

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK (Kraków)

FILOZOFIA LEIBNIZA I PANTEIZM

Nie ulega wątpliwości, iż Leibniz, jakiego znamy z jego dojrzałych pism, nie uważał panteizmu za koncepcję prawdziwą¹. Świadczą one dostatecznie, że koncepcje panteistyczne, dające się podówczas

¹ Zdaniem niektórych badaczy, dowodem (wkrótce zarzuconego) panteizmu jest spekulatywna uwaga ze stycznia 1676 roku, znana jako *Quod Ens Perfectissimus Sit Possibile* (w klasycznej edycji pism Leibnza *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin 1999, tom III, s. 573), w której Leibniz wykazuje, iż rzeczy mogą różnić się od siebie jedynie modalnie, a nie substancjalnie, tzn. są różnymi modyfikacjami, a nie substancjami. Zakładając, że Leibniz substancjalność naturalnie przypisałby Bogu, można by faktycznie wnosić, iż choćby przez chwilę uznawał, że rzeczy stworzone są modyfikacjami substancji boskiej. Panteizmu Leibniza doszukują się w *Quod...* m.in. R. M. Adams i M. Kulstad (zob. R. M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford 1994, s. 123–134; M. Kulstad, *The One and the Many and Kinds of Distinctness: The Possibility of Monism or Pantheism in the Young Leibniz* [w:] D. Rutherford, J. A. Cover (eds.): *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford 2005, s. 20–43). Takiej interpretacji zdecydowanie sprzeciwia się natomiast C. Mercer, która zauważa: „In this context, we should remember that Leibniz’s mentor, Jakob Thomasius, had written a long book in which he describes in detail the heresies of the Stoics (many of whom describe the world in terms that could be called pantheistic) and nothing exactly like Platonic theism differs from it. Leibniz was thoroughly acquainted with such dangers and fully aware of the significant differences between heretical and non-heretical accounts of the relation between God and creatures. In short, to claim that these passages from Leibniz’s Paris writings imply pantheism is to misunderstand a major tradition [tj. platonizujący teizm, przypis mój – P. S.] in the history of philosophy” (C. Mercer, *Leibniz’s Metaphysics: Its Origin and Development*, Cambridge 2002, s. 453–454). Mówiąc o dojrzałych pismach Leibniza (a później, o zbudowanym przez niego systemie) mam na myśli prace powstałe po roku 1685 oraz zawarte w nich tezy, jakkolwiek należy pamiętać, że o wyraźnym rozczarowaniu Leibniza systemem Spinozy świadczą

zauważyć, oczywiście z rozbudowanym *Deus sive Natura* Benedykta Spinozy, nie tylko znał gruntownie, ale i zdecydowanie odrzucał. Toteż zapewne w sposób przekorny posłuży się arcyleibnizjańskim określeniem, kto wskaże na *możliwość* łączenia się jawnego antypanteizmu z zakamuflowanym panteizmem. Może się wszakże zdarzyć, iż zadeklarowany przeciwnik panteizmu mimowolnie broni stanowiska, z którego niedwuznacznie wynika, iż przedmioty stworzone są w taki czy inny sposób tożsame z bytem Boskim, albo też jego stanowisko poddaje się interpretacji w duchu panteizmu, i to bez dostrzegalnej i rażącej sprzeczności. Zważywszy Leibnizjańskie rozumienie umysłu jako podmiotu spostrzeżeń także i nieświadomych, oraz takich, z których nie zawsze i niecałkowicie zdajemy sobie sprawę, jest to tym bardziej *możliwość* realna i bezsprzecznie warta rozważenia².

Pokładając zaufanie w logiczną strukturę systemu Leibniza, nie podejmuję kwestii wywodliwości panteizmu z tego systemu³. Dokonanie tego rodzaju dedukcji, nie osłabionej dodatkowymi zabiegami interpretacyjnymi, dowodziłoby wyraźnej sprzeczności systemu Leibniza, a kwestia panteistycznych implikacji filozofii Leibniza równałaby się pytaniu o logiczną spójność tej filozofii⁴.

uwagi do *Etyki* sporządzone jeszcze w roku 1678, a więc niedługo po przestudiowaniu opublikowanej wersji tego dzieła (zob. *Ad Ethicam Benedicti de Spinoza* [w:] G. W. Leibniz, *Sämtliche...*, tom IV, s. 1764–1776).

² Dostrzeżono ją zresztą stosunkowo wcześniej, bo w roku 1734, w recenzji *Teodycei* na łamach jezuickiego miesięcznika *Mémoires de Trevoux*.

³ Warto jednakże odnotować pojawiające się współcześnie głosy, iż klasycznie pojmowany teizm tak czy inaczej prowadzi właśnie do panteizmu. Porównaj zwłaszcza R. Oakes, *Does Traditional Theism Entail Pantheism?*, „American Philosophical Quarterly”, 1983, vol. 20, no. 1, s. 105–112. Oakes twierdzi, iż są postawy, by sądzić, że (1) jeżeli jest konieczne, że B zależy w swoim zaistnieniu i trwaniu od czynności umysłu A, to jest także konieczne, iżby B było immanentne umysłowi A, oraz że (2) tradycyjny teizm uznaje poprzednik takiej implikacji w odniesieniu do stworzenia i Boga. Takie stanowisko podaje w wątpliwość M. Levine, odrzucający zarówno przesłankę modalną (1), jak i faktualną tezę (2). Zob. M. Levine, *Why Traditional Theism Does Not Entail Pantheism*, „Sophia”, vol. 23, no. 2, s. 13–20, „More on Does Traditional Theism Entail Pantheism?”, „Philosophy of Religion”, vol. 20, 1986, s. 31–35. Swój osąd Oakes wypracowuje w nowszych pracach, zob. zwłaszcza *Strong Interority and (Traditional) Theism: What's The Problem?*, „Ratio (new series)”, vol. XXV, no. 1, 2012, s. 68–78.

⁴ Podawał ją w wątpliwość już B. Russell, i to m.in. właśnie z uwagi przyjmowany w niej (antypanteistyczny) pluralizm monad. Według Russella, z zasady tożsamości przedmiotów nieodróżnialnych wypływa teza o istnieniu jednej tylko substancji. Por. B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of*

Pragnę natomiast sprawdzić drugą z ewentualności kryjących się za wcześniej zasygnalizowaną możliwością, to znaczy zaproponować panteistyczną interpretację filozofii Leibniza, wyrażoną za pomocą pojęć i zasad przyjmowanych przez niemieckiego filozofa.⁵ Następnie rozważę, czy dojrzały, wypracowany przez niego system nie dostarcza niewątpliwych przesłanek do kategorycznego odrzucenia tak nieortodoksyjnej wykładni, do uznania jej za nieuprawniony zabieg słowny. Aby dodatkowo utrudnić sobie zadanie, pominię kontrargument z doskonałości, który mógłby posłużyć takiemu odrzuceniu, i przez który rozumem wielokrotnie przez Leibniza powtarzane twierdzenie, iż świat zawierający wielość substancji jest doskonalszy od tego, który by dopuszczał tylko jedną⁶. Pomijam ten argument nie tylko z uwagi na łatwość w jego dostrzeżeniu, wyeksplikowaniu i użyciu, ale także (i może przede wszystkim) z uwagi na odwrotnie proporcjonalną trudność w jego uzasadnieniu: arytmetyka doskonałości wydaje się nie

Leading Passages, London and New York 1992, zwłaszcza s. 65–70. Ze swej strony nie jestem jednak skłonny podzielać argumentacji przedłożonej przez Russella. Wcześniej sformułowany zarzut (nieco inaczej wypływającej) sprzeczności przytaczam za B. Matesem: sprzeczność miałaby się brać z faktu, iż skoro każda monada w każdej chwili odzwierciedla stan każdej monady z dowolnej chwili jej istnienia, postrzeżenia wszystkich monad muszą być istocie takie same, a więc i monady muszą być wzajemnie identyczne. Sądzę, że Mates całkiem słusznie uchyla ten argument. Zob. B. Mates, *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford 1986, s. 78–83.

⁵ Ściślej biorąc, przedłożę ostrożniejszą hipotezę (a tym samym trudniejszą do uniważnienia), a mianowicie hipotezę panenteistyczną. Panenteizm tak samo jak panteizm stwierdza, iż stworzenie jest Bogiem, aczkolwiek nie odmawia Bogu pewnych cech lub własności, których nie posiada stworzenie (stwierdza więc tylko zawieranie się świata w Bogu, a nie ich identyczność). Wykazanie, iż Bóg z jakichś względów nie może być utożsamiony ze stworzeniem obala więc panteizm, ale nie panenteizm. Pominię wątpliwości, co do rzeczywistych różnic między obydwoma tak wyrażonymi stanowiskami, oraz niezależne argumenty za panenteizmem (przedkładane współcześnie zwłaszcza przez Ch. Hartshorne'a), jak i argumenty przeciwne. Zakładając, że panenteizm jest słabszą postacią panteizmu (i jedyną postacią panteizmu, jakiego można by się doszukiwać wewnątrz systemu Leibniza), rozważaną hipotezę będę w dalszych częściach nazywać panteizmem, zaś jego hipotetycznego obrońcę – panteistą.

⁶ Porównaj chociażby następujący fragment rozprawy *O zasadach istnienia*: „11) Istnieje tedy to, co najdoskonalsze, a czego doskonałość niczym innym nie jest jak ilością rzeczywistości. 12) Dalej: doskonałości nie należy umiejscawiać w samej tylko materii, czyli w tym, co wypełnia czas i przestrzeń, a czego ilość w ten czy inny sposób byłaby zawsze ta sama, lecz w formie, czyli w różnorodności” (G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz i in., Warszawa 1969, s. 226; cytowany fragment w przekładzie J. Domańskiego).

dość przejrzysta, aby można było uważać za pewnik, iż świat obejmujący wielość substancji stworzonych wraz z ich niedoskonałościami musi górować pod względem doskonałości nad światem, w którym takich substancji nie ma. Z innych jeszcze względów, mianowicie z uwagi na rozległość zagadnienia, wykraczającego daleko poza dość przecież szczegółową kwestię panteizmu, pomijam Leibnizjańskie argumenty przeciw absolutyzacji czasu i przestrzeni, oraz przeciw rozumieniu przestrzeni jako *sensorium* Boga, jakkolwiek Leibniz w istocie uważał, iż takie pojmowanie świata fizycznego zaczyna niebezpiecznie konkurować z pojęciem Boga⁷.

Dla zwięzłości oraz z uwagi na wyraźną różnicę między zagadnieniami, pomijam kwestię interpretacji filozofii Leibniza w duchu solipsystycznym, to znaczy kwestię statusu hipotezy, iż istnieje jedna indywidualna substancja poza Bogiem⁸. Zakładam jednak, że jakkolwiek gdyby tak rozumiany solipsyzm był prawdziwy, hipoteza panteistyczna byłaby fałszywa, to pewne racje wysuwane przeciw solipsyzmowi mogą także zadać kłam takiej interpretacji.

⁷ Świadczy o tym dobitnie jego polemika z Clarke'iem. Zob. zwłaszcza *Trzecie* oraz *Czwarte pismo Leibniza*, przeł. S. Cichowicz i H. Krzeczowski [w:] G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa...*, s. 335–340, 346–354. Sam Clarke w *Trzeciej odpowiedzi* zauważa, że przestrzeń „nie jest bytem wiecznym i nieskończonym, lecz własnością [podkreślenie moje – P.S.], czyli skutkiem działania bytu wiecznego i nieskończonego” (tamże, s. 342). Można powiedzieć, że stanowisko Clarke'a jest próbą zrealizowania intrygującej możliwości połączenia nowożytnej fizyki z teologią: absolutny czas to Boska wieczność, zaś absolutna przestrzeń to Boska wszechobecność. Leibniz w *Piątym piśmie* konkluduje jednak: „Wypełniająca przestrzeń ciała wypełniałyby część Boskiej istoty i byłyby z nią współmierne, a przy założeniu o próżni [podtrzymywanym przez Clarke'a, przypis mój – P.S.] część boskiej istoty znalazłaby się w naczyniu. Ten *Bóg złożony z części* będzie bardzo przypominał Boga stoików, który był całym wszechświatem pojętym jako boska, żywa istota (*animal divin*)” (tamże, s. 384). W sprawie polemik między Leibnizem a Clarke'iem na temat czasu i przestrzeni jako własności Boga por. np. E. Vailati, *Leibniz and Clarke. A Study of Their Correspondence*, Oxford 1997, s. 18–37.

⁸ Można powiedzieć, że na pokusę takiej hipotezy wystawił dwudziestowiecznych badaczy sam Leibniz, czyniąc następującą uwagę w liście do Arnoulda, pisanym w lipcu 1686 roku: „[...] każda indywidualna substancja, czyli byt zupełny jest jakby osobnym światem niezależnym od pozostałych rzeczy z wyjątkiem Boga” (G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnouldem*, przeł. S. Cichowicz, J. Kopania, Warszawa 1998, s. 57). W sprawie groźby pojawienia się tezy solipsyzmu w systemie Leibniza zob. np. H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, New York, 1972, s. 114–118, R. McRae, *As Though Only God and It Existed in the World* [w:] M. Hooker, (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Manchester 1982, s. 79–89.

Przyjmę zarazem jako rzecz oczywistą, że pozostałe argumenty, czy to otwarcie wysuwane przeciw panteizmowi przez Leibniza, czy też zawarte w jego systemie i godzące w panteizm, należy odróżnić od psychologicznych pobudek, które skłaniały autora *Monadologii* do odrzucania wszelkiej postaci tożsamości Boga ze światem stworzonym, do zaprzeczania, jakoby działał w nim zamiast odmiennych odeń monad jako „dusza świata”⁹. Przepuszczalnie nie popełnię błędu, jeżeli funkcję dominanty przypiszę w tym względzie pragnieniu zgodności z prawdami wiary chrześcijańskiej, albo wręcz przekonaniu, iż poprawnie używany rozum nigdy nie zaprzeczy prawdom objawionym.

Podejrzewam, że Leibniz-panteista mógłby tedy głosić naukę mniej więcej następującą: uznają istnienie najdoskonalszej monady Boskiej, która w okamgnieniu rozważyła nieskończoną mnogość „możliwych światów” i która z racji swej doskonałości, mądrości oraz wszechmocy dobrowolnie powołała do istnienia najdoskonalszy z nich. Głosząc istnienie najdoskonalszego z możliwych światów, ale jednocześnie przyjmuję, że urzeczywistnienie owego świata polega ściślej biorąc na tym, iż Bóg z własnej woli wzbudza w sobie nieskończoną mnogość spostrzeżeń, różnorodnych pod względem treści i wyrazności, a przy tym skorelowanych ze sobą nawzajem, że on sam te spostrzeżenia przeżywa, samodzielnie doświadczając tego, o czym uprzednio jedynie pomyślał¹⁰. Ściśle więc biorąc, możliwe ma się do rzeczywistego nie jak

⁹ Pomijam jednakże argumenty Leibniza polegające na wykazywaniu moralnej szkodliwości koncepcji panteistycznych. Abstrahuję ponadto od ważnego dla Leibniza zagadnienia transsubstancjacji, jakkolwiek przytoczę dwa wymowne fragmenty z wczesnego, gdyż napisanego między rokiem 1668 a 1671 pisma *O transsubstancjacji*, wskazujące na pewne logiczne pokrewieństwo tej kwestii z rozpatrywaną tu tezą panteizmu: „Trzeba zatem udowodnić, że: (1) chleb i wino, straciwszy swoją własną substancję, uzyskały substancję ciała Chrystusa; (2) i są z nią wszędzie numerycznie identyczne; (3) pozostają jedynie ich postaci, czyli przypadłości; (4) substancja ciała Chrystusa jest obecna we wszystkich miejscach, gdzie istnieją konsekrowane postaci chleba i wina [...]. 23. Duch oddziałuje na ciało, które jest w przestrzeni. 24. W takiej mierze można więc powiedzieć, że jest on w przestrzeni poprzez działanie. Św. Tomasz. 25. Każde działanie ducha to myślenie. 26. *Duch może jednocześnie myśleć o wielu rzeczach.* 27. *Duch zatem może poprzez swoje działanie być równocześnie w wielu miejscach* [podkreślenie moje – P.S.]”. Zobacz G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 137 i 140.

¹⁰ Taka interpretacja może być niekiedy autoryzowana słowami samego Leibniza: „Ego putem omnia esse in Deo non ut partem in toto, nec ut accidens in subiecto, sed ut locum in locato, sed locum spiritualem seu sustentantem, non ut locum commensuratum seu condivisum, nempe ita ut Deus est immensus seu ubique; adestque orbis: itaque omnia in ipso; est enim ubi sunt res et ubi non sunt, et manet cum discedunt et jam fuit

przedmiot pomyślany do czegoś znajdującego się poza umysłem, ale jak pomyślane do doznawanego lub przeżywanego, i to Bóg jest zarówno tym, który myśli, jak i tym, który doznaje bądź przeżywa. Zresztą już z samej doskonałości Boskiej można by wywodzić zdolność do posiadania nieskończenie wielu równoczesnych, a przy tym odrębnych i nie wpływających na siebie spostrzeżeń, czyli zdolność do równoczesnego i osobnego przeżywania każdego z nich, niezakłóconego przez świadomość uzyskiwaną za sprawą przyjmowania nieskończenie wielu odmiennych perspektyw. Można metaforycznie powiedzieć, że monady stworzone nie są zatem niczym innym, jak zachodzącą „podzielnością Boskiej uwagi”, są nie tylko urzeczywistnieniem pewnego wycinka spektrum pomyślanych możliwości, ale i aktualizacją przysługującej monadzie Boskiej wszechpotęgi, pod postacią zdolności do jednoczesnego, odrębnego i uważnego śledzenia wielu odmiennych treści, wcześniej pomyślanych przez nią bez sprzeczności i niejako przeznaczonych do takiego wielorakiego przeżycia. Można więc dalej nieco obrazowo powiedzieć, że Bóg na własne życzenie – wyrażone w woli uprzedniej oraz następczej – przyjmuje jednocześnie nieskończenie wiele punktów widzenia i niejako w osamotnieniu cieszy się różnorodnością treści stworzonych dzięki własnemu i nieprzymuszonemu *fiat*, jest jedynym czynnikiem działającym w świecie i samotnym tych działań obserwatorem. Uderzająca harmonia, występująca między spostrzeżeniami monad, bierze się nie skądinąd, tylko właśnie stąd, iż zachodzi między spostrzeżeniami jednego, niejako rozproszonego lub zwielokrotnionego podmiotu. Można by więc podejrzewać, że świat, w którym Bóg pełni rolę takiego przemnożonego obserwatora zdarzeń i przemożnego inicjatora wszelkiego rodzaju zmian, winien uchodzić za doskonalszy od świata, w którym zastępują go monady ułomne, niewolne od niedoskonałości i oczywiście żadną miarą nie dorównujące substancji Boskiej. Inaczej mówiąc, to doskonały Bóg tworzy świat, w którym z własnej woli działa niczym monada niedoskonała, a raczej jak nieskończona i rozproszona ich mnogość¹¹.

ubi accedunt” (*Leibnitii Animadversiones ex Autographo Bibliothecae Regiae Hanoveranae*, ok. 1707 r., zwykle nazywane za pierwszym wydaniem „Odrzuceniem (systemu) Spinozy”. Por. to właśnie wydanie: A. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris 1854, s. 38.

¹¹ Warto zauważyć, że proponowana interpretacja nawet umacniałaby optymizm filozofii Leibniza, wskazując właściwie na pozorność zła, a przynajmniej na nie dającą się już kwestionować przewagę dobra.

Myślę, że można tej interpretacji zarzucić nie tylko to, iż bezustannie odwołuje się do wygodnego (ale i skądinąd nie rozstrzygającego) pojęcia doskonałości, lecz także i to, że nadaje trzem pojęciom – stworzenia, stworzonej monady oraz Boga - sens nader odmienny od przyjmowanego przez autora *Monadologii*, któremu tak wznoszony panteizm zapewne jawiłby się jako teoria monad co najmniej w trójnasób przeinaczona. Najpierw więc słowo na temat przeinaczenia związanego z pojęciem stworzenia, wraz z krótką obroną panteizmu wprowadzanego do systemu Leibniza przez sugerowane wyżej, „immanentystyczne” rozumienie kreacji. Następnie w analogiczny sposób rozważę dokonaną przez panteizm rewizję dwóch pozostałych pojęć.

Czytelnik pism Leibniza odrzuci pojmowanie stwarzania jako przejścia od treści pomyślanej do treści doznawanej, nawet jeżeli wcale nie będzie skłonny zaprzeczać, iż czym innym jest pomyślenie o przedmiocie, a czym innym takie lub inne jego – tego przedmiotu – doświadczenie. Może nawet powiedzieć, że jeśli przedmiot przebył drogę od naszej myśli do naszej naoczności, to został urzeczywistniony. Nie zna czy to jednak, iż zgodzi się na zależność odwrotną, czyli że uzna doznanie nie tylko za warunek wystarczający, ale także warunek konieczny zaistnienia. Filozofia panteistyczna budowana na ekwiwokacji musi być więc w istocie pozbawiona podstaw, jako że stwarzaniem jest także takie urzeczywistnianie przedmiotu pomyślanego, które umiejscawia go *poza* tworzącym go umysłem, a nie wewnątrz niego, nawet jako żywą, doświadczeniową treść.

Myślę, że odpowiedzią panteisty może być zwrócenie uwagi na fakt, iż system Leibniza nie pozwala na dosłowne rozumienie słów „poza umysłem”, a to oczywiście z uwagi na nierozciągłość umysłu i wynikającą stąd niemożność ścisłego zastosowania doń pojęć odnoszących się do miejsc oraz ich zmiany. Można wręcz powiedzieć, że potoczne rozumienie stwarzania jako swoistego „wydobycia” przedmiotu z umysłu, razi dosłownością i nie może dotyczyć przedmiotów nie mających umiejscowienia w przestrzeni. Jeżeli więc różnicę miejsca (nazwijmy ją różnicą topologiczną) zastąpimy różnicą logiczną, powinniśmy wbrew panteizmowi raczej przyjąć, że szczególnym przypadkiem kreacji jest urzeczywistnienie przez umysł czegoś, co nie jest tożsame z żadnym elementem jego spostrzeżenia, co stanowi cudzą treść spostrzeżeniową albo wręcz inny umysł. Myślę, że jakąś odpowiedzią na to ze strony panteisty mogłoby być stwierdzenie, iż tak rozumiane stwarzanie jest słowem pozbawionym wyrażnej treści, jako że nigdy nie zaobserwowaliśmy takiej „pozaumy-

słowej” kreacji – mając wszak bezpośrednio do czynienia tylko z własnym umysłem i jego własnymi zjawiskami, o których sądzymy, że są przejawami czegoś odmiennego od nas. Leibnizjanista odrzuci jednakże przypuszczenie, jakoby słowa nie poparte bezpośrednim doświadczeniem były puste, oraz że mając do czynienia bezpośrednio z własnymi zjawiskami nie mamy świadomości niczego innego, natomiast panteista musi to przypuszczenie w obronie własnej przyjąć, a więc i wyraźnie odstąpić od racjonalistycznej i reprezentacjonistycznej epistemologii Hanowerczyka. Przechodzę więc do uwag dotyczących domniemanego nadużycia pojęcia monady stworzonej.

W interpretacji panteistycznej tak zwana monada stworzona traci w ogóle charakter substancji, okazuje się raczej częścią większej – rzecz jasna Boskiej – całości, a części całości Leibniz nigdy nie uważał za substancję *sensu stricto*, a więc za samoistną jedność, obdarzoną aktywnością¹². Zwolennik panteistycznego odczytania myśli Leibniza mógłby na to odpowiedzieć, iż tak zwana substancja stworzona, jeżeli rozważyć ją nieco dogłębniej, musi właśnie w świetle zasad Leibniza być uznana za przedmiot abstrakcyjny, za zreifikowane podobieństwo kolejno po sobie następujących spostrzeżeń, jest raczej niczym kształt jednostajnego strumienia wody, który jakkolwiek nie zmienia się wraz z jej przepływem, to jednak nie jest wcale pierwotny i substancjalny względem niej. To właśnie nominalistyczna filozofia Leibniza – po wie – nakazuje zachować ostrożność względem pojęć abstrakcyjnych (zwanych przezeń pojęciami niepełnymi) i nie doszukiwać się pośpiesznie ich odpowiedników w płynnej i wielorakiej rzeczywistości. Niebezpieczeństwa płynące z takiego rozważenia doskonale dostrzegał sam Leibniz:

Warto zresztą mieć się na baczności, aby mieszając substancje z przypadłościami i odmawiając stworzonym substancjom działania, nie popaść w spinozizm, który jest skrajnym kartezjanizmem. To, co nie działa, nie zasługuje na miano substancji. Jeżeli przypadłości nie różnią się od substancji, jeżeli stworzona substancja jest stopniowo powstającym bytem jak ruch, jeżeli nie trwa ona dłużej niż chwilę i podobnie jak jej przypadłości nie pozostaje taka sama (przez pewną ściśle określoną cząstkę czasu), jeżeli nie oddziałuje ona bardziej niż matematyczna figura lub liczba, to dlaczego nie

¹² Na konieczność dynamistycznego rozumienia substancji Leibniz wskazywał wielokrotnie. Pouczającego przykładu dostarcza rozprawka z roku 1694 *Poprawa filozofii pierwszej i pojęcie substancji*. Zob. G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wybór i red. S. Blandzi, Toruń 1999, s. 13–15 (przekład S. Blandziego).

mamy mówić jak Spinoza, że jedyną substancją jest Bóg i że stworzenia to tylko przypadłości lub modyfikacje?¹³

Przejdę teraz do uwag dotyczących pojęcia tej właśnie substancji.

Myślę, że Leibniz mógłby przede wszystkim zarzucić panteizm, że ulega swoistemu *idolo fori*: barwne wyobrażenie „podzielności uwagi” powstaje najprawdopodobniej w wyniku nałożenia się na siebie myśli o niepodzielnym umyśle oraz myśli o podzielnym ciełe, a więc z połączenia treści, które należałoby raczej rozdzielać, aniżeli scalać. Postrzeżenie z definicji stanowi ogół wszystkich treści ujmowanych przez daną monadę w danej chwili, toteż nie sposób zrozumiale mówić o wielu różnych postrzeżeniach w tym samym czasie, iż charakteryzują w istocie jedną i tę samą monadę Boską; równie dobrze można by przypisywać wiele natur czy istot jednemu przedmiotowi, albo rozważać możliwość kwadratury koła. Ponadto Leibniz uznałby zapewne, że konstruowany w tak niedoskonały sposób panteizm obraca w niwecz substancję Boską, czyniąc z niej polimorficzną całość składającą się z części, a uznając przy tym pojęcie substancji za abstrakcyjne, jednocześnie niejako substancjalizuje same poszczególne dążenia i spostrzeżenia, które odtąd istnieją w sobie samych i bez żadnego realnego podłoża, a więc samoistnie¹⁴.

Tak więc hipotetyczny panteizm Leibnizjański musi być uznany za koncepcję wewnętrznie sprzeczną, okazawszy się teorią z Bogiem i bez Boga zarazem, z substancjami i bez nich jednocześnie. Ceną za panteizm jest więc odrzucenie którejs z ważnych dla Leibniza zasad: albo charakterystyki monad i zasady ich tożsamości, każącej różne spostrzeżenia przypisać różnym monadom, albo zasady niesprzeczności, zezwalającej na jednoczesne uznanie sądów sprzecznych. Rozważmy przeto obydwie ewentalności.

¹³ G. W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 460.

¹⁴ Zarzut ten został sformułowany już przez Russella: „If a substance is *only* defined by its predicates – and this is essential to the Identity of Indiscernibles – then it would seem to be identical with the sum of those predicates. In that case, to say that such and such a substance exists, is merely a compendious way of saying that all its predicates exist. Predicates do not *inhere* in the substance in any other sense than that in which letters inhere in the alphabet. The logically prior judgments are those asserting existence of the various predicates, and the substance is something distinct from them, which they determine, but is merely all those predicates taken together. But this, as we have already seen, is not what Leibniz intends to say” (B. Russell, dz. cyt., s. 69).

Ewentualność pierwsza, widząca w różnych monadach jedną i tę samą monadę Boską, cieszącą się tylko różnymi spostrzeżeniami lub dążnościami, czyni iluzorycznym nasze własne, czysto ludzkie przekonanie o naszej własnej indywidualności, o naszej odrębności i niepowtarzalności. Oto nad wyraz wymowna uwaga samego Leibniza, wyłuszczająca tenże argument:

Lecz jeśli ktoś chce twierdzić, że indywidualnych dusz w ogóle nie ma, nawet wówczas, gdy czynność odczuwania i myślenia dokonuje się za pomocą narządów, jego poglądy zostaną obalone przez nasze doświadczenie, które uczy nas, jak mi się wydaje, że sami w sobie jesteśmy jakąś indywidualną rzeczą, która myśli, która spostrzega, która pragnie, i że różnimy się od innych, którzy myślą i którzy pragną czegoś innego¹⁵.

Panteizm jest więc fałszywy choćby z tego względu, iż podaje w wątpliwość przemożne doświadczenie jakiejś bytowej autonomii, niezależności względem innych monad oraz jakiegoś z nimi niespokrewnienia, uznaje to doświadczenie za iluzję, która zapewne mogłaby być uznana przez stronę przeciwną za jedną z osobliwości Boskiego stanu „rozproszenia uwagi”. W słowach Leibniza, jak się wydaje, pobrzmiewa nie tyle zaufanie do zdrowego rozsądku, któremu panteizm przeczy, czy do zasad filozofii Descartesa, którą przecież kiedy indziej sam krytykował, ale własna, nie zapożyczona skądkolwiek wiara w to, iż Bóg jako byt najdoskonalszy nie jest i nie może być iluzjonistą, który by bez wyraźnego powodu zabawiał samego siebie takimi metafizycznymi sztuczkami. Można mieć zresztą wątpliwości, czy hipoteza tak rozumianego panteizmu nie koliduje z zasadą racji dostatecznej, niełatwo wszak podać rację, dla której dana część boskiej świadomości znajduje się właśnie w tym, a nie w innym miejscu i przeżywa właśnie to, a nie coś innego. Na to wszystko panteista mógłby wszelako odpowiedzieć, że, po pierwsze, mamy podobnie naturalną skłonność także do uznawania substancjalności ciał, której dojrzała filozofia Leibnizjańska mimo wszystko zaprzecza, dopatrując się w nich zjawisk pewnych mnogości monad, a po drugie, że możemy podejrzewać, iż natura Boga nie jest nam na tyle znana, abyśmy potrafili jednoznacznie oszacować, co jest w istocie zgodne z Bożą doskonałością, a co nie. Taka sceptyczno-agnostyczna odpowiedź, będąca zarazem kolejnym odwołaniem się do mglistego pojęcia doskonałości, przybliży nas do drugiej wskazanej wcześniej ewentualności, polegającej na podważeniu głównej zasady logicz-

¹⁵ G. W. Leibniz, *Rozważania na temat teorii powszechnego ducha* [w:] G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, s. 162.

nej uznawanej przez Leibniza, czyli zasady sprzeczności. Tymczasem rozważmy jeszcze dwa inne argumenty.

Po pierwsze, przyjmując, że panteizm jest pewnym rodzajem monizmu w odniesieniu do umysłu, można odpowiedzieć panteiście, posługując się każdym rozumowaniem biorącym początek z zasad uznawanych przez Leibniza i dowodzącym istnienia wielu numerycznie różnych umysłów. Leibniz przeprowadził tego rodzaju rozumowanie w rozprawce *O sposobie rozróżniania zjawisk rzeczywistych od urojonych*¹⁶. Otóż można argumentować, iż wszystkie przedmioty współmożliwe są ze sobą wzajemnie powiązane w wyniku nieistnienia określeń czysto zewnętrznych oraz za sprawą zawierania się orzeczenia w podmiocie, istotnego dla każdego zdania prawdziwego. Zdanie, które mówi, iż istnieje co najwyżej jeden tylko umysł sprzeciwia się zasadzie racji dostatecznej, skoro z owym umysłem współmożliwych jest wiele innych, a nie istnieje wyraźny powód aby zaistniał tylko jeden z wielu równie możliwych, i to akurat ten, a nie inny.

Po drugie, innego jeszcze argumentu dostarcza, jak sądzę, Leibnizjańska „hipoteza konkomitancji”, zwłaszcza w sformułowaniu podanym w rozprawce *Nowy system natury i wzajemnej łączności substancyj, jak również związku istniejącego między duszą a ciałem*¹⁷. Można bowiem powiedzieć, że pluralizm substancji, nawet gdyby nie był dowiedziony ponad wszelką wątpliwość, zasługiwałby na akceptację z uwagi na niebagatelną moc wyjaśniającą: można mianowicie najlepiej zrozumieć związek duszy z ciałem właśnie zakładając wielość substancji prostych, aniżeli utrzymując, że taka substancja istnieje tylko w jednym egzemplarzu. Zamiast doszukiwać się nieuchwytnej więzi kauzalnej między duszą a ciałem, wystarczy położyć znak równości między jednością wielości a wielością jedności, innymi słowy przyjąć, że jednolitość substancji złożonych bierze się z wielości „prawdziwych

¹⁶ Por. G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa...*, s. 245–250. Nieco modyfikuję ujęcie tego dowodu zaproponowane przez J. Westphala, zob. J. Westphal, *Leibniz and the Problem of Other Minds*, „Studia Leibnitiana”, vol. XXX, nr 2, 2001, s. 206–215.

¹⁷ Zob. G. W. Leibniz, dz. cyt., s. 171–184. Ważne są także tematycznie i chronologicznie powiązane z nią prace: *Nowy system dla objaśnienia natury substancyj oraz ich wzajemnej łączności, jak również związku duszy z ciałem; Zarzuty p. Fouchera, kanonika z Dijon, przeciwko nowemu systemowi wzajemnej łączności substancyj wysunięte w liście do twórcy tego systemu 12 września 1695; Uwagi o zarzutach p. Fouchera; Objaśnienie nowego systemu wzajemnej łączności substancyj służące za odpowiedź na to, co zostało o nim powiedziane w „Journal des Sçavants” z 12 września 1695 (tamże, s. 163–171, 184–198).*

jednostek”, czyli monad, i że wobec tego wszelkie zmiany zachodzące w pierwszych są logicznie równoważne zmianom zachodzącym w drugich. Hipoteza konkomitancji zależy od fundamentalnego dla Leibniza przekonania, któremu zresztą wielokrotnie dawał on wyraz, mianowicie, iż „nie ma rzeczywistej wielości bez prawdziwych jedności”, toteż ewentualna krytyka może zmierzać do wykazywania, iż nie jest to zasada oczywista *a priori* i że jej prawdziwość musi być dopiero wykazana: wielka waga, jaką do tej zasady przypisywał Leibniz, nie spełni przecież funkcji dowodu. Podejrzewam, iż Leibniz wywodziłby tę zasadę z zasady racji dostatecznej: prawdziwa, naturalna wielość różni się od zbioru dowolnie wybranych elementów, musi więc istnieć powód, dla którego pewne przedmioty stanowią coś więcej niż taki właśnie zbiór, który Leibniz nazwałby *ens per aggregationem*. W przypadku ciał takiej racji próżno szukać w nich samych, skoro każde ciało podlega podziałowi w nieskończoność. Przechodzę do drugiej z zapowiedzianych możliwości, czyli do ewentualnego ustanowienia panteizmu kosztem zasady sprzeczności.

Wydawać się może, iż pragniemy rzeczy niemożliwej, to znaczy racjonalistycznej filozofii Leibniza bez rozumowej zasady logiczno-ontologicznej, którą niewątpliwie uważał on za fundamentalną i niemożliwą do odrzucenia. Można jednakże argumentować i tak: Bóg wyposażył umysły ludzkie w zasadę sprzeczności, oraz w te zasady logiczne, które z niej wypływają, ale sam, jako nieskończenie od nas doskonalszy, posługuje się wyższą, głębszą, niedostępną nam logiką, której nasza jest zaledwie niedoskonałym przybliżeniem. Zachodzi więc przynajmniej dobrze ugruntowana możliwość, że nasze prawa logiczne niezbyt ściśle uchwytyją naturę prawdy i że najprawdopodobniej mylimy się uznając zasadę sprzeczności jako literalnie i bezwzględnie prawdziwą, tak jak mylimy się na przykład w ocenie zdań o faktach, w pierwszej chwili odróżniając je od zdań, w których orzeczenie w sposób wyraźny zawiera się w podmiocie. Nasze myśli – także myśl o fałszywości koniunkcji zdania i jego zaprzeczenia – nie muszą być bynajmniej jaśniejsze od naszych spostrzeżeń, w których nieprzebrana wielość monad przejawia się pod postacią jednego, indywidualnego ciała. Taka hipoteza odnośnie statusu zasady sprzeczności czyni wyraźny użytek z elementów Platońskich obecnych w filozofii Leibniza: nasze pojęcia i spostrzeżenia są niedoskonałym przybliżeniem spostrzeżeń i myśli, obecnych w pełnej krasie w Boskim umyśle, a nasz punkt widzenia musi znacznie, i to w sposób nie do końca nam znany, odbiegać od adekwatnej, Boskiej perspektywy. Interpretację tę można pogodzić

z panteizmem w sposób już zasugerowany powyżej, mianowicie przez hipotezę „podzielności” boskiej uwagi, natomiast historycznego przykładu połączenia panteizmu z tezą o niepoznawalności natury Boga dostarcza choćby filozofia Spinozy, z jej dobrze znanym twierdzeniem, iż znamy zaledwie dwa spośród nieskończenie wielu atrybutów substancji Boskiej.

Podejrzewam, że odpowiedzią Leibniza byłby zarzut, iż ponownie mamy do czynienia z nadużywaniem słów, któremu mogłoby w ostateczności zapobiec dopiero stworzenie uniwersalnego języka. Tymczasem należy przyjąć, że pojęcie „logiki” jest nieelastyczne i że nic, co nie jest tożsame ze znaną nam, daną nam od Boga logiką, po prostu logiką nie jest. Rzekoma bardziej doskonała racjonalność Boska okazuje się więc co najwyżej irracjonalnością, zaś podawanie w wątpliwość zasady sprzeczności obraca w niwecz jakąkolwiek wiedzę o świecie, którą uzyskujemy wszakże dzięki tej zasadzie, a nie pomimo niej. Chcąc zatem uzyskać panteizm takim właśnie kosztem, dochodzimy wprost do wszechogarniającego sceptycyzmu, a ponieważ panteista nie zamierza być sceptykiem, powinien oddalić proponowane rozumowanie.

Przyjdę jednakże z pomocą niedoszłemu panteiście zwracając uwagę na fakt, iż nie kto inny, jak właśnie sam Leibniz może być oskarżony o manipulację słowami. Oto, rzekłbym, Leibniz złapany na gorącym uczynku, zresztą we fragmencie *Wyznania wiary filozofa* dotyczącym uczynków właśnie:

Stąd ten labirynt bez wyjścia, stąd te niepowodzenia w naszej dziedzinie, że słowom „konieczność”, „możliwość”, a także „niemożliwość”, „wola”, „sprawca” i innym tego rodzaju w językach wszystkich narodów *nadano jakby pod wpływem jakiegoś powszechnie działającego sofizmu sens odmienny i opaczny. Żebyś zaś nie myślał, że mówię to, aby się wykręcić, dam ci jasny przykład. Opuść tylko owe słowa w całym naszym rozważaniu (wierzę bowiem, że gdyby ich zakazano jakąś ustawą, ludzie i bez nich potrafiliby wyrażać swoje myśli) i ilekroć zachodzi potrzeba, podstawiaj ich znaczenie, czyli definicję [podkreślenie moje – P.S.], a założę się z tobą, o jaką chcesz stawkę, że zaraz, niby od jakiegoś egzorcyzmu czy od blasku pochodni, rozproszą się wszystkie mroki, wszystkie mary i straszdyła trudności w powietrzu się rozplyną¹⁸.*

Można by więc powiedzieć, że skoro sam Leibniz apodyktycznie (i dla własnych celów) rozróżnił później konieczność hipotetyczną i absolutną, nam wolno (dla naszych własnych, tym razem panteistycznych celów) odróżnić logikę ludzką od absolutnej logiki Boskiej; o pierwszej powiemy, iż obowiązuje tylko w naszym świecie i co naj-

¹⁸ G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa...*, s. 16–17.

wyżej w światach pokrewnych naszemu, natomiast drugiej zagwarantujemy ważność w każdym z możliwych światów.

Wydaje się jednak, że tego rodzaju sugestia oznacza odejście od systemu Leibniza w ogóle, albowiem pozbawiając nas tego wypróbowanego myślowego środka, jakim jest zasada sprzeczności, niweczy podstawowe dla tego systemu pojęcie logicznej możliwości. Nietrudno bowiem zauważyć, iż jeżeli ta zasada miałaby nie w pełni, nie w całej rozciągłości obowiązywać, nie moglibyśmy posiadać także pojęcia bezwzględnej możliwości, ani też wiedzieć, iż jakieś dwie rzeczy są współmożliwe *simpliciter*, skoro możliwym jest dla nas właśnie to, co logicznie niesprzeczne, gdy wzięte razem. Tym, co uzyskujemy na tej drodze, to osobiście naturalizowana metafizyka, wprawdzie nadal operująca pojęciem możliwości, ale równocześnie czyniąca wyraźne zastrzeżenie, iż tę możliwość mierzy logiką „ludzką” i że prowizorycznie utożsamia mnogość możliwych światów z ogółem scenariuszy, o których my możemy pomyśleć bez sprzeczności, lecz o których absolutnej możliwości nie mamy już prawa wyrokować. Wydaje się więc, że filozofia Leibniza bez wielości substancji stworzonych odmiennych od Boga i wyzuta z absolutystycznie pojętej logiki przeistacza się w jakąś zapowiedź filozofii Kanta wraz z jej programowym ograniczeniem się do ludzkiego punktu widzenia; możliwość odrodzenia się panteizmu w łonie filozofii Kanta jest już odrębnym i bodaj nie mniej intrygującym zagadnieniem, ale z filozofią Leibniza, poza tak rozumianą genezą, nie ma już chyba zbyt wiele wspólnego.

Niedoszły panteista może jednak odeprzeć twierdzenie, że filozofia Leibniza uznaje istnienie Boga różnego od stworzeń za cenę absolutyzacji praw logiki, którym i Bóg musi się podporządkować. Jeżeli więc Leibniz jakkolwiek absolut uznaje, stanowi go pewien korpus wzajemnie powiązanych prawd koniecznych, w stosunku do których prawda mówiąca o istnieniu Boga jest tylko niewielką częścią. Nietrudno dostrzec, że ów korpus prawd niebezpiecznie przypomina zaś substancję uznawaną przez Spinozę, której my mielibyśmy być zaledwie drobnymi przejawami. Niemniej, w stosunku do takiego podejrzenia znajdziemy należytą odpowiedź wewnątrz systemu Leibniza, mianowicie w postaci tezy nominalizmu, zaprzeczającej realnemu istnieniu takich abstrakcji, jak prawdy w znaczeniu logicznym. Uzyskamy więc pewnego rodzaju panteizm za cenę platonizmu w odniesieniu do prawdy, ale tym samym – niepostrzeżenie – usytuujemy się poza systemem stworzonym przez tego filozofa.

LEIBNIZ'S PHILOSOPHY AND PANTHEISM

Summary

In this paper I briefly examine the idea that a certain moderate version of pantheism (hence, strictly speaking, of panentheism) can be both formulated and maintained within Leibniz's mature philosophical system. I argue that this pan(en)theistic programme fails, however, because it violates his non-negotiable principles concerning God, creation, and created substances.

Przemysław Spryszak