



Monadologia (1714)

Metafizyczna teoria nieskończonych monad autorstwa niemieckiego filozofa Gottfrieda Wilhelma Leibniza.

Wydrukowano dnia 24 grudnia 2024

CosmicPhilosophy.org
Rozumienie Kosmosu poprzez Filozofię

Spis treści

1. Wprowadzenie

2. Monadologia

2.1. § 1

2.2. § 2

2.3. § 3

2.4. § 4

2.5. § 5

2.6. § 6

2.7. § 7

2.8. § 8

2.9. § 9

2.10. § 10

2.11. § 11

2.12. § 12

2.13. § 13

2.14. § 14

2.15. § 15

2.16. § 16

2.17. § 17

2.18. § 18

2.19. § 19

2.20. § 20

2.21. § 21

2.22. § 22

2.23. § 23

2.24. § 24

2.25. § 25

2.26. § 26

2.27. § 27

2.28. § 28

2.29. § 29

2.30. § 30

2.31. § 31

2.32. § 32

2.33. § 33

2.34. § 34

2.35. § 35

2.36. § 36

2.37. § 37

2.38. § 38

2.39. § 39

2.40. § 40

2.41. § 41

2.42. § 42

2.43. § 43

2.44. § 44

2.45. § 45

2.46. § 46

2.47. § 47

2.48. § 48

2.49. § 49

2.50. § 50

2.51. § 51

2.52. § 52

2.53. § 53

2.54. § 54

2.55. § 55

2.56. § 56

2.57. § 57

2.58. § 58

2.59. § 59

2.60. § 60

2.61. § 61

2.62. § 62

2.63. § 63

2.64. § 64

2.65. § 65

2.66. § 66

2.67. § 67

2.68. § 68

2.69. § 69

2.70. § 70

2.71. § 71

2.72. § 72

2.73. § 73

2.74. § 74

2.75. § 75

2.76. § 76

2.77. § 77

2.78. § 78

2.79. § 79

2.80. § 80

2.81. § 81

2.82. § 82

2.83. § 83

2.84. § 84

2.85. § 85

2.86. § 86

2.87. § 87

2.88. § 88

2.89. § 89

2.90. § 90

Wprowadzenie

Monadologia (1714) Gottfrieda Wilhelma Leibniza

W 1714 roku niemiecki filozof Gottfried Wilhelm Leibniz - „ostatni uniwersalny geniusz świata“ - zaproponował teorię ∞ nieskończonych monad, która, choć pozornie odległa od fizycznej rzeczywistości i sprzeczna z współczesnym realizmem naukowym, została ponownie rozważona w świetle rozwoju współczesnej fizyki, a w szczególności nielokalności.

Leibniz z kolei był głęboko zainspirowany przez greckiego filozofa Platona i starożytną grecką filozofię kosmiczną. Jego teoria monad wykazuje niezwykle podobieństwo do Platońskiej sfery Idei opisanej w słynnej Alegorii Jaskini Platona.

Monadologia (fr. La Monadologie, 1714) jest jednym z najbardziej znanych dzieł późnej filozofii Leibniza. Jest to krótki tekst przedstawiający w około 90 paragrafach metafizykę prostych substancji, czyli ∞ nieskończonych monad.

Podczas swojego ostatniego pobytu w Wiedniu od 1712 do września 1714 roku, Leibniz napisał dwa krótkie teksty po francusku, które miały być zwięzłym wykładem jego filozofii. Po jego śmierci, „Principes de la nature et de la grâce fondés en raison“, który był przeznaczony dla księcia Eugeniusza Sabaudzkiego, ukazał się po francusku w Holandii. Filozof Christian Wolff wraz ze współpracownikami opublikował tłumaczenia na niemiecki i łacinę drugiego tekstu, który stał się znany jako „*Monadologia*“.



ROZDZIAŁ 2.

Monadologia

Autor: Gottfried Wilhelm Leibniz, 1714

Principia philosophiæ seu theses in gratiam principis Eu-genii conscriptæ

§ 1

Monada, o której będziemy tu mówić, nie jest niczym innym jak substancją *prostą*, która wchodzi w skład rzeczy złożonych; prosta, to znaczy bez części (*Teodycea*, § 10⁴).

§ 2

Muszą istnieć substancje proste, skoro istnieją złożone; bowiem to, co złożone, nie jest niczym innym jak zbiorem lub *aggregatum* tego, co proste.

§ 3

Tam zaś, gdzie nie ma części, nie ma ani rozciągłości, ani kształtu, ani możliwej podzielności. A te Monady są prawdziwymi Atomami Natury i jednym słowem elementami rzeczy.

§ 4

Nie ma też powodu do obawy przed rozpadem, i nie istnieje żaden możliwy sposób, w jaki prosta substancja mogłaby zginąć w sposób naturalny (§ 89).

§ 5

Z tego samego powodu nie istnieje sposób, w jaki substancja prosta mogłaby powstać w sposób naturalny, ponieważ nie może zostać utworzona przez złożenie.

§ 6

Można więc powiedzieć, że Monady nie mogą ani powstać, ani zginąć inaczej jak tylko nagle, to znaczy mogą powstać jedynie przez stworzenie i zginąć jedynie przez unicestwienie; podczas gdy to, co złożone, powstaje lub ginie częściami.

§ 7

Nie ma też sposobu, by wyjaśnić, jak Monada mogłaby zostać zmieniona lub przekształcona w swoim wnętrzu przez jakiegokolwiek inne stworzenie; ponieważ nie można w niej niczego przestawić ani pojąć w niej żadnego ruchu wewnętrznego, który mógłby być wzbudzony, kierowany, zwiększony lub zmniejszony wewnątrz; jak to jest możliwe w bytach złożonych, gdzie zachodzą zmiany między częściami. Monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby wejść lub wyjść. Przypadłości nie mogą się oddzielić ani wędrować poza substancjami, jak to niegdyś czyniły *species sensibiles* scholastyków. Tak więc ani substancja, ani przypadłość nie może wejść z zewnątrz do Monady.

§ 8

Jednakże Monady muszą mieć jakieś właściwości, w przeciwnym razie nie byłyby nawet bytami. A gdyby substancje proste nie różniły się swoimi właściwościami, nie byłoby sposobu, by zauważyć jakąkolwiek zmianę w rzeczach; ponieważ to, co jest w złożonym, może pochodzić tylko z prostych składników; a gdyby Monady były bez właściwości, byłyby nie do odróżnienia jedna od drugiej, skoro nie różnią się też ilościowo: w konsekwencji, przy założeniu pełni, każde miejsce otrzymywałoby w ruchu zawsze tylko równoważnik tego, co miało wcześniej, a jeden stan rzeczy byłby *nie do odróżnienia* od drugiego.

§ 9

Konieczne jest nawet, by każda Monada różniła się od każdej innej. Bowiem w naturze nigdy nie ma dwóch bytów, które byłyby dokładnie takie same i w których nie można by znaleźć różnicy wewnętrznej lub opartej na wewnętrznym określeniu.

§ 10

Przyjmuję również za pewnik, że każdy byt stworzony podlega zmianie, a w konsekwencji również Monada stworzona, i że ta zmiana jest ciągła w każdej z nich.

§ 11

Z tego, co właśnie powiedzieliśmy, wynika, że naturalne zmiany Monad pochodzą z *wewnętrznej zasady*, ponieważ przyczyna zewnętrzna nie może wpływać na ich wnętrze (§ 396, § 900).

§ 12

Ale musi też istnieć, oprócz zasady zmiany, *szczegółowość tego, co się zmienia*, która tworzy, by tak rzec, specyfikację i różnorodność substancji prostych.

§ 13

Ta *szczegółowość* musi zawierać *wielość* w jedności lub w tym, co proste. Ponieważ każda zmiana naturalna dokonuje się stopniowo, coś się zmienia, a coś pozostaje; w konsekwencji w substancji prostej musi istnieć *wielość stanów i relacji*, choć nie ma w niej części.

§ 14

Stan przejściowy, który zawiera i przedstawia *wielość* w jedności lub w substancji prostej, nie jest niczym innym jak tym, co nazywamy *Percepcją*, którą należy odróżnić od apercpcji lub świadomości, jak to się okaże w dalszej części. I to właśnie w tym Kartezjanie bardzo się pomylili, nie biorąc pod uwagę percepcji, których sobie nie uświadamiamy. To również sprawiło, że uwierzyli, iż tylko duchy były Monadami i że nie było ani dusz Zwierząt, ani innych Entelechii; i że wraz z pospółstwem pomylili długie omdlenie ze śmiercią w ścisłym znaczeniu, co doprowadziło ich do scholastycznego przesądu o duszach całkowicie oddzielonych i utwierdziło źle ukierunkowane umysły w przekonaniu o śmiertelności dusz.

§ 15

Działanie zasady wewnętrznej, które powoduje zmianę lub przejście od jednej percepcji do drugiej, może być nazwane *Dążnością*: prawdą jest, że dążność nie zawsze może w pełni osiągnąć całą percepcję, do której zmierza, ale zawsze osiąga coś i dochodzi do nowych percepcji.

§ 16

Doświadczamy *sami wielości* w substancji prostej, gdy stwierdzamy, że najmniejsza myśl, której jesteśmy świadomi, zawiera różnorodność w przedmiocie. Tak więc wszyscy ci, którzy uznają, że dusza jest substancją prostą, muszą uznać tę *wielość* w Monadzie; a Pan Bayle nie powinien był znajdować w tym trudności, jak to uczynił w swoim Słowniku w artykule *Rorarius*.

§ 17

Trzeba zresztą przyznać, że Percepcja i to, co od niej zależy, jest *niewytłumaczalne* przyczynami mechanicznymi, to znaczy przez figury i ruchy. Wyobrażając sobie Maszynę, której struktura sprawiałaby, że myśli, czuje i ma percepcję, można by ją pojmować jako powiększoną przy zachowaniu tych samych proporcji, tak że można by do niej wejść jak do młyna. Przy takim założeniu, oglądając jej wnętrze, znaleźlibyśmy tylko części, które popychają jedna drugą, ale nigdy nic, co wyjaśniałoby percepcję. Trzeba więc szukać jej w substancji prostej, a nie w złożonej czy w maszynie. Co więcej, w substancji prostej można znaleźć tylko to, czyli percepcje i ich zmiany. Na tym też jedynie mogą polegać wszystkie Działania wewnętrzne substancji prostych (Przedmowa ***, 2 b⁵).

§ 18

Można by nadać nazwę Entelechii wszystkim substancjom prostym, czyli stworzonym Monadom, gdyż posiadają one w sobie pewną doskonałość (*échéousi to entelés*), istnieje w nich samowystarczalność (*autarkeia*), która czyni je źródłami ich wewnętrznych działań i, by tak rzec, bezcielesnymi automatami (§ 87).

§ 19

Jeśli chcemy nazwać Duszą wszystko to, co ma *percepcje i dążności* w ogólnym sensie, który właśnie wyjaśniłem, wszystkie substancje proste lub Monady stworzone mogłyby być nazwane Duszami; ale ponieważ czucie jest czymś więcej niż zwykła percepcja, zgadzam się, by ogólna nazwa Monad i entelechii wystarczyła dla substancji prostych, które mają tylko to; a *Duszami* nazywano tylko te, których percepcja jest wyraźniejsza i którym towarzyszy pamięć.

§ 20

Doświadczamy bowiem w sobie stanu, w którym niczego nie pamiętamy i nie mamy żadnego wyraźnego postrzeżenia; jak wtedy, gdy mdlejemy lub gdy jesteśmy pogrążeni w głębokim śnie bez snów. W tym stanie dusza nie różni się w sposób zauważalny od prostej Monady; ale ponieważ stan ten nie jest trwały i dusza się z niego wydobywa, jest ona czymś więcej (§ 64).

§ 21

I nie wynika z tego, że wówczas prosta substancja jest pozbawiona wszelkiego postrzeżenia. Jest to niemożliwe z wyżej wymienionych powodów; nie może ona bowiem zginąć, nie może też istnieć bez jakiegoś stanu, który nie jest niczym innym jak jej

postrzeżeniem: ale gdy jest wielka liczba drobnych postrzeżeń, w których nie ma nic wyraźnego, jest się oszołomionym; jak gdy obraca się ciągle w tym samym kierunku kilka razy z rzędu, gdzie pojawia się zawrót głowy, który może spowodować omdlenie i nie pozwala nam niczego rozróżnić. I śmierć może na pewien czas wprowadzić zwierzęta w ten stan.

§ 22

A ponieważ każdy obecny stan substancji prostej jest naturalnym następstwem jej stanu poprzedniego, tak że terażniejszość jest brzemienią przyszłością (§ 360);

§ 23

Zatem, skoro po przebudzeniu ze stanu odurzenia *uświadamiamy sobie* nasze postrzeżenia, musieliśmy je mieć bezpośrednio przedtem, choć nie byliśmy ich świadomi; bowiem postrzeżenie może powstać naturalnie tylko z innego postrzeżenia, tak jak ruch może powstać naturalnie tylko z ruchu (§ 401-403).

§ 24

Widać stąd, że gdybyśmy nie mieli niczego wyraźnego i, by tak rzec, wybitnego, i o wyższym smaku w naszych postrzeżeniach, bylibyśmy zawsze w stanie oszołomienia. I taki jest stan nagich Monad.

§ 25

Widzimy też, że Natura dała zwierzętom wybitne postrzeżenia, troszcząc się o wyposażenie ich w organy, które zbierają wiele promieni światła lub wiele fal powietrza, by uczynić je bardziej skutecznymi przez ich połączenie. Jest coś podobnego w zapachu, smaku i dotyku, a być może w wielu innych zmysłach, które są nam nieznane. I wyjaśnię wkrótce, jak to, co dzieje się w duszy, reprezentuje to, co dzieje się w organach.

§ 26

Pamięć dostarcza duszom pewnego rodzaju *następstwa*, które naśladuje rozum, ale musi być od niego odróżnione. Widzimy to w tym, że zwierzęta, mając postrzeżenie czegoś, co je uderza i czego podobne postrzeżenie miały wcześniej, spodziewają się przez przedstawienie swojej pamięci tego, co było połączone w tym poprzednim postrzeżeniu i są

skłonne do uczuć podobnych do tych, które miały wtedy. Na przykład: gdy pokazuje się psom kij, przypominają sobie ból, który im sprawił i skowyczą i uciekają (Prélim.⁶, § 65).

§ 27

A silne wyobrażenie, które je uderza i porusza, pochodzi albo z wielkości, albo z mnogości poprzednich postrzeżeń. Bowiem często silne wrażenie wywołuje nagle efekt *długiego przyzwyczajenia* lub wielu powtarzanych przeciętnych postrzeżeń.

§ 28

Ludzie działają jak zwierzęta, o ile następstwo ich postrzeżeń dokonuje się tylko według zasady pamięci; podobni są do lekarzy empiryków, którzy mają prostą praktykę bez teorii; i jesteśmy tylko empirykami w trzech czwartych naszych działań. Na przykład, gdy spodziewamy się, że jutro będzie dzień, działamy empirycznie, ponieważ zawsze tak było do tej pory. Tylko astronom osądza to rozumowo.

§ 29

Ale znajomość prawd koniecznych i wiecznych jest tym, co odróżnia nas od zwykłych zwierząt i daje nam *Rozum* i nauki; wznosząc nas ku poznaniu nas samych i Boga. I to właśnie nazywamy w nas Duszą rozumną, lub *Duchem*.

§ 30

To również przez poznanie prawd koniecznych i przez ich abstrakcje wnosimy się do aktów refleksyjnych, które pozwalają nam myśleć o tym, co nazywamy ja i rozważać, że to czy tamto jest w nas: i w ten sposób myśląc o sobie, myślimy o Bycie, o Substancji, o tym co proste i złożone, o niematerialnym i o samym Bogu; pojmując, że to, co jest ograniczone w nas, jest w nim bez granic. A te akty refleksyjne dostarczają głównych przedmiotów naszego rozumowania (*Théod.*, Préf. *, 4, a⁷)

§ 31

I nie wynika z tego, że wówczas substancja prosta jest pozbawiona wszelkiego postrzeżenia. Nasze rozumowania opierają się na *dwóch wielkich zasadach*, zasadzie sprzeczności, na mocy której uznajemy za *falszywe* to, co zawiera sprzeczność, a za prawdziwe to, co jest przeciwne lub sprzeczne z fałszem (§ 44, § 196).

§ 32

Oraz *zasadzie* racji dostatecznej, na mocy której uznajemy, że żaden fakt nie może być prawdziwy czy istniejący, żadne twierdzenie prawdziwe, bez dostatecznej racji, dla której jest tak, a nie inaczej. Chociaż najczęściej racje te nie mogą być przez nas poznane (§ 44, § 196).

§ 33

Istnieją też dwa rodzaje *prawd*, prawdy *Rozumowania* i prawdy *Faktu*. Prawdy *Rozumowania* są konieczne i ich przeciwieństwo jest niemożliwe, a prawdy *Faktu* są przygodne i ich przeciwieństwo jest możliwe. Gdy prawda jest konieczna, można znaleźć jej rację poprzez analizę, rozkładając ją na idee i prawdy prostsze, aż dojdzie się do prawd pierwotnych (§ 170, 174, 189, § 280-282, § 367. Skrót zarzut. 3).

§ 34

Tak właśnie u Matematyków *twierdzenia* spekulatywne i kanony praktyczne są redukowane przez analizę do *Definicji, Aksjomatów i Postulatów*.

§ 35

Istnieją wreszcie *idee proste*, których nie można zdefiniować; są też aksjomaty i postulaty, lub jednym słowem, *zasady pierwotne*, których nie można udowodnić i które nie potrzebują dowodu; są to *twierdzenia tożsamościowe*, których przeciwieństwo zawiera wyraźną sprzeczność (§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121-122, 337, 340-344).

§ 36

Ale *racja dostateczna* musi się znajdować również w *prawdach przypadkowych lub faktycznych*, to znaczy w ciągu rzeczy rozprzestrzenionych przez wszechświat stworzeń; gdzie rozwiązanie w szczegółowych racjach mogłoby iść w nieskończoność, z powodu ogromnej różnorodności rzeczy Natury i nieskończonego podziału ciał. Jest nieskończona liczba kształtów i ruchów obecnych i przeszłych, które wchodzą w przyczynę sprawczą mojego obecnego pisania; i jest nieskończona liczba drobnych skłonności i dyspozycji mojej duszy, obecnych i przeszłych, które wchodzą w przyczynę celową.

§ 37

A ponieważ cały ten *szczegół* zawiera tylko inne wcześniejsze przypadkowości lub bardziej szczegółowe, z których każda wymaga jeszcze podobnej analizy, by podać jej rację, nie posuwamy się naprzód: i racja dostateczna lub ostateczna musi być poza ciągiem lub *szeregiem* tych przypadkowości, jakkolwiek nieskończony by mógł być.

§ 38

I tak ostateczna racja rzeczy musi znajdować się w substancji koniecznej, w której szczegóły zmian zawierają się jedynie w sposób najdoskonalszy, jak w źródle: i to właśnie nazywamy Bogiem (§ 7).

§ 39

Otóż ta substancja będąc racją dostateczną całego tego szczegółu, który jest również wszędzie powiązany; *jest tylko jeden Bóg i ten Bóg wystarcza.*

§ 40

Można też osądzić, że ta najwyższa substancja, która jest jedyna, uniwersalna i konieczna, nie mając nic poza sobą, co byłoby od niej niezależne, i będąc prostym następstwem bytu możliwego; musi być niezdolna do ograniczeń i zawierać tyle realności, ile jest możliwe.

§ 41

Z czego wynika, że Bóg jest absolutnie doskonały; *doskonałość* nie jest bowiem niczym innym jak wielkością rzeczywistości pozytywnej ujętej precyzyjnie, pomijając ograniczenia czy granice w rzeczach, które je posiadają. A tam, gdzie nie ma granic, to znaczy w Bogu, doskonałość jest absolutnie nieskończona (§ 22, Przedm. *, 4 a).

§ 42

Stworzenia czerpią swoje doskonałości z wpływu Boga, ale mają swoje niedoskonałości z własnej natury, niezdolnej do istnienia bez granic. To właśnie przez to różnią się od Boga. Ta *pierwotna niedoskonałość* stworzeń jest widoczna w *naturalnej bezwładności* ciał (§ 20, 27-30, 153, 167, 377 i nast.).

§ 43

Prawdą jest również, że w Bogu znajduje się nie tylko źródło istnień, ale także źródło esencji, o ile są realne, czyli tego, co jest realne w możliwości. Dzieje się tak, ponieważ intelekt Boga jest dziedziną prawd wiecznych lub idei, od których one zależą, i bez niego nie byłoby nic realnego w możliwościach, i nie tylko nic istniejącego, ale także nic możliwego (§ 20).

§ 44

Bowiem jeśli istnieje jakaś realność w esencjach lub możliwościach, albo w prawdach wiecznych, ta realność musi być ugruntowana w czymś istniejącym i aktualnym; a w konsekwencji w istnieniu Bytu Koniecznego, w którym esencja zawiera istnienie, lub w którym wystarczy być możliwym, aby być aktualnym (§ 184-189, 335).

§ 45

Tak więc tylko Bóg (lub Byt Konieczny) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeśli jest możliwy. A ponieważ nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie zawiera żadnych granic, żadnej negacji, a w konsekwencji żadnej sprzeczności, to samo wystarczy, aby poznać istnienie Boga a priori. Udowodniliśmy to również przez realność prawd wiecznych. Ale właśnie udowodniliśmy to także a posteriori, ponieważ istnieją byty przygodne, które mogą mieć swoją ostateczną lub wystarczającą rację tylko w bycie koniecznym, który ma rację swojego istnienia w sobie samym.

§ 46

Jednakże nie należy wyobrażać sobie, jak czynią to niektórzy, że prawdy wieczne, będąc zależnymi od Boga, są arbitralne i zależą od jego woli, jak zdawał się sądzić Descartes, a po nim Pan Poiret. Jest to prawdziwe tylko w odniesieniu do prawd przygodnych, których zasadą jest *stosowność* lub wybór *najlepszego*; podczas gdy prawdy konieczne zależą wyłącznie od jego intelektu i są jego wewnętrznym przedmiotem (§ 180-184, 185, 335, 351, 380).

§ 47

Tak więc sam Bóg jest jednością pierwotną lub pierwotną substancją prostą, z której wszystkie Monady stworzone lub pochodne są wytworami i rodzą się, by tak rzec, poprzez ciągłe Błyskawice Boskości z momentu na moment, ograniczone przez receptywność stworzenia, dla którego istotnym jest być ograniczonym (§ 382-391, 398, 395).

§ 48

Jest w Bogu *Moc*, która jest źródłem wszystkiego, następnie *Poznanie*, które zawiera szczegóły idei, i wreszcie *Wola*, która dokonuje zmian lub wytworów według zasady najlepszego (§ 7,149-150). I to odpowiada temu, co w monadach stworzonych stanowi podmiot lub podstawę, zdolność percepcyjną i zdolność pożądawczą. Ale w Bogu te atrybuty są absolutnie nieskończone lub doskonałe; a w Monadach stworzonych lub entelechiach (czy *perfectihabies*, jak tłumaczył to słowo Hermolaüs Barbarus) są one tylko naśladownictwami, w miarę jak jest w nich doskonałość (§ 87).

§ 49

Mówi się, że stworzenie *działa* na zewnątrz o tyle, o ile ma doskonałość, a *doznaje* od innego, o ile jest niedoskonałe. Tak więc przypisuje się *działanie* Monadzie, o ile ma percepcje wyraźne, a *doznawanie*, o ile ma percepcje mętne (§ 32, 66, 386).

§ 50

A jedno stworzenie jest doskonalsze od drugiego o tyle, o ile znajduje się w nim to, co służy do wyjaśnienia a priori tego, co dzieje się w drugim, i to przez to mówi się, że działa na drugie.

§ 51

Ale w substancjach prostych istnieje tylko wpływ idealny jednej monady na drugą, który może mieć skutek tylko przez interwencję Boga, o ile w ideach Boga jedna monada domaga się słusznie, aby Bóg, regulując inne od początku rzeczy, wziął ją pod uwagę. Ponieważ Monada stworzona nie może mieć fizycznego wpływu na wnętrze innej, tylko w ten sposób jedna może być zależna od drugiej (§ 9, 54, 65-66, 201. Skrót zarzut 3).

§ 52

I to właśnie sprawia, że między stworzeniami działania i doznania są wzajemne. Bowiem Bóg, porównując dwie substancje proste, znajduje w każdej z nich racje, które zobowiązują go do dostosowania do niej drugiej; w konsekwencji to, co jest *aktywne* pod pewnymi względami, jest *pasywne* z innego punktu widzenia: *aktywne* o tyle, o ile to, co poznaje się w nim wyraźnie, służy do wyjaśnienia tego, co dzieje się w drugim; i *pasywne* o tyle, o ile racja tego, co się w nim dzieje, znajduje się w tym, co poznaje się wyraźnie w drugim (§ 66).

§ 53

Otóż, ponieważ w Ideach Boga istnieje nieskończoność możliwych wszechświatów, a może istnieć tylko jeden, musi istnieć racja dostateczna wyboru Boga, która skłania go do jednego raczej niż do drugiego (§ 8, 10, 44, 173, 196 i nast., 225, 414-416).

§ 54

I ta racja może się znajdować tylko w *stosowności* lub w stopniach doskonałości, które te światy zawierają; każda możliwość ma prawo pretendować do istnienia w miarę doskonałości, jaką w sobie zawiera (§ 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 i nast., 354).

§ 55

I to jest przyczyną istnienia najlepszego, które mądrość daje poznać Bogu, które jego dobroć każe mu wybrać, a jego moc każe mu wytworzyć (§ 8,7, 80, 84, 119, 204, 206, 208. Skrót zarzut 1, zarzut 8).

§ 56

Otóż to *powiązanie* lub to dostosowanie wszystkich rzeczy stworzonych do każdej i każdej do wszystkich innych sprawia, że każda substancja prosta ma relacje, które wyrażają wszystkie inne, i że jest ona w konsekwencji żywym wiecznym zwierciadłem wszechświata (§ 130,360).

§ 57

I, jak to samo miasto oglądane z różnych stron wydaje się zupełnie inne i jest jakby zwielokrotnione perspektywicznie; tak samo dzieje się, że przez nieskończoną mnogość substancji prostych istnieje jakby tyle różnych wszechświatów, które są jednak tylko perspektywami jednego według różnych punktów widzenia każdej Monady.

§ 58

I jest to sposób na uzyskanie tak wielkiej różnorodności, jak to możliwe, ale z największym możliwym porządkiem, to znaczy jest to sposób na uzyskanie tak wielkiej doskonałości, jak to możliwe (§ 120, 124, 241 i nast., 214, 243, 275).

§ 59

Także tylko ta hipoteza (którą ośmielam się nazwać udowodnioną) właściwie uwydatnia wielkość Boga: to właśnie Pan Bayle uznał, gdy w swoim Słowniku (artykuł *Rorarius*) wysunął zarzuty, gdzie nawet był skłonny sądzić, że przypisuję Bogu zbyt wiele, więcej niż to możliwe. Ale nie mógł przytoczyć żadnego powodu, dlaczego ta harmonia uniwersalna, która sprawia, że każda substancja wyraża dokładnie wszystkie inne poprzez relacje, które z nimi ma, miałyby być niemożliwa.

§ 60

Widać zresztą w tym, co właśnie przedstawiłem, powody a priori, dlaczego rzeczy nie mogłyby być inaczej. Ponieważ Bóg, regulując całość, miał wzgląd na każdą część, a szczególnie na każdą monadę, której natura będąc reprezentatywną, nic nie może jej ograniczyć do reprezentowania tylko części rzeczy; choć prawdą jest, że ta reprezentacja jest tylko niejasna w szczegółach całego wszechświata i może być wyraźna tylko w małej części rzeczy, to znaczy w tych, które są albo najbliższe, albo największe w stosunku do każdej z Monad; w przeciwnym razie każda monada byłaby Bóstwem. To nie w przedmiocie, ale w modyfikacji poznania przedmiotu monady są ograniczone. Wszystkie one zmierzają niejasno ku nieskończoności, ku całości; ale są ograniczone i rozróżniane przez stopnie wyraźnych percepcji.

§ 61

A złożone symbolizują w tym proste. Ponieważ wszystko jest pełne, co sprawia, że cała materia jest powiązana, i ponieważ w pełni każdy ruch wywołuje pewien efekt na odległych ciałach, stosownie do odległości, tak że każde ciało jest dotknięte nie tylko przez te, które go dotykają, i odczuwa w pewien sposób wszystko, co im się przydarza, ale także za ich pośrednictwem odczuwa jeszcze te, które dotykają pierwszych, przez które jest bezpośrednio dotknięte: wynika z tego, że ta komunikacja sięga dowolnej odległości. W konsekwencji każde ciało odczuwa wszystko, co dzieje się we wszechświecie; tak że ten, kto widzi wszystko, mógłby odczytać w każdym to, co dzieje się wszędzie, a nawet to, co się stało lub się stanie; zauważając w teraźniejszości to, co jest odległe, zarówno w czasie, jak i w przestrzeni: *sumpnoia panta*, jak mówił Hippokrates. Ale Dusza może odczytać w sobie tylko to, co jest w niej wyraźnie reprezentowane, nie może od razu rozwinąć wszystkich swoich fałd, ponieważ sięgają one nieskończoności.

§ 62

Tak więc chociaż każda monada stworzona reprezentuje cały wszechświat, wyraźniej reprezentuje ciało, które jest jej szczególnie przypisane i którego jest entelechią: a ponieważ to ciało wyraża cały wszechświat poprzez połączenie całej materii w pełni, dusza również reprezentuje cały wszechświat, reprezentując to ciało, które należy do niej w szczególny sposób (§ 400).

§ 63

Ciało należące do Monady, która jest jego entelechią lub Duszą, tworzy z entelechią to, co można nazwać *istotą żywą*, a z duszą to, co nazywamy *zwierzęciem*. Otóż to ciało istoty żywej lub zwierzęcia jest zawsze organiczne; ponieważ każda Monada jest zwierciadłem wszechświata na swój sposób, a wszechświat jest uporządkowany w doskonałym porządku, musi istnieć również porządek w tym, co reprezentujące, czyli w percepcjach duszy, a w konsekwencji w ciele, według którego wszechświat jest w nim reprezentowany (§ 403).

§ 64

Tak więc każde ciało organiczne istoty żywej jest rodzajem boskiej maszyny lub naturalnego automatu, który nieskończenie przewyższa wszystkie sztuczne automaty. Ponieważ maszyna stworzona przez sztukę ludzką nie jest maszyną w każdej swojej części. Na przykład: ząb mosiężnego koła ma części lub fragmenty, które nie są już dla nas czymś sztucznym i nie mają już nic, co wskazywałoby na maszynę w odniesieniu do użytku, do którego koło było przeznaczone. Ale maszyny natury, to znaczy ciała żywe, są maszynami nawet w swoich najmniejszych częściach, aż do nieskończoności. To właśnie stanowi różnicę między Naturą a sztuką, czyli między sztuką Boską a naszą (§ 134, 146, 194, 483).

§ 65

A twórca natury mógł zastosować tę boską i nieskończenie cudowną sztukę, ponieważ każda część materii jest nie tylko podzielna w nieskończoność, jak uznali starożytni, ale także aktualnie podzielona bez końca, każda część na części, z których każda ma jakiś własny ruch, inaczej byłoby niemożliwe, aby każda część materii mogła wyrażać cały wszechświat (Prélim. [Disc. d. l. conform.], § 70. *Théod.*, §195).

§ 66

Stąd widać, że istnieje świat stworzeń, istot żywych, zwierząt, entelechii, dusz w najmniejszej części materii.

§ 67

Każdą część materii można pojmować jako ogród pełen roślin i jako staw pełen ryb. Ale każda gałąź rośliny, każdy członek zwierzęcia, każda kropla jego płynów jest jeszcze takim ogrodem lub takim stawem.

§ 68

I chociaż ziemia i powietrze znajdujące się między roślinami ogrodu lub woda między rybami w stawie nie są ani rośliną, ani rybą; zawierają one jednak jeszcze takie, ale najczęściej o subtelności dla nas niedostrzegalnej.

§ 69

Tak więc nie ma nic nieuprawnego, jałowego, martwego we wszechświecie, żadnego chaosu, żadnego zamieszania poza pozornym; podobnie jak wydawałoby się to w stawie z odległości, z której widać by było tylko niejasny ruch i, że tak powiem, rojenie się ryb w stawie, bez rozróżniania samych ryb.

§ 70

Widać przez to, że każde ciało żywe ma dominującą entelechię, która jest duszą w zwierzęciu; ale członki tego żywego ciała są pełne innych istot żywych, roślin, zwierząt, z których każde ma jeszcze swoją entelechię lub swoją dominującą duszę.

§ 71

Ale nie należy wyobrażać sobie, jak niektórzy, którzy źle zrozumieli moją myśl, że każda dusza ma masę lub część materii właściwą lub przypisaną jej na zawsze, i że w konsekwencji posiada inne niższe istoty żywe, przeznaczone zawsze do jej służby. Ponieważ wszystkie ciała są w ciągłym przepływie jak rzeki; i części nieustannie do nich wchodzą i z nich wychodzą.

§ 72

Tak więc dusza zmienia ciało tylko powoli i stopniowo, tak że nigdy nie jest nagle pozbawiona wszystkich swoich organów; i często zachodzi metamorfoza u zwierząt, ale

nigdy metempsychoza ani wędrówka Dusz: nie ma też Dusz całkowicie oddzielonych, ani geniuszy bez ciała. Tylko Bóg jest od niego całkowicie oddzielony.

§ 73

To sprawia również, że nigdy nie ma ani całkowitego powstania, ani doskonałej śmierci w ścisłym znaczeniu, polegającej na oddzieleniu duszy. A to, co nazywamy *Powstaniem*, to rozwój i wzrost; podobnie jak to, co nazywamy *śmiercią*, to zwijanie się i zmniejszanie.

§ 74

Filozofowie byli bardzo zakłopotani pochodzeniem form, entelechii lub Dusz; ale dziś, gdy zauważono, dzięki dokładnym badaniom roślin, owadów i zwierząt, że ciała organiczne natury nigdy nie powstają z chaosu czy gnicia; ale zawsze z nasion, w których bez wątplenia istniała jakaś *preformacja*; osądzono, że nie tylko ciało organiczne było tam już przed poczęciem, ale także dusza w tym ciele, i jednym słowem samo zwierzę; i że poprzez poczęcie to zwierzę zostało jedynie przygotowane do wielkiej transformacji, by stać się zwierzęciem innego gatunku.

§ 75

Zwierzęta, z których niektóre są wyniesione do rangi większych zwierząt poprzez poczęcie, można nazwać *spermatycznymi*; ale te z nich, które pozostają w swoim gatunku, czyli większość, rodzą się, mnożą i giną jak duże zwierzęta, i tylko niewielka liczba wybranych przechodzi na większą scenę.

§ 76

Ale to była tylko połowa prawdy: uznałem więc, że jeśli zwierzę nigdy nie zaczyna się naturalnie, to również nie kończy się naturalnie; i że nie tylko nie będzie powstawania, ale także nie będzie całkowitego zniszczenia ani śmierci w ścisłym znaczeniu. I te rozumowania przeprowadzone a posteriori i wywiedzione z doświadczeń doskonale zgadzają się z moimi zasadami wyprowadzonymi a priori, jak powyżej.

§ 77

Można więc powiedzieć, że nie tylko dusza (zwierciadło niezniszczalnego wszechświata) jest niezniszczalna, ale także samo zwierzę, chociaż jego maszyna często częściowo ginie i

zrzuca lub przybiera organiczne powłoki.

§ 78

Te zasady dały mi możliwość naturalnego wyjaśnienia jedności lub zgodności duszy i ciała organicznego. Dusza podąża za swoimi prawami, a ciało za swoimi; i spotykają się one na mocy harmonii przedustawnej między wszystkimi substancjami, ponieważ wszystkie są one reprezentacjami tego samego wszechświata.

§ 79

Dusze działają według praw przyczyn celowych poprzez dążenia, cele i środki. Ciała działają według praw przyczyn sprawczych lub ruchów. A oba królestwa, to przyczyn sprawczych i to przyczyn celowych, są ze sobą zharmonizowane.

§ 80

Kartezjusz uznał, że dusze nie mogą nadawać siły ciałom, ponieważ w materii zawsze jest ta sama ilość siły. Jednak wierzył, że dusza może zmieniać kierunek ciał. Ale to dlatego, że w jego czasach nie znano prawa natury, które zakłada również zachowanie tego samego całkowitego kierunku w materii. Gdyby to zauważył, doszedłby do mojego Systemu harmonii przedustawnej.

§ 81

System ten sprawia, że ciała działają tak, jakby (co niemożliwe) nie było dusz; a Dusze działają tak, jakby nie było ciał; i oba działają tak, jakby jedno wpływało na drugie.

§ 82

Co do Duchów czy Dusz rozumnych, choć uważam, że w istocie ta sama rzecz występuje we wszystkich istotach żywych i zwierzętach, jak właśnie powiedzieliśmy (mianowicie, że zwierzę i dusza zaczynają się tylko wraz ze światem i nie kończą się podobnie jak świat), istnieje jednak coś szczególnego w Zwierzętach rozumnych: ich małe Zwierzątka nasienne, dopóki są tylko tym, mają jedynie dusze zwyczajne lub zmysłowe; ale gdy te wybrane, by tak rzec, dochodzą poprzez rzeczywiste poczęcie do natury ludzkiej, ich dusze zmysłowe zostają wyniesione do stopnia rozumu i do przywileju Duchów.

§ 83

Wśród innych różnic między Duszami zwyczajnymi a Duchami, z których część już zaznaczyłem, jest jeszcze ta: że dusze w ogólności są żywymi zwierciadłami lub obrazami wszechświata stworzeń; ale duchy są ponadto obrazami samej Boskości, czyli samego twórcy natury: zdolne do poznania systemu wszechświata i naśladowania go w pewnym stopniu poprzez architektoniczne próbki; każdy duch będąc jak małe bóstwo w swojej dziedzinie.

§ 84

To właśnie sprawia, że Duchy są zdolne do wejścia w pewien rodzaj Społeczności z Bogiem, i że jest On dla nich nie tylko tym, czym wynalazca jest dla swojej Maszyny (jak Bóg jest w stosunku do innych stworzeń), ale także tym, czym Księżę jest dla swoich poddanych, a nawet ojciec dla swoich dzieci.

§ 85

Stąd łatwo wywnioskować, że zgromadzenie wszystkich Duchów musi tworzyć Państwo Boże, czyli najdoskonalszy możliwy Stan pod najdoskonalszym z Monarchów.

§ 86

To Państwo Boże, ta prawdziwie uniwersalna Monarchia jest Światem Moralnym w świecie Naturalnym, i jest tym, co najwznioślejsze i najbardziej boskie w dziełach Boga: i w nim właśnie zawiera się prawdziwie chwała Boża, ponieważ nie byłoby jej, gdyby Jego wielkość i dobroć nie były poznane i podziwiane przez duchy. To również w odniesieniu do tego Boskiego państwa posiada On właściwie Dobroć, podczas gdy Jego mądrość i moc ukazują się wszędzie.

§ 87

Ponieważ ustanowiliśmy powyżej Harmonię doskonałą między dwoma naturalnymi Królestwami, jednym przyczyn Sprawczych, drugim Celowych, musimy zauważyć tutaj jeszcze inną harmonię między królestwem Fizycznym Natury a królestwem Moralnym Łaski, to znaczy między Bogiem rozważanym jako Architekt Machiny wszechświata a Bogiem rozważanym jako Monarcha boskiego Miasta Duchów (§ 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247).

§ 88

Ta Harmonia sprawia, że rzeczy prowadzą do Łaski poprzez same drogi Natury, i że ten glob na przykład musi zostać zniszczony i naprawiony poprzez naturalne drogi w momentach, których wymaga rządzenie Duchami; dla ukarania jednych i nagrodzenia innych (§ 18 sqq., 110, 244-245, 340).

§ 89

Można też powiedzieć, że Bóg jako Architekt zadowala we wszystkim Boga jako prawodawcę; i że tak grzechy muszą nieść swoją karę z sobą przez porządek natury i na mocy samej struktury mechanicznej rzeczy; i podobnie dobre uczynki przyciągną swoje nagrody poprzez mechaniczne drogi w odniesieniu do ciał; choć nie może i nie powinno to zawsze następować natychmiast.

§ 90

Wreszcie pod tym doskonałym rządem nie byłoby żadnego dobrego Uczynku bez nagrody, żadnego złego bez kary: i wszystko musi wyjść na dobre dobrym; to znaczy tym, którzy nie są niezadowoleni w tym wielkim Państwie, którzy ufają Opatrzności, po wypełnieniu swojego obowiązku, i którzy kochają i naśladują, jak należy, Twórcę wszelkiego dobra, znajdując przyjemność w rozważaniu Jego doskonałości zgodnie z naturą prawdziwej *czystej miłości*, która sprawia, że znajdujemy przyjemność w szczęściu tego, co kochamy. To właśnie sprawia, że osoby mądre i cnotliwe pracują nad wszystkim, co wydaje się zgodne z domniemaną wolą Bożą, czyli uprzednią; i zadowolają się jednak tym, co Bóg faktycznie sprawia przez swoją tajemną wolę, następczą i decydującą; uznając, że gdybyśmy mogli wystarczająco zrozumieć porządek wszechświata, znaleźlibyśmy, że przewyższa on wszystkie życzenia najmądrzejszych i że niemożliwe jest uczynienie go lepszym niż jest; nie tylko dla całości w ogólności, ale także dla nas samych w szczególności, jeśli jesteśmy przywiązani, jak należy, do Twórcy wszystkiego, nie tylko jako do Architekta i przyczyny sprawczej naszego bytu, ale także jako do naszego Pana i przyczyny celowej, która powinna być celem całej naszej woli i może sama uczynić nasze szczęście (Przedm. *, 4 a b¹⁴. § 278. Przedm. *, 4 b¹⁵).

KONIEC

¹⁴ Wyd. Erdm., s. 469.

¹⁵ Wyd. Erdm., s. 469 b.



Filozofia Kosmosu

Podziel się swoimi przemyśleniami i komentarzami na info@cosphi.org.

Wydrukowano dnia 24 grudnia 2024

CosmicPhilosophy.org
Rozumienie Kosmosu poprzez Filozofię

© 2024 Philosophical.Ventures Inc.