

BERNHARD RANG

## LEIBNIZA NOWE UJĘCIE ARYSTOTELESOWSKIEGO POJĘCIA PRZYRODY\*

### 1. Od mechanicznego do dynamicznego ujmowania prawdy

#### 1.1. Mechanistyczny obraz świata w XVII wieku

Kiedy Leibniz pod koniec XVII wieku zarysował zasadniczy kształt swej metafizyki, nowe przyrodoznawstwo, ugruntowane przez Galileusza i Newtona, było już tak dalece zaawansowane, że mógł rozpocząć się proces refleksji nad towarzyszącą temu rozwojowi zmianą w rozumieniu przyrody. Opublikowane przez Leibniza w 1698 r. pismo *De ipsa natura sive de vi insita actionibus creaturarum* jest w tym względzie dokumentem wielce pouczającym<sup>1</sup>. Nowe przyrodoznawstwo występujące jako mechanika doprowadziło do mechanizacji obrazu świata. Znamienne dla tego obrazu było zniwelowanie przeciwieństwa między przyrodą i techniką, jakie charakteryzowało pierwotne doświadczenie przyrody. Bytem przyrodniczym jest według Arystotelesa to, co źródło ruchu i spoczynku ma w sobie<sup>2</sup>. Ta definicja przyrody mieści się w horyzoncie pierwotnego doświadczenia przyrody jako tego, co nie jest dziełem człowieka. Ponieważ rzeczy zrobione przez człowieka dla zaspokojenia jego potrzeb życiowych powstają przez zewnętrzne oddziaływanie na to, co istnieje w przyrodzie („material”, z którego sporządza się

---

\* Referat wygłoszony w trakcie obrad II Kongresu Internationale Schelling-Gesellschaft, „*Das Dunkelste aller Dinge ist die Materie*”. Schellings *Naturphilosophie*, Leonberg, 7-10 października 1998.

<sup>1</sup> Por. H. Nobis, *Die Bedeutung der Leibnizschrift 'De ipsa natura' im Lichte ihrer begriffsgeschichtlichen Voraussetzungen*, „*Zeitschrift für Philosophische Forschung* XX (1966), 525-538.

<sup>2</sup> Por. *Fizyka* 192 b, 13-14.

narzędzia i sprzęty) i są wprawiane w ruch podczas posługiwania się nimi także przez zewnętrzne oddziaływanie, to definicja przyrody zbudowana przez Arystotelesa stanowi tylko prostą konsekwencję tego najbardziej pierwotnego rozumienia przyrody jako czegoś, co pozostaje poza ludzką władzą. A ponieważ z kolei tym w przyrodzie, w czym najwyraźniej ujawnia się zdolność posiadania w sobie ruchu i spoczynku, były ruchy zwierząt, to tak wyakcentowane przeciwieństwo przyrody i techniki było wyrazem rozumienia przyrody, zgodnie z którym **wszystko** istniejące naturalnie jest rozumiane **przez analogię do istoty żywej**. W konsekwencji Arystoteles dopatrywał się przeciwieństwa między fizyką i mechaniką. Mechanika nie była dla niego częścią fizyki, ale teorią budowy sprzętów technicznych. W teźże teorii przekazywano nie tylko wiedzę o tym, jak można prawa przyrody wykorzystać dla dobra człowieka, ale i o tym, jak można przy budowie maszyn **przechytrzyć** przyrodę (*μηχανή* znaczy pierwotnie „podstęp”). Ruchy bowiem, jakie miały do wykonania te maszyny (dźwignia, klin, kołowrót itp.) były zdaniem Arystotelesa ruchami **sprzecznymi z naturą**; dźwignia np., która podnosi jakiś ciężar do góry, zmusza go do ruchu wbrew naturze, ponieważ wszelki ciężar w sposób naturalny dąży w dół<sup>3</sup>.

Mechanizacja pojęcia przyrody w XVI i XVII w. polega oto na tym, że to przeciwieństwo między przyrodą i techniką, charakterystyczne dla Arystotelesowskiego pojęcia przyrody, ewentualnie równoważne przeciwieństwo między fizyką i mechaniką, zanika. Mechanika awansuje, stając się paradygmatem przyrodoznawstwa z tą konsekwencją, że cała przyroda jest interpretowana mechanistycznie, a mianowicie w ten sposób, że prawa mechaniki uchodzą za te prawa, na których opierają się procesy przyrodnicze

Mechanistyczne ujęcie przyrody ma dwie istotne konsekwencje. Ponieważ wszelki byt przyrodniczy rozpatrywany jest przez analogię do maszyn, to trzeba zrezygnować z założenia, że przyroda jako całość jest żywa, a ponadto pojmować siły, których istnienie fizyka postuluje dla wyjaśnienia zjawisk przyrody, jako **zewnętrzne**, z zewnątrz napierające na rzeczy (jak na maszyny zbudowane przez człowieka: np. dźwignię do podnoszenia ciężarów trzeba uruchamiać z zewnątrz). Najbardziej dobitnym świadectwem obydwu tych konsekwencji jest pogląd Descartes'a, że tylko człowiek (rozumny) jest istotą żyjącą, zwierzęta zaś są bezdusznymi automatami pozbawionymi życia i doznań<sup>4</sup>.

Jeżeli przeniesiemy rozumienie bytu przyrodniczego na świat jako całość, to dojdziemy do przekonania, że można porównać uniwersum do ogromnej maszyny (*machina mundi*), posłusznej prawom mechaniki. Porównanie to było rzeczywiście rozpowszechnione w XVII wieku, wieku kartezjanizmu. Historyczne korze-

<sup>3</sup> Por. *Fizyka* 255 a, 21 nn.

<sup>4</sup> Por. *Rozprawa o metodzie*, cz. V, par. 10.

nie tej metafory służącej opisaniu uniwersum sięgają o wiele głębiej. Już Mikołaj z Oresme (1320-1382) porównuje świat do maszynierii zegarowej. Mechanistyczna interpretacja uniwersum osiąga punkt kulminacyjny u Keplera. Píše on w lutym 1605 r. do Herwarta von Hohenburg: „Mam zamiar pokazać, że maszynieria niebieska (*caelestem machinam*) nie jest boskim żywym jestestwem (*instar divini animalis*), ale rodzajem mechanizmu zegarowego (*instar horologii*) (...), skoro ta cała różnorodność ruchów zależy od jednej jedynej, zupełnie prostej siły magnetycznej podobnie jak wszystkie ruchy zegara od prostego ciężarka”<sup>5</sup>. Widać tutaj wyraźnie, że nowe, wzorowane na maszynie wyobrażenie świata jest wymierzone przeciwko organologicznemu wyobrażeniu Kosmosu w metafizyce późnej starożytności. Nie powinno się, dając do zrozumienia Kepler, pojmować świata poprzez analogię do żywej przyrody.

Godne uwagi, że to zastąpienie antycznego wyobrażenia kosmosu mechanistycznym wyobrażeniem uniwersum można odczytać na podstawie samego pojęcia *machina mundi*. To pojęcie bowiem mieściło się pierwotnie właśnie w horyzoncie organologicznego rozumienia świata. W komentarzu Chalcidiusa do *Timajosa* służy ono wyjaśnieniu platońskiego ujęcia ciała niebieskiego. Rozumiemy teraz, przeciwko czemu zwraca się Kepler w liście do Herwarta von Hohenburg. Dla Platona bowiem z pojęciem ciała niebieskiego łączy się oczywiście wyobrażenie duszy świata (*anima mundi*), jako że zgodnie ze starożytnym rozumieniem dusza wnosi życie do ciała. Kepler odrzuca platońską koncepcję duszy świata i zastępuje ją koncepcją siły. Kiedy *machina mundi* zostaje pozbawiona *anima mundi*, staje się rzeczą podobnie nieożywioną jak ludzkie maszyny.

Najbardziej wymownym świadectwem drugiej spośród wymienionych konsekwencji mechanistycznego pojęcia przyrody jest klasyczna fizyka bezwładności: Przyjmuje ona, iż rzeczy materialne, póki nie oddziałują na nie żadne siły, znajdują się w ruchu jednostajnym po linii prostej. Założono tutaj, że siły z definicji są siłami zewnętrznymi, wobec czego zachowanie ruchu przy braku sił zewnętrznych jest własnością materii, własnością, której w ogóle nie sposób sprowadzić do sił, a mianowicie bezwładnością. Urobione przez Keplera pojęcie siły bezwładności (*vis inertia*) zostaje więc wyeliminowane w dalszym toku rozwoju wiedzy: ruch jednostajny po linii prostej rozumiany jest jako ruch wolny od działania sił, w związku z czym można było odrzucić pogląd utrzymujący się od czasów starożytnych, że przyczyną każdego ruchu musi być działanie siły<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Cyt. za: Jürgen Mittelstraß, *Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs*, w: *Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophische Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*, hrsg. v. F. Rapp, München 1981, 58.

<sup>6</sup> Por. Werner Kutschmann, *Die Newtonsche Kraft. Metamorphose eines wissenschaftlichen Begriffs*, („Studia Leibniziana”, Sonderheft 12), Wiesbaden 1983.

## 1.2. Rehabilitacja organicznego modelu przyrody

Obydwie konsekwencje mechanistycznego pojęcia przyrody, zarówno **odwitalizowanie** przyrody, jak też **eksternalizacja** sił przyrody, są dla Leibniza nie do przyjęcia. Leibniz, jak to już zapowiada cytowany wyżej tytuł jego pisma o przyrodzie, charakteryzuje przeciwnie byt przyrodniczy wskazując na *vis insita actionis*, immanentną mu siłę akcji. Czyni to, świadomie nawiązując do definicji przyrody u Arystotelesa. Po odrzuceniu prób przeciwdziałania mechanizacji przyrody przez jej hipostazowanie w istotę inteligentną (przykładem Scaliger i Henry More), o których to próbach Leibniz sądzi, że nie są do pogodzenia z nowym przyrodoznawstwem, sam w *De ipsa natura* dąży do antymechanistycznego, ale zgodnego z nauką zdefiniowania „natury” rzeczy, którą, jak dodaje, „Arystoteles nie bez racji nazwał **zasadą ruchu i spoczynku**, chociaż, jak mi się wydaje, bierze to wyrażenie w nazbyt szerokim sensie i dlatego przez nie rozumie nie ruch polegający na zmianie miejsca lub stan spoczynku, ale w ogóle **zmianę** i *στασις*, czyli trwanie”<sup>7</sup>. Leibniz powołuje się tutaj na określenie bytu przyrodniczego, które Arystoteles dał w drugiej księdze *Fizyki*. Bytem przyrodniczym jest to, co zawiera w sobie zasadę ruchu i spoczynku, a ta zasada jest jego naturą<sup>8</sup>. Właściwym celem, do którego dąży Leibniz w piśmie *De ipsa natura*, jest umocnienie tego pojęcia przyrody na gruncie chrześcijańskiej teologii stworzenia i zarazem pogodzenie go z nowożytną fizyką. Jeśli przeniesiemy Arystotelesowskie pojęcie przyrody na ten grunt, to dojdziemy do supozycji, że „rzeczom została wszczepiona (scil. przez Boga) pewna aktywność, forma i siła, którą zwykliśmy nazywać słowem ‘natura’”<sup>9</sup>. Jak widać, urobione przez Leibniza nowe pojęcie siły leży też u podstaw jego rozumienia przyrody. Jest to mianowicie perspektywa aktywnej siły, immanentnej samym rzeczom i je konstytuującej, której to sile Leibniz umożliwił powrót do organologicznego pojęcia przyrody z fizyki Arystotelesa. Jednakże, jak poświadcza powyższy cytat, zdaniem Leibniza, w przeciwieństwie do Arystotelesa, ta siła jest immanentna rzeczom tylko dlatego, że została uprzednio „wszczepiona” im w boskim akcie stworzenia.

Zwraca uwagę fakt, że Leibniz bynajmniej nie rezygnuje z *machina mundi*, chociaż, jak właśnie widzieliśmy, chciałby obejść chytrze związane z nią w XVII wieku mechanistyczne pojęcie przyrody. Co więcej, głosząc, że Bóg poczynając od człowieka „rozporządza swymi maszynami jak inżynier”<sup>10</sup>, nagle odślania się

<sup>7</sup> Ph. Schr. IV, 275. Skrót PhSchr. oznacza: Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bde. I-V/2, hrsg. u. übers. von H. H. Holz, W. Wiater u.a., Darmstadt 1985-1989.

<sup>8</sup> Por. wyżej, s. X.

<sup>9</sup> Ph. Schr. IV, 283.

<sup>10</sup> CB II, 261. Skrót CB oznacza: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. von A. Buchenau, hg. von Ernst Cassirer, Bde. 1 und 2, Hamburg 1963.

nawet jako zagorzały kartezjanista. Jeśli dla Descartes'a zwierzęta są bezdusznymi automatami pozbawionymi doznań, to koresponduje z tym poglądem odpowiednia idea człowieka: Descartes uzasadnia szczególnie stanowisko człowieka w uniwersum tym, że człowiek jest istotą czysto duchową, że stanowi *res cogitans*, która tylko powierzchownie łączy się z ciałem, ponieważ ciało jest to tylko *res extensa*, rzecz rozciągnięta, właściwie do nas nie należąca.

Dlaczego więc, wypada zapytać, Leibniz obstaje uporczywie przy metaforze maszyny, choć ona tak źle pasuje do jego krytyki mechanistycznego obrazu świata?

Pierwszą odpowiedź, jak się wydaje, zapowiada pierwotne znaczenie słowa „mechaniczny”. *Μηχανή* w odróżnieniu od *όργανον*, prostego narzędzia, oznaczało najpierw narzędzie złożone (np. dźwigi, maszyny wojenne, teatralne); odpowiadające temu Arystotelesowskie wyrażenie *ταξίς* łacina oddaje słowem *aggregatio*<sup>11</sup>. Jednakże *aggregatio* u Leibniza jest terminem technicznym obejmującym wszystko, co rozciągnięte w przestrzeni. Nasuwa to przypuszczenie, że kiedy Leibniz mówi o „naturalnej”, „ożywionej duszą” „maszynie naszego ciała”, to czyni tak dlatego, że dusza jest dla niego czymś prostym, a jej własne ciało czymś złożonym, nie jest więc prawdziwą jednością (nie jest monadą), a tylko nagromadzeniem<sup>12</sup>. Znajduje to potwierdzenie w takich zwrotach, jak „rzecz złożona, czyli maszyna”<sup>13</sup>. Mówienie o *machina mundi* miałoby więc uzasadnienie nie tylko w teologii stworzenia (dla której wszystko, co naturalne, jest rezultatem działania poietycznego) i byłoby nie tylko wyrazem mechanistycznego obrazu świata, ale także miałoby uzasadnienie w ontologii: Widzialne uniwersum jest maszyną, ponieważ materia ma części (tylko dlatego można było również w platonizmie słowem *machina* określić organizm świata – organizm składa się przecież z organów). A wtedy w istocie dla przeciwstawienia maszyn naturalnych maszynom stworzonym przez człowieka pozostaje jedynie wyobrażenie maszyn, które nie mają części. Te z kolei nie byłyby jednak maszynami. Dla Leibniza żywy organizm jest wobec tego „naturalną maszyną”, w której w nieskończoność muszą zawierać się nowe maszyny<sup>14</sup>.

Jednakże ta odpowiedź jest bez wątpienia niewystarczająca; można zapytać, czy w ogóle trafia w sedno rzeczy. Dalszą pomocą może nam tu znów służyć pismo *De ipsa natura*. W dotychczas eksplikowanym toku myślowym dokonane przez Leibniza rozróżnienie natury i sztuki nawiązuje do Arystotelesowskiej definicji natury i pojęcia *vis insita*. Natomiast na początku pisma *De ipsa natura* znajduje się

<sup>11</sup> Por. Mittelstraß, dz. cyt., s. 53.

<sup>12</sup> Zob. CB II, 335.

<sup>13</sup> CB II, 439, par. 17 *Monadologii*, w kontekście porównania z młynem.

<sup>14</sup> Zob. CB II, 70.

wypowiedź na temat stosunku natury i sztuki, prowadząca ku całkowicie innemu kontekstowi tradycji.

Leibniz stwierdza tam, że „cała natura jest, by tak rzec, **boskim dziełem sztuki** (*artificium Dei*), a mianowicie tak wielkim, że każda maszyna naturalna (to właśnie stanowi prawdziwą, a rzadko braną pod uwagę **różnicę między naturą i sztuką**) składa się z nieskończenie wielu instrumentów i dlatego wymaga nieskończonej mądrości i potęgi swego stwórcy i władcy”<sup>15</sup>. Jeśli dla dotychczas rozwijanego pojęcia przyrody<sup>16</sup> charakterystyczne było to, że w przypadku artefaktów źródło ich ruchu i zmiany było **poza nimi**, natomiast w przypadku rzeczy naturalnych **w nich** samych, to w podjętej wyżej próbie rozgraniczenia natury i sztuki przeciwieństwo sił zewnętrznych i wewnętrznych nie odgrywa już żadnej roli. „Prawdziwa, a rzadko brana pod uwagę różnica” między naturą i sztuką ma być teraz rozumiana tylko ilościowo, poprzez stopień złożoności: maszyny budowane przez człowieka i maszyny naturalne składają się z nieskończonej liczby części. Różnica stopnia złożoności ma być bliżej określona przez to, że istnieją płaszczyzny podziału. Każda część naturalnej maszyny jest z kolei maszyną, której części są znów maszynami i tak dalej *ad infinitum*. Chrześcijańskie rozumienia Boga jako stwórcy świata prowadzi zatem u Leibniza do złagodzenia przeciwieństwa między naturą i sztuką, według którego orientował się on początkowo, nawiązując do Arystotelesowskiej definicji natury. Ujęcie natury jako boskiego dzieła sztuki sprowadza różnicę między naturą i sztuką do różnicy między **dwoma rodzajami sztuki**. Rozróżnienie sztuki boskiej i ludzkiej *implicite* zawiera się już wprawdzie w koncepcji przyrody jako *vis insita actionis*, skoro poprzez pojęcie siły wszczepionej rzeczom (*vis impressa*) przez Boga ma uzasadnienie w teologii stworzenia. Ale, po pierwsze, w ten sposób Leibniz sam, jak widać, nie trzymał się konsekwentnie koncepcji *vis insita*, albowiem *vis insita* przekształca mu się, jak mogliśmy obserwować wyżej w cytacie z *De ipsa natura*, w *vis impressa*, czyli w siłę, jaką Bóg wcielił w rzeczy podczas stwarzania świata. Idea *vis impressa* wszakże należy do średniowiecznej fizyki impetu, według której rzucony kamień tylko dlatego pozostaje w ruchu, że rzucająca dłoń przekazała swoją siłę kamieniowi, który przecież sam z siebie nigdy nie mógłby wprawić się w ruch. Po drugie, doskonałość „maszyn naturalnych” – termin, który już samym sobą wskazuje na zniwelowanie antycznego przeciwieństwa *φύσις* i *τέχνη* – jest odmiennie uzasadniana w obydwu koncepcjach rozwijanych przez Leibniza: po pierwsze, przez wskazanie na siłę immanentną rzeczom naturalnym, po drugie jednak, przez tezę o sile przenikającej wszystko maszynowości.

<sup>15</sup> Ph. Schr. IV, 275.

<sup>16</sup> W nawiązaniu do *Fizyki* II, 192 b, 13/14.

Przyjęcie wszechobecnej w XVII wieku idei *machina mundi* wskazuje na to, że odrodzenie arystotelesowskiego pojęcia natury na gruncie nowoczesnego przyrodoznawstwa nie było możliwe bez ustępstw na rzecz mechanistycznego ducha epoki. Powód zatem, dla którego redukcja fizyki do mechaniki działała na rzecz mechanizacji obrazu świata i który istotnie przyczynił się do rozwoju w tym kierunku, był natury teologicznej. Należy jednak wziąć pod rozwagę i to, że metafizyk Leibniz już tutaj myśli w duchu nowej fizyki bardziej postępowo, niż słynny fizyk Newton. Jeśli uniwersum jest ogromną maszyną, to czy Bóg nie musi regulując, regenerując i reperując, ustawicznie ingerować w bieg świata, aby utrzymać w ruchu skonstruowaną przez siebie maszynę? Podczas gdy dla Leibniza takie przypuszczenie jest pozbawione sensu, Newton nie mógł jeszcze uchylić się od takich rozważań. Tylko to pozwala zrozumieć, że za pośrednictwem swego zwolennika Clarke'a dał znać Leibnizowi, iż kto jak on podkreśla autonomię przyrody, ten pomniejsza doskonałość boską, a nawet daje mniej lub bardziej pośrednio do zrozumienia, że najchętniej całkowicie usunąłby Boga ze świata. Argumentu Leibniza, że mianowicie doskonałość stworzenia jest najpełniejsza wtedy, kiedy przyjmuje się, iż Bóg skonstruowaną przez siebie maszynę urządził tak, by funkcjonowała sama bez boskiej ingerencji, Newton nie uznał. Jeżeli chodzi o człowieka, pisze Clarke do Leibniza, to ten rzemieślnik jest najsprawniejszy, który swoje dzieło tak tworzy, że nie wymaga ono już dalszych poprawek. Dzieje się tak jednak tylko dlatego, że człowiek sporządza swoje dzieło z materii już istniejącej. Do Boga się to już nie odnosi, ponieważ on musi najpierw stworzyć w ogóle materię i ustawicznym tworzeniem na nowo utrzymywać byt jako *creatio continua*. „Mądrość Boża – streszcza Clarke stanowisko Newtona – nie przejawia się w tworzeniu wszechświata (jak wtedy, gdy rzemieślnik robi zegar), który może funkcjonować bez niego. (To bowiem jest niemożliwe, jako że nie ma sił natury niezależnych od Boga w tej mierze, w jakiej niezależna od ludzi jest siła ciężaru i sprężyny<sup>17</sup>.)”

Jakże jednak, i tym pytaniem przechodzę do drugiej części swoich wywodów, wygląda nowe pojęcie materii, które Leibniz chce wprowadzić na miejsce kartezjańskiej koncepcji materii jako wyłącznie geometrycznie określonej rozciągłości przestrzennej i które uprawnia nas do mówienia o nowym ujęciu Arystotelesowskiego pojęcia przyrody? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, trzeba koniecznie bliżej określić leibnizowskie pojęcie siły. Aby nie rozminąć się z punktem wprowadzenia nowej teorii ześrodkowanej wokół pojęcia siły, powinniśmy w dalszym toku wywodów przedstawić argumenty, jakie wytacza Leibniz, aby wykazać niewystarczalność kartezjańskiego pojęcia materii.

<sup>17</sup> Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. Stanisław Cichowicz i in., Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN Warszawa 1969, s. 332-333. Dalej cytowane jako *Wyznanie*.

## 2. Z powrotem do Arystotelesa?

### 2.1. Krytyka kartezjańskiego pojęcia materii

Dla Descartes'a pojęcie przestrzennie rozciągniętego bytu (*res extensa*) wyznacza dziedziną przedmiotową nowej, matematycznej nauki o przyrodzie. Istota substancji materialnej polega, według Descartes'a, na rozciągłości w przestrzeni, podczas gdy substancja myślowa, *res cogitans*, może być scharakteryzowana jedynie jako myśląca, a nie jako rozciągnięta. Postulowany w ten sposób dualizm rozciągniętej materii i nierozciągniętego, niematerialnego bytu naszego ducha zostaje określony dwojako. Po pierwsze, rzeczom otaczającej nas przyrody odmawia się duchowo-psychicznego bytu; po drugie, nie można tych rzeczy ujmować jako określonych zmysłowo. Cechy jakościowe, jakie prezentują nam rzeczy zewnętrznej przyrody w naszym postrzeganiu zmysłowym, nie są dla Descartes'a właściwościami rzeczy materialnych, które przysługiwałyby im w sobie samych, tzn. niezależnie od tego, że je postrzegamy. Descartes odrzuca możliwość wnioskowania ze sposobu, w jaki rzecz jest faktycznie dana, o jej istocie. „Bo co do twardości – wyjaśnia Descartes swoje stanowisko w *Zasadach filozofii* – niczego innego wrażenie zmysłowe nam o niej nie pokazuje, jak tylko to, że części ciał twardych stawiają opór ruchowi naszych rąk, gdy w nie wpadną. Gdyby bowiem, ilekroć ręce nasze kierowałyby się w jakąś stronę, wszystkie tam znajdujące się ciała ustępowałyby z taką szybkością, z jaką one się zbliżają, nie poczulibyśmy nigdy żadnej twardości. Ani też żadną miarą nie można pojąć, by ciała, które tak umknęły, przez to tylko wyzbyły się swej natury cielesnej”<sup>18</sup>.

Trzeba przyznać, że to rozumowanie Descartes'a ma w sobie coś ujmującego. Do istoty jakiejś rzeczy należy tylko to, co pozostaje w niej inwariantne we wszystkich możliwych światach. W cytowanym eksperymencie myślowym Descartes przedstawia sobie świat kontr-faktyczny, w którym materia nie ma cechy bezwładności, pozwalającej jej stawiać opór zewnętrznym próbom zmiany rodzaju jej ruchu. W danym przypadku ten opór podczas nacisku ręki na ciało wyraża się w doznaniu twardości. Tym natomiast, czego nie daje się wyeliminować myślowo, nie naruszając pojęcia ciała, jest rozciągłość w przestrzeni i u Descartes'a nieodłącznie z nią związana – z powodu niemożności pomyślenia przestrzeni pustej – nieprzenikalność materii. Descartes nie dysponuje analogicznym argumentem w odniesieniu do innych jakości zmysłowych. Ale w przypadku tych sięga do prze-myśleń nawiązujących do powstającej właśnie fizjologii zmysłów, która głosiła, że

<sup>18</sup> Descartes, *Zasady filozofii*, część II, par. 4. Cyt. wedle: R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbbska, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1960.

istnienie takich cech jakościowych, jak barwa lub zapach jest uwarunkowane istnieniem naszego **ciała**, a więc nie może przysługiwać rzeczom materialnym nas otaczającym jako **samym w sobie**. Descartes wyciąga stąd wniosek, że natura rzeczy polega jedynie na ich rozciągłości w przestrzeni: „Natura materii, czyli ciała rozpatrywanego w ogólności, nie na tym polega, że jest ono jakąś rzeczą twardą czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciągniętą wzdłuż, wszerek i w głąb”<sup>19</sup>. Rzecz (*res*), której istota polega na rozciągłości, jest rodzajem substancji, w związku z czym terminy *res extensa* i *substantia extensa* są u Descartes’a równoznaczne.

Przeciwko kartezjańskiemu pojęciu substancji rozciągniętej Leibniz podnosi szereg zarzutów. Dwa najważniejsze, jedyne, które tu będą wzięte pod uwagę, wynikają z krytycznej analizy konstytutywnych momentów pojęcia *res extensa*. Zawiera ono dwa takie momenty: *realitas* i *extensio*. Pełna krytyka kartezjańskiego założenia musiałaby więc wydobyć problematyczność zarówno rozciągłości, jak też realności *res extensa*. Tak właśnie postąpił Leibniz. Najbardziej dobitnym świadectwem tego jest jego korespondencja z holenderskim fizykiem Burcherem de Volderem, w której Leibniz wstępuje po kolei na obydwie drogi możliwej krytyki podstawowego pojęcia kartezjańskiej fizyki.

Zacznijmy od kwestii rozciągłości *res extensa*. Leibniz zwraca uwagę de Voldera przede wszystkim na to, że rozciągłość nie jest, jak sądzi Descartes, pojęciem ostatecznym i nie dającym się dalej rozłożyć, lecz zawiera jako składniki jeszcze bardziej elementarne pojęcia. Są to mnogość, ciągłość i koegzystencja. Własność mnogości jest wspólna dla pojęcia rozciągłości i pojęcia liczby, własność ciągłości dla pojęcia czasu i ruchu. Wyróżniającą cechą rozciągłości jest zatem ów rodzaj wielości, który występuje w koegzystencji i zarazem łączy się z momentem ciągłości.

Jeśli jednak rozciągłość trzeba analizować tak, jak utrzymuje Leibniz, to wynika stąd, że nie może ona służyć jako istotna cecha substancji materialnej. Nie tylko bowiem „jej pojęcie jest niezupełne”, ale nie można jej też, pisze Leibniz do Voldera, „pojmować na podstawie jej samej, jest to raczej pojęcie dalej rozkładalne i względne”<sup>20</sup>. Mówiąc o względności pojęcia „rozciągłości” Leibniz ma na myśli nie tylko rozkładalność tego pojęcia na wymienione elementarne pojęcia, ale to przede wszystkim, że rozciągłość jest zawsze rozciągłością **czegoś**: „Rozciągłość jest (...) pojęciem względnym, ponieważ odnosi się do określonej przyrody, której rozciągłość przedstawia”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Zasady filozofii*, część II, par. 4.

<sup>20</sup> *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*; CB II, 289.

<sup>21</sup> CB II, 317.

Pozornie trywialne wskazanie na to, że rozciągłość jest zawsze rozciągłością czegoś, jest nieodzowne, ponieważ paradoksalnie nie da się tego pomyśleć wychodząc z własnych założeń Descartes'a. Aby mianowicie w horyzoncie nowożytnej metafizyki substancji, w obrębie którego w równej mierze pozostają Descartes i Leibniz, móc pomyśleć o czymś jako o czymś rozciąglym, rozciągłość musi być orzekana albo o samej substancji, albo o akcydensie substancji. Tę ostatnią możliwość wybiera Leibniz, ustanawiając, jak zaraz zobaczymy, jakości zmysłowe jako substancje, które mają właściwość rozciągania się w różnym stopniu. Descartes jednak tą drogą postępować nie może, ponieważ *per definitionem* wykluczył wszystkie jakości zmysłowe z pojęcia rozciąglonej rzeczy materialnej. Rozciągłość musi zatem być właściwością substancji. Ta właściwość, zdaniem Descartes'a, jest dla niej jednak tak istotna, że rozciągłość substancji fizycznej i sama substancja są tym samym: „W ogóle nazwy miejsca lub przestrzeni nie oznaczają czegoś różnego od ciała, lecz oznaczają jedynie jego wielkość, kształt i położenie pośród innych ciał”<sup>22</sup>. Na podstawie akceptowanych przez Descartes'a możliwości odróżniania rzeczy od siebie<sup>23</sup>, należy przyjąć, że substancję fizyczną od jej istotnego atrybutu, rozciągłości, można oddzielić tylko rozumowo (*distinctio rationis*). Ta czysto myślowa różnica między *res extensa* i *extensio* jest, co uwidoczni również cytowany tekst, wyłącznie różnicą odniesienia jednej rzeczy do drugiej (relacje są dla Descartes'a, tak samo jak dla Leibniza, czysto myślowej natury, ponieważ zakładają istnienie umysłu porównującego rzeczy między sobą).

W jak niewielkiej mierze może się wskutek tego różnić podmiot rozciągłości od samej rozciągłości, pokazuje kontrastowanie takich właściwości substancji fizycznej, jak ruch i kształt, które zdaniem Descartes'a różnią się tylko „modalnie”. Kształt danej rzeczy może się zmieniać, dana rzecz może też poruszać się ze zróżnicowaną prędkością (włącznie ze spoczynkiem jako przypadkiem granicznym), nie może być jednak tak, by substancja fizyczna była mniej lub bardziej rozciąglą. Descartes wyjaśnia to na przykładzie. Przyczyna tego, że gąbka całkowicie nasiąknięta wodą ma nieco większą objętość niż w stanie suchym, leży w tym, że pory gąbki powiększyły się wskutek wnikającej w nią wody; obserwowana zmiana objętości jest więc tylko pozorna, ponieważ pory wypełnione wodą nie mogą być przypisane do rozciągłości gąbki, lecz do rozciągłości wody<sup>24</sup>.

Przeciw temu stapianiu rzeczy rozciąglonej z jej rozciągłością Leibniz argumentuje, że rozciągłość należy ujmować jako rozciągłość **czegoś**. Z uwagi na trzy momenty mnogości, ciągłości i koegzystencji oznacza to, że: „Trzeba zatem zawsze

<sup>22</sup> *Zasady filozofii*, cz. II, par. 13.

<sup>23</sup> Zob. *Zasady filozofii*, cz. II, par. 60-62.

<sup>24</sup> Zob. *Zasady filozofii*, cz. II, par. 6.

zakładać jakąś rzecz, która się nieprzerwanie ciągnie lub rozszerza (*continuatur vel diffunditur*)”<sup>25</sup>.

Jeśli pominiemy różnice między poszczególnymi materiami i skoncentrujemy się na tym, w czym wszystkie materie są sobie równe, to tym, co dla nas jest doświadczalnie dostępne w jakiejś rozciągłej materii, jest, zdaniem Leibniza, „opór”<sup>26</sup>, a mianowicie, po pierwsze, nieprzenikliwość materii przy próbie wniknięcia w nią z zewnątrz, a po drugie, opór, jaki stawia usiłowaniu, by przez nacisk czy uderzenie skłonić ją do poruszania się z jednego miejsca w przestrzeni w drugie. Ten opór materii doświadczany jest jako siła, przeciwstawiana sile stosowanej z zewnątrz. „Dlatego sądę – pisze Leibniz przeciw Descartes’owi – że nasze myślenie dopiero w pojęciu siły (*notione του δυναμικου*), a nie w rozciągłości osiąga pełny rozwój i punkt spoczynku”<sup>27</sup>.

Przenikają się tutaj właściwie dwie myśli. Po pierwsze, Leibniz podkreśla konieczność **odnoszenia rozciągłości do podmiotu**, który jest rozciągły; Descartes’a próba pojmowania rozciągłości bez odniesienia do rozciągłych, a tym samym różnych od rozciągłości rzeczy, wydaje mu się równie bezsensowna, jak założenie, że istnieją liczby bez liczonych rzeczy<sup>28</sup>. Po drugie, odróżnienie rozciągłości od jej podmiotu jeszcze niczego nie daje, trzeba bowiem wyjaśnić ponadto, **jakiej natury** jest podmiot rozciągłości. Teza, którą Leibniz w tym miejscu formułuje, brzmi: Podmiotem rozciągłości jest z natury **siła**.

## 2.2. Spór z Arystotelesowską koncepcją entelechii

Pragnąc bliżej określić swe pojęcie siły, Leibniz nawiązuje początkowo do podstawowej koncepcji Arystotelesa. Pierwotną siłę rzeczy porównuje z duszą i jej funkcjami. Do de Voldera pisze, że immanentną rzeczą aktywną siłą jest „pierwotna entelechia oraz, by tak rzec, coś przypominającego duszę”<sup>29</sup>. Już w rozprawie *De ipsa natura* Leibniz z tendencji bezwładnej masy do utrzymania własnego stanu ruchu przeciwko oddziaływaniom z zewnątrz wyprowadza wniosek, że „w fizycznej substancji musi zawierać się **pierwsza entelechia**, czyli pierwsze miejsce aktywności, tzn. pierwotna poruszająca siła, która jest zawsze czynna obok rozciągłości (czyli właściwości czysto geometrycznej) i masy (czyli tego, co czysto materialne)”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> CB II, 289.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> CB II, 289.

<sup>28</sup> Zob. CB II, 319.

<sup>29</sup> CB II, 292.

<sup>30</sup> Zob. Ph. Schr. IV, 293.

Pojęcie pierwotnej, czyli pierwszej entelechii jest kluczowym pojęciem arystotelesowskiej nauki o duszy<sup>31</sup>. Arystoteles definiuje duszę jako pierwszą entelechię (*έντελέχεια ή πρώτη*) naturalnego ciała, które posiada w możności życie<sup>32</sup>. W sensie dosłownym *έντελέχεια* oznacza to, co swój cel nosi w sobie. Równoznaczne jest tutaj pojęcie *ένέργεια*, które określa rzeczywistość danej rzeczy. Arystoteles określa duszę jako entelechię ciała zdolnego do życia. Ma to oznaczać, że dusza danej istoty żywej sprawia, iż ta istota ma życie rzeczywiste. Bez duszy organizm utraciłby życie i byłby tylko ciałem fizycznym, które nie rzeczywiste życie posiada, a tylko jego możność. Dusza zaś jest entelechią pierwszą, ponieważ zdaniem Arystotelesa istnieje jeszcze entelechia **druga**, która polega na aktualnym uaktywnieniu różnych władz właściwych życiu jako takiemu, np. władzy zaspokajania głodu, postrzegania, poruszania się. Dosłowne znaczenie *έντελέχεια* ujawnia się tutaj o tyle, że czynności, na których polega życie, mają swój *telos* w sobie – celem widzenia jest samo widzenie, w przeciwieństwie do budowania, którego celem nie jest sama czynność budowania, ale coś zbudowanego, co pozostaje, kiedy jej **już nie ma**, a mianowicie gotowy dom<sup>33</sup>. Procesy życia są, w przeciwieństwie do wytwarzających, poietycznych czynności, jak budowanie, ustawicznymi aktualizacjami odpowiednich władz, wobec czego istnienie tych władz jest nieoddzielnie związane z ich uczynianiem.

Jest to ta struktura, która tworzy *tertium comparationis* dla rozpatrywanej przez Leibniza analogii duszy i siły. W niewielkiej rozprawce podejmującej krytykę Descartes'a Leibniz pisze: „Nie należy pojmować aktywnej siły jako prostej władzy (*potentia*), jak to zazwyczaj czyni filozofia szkolna, ani jako zdolności działania (*actio*); obejmuje ona raczej dążenie do działania, tak że, jeśli nic innego nie stanie na przeszkodzie, wynika stąd [samoczynnie] akt działania. I na tym właściwie polega entelechia (...) albowiem władza obejmuje akt (*potentia actum involvit*) i nie polega na czystej zdolności (*facultas nuda*)<sup>34</sup>”. Przez siłę zatem Leibniz rozumie władzę działania z samego siebie, włącznie z tendencją właściwą tej władzy do uaktywniania również tej władzy. W dwóch dokładniej punktach określenie istoty siły wyprowadza poza akademicką wykładnię arystotelizmu, na którą się tu Leibniz powołuje. Po pierwsze, siła jest dla Leibniza czymś, co przejawia się stale i nieprzerwanie, jeśli jakaś zewnętrzna przeszkoda tego jej nie udaremni. W cytowanym miejscu Leibniz określa tę właściwość siły zdaniem: *potentia actum involvit*. Po drugie, siła, aby działać, nie potrzebuje żadnego bodźca z zewnątrz.

<sup>31</sup> Por. też E. Rudolph, *Die Bedeutung des aristotelischen Entelechiebegriffs für die Kraftlehre von Leibniz*, w: A. Heinekamp (Hg.), *Leibniz' Dynamica* („Studia Leibniziana” 1984, Sonderheft 13), s. 49-54.

<sup>32</sup> Zob. *De anima*, 412 a.

<sup>33</sup> Por. *Metafizyka* 1048 b.

<sup>34</sup> G. Ph. IV, 395.

Siła spełnia zatem warunek samoczynności: siła działa „sama z siebie” i tym samym umożliwia ową spontanizację, która zdaniem Leibniza stanowi o istocie monad.

Nie jest możliwe jednak spełnienie obydwu tych warunków w ramach nauki średniowiecznego arystotelizmu o akcie i potencji. Arystotelizm odróżniał dwa rodzaje potencji: *potentia prima sive passiva* oraz *potentia secunda sive activa*. *Potentia passiva* jest możliwością czegoś. Na przykład, by nawiązać do przykładu podanego przez Arystotelesa, kawałek metalu ma tę możliwość, że przy odpowiedniej obróbce stanie się piłą, a kawałek drewna takiej możliwości nie ma. Czy jednak ta możliwość stanie się rzeczywistością, to nie leży w mocy owego metalu. Dla urzeczywistnienia tejże możliwości potrzeba raczej sprzyjających okoliczności zewnętrznych. Kawałek metalu nie może sam z siebie rozpocząć aktu swojej przemiany w piłę. W przypadku *potentia passiva* zatem teza Leibniza: *potentia involvit actum* nie znajduje potwierdzenia.

W przeciwieństwie do tej *potentia passiva*, *potentia activa* nie jest możliwością czegoś, ale władzą. By pozostać przy tym samym przykładzie: kowal jest władny zrobić piłę z tego kawałka metalu. Uaktywnienie tej jego władzy zależy całkowicie od niego. Mimo to bez powodu (np. bez zlecenia) nie zrobi z niego piły. Oznacza to, że urzeczywistnienie zawartej w metalu możliwości stania się piłą dzięki uaktywnieniu władzy wykonywania czegoś, odsyła do czegoś, co już stało się rzeczywiste, co daje impuls przejścia od samej władzy do wykucia czegoś, do aktu wykuwania. Teorematu Leibniza: *potentia actum involvit* nie spełnia również *potentia activa*. Tym, co stoi na przeszkodzie spełnieniu tego teorematu, jest fakt, że przejście od *facultas agendi* do *agere* samo „wymaga pobudzenia z zewnątrz”<sup>35</sup>.

Teraz można już dostrzec, co w ostatecznym rachunku w ramach tradycji arystotelizmu sprzeciwia się postulatowi Leibniza, który mówi, że potencja ma obejmować w sobie akt. Tą przeszkodą jest orientowanie się nauki o akcie i potencji według struktury świadomego siebie działania ludzkiego, określonego przez cele i przyczyny. Ale to właśnie ukierunkowanie czyni tę naukę nieprzydatną dla pozyskania fizykalnego pojęcia siły. Aby dojść do tego pojęcia, Leibniz musi przezwyciężyć wspomniane ukierunkowanie. To, o czym tutaj mówimy z perspektywy historii problemu, nabiera znaczenia, jeśli ponadto uwzględnimy, że również w obrębie nauki o akcie i potencji można w pewien sposób powiedzieć, iż potencja obejmuje akt. W piśmie *O duszy* Arystoteles zwraca uwagę na to, że uaktywnienie zdolności postrzegania wymaga przyczyn zewnętrznych, a mianowicie pobudzenia

<sup>35</sup> *De primae philosophiae emendatione*, w: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Bde. I-VII, Hrsg. v. C. J. Gerhart (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1875-1890), Hildesheim 1965, IV, 469.

organów zmysłowych przez przedmioty postrzegania, a nie uaktywnienia procesów myślowych. Myśleć albo nie myśleć – to wyłącznie moja sprawa.

Uwzględniając tę różnicę tradycja arystotelizmu wprowadza opozycję *possibilitas* i *virtus*. *Virtutes*, jak definiuje Tomasz z Akwinu w *Summa theologica*, są to *potentiae, quae secundam seipsas sunt determinata ad suos actus* – władze, które same siebie determinują do swoich aktów<sup>36</sup>, jak np. intelekt, który *ex seipso habet virtutem ut intelligat* – sam z siebie czerpie siłę, by się uaktywnić<sup>37</sup>.

Możemy teraz dokładniej oszacować, w jaki sposób Leibniz, usiłując ponad kartezjanizmem nawiązać do Arystotelesa, zmienił ontologiczne fundamenty arystotelizmu. Należy wziąć tu pod uwagę głównie dwa punkty. Po pierwsze, Leibniz zontologizował strukturę samourzeczywistniania się władzy, która w arystotelizmie ograniczała się do określonych treści epistemicznych, a to znaczy: ukazał jako strukturę właściwą bytowi jako takiemu. Po drugie, również ta struktura, zanim stanie się fundamentem ontologicznym, podlega daleko idącemu zmodyfikowaniu. Gdy mianowicie Arystoteles i Tomasz podkreślają, że dusza może uaktywnić się myślowo także bez zewnętrznego bodźca, to Leibnizowi nie wystarcza na to przystać. Musiałby on raczej, uznając za podstawę własne nowe pojęcie siły, twierdzić ponadto, że ona **musi** to czynić ustawicznie i nieprzerwanie.

Uprzytomnijmy sobie raz jeszcze, co stanowi decydujący moment nowego pojęcia *vis activa* u Leibniza. Siła, pisze w *Specimen dynamicum*, „nie polega na owej prostej [zdolności], którą zadowala się filozofia szkolna, określa ją ponadto dążenie (*conatus*) i tendencja (*nisus*), która, jeśli jej nie powstrzyma dążenie przeciwstawne (*nisi contrario conatu impediatur*), również realizuje się z pełnym skutkiem (*effectum pleno habituro*)”<sup>38</sup>.

Jest to całkowicie zrozumiałe, gdy chodzi o siły fizyczne. Znakiem najwyższej konsekwencji wszakże jest to, że Leibniz faktycznie nie ociaga się z przeniesieniem tego pojęcia siły również na płaszczyznę procesów myślowych i wyprowadzeniem stąd radykalnych wniosków. On nie tylko **musiałby** ze względu na swoje rozumienie *vis agendi* utrzymywać, że dusza myśli ustawicznie, ale to właśnie **utrzymuje!** Dobitnym tego świadectwem jest stanowisko, jakie Leibniz zajął w kontrowersji, toczącej się w obrębie ówczesnego kartezjanizmu, wokół kwestii, czy z kartezjańskiego *ego cogito, ego existo* wynika, że dusza, aby istnieć, musiałaby ciągle myśleć. Leibniz udziela odpowiedzi potwierdzającej, powołując się na swoje pojęcie siły jako ustawicznego dążenia do zaktualizowania danej władzy, i tym zamyka kontrowersję. Ponieważ czyjeś myślenie nie może powstrzymać mojego myślenia i tym

<sup>36</sup> *Summa theologica* II, 1, 55, 1.

<sup>37</sup> *Summa theologica* I, 87, 1, c.

<sup>38</sup> CB I, 256; także: Leibniz, *Mathematische Schriften*, Bde. I-VII, hrsg. v. C. J. Gerhart, (reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin u. Halle 1849-1863) Hildesheim 1971, s. 234.

samym przeciwne dążenie na polu myślenia nie gra żadnej roli, dusza musi myśleć nieustannie, bo sama w żadnym razie nie może pohamować własnego stałego dążenia do aktualizacji.

Godne odnotowania, że sam Arystoteles w pewnym miejscu ósmej księgi *Fizyki* – miejscu dotychczas nie wykorzystanym do eksplikacji stosunku jego pojęcia *δύναμις* wobec pojęcia *vis activa primitiva* – dochodzi do bardzo podobnego rezultatu. W związku z kwestią, o ile również w odniesieniu do procesów elementarnych da się utrzymać teza, że byt naturalny ma źródło swej procesualności w sobie samym, Arystoteles omawia dwa znaczenia możliwości i objaśnia je na znanym z pisma *O duszy* przykładzie uczonego. Każdy człowiek jest z uwagi na możliwość (*δύναμις* w sensie *potentia passiva*) uczonym. Po przyswojeniu sobie wiedzy jest uczonym również w rzeczywistości, tzn. ma możliwość prowadzenia badań (*δύναμις* w znaczeniu *potentia activa*, czyli władzy albo zdolności). Odmienność aktywnej i biernej *δύναμις* Arystoteles wyjaśnia następująco. „Kto posiadał pewną wiedzę, lecz nie uprawia już jej aktualnie, ten posiadał ją potencjalnie w pewnym sensie, chociaż nie w tym samym, co przedtem, gdy ją mianowicie znał potencjalnie przed opanowaniem jej. Będąc w tym stanie, jeśli tylko nic mu nie stanie na przeszkodzie, zacznie czynnie pogłębiać swą wiedzę (...). Podobnie ma się sprawa z ciałami: bo to, co zimne, jest potencjalnym ciepłem, a gdy już się dokona zmiana pojawi się ogień i płonie, jeśli mu tylko nic w tym nie przeszkodzi<sup>39</sup>. Analogię między czynnościami psychiczno-duchowymi i przejawami sił natury, do której Leibniz przykłada wielką wagę, Arystoteles przeprowadza bardzo radykalnie. Podobnie jak nie leży we władzy ognia nie zapalić palnego przedmiotu, jeśli wejdzie z nim w styczność, tak nie jest we władzy uczonego zaprzestać badań, póki ma do ich prowadzenia sposobność! Patrząc z tego stanowiska, uczony nie ma wyboru między prowadzeniem i zaniechaniem badań, np. oddaniem się lenistwu lub innym zajęciom.

Nie jest to jednak dominujący u Arystotelesesa punkt widzenia. Dominuje u niego raczej ta wykładnia władz duchowych, której daje wyraz cytowany wyżej Tomasz. W *O duszy*, w *Etyce Nikomachejskiej*, a także w odnośnych miejscach *Metafizyki* – to, czy władza myślenia zostanie uaktywniona, czy nie, zawsze zależy od dobrowolnie podjętej decyzji. Z uwagi na to należałoby powiedzieć, że swoim pojęciem siły Leibniz rozsadza nie tylko pojęcie *potentia* filozofii scholastycznej, ale także Arystotelesowskie pojęcie *δύναμις*. Zasada: *potentia actum involvit* oznacza zatem nowatorskie posunięcie, które Leibniz podejmuje, aby do wspólnego mianownika sprowadzić monadologię i nowożytną fizykę. Nowe ujęcie Arystotelesowskiej definicji przyrody polega na wprowadzeniu dwóch zmian:

<sup>39</sup> *Fizyka* 255 b; cyt. za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. Kazimierz Leśniak i in., PWN, Warszawa 1990, t. 2, s. 178.

Po pierwsze, przyroda jest teraz uważana za przyrodę ożywioną. Po drugie, siła aktywna działająca w ciałach fizycznych zostaje zinternalizowana. Przyroda, by sprowadzić Leibnizowskie ujęcie do krótkiej formuły, jest tym, co w sobie zawiera swoje siły sprawcze.

Jeśli na koniec zapytamy, na czym polega właściwe znaczenie Leibniza pojęcia siły dla dalszego rozwoju filozofii przyrody i przyrodoznawstwa XVIII wieku, odpowiedź będzie jednoznaczna. Polega ono na zrozumieniu, że siłę należy pojmować nie tylko jako właściwości ciał materialnych, ale jako coś, czemu materia danego ciała zawdzięcza w ogóle swoje istnienie. Siłę ujmuje się zatem jako coś, co przenika nie tylko materię znajdującą się w ruchu, ale już także i w pełni materię w stanie spoczynku. To wszakże oznacza, że ruch materii należy pojmować nie tylko jako zmianę miejsca, ale także jako wewnętrzną mobilność ciała znajdującego się w określonym miejscu, Leibniz podkreśla wielokrotnie, że każde ciało pierwotnie zawiera w sobie siłę motoryczną (*vis agendi, vis motrix*) i że ta właśnie siła sprawia, iż podmiot przestrzennej rozciągłości – wbrew teozom kartezjanizmu – „nie tylko określa, ale i wypełnia miejsce”<sup>40</sup>. W załączku odnajdziemy tu już myśl, którą Kant w nawiązaniu do Leibniza sformułował najpierw w 1756 r. w piśmie *Monadologia physica*, a następnie w 1786 r. opracował na podstawach transcendentalnofilozoficznych i systematycznie wyłożył w swym późnym dziele *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.

---

<sup>40</sup> CB I, 301.