

BOGUSŁAW PAŹ  
(Wrocław)

## ISTNIENIE (*EXISTENTIA*) NA TLE POJĘCIA BYTU WEDŁUG G. W. LEIBNIZA

### Wprowadzenie

Jedna z najważniejszych kategorii filozoficznych – istnienie (*existentia*) – w filozofii nowożytnej zostało poddane tak radykalnej konceptualizacji oraz logicyzacji, jak nigdy wcześniej. Początki tego procesu miały miejsce już w średniowieczu, w którym uosabiało je, po pierwsze, zjawisko tzw. logikalizmu<sup>1</sup>, polegającego na powszechnym zastosowaniu do kwestii filozoficznych oraz *stricte* teologicznych szeroko pojętej logiki zarówno w funkcji metodologicznego narzędzia służącego do poprawnego wykładu i argumentacji poszczególnych tez, ale również wystarczającego środka do rozstrzygnięcia poszczególnych problemów przedmiotowych. Po wtóre zaś, zjawisko tzw. esencjalizmu (termin ten użyty został po raz pierwszy przez E. Gilsona) w średniowiecznej metafizyce. W wypadku tego drugiego chodziło o redukcję bytu pojętego pierwotnie jako złożenie (*compositum*) pewnych strukturalnych elementów do samej istoty *resp.* formy. Co ważne, elementem podlegającym redukcji do istoty (*essentia, quidditas*), jej struktur i determinacji jakościowych było również samo istnienie. Rzeczony proces esencjalizacji bytu od strony czysto poznawczej można by określić mianem „prymatu określoności”<sup>2</sup> w stosunku do istnienia. Prymat ten stał się następnie powszechnie obowiązującą dyrektywą w zorientowanej refleksyjnie metafizyce nowożytnej, którą

---

<sup>1</sup> Na ten temat zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 7–26.

<sup>2</sup> W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężania*, Lublin 1995, rozdz. II, s. 125–302, zwł. s. 155–166, 265–286.

wzmocniły dodatkowo pewne filozoficzne rozstrzygnięcia na Półwyspie Iberyjskim w wieku XVI (zwłaszcza metafizyka Suáreza).

Znamienne, iż ojciec nowożytnej filozofii, Kartezjusz, nigdy nie podał ogólnej, choćby nominalnej definicji bytu czy istnienia. Natomiast w znanym fragmencie *Zasad filozofii* (I, 10) twierdził on, iż istnienie należy do grona tych kategorii, których wszelkie próby definiowania mogły jedynie zaciemnić ich oczywisty oraz, jak to określał, wyraźny sens. Według niego istnienie (*existentia*), obok poznania i pewności, należy do pojęć najprostszych, nie wymagających już dalszego wyjaśnienia. „A często widziałem – pisał – jak pod tym względem błędzą filozofowie, kiedy rzeczy najprostsze usiłują wyjaśnić za pomocą definicji logicznych; w ten sposób same te [nazwy] robią mniej jasnymi”<sup>3</sup>. Dlatego, aby nie zbłądzić, postanowił Kartezjusz nie definiować podstawowych kategorii swojej filozofii. Wszystko to przez fakt, iż zarówno istnienie, jak i byt w ujęciu ojca nowożytnej filozofii były czymś samooczywistym<sup>4</sup>.

Można więc chyba powiedzieć, iż Kartezjusz raczej nie miał jakichś znaczących osiągnięć w kwestii interesującego nas problemu istnienia. Niewątpliwie natomiast wpłynął on w sposób pośredni na dalsze dzieje tego problemu w filozofii. Stało się to poprzez dokonane za jego sprawą zastąpienie spostrzeżenia zmysłowego zewnętrznego jako źródłowej bazy poznawczej, refleksją pojętą jako „zwrot umysłu ku sobie samu” (*mens humana in se conversa*)<sup>5</sup>. W rezultacie tego zabiegu transcendentny byt stracił pozycję pierwszego obiektu poznania na rzecz podmiotu, który stał się pierwszym obiektem w genetycznym porządku ontologicznego przedstawiania<sup>6</sup>. W poznaniu refleksyjnym, tym co poznawczo pierwsze (*primum cognitum*) jest: (a) samo myślenie (*cogitatio*), które stanowi formę poznawczej reprezentacji transcendentnego bytu, oraz (b) stojący u podstawy tego myślenia podmiot. Dlatego zakres istnienia, które bezpośrednio jest dostępne podmiotowi, ogranicza się od istnienia własnego Ja oraz do istnienia Boga. Pisał Leibniz: „nie istnieje wcale zewnętrzny przedmiot, który by naszej duszy dotykał i natychmiast rozbudował nasze postrzeżenie (...), jedynie Bóg jest bezpośrednim naszym przedmiotem, znajdującym się poza nami, widzimy wszelką rzecz dzięki niemu (...)”<sup>7</sup>. Ani jedno, ani drugie istnienie nie było dostępne wprost, choć było

<sup>3</sup> Zob. tegoż, *Zasady filozofii*, I, 10, przeł. I. Dąbska, Kęty 2001, s. 31.

<sup>4</sup> Zdaniem Ch. Wolffa właśnie ten mankament w dziele Kartezjusza doprowadził metafizykę do utraty poważania i ostatecznie upadku. Zob. *Praefatio* do: tegoż, *Philosophia prima sive Ontologia*, Hildesheim 2001, s. 11–12 (korzystam z reprintu wydania z 1736 r.).

<sup>5</sup> Descartes R., *Oeuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1905, t. VII, s. 7–8.

<sup>6</sup> Zob. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, w: tenże, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1997<sup>8</sup>, s. 70.

<sup>7</sup> G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, pkt. XXVIII, przeł. S. Cichowicz, w: tenże, *Pisma metafizyczne*, Toruń 1993, s. 43.

dostępne bezpośrednio. Było dostępne bezpośrednio, przy założonym epistemologicznym prymacie istnienia Boga, ponieważ Jego poznanie i nie angażowało żadnych znakowych reprezentacji (nieskończoność nie ma reprezentacji). Było zaś poznaniem realizowanym nie wprost, ponieważ miało naturę refleksyjną<sup>8</sup>.

Niniejsze rozważania na temat istnienia w filozofii Leibniz podzieliłem na dwie zasadnicze części. W pierwszej będę mówił o poznaniu istnienia, w drugiej zaś o istnieniu samym i jego ontologii. Rozważania te jednak poprzedzę pewnymi terminologicznymi rozróżnieniami, które znajdują się w pismach Leibniza.

## I. Znaczenie terminu „byt” i „istota”

### 1. Nominalne i imiesłowowe znaczenie „bytu”

Leibniz od samego początku swojej filozoficznej edukacji zaznajamiał się ze scholastyką średniowieczną (zwł. Anzelm z Canterbury, Tomasz z Akwinu) i renesansową, tj. hiszpańską i portugalską (L. Molina, B. Pereira, F. Suárez oraz P. Fonseca). To samo zachodziło w przypadku praktycznie wszystkich filozofów okresu baroku od Kartezjusza poczynając, a na Christianie Wolffie i wolffianistach kończąc. Dlatego terminologia, którą posługiwał się Leibniz, jak również tematyka – dość by wspomnieć tu tylko jego bakalarską rozprawę o zasadzie jednostkowieńia<sup>9</sup> – wprost nawiązywała nie tylko do scholastycznych formalnych wzorców, ale i do filozoficznych założeń.

W młodzięcym, jednym bodaj z najwcześniejszych, tekście Leibniza znajdujemy następującą dystynkcję: „Wszędzie nauczają Autorytety, iż «Byt» może być rozpatrywany jako: 1. Imiesłów, albowiem zwykli oni twierdzić, że jest [*scil.* nazwa «byt» (*ens*)] imiesłowem czasownika «jestem» (*sum*)..., bądź [termin «byt» może być rozpatrywany] jako 2. Rzeczownik, imię niejako, czyli wtedy, gdy oznacza rzecz, która zgodnie ze swoją istotą nie posiada racji istnienia, [również] nazywana jest bytem. Dla przykładu: róża w zimie...”<sup>10</sup>. Na tej samej stronie rozwinię tę dys-

<sup>8</sup> Refleksja, jak to wynika już z samej nazwy, jest ponownym (*re-*) zwrotem bądź odchyleniem (*flectio*) intelektu zorientowanego pierwotnie wprost na transcendentny byt. Wielokrotnie pisał na ten temat W. Chudy; zob. tenże, dz. cyt., ss. 134–137, 140–142 oraz tenże, *Rola refleksji w dziedzinie „cogito” Descartesa*, „Roczniki Filozoficzne” 30, 1, 1982, s. 33–58, zwłaszcza s. 34–38.

<sup>9</sup> *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), [w:] tegoż, *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, Berolini 1840, s. 1–5.

<sup>10</sup> „Passim docent Autores Ens sumi potest: 1. Participialiter, uti loquuntur, seu ut est participium verbi Sum... 2. Nominaliter, tanquam nomen, quomodo rem ratione suae essentiae, non habita ratione existentiae significare, et sic rosam hyeme ens esse volunt”; G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Hrsrg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1930, Bd. I, s. 23.

tynkę w następujący sposób: „Byt dzielimy na byt myślny (*ens rationis*), przez który rozumie się byt posiadający istnienie obiektywne ograniczone [wyłącznie; dop. B. P.] do istnienia w umyśle. (I) Ponadto można mówić o istnieniu podmiotowym (*subjective*), czyli takim, jakie posiada przypadłość obecna w podmiocie. Ten sposób najlepiej charakteryzuje byt myślny. Poza tym wyróżnia się jeszcze: II. Istnienie na sposób sprawczy, tak jak ma to miejsce w przypadku przyczyny sprawczej oraz III. Istnienie na sposób przedmiotowy [«obiektywny» B. P.], który znamionuje istnienie aktualne w intelekcie”<sup>11</sup>. Ten ostatni, czyli przedmiotowy **sposób** istnienia dzieli się z kolei na tego rodzaju istnienie (sposób istnienia), które obejmuje swoim zasięgiem nie tylko to, co jest obecne w umyśle, pewną poznawczą treść, ale również to, co wykracza poza tę treść (*est ... citra hoc, quod est objectum intellectus, aliquid sit*). Zakres ten obejmuje nie tylko immanentną treść świadomości, ale również pewien transcendentny względem niej korelat, którym może być np.: świat, człowiek, chłód, ciepło. Tego rodzaju korelaty same narzucają się (*objicitur*) intelektowi i z tego względu, twierdzi Leibniz, są bytami realnymi. W obrębie istnienia obiektywnego wyróżnił Leibniz jeszcze istnienie na sposób bytu myślnego. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż stale mowa jest o takim a nie innym **sposobie** (Leibniz używa wyrażenia *per hunc modum*) istnienia, a nie zaś o istnieniu samym. Otóż przykładami bytów charakteryzujących się tego rodzaju sposobem istnienia, które ogranicza się do samego umysłu, są zdaniem Leibniza: drewniane żelazo oraz człowiek nierozumny<sup>12</sup>.

W zacytowanym fragmencie posłużył się Leibniz mającą wielowiekową tradycję dystynkcją, którą posługiwano się już w XIII wieku (Jan Duns Szkot) i która została rozpowszechniona w tzw. drugiej scholastyce w wieku XVI. Jednak, jak się wydaje, każdy podział, a zatem i ten, nie tylko odwołuje się do określonej zasady, ze względu na którą jest dzielony dany przedmiot, ale również do pewnego **uprzedniego** poznania i rozumienia tego przedmiotu. Podział i artykulacja nie są więc ani pod względem epistemologicznym, ani tym bardziej w aspekcie ontologicznym neutralne. Podział tych różnych znaczeń terminu „byt” presuponuje określony, choć nie w pełni wyartykułowany sens „bytu”. Pytanie, które samo niejako się nasuwa przy tej okazji, brzmi: jaki jest ten pierwotny sens bytu, który zakłada przyjęty przez Leibniza podział? Odpowiedź na to pytanie

<sup>11</sup> „Ens distinguitur in *Ens rationis*, et dicitur id, quod tantum habet esse objective in intellectu... I. Subjective, sive ut accidens in subiecto... Et hic modus est proprissime ita dictum II. Effective, sive ut in causa efficiente... III. Objective, quod est esse actu objectum intellectus”; tamże.

<sup>12</sup> „I. Vel enim est aliquid in intellectu ita, ut citra hoc, quod est objectum intellectus, aliquid sit. Ut coelum, homo, frigus, calor objicitur quidem intellectui, et propter sunt Entia realia. II. Vel ut citra hoc, quod est objectum intellectus, non sit. Et per hunc modum est objective in intellectu *Ens rationis*: ut *σιδηροξυλον*, homo irrationalis”; tamże.

znajdziemy w czytanych przez Leibniza w młodości „jak romans” *Diputationes metaphysicae* Francisco Suáreza (1548–1617). Znajdujemy tam w drugiej dysputacji, iż w przypadku znaczenia nominalnego, które stosuje się w sposób właściwy do przedmiotu metafizyki „jego racja/podstawa (*ratio*) to tyle, co posiadanie realnej istoty, to jest nie fikcyjnej, ani urojonej, lecz prawdziwej i zdolnej do realnego istnienia”<sup>13</sup>.

Z przytoczonych słów Suáreza wynika, iż istota okazuje się nie tylko racją konieczną, ale również dostateczną bycia bytem. Ta konstatacja będzie miała ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju metafizyki i procesu wyodrębniania się z niej ontologii jako dyscypliny metodologicznie od niej niezależnej. Kluczową kategorią w przytoczonym cytacie jest **zdolność do istnienia** (*aptitudo ad existendum*), która jest ostatecznym probierzem realności i ontologicznej prawdziwości (*veritas transcendentalis*) bytu *vel* istoty. Badanie zdolności do istnienia danej istoty, które ma dostarczyć odpowiedzi na pytanie o jej realność, ugruntowuje z kolei pole dla rozwoju aprioryzmu. Albowiem wystarczy *a priori* określić wystarczające i konieczne ontologiczne warunki istoty, aby poprzez samą jej analizę w akcie intelektualnego oglądu (*intellectio*), rozstrzygnąć o jej realności, bez konieczności uprzedniej odpowiedzi, czy istota ta aktualnie istnieje. Taką zorientowaną na istotę i jej analizę opcję przyjmie od Suáreza Leibniz, rozwijając zasadnicze intuicje hiszpańskiego metafizyka m.in. o szczegółowe sformułowania dotyczące formalnych warunków strukturalnych istoty. Warunki te znajdują swoją najdonioślejszą artykulację w postaci zasady racji dostatecznej.

## 2. Pojęcie istoty

### a. Struktura formalna istoty

Paradoksalnie, pomimo iż kategoria istoty odgrywała tak znaczącą rolę w metafizyce Leibniza, nie znajdziemy w żadnym z jego pisma jakiegś systematycznej ekspozycji struktury istoty w rodzaju tej, którą znajdujemy np. na stronach dzieła *Philosophia prima sive ontologia* (1729) jego najwybitniejszego ucznia, Chrystiana Wolffa (1679–1754). Leibniz w swojej koncepcji istoty korzystał, jak powiedziano, z ustaleń i terminologii wypracowanej przez scholastykę. Przykładem tego są używane przez niego terminy, które można podzielić na trzy zasadnicze grupy: (1) *essentialia*, *attributa*, *modi*, (2) *possibilia* i *impossibilia* oraz (3) *compatibilia* i *incompatibilia*. W budowie wewnętrznej struktury istoty szczególnie istotne są kategorie z grupy pierwszej i trzeciej. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to pierw-

<sup>13</sup> „Ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum”; Disputatio II, sectio 4, articulus 5 (= II, 4, 5). Korzystam z wydania paryskiego pochodzącego z 1866 roku, w edycji C. Bertona.

szorzędne znaczenie posiada *esencjale* (*essentiale*, l. mn. *essentialia*), przez które rozumie się podstawowy i absolutnie prosty składnik istoty nie podlegający determinacji przez żaden inny składnik. Wolff powiedziałby, iż esencjalia są *determinantia* nie *determinata*, co oznacza, że mają one sens aktywno-determinujący, a nie pasywny, polegający na przyjmowaniu determinacji. *Esencjale* wraz z innymi tego rodzaju składnikami tworzą istotę (*essentia*) danego bytu, która jest jego ontologicznym rdzeniem (*radix*). Aby esencjalia utworzyły strukturalną oraz ontologiczną jedność w postaci istoty, muszą spełnić dwa podstawowe warunki wstępne, z których pierwszy dotyczy niesprzeczności (*non repugnata*) poszczególnych esencjaliów względem siebie i tworzy to, co Wolff nazywał „kompatybilnością” (*compatibilitas*) esencjaliów względem siebie, drugi natomiast to obecność w utworzonej przez esencjalia wewnętrznej strukturze **porządku** (*ordo*).

#### b. Porządek

Porządek, jaki odkrywamy czy to w transcendentnym, samoistnym bycie, czy w bycie idealnym, odślanianym dzięki refleksji w sferze świadomości, w ujęciu Leibniza okazuje się być najgłębszą strukturą archaiczną (od gr. *arché*) bytu. W kartezjańskiej filozofii, której ogniwem była monadologiczna metafizyka Leibniza, porządek okaże się ostatecznym kryterium pozwalającym na odróżnienie świata realnego od jego pozoru. Jest on bowiem ostatnim śladem realnego bytu, do którego dostęp tracimy wraz z wprowadzeniem do naszego poznania *cogito* jako epistemologicznej zasady. Wkrótce wróć do omawiania tej kategorii, tym razem na tle rozważań poświęconych istnieniu.

#### c. Istota a możliwość

Leibniz w znamienity sposób utożsamia istotę (*essentia*) z możliwością (*possibilitas*)<sup>14</sup>. Jak się wydaje, ściślej było powiedzenie o zamienności istoty i możności (*potentia*), względnie tego, co możliwe (*possibile*). Utożsamienia tego jednak Leibniz nigdzie nie tłumaczy, traktując je jako oczywiste. Jak się wydaje, uzasadnieniem takiego stanowiska może być zaczerpnięty z klasycznej metafizyki pogląd, iż istota jako różna od istnienia jest nośnikiem możliwości pojętej jako możliwość do zaistnienia. O ile zaś istnieje aktualnie, stanowi istota ontyczne podłoże do aktualizacji pewnych aktów-działań lub aktów-determinacji. Wtedy istota jest nośnikiem możności czynnej (*potentia activa*) lub możności biernej (*potentia passiva*)<sup>15</sup>. Możliwość jest więc kategorią ontyczną, zrelatywizowaną do jakiegoś on-

<sup>14</sup> Zob. B. Jasinowski, *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza*, „Przegląd filozoficzny” 32, 1929, cz. I, z. III, s. 153–168 oraz cz. II, z. IV, s. 273–314.

<sup>15</sup> Zob. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1955 (cyt. jako: *Nowe rozważania*), t. I, s. 192–201.

tycznego, istniejącego aktualnie podmiotu, zaś możliwość to zasadniczo kategoria logiczna, będąca pierwotnie własnością sądu (*propositio*). Dlatego dość powszechnie utrzymywana teza o logiczno-ontologicznej ekwiwalencji<sup>16</sup> w odniesieniu do metafizyki Leibniza wydaje się być nieuprawniona a nawet sprzeczna z podstawowymi zasadami jego filozofii. Wystarczającym potwierdzeniem mojej diagnozy jest twierdzenie Leibniza: „Prawdziwe możliwości nie są nigdy prostymi możliwościami. Zawsze istnieje pewna dążność do działania”<sup>17</sup>. Wspomniana dążność jest czymś immanentnym danej istocie, to pewna konstytuowana dla danej istoty energia w znaczeniu Arystotelesa, a więc swoista siła pozwalająca na przekroczenie danej jednostce ontycznej aktualnego stanu celem jego udoskonalenia (= aktualizacji) aż do osiągnięcia pełni w postaci celu-kresu (*enotelchia*).

### 3. Byt w aspekcie możliwości i aktualności

Scholastyczna metafizyka, przy całej jej różnorodności i znaczących różnicach, które łatwo wskazać u poszczególnych jej przedstawicieli (Tomasz vs. Duns Szkot, Tomasz vs. Suárez etc.), kontynuowała Arystotelesowską naukę o akcie substancjalnym. W zależności od opcji, która bądź akcentowała egzystencjalny, bądź esencjalny aspekt bytu, akt był wiązany z egzystencjalnym lub esencjalnym *principium* bytu. Aby ukazać rozpiętość możliwych różnic w kwestii interpretacji aktu bytowego, wystarczy wskazać, iż w nauce Akwinaty, reprezentującego tzw. *via antiqua*, był on definiowany jako transcendentny względem istoty *actus essendi* o statusie czegoś naddanego istocie (*aliquid additum*), zaś u „modernisty” Jana Dunsza został zredukowany do rzędu wewnętrznej determinacji istoty (*modus intrinsecus*), która jest atrybutem istoty w pełni określonej (*haecceitas*). U tego ostatniego pojawił się niezwykle interesujący rodzaj istnienia, nazywany istnieniem istotowym (*esse quidditativum*), które rozpatrywane *in se* było całkowicie indyferentne w stosunku do poszczególnych *modi essendi*, zaś w perspektywie „dla nas” (*secundum cognoscentem*) rozpada się on niejako na istnienie logiczne oraz istnienie realne<sup>18</sup>.

Leibniz i jego następcy pójda w kierunku wyznaczonym przez *via moderna*. W przypisie do cytowanego wcześniej młodzieńczego tekstu<sup>19</sup> zanotował Leibniz:

<sup>16</sup> Zob. A. Gurwitsch, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin 1974, zwł. s. 10–18, *passim*.

<sup>17</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania*, wyd. cyt., t. I, s. 105.

<sup>18</sup> Zob. Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, s. 84 oraz s. 129, przyp. 46.

<sup>19</sup> „Ens in potentia incommode dicitur Ens: Nam alioqui sequitur Deum non posse facere ut Ens fiat non Ens, s. annihilatur. Satius igitur dicemus id non esse Ens, et dicemus Ens in

„Byt w możności niezręcznie określany jest mianem «Bytu», ponieważ w przeciwnym razie Bóg nie mógłby sprawić, aby Byt stał się niebytem, czyli nie mógłby dokonać jego anihilacji”. Chodzi mianowicie o to, iż opatrywanie bytu w akcie i bytu w możności tym samym mianem (tj. „byt”) prowadzi do zatarcia zasadniczego, różnicującego ich sensu. Leibniz w cytowanym fragmencie pozornie zdaje się skłaniać ku pozycjom egzystencjalnego monizmu, który daje bezwzględny prymat i wyłączność istnieniu aktualnemu (*actu esse*) w stosunku do innych form istnienia: „Wystarczająco więc [precyzyjnie] mówimy, iż nie jest to **bytem**, i oznaczamy **byt w możności** innym terminem, albowiem bycie małżonkiem w możności nie oznacza bycia małżonkiem [aktualnie]”. Wątpliwości co do obranej przez niego opcji znikają z chwilą, kiedy przytoczymy dalszą część wypowiedzi młodego Leibniza: „Jeśli zaś inni chcą bronić swojego sposobu wypowiedzi: **byt w możności**, to winni dodatkowo wyjaśnić, iż owe «w możności» odnosi się nie tyle do bytu, ale do egzystowania (*to existere*)”. Wynika z niej, iż Leibniz przyjmuje tzw. jednoznaczny wykładnię bytu, zgodnie z którą byt to tyle, co pewien jednoznaczny sens wyznaczony przez posiadane przez nas *in mente* pojęcie (*conceptus obiectivus entis*). W związku z powyższym można powiedzieć, iż bycie w akcie, lub bycie w możności są to wewnętrzne determinacje **tej samej** stałej struktury ontologicznej, która tożsama jest z istotą. Skoro tak, to czynnikiem różnicującym oba te *modi intrinseci* istoty nie może już być istota, która tworzy wspólne ich podłoże, ale czynnik wykraczający poza podłoże i poza pojęcie, czyli istnienie (*existentia*). Czym zatem jest istnienie, jak je poznajemy i jaka jest jego pozycja na tle istoty oraz całości, którą wraz z istotą tworzy, czyli bytu?

## II. Poznanie istnienia

### 1. Refleksja

Leibniz był zdania, iż właściwą płaszczyzną poznawczą służącą do rozpatrywania istnienia jest refleksja. Pisze on o tym w *Nowych rozważaniach* następująco: „Wydaje się, że zmysły nie mogłyby nas przekonać o istnieniu rzeczy zmysłowych bez pomocy rozumu. Dlatego sądziłbym, że rozpatrywanie istnienia bierze się z re-

---

potentia termino alienante, ut maritus potentia, non est maritus. Si a.[lii; dop. B. P] volunt tueri suam locutionem: Ens potentia, debent explicare non in potentia ad τὸ ens, sed ad τὸ existere.” G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1930, Bd. I, s. 23.

fleksji”<sup>20</sup>. W cytowanym tekście *Nowych rozważań* refleksja została zdefiniowana jako „jako uwaga zwrócona na to, co jest wewnątrz nas” w przeciwieństwie do zmysłów, o których pisał Leibniz, iż „nie dają nam tego, co już nosimy w sobie”<sup>21</sup>. Przedmiotowym korelatem tak pojętej refleksji jest poznawcza reprezentacja rzeczy, czyli istniejąca w umyśle idea. Ujmując tę reprezentację od strony czysto semiotycznej można powiedzieć, iż ta ma ona charakter nieprzezroczystego *medium quod*. Stanowi bowiem kres intencji naszej uwagi i do niej jako do reprezentacji rzeczy ogranicza się nasze przedmiotowe pole poznawcze.

## 2. Istnienie czy idea/reprezentacja istnienia?

Kiedy powiążemy ze sobą wypowiedź Leibniza o refleksyjnej naturze poznania istnienia z charakterystyką przedmiotu refleksji, którym w tym przypadku jest reprezentacja (idea), to pojawia się pytanie: z jakim przedmiotem właściwie mamy czynienia, gdy mówimy o refleksyjnym poznawaniu istnienia? Czy jest to istnienie samo, czy może jego jakaś poznawcza reprezentacja, czyli idea? Otwartą bowiem pozostaje do dnia dzisiejszego kwestia, czy jest w ogóle coś takiego jak idea istnienia<sup>22</sup>. Czyli, innymi słowy: czy istnienie posiada w naszym umyśle jakąś pojęciową reprezentację, którą w aktach refleksji wydobywamy na jaw i to ją, tę reprezentację, poznajemy? Kiedy jednak w zredagowanym przed 1680 rokiem tekście, stwierdza Leibniz jednoznacznie: *Existentiae ideam nullam habemus*<sup>23</sup>, to status istnienia staje się odtąd w najwyższym stopniu nieokreślony. Przede wszystkim: nie stanowi on danej poznawczej spostrzeżenia zewnętrznego, gdyż takiego nie dopuszcza monadyczny immanentyzm. Nie jest też idea, chociaż poznanie istnienia dokonuje się, twierdził Leibniz, za pośrednictwem aktowej refleksji, której korelatem przedmiotowym jest jakaś postać reprezentacji. Wreszcie nie należy ono do grupy danych zmysłowych, gdyż to nie zmysły, ale rozum informuje nas o istnieniu czegoś np. zmysłowego przedmiotu. Zgodnie z podstawowymi założeniami tej epistemologii należałoby istnienie jako pewną daną (*datum*) poznawczą dołączyć do danych wrodzonych, które stale są obecne w naszym umyśle, lecz nie zawsze ich obecność jest przez nas wystarczająco wyraźnie apercywowana (zreflektowana). Ta ostatnia propozycja wydaje się być jeszcze bardziej paradoksalna, aniżeli dwie przytoczone wcześniej.

<sup>20</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, 7, wyd. cyt., t. I, s. 130.

<sup>21</sup> Tamże, t. I, s. 10.

<sup>22</sup> Z kwestią tą zmagał się m.in. R. Ingarden na stronach *Sporu o istnienie świata*; zob. tenże, *Spór o istnienie świata*, PWN, Warszawa 1988, t. I, s. 72–75 (zwł. s. 72–73) oraz s. 83.

<sup>23</sup> G. W. Leibniz, *Textes inédits*, publiés et annotés par Gaston Grua, Paris 1948 (cyt. jako Grua), t. I, s. 267.

### III. Ontologia istnienia

#### 1. Pojęcie „tego, co istnieje” ( $\tau\acute{o}$ *existens*)

Wśród ogromnej ilości pism Leibniza, które powoli, ale regularnie są udostępniane z hanowerskiego Leibniz-Archiv, nie wiele można znaleźć analiz poświęconych samemu istnieniu, czyli temu, co w terminologii łacińskiej określano jako *existentia*. Zwykle rozważania na temat istnienia pojawiają się tylko peryferyjnie przy okazji omawiania innych zagadnień czy kategorii. Moją uwagę zwróciły uwagi na temat istnienia zawarte w opublikowanej pierwotnie przez Louisa Couturata w 1903 r. pracy Leibniza *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum* (1686)<sup>24</sup>. Znajdujemy w niej między innymi taką definicję: „Byt istniejący to coś możliwego oraz coś ponadto”<sup>25</sup>. Dokładnie rzecz biorąc, w podanym sformułowaniu definiowane jest w niej nie tyle istnienie (*existentia*) samo tj. w odróżnieniu od komplementarnej względem niego istoty, co raczej „to, co istnieje”, czyli pewien ontyczny podmiot pojęty jako całość, który zwykle określa się jako *suppositum*. Wyraźnie wskazuje na to używana przez niego forma:  $\tau\acute{o}$  *existens*. Jest to rzeczownik odśłowny utworzony z imiesłowu czasu teraźniejszego poprzez dodanie doń rodzajnika rodzaju nijakiego. O ile kategoria „czegoś możliwego” jako zamiennika dla „bytu” jest w pełni zrozumiała dzięki obszernym wyjaśnieniom udzielonym przez Leibniza w jego licznych dziełach, o tyle o wiele bardziej zdawkowe były jego objaśnienia dotyczące występującego w przytoczonej definicji „czegoś ponadto”. W tym samym fragmencie Leibniz kontynuując swoje dociekania, dodaje, iż nie dostrzega w tym, co istnieje (*in Existente*) niczego innego, aniżeli pewnego stopnia bytu (*Entis gradus*), jako że może on być przypisany wielu bytom<sup>26</sup>. Ów stopień jednak nie oznacza jednak możliwego istnienia (*nolim dicere aliquid existere esse possibile seu Existentiam possibilem*), gdyż wtedy stale mielibyśmy do czynienia z samą istotą *resp.* z porządkiem istoty (*haec enim nihil aliud est quam ipsa Essentia*). Krótko mówiąc: to, co istnieje różni się od tego, co jest możliwe **jako** możliwe (*possibile qua possibile*) tym, iż to pierwsze jest jedynie pewnym **stopniem** bytowości, pewną doskonałością, przez którą z kolei rozumiał Leibniz *quantitas realitatis*<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits de manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat*, Paris 1903 (cyt. jako Couturat), s. 356–399.

<sup>25</sup> „Sed quaeritur quod significet  $\tau\acute{o}$  existens. Utique enim Existens est Ens seu possibile, et aliquid praeterea”; Couturat, p. 73, s. 375–376.

<sup>26</sup> „Omnibus conceptis, non video quid quid aliud in Existente concipiatur, quam aliquid Entis gradus, quoniam variis Entibus applicari potest”; tamże, s. 377.

<sup>27</sup> Zob. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. C. I. Gerhardt Leipzig 1931 (cyt. jako Gerhardt), Bd. VII, s. 290.

## 2. Istnienie możliwe versus istnienie aktualne

W swoich analizach Leibniz podkreślał różnicę między istotą (*essentia*) a istnieniem (*existentia*). Zasadniczą cechą istoty jest to, iż jako taka (*in se considerata*) jest on czymś jedynie możliwym<sup>28</sup>. Możliwość posiada tu dwie supozycje: modalno-ontologiczną oraz epistemologiczną. W wypadku pierwszej „możliwość istoty” oznacza pewien możliwy, w znaczeniu: opozycji do koniecznego, sposób istnienia. W drugiej żaden sąd wypowiedziany w obliczu tak określonej istoty i żadne oparte na wglądzie w nią poznanie nie posiada cechy sprzeczności. Ponadto charakterystyka istoty ujawnia jej ontyczną kontyngencję zarówno w stosunku do bytu jako całości (*copositum*) złożonej z istoty i istnienia, jak i wobec samego istnienia (*ipsum existere*). Żadna z jej konstytutywnych determinacji nie dotyczy wprost istnienia i dlatego nie może nam dostarczyć wiedzy o tym, czy istnieje akurat jakaś jej konkretyzacja w postaci pewnego indywiduum obdarzonego właśnie tą istotą. Poznanie istoty może nas co najwyżej poinformować, czy obdarzony nią byt może istnieć. Natomiast poznanie bytu istniejącego obejmuje swoim zakresem coś więcej, aniżeli tylko jego istotę oraz konstatację jej możliwości. Stwierdza to Leibniz w następującym zdaniu: „Jednak nie chcę przez to powiedzieć, iż stwierdzenie, że coś istnieje oznacza [jedynie] coś możliwego lub jakąś możliwą egzystencję, gdyż tą [sc. możliwą egzystencją] jest nic innego aniżeli sama istota”. Z przytoczonego zdania wynika ważny wniosek: w leibnizjańskiej ontologii „możliwa egzystencja” jest oznaczeniem dla *samej* istoty (*essentia*), od której odróżnia się, twierdzi Leibniz, istnienie *par excellence*, czyli egzystencja.

## 3. Egzystencja, czyli istnienie aktualne

### a. Bycie w akcie

Istnienie odróżnia od istoty jego walor aktualny i faktyczny. W tym sensie istnienie jest pewnego rodzaju naddatkiem (*aliquid additum*) w stosunku do istoty. Ujmuje to Leibniz następująco: „My pojmujemy egzystencję jako aktualną, czyli będącą czymś naddanym [samej tylko] możliwości, czyli istocie”<sup>29</sup>. Egzystencję zatem znamionuje w potrójnym znaczeniu słowa „aktualność”, mianowicie jako: (a) bycie w akcie (*actu esse*), o czym zaraz będzie mowa, (b) bycie teraz (*praesens*,

<sup>28</sup> „Actuale quod dicit Existentiam, Potentiale quod tantum essentiam”; Gerhardt, VII, s. 169.

<sup>29</sup> „Nos autem Existentiam intelligimus actualem, seu aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae”; Couturat, s. 376. Również Tomasz z Akwinu, który w przeciwieństwie do Leibniza uważał nietożsamość istnienia i istoty w bycie przygodnym za różnicę realną, w tekście *O bycie i istocie* pisał o istnieniu jako o czymś, co dochodzi do istoty „ponadto” (*id, quod superadvenit*) albo o czymś, co jest „czymś [istocie] naddanym” (*aliquid superadditum*); zob. tegoż, *O bycie i istocie*, przeł. M. A. Krapiec, w: M. A. Krapiec, *Dzieła*, Lublin 1994, t. XI, s. 13.

*nunc*) oraz (c) bycie na sposób źródłowy, „we własnej osobie”, bez jakichkolwiek znakowych czy epistemologicznych (np. refleksja) pośredników (*praesentialiter*). Jeśli idzie o bycie w akcie, to Leibniz wiąże je z bytową doskonałością. Tę pierwszą utożsamia, jak wspomniano wcześniej, z pewnym ilościowym stopniem bytu (*quantitas realitatis*). W związku z tym okazuje się, iż różnica pomiędzy bytem możliwym a bytem realnie istniejącym jest jedynie różnicą *stopnia* realności. Byt możliwy, jakim jest na przykład Pegaz (możliwość tego bytu stwierdzamy poprzez analizę wszystkich składowych jego istoty, czyli jego esencjaliów), jest według Hannotczyka tak samo bytem – chociaż: nie w tym samym stopniu – jak dowolne istniejące aktualnie indywiduum.

#### b. Egzystencja jako „bycie aktu-alnie”

W ten sposób pojęte istnienie, czyli egzystencja, ograniczona się swoim zakresem nie tylko do tego, co osiągnęło swoją pełnię, czyli bytową doskonałość (*perfectio*), ale również do tego, co jest teraz, co jest aktualnie („nos Existentiam intelligimus actualem”). Istnienie w sensie ścisłym, czyli egzystencja, jest wyłącznie tym czymś, co jest aktualn(i)e, co istnieje teraz. Dlatego – twierdził Leibniz – nie ma sensu mówienie o istnieniu, a ścisłej: egzystencji minionej lub przyszłej, a jedynie o egzystencji aktualnej. Leibniz niedwuznacznie przyjmuje ekwiwalencję: egzystencja = aktualność<sup>30</sup>. Gdyby przyjąć inne stanowisko, to, jak pisze: „egzystencja jako coś przyszłego byłaby tym samym, co aktualność (*actualitas*), tyle że oddzielona od bycia aktualnie, co jest absurdem”<sup>31</sup>. Niedorzeczność, o której pisze Leibniz bierze się stąd, powtórzmy, iż istnienie w sensie ścisłym oznacza dla niego istnienie aktualne, egzystencję. W związku z powyższym wykluczona jest możliwość rozważania egzystencji jako czegoś przyszłego lub przeszłego. Egzystencję jako bycie aktualnie od samej istoty lub czystej możliwości odróżnia, jak się Leibniz wyraża, pewien naddatek (*aliquid additum*). Właśnie ten, niezwykle trudny do wychwycenia naddatek odróżnia sferę faktyczną bytu od świata możliwości.

#### c. Egzystencja i czas

Zwraca uwagę fakt, iż aktualność (*actualitas*), bądź faktyczność tak pojętego istnienia dookreśla się nie tyle ze względu na opozycję do bycia-w-możności (*potentia*), co raczej do sfery czasowej, w której utożsamia się ono z byciem-teraz. Aktualność wyjaśniana jest przez niego nie poprzez odwołanie się do wewnętrznej

<sup>30</sup> Zob. przyp. 28.

<sup>31</sup> „(...) eo sensu Existentia possibilis futurum sit idem quod actualitas praescindens ab actualitate, quod absurdum est”; Couturat, s. 376.

substruktury bytu w postaci aktu, ale poprzez wskazanie na ten sposób dania, w którym są splecone ze sobą terażniejszość oraz samoobecność, czyli *praesentia*. Dlatego twierdzą, iż w metafizycznej wykładni istnienia Leibniza dominuje raczej aktualność aniżeli aktowość. Z tego względu cała wykładnia egzystencji nabiera swoistego **temporalnego** charakteru. Dzieje się tak dlatego, że czasowy wymiar dania bytu, odnoszący nas do terażniejszości, jawi się jako pierwotna determinanta istnienia w sensie ścisłym, o który mowa. W tym, co jest teraz<sup>32</sup>, co aktualnie ziszcza się, jest pełnia bytowych doskonałości, których podłożem i racją jest istota. Egzystencja jest więc trwaniem, jednak nie bezczasowym i idealnym trwaniem, ale trwaniem w czasie. To, co egzystuje (*existens*), stale niejako wyłącza się (*ex-sistit*) ze swojego istotowo-możliwościowego podłoża (*status*). Podłożem tym jest zawsze obdarzona pewnym stopniem samoświadomości monada, która spontanicznie kierując się wewnętrznym parciem (*conatus*), przekracza dany stan, w którym trwa, czyli jego faktyczność<sup>33</sup>.

Istnienie jest więc czymś na wskroś aktualnym i zarazem procesualnym, bo stale aktualizującym się w czasie, a dokładnie w nieustannym, stale aktualnym „teraz”. Egzystujący byt dałoby się porównać do ogniskowej soczewki, w której skupia się rozproszone światło. Podobnie jak natura światła skupionego w ogniskowej soczewki jest taka sama jak światła rozproszonego, analogicznie tę samą naturę posiada byt istniejący aktualnie (*existens*), co byt możliwy (*possibile*). Istniejące indywiduum, czyli monada Leibniza, posiada pod tym względem identyczną charakterystykę, co indywidualny byt będącym „ściągnięciem” (*contractio*) w znaczeniu, o którym pisał Mikołaj z Kuzy (1401–1464).

#### 4. Egzystencja w aspekcie strukturalno-modalnym

Przypomnijmy: istnienie rozpatrywane od jego strony strukturalnej określił Leibniz mianem aktualności (*actualitas*). Przez tę zaś ostatnią rozumiał on swoisty „naddatek” (*aliquid superadditum*) w stosunku do samej istoty lub czystej możliwości/możliwości. W jego ujęciu jakiś byt istnieje nie dlatego, że jest czystą możliwością, samą istotą, ale dzięki temu, iż ta istota, będąc w sobie czymś możliwym, jest wzbogacona o pewien strukturalno-temporalny naddatek w postaci rzeczowej *actualitas*. Ona sama jest pewnego rodzaju *praesentia*, a więc obecno-

<sup>32</sup> Średniowieczna scholastyka wyróżniała różnorakie postaci „teraz” (*nunc*) m.in. *nunc stans* oraz *nunc fluens*. Kategoria ta nabiera swoistego sensu w zależności od sfery przedmiotowej, do której się odnosi, oraz statusu ontycznego podmiotu, któremu dany jest poszczególny przedmiot.

<sup>33</sup> Zob. tegoż: *Monadologia*, § 24. W przekładzie S. Cichowicza brzmi to: „Gdyby więc w naszych postrzeżeniach nie było nic wyodrębnionego, by tak rzec, wybitnego i bardziej pobudzającego, byłibyśmy zawsze w stanie omdlenia”; w: G. W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, Toruń 1995.

ścią czegoś (*essentia*) oraz terażniejszością. Jest to coś, co jest dane *praesens*, a więc horyzoncie terażniejszości.

Oprócz jednak wymiaru strukturalno-temporalnego istnienia, Leibniz wskazał w cytowanym tekście *Generales Inquisitiones* jeszcze na aspekt strukturalno-modalny istnienia. Czytamy w nim mianowicie: „Twierdzę, iż istniejący [*existens*] to taki byt, który jest kompatybilny (*compatibile*) z największą ilością [możliwych] rzeczy. Czyli jest to byt możliwy w największym stopniu”<sup>34</sup>. Właśnie w tym ostatnim aspekcie ujawnia się obiektywny sens wspomnianego naddatku. Tu istnienie (egzystencja) okazuje się być bezpośrednim następstwem pewnego układu relacji pomiędzy różnymi istotami. Byt, który istnieje (egzystuje) różni się od bytu możliwego, lecz – póki co – nie istniejącego jeszcze, tym, iż znalazł się w doskonalszym układzie (Leibniz taki układ nazywa „serią”, *series*) współmożliwych względem siebie odniesień mnogości istot. O istnieniu jakiejś istoty, czyli o egzystującym bycie, decyduje przede wszystkim charakterystyka układu, do którego przynależy dana istota jako jego element składowy. Zasadą regulatywną, rozstrzygającą o tym, która z serii wraz z tworzącymi ją elementami zaczyna istnieć, jest zasada **optimum**, która brzmi: tylko taka (jedna) seria istnieje aktualnie (*existit*), która daje zadość wymogowi maksymalnej liczby możliwości przy minimalnej liczbie składowych, jakie posiada dany układ. Istnienie, o którym mowa, egzystencja, zdaje się tracić swój szczególny sens na rzecz serii o nieskończonej liczbie składowych, w której ulega niejako roztopieniu.

#### IV. Egzystencja w aspekcie doświadczenia estetycznego

##### 1. Estetyczno-podmiotowy wymiar doświadczenia istnienia

W tym samym tekście (ta sama strona) rozpatrywał Leibniz istnienie również w jego odniesieniu czysto podmiotowym, czyli „dla nas”. Mówi o tym następujący fragment: „*existens est quod intelligenti et potenti placet*”, czyli: „bytem istniejącym jest ten, który wzbudza upodobanie w [podmiocie obdarzonym] rozumieniem oraz mocą [poznawczą].”. W powyższym fragmencie Leibniz w swojej analizie istnienia przeszedł do opisu istnienia z perspektywy poznającego. Ujęty od tej strony istniejący byt charakteryzuje się tym, iż wzbudza on upodobanie. Ów stan upodobania oddaje Leibniz czasownikiem *placere*, znaczącym: „podoobać się”, „być miłym”, „zyskać uznanie”, „wystarczać”. Zaskakujące jest po pierwsze

<sup>34</sup> „Aio igitur existens est quod cum plurimis compatibile est; seu Ens maxime possibile itaque omnia coexistentia aequae possibilia sunt”.

to, iż istniejący byt jest definiowany poprzez subiektywny **stan**, jaki wywołuje ów byt w podmiocie poznającym. Po wtóre, na uwagę zasługuje fakt, iż ów stan przynależał zazwyczaj nie do sfery przedmiotowej metafizyki, bądź ontologii, ale do **estetyki**, która w przypadku sytemu Leibniza leżała, jako bodaj jedyny obszar tego sytemu, całkowitym odłogiem<sup>35</sup>. Czym jest owo upodobanie, które w podmiocie rozumnym i zdolnym do poznawania wywołuje istniejący byt? Jaka jest jego natura? Dalej, dlaczego w dalszej części cytowanego wcześniej zdania stwierdził Leibniz, iż takie ujęcie istniejącego bytu uprzednio zakłada samo istnienie (*sed ita praesupponitur ipsum Existere*)?

Wydaje się, iż na wszystkie te pytania najpełniej można odpowiedzieć poprzez określenie podmiotowych oraz przedmiotowych przyczyn (uwarunkowań), które ujęte razem składają się na owo upodobanie. Zaczniemy od uwarunkowań podmiotowych. Upodobanie, o którym mowa, zostało wyraźnie przyporządkowane władzy intelektualnej (*intelligenti et potenti*). Oznacza to, iż swoiste kryterium czy probierz istnienia, jakim jest upodobanie o wyraźnie pozytywnie nacechowanej treści, zakłada władzę intelektualną, czyli intelekt oraz rozum (Leibniz najczęściej traktował te kategorie zamiennie). Percepcja istnienia oraz percepcja piękna (będzie o niej mowa) odwołują się do tej samej władzy poznawczej, a dokładnie: do pewnej już wypracowanej zdolności poznania intelektualnego, którą podmiot dysponuje w danej chwili. Jeśli chodzi natomiast o samą, wypełniającą przeżycie upodobania **treść**, to wiąże się ona z odczuciem swoistej satysfakcji oraz poczucia pełni w sensie nie występowania w oglądanym obiekcie jakichś braków lub defektów. Stan ten oddawał Leibniz w innych tekstach terminem *voluptas*, zaś jego przeciwieństwem był *dolor* (czasownikowa forma *displacere*).

## 2. Refleksyjna natura doświadczenia estetycznego

Doświadczenie estetyczne, o którym mowa, nie ogranicza się do prostej, pasywnej kontemplacji, ale do pewnego stopnia angażuje podmiot. Bezpośrednim źródłem tego zaangażowania jest istnienie. To ono wybija monadyczny podmiot ze stanu pasywności przez to, iż skonstatowane istnienie domaga się momentalnie dostarczenia dla siebie racji (*rationem reddere*), będącej odpowiedzią na pytanie: „dlaczego jest?”. Pełnia przeżycia estetycznego, którego przedmiotową podstawą jest istnienie, dokonuje się jednak nie płaszczyźnie czysto intuicyjnej (groziłoby to

<sup>35</sup> Estetyka była jedynym obszarem w filozofii Leibniza, który praktycznie w ogóle nie stał się obiektem osobnego zainteresowania. Wszystkie tezy o charakterze estetycznym zawarł on w ramach swoich pism metafizycznych. To samo da się powiedzieć o Wolffie, najwybitniejszym uczniu Leibniza. Ten stan rzeczy w filozofii racjonalistycznej zmieni, jak wiadomo, dopiero Alexander G. Baumgarten (1714–1762) w swoim trzypięciotomowym dziele *Aesthetica acromatica* wydanym po raz pierwszy we Frankfurcie nad Odrą w latach 1750–1758.

irracjonalizmem), ale dopiero na poziomie refleksji. Stwierdza to Leibniz w jednym z rękopisów, w którym wspomniana estetyczną przyjemność (*volupatas*) definiuje jako „spozrzeżenie spostrzeżenia”<sup>36</sup>. Nigdzie jednak nie podaje Leibniz epistemologicznej charakterystyki (nam przynajmniej nie udało się jej znaleźć) tego estetycznego przeżycia.

Chcąc jednak znaleźć odpowiedź na tę kwestię, do rozważania pozostawałyby dwa warianty. Otóż refleksja ta miałaby albo strukturę aktową, o wyróżnionej intencjonalnie strukturze zorientowanej na pewien przedmiot lub inny poznawczy akt, albo nieaktową. Ta ostatnia pozbawiona jest swojego przedmiotowego korelatu i oznacza swoisty stan równoczesnego zachodzenia („wpłynięcia”) z dokonywanym w danym momencie aktem spostrzeżenia (*preceptio*). Ten drugi rodzaj refleksji zmierza do tematyzacji nie tyle centrum prezentacji przedmiotowej, co raczej jego tła i, jak powiedziano, jest on równoczesny (brak następstwa czasowego) z aktem, któremu towarzyszy. W terminologii scholastycznej nosi on miano świadomości towarzyszącej (*conscientia concommittans*)<sup>37</sup> lub refleksji towarzyszącej (*reflexio in actu exercito*), lub w nomenklaturze samego Leibniza jest to rodzaj apercepcji. Wydaje się, iż w przypadku rzeczony „percepcji percepcji” mamy do czynienia z tym drugim rodzajem refleksji. Zasadnicza racja, która przesądza na jej korzyść jest następująca: jedynie poznanie realizowane na planie refleksji towarzyszącej zachowuje walor źródłowości, przez którą rozumie się bezpośredniość dania bytu w jego samoobecności (*praesentia*) oraz współczesności (równoczesności) z prezentującym go aktem. Moment zaangażowania podmiotu w estetycznym doświadczeniu jest uwarunkowany tą źródłowością. Tylko dany *praesentialiter* byt może wywołać w nas refleksję jego dania i dostarczyć przeżycia upodobania tym, co egzystuje.

### 3. Egzystencja w aspekcie estetyczno-przedmiotowym

Do wyjaśnienia pozostają jeszcze racje przedmiotowe wywołujące w podmiocie stan upodobania. Tak więc: co stanowi rację przedmiotową owego stanu? Niewątpliwie racja ta wiąże się z samym istniejącym bytem. Wszak, jak zanotował Leibniz w pewnym często cytowanym rękopisie: „Racja jest w Naturze”<sup>38</sup>. Sama natomiast intelektualna przyjemność (*voluptas*), jakiej doznaje istota rozumna,

<sup>36</sup> „(...) voluptas consistit in perceptione perceptionis”; Gerhardt, VII, s. 291.

<sup>37</sup> Ten rodzaj świadomości refleksyjnej był znany Leibnizowi. Zob. tegoż, *Nowe rozważania*, wyd. cyt., t. I, s. 295. Zob. także W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984, passim.

<sup>38</sup> Gerhardt, VII, s. 289, p. 1.

polega na „percepcji piękna, porządku i doskonałości”<sup>39</sup>. Jak się wydaje, Leibniz w tej kwestii się nie wypowiadał, piękno było podporządkowane kategoriom porządku i doskonałości. Jeśli chodzi o porządek, to jest nim według Leibniza „nic innego, aniżeli stosunek uwydatniający różnorodność”<sup>40</sup>, zaś doskonałość to „ilość rzeczywistości”. Czynnikiem spajającym wszystkie te trzy kategorie jest obiektywna racja, która przenika całą bez reszty rzeczywistość na wzór włókna w utkanej tkaninie (*ratio qua textura*). Ta właśnie racja sprawia, iż to, co – w każdym możliwym znaczeniu tego słowa – **jest**, jest na mocy pewnej racji – przyczyny. Podobnie, jak Anaksagorasa *nous*, tak również obecna w naturze Leibnizańska *ratio* (1) wprowadza ład, porządek (*ordo*), tam, gdzie jest chaos, oraz (2) pozwala rozpoznać ów porządek w samej rzeczy. W pierwszym znaczeniu *ratio* to tyle, co przyczyna (*causa*, czyli „sprawczyń”), w drugim natomiast to rozum/intelekt.

Wróćmy do kwestii wyjściowej: dlaczego istniejący byt wywołuje w podmiocie upodobanie? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie zawarta jest w samym istniejącym, a dokładniej w jego istnieniu (*existere ipsum*). Istnienie bowiem jest inteligibilnym (poznawczo) dostępnym aspektem w bycie, pełniącym funkcję przezroczystego *medium quo*. To sprawia, iż poprzez istnienie intelekt może odkryć zawarty w bycie porządek (*ordo*) w postaci stałej, nieziennej struktury, która zdradza obecność Rozumu. Intelekt, dzięki istnieniu (*existere ipsum*), może wnikać w to, co stanowi podstawę (*ratio*) bytu, czyli w istotę. Z chwilą, kiedy intelekt odnajduje w strukturze bytu wewnętrzny porządek, wówczas odczuwa on rodzaj przyjemności określanej jako *voluptas*.

Krótko mówiąc, upodobanie, jakie wywołuje w podmiocie istniejący byt, ma obiektywną podstawę w racjonalnej, uporządkowanej strukturze samego bytu. Tę strukturę uprzystępnia się podmiotowi jedynie za pośrednictwem istnienia (*existere ipsum*), które jest w pełni inteligibilnym czynnikiem konstytutywnym bytu i które budzi pracę intelektu do penetracji wewnętrznej struktury ontologicznej. Dlatego w dalszej części cytowanego fragmentu *Generales Inquisitiones* Leibniz, definiując istniejący byt, odwołał się do perspektywy podmiotowej, czyli perspektywy, w której zachodzi percepcja istniejącego bytu. Píše tam Leibniz: „Bytem istniejącym jest ten, który w jakimś umyśle budzi upodobanie, zaś w innym bardziej doskonałym (*potentiori*) nie budzi niezadowolenia (*displacere*), gdyby przyjąć, iż istnieją jeszcze inne jakieś umysły”<sup>41</sup>. W tym urywku faktycznie mamy do

<sup>39</sup> „Voluptas enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis”; Gerhardt, VII, s. 290, p. 18.

<sup>40</sup> Tamże, p. 15.

<sup>41</sup> „Existens est quod Mentis alicui placeret, et alteri potentiori non displaceret, si ponerentur existere mentes quaecunque”. Dalej czytamy tam: „Itaque res eo redit, ut dicatur Existere quod

czynienia z dwoma, a raczej trzema różnymi motywami. Po pierwsze, (a) Leibniz powtarza swoją zasadniczą myśl wypowiedzianą wcześniej, iż istniejący byt (i tylko taki) wywołuje w poznającym upodobanie. Po wtóre, (b) Leibniz zakłada, iż to, co w jednym podmiocie wywołuje upodobanie, musi budzić takie samo upodobanie również w innym. Jeśli chodzi o ten drugi wątek, to uzupełnił go Leibniz (c) zastrzeżeniem, iż to, co w jednym wywołuje pewne upodobanie, to musi wywołać takie samo upodobanie w podmiocie, który jest od tego pierwszego *potentior et intelligentior*, czyli obdarzony większą zdolnością poznania i rozumienia.

Można by jednak zapytać, czy wolno w sposób uprawniony założyć, iż to, co wywołuje upodobanie w jednym podmiocie, to musi również wywołać takie samo (co do jakości) upodobanie w drugim, nawet jeśli przyjmiemy, iż ten drugi podmiot będzie doskonalszy pod względem władz poznawczych? W cytowanym już rękopiśmie czytamy, iż świat pojęty jako bytowe *universum* jest kosmosem (*κόσμος*), czyli posiada uporządkowaną strukturę. Dzięki temu, twierdził, jest on *plenus ornatus*, co można by oddać jako „pełen piękna”. W ten sposób stworzony byt (*ita factum*) sprawia, iż „stopniu najwyższym satysfakcjonuje on istotę rozumną”<sup>42</sup>. Co ciekawe, Leibniz twierdzi, iż uczucie upodobania, które pojawia się w podmiocie w trakcie poznania bytu ma obiektywną podstawę płynącą z samego bytu, natomiast poczucie przeciwstawne do tamtego, które określa jako *dolor/displacere*, posiada wyłącznie podmiotową genezę. Jeśli idzie o wymieniony *dolor*, to „mieści on w sobie coś nieuporządkowanego” (*dolor continet aliquid inordinati*). Jednak taka sytuacja, w której w polu świadomości pojawia się coś nieuporządkowanego, zachodzi wyłącznie „ze względu percypujący podmiot” (*respective ad percipientem*). I bierze się to, czytamy w następnym punkcie „z braków samego intelektu” (*id oriuntur ex defectu intellectionis*). Wszystko to uzasadnia Leibniz tym, iż w wymiarze absolutnym tj. nie zrelatywizowanym do jakiegoś przygodnego podmiotu i jego ograniczonych zdolności poznawczych, wszystko w świecie jest uporządkowane (*Absolute omnia sint ordinata*)<sup>43</sup>. Wyraźność percepcji sprawa zaś, iż w rzeczy dostrzeżony zostaje porządek, zaś w percypującym pojawia się uczucie intelektualnej przyjemności (*voluptas*), mającej swoje źródło w rozpoznanym, płynącym od świata pięknie (*Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti*)<sup>44</sup>.

---

Menti potentissimae non displaceret, si poneretur mens potissima existere. Sed ut haec definitio applicari possit experimentis, sic potius definiendum est: *Existit*, quod Menti alicui (...) placet, (existenti non debet adjici, si definitionem, non simplicem propositionem quaerimus) nec Menti potentissimae (absolute) displicet”; Couturat, VII, s. 376. Występujący tu czasownik *displacere* oznacza dosłownie: „nie podobać się”, „nie zyskać uznania”.

<sup>42</sup> Gerhardt, VII, p. 17.

<sup>43</sup> Tamże, p. 18.

<sup>44</sup> Tamże, p. 15.

W *Generales Inquisitiones* czytamy, iż „istniejącym jest to, co umysłowi najdoskonalszemu najbardziej się podoba” (dosł. „to, co nie wzbudza w nim braku upodobania”). Ta definicja odwołuje się do wymienionych wcześniej przesłanek: 1. Wszystko w rzeczywistości jest uporządkowane; 2. Porządek wywołujący w poznającym upodobanie ujawnia się w wyraźnym poznaniu (*clara cognitio*); 3. Upodobanie ma wyłącznie podstawę obiektywną, zaś jego przeciwieństwo (*dolor*) wyłącznie subiektywną, wynikłą z braków (defektów) intelektu genezę. W związku z tym, gdyby przyjąć istnienie najdoskonalszego umysłu, czyli takiego, w przypadku którego występują jakiegokolwiek błędy lub ograniczenia, to można by twierdzić z metafizyczną *resp.* geometryczną koniecznością, iż każdy istniejący byt budziłby w nim upodobanie. Zajście [wystąpienie] jednak tego upodobania warunkowane jest zatem dwojako: 1° podmiotowo w sensie zdolności poznawczych podmiotu oraz 2° przedmiotowo w znaczeniu obecności w bycie porządku w sensie stałej, nieziennej oraz zastanej i niezależnej od poznającego struktury.

## VI. Zakończenie: Upodobanie istnienia

Mimo iż Leibniz kwestii istnienia praktycznie nie poświęcił żadnego systematycznego opracowania, to jednak zasadnicze intuicje zawarte przez niego w opublikowanych przez niego i jego uczniów tekstach znalazły swoje rozwinięcie w ramach zainspirowanej jego filozofią szkoły, której najznakomitszymi przedstawicielami byli Ch. Wolff, A. G. Baumgarten oraz J. H. Lambert, jak również I. Kant. Ten ostatni pozostawał pod wpływem racjonalistycznej filozofii nie tylko w tzw. przedkrytycznym okresie twórczości, co jest powszechnie znane, ale również w czasach redagowania ostatniej ze swoich wielkich *Krytyk*, czyli w ostatniej dekadzie wieku osiemnastego. Potwierdzeniem tego jest choćby to, iż w § 2 jego *Krytyki władzy sądzienia* znajdujemy takie oto twierdzenie: „[tego rodzaju] zainteresowanie jest nazywane upodobaniem, które wiążemy z przedstawieniem egzystencji przedmiotu”<sup>45</sup>. Twierdzenie to bardzo przypomina cytowane wcześniej twierdzenie Leibniza, iż „bytem istniejącym jest ten, który wzbudza upodobanie w [podmiocie obdarzonym] rozumieniem oraz mocą [poznawczą]”.

Chociaż co innego jest w obu przypadkach definiowane – w wypadku Kanta jest to upodobanie wywołujące zainteresowanie, którego przyczyną jest istniejący przedmiot jako dana naszego przedstawienia, zaś w przypadku Leibniza definio-

<sup>45</sup> „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden”; I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 5–6, Hrsg. H. F. Klemme, Hamburg 2001.

wany jest sam istniejący byt, który wywołuje upodobanie – jednak w obu wypadkach kategorie istnienia oraz upodobania występują w ścisłym, wręcz istotowym związku. Obie te kategorie jawią się jako wzajemnie się warunkujące: istnienie warunkuje upodobanie i (poznawcze) zainteresowanie, zaś „dla nas” istnienie (*existentia*) pojawia się i artykułuje w przeżyciach upodobania i zainteresowania. Nie wiadomo dokładnie, jakie pisma Leibniza znał Kant. Prawdopodobnie kwestia ta nie zostanie rozstrzygnięta. Jedno jest pewne: zarówno w wypadku Leibniza, jak i Kanta tylko to, co istnieje, wywołuje zarazem zainteresowanie oraz upodobanie.