

RAFAŁ KRZEMIANOWSKI

LEIBNIZA KONCEPCJA ZWIĄZANIA SUBSTANCJALNEGO
LIST G.W. LEIBNIZA DO B. DES BOSSESA Z 5 LUTEGO 1712 ROKU
– KOMENTARZ I TŁUMACZENIE

Znajomość prywatnej korespondencji Leibniza dla pełnego poznania jego filozoficznych poglądów jest nie do przecenienia. Zasadnicze tezy metafizyczne, epistemologiczne czy logiczne były przezeń wyrażane w tej własnej formie. Wśród listów, które Leibniz słał do swych korespondentów, szczególne miejsce zajmują te, których odbiorcą był Bartholomeus des Bosses. Za ich istotną rolę przemawia kilka powodów.

Wymiana listów między dwoma filozofami trwała od 1706 do 1716 r. Jest to najdłuższa filozoficzna korespondencja Leibniza i odbywała się ona podczas ostatniej dekady jego życia. Był to okres, w którym w pełni ukształtowały się jego metafizyczne poglądy, ujęte także w dziełach *Teodycea* (1710), *Monadologia* (1714) oraz *Zasady natury i łaski oparte na rozumie* (1714). Listy do des Bossesa stanowią jednak istotne uzupełnienie wspomnianych dzieł w perspektywie poznania pełni poglądów Leibniza. Ukazują one bowiem powstanie i próby rozwiązania najtrudniejszych problemów, zgłaszanych pod adresem leibnizjańskiej metafizyki, tj. problemów realności relacji w świecie, zjawiskowego charakteru rozciągłości oraz natury substancji złożonych. Ponadto listy te są źródłem oryginalnej koncepcji związania substancjalnego monad (łac. *vinculum substantiale*), w perspektywie której Leibniz stara się pogodzić katolicki dogmat o transsubstancjacji z tezami swojej metafizyki.

Mgr RAFAŁ KRZEMIANOWSKI – doktorant na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: rafal.krzemianowski@gmail.com

Wedle najlepszej wiedzy autora niniejszego tekstu omawiana korespondencja została dotychczas przybliżona polskiemu czytelnikowi w przekładzie niespełna trzech spośród ponad stu trzydziestu listów¹. Prezentowane przedłożenie ma na celu pomniejszenie tej luki przez omówienie głównych problemów poruszanych w całej korespondencji oraz zaproponowanie autorskiego przekładu listu do des Bossesa z 5 lutego 1712 r. Wybór przetłumaczonego listu motywowany był faktem, że dopiero w nim Leibniz przedstawia po raz pierwszy koncepcję związania substancjalnego, a sam list uważany jest przez komentatorów za centralny dla zrozumienia całej korespondencji z des Bossesem².

1. HISTORYCZNY KONTEKST KORESPONDENCJI

Bartholomeus des Bosses (1663-1738) główne lata swojej działalności spędził w Kolegium Jezuickim w Kolonii, gdzie od 1710 r. był najpierw profesorem matematyki, a potem filozofii moralnej. Dokładne okoliczności jego pierwszego spotkania z Leibnizem są dość niejasne. Pierwszy list od des Bossesa datowany jest na 25 stycznia 1706 r., a w nim pojawia się wzmianka o wcześniejszym spotkaniu. Nie można stwierdzić z całą pewnością, kiedy dokładnie się ono odbyło, samo jednak miejsce spotkania może być określone z większym prawdopodobieństwem. Było nim przypuszczalnie Hildesheim, w którym jezuita pozostawał do 1710 r. i w którym swego czasu przebywał też Leibniz. Równie dobrze jednak mogło dojść do ich spotkania w Hanowerze, który od Hildesheim dzieli stosunkowo niewielki dystans³.

Pomimo społecznego kontrastu, jaki niewątpliwie zachodził między osobami zaliczanego wówczas do najwybitniejszych umysłów Starego Kontynentu Leibniza i jezuickiego wykładowcy, korespondencja zapowiadała się obiecująco już od wspomnianego pierwszego listu. Des Bosses opisał w nim swój naukowy plan uzgodnienia leibnizjańskiej koncepcji substancji, doktryny arystotelesowskiej i dogmatów Kościoła katolickiego, co spotkało się

¹ Listy w polskim przekładzie ujęte w monografii Mieczysława Gordona pt. *Leibniz* (Warszawa 1974): *List do des Bossesa z 20 VIII 1712*, *List do des Bossesa z 15 III 1715* (fragment), *List do des Bossesa z 29 V 1716*.

² P. LODGE (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, New York: Cambridge University Press 2004, s. 243.

³ B. LOOK and D. RUTHERFORD (eds.), *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, New Haven: Yale University Press 2007.

z dużym zainteresowaniem adresata. Zamiary te były zbieżne ze staraniami podejmowanymi przez Leibniza od 1668 r., kiedy to podjął próby pogodzenia doktryny katolickiej z luterąską⁴. Wśród problemów, które Leibniz wówczas poruszał, znajdował się dogmat o transsubstancjacji, zajmujący szczególnie miejsce także w korespondencji z des Bossesem.

Warto zauważyć, że te starania Leibniza w perspektywie ówczesnie prowadzonych w Europie wojen i konfliktów na tle religijnym miały istotny wymiar aplikacyjny. Pogodzenie doktryn katolickiej i protestanckiej było dla Leibniza jedną z istotniejszych ambicji życiowych. Kiedy okazało się, że nie może ona być zaspokojona, Leibniz podjął starania o pokojowe współzycie wyznawców obu religii. Istotna w tych staraniach była sama jego postawa, która, w przeciwieństwie do postawy Bacona czy Hobbesa, sprowadzała się do otwartego poszukiwania dialogu i gotowości na konstruktywne rozwiązania. Przekonany o jedności prawdy leżącej u podstaw wszelkich filozoficznych dociekań, Leibniz widział istotę swych działań pojednawczych w przewyciężeniu różnic intelektualnych, a nie w ustaleniu supremacji jednej z doktryn⁵. Stąd też preferował podkreślanie kwestii raczej wspólnie podzielanych niż tych, które różniły obie doktryny⁶. Korespondencja z des Bossesem wpisywała się tym silniej w te dążenia, że przenikliwość pytań korespondenta skłaniała Leibniza do krytycznego namysłu nad kluczowymi elementami swego systemu filozoficznego i nad jego potencjalną zgodnością z doktryną katolicką.

2. PROBLEMATYKA METAFIZYCZNA KORESPONDENCJI Z DES BOSSESEM

Zakres zagadnień metafizycznych poruszanych przez korespondentów wyznaczany jest głównie (choć nie wyłącznie) przez zaproponowany przez des Bossesa program pogodzenia arystotelizmu, metafizyki Leibniza i doktryny katolickiej. Głównym problemem staje się natura substancji i ciał, co ma przeważające znaczenie dla odpowiedniego rozumienia zagadnienia transsubstancjacji. Choć problematyka ta zostanie szerzej przedstawiona w następujących paragrafach, w tym miejscu warto wyakcentować jej metaprzeciwny aspekt.

⁴ Ch. MERCER, *Leibniz's Metaphysics Its Origins and Development*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 2001, s. 63.

⁵ N. JOLLEY (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1995, s. 70.

⁶ B. LOOK and D. RUTHERFORD, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, s. xxiv.

Z uwagi na fakt, że wspomniany problem dotyka kwestii kluczowych dla systemu metafizycznego Leibniza, charakter rozstrzygnięcia tego zagadnienia będzie rzutował na ogólny obraz owego systemu. Problem ten streszcza się w pytaniu o sposób istnienia bytów substancjalnych postrzeganych w potocznym doświadczeniu zmysłowym. Według dość powszechnej opinii, opartej – jak się zdaje – głównie na znajomości powyżej wspomnianych dzieł Leibniza, jego dojrzałe poglądy metafizyczne przypisywały bytom doświadczenia zmysłowego status zjawisk, nadając całemu systemowi silny rys idealistyczny. Nie oznacza to oczywiście, że byty doświadczane zmysłowo są iluzjami, lecz – jak ujmował to sam Leibniz – „dobrze utwierdzonymi fenomenami” (*phaenomena bene fundata*)⁷. Koncepcja związania substancjalnego zawarta w korespondencji z des Bossesem każe zrewidować tę opinię.

3. JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ SUBSTANCJI

W listach Leibniza i des Bossesa bardzo często powraca pytanie o relację między bytem a jednością. Des Bosses już w drugim liście zwrócił się do swego korespondenta z prośbą o skomentowanie kilku tez scholastycznych, z których główna mówi o zamienności bytu i jedności (łac. *ens et unum convertuntur*). W odpowiedzi na prośbę Leibniz potwierdził utrzymywaną przez siebie wcześniej akceptację tej tezy. Już bowiem w *Rozprawie metafizycznej* utrzymywał, że aby byt istniał realnie, musi być jednością⁸. Jedyne substancja sama przez się jest jednością (jest bytem prostym) i może być wyjaśniana wyłącznie przez odwołanie do sprawczej mocy Boga. Innymi słowy, realny byt jest substancją lub musi być możliwy do wyjaśnienia przez odwołanie do wcześniej istniejących substancji.

Ta koncepcja została sformułowana przez Leibniza w opozycji do monizmu Spinozy i kartezjańskiej koncepcji ciał fizycznych, pojmowanych jako *res extensae*. Krytyka skierowana przeciw tej idei Descartes’a podparta była przyjmowanym przez Leibniza scholastycznym sposobem ujmowania substancji jako bytu złożonego z materii i formy. Jeśli bowiem ciała miałyby polegać jedynie na rozciągłości, jak chciał Kartezjusz, to nie można stąd spójnie wyprowadzić uzasadnienia dla zmiany dostrzeganej w bytach. Stąd też należy przyjąć istnienie w bytach czegoś w rodzaju scholastycznej formy

⁷ N. JOLLEY, *Leibniz*, London–New York: Routledge 2005, s. 80.

⁸ J.A. COVER and J. O’LEARY-HAWTHORNE, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1999, s. 30.

substancjalnej, która stanowiłaby zasadę doświadczanej zmiany. Taką formą, zdaniem Leibniza, jest pierwotna aktywna tendencja tkwiąca w substancji, materią zaś pierwotna pasywna zdolność, ograniczająca zmianę substancji na danym etapie rozwoju. Mówiąc dokładniej, owa pasywna zdolność jest rozumiana przez Leibniza jako materia pierwotna, tworząca zaś ciała materia jako wtórna jest nagromadzeniem nieskończonej ilości niezależnie istniejących substancji. Zasadą zmiany czy formą substancjalną, według Leibniza, jest wewnętrzna tendencja substancji do przechodzenia z jednych percepcji do kolejnych zgodnie z wpisanym w nią prawem. Zasada ta stanowi jednocześnie podstawę dla jedności substancji. Na jej mocy bowiem substancja zachowuje swoją tożsamość, tj. pozostaje tym samym podmiotem przechodzącym poszczególne stadia zmiany⁹.

Tak pojęte substancje – monady – stanowią podstawowy „budulec” ciał fizycznych. Te ostatnie są agregatami obejmującymi nieskończoną ilość tworzących je monad, z których każda ma własną wewnętrzną tendencję do zmian i własną zdolność pasywną. Innymi słowy, ciała fizyczne są sumą tendencji właściwych każdej ze składowych monad. Szczególnym przypadkiem są ciała ożywione lub – jak je Leibniz określa – „substancje cielesne”. Ich jedność zagwarantowana jest przez tendencje monady dominującej (duszy), otoczonej przez nieskończoną ilość monad podporządkowanych. Jedność tych ciał nadawana jest przez formę substancjalną monady dominującej, organizującej monady podporządkowane¹⁰. To jednak, w jaki dokładnie sposób owa jedność jest ugruntowana, pozostaje problematyczne na gruncie systemu Leibniza.

Należy wyakcentować dwa aspekty tego problemu. Z jednej bowiem strony problematyczny jest sposób, w jaki rozciągała materia wtórna powstaje z nagromadzenia nieskończonej ilości monad nierozciąglonych, z drugiej zaś niejasne jest, na czym polega relacja między monadami w ciałach ożywionych. Uszczegóławiając, Leibniz w swoim systemie zarysował wyraźne granice między prostą i istniejącą realnie substancją a agregatami substancji, istniejącymi jedynie jako fenomeny. Jeśli zatem monady są substancjami, to ciała fizyczne mogą być jedynie wyjaśniane w odniesieniu do substancji, lecz same substancjami nie są. Dlatego wysoce problematyczne wydaje się twierdzenie, że monada dominująca w substancji cielesnej nadaje jedność nieskończonej ilości monad podporządkowanych, które tworzą wtórna

⁹ P. LODGE (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, 240.

¹⁰ B. LOOK and D. RUTHERFORD (eds.), *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, xli-xliv.

materię ciała. Uznanie jedności substancji cielesnych implikuje na gruncie systemu Leibniza ich realne istnienie, co wydaje się sprzeczne z wcześniejszymi założeniami. Próba rozwiązania tej trudności została podjęta przez Leibniza na drodze koncepcji związania substancjalnego.

4. JEDNOŚĆ I REALNOŚĆ SUBSTANCJI CIELESNYCH

Świadomość powyższych problemów sygnalizowana była przez Leibniza przy redakcji listu do des Bossesa datowanego na 14 lutego 1706 r. W notatkach przygotowywanych do tego listu Leibniz wyraża przekonanie, że aby istniały realnie substancje cielesne, powinien istnieć jakiś dodatkowy czynnik, który jednoczyłby zharmonizowane dążności monad. Choć myśl ta nie została przez niego zawarta w przesłanym liście, to konieczność odwołania się do swoistego „węzła”, dzięki któremu konkretna rzecz może powstać z nagromadzenia uprzednio istniejących monad, towarzyszyła Leibnizowi od początku korespondencji z jezuitą¹¹.

Choć oczywiście jest, że problematyka ta ma szczególne znaczenie antropologiczne, gdyż rzutuje na wyjaśnienie związku między duszą a podporządkowanymi jej monadami ludzkiego ciała, to w korespondencji wątek substancjalnego związania pojawia się przy okazji dyskusji o transsubstancjacji. Koncepcja związania substancjalnego pojawia się jako odpowiedź na pytanie des Bossesa o możliwość uzgodnienia metafizyki Leibniza z katolicką doktryną o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Doktryna ta, zdaniem Leibniza, może być wyjaśniona, gdy przyjmie się, że transsubstancjacja nie polega na niszczeniu i zastępowaniu monad wchodzących w skład chleba, lecz na zniszczeniu i zastąpieniu ich jedności. W kluczowym akapicie listu z 5 lutego 1712 r., Leibniz wyjaśnia wiązanie substancjalne monad w następujący sposób:

Dlatego należy powiedzieć jedną z dwóch rzeczy: albo ciała są tylko zjawiskami, a więc i rozciągłość nie będzie niczym innym jak zjawiskiem – wówczas tylko same monady będą realne, a jedność w zjawisku będzie dodana przez działanie poznającej duszy; albo, jeśli wiara nas skłania do przyjmowania substancji cielesnych, to substancja ta polega na zjednoczonej rzeczywistości, którą rzeczom, podpadającym zjednoczeniu, nadaje coś absolutnego (a przez to substancjalnego), choćby nawet nietrwałego. I na modyfikacji tego [absolutnego czynnika – R.K.] należałoby oprzeć waszą transsubstancjację. Monady bowiem nie są w rzeczy-

¹¹ B. LOOK and D. RUTHERFORD (eds.), *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, lv.

wistości jego składnikami, ale są mu dodane jako coś wymaganego, i to nie z absolutnej konieczności metafizycznej, lecz z samej konieczności fizycznej.

Gdyby owo substancjalne związanie monad było nieobecne, wówczas wszystkie ciała wraz ze swymi jakościami stałyby się niczym innym, jak dobrze ugruntowanymi zjawiskami, jakby tęczą lub obrazem w zwierciadle – słowem: trwającymi snami, które pozostają w doskonałej zgodności z samymi sobą. I tylko na tym jednym mogłaby polegać realność tych zjawisk.

Związanie substancjalne jest tym czynnikiem, który decyduje o jedności i realnym istnieniu substancji cielesnej. Nagromadzenie monad nie tworzy owego związania (nie są one jego składnikami), lecz jest ono temu nagromadzeniu dodane. Jeśli można posłużyć się analogią funkcji matematycznej, to należałoby powiedzieć, że monady są czymś na kształt argumentów dla funkcji związania substancjalnego, które w efekcie nadaje im jedność oraz urealnia istnienie substancji cielesnej. Znamienne jest, że zjednoczenie monad dokonuje się nie z absolutnej konieczności, lecz konieczności fizycznej. Na oznaczenie tego typu konieczności Leibniz używa scholastycznego terminu *exigentia*, który desygnuje zawężoną konieczność, wynikającą z uprzednio określonego ułożenia stanu rzeczy. Sposób, w jaki dochodzi do tego zjednoczenia, Leibniz opisuje następująco:

Jeśli substancja ta jest czymś realnie istniejącym ponad monadami, tak jak przyjmuje się, że linia jest czymś ponad punktami, to będzie trzeba stwierdzić, że substancja cielesna polega na pewnej jedności lub raczej na realności zjednoczonej przez Boga, a dodanej monadom. A właśnie z jedności zdolności pasywnych monad powstaje materia pierwsza, tj. podłoże rozciągłości i przeciwstawności, czyli rozszerzania się i oporu. Z kolei z jedności entelechii monadycznych powstaje forma substancjalna. To, co w ten sposób może powstawać i ginąć, zginie wraz z rozpadem jedności, o ile nie jest cudownie zachowywane przez Boga. Taka zatem forma wówczas nie będzie duszą, która jest substancją prostą i niepodzielną. Forma ta, podobnie jak materia, pozostaje nietrwała, bo w rzeczywistości nie może [ona] w materii wyznaczyć żadnego punktu, który zachowuje swe miejsce dłużej niż w danej chwili i który nie oddala się choćby na trochę od swego sąsiedztwa. Dusza jednak w swych przemianach pozostaje taka sama, przy trwającym tym samym podmiocie, a to nie dotyczy substancji cielesnych.

Leibniz stara się tu pozostawać w zgodzie ze swoimi wcześniejszymi tezami. Materia pierwsza, która jest warunkiem rozciągłości substancji cielesnej, powstaje ze zjednoczenia pasywnych zdolności monad. Zjednoczenie ich aktywnych tendencji (entelechii) tworzy formę substancji cielesnej, która w ciałach ożywionych jest różna od duszy. Forma ta, tak jak monady two-

rzące jej materię, nosi znamiona nieustannej zmiany. Na oznaczenie tego stanu formy substancjalnej Leibniz używa określenia *fluxus perpetuus*, co może obrazować nie w pełni jeszcze zorganizowaną czy dopełnioną, trwałą zmianę. Podobnie jak materia i forma, tak i substancja cielesna, bez odpowiedniego dopełnienia, nie zachowuje swej tożsamości podczas trwającej zmiany. Owo dopełnienie dokonuje się za sprawą Boskiej wszechmocy, która dodaje jedność i realność materii i formie substancji cielesnej. Istnienie substancji cielesnej zależne jest od owego związania substancjalnego, które – gdy jest zniszczone, a mówiąc dokładniej: gdy nie jest dłużej podtrzymywane przez Boga – decyduje o zniszczeniu substancji cielesnej.

Na tym właśnie polega, zdaniem Leibniza, wytłumaczenie transsubstancjacji. Bóg w momencie konsekracji w sposób cudowny niszczy cielesne substancje chleba i wina przez zniszczenie ich powiązań substancjalnych. Następnie zastępuje je substancjalnym związaniem cielesnej substancji Chrystusa. W ten sposób bez niszczenia monad dokonuje się zmiana substancji, na której opiera się katolicka doktryna.

Z przywołanych fragmentów listu można wnioskować, że koncepcja związania substancjalnego na ówczesnym etapie nie była przez Leibniza postrzegana jako konieczne uzupełnienie jego systemu metafizycznego. Służyła jedynie jako wytłumaczenie katolickiego dogmatu, którego prawdziwości Leibniz osobiście nie wyznawał. Podobnie nie była przez niego wówczas uznawana realność substancji cielesnych. Udzielona odpowiedź sprowadzała się do zaprezentowania des Bossesowi konkretnej alternatywy, której człony są spójne z teorią monad, a jeden z nich stanowi wytłumaczenie dogmatu wiary katolickiej. Innymi słowy, Leibniz mówi, jak należy rozumieć metafizyczny problem substancji złożonych, jeśli chce się uznać realność ich istnienia.

Stąd też słuszna mogłaby się wydawać cyniczna opinia Bertranda Russela, że koncepcja związania substancjalnego jest raczej dyplomatyczną odpowiedzią udzieloną jezuitom niż wyrazem własnych przekonań filozoficznych Leibniza¹². Oznaczałoby to, że szczerłość tych poglądów jest wątpliwa. Należy jednak zauważyć, że problem istnienia substancji cielesnych, na której teza związania substancjalnego odpowiada, dostrzegany był przez Leibniza wcześniej, niezależnie od kontekstu teologicznego. Ponadto, uzgodnienie

¹² D. GARBER, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, New York: Oxford University Press 2009, s. 380.

kategorii arystotelesowskich z teorią monad, jak zauważono powyżej, było dawnym zamiarem Leibniza, który zintensyfikował się przy okazji korespondencji z des Bossesem¹³. Istniały zatem niezależne od korespondencji filozoficzne przesłanki, które przemawiają za szczerością koncepcji Leibniza. Przy tym szczególnie ważne jest, że idea związania substancjalnego ewoluowała w korespondencji z des Bossesem, a jej ostateczna postać, wyrażona w końcowych listach, znacznie różni się w stosunku do tez zaprezentowanych w przełożonym liście, gdzie pojawiła się po raz pierwszy¹⁴. Na tej podstawie można wnioskować, wbrew temu, co stwierdził Russel, że miała ona niebanalne znaczenie dla obu korespondentów, gdyż była określonym rozwiązaniem w ich wspólnych dążeniach do zjednoczenia doktryny arystotelesowskiej, wiary katolickiej i teorii monad. W przekonaniu obu filozofów był to cel, który może być osiągnięty. Ocena, czy i w jakim wymiarze to się dokonało wykracza poza ramy niniejszej pracy.

*

Prezentowane tłumaczenie zostało przygotowane na podstawie wersji listu zawartej w: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. Carl Immanuel Gerhardt, Hildesheim–New York: Olms 1978.

¹³ J.A. COVER and J. O'LEARY-HAWTHORNE, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1999, s. 52-53.

¹⁴ LOOK and RUTHERFORD, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, lxx.

G.W. LEIBNIZ DO B. DES BOSSESA¹

Twój przekład jest bardzo zadowalający, a miejscami przewyższa tekst oryginalny. Zauważyłem pewne niewielkie omyłki, które zwykłem znajdować także we własnych pismach, gdy je na nowo przeglądam. I skoro tak wiernie i zręcznie oddajesz treść, a niekiedy ją również objaśniasz, nie ma powodu, abyś wysyłał swą pracę w drobnych fragmentach. Wystarczy, że wyślesz ukończoną część, gdy przyjdzie odpowiednia chwila. Jedno dodam: niekiedy charakter pisma zdradza pośpiech. Mówię o tym, aby czasem nie zaszła kiedyś potrzeba stworzenia nowej kopii [tłumaczenia]. Kopie takie bowiem zazwyczaj nie są tworzone bez omyłek nawet przez ludzi do tego wynajmowanych, co niekiedy też umyka osobie je sprawdzającej. Jak dotąd jednak prawie wszystko zostało napisane tak, że – jak się wydaje – nowej kopii nie potrzebuje.

To, co odpowiedziałem naszemu panu Hartsoekerowi, możesz znaleźć w załączonym liście. On uznaje, a zarazem nie uznaje mojej zasady racji dostatecznej – uznaje co do zasady, lecz nie w praktyce. Ktoś ze szkoły² mógłby powiedzieć, że Hartsoeker świadomie ją uznaje, lecz nad tym nie reflektuje³. Jeśli wolisz, powiedziałbym, że bardziej ją uznaje, niż z niej

¹ List datowany jest na 5 lutego 1712 r., lecz należy zaznaczyć, że kopia, którą otrzymał des Bosses, została opatrzona datą 15 lutego 1712 r. Data 5 lutego widniała oryginalnie na szkicu listu, a potem na jego kopii, uwzględniającej naniesione przez Leibniza poprawki. Data 15 lutego 1712 r. umieszczona została najprawdopodobniej przez kopistę na drugiej kopii listu, która porządkowała dodane przez Leibniza uwagi na marginesach pisma. Podążając za wersją, na podstawie której dokonano niniejszego przekładu, przyjmuję datę 5 lutego 1712 r. Przetłumaczona wersja listu nie zawiera różnic treściowych w stosunku do kopii z 15 lutego 1712 r.

List ten stanowi odpowiedź Leibniza na list des Bossesa z 28 stycznia 1712 r., który poruszał zagadnienia: tłumaczenia *Teodycei* Leibniza na język łaciński, przygotowywanego przez des Bossesa, korespondencji i krytyki poglądów Hartsoekera, problemu jansenizmu oraz relacji między powstawaniem substancji cielesnych a rozciągłością.

² Leibniz odwołuje się tu *in sensu lato* do myśli scholastycznej, która niemal przez cały XVII wiek była dominującą odmianą filozofii nauczanej na ówczesnych uniwersytetach. W pewnym wymiarze Leibniz odebrał takie wykształcenie od Jakuba Thomasiusa i choć podzielał ówczesną humanistyczną krytykę scholastyki, to zachował szacunek dla jej myślicieli i odnosił się do problemów przez nich poruszanych.

Więcej informacji na temat stosunku Leibniza do scholastyki zob. w: N. JOLLEY (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1995, s. 43–58.

³ W tym zdaniu Leibniz określa sposób rozumowania Hartsoekera, odwołując się do scholastycznych kategorii *actus signatus* i *actus exercitus*. Źródeł tej opozycji doszukuje się w myśli Augustyna. Pierwotnie dystynkcja ta była odnoszona do znaczenia sądów i wyrażała różnicę

korzysta. Tak więc nie wiedziałem, jakby wykazać mu nieco jaśniej i na podobnych przykładach, jak bardzo daleki jest od właściwego rozumowania. To miłe z jego strony, że przeciw mojej zasadzie nieskokowej zmiany odwołuje się do tego samego argumentu, za którego pomocą tak pięknie zwalcza się atomy⁴. I wspaniale przewidziałeś, że doświadczenie, do którego się odwołuje, nie jest prawdziwe. Wszystkie znane nam ciała stałe są giętkie – uginają się do pewnego momentu i powoli, stopniowo osłabiają siłę ciała wywierającego nacisk. Choć nie zawsze można to dostatecznie dobrze zaobserwować, ponieważ ciała są bardzo twarde i niezwykle szybko wracają do poprzedniego stanu. Lecz jeśli przyjmie się istnienie atomów, to zmiana zachodzi w ciele wywierającym nacisk, co jest wbrew porządkowi rzeczy. Oczywiście argumentu tego kiedyś nie stosowano przeciw doktrynie atomistów, lecz nie należy lekceważyć tego, co w czynach ludzi uczonych osiąga zamierzony cel.

O swej pierwotnej zasadzie czy też o pierwotnej materii płynnej Hartsoeker niekiedy tak się wypowiada, jakby nie była ciałem. Lecz to chyba będzie tylko uciekanie się do sporu słownego. Zasada ta bowiem podlega ruchowi, wywołuje doznania i sama doznaje, posiada rozciągłość, a także jej różne części dają się oddzielić od innych. Lecz jak długo Hartsoeker w tym swoim płynie nie rozpoznaje nic poza rozciągłością, kształtem i ich modyfikacjami w ruchu, tak długo nie będzie mógł stąd wyprowadzić postrzeżenia. Twierdzi wprawdzie, że nie możemy pojąć, jakie właściwości posiada taki płyn, lecz jak długo nie przypisujemy mu nic poza tym, o czym wspomnieliśmy, to dostatecznie dobrze widzimy, jakie własności posiada. I sama modyfikacja nie może dodać doskonałości temu, co modyfikowane, skoro może jedynie zmienić jego granice. Gdy tylko Hartsoeker umieści w tym płynie jakiś wyższy atrybut, powróci do naszych tez lub im bliskich. Zdaje się jednak, że on sam nie dość wnikliwie bada albo dba o różnicę między

między tym, co sąd stwierdza bezpośrednio (*actus signatus*), a tym, jak jest dopełniony przez refleksję mu poświęconą przez osobę go wypowiadającą (*actus exercitus*). W tradycji scholastycznej przeciwstawienie to było odpowiednio dostosowywane do różnych obszarów filozofii: logicznego, epistemologicznego czy moralnego. Na przykład w porządku moralnym osoba wskazuje swoje intencje *in actu signato*, gdy je wprost wyraża, natomiast wskazuje je *in actu exercito*, gdy uwypukla je w podejmowanych czynach.

⁴ Leibniz, używając tu sformułowania *Principium transitus non saltanti*, ma na myśli swoją zasadę ciągłości. Jedną z jej implikacji jest teza, że każda zmiana dokonuje się etapowo, a żaden ruch nie może zachodzić z poprzedzającego go stanu całkowitego spoczynku. Teza ta była elementem prowadzonej przez Leibniza krytyki kartezjańskiej koncepcji zmiany, szczególnie w jego korespondencji z Burchardem de Volderem (1643-1709).

rzeczą substancjalną a modyfikacjami, a także o inne rzeczy, które powinny być ujmowane intelektem a nie wyobraźnią.

Przyjaciel, który w *Acta Eruditorum* zrecenzował książkę Muysa, wskazał też, że Muys nie odwołuje się do siły mojego argumentu na rzecz konieczności istnienia entelechii różnicujących materię oraz wprost przytacza niektóre tezy zgodne z Twoimi.

Przez te i podobne rzeczy pan Hartsoeker mógłby zostać łatwo przekonany, gdyby nie był taki uparty. Jeśli duchy nie są niczym innym jak pewnym nagromadzeniem i – że tak się wyrażę – „kroplą płynu”, to nie pokazuje to wyraźniej, w jaki sposób wytwarzają one percepcje, niż gdyby Hartsoeker zbudował je za Epikurem z atomów sferycznych. Nigdy też nie podaje on racji ich różnorodności. Lecz gdy raz wmówił sobie, że istnieją dwie pierwsze zasady: materia doskonale twarda i doskonale płynna, co oczywiście pobudza wyobraźnię, uznał to za rzecz piękną, by z jednej wywodziły się duchy, a z drugiej ciała. W ogóle jednak nie martwi się o to, w jaki sposób stąd wyprowadzane są duchy. Tak właśnie zwykli postępować ci, co kochają swoje hipotezy. Nie mogłem oprzeć się temu, by w ostatnim liście nie zarzucić mu niektórych rzeczy przeciw takiej rodzicielskiej miłości do swojego płodu. Ponieważ on wydaje się być skłonny do takiej bitewki, to zaraz położyłem jej kres. Na razie sądzę, że nic nie stoi na przeszkodzie, by ostatnie listy – Harsoekera i moje – mogły być udostępnione Przewielebnemu Ojcu Turnemino.

Twoją rozprawę o substancji cielesnej przeczytałem z największą chęcią. Jeśli substancja ta jest czymś realnie istniejącym ponad monadami, tak jak przyjmuje się, że linia jest czymś ponad punktami, to będzie trzeba stwierdzić, że substancja cielesna polega na pewnej jedności lub raczej na realności zjednoczonej przez Boga, a dodanej monadom. A właśnie z jedności zdolności pasywnych monad powstaje materia pierwsza, tj. podłoże rozciągłości i przeciwstawności, czyli rozszerzania się i oporu. Z kolei z jedności entelechii monadycznych powstaje forma substancjalna. To, co w ten sposób może powstawać i ginąć, zginie wraz z rozpadem jedności, o ile nie jest cudownie zachowywane przez Boga. Taka zatem forma wówczas nie będzie duszą, która jest substancją prostą i niepodzielną. Forma ta, podobnie jak materia, pozostaje nietrwała, bo w rzeczywistości nie może [ona] w materii wyznaczyć żadnego punktu, który zachowuje swe miejsce dłużej niż w danej chwili i który nie oddala się choćby na trochę od swego sąsiedztwa. Dusza jednak w swych przemianach pozostaje taka sama, przy trwającym tym samym podmiocie, a to nie dotyczy substancji cielesnych. Dlatego nale-

ży powiedzieć jedną z dwóch rzeczy: albo ciała są tylko zjawiskami, a więc i rozciągłość nie będzie niczym innym jak zjawiskiem – wówczas tylko same monady będą realne, a jedność w zjawisku będzie dodana przez działanie poznającej duszy; albo, jeśli wiara nas skłania do przyjmowania substancji cielesnych, to substancja ta polega na zjednoczonej rzeczywistości, którą rzeczom, podpadającym zjednoczeniu, nadaje coś absolutnego (a przez to substancjalnego), choćby nawet nietrwałego. I na modyfikacji tego [absolutnego czynnika – R.K.] należałoby oprzeć waszą transsubstancjację. Monady bowiem nie są w rzeczywistości jego składnikami, ale są mu dodane jako coś wymaganego, i to nie z absolutnej konieczności metafizycznej, lecz z samej konieczności fizycznej⁵. Dlatego pomimo zmian substancji ciała, monady i ugruntowane w nich zjawiska zmysłowe mogą być zachowane. Niemodalny akcydens wydaje się być czymś trudnym do wyjaśnienia i nie akceptuję odnoszenia tej kategorii do rozciągłości. Można to powiedzieć następująco: choć monady nie są akcydensami, to jednak akcydensem jest fakt, że zjednoczona substancja je zawiera (z konieczności fizycznej), tak jak akcydensem dla ciała jest to, że podlega oddziaływaniu ze strony drugiego ciała, choć jednak samo akcydensem nie jest. Wydaje się, że rozciągłość ciała nie jest niczym innym, jak ciągłością materii przez jej części i poza nie czy też rozprzestrzenianiem się. Gdzie zatem w sposób nadprzyrodzony ustanie element rozprzestrzeniania się poza części, ustanie także rozciągłość, która jest akcydensem ciała. Gdyby substancja jednocząca nie była dana, pozostałaby jedynie rozciągłość jako fenomen, ugruntowana w monadach wraz z innymi rzeczami, które stąd pochodzą, a które mogłyby istnieć samodzielnie. Gdyby owo substancjalne związanie monad było nieobecne, wówczas wszystkie ciała wraz ze swymi jakościami stałyby się niczym innym, jak dobrze ugruntowanymi zjawiskami, jakby tęczą lub obrazem w zwierciadle – słowem: trwającymi snami, które pozostają w doskonałej zgodności z samymi sobą. I tylko na tym jednym mogłaby polegać realność tych zjawisk. Dlatego nie trzeba mówić tego, że monady są częściami ciał, stykają się i budują te ciała, inaczej jak tylko w takim sensie, w jakim można to powiedzieć o punktach i duszach. A Monada taka jak dusza jest jakby czymś na wzór świata, nie posiadającym żadnego innego związku zależności, jak tylko z Bogiem. Jeśli zatem ciało jest substancją, to jest urealnieniem zjawisk, wychodzącym poza ich dostosowanie.

⁵ Leibniz używa tu scholastycznego terminu *exigentia*, oznaczającego zawężone rozumienie konieczności, wynikającej z określonego ukonstytuowania stanu rzeczy.

Jeśli byś w ogóle nie chciał, by te Przygodności Eucharystyczne były zwykłymi zjawiskami, to można by powiedzieć, że są ugruntowane w jakiejś pierwotnej Przygodności. Z pewnością jednak nie w Rozciągłości, która nie może trwać, ale w punktach tej Rozciągłości, które odpowiadają monadom, gdy usunięta jest jedność, tworząca z tych punktów pewien nieprzerwany stan, oraz gdy usunięte są ciągle linie i kształty. Pomimo jednak usunięcia tego nieprzerwanego stanu, który zależny jest od jednoczącej realności czy też od związania substancjalnego ze względu na pozostające punkty akcydentalne, jakości i pozostałe realne akcydensy także nie podlegają zniszczeniu. Gdy ów nieprzerwany stan jest niszczone, ustaje też element rozprzestrzeniania się przez części i poza części. W ten sposób punkty przygodne mogą być uznane za coś pierwotnie przygodnego, bo są podstawą pozostałych rzeczy. W pewien sposób są też niemodalne, czego nie można powiedzieć o rozciągłości czy nieprzerwanym rozprzestrzenianiu się materii.

Po głębszym zastanowieniu dostrzegam, że teraz nawet i sama rozciągłość się zachowała. Dlatego gdyby ktoś nie chciał uznawać fenomenów, to może przyjąć Twój sposób wyjaśniania waszych waszej doktryny. Bo jeśli mogą być uznane punkty akcydentalne, to być może wówczas będzie należało też uznać ich Jedność. W ten sposób otrzymamy absolutną Rozciągłość akcydentalną. Lecz taka rozciągłość w sposób formalny właśnie będzie określana jako rozszerzalność części poza części. To zaś, co będzie ulegało rozszerzaniu, będzie materią czy substancją ciała nie formalnie, ale tylko z konieczności fizycznej. Samym elementem formalnym, który ulega rozszerzaniu, będzie umiejscowienie albo to, co umożliwi położenie, co samo trzeba będzie uznać za coś jakby absolutnego. Teraz więc, jak sądzę, nie będziemy się spierać, bo pomijasz jedynie monady w owej cudownej przemianie substancji ciała, których to uznanie nie jest konieczne, bo – jak powiedziałem – nie są jej składnikami. Właśnie według Was Dusza Chrystusa w Transsubstancjacji nie ulega zmianie ani nie zajmuje miejsca substancji chleba. To samo trzeba będzie powiedzieć o pozostałych Monadach Najświętszego Ciała. Pomimo tego, szczerze mówiąc, wolałbym wyjaśniać Akcydencję Eucharystyczną przez fenomeny, bo wówczas nie będzie konieczności postulowania niemodalnych akcydensów, które niewystarczająco pojmuję.

Trochę bardziej subtelne są poglądy na temat najlepszego Boskiego wyboru, które głoszą wasi Ruiz i Martinus Peretius⁶, a które to domagają się

⁶ Diego Ruiz de Montoya (1562-1632) – jezuita, nauczał filozofii w Granadzie, teologii moralnej w Baezie oraz teologii w Cordobie i Seville. Jego dzieło *Doctrina Christiana* było kilkakrotnie przedrukowywane. Był autorem kilku komentarzy do dzieł św. Tomasza z Akwinu.

wyjaśnienia. Ostatecznie jednak, wydają się nie bardzo oddalać od moich. Dlatego bardzo dziękuję za ich udostępnienie.

Bardzo dziękuję również za pouczenie pasterskie Biskupa Meaux, które pobieżnie przejrzałem i sądzę, że jest subtelne i bogate w treści⁷. Obawiam się jedynie tego, czy liczne tezy, które są ganione u Jansena, nie należą czasem do samego Augustyna. Przecież to on żywił niezwykły pogląd, że Bóg nie chce zbawić jednostek z rodzajów, lecz rodzaje jednostek⁸.

Przypuszczam, że jeśli nie uznasz inaczej, to zachowam tytuł mojej najnowszej pracy – *Teodycea*. Teodycea bowiem jest pewnego rodzaju nauką, to znaczy wiedzą o Bożej sprawiedliwości (to jest mądrości i dobroci zarazem).

Jakie jest wreszcie rozstrzygnięcie Rzymu w sławnej sprawie Chińskiej, o której tak wiele się mówi, a której wasi w Rzymie się poświęcają? Jeśli dekrety kardynała Tournona⁹ będą utrzymane w całości, a kuria rzymska jakoś zręcznie tej sprawy nie rozwiąże, to obawiam się, że misja chińska może zakończyć się klęską, czego bym nie chciał. Nie wiem, czy wspomniałeś Przewielebnemu Ojcu Turnemino, że podjąłem się stworzenia kroniki od początku panowania Karola Młota do czasów współczesnych¹⁰. Przebrnąłem już przez okres od Karolingów aż do Królów czy Władców Saksońskich. Przy tej okazji powstała też konieczność obalenia mitu Papieżycy. Jeśliby Przewielebny Ojciec Daniel w swoich kronikach, które sporządza ze

Martinus Peretius – Leibniz ma tu na myśli Antonio Pereza (1599-1649), który był profesorem teologii w Salamance i Kolegium Rzymskim, komentatora dzieł św. Tomasza z Akwinu. Do listu z 28 stycznia 1712 r. des Bosses dołączył fragmenty prac Pereza na temat moralnej konieczności wyboru przez Boga najlepszych rzeczy. Fragmenty te zawierały także omówienie stanowiska Ruiza w tej kwestii.

⁷ Chodzi o Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), jednego z głównych i najbardziej wpływowych teologów francuskich XVII wieku. Korespondował z Leibnizem na temat pogodzenia doktryn protestanckiej i katolickiej.

⁸ To samo augustyńskie sformułowanie zostało przywołane przez Leibniza także w *Teodycei*, w paragrafie 285. Leibniz umieszcza je w odniesieniu do eschatologicznych poglądów jansenistów, według których Bóg predestynował jednych ludzi do zbawienia, a innych do potępienia. W opublikowanej w 1640 r. książce pt. *Augustyn* Jansen występował przeciw dominującemu wówczas nauczaniu jezuitów na temat Bożej łaski i wolnej woli człowieka, twierdząc przy tym, że sam jest wyrazicielem prawdziwych poglądów Augustyna. Doktryna jansenistów i jej krytyka jest ważnym elementem korespondencji z des Bossesem. Wyrażane w listach nastawienie Leibniza ewoluuje z postawy zwykłego obserwatora konfliktu powstałego na gruncie Kościoła katolickiego, do zaangażowanego obrońcy własnych tez, dotyczących Bożej łaski i wolności ludzkiej.

⁹ Karol de Tournon (1668-1710) – legat papieski na Chiny i Wschodnie Indie. Prawdopodobnie mowa tu o dekretach z 23.06.1704 i z 25.01.1707.

¹⁰ Leibniz ma na myśli swe nieukończony dzieło pt. *Annales imperii occidentis brunsvicensis*.

strony Francuzów, doszedł także aż dotąd, to wierzę, że w wielu kwestiach będziemy zbieżni, a jeśliby pozostały jakieś wątpliwości, moglibyśmy je porównać. Wydaje mi się, że w ten sposób odpowiednio ustaliliśmy chronologię. Na zakończenie: żegnaj i bądź zdrow!

Hanower, 5 lutego 1712 r.

P.S. Przyszło mi kiedyś na myśl, by z pomocą mężów waszego Stowarzyszenia, zajmujących się problemami matematycznymi, zorganizować i opisać obserwacje zmian magnetycznych na całym świecie na przestrzeni lat. Sprawa bowiem jest największej wagi dla geografii i nauki żeglowania i nie mogłaby być dokonana przez żadnych bardziej odpowiednich do tego ludzi. Po Gilbertcie Anglika, który jako pierwszy położył podwaliny tej nauki, nikt nie był lepiej obeznany z obserwacjami magnetycznymi od waszych: Mikołaja Cabeo, Atanazego Kirchera, Wincenta Leotaudusa i innych, którzy wydali wybitne dzieła¹¹. Gdyby wasi ludzie wyćwiczeni w matematyce, co roku od czasów Kirchera, gdziekolwiek na świecie by się znajdowali, i czy to w czasie postoju, czy w drodze, obserwowaliby, jakie jest magnetyczne odchylenie horyzontalne i magnetyczne pochylenie wertykalne, a swoje obserwacje spisaliby, to dziś mielibyśmy bogactwo obserwacji, na których podstawie teraz prawdopodobnie można by było wnioskować i przewidywać, przynajmniej na kilka lat, jaka zmiana mogłaby zajść w różnych miejscach na ziemi. Stąd dzięki zaobserwowanym zmianom połączonym z pozycją Gwiazdy Polarnej na środku morza dałoby się określić położenie. W końcu wówczas można by odkryć granice, okresy oraz prawa zmiany, a może i wyjaśnienie tej tajemnicy. Nic nie stoi na przeszkodzie, by zająć się tym, co było do tej pory zaniedbywane. Od tej chwili należy dbać i troszczyć się o to dla potomnych, tak jak dla nich sadzimy drzewa. Nie możemy dopuścić do tego, by ktoś po wielu latach zasadnie mógł narzekać na ludzi współczesnych z powodu ich zaniedbania; tak jak my teraz narzekamy na przodków. I dlatego pozwalam sobie poprosić Cię, byś przedstawił tę sprawę Przewielebnemu Ojcu Ptolemeuszowi (przekazując moje serdeczne pozdrowienia) i prosił o jego radę.

¹¹ Wiliam Gilbert (1544-1603), Nicolas Cabeo (1586-1650), Athansius Kircher (1601-1608), Vincent Leotud (1596-1672).

SUPPLEMENT

Jeśli ciała są zjawiskami i są oceniane na podstawie naszego ich postrzegania, to nie są realne, ponieważ są postrzegane przez każdego inaczej. Dlatego realność ciał, miejsca, ruchu i czasu zdaje się zasadać na tym, że są fenomenami Bożymi czy też przedmiotami Jego wiedzy z pochodzącej z oglądu¹². A między postrzeganiem ciał przez nas oraz ich postrzeganiem przez Boga istnieje różnica poniekąd taka, jak między szkicem z perspektywy a planem terenu. Szkice z perspektywy bowiem są różne ze względu na położenie obserwującego, rzut zaś planu terenu albo odzwierciedlenie geometryczne jest jedno. Bez wątpienia Bóg dokładnie widzi, jakie są rzeczy według prawdy geometrycznej, ale też oczywiście wie to, jak każda rzecz jawi się każdemu z osobna, i w ten sposób obejmuje w sobie wewnętrznie wszystkie różne sposoby przejawiania się tej rzeczy.

A zatem Bóg postrzega nie tylko poszczególne monady i przeobrażenia każdej możliwej Monady, lecz także ich relacje, i na tym polega realność relacji oraz prawd. Spośród najważniejszych z nich jedna jest trwaniem albo porządkiem rzeczy następujących po sobie, inna jest położeniem, albo porządkiem rzeczy współistniejących, a inna jest stosunkiem albo wzajemnym oddziaływaniem, oczywiście jak długo idealna wzajemna zależność Monad jest postrzegana. Położenie zatem bezpośrednio jest obecnością. Między obecnością a stosunkiem nawiązuje się połączenie, kiedy jedno względem drugiego jest zmieniane. Za sprawą tych relacji wydaje nam się, że rzeczy tworzą jedność, a prawdy, które mają znaczenie w Boskim poznaniu, mogą być rzeczywiście orzekane o całości. Ale ponad tymi realnymi relacjami jedna może być pojęta jako doskonalsza, mianowicie ta, przez którą z wielości substancji powstaje nowa. Lecz jej powstanie nie będzie prostym wynikiem, tj. nie będzie opierało się na samych prawdziwych relacjach czy realnościach, ale do nich będzie dodawało pewną nową substancjalność czy związanie substancjalne, które będzie skutkiem nie tylko samego boskiego intelektu, lecz także woli. Ten dodatek do monad nie dokonuje się w dowolny sposób, każda bowiem rozproszona monada inaczej byłaby jednoczo-
na w nową substancję, żaden też czynnik ograniczający nie powstawałby

¹² Leibniz używa tu kolejnego pojęcia scholastycznego – *scientia visionis*. Pojęcie to oznaczało Bożą wszechwiedzę o aktualnie istniejących stanach rzeczy, związaną z istnieniem Boga poza czasem. *Scientia visionis* było kontrastowane z pojęciem *scientia simplicis intelligentiae*, które oznaczało Boską wiedzę o czysto modalnych stanach rzeczy.

w pobliskich ciałach. Wystarczy jednak zjednoczyć te monady, które są pod panowaniem jednej, tj. które tworzą jedno ciało organiczne czy też jedną Maszynę natury. Na tym właśnie polega metafizyczne związanie duszy i ciała, które konstytuują jeden podmiot, czego analogią jest jedność natur w Chrystusie. To są te czynniki, które tworzą jedność samą z siebie czy też jeden podmiot.

Rzeczy są albo abstrakcyjne, albo konkretne. Konkretnie są substancjami albo są zsubstancjalizowane. Wszystkie substancje żyją. Substancje są proste lub złożone. Substancje proste czy też monady są myślące lub nie. Myślące nazywa się Duchami i są albo stworzone, albo nie. Stworzony duch jest albo Anielski, albo ludzki, a ten nazywa się Duszą. I znów, Monady mogą być postrzegane jako oddzielone, jak Bóg, czy, według niektórych, Anioł, lub wcielone czy też Dusze. A znane są nam: dusze myślące i niemyślące. Monady niemyślące są albo zmysłowe, albo tylko wegetatywne. Substancje złożone są to te, które tworzą z siebie jedność z duszy i ciała organicznego, które jest Maszyną natury powstałą z Monad. Rzeczy zsubstancjalizowane są agregatami albo naturalnymi, albo sztucznymi, połączonymi lub nie. Liczne substancje mogą konstytuować jeden podmiot, podobnie też i liczne rzeczy zsubstancjalizowane lub substancje ciała wraz z rzeczami zsubstancjalizowanymi mogą tworzyć jeden podmiot, na przykład dusze i organy ciała. Rzeczy abstrakcyjne dzielą się na absolutne lub względne, absolutne zaś na istotne i przygodne. Istotne dzielą się na pierwotne, jak siła aktywna i pasywna, oraz pochodne, tj. doznania, które do tych pierwszych dodają jedynie relacje. Rzeczy abstrakcyjne przygodne są albo takimi ze swej istoty czy też w sposób naturalny (czyli są tym, czego rzecz wymaga i posiada, dopóki zostanie to uniemożliwione), albo są tym, co jest przypisywane w sposób przygodny. I takimi są modyfikacje, czyli jakości i działania. Rzeczy abstrakcyjne względne są relacjami. Są pewnymi bytami złożonymi z rzeczy abstrakcyjnych poprzedzających je, jak na przykład z rzeczy abstrakcyjnych istotnych, rzeczy naturalnych, modyfikacji czy relacji. W ten sposób będą przygodnymi agregatami.

Pojęcia są bardziej oczywiste od rzeczy, tej samej bowiem rzeczy przydziela się wiele pojęć, jak na przykład gdy powie się: Człowiek jest uczony, roztropny, uśmiechnięty.

Dlaczego raczej człowiek jest substancją niż uczoność albo dlaczego raczej istota żywa jest substancją niż racjonalność? Niewątpliwie obejmuje to rzecz, gdybym powiedział: „Zwierzę to jest rzecz ożywiona” albo „Rozumny to jest rzecz rozumna”. Lecz tych własności nie zwykliśmy

przydziałać czemukolwiek i od dowolnej własności nie utworzymy rzeczownika, jakkolwiek moglibyśmy zamiast własności bycia białym powiedzieć: „białość to jest rzecz biała”. Lecz czy białłość należy do predykatów substancji? Nie sędzę, nie wszystkie bowiem własności, które można przypisać białemu przedmiotowi, sę modyfikacjami bycia białym, lecz te, które można przypisać człowiekowi, sę modyfikacjami człowieczeństwa.

*Z języka łacińskiego
przełożył Rafał Krzemianowski*

BIBLIOGRAFIA

- COVER J.A, O'LEARY-HAWTHORNE John: Substance and Individuation in Leibniz, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1999. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511487149>.
- GARBER Daniel: Leibniz: Body, Substance, Monad, New York: Oxford University Press, 2009.
- JOLLEY Nicholas: Leibniz, London–New York: Routledge 2005.
- JOLLEY Nicholas (ed.): The Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1995.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. Carl Immanuel Gerhardt, Hildesheim–New York: Olms 1978.
- LODGE Paul (ed.): Leibniz and His Correspondents, New York: Cambridge University Press 2004.
- LOOK Brandon, RUTHERFORD Donald (ed.): The Leibniz-Des Bosses Correspondence, New Haven: Yale University Press 2007.
- MERCER Christia: Leibniz's Metaphysics Its Origins and Development, Cambridge–New York: Cambridge University Press 2001.
- SMITH Justin E.H., NACHTOMY Ohad (ed.): Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz, Dordrecht: Springer Netherlands, 2011. <http://link.springer.com/10.1007/978-94-007-0041-3>.
- STRICKLAND Lloyd: Leibniz Reinterpreted, London–New York: Continuum International Pub. Group, 2006. <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=436947>

Słowa kluczowe: filozofia nowożytna, Leibniz, korespondencja 1706-1716, Bartholomeus des Bosses.

Key words: modern philosophy, Leibniz, correspondence 1706-1716, Bartholomeus des Bosses.

Information about Translator: RAFAŁ KRZEMIANOWSKI, MA—PhD student at the Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: rafal.krzemianowski@gmail.com