

TOMASZ KĄKOL
Uniwersytet Gdański

Monadologia Leibniza dziś

W niniejszym artykule chciałbym krótko przedstawić *dziesięć zagadnień*, które nie przeminęły wraz z kresem filozofii nowożytnej, lecz są *explicite* lub *implicite* obecne we współczesnych rozważaniach na styku nauki i filozofii i samej filozofii, a które można wyprowadzić z genialnej *Monadologii*, a mianowicie:

- a) problem „ostatecznych cząstek” (por. § 2 *Monadologii*);
- b) tak zwane *extended simples* jako domniemane falsyfikatory (§ 3);
- c) problem emergencji i próżni (§ 8);
- d) zasada identyczności nieodróżnialnych i kwestia własności wewnętrznych (§ 9);
- e) rozumienie zmiany (głównie w związku ze sporem substancjalizm — procesualizm, por. § 13);
- f) odrzucenie tezy o identyczności psychofizycznej i jej osłabień (§ 17);
- g) I twierdzenie Gödla jako domniemany falsyfikator paragrafu 33;
- h) pewna wersja dowodu ontologicznego (powtórzona nieświadomie przez Ingarden i potem niezależnie u Hartshorne’a¹) i założenia tego argumentu (§§ 40, 44 i 45);
- i) ontologia tak zwanych światów możliwych (§ 53);
- j) konsekwencje tak zwanej zasady przyczynowego domknięcia świata fizycznego (por. §§ 36–38 i 80–81).

Ad a)

Jest zaś nieodzowne, aby istniały substancje proste, skoro istnieją rzeczy złożone; rzecz złożona bowiem to nic innego, jak skupisko czy też *aggregatum* (nagromadzenie) substancji prostych².

Standardowy model fizyki cząstek elementarnych za substancje proste uznałby kwarki, leptony (na przykład elektrony) i — z zastrzeżeniem, o którym powiemy

¹ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1960, s. 102 i 128; oraz C. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, La Salle 1962, s. 50 n.

² Tu i niżej korzystam z tłumaczenia: G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, [w:] *idem, Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995, s. 113–134, poprawiając je nieznacznie w kilku miejscach.

dalej³ — bozony (na przykład fotony). Łatwo jednak zauważyć, że nie przypominają one raczej monad Leibniza choćby z tego względu, że — jak to się popularnie mówi — są to cząstki „materialne”, a nie „duchowe”, jak chciałby Leibniz. Różnica ta jednak traci nieco na ostrości, kiedy weźmiemy pod uwagę fakt, że cząstki elementarne niewiele mają wspólnych konotacji z potocznym pojęciem „materii”: nie są bezpośrednio obserwowalne, dostęp do ich własności jest zapośredniczony przez skomplikowany formalizm matematyczny (a właściwie kilka równoważnych empirycznie⁴), przy czym owe własności nie przypominają tego, co „zanurzeni w świecie życia codziennego” w pierwszym rzędzie uznalibyśmy za własności (a mianowicie tak zwane własności zmysłowe — czy są to „rzetelne” własności, a jeśli tak, to czego właściwie własności — to już inna sprawa), nie mówiąc o tym, że nie jest szczerą interpretacją negująca traktowanie owych cząstek jako indywidualów (!)⁵.

Warto też odnotować, że Leibniz nie bierze pod uwagę możliwości, iż proste substancje są różnego rodzaju — na przykład przynajmniej dwóch (dualizm). Powodów jest wiele, a najbardziej podstawowy z nich to ten, że taki podział wymaga wyjaśnienia, podczas gdy siłą wyjaśnień jest *prostota*⁶. Jak jednak postaram się niżej argumentować, negowany zarówno przez Leibniza jak i przez wielu współczesnych dualizm jest bardziej spójny z § 17 *Monadologii*⁷.

Na koniec zauważmy, że Leibniz w cytowanym paragrafie zdaje się jednym cięciem negować fenomen tak zwanej emergencji, co może zaskakiwać u tego myśliciela. Więcej o tym powiemy jednak, znowu, niżej.

Ad b)

Otóż tam, gdzie nie ma części, nie jest możliwa rozciągłość ani kształt, ani podzielność. I monady te są prawdziwymi atomami natury — elementami rzeczy.

Jest bardzo możliwe, że pierwsze zdanie Leibniza jest fałszywe ze względu na niektóre koncepcje dotyczące tego, co jest pod tak zwanym progiem Plancka: może na przykład być tak, że poniżej „odległości” około 10^{-33} cm pojęcie części traci sens. Oczywiście, budzi to intuicyjny sprzeciw, ale tylko gdy — wzorem Locke’a — wyobrażamy sobie, że rozdzielczość naszego oka możemy dowolnie zwiększać. Wtedy możemy przedstawić wyobrazeniowo sobie tę malutką, ale większą od zera, rozciągłość przestrzenną i w związku z tym wskazać na rzekome części owego odcinka — procedura ta jednak jest fizycznie niemożliwa.

Ad c)

Monady muszą jednak mieć pewne jakości, w przeciwnym razie nie byłyby nawet bytami. Gdyby zaś substancje proste nie różniły się jakościami, nie dałoby się dostrzec żadnej zmiany w rzeczach, albowiem to, co znajduje się w rzeczy złożonej, może pochodzić jedynie z jej składników prostych; będąc zaś bez jakości, jedne monady nie dawałyby się wyodrębnić od innych, skoro nie ma między nimi różnic ilościowych; a przeto przy założeniu, że wszędzie jest pełno, każde miejsce zawsze otrzymywałoby na

³ Zob. punkt e).

⁴ Por. np. M. Heller, *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*, Kraków 2014, s. 168 n.

⁵ Por. M. Heller, *Spór o realizm strukturalistyczny*, [w:] *idem, Filozofia i wszechświat*, Kraków 2012, s. 229.

⁶ Co jednak nie musi prowadzić do (nie)sławnego *redukcjonizmu*.

⁷ Zob. komentarz do punktu f).

skutek ruchu jedynie równoważność tego, co miało uprzednio, i jednego stanu rzeczy niepodobna byłoby wyodrębnić od drugiego.

To, że „wszędzie jest pełno”, oznacza, że próżnia, rozumiana jako pusta przestrzeń⁸, nie istnieje. W *Prawdach pierwotnych metafizyki*, jak i gdzie indziej, nasz myśliciel uzasadniał tę tezę zasadą identyczności nieodróżnialnych wewnętrznie (zob. punkt d) dalej): gdyby istniała pusta przestrzeń, miałyby ona przynajmniej dwie podprzestrzenie różniące się jedynie zewnętrznie, co dałoby sprzeczność. Współczesna fizyka powiedziałaby, że jeśli „pustość” rozumieć jako brak energii (równoważnej masie), to istotnie, taka próżnia nie istnieje: tzw. próżnia kwantowa to stan o najniższej ale różnej od zera dopuszczalnej wartości energii.

Teżę, iż to, co jest w złożonym, może pochodzić tylko z prostych składników tegoż złożenia, można interpretować jako zaprzeczenie emergencji. To wydaje się dziś niesłuszne, o ile faktycznie taka była intencja Leibniza. Można bowiem dwójako – przyrodniczo i filozoficznie — wskazać na fenomen emergencji. Materiału do rozważań w pierwszym stylu dostarczają oddalone od stanu równowagi otwarte układy nieliniowe ze sprzężeniem zwrotnym: pozornie sprzeczna z II zasadą termodynamiki tendencja do tworzenia coraz bardziej skomplikowanych struktur jest jednym z najbardziej „namacalnych” argumentów za fałszywością tezy, że każde złożenie jest zaledwie sumą składowych⁹. Drugi sposób mógłby być przedstawiony następująco: redukcjonistyczny filozof twierdzi, że „to, co makroskopowe, nie jest niczym ponad i poza tym, co mikroskopowe”¹⁰ i dodaje, że „całości są w stanie przetrwać zmiany tego typu nie dlatego, że są one czymś »poza i ponad« swoimi częściami, ale dlatego, że takie zmiany są dopuszczalne dla całości, o których mowa”¹¹. Jak to jednak możliwe, skoro wedle cytowanych autorów ta całość to po prostu agregat cząstek elementarnych, a więc coś (przynajmniej w naszym świecie) niestabilnego, co prowadzi do wniosku, że taki agregat zwykle nie trwa dłużej niż chwilę? Zgódźmy się jednak z autorami, że taki agregat ma bardziej elastyczne warunki trwałości, jednak prawdopodobnie nigdy nie będą oni w stanie wyznaczyć granic owych „dopuszczalnych zmian”¹²; z pewnością jednak zgodzą się z tym, że może zaistnieć „niedopuszczalna zmiana” przy zachowaniu (w idealnym wypadku) wszystkich cząstek elementarnych. Aby uniknąć uznania dwóch różnych makroskopowych obiektów materialnych w tym samym miejscu i w tym samym czasie, co jest negacją tezy o „niczym ponad i poza” (całość C’ po „niedopuszczalnej” zmianie jest różna od całości C przed ową zmianą, ale suma cząstek elementarnych miała być ta sama), autorzy muszą uznać, że mówiąc „cząstki składające się na C (względnie C’)”, odnoszą się nie do jednego obiektu, ale do wielości obiektów, co zresztą wydaje się całkiem naturalne, tyle że prowadzi to do następującego problemu: określając granice „dopuszczalnej zmienności” C nie

⁸ Por. G.W. Leibniz, *Prawdy pierwotne metafizyki*, tłum. J. Domański, [w:] *idem, Główne pisma metafizyczne*, s. 9.

⁹ Barwny przegląd takich układów (matematycznych, fizycznych, chemicznych, biologicznych) daje choćby P. Davies (*Kosmiczny projekt*, tłum. A. Bielaczyc, Kraków 2017).

¹⁰ J. Heil, R. Martin, *Zwrot ontologiczny*, tłum. M. Bucholec, T. Ciecierski, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Warszawa 2008, s. 267.

¹¹ *Ibidem*, s. 272.

¹² Por. T. Kąkol, *Przeciw substancjalizmowi*, „Filozofia Nauki” 72 [4] (2010), s. 124 n.

robimy nic innego, jak wprowadzamy uświęcony tradycją podział własności C-ka na istotne i przygodne — wyobraźmy sobie, że całość C jest na przykład jabłkiem i „dopuszczalną zmianą” jest utrata ogonka, „niedopuszczalną” zaś starcie na tarce na tak zwaną papkę (łącznie ze skórką, pestkami, łuskami i ogonkiem, by zachować tożsamość materiału). Starcie C spowodowało przez naruszenie co najmniej jednej własności istotnej (nazwijmy ją P) utratę tożsamości przez C, ale jeśli nasi autorzy mają rację ze swoją tezą redukcjonistyczną, to P byłaby raczej chwilową (i przygodną) własnością wielości cząstek składających się na C!¹³

Ad d)

Każda monada musi nawet różnić się od każdej innej. Gdyż nie ma w naturze dwóch bytów, z których by jeden był w zupełności taki sam jak drugi i między którymi nie można by znaleźć różnicy wewnętrznej lub ufundowanej na własnościach wewnętrznych.

W *Prawdach pierwotnych metafizyki* Leibniz wyprowadza zasadę identyczności nieodróżnialnych wewnątrznie (INW) z zasady racji: gdyby bowiem takie obiekty nie były identyczne, czyli były różne, trzeba by „podać rację, dla której są to rzeczy różne, a taką rację musi się wywieść z jakiejś różnicy w nich samych”¹⁴. Pierwsza kwestia to zasada racji: do znudzenia powtarzany dziś argument przeciw niej rzekomo pochodzi z mechaniki kwantowej — „nieciągłe” przejście od prawdopodobieństwa wyniku pomiaru pewnej wielkości obiektu/układu kwantowego do konkretnego, zaobserwowanego wyniku, ma być falsyfikatorem naczelnej zasady racjonalizmu. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę fakt istnienia wielu interpretacji pomiaru kwantowego, zobaczymy, że sprawa przedstawia się zgoła na odwrót: to przyjęcie lub odrzucenie zasady racji selekcjonuje interpretacje (zobacz na przykład interpretację kopenhaską *vs* interpretację von Neumanna, Everetta czy nieprzemienne¹⁵). Po drugie, zauważmy że z INW wynika, iż gdyby istniały obiekty nie posiadające żadnych własności wewnętrznych, to — przy założeniu, że operujemy klasyczną implikacją — byłyby one identyczne, czyli mogłyby istnieć najwyżej jeden taki obiekt. Pytanie, co mogłoby być takim obiektem? Niektórzy podają jako kandydata punkt przestrzeni. Trzeba to jednak właściwie rozumieć: skrajnie uogólnione pojęcie przestrzeni redukuje się do pojęcia *struktury*, którą zwykle definiuje się jako parę uporządkowaną złożoną z niepustego zbioru interpretowanego właśnie jako zbiór punktów (a nimi w skrajnym przypadku może być cokolwiek!) i relacji między nimi (również dowolnych). W „typowym dyskursie” nie powiemy przecież, że przestrzenią może być na przykład zbiór moich koleżanek wzięty razem z relacją bycia w tym samym lub starszym wieku między jego elementami. Poza tym tak rozumiane pojęcie przestrzeni kieruje nas do ontologii matematyki: jeśli na przykład rozumiemy zbiór po platońsku, przestrzeń będzie obiektem abstrakcyjnym (choć jej punkty, jak widać, już niekoniecznie) — i pojawi pytanie, czy jesteśmy gotowi w rezultacie przyznać, że na przykład przestrzeń, która nas otacza, jest tak naprawdę bytem abstrakcyjnym (bo co wówczas może znaczyć wyrażenie

¹³ *Ibidem*, s. 123 n.

¹⁴ G.W. Leibniz, *Prawdy pierwotne metafizyki*, s. 6.

¹⁵ Por. np. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2002, r. 12.

„otacza nas”?). Wracając do naszego przykładu, punkt przestrzeni — a chodzi o przestrzeń fizyczną — nie może istnieć, używając trafnego wyrażenia J. Gołosza, „poza kolektywem”¹⁶. Osobom starszego pokolenia słusznie może tu przyjść na myśl fragment wiersza Majakowskiego („Jednostka — niczym/zerem!”), będący jednym z wielu komentarzy do (nie)sławnej tezy Marksa o Feuerbachu („istota człowieka to całokształt stosunków społecznych”). Idąc tym marksistowskim tropem, można powiedzieć, że wbrew temu, co skądinąd w świecie mezoskopowych przedmiotów wydaje się truizmem, tutaj relacje są pierwotne, a ich „pęki” (geometrycznie mówiąc: przecięcia linii) skutkują ich argumentami. Jeszcze inaczej mówiąc: punkty przestrzeni fizycznej w tej optyce nie mają „własnych”, wewnętrznych własności — ich cała bytowość wyczerpuje się w pozostawaniu w relacjach do innych punktów. Podczas gdy scholastycy mówili, że *actiones sunt suppositorum*, a nie *actiones sunt in se*, tak tutaj możemy powiedzieć, że *relationes sunt in se*. Jeśli zgodzimy się na coś takiego (Leibniz oczywiście był od tego jak najdalszy), to podważa to INW, gdyż mamy wówczas wielość obiektów *wewnętrznie* nieodróżnialnych.

Jest tu jeszcze jeden aspekt tego problemu: weźmy pod uwagę taki tekst Leibniza: „granice są wszędzie w stworzeniu, tak jak punkty są wszędzie w linii. Wszelako stworzenie jest czymś więcej niż samymi granicami [...], tak jak linia jest czymś innym niż punkt”¹⁷. Jak rozumieć tezę postawioną *implicite*, że linia jest „czymś więcej” niż punkt (linię można rozumieć tu jako jednowymiarową przestrzeń)? Za Arystotelesem¹⁸ Leibniz twierdzi w *Prawdach pierwotnych metafizyki*, że punkty to granice, a nie części¹⁹. Nie można więc powiedzieć, że linia składa się z punktów, podobnie jak nie można powiedzieć, że linia składa się z granic, gdyż dowolne gromadzenie granic bez tego, co miałyby one ograniczać, byłoby zajęciem beznadziejnym²⁰. Jeśli jednak punkty to w istocie granice, a więc pewne relacje, zaś nic nie przeszkadza, by takowe *sunt in se*, to sprawa wygląda wtedy inaczej! Po drugie, możliwość interpretacji ciągłości przestrzeni jako „*continuum* punktowego” nie jest jedyna: tak zwana analiza niestandardowa pozwala na pogodzenie czegoś, co na pierwszy rzut oka nie daje się pogodzić, czyli fenomenowi ciągłości z „ziarnistością” składowych (nie mającą nic wspólnego z bezwymiarowością punktów)²¹.

Wracając do zasady identyczności wewnętrznie nieodróżnialnych, uznaje się ją często za fałszywą w wypadku obiektów mezoskopowych — wbrew Leibnizowi, można pomyśleć sobie na przykład dwie wewnętrznie nieodróżnialne kule spiżowe, stojące obok siebie na stole. Jeśli jednak „zejdziemy” na poziom kwantowy, rozmytość związana z zasadą Heisenberga nie pozwoli na manewr związany z relacją przestrzennego sąsiedztwa, zwykle uznawaną za zewnętrzną (nie-wewnętrzną), zasada zaś Pauliego (żadne fermiony [na przykład elektrony] w atomie nie mogą mieć w tym samym czasie wszystkich takich samych liczb kwantowych, wyznaczających

¹⁶ J. Gołosz, *Uptyw czasu i ontologia*, Kraków 2011, s. 114.

¹⁷ G.W. Leibniz, *Tekst z „Textes inedits de G. W. Leibniz”* (red. G. Grua, t. 1, s. 127), przytoczony i przetłumaczony przez S. Cichowicza w: G.W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, s. 72.

¹⁸ Arystoteles, *Fizyka*, 218a, 220a.

¹⁹ G.W. Leibniz, *Prawdy pierwotne metafizyki*, s. 10.

²⁰ Współcześnie tezy tej bronił M. Dummett w pracy *Truth and the Past* (New York 2004, s. 74).

²¹ Zob. P. Błaszczak, *Ingarden o czasie. Cz. 2*, „Kwartalnik Filozoficzny” 24 [4] (1996), s. 136.

własności tychże obiektów) wygląda wręcz na szczególny przypadek INW. Być może jednak INW jest prawdziwa o tyle, że — jak podkreśla Heller — „w żadnej z dotychczasowych uznanych teorii fizycznych nie udało się zrealizować »całkowicie relacyjnej« koncepcji (czasoprzestrzeni»²². Sprawa niewątpliwie wymaga więc dalszych badań.

Ad e)

Szczegółowość ta musi zawierać wielość w jedności, czyli w czymś prostym. Skoro bowiem każda naturalna zmiana dokonuje się stopniowo, coś się zmienia i coś pozostaje, wobec czego w substancji prostej musi istnieć wielość modyfikacji i stosunków, mimo że nie ma w niej części.

Teza, że jeśli coś się zmienia, to coś się zarazem nie zmienia, gdyż w przeciwnym razie mielibyśmy kreację z niczego lub anihilację (lub jedno z drugim), przesądza rozwiązanie sporu substancjalizmu z procesualizmem na korzyść tego pierwszego: mówimy wtedy bowiem o zmianie w sensie modyfikacji podmiotu zmiany — inaczej mielibyśmy zmianę bez tego, co się zmienia. Istotnie, na pierwszy rzut oka „zmiana bez zmieniającego się” brzmi jak sprzeczność, a wtedy cytowana już scholastyczna sentencja *actiones sunt suppositorum* wygląda na trywialną. Dziś powiedzielibyśmy może nawet, że fizyka potwierdza tę intuicję, gdyż pole wymaga nośnika pola. Sytuacja jednak przestaje być jasna, kiedy przypomnimy sobie, że nie tyle na przykład foton jest — jak to się często mówi — nośnikiem oddziaływania elektromagnetycznego, ale on JEST tym oddziaływaniem. Tak zwany dualizm korpuskularno-falowy²³ powiada, że dotyczy to każdego obiektu, choć w różnym stopniu²⁴, czyli każdy obiekt jest zarazem falą (pewnym działaniem, można powiedzieć) i na odwrót. Można więc powiedzieć, wbrew scholastykom, że *actiones sunt in se* czy raczej *actiones sunt suppositae*, choć owe „w różnym stopniu” unieumożliwia na pierwszy rzut oka prostą identyfikację tego poglądu z tak zwanym perdurantyzmem w ontologii²⁵.

Ad f)²⁶

Należy wszakże przyznać, że postrzeżenie i to, co od niego zależy, nie da się wytłumaczyć *racjami mechanicznymi*, to znaczy przez kształty i ruchy. Przypuściwszy zaś, że istnieje maszyna, której budowa pozwala, aby myślała, czuła i miewała postrzeżenia — będzie można pomyśleć ją, z zachowaniem tych samych proporcji, tak powiększoną, by można do niej wejść jak do młyna. Założywszy to, odnaleźlibyśmy wewnątrz przy zwiedzaniu tylko części, które popychają siebie wzajemnie, nigdy jednak nic, co tłumaczyłoby postrzeżenie. Toteż trzeba szukać tego właśnie w substancji prostej, a nie w rzeczy złożonej, czy też w machinie: i tylko to można odnaleźć w substancji prostej, to znaczy postrzeżenia oraz ich zmiany. Na tym jedynie mogą polegać wszystkie *czynności wewnętrzne* substancji prostych.

²² M. Heller, *Spór o realizm strukturalistyczny*, s. 227.

²³ Bardziej logicznie powinien się nazywać *monizmem* korpuskularno-falowym.

²⁴ Tj. w zależności od pędu cząstki.

²⁵ Interpretację perdurantyzmu jako tezy utożsamiającej substancje z procesami podałem w artykule T. Kąkol, *Ingardenowska ontologia czasu i procesu a prezentyzm*, „Filozofia Nauki” 82 [2] (2013), s. 117–129.

²⁶ Wykorzystano tu fragment mojego artykułu: T. Kąkol, *Śmierć ludzkiej zygoty i jej starszych koleżanek. O wybranych przesądzeniach we współczesnej bioetyce prenatalnej*, [w:] *Filozofia a praktyka*, L. Kopciuch (red.), Lublin 2015, s. 103–120.

Na pierwszy rzut oka Leibniz sobie przeczy, gdyż wpieryw zakłada, że istnieje myśląca i czująca machina (dziś powiedzielibyśmy: świadomy robot), podczas gdy niżej pisze, że własności te nie mogą przysługiwać rzeczy złożonej. To pozór, bo to argumentacja, którą najzwyczajniej przedstawić w postaci pewnej wersji prawa Claviusa (tautologii logiki klasycznej): ponieważ założenie, że p , implikuje swoje przeciwieństwo, zatem *nie-p*. Zauważmy, że wywód Leibniza nie zmieni waloru (a nawet stanie się jeszcze bardziej sugestywny), gdy wędrówkę w głowie (rzekomo) świadomego robota zastąpimy wędrówką w mózgu. W tym sensie argument ten można potraktować jako wczesną wersję popularnych współcześnie tak zwanych argumentów zombie. Wersja, która najbardziej do mnie przemawia, wygląda następująco:

Możemy sobie pomyśleć, że istniejemy zarówno przy równoczesnym nieistnieniu tego, co nie-psychiczne (słabiej: przy równoczesnym nieistnieniu ciała), jak i — odwrotnie — że istnieje nasz duplikat pozbawiony naszej aktualnej sfery psychicznej²⁷. Jeśli „ a ” i „ b ” są nazwami tego samego przedmiotu, to nie można sobie pomyśleć, by a istniało bez b (lub *vice versa*), bo cały czas mówimy o tym samym, a nic nie może istnieć bez samego siebie. A zatem fałszywa jest (ostatnio znów popularna) teza o idencyczności psychofizycznej. Ale z tego wynika, że wątpliwe są też słabsze tezy — o niemożliwości istnienia obiektów czysto mentalnych i o konieczności psychiki w razie osiągnięcia przez mózg rzekomo wystarczającej złożoności. Należy zaznaczyć jeszcze, że poważniejszy walor ma negacja pierwszej z tych słabszych (od tezy o idencyczności) tez. Można bowiem pomyśleć sobie fizyczny duplikat posągu Chopina niebędący posągiem, ale nie da się pomyśleć sobie posągu bez żadnego fizycznego materiału — dlatego nie ma powodu, by wątpić w niemożliwość niefizycznych posągów, nawet jeśli odrzuca się tezę o idencyczności „posągowo-fizycznej”.

Argument ten na pierwszy rzut oka można bardzo łatwo zbić. Otóż, powiada się, można sobie pomyśleć, że woda \neq H₂O. Skądinąd wiemy, że to fałsz. Ale *nie* wiemy, czy zachodzi teza o idencyczności psychofizycznej. Zatem teza ta nie jest fałszywa, ale co najwyżej *wątpliwa*.

Riposta jednak istnieje. Po pierwsze, jeśli teza o idencyczności psychofizycznej jest wątpliwa, skąd pewność co do tez o niemożliwości istnienia obiektów czysto mentalnych i o konieczności psychiki w wypadku osiągnięcia przez mózg rzekomo wystarczającej złożoności? Po drugie i ważniejsze, Saul Kripke w skuteczny moim zdaniem sposób podważył analogię między tezą o idencyczności psychofizycznej a tezami typu „woda = H₂O”²⁸. Weźmy pod uwagę tezę, że światło = strumień fotonów. Gdy mówię w tym kontekście o świetle, odnoszę się, jak powiada Kripke, do czegoś, czego trochę mamy w tym pomieszczeniu. To coś jednak identyfikujemy poprzez szczególnego rodzaju *wrażenie*, jakie w nas (dzięki układowi wzrokowemu) wywołuje. W przypadku jednak stanu mentalnego w rodzaju bólu (ulubiony przykład Kripkego) nie jest tak, że identyfikujemy to coś poprzez charakterystyczne wrażenie, jakie w nas wywołuje — raczej sam ból *jest* (idencyzny z) takim wra-

²⁷ Osobiście tę drugą intuicję (tzw. intuicję zombie) uważam za zdecydowanie słabszą, ale nie będzie to miało poważniejszego wpływu na tok wyводу.

²⁸ Zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1988.

żeniem. Nie ma więc analogii między tezami typu „światło = strumień fotonów” a „ból = pobudzenie włókien nocycyptywnych”.

Drugi krok to wzmocnienie minimalnego dualizmu psychofizycznego (negacja tezy o identyczności psychofizycznej) do dualizmu z przyczynowo efektywną sferą psychiczną — efektywną na tyle, by spełniać wolne akty. Uzasadnić to można, wychodząc od istnienia wolnej woli. Tej ostatniej zaś nie sposób zanegować z dwóch powodów.

Po pierwsze, argumentacja za nieistnieniem wolnej woli jest sprzeczna w tym sensie, że wszelka argumentacja (może w przeciwieństwie do perswazji) zakłada zdolność do jej *zaakceptowania* bądź *odrzucenia*²⁹. Po drugie, obowiązuje *przynajmniej* jedna norma moralna — mniejsza o to jaka („nigdy nie wolno zabijać dzieci”³⁰ albo „maksymalizuj szczęście/minimalizuj cierpienie maksymalnej liczby czujących istot”, albo — by nie „dyskryminować »amoralistów«” — „troszcz się tylko o siebie” itp.). Norma jednakże nie ma sensu w wypadku braku wolności — jeśli obowiązuje powinność, to *mogę* ją wypełnić, ale (niestety) *mogę* też jej *nie* wypełnić³¹. Wolność zaś nie da się pogodzić z tezą, że odpowiednia organizacja fizyczna (mózgu, czy szerzej — ciała) automatycznie pociągnie za sobą istnienie oraz takie, a nie inne funkcjonowanie psychiki³². Wiąże się to z tym, że problem wolności w przypadku człowieka jest prawie taki sam jak problem „pierwszego poruszy ciela” w świecie³³.

Niektórzy powiedzieliby, że dualizm substancjalny nie jest tu konieczny — wystarczy słabszy dualizm własności³⁴. Uważam, że nie wystarczy właśnie dlatego, iż to nie własności są przyczynami, ale podmioty tychże własności. Dodam, że „niezniszczalność” owej substancji czy nawet jej trwanie przez pewien czas po śmierci organizmu to dalsze sprawy, wymagające odrębnego dowodu, tak więc nie proponuję automatycznej rewitalizacji pełnokrwistego kartezyjanizmu.

Ad g)

Istnieją dwa rodzaje *prawd*: prawdy *rozumowe* i prawdy *faktyczne*. Prawdy rozumowe są konieczne, a przeciwieństwo ich jest niemożliwe. Prawdy faktyczne zaś są przypadkowe, a przeciwieństwo ich jest możliwe. Kiedy jakaś prawda jest konieczna, można znaleźć jej rację *przez rozbiór*, rozkładając ją na idee i prawdy proste tak długo, aż osiągnie się prawdy pierwotne.

W § 35 Leibniz precyzuje, że aksjomatami stosowanymi w dowodach są zdania tożsamościowe. W *Prawdach pierwotnych metafizyki* nasz myśliciel wyprowadza z zasady racji tezę, że każda prawda jest dowiedlna, a stąd, że każda prawda jest

²⁹ Zob. A. Chmielecki, *Podstawy psychoniki. Ku alternatywie dla cognitive science*, Warszawa 2013, s. 178.

³⁰ Stanisława Leszczyńska do Josepha Mengele w KL Auschwitz.

³¹ Co zauważył już co najmniej Kant.

³² Co oznacza, że należy przyjąć intuicję zombie (mimo że, jak pisałem, wydaje mi się „mniej intuicyjna” od intuicji możliwości psychiki bez „fundamentu fizycznego”).

³³ Podkreślał to — znowu za Kantem — R. Chisholm, którego argument (wolność implikuje niefizyczną naturę jej podmiotu) uznaję. Zob. R. Chisholm, „Ja” a wolność człowieka, tłum. J. Golińska, [w:] *Filozofia podmiotu*, J. Górnicka-Kalinowska (red.), Warszawa 2001, s. 349–362.

³⁴ Uwaga K. Cekiery (wygłoszona podczas konferencji „Praktyczne aplikacje filozofii” — Lublin, UMCS, 26–27 marca 2015).

— *explicite* bądź *implicite* — tożsamościowa. Z I twierdzenia Gödla wyprowadza się zwykle wniosek, że — przy założeniu dwuwartościowości logiki (co oczywiście także Leibniz przyjmował) — *nie* każda prawda jest dowiedzalna. Kiedy jednak przypomnimy sobie, że autor *Monadologii*, ze względu na Boga, dopuszczał także infinitarne środki dowodowe, można rozsądnie założyć, że nasz myśliciel zgodziłby się na operowanie przynajmniej przez Boga tak zwaną ω -regulą³⁵, a ona pozwala przecież na pełność arytmetyki Peana.

Ad h)

Można też wywnioskować, że ta najwyższa substancja, która jest jedyna, powszechna i konieczna, nie mając poza sobą nic, co by jej nie podlegało, i stanowiąc proste następstwo bytu możliwego, musi być bez granic i zawierać tyleż rzeczywistości, ile jest możliwe. [...].

Bo jeśli jest jakaś rzeczywistość w istotach, czyli możliwościach, albo też w prawdach wieczystych, to rzeczywistość ta musi mieć swoją podstawę w czymś istniejącym aktualnie, a więc w istnieniu bytu koniecznego, w którym istota obejmuje istnienie, czy też któremu wystarczy być możliwym, aby był aktualny.

Tak więc jeden Bóg (czyli byt konieczny) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. [...].

Byt konieczny (*ens necessarium*) rozumiano jako przeciwieństwo bytu przygodnego (*ens contingens*), czyli takiego, który istnieje, choć nie musi. Niech „e” będzie skrótem zdania „Bóg istnieje”. Przyjmując, że Bóg jest bytem koniecznym, mamy:

$$(1) \neg (e \wedge \neg Le)$$

Jeśli teraz założymy, że istnienie Boga jest możliwe ((2) (Me)), wykażemy, że pociąga to, jak pisze Leibniz, jego aktualne istnienie, ale przy pewnych założeniach.

Dowód:

$$(3) e \rightarrow Le \quad ((1), \text{klasyczny rachunek zdań})$$

$$(4) Me \rightarrow MLe \quad ((3), \text{reguła M-monotoniczności})$$

$$(5) MLe \rightarrow e \quad (\text{aksjomat B, podstawienie})$$

$$(6) Me \rightarrow e \quad ((4), (5), \text{klasyczny rachunek zdań})$$

Widać, że z (2) i (6) mamy bezpośrednio istnienie Boga, a z tego nawet więcej — z (3) wynika jego *konieczne* istnienie. Z dowodu wynika, że wystarczy w tym przypadku nie „typowa” logika modalna (z regułą Gödla), ale słaba logika MB.

Jak w przypadku każdego dowodu przedyskutujmy jego założenia. Pierwsza sprawa to rozumienie modalności. Problem polega na tym, że poza możliwością logiczną (czyli byciem niesprzecznym³⁶) nie mamy żadnej przekonującej charakte-

³⁵ Jest to reguła o nieskończonej liczbie przesłanek (Jeśli dowód ma formuła przypisująca własność [wyrażalną w języku arytmetyki Peana; niżej także to zastrzeżenie] liczbie 0, i dowód ma formuła przypisująca własność liczbie 1, i dowód ma... itd., to dowód ma też formuła przypisująca własność wszystkim liczbom naturalnym).

³⁶ Niektórzy zauważają, że jeśli sprzeczność jest wyrażona zdaniem „ $p \wedge \neg p$ ”, to pojawia się pytanie, jaka logika ma wyznaczać znaczenie negacji i koniunkcji? Sądzę, że odpowiedź brzmi: dwuwartościowa, gdyż R. Suszko dowiódł, że *każda* strukturalna logika jest dwuwartościowa. Zob. G. Malinowski, *Logiki wielowartościowe*, Warszawa 2006, s. 66 n. *Nota bene*, A. Wójtowicz starannie zanalizowała koszt odrzucenia każdej poszczególnej przesłanki dowodu Suszki (zakładając strukturalność logiki jako nienegocjonalny wymóg). Zob. A. Wójtowicz, *Teza o dwuwartościowości logicznej. Spór między Łukasiewiczem*

rystyki jakiegokolwiek „obiektywnej” modalności: fizyczna możliwość, czyli zgodność z prawami fizyki, wyklucza (1), czym zaś miałyby być „metafizyczna”? Czy jednak podobnie nie jest z logiczną, czyli czy *jeśli* Bóg istnieje, to jego nieistnienie jest samo w sobie sprzeczne? Jeśli jednak powiemy, że w rezultacie jesteśmy zmuszeni stanąć na możliwości „subiektywnej” (czyli *możliwości pomyślenia sobie* — do czasu, gdy ktoś wykaże nam sprzeczność, jak poucza choćby znana historia pewnika abstrakcji), to czy, znowu, prawdą byłoby (1) (równoważnie (3))?

Druga rzecz to logika bazowa. Reguła M-monotoniczności³⁷ istotnie wydaje się intuicyjna przy jakimkolwiek rozumieniu modalności, jednak sprawa nie jest jasna, gdy chodzi o aksjomat B. W najpopularniejszej semantyce, relacyjnej (zwanej też „semantyką normalnych możliwych światów”), aksjomat B od strony semantycznej mówi o symetryczności relacji między możliwymi światami. Problem w tym, że kiedy mowa o semantyce relacyjnej, to trzeba by wziąć wzmocnienie systemu MB do KB³⁸, ale i wówczas nie da się bez bliższej charakterystyki owej relacji — w podręcznikach logik modalnych lakonicznie oznaczanej przez „R” — odpowiedzieć na pytanie o prawdziwość aksjomatu B czy choćby jego e-podstawienia.

Ad i)

Otóż, skoro istnieje nieskończenie wiele możliwych światów w ideach Boga, a istnieć może tylko jeden, musi być racją dostateczna wyboru boskiego, określająca świat ten, a nie inny.

Do banałów należy twierdzenie, że kwestia, czym są możliwe światy³⁹, jest kontrowersyjna. Rozważmy kilka propozycji. *Nominaliści* (ta terminologia, zapożyczona ze sporu o uniwersalia, jest tu bardzo użyteczna) powiedzą, że to maksymalnie niesprzeczne zbiory zdań (względnie sądów⁴⁰), czyli takie niesprzeczne zbiory zdań, że dodanie jeszcze jednego zdania (nienależącego do zbioru; w innej wersji: niewynikającego z tego zbioru) generuje sprzeczność. Sądzę, że wystarczy tutaj argument Davida Lewisa, iż ten pogląd jest błędny: zbiór tak zwanych demokrytejskich możliwych światów⁴¹ (a jest to wąska klasa możliwych światów!) jest co najmniej tak liczny, jak zbiór potęgowy zbioru potęgowego liczb naturalnych; gdyby zaś tak

a Suszka o to, czym są wartości logiczne, [w:] *Wokół filozofii logicznej*, J. Malinowski, A. Pietruszczak (red.), Toruń 2004, s. 133–146. Osobiście jestem gotów ponieść koszty wspomniane przez autorkę (nawet zanegowanie tego, że z p wynika q przy danym wartościowaniu, wtw jeśli p jest prawdziwe przy danym wartościowaniu, to q także — założenie to zostało przekonująco podważone przez Malinowskiego dzięki konstrukcji tzw. maczy inferencyjnych (zob. G. Malinowski, *Logiki wielowartościowe*, s. 21 n., 61 n.), z wyjątkiem jednego: że zdania odnoszą się do Fregowskich wartości logicznych, a nie, dajmy na to, stanów rzeczy. Dlatego też akceptuję twierdzenie Suszki.

³⁷ Równoważna regule L-monotoniczności, o ile przyjmujemy związki Arystotelesa (tj. $L := \neg M \neg$, względnie $M := \neg L \neg$), co zresztą wydaje się rozsądne.

³⁸ Por. J. Perzanowski, *Logiki modalne a filozofia*, Kraków 1989, s. 17–23.

³⁹ To rzecz jasna nie jedyne pytanie w związku z możliwymi światami, ale pozostałe — przykładowe! — dla prostoty tylko wymieńmy: Ile ich jest? Czym się różnią między sobą? Co z tzw. identycznością międzyświatową? Czym są używane w tzw. semantykach relacyjnych relacje między nimi? Czy są też światy niemożliwe? (przy tych ostatnich pojawiają się analogiczne pytania).

⁴⁰ Spór „zdanie a sąd” jest ciekawy sam w sobie i przy pewnych interpretacjach terminu „sąd” nie pasuje tu określenie „nominaliści”, ale nie będziemy rozwijać tego wątku, by nie komplikować.

⁴¹ Zob. D. Lewis, *Światy możliwe*, tłum. U. Żegleń, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, T. Szubka (red.), Lublin 1995, s. 132–134.

rozumiany nominalizm był prawdziwy, byłoby ich co najwyżej tyle, ile elementów ma zbiór potęgowy zbioru liczb naturalnych⁴². Po drugie, niektórzy (na przykład Jan Woleński⁴³) przyjąłby, że możliwe światy to *modele maksymalne*, czyli modele⁴⁴ maksymalnie niesprzecznych zbiorów zdań/sądów. Sądzę, że podejście to jest narażone na dwa zarzuty. Po pierwsze, jest niezgodne z intuicjami modalnymi; pod drugie, przerzuca jedynie problem piętro wyżej, a nie go rozwiązuje. Weźmy pod uwagę zdanie, że $2 + 2 = 4$. Z pewnością nie mogłoby być ono fałszywe. Podejście teoriomodelowe uznaje jednak, że to nieprawda — czyli zdanie to wcale nie jest konieczne (gdy konieczność rozumiemy tu po Leibnizjańsku, to znaczy jako prawdziwość we wszystkich możliwych światach, a tutaj nam to w zupełności wystarczy). Gdy zapytamy się, dlaczego nie jest konieczne, odpowiedź brzmi: bo jest przynajmniej jeden model maksymalny, w którym to zdanie jest fałszywe, na przykład taki, w którym funkcja denotowania zamienia symbolem „1” i „2” odniesienia (w stosunku do odniesień z „naszego świata”). Nie tylko więc mamy przygodność tam, gdzie oczekivalibyśmy konieczności, ale — by tak rzec — owa przygodność pojawia się z całkowicie niewłaściwego powodu: tego tylko mianowicie, że inaczej można stosować symbole języka⁴⁵. Co do drugiego zarzutu, pytamy o status ontologiczny modeli: czym one z kolei są? *Eliminatywizm* („czym są modele? To użyteczne fikcje”) narażony jest właśnie na „zarzut z użyteczności” (czemu akurat *te „fikcje”* są tak użyteczne, skoro możemy wymyśleć mnóstwo innych?), mówienie o „fikcjach” zresztą pokazuje, że bardzo trudno odróżnić to stanowisko od *konceptualizmu*, który z kolei narażony jest na przynajmniej jeden zarzut-pytanie: jeśli obiekty logiczne czy matematyczne wymyśla człowiek, co z prawdziwością zdań o nich na przykład w erze dinozaurów?⁴⁶ *Nominalizm modalny*, parafrazujący na przykład zdanie „istnieje zbiór pusty” przez „można wprowadzić formułę, którą nic nie spełnia/można wprowadzić nazwę, która nic nie oznacza”, przez użycie modalności cofa nas do punktu wyjścia⁴⁷. Z analogicznego względu odpadają inne stanowiska z przydawką „modalny” (na przykład *strukturalizm modalny*⁴⁸). Drogą eliminacji zostają tu dwa poglądy platonizujące — jeden bardziej „tradycyjny”, a drugi strukturalistyczny⁴⁹. Interesujące, że standardowy atak na platonizm jest

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 161 n.

⁴⁴ Chodzi o model w sensie metalogicznym, tj. parę uporządkowaną składającą się z niepustego zbioru (dziedziny interpretacji) i funkcji denotowania (tj. funkcji przyporządkowującej symbolom języka odniesienie).

⁴⁵ Manewr ten dawno już krytykował S. Kripke (*Nazywanie a konieczność, passim; idem, Identyczność a konieczność*, tłum. T. Szubka, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, s. 95–125).

⁴⁶ Konceptualizm przyjmuje ostatecznie w cytowanej pracy J. Woleński (*Epistemologia*, s. 491), tyle że jest to sprzeczne z akceptowaną przez niego tezą o tzw. odwieczności prawdy (*ibidem*, s. 348 n.).

⁴⁷ Por. R. Urbaniak, *Lekko nieodpowiedzialne i stronnicze wprowadzenie do filozofii analitycznej*, Lublin 2016, s. 173. Warto dodać, że podobny pomysł zgłaszał wczesny Carnap.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 175 n. Pominę tu tzw. *strukturalizm in rebus* (o jego krytyce zob. *ibidem*).

⁴⁹ Na rzecz tego drugiego (rozumianego niezależnie od platonizmu) można podać ciekawe argumenty — por. *ibidem*, s. 174; M. Heller, *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*, s. 168–172. Przykłady można mnożyć, pokazując choćby wielość semantyk budowanych dla danej logiki (czy klasy logik) albo „redukcje” wykorzystujące izomorfizm (np. „utożsamienie” zbiorów z ich funkcjami charakterystycznymi *via* zależność $X = \{a: \chi_x(a) = 1\}$).

całkowicie epistemologiczny, by tak rzec: platonizm „pozostawia epistemologię matematyki wielką tajemnicą”⁵⁰. Odpowiedź jest jednak natychmiastowa: byłoby to rzeczywiście niewytłumaczalne, gdyby nie fakt, że pewne obiekty matematyczne (a przynajmniej ich aproksymacje) są zrealizowane choćby w świecie fizycznym. W rzeczy samej, wartość epistemologii jest ambiwalentna: Zgadzam się z Theodore Siderem i innymi „australijskimi ontologami”, że — z jednej strony — „it may well be that the epistemological foundations of speculative metaphysics [= ontologii — T.K.] are particularly difficult to secure”, z drugiej jednak faktem jest, że „any theory that rules out the possibility of high-level philosophical knowledge of the world is just another theory”⁵¹. W końcu istnieje powracający problem z epistemologicznymi zasadami takimi jak Kantowska zasada „możliwego (zmysłowego) doświadczenia” lub neopozytywistyczna zasada znaczenia empirycznego czy fenomenologiczna „zasada zasad” (Husserl): albo są one samowywrotne, albo generują nieskończony regres⁵².

W rezultacie, jeśli na pytanie o status obiektów logicznych i matematycznych nic nie szkodzi odpowiedzieć po platońsku, czemu nie rozumieć analogicznie możliwych światów? Podkreślić należy, że ta propozycja nie ma nic wspólnego ze skrajnym realizmem w stylu Davida Lewisa: w istocie, jego koncepcja, wedle której wszystkie możliwe światy, łącznie z naszym, różnią się tylko pod względem tego, co w nich zachodzi, wbrew swojej nazwie wcale nie jest teorią *możliwych* światów: jest to raczej filozoficznie umotywowana (w odróżnieniu od fizycznie umotywowanej i popularnej wśród współczesnych kosmologów) teoria tak zwanego wieloświata. Dodatkowo, wcale nie musimy postulować — w przypadku takiego platońskiego spojrzenia na możliwe światy — „maksymalności”, co oddala zmartwienia związane z tak zwanymi paradoksami maksymalności⁵³.

⁵⁰ R. Urbaniak, *Lekko nieodpowiedzialne i stronnicze wprowadzenie do filozofii analitycznej*, s. 167.

⁵¹ T. Sider, *Four-dimensionalism. An ontology of persistence and time*, Oxford 2001, s. XV.

⁵² Por. D. Leszczyński, *Fenomenologia, naturalizm i nauka*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, W. Plotka (red.), t. 1, Warszawa 2014, s. 169. R. Urbaniak ostatnio próbował bronić zasady neopozytywistycznej (zob. *idem*, *Lekko nieodpowiedzialne i stronnicze wprowadzenie do filozofii analitycznej*, s. 112–115). Pomija kwestię regresu i rozważa kilka stanowisk w odniesieniu do statusu zasady twierdzącej, że „zdania sensowne albo są analityczne (analitycznie fałszywe lub analitycznie prawdziwe), albo spełniają pewien (zależny od wariantu, o którym mowa) warunek empirycznej sensowności” (*ibidem*, s. 112). Dalej jednak stwierdza tylko, że opcja, wedle której zasada ta jest, jak pisze, „hipotezą empiryczną” nie jest „wykluczona” (*ibidem*, s. 114). Po drugie, sądzi, że można także traktować to kryterium jako „bezsensowne” (!, *ibidem*), gdyż „wiele rzeczy bezsensownych poznawczo jest pożytecznych, jak np. robienie kanapek” (*ibidem*). Pytanie zatem, czemu służy omawiana zasada? Na s. 124 sugeruje, że po to by m.in.... nie budzić śpiących wezwaniem *Hajja ,ala’s-salat* (arab. „Przychodźcie na modlitwę”).

⁵³ Por. R. Urbaniak, *Lekko nieodpowiedzialne i stronnicze wprowadzenie do filozofii analitycznej*, s. 221–228. Ale nie do końca, gdyż paradoks pozostaje, choć bez związku z możliwymi światami. Byłoby na pierwszy rzut oka bardzo źle, gdyby nie było np. zbioru zdań/sądów prawdziwych, czy w ogóle zbioru wszystkich zdań/sądów, czy nawet tylko maksymalnie niesprzecznego zbioru/zbiorów zdań (to ostatnie jest niezbędne do dowodu wielu ważnych twierdzeń metalogicznych, np. lematu Lindenbauma). Jednak standardowy chwyt blokujący paradoks być może jest warty świeczki (hierarchizacja języka w stylu Tarskiego).

Naturaliści zwykle zarzucają filozofom rozprawiającym z upodobaniem o możliwych światach nikły, ich zdaniem, związek tego konceptu z zaawansowanymi naukami przyrodniczymi. To jednak nie do końca jest prawdą, bo kosmolodzy także mają do czynienia ze specyficznymi rozumianymi możliwymi światami: zamiast o przestrzeni możliwych światów mowa o *superprzestrzeni*, a zamiast o możliwych światach mowa o *możliwych historiach wszechświata*. Można powiedzieć, że z matematyczno-fizycznego punktu widzenia możliwe światy okazują się krzywymi w superprzestrzeni, będącymi rozwiązaniami Einsteinowskich równań pola grawitacyjnego⁵⁴.

Ad j)

Atoli *racja dostateczna* musi znajdować się też i w *prawdach przypadkowych*, czyli *faktycznych*, tzn. w następstwie rzeczy rozrzuconych we wszechświecie, gdzie rozkładanie na racje poszczególne mogłoby dochodzić do coraz to nowych szczegółów [...]. Istnieje nieskończenie wiele kształtów i ruchów terażniejszych i minionych, które składają się na przyczynę sprawczą obecnego mojego pisania, istnieje także nieskończenie wiele drobnych skłonności i usposobień mojej duszy, terażniejszych i minionych, które składają się na przyczynę celową. [...].

Dlatego właśnie *racja ostateczna* rzeczy musi tkwić w substancji koniecznej, w której owa szczególność zmian zawiera się eminentnie, jako w swoim źródle; i to właśnie nazywamy Bogiem. [...].

Kartezjusz uważał, że dusze nie mogą udzielać siły ciałom, ponieważ ilość siły w materii zawsze jest ta sama. Mniemał wszakże, iż dusza może zmieniać kierunek ciała. A to dlatego, że nie znano w jego czasach prawa natury o zachowaniu w materii także tego samego kierunku ogólnego. Gdyby je był zauważył, wpadłby na mój system wprzód ustanowionej harmonii.

System ten sprawia, że ciała działają, jak gdyby (przyjąwszy tę niemożliwość) nie było dusz, oraz że dusze działają, jak gdyby nie było ciał, że wreszcie jedne i drugie działają, jak gdyby wywierały nawzajem wpływ na siebie.

Można pomyśleć, że *świat*, czyli coś, co współczesne teorie fizyczne (w tym teorie tak zwanego wieloświata) próbują opisać — nie istnieje. To samo zachodzi w przypadku dowolnej jego części. Wbrew Husserlowi można także pomyśleć, że *ja* nie istnieję. Przez „Boga” (lub „boga”) będę rozumiał coś, czego nieistnienie nie da się pomyśleć⁵⁵. *Nie* wynika z tego jeszcze, że on istnieje (ani że jest jedyny, że jest osobą itp.). Filozofie i religie wypracowały niewiarygodnie wiele koncepcji Boga/bogów, w rezultacie czego wielu uznałoby nawet, że nie ma takiej minimalnej charakterystyki Boga, pod którą każdy by się podpisał. Mimo to proponuję to kryterium jako rodzaj „testu na boskość”: jeśli o czymś można sobie pomyśleć, że tego nie ma, ta rzecz nie jest Bogiem.

Z tego możemy już wyprowadzić wniosek, że świat nie jest Bogiem⁵⁶. Jeśli ktoś (jak na przykład Immanuel Kant czy Roman Ingarden) uważa, że o każdej rze-

⁵⁴ Por. M. Heller, *Kosmologiczne znaczenie ewolucji biologicznej*, [w:] *idem, Filozofia i wszechświat*, Kraków 2012, s. 444–446.

⁵⁵ P. Pawłowski trafnie zauważył kiedyś w czasie moich zajęć dydaktycznych na UG, że charakterystykę tę trzeba chyba będzie wzbogacić, gdyż jego zdaniem nie można sobie pomyśleć nieistnienia praw logiki. Aby nie komplikować sprawy, użyję chwytu stosowanego czasem w rozważaniach epistemologicznych dotyczących (nie)sławnego problemu Gettier’a: dodam do definicji Boga „warunek anty-Pawłowski” (podobnie jak do klasycznej definicji wiedzy dodaje się czasem „anti-Gettierian condition”, nie troszcząc się, jak on wygląda).

⁵⁶ Ludzie, którzy chcą siebie nazywać „materialistami”, sądzą inaczej, ale bardzo rzadko formułują swój pogląd tak otwarcie. Jedyne wyjątki, które znam, to A. Chmielecki i L. Kostro — pierwszy twier-

czy można sobie pomyśleć jej nieistnienie⁵⁷, to powinien wyprowadzić wniosek, że Boga nie ma. Zauważmy jednak, że ta teza Kantowsko-Ingardenowska ani nie jest przez się oczywista, ani nie jest wsparta żadnym dowodem. Z drugiej strony, jeśli o czymś istniejącym można sobie pomyśleć, że tego nie ma, istnieje przynajmniej jedna (choć zwykle wiele⁵⁸) racja tej rzeczy (różna od tej rzeczy). Z tego wynika, że istnieje racja (lub racje) istnienia świata — i racją tą nie może być ani ten świat, ani jego część. Jeśli racją tą jest inny, podobny świat (lub jakaś jego część), owo podobieństwo pociąga, że on także ma rację. Z kolei nieskończony ciąg światów powiązanych racjami może także być pomyślany jako nieistniejący, podobnie w przypadku „cyklu” światów. W rezultacie, *racjonalnie* jest przyjąć istnienie czegoś, czego nieistnienia nie można sobie pomyśleć.

Nie jest to *dowód* na istnienie Boga, przynajmniej jeśli „dowód” kojarzy nam się z odpowiednikiem nokautu w boksie. Jest to jednak argument za tym, by możliwość istnienia Boga traktować poważnie.

Co z jedynością? Z tego, co dotychczas powiedziano, nie wykluczony jest na przykład scenariusz, zgodnie z którym istnieje 56 bogów, będących racją rzeczy, które są z kolei racją rzeczy, które... koniec końców są racją „naszego” świata. Jedyny ratunek jest, jak sądzę, w tak zwanej zasadzie do najprostszego wyjaśnienia, dzięki której jedyność jawi się jako najatrakcyjniejsze rozwiązanie.

Zauważmy, że u Leibniza nieprzypadkowo wiążą się rozważania dotyczące racji, prowadzące do Absolutu, z rozważaniami dotyczącymi problemu umysł–ciało. Dziś powszechną praktyką jest odwoływanie się do tak zwanej zasady przyczynowego domknięcia świata fizycznego, niemalże jak do nienegocjowalnego warunku⁵⁹. Zasada ta jest przywoływana przede wszystkim w kontekście problemu umysł–ciało, ale czasem także w kontekście właśnie Absolutu⁶⁰. Wyzwaniem dla jej rzekomej „oczywistości” jest to, że jej silna wersja (każdy obiekt fizyczny ma wystarczającą przyczynę fizyczną) prowadzi albo do przyczynowej pętli (w minimalnym przypadku: do fizycznej *causa sui*; gdy przyjmiemy przechodniość relacji przyczynowości, fizyczna *causa sui* także się pojawi), albo do nieskończonego regresu. Ponieważ regres w nieskończoność nie jest uznawany w nauce za wyjaśnienie⁶¹, pozostaje

dzi, że Absolut nie jest niczym innym, jak energią fizyczną, drugi zaś, że jest po prostu przyrodą. Zob. A. Chmielecki, *Podstawy psychoniki*, s. 130; i L. Kostro, *Czy są konieczne akty transgresji kognitywnej poza granice ontyczne przyrody, aby wyjaśnić jej istnienie i działanie?*, „Miscellanea Sociologica et Philosophica” 9 (2008), s. 13–28.

⁵⁷ Zauważmy, że każdy empirysta zgodziłby się z Kantem i Ingardenem w tej kwestii.

⁵⁸ Np. moje istnienie ma wiele racji — moi rodzice, prawa fizyki itd.

⁵⁹ Zob. np. D. Lewis, *An argument for the identity theory*, [w:] *idem, Philosophical papers*, vol. I, New York-Oxford 1983, s. 105; J. Heil, *Funkcjonalizm, realizm i poziomy bytu*, tłum. A. Frankowski, [w:] *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, U. Żegleń (red.), Toruń 2001, s. 136–138; A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Warszawa 2001, s. 189–192; J. Kim, *Mit nieredukcyjnego materializmu*, tłum. P. Gutowski, T. Szubka, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*, s. 92; J. Searle, *Dlaczego nie jestem dualistą własności?*, tłum. M. Miłkowski, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*, s. 386; C. McGinn, *Czy możemy rozwiązać problem umysł–ciało?*, tłum. M. Iwanicki, S. Judycki, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*, s. 371 n.

⁶⁰ Zob. A. Chmielecki, *Podstawy psychoniki*, s. 50 n., 130, 142 (przyp. 101), 153, 173, 301.

⁶¹ Por. S. Hawking, *Krótką historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2000, s. 13.

nam przeciąć regres, ale w rezultacie dojdziemy do fizycznej *causa sui*. A problem polega na tym, że o każdej rzeczy fizycznej można sobie pomyśleć, że jej nie ma. Z drugiej strony, jeśli przyjmujemy jej słabszą wersję (każda *uprzączynowana rzecz* fizyczna ma wystarczającą przyczynę fizyczną), która pozostawia miejsce na nieuprzączynowane rzeczy fizyczne (zdaniem niektórych, sugerowane przez mechanikę kwantową), to z kolei wchodzimy w konflikt z zasadą, do której się odwołaliśmy, czyli że jeśli coś istnieje, choć nie musi, to istnieje również przynajmniej jedna racja owej rzeczy, różna od tej rzeczy. A jeśli ktoś powie teraz „tym gorzej dla tej »zasady racji«”, to przypomnijmy, że wybór, czy przyjąć zasadę racji, jest uprzedni wobec wyboru stosownej interpretacji mechaniki kwantowej⁶².

Leibniz's *Monadology* today

Summary

In this article I would like to show that the famous Leibniz's *Monadology* can serve not only as an admirable monument of a brilliant philosophical thought but also as an inspiration for taking up the issues which Leibniz dealt with. As a result, I chose 10 quotes from *Monadology* with whom I discuss, taking into account the contemporary knowledge, both scientific and philosophical.

⁶² Por. punkt d).