



Studije

Izvorni članak UDK 165.1:111Descartes, R., Leibniz, G. W.
Primljeno 9. 5. 2013.

Dragan Prole

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad
proledrag@gmail.com

Pojam meditacije kod Descartesa i Leibniza

Sažetak

Na temelju pojma meditacije autor nastoji pojmiti ukupni Leibnizov ontološki zaokret u odnosu na Descartesa. Premda je izvorna svrha meditacije bila vezana za put unutrašnjeg preobražaja koji predstoji svakom vjerniku, jedino ontičko tlo na koje su se oslanjale Descartesove meditacije bio je ego, što znači da meditirajući subjekt više nije morao vjerovati. Presudan iskorak Descartesovih meditacija utoliko se sastojao u njihovoj principijelnoj usmjerenosti k apstraktnim istinama prve filozofije. Kod Leibnizovog određenja meditacije uočavamo da meditacija nije usmjerena na refleksiju cogitationes koje se ispostavljaju u aktualnom svjesnom životu. Štoviše, meditiranje o nacrtu isključuje mogućnost razdvajanja cogito od cogitatum, što znači da se principi neke zbiljnosti ne daju razlikovati od principa poimanja te zbiljnosti. Time je Leibniz omogućio da um postane princip svih principa. U drugom dijelu rada autor pokazuje da Leibnizova teorija o malim opažajima pretpostavlja da žudnja za savršenim opažajem nikada ne može biti ispunjena. Ipak, gubitak apsolutne spoznaje se za subjektivnost istovremeno ispostavlja i kao dobitak, oličen u vlastitoj životnosti i dinamici. Otuda se može zaključiti da se kruna Leibnizovih meditacija sastoji u tezi da subjektivnost proističe iz vlastitih granica, što znači da izvor njene konstitucije ne potiče tek iz moći suverenog samoodređenja, nego iz suočavanja s vlastitom negacijom.

Ključne riječi

René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, meditacija, prva filozofija, izvjesnost

Meditacije: analitika prve filozofije

Descartesove *Meditationes de philosophia prima* najprije su objavljene na latinskome jeziku, 1641. Njihov naslov nesumnjivo asocira na ključnu riječ Aristotelovog djela, tako da se u literaturi on i dalje gotovo samorazumljivo označava kao »autentično i klasično aristotelovski«. ¹ Premda je već naslovom Descartes indirektno ukazao na potrebu za distanciranjem od tadašnjih filozofskih pristupa, koji su se listom držali termina *metafizika*, prevoditelj *Meditacija* na francuski jezik odlučio se za uvriježeni termin i umjesto *philosophie première* u naslov je ponovno uveo *métaphysique*. ² Rezultat: francuski

¹ Rémi Brague, *Les ancrés dans le ciel. L'infrastucture métaphysique*, Seuil, Pariz 2011., str. 11.

² *Les méditations métaphysiques. Touchant la première philosophie*.

prijevod najavljuje *metafizičke meditacije* koje se »tiču« prve filozofije, što znači da se potencijalno mogu ticati i nečega drugog. Putem toga gesta značajne metafizike je, svjesno ili ne, stavljeno kao šire i obuhvatnije od značenja prve filozofije. Iako je originalni latinski naslov najavio smjenu kolokvijalnoga pojma metafizike formalnim i neodređenim, ali zahvaljujući Aristotelu itekako poznatim pojmom prva filozofija, čitatelji koji su Descartesovo djelo upoznali na francuskom pred sobom su zapravo imali svojevrstan kompromis, jer su se u prijevodu na francuski jezik pojavila oba termina: i metafizika i prva filozofija.

Poznato je da je Descartes održavao prepisku sa svojim prevoditeljem, tako da možemo pretpostaviti da odsustvo tragova negodovanja znači da je bio barem donekle suglasan s izmijenjenim naslovom. Ipak, čini se da suptilno terminološko pitanje u vezi s disciplinarnim određenjem *Meditacija* zauzima drugorazredno mjesto u odnosu na činjenicu da se meditativni postupak kod njega jednoznačno navodi kao nadležan za ispunjenje najvišeg filozofskog zadatka. »Autentičnost« aristotelovskog naslova biva problematična čim se podsjetimo da praksa meditacije nije bila bliska Stagiraninu, što znači da bi naslov Descartesovog djela kod Aristotela najvjerojatnije izazvao nevjericu i čuđenje, a ne dojam unapređenja ili potonjeg tematskog razvoja u traganju za *episteme tis*.

Pojam meditacije ustalio se tek počevši od Augustina, kod kojeg je postao teološka oznaka za put unutrašnjega preobražaja koji predstoji svakom vjerniku. Kretanje tog preobražaja u sebi je odražavalo putanju uzvisivanja svojstvenu Platonovoj filozofiji. Započinjalo je s čulnim predodžbama, upućivalo se k razumu, da bi naposljetku završilo u dodiru s božanskim. Ipak, presudna usmjerenost meditacije nije bila filozofska, nego nedvosmisleno religijska, budući da je riječ o »složenom vježbanju posredstvom kojega duša traga za svjetlom i ponovnim rađanjem, priprema se primiti božansko prosvjetljenje i poznati sjedinjenje s Bogom u ljubavi«. ³ Srednjovjekovna baština, kako na istoku tako i na zapadu, donosi nam izuzetno bogatu paletu varijacija meditativnih postupaka koji su, primjera radi, s jednakim intenzitetom i posvećenošću primjenjivani u kapadokijskim i flamanskim samostanima. Pored studiranja svetih spisa, u kojem se sastojala poduka (*lectio*), te standardnih molitvi, meditacija je predstavljala treći potporni stup konkretnih praksi, koje su stoljećima primjenjivane u kršćanskim svetištima.

Zajednička filozofska pretpostavka meditacije od Ivana Lestvičnika do Tome Akvinskoga, od Grigorija Palame do Huga de San Victora, počivala je na ideji da se u temelju duše nalaze temelji bivstvovanja. Međutim, ukoliko je temelj bivstvovanja shvaćen kao objavljeni Bog čiji tvorački trag nosimo u vlastitoj duši, za približavanje takvom temelju više nam nije neophodan apstraktni filozofski pojmovnik. Zbog toga ovo kontemplativno putovanje u unutrašnjost u sebi nije nosilo nikakve naznake filozofske teorije. Štoviše, suvremeni teolozi još uvijek dosljedno razvijaju staru tezu kako je meditacija u svim svojim osobenostima suprotstavljena racionalnom mišljenju. Sažeto iskazana, neprevladiva razlika kršćanske meditacije u odnosu na filozofsko mišljenje počiva na shematizmu pasivno–aktivno. Nasuprot aktivizmu poimajućeg mišljenja koje sa sigurne distance suvereno definira, određuje i zaključuje, subjekt meditacije svjesno suspendira konvencionalni filozofski habitus i dopušta da mu se predmet mišljenja obrati, da mu govori, da bi naposljetku on svesrdno prihvatio ponuđeno sjedinjenje i time omogućio vlastiti preobražaj. ⁴ Spomenutu pasivnost ipak nije uputno shvatiti na monoton ili jednoličan način. Ona nipošto nije svodiva ni na beskrajno strpljenje niti na postojano molitveno

oslušivanje. Naprotiv, ona se tijekom razvoja meditativnih praksi uobličavala na različite načine. U Descartesovo vrijeme prevladavala je meditacija u vidu *kolokvija*, svojevrsnoga intimnog razgovora duše čija svrha se sastojala u usmjeravanju vlastite pobožnosti ka Kristu, da bi se posredstvom njegove milosti stekla čistoća, snaga i postojanost.⁵ Dakako, karakter toga razgovora nije bio diskurzivan te stoga nimalo nije nalikovao monološkoj preradi učenih *disputationes*.

Meditativno iskustvo pretpostavlja da neposrednost susretanja s nepredvidljivom dinamikom božanskoga pojavljivanja biva ugrožena bilo kakvim vidom prethodne kalkulacije. Lišena napora poimanja, meditacija se radije oslanjala na fantaziranje o Božjoj ljubavi i milosti, koje će nas nesebično objumiti čim nam pođe za rukom da nadidemo vlastitu sebičnost, da iza sebe ostavimo samoljublje i time postanemo »otvoreni« za ispoljavanje svoga istinskog bića. Descartesovo obrazovanje kod jezuita uključivalo je podrobno upoznavanje s Loyolinim *exertitia spiritualia* koje su predstavljale putokaz meditativnoga iskustva za svakog pitomca u La Flecheu. Nakon što je u sebi probudio osjećaje bola, žalosti i poraženosti i uspješno se uživljavao u muke koje je Krist podnio za dobrobit svih ljudi, utemeljivač je jezuitizma mladim iskušenicima ukazivao da im predstoji imaginacija »smještanja«,⁶ tj. fantazam pogleda koji se nalazi direktno pred Bogom i svim svecima, da bi se na taj način dokučilo ono što se »mili« tvorcu, a što vjerniku koji je iskusio imaginarni susret s Tvorcem predstavlja dragocjenu uputu o božanskoj volji koju nepokolebljivo valja slijediti.

Meditiranje više ne pretpostavlja vjerovanje

Da bismo shvatili radikalnost Descartesove prerade pojma meditacije ponajprije je potrebno shvatiti da je ona »smještena« u sasvim drugačiji ambijent. Metaforično iskazana, njegova intervencija svjedoči o lociranju meditiranja u čistu subjektivnost u kojoj ne zatičemo ništa osim »čiste misli pred ogoljenim postojanjem«. ⁷ Riječju, za razliku od predodžbenog bogatstva i imaginativno prizvanog svijeta s kojim se susreće meditirajući vjernik, Descartesove meditacije uvode nas u daleko formalniju i oskudniju atmosferu unutrašnjeg svjesnog života. Ipak, predodžba jednostavnosti kod Descartesova nije izazivala asocijaciju praznine, nego pouzdanosti. Podsjetimo li se sugestivnog uvoda u *Meditacije*, izdvojit ćemo najavu metode koja nije nova, nego je drevna poput istine.⁸ Spomenutu drevnost Descartes namjerno nije konkretnije odredio, ali je od samoga početka njegovih meditacija postalo jasno da se one ne tiču ni detalja vezanih za Objavu, niti za Svete Tajne, niti za bilo koji misteriozni moment kršćanskog vjerovanja.

3

Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, PUF, Pariz 2006., str. 140.

4

Klemens Tilmann, *Meditacija – temeljna ljudska dimenzija*, prev. P. Badurina, K. Prendivoj, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1975., str. 34.

5

Frédéric Cousinié, *Images et méditation au XVIIe siècle*, PUR, Rennes 2007., str. 22.

6

Ignacio de Loyola, *Duhovne vježbe*, prev. I. Kujundžić, FTI Družbe Isusove, Zagreb 1971., str. 57.

7

Alain, *Idées. Platon, Descartes, Hegel*, Paul Hartmann, Pariz 1932., str. 119.

8

René Descartes, *Les méditations métaphysiques. Touchant la première philosophie, Œuvres de Descartes AT IX*, ur. C. Adam & P. Tannery, Vrin, Pariz 1996., str. 6.

Za razliku od svojih kršćanskih prethodnika, Descartes se opredjeljuje za »drevnu metodu« čija inteligibilnost opstaje ili pada unutar samog meditativnog postupka. To najprije znači da nam radi razumijevanja smisla meditacije nije nužno izaći izvan njenih vlastitih okvira, tj. nije neophodno da *vjerujemo*. Istinskoj meditaciji više nije potrebna podrška vjere, ali se ona isto tako ne oslanja ni na bilo koji filozofski autoritet. Nema sumnje da je takav stav kod crkvenih autoriteta morao izazivati neslaganje i nepovjerenje. Za novi vid meditiranja nisu postojala mjerodavna izvanjska pomagala, što ipak ne znači da ona nije poznavala nikakvu prateću signalizaciju za utvrđivanje pravog puta i za kretanje po njemu. Jedino ontičko tlo na koje se meditacije mogu osloniti jest moj *ego*, ali upravo on posjeduje zavidan kapacitet da posredstvom sumnje kreira novovrstan poredak inteligibilnosti. Utoliko kartezijanske meditacije, a s njima i cjelokupna novovjekovna filozofija, poprimaju karakter kreiranja novog svijeta, tj. gradnje misaonog poretka čije strukture neće biti ispostavljene pukim podražavanjem postojećeg. U tom smislu i suvremena tumačenja skreću pozornost da Descartesove *Meditationes de prima philosophia* donose mnogo toga, »ali su prije svega jedno: stvaranje novog čovjeka«. ⁹ U takvim okvirima postojeći čovjek i postojeća zbiljnost više neće imati auru nedodirljivosti i nepromjenljivosti. Ontološke posljedice su jednoznačne: pojmu mogućnosti će vremenom pripasti neusporedivo značajnije mjesto nego pojmu zbiljnosti.

Rukovođenje principom *izvjesnosti*, odnosno *jasnog i razgovijetnog opažanja*¹⁰ podrazumijeva da tekst Svetog pisma više ne igra mjerodavnu ulogu u meditativnom postupku. Poput najslavnijih tekstova filozofske tradicije, on može slobodno biti ostavljen po strani. Svrha meditacije otuda više ne mora biti vezana za sjedinjenje s Bogom, čime je oslobođen prostor za prodor autentično filozofskih tema i problema. Samodovoljnost Descartesovog meditativnog postupka zbog toga predstavlja presudan korak u modernom obnavljanju autonomnoga filozofskog mišljenja. Da bi ono bilo omogućeno, najprije su morale biti isključene sve ključne odlike koje su meditativne prakse dulje od milenija preporučivale kao oslonac posredstvom kojega su se ostvarivali najviši dometi vjerovanja. S jedne strane, bilo je neophodno apstrahiranje od sveprisutne ikonografije, od svih prepoznatljivih kršćanskih motiva i sadržaja, a s druge se nametnula potreba za odustajanjem od osjećajnoga fantaziranja i emotivnoga uživanja. Imamo li to u vidu, shvatit ćemo u čemu se sastoji iskorak iz obrazovnoga modela u okviru kojega je i sam autor *Meditacija* bio školovan: »Isključivanjem imaginacije iz meditativnoga postupka, Descartes je iznevjerio jedan od osnovnih principa Lojolinog duhovnoga vježbanja«. ¹¹ Doduše, spomenuto isključivanje nije uklonilo Boga, te bismo mu stoga mogli predbaciti da nije provedeno dovoljno radikalno. U Descartesovim meditacijama Bog i dalje važi kao »suvereni izvor istine« dok, ruku na srce, nema standardno maštovitih uzleta vjere, ali je zato tu figura *zlog genija*, koji je pretpostavljen kao potencijalni uzrok mojih grešaka i skriveni razlog nekorektno provedenog misaonog postupka.

Ukupno uzevši, namjera Descartesovoga meditativnog postupka da ispostavi subjektivnost kao instancu na kojoj počiva svaki spoznajni objekt biva značajno ugrožena ukoliko ta subjektivnost ne počiva sama na sebi i ne predstavlja ono što određuje, nego ono što je i samo određeno. Premda kod Descartesova možemo pronaći recidive kršćanskoga, tj. teološkoga pogleda na svijet, njegove meditacije neosporno predstavljaju jedinstveni spoj metafizičkih tema, filozofske analitičnosti i intimne komunikacije sa subjektivnim tokom svijesti. Napokon, kada ih jednom dovršimo, naše meditacije nemaju nedodirljivi

status apsolutne istine, nego bivaju podložne naknadnoj provjeri i verifikaciji od strane drugih meditirajućih subjekata.

Otuda pojam meditacije u širem smislu kod Descartes podrazumijeva trijadu: *meditacije, prigovori i odgovori*, jer tek ukupnost svih tih momenata sačinjava »analitički put«¹² prve filozofije. Zbog toga nije ni malo slučajno da francuski prijevod *Meditacija* predstavlja jedinstveni primjer u cjelokupnoj povijesti filozofije, u kojemu je autor izvornom djelu priključio sve konkretne prigovore kompetentnih čitatelja do kojih je mogao doći ne bi li cjelinu zaključio svojim odgovorima. Na temelju ove veličanstvene spremnosti da se »tuđa« pobijanja i osporavanja smatraju nezaobilaznim, gotovo integralnim dijelom vlastitog teksta, ipak možemo naslutiti i izvjesnu manjkavost meditativnog postupka. U pozadini snažne subjektivnosti koja isključivo mišljenju predaje atribute suverenosti krije se i indirektno priznanje slabosti. Naime, čini se da je Descartes slutio da se meditacije ne mogu održati same na sebi, budući da je dobro znao da je svakoj spoznaji nakon inicijalnoga čina rađanja neophodna i dodatna, tj. »vanjska« verifikacija. Naime, meditativno vođenje mišljenja podrazumijeva postupno odvajanje od »objektivnih istina i svijesti o drugome, pri čemu se produbljuje iskustvo svojega odnosa s Bivstvovanjem«.¹³ Ukupno uzevši, stav izboren u okvirima pojedinačne subjektivnosti mora biti spreman izaći izvan sebe, biti razmijenjen s drugim subjektivnostima i izvan tada standardnoga odnosa učitelj–učenik, da bi se naknadno ogleđao u ehu koji je izazvao u *cogitationes* do kojih je mogao doći bilo koji drugi ego. Međutim, prije nego što se individualno vođena meditacija zaputila u intersubjektivne vode, najprije se razvijala u horizontu baroknoga slavljenja individualne sklonosti k spontanom djelovanju. Osobitu plodotvornost ono će pokazati u različitim nastojanjima onoga vremena da se preokrene poredak fiktivnoga i realnoga, da se sadržaji koji se smatraju realnim proglašavaju himerama, te da se izvjesni produkti umske djelatnosti ispostave kao istinska zbiljnost. Ambijent baroknoga svijeta, čija je književnost bila opsjednuta temama nestalnosti i iluzornosti, odnosno potragom za višom stvarnošću, nudio je idealne pretpostavke za »trijumf obrazovanosti nad dogmatizmom«.¹⁴ Taj trijumf se ipak nije dogodio tek striktnim preuzimanjem, nego i preokretanjem Descartesove perspektive.

Meditiranje s onu stranu izvjesnosti

Filozofske apstrakcije u Descartesovom meditativnom postupku približile su se tik uz svakidašnju subjektivnost jer su pojmovi koji nadilaze granice koje

9

Jürgen Goldstein, *Kontingenz und Rationalität bei Descartes. Eine Studie zur Genese des Cartesianismus*, Felix Meiner, Hamburg 2007., str. 208.

10

Značenje latinskog pojma *perceptio* kod Descartes, a naročito kod Leibniza, daleko je šire od pojma predodžbe. Granice *perceptio* nisu čulne, jer se tim pojmom pokriva gotovo cjelokupan opseg duhovnih aktivnosti, od najnižih do najviših. Zbog toga uvijek treba obratiti pažnju da se kolokvijalno shvaćanje predodžbe ne pobrkava s *perceptio*.

11

Jasna Šakota Mimica, *Descartesova metafizička tela*, Mali Nemo, Pančevo 2006., str. 61.

12

Jean-Marie Beyssade, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Seuil, Pariz 2001., str. 285.

13

Ferdinand Alquie, *Descartes. L'homme et l'œuvre*, Hatier, Pariz 1988., str. 65.

14

Herbert H. Knecht, *La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque*, L'Age d'homme, Lausanne 1981., str. 343.

međusobno razdvajaju rodove bića prvi put rasvjetljavani posredstvom sučeljavanja filozofske refleksije i intimnoga toka svijesti. Presudan iskorak Descartesovih meditacija utoliko se sastoji u njihovoj principijelnoj usmjerenosti k *apstraktnim istinama prve filozofije*. Konkretizirajući problemski profil *Fenomenologije duha* kao *Znanosti iskustva svijesti*, Hegel je pojmovno zaokružio tendenciju koja je začeta upravo Descartesovim meditativnim postupkom. Doista, novovjekovnoj metafizici je preporučeno da nikakav sadržaj ne prihvati kao filozofski, ukoliko ga najprije nije analizirala i ispitala u njemu svojstvenim okvirima, tj. u horizontu mišljenja o subjektu kao takvom.

Iskustvo svijesti time je nužno poprimilo formu dvostrukoga kretanja jer više nije bilo dovoljno istaknuti tek da je svijest iskusila nešto kao nešto, nego da to ukupno događanje mora biti do tančina ispraćeno od strane novovrsne svijesti. Pojmom meditacije naznačen je upravo taj, izvorno filozofski meta-nivo svjesnoga života koji na raspolaganju nema drugi predmet osim konkretnoga toka iskustvenog života. Intimni svijet individualnih *cogitationes* nikada ranije nije bio tako blizu izvora filozofiranja. Sasvim u duhu svetog Augustina, ali i Montaignea, Descartesova *Riječ o metodi* sugerirat će nam da nipošto ne tražimo drugu znanost osim one koju možemo naći u samima sebi.¹⁵ Izlaganje filozofskih sadržaja na taj način je postalo istoznačno s poimanjem subjekta *qua* subjekta.

»Mi smo sami sebi unutrašnji«,¹⁶ reći će u srodnom duhu i Leibniz, ističući da čovjeku, kao biću, i bivstvovanje važi kao nešto unutrašnje, što znači da do svijesti o bivstvovanju ne dolazimo tako što uspostavljamo odnos s nečim izvan sebe. Pođemo li od ove obostrane orijentacije k ispitivanju subjektivnosti kao izvoru svih spoznaja i svih istina, pomislit ćemo da je i Leibnizov pojam meditacije morao ostati u kartezijanskim okvirima. Međutim, pažljivijem čitatelju njegovih radova neće promaknuti da pojam meditacije Leibniz upotrebljava češće nego što je to činio slavni pisac *Meditacija*. Pri tom, svrha pozivanja na meditaciju nije bila vezana za potrebu demonstriranja bezrezervne lojalnosti Descartesu, niti je označavala priznanje pripadnosti kartezijanske misaonom usmjerenju. Naprotiv, *pojam meditacije je po pravilu aktiviran svaki puta kada bi se Leibnizu pružila tematska prilika da se u dovoljnoj mjeri distancira od njih*.

Ilustrativan primjer predstavlja Leibnizov tekst iz 1684. pod naslovom *Meditacije o svijesti, istini i idejama*. Nakon uobičajenoga kartezijanskog razlaganja o jasnom i nerazgovjetnom, on je iznenada načinio idejni zaokret koji je sasvim suprotan duhu, ali i slovu Descartesove filozofije. Proglasivši *opasnost izvjesnosti*, koju može otkloniti tek novo vrednovanje forme filozofskoga mišljenja, Leibnizu je prije svega bilo stalo relativizirati nenarušivost izvjesnosti, odnosno pokazati neodrživost toga principa Descartesove filozofije. Naime, Leibniz je bio uvjeren da izvjesnost posjeduje tek *subjektivnu nužnost* te da samim time ne nudi kriterij na temelju kojega bi mogla postati opći princip filozofije. Jednostavno rečeno, ono što se nekom čini izvjesno, nekom drugom može djelovati krajnje neizvjesno. Aristotelovskom gestom, koja podrazumijeva da se naš pristup stvarima mora rukovoditi njihovim posebnim karakterom, Leibnizova osuda »barjaktara« izvjesnosti odlučno je nagovijestila da izvjesnost nije obilježje koje po sebi možemo steći meditirajući o svim zamislivim stvarima. Štoviše, mi nismo u prilici zadobiti izvjesnost o svemu, što znači da bi primjena Descartesovog filozofskoga principa podrazumijevala da najprije provedemo temeljno istraživanje. Njegov cilj bi bio raz-

graničenje onih regija zbiljnosti o kojima možemo steći izvjesnost od svega onoga o čemu prosto nije moguće steći izvjesnost.

Realizacija principa izvjesnosti iziskivala je da transcendentalno-kritička restrikcija postane sastavni dio kartezijanizma. Dakako, ni Descartesovim sredstvima nije bilo moguće steći izvjesno znanje o nečemu što je po prirodi zbrkano, o čemu rječito svjedoči *Šesta meditacija* u kojoj nam je pokazano da nas iskustvo tjelesnosti uvijek vodi pravo u sferu neizvjesnosti. Leibniz je, međutim, izričito govorio da je *opasno* rukovoditi filozofsko mišljenje principom izvjesnosti. Njegov filozofski stil uvijek je nastojao načiniti korak unatrag od *terminus technicus* k živom jeziku, da bi filozofsku terminologiju oslobodio svih okoštalih recidiva i učinio je »tečnijom«. ¹⁷ Izvjesnost se ne odlikuje pouzdanošću zbog koje ju je Descartes učinio nezaobilaznom pratiljom filozofiranja. Zbog toga ona nije u prilici ni da nam osigura *fundamentum inconcussum*, tj. neborivi temelj svih naših misli. Umjesto izvjesnosti, Leibniz će svoje meditacije radije osloniti na postojanost koju nam mogu ponuditi isključivo *jasni dokazi*: »od svoje mladosti nisam prestajao meditirati o filozofiji jer mi se činilo da postoje mogućnosti za utemeljenje nečega pouzdanog posredstvom jasnih dokaza«. ¹⁸

Naime, njemu je najprije stalo da upozori da princip izvjesnosti lako može pružiti alibi za revitalizaciju neznanstvenih fantazija o znanosti, te da je samim tim on u prilici potkopati izvorne Descartesove namjere: »jasno i razgovijetno se često javljaju ljudima koji drsko sude o opskurnim ili zbrkanim stvarima«. ¹⁹ Slavni atribut drskosti, kojim će Kant počastiti cjelokupnu tradiciju ontološkog mišljenja, kod Leibniza je najprije bio rezerviran za sve one mislioce koje je princip izvjesnosti lakomo ohrabrio da se upute u izlaganje nepristupačnih sfera. Umjesto na subjektivnoj nužnosti, Leibniz nam skreće pažnju da bi princip filozofije morao počivati na argumentativnoj valjanosti, na pouzdanosti forme suđenja koja nadilazi svaku pojedinačnost. Pouzdanost strogo provedenog zaključivanja daleko nadmašuje filozofski učinak koji nam može pružiti izvjesnost. Upravo u tom duhu Leibniz poima zadatak meditacije: »*meditirati* znači promišljati radi uobličavanja nekog nacрта«. ²⁰ Na temelju transformiranoga pojma meditacije možemo pojmiti presudnu razliku te smisao ukupnoga ontološkog zaokreta koji se dogodio u periodu između Descartes i Leibniza. Kod Leibnizova određenja meditacije najprije uočavamo da meditacija nije usmjerena na refleksiju *cogitata* koje se ispostavljaju u aktualnom svjesnom životu. Štoviše, meditiranje o nacrtu isključuje mogućnost razdvajanja *cogito* od *cogitatum*, što znači da se principi neke zbiljnosti ne daju razlikovati od principa poimanja te zbiljnosti. Time je Leibniz omogućio da um postane princip svih principa.

15

René Descartes, *Discours de la méthode, Œuvres de Descartes* AT VI, ur. C. Adam & P. Tannery, Vrin, Pariz 1996., str. 9.

16

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammation, Pariz 1966., str. 83.

17

Peter Fenves, *Arresting Language. From Leibniz to Benjamin*, Stanford University Press, Stanford 2001., str. 27.

18

Gottfried Wilhelm Leibniz, »Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps«, u: *Œuvres choisies*, Garnier, Pariz [s. a.], str. 255–256.

19

Gottfried Wilhelm Leibniz, »Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées«, u: *Œuvres choisies*, str. 82.

20

G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, str. 136.

Um se definira vlastitim postignućima

Umjesto da ispituje stupanj izvjesnosti kojim se odlikuju spomenuta *cogitata*, on nam radije skreće pozornost na »uobličavanje nacрта«, što bi konkretno značilo da se *filozofska umnost više ne uspostavlja posredstvom unutrašnjeg iskustva svijesti*. Više se ne radi o tome da posredstvom izvjesnosti usmjeravamo refleksiju aktualnih svjesnih postignuća, jer »uobličiti nacrt« najprije znači *apstrahirati od datosti neposrednog svjesnog života*. Istini za volju, to čini i Descartes, ali Leibniz sada produbljuje kartezijsko »čišćenje« tako što stvaranje nacрта ne pretpostavlja intimno propitivanje trenutnih postignuća svijesti nego ispitivanje logičke održivosti i koherentnosti pojmovne konstrukcije. Zbog toga korak od Descartesa k Leibnizu karakterizira produbljiivanje transcendentalne dimenzije svijesti. Meditirati više ne znači kretati se po površini, nego misaono se zaputiti u apriorne dubine svijesti kako bi se ispitati njeni kapaciteti da »spozna Sistem svijeta i da podražava stvari posredstvom arhitektonskih obrazaca (*par des echantillons architectoniques*)«. ²¹ Da bismo shvatili o kakvom se to arhitektoničkom mimezisu radi u Leibnizovoj meditaciji, dovoljno je skrenuti pozornost da jedan od uvodnih paragrafa u Baumgartenovoj *Metafizici* donosi izraz *architectonica entis*. Taj idiom je, zahvaljujući Leibnizovoj sugestiji, mišljen sinonimno s *ontologia*. ²² Imamo li to u vidu, Leibnizov pojam meditacije možemo jednoznačno povezati s generatorom ontološkog mišljenja. U prilog te teze govori i etimologija izraza *tektonikos*. Ta je riječ na starogrčkom izvorno označavala umijeće gradnje, tako da se ontologija kod Baumgartena praktično poistovjećivala s umijećem iskonske filozofske gradnje bića, pri čemu nema nikakve sumnje da je time pojmljena temeljna filozofska ambicija Leibnizove *Monadologije*.

Spoznaja svijeta posredstvom arhitektonike podrazumijevala je da principi izvjesnosti ne mogu steći status principa bivstvovanja te da se posredstvom refleksivnog uvida u izvjesnost pojedinih *cogitationes* ne može obaviti presudan filozofski zadatak. Leibnizov presudni spor s Descartesom odvijao se oko svojevrsne *protologije*, tj. pitanja kako treba shvatiti ono filozofski prvo. Status *principa* kod Descartesa su imali prvi uzroci čija istina je bila garantirana posredstvom izvjesnosti svijesti. Tomu nasuprot, Leibniz je bio uvjeren da *cogito* u najboljem slučaju može imati rang onoga »prvobitnog za nas«, ali ne i onoga »prvobitnog po sebi«. Rang apsolutno prvoga mogu zadobiti tek principi samoga bivstvovanja, tek oni mogu ispostaviti nešto što je po sebi. Budući da njima ne možemo pristupiti na neposredan način, neophodan nam je pojam uma koji nije intuitivan. Meditirajuće uobličavanje nacрта kod Leibniza će se orijentirati na temelju uvida *da se um definira svojim vlastitim postignućima*. To onda znači da obostrano pozivanje na »unutrašnjost« kod Descartesa i Leibniza imaju fundamentalno različitu motivaciju.

Naime, jasnoća je kod Descartesa neophodna kao inicijalni čin, bez kojega ne mogu načiniti nijedan korak u filozofiji, dok do nje s Leibnizom stižemo tako što do kraja razvijemo logičke posljedice svoga »nacрта«. Upravo nam je Leibniz posvjedočio da svaka nova filozofska pozicija donosi novu ideju o *ontos on*, o biću u istinskom smislu. Ukoliko je izvjesna ideja bivstvovanja svojstvena svakoj »reformi«, svakom inovativnom iskoraku u povijesti filozofije, onda se ona ne uobličava na isti način, tj. istim filozofskim sredstvima. Naprotiv, novi pojam bivstvovanja podrazumijeva i novi način govora o bivstvovanju, novi lik mišljenja bivstvovanja. ²³ Kod Leibniza se filozofski govor o bivstvovanju začinje kao kod Descartesa, svojevrsnim zaokretom subjektivnosti ka samoj sebi, ali se ontološki smisao toga okreta ne crpi iz

intuicije koju odlikuje najviši stupanj izvjesnosti, nego iz pojmovnog uvida u *ordo idearum*.

Premda Leibniz još ne poznaje pojam idealizma, koji će se javiti tek u Baumgartenovoj *Metafizici*,²⁴ kod njega je na djelu »idealističko« nastojanje da se pojmovnim sredstvima rasvijetle inteligibilne osnove svijeta. Naime, Leibnizu je neobično stalo do najtješnjeg približavanja *cogito* i *cogitatum* jer se meditacija kod njega strateški izmiješta s ravni subjektivne nužnosti u namjeri da se uspostavi u ravni pojmovne, logičke nužnosti. Otuda je filozofsko iskustvo zbiljnosti kod njega bilo moguće tek ukoliko je poredak te zbiljnosti uobličen na umski način. Iskustvo stvarnoga otuda je konačno razriješeno od intuicije, i postalo je umska teorija stvarnoga. Ishod Leibnizovog »dugog meditiranja na istu temu«²⁵ mogao bi se sažeti u stavu da umno poimanje predstavlja jedini mogući oslonac za filozofsku artikulaciju istinske zbiljnosti. Kao princip istine um se sada oslanja na istinu *po sebi*, na novovrsni način istinitosti, čiji kriteriji više nisu ništa vanjsko umu. Kao istinito može važiti tek ono što je istinito »po sebi«. Imajući u vidu da Leibnizov pojam prve filozofije počiva na Aristotelovoj razlici između *pros hemas* i *kat' auto* te da se umnost neke zbiljnosti uzima kao njen prvi princip, Nicolai Hartmann izvanredno je uočio da Leibniz spada u rijetke moderne mislioce koji su bili u stanju misliti na »klasičan« ontološki način:

»Leibnizova jedinstvena prednost u odnosu na mislioce njegovog vremena leži u tome što je on umio ontološki misliti na način stare škole. U osamnaestom stoljeću to su mogli samo još Wolff i dio Wolffovih sljedbenika, a u devetnaestom nitko više, pošto je cjelokupno teorijsko promišljanje postalo gnosološko.«²⁶

I pored nesumnjivih afiniteta prema umskoj spoznaji bivstvovanja, »stara škola« ontološkoga mišljenja kod Leibniza će biti u potpunosti prekomponirana sukladno zahtjevima modernoga mišljenja.

Leibnizova reforma prve filozofije

Naslov spisa iz 1694. *O reformi prve filozofije i pojma supstancije* donosi nam Leibnizov odlučni pledoaje za *reformu prve filozofije*. Time je indirektno sugerirao da kartezijanska meditativna rekonfiguracija prve filozofije ne može važiti kao prihvatljiva i u dovoljnoj mjeri reformska, pa samim tim ni kao obvezujuća. Ne obazirući se mnogo na milenijski vremenski jaz koji se stvorio između Aristotelove *prote* i Descartesove *prima philosophia*, Leibniz je samouvjereno najavio njenu *reformu*. To ipak ne znači da je naivno vjerovao u spontani produžetak dostignutoga, budući da mu je bila tuđa svaka pomisao da je na *neposredan način* moguće priključiti se njenim antičkim ili kartezijanskim dostignućima. Međutim, da bi svoj programski zadatak bio u prilici realizirati Leibniz, za razliku od Descartesa, neće iskazati spremnost

21
Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Felix Meiner, Hamburg 21982., str. 64.

22
Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halae 1757., § 4, str. 2.

23
José Ortega y Gasset, *L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz*, prev. J.-P. Borel, Gallimard, Pariz 1970., str. 18.

24
A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 402, str. 128.

25
G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, str. 33.

26
Nicolai Hartmann, *Leibniz als Metaphysiker*, Walter de Gruyter, Berlin 1946., str. 13.

da se odrekne cjelokupne povijesti filozofije. Otuda nije nimalo začuđujuća slava kojom je ovjenčan njegov iskaz da je još dosta dragocjenosti ostalo skriveno u skolastičkom blatu. Počevši od Leibniza, misliti filozofski znači ne ispuštati iz vida mjerodavne domete njene ukupne tradicije, pri čemu se njegov ključni prinos sastoji u uvidu da *ti dometi uvijek iznova moraju biti revalorizirani*. Biti filozof za njega je značilo i njegovati konstitutivno nepovjerenje u autoritete »našeg« vremena, pošto ono često nepravedno potiskuje u sjenu i diskvalificira neke druge autoritete.

Leibnizova modernost najprije se ogleda u ukazivanju na nepravde koje su moderni skloni činiti tradiciji. Odbijajući da joj, poput svojih znanstveno nastrojenih suvremenika, okrene leđa, on je nastojao uvijek iznova afirmirati i obnoviti ono produktivno u njoj. Uvjeren da deficitaran odnos prema povijesti filozofije zapravo ne nanosi štetu tradiciji, nego domašajima suvremenog filozofiranja, on se nije libio upozoriti na tada samorazumljivo unižavanje srednjovjekovnih mislilaca: »mi moderni ne odajemo dovoljno priznanja Tomi i drugim velikim ljudima toga vremena«. ²⁷ Najprije je kod Leibniza uočen i osuđen samorazumljivi, gotovo imanentni, osjećaj superiornosti koju samouvjerenost modernost sama po sebi obilato nudi svojim poklonicima. Tek kada to imamo u vidu, shvatit ćemo zbog čega su širom Leibnizovog opusa razasuta upozorenja da »moderani« često nisu bili pravedni prema najznačajnijim misliocima filozofske tradicije, da oni bezrazložno, *en bloc*, osuđuju misaone domete skolastike, da ne poklanjaju dovoljno pažnje antičkim filozofima, itd. Predznaci Leibnizove reforme uobličeni su posredstvom uvida da razlozi za uspjeh novovjekovnih prirodnih znanosti počivaju na izvjesnom preimućstvu na temelju kojega one stječu značajni statusni pomak u odnosu na metafiziku. Privilegij znanstvenoga u odnosu na filozofsko uočena je u postupcima verifikacije, posredstvom kojih ono polaže računa o ispravnosti svojih rezultata, dok je sa svoje strane »metafizika lišena te prednosti«. ²⁸

Leibnizova verzija *episteme tis* jednoznačno je usmjerena ka konfiguraciji najvišeg stupnja znanstvenosti. Uprkos velikom povjerenju u prirodne znanosti, svojstvenom većini mislilaca sedamnaestog i osamnaestog stoljeća, središnji živac Leibnizovog filozofiranja oslanjao se na stav da je upravo »istinska metafizika bez sumnje najvažnija znanost«. ²⁹ Naime, ukoliko njoj, uslijed naglašeno apstraktnog i iskustveno nepristupačnog predmeta, nije i ne može biti dano da se osvjedoči u istinitost ili neistinitost svojih uvida, onda metoda iznošenja dokaza u ravni prve filozofije mora biti još brižljivije utvrđena i dosljednije provođena nego što je to slučaj u prirodnim znanostima. Tamo gdje je moguća verifikacija vlastitih postignuća, s lakoćom biva uočeno i energično odbačeno svako stranputno iskliznuće sa znanstveno trasiranog puta. Međutim, tamo gdje se ne možemo s neporecivom sigurnošću naknadno uvjeriti u održivost *mišljenog* ne preostaje nam ništa drugo nego da iz sve snage prionemo na intenziviranje logičke i argumentativne solidnosti samog *mišljenja*. Zbog toga se na pitanje što za Leibniza i cjelokupnu školu koja će započeti s Wolffom podrazumijeva filozofsko mišljenje? – može jednostavno odvratiti »misliti znači dokazati«. Koliki je značaj Leibnizovo povjerenje u moć dokazivanja imalo za recepciju i daljnji razvoj njegove filozofije, prepoznatljivo je prije svega na primjeru Christiana Wolffa. I za njega i za poklonike njegovog sistema metafizike, odlučujući moment Leibnizovog mišljenja sastojao se u strogo racionalnom utemeljenju filozofskoga mišljenja. Fasciniranost Leibnizovom filozofijom otuda je proistjecala iz »savršenoga« povezivanja, iz strogoga demonstriranja istine na temelju kojega se neopozivo ispostavlja »međusobna povezanost stvari«. ³⁰

Budući da prvu filozofiju ne odlikuje mogućnost verifikacije, lišenost ovoga znanstvenog privilegija i kod Descartes i kod Leibniza nadoknađivana je jačanjem metode samosvijesti. Kod Descartes bi se ona mogla sažeti u uvidu da karakter izvjesnosti prirodnih znanosti nije u potpunosti normativan za filozofiju, ali da njoj svojstvena izvjesnost *ne smije biti na manjem stupnju* od one s kojom se suočavamo na području prirodnih znanosti. Za obojicu bi mogla važiti primjedba koju je Gilson izvorno pripisivao Descartesu, naime da pojam filozofije u njihovoj terminologiji »ne označava ni metafiziku, ni fiziku odvojenu od metafizike, u smislu u kojem je danas razumijemo«. ³¹ Da bi prešao preko praga koji svakidašnju svijest razdvaja od filozofske, Descartesov *ego* iziskivao je *volju* da raskine s predrasudama, da »zaboravi« nepouzdana mnijenja koja su mu usađena u djetinjstvu, kao i sve tekovine institucionalnog obrazovanja koje ne mogu izdržati provjeru vlastite izvjesnosti. Descartesova *volja za meditiranjem* u potrazi za izvjesnim spoznajama kod Leibniza je postala *volja za dokazivanjem* u potrazi za istinskim spoznajama.

Individualno jedinstvo je fundament fenomena

Početak u meditiranju nužno je praktički čin jer je sumnja prije svega stvar naše volje. Takva konstelacija ostala je na snazi i kod Leibniza, s tim što je princip *causa sui*, u kojem je utemeljen Spinozin monizam, preveden u ravan teorije o individualnoj supstanciji. Moderni okret ontologije k individuaciji nezamisliv je bez ovoga duhovnog sukoba između monizma i pluralizma, o kojemu je ovisilo shvaćanje istinskoga bića. Za razliku od monizma Spinozinog *Deus sive natura*, Leibniz poima supstancijalnost u horizontu individualnoga *bića sposobnog za djelovanje*. ³² Odlučujuće pitanje samorazumijevanja modernoga čovjeka bilo je vezano upravo za ovu »sposobnost za djelovanje«, tj. za odluku između ekskluzivne superiornosti jedne supstancije, jednoga apsoluta od kojega ovisi sudbina svakog pojedinog bića, i mogućnosti da se princip sagleda u individualiziranoj sposobnosti za djelovanje. Pođemo li, zajedno s Leibnizom, od jednadžbe prema kojoj savršenost, tj. potpunost neke tvorevine podrazumijeva njeno djelovanje, a nesavršenost trpljenje, bit će nam odmah jasno zbog čega Spinozin monizam za njega nije bio prihvatljivo rješenje. Budući da opažaji, i sve ono što od njih ovisi, ne mogu biti objašnjivi mehaničkim razlozima, svaku monadu bezuvjetno mora odlikovati unutrašnji princip djelovanja.

Riječju, ukoliko je lišimo principa individuacije mi ne možemo biti u prilici pojmiti podrijetlo *jedinstva* supstancije, o čemu svjedoči i prvi spomen pojma monade: »Ključ za moje učenje sastoji se u priznanju onoga što je zapravo

27

Gottfried Wilhelm Leibniz, »Discours de métaphysique«, u: *Œuvres choisies*, str. 96.

28

Gottfried Wilhelm Leibniz, »De la réforme de la philosophie première et la notion de substance«, u: *Œuvres choisies*, str. 253.

29

Leibnizovo pismo Morietou iz prve polovice 1676. Navedeno prema: *Leibniz korrespondiert mit Paris*, ur. G. Hess, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1940., str. 76–77.

30

Detlef Döring, *Die Philosophie Gottfried Wilhelm Leibniz' und die Leipziger Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, S. Hirtzel Verlag, Stuttgart – Leipzig 1999., str. 38.

31

Étienne Gilson, *Études sur la role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Pariz 1967., str. 176.

32

Gottfried Wilhelm Leibniz, »Principes de la nature et de la grâce fondés en raison«, u: *Œuvres choisies*, str. 315.

realno jedinstvo. Monas«. ³³ Da bi jedinstvo bilo »realno«, ono po svojoj prirodi mora biti aktivno, što znači da u samoj sebi krije izvor vlastite promjene. Taj izvor nije tek slijepi pokretač, već se odlikuje teleološkom strukturom i kao takav je *entelehija*. To onda znači da *perceptiones* u monadi ne proistječu čisto jedna iz druge, nego se njihova dinamika uspostavlja prema mjeri *appetitus*. Bez principa promjene mi bismo stalno imali jednu istu *perceptio*, što bi bilo u suprotnosti s principom *autarkije*, koji označava potpunu samostalnost monadičke djelatnosti. Imajući u vidu naslijeđeno određenje supstancije kao *aseitas* (*a se esse* – biti sam sobom, postojati sam po sebi), Leibnizov pojam autarkije ukazuje da se opaženi svijet nije utisnuo izvana u nas jer smo ga mi proizveli na temelju vlastite snage. Ta vrsta proizvodnje podrazumijeva i unapređivanje određenih predodžbi, njihovu preradu i spontani prijelaz s jedne na drugu, što ne može biti zamislivo pod pretpostavkom trajne općinjenosti jednom *perceptio*. Ipak, princip autarkije bio bi ugrožen i ukoliko bi smjena naših opažaja bila u potpunosti kontingentna. Leibnizu nije bila prihvatljiva opažajna rasutost, koja bi nužno predstavljala rezultat proizvoljne smjene u kojoj bi, za volju puke promjene, jedan opažaj bez ikakvog reda smjenjivao drugi opažaj. Teleologija monadičke aktivnosti ne bi bila moguća bez *appetitus* koji iskazuje težnju da se ostvari potpuniji opažaj. Prijelaz iz jednog opažaja na drugi podrazumijeva dvostrukost eficientnoga i finalnog uzroka, budući da ontološka održivost *appetitus*a iziskuje svrhovitu usmjerenost, bez koje bi promjena opažaja nužno završila u pukoj rasutosti. Premda *appetitus* nastoji ostvariti prijelaz k boljem, potpunijem, istinitijem opažaju, on to ne može ostvariti jednokratnim činom, zbog čega monadička aktivnost mora biti mišljena kao proces, a ne kao potraga za dobitničkom intuicijom. *Appetitus* ne može u potpunosti dospjeti do opažaja kojemu teži, ali uvijek dopiše do nečega i odatle se kreće k novim opažajima. Svaki od stečenih opažaja sadrži osnovu sljedećega, a poredak unutar monade uređen je principom prema kojem ono utemeljujuće »predodređuje« ³⁴ utemeljeno, u čemu se ujedno nazire ontološka i spoznajno teorijska pozadina Leibnizovog pojma utemeljenja, kao i učenja o dovoljnom razlogu. Kod njega je *raison* »uzrok« naših sudova o stvarima, ali je istovremeno i imanentni uzrok istine samih stvari. Moć umnog promišljanja kod Leibniza je istovjetno imenovana kao i finalni uzrok, *la raison*.

Za razliku od Aristotela, kod kojega je materija predstavljala princip odstupanja od bitnih obilježja, kod Leibniza individualnost nije ni kontingentna niti podređena. Ukoliko su njegove monade mišljene kao »istinski atomi prirode« ili »metafizičke točke«, ³⁵ onda to najprije znači da supstancijalna jedinstva nisu puki dijelovi, nego istaknuti fundamenti fenomena. S druge strane, neprevladiva razlika između materijalističkoga i Leibnizovog pojma atoma sastoji se u tome što se razlika među monadičkim atomima ne tiče pitanja o njihovoj veličini, brzini ili bilo kakvoj materijalnoj određenosti. Istinska osobenost i individualnost po Leibnizu nisu određene ni materijalno niti kvantitativno. Za razliku od Descartesovih *spiritus*, čija pomiriteljska funkcija između duhovne i protežne supstancije je ipak mišljena na materijalan način, Leibnizov atom nije niti najmanja, niti najbrža ili najfinija tjelesna čestica.

Atom je za Leibniza »istinski« tek onda kada nije materijalan. Moment monade od kojeg ovisi individuacija Leibniz imenuje *repraesentatio mundi* jer je cjelokupno težište odnosa između *perceptio* (kao jedinstva u mnoštvu) i *appetitus* (koji uspostavlja prijelaz s jednog opažaja na drugi), stavljeno na način na koji monada u sebi *ogleda svijet*. Spekulativni takt Leibnizove filozofije počiva u tome da jednostavnost supstancija ne sprječava mnoštvo modifikacija. Uvjeren da viši poredak u sebi nosi veću raznolikost, Leibniz na velika

vrata uvodi u ontologiju renesansno otkriće perspektive. Isti svijet nužno se pojavljuje u mnoštvu perspektiva, što znači da je mnoštvo različitih svjetova tek izraz perspektivističkoga prikaza svijeta. Zbog toga se formalne razlike kod Leibniza ne zaustavljaju na nivou općosti ili posebnosti, nego sežu sve do pojedinačnosti, jer sva realna jedinstva svoju unutrašnju određenost stječu zahvaljujući vlastitim bitnim odnosima koji nisu i ne mogu biti proizvoljni ili paušalni. Razlika između svih pojedinačnih monada počiva u tome što nijedna od njih ne reprezentira svijet na identičan način. Premda se odlikuje spontanošću, čija konkretna artikulacija je upućena na dinamiku između *appetitus* i *perceptio*, ukupni fenomen monade stiče svoju točku razlikovanja sadržajnom i kvalitativnom razlikom u odnosu na sve druge monade.

Apriorna svjetovnost monade i ontološka afirmacija konačnosti

Ukoliko svaka monada ima vlastiti *point de vue*, onda se »njen svijet« prije svega ispostavlja kao neprekoračivi ishod određenosti svih njenih percepcija vlastitom perspektivnom. Zbog toga se može reći da Leibniz prvi utvrđuje »svjetovnost« monade kao njen ontološki *apriori*, na temelju kojega se ne utvrđuje tek da je svijet neizbježni korelat uvođenja individualne perspektive nego i da svaki pojedinačni opažaj dobiva svoje mjesto tek zahvaljujući »svjetovnosti«, tj. svojoj apriornoj uključenosti u ukupne okvire monadičke spontanosti. Svijet nije puka formalna općost nego je i dinamična pojedinačnost. Ako je supstancijalnom jedinstvu inherentno kretanje, ukoliko se subjekt definira posredstvom načina na koji u sebi uspostavlja procesualnost mnoštva i jedinstva, onda se prije svega nameće pitanje kakav je karakter kretanja, odnosno tijek spomenutog procesa. Ukoliko bi se taj tijek unaprijed mogao proračunati, onda bi on svakako bio konačan i shematski, čime bi iz temelja bila devalvirana Leibnizova ideja o unutrašnjem principu monadičkog razvoja, jer ona implicira svojevrсни *autokinesis* čiji početak i kraj se ne mogu unaprijed odrediti. Ako »sve misli i sva djela duše potiču iz njenog vlastitog temelja i ne mogu joj biti dane putem čula«,³⁶ onda struktura tog temelja ne smije biti ni predvidljiva niti statična, jer bi onda pao u vodu princip individuacije, a s njim i naše pravo da vlastite misli i djela zovemo »svojim«.

Zagonetku procesualnosti i dinamike monadičkog jedinstva nije moguće odgonetnuti bez uvođenja problema beskonačnosti. Nije nimalo slučajno da je Leibniz izričito vezivao ta dva problema jedan uz drugi: »Moje osnovne meditacije tiču se dvije stvari, znanja o jedinstvu i o beskonačnom.«³⁷ S jedne strane, treba skrenuti pozornost da problem beskonačnosti nije zaokupljao »staru školu« antičke filozofije, te da se u njemu, s druge strane, ipak sjedi-

33

Pismo L'Hôpitalu iz srpnja 1695. Navedeno prema: André Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Vrin, Pariz 1955., str. 319.

34

Donald Rutherford, »Leibniz on Spontaneity«, u: D. Rutherford, J. Cover (ur.), *Leibniz. Nature and Freedom*, Oxford University Press, New York 2005., str. 162.

35

»Metafizička točka je nešto vitalno, jedan vid opažanja, a matematičke točke su njihove toč-

ke promatranja, da bi one izložile svijet«. G. W. Leibniz, »De la réforme de la philosophie première et la notion de substance«, str. 260.

36

G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, str. 59.

37

Leibnizovo pismo princezi Sofiji od 4. studenoga 1696. navedeno prema: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften*, ur. C. I. Gerhardt, sv. VII, Berlin 1890., str. 542.

njuju Leibniz metafizičar i otkrivač infinitezimalnog računa. Ontološki kapaciteti antičke filozofije ostali su zatočenici koncepcije konačnoga kozmosa, ali se i od preuzimanja perspektive u okviru ontologije moglo očekivati da potvrdi da kapaciteti subjektivnosti ne nadilaze konačne uvide u svijet. Spoznaja beskonačnoga svijeta iziskivala bi beskonačnu spoznajnu moć subjekta, što se teško da pomiriti s mnogobrojnim Leibnizovim svjedočanstvima da smo suučesnici vlastitih grešaka,³⁸ te da je naše umijeće suđenja daleko od savršenstva. Riječju, ukoliko kod Leibniza nema dileme da je ono što je ograničeno naša priroda ili naša moć,³⁹ onda bi ograničeni ontološki poredak predstavljao logičnu posljedicu ograničene moći koja ga kreira.

Ipak, suverenost izvjesnosti definitivno je opovrgnuta upravo infinitezimalnim računom. Iluzija sigurnosti koju nudi *clara et distincta perceptio* u potpunosti je nestala naočigled Leibnizove ideje o *petits perceptions*. Naime, »mali opažaji« onemogućuju transparentnost naših uobičajenih, tj. »velikih« opažaja, budući da su oni uvijek svedeni, predstavljaju tek svojevrstne aproksimacije koje ne bi bile moguće da mnoštvo malih opažaja nije ostalo izvan horizonta onoga što je opaženo. U svakome trenutku mi se susrećemo s mnogo više opažaja nego što smo u stanju i zamisliti, pri čemu neosvijesteni reziduum beskonačno mnogo malih opažaja nije u potpunosti potisnut. Beskonačno mali opažaji čuvaju svoje latentne funkcije, a najveći učinak imaju tamo gdje svoje odluke donosimo mimo razumskih procedura.

Time je Leibniz postao jedan od rijetkih filozofa kojima je pošlo za rukom razjasniti konstituciju našega *ukusa*, naših intimnih simpatija i antipatija, koje bi teško bile objašnjive bez ovoga nevidljivog i neprimijećenog djelovanja opažaja za koje nikada nismo postali svjesni da smo ih uopće opazili. Daka-ko, da bismo uopće mogli komunicirati s opaženim, beskonačnost opaženoga mora biti prevedena u konačne i raspoložive registre. S druge strane, taj reduktivni prijevod u nama rađa i izvjesnu nelagodu. Na osnovu nje ipak nije uputno prebrzo zaključivati o egzistencijalnome sivilu postojećega. André Robinet nam je skrenuo pozornost da Leibnizov pojam subjektivnosti profitira uslijed naše vlastite metafizičke nesavršenosti budući da bez spomenute nerazmjere između beskonačnoga i konačnog, koja u subjektivnosti uvijek rađa i određenu neravnotežu, ne bi bilo moguće da »postojanje bude doživljeno kao afektivnost, odsustvo, očekivanje, želja, nacrta«.⁴⁰

Time se približavamo konturama Leibnizove *episteme tis*. Reformirana prva filozofija poprima formu znanosti koja je kadra misliti ujedno i bivstvovanje i jednostavnost, i da ih pri tomu pomiri s idejom beskonačnoga: »moć uma je bez granica ili, preciznije rečeno, granice uma nisu određene pojavom beskonačnoga«.⁴¹ Premda je uvijek ograničena konačnošću vlastite perspektive i nemogućnošću da stekne transparentan uvid u svoj vlastiti svjesni život, Leibnizova meditirajuća subjektivnost sebe ipak ne shvaća kao konačnu moć. Metaforičnim pojmom *živa ogledala (miroirs vivans)* Leibniz podcrtava razliku između pukoga pasivnog odražavanja vanjskoga života, i imanentne, principijelno neiscrpane proizvođačke moći koja uvijek iznova stvara svoje predodžbe o svijetu iz vlastite snage. Imanencija za Leibniza poprima karakteristike radikalne otvorenosti za beskonačnost. Time je u prvome planu istaknuta upravo sprega između jednostavnosti, dinamizma i beskonačnosti monadičkoga bivstvovanja. Napominjući da je svaki duh poput *maloga božanstva (petite divinité)* »u svom području«,⁴² Leibniz je imao u vidu ovo neizmerno i diskretno mnoštvo čiji unutrašnji život rezultira samostalnim preoblikovanjem i mijenjanjem vlastite reprezentacije svijeta.

Konačnost je na taj način s Leibnizom postala signatura ontološke afirmacije, prestajući pobuđivati predodžbe o nepopravljivoj lišenosti. Naime, upra-

vo ograničenost u nama uspostavlja »život«, potiče na unutrašnju promjenu, uvijek iznova pokušava uobličiti naš svijet. Usprkos tradicionalnim epitetima koji su se vezivali uz kroničnu manjkavost kreatura, Leibnizovi »mali opažaji« predstavljaju garanciju da žudnja za savršenim opažajem nikada ne može biti ispunjena. Gubitak apsolutne spoznaje za subjektivnost istovremeno ispostavlja i dobitak, oličen u vlastitoj životnosti i dinamici. Otuda se može zaključiti da se kruna Leibnizovih meditacija sastoji u tezi da subjektivnost proistječe iz vlastitih granica, što znači da izvor njene konstitucije ne potiče tek iz moći suverenoga samoodređenja, nego iz suočavanja s vlastitom negacijom. Spinozin nauk da je svaka negacija zapravo određenje Leibniz je preuzeo u srž svoje ontologije: »subjektivnost više ne proistječe iz jedinstva heterogenih supstancija, nego iz ograničenja inherentnih svakoj tvorevini.«⁴³

Meditacija kao posljednja riječ učenja o *analogia entis*

Koliko god je epohalno Leibnizovo poimanje subjektivnosti posredstvom sučeljavanja imanencije s vlastitim granicama, njegova ograničenja daju se naslutiti čim postavimo pitanje o međusobnom odnosu među monadama. Osim toga što nisu tek bića koja na izvjestan način žive »u svijetu«, nego je i svijet na izvjestan način »u njima«, monade svoj princip razlike od početka do kraja crpe same iz sebe, a ne iz međusobnih odnosa. Jednostavno rečeno, pojam razlike u Leibnizovom monadičkom svijetu u potpunosti je razriješen od principa uzajamnog djelovanja. Sve što pojedinu monadu razlikuje od drugih monada izraz je načina na koji ona reprezentira svijet, a taj posebni način je apriori položen u nju, što znači da se uobličava u njenoj unutrašnjoj dinamici. Upravo to je teškoća na koju je Leibniza upozorio još newtonovac Clarke, uočivši u njegovoj prvoj filozofiji problematičnu indiferentnost među stvarima. Ako su sve stvari apsolutno neovisne jedne od drugih, pita se Clarke, kako onda donijeti izbor za djelovanje na određenom mjestu, a ne na nekom drugom mjestu?⁴⁴

Slično upozorenje Leibniz je mogao pročitati i na stranicama Spinozine *Etike*. Izvjesnu unutrašnju srodnost među stvarima Spinoza je prepoznao kao osnovni orijentir u ljudskom djelovanju. Naime, »pojedinačna stvar čija je priroda sasvim različita od naše ne može našu moć djelovanja ni pomoći ni ograničiti.«⁴⁵ Doista, ukoliko je svaka monada, uzeta sama za sebe poput Spinozine *res quaecumque singularis*, onda je za njenu vlastitu bit potpuno irelevantno

38
Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Garnier-Flammarion, Paris 1969., str. 69.

39
G. W. Leibniz, »Discours de métaphysique«, str. 104.

40
André Robinet, *Leibniz et la racine de l'existence*, Seghers, Pariz 1968., str. 24–25.

41
Frank Burbage, Nathalie Chouhan, *Leibniz et l'infini*, PUF, Pariz 1993., str. 45–46.

42
G. W. Leibniz, *Monadologie*, str. 64.

43
Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Pariz 1960., str. 481–482.

44
Clarkeov »treći odgovor« Leibnizu pisan je sredinom travnja 1716. Navedeno prema: *Correspondance Leibniz-Clarke. Présentée d'Après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres*, ur. A. Robinet, PUF, Pariz 1957., str. 69–70.

45
Benedict de Spinoza, *Ethica. Ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta*, u: *Opera*, B. Tauchnitz, Lipsia 1843., str. 349 (u prijevodu: *Etika*, prev. K. Atanasijević, Geca Kon, Beograd 1934., str. 234.).

u kakve će se vrste suodnošenja upuštati, jer ona iz različitih međusobnih odnosa izlazi u potpunosti nepromijenjena i nedodirnutu. Tamo gdje vlada apsolutizirana autarkija, odnosi među bićima teško mogu nadmašiti svoju primarnu ontološku ravnodušnost u odnosu na sva ostala bića. Da bi uopće bio u prilici progovoriti o razlikama, Leibniz će biti prisiljen shematski ih uvrštavati u unaprijed pripremljeni identitet, tj. uvoditi *analogije u sve oblike postojanja*. Naime, ukoliko pojedinačno biće ne može biti uzeto kao nešto apsolutno samostalno, kao jedinstveno i nenadiđeno čudo prirode, stupanj njegove samostalnosti mora biti usuglašen s izvjesnim rodnom srodnih bića koja isto tako neovisno postoje mimo njega. Prije nego što bude ukinuto kao potpuno nefilozofsko, mišljenje na principu *analogia entis* kod Leibniza je doslovno proželo sve vidove bića, obuhvaćajući sobom »sve postojeće forme zbiljnosti i sve pojavne oblike objektivnosti«. ⁴⁶ Budući da se pojedinačnost svake monade ispostavlja na temelju određene *reprezentacije svijeta*, na temelju koje je ona upravo ta monada a ne neka druga, onda se u analoškim odnosima između različitih vrsta predstavljanja mora pronaći i temelj za rodne razlike među bićima. Tako se razlike između puke ekspresije, reprezentacije i refleksije ustanovljuju kao presudni diskrimen među rodovima prirodnih bića, a one zapravo nisu ništa drugo, nego različiti stupnjevi u prodoru k višim likovima svjesnosti. Premda se one ispostavljaju na osnovu dosljednoga poistovjećivanja *ordo rerum* i *ordo idearum*, pri čemu princip ozbiljene umnosti postaje i princip same stvari, Leibniz nije mogao izbjeći i paradoksalne posljedice svoga transfera iz duhovne sfere u cjelokupnost postojećega. Imajući to u vidu, Hegel mu je bez dlake na jeziku zamjerio zbog »praznog brbljanja«, ⁴⁷ koje donosi implicitno tvrđenje da zrno pijeska po svojoj biti izražava cjelokupni univerzum. Zbog toga će naredni korak u razvoju meditacije naročito povesti računa da omogućiti izvjesnu uzajamnost pojedinačnih bića, ali i da cjelokupnu prirodu ne sumjerava u skladu s apriornim inteligibilnim principima. U toj će se točki filozof rasti od prirodnog znanstvenika, a njihove principijelne zadatke će izuzetno teško moći rješavati jedna osoba, što će biti vidljivo već kod Wolffa, Baumgartena i Kanta.

Pred pojam meditacije time se ispostavio novi izazov. Ukoliko smo kod Descartesa latentni solipsizam meditacije označili kao epifenomen filozofskoga sekulariziranja izvorno teološkoga postupka, onda se nedostatak meditacije kod Leibniza otkriva u posljedicama nekritički shvaćene apriornosti. To što moj vlastiti *point de vue* načelno određuje specifičan način na koji ja oslovljavam bića oko sebe, još uvijek ne znači da su ona izuzeta iz njegove konstitucije. Štoviše, individuacija se mora pokazati kao postignuće do kojega nisam došao u stavu izdvojene usamljenosti, nego je u njoj itekako sudjelovao »objektivni um«, »društvo«, »intersubjektivnost«. Premda je komunikacija među monadama uređena prestabiliranom harmonijom, princip autarkije se *per se* suprotstavlja bilo kakvom vidu uzajamnosti. Biće koje je u potpunosti autarkično ostaje lišeno prilike za istinsku individuaciju. Ako Descartesovo meditiranje nije moglo ostati oslonjeno samo na sebe, onda isto važi i za Leibnizovu individuaciju. Zbog toga će *meditirajući postupak* u potonjemu filozofskom razvoju svoje nadležnosti u stvarima prve filozofije predati *kritičkom postupku*, a on će sa svoje strane inzistirati na *javnoj upotrebi uma*. Intersubjektivni okvir kritičkoga prosuđivanja prvenstveno će nastojati izbjeći monadičku izoliranost, nastojeći ključ svakog pojedinačnoga bića prepoznati u karakteru njegovih odnosa prema drugim bićima. Budući likovi filozofske meditacije stoga više neće fantazirati o *genius malignus* koji zločesto radi na tome da svoje neosvijestene iluzije smatra najvišim izvjesnostima, niti će ap-

solutizirati individualnu supstancijalnost kao potpuno nedodirnutu onim što se događa u zajednici.

Dragan Prole

Der Begriff der Meditation bei Descartes und Leibniz

Zusammenfassung

Aufgrund des Begriffs der Meditation besteht der Verfasser darauf, die gesamte ontologische Wende Leibniz's im Gegensatz zu Descartes zu erfassen. Obwohl der ursprüngliche Zweck der Meditation gebunden war an den Weg der inneren Transformation der jedem Gläubigen bevorsteht, war der einzige ontische Boden an den sich Descartes Meditationen anlehnten, mein Ego. Dies bedeutet, dass das meditierende Subjekt nicht mehr gläubig sein müsste. Der entscheidende Schritt der Meditationen Descartes' setzte sich insofern in ihrer prinzipiellen Orientierung aus abstrakten Wahrheiten der ersten Philosophie zusammen. Bei Leibniz's Bestimmung der Meditation erkennen wir, dass die Meditation nicht ausgerichtet ist auf die Reflexion der Cogitationes, die sich im aktuellen, bewussten Leben herausstellen. Vielmehr schließt das Meditieren über den Entwurf die Möglichkeit der Trennung des cogito vom cogitatum aus, was bedeutet, dass die Prinzipien einer Realität nicht von den Prinzipien der Perception dieser Realität unterschieden werden kann. Damit ermöglichte Leibniz, dass der Vernunft zum Prinzip aller Prinzipien wird. Im zweiten Teil der Arbeit deutet der Verfasser darauf hin, dass Leibniz's Theorie über kleine Wahrnehmungen voraussetzt, dass die Begierde für eine perfekte Wahrnehmung niemals befriedigt werden kann. Trotzdem stellt sich der Verlust einer absoluten Erkenntnis für die Subjektivität zugleich auch als Gewinn heraus, widerspiegelt in der eigenen Vitalität und Dynamik. Infolgedessen kann der Schluss gezogen werden, dass sich die Krone Leibniz's Meditationen aus derjenigen These zusammensetzt, dass die Subjektivität aus den eigenen Grenzen hervorgeht, was wiederum bedeutet, dass die Quelle der Konstitution nicht erst aus der Macht der souveränen Selbstbestimmung hervorgeht, sondern aus der Konfrontation mit der eigenen Verneinung.

Schlüsselwörter

René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, Meditation, erste Philosophie, Gewißheit

46

Moritz Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus I*, C. H. Beck, München 1909., str. 154–155.

47

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Wer-

ke sv. 20, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1971., str. 252. (u prijevodu: *Istorija filozofije III*, prev. N. Popović, Kultura, Beograd 1970., str. 362).