m_1 = F(m_2, m_3)$.

Wielkim wyzwaniem dla systemów typu stoickiego, rozpatrywanych w trzeciej perspektywie, jest opracowanie logicznego języka czy też rachuby, za pomocą których można by zdać sprawę z sytuacji indywiduum w obrębie całościowych losów wszechświata: opisywać sieć możliwości i łańcuch przyczyn. Zwróćmy przy tej okazji uwagę na pewną osobliwość logiczną systemu Leibniza. Wydaje się bowiem, że gdyby Leibniz chciał być konsekwentny w duchu idealistycznym, jego monadologia musiałaby postulować logikę skrajnie „intensjonalną”. System Leibniza zdaje się bowiem żądać, aby za rzetelne podmioty logiczne wszelkich zdań podmiotowo-orzecznikowych mogły uchodzić tylko monady. Nasz ludzki język codzienny jest niedbały: wygłaszamy w nim zdania, wstawiając w nich za podmioty byle co, jakiegokolwiek pojęcia. Tymczasem tylko Bóg zna pełną listę monad, czyli listę dopuszczalnych podmiotów logicznych, których należałoby używać w poprawnym metafizycznie opisie świata. Dobrze zanalizowane zdania musiałby mieć za podmioty monady. Jak miałyby to wyglądać? Zdanie „Brutus zabił Cezara” jest dobre, bo Brutus i Cezar to monady. Ale „W Warszawie pada dziś deszcz” to już zdanie źle sformułowane, i to bynajmniej nie ze względu na okazjonalizmy. Należałoby wstawić za podmiot monadę, np. „Piotr widzi, że pada deszcz”, a na mocy harmonii przedustawnej widzi to samo w tej samej chwili stojący obok Piotra Jan. Podmiotem logicznym zdania „Deszcz pada” nie może być „deszcz”, bo deszcz to zwykle *aggregatum* i istnieje tylko o tyle, o ile pojawia się w opisach światów wewnętrznych Piotra, Pawła, Jana, Basi – a także, spoglądającego na nich ze wszystkich możliwych punktów widzenia, Boga.

Powiedzieliśmy wyżej, że w świecie zachodzi porządek esencji i porządek egzystencjalny. Esencje, czyli istoty rzeczy, wyznaczają możliwości, którym podlega i z których korzystać może indywiduum, podejmując działania. Natomiast porządek egzystencjalny dotyczy już nie możliwości, lecz faktów (istnień), a zatem tego, co się rzeczywiście wydarza w życiu jednostki. Porządek

esencjalny był dla stoików „opatrnością” Zeusa, a dla Leibniza był pierwszym aspektem harmonii przedustawnej. Na tym pierwszym etapie uporządkowania spraw tego świata bytom indywidualnym pozostaje duża swoboda działania – jest miejsce na wybór spośród możliwości. Problem z determinizmem pojawia się na drugim etapie uporządkowania – egzystencjalnym. Grozi tu krępujące swobodny wybór przeznaczenie (*heimarménē*), rozumiane jako bezwzględne *fatum*, które z dokładnością do najdrobniejszych szczegółów reguluje wydarzenia zachodzące w losach jednostek.

Bóg a wolność

W filozofii Leibniza pojawia się tu dwuznaczność. Z jednej strony bieg świata został z góry przewidziany przez dobrego Boga, który wybrał świat najlepszy z możliwych. W tym sensie jest to dalszy ciąg, czy też drugi aspekt, harmonii przedustawnej, chrześcijańskiej wersji opatrności stoickiej. Ale z drugiej strony grozi tu odebranie człowiekowi wolnej woli, swobody decyzji. Leibniz musi wielokrotnie tłumaczyć, że ludzkie działania są wolne, bo logicznie niekonieczne, mimo że Bóg przewidział je już dawno przed wiekami¹. Chciałbym wspomnieć historyczne, stoickie uwarunkowania tej kwestii.

Wcześniej jednak skomentujmy krótko Leibnizowską obronę wolności z punktu widzenia niestoickiego – metafizyki chrześcijańskiej. Uważa się często, że w systemie Leibniza Bóg kiedyś dawno, przed wiekami, zobaczył czy obmyślił – a jak chce Leibniz, wyliczył – cały bieg wybranego przez siebie świata. Twierdzi się, że z tego powodu odgrywamy teraz tylko napisane wcześniej w scenariuszu świata role. Tak sprawa wygląda w perspektywie czasu, gdzie Bóg *kiedyś* napisał scenariusz, a my *teraz* jesteśmy jego marionetkami. Ale Bóg jest ponad czasem, toteż widzi cały bieg świata na raz, w jednym spojrzeniu. Nie musi spodziewać się dopiero, co jakiś człowiek zrobi w danej sytuacji – Bóg widzi w wiecznym „teraz”, co ten człowiek robi, i nie musi czekać na wynik jego wolnej decyzji, niecierpliwie gryząc palce. Jego przed-wiedza jest nad-wiedzą. Nie przeszkadza ona, żeby ludzkie działania wypływały z indywidualnej spontaniczności. My, dokonując tych działań, rozwijamy księgę – wielki zwój świata – w czasie. Na dodatek jeszcze robimy to współtworząc scenariusz, nakreślony przez reżysera tylko w ogólnych zarysach (porządek esencji). Bóg potrafi przyglądać się światu

¹ Jeden z filozoficznych autorów tak formułuje swoje zarzuty: „Wedle Leibniza jesteśmy wolni, bo wszystkie nasze akty wypływają z naszej istoty. Jednak fakt, że nasza istota nie jest wcale przez nas wybrana, wystarczy, by cała ta szczegółowa wolność ukrywała całkowite zniewolenie: to Bóg wybrał istotę Adama” (Sartre, *Byt i nicość*, s. 660).

z perspektywy każdego z nas – nie tylko, żeby móc nas osądzić, porównując naszą perspektywę indywidualną z perspektywą ogólną całości bytu, ale przede wszystkim dlatego, że sam, jako osoba, jest wzorcem wszelkich indywiduów-monad – jest mistrzem ograniczania perspektywy do wymiarów skończonych. Monady powstają zresztą przez mistyczne rozbłyski (fulguracje) ze źródła światłości, jakim jest Bóg. Są jak iskry odrywające się od ogniska i lecące przed siebie, a przy tym spoglądające już to w ognisko, już to na inne iskry, już to w ciemność. Tu zaczyna się chrześcijańsko-neoplatoński aspekt filozofii Leibniza, ściśle metafizyczny, pozostawmy więc ten temat i wróćmy do starożytnych problemów z perspektywą deterministyczną. To tam pojawiły się antecedencje późniejszych kłopotów Leibniza.

Hiperdeterminizm

Były w starożytności dwa słynne rozumowania czy argumenty (*lógoi*), które nadawały koncepcji przeznaczenia postać nadmiernie rygorystyczną i tym samym domagały się odparcia. Stawką była ludzka wolność. Jeden z tych argumentów stawiał problem w teorii, drugi był jego praktyczną konsekwencją. Pierwszy to „argument przemożny” (*ho kyrieúōn lógos*), drugi – „wymówka próżniaka” (*ho argòs lógos*). Argument przemożny pochodzi ze szkoły megaryjskich dialektyków, którzy kontynuowali tradycję paradoksów eleackich i wymyślili (Eubulides) „kłamcę”, „rogi”, „łysego” czy „zasłoniętego”. W przeciwieństwie jednak do tych paradoksów, opracowany przez Diodora Kronosa „argument przemożny” (*ho kyrieúōn lógos*), choć równie sofistyczny, zdawał się mieć poważniejsze konsekwencje, dotyczył bowiem natury pojęć modalnych: możliwości, faktyczności i konieczności. Mówiąc w skrócie, Diodor tak definiował te pojęcia, że w efekcie zrównywał możliwość, faktyczność i konieczność (por. Cyceron w: Reale, s. 90). Wszystko, co się dzieje, musiało się stać, i nie jest możliwe nic, co się albo już nie wydarzyło, albo nie wydarzy się kiedyś. Jeśli ktoś traktował te wywody poważnie, konsekwencją było ścisłe fatum. Chryzyp, naczelny logik szkoły stoickiej, zwalczał argumenty Diodora, chcąc z jednej strony zachować autonomię pojęcia możliwości (istnieją możliwości, które nigdy nie zajdą, a tym bardziej nie muszą zajść), ale równocześnie i zasadę dwuwartościowości (każde zdanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe). Próbowano bowiem bronić się przed fatum kwestionując determinizm zdań o przyszłości. Czy jutro będzie bitwa morska? Nie wiadomo, a zatem, powie ktoś, zdanie „Jutro będzie bitwa morska” nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Chryzyp, broniąc zasady dwuwartościowości, bronił stoickiego determinizmu. Nie chciał jednak, aby był to determinizm nadmierny, czyniący wszystko koniecznym i usuwający pojęcie możliwości.

W podobnej sytuacji był Leibniz, broniąc wolności przeciw konieczności, lecz zachowując zarazem Boską przedwiedzę.

Kwestia wolności była równie istotna dla stoików – cała ich etyka, z której słynęli, czyli doktryna cnoty, opierała się na założeniu, że człowiek ma zawsze swobodę wyboru między możliwościami. Chodziło o to, aby będąc mędrce, wybierać szlachetnie, rozsądnie, zgodnie z naturą itp. Tymczasem twierdzenie, że istnieje nazbyt rygorystyczne fatum, wywodzące się jak gdyby z wziętego na poważnie argumentu Diodora, automatycznie prowadziło do przeciwieństwa doktryny cnoty – a mianowicie do tzw. wymówki próżniaka (*ho argòs lógos*): jeżeli wszystkie sprawy tego świata są z góry przesądzone przez nieubłagany łańcuch przyczyn (determinizm), to nie warto podejmować żadnego trudu i troszczyć się o cokolwiek – co ma być, to i tak będzie. Było to stanowisko sceptycyzmu praktycznego. Cnota i wielkie, poważane, ludzkie wartości traciły momentalnie swój sens. W takim to właśnie dylemacie poruszali się stoicy, a wraz z nimi i Leibniz. Stoicy chcieli utrzymać „przeznaczenie”, ale zostawić miejsce na wolny wybór spośród możliwości; Leibniz chciał utrzymać opatrnościową harmonię, wynikającą z Boskiej przedwiedzy, lecz równocześnie pozostawić człowiekowi wolność działania na drodze ku zbawieniu. Wolność jest korzystaniem z danych nam możliwości według osobistego wyboru każdej z monad.

Dokonawszy powyżej stoickiej interpretacji ontologii Leibniza, przyjrzyjmy się teraz w skrócie jego filozofii z zarysowanej perspektywy.

Rzut oka na filozofię Leibniza

Swojego przeciwnika z *Nowych rozważań*, Johna Locke’a, uważał Leibniz za epikurejczyka:

Na ogół tkwi on dość głęboko w systemie Gassendiego, który w gruncie rzeczy jest systemem Demokryta. Opowiada się za próżnią i atomami; sądzi, że materia mogłaby myśleć (...) (*NR*, I, I, s. 42).

Atomizmowi przeciwstawia Leibniz ideę płynnej materii:

Wydaje się także, że się różniami jeszcze w poglądach na materię, skoro nasz autor [Locke] (...) przyjmuje, że cząstki materii są sztywne. (...) Należy raczej pojąć przestrzeń jako wypełnioną jakąś materią pierwotnie płynną (...) (*NR*, Przedmowa, s. 30).

Ponieważ „pierwotna jest płynność” (*NR*, II, XIII, s. 116), naturalną staje się metafora „stawu pełnego ryb”:

nic nie jest tak stałe, aby nie miało jakiegoś stopnia płynności, więc być może ten blok marmuru jest niczym innym jak stosem nieskończenie wielu ciał żyjących albo jest niby jezioro pełne ryb, jakkolwiek żyjątko te zazwyczaj ujawniają się oku dopiero w ciałach na wpół zgniłych (*List do Arnoulda*, 30.IV.1687; w: *Korespondencja*: XI, s. 98).

Materia jest ciągłością pełną żyjątek:

...z powodu aktualnego podziału *continuum* w nieskończoność najmniejsza odrobina materii zawiera nieskończenie wiele stworzeń (*Teodycea*, § 195).

Dusze są zawsze złączone z ciałem:

...wierzę, zgodnie z większością starożytnych, że (...) wszystkie dusze (...) są zawsze w jakimś ciele (...) (*NR*, Przedmowa, s. 28).

Duszy nie da się nigdy „rozebrać” z ciała:

To tak (abym rzecz lepiej wyjaśnił za pomocą czegoś, co się tu nadaje, choć jest śmieszne) jak Arlekin, którego chciano rozebrać na scenie w teatrze, ale nie można było z tym dojść do końca, bo miał na sobie niezliczoną ilość ubrań, jedno na drugich (*NR*, III, VI, s. 279).

Ciało jest zawsze płynne i przemijające, dlatego substancjalności trzeba szukać w duszy:

...tożsamość tej samej duszy indywidualnej może być utrzymana tylko przez zachowanie tej samej duszy, bo ciało jest w ciągłym potoku zmian, a dusza nie zamieszkuje w jakichś określonych, jej przeznaczonych atomach ani w niedostępnej kosteczce, takiej jak *Luz rabinów* (*NR*, II, XXVII, s. 191).

Albowiem wszystkie ciała są ustawicznym przepływem, jak rzeki, a ich części przybywają i uchodzą ustawicznie (*Monadologia* § 71; W. Daisenberga).

Ostateczne składniki rzeczywistości są różnymi postaciami siły:

...będą dwie możliwości: jedna bierna, druga czynna. Czynną będzie można nazwać władzą, a bierną (...) odbiorczością. To prawda, że możliwość czynną bierze się czasem w sensie doskonalszym, gdy prócz samej władzy jest dążność. (...) Można by w szczególności zachować dla niej termin: siła (*NR*, II, XXI, s. 134).

Arystoteles wyróżniał w rzeczach materię i formę, przy czym „materia jest możliwością, forma jest aktem” („*hē mèn hylē dýnamis, tò d' eĩdos entelēcheia*”, *O duszy*, II, 2, 414a). Spójrzmy, że Leibniz rozumiał tę teorię po stoicku, uważając materię-możliwość za siłę bierną (*dýnamis*), a formę-akt za siłę czynną (*entelēcheia*). (Skądinąd nasuwa się podobieństwo myśli Leibniza o obecnej

wszędzie, poza Bogiem, cielesności, z ideą „powszechnego hylemorfizmu”, ogłoszoną przez średniowiecznego filozofa żydowskiego Awicebrona w XI wieku).

W każdym żywym stworzeniu da się wyróżnić monadę dominującą i monady jej podporządkowane:

...każda zaś substancja prosta, czyli monada, tworząc ośrodek substancji złożonej (na przykład zwierzęcia) (...) jest otoczona nieskończonym mnóstwem innych monad, które stanowią ciało własne tej ośrodkowej monady (...) (*Zasady natury i łaski*, § 3; w: *Wyznanie wiary*).

Czas, przestrzeń i materia nie są w pełni realnymi bytami:

materia wzięta jako sama masa jest jedynie czystym zjawiskiem czy dobrze ugruntowanym pozorem, tak jak również przestrzeń i czas (*List do Arnaulda*, 09.X.1687; w: *Korespondencja*, X, s. 118).

Materia jest wyrazem postrzegania świata przez monady:

same agregaty nie są niczym innym jak zjawiskami, skoro poza wchodzącymi do nich monadami reszta jest dodatkiem ze strony samego postrzeżenia (*List do des Bosses'a*, 29.V.1716; w: *Gordon* XXIII, s. 218).

Monady powinny służyć za podmioty logiczne dobrze zanalizowanych zdań:

ostatecznym podmiotem jest zawsze substancja. I każdy akcydens jest jakimś abstraktem, sama tylko prawdziwa substancja jest konkretem (*List do des Bosses'a*, 12.VIII.1712; w: *Gordon* XX: s. 212).

Dodajmy wreszcie na koniec, że twórca teorii reizmu, Tadeusz Kotarbiński, czuł się zmuszony zaliczyć Leibniza do poprzedników reizmu, mimo że był to, dość osobliwy, „reizm spirytualistyczny”:

Leibniz (...) rozpoczyna krótką serię prekursorów myślenia reistycznego, mającego już zresztą mglisto u stoików (Kotarbiński, *O postawie reistycznej...*, s. 157–158).

Ontologia części i całości

Tak zatem przedstawiałaby się stoicka interpretacja ontologii Leibniza. Przypomnijmy: jest to tylko składowa *ontologiczna*, a nie *metafizyczna* systemu – ta druga ma już charakter chrześcijański. W systemie Leibniza wcale nie jest tak, jak mógłby sobie ktoś pomyśleć, że rzeczy materialne „składają się z duchów”. Mimo to „duchy” są składnikiem rzeczy, i to jedynym składnikiem naprawdę *istotnym*. Podkreślenie, że chodzi tu o składnik istotny (substancjal-

ny), rozwiązuje paradoks „składania się” elementów duchowych na rzeczy. To „składanie” nie jest „składaniem się bez reszty”, tylko „wchodzeniem w skład”. Oprócz elementów duchowych są w rzeczach także inne czynniki: mianowicie cielesne, ale one nie są istotne przy wykładzie ontologii. Czynniki cielesne jest bowiem albo w heraklitejskim ciągłym przepływie (interpretacja realistyczna), albo też materia, przestrzeń i czas są jakąś odmianą pozoru (interpretacja idealistyczna). W każdym razie nie bierzemy ich pod uwagę szukając elementów substancjalnych, którym ontologia daje pierwszeństwo.

Ogólnie rzecz biorąc, ontologia może albo wychodzić od elementów najprostszych, w rodzaju atomów, a następnie budować z tych malutkich cegiełek przedmioty złożone, albo też, jak u stoików, za punkt wyjścia obrać wcale nie najmniejsze cząstki, lecz najbardziej skomplikowane i rozwinięte całości. Taką bardzo skomplikowaną i rozwiniętą całością jest organizm żywy, i to zwłaszcza u tej zadziwiającej istoty rozumnej, jaką jest człowiek. Nie pytamy wówczas, jak z materii może ukonstytuować się siła życiowa, tylko tę siłę życiową dostrzegamy wokół nas i w sobie, zakładamy ją jako pierwotną i nadajemy jej nazwę. Mianem dla siły życiowej jest albo (jak u stoików) „element czynny”, albo (jak u Leibniza) „monada”.

Ontologia stoicka zaczyna więc w gruncie rzeczy od czegoś, co nie jest cząstką elementarną, ale zwieńczeniem natury: jej najdoskonalszym, najtrudniej wyłumaczalnym tworem. Leopold Staff napisał na starość lakoniczny epigramat pod tytułem *Podwaliny* (1954, *Wiklina*). Można w nim odnaleźć nie tylko głęboką w swej paradoksalnej prostocie mądrość życiową, ale i żartobliwy komentarz do dwóch typów uprawiania ontologii natury.

Budowałem na piasku
i zważyło się.

Budowałem na skale
i zważyło się.

Teraz budując zaczne
od dymu z komina.

Trudno się pozbyć wrażenia, że stoicy, a wraz z nimi Leibniz, zaczynają od „dymu z komina”, tego dziwnego epifenomenu, jakim jest działająca na kupkach materii, którymi jesteśmy, siła życiowa – nasza tożsamość, monada. Daje nam ona zadomowienie w świecie. Świat ludzki jest kruchy i łatwo go niszczą byle porażki życiowe dnia codziennego, nie mówiąc już o wydarzeniach na miarę trzęsienia ziemi w Lizbonie. Zgodnie z nauką stoików, a potem ich następców – chrześcijan, materia jest płynna i przemijająca, i w ostateczności zostaje nam tylko nasza dusza, ten dym z komina naszego materialnego

domu – ciała. „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mt 16, 26). Jest to mądrość Seneki i Epikteta, która właśnie w tamtych czasach, u początku ery chrześcijańskiej, szukała sobie religijnych symboli – i znalazła je.

Bibliografia

- Christensen J., *Esej o jedności filozofii stoickiej* [1962], przeł. M. Bardel, Warszawa 2004.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., Warszawa 1983.
- Elzenberg H., *Podstawy metafizyki Leibniza* [1917], w: tenże, *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków 1995.
- Gordon M., *Leibniz*, Warszawa 1974.
- Kotarbiński T., *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej* [1949], w: tenże, *Dzieła wszystkie*, T. 2: *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, Wrocław 1993.
- Kowalik Ł., *Leibniz a preformacja*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 4 (100).
- Leibniz G.W., *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz, J. Kopania, Warszawa 1998.
- Leibniz G.W., *Monadologia* [1714], przeł. W. Daisenberga, w: W. Daisenberga, *Filozofia Leibniza*, Kraków 1875.
- Leibniz, G.W. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* [1704], przeł. I. Dąbmska, Kęty 2001.
- Leibniz G.W., *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
- Leibniz G.W., *Teodycea* [1710], przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz i in., PWN 1969.
- Maistre de J., *Wieczory petersburskie* [1809/1821], przeł. M. Bucholc, Warszawa 2011.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, T. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. I.E. Zieliński, Lublin 1999.
- Sartre J.P., *Byt i nicłość* [1943], przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007.

Streszczenie

Czytelnikowi Leibniza łatwo pomyśleć, że w systemie monadologii przedmioty materialne są złożone ze składników duchowych. Zamiast ryzykować taki paradoks, wolę przyjąć, że ontologia Leibniza jest nowożytną wersją ontologii stoickiej. Proponuję następujący zestaw stoickich odpowiedników monadologii Leibniza: monada = *tò poiōūn* (element czynny), ciało = *tò páschon* (element bierny), ucieleśniona monada = *sōma phýsei hēnōménon* (ciało stanowiące jedność z natury), czas i przestrzeń = *lektà kat' epínoian* (konstrukty umysłowe), harmonia przedustawna = *prónoia* (opatrność), monada dominująca = *tò hēgemonikón* (kierownicza część duszy, tj. umysł), monady plemników (*animalcula*) = *lógoi spermatikoí* (czynniki rozwoju nasienia). Płaszczyznę porównania wyznaczają dwie koncepcje: (1) materii jako wielkości ciągłej (*synechés*, łac. *continuum*) oraz (2) duszy jako siły działającej zawsze w ciele, a będącej jego życiowym „napięciem” (*tónos*). Trzeba pamiętać, że dla Stoi dusza jest zasadniczo materialna (subtelny duch cielesny, *pneūma*), podczas gdy dla Leibniza niematerialna (arystotelesowska „forma”, *entelécheia*), lecz być może jest to różnica bardziej werbalna niż rzeczowa. Podobnie jak niegdyś stoicy, Leibniz musiał bronić swego systemu przed zarzutem nadmiernego determinizmu, który w starożytności wyrażały dwa sofistyczne argumenty: (1) „argument przemożny” Diodora Kronosa (*ho kyrieúōn lógos*, wszystko dzieje się z konieczności) oraz (2) „wymówka próżniaka” (*ho argòs lógos*, skoro istnieje przeznaczenie, nie ma sensu się trudzić). Gra toczy się o ludzką wolność (*tò eph' hēmīn*), pojmowaną jako wybór (*proairesis*) najlepszej z dostępnych możliwości. Na tak rozumianej wolności indywidualnej opiera się stoicka i chrześcijańska, a zasadniczo jeszcze platońska, etyka cnoty (troski o duszę).