

JOANNA USAKIEWICZ

Uniwersytet w Białymstoku

ANNE CONWAY I GOTTFRIED W. LEIBNIZ - ZBIE NO CZY ZAŁE NO POGLĄDÓW?

W pismach G. W. Leibniza pojawia się nazwisko hrabiny Conway. W liście z sierpnia roku 1697 do Thomasa Burnetta czytamy: „Moje poglądy filozoficzne zbliżyły się nieco do poglądów zmarłej hrabiny Conway i zajmuję miejsce pośrednie między Platonem a Demokrytem, ponieważ jestem zdania, że wszystkie rzeczy przemieszczają się mechanicznie, zgodnie z tym, co twierdzi Demokryt i Descartes, a wbrew poglądom Henry’ego More’a i jego następców, jak to uważam, i mimo to wszystko dokonuje się stosownie do zasady przyczyn i stosownie do ostatecznej przyczyny - wszystkie rzeczy są pełne życia i wiadomo ci, wbrew poglądom atomistów”¹. W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, pisanych w latach 1703-1704, odnajdujemy za następujący fragment: „Rozumiem teraz (...) jak należy interpretować rozważania tych, którzy przyznali życie i spostrzeganie wszystkim rzeczom, jak to robili Cardanus, Campanella, a lepiej od nich nie było już hrabina Connaway, wyznawczyni Platona, i przyjaciel nasz p. Franciszek Merkury van Helmont (najeżony zresztą niezrozumiałymi paradoksami) ze swoim przyjacielem p. Henrykiem Morusem (...)”². Kim była owa hrabina Conway oraz w czym jej poglądy się zbliżyły do myśli filozofa Leibniza, w szczególności do jego monadologii, będzie przedmiotem poniższych rozważań.

Hrabina Conway urodziła się w r. 1631 jako Anne Finch. Pochodziła z bogatej i wpływowej rodziny angielskich prawników i polityków. Odebrała staranne wykształcenie w zakresie matematyki, języków obcych i filozofii. Przez brata, Johna Fincha, studiującego w Christ College w Cambridge, poznała Henry’ego More’a (1614-1687), przedstawiciela chrześcijańskiego neoplatonizmu, i została jednym z najbliższych jego uczniów. W roku 1651 wyszła za mąż za wicehrabiego Edwarda Conway (1623-1683). Swoje młodzieńcze zainteresowania rozwijała w życiu dorosłym. Jej dom, Ragley

¹ G. W. Leibniz: *Die Philosophischen Schriften*, red. C. I. Gerhardt. Berlin 1875-1890, 3: 217.

² G. W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dmbska. Warszawa 1955, t. I, s. 43.

³ Dane biograficzne można znaleźć w: P. Lopston: *Introduction*, w: A. Conway: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. P. Lopston, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London 1982, oraz w: *A History of Women Philosophers*, ed. M. E. Waithe, Kluwer Academic Publishers. Dordrecht/Boston/London 1991, t. III, s. 41-58.

Hall w Warwickshire, był intelektualnym centrum, gdzie go cili, mi dzy innymi, wspomniany ju H. More, inny przedstawiciel neoplatonizmu Ralph Cudworth (1617-1688) oraz holenderski podró nik, filozof i erudyta Franciszek Merkurs van Helmont (1618-1698). Od dzieci stwa lady Conway cierpiała na bardzo silne i cz ste bóle głowy. Jej chorob zajmowali si : William Harvey (1578-1657), angielski lekarz, odkrywca du ego kr enia krwi, Valentine Greatrakes, gło ny wówczas uzdrowiciel, oraz wspomniany ju van Helmont. Pod koniec ycia przyst piła do kwaków. Zmarła w roku 1679.

Pozostawiła po sobie bogat korespondencj z rodzin i przyjaciółmi, a w szczególno ci z H. More'em⁴. Jej jedyne dzieło, *Principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae*, zostało opublikowane w roku 1690, ju po jej mierci. S to zapiski filozoficzne napisane w j zyku angielskim. Na j - zyk łaci ski przetłumaczył je, z pomoc More'a, van Helmont On te wydał je w Amsterdamie. W czasie, gdy van Helmont wydawał wersj łaci sk , oryginał zagin ł. Dwa lata pó niej dokonano wi c ponownego przekładu z łaciny na j zyk angielski. Jego autor podpisał si jedynie inicjałami J. C. Jest on identyfikowany jako Jacobus Crull lub John Clark. W *Principia Philosophiae...* odnajdujemy zainteresowanie platonizmem i spirytualizmem oraz kabał , a szczególnie jej przedstawieniem w *Kabbala denudata*, wydanej w latach 1677-1678 przez Knorra von Rosenrotha łaci skiej edycji aramejskiego dzieła z ok. 1290 r. *Zohar*, którego autorem był hiszpa ski kabalista Moses ben Shemtob de Leon (zm. w 1305 r.).

Filozoficzne pogl dy Conway. W *Principia Philosophiae...* Conway szczególnie zwraca uwag na zagadnienie substancji. Uwa a ona, e istnieje tylko jedna substancja, której odmianami ilo ciowymi s duch i materia⁵. Ró nica mi dzy duchem i materi polega za na stopniu przenikliwo ci, rozdzielno ci oraz ycia⁶.

Monistyczn koncepcj substancji oparła Conway na cisłym zwi zku ducha i materii, jaki według niej, mo na zaobserwowa w ka dym stworzeniu. Przede wszystkim, gdyby nie owa jedno substancji, dusza, jako niez-

⁴ Zob.: *The Conway Letters. The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends 1642-1684*, ed. M. H. Nicolson. Oxford 1992.

⁵ „(...) duch i ciało pierwotnie s jednej natury i substancji, a ciało nie jest niczym innym, ni stałym i cie nionym duchem, duch za niczym innym, ni ulotne i subtelne ciało” (A. Conway: *The Principles...*, wyd. cyt., VIII, 4. Cyfra rzymska oznacza rozdział, cyfra arabska paragraf zarówno w tek cie łaci skim, jak i w angielskim).

⁶ „Je li za przyj toby, e dusza jest jednej natury i substancji z ciałem, chocia w wielkim stopniu przewy sza ciało pod wzgl dem ycia i duchowo ci, tak jak równie pod wzgl dem szybko ci ruchu i przenikliwo ci oraz innych rozmaitych doskonało ci, wtedy (...) łatwo zrozumie si , w jaki sposób dusza i ciało nawzajem s zjednoczone ze sob i w jaki sposób dusza porusza ciało i z nim lub przez nie cierpi” (tam e, VIII, 2).

le na, nie odczuwałaby bólu czy smutku w przypadku okaleczenia ciała, mogłaby bowiem obojtnie uciec od niego⁷. Na jedno substancji wskazuje również niezwykle przywiązanie, czy te miło ducha do ciała. Podstaw miło ci jednego bytu do drugiego, wedle Conway, może być tylko to, że s jednej substancji, tak jak to obserwujemy w przyrodzie, gdzie szczególne wiążą cz przedstawicieli tego samego gatunku⁸.

Niemo liwe jest także, uważa Conway, rozdzielenie materii jako substancji nieprzenikliwej i rozciętej, oraz ducha jako substancji przenikliwej i nierozciętej. Materia i duch mogą mieć różną gęstość, co pozwala na przenikanie materii przez ducha, ale umożliwia im to, aby materia mniej gęsta przenikała gęstsza, a duch subtelniejszy mniej subtelnego. Przenikliwość jest względna: materia i duch mogą być zarówno bardziej, jak i mniej przenikliwe⁹.

Zdolność do poruszania się i przybierania kształtów również nie mogą odróżnić materii od ducha. Jak twierdzi Conway, duch jest nawet bardziej zdolny do przyjmowania rozmaitych kształtów i poruszania się niż materia. On może, w odróżnieniu od ciała, sam z siebie poruszać się i przybierać rozmaite kształty¹⁰. Jako bódce tej samej natury, materia i duch mogą zmieniać się w siebie nawzajem¹¹.

Choć Conway mówi o jednej substancji, to równocześnie uważa, że w każdym stworzeniu są obie jej odmiany: duch i ciało. Duch jest zasadą bardziej aktywną, a ciało pasywną¹².

W jej koncepcji materia i duch są więc wyrażone dwoma aspektami tej samej substancji. W zależności od udziału ducha i materii oraz zmienności ku dobremu i złemu, wyróżnia ona jednak trzy rodzaje bytów. Byt pierwszy, który jest zupełnie niezmienny i jest najwyższym duchem, to Bóg. Byt drugi, którego własna natura jest dobra i który jest zmienny tylko ku dobremu, to

⁷ „(...) dlaczego duch czy dusza jest tak cierpiąca, kiedy cierpi ciało? Je-li bowiem, kiedy zjednoczona jest z ciałem, nie miałaby nic z cielesnością lub cielesnej natury, to dlaczego po zranieniu ciała i ona, która jest całkiem innej natury, jest zraniona i odczuwa ból” (tamże, VIII, 2).

⁸ „Trzeci mój argument został zaczerpnięty z tej wielkiej miłości i pragnienia, jakie mają duchy albo dusze wobec ciał, a szczególnie wobec tych, z którymi są zjednoczone i w których mają swoje mieszkanie. Zaiste podstawą wszelkiej miłości i pragnienia jednej rzeczy wobec drugiej leży w tym, że albo są jednej natury i substancji, albo łączy je do siebie podobieństwo, albo z obu tych powodów, albo że jedna ma swój byt od drugiej (...)” (tamże, VII, 3).

⁹ „I to jest bardziej właściwe przenikanie, które przypada zarówno ciałom, jak i duchom, że tak, jak jakie ciało może się przenikać inne grubsze, dwa ciała takiej samej grubości nie mogą przenikać się nawzajem, to samo może na powieść o duchach, które tak, jak ciała, mają swoje stopnie wikszej i mniejszej grubości i subtelności” (tamże, VII, 4).

¹⁰ Zob. tamże, VII

¹¹ „(...) duchy stworzone są zmienne w ciałach, a ciała w duchach” (tamże, VII, 2).

¹² „W każdym widzialnym stworzeniu jest ciało i duch, czyli zasada bardziej aktywna i bardziej pasywna (...)” (tamże, VI, 11).

Chrystus. Byt trzeci, którego własna natura tak e jest dobra, ale który jest zmienny zarówno ku dobremu, jak i ku złemu, to stworzenie. Byty te tworzą hierarchię, na której szczyt stoi Bóg¹³.

Ka de stworzenie, cho by niewidzialne dla ludzkich oczu i trudne do pojęcia ludzkim umysłem, dzieli się w koncepcji Conway na jeszcze mniejsze stworzenia w nieskończoność¹⁴. Równie duch i ciało składają się z mniejszych, nawet niezliczonych, pojedynczych duchów i ciał¹⁵.

Ciało i duch mają swoje przymioty wynikające z ich własnej natury. Conway twierdzi, że „ka de ciało ze swojej natury jest jakimś życiem lub duchem i że to właśnie nie jest zasadą pojmując, mając czucie i poznanie, miłość i podanie, radość i cierpienie, jak również inne afekty, i że konsekwentnie ma ono moc działania i ruch z samego siebie (...)”¹⁶.

Człowiek składa się na stworzenie, ogólnie określone jako ciało i duch, są uporządkowane w określonej hierarchii. Na szczycie hierarchii duchów stoi duch rzędowy, który jest jednocześnie nie najwyższym elementem ka-dego stworzenia¹⁷.

Podobnie cały świat stworzony przedstawia Conway jako hierarchiczny łańcuch bytów. Ewolucja i transmutacja pozwalają na przejście ku formom wyższym lub niższym, według stopnia osi gni tego dobra i doskonałości. Najwyższym kresem łańcucha bytów jest Bóg. Podstawą takiego rozumienia świata jest dla Conway przekonanie, że wszystkie rzeczy składają się z ducha i materii, ka da więc rzecz poprzez to, że ma ducha, ma również życie¹⁸.

¹³ „Są więc trzy klasy bytu. Pierwszą jest ta, w której byt jest zupełnie niezmienny. Drugą ta, w której jest on zmienny jedynie ku dobremu, tak że ten, którego własna natura jest na pewno dobra, może stać się jedynie lepszym. Trzecią ta, w której byt, chociaż jego własna natura na pewno jest dobra, mógł jednak zmienić się tak w dobro, jak i z dobra w zło” (tam e, V, 3); „(...) są tylko trzy rodzaje rzeczy: najwyższe oczywiście Bóg, w rodzaju Chrystus, a najniższe w całym porządku stworzenia. (...) Ponieważ za spośród tych dwu [tzn. ciała i ducha], duch jest znakomitszy w prawdziwym i naturalnym porządku rzeczy, to im bardziej jakie stworzenie jest duchem, je li na inne sposoby nie staje się gorsze, tym bardziej zbliża się do Boga, który jest najwyższym duchem” (tam e, VII, 1).

¹⁴ „(...) jakiegokolwiek stworzenie, cho by najmniejsze, które możemy zobaczyć naszymi oczami lub pojąć naszym umysłem, tak ma w sobie nieskończoność części lub raczej całych stworzeń, że nie możemy na ich policzyć” (tam e, III, 5).

¹⁵ „(...) duch złoony jest z wielu duchów, a nawet z duchów niezliczonych, tak jak ciało złoony jest z wielu ciał” (tam e, VII, 4).

¹⁶ Tam e, VII, fragment przed numeracją paragrafów.

¹⁷ „I tak ka dy duch ma swoje ciało, a ka de ciało swego ducha: i tak jak ciało, oczywiście człowieka lub zwierzęcia, nie jest niczym innym, jak nieskończonym mnóstwem ciał, razem w jedno zespolonych i ułożonych w określonym porządku, podobnie duch człowieka lub zwierzęcia jest jakimś nieskończonym mnóstwem duchów razem zjednoczonych w tym celu, które mają swój porządek i kierownictwo, tak że jeden znakomity jest duchem rzędowym, inny zachowuje miejsce, inny ma jeszcze inne zadanie, i tak wszystkie, jak to zazwyczaj dzieje się w wojsku” (tam e, VI, 11).

¹⁸ „I na tym miejscu należy zarzucić wielki błąd tym wszystkim, którzy twierdzą, że ciało i duch są rzeczami przeciwstawnymi, niezmiennymi w sobie nawzajem tak, że odmawia się ciału życia i poznania, co sprzeciwia się całkowicie podstawom naszej filozofii” (tam e, IX, 2).

Najwyższym bytem w koncepcji Conway jest Bóg. Opisuje Go ona jako doskonałego. „Bóg jest Duchem, światłem i yciem, nieskończonym drogiem, jest dobry, sprawiedliwy, potężny, wszytkowiedczy, wszechobecny, jest stwórcą i sprawcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”¹⁹. Nie odnajdziemy tego w Bogu żadnych przymiotów stworzenia: nie ma w Nim czasu, zmiany, złoenia ani kształtu. Jest On zupełnym jednością²⁰. Bóg jest najbardziej wolnym spośród wszystkich stworzeń, a jednocześnie najbardziej podległy konieczności. Jego własnym drogiem, dobro i sprawiedliwość stanowią dla Niego prawo, którego nie może przekroczyć²¹. To właśnie one spowodowały, że nadał istot stworzeniu oraz stworzył wszystko właśnie w tym, a nie w jakim innym momencie²².

Doskonałość Boga, według Conway, daje pewność, że nie mógłby On stworzyć rzeczy martwych. Od Tego bowiem, który jest samym yciem i miłością, nie może wziąć początku śmierć²³. Przekonanie, że wszystkie rzeczy mają życie i że Bóg nie może stworzyć niczego martwego, prowadzi Conway do twierdzenia, że nic w świecie nie ginie, następuje tylko ciągła przemiana. „Śmierć rzeczy mianowicie nie jest ich unicestwieniem, lecz zmianą jednego rodzaju i stopnia życia na inny (...)”²⁴, „(...) jedno i to samo ciało może przejść z jednego stopnia życia na inny doskonalszy (...)”²⁵.

Bytem po rednim pomiędzy Bogiem i stworzeniem jest Chrystus. Pod względem natury jest On czymś więcej niż stworzenie, ale czymś mniej niż Bóg. Jest On narządem, dzięki któremu Bóg działa w swoich stworzeniach, niesie im błogosławieństwo i otwiera drogę ku zjednoczeniu z sobą²⁶.

¹⁹ Tam e, I, 1.

²⁰ „W Bogu nie ma ani czasu, ani zmiany, ani złoenia, ani podziału na części. Jest On bowiem zupełny i w ogóle jeden, w samym sobie i w mocy siebie samego, bez żadnej różnorodności i mieszczania. Nie ma w Nim tego wcale ciemności i cielesności, a nadto nie ma On ani kształtu, ani obrazu, ani postaci, jakakolwiek by ona była” (tam e, I, 2).

²¹ „(...) chociaż jest czynnikiem najbardziej wolnym, to równocześnie nie jednak jest czynnikiem działającym najbardziej koniecznym tak, że nie może być niczego, cokolwiek czyni w swoich stworzeniach lub dla nich, uczyni inaczej, ponieważ własna Jego nieskończona mądrość, dobro i sprawiedliwość są Mu prawem, którego nie może przekroczyć” (tam e, III, 2); „Tego za (...), co jest przeciwnym drogiem i dobroci Boga lub jakiemuś innemu z Jego przymiotów, Bóg nie może uczyni” (tam e, III, 9).

²² „(...) Bogu nie było obojętne, czy chciał dać istot stworzeniom, czy nie; lecz uczynił je z wewnętrznego pewnego podmiotu swojej boskiej dobroci i mądrości, a ponadto światy lub stworzenia tak szybko stworzył, jak mógł: taka bowiem jest natura czynnika działającego koniecznego, że czyni, ilekolwiek może” (tam e, III, 3).

²³ „Prawdą jest to, co kto powiedział, a mianowicie, że Bóg nie uczynił śmierci, a również to, że nie czyni On żadnej martwej rzeczy. W jaki bowiem sposób martwa rzecz może zależeć od Niego, który nieskończenie jest yciem i miłością? (...) A ponieważ każda stworzenie ma ściśle z Bogiem w pewnych swoich przymiotach, pytamy więc: w jakim przymiocie ma ściśle martwa materia czy ciało, które jest niezdołne do życia i czucia po wieczność?” (tam e, VII, 2).

²⁴ Tam e, VIII, 7

²⁵ Tam e, IX, 7.

Pogl dy Conway na temat substancji mo emy okre li mianem monistycznego witalizmu: istnieje jedna substancja, której dwoma aspektami s duch i ciało, a ka dy byt, jako zło ony z ducha i ciała, ma ycie.

Monadologia Leibniza. Koncepcja metafizyki Leibniza dojrzewała przez lata studiowania pogl dów innych filozofów i my licieli oraz snucia własnych rozwa a . Najpełniej została przedstawiona w roku 1714 w *Zasadach natury i łaski opartych na rozumie*, a zwłaszcza w *Zasadach filozofii, czyli monadologii*²⁷.

Istnienie i własno ci Leibnizja skiej substancji prostej - monady - wynikaj z obserwacji rzeczy jako zło onych. Skoro istniej rzeczy zło one, musz istnie substancje proste na nie si składaj ce. Monada, jako owa substancja prosta, nie mo e powsta ani gin w sposób naturalny, gdy jest to wła ciwe jedynie substancjom powstaj cym przez zło enie. Powstawanie wi c i gini cie monady mo e nast pi tylko w sposób nagły - poprzez stworzenie lub unicestwienie. W monadach, jako niezło onych, nie mo e wyst pi aden ruch, gdy jest on mo liwy tylko mi dzy cz ciami. Nie maj one równie „okien”, które umo liwiałyby dostanie si czegokolwiek do wn trza monady. adne wi c inne stworzenie nie mo e niczego wewn trz monady zmieni . Substancje s wszak bytami i dlatego musz posiada pewne jako ci. Niew tliwie ró ni si wszystkie od siebie nawzajem i nie ma dwu takich samych monad, jak nie ma dwu takich samych bytów. Jak ka dy byt stworzony, monady podlegaj zmianom, które s ustawiczne. Pochodz one od zasady wewn trznej, jako e nic z zewn trz nie ma na monad wpływu. Ow zasad nazywa Leibniz d eniem - po daniem. Umo liwia ona przechodzenie od jednego do drugiego postrze enia (percepcji), które jest tym, co w monadzie si nie zmienia i zawiera w sobie jej swoisto i ró norodno . Ka da monada ma w sobie pewn doskonało i samowystarczalno . Leibniz okre la nawet monad jako „bezcieleśny automat”²⁸. Wszystkie monady d ku niesko czono ci. S jednak w tym d eniu ograniczone i zró nicowane przez stopie wyrazisto ci postrze e . Wpływ jednej monady na drug jest wył cznie idealny. Odnosi on skutek tylko dzi ki interwencji Boga. Bóg bowiem, porz dkuj c monady na pocz t-

²⁶ „Ów pierwotodny spo ród wszystkich stworze Syn Boga (...) wła ciwie mówi c jest bytem po rednim mi dzy Bogiem a stworzeniami. (...) Chodzi tu o taki byt, który pod wzgl dem swojej natury jest czym mniej ni Bóg, a jednak jest wi kszy i znakomitszy od wszystkich pozostałych stworze ” (tam e, V, 2).

²⁷ Zob. G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. St. Cichowicz, J. Doma ski, H. Krzeczkowski, H. Moese. Warszawa 1969.

²⁸ G. W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 300.

ku rzeczy, miał względy na każdą z nich. Odnalazł w każdej z dwu substancjach prostych powody konieczne do przystosowania jednej monady do drugiej. Owo przystosowanie przez Boga wszystkich rzeczy stworzonych nawzajem do siebie powoduje, że każda monada jest „wiecznym i żywym zwierciadłem wszech wiata”²⁹. Nieskończona mnogość substancji prostych nie świadczy o istnieniu rozmaitych wszech wiatów, ale odpowiada różnym punktom widzenia każdej monady. Monada przedstawiając wszech wiata, w sposób wyrazny przedstawia tylko ciało, które w szczególności jej przydzielono.

Wszystkie substancje o wyrażniejszych postrzeżeniach uzupełnionych pamięcią, to dusze. Pamięć pozwala im na „przewidywanie następstw”³⁰, co jest właściwością odrębną od rozumu. Dusza rozumna za to duch, czyli znajomość prawd wiecznych i koniecznych, pozwalająca człowiekowi na poznanie samego siebie oraz Boga. Ciało wraz z monadą tworzy żytko. Żytko posiadające duszę to zwierzę. Zwierzę rozumne to ciało wraz z duchem. Ciało, mimo że jest ograniczone, jako rodzaj „automatu naturalnego”³¹ doskonalsze jest od wszelkich sztucznie tworzonych automatów. Każda część materii jest nieskończenie podzielna i zawiera w sobie cały wiata żytko, zwierzę, entelechię i duszę. We wszech wiecie nie ma nic jałowego, martwego czy pogroźonego w chaosie. Każde ciało ma swoją duszę panującą. Jednakże dusza owa nie ma nic z materii przydzielonego sobie na zawsze. Ciało się w ciągłym przepływie. Dusza zmienia ciało powoli i stopniowo. Nie ma całkowitych narodzin ani śmierci. Dusza, tak jak i ciało, jest niezniszczalna. Jedynie Bóg jest całkowicie oddzielony od ciała. Mimo nierozdzielności duszy i ciała, mają one swoje własne, odrębne prawa. Ich połączenie następuje dzięki harmonii wprzód ustanowionej między substancjami. Duchy, czyli dusze rozumne, odzwierciedlają, obok wszech wiata, także samego jego Stwórcę: „Kiedy duch jest bowiem niczym małe bóstwo w swym zakresie”³². Duchy mogą osiągnąć obcowanie z Bogiem, tworząc z Nim „państwo Boże”³³, czyli wiata moralny.

Ostateczną rację istnienia rzeczy jest Bóg. Jest On pierwszy, prostą substancją, posiadającą wszelkie doskonałości. Ma więc moc, wiedzę i wolę w stopniu doskonałym: „Jest w Bogu moc stanowiąca źródło wszystkiego, jest następnie wiedza zawierająca w sobie szczegółowo wszystkie idee i jest wreszcie wola sprawiąca zmiany lub wytwarzająca wedle zasady

²⁹ Tamże, s. 310.

³⁰ Tamże, s. 302.

³¹ Tamże, s. 311.

³² Tamże, s. 315.

³³ Tamże, s. 315.

najlepszego”³⁴. Bóg jest równie najwysz sprawiedliwiec. Jego doskonałość zdeterminowała za stworzenie świata najlepszego z możliwych.

Monady przedstawione przez Leibniza są zhierarchizowane, ich miejsce w hierarchii, na której szczycie stoi Bóg, zależy od stopnia doskonałości. Podlegają one jedynie poznaniu rozumowemu.

Zbieżność poglądów Conway i Leibniza. Zanim przejdziemy do porównania poglądów Conway i Leibniza, musimy wspomnieć o osobie, dzięki której Leibniz mógł poznać koncepcje filozoficzne Conway. Chodzi oczywiście o Franciszka Merkurego van Helmonta³⁵. Był on synem sławnego alchemika i lekarza Jana Baptysty van Helmonta. Interesowała go głównie medycyna, religia, filozofia i prawo. Tym te dziedzinom poświęcił swoje pisma. Niejako z natury był reformatorem. Opracował metodę nauczania mowy głuchoniemych; przedstawiał propozycje zmian prawnych; był zwolennikiem koncepcji religii uniwersalnej, której podstawą miało stanowienie kabały i chrześcijaństwa. W roku 1670 przybył do Anglii z listami księżniczki Elżbiety Palatyni do H. More’a. W czasie swojego pobytu przeprowadził z nim liczne dyskusje filozoficzne, zwłaszcza na temat kabały. Również na prośbę More’a, który cenił jego wiedzę medyczną, van Helmont udał się do Ragley Hall, aby poznać Anne Conway. Następnie 9 lat spędził głównie właśnie tam, stając się przyjacielem i inspiratorem lady Conway. Po jej śmierci opuścił Anglię. Od marca roku 1696, w czasie swojego pobytu w Hanowerze, spotykał się na codziennych dyskusjach filozoficznych z Leibnizem.

Porównanie poglądów Conway z monadologią Leibniza pozwala dostrzec następujące zbieżności:

1. Conway uważa, że duch i ciało składają się z nieskończonej liczby mniejszych części, a ponieważ składają się na jedno stworzenie, tak ono musi się z takich części składać, Leibniz zaś pisze: „Widząc z tego, że w najdrobniejszej części materii istnieje świat stworzony, więc też, zwierzę, entelechii i dusz”³⁶.

2. Twierdzenie Conway, że jako części ducha i ciała wynikają z ich natury, możemy zestawiać z Leibnizem, że „Monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich się dostać, czy te z nich wydoszły”³⁷, ich przypadek wynikać musi z nich samych.

³⁴ Tamże, s. 306.

³⁵ Zob. A. Coudert: *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*. "Journal of the History of Ideas", 36, 1975, s. 633-652.

³⁶ G. W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 311.

³⁷ Tamże, s. 298.

3. Oboje mówi o duchu czy duszy rz dz cej. U Leibniza czytamy: „Wida st d, e ka de ywe ciało ma jak entelechi panuj c , która jest dusz w zwierz ciu, lecz e członki tego ywego ciała s pełne innych yj tek, innych ro lin i zwierz t, z których ka de ma znowu swój entelechi , czyli panuj c dusz ”³⁸.

4. Przedstawion przez Conway współzale no wszystkich stworze od Boga i mo liwo zbli enia si po drabinie hierarchii do Niego, mo emy porówna z nast puj cymi słowami Leibniza: „To sprawia, e duchy zdolne s dost pi swego rodzaju obcowania z Bogiem, który jest wzgl dem nich nie tylko tym, czym wynalazca dla swej maszyny (jak Bóg w odniesieniu do pozostałych stworze), ale nadto tym, czym władca dla swoich poddanych, a nawet ojciec dla swoich dzieci. Łacno st d wywnioskowa , e ogół wszystkich duchów musi współtworzy pa stwo Bo e, tzn. najdoskonalsze pa stwo, jakie tylko jest mo liwe pod rz dami najdoskonalszego z monarchów”³⁹.

5. Podobnie jak Conway, Leibniz twierdzi, i nie ma zupełnej mierci: „(...) nie ma ani całkowitych narodzin, ani mierci zupełnej, ci le poj tej, polegaj cej na odosobnieniu duszy. A to, co my zwiemy *narodzinami*, jest tylko rozwojem i wzrostem, podobnie jak to, co nazywamy *mierci*, jest tylko zwini ciem si i zmniejszeniem”⁴⁰.

6. Bóg wedle Conway jest najdoskonalszym rodzajem substancji, Leibniz twierdzi za : „Tak wi c jeden Bóg jest jedno ci pierwotn , czyli pierwsz substancj prost , której wytworami s wszystkie stworzone, czyli pochodne monady (...)”⁴¹.

7. Twierdzenie Leibniza, e „nie ma dusz całkiem oddzielonych ani te duchów pozbawionych ciał”⁴² (z wyj tkim Boga), mo emy zestaw i z koncepcj Conway, i ka de stworzenie składa si z duszy i ciała. Ró ni ich oczywi cie podstawa owego przekonania. Leibniz nie podziela pogl du Conway o istnieniu jednej substancji.

8. Bóg, według Conway, jest zdeterminowany w działaniu swój własn doskonało ci , która jest Mu prawem, i wszystko, co czyni, musi zrobi wła nie tak, jak to robi. Leibniz pisze za : „Taka jest przyczyna istnienia tego, co najlepsze, a co m dro Boga pozwala mu pozna , wola ka e wybra , a moc ka e stworzy ”⁴³.

³⁸ Tam e, s. 312.

³⁹ Tam e, s. 315.

⁴⁰ Tam e, s. 312.

⁴¹ Tam e, s. 306.

⁴² Tam e, s. 312.

⁴³ Tam e, s. 308.

9. Na tym miejscu warto wspomnieć jeszcze o zbiorze poglądów Conway i Leibniza na temat czasu. Wykroczymy tu co prawda poza ramy monadologii, ale problem jest wart przedstawienia.

Wedle Conway, czas jest „niczym innym niż sukcesywnym ruchem lub działaniem stworze”⁴⁴. Ruch ten jest konieczny. Gdyby wygasł, zginęłyby wraz z nim same stworzenia. Jego początkiem jest Bóg. W Nim samym nie ma jednak czasu, ponieważ jako doskonały nie jest złożony z części, co konieczne jest do tego, aby zaistniał ruch, a wraz z nim czas. Nie można określić czasu trwania wiata, albowiem nie można na niego ograniczyć liczby mocy Boga. Zawsze można na niego pomierzyć czas dłuższy lub krótszy od danego. Ponieważ istotowym przymiotem Boga jest bycie stwórcą, zawsze przeto nim był i będzie i dlatego również stworzenia zawsze były i będą. „A jednak ta wieczność czasów nie jest równa nieskończonej wieczności Boga, ponieważ boska nieskończoność nie ma w sobie żadnych czasów i nie może być niczego w sobie nazwane przeszłym albo przyszłym, lecz cała i zawsze jest teraz niejsza, z pewnością jest obecna w czasach, ale nie jest przez nie ograniczona”⁴⁵.

Leibniz problemem czasu najszerszej zajmuje się w *Trzecim* oraz w *Piątym* *Piśmie do S. Clarke’a* z 1716 r. Definiuje tam czas jako „porządek następowania rzeczy”⁴⁶. Czas jest bezpośrednio związany ze stworzeniem: „(...) przyjmując, że ktoś pyta, dlaczego Bóg nie stworzył wszystkiego raczej o rok wcześniej, oraz że ta sama osoba zechce stwierdzić, iż uczynił to, dla czego niepodobna znaleźć racji, dla jakiej uczynił właśnie nie tak, a nie inaczej; należałoby mu odpowiedzieć, że jego wywód byłby słuszny, gdyby czas był czymś zewnętrznym wobec rzeczy czasowo trwających(...)”⁴⁷. „Tak więc (...) założenie, że Bóg wcześniej stworzył ten sam świat, jest założeniem o czymś chimerycznym. Jest czynieniem z czasu rzeczy absolutnej i niezależnej od Boga, gdy tymczasem czas musi współistnieć ze stworzeniami i tylko poprzez porządek oraz ilość ich zmian daje się uchwycić”⁴⁸.

Wieczność Boga jest niezależna od czasu stworzenia. „Niezmiernie Boga nie zależy od przestrzeni, tak jak wieczność Boga nie zależy od czasu. (...) Niezmiernie i wieczność Boga są czymś bardziej eminentnym niż trwanie i rozciągłość stworzenia, nie tylko w odniesieniu do wielkości, lecz także do natury rzeczy”⁴⁹.

⁴⁴ A. Conway: *The Principles...*, wyd. cyt., II, 6.

⁴⁵ Tamże, II, 5.

⁴⁶ G. W. Leibniz: *Polemika z S. Clarke’iem*, w: G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 336.

⁴⁷ Tamże, s. 337.

⁴⁸ Tamże, s. 392.

⁴⁹ Tamże, s. 407-408.

Czas wi c zarówno dla Conway, jak i dla Leibniza jest zwi zany z stwo-
 rzeniem. Nie jest absolutny. Bóg nie podlega czasowi, cho jest wieczny. Jego
 wieczno nie mo e by okre lona kategoriami czasu wiata stworzonego.

Je li chodzi za o sam termin „monada”, to w *Principia Philosophiae...*
 Conway odnajdujemy go tylko raz: „Podział matematyczny rzeczy nigdy nie
 dokonuje si ku cz ci najmniejszej, nast puje to dzi ki podziałowi fizycz-
 nemu, kiedy g sta materia dzieli si do tego stopnia, e rozpada si na monady
 fizyczne i staje si tak , jak była w pierwotnym stanie swojej materialno ci;
 o powstawaniu materii zob.: *Kabb. denud.* t. I, cz. II, s. 310 i nn. oraz t. II
 i traktat ostatni s. 28 (...)”⁵⁰. Wspomniane fragmenty z *Kabbala denudata*
 mówi , e materia powstaje poprzez zwi zek duchowych monad, b d cych
 w stanie bezruchu. W tym stanie jakby u pienia monady zachowuj pewne
 pierwotne wiatło, które wzbudzone w odpowiedni sposób, mo e wysła
 szczególne promieniowanie ku materii i dawa pocz tek ro linom, zwie-
 rz tom i rzeczom nieo ywionym. Wydaje si jednak, i ten fragment z trak-
 tatu Conway mo e by komentarzem od wydawcy - van Helmonta, podobnie
 jak inne odniesienia do kabały, które odnajdujemy w tek cie.

Sam van Helmont u ył terminu „monada” w swoich *Dialogach kabalis-
 tycznych*, wydanych w roku 1677. Było to wi c po rozmowach z More'em
 i Conway. Pisze on, i Bóg najpierw stwarza duchy. Z jakiej , Bogu znanej
 przyczyny duchy opuszczaj swój stan wiedzy, przenikliwo ci i ruchu, a sta-
 j si monadami, czyli pojedynczymi bytami pozbawionymi przenikliwo ci
 i energii. Ł cz si one ze sob , tworzc materi . Z czasem mog powróci
 do swego wcze niejszego stanu⁵¹. „Materia”, według van Helmonta, „pows-
 tała ze zwi zku lub szczepienia si zdegradowanych i przyt pionych ducho-
 wych monad lub pojedynczych bytów i dlatego zwi zek ten nazywa si
 stworzeniem”⁵². O monadzie, jako pojedynczym bycie, mówi równie opi-
 suj c stan mierci. Duch umieraj c „przyjmuje wła ciwo ci materii, staje
 si naturaln monad , czyli pojedynczym bytem, a wi c prawdziwym atomem
 (...)”⁵³. Jest rzecz mo liw , e swój „monad ” zapoyczył od More'a.
 Ten, inspirowany tradycj pitagorejsk ⁵⁴, u ył tego terminu w swojej *Con-*

⁵⁰ A. Conway: *The Principles...*, wyd. cyt., III, 9.

⁵¹ Zob. C. Merchant: *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*.
 "Journal of the History of Philosophy", 17, 3, 1979.

⁵² F. M. van Helmont: *Dialogi kabalistyczne*, s. 9. Ten i nast pny cytat za: C. Merchant, art. cyt.

⁵³ Tam e, s. 13.

⁵⁴ Według Pitagorasa: „Pocz tkiem wszechrzeczy jest jednostka, czyli monada. Z monady powstaje
 nieograniczona dwójka, czyli dyada, b d ca naturalnym podło em dla jednostki, swojej przyczyny.
 Z monady i nieograniczonej dyady powstaj liczby, z liczb - punkty, z punktów - linie, z linii - płasz-
 czyny, z płaszczyzn - bryły, a z brył powstaj ciała podpadaj ce pod zmysły, których czterema
 elementami s : ogie , woda, ziemia i powietrze” (Diogenes Laertios: *ywoty i pogl dy słynnych
 filozofów*, tłum. I. Kro ska, K. Le niak, W. Olszewski, B. Kupis. Warszawa 1984, s. 482.)

jectura Cabbalistica z roku 1653: „(...) monada, czyli jedno jest tak bardzo właściwym symbolem natury niematerialnej”⁵⁵.

Te rozważania o „monadzie” mogły okazać się szczególnie interesujące, kiedy zestawimy je z datą pierwszego użycia tego terminu przez Leibniza. Nastąpiło to, jak wskazuje L. Stein⁵⁶, w liście z 13 września 1696 r. do M. Fardelli, gdzie czytamy: „Wszystkie substancje wydają mi się być cudownie płodnymi w swoich działaniach. Lecz nie są, by substancja, to znaczy monada, pochodziła od substancji (...)”⁵⁷.

Zbieżność czy zależność poglądów. Przedstawione zbieżności poglądów Conway i Leibniza oraz data spotkania Leibniza z van Helmontem, jak również pierwszego użycia terminu „monada”, a nadto cytowane na wstępie własne słowa Leibniza o lady Conway, dały podstawy do wysunięcia tezy o wpływie dzieła Conway na monadologię Leibniza. Należy jednak zastanowić się również nad argumentami przeciwnymi tej tezie⁵⁸.

Wskazane wcześniej zbieżności mogły być po prostu wynikiem korzystania z tych samych dzieł filozoficznych, funkcjonowania w tym samym obszarze kulturowym, a wreszcie obcowania z tymi samymi osobami. Zarówno Conway, jak i Leibniz w młodości zapoznali się z filozofią starożytną, szczególnie należały tu podkreślić znajomość dzieł Platona i Plotyna. Oboje poznali *Kabbala denudata*. Leibniz przeczytał ją w 1688 r., podobnie jak Knorra von Rosenroth’a w Sulzbach⁵⁹. Conway poznała kabałę dzięki swoim przyjaciółom: More’owi i van Helmontowi. Oboje, choć z pewnością Conway dokładniej, czytali pisma H. More’a. Wypada tu wspomnieć o interesującej zbieżności monadologii z szesnastoma aksjomatami kabalistycznymi zawartymi w *Fundamenta Philosophiae sive Cabbalae* More’a.

Bardzo ważną jest znajomość obojga z van Helmontem, który z pewnością inspirował Conway, ale przecież i z Leibnizem łączyły go wspólne zainteresowania, np. okultyzmem i próby tworzenia religii uniwersalnej.

Conway i Leibniz są dziełami tego samego siedemnastego wieku, w którym dzięki mikroskopowi człowiek zobaczył świat do tej pory niedostępny jego oczom. Musiało to prowadzić do przypuszczenia, że być może stworzenie jest podzielne na części w nieskończoność.

⁵⁵ H. More: *Opera omnia*. Hildesheim 1966, t. II, s. 479.

⁵⁶ Zob. L. Stein: *Leibniz und Spinoza*. Berlin 1890, s. 209.

⁵⁷ *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, ed. A. Foucher de Careil. Paris 1857, s. 328.

⁵⁸ Zob. S. Brown: *Leibniz and More's Cabbalistic Circle, w: Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, ed. S. Hutton. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990, s. 77 - 95.

⁵⁹ Zob. A. Foucher de Careil: *Leibniz, la Philosophie juive et la Cabala*. Paris 1861, s. 56-59, 62; J. Politella: *Platonism, Aristotelianism, and Cabalism in the Philosophy of Leibniz*. Philadelphia 1938, s. 29.

Trzeba te zwrócić uwagę na to, że Leibniz wczesnie nie poznał pisma takich myślicieli głoszących poglądy witalistyczne, jak T. Campanella (1568-1639) czy Agryppa z Nettesheim (1488-1535). Oni więc mogli stać się inspiracją wszelkich odniesień do tej filozofii w monadologii. Z drugiej strony jednak, Leibniz był raczej krytykiem ich idei⁶⁰.

Przytoczone na wstępie fragmenty z pism Leibniza dotyczące Conway nie dowodzą, iż Leibniz czytał *Principia Philosophiae*... Mógł znać poglądy Conway jedynie z przekazów van Helmonta, choć nie możemy zapomnieć, że dzieło Conway zostało wydane przed spotkaniami w Hanowerze. Niektórzy zwracają uwagę, że Leibniz, pisząc do Burnetta, był w delikatnej sytuacji, ostro krytykował przeciwko poglądy Locke'a. Mógł więc, wierząc, że Conway jest znana i szanowana w Anglii, wymienić dla równowagi jej nazwisko jako tej, z którą się zgadza.

Powyższe rozważania nie dają końca odpowiedzi na nasze pytanie, czy poglądy Conway były inspiracją dla monadologii Leibniza. Jednocześnie nie stawiają Conway na równi ze znanymi siedemnastowiecznymi filozofami. Nawet bowiem gdyby nie wywarła ona bezpośredniego wpływu na Leibniza, to podobnie do jego koncepcji substancji opisała wczesniej.

⁶⁰ Zob. np. List Leibniza do J. Thomasiusa z 1669 r., w: Gerhardt, I: 15-27.