

JOLANTA ŻELAZNA

UNIwersytet Mikołaja Kopernika, Polska

ORCID: 0000-0003-0588-4848

E-MAIL: JOT\_ZNA@UMK.PL

## Gottfrieda Wilhelma Leibniza *Uwagi krytyczne o Spinozie* Kwestia „duszy”\*

W 1699 roku w Amsterdamie ukazała się książka *Der Spinozismus im Judenthumb, oder die von dem heutigen Judenthumb|und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt, an Mose Germano sonsten Johann Spaeth, von Augsburg gebürtig, befunden und widerleget von J. G. Wachter*<sup>1</sup>. Johann Georg Wachter

---

\* Używając tu słowa „dusza”, świadomie godzę się na nadużycie w odniesieniu do koncepcji *mens humana* i monad rozwijanych przez Spinozę i Leibniza. Spinoza niechętnie używa określenia *anima* ze względu na jego konotacje religijne, z kolei w koncepcji monad u Leibniza duszy (*l'âme*) przyporządkowana jest konkretna grupa cech monad, niepokrywająca się z własnościami „duszy” w sensie potocznym. Ponieważ nie każda monada jest umysłem, a ponadto ani monady, ani *mens humana* nie da się w tych koncepcjach sprowadzić do cech psychicznych albo duchowych, nazwę dla ich wspólnej reprezentacji trzeba wybrać arbitralnie.

<sup>1</sup> *Spinozizm w judaizmie albo świat ubóstwiony przez dzisiejszy judaizm i jego tajemną Kabałę*, przez Mosesa Germano, wcześniej Johanna Spaetha urodzonego w Augsburgu, znalezione i przełożone przez J. G. Wachtera (zob. Max Mendheim, „Wachter, Johann Georg” w: *Allgemeine Deutsche Biographie* 40 (1896), 426–427). <https://www.deutsche-biographie.de/pnd104366273.html#adbcontent>.

(1663–1757), w późniejszych latach zasłużony dla kultury niemieckiej autor rozpraw językoznawczych i słowników, wydał też w 1706 roku w Rzymie rozprawę *Elucidarius Cabalisticus sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis & Succincta Recensio*<sup>2</sup>. Gottfried Wilhelm Leibniz, od lat zainteresowany związkami i problemami religii, teologii i filozofii, przeczytał ją i sporządził obszerne notatki z lektury. Zachowane w rękopisie w Bibliotece Hanowerskiej<sup>3</sup>, zostały znalezione przez hrabiego Louisa-Alexandra Fouchera, który przełożył manuskrypt na francuski i w roku 1854 w Paryżu opublikował jego dwujęzyczne, łańcisko-francuskie wydanie zatytułowane *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Praca ta stała się następnie podstawą licznych opracowań i dyskusji o frapujących badaczy filozofii Barucha Spinozy i Leibniza debatach, jakie odbyli oni jesienią 1676 roku w Hadze, na kilka miesięcy przed śmiercią Spinozy, oraz o pewnych zbieżnościach ich koncepcji.

Dwudziestokilkuletni Leibniz słyszał o kartezjaninie Spinozie i czytał jego *Zasady filozofii Descartes’a*. Kartezjańskiej metafizyki, zwalczanej wówczas w Europie, nie uznawał, chociaż cenił nową metodę wykrywania prawdy w naukach. Podjętą przez Spinozę próbę zastosowania metody kartezjańskiej do badania dzieł René Descartes’a potraktował z zaciekawieniem. Kiedy jesienią 1670 roku zapoznał się z anonimowym *Traktatem teologiczno-politycznym*, a w kilka miesięcy później dowiedział się, kto jest jego autorem, wyraził rozczarowanie, pisząc „mąż uczony, jak się zdaje, upadł tak nisko”<sup>4</sup>, ale też mógł się przekonać, że Spinoza to samodzielny myśliciel używający metody Descartes’a do własnych celów. Co o nim wówczas myślał, prawdopodobnie pozostanie tajemnicą, której nie zdradzą nawet rękopisy spoczywające w bibliotekach i archiwach i wciąż oczekujące na odczytanie.

---

<sup>2</sup> *Objaśnienia kabalistyczne albo tajemna filozofia hebrajska, krótko i zwięźle omówiona*, zob. np. w: Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Uwagi krytyczne o Spinozie*, tłumaczenie i komentarz Leopold Hess (Kraków: Księgarnia Akademicka. Ośrodek Myśli Politycznej, 2011), 23. Polski przekład *Uwag* wydrukowany jest na parzystych, a oryginał *Animadversiones* na nieparzystych stronicach, dlatego cytowanie tekstu w postaci np. s. 104–106 odnosi się do fragmentu zaczynającego się na s. 104 i jego dalszego ciągu wydrukowanego na s. 106.

<sup>3</sup> *Animadversiones ad Joh. Georg Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia*. Podstawą polskiego przekładu były *Leibnitii animadversiones ex autographo bibliothecae regiae hannoveraner* (zob. Leibniz, *Uwagi*, 4).

<sup>4</sup> Leopold Hess, *Leibniz i Spinoza – historia relacji*, w: Leibniz, *Uwagi*, 12.

Leibniz, podobnie jak Spinoza, praktykował regułę *caute* i w swojej obfitej korespondencji dbał o to, by nie podkreślać własnego zdania, lecz raczej współbrzmieć z opiniami adresatów. Badacze jego myśli z rezygnacją podchodzą do problemu jego faktycznej opinii na temat Spinozy, za najbardziej reprezentatywne uznając zdanie Fouchera o jego stosunku do poglądów innych autorów: „Ten energiczny myśliciel [Leibniz – J. Ż.] sprowadzał wszystkie te doktryny do własnego systemu. Przyjmował tylko to, co zgadzało się z jego własnym myśleniem”<sup>5</sup>.

Kiedy ukazała się książka Wachtera, sześćdziesięcioletni Leibniz, który ugruntował już dawno własne poglądy filozoficzne, szukał w niej informacji o bliskich jego własnym intuicjom ideach kabały i o uniwersalnym alfabecie, z którego można złożyć opis boskich myśli, będących wiecznymi prawami całego wszechświata. Od dawna wszak przyjaźnił się i współpracował z Francisem Mercurym van Helmontem, jednym z dwóch wiodących wówczas przedstawicieli filozofii kabalistycznej, a zarazem autorem *Alphabeti vere Naturalis Hebraici brevissima Delineatio* (1667). Przyjaźń ta zaczęła się od lektury *Alfabetu* i przetrwała ponad ćwierć wieku, aż do śmierci Helmonta.

W *Elucidarius Cabalisticus*, oprócz objaśnień dotyczących kabały, Leibniz dość niespodziewanie znalazł obszerny rozdział o filozofii Spinozy, ateisty wyklętego z gminy amsterdamskiej, którego nawet dziś nie zalicza się do myślicieli żydowskich. Wachter wskazywał tam na związki i zapożyczenia z kabałą, widoczne jego zdaniem w pismach Spinozy. Radykalny monizm jego filozofii, usiłowanie wyprowadzenia całej niezbędnej człowiekowi wiedzy z jednego źródła, wreszcie dążenie do zapisania jej uniwersalnym językiem idei adekwatnych, wiecznych i niezmiennych myśli Boga, ukazały się oto w nowym świetle. Leibniz sporządził z tej lektury notatki, w których niekiedy zmieniał nieściśle i powierzchowne sformułowania Wachtera, posiłkując się własną wiedzą o koncepcji Spinozy. Jednocześnie, jak wskazują w swojej nocie do przekładu *Animadversiones* Robert Ariew i Daniel Garber, robiąc notatki z rozdziału *De consensu Cabalae et Spinozae*, nie zadał sobie trudu,

---

<sup>5</sup> Louis-Alexander Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz. Précédée d'un memoire* (Paris 1854), 56. Cyt. za: Allison P. Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1995), 1: „This energetic thinker [Leibniz] reduced all these doctrines to his own system. He only took what agreed with his own thought”.

aby sięgnąć do własnego egzemplarza dzieł Spinozy<sup>6</sup> i skonfrontować tezy Wachtera z ich tekstem. Najwidoczniej już dawno wyrobił sobie i utrwalił pogląd o tej filozofii, czytając *Opera posthuma* Spinozy (1677). O ile jednak jego notatki z pierwszej lektury *Etyki* dotyczyły głównie pierwszej części, *De Deo*, z której Leibniz wyluskiwał nieścisłości i błędy logiczne, nie zagłębiając się zanadto w treść pozostałych ksiąg, to już wypisy z *Elucidarius Cabalisticus* są obszerniejsze i utrzymane w innym tonie. Sporządzone o 30 lat później, na prywatny użytek, według badaczy filozofii Leibniza wyrażają bardziej miarodajnie jego opinię o doktrynie Spinozy<sup>7</sup> niż publikowane wcześniej uwagi.

Fragmety dotyczące Spinozy znalazły się w rozdziale czwartym czwartej części książki Wachtera. Autor rozważa tam tezy kabalistów i Spinozy o relacji Boga i stworzeń, nieistnieniu materii, niepodzielności substancji, wolności i konieczności oraz duszy (*anima*). Treść i kolejność notatek Leibniza podąża za tokiem wywodów Wachtera, nie oddając ani struktury i zagadnień najistotniejszych dla jego własnej myśli, ani struktury i treści filozofii Spinozy. Tymczasem problematyka „duszy” człowieka ma osiowe znaczenie w obydwu tych wielkich XVII-wiecznych konstrukcjach myślowych.

Nie ulega wątpliwości, że od czasów Descartes’a ta właśnie kwestia wysuwa się w filozofii na pierwszy plan, przed wszystkie inne rozstrzygnięcia dotyczące Boga, natury i ich wzajemnych relacji. Należy jednak wspomnieć również o tym, że Descartes konstruował swoją dualistyczną koncepcję człowieka, niejako przymuszony do podjęcia zagadnień poznania, wyboru i działania ludzkiego przez główne zadanie, jakie sobie wyznaczył: stworzenie metody niezawodnie prowadzącej do odkrywania prawdy. I to właśnie metoda Descartes’a, a nie jego koncepcja człowieka, znalazła admiratorów zarówno wśród zwolenników, jak i przeciwników dualistycznej metafizyki kartezjańskiej. Przeciwnicy, a należy do nich zaliczyć obydwu interesujących nas tu filozofów, Spinozę i Leibniza, nie poprzestali na biernej kontestacji tej nowatorskiej filozofii i starali się odpowiedzieć na pytanie o rodzaj błędu, jaki

---

<sup>6</sup> Por. Gottfried Wilhelm Leibniz, „Comments on Spinoza’s Philosophy (1707?)”, w: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. and transl. by Robert Ariew and Daniel Garber (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), 273.

<sup>7</sup> Zob. Leopold Hess, „Animadversiones”, w: Leibniz, *Uwagi krytyczne o Spinozie*, 26.

popęłił Descartes, konstruując swą koncepcję filozoficzną<sup>8</sup>. Spinoza dość wcześnie nabrał przekonania, że błąd ten polegał na używaniu terminów niepoddanych dostatecznej analizie, a w efekcie nie dość prostych, wieloznacznych, po czym zarzucił prace nad przekształceniem koncepcji Descartes’a w system wyłożony *more geometrico*. Leibniz spostrzegł błąd w przyjęciu dwóch rodzajów substancji, co prowadzi do szeregu trudności niedających się usunąć ani pogodzić z wewnętrznym doświadczeniem człowieka. Nie uznając dualizmu Descartes’a ani monizmu Spinozy, założył istnienie nieskończenie wielu egzemplarzy substancji jednego rodzaju, różniących się stopniem realizacji swych wewnętrznych dyspozycji.

Zagłębiając się w Leibnizjański wyciąg z czwartej części *Elucidarius*, kończący się pełną rezygnacją konkluzją: „In omnibus his rationi egasta”<sup>9</sup>, należałoby, podobnie jak w odniesieniu do Descartes’a, pamiętać o tym, że późna, znana z *Monadologii* koncepcja człowieka-agregatu monad tworzących realne ciało<sup>10</sup>, z monadą-duszą (*l’âme, anima*) i duchem (*Esprit*) także nie jest

<sup>8</sup> Własne koncepcje filozoficzne Spinozy i Leibniza niejednokrotnie określa się jako odpowiedzi na filozofię Descartes’a, próby jej „naprawy” i rozwinięcia zagadnień, które zostały w niej tylko zasygnalizowane. Por. np.: Brandon C. Look, „Gottfried Wilhelm Leibniz”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/leibniz/>; „It is probably most helpful, then, to see Leibniz’s philosophy as a reaction to two sets of modern opponents: on the one hand, Descartes and his followers; on the other hand, Hobbes and Spinoza”. Nie wydaje się jednak, żeby taki punkt widzenia rzeczywiście mógł być pomocny w zrozumieniu charakteru wielkich „systemów” filozofii XVII wieku. Podobnie jak Leibniz Spinoza wniósł do filozofii tej epoki szereg własnych problemów i pytań. Por. np. Carl Gebhardt, *Spinoza, Judentum und Barock*, w: *Spinoza. Vier Reden* (Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1927).

<sup>9</sup> Zob. Leibniz, *Uwagi*, 127.

<sup>10</sup> W filozofii Leibniza bezprzeustrzenne, niematerialne monady składają się w masywne struktury i to właśnie ze względu na masę agregaty monad określamy mianem ciał. Ciałem nie jest już „rzecz rozciąglą” Descartes’a ani „porcja ruchu i spoczynku” lub „przedmiot idei” Spinozy, lecz wyrażalna liczbowo wielkość  $m \cdot a \cdot s$ , którą naga monada rejestruje w spostrzeżeniu, dusza – spostrzega i może zapamiętać, a duch odkrywa i rozumie jako powszechne prawo grawitacji w przyrodzie. Abstrakcyjne narzędzia służące pomnażaniu ludzkiej wiedzy, które – jak rachunek różniczkowy – znał i tworzył Leibniz, a także sama ta wiedza, zdecydowanie wyprzedzały nienadążającą za nimi wiedzę tego filozofa o „bytach poznających”. Pytaniem bez odpowiedzi, a przecież fundamentalnym dla teorii poznania, jest kwestia, czy wszystkie nagie monady, zdolne jedynie spostrzegać, wyposażone są w zdolności spostrzegania typów wrażeń, znanych monadom-duchom. Czy wszelkie nagie monady, bez względu na to, w jaki zostaną wprzęgnięte agregat, spostrzegają światło z jego modalnościami, rejestrują drgania

autonomiczna, lecz ma charakter narzędzia niezbędnego do osiągnięcia właściwego celu. Nie inaczej jest w przypadku Spinozy, co nadzwyczaj trafnie wypunktował Ernst Cassirer w swojej rozprawie *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*: „o ile dla Spinozy abstrakcyjna koncepcja metody jest tylko środkiem do uzyskania pewnej odpowiedzi na pytania etyczne i religijne i wskazania człowiekowi jego stosunku do Boga, to dla Leibniza pytanie o zasady wiedzy po raz pierwszy stało się samodzielnym celem”<sup>11</sup>.

Leibnizjańskie pytanie o zasady wiedzy dotyczy dziedziny właściwej duchom: Boga i ludzi. Regulują ją prawdy konieczne (wieczne), które w świecie wybranym przez Boga i przeżywanym przez monady miały zostać „zapisane” uniwersalnym alfabetem<sup>12</sup>, poszukiwanym przez alchemików, mistyków, uczonych i szarlatanów wszystkich epok. Leibniz uważał przy tym, że źródło tej wiedzy zasila dwa nurty – poznania natury i poznania dobroci (wolności, wyboru, łaski). Ponieważ obydwie mają wspólny początek, odkrycie go dałoby nam klucz do znalezienia zasady zharmonizowania wielości monad w jedno uniwersum. Leibniz wyrażał pewność, że tą powszechną i pierwszą zasadą, dla której istnieje raczej coś niż nic, jest reguła „nic bez racji”. Racją istnienia świata i samego pytającego jest łaska, a sposobem (*modus*) ich istnienia jest nieskończona, zharmonizowana różnorodność.

Descartes, przytoczywszy tezę o „sprawiedliwym rozdzieleniu rozumu” wśród ludzi, poczuł się zmuszony wydać *Regulae ad Directionem Ingenii*, gdyż widział, jak marny użytek ludzie robią z wrodzonej zdolności myślenia. Leibniz, przekonany o tym, że każdy z nas to duch, dusza i agregat nagich monad, również widział, że będąc duchami obdarzonymi prawem wglądu w prawdy wieczne i konieczne, najczęściej błąkami się poznawczo

powietrza, opór i nacisk, zauważają różnice stężenia cząstek substancji organicznych rozproszonych w powietrzu i/lub wodzie itp.? Albo – czy dysponują zdolnością spostrzegania takich rodzajów wrażeń, o których nie wiedzą duchy?

<sup>11</sup> Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1907) Bd. 2, 47.

<sup>12</sup> W nowożytności powrócono do koncepcji uniwersalnego alfabetu liczb i języka matematyki, istniejącej w antycznym Egipcie, uprawianej przez Pitagorasa i jego krąg, użytecznej w starożytnej astronomii i ożywionej dzięki odkryciom wczesnonowożytnych uczonych. W nowożytnym judaizmie koncepcja ta rozkwita pod postacią gematrii, metody egzegetycznej stanowiącej część kabały.

w niższych rejonach poznania animalnego. Podjął więc gigantyczne starania, aby stworzyć instytucję jednoczącą wysiłki uczonych i doprowadzić do unii władców chrześcijańskich, którzy poprzez mądre i łaskawe panowanie zaprowadziliby ład i harmonię między poddanymi. Spinoza, wykluczony z kręgu rodziny, z gminy wyznaniowej i z miasta, szukał sposobu, aby stworzyć sobie nową społeczność, zebraną wokół reguł, które jej członkowie rozumieją, zaaprobują i wcielą w życie. Reguły takiej wspólnoty zawarł w *Traktacie teologiczno-politycznym*, a osobistym przewodnikiem na drodze do szczęśliwego życia miała być *Etyka*, wyłożona w najbardziej racjonalny, geometryczny sposób.

Dlaczego wiedząc, co dobre, rozumni adresaci tych koncepcji uparcie wybierali gorsze, a ich autorzy wykładali swoje racje w sposób nieprzekonujący albo wprost irytujący? Co sprawiło, że dążenia wszystkich trzech myślicieli obróciły się przeciwko nim? Czyżby działał tu jakiś tajemniczy czynnik, który niczym niewidzialny zwodziciel z *Medytacji o pierwszej filozofii* ludzi umysły pozorami prawdy? Descartes pokazał, jak można go usunąć lub przynajmniej zniwelować jego wpływy. Jednak za skuteczność użycia jego metody trzeba zapłacić niemałą cenę. Jest nią radykalna i stała zmiana myślenia o naszej ludzkiej tożsamości i o świecie, zgoda na pogląd, że nas, rzeczy myślące, od naszych własnych ciał oddziela przepaść. Pomostem nad nią mógłby być tylko nowy nawyk, inny automatyzm skojarzeń, zastępujący zwyczajowe połączenia pojęć, z którymi oswoiliśmy się w dzieciństwie. Podążając za ideą racjonalności, Descartes przeoczył fakt, że obraną przez siebie drogą zmierza w rejon, w które niemal nikt nie pragnie się za nim zapuszczać.

Spinoza zastosował się do Kartezjańskich wskazówek i narzucił sobie rygor autodyktatu mentalnego. Uznając, że wszystkie rzeczy istniejące w naturze są z sobą powiązane i że człowiek nie jest żadnym wyjątkiem, założył, że

umysł (*mens*) rozumie sam siebie tym lepiej, im rozleglejsze jest jego rozumienie Natury. [...] im więcej wiedzy umysł nabył, tym lepiej rozumie także swoje własne siły, tym łatwiej może sobą kierować i nadawać sobie prawidła; im lepiej zaś rozumie porządek Natury, tym łatwiej może powstrzymać się od tego, co nie daje pożytku. [...] Dalej, [...] umysł nasz, aby stać się całkowicie odpowiadającym odwzorem Natury (*ut mens nostra omnino referat Naturæ exemplar*), powinien wszystkie swe idee wyprowadzić z tej, która odpowiada początkowi

i źródłu całej Natury, aby idea ta stała się także źródłem wszystkich innych idei<sup>13</sup>.

W *Etyce* ideą tą jest *causa sui*, wieczny, bezosobowy, nieograniczony i nieskończony akt, który cały jest w sobie, dlatego nie sposób poznać go inaczej, jak tylko *per se*, w oglądzie intuicji. Poznając go pośrednio, np. przy użyciu pojęcia atrybutów, sami konstruujemy o nim własną, ludzką wiedzę, a nie uzyskujemy jej od niego. Będzie ona poglądem *modusu*, czyli przejawu przyczyny siebie samej, sposobu, w jaki ona jest i działa, albo mówiąc inaczej: w jaki siebie wyraża. Numerycznie jedna i jedyna, *causa sui* (gdy mamy na względzie jej działanie) albo substancja (kiedy myślimy o nieskończeniu wielu przejawach tego działania i o tym, że są ekspresją czegoś, co ma przyczynę siebie w sobie), jest we wszystkim i wszystko jest zarazem w niej. Tę ostatnią tezę, mówiącą, że substancja, czyli Bóg, jest przyczyną immanentną, a nie transcendentną wszelkich rzeczy, Spinoza nie tylko dedukcyjnie wyprowadzał z definicji i aksjomatów pierwszej części *Etyki*, ale wcześniej sygnalizował ją w motcie do *Traktatu teologiczno-politycznego*, brzmiącym następująco: „Przez to poznajemy, że w Nim mieszkamy, a On w nas, iż z ducha swego nam dał”<sup>14</sup>. My, czyli *modi* substancji rozważanej w perspektywie atrybutów rozciągłości i myślenia; *modi*, a więc to, co jest w czym innym, przez co też jest pojmowane. Istotą każdego *modusu* jest zatem to Inne, które się w nim wyraziło. Status ludzkiego umysłu (*mens humana*), *modusu* substancji rozważanej z perspektywy atrybutu myślenia, wskazuje wprost na ideę źródła, o której była mowa w *Traktacie o uzdrowieniu rozumu*, a to znaczy, że wszystko, co w naszych umysłach jest i było zawsze identyczne<sup>15</sup>, pocho-

<sup>13</sup> Benedykt Spinoza, „Traktat o poprawie rozumu”, w: Benedykt de Spinoza, *Dzieła*, przełożył dr Ignacy Halpern, t. I (Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa, 1914), t. I, § 40–42, 19–20; por. Spinoza, *Opera*, hrsg. v. Carl Gebhardt im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1925), Bd. 2, 16–17.

<sup>14</sup> 1. List św. Jana, 4, 13. Zob. Benedykt Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, przekł. Ignacy Halpern – Myśliński (Kęty: Antyk, 2000), 73.

<sup>15</sup> Współcześnie wszystkie te niezbywalnie ludzkie cechy mentalne, jak zdolność spostrzegania, uczucia, zapamiętywania, nabywania i użytkowania języka, całą wspólną ludziom aksjomatykę, zdolność wybierania lub, jak chce Spinoza, twierdzenia i przeczenia oraz wyobrażania sobie można by nazwać *software*em.



dzi wprost z substancji, mieszka w nas – a i my „mieszkamy” w niej. Człowiek to nie jednostkowe *individuum* – niepodzielna (*individuum*) jest tylko substancja. Indywidualna w potocznym znaczeniu tego słowa, jednostkowa, poszczególna i niepowtarzalna, egzemplaryczna, jest tylko skończona wiedza każdego *modusu* – wiedza o swoim ciele i jego rozciąglonym otoczeniu. Ontologia substancji i jej *modi* wykreśla ramy wspólnoty bardziej pierwotnej i fundamentalnej niż wspólnota społeczeństwa, naszkicowanego w obydwu politycznych traktatach Spinozy. To wspólnota wszystkich *modi* substancji, pierwotny, organiczny układ, w którym każdej rozciąglonej rzeczy (ciału) odpowiada idea w nieskończonym atrybucie myślenia (w odniesieniu do ciała ludzkiego nazywamy ją umysłem). Nic nie wiadomo o tym, aby idee ciał innych niż ludzkie Spinoza także uznawał za umysły – chociaż z pewnością każdej modyfikacji w atrybucie rozciągłości Natury odpowiada modyfikacja myślenia. Zarówno ciała, jak idee są w tej koncepcji przejawami życia Natury/Boga.

W swoich *Uwagach krytycznych o Spinozie* Leibniz nie polemizował z takim rozumieniem relacji Boga i stworzeń ani nie przedstawił argumentów, wykazujących błędy rozumowania, tylko w miejsce terminów używanych w *Etyce* wprowadził własne. Owszem, pisał: Bóg jest jedyną przyczyną istnienia wszystkich rzeczy, ale „nie należy o bycie rzeczy stworzonych mówić inaczej niż, że są one dozwolone przez naturę Boga. Lecz moim zdaniem Spinoza nie czyni tego właściwie. Istoty *mogą być w pewien sposób pojęte bez Boga*, ale istnienie zakłada Boga. Sama rzeczywistość istot, dzięki której wpływają w istnienie, jest od Boga. Istoty rzeczy są współwieczne Bogu. A sama istota Boga obejmuje wszystkie inne istoty, do tego stopnia, że Bóg nie może być bez nich doskonale pojęty (*sine ipsis concipi non possit perfecte*)”<sup>16</sup>.

Myślenie o „duszy” ludzkiej u obydwu filozofów zaczyna się od fundamentalnych różnic. Przede wszystkim Bóg Leibniza jest Bogiem osobowym, jego natura d o z w a l a zaistnieć stworzeniom, których istoty obejmuje sama istota Boga. Rzeczywistość czy też realność istot, czyli ich działanie albo akt, jest „od” Boga. W tym objaśnieniu zawiera się rdzeń koncepcji wolności, za-

<sup>16</sup> Leibniz, *Uwagi*, 90 (wyróżnienie kursywą – J. Ż.). Z perspektywy przyjętej przez Spinozę przyznanie, że istoty rzeczy m o ż n a w pewien sposób pojmować „bez Boga” (bez odniesienia ich do ich źródła), byłoby afirmacją takiej drogi myślenia. Jednak prowadzi ona jego zdaniem do skutków, od których właśnie pragniemy się uwolnić, jest więc błędną drogą.

równy Boga jako źródła wolności (dozwala), jak i człowieka (zgodnie ze swą istotą daną „od” Boga indywiduum ludzkie działa autonomicznie). Drugą kwestią jest możliwość doskonałego pojmowania Boga: jeśli ludzkie pojęcie Boga właściwie ustanawia relację istoty boskiej i istot stworzeń, może być pojęciem doskonałym. Wpierw musimy jednak zdać sobie sprawę z tego, że termin „istota” stosuje się jedynie do gatunków, a nie egzemplarzy („tego, co przygodne”)<sup>17</sup>. Nie dysponujemy poznanie egzemplarzy gatunku, które zasługiwałoby na miano wiedzy. I stąd, powiada Leibniz o indywiduach, „nie mają one koniecznego powiązania z Bogiem, lecz są stworzone w sposób wolny. Boga skłaniała do nich określona racja, ale nie zmuszała koniecznością”<sup>18</sup>. Jego perspektywa wyraźnie zaczyna się na poziomie możliwości poznawczych monad i monad-dusz, a aspiracje zdobycia wiedzy, właściwe duchom, sięgają ni mniej, ni więcej tylko doskonałego (*perfect*) poznania Boga.

Odnosząc się do relacji Wachtera z *Etyki* Spinozy, gdzie po omówieniu paralelizmu *modi* w poszczególnych atrybutach substancji przytacza on uwagę o Hebrajczykach, którzy także rozumieli, że Bóg, jego intelekt i idee jego intelektu są tym samym, Leibniz uznaje obie te koncepcje za błąd. Co do Spinozy uważa, że „umysł i ciało nie są tym samym, nie bardziej, niż zasada działania i zasada doznawania”, w odniesieniu zaś do uwagi o Hebrajczykach i kabale stwierdza: „Bóg i rzeczy przez Boga pojmowane nie bardziej mogą być nazwane jednym i tym samym, niż umysł i rzeczy postrzegane”<sup>19</sup>. Jak widać, Spinoza jest w swej koncepcji paralelizmu bliski uznania umysłu i jego przedmiotu, ciała, za korelaty, gdyż nie będąc tym samym rodzajem przejawów Natury, faktycznie nie istnieją bez siebie. Ponadto formalnie ciała i ich idee „są” tym samym – modusem substancji, natury albo Boga. Czytając *Elucidarius*, Leibniz nie wnikał w szczegóły, lecz traktował wypisy Wachtera z *Etyki* Spinozy literalnie i analizował znalezione tam terminy, wyszukując miejsca, gdzie użyto ich w znaczeniach, z którymi się nie zgadzał.

Wachter, pisał Leibniz, przypisuje Spinozie pogląd o jakiejś „naturze wspólnej”, „w której są atrybuty myślenia i rozciągłości, i która jest duchem. [...] Autor dodaje, że *modi* tych atrybutów są umysł i ciało. Lecz pytam – zarzuca

---

<sup>17</sup> Leibniz, *Uwagi*, 92.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Obydwa cytaty w tym zdaniu: tamże, 96.

Leibniz Wachterowi czy Spinozie? – jak umysł może być *modus* myślenia, jeżeli jest jego zasadą? Tak więc to umysł byłby atrybutem, a myślenie byłoby modyfikacją tego atrybutu<sup>20</sup>. Po 30 latach od lektury *Etyki*, której czytanie ma sens, jeśli poszczególnym terminom nadajemy znaczenia zgodne z ich definicjami, Leibniz mógł już nie pamiętać, jak Spinoza określił atrybut, *modus*, ideę, w jakim znaczeniu używał niedefiniowa(l)nego słowa *cogitatio* i – co również prawdopodobne – mógł nie spostrzec, że umysłu, *mens humana*, idei ciała ludzkiego, Spinoza nie traktował jako zasady (*principium*) naszego myślenia, lecz nakłaniał czytelników, aby uznali, że jest on wiedzą o tym ciele, istniejącą w myśleniu, nieskończonym atrybucie substancji. Umysł nie jest stworzony „na obraz i podobieństwo” tego atrybutu, toteż nawet najdokładniejszy wgląd w jego strukturę i funkcje jego władz nie daje nam poglądu o myśleniu substancji. Odmienne cele, do których zmierzali obydwaj filozofowie, decydowały o ich sposobach myślenia: Leibniz dążył do sformułowania z a s a d w i e d z y, posługując się często analitycznym badaniem znaczeń i związków pojęć, Spinoza po przeanalizowaniu słownictwa filozoficznego, a po części także teologicznego swojej epoki, stworzył własny wokabularz, dążąc do „dobrego pokierowania rozumem” i znalezienia reguł szczęśliwego życia.

Z podstawień obcych znaczeń pod terminy Spinozy, dokonywanych przez Leibniza w cytowanych przez Wachtera fragmentach *Etyki*, rzeczywiście wynikają niedorzeczności<sup>21</sup>. Kiedy Wachter przytacza wiernie scholium do twierdzenia 13 z drugiej części *Etyki*, „wszystkie byty, chociaż różnych stopni,

<sup>20</sup> Tamże, 98.

<sup>21</sup> Być może Spinoza postanowił zapisać *Etykę modo geometrico* dlatego, że kolegianci, z którymi swego czasu czytywał Biblię, popadali w tę samą skłonność podstawiania własnych znaczeń pod wprowadzone przez niego terminy. Wprowadzenie definicji i aksjomatów, z których dopiero wywodzi się treść filozofii, czyni z niej swoisty „przewodnik błędzących”. *Nota bene* badacze filozofii Spinozy często doszukują się bezpośrednich wpływów lektury Majmonidesa w jego pismach, opierając się na źródłowych badaniach dotyczących edukacji religijno-filozoficznej w amsterdamskiej gminie i na analizie porównawczej ich tekstów (zob. np. Joshua Parens, *Maimonides & Spinoza. Their Conflicting Views of Human Nature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012). W *Przewodniku błędzących* Majmonides (1135–1204) za podstawowy błąd religijnych żydów uznawał ideę osobowego Boga. Podobne założenie wpisuje się w podstawy filozofii Spinozy, którego *Etyka* służyć miała usunięciu tego błędu i pokierowaniu myślenia właściwym torem.

są jednak ożywione (*animata*)<sup>22</sup>, Leibniz, podstawivszy w uzasadnieniu tego scholium pod „ideę ciała ludzkiego” „duszę”, *anima*, czyta, że „w Bogu jest idea każdej rzeczy, której to idei Bóg jest przyczyną, w taki sam sposób, jak idea ciała ludzkiego [czyli *mens humana*]”<sup>23</sup>. Efekt podsumowuje następująco:

z pewnością powiedzenie, że dusza jest ideą, nie ma nawet pozoru rozumności. Idee są tylko abstrakcjami, jak liczby i figury, i nie mogą działać. [...] Dusza nie jest ideą, lecz źródłem niezliczonych idei. Oprócz obecnej idei ma bowiem coś czynnego, czyli wytwarzanie nowych idei. A według Spinozy w każdym momencie dusza będzie inna, ponieważ gdy zmienia się ciało, inna jest idea ciała. Stąd nic dziwnego, że stworzenia uważa za ulotne modyfikacje. – Dusza więc jest czymś żywym, czyli zawierającym czynną siłę<sup>24</sup>.

W jaki sposób z przytoczonych fragmentów można wyprowadzić wniosek („więc”) na temat duszy (*anima*), uznać ją za coś witalnego, a witalność – za źródło czynnej siły („Anima ergo est aliquid vitale seu continens vim activam”<sup>25</sup>)? Jest to własny pogląd Leibniza, który nie odnosi się do koncepcji Spinozy inaczej, niż tylko ją przekreślając. Dlaczego Leibniz neguje pomysł Spinozy (według Spinozy w każdym momencie dusza będzie inna, ponieważ gdy zmienia się ciało, inna jest idea ciała), który oddaje jego własną koncepcję wyłożoną w *Monadologii*? Wykładając tam zasadę zmiany treści percepcji monad, wyjaśniał przecież, że zachodzi ona stopniowo, stale<sup>26</sup> i przebiega zawsze w jednym kierunku czasu<sup>27</sup>. Tak samo jak monada, czyli to, co ma przynajmniej a p e t y c j ę i percepcje, ma je w każdym momencie inne,

<sup>22</sup> Leibniz, *Uwagi*, 104.

<sup>23</sup> Tamże, 104. Tłumacz podaje w przypisie przekład „W Bogu jest bowiem koniecznie idea każdej rzeczy, idea, której przyczyną jest Bóg w ten sam sposób, jak idei ciała ludzkiego”, zaczerpnięty z: Benedykt de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przekład Ignacego Myślickiego, na nowo opracował i wstępem opatrzył Leszek Kołakowski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2008), 82.

<sup>24</sup> Leibniz, *Uwagi*, 104–106.

<sup>25</sup> Tamże, 107.

<sup>26</sup> „Wszelkie jestestwo stworzone podlega zmianie, a więc monada stworzona też, a nawet że zmiana ta jest w każdej monadzie nieustająca”. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia*, przekład i wstęp Henryka Elzenberga (Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1991), pkt 10, 48.

<sup>27</sup> „[...] każdy stan substancji prostej jest naturalnym następstwem poprzedniego, tak że różniwość jest w niej brzemienna przyszłością”. Tamże, pkt 22, 52.

choć w żadnej chwili nie zmieniają się one wszystkie na raz, również idea dowolnego ciała, tj. proporcji ruchu i spoczynku, wyraża w *Etyce* nieustającą zmianę tej proporcji. Ponieważ nie zdarza się, aby całe ciało zmieniło się nagle w coś innego, jego idea także zmienia się stopniowo, coś z jej treści ulatuje, coś przybywa.

Podobieństwo obu koncepcji jest głębsze. Tak jak idea jest zawsze ideą określonego ciała, tak samo monada, uważa Leibniz, „wyobraża wyraźniej ciało szczególnie jej przydzielone”<sup>28</sup>. Takie ciało zmienia się z każdym uderzeniem serca, wdechem i wydechem – „wyrażanie” tych zmian czy ich „wyobrażanie” zachodzi w idei i w monadzie. Głębiej sięgają także różnice tych koncepcji i Leibniz mocno je podkreśla. Spinoza uważał, że po śmierci i rozpadzie ciała w myśleniu substancji istnieje jego wieczna idea, lecz nie jest to umysł minionego ciała. To wiedza substancji, ale nie samowiedza *mens humana*, gdyż ta – i tu Spinoza sięgał przypuszczalnie do własnego doświadczenia – zawsze zawiera wiedzę o ciele. W koncepcji, w której nieosobowy Bóg nie ocenia, nie sądzi, nie nagradza ani nie karze swych modyfikacji, wiecznym ideom ciał istniejącym w atrybucie myślenia na nic zdałaby się pamięć, wyobraźnia czy nawet zdolność twierdzenia, przeczenia i wnioskowania. W koncepcji Leibniza, gdzie racją zaistnienia monad i przedustanowionej harmonii ich świata jest, oprócz doskonałego dopasowania ich wszystkich, dobro, czyli racja moralna, skłaniająca Boga do udzielenia im rzeczywistości<sup>29</sup>, gdzie Bóg pozostaje transcendentny wobec stworzeń, lecz udziela im Objawienia, słuszne jest zastrzeżenie, wyrażone w *Uwagach krytycznych*: „Ja sądzę jednak, że zawsze pozostaje jakaś wyobraźnia i pamięć, a bez nich nie byłoby wcale duszy (*anima*). Nie należy też sądzić, że umysł (*mens*) istnieje bez zmysłów, czyli bez duszy (*anima*). Rozum bez wyobraźni i pamięci to wniosek bez przesłanek. Arystoteles także sądził, że trwa jedynie *voûc*, umysł, czyli intelekt czynny, a nie dusza. Lecz także dusza jest czynna, a umysł doznaje”<sup>30</sup>.

W *Monadologii* Leibniz posłużył się innymi nazwami dyspozycji monad: apetycja<sup>31</sup> i spostrzeżenie przysługuje każdej z nich, ponadto monada ob-

<sup>28</sup> Tamże, pkt 62, 60.

<sup>29</sup> Leibniz, *Uwagi*, 108.

<sup>30</sup> Tamże, 114.

<sup>31</sup> Wyjaśniając naturę czynności, Henryk Elzenberg w swoim *Wstępie* do przekładu *Monadologii* przekładał *appétition* jako apetycję (dążenie, pożądanie; zob. Leibniz, *Monadologia*, 19 oraz

darzona pamięcią to dusza (*l'âme*), a zdolna poznawać prawdy konieczne i wieczne nazwana jest duchem (*esprit*). W *Uwagach krytycznych*, polemizując ze Spinozą, wprowadził koncepcję duszy i ducha (tu: umysłu), co w zestawieniu z krytykowanym poglądem Spinozy o nieistnieniu w wiecznej idei ciała jakichkolwiek śladów wyobraźni i pamięci, prowadzi do zaskakującego efektu. Otóż zbawienie czy potępienie, jeśli miałyby być poprzedzone sprawiedliwym sądem, z ludzkiego punktu widzenia wymagałoby zachowania pamięci „podsądnego”. Ta zaś, jak się możemy przekonać, funkcjonuje w mocnym związku z wyobraźnią, pozwalającą „na żądanie” łączyć i oddzielać od siebie obrazy (idee) zgromadzone w pamięci. Potwierdzenie (*affirmatio*) boskiego osądu i przyznanie, że jest on sprawiedliwy, wymaga – tu Leibniz ma rację – aby po śmierci ciała substancja duchowa zachowała nie tylko swe animalne funkcje, ale wraz z nimi także ich przedmioty, niezbędne do funkcjonowania pamięci. Problem jednak w tym, że duszą (*anima, l'âme*) Leibniz nazywa każdą monadę, zdolną nie tylko spostrzegać, jak monady „nagię”, lecz także zapamiętywać i wyobrażać sobie, to znaczy – uczyć się<sup>32</sup>. Dusze organizują i spostrzegają „przydzielone sobie ciała”, a wraz z nimi wszelkie zjawiska w bliskim i dalszym ich otoczeniu. Ciała te, agregaty monad o niższych dyspozycjach, podlegają rozproszaniu, śmierci. Czy to znaczy, że dusze uwolnione przez śmierć z ciał zwierzęcych<sup>33</sup> także otrzymają nagrody?

---

pkt 15). W przekładach Stanisława Cichowicza *appétition* oddane jest jako dążność, usiłowanie przejścia od jednego do drugiego spostrzeżenia, będące zasadą zmiany (zob. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, 283). Jak podkreślał Elzenberg, *appétition* zawiera się w pojęciu monady (Leibniz, *Monadologia*, 18), zatem konstytuuje ją i jak się wydaje, monady są na nią skazane (nie mogą jej nie ulegać). Spinoza odróżniał dążność (*conatus*) od popędu (*appetitus*) i pożądania (*cupiditas*), przypisując *conatus* wszelkim *modi* substancji, *appetitus* ideom nierozumującym, *cupiditas* z kolei ideom zdolnym do refleksji (świadomym swego popędu). Dążność (*conatus*) ma tu znaczenie równie szerokie, jak *appétition* Leibniza, a *appetitus* i *cupiditas* stanowią jej uszczegółowienia. Ponadto w odniesieniu do umysłów Spinoza utożsamia *conatus* i *voluntas*, zob. Spinoza, *Etyka*, III, Prop. 6; Prop. 9 Schol.

<sup>32</sup> Leibniz, *Monadologia*, pkt 25, 26, 28, 53–54.

<sup>33</sup> Ta skądinąd niezwykle interesująca kwestia znacznie wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Spinoza nie podejmował jej z uwagi na własną koncepcję czasu, wieczności, dobra i zła, a także dlatego, że poznanie ludzkie ma według niego zbyt ograniczone podstawy, by można było sensownie wnioskować o nieskończonych *modi* nieskończonych atrybutów substancji. Do licznych problemów związanych z pojęciem duszy, różnicami pomiędzy duszami ożywającymi ciała zwierząt i ludzi Leibniz odnosił się np. w swoich uwagach i polemikach

Po fragmentach w *Elucidarius*, gdzie Wachter relacjonował poglądy Spinozy o pośmiertnym istnieniu idei ciał, następuje odniesienie do 85 punktu *Traktatu o uzdrowieniu rozumu* ze znamioną uwagą o duszy (*anima*), działającej według pewnych praw i będącej jakby duchowym automatem (*automa spirituale*)<sup>34</sup>. Leibniz skorygował *automa*, notując: „chciał powiedzieć: automaton”, po czym przystąpił do krytyki Wachtera i Spinozy, podsumowując ją kategoriowym stwierdzeniem: obaj się mylą.

Cytując wczesny i zarzucony przez Spinozę *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Wachter uznał użyte w nim określenie *anima* (a nie *mens*, stosowane w *Etyce*), umieszczone w kontekście „praw” i „automatu”, za wskazanie, że zdaniem Spinozy na duszę oddziałują prawa ruchu i skutki przyczyn zewnętrznych<sup>35</sup>, które przecież nie odnoszą się do umysłu (*mens*). Jednak w takiej interpretacji dusza podlegałaby regułom rządzącym w rozciągłości i nie mogłaby być uznana za rodzaj automatu duchowego.

Określenie „duchowy automat” nie pojawiło się w późniejszych pismach Spinozy, natomiast u Leibniza można je znaleźć w artykule *Nowy system natury*<sup>36</sup>, wydanym anonimowo w *Journal des Savants* (1695), a więc po lekturze *Opera posthuma* Spinozy (1677), ale przed sporządzeniem omawianych tu *Uwag krytycznych*. Spinoza nie posługiwał się nim już więcej, ponieważ jego metaforyczny sens przeniósł w całości do *Etyki* i tam rozpiisał go w wielu pa-

---

prowadzonych z Pierre'em Bayle'em w latach 1697–1702; zob. <http://www.earlymoderntexts.com/authors/leibniz>.

<sup>34</sup> Leibniz, *Uwagi*, 114.

<sup>35</sup> Metafora maszyny pojawiła się w *Rozprawie o metodzie* i w *Namiętnościach duszy* Descartes'a, gdzie posłużyła do objaśnienia budowy i działania ludzkiego ciała. Ciepło serca pobudza ruch tchnień życiowych, a one następnie, przemieszczając się w mózgu, nerwach i mięśniach, wprawiają w ruch organy i części ciała, stosownie do ich fizycznej struktury i kształtów. Wewnętrzny ruch żyjącego organizmu dokonuje się według zasad fizycznych, podobnie jak „ruch zegara odbywa się jedynie dzięki sile jego sprężyny i kształtowi jego kółek”; René Descartes, *Namiętności duszy* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958), art. XVI, 42. Także umysły ludzkie działają według wspólnych reguł, a ich znalezieniu i wytyczeniu drogi prowadzącej niezawodnie do wykrycia prawdy Descartes poświęcił najwięcej swoich starań. Jednak jego wyjaśnienie relacji ciała i umysłu, a pośrednio także opisanie reguł wspólnych ciałom i umysłom okazało się dla wielu niesatysfakcjonujące. Spinoza zainspirował się Kartezjańską koncepcją „automatu” (*automachein* – działać według własnych zasad) i spróbował przenieść ją w obszar umysłu, poszukując jednolitych zasad rządzących całością naszego doświadczenia.

<sup>36</sup> Zob. Leibniz, *Philosophical Essays*, 144.

ralegach: substancji i jej *modi*, nieskończonych *modi* Boga i ich skończonym samopoznaniu, atrybutu rozciągłości i myślenia, czynienia i doznawania (afektów czynnych i biernych), pobudzeń ciała i umysłu, radości i smutku. Metafora automatu, czy raczej autonomii umysłu obejmuje krąg zagadnień wykładanych w *Etyce* zgodnie z założeniem, aby wszystkie idee wyprowadzać z jednego źródła – z substancji rozważanej jako rzecz myśląca – i sprowadzać je do niego (postulat wolności, czyli zrozumianej konieczności, która jest ekspresją samej natury umysłu).

Sformułowany w *Uwagach krytycznych* własny pogląd Leibniza wyrażony został przy użyciu terminów takich jak: „dusza”, „umysł”, „dążność” (*conatus*), „spontaniczność”, „duchowy automat”, „wola”.

Ja twierdzę – notuje Leibniz – że dusza (*anima*) działa spontanicznie (*spon- te agere*), a jednak jak duchowy automat (*automaton spirituale*). To samo jest prawdą o umyśle (*mens*). Dusza nie jest mniej niż umysł odporna na bodźce zewnętrzne i nie bardziej niż umysł działa w sposób zdeterminowany. Jak w ciałach wszystko dzieje się przez ruch według praw siły, tak w duszy wszystko dzieje się przez dążność (*conatus*) albo pożądanie (*desideria*), według praw dobra. Dwa królestwa zgadzają się ze sobą<sup>37</sup>.

Relacjonując poglądy Spinozy, Wachter zdał również sprawę z jego koncepcji woli i omówił jej określenie, błędnie streszczając twierdzenie 9 z trzeciej części *Etyki* wraz z dowodem i przypisem: „wola to dążność każdej rzeczy do trwania w bycie”<sup>38</sup>. Leibniz skrytykował Wachtera, jednak nie dlatego, że zniekształcił on pogląd Spinozy (to przypuszczalnie umknęło jego uwadze), lecz z o wiele bardziej zasadniczego powodu: wola zmierza „do bardziej specyficznych celów i do bardziej doskonałego sposobu bycia”<sup>39</sup>. Cały akapit, w którym mowa o koncepcji woli wyłożonej w *Etyce*, pełen jest błędów, zniekształceń i pomyłek, z którymi Leibniz – w dobrej zapewne wierze – polemi-

<sup>37</sup> Leibniz, *Uwagi*, 114.

<sup>38</sup> Tamże, 116. Por. także: Spinoza, *Etyka*, III, Prop. 9, Schol., 154: „Dążność ta, gdy dotyczy samej duszy (*mens*), nazywa się wolą, gdy natomiast dotyczy duszy i ciała razem, nazywa się popędem (*appetitus*). Popęd nie jest więc niczym innym, jak samą istotą człowieka, z natury którego wynika z koniecznością to, co służy do jego zachowania, i dlatego człowiek jest zdeterminowany do czynienia tego”.

<sup>39</sup> Leibniz, *Uwagi*, 116.



zuje. Jeśli zdarzają się tu urywki, poprawnie relacjonujące poglądy Spinozy, jak zdanie z listu do Henry’ego Oldenburga wyjaśniające, dlaczego „wola” jest jedynie bytem myślącym, a nie realnym czynnikiem<sup>40</sup>, to polemika polega znów na wyborze znaczenia słowa, a nie na wskazaniu desygnatu, do którego „wola” miałyby się odnosić.

*Voluntas est tantum ens rationis*. Tak mówi Spinoza. – Wolę jednak bierzemy za moc chcenia, której działaniem jest [poszczególne] chcenie. To więc przez wolę chcemy, ale prawdą jest, że dziełem innych przyczyn jest określić wolę tak, by stworzyła pewne [określone] chcenie. Musi ona być zmodyfikowana w pewien sposób. Wola nie ma się zatem do chceń jak gatunek bądź abstrakcja gatunku do indywiduów. Błędy nie są wolne ani nie są aktami woli, choć często wolnym działaniem dokładamy do naszych błędów<sup>41</sup>.

W pozostałych kwestiach poruszanych przez Wachtera i komentowanych w *Uwagach krytycznych* Leibniza polemika ze Spinozą przebiega podobnie. Cytowania fragmentów pism przeplatają się z nie zawsze rzetelnymi omówieniami i parafrazami, co nie raz jest powodem konstatacji: „obaj się mylą”.

Leibniz podejmuje w swoich pismach zagadnienia, dyskutowane przez wielu myślicieli w jego czasach, włącza je i przekształca na użytek własnej koncepcji – i także w tym nie jest wyjątkiem. Od Spinozy bardziej niż obrany cel dzieli go punkt wyjścia własnej filozofii. Bóg, substancja albo natura w *Etyce* nie bawi się modalnościami, jej „chcę” jest identyczne z „wiem” i „czynię”. Nasze poznanie postępuje za jej działaniem albo od niego odstępkuje i błądzi. Kiedy zaś zapominamy o tym, żeby wszelkie idee wyprowadzać z jednego źródła i za arbitra rozstrzygającego o prawdzie i fałszu uznajemy sam tylko ludzki rozum, w poszukiwaniu prawdy narażamy się na ślepy traf: z fałszywej idei można wyprowadzić zarówno fałszywy, jak i prawdziwy wniosek.

Leibniz jest pewien różnicy między boskim „wiem” i „czynię”: pomiędzy nimi rozciąga się „mogę”. Wiedza, czy to boska, czy wiedza duchów, to znaczy niektórych spośród nieskończenie wielu monad, tak jak potwierdzająca tę wiedzę wola, nie jest tożsama z „czynem”, a porządek poznania i wybierania – z porządkiem istnienia.

---

<sup>40</sup> Zob. tamże, por. też przyp. 108.

<sup>41</sup> Tamże, 116–118.

## Bibliografia

- Cassirer Ernst. 1907. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 2. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer.
- Coudert, Allison P. 1995. *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Descartes René. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbska, Kęty: Antyk.
- Descartes René. 1958. *Namiętności duszy*, przeł. Ludwik Chmaj, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Descartes René. 2001. *Zasady Filozofii*, przeł. Izydora Dąmbska, Kęty: Antyk.
- Descartes René. 1701. „Regulae ad Directionem Ingenii, ut et inquisitio veritatis per lumen natural”. W: *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amstelodami: Ex Typographia P. & J. Blaeu, Prostant apud Janssonio – Waesbergios, Boom, & Goethals.
- Foucher Louis-Alexander. 1854. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz. Précédée d'un memoire*. Paris.
- Gebhardt Carl. 1927. „Spinoza, Judentum und Barock”. W: *Spinoza. Vier Reden*, Heidelberg: Carl Winter Verlag.
- Helmont van Franciscus Mercurius. 1667. *Alphabeti vere Naturalis Hebraici brevissima Delineatio*. Sulzbaci: Typis Abrahami Lichtenthaleri.
- Hess Leopold. 2011. „Leibniz i Spinoza – historia relacji”. W: Leibniz Gottfried Wilhelm. *Uwagi krytyczne o Spinozie*, tłumaczenie i komentarz Leopold Hess, Kraków: Księgarnia Akademicka. Ośrodek Myśli Politycznej.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1991. *Monadologia*, przekład i wstęp Henryk Elzenberg, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 2011. „Leibnitii animadversiones ex autographo bibliothecae regiae hanoveranae”. W: *Uwagi krytyczne o Spinozie*, tłumaczenie i komentarz Leopold Hess, Kraków: Księgarnia Akademicka. Ośrodek Myśli Politycznej.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1989. *Philosophical Essays*, ed. and transl. by Robert Ariew and Daniel Garber, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 2011. *Uwagi krytyczne o Spinozie*, tłumaczenie i komentarz Leopold Hess, Kraków: Księgarnia Akademicka Ośrodek Myśli Politycznej.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1969. *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma metafizyczne*, przeł. Stanisław Cichowicz, Juliusz Domański, Henryk Krzeczkowski, Henryk Moese, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Look Brandon C. „Gottfried Wilhelm Leibniz”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Zalta, Edward N. (ed.) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/leibniz/> (dostęp: 6.02.2019).
- Majmonides. 2008. *Przewodnik błędzących*, przeł. Urszula Krawczyk, Henryk Halkowski, Kraków: Stowarzyszenie PARDES.
- Mendheim Max. „Wachter, Johann Georg”. W: *Allgemeine Deutsche Biographie* 40 (1896), 426–427 [Online-Version]; <https://www.deutsche-biographie.de/pnd104366273.html#adbcontent> (dostęp: 6.02.2019)
- Parens Joshua. 2012. *Maimonides & Spinoza. Their Conflicting Views of Human Nature*, Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Spinoza Benedykt. 1954. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przekład Ignacego Myślickiego, na nowo opracował i wstępem opatrzył Leszek Kołakowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Spinoza Benedykt. 1925. *Opera*, hrsg. v. C. Gebhardt, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Spinoza Benedykt. 1914. „Traktat o poprawie rozumu”. W: Benedykt de Spinoza. *Dzieła*, przełożył dr Ignacy Halpern, t. I, Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa.
- Spinoza Benedykt. 2000. „Traktat teologiczno-polityczny”. W: *Traktaty*, przeł. Ignacy Halpern-Myślicki, 73–330. Kęty: Antyk.
- Wachter Johann Georg. 1699. *Der Spinozismus im Judenthumb, oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt, an Mose Germano sonsten Johann Spaeth, von Augsburg gebürtig, befunden und widerleget von J. G. Wachteri*, Amstelodame.
- Wachter Johann Georg. 1706. *Elucidarius Cabalisticus sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis & Succincta Recensio*, Romae.

## Abstract

### The *Leibnitii animadversiones*. The Matter of the Soul

In 1854, A. Foucher de Careil published in Paris a booklet titled *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. It contains the Latin original and the French translation of the notes that Leibniz composed while reading Johann Georg Wachter's book *Elucidarius Cabalisticus sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis & Succincta Recensio* (Romae 1706). Count Foucher de Careil discovered these notes in the Hannover Library (*Animadversionen ad Joh. Georg Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia*), and prefaced the translation with an ample introduction.

*Animadversionen* contain the most comprehensive of Leibniz's remarks known today on Spinoza's views on the soul, God, and the creatures, as well as freedom and necessity. Their subject matter was dictated by the contents of Wachter's book. Leibniz's opinions on Spinoza's philosophy presented in them have a different overtone from his earlier writings. *Animadversionen* put the matter of the simple substance, presented in *Monadologia* (1714), in an interesting light, and they show also that Leibniz did not grasp the sense of the Spinozian concept of the human mind.

Key words: Leibniz; *Animadversiones*; Spinoza; Wachter; *Elucidarius*; *spiritual automaton*.

## Streszczenie

### Gottfrieda Wilhelma Leibniza *Uwagi krytyczne o Spinozie*. Kwestia „duszy”

W 1854 roku Alexander Foucher de Careil wydał w Paryżu książeczkę, zatytułowaną *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Zawiera ona łaciński oryginał i francuski przekład notatek, które Gottfried Wilhelm Leibniz sporządził, czytając dzieło Johanna Geорга Wachtera *Elucidarius Cabalisticus sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis & Succincta Recensio* (Romae 1706). Hrabia Foucher de Careil odnalazł te notatki w Bibliotece Hannowerskiej (*Animadversionen ad Joh. Georg Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia*), a przekład poprzedził obszernym wstępem. *Animadversionen* zawierają najobszerniejsze ze znanych dziś uwagi Leibniza o poglądach Barucha Spinozy na temat duszy, Boga i stworzeń oraz wolności i konieczności. Ich tematyka podyktowana była treścią książki Wachtera. Opinia Leibniza o filozofii Spinozy ma w nich inny wydźwięk niż we wcześniejszych jego pismach. *Animadversionen* w ciekawy sposób oświetlają kwestię substancji prostej, przedstawioną w *Monadologii* (1714), pokazują też, że Leibniz nie uchwycił sensu Spinozjańskiej koncepcji umysłu ludzkiego.

Słowa kluczowe: Leibniz; *Animadversiones*; Spinoza; Wachter; *Elucidarius*; *spiritual automaton*.