

Uloga sitnih opažaja u Leibnizovoj monadologiji

Šintić, Nika

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:508689>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-02-27**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Nika Šintić

Uloga sitnih opažaja u Leibnizovoj monadologiji

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Marko Tokić

Zagreb, 10. veljače 2022.

Sadržaj

Uvod.....	Ошибка! Закладка не определена.	1
1. Epistemologija.....		3
1.1. Leibniz i Descartes		3
1.2. Leibniz i Locke.....		12
2. Metafizika.....		17
2.1. Princip individuacije		17
2.2.Zakon kontinuiteta.....		20
2.3. Prestabilirana harmonija.....		26
3. Etika		32
Zaključak.....		38
Literatura		39

Uloga sitnih opažaja u Leibnizovoj monadologiji

Sažetak

Rad istražuje višestruku ulogu sitnih opažaja u Leibnizovoj filozofiji. Sitni su opažaji ključni kako za Leibnizovu epistemologiju, gdje se koriste kao konceptualno sredstvo protiv empirističke, ali i kartezijanske teorije uma, tako i za njegovu metafiziku, unutar koje se izgrađuju kao garancija zakona kontinuiteta, prestabilirane harmonije i individualiteta monada. Njihova se uloga proteže i na područje Leibnizove etike, gdje u vidu neuočivih prepreka upravljaju čovjekovim djelovanjem i utoliko se pokazuju kao pokretači svim bićima prirođene težnje za ugodom, odnosno izbjegavanjem boli. U cjelini Leibnizove misli sitni se opažaji stoga uspostavljaju kao vezivno tkivo triju osnovnih dijelova filozofije, time utemeljujući osobit nazor filozofa da se život duše korijeni daleko dublje od dometa svjesne spoznaje.

Ključne riječi: sitni opažaji, monade, predočivanje, svijest, žudnja

The Role of Minute Perceptions in Leibniz's Monadology

Abstract

The thesis explores the multiple role of minute perceptions in Leibniz's philosophy. Minute perceptions prove to be essential to Leibniz's epistemology as well as his metaphysics; in the former they serve as a conceptual weapon against the empirical, but also the Cartesian theory of mind, whereas in the latter they are used as a guarantee of the law of continuity, pre-established harmony and individuality of monads. Their role also extends to the realm of Leibniz's ethics, wherein they navigate one's activity in the form of imperceptible obstacles, revealing themselves to be the driving force behind the pursuit of pleasure and avoidance of pain inherent to every living being. In the whole of Leibniz's thought they can be said to bind the three fundamental parts of philosophy, which in turn determines the philosopher's distinctive view that the life of the soul extends far beyond the range of conscious knowledge.

Key Words: minute perceptions, monads, representation, consciousness, desire

Uvod

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646.–1716.) jedan je od onih velikih umova čija svestranost oličava univerzalne težnje novoga vijeka. Svojim istraživanjima etablira se kako u filozofiji, matematici i fizici, tako i na području povijesti, prava, diplomacije i filologije. Njegov eklekticizam potvrđuje i golema prepiska što je vodi s brojnim intelektualcima i znanstvenicima svoga doba, a kroz čitav život ne napušta ga želja za izgradnjom jedinstvene i sveobuhvatne znanosti koja bi objedinjavala principe svih postojećih nauka. To pregnuće prenosi i na filozofiju, koju želi povezati u opsežan sustav temeljnih ideja pod nazivom *philosophia perennis*. Nije stoga nikakva slučajnost da svoju metafiziku gradi na ideji pluralizma supstancija što sa svojih posebnih gledišta odražavaju cjelokupnu pokretačku snagu univerzuma. Same po sebi, one su jednostavne i nedjeljive, zbog čega nose naziv monada, no čitavim svojim bitkom svagda se upravljaju prema predočivanju mnoštvene pojavnosti. Svojom monadologijom Leibniz raskida s tradicionalnim shvaćanjem supstancije kao statične svršnosti otporne na promjenu i uvodi je u okružje onoga dinamičkog naprosto. Monade se uspostavljaju djelatnošću, a ona im je dana u obliku opažaja. Riječ je o nebrojenim prolaznim trenucima kojima se mnogostrukost svemira podvodi pod jedinstvenu perspektivu, time začinjavajući vječiti hod prema spoznaji cjeline stvorenoga. Dok su same monade duhovne, svijet što ga odražavaju posve je materijalan. Njihova je komunikacija omogućena već samom konstitucijom opažaja, u svojem duševnom korijenjenju sastavljenih od nebrojenih elemenata što izmiču svijesti ali sačinjavaju i njezinu osnovu. Leibniz za njih koristi izraz *petites perceptions*, u značenju slabih, neosjetnih, sitnih opažaja. Već samom činjenicom njihovog postojanja život duše produbljuje se onkraj dosega bistre i nedvosmislene apercepcije, i stoga je totalitet predočive stvarnosti na čudesan način satkan od ispreplitanja onoga svjesnog i nesvjesnog.

Nauk o sitnim opažajima odzvanja čitavom Leibnizovom filozofijom; oni uobličuju kako njegovu epistemologiju, tako i metafiziku i etiku. Ovaj rad istražuje njihov utjecaj kroz zasebne teme za svako od navedenih područja. Prije svega ispituje se njihova uloga u epistemologiji, gdje ih Leibniz u isti mah koristi za razračunavanje s kartezijskom teorijom uma, zasnovanom na načelu potpune transparentnosti duha, te za opovrgavanje osnovnih zasada empirizma, odlučnog u nijekanju urođenih ideja. Potom se obrađuje i njihova važnost u utemeljenju Leibnizovih osnovnih metafizičkih principa, koji zbog prvenstva duhovnoga nad materijalnim čine stubove cijeloga monadološkog sustava. U tom kontekstu proučava se ovjerovljenje što ga daju individualizmu jamčeći jedinstvenost slijeda i sastava opažaja u

svakoj monadi. Svojom beskonačnom djeljivošću oni potvrđuju i neprekinuti tijek prirodnih procesa, stanja, bića i najzad same monadičke djelatnosti, artikuliran zakonom kontinuiteta. Poglavlje o Leibnizovoj metafizici obrađuje i njegov nauk o prestabiliranoj harmoniji, kojom se uspostavlja odnos između monade i svemira.

U konačnici se razmatra i funkcija sitnih opažaja u etici. Pokušavajući pomiriti mehanicistički i teleološki svjetonazor, Leibniz tvrdi da sve teži dobru koje se ne može ostvariti u potpunosti, već samo u nekom određenom stupnju. Sitni opažaji javljaju se utoliko u vidu prepreka koje duša osjeća kao stanoviti nemir kadar utjecati na njezino djelovanje čak i onda kada to sasvim izmiče svijesti. Radi se o patnji, no ne u vidu boli koje se treba odriješiti, već istinske pokretačke snage monade.

1. Epistemologija

1.1. Leibniz i Descartes

Leibnizova kritika Descartesa usmjerena je većma na kartezijski prikaz tijela kao supstancije, a oslanja se na epistemološku shemu izgrađenu oko pojma sitnih opažaja. Naime, s Renéom Descartesom (1596.-1650.) u filozofiji nastupa epistemološki prevrat. Aristotelovsku metafiziku usredotočenu na istraživanje prvih počela i uzroka poradi razotkrivanja stvari po sebi zamjenjuje znanost koja za cilj ima fiksirati ono što stvar predstavlja samom subjektu. Upravo će ta težnja u većini školskih prikaza povijesti filozofije predstavljati temeljnu odrednicu novoga vijeka i označiti početak doba "uma i svjetla", čije će idejno-duhovno ozračje biti obilježeno zahtjevom za metodološkom preciznošću, nepokolebljivim uvjerenjem u suverenitet uma te odmakom od tradicije (Barbarić 1997).

Pri razradi svoje nove metode Descartes neprestano traga za načinom izgradnje čvrstih temelja spoznaje, koja bi mu najzad omogućila ovladavanje cjelinom života. Kao jedini mogući put nameće mu se uzdanje u zdrav razum, odnosno svakom čovjeku urođenu sposobnost razlikovanja istine od zablude i donošenja odgovarajućih sudova. Pritom je neophodna podozrivost spram naslijeđenih običaja i mnijenja, objelodanjena Descartesovom tvrdnjom da bi čovjekovi sudovi bili čvršći kada bi se od rođenja služio isključivo svojim razumom (Descartes 2014:16). Zbiljnost i njezina istina ovise stoga isključivo o mišljenju i svemu onome što je u njemu sadržano (Descartes 1993:32). Očigledno je to već i iz prvoga od Descartesovih četiriju pravila metode, koje osnovnim uvjetom istinitosti čini jasnu i razgovijetnu spoznaju, iz čega slijedi da duh koji misli razvidno sigurnost vlastitog postojanja dobiva upravo i jedino mišljenjem (Descartes 2014: 22).

Što se pak tiče tijela, njegova suština sasvim je obuhvaćena kvantitativnim karakteristikama, odnosno protežnošću. Tako je na neki način svijet – a sa njime i čovjek kao njegov najvažniji arbitar – udvojen u materijalnu i duhovnu supstanciju. Ipak, unatoč ovoj separaciji Descartes ne inzistira na radikalnom dualizmu; njemu je važno i očuvati vezu između duha i tijela, i upravo u tome leži najteži problem kartezijskoga nauka (Macan 2008:16).

U duh su pod opsežnom konstelacijom mišljenja smještene sva svojstva dostojna novog, racionalistički shvaćenog subjekta, koji nije ništa drugo doli stvar što misli. To pak prema Descartesu znači da „dvoji, razumijeva, tvrdi, niječe, hoće, neće, te zamišlja i osjeća“

(Descartes 1993:51). Navedeni modusi mišljenja podvode se pod (1) samosvjesnu djelatnost razumskog spoznavanja (ono pasivno), te (2) samosvjesnu djelatnost volje (ono aktivno).

Kada je riječ o takvom spoznavanju kao što je predočivanje onoga protežnoga, valja istaknuti da kvalitete koje mu se obično pripisuju, poput boje, mirisa, okusa i sl., Descartes ne poima kao značajke samih predmeta, nego kao svojevrsni odgovor duše na slike koje ti predmeti izazivaju u mozgu prilikom podražavanja osjetila. U tome su svi važniji predstavnici kartezijanske filozofije više-manje suglasni, a već i sama činjenica priznavanja takve reakcije duše govori u prilog njezinom opstojanju u svojevrsnoj zajednici s tijelom (Simmons 2001:48). Descartesu je taj zaključak nedvojben, i slijedom toga povezanost duše i tijela, koliko god bila problematična, mora nadilaziti puki dualizam.

U tom kontekstu značajna je rasprava u šestoj *Meditaciji*, izgrađena na razotkrivanju usklađenosti tjelesnih podražaja s pasivno-razumskim i aktivno-voljnim djelatnostima duha, omogućene strastima (Descartes 1993: 150):

„Kad osjetim bol u nozi, naravoslavlje me uči kako taj osjet nastaje uz pomoć živaca koji se nalaze u nozi, i koji se poput užadi pružaju do mozga, i koji kad se povuku u nozi, povuku i unutrašnje dijelove mozga kojima pripadaju, te u njima izazivaju stanovito gibanje od naravi uređeno tako da u duhu izazove osjećaj bola kao da je taj u nozi.“ (Descartes 1993:172)

Drugim riječima, nije tjelesna supstancija ona koja osjeća bol, nego misaona. Time, dakako, Descartes ne želi reći da su duh i tijelo dvije isključive suprotnosti, već da ih oni koji se služe samo osjetilima nauštrb čistoga razuma pogrešno tumače kao jednu i istu stvar, što ih navodi na stav da se bol nalazi u nozi, kao da bi sposobnost osjećanja, odnosno mišljenja, mogla pripadati nečemu protežnom.

Nastojeći pružiti čvrstu i postojanu osnovu svekolikom ljudskom znanju Descartes ustraje u čišćenju uma od zabluda. Pritom je odlučujuće temeljito protresti pojmove duha i tijela, a napose prevladati nejasnoće o njihovom jedinstvu (Descartes: 2014b/75:105). Da bi to bilo moguće, ništa od onoga što se svodi na protežnost ne smije se pripisati duhu, kao što se ni bilo što pripadajuće mišljenju ne smije pribrojiti tijelu. To pak podrazumijeva i odijeljivanje resora za njihovo istraživanje: do znanja o duhovnoj supstanciji dopijeva se posredstvom

metafizike, a do znanja o tjelesnoj supstanciji putem mehanicizma, tako da nijedna od ovih dviju znanosti ne smije prekoračivati okvire područja kojemu je namijenjena¹.

Zagonetku uspostave supstancijalnog jedinstva duha i tijela te istovremenog inzistiranja na njihovoj heterogenosti nadolazeće su generacije mislioca, uključujući Leibniza, odgonetavale na različite načine. Okazionalisti poput Geulincxa i Malebranchea vezu između misaonog i protežnog smatrali su mogućom isključivo božjim posredovanjem, dok je Spinoza u duhu i tijelu vidio istu stvar sagledanu iz dvaju različitih božjih atributa. Leibniz pak čitavoj raspravi pristupa uz pomoć svoga jedinstvenog monadološkog sustava, kojim se suprotstavlja ne samo Descartesu nego i Spinozi, premda u isti mah prihvaća i osnovna pozitivna dostignuća njihovih filozofija (Kangrga 1980:10).

Utjecaj Descartesa zamjetan je u gotovo svakom aspektu Leibnizove misli. U doba njegovog intelektualnog stasanja novi prirodno-znanstveni diskurs, uvelike pod utjecajem kartezijanizma, počinje istiskivati zasade tradicionalne metafizike. Inače obrazovan u maniri skolastike s elementima renesansnoga humanizma, Leibniz prilično rano počinje uviđati prednosti nove filozofije, zbog čega mu postaje posebno važno kroz vlastiti nauk uskladiti aristotelovsku teleologiju s kartezijanskim mehanicizmom, pri čemu se razvija svojevrsni sinkretizam (Macan 2008:16).

Descartes drži da su sve pojave sasvim izračunljive, pa je i sama veza među njima objašnjiva matematičkim principima svojstvenim mehanici (Burns 1916:523). Leibniz takvo tumačenje prihvaća, no uvjetuje ga postavljanjem viših načela kao izvora svih prirodnih zakona: priroda se ne može pojmiti oslanjanjem na „puko promatranje količine i objekata geometrije“, već u sebi sadrži nešto metafizičko, neovisno o zoru i nesvodivo na protežnost (Leibniz 1980:59). Polazeći od Aristotelovog shvaćanja prirode kao principa kretanja i mirovanja, Leibniz tijelu pripisuje djelatnu silu u vidu unutarnjeg, zbiljskog gibanja, što će se pokazati ključnim u njegovom određenju supstancije.

Aristotel, naime, glavnu ontološku odrednicu prirodnih pojava vidi u njihovoj pokretnosti, koja za njega uključuje prijelaz iz mogućnosti u zbiljnost, kao i promjenu naprosto. Bićima je, za razliku od umjetnih i tehničkih tvorevina, to načelo inherentno i očituje se kao samoostvarenje, odnosno entelehija shvaćena kao svršni uzrok. Kod Leibniza entelehija

¹ Nejake interprete takav zaključak može odvesti u smjeru neprimjerenog poistovjećivanja svrhe Descartesove misli s uspostavom pukog dualizma, čemu svjedočimo još i danas.

svakako uključuje moment aristotelovske odredbe prirode, ali u vidu pokretačke sile dublje od ikakvog mehaničkog rasprostiranja tijela (Leibniz 1980:62).

Leibniz stoga u nekoj mjeri baštini aristotelovsko tumačenje supstancije kao entelehije, ali odrješitim odbacivanjem koncepcije tijela kao supstancije isto se tako i odmiče od Aristotela. U nastalom odmaku nazire se njegova naklonjenost Descartesovoj eksplanaciji prirode, no ne u službi prihvaćanja, već direktnog suprotstavljanja njegovim zaključcima.(Leibniz 1980: 247).

U osnovi protežne pojavnosti, kaže Leibniz, zapravo leži beskonačnost duhovnih točaka sile, odnosno aktivnih, samodjelatnih, nematerijalnih atoma nazvanih monadama. Nasuprot neograničenoj djeljivosti tjelesnoga svijeta osobitost je monade sadržana u njezinoj nedjeljivosti i, posljedično, individualnosti, koja za sobom povlači postojanje ne jedne ili dvije, nego beskonačnog mnoštva supstancija. Samim tim određenjem svaka je od njih nužno i nezavisna, odvojena i različita od svih ostalih, što isključuje mogućnost njihovog uzajamnog utjecaja; sve što se u monadi događa mora biti proizvedeno u njoj samoj (Barbarić 1999:39). Bit monade označena je tako kao aktivna duhovna moć nalik Aristotelovoj entelehiji, utemeljena na netjelesnim pretvorbama i kretanju. Kako je kauzalna povezanost monada u Leibniza sasvim odbačena, svi mogući predikati svake od njih utkani su u potku njezinog jedinstvenog gledišta svemira. Upravo u razotkrivanju toga gledišta leži smisao promjene naprosto.

Način, pak, na koji monada neprestance nastoji zahvatiti vlastito stanje jest putem opažaja kao prolaznog časa u kojemu je mijena zaustavljena a mnogostrukost postojećega obuhvaćena i objedinjena u jedinstvenoj perspektivi (Barbarić 1999:150).

Sposobnosti predstavljanja vanjskoga svijeta nije lišeno nijedno živo biće. Cjelina svijeta ogleda se u svim stupnjevima božjega stvaralaštva, što znači da posjedovanje duše nije samo povlastica čovjeka, nego i svih drugih entelehija. Tako se, primjerice, jednoj životinji poput psa pripisuje prilično razvijen mentalni sklop, koji uključuje opažaj prošloga opažaja i prikladnu emocionalnu reakciju, kao u slučaju susreta sa štapom kojim je ranije bio udaren. Međutim, čovjek se jednom svojom značajkom izdvaja i, dapače, uzdiže nad oblašću empirijskoga, a to je njegova moć refleksije nad vlastitim opažanjem, odnosno *samosvijest* (Look 2020:19).

Leibnizova inačica toga pojma opet potječe od Descartesovog *cogita*, kojim je dana paradigma novije refleksivne filozofije utemeljene na razlikovanju svijesti i samosvijesti. Svijest je, dakle, upisana u svaki mentalni sadržaj, no umni status priznat je samo onome što se spoznaje kao jasno i razgovijetno. Inzistirajući na transparentnosti uma Descartes gubi iz vida onu stvarnu, materijalnu građu koja ima biti odražena samosviješću. Totalitet osjetilnosti i osjećajnosti posljedično je reduciran na beživotnu mašineriju, a vrata između bitka i mišljenja čvrsto zakračunata.

Leibnizu je, kako je već rečeno, takav ishod nedopustiv. Refleksivna spoznaja ne samo da je nepojmljiva bez sadržaja, već je, sukladno analitičkom načelu, s njime supstancijalno istovjetna: svijest predstavlja njezina vlastita pojavna određenja, što znači da duhovna i materijalna zbivanja koegzistiraju u vječitom reciprocitetu (Ćuzulan 1966:497).

Međutim, ovdje na djelu nije uzročna povezanost, već unaprijed uspostavljen paralelizam, koji jamči savršen sklad između svrhovitosti uma i djelatnih zakonitosti tijela (što će se detaljnije ispitati kasnije). Daleko od toga da bi bila zapreka i smetnja, tjelesnost upravo uvjetuje očitovanje samosvijesti i, povrh toga, tvori sponu između monade i svemira:

„Kako je zbog ispunjenosti svijeta sve povezano, te svako tijelo, više ili manje, ovisno o udaljenosti, djeluje na svako drugo tijelo i uzbuđuje ga putem reakcije, iz toga slijedi da je svaka monada živo ogledalo obdareno sposobnošću unutarnjeg djelovanja koje sa svog gledišta predstavlja svemir te je jednako uređeno kao i sam svemir.“ (Leibniz 1980:248)

Moglo bi se kazati da monade kao duhovni atomi prožeti djelatnom silom utemeljuju tvarni svijet u nastojanju, žudnji (*appetition*) da ga samima sebi predoče i time dođu do spoznaje cjeline. Pritom predočivanje ne nastupa naknadno, već simultano; svijet je unaprijed određen tek iz perspektive Boga kao njegovog tvorca, usklađivača i nositelja znanja o njegovim beskonačnim ispoljenjima. Stvorena monada je drukčija; doseg njezine spoznaje je ograničen, a postojanje – i postajanje – joj se zbiva u kretanju od percepcije do percepcije prema jasnoći koju nikada ne dostiže. Jasnoća je, dakle, imperativ uma, ali ne i njegova stvarnost. Tome usprkos, monada svakoga časa na sebi primjeren način zrcali čitav svijet. Njezina veza s drugima isprepletena je beskrajnim nizom različitih niti, kojih ona nije i ne može biti stalno svjesna, i upravo je to ono što Leibniza čini vrlo osobitim. Po njemu se, naime, u duši krije beskonačnost nejasnih percepcija – onih istih što u Descartesa bivaju prezreni i zapostavljeni – koje naziva sitnim opažajima. Zbog same njihove prisutnosti Leibnizov je um, suprotno kartezijanskom tumačenju, uvijek aktivan, ali rijetko – ako uopće – sasvim transparentan

(Look 2020:11). Sudeći po tome, može se kazati da sitni opažaji igraju veliku ulogu u Leibnizovom nadvladavanju kartezijskog dualizma.

Sitni su opažaji dvostruki jamac individualiteta monada: jednom po sadržaju, drugi put po stupnju. U prvome smislu oni tvore jedinstven splet predikata svake monade, a u drugome utemeljuju njihov neizmjeran pluralitet kao polazna točka opažanja. Ta najniža razina percepcije opisana je kao nerazlučen vrtlog u kojemu vlada potpuna zbrkanost, omamljenost i nesvjesnost. Njemu pripadaju tzv. gole monade, koje se u tom silnom metežu još nisu uzdigle do razine pravog, odijeljenog opažaja. Pa ipak, čak i ta krajnje jednostavna, ošamućena bića sudjeluju u onom duševnom, što znači da je cjelokupna stvarnost postavljena na duhovnoj osnovi. Duša i tijelo nisu više razdvojeni nepremostivim ponorom, jer sama materija jest, makar u nesvjesnom modu, duh (Kangrga 1980:17).

Sada kada su ugrubo ocrtni neki od osnovnih elemenata Leibnizove monadologije shvaćene u sprezi s Descartesovim poimanjem tjelesne supstancije, valja se još više osvrnuti na ulogu koju u tom kontekstu vrše sitni opažaji.

Descartes je oblikovao, a njegovi sljedbenici (prvenstveno Nicolas Malebranche, Louis de La Forge i Antoine Arnauld) dalje artikulirali teoriju uma kao supstancije čiji primarni atribut čini mišljenje (Simmons 2001:34). Budući da u um ništa ne ulazi bez njegovog znanja, svakoj misli po samoj njezinoj naravi mora pripadati svijest. Unatoč tomu, nju treba razlikovati od refleksije svojstvene samosvijesti, što dovodi do postuliranja dviju vrsta svijesti: one prvoga reda, gdje se predmeti iskustveno javljaju mislećem subjektu, te one drugoga reda, koja se odnosi na introspekciju ili zaokret k samoj misli i, štoviše, činu mišljenja kao takvom (Simmons 2001:37). U vidu predstavljачke funkcije mentalnoga sadržaja nije dostignut jednoglasan konsenzus: Descartes je po tom pitanju prilično nejasan, premda ne osporava usporedno javljanje i svijesti i predočivanja kao svojstava misli. Za Arnaulda i La Forgea to se dvoje međusobno uvjetuje, budući da svijest iziskuje objekt, a predočivanje je nemoguće bez svijesti subjekta u čijemu se umu odvija, dok Malebranche oštro diferencira predstavljачke i nepredstavljачke misli, gdje ove potonje, u koje ubraja osjećaje, osjete, strasti i sl., smatra pukim modifikacijama misli. Ipak, predočivanje je u svakoga od njih uvijek podređeno svijesti (Simmons 2001:39).

Leibnizova pak epistemologija obrće ovaj odnos, tako da je upravo predočivanje – u njegovoj filozofiji shvaćeno kao *izražavanje* – kriterij mišljenja. Namjera mu je ponuditi čvrsto

potkovano gledište kadro parirati i, naposljetku, zamijeniti kartezijansku teoriju uma, no njegovi su napori povijesno previđeni pa je, moglo bi se reći, prvi takav spomena vrijedan pokušaj pripisan tek Freudu. Sustavni zaborav Leibnizove rekonceptualizacije tim je više neopravdan što njegov nauk ima i metafizičko utemeljenje, što kod Freuda kao empiričara potpuno izostaje (Simmons 2001:32).

Naime, u Leibniza opažajna moć obuhvaća totalitet mentalne aktivnosti prisutne kod svih dušom obdarenih bića. Kao takva, pripada oblasti metafizike, čija sva zbivanja moraju imati odgovarajući odraz na fizičkom nivou:

„Zato i naši unutarnji osjećaji, to jest oni koji su u samoj duši, a ne u mozgu ili u nekim finim materijalnim djelićima, nisu drugo do pojave što prate vanjska bića... i potječu u duši snagom vlastita izvornog ustrojstva, drugim riječima *snagom njihove reprezentativne prirode* (sposobne da izrazi bića izvan nje u njihovu odnosu s njezinim organima) *koja je duši dana u času njezina stvaranja i koja sačinjava njezin individualni karakter.*“ (kurziv dodan) (Leibniz 1980:216).

Ključno obilježje onoga duševnog, duhovnog i misaonog jest reprezentativna svijest, odnosno predočivanje. Sve što biće jest, način na koji opstoji i jedinstveno gledište koje zauzima počiva na sposobnosti predočivanja svijeta koji ga okružuje. Ono je potpuno definirano svojom opažajnošću, koja je pak inherentno relacijska kvaliteta: opažaj samom svojom naravlju potrebuje objekt, a žudnja koja ga pokreće svagda je usmjerena na željeni predmet ili moguće stanje (Phemister 2016:19).

Da bi predočivanje bilo dosljedno, između predočenoga i predočivajućega mora postojati nekakav stalan i fiksni odnos. U tom je smislu osobitost opažajnosti njezino izražavanje mnoštva kroz jedinstvo, usuprot fizičkoj reprezentaciji baziranoj na preslikavanju prostorno različitih komponenti (Simmons 2001:43). Kako je takvo što moguće?

Strogo gledano, supstancija mora biti jednostavna. Jednostavnost je uvjetovana nedjeljivošću, a ova pak neograničenošću: ono nedjeljivo na neki način izvire iz beskrajne te tako negira granicu, dok je ono djeljivo uvijek njome opisano. Napokon, sama granica podrazumijeva mnoštvo, odnosno cjelinu sastavljenu iz dijelova, koja je suštinska odlika pojavnosti, a ne monade. Što onda sačinjava princip njezina jedinstva? Upravo opažanje, moć koja svaku cjelinu dijelova nekako veže na jedinstvo, time tvoreći svojevrstnu premosnicu između svijeta monade i svijeta fenomena. Pojavnost kao mnoštvo na osnovi ovoga načela dostaje se

cjelovitosti i dobiva svoj izraz kao jedno. Slijedom toga jedinstvo monade nije isto što i cjelina kojoj je moguće odrediti mjeru, već zrcaljenje beskonačnosti koje konačnom biću uopće omogućuje jedinstvo.

Opažanje predstavlja trenutačno stanje, modifikaciju duše, njezin položaj u odnosu na cjelinu utisnutu u njenu nutrinu. U tom smislu ništa ne priječi da se u duši istovremeno nalazi mnoštvo opažaja, koji odražavaju različitost odnosa prema svemu izvanjskom, kao što se „u nekom središtu ili točki, ma kolika bila njihova jednostavnost, stječe bezbroj kutova što ih tvore crte koje se ovdje sastaju“ (Leibniz 1980: 248). Ipak, to ne znači da je beskrajna mnogostrukost i raznolikost svemira u supstanciji razlomljena na jednostavne, ali dispartne percepcije. Vjerno predočivanje potrebuje i kvalitativnu dosljednost, tako da zamršenost pojavnoga mora ostati sačuvana; opažaj će, prema tome, nužno biti kompleksan.

Po Leibnizu je svaki fenomen beskonačno djeljiv te snagom prestabilirane harmonije mora imati svoj duševni korelat. To znači da ne postoji neka razina ispod koje predočivost nije moguća. Vrijedi, naravno, i obrnuto: čak i najapstraktnije misli potrebuju nekakav materijalni izraz.

Kartezijanski pojmljena misaona aktivnost zbog svoga ustrajanja na jasnoći i razgovijetnosti nipošto ne odgovara Leibnizovom nauku: nesvjesni tjelesni procesi i stanja poput cirkulacije krvi ili regeneracije kože u umu se ne mogu zrcaliti na svjestan način. Kao odgovor na taj nedostatak Leibniz uvodi sitne opažaje, koji će mu poslužiti kao glavno konceptualno oružje u sukobu s Descartesovom teorijom (Simmons 2001:47).

Ono što uzdiže životinje nad golim monadama njihova je sposobnost osjeta, posebne vrste opažaja definirane odijelitošću. Posrijedi je svojevrsna moć primjećivanja koja dovodi do isticanja stanovitog opažaja u moru nerazlučenih percepcijavagda prisutnih u duši. U slučaju primijećenosti osjeta njegov sadržaj uzdiže se do razine refleksivne svijesti, odnosno misli drugoga reda. Svijest, dakle, nije upisana u sam koncept percepcije ili misli, već nastupa naknadno; dapače, kako upravo odijelitost nekoga opažaja objašnjava razlog njegovog uočavanja, moglo bi se reći da je i sama njime uzrokovana i posljedično mu podređena (Simmons 2001:57).

U svakom osjetu kriju se sitni opažaji, čija prisutnost u duši zbog njihove neupečatljivosti ili pak slabosti utiska koji ostavljaju nije osviještena. Kada se, doduše, međusobno ujedine,

ostvaruju izvjestan rezultat i u obliku jedinstvenoga osjeta obdarenog odijelitošću bivaju reflektirani u umu: huka mora sačinjena je, primjerice, od nebrojenih malenih šumova koji se ulijevaju u nejasnu cjelinu, i tek u toj cjelini može biti raspoznat učinak što ga ti šumovi zajedničkom snagom tvore (Leibniz 1986:11).

Čini se očitim sljedeće: da bi Leibnizova teorija bila održiva, potrebno je postulirati nekakvu vrstu preobražaja percepcije iz nesvjesnoga u svjesno. Kada bi taj preobražaj bio metafizičke naravi, njegov bi ishod bio nešto sasvim novo i nesvodivo na puki agregat sitnih opažaja. Time bi se narušila reprezentativnost osjeta, što bi najzad ublažilo i Leibnizov protukartezijanski nazor o materiji. Iz tog razloga dotična pretvorba mora biti isključivo epistemološkog karaktera: jednostavnost se tako nadaje kao puki privid, usporediv sa zupčanikom koji kod velike brzine obrtanja ostavlja dojam glatkog prstena, a zapravo je prekriven zupcima i utorima (Simmons 2001:65). Leibniz će stoga ustrajati na tome da se sitni opažaji u svom usponu do razine odijelitosti skupno zakrabuljuju u ideje o kojima duša može imati jednoobrazan pojam, uz zahtjev da njihov sadržaj, premda neprepoznatljiv, uvijek ostane sačuvan. Upravo u tome leži smisao njegove formulacije jedinstva u mnoštvu. Povrh svega, kako je ranije veza između predočivajućeg i predočenog određena kao postojana (a ne nepostojeća ili, u najboljem slučaju, proizvoljna, kao kod kartezijanaca), sitni se opažaji pokazuju kao nužna reprezentacijska spona između osjeta i njima komplementarnih tjelesnih kretnji (Simmons 2001:69).

Iz rečenoga je razvidno da po Leibnizu cjelina mentalnoga sadržaja nikada nije u potpunosti primjetiva. Mislećem subjektu nemoguće je sasvim pročistiti vlastiti um i svesti ga samo na ono svjesno.

Nasuprot tome, kartezijanska spoznajna shema izgrađena je na tezi da svaka misao o nečemu istovremeno nosi i svijest o sebi. Dapače, utemeljujući čimbenik samosvijesti u Descartesa je zadan samim aktom mišljenja; čak je i radikalna dvojba primorana zaustaviti se pred onime što dvoji, jer kao čin iziskuje i činitelja. Osobitosti samoga objekta ovdje postaju krajnje nevažne; predmetni se svijet u najboljem slučaju može smatrati otponcem kogitiranja, ali čak i tada duh od njega odvraća pogled. Mnogolikost sadržaja viđena je tako u Descartesa kao smetnja i zapreka bitnoj jedinstvenosti uma. Subjekt se time apsolutizira, njegova je svaka misao svjesna i zato se prepoznaje kroz izravni dodir sa samim sobom (Descartes 1993:52). Leibnizov se pak reprezentacionalizam, zasnovan na nauku o sitnim opažajima, suprotstavlja takvoj apsolutizaciji subjekta, čime je učinjen značajan pomak u rehabilitaciji kognitivne veze

između uma i svijeta. Takvo je što neizvedivo bez sitnih opažaja; oni omogućuju iznalaženje teorije uma koja prekoračuje ponor između duše i tijela, a opet ostaje suglasna s tadašnjim mehanicizmom. Duša djeluje kroz beskonačno djeljive opažaje koji i u svojim najsitnijim zamislivim elementima imaju korelat u iskustvu. Budući da ti maleni, neprimjetni opažaji izmiču spoznajnoj moći svijesti, izvjestan trag mogu ostaviti samo u skupinama. Taj, takoreći, pečat primijetivosti obrazuje čovjekove osjete, ali i zastire stvarne osobine predmeta od kojega polazi. Slijedom toga svijet nema, kako to kazuju skolastičari, one boje, oblike, okuse i mirise koje mu pridaju naša osjetila, no isto tako u umu nije predstavljen na gotovo proizvoljan način, kao što bi htjeli kartezijanci (Simmons 2001:70). Prema tome, njegovu je prirodu moguće objasniti mehanikom, ali nije je moguće i svesti na nju: gola protežnost za Leibniza nije i ne može biti supstancija.

U kontekstu obračuna s Descartesom sitni opažaji odlučujući su za postavljanje predočivanja, a ne svijesti kao kriterija mišljenja; oni upućuju na to da um nije sasvim transparentan, te da uvijek mora imati analogan izraz u materiji. Ovakvo shvaćanje stvara prostor ne samo za supostojanje, nego i za ravnopravnost jasnoga i nejasnoga, čime je po prvi put odškrinuti ulaz u područje nesvjesnoga (Simmons 2001:60).

1.2. Leibniz i Locke

Opće je uvriježeno Leibniza uvrštavati među filozofe kontinentalnog racionalizma, jer poput njih svoj sustav gradi na pretpostavci spoznajnog prvenstva uma i mišljenja, koja za metodološko polazište uzima dedukciju i intuiciju kao jamce istinskoga znanja. Lakše razumijevanje njihovih postavki nerijetko se nastoji osigurati ukazivanjem na posve oprečno stanovište njihovih britanskih suvremenjaka, okupljenih pod imenom empirizma. Obje struje izrastaju na razvalinama skolastike i oblikuju se pod utjecajem Newtonove mehanike, no za razliku od racionalista empiristi spekulativnu aristotelovsku metodu žele zamijeniti induktivnim ispitivanjem, a ne deduktivnom matematičkom demonstracijom. Proces stjecanja znanja, kažu, započinje upravo zamjedbom, u racionalističkom rakursu označenom običnim pričinom koji tek ima biti podvrgnut razumskoj analizi (Božičević 1996:13). Um oblikuje ideje kroz upijanje i preradu podražaja iz vanjskoga svijeta, za što je opremljen sposobnostima zamjećivanja, pamćenja, intuicije i dr., i upravo ovdje leži osnovna točka prijepora između ove dvije misaone struje. Dok racionalisti drže da duša izvorno sadrži načela

i opće pojmove koje vanjski predmeti tek otključavaju, empiristi tvrde da sve u njoj zapisano potječe isključivo iz iskustva (Leibniz 1966:6). Međutim, njihovo inzistiranje na važnosti osjetilnih podataka dovelo ih je do prenaplašavanja doživljaja na štetu onoga što ih uzrokuje. Iz tog će razloga Leibniz njihova istraživanja odrediti kao pripadajuća području životinjskoga znanja, upravljanog isključivo pojedinačnim primjerima. Predstave životinja vođene su, naime, okolnostima i utoliko kontingentne, dok znanje dostupno samo čovjeku podrazumijeva ustanovljavanje pouzdanih pravila otpornih na sve vanjske izmjene i izuzetke (Leibniz 1966:8). Leibniz, doduše, priznaje kako se takvim, iskustvenim znanjem služimo u većinskom dijelu svakodnevnoga života, no ono svoj krajnji uzrok uvijek ima u nužnim istinama (Barbarić 1999:57).

U dijalogu *Novi ogledi o ljudskom razumu*, posvećenom sustavnoj kritici i nadopunjavanju Lockeove spoznajne teorije, Leibniz kroz glas Filaleta (Lockeovog glasnogovornika) prenosi, onako kako ga on shvaća, empirijski stav o nepostojanju urođenih ideja i načela, koji su za praktične ljudske potrebe krajnje izlišni. U takav se nazor uklapa i nominalističko rješenje spora o univerzalijama, prema kojemu postoje jedino konkretni pojedinačni predmeti, posredstvom utisaka konstitutivni u oblikovanju općih pojmova. Uostalom, tvrdnju o urođenosti općih načela Filalet ocjenjuje kao neodrživu, jer prinuđuje i na prihvaćanje stavova baziranih na čulima te najzad samih osjetilnih ideja kao apriorno prisutnih u ljudskoj duši. Naime, Teofil, Leibnizov predstavnik u dijalogu, prirođenima drži opća pravila sročena u vidu neopozivih aksioma (poput zakona neproturječnosti), a u konkretnim empirijskim sudovima, kao što je *slatko nije gorko*, vidi njihovu primjenu. Filalet to stanovište sasvim odbacuje, jer, shodno nominalizmu koji brani, ističe da stav ne može biti urođen ako to nisu ideje koje ga čine, a posljedice tog zaključka vode ili u krajnji idealizam ili u potpuno odbacivanje racionalizma. Teofil će nato uputiti na razliku između čistih ideja i čulnih priviđenja, gdje ovo potonje služi kao sredstvo iznalaženja onoga prethodnoga (Leibniz 1966:38).

Po Lockeu u umu nema ničega urođenoga, tako da će kroz Filaleta ustvrditi kako bilo što što bi moglo biti u duši mimo njezine svijesti ne može pripadati nikakvim fiksnim načelima, već sposobnostima. Leibniz taj argument prihvaća, no sposobnosti ne shvaća kao ravnodušnu mogućnost primanja utisaka, već kao određenu predispoziciju:

„Jer, kad bi duša bila nalik na čistu ploču, istine bi bile u nama poput Herkulovog lika u mramoru, pri čemu bi mramor bio ravnodušan hoće li u njemu biti izvajan taj lik ili pak neki drugi lik. Ali kad bi postojale žilice da označe Herkulov lik prije nego druge likove, taj bi kamen bio kao predodređen za njega i Herkul bi mu u izvjesnom smislu bio urođen, mada bi

predstojao rad da se te žilice otkriju i glačanjem očiste, odstranjujući ono što ih sprečava da se pokažu.“ (Leibniz 1966:9)

U Lockeovoj teoriji prvi sadržaj čovjekovog uma čine osjetilni utisci, odnosno jednostavne ideje. Njihov nastanak posljedica je uzročnog djelovanja vanjskih predmeta na osjetila, i one tvore gradivni materijal složenih ideja, proizvoda proizvoljnog i autonomnog spajanja osjetilnog sadržaja putem refleksije (Božičević 1996:138). Ipak, na razini gologa percipiranja, prve sposobnosti duše koja uspostavlja ideje, duh je sasvim pasivan i sveden na puku receptivnost; nemoguće mu je, kaže Filaret, ne poimati to što trenutno poima (Leibniz 1966:93). Leibnizu, kao što je već razjašnjeno, opažaj predstavlja izraz unutarnje djelatne sile supstancije; izmjenjivanje opaženoga odraz je predočivajuće djelatnosti, koja se odvija po savršenom prethodno uspostavljenom skladu, a ne kroz nasumično i indiferentno upijanje predmetnoga svijeta. Na kraju krajeva, kauzalnu interakciju među supstancijama Leibniz smatra iluzornom, što znači da čovjek ne može sve svoje ideje crpiti iz iskustva. Teza o umu kao praznoj ploči protivi se i principu identiteta nerazlučivoga, jednom od temeljnih ontoloških postulata Leibnizove filozofije prema kojemu razlika dvaju predmeta nikada ne može potjecati od njihovih vanjskih svojstava poput vremensko-prostornog smještaja; načelo kako promjene, tako i posebnosti onoga što se mijenja izvire iz unutrašnjosti same duše (Barbarić 1999:39). Istinske potencije stoga nisu tek proste mogućnosti, nego nešto što uvijek potrebuje težnju i djelovanje. Za njihov su dokaz presudni sitni opažaji, čiji utjecaj vrši prevagu nad čovjekovim navikama, odlukama i činovima.

Duša određena djelovanjem ona je koja u svakom trenutku misli, no mišljenje i svijest o mišljenju za Leibniza su dvije različite stvari. Lockeovom prigovoru oprimjerenom slučajem dubokog sna, u kojemu zasigurno nema refleksije, Leibniz odgovara upućivanjem na sitne opažaje što u čovjekovom umu ostaju neprimijećeni, ali se njihov trag nazire kroz posljedice koje ostavljaju. Ljudi, naime, istovremeno misle o mnoštvu stvari, ali pažnju pridaju samo onome što je najrazgovjetnije, odnosno najodjelitije. U stanjima pomućene ili oslabljene svijesti perceptivne nakupine nisu više objedinjene jasnim, uočivim opažajima, već su rasipane na svoje osnovne elemente – „mala nejasna osjećanja“ (Leibniz 1966:75).

Potonja osjećanja namijenjena su tako razračunavanju s tezom o transparentnosti umskoga sadržaja, čime istovremeno oponiraju i empirizmu i kartezijanizmu. Premda dosljedni sasvim oprečnim spoznajnim modelima, i Descartesovi sljedbenici i britanski empiristi umu pridaju sposobnost potpunog pregleda nad svime što u njemu opstoji. Dakako, tu tezu koriste u

različite svrhe: za kartezijance je ona nužan potporanj poimanju mišljenja kao glavnoga atributa – i posljedično načina spoznavanja – duhovne supstancije, dok empiristima predstavlja način pobijanja nauka o urođenim idejama. Govoriti, kaže Locke u svome *Ogledu o ljudskom razumu*, da nešto jest u razumu ali nije razumljeno, istovjetno je tvrdnji da nešto istovremeno i jest i nije u razumu (Božičević 1996:183). Isti je i smisao sljedećih Filaletovih riječi u *Novim ogledima*:

„Nije lako razumijeti kako neka stvar može misliti, a da ne osjeća da misli.“ (Leibniz 1966:75).

Opet, Leibniz oslikava neodrživost toga iskaza slučajem spavanja: čak i u vrijeme sna duša prima izvjesne utiske o onome što se događa izvan nje, čemu svjedoči samo buđenje popraćeno percipiranjem i razumijevanjem okoline. U odnosu tijela i duše uvijek vlada točna analogija, tako da neprimjetni tjelesni procesi i funkcije, poput djelovanja unutarnjih organa i krvožilnog sustava, upućuju na postojanje jednako nepojmljenih zbivanja u duši. Da tome nije tako, bilo bi potrebno ustanoviti granicu povezanosti tijela i duha određenu izvjesnim oblikom, veličinom i intenzitetom tjelesnih utisaka. To bi pak iziskivalo i priznavanje materijalnosti duše, što je Leibnizu krajnje neprihvatljivo (Leibniz 1966:78).

Sprega uma i tijela, te, izvedeno, subjekta i objekta, u Lockeja je zadana idejama, odnosno svime onime što je predmet razuma dok čovjek misli. Izvorne – dakako, osjetilne – ideje koje naseljavaju praznine ljudskoga uma namijenjene su zastupanju predmeta od kojega potječu, što znači da zapravo predstavljaju sponu između čovjeka i svijeta koji ga okružuje. Taj mu svijet nije, dakle, dostupan u izravnom obliku, već putem mentalnih reprezentacija. Informacije stečene zamjedbom stoga su neizravne, i tek se izvedeno tiču samoga predmeta; njegova istinska priroda zastrta je slojem osjetilnih ideja koje u najboljem slučaju tek približno dotiču njegovu narav. Supstancija u Lockeovoj filozofiji (a na sličan način i kod Berkeleyja i Humea) tako postaje nepoznati nosioc primarnih, sekundarnih i dispozicijskih svojstava kao jedinoga što možemo znati o predmetu (Božičević 1996:147-148).

Razmotrena u svjetlu cilja i namjene Lockeovog epistemološkog projekta, potonja teza ne sadrži ništa iznenađujuće. Na početku *Ogleda o ljudskom razumu* Locke kao svrhu djela navodi istraživanje porijekla, izvjesnosti i dometa ljudskog znanja, kako bi se odustalo od zamaranja onime što leži onkraj oblasti spoznatljivoga (Locke 2007:15). Metoda kojom to nastoji postići bazirana je na rekonstrukciji procesa formiranja razumskih sudova koji

započinje jednostavnim idejama iz iskustva i posredstvom jezika napreduje do refleksivne prosudbe ontološkog statusa predmeta – istina ili obmana o njemu izriču se na jezični način, a on je sam izgrađen na osjetilnim predodžbama. Naglasak je stavljen na kumulativnu spoznaju kroz opservaciju i eksperiment, što znači da su spekulacije o biti i strukturi stvari po sebi opravdive samo u onoj mjeri u kojoj doprinose spomenutom ispitivanju. Ipak, u Lockeovom sistemu metafizika nije tek tako postala sasvim izlišna; on je sam svjestan činjenice da odnos između primarnih i sekundarnih kakvoća tijela – svojstava koja tijelima pripadaju bez obzira na njihove promjene i koja su vjerno odražena idejnim predstavama te onih koja im nisu ni najmanje nalik ali im ih čovjek pripisuje pod utjecajem svoga specifičnog osjetilnog aparata – nije iscrpljen mehanicizmom, no ostaje skeptičan oko donošenja ikakvih metafizičkih sudova o vanjskome svijetu (Grzeliński 2017:179).

Nasuprot tome, Leibnizov je reprezentacionalizam ukotvljen u sličnosti između osjeta i tijela, zajamčenoj sitnim opažajima. Unutarnja gibanja predmeta podudarna su sa sekundarnim osjetima koje u nama potiču, premda naizgled djeluju sasvim različito: površno razmatranje kretanja vatre i njime nastalog utiska svjetlosti svakako je nedostavno za utvrđivanje njihove veze, no to ne znači da veza izostaje, već da naše spoznajne moći nisu dovoljno precizne da bi je izravno ustanovile (Leibniz 1966:93). Da imamo izoštrije sposobnosti, mogli bismo uvidjeti da je utisak svjetlosti što ga dobivamo od vatre zapravo privid izazvan zajedničkim učinkom perceptivnih nakupina, i utoliko doista odgovara njezinom unutarnjem gibanju (Simmons2001:68).

Kako se pak sve gore rečeno uklapa u nauku o monadama bez prozora? Leibniz, čini se, na to odgovara ukazujući na dvoslojni ustroj stvarnosti. Univerzum je udvojen na fizičke i metafizičke točke: prve na konačan i nesavršen način izražavaju ono što druge otkrivaju kao beskonačan i savršen totalitet. Empiristički spoznajni model za Leibniza, prema tome, nije potpuno netočan; on važi za zbivanja na pojavnom nivou, gdje mnogobrojne čovjekove predstave ostavljaju dojam ukorijenjenosti u iskustvu, iako je postojanje osjetilnog, kauzalno povezanog svijeta strukturiranog vremenom i prostorom tek pričin (Kulstadt 2020:2). Sitni su opažaji veza između ova dva sloja; oni jamče njihovu preciznu usklađenost, i nude objašnjenje za nesvjesne tjelesne fenomene koji kako kod empirista tako i kod kartezijanaca ostaju zanemareni. Na taj način Leibnizu omogućuju konfrontaciju s osnovnim premisama empirizma, sažetima u sljedeća tri stava: (1) um je pustoš koja se puni tek putem osjetila, (2) um je transparentan, (3) umu mišljenje nije uvijek svojstveno.

II. METAFIZIKA

2.1. Princip individuacije

Leibniz za sobom ostavlja vrlo opsežan i raznolik opus. Unatoč povremenim nedosljednostima, svi su njegovi mnogobrojni eseji, članci i pisma napisani pod zajedničkim nazivnikom ideje o metafizičkom ishodištu čitave stvarnosti (Look 2020:3). Njegova raščlamba objekta ne slama se pod balastom nepoznatog supstrata, nego napreduje sve do najjednostavnijih sastavnica stvarnosti, jer, kako Leibniz ističe na samome početku *Monadologije*, ono sastavljeno nije ništa drugo do nakupina onih jednostavnih, odnosno monada. One su pak, budući jednostavne, nedjeljive, što znači da istinu o njima treba tražiti izvan protežnosti, čime se tjelesna masa razrješuje u jednostavne supstancije kao jedine legitimne pretendente na istinsko egzistiranje (Barbarić 1999:30). Kao takvima pripada im jednota, što je razvidno i iz imena koje im Leibniz pridaje. Dakako, svijet time nije atomiziran na jednolične čestice, već je jednota postavljena kao zadatak, težnja i povlastica monada. Kada bi sve monade bile jednake, postale bi naprosto jedno i svako bi moguće razlikovanje iščeznulo, što je prema Leibnizu neizbježna posljedica Demokritovog nauka. Da u materiji, pod pretpostavkom posvemašnje ispunjenosti prostora, nema ničega osim same mase i izmjeničnog premještanja njezinih dijelova, bilo bi sasvim nemoguće razlučiti ikakvu promjenu, te bi se svaki vremenski specifikum rastočio u vječitu istost (Leibniz 1980:65). Fizički atom u sebi ne posjeduje ništa što bi moglo biti uzrok mnogovrsnosti, jer među njegovim "dijelovima" vladaju fiksni odnosi. Monada, s druge strane, shvaćena kao duhovni pandan tvarnome atomu, sadrži mnoštvo modifikacija od kojih svaka smjera nekoj osobitoj promjeni. Stanje je duše stoga stanje mijenjanja, a uzrok te promjene monadi ne pritječe izvana, već ga ona nosi u sebi u vidu sile.

Princip unutarnjeg pokretača monada može se shvatiti i kao Leibnizova varijanta Spinozinog *causa sui*, prenesena u horizont njegove pluralističke filozofije (Prole 2014:173). Kretanje monada počiva na njihovoj djelatnoj sili. Valja ga misliti kao mijenu drukčiju od mehaničkog, kvantitativnog gibanja podložnog cijepanju i diskontinuitetu, jer ono iziskuje i „neku posebnost onoga što se mijenja, koja čini, tako reći, uposebljenje i raznolikost jednostavnih supstancija“ (Barbarić 1999:39). Da se u tom opetovanom, neprekinutom kretanju ne bi sasvim izgubila, monada je odriješena od svake vrste kauzaliteta, te je posljedično sasvim

individualna. Vanjski je pak svijet, spram kojega se upoedinjuje, uvijek opisan mnogostrukošću. Njezino djelatno načelo stoga se pokazuje kao posvemašnje jedinjenje, ostvarivanje jednote.

Ipak, narav je monade prvenstveno predstavljачka. Jedinjenje, prema tome, ne cilja ukidanju mnoštva, već njegovom *prikazu* kroz jedinstvo, a tome „sljedstveno mora u jednostavnoj supstanciji biti mnoštvo određenja i odnosa, premda u njoj nema dijelova“ (Barbarić 1999:40). Upravo u tim određenjima i odnosima treba tražiti točku razlikovanja monada; taktovi smjenjivanja, pretakanja i nadopunjavanja opaženoga prate njezin autentičan ritam, što znači da opažajna aktivnost kao takva nipošto nije kontingentna, već svrhovita i, dapače, unaprijed zadana. Njome upravlja požuda kao težnja monade za što potpunijim opažajem, i posrijedi je stoga vječito neprekidan proces (Prole 2014: 173).

Procesualnost opažaja je sa svoje strane omogućena beskrajnom istančanošću što odlikuje i povezuje cijeli svemir; sadašnjost je, kaže Leibiz, zbog toga uvijek bremenita budućnošću i opterećena prošlošću. Ta složenost prepisana je u aktivnost duše u vidu sitnih opažaja, koji u ruhu odijelivosti podilaze njezinoj jedinećoj naravi i omogućuju joj da usprkos svojoj jednostavnosti zrcali mnogolikost svijeta. Sadržaj odraženoga nije tek puka slučajnost, već utemeljujući čimbenik identiteta, odnosno individualiteta monade. U primjedbama Descartesovim *Načelima filozofije* Leibniz će tako konstatirati sljedeće:

„Svjestan sam samoga sebe ne samo kao misaoni subjekt, nego sam svjestan i svojih misli, i jednako tako istinski i izvjesno kao i ono ja mislim postaje i *ovo* i *ono* što ih mislim. Tako se jednostavne činjenične istine mogu vrlo primjereno svesti na ove dvije: *ja mislim* i *ja mislim ono raznovrsno*. Iz toga proishodi ne samo to da postojim, nego i to da sam na mnogo načina određen.“ (Leibniz 1980:29).

Promatran iz toga kuta, sadržaj opažanja očituje se kao izvjesni kod koji obrazuje individuu. Svaki je utisak sazdan od nepreglednog niza sitnih opažaja, zbog čega je nemoguće supostojanje dvaju identičnih bića. Drugim riječima, predikati vezani uz određeni subjekt nikako nisu tek prolazne akcidencije, već tijesno povezan splet konstitutivan za cijeli razvojni slijed subjekta, tako da je čak i iz samo jednoga od njih moguće iščitati svu prošlost i budućnost ne samo spomenutog subjekta, nego i čitavoga univerzuma. Naravno, takvo što sasvim je izvan dosega čovjeku s njegovim ograničenim spoznajnim mogućnostima; beskonačnost opaženoga on uvijek prevodi u njemu raspoložive, konačne registre, čime se

nakuplja neosvijesteni reziduum sitnih opažaja zaslužan za iracionalni vid čovjekovih odluka i ophođenja, i upravo je on, budući iracionalan i zato neobjašnjiv općim, razumskim procedurama, presudan čimbenik individuacije (Prole 2014: 176).

Subjekt je, dakle, mišljen s cjelinom svoga opažajnog sadržaja, čime se obzor egzistiranja proširuje mimo granica jasnoće i razgovijetnosti i tako utemeljuje sveopće predočivanje i odražavanje. Ono u jednome predočeno, u drugome je sadržaj predočivanja, i ničemu nije uskraćeno učestvovanje u bitku.

Ta neizmijerna raznolikost svojstvo je najboljeg raspoloživog svijeta, kojemu Bog svojom mudrošću i milošću dodjeljuje postojanje. Svijet je to nebrojenih mogućih perspektiva, sakupljenih u jedinstveni mozaik čiju ljepotu prozire samo oštroumnost njegovog oka. Monada je svagda upućena tek na vlastito, ograničeno gledište, čijega dometa i veze sa svim ostalim monadama najčešće nije niti potpuno svjesna. Ipak, žudnja za cjelovitošću dostojnom Boga nagoni je na istraživanje i otkrivanje vlastitoga koncepta. Njezino odražavanje zato ne može biti tek statično, pasivno ogledanje, već samostalno preoblikovanje i nadopunjavanje svoje izvorne reprezentacije svijeta. Beskonačna djeljivost univerzuma naznačena beskonačnom djeljivošću opažaja oduzima joj šansu za postizanjem savršene, ispunjene, zaokružene slike, no time ujedno jamči opstanak njezine autentične životne sile (Prole 2014:177):

„(...) bez djelatne sile u tijelima ne bi ni u pojavama bilo raznolikosti, što bi bilo jednako tome da ne bi uopće ništa postojalo.“ (Leibniz 1980:236).

Premda je svemir za Leibniza svakako unaprijed zadan i objedinjen obuhvatnim gledištem božjim, svako od njegovih ogledala preobražava ga iz pluriperspektivnosti u odraz svojeg jedinstvenog koncepta, a on je omogućen upravo neprimjetnim opažajima što leže onkraj dosega svijesti i baš zato obrazuju pokretačku silu žudnje.

Prema tome, njihovo odlučujuće mjesto u Leibnizovom individualizmu ima tri važna aspekta: (1) Prvi od njih odnosi se na koncept utisnut u svaku monadu: njezino posebno i neponovljivo zrcaljenje svekolikog postojanja omogućeno je naročitim redosljedom i sadržajem opažaja kroz koje djeluje, a on je pak uvjetovan beskonačnošću. Kada bi, naime, količina opažaja bila ograničena, u poretku stvari javile bi se rupe, čime bi se narušila povezanost svemira i naposljetku propao njegov položaj najboljeg mogućeg svijeta. Taj je, međutim, scenarij

spriječen upravo zahvaljujući sitnim opažajima, koji zbog posvemašnje ispunjenosti univerzuma utemeljuju neizmjerljivo malene razlike između dvije naoko jednake percepcije. Naravno, monada se može smatrati individualnom već po samoj njezinoj djelatnoj sili, no ona se kao takva očituje tek u interakciji sa sadržajem.

(2) Drugi aspekt također je zasnovan na beskonačnosti, a tiče se tenzije između konačnosti spoznajnih kapaciteta subjekta i nedostupnog bespuća opazivoga: sitni opažaji ostaju tako izvan obzora čovjekove pažnje, i iz toga mjesta izgrađuju njegove ukuse, afektivnost i sve ostale iracionalne vidove njegovoga identiteta, svojstvene samo i jedino njemu kao pojedincu.

(3) Treći, zaključni aspekt na neki način povezuje djelatnu snagu supstancije s napetošću između konačnosti i beskonačnosti: žudeći za zahvaćanjem cjeline, monada napreduje kroz smjenu opažaja, ujedno nadopunjujući sve ono što je već prisvojila. Beskrajna istančanost svakoga od njih njezino stremljenje čini vječno nedovršenim, ali baš zato i vječno živim. Sitni opažaji postaju tako svojevrsna nepristupačna pristupnica beskonačnosti koja raspiruje životnu silu monade, a upravo je u toj sili najdublje sjedište njezinoga individualiteta.

2.2. Zakon kontinuiteta

U predgovoru *Novih ogleda* Leibniz kazuje da su sitni opažaji zaslužni za uzajamno slaganje svega postojećega, naznačeno posvemašnjom povezanošću vremena i prostora. Na razini individualne supstancije ta se povezanost očituje kao autentičan nacrt koji spaja njezinu prošlost i budućnost, no u vidu njezine predočivalačke biti ona mora prodirati u sve zakutke svemira. Pojam svemira pritom ne označava ništa drugo doli totalitet neprojenog mnoštva monada, tako da je ono jedino što istinski jest određeno sveopćim izražavanjem i prikazivanjem. Imajući to na umu, svijet treba misliti kao savršeno ispunjen i beskonačan; kada bi u njemu bilo skokova i pukotina, čitav bi se monadološki nauk urušio. Iz tog razloga Leibniz postulira takozvani zakon kontinuiteta, koji u njegovoj filozofiji predstavlja metodološki uvjet održivosti cijeloga metafizičkog sustava (Jorgensen 2009:224).

Dakako, povijest ovoga načela ne započinje tek sa Leibnizom: njegovi začeci sežu duboko u antiku, kada mislioci u sklopu istraživanja prirode problematiziraju u njoj prisutno mnoštvo. Glavninu rasprave grade oko pojma djeljivosti, u kontekstu kojeg razlikuju granicukao ono nedjeljivo, te bezgraničnokao ono djeljivo. Nedjeljivo pritom ne treba misliti kao nešto otporno na svaku diobu. Naprotiv, tretirano kao jedinstvo (koje se pak ne smije miješati s jednotom), ono nedjeljivo upravo podrazumijevadiobu, jer je ono koje dijeli. S druge strane,

mnoštvo je ono što se dijeljenjem rastače u konačne, nedjeljive sastavnice. Što je onda ono što jedinstvo čini nedjeljivim? Može se reći da je to njegova neograničena moć dijeljenja, te se u tom svjetlu jedinstvo nadaje kao nešto neprekinuto, kontinuirano, stupnjevito (Bell 2017:3).

Ideju kontinuuma antički filozofi, napose predsokratovci, obrađuju ponajprije u okviru analize kretanja, koje kao takvo potrebuje nekakav koncept vremena i prostora. Na tu temu javljaju se dvije međusobno suprotstavljene teorije: prva, čiji je značajan predstavnik Zenon iz Eleje, gibanje definira kao tečno i neprekinuto, dok druga, koju zastupaju mislioci poput Leukipa i Demokrita, vrijeme i prostor drži pozadinskom konstantom ispresijecanom atomima. Bilo je, naravno, i drukčijih tumačenja: među njima se ističe ono Anaksagorino, koje sadrži elemente kako Zenonovih aporija tako i atomističkog učenja. Tvar je po njemu satkana od kvalitativno određenih, nepromjenjivih, neuništivih, ali i beskonačno djeljivih materijalnih čestica. U prirodi, tvrdi Anaksagora, nema ničeganalike strogo uzetom postojanju i nestajanju; sva je promjena samo u spajanju i razdvajanju postojećih elemenata. Beskonačnost, dakle, prožima sav bitak: ona je nazočna kako u totalitetu stvari tako i u česticama koje je utemeljuju. Moglo bi se reći da je zbog svekolike promjene sve prisutno u svemu, a budući da ne postoje dvije sasvim identične stvari, među njima vladaju beskonačne varijacije (Nubiola 1994:3).

Anaksagorina misao jasno odzvanja u Leibnizovoj monadologiji: nastojeći očuvati beskraj bez podrivanja znanstvenih dostignuća svoga doba, obojica posežu za sinkretizmom. Kao i Anaksagora, Leibniz u stvarnosti nazire supostojanje onoga djeljivog i nedjeljivog, koje prevodi u sinergiju konačnoga i beskonačnoga. Ona je, shodno njegovom individualizmu, preseljena u obzor pojedinačne supstancije (dovoljno je već prisjetiti se definicije opažaja kao mnoštva u jedinstvu da bi se shvatilo kako je djelatnost jedinjenja fundirana količinski nemjerljivim sitnim percepcijama). S time u vezi nameće se pitanje kakve je zapravo naravi odnos između konačnog i beskonačnog, odnosno, preciznije, koja je uopće uloga konačnosti kao takve? Iako valjani odgovor na ovo pitanje iziskuje zasebnu raspravu, u okviru trenutnog istraživanja bitno ga je postaviti radi dubljeg uvida u problematiku kontinuuma. U ranoj fazi svoje misli Leibniz preuzima Aristotelovo viđenje ovoga koncepta. U spisu *Fizika* neprekidnim se označava slučaj kada „dvjema stvarima postaju jedno i isto granice kojima se dodiruju i – kao što označuje sama riječ – spajaju“ (Aristotel 1992:113). Da bi se za nešto uopće moglo reći da ima krajnost, treba biti u sebi djeljivo (jer onome nedjeljivom nije moguće razlučiti dijelove od kojih bi se potom onaj krajnji mogao odrediti kao spojnica s drugim). Budući da je riječ o neprekinutosti, ta djeljivost mora se moći nastavljati unedogled. Očigledno je da točka onda ne može predstavljati krajnost kontinuirane veličine. Ovaj

zaključak Aristotelu je ključan za osporavanje Zenonovih aporija, koje navode na stav da kretanje nije razumomdohvatljivo. Put je kretanja po Zenonu sastavljen od beskonačne količine točaka, zbog čega Ahilej nikada ne može preteći kornjaču kojoj je dana prednost u njihovoj međusobnoj utrci. Tim je paradoksom fizici oduzeto mjesto među teorijskim znanostima, što Aristotel niti želi niti može prihvatiti. Točke, dakle, ne mogu tvoriti nešto neprekinuto poput crte, što znači da se nijedno tijelo u kretanju nikada ne nalazi u nekoj specifičnoj točki puta (Karšulin 2000:97). Aristotelu nije u cilju narušiti formalnu ispravnost Zenonovih aporija; Zenon je po njemu u pravu kada kaže da je nemoguće u konačnom vremenu preći beskonačnu udaljenost. Međutim, njegove aporije nisu i ne mogu biti realno važeće – možda je pogrešno smatrati da se u konačnom vremenu prelazi beskonačno podijeljena udaljenost, no isto ne vrijedi i za beskonačno djeljivu udaljenost (Aristotel 1992:326). Vraćajući se na ranije postavljeno pitanje o ulozi konačnosti sada postaje jasno kako ona kao aktualitet čini smislenim stjecanje znanja i pokušaj znanstvenoga zahvaćanja svijeta, no sama pak izrasta na tlu beskrajnih mogućnosti. Leibnizova primjena i prenamjena pojma kontinuuma konotirana je upravo tim zaključkom i proširena dimenzijama kako metafizike tako i etike, a mjesto njihovog susreta dano je upravo sitnim opažajima.

Njegova inačica zakona kontinuiteta određena je prvenstveno kriterijem gustoće: niz se smatra neprekinutim ukoliko između svake njegove dvije sastavnice postoji još jedan element. Njihove granice time postaju jedno, što je smisao i Aristotelove definicije tog pojma. On nalazi svoju primjenu na svim trima razinama Leibnizove ontološke zgrade: realnoj (monadičkoj), fenomenalnoj (tjelesnoj) te idealnoj (vremensko-prostornoj) (Crockett 1999:121). U kontekstu vremena i prostora načelo kontinuiteta pretpostavlja stupnjevitost promjene, tako da izmjena stanja svakog predmeta –a posljedično i njega samoga – prolazi kroz sve moguće međufaze². Sličan slučaj vrijedi i u oblasti fenomena: između bilo koja dva

² Pri razmatranju interne gustoće nameće se pitanje kako je uopće moguć napredak ako između svaka dva stanja predmeta stoji beskonačnost međufaza? Problem je to sličan navedenoj aporiji s Ahilejom i kornjačom, i pritom je opet nužno ukazati na tumačenje beskonačnosti kao mogućnosti, a ne aktualiteta. To pak dovodi do problematike mogućnosti i sumožnosti (*compossibility*), koja je od presudnog značaja za svako ispitivanje Leibnizovog nauka o najboljem mogućem svijetu. Kada bi, zbog ontološke nadmoći postojanja nad nepostojanjem, sve što je moguće bilo i stvoreno, Leibnizov nauk završio bi u spinozističkom determinizmu. Da bi izbjegao takav ishod, Leibniz ustraje u stavu da nisu sve moguće supstancije i njihovi predikati sumožni, odnosno prikladni za supostojanje, tako da najbolji mogući svijet neće biti onaj u kojemu postoji sve što je moguće, već onaj u kojemu je ostvariv najveći broj mogućnosti; Bog, naime, želi stvoriti sve moguće supstancije, a ne nužno sve moguće moduse postojanja. Imajući to na umu, razvojni stadiji neke stvari neprekinuti su zbog beskonačne oblasti mogućnosti koje kriju u sebi, a koje upravo zbog svoje potencijalnosti jamče očuvanje slobode i vežu konačno s beskonačnim. Za dublje razmatranje ove teme vidi: KOISTINEN, Olli i Arto REPO. 1999. "Compossibility and Being in the Same World in Leibniz's Metaphysics". *Studia Leibnitiana* 31/2:196-214; McDonough, Jeffrey K. 2010. "Leibniz and the Puzzle of Impossibility: The Packing Strategy". *Philosophical Review* 119/2: 135-163.

predmeta i njihovih svojstava stoje svi mogući posredni stupnjevi. Na to se nadovezuje i kontinuitet egzistencije, koji nalaže da ne postoje ni propadanje ni smrt, već samo razvoj i metamorfoza istih bića (Jorgensen 2009:227). Što se pak tiče realne razine, na njoj iskrsavaju vidne poteškoće: kako monade, toliko često uspoređivane s duhovnim atomima, mogu postojati na kontinuiran način? Nisu li one same strogo odvojene, individualizirane i krajnje nezavisne? Odgovor na ovu nedoumicu nazire se već u Leibnizovoj redefiniciji supstancije kroz pojam djelatnosti: biće koje istinski postoji mora iz sebe samoga biti djelatno, i tek se kroz to djelovanje potvrđuje kao biće.³

U tome je neophodna i uloga žudnje za zahvaćanjem vlastitog nacrt, čije otiske ona neumoljivo traži u svemu što je okružuje. Sada se još jasnije vidi zašto Leibniz inzistira na važnosti sadržaja, zašto oživljava aristotelovski odnosno skolastički koncept entelehije i zašto sposobnosti smatra praznima bez djelatnosti. Tek je putem kontinuuma, i materije kao njegovog medija, moguće posvemašnje prožimanje i očuvanje beskonačnosti. U tom ključu valja čitati i odnos duše i tijela:

„Tijelo je agregat supstancija, ali ono samo nije supstancija u pravom smislu. Zbog toga mora posvuda u tijelu biti nedjeljivih, nestvorljivih i nerazorivih supstancija koje u određenu odnosu odgovaraju dušama. Sve su te supstancije uvijek bile i uvijek će biti sjedinjene s organiziranim tijelima sposobnim za mnogostruke preobražaje. Svaka od njih u svome biću sadržava zakon nastavljanja niza svojih djelatnosti i sve ono što se ikad s njome dogodilo i što će joj se još dogoditi.“ (Leibniz 1980:207).

Materija se, dakle, pri pomnom ispitivanju rastvara u nematerijalne supstancije. U ontološkom im je smislu očigledno podređena, no ipak mora na neki način opstojati; u suprotnom bi se beskrajn, savršeno ispunjen i povezan univerzum rascjepkao na osamljene i odsječene točke⁴. Tjelesnost je instrument opažajnosti. Ona osigurava samoostvarenje monade kao djelatnoga bića time što joj pruža projekcijsko platno za odigravanje njezinog unutarnjeg koncepta. Izlaz iz „labirinta kontinuuma“⁵ sada je sve bliži: u vidu promatrača monada je točno određena, izolirana individua, a u vidu onoga što biva promatrano ulijeva se u beskonačni oceansvih drugih stvorenih monada. Sa stajališta epistemologije moglo bi se

³ Prisetimo se kako je u raspravi s empiristima puka sposobnost ocijenjena ništavnom ukoliko izostaje njezina primjena.

⁴ Tema solipsizma u Leibnizovoj monadologiji svakako je pažnje vrijedna, no zbog svoje opsežnosti nadilazi okvire ovoga rada i javlja se tek kao naznaka u sklopu ispitivanja sitnih opažaja i njihovog značaja.

⁵ Posrijedi je Leibnizov naziv za probleme koji proizlaze iz koncepta kontinuiteta, a objedinjeni su pitanjem kako kontinuirani entiteti, poput tvari ili kretanja, mogu biti sačinjeni od nedjeljivih elemenata (Arthur 2018:6).

kazati da je monada kao subjekt atomizirana i odijeljena, a kao objekt, dakle kao vlastiti i tuđi sadržaj, konstituira neprekinut svemir. I u ovome smislu Leibniz se pokazuje kao dosljedan perspektivist. Točku on ne vidi kao temeljnu sastavnicu stvari, već kao njezinu granicu, terminal, način delimitacije te stvari od svih ostalih. Ona je u neku ruku idealna, jer ne postoji sve dok nije zadana, a zadana je tek djelovanjem supstancije (Crockett 1999:133). Moglo bi je se odrediti i kao korelat opažajnog zahvata, one kratke stanke od svekolike mijene kojom monada nastoji mnogostrukome nametnuti svoje jedinstvo.

Metafizički razvoj monade odvija se, dakle, kroz njezino povezivanje s drugima putem kontinuuma i težnje za obuhvaćanjem te veze kroz jedinjenje. U oba stadija ključna je opažajnost, koja zato mora imati dva lica: ono neprekinuto, odnosno apstraktno, beskrajno i mnogostruko, te ono određeno, konkretno i jedineće. Njihovo ispreplitanje, u kojemu konačno i beskonačno nalaze svoju sponu, odigrava se u svakom, pa i najsitnijem mogućem opažaju. Preostaje pitanje gdje se u takvu metafizičku sliku svijeta uklapa sama svijest?

Kao što je ranije ustanovljeno, u Leibnizovom nauku svijestni pošto nije presudan moment supstancijalnosti; koliko god bila zaslužna za odijelito prezentiranje predodčenoga sadržaja, ta je odijelitost tek neznatan dio opažajne aktivnosti, njezin svojevrsni vrhunac i završni čin. Valja li je slijedom toga shvatiti kao rezultat kontinuirane promjene, ili je pak pogrešno misliti da dolazi u stupnjevima?

Već je ustanovljeno da se kontinuitet na realnoj razini ispoljava kao smjena stanja monade, što znači da svaki prijelaz iz nesvjesnog u svjesno mora prolaziti kroz sve moguće posredne stadije. U kojemu onda stadiju iskrsava svijest? Za daljnje razjašnjenje problema korisno je poslužiti se primjerom iz geometrije: parabola nastaje iz elipse, no sama ne trpi stupnjeve; nešto ili jest ili nije parabola. Ipak, sukladno kriteriju gustoće, između nje i elipse postoji beskonačan broj posrednih likova. Treba li ih onda uvrstiti među elipse ili među parabole (Jorgensen 2009:233)?

Kada bi se ustvrdilo da se svijest zaista razvija u stupnjevima, dosljedna primjena zakona kontinuiteta iziskivala bi njezino protezanje do samih golih monada, no time bi postali izlišni, i Leibnizova bi se monadološka zgrada urušila. Rješenje bi moglo ležati u reinterpretaciji zahtjeva kontinuiteta: možda on ne treba vrijediti za svaku postojeću stvar, već za njezinu genezu. Na taj način neprekidnost mora biti upisana u svaku moguću promjenu, ali ne i u

njezin krajnji ishod; parabola nastaje putem kontinuiranog preobražaja elipse, no sama nije podložna beskonačnoj diobi (Simmons 2001:46).

Pri objašnjavanju Leibnizove teorije uma u prethodnom poglavlju ustanovljeno je da jedinstvo svjesnoga opažaja nije ništa drugo dolivarka, odnosno da sitni opažaji u dovoljno velikom broju ostavljaju dojam odijelitosti i time privlače refleksiju drugoga reda. Jasno, shodno načelu kontinuiteta trenutak ove epistemološke preobrazbe mora biti točno određen, tako da bi i najmanja, infinitezimalna preinaka polučila sasvim drukčiji ishod. To pak podrazumijeva nesrazmjer između uzroka i učinka, i u čitav sustav tako je uvučen diskontinuitet (Jorgensen 2009:241).

Međutim, postoji i treći put, a on je, u duhu Leibnizovog sinkretizma, sačinjen od sinteze navedenih dvaju stavova. Prema njemu svijest uistinu niče iz one nakupine sitnih opažajadovoljno odijelite da privuče pažnju subjekta, no za nju nije potreban nikakav tajnovit sastojak; ona je tek predmet slučaja. Arhitektonika svijeta monada jasno ukazuje na postojanje mnogobrojnih supstancija čiji se mentalni život odvija onkraj dosega svijesti. Tome nije razlog neka drastična manjkavost u njihovoj duševnoj konstituciji, već, dapače, razlika u finoći osjetilne aparature. U *Monadologiji* će Leibniz tako ustvrditi sljedeće:

„Također vidimo da je priroda životinjama dala uzdignutije opažaje, brigom što je pokazala da ih opskrbi organima koji sabiru što više svjetlosnih zraka, ili što više valova zraka, ne bi li učinila da njihovim jedinstvom imaju više učinkovitosti.“ (Barbarić 1999:243).

Dotični organi opažajnu djelatnost čine efikasnijom, a proces jedinjenja istančanijim, no sami po sebi ne hvataju ništa nedostupno niže rangiranim monadama. Kao i nedjeljivost jasnoga opažaja, diskontinuitet se pokazuje kao privid: prijelaz iz elipse u parabolu je kontinuiran, što znači da sama parabola ne predstavlja nekakav nagli skok, već svojevrsan poseban slučaj elipse, jednako kao što u fizici pojam mirovanja zapravo označava beskonačno malenu brzinu (Leibniz 1980:19). Sve je sačinjeno od infinitezimalnih veličina, te je tako i svijest fundirana onim nesvjesnim; kao i parabola, ona označava poseban slučaj nesvjesne mentalne aktivnosti, koju zadržava čak i onda kada je njezin predmet dovoljno istaknut da bi bio primijećen. Slijedom toga postojanje sitnih, nesvjesnih opažaja doista jamči zakon kontinuiteta, premda se njegova primjena u našoj spoznaji i teoriji uma javlja obrnutim redoslijedom. Čovjekovo znanje ograničeno je na ono što ulazi u njegovu svijest, ali zbog konceptualne veze između svjesnoga i nesvjesnoga svoje zaključke može prenijeti i na ovo potonje područje (Jorgensen 2009:246).

Prema tome, sitni su opažaji oslonac zakonu kontinuiteta jer svojom nemjerljivom djeljivošću osiguravaju neprekinutost bilo kojih dvaju bića, predmeta, stanja i stadija. Oni važe i za monadički nivo postojanja, a da pritom ne ugrožavaju njihovu jednotu. Utoliko predstavljaju most između mnogostrukog i jedinećeg naličja opažajnosti kao djelatnosti koja čini jezgru supstancijaliteta monada. Ta je djelatnost, budući usmjerena prema tjelesnom svijetu, znakovita i za razumijevanje odnosa između duše i tijela, što objašnjava i Leibnizovo obnavljanje koncepta entelehije. Tijelo, naime, omogućuje povezanost svemira, neophodnu za jedinstvenost uopće, i tako stvara preduvjete za ostvarenje monade. Napokon, sitnim se opažajima razrješava pitanje razdiobe svjesnoga i nesvjesnoga, čime se stavlja dodatan naglasak na uvjetovanost bistre i razgovijetne spoznaje onim neuočivim i nezamjetnim. Time se pak anticipira i njihova uloga u Leibnizovoj etici, o čemu će biti više riječi u zadnjem poglavlju ovoga rada.

2.3. Prestabilirana harmonija

Monada se razvija predočivanjem. Ono je svagda usmjereno na pojavni svijet, i odvija se kroz vremensko-prostorni kontinuum. Svemir ona promatra kao beskrajno istančanu i međupovezanu mrežu, čime, premda idealno, stupa u kontakt sa svime što postoji. Time se razvija njezino samopoimanje, koje nikada ne dolazi do završne točke. Upravo je to ono što je ispunjava svesrdnom žudnjom i njezinoj djelatnosti daje teleološki karakter. Međutim, kako se kretanje u pojavnosti odvija u skladu sa zakonima čimbenih uzroka, veza između pojavnog i idealnog načina egzistencije još uvijek ostaje nejasna. Ovdje se, u ponešto drukčijem obliku, zapravo otvara stari problem interakcije između duše i tijela.

Leibniz se na više mjesta dotiče ovoga problema⁶, a kao moguća rješenja spominje (1) tezu o izravnom utjecaju materijalnih dijelića – u kartezijanskoj inačici životnih duhova – na nematerijalne kvalitete, i obratno, te (2) onu okazionalističku, koju naziva putem vanjskog pomaganja. Prvu odbacuje zbog nepotkrepljenosti puke spekulacije, a drugu smatra nedopustivom jer vrijeđa božje dostojanstvo implikacijama o manjkavosti njegove tvorevine. No, postoji i treći put, koji nalaže da Bog na samom početku stvaranja oblikuje i dušu i tijelo tako da ujedno budu i samostalni i vječno usklađeni ako se drže vlastitih zakona, i taj put

⁶ Primjerice u *Teodiceji* (Leibniz 2012:116) i spisu *Novi sistem prirode i zajednice supstancija kao sjedinjenja duše i tijela* (Leibniz 1980:216).

naziva prestabiliranom harmonijom (Leibniz 1980:221). Njime se uspostavlja stanoviti paralelizam, ali na način drukčiji od Spinozinog monizma, u kojemu su duša i tijelo tek dva različita očitovanja iste supstancije. U Leibnizovoj metafizici paralelizam podrazumijeva korelaciju između pojavnog i idealnog: svakom opažajnom činu odgovara točno jedan fizički događaj, slično usklađenosti dvaju međusobno neovisnih satova. Za ovaj rad presudna je činjenica da usporednost ovih dviju sfera mora biti posve precizna, što je zajamčeno samo i jedino sitnim opažajima.

Sitni opažaji omogućuju umu da zadrži svoje jedinstvo i istovremeno zrcali mnogostrukost pojavnosti. Dakako, ne radi se o nečemu fiksnom i nepomičnom, nego o savršenoj korespondencijivječno gibajućeg svemira. Slijedom toga i najapstraktnija ideja uvijek ima svoj materijalni odjek, kao što i svaki šum u tijelu prati nekakav mrmor u duši.

U kojem se smislu potonja usporednost odnosi na kauzalitet i teleologiju? Pomoć valja potražiti u Leibnizovom diskursu o fizici. U njegovo je doba razvoj tog područja obilježen utjecajem kartezijanske racionalne fizike, koja se u artikuliranju zakona gibanja oslanja isključivo na razumske argumente. Descartes određuje kretanje i mirovanje kao fundamentalna stanja tijela podložna promjeni isključivo posredstvom vanjskih sila, a tumačenje prirodnih pojava kao takvih svodi na uzajamno djelovanje čestica. Činjenicu da njegovi zakoni nisu potvrdivi iskustvom objašnjava utjecajem etera, koji doprinosi uvećanju ili poništavanju aktivnosti tijela. Leibniz pak tvrdi da ovaj nesrazmjer nastaje zbog pretjeranog oslanjanja na koncept tvari kao pasivne, beživotne protežnosti bez valjane metafizičke podloge (Slowik 2021:8).

Komentirajući Descartesova *Načela prirode*, Leibniz konstatira da se sva zbivanja u prirodi uistinu mogu protumačiti mehanikom. Međutim, odmah potom naglašava da materiji pripada i nekakva sila, tako da ona nije i ne može biti tek troma masa (Leibniz 1980:59). Nadalje, u raspravama tadašnjih filozofa prirode nezaobilazno je i pitanje očuvanja energije. U prirodi je, nalaže to načelo, sadržano nešto konačno, postojano i određeno, što svjedoči o besprijekornosti božjega stvaralaštva. Descartesu je to količina gibanja, koja ostaje jednaka od samoga početka stvaranja svijeta; ako se kretanje smanji na jednom mjestu, poveća se na drugome, i tako nikada ne može biti uništeno. Kretanje on shvaća na kvantitativan način, i njime je, kaže, zajedno sa protežnosti dana suština prirode uopće. Nasuprot tome, za Leibniza količina gibanja nije nikakav apsolut, jer se, primjerice, poništava onda kada je jednaka u dvama suprotstavljenim tijelima. Jedino što je u prirodi stvarno, i jedino što ostaje očuvano,

jest sila. U ranijim spisima silu on doživljava kao kakvo upinjanje, a u zrelijoj fazi u njoj vidi i srž monade kao takve, i zato ona postaje kamen temeljac razumijevanja i fizičkog i duhovnog svijeta; upravo u okvirima toga shvaćanja podastrito je i dobro poznato određenje supstancije kroz djelatnost (Iltis 1971:34).

Na koji način valja shvatiti silu u tijelima? Je li riječ o onoj istoj djelatnoj sili koja čini najdublju bit monada? Kada bi se dopustio takav scenarij, temeljna odrednica supstancijaliteta bila bi osuđena na izražavanje kroz umrtvljenu protežnost. Prethodno uspostavljeni sklad duše i tijela zahtijeva potpunu autonomiju onoga što se usklađuje, a pritom spoznajnoteorijski koncept predočivanja, neophodan za nauk o monadama, podrazumijeva postojan odnos subjekta i objekta:

„...taj sustav tvrdi da tijela djeluju kao da (što je nemoguće) ne bi imala nikakvu dušu, i da duše djeluju kao da ne bi imale nikakvo tijelo, te da to dvoje djeluje kao da bi jedno utjecalo na drugo.“ (Barbarić 1999:101).

Zacijelo i tijelo i duša moraju imati samostalan tijek zbivanja: ono idealno tumači se teleološki, a ono pojavno kauzalistički. Ipak, je li opravdano svrhovitost pripisati isključivo onom duhovnom, a ono materijalno promatrati samo kroz prizmu uzročnosti? Razmotrimo sljedeću misao iz spisa *Novi sistem prirode*:

„ (...) kako se duša ne smije upotrijebiti za to da se objasne pojedinosti unutrašnje građe životinjskog tijela, ja sam jednako tako rasudio da se ne bismo smjeli služiti tim formama da razjasnimo posebne probleme prirode, premda su one nužne za ustanovljenje pravih općih principa.“ (Leibniz 1980:211).

Čini se da Leibniz strogo razlikuje zakonitosti tijela od zakonitosti duše. No, pomnije čitanje pokazuje da se radi prvenstveno o pozivu na osamostaljenje metodologije prirodnih znanosti. Posrijedi je stoga vrlo praktičan motiv: potonjim razlikovanjem priječi se dedukcija metafizičkih stavova na pojmove fizike, i, obratno, korištenje vokabulara fizike u istraživanjima metafizike (Sieroka 2008). Imajući to na umu, može se zaključiti da je Leibnizova namjera metodološki ustanoviti autonomiju tijela i duha.

S druge strane, u *Teodiceji* Leibniz kaže sljedeće:

„I kao što se zametak stvara u životinji, kao što se tisuću drugih čuda prirode stvara stanovitim nagonom koji usađuje Bog, odnosno na temelju božanske preformacije koja je stvorila divljenja dostojne automate sposobne mehanički proizvesti veoma lijepe učinke, lako je zaključiti da je duša duhovni automat dostojan još većeg divljenja.“ (Leibniz 2012:296).

Iz ovih redaka doima se kao da Leibniz tijelu pripisuje nekakvu svrhovitost, a govoreći o naravi duše služi se mehanicističkim jezikom. Radikalan rez pokazuje se krajnje neizvedivim: prije svega, priroda u sebi sadrži stanoviti poriv za promjenom. Svako biće ustraje u svome razvoju, svako gibanje ima postavljen cilj: lopta udarena nogom ne kreće se tek nasumce, već teži za optimalnim putem. Duša pak funkcionira po izvjesnom automatizmu. Automatizam, dakako, upućuje na njezinu samostalnost i sposobnost da djeluje bez izravnog sudjelovanja svoga tvorca, a opet u skladu s njegovom zamisli, no njime se izriče i nešto o obrascu same te djelatnosti (koja nije ništa drugo doli opažajnost). Ona je procesualna, napredujuća i kontinuirana. Jedan opažaj smisljeno slijedi za drugim na način da razmak između njih sasvim nestaje, te tako uzrok polučuje određeni učinak. Prema tome, u duši ima ponešto kauzalnosti, a u tijelu nešto teleologije. U tom ključu valja odgovoriti na ranije postavljeno pitanje o sili u tijelima – ta sila ne može biti identična monadičkoj djelatnoj sili, ali joj, budući da je njezin odraz, mora u nečemu nalikovati. U konačnici, Leibniz se zalaže za autonomnost fizičkoga svijeta, ali ne i njegovu krajnju samobitnost i samodostatnost. Po svemu sudeći, prestabilirana harmonija jamči mu upravo to.

Ustanovljeno je da savršen sklad duše i tijela omogućuju sitni opažaji, snagom kojih predočivanje prodire do najmanjih, pa čak i sušto potencijalnih dijelova svemira. Ipak, razmatrajući dihotomiju svrhovitosti i uzročnosti postaje jasno da njihova uloga tu ne prestaje. Korisno je još jednom podsjetiti na njihovu važnost u uspostavljanju individualizma: sitni opažaji, kazuje nam Leibniz,⁷ osiguravaju jedinstvenost svake monade čineći neponovljivim slijed i sastav opažaja koji tvore njezin koncept. Njihova beskonačna djeljivost zalog je postojanja infinitezimalnih razlika između svakog bića, što ujedno obrazuje i poseban identitet pojedinca – njegovi izbori, želje i nagnuća tako uvijek imaju uporište u onome nesvjesnom i neprimjetnom, koje leži izvan dosega univerzalnog logičkog rezona (Leibniz 1966:12). Dakle, upravo u njima prebiva težnja za djelovanjem u određenoj maniri, koja gospodari cjelokupnom aktivnošću monade. S druge strane, zakon kontinuiteta propisuje

⁷ Leibniz 1966:12.

razotkrivanje te težnje na sukcesivan način, tako da jedan opažaj vodi drugome dok se prostor između njih puni nepreglednim repozitorijem mogućnosti. Slijedom toga teleologija je anticipirana individualizmom, a kauzalnost kontinuitetom, zbog čega se može zaključiti da je prethodno uspostavljeni sklad posve uvjetovan ovim dvama principima, čije sjecište predstavljaju sitni opažaji.

Monada stoga ima sve što joj je potrebno za samostojnu egzistenciju, te sa svime izvan sebe – kako s tijelima tako i s drugim supstancijama – komunicira na idealan način. Budući njezin odraz, tijelo je i njezina preslika. Unatoč tomu, Leibniz neprestance jedno veže uz uzročnost, a drugo uz svrhovitost:

„Moramo, dakle, reći da je bog isprva stvorio dušu ili svako drugo realno jedinstvo, tako da se sve u njima rađa iz vlastitog izvora po nekoj savršenoj samodjelatnosti usađenoj u dušu, ali ipak u savršenoj usklađenosti sa vanjskim stvarima.“ (Leibniz 1980:216).

Duša je izvorište spontaniteta kakav je tijelima uskraćen. Njezino gledište je organizirana masa, koja je „u skladu sa zakonima koji vrijede za tjelesni stroj, sama od sebe djelatna u onom času kad to hoće duša“ (Leibniz 1980:217). Glavnina sadržaja što je determinira većma je skrivena u svijesti nedostupnim područjima, no to je nikada ne može sasvim prinuđivati na djelovanje. Štoviše, taj sadržaj osigurava njezinu nezavisnost i posljedično naznačuje razlog njezinog metafizičkog i ontološkog prvenstva nad tijelom. Monada u sebi nosi čitav svoj koncept, i žudi za time da ga otkrije. Prirodni svijet nema takvu svrhu; on je podloga opazajne aktivnosti, i iz tog razloga ne može biti sasvim određen teleologijom. Unatoč dvojnosti uzroka u svakoj oblasti, ti uzroci nemaju ravnopravan status; u duši ima ponešto kauzalnosti, ali je određena svrhovitošću; tijela su donekle određena teleologijom, ali se kreću na uzročno-posljedičan način.

Pored toga što omogućuju obostrano reflektiranje duševnih i tjelesnih gibanja i time stvaraju preduvjete za prestabiliranu harmoniju, sitni opažaji također pojašnjavaju udio i svezu uzroka po kojima se razvijaju monade, jedine istinske supstancije: beskonačnost iz koje potječu osigurava neizmjerne varijacije u opazajnom nizu monade, a njihova stješnjenost sa žudnjom pridaje tom nizu i svrhu. Time je podvučena monadička individualnost, na kojoj uvelike počiva svrhovitost svojstvena metafizici. S druge strane, beskonačnost je referentna i za proces rastvaranja svrhe, jer naznačuje povezanost, sukcesivnost i najzad kauzalitet. Oboje se spaja u sitnim opažajima i zahvaljujući njima prenosi u materijalni svijet. Njihovom

potencijalnošću zajamčena je i gibljivost svemira, što je zapravo i smisao prestabilirane harmonije.

3. ETIKA

Do sada je ustanovljeno kako se za Leibniza supstancija ne prepoznaje po nezavisnosti, već po svojoj djelatnoj suštini. Sav je njezin bitak sadržan u opažajima, koji determiniraju već i najniža očitovanja duševnog života. Opažajnost je silosna, dinamična i procesualna, a njezinim protokom upravlja težnja za cjelovitošću.

Težnja predstavlja vid moći koja je u najširim okvirima određena kao mogućnost promjene. Ta je pak mogućnost dvovrsna. Ona može biti (1) aktivna/djelatna, i tada je govora o sposobnostima, ili (2) pasivna/trpna, kada je riječ o svojstvima ili prijemčivostima (Leibniz 1966:129). Njihova uzajamnost fundira vječno gibanje svemira, te tako čini bit promjene naprosto:

„I to je ono čime su među stvorenjima djelatnosti i trpnje uzajamne. Jer Bog, uspoređujući dvije jednostavne supstancije, nalazi u svakoj razloge koji ga obvezuju prilagoditi joj druge, iz čega slijedi da je ono što je u izvjesnom pogledu djelatno pod nekom drugom točkom promatranja trpno: *djelatno* utoliko što ono što se u njoj odijelito spozna služi tomu da se navede razlog onoga što se zbiva u drugoj, a *trpno* utoliko što se razlog onoga što se u njoj zbiva nalazi u onome što se odijelito spoznaje u drugoj.“ (Barbarić 1999:77).

Iako srž njihovog supstancijaliteta čini djelovanje, monade upadaju i u stanje trpnosti. Svaka je od njih istovremeno subjekt kao ono predstavljajuće i objekt kao ono predstavljeno, a snagom prestabilirane harmonije ova je koreografija uvježbana do najsitnijeg detalja. Ono što utvrđuje ulogu monade u danom trenutku stupanj je odijelitosti njezinih opažaja. Međutim, odijelitost upućuje i na nešto više:

„Ali ako *djelovanje* shvatimo kao manifestaciju *savršenstva*, a *pasivno stanje*, kao nešto suprotno od toga, onda istinske supstancije *djeluju* samo onda kada se njihov opažaj (koji pripisujem svim supstancijama) razvija i biva razgovijetniji, kao što *stanje* imamo onda kada opažaj postaje nejasniji; tako da je u supstancijama sposobnim za zadovoljstvo i bol svako djelovanje kretanje ka zadovoljstvu, a svako pasivno stanje ka bolu.“ (Leibniz 1966:168).

Dakle, zbog svoje veze s djelovanjem odijelitost označava i mjerilo savršenstva supstancije. Djelatnost nije odriješena od zahtjeva kontinuiteta; ona se javlja u stupnjevima, a svoj

vrhunac ima u Bogu. Za razliku od njega, stvorena bića djeluju pod predznakom beskonačno brojnih sitnih opažaja, koji fundiraju svaki aspekt njihovog života. Zbog toga ona nikada ne mogu do kraja iščitati priču svoga razvoja, što znači da je odijeljitost njihovog opažanja uvijek ograničena, a i kratkotrajna. Ta je ograničenost osnovni parametar ne samo epistemološkog, već i ontološkog i etičkog nesavršenstva. U tom je smislu Leibnizov nauk uvelike konotiran platonički protumačenim prvenstvom bitka nad nebitkom: krajnje zlo za njega je naznačeno nebitkom, a najviše dobro – izjednačeno sa savršenstvom – pripisano je onome čije je postojanje apsolutno nužno. Navedeni kriterij zadovoljava samo Bog, a sve je ostalo u neku ruku manjkavo i nedostatno. Prema tome, svakom je živućem stvorenju prirođeno zlo u vidu privacije (Youpa 2016:3). No, stvorenjima je u jednakoj mjeri inherentna i težnja, koja u svojem određenijem obliku, kao pratiteljica opažaja, nosi naziv žudnje. U kontekstu savršenstva položaj žudnje prilično je zanimljiv. Ona je, naime, vječiti – premda većma neosviješteni – podsjetnik bića na njegovu lišenost dobra (jer ono što je savršeno nema za čime žuditi), ali budući da se svodi na silu, žudnja isto tako navodi biće na odriješavanje od zla i ponora nebitka.

U Leibnizovoj etici prisutan je tako i snažan element perfekcionizma: najviše dobro on vidi u razvoju i usavršavanju vlastite naravi, koje se svodi na kristaliziranje sadržaja opažanja (Youpa 2016:5). No, koliko je uopće moguće utjecati na razinu odijeljitosti i jasnoću predočenoga sadržaja? Valjani odgovor na to pitanje iziskuje prije svega osvrt na narav i dinamiku sila što ispunjavaju dušu kao takvu.

Beskonačnom mnoštvu opažaja odgovara beskonačno mnoštvo žudnji, čiji najrudimentarniji oblik Leibniz naziva sklonostima. Tri su osnovne vrste sklonosti: one neuočive, one uočive ali nejasne, te one sasvim jasne. Neuočive sklonosti slijede epistemološku putanju sitnih opažaja: zasebno ne ostvaruju gotovo nikakav učinak, ali u nakupinama izazivaju stanoviti nemir koji, premda i dalje neprepoznat, dovodi do promjene u duši:

„Ovi mali podsticaji neprestano nas navode na oslobađanje od sitnih prepreka, čemu naša priroda teži bez našeg znanja.“ (Leibniz 1966:147).

Prvi impulsi koji oblikuju čovjekove odluke nastaju u ovoj najnižoj i krajnje nesvjesnoj sferi duševne aktivnosti; oni se očituju kao naizgled kontingentna opredjeljenja u situacijama s

dva ili više nadasve proizvoljna izbora, kao što je skretanje ulijevo umjesto udesno. Međutim, Leibniz dodaje i sljedeće:

„U tome se i sastoji onaj nemir koji osjećamo mada ga ne shvaćamo i pod čijim utjecajem djelujemo iz strasti, a isto tako i kada izgledamo da smo najspokojniji, jer mi nikada nismo bez izvjesnog djelovanja i kretanja, što potječe iz težnje naše prirode da se postavi koliko god je moguće ugodnije.“ (Leibniz 1966:147).

Može se zaključiti da su čovjekove najdublje naklonjenosti savršenstvu zasnovane na porivu za ugodom i uspostavom homeostatične konstante organizma, koja je daleko od postignuća najvećeg dobra. Leibniz stoga tvrdi sljedeće:

„ (...) gomilanje ovih neprekidnih uspjeha prirode, koja se postavlja sve ugodnije, težeći ka dobru i uživajući u njegovoj slici, ili slabeći osjećaj bola, već je jedno značajno zadovoljstvo, često vrijednije od samog uživanja dobra. Daleko od toga da treba smatrati ovaj nemir kao nešto nesuglasno sa srećom, nalazim da nemir suštinski pripada sreći stvorenih bića“ (Leibniz 1966:148).

Zbog toga što je žudnja kao pokretačka sila opažajnosti ujedno i pokretačka sila ugone i boli, već su i same klice opažajnosti bremenite nekakvim moralnim potencijalom, koji se u svome punome sjaju pokazuje na razini voljnoga djelovanja. Pritom Leibniz za jedno od prvih pravila morala navodi načelo po kojemu „valja težiti radosti i izbjegavati tugu“ (Leibniz 1966:48), što je istina koja se „zasniva na unutrašnjem iskustvu, ili na nejasnim znanjima“ (Leibniz 1966:49).

Na podlozi nesvjesnih poticaja formira se i drugi tip sklonosti, koje su u isti mah i uočive i nejasne; ova ambivalencija počiva na činjenici da im je prisustvo uvijek zamijećeno a predmet poznat, no nije moguće do kraja utvrditi odakle i kako nastaju. Shodno načelu kontinuiteta moglo bi se kazati da one predstavljaju nekakvu evoluciju sitnih opažaja i njima pripadajućih sklonosti, u slučajevima kada se njihova kumulacija toliko pojača da više ne može izmicati svijesti. U ovu se skupinu ubrajaju mnoge različite pojave, poput usvojenih navika i bazičnih instinkata, no posebnu pozornost valja u prvom redu posvetiti strastima, zbog važnoga mjesta koje zauzimaju u Leibnizovom diskursu o etici. Što se sve točno podvodi pod strasti? Raspravljajući o preduspostavljenom skladu u *Teodiceji*, Leibniz objašnjava uzajamnost

djelatnosti i trpnosti kroz prizmu odijelite spoznaje. Naime, zbog prestabilirane harmonije – a zahvaljujući sitnim opažajima – svaka misao ima korelat u materiji, jednako kao što i najneznatniji titraj tijela biva zabilježen u duhu. Međutim, duša je istinski aktivna samo onda kada jasnoćom vlastitih misli uzrokuje promjene u tijelu. U obrnutom slučaju, kada su tjelesni podražaji ti koji izazivaju njezinu reakciju, ona na smušen način predstavlja sebi tijela što je okružuju i time otkriva svoje nesavršenstvo. Upravo su dotične predodžbe ono što čini temelj strasti (Leibniz 2012:116). Ključna je činjenica da one, prije svega, označavaju tendencije što nastaju iz sklonosti analognih sitnim opažajima. Svoj začetak imaju u osjećajima ili mnijenjima, ali nisu svediva na njih. Po tom se pitanju Leibniz suprotstavlja kako stoičkoj tradiciji kognitivnog poimanja strasti kao neispravnih prosudbi, tako i empirističkom i nadasve Lockeovom shvaćanju emocija kao modusa zadovoljstva i boli. Ova dva stanovišta Leibniz nadvladava kroz sintezu. Strasti, smatra, uistinu imaju nekakvu kognitivnu dimenziju, ali su isto tako redovito popraćene osjećajima užitka ili boli, zbog čega se ne mogu reducirati ni na jedno od toga dvoga (Ebbensmeyer 2017:152).

Ipak, ljudska duša nije vođena samo zamućenim i neuočivim impulsima, jer se u njoj javljaju i sklonosti uma. Nasuprot ostalim sklonostima, orijentir im nije prolazno ugađanje nejasnim porivima, već postizanje dugotrajnog zadovoljstva, tako da dobrima koja priskrbuju potiču čovjeka na samoostvareno djelovanje. Slijedom toga svedive su na htijenje, koje Leibniz definira kao „napor ili težnju ka onome što se smatra dobrim i odvratanje od onoga što se smatra lošim“, a uvjetovano je „jasnim shvaćanjem te dvije stvari“ (Leibniz 1966:132). Ranija maksima o naginjanju sreći i izbjegavanju boli refleksijom je podignuta na novu razinu, i moralni kapacitet sitnih opažaja sada se može razviti u svojoj punini. Slično kao i u slučaju njihovog epistemološkog uspona do odijelitosti, oni se ne razabiru u svom izvornom, konfuznom liku, nego u formi *misli*, odnosno razgovijetnog opažaja koji zajedno sa sposobnošću razmišljanja i inferencije uvjetuje čovjekovu moć razumijevanja. Dakako, ovaj preobražaj ne podrazumijeva raskid s metežem u duši. Za to je dovoljno ukazati na poblizu definiciju volje, koja je stješnjena s htijenjem i posljedično oblikuje djelovanje razuma. O njoj će u *Teodiceji* Leibniz reći sljedeće:

„No budući da često postoji više mogućih odluka, dušu bismo mogli umjesto s vagonom uspoređivati sa silom što istodobno vrši pritisak na više strana, ali djeluje samo tamo gdje joj je najlakše, odnosno tamo gdje nailazi na najmanji otpor. Primjerice, zrak će staklenu posudu u kojoj se nalazi, ako je odveć zbijen razbiti da bi odatle izišao. On pritišće na sve strane, ali

se na koncu fokusira na najslabije mjesto. Na taj su način sklonosti duše usmjerene na sva dobra koja se pred njima nalaze: to su antecedentne volje. Konzekventna volja, pak, koja je rezultat toga, odlučuje se za ono što je najviše potiče.“ (Leibniz 2012:259).

Volja je ovdje opisana na mehanicistički način: ona se pokazuje kao svojevrsna rezultanta svih nagnuća što se komešaju u duši, i utoliko u skladu s općim pravilima dinamike čak i najracionalniju prosudbu može nadjačati suma konfuznih, ali intenzivnih sklonosti. Ono što je tradicionalno shvaćeno kao sraz viših i nižih dijelova duše, a kod Descartesa preinačeno u borbu između duše i tijela, u Leibniza osvanja kao sukob jasnih i sitnih opažaja putem njima pripadajućih sklonosti (Roinila 2011:930).

U tom sukobu na strani zbrkanih sklonosti svakako prednjače strasti. Uzmimo primjer instinkata, koji, baš kao i strasti, usmjeravaju čovjekove postupke mimo razumskih regulativa. No, za razliku od njih, instinkti služe kao potpora razumu, jer omogućuju brzo reagiranje u situacijama koje ne ostavljaju prostora za razmišljanje. Logiku instinktivnih postupaka moguće je naknadno ustanoviti, tako da su načelno prilično pouzdani. Iz tog razloga može se reći da sitni opažaji i njihove sklonosti nisu sami po sebi štetni i pogrešni, jer čine osnovu duševne konstitucije svih živih bića, a, kao što je ranije ustanovljeno, usto su i ishodišna točka moralnog razvoja. Prava prijetnja nastaje onda kada počnu ovladavati sposobnošću rasuđivanja, što se redovito događa upravo sa strastima (Ebbensmeyer 2017:155).

Iako je prethodno utvrđeno da je put do trajnih zadovoljstava često popločen trenutnim dobrima, pod utjecajem nejasnih sklonosti ona mogu sasvim zagospodariti razumom i tako otvoriti vrata većemu zlu. Slijedom toga nameće se pitanje može li im se čovjek uopće oduprijeti? Leibniz je u tom pogledu prilično optimističan, no zbog odbacivanja izravne interakcije između duše i tijela terapiju strasti smatra provedivom tek na posredan način. Mehanicistički ustroj volje upućuje na to da je strasti moguće nadvladati jačanjem nekog drugog tipa sklonosti, a to su svakako one koje potječu iz samoga razuma. Taj zadatak nije nimalo lak, jer apstraktni imperativi uma blijede u usporedbi sa živopisnim tjelesnim predodžbama. Da bi se tome doskočilo, potrebno je sustavno i disciplinirano povezivanje intelektualnih dobara sa zadovoljstvom, i obrnuto, odvrćanje od potencijalne štete prouzročene opetovanim ugađanjem strastima kroz njezino asociiranje s osjećajem boli. Pritom je neophodna dalekovidnost i prikladna priprema, što se najvećim dijelom postiže odgojem i obrazovanjem (Leibniz 1966:146). Zaključno se može kazati da za ispravljanje

manjkavosti svoje prirode – manjkavosti koja mu je prirođena kao stvorenom biću – čovjek ne treba manje osjećati, nego više misliti.

Kroz sitne se opažaje ostvaruje načelo sustavnog stremljenja prema zadovoljstvu i izbjegavanja boli, kojom priroda opunomoćuje svako živo biće. Razlog je tome bespriječna sukladnost djelatnosti i sile što prodire i do najneprimjetnijih elemenata duševnosti. Neuočive sklonosti, istovjetne metafizičkoj žudnji, uvjetuju tako svaku čovjekovu odluku i učvršćuju njegovu predivnu vezu s vanjskim svijetom. Međutim, čovjek je zahvaljujući svome umu kadar uvidjeti ograničenost težnje za prolaznim užicima i svoje postupke usmjeravati prema budućim, dugoročnim dobrima. Ipak, on svagda ostaje uvjetovan nesvjesnim sadržajem koji ispunjava njegovu dušu. Tome najbolje svjedoče uočive, ali nejasne sklonosti, koje se, napose u obličju strasti, suprotstavljaju umu i začinjavaju borbu između odijeljenosti i konfuzije. Kao moralni subjekt čovjek se u toj borbi može braniti jedino proširivanjem vlastitog znanja, što znači da je u svome rasuđivanju uvijek upućen na ono nesvjesno. Pravo uzevši, jasnoću umske spoznaje on nikada ne može prenijeti na cjelinu beskonačnosti koju kao supstancija nosi u sebi, no upravo je to ono što njegovoj težnji za usavršavanjem daje smisao. Razumno se tako vječito napaja na nerazumnom, svjesno na nesvjesnom i, najzad, konačno na beskonačnom.

Zaključak

Leibnizovo djelovanje nastupa u doba ustoličenja nove slike svijeta, zasnovane na proučavanju prirode kao organskog stroja podređenog zakonima mehanike. Kvalitativan pristup skolastike u to je vrijeme velikim dijelom istisnut kako iz vladajućeg znanstvenog diskursa, tako i iz tekovina filozofije. Nekoliko desetljeća ranije Descartes se svojom radikalnom sumnjom sukobljava s nasljeđem klasične metafizike, no pobijanjem koncepta oduhovljene prirode sasvim odvaja dušu od tijela. Leibniz se u takvom ozračju javlja kao filozof pomirenja, filozof koji neprestance zahtijeva diskusiju, uvažava suprotne nazore i teži povratu veze između čovjeka i svijeta, svijesti i sadržaja, prirode i duha. Stvoreni je svemir po njemu savršen jer sadrži najveću raznolikost najveće količine biti, oživotvorenih autentičnom djelatnom silom monada. Sa svoga jedinstvenog gledišta svaka od njih odražava sve što jest i sve što može biti, no ne kroz unaprijed fiksiranu perspektivu, već kao živo ogledalo na čijem se neumornom putu prema zahvaćanju cjeline svijet uvijek nanovo rađa. Njezina djelatnost jedini mnoštvo, ali ga i zadržava; ono u njoj postoji kao nesvjesno more sitnih opažaja, koji prethode bilo kakvoj jasnoj i diskurzivnoj spoznaji. Sitni opažaji simboliziraju sve što je u Leibnizovoj filozofiji pomirbeno: njihovim posredstvom fizičko i metafizičko nalaze zajednički jezik, duša i tijelo ponovno uspostavljaju kartezijskim dualizmom raskinut odnos, a mentalne predodžbe dobivaju potvrdu svoje valjanosti. Sva su stvorenja njima spojena u neprekinuti koloplet prirode koji ne trpi skokove i nagle rezove, već stupnjeve i stalnu metamorfozu. Skupljeni u nerazlučeni vrtlog, sitni su opažaji podloga te metamorfoze, sukus duševnosti najjednostavnijih bića i njihova pristupnica metafizičkom; čitav raspon živućega istječe iz tih stanja ošamućenosti i s vremenom mu se vraća. Moglo bi se reći i da u doba uspona prosvjetiteljskog uzdanja u razum oni obuzdavaju njegovu samovolju stalno ga uvjetujući onim nesvjesnim. Baš je zato svaka monada individualna i neponovljiva i okrenuta djelovanju u skladu s tom činjenicom. Naravno, svima im je zajednička žudnja za razotkrivanjem cjelovitog plana univerzuma i sebe u njemu, ali do toga dolaze na različit način i u različitoj mjeri; svijet, uostalom, nije mjesto kvantitete, jednoličnosti i čvrsto zadane svrhe, nego suglasja, sinteze i vječne mijene.

Literatura

ARISTOTEL. 1992. *Fizika*. Zagreb: Hrvatska Sveučilišna Naklada.

ARTHUR, Richard T.W. 2018. *Monads, Composition, and Force: Ariadnean Threads through Leibniz's Labyrinth*. New York: Oxford University Press.

BARBARIĆ, Damir. 1997. *Filozofija racionalizma*. Zagreb: Školska knjiga.

BARBARIĆ, Damir, ur. 1999. *Živo ogledalo beskonačnog: Leibnizova Monadologija*. Zagreb: Demetra.

BELL, John L. 2017. "Continuity and Infinitesimals". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/continuity/> (pristup 27.9.2021.).

BOŽIČEVIĆ, Vanda, ur. 1996. *Filozofija britanskog empirizma*. Zagreb: Školska knjiga.

BURNS, Cecil Delisle. 1916. "Leibniz and Descartes". *The Monist* 26/5: 524-533.

CROCKETT, Timothy. 1999. "Continuity in Leibniz's Mature Metaphysics". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 94/1/2: 119-138. <https://philosophy.berkeley.edu/file/946/ContinuityPhilStudies.pdf> (pristup 3.10.2021.)

ĆUZULAN, Spasoje. "Pogovor". U: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 1966. *Novi ogleđi o ljudskom razumu*. Sarajevo: Veselin Masleša.

DESCARTES, René. 1993. *Razmišljanja o prvoj filozofiji*. Zagreb: Demetra.

DESCARTES, René. 2014 (a). *Rasprava o metodi pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*. Zagreb: KruZak.

DESCARTES, René. 2014 (b). *Načela filozofije*. Zagreb: KruZak.

GRZELIŃSKI, Adam. 2017. "Locke and Leibniz on Perception". *Roczniki Filozoficzne* 60/2: 167-183.

ILTIS, Carolyn. 1971. "Leibniz and the Vis Viva Controversy". *Isis* 62/1: 21-35.

JORGENSEN, Larry M. 2009. "The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness". *Journal of the History of Philosophy* 47/2: 223-48.

YOUPA, Andrew. 2016. "Leibniz's Ethics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-ethics> (pristup 15.11.2021.).

KANGRGA, Milan. "Leibnizova monadološka metafizika". U: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 1980. *Izabrani spisi*. Zagreb: Naprijed.

KARŠULIN, Mihaela Girardi. 2000. "Petrićev pojam vremena." *Prilozi* 51-52: 95-118. file:///C:/Users/Asus/Desktop/diplomski/Petricev_pojam_vremena_Prilozi_2000.pdf (pristup 3.8.2021.)

KULSTADT, Mark i Laurence CARLIN, 2020. "Leibniz's Philosophy of Mind". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/> (pristup 30.8.2021.)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 1966. *Novi ogleđi o ljudskom razumu*. Sarajevo: Veselin Masleša.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 1980. *Izabrani filozofski spisi*, ur. Milan Kangrga. Zagreb: Naprijed.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 2012. *Teodiceja*. Zagreb: Demetra.

LOCKE, John. 2007. *Ogled o ljudskom razumu*. Zagreb: Naklada Breza.

LOOK, Brandon C. 2020. "Gottfried Wilhelm Leibniz". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/#:~:text=Gottfried%20Wilhelm%20Leibniz%20\(1646%E2%80%931716,the%20last%20%E2%80%9Cuniversal%20genius%E2%80%9D](https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/#:~:text=Gottfried%20Wilhelm%20Leibniz%20(1646%E2%80%931716,the%20last%20%E2%80%9Cuniversal%20genius%E2%80%9D). (pristup 23.7.2020.)

MACAN, Ivan. 2007. "Gottfried Wilhelm Leibniz (1646.-1716.)". *Filozofija.org*. https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/Moderna_pdf/Leibniz-finale.pdf (pristup 25.7.2020.)

MACAN, Ivan. 2008. "René Descartes (1596.-1650.)". *Filozofija.org*. https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/Moderna_pdf/Descartes-final.pdf (pristup 14.6.2021.)

- MACINTOSH, John James. 1983. "Perception and Imagination in Descartes, Boyle and Hooke". *Canadian Journal of Philosophy* 13/3: 327-352.
- McDONOUGH, Jeffrey K. 2017. "Leibniz on Pre-established Harmony and Causality". *Lire Leibniz* 105-122.
- NUBIOLA, Jaime. 1994. "The Continuity of Continuity: A Theme in Leibniz, Peirce and Quine". *Leibniz und Europa, VI. Internationaler Leibniz-Kongress* 361-371.
- PHEMISTER, Pauline. 2016. "Leibnizian Pluralism and Bradleian Monism: a Question of Relations". *Studia Leibnitiana* 45: 61-82. <https://doi.org/10.1007/s10516-012-9190-3> (pristup 9.8.2020.)
- PROLE, Dragan. 2014. "Pojam meditacije kod Descartesa i Leibniza". *Filozofska istraživanja* 34/1-2: 163-179.
- ROINILA, Markku. 2011. "Leibniz on Emotions and the Human Body". *IX. Internationaler Leibniz-Kongress*.
- SIEROKA, Norman i Hans G. DOSCH. 2008. "Leibniz's *Perceptions Insensibles* and Modern Neurophysiology". *Studia Leibnitiana*, 40 /1: 14-28.
- SIMMONS, Alison. 2001. "Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness". *The Philosophical Review* 110/1: 31-75.
- SLOWIK, Edward. 2021. "Descartes' Physics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-physics/#LawsMotiCartConsPrin> (pristup 7.11.2021.)