

АЛЕКСАНДАР Д. РИСТЕСКИ¹

Универзитет у Приштини са привременим седиштем
у Косовској Митровици, Филозофски факултет
Катедра за филозофију

МОНАДОЛОГИЈА КАО ФИЛОЗОФИЈА ДУХА

Аутор се у раду бави анализом неких од основних појмова у Лајбницовој *Монадологији*, кроз призму актуелних расправа у филозофији духа. Идеја рада је да се сугерише да традиционално читање Лајбница као *илуралистe* и *паралелистe*, иако по себи није нетачно, није ни увек у потпуности расветљавајуће и свакако не плодно када је о филозофији духа реч. Намера аутора у раду је да, илустративним примером анализе Лајбницевог *Монадологије*, сугерише другачији приступ теми односа духа и тела, тако што ће се тело и материја посматрати пре као *ејистемолошки* проблем, где се отвара питање како *сјознајемо* материју и природу и како о њима *говоримо*.

Кључне речи: дуализам, дух, материја, монада, монизам, сила, тело, филозофија духа.

УВОД

Проблем односа *менталног* и *физичког* један је од фундаменталних проблема у филозофији духа, будући да од природе одговора на то питање зависе и одговори на остала питања, попут природе људског бића, фундаменталног устројства стварности, слободе воље, субјективног искуства и места квалија итд. (Chalmers, 2002, стр. xi–xii; Kim, 1996, 2008; Westphal, 2016, стр. 56–76). Филозофија духа богата је традиција филозофског проблематизовања ових питања, а у зависности од одговора формирају се различити правци, попут дуализма и интеракционизма, бихевиоризма и теорије идентитета, док се на питање специфичности односа духа и тела формирају различите мисаоне

1 alekskin14@gmail.com, aleksandar.risteski@pr.ac.rs

позиције, попут паралелизма, емергентизма, епифеноменализма, теорије супервенијенције и др. (Chalmers, 2002, стр. 1–9; Heil, 1998).

Иако је филозофија духа релативно младо поље филозофског истраживања које се труди да иде у корак са најновијим увидима и открићима природних наука, дијалог са старим филозофима свакако није реткост, а најчешће се чини осврт на оно што се види као *архе* проблема у филозофији духа – *картезијански дуализам* (Heil, 1998, стр. 16 и даље; Westphal, 2016, стр. xi). Декарт се, дакако, види као један од представника, штавише, утемељитеља филозофског интеракционизма и дуализма духа и тела (Chalmers, 2002, стр. 1; Westphal, 2016). Но, Декарт није једини нововековни филозоф који привлачи пажњу у филозофији духа; такође се чини и осврт на Лајбница, који се у савременој литератури неретко идентификује као представник *паралелизма* духа и тела, што је одредба коју ћемо у раду посматрати као један облик *дуализма* (Heil, 1998, стр. 26–29²). Вестфал (2016) започиње своју књигу о проблему дуализма приказом тзв. *лоичке тетраге*, која садржи четири става о природи односа материје и духа, од којих могу бити истинита *само три*, док се један од ставова тиме искључује. Након што се будемо осврнули на однос Лајбницевог *Монадолоије* и филозофије духа, те након аргументативног поткрепљивања става да су плурализам и паралелизам тек преименовани дуализам, у раду ћемо се бавити проблемом ове тетраде, те сугерисати другачији проблемски приступ дуализму из визуре монадолошких поставки о духу и материји.

Свакако да је разумљиво како и зашто би Лајбниц био схваћен као представник паралелизма духа и тела, будући да и сама Лајбницова филозофија дозвољава овакав интерпретативни приступ. Но, овакво виђење није без својих недостатака, и у овом раду ћемо се потрудити да представимо зашто мислимо тако. Осврнућемо се на неке од основних ставова из Лајбницевог *Монадолоије*, у светлу савремене филозофије духа, не само како бисмо сугерисали неку врсту *коректније и интјерпретативне ирисуи* саме Лајбницу већ да покушамо да уочимо поседује ли Лајбницова филозофија извесне *интелектуалне ресурсе* који имају своје место и изван оквира историјско-филозофског образовања и информисања, тј. ресурсе које можемо корисно и конструктивно употребити у данашњим расправама о фундаменталним питањима филозофије духа.

У наставку текста ћемо се најпре осврнути на проблем одредбе „паралелизам“, тако што ћемо се проблемски бавити питањем природе Лајбницевог

2 Користећи се шармантним примером муке *са њањем Јуиа из ирве* као прикладном аналогijом (Heil, 1998, стр. 28).

йлурализма. Полазимо са претпоставком да је *йпаралелизам* као одредба природна консеквенца *йлуралистичкој* разумевања Лајбница, читање које је, додуше, не у потпуности без основа, али које ипак *йревиђа* значај и место *монистичкој* аспекта монадологије³. Намера нам је да покажемо да Лајбницов „плурализам“ не сугерише уједно и неку врсту *антимонистичкој* *суйсџанцијалној* *дисџерзивиџети*, већ је плурализам који почива на снажним и консеквентним *монистичким* метафизичким поставкама. Уколико се Лајбницов *йлурализам* не чита на тај *антимонистички* начин, онда се плурализам, а тиме и *йпаралелизам* у основи не показују као драстично различите поставке од *дуализма*, што даље даје назнаку да је *йпаралелизам* у филозофији духа схваћен тек као друго име за *инџеракционистички* *дуализам*.

Ово је свакако проблематично, па ћемо с тим у вези покушати да расветлимо проблематичне моменте, те показати да је, уколико се Лајбниц разуме као *йлуралист*, а затим као пример *йпаралелисте*, на делу оно што Рајл назива *каџеџоричком* *йрешком* (Ryle, 2002, стр. 34). Но, критичким освртом на плурализам нећемо настојати да одбацимо идеју Лајбница као плуралисте. Напротив, настојаћемо да испитамо на којим се претпоставкама Лајбницов плурализам заснива и да ли такве претпоставке суштински противрече монистичким поставкама, те како се разлике односа између плурализма и монизма у Лајбницовој филозофији одражавају на филозофију духа. Да бисмо поткрепили наш став у вези са критиком *йпаралелистичкој/йлуралистичкој* тумачења Лајбница, у наставку текста ћемо се бавити неким од фундаменталних појмова Лајбницове филозофије, попут појма *монаде*, *иденџитџета*, *хармоније*, *конџинџуџиџета*, *аналоџије*, *суйсџанџије*, *феномена*, *маџерије* и (живе) *силе*. На крају рада ћемо начинити краће поређење Лајбницове филозофије, тј. виђења односа *духа* и *џела*, са неким од водећих позиција у филозофији духа (попут *дуализма*, *емергентизма* и *епифеноменализма*), да бисмо на крају скромно сугерисали на који начин се сâма *Монадологија* може читати као прилог филозофији духа.

ИДЕНТИТЕТ И СИЛА; ОДНОС ПЛУРАЛИЗМА/ПАРАЛЕЛИЗМА И МОНИЗМА

У свом тексту о дуализму, Рајл (2002, стр. 32–38) истиче неоснованост филозофских перспектива према којима је дух самостална „супстанџија“, указују-

3 Када се у раду буде говорило о монадологији, онда се реферише на монадологију као скуп метафизичких поставки, док *Монадологија* реферише искључиво на Лајбницово дело.

ћи на чињеницу употребе искључиво *негативних предиката* које користимо када се описује *res cogitans* (Ryle, 2002, стр. 36⁴). Рајл, наине, указује на то како се у нашем покушају да разумемо *дух* служимо искуством *материје, тела и механизма*, а затим *пројектујемо* негације тих представа на оно што зовемо „дух“, очекујући да су ове сфере потпуно исте, *само различите* (поступак чији резултат Рајл назива *парамеханичком хипотезом*) (Ryle, 2002, стр. 36 и даље). Оваква „грешка у корацима“ је блиска ономе што Рајл назива *категоричком грешком*, а тиче се начина на који разумемо дух (наине, као посебну супстанцију, а не тек као *име* којим се означава, рецимо, скуп телесних функција).

Међутим, у случају овог рада, није реч о томе слажемо ли се или не са Рајловим виђењем дуализма, већ се ради о томе да његове критичке осврте на дуализам *прошети*мо и *примени*мо и на плуралистичко читање Лајбница, како бисмо сагледали консеквенце такве критике. Док Рајл овакву дијагнозу користи зарад демистификације дуализма, ми се можемо, у случају интерпретације Лајбницевог филозофије, користити сличним приступом са циљем да најпре *демистификујемо разумевање односа између* 1) *сујсти*нције (монада) и 2) *добро утемељених феномена* у Лајбницевој *Монадологији*, будући да, по свему судећи, разлика између ових није увек сасвим евидентна, као што *паралелистичко читање* то и показује.

Могли бисмо основано посумњати да плуралистичко, а затим и „паралелистичко“ читање Лајбницевог филозофије претпоставља да се Лајбникова монада може просто разумети као *преименовани атом* механистичке теорије природе, као да би монада била некакав *параатом*. Другим речима, претпоставити Лајбница као плуралисту значило би читати га као да је своју идеју монадологије засновао на „парамеханичкој хипотези“. Но, није да нам и сама Лајбникова филозофија не даје повода за такво тумачење. Претпоставимо да је свака монада тек *неирани* атом, који задржава сва својства атома, изузев телесног својства *прошности*, или да је монада *појам* који не види егзистенцију *атома* као чулну оностраност, већ као духовну суштину. Метафизичка могућност емпиријске разлике би могла бити објашњена посебним констелацијама тих *параатома*, будући да је сваки предмет искуства, као предмет опажања, тек *ирејал* атома, односно *параатома*, или – *монада*, а што потврђује и §2 из *Монадологије*:

4 Мада бисмо могли, из нешто више хегелијанске перспективе да приговоримо оваквој критици, указујући на то да су *сви* појмови, уколико су појмови – *негације* појединачности и непосредности. Но, Рајл на уму има употребу специфичних предиката, а не негативитет рада појмова уопште.

„А неопходно је да постоје просте супстанције, пошто постоје сложене. Јер сложена супстанција⁵ није ништа друго до скуп или *aggregatum* простих супстанција.“ (Лајбниц, 2002b, стр. 85)

Обележје „плурализма“ се на тај начин оправдава указивањем на то да је монада „истински атом природе“ (§3) и да је „неслична другој монади“ (§9). Постоји, дакле, бесконачан број различитих „параатома“ који се налазе у основи целокупне стварности. Теза да је Лајбниц, дакле, метафизички плуралиста, у овом случају стоји као потпуно оправдана. Стога и не чуди што је у модерној филозофији духа Лајбниц препознат као један од представника теорије *паралелизма* духа и тела (Heil, 1998, стр. 26–29; Kulstad & Carlin, 2013), уколико паралелизам сугерише тезу о међусобној усклађености међусобно различитих феномена и супстанција.

Овакво одређење Лајбница као *паралелисте* се заснива на једној битној (а у овом случају, сматрамо, *каџеџорички њоџреишној*) метафизичкој претпоставци, која се на следећи начин да изразити: дух и тело су у основи две различите *суйсџанције*⁶ (као спојени монада), али са могућношћу „некакве“ међусобне координације и синхронизације, која се мање више схвата као

- 5 Овај превод је, наравно, погрешан. Но, у раду се намерно цитира управо овај превод *Монадолоџије* (Лајбниц, 2002b), како бисмо дали још један илустративан пример прављења *каџеџоричке џрешке* у мишљењу. „Категоричка грешка“ се лепо рефлектује у овом преводу §2, где налазимо синтагму „сложена супстанција“ (Лајбниц, 2002, стр. 85), а што је израз који се не може пронаћи ни у француском (Leibniz, 2002a), немачком (Leibniz, 2002b, стр. 11), ни у енглеском (Leibniz, 1989, стр. 213) извору, а ни у нашем другом, тј. првом преводу *Монадолоџије* (Лајбниц, 1957) (интересантно је да се у руском (Лейбниц, 1982, стр. 413) извору у §2 ипак јавља израз *сложная субсџанција*!). Уместо *сложене суйсџанције*, налазимо изразе *des composés* (фр.), односно *das Zusammengesetzte, eine Menge, ein Agregat* (нем.), *compounds, a collection* (енг.). Превод Душана Недељковића је свакако бољи, јер уместо израза *сложена суйсџанција*, просто се користе изрази „састав“ и „скуп“. Разлог због којег се *не користи* израз „сложена супстанција“ јесте вероватно тај што (поред тога што се тај израз у оригиналу ни не налази) *састави* и *скуџови* и *нису суйсџанције*! Наравно, у овом раду ни не сугеришемо то да је Миленковићев превод могао бити одговоран за нека упитна читања и интерпретације Лајбницево филозофије у филозофији духа, већ овим указивањем просто дајемо добар илустративан пример замагљивања оне fine појмовне нити која у *Монадолоџији* раздваја феномене од *суйсџанција*, а што се, уосталом, појављује у неким интерпретацијама Лајбница, чиме ћемо се у раду у наставку и бавити. Но, погрешност овог превода сугерише и још нешто: разумевање *добро ушемељених феномена* и *аџреџаџа* као супстанција *заисџа јесџе џрисуџан феномен*, без обзира на преводе и изворе, и могуће је наићи на такве *каџеџоричке џрешке* не само у погрешним преводима дела, већ у и даљим интерпретацијама оригинала.
- 6 Наравно, из перспективе Лајбницево *Монадолоџије* дух и тело могу бити две различите супстанције само на *феноменалном нивоу*, тј. у сфери супстанција као *добро ушемељених феномена*. Дух и тело су одвојене супстанције само у опсегу недовољно јасних перцепција стварности.

*harmonie préétablie ex machina*⁷. На тај начин, појам престабилиране хармоније делује тек мало смисленије од софизма *Deus ex machina*, па би онда и могућност поменуте синхронизације и координације две супстанције (духа и тела) била утемељена на таквој метафизичкој метафори.

Но, овакво разумевање Лајбница га свакако сврстава међу варијетете у еволуцији атомистичких теорија, а што је став који свакако није без својих пропуста, па тако, као што бисмо могли да приметимо да се Лајбницова монада схвата тек као *вреименовани ајџом*, а престабилирана хармонија као преименовани софизам *Deus ex machina*, исто тако можемо и *ипаралелизам* односа духа и тела да читамо као *вреименовани дуализам*! Паралелизам би, стога, био тек *недовољно расветљени дуализам*, јер претпоставља *фундаменталну, суйстаницијалну разлику* између духа и тела, али који опет „некако“ успевају да се *ускладе*. На овом месту је важно приметити да и паралелизам и дуализам оперишу са претпоставком о *суйстаницијалној разлици* између духа и тела.

Када се, међутим, детаљније обрати пажња на Лајбников језик у *Монадологији* и начин на који говори о *монадама* и *феноменима*, Лајбница је заиста тешко разумети (искључиво) као плуралисту, а затим и као представника *ипаралелизма* духа и тела. Штавише, Лајбница је пре могуће разумети као једног од најконсеквентнијих *мониста* у историји филозофије. Приступити Лајбницу као искључивом *иплуралистички* значило би две ствари: 1) користити се хеуристичком редукцијом⁸ која већ оперише унапред припремљеним претпоставкама о врстама предмета са којима се у искуству сусрећемо (нпр. тело и дух су два различита и *одвојена* феномена, стога морају у својој основи бити сачињени од монада/параатома *различитих* врста) и 2) подривати полазни импулс Лајбнинове филозофије који се огледа у његовом синкретистичком и холистичком карактеру⁹ (Петронијевић, 1998, стр. 155–191; Шајковић, 1975, стр. 9–11).

7 Тј. као натегнута метафизичка поставка која може да илуструје, али не може и да испостави прихватљив одговор на одређене проблеме, као што је проблем односа духа и тела. Више о овом појму и његовој модерној интерпретацији види (Whipple, 2013).

8 Произвољан назив који ћемо у раду користити да означимо, заправо, „недовољну“ редукцију која се примењује приликом приступа Лајбниковој филозофији. Ова редукција стаје код одредбе супстанције као *монаде*, док се не иде даље од тога *шта* је свака монада у основи. Хеуристичка је зато што служи сврси одређеног истраживања пре за потребе специфичне идентификације и класификације, а не подробног и консеквентног читања и тумачења до којег је стало (или би бар требало да је то случај).

9 Синкретизам би се тешко могао оправдати када би се такве амбиције огледале у *иплуралистичком* ставу, који би био довољан да се установи и утврди *факти* мноштва, али не и да се том мноштву потражи крајњи, заједнички основ, а што Лајбниц, заправо, чини.

Како, онда, избећи ознаку „плурализам“ за Лајбницову филозофију, када сâм Лајбниц даје повода за такву ознаку? Пођимо од неких од Лајбницових главних запажања у вези са природом монаде:

- 1) Монаде немају *и́розора* (§7).
- 2) Не постоје *две идентичне монаде* (§9).
- 3) Монаде *не утиичу* једна на другу *свољашњим* путем (§7).
- 4) Разлика у стварима/феноменима условљена је *квалитативном разликом* унутар сâмих монада (§8).

Ставови 1 и 3 су у основи повезани: монаде нису отворени системи у простору који су изложени утицају околине, тако да садржина монаде нити може да се *исцразни*, нити може да се *доуни*. Ово нас аутоматски води ка ставу 2, који смера на неидентичност једне са другим монадама. Како немају прозоре, тј. како не могу да се међусобно условљавају, немогуће је да постоје и две исте монаде, тј. да једна у потпуности „измени“ другу, према утицају свог лика. Закључак који одавде можемо извести јесте да овде заиста имамо посла са безбројем међусобно различитих супстанција чија *некаква* комуникација омогућава настанак различитих ствари (Broad, 1975, стр. 39, 90–94). Плурализам је, тиме, оправдан и последњи став (4) који тврди да су, наиме, разлике у стварима условљене квалитативним разликама у монадама стоји у хармонији са осталим.

Проблем, међутим, са *застајањем* код одредбе *и́лурализам* као последње речи јесте тај што се превиђа разлог због којег је Лајбниц *осмислио* и *именовао* своју фундаменталну супстанцију. Ово не изненађује, будући да се и дан данас изнова фасцинирамо „научним открићима“ да не постоје, рецимо, две идентичне зенице, отиска прста или како не постоје два идентична лептира са идентичним крилима итд. Међутим, замислити или само претпоставити две *исолутино идентичне* ствари (а да то није тек *flatus vocis*) било би вероватно подједнако тешко као и покушати разумети Бога¹⁰, јер би и у случају *итово иотичне идентичности две ствари*, требало узети у обзир и друге категорије, попут времена, простора, кретања, рефлексije или поседовања (више у вези са овим види: Frankel, 1981). Другим речима, чак и у случају идентификовања две ствари као потпуно идентичне, ове не би могле заузимати исти простор, врло је вероватно да не би могле чинити исте радње у исто време, на исти начин; а у крајњој линији остаје то да не би могле бити истовремено на једном истом месту, тј. различитим местима, или да једна од идентичних буде и тамо и овде. С тим у вези, обратимо пажњу на следеће место у *Монадологији* (§9):

„Треба чак да је свака монада различита од сваке друге јер никада у природи нема два бића да су једно сасвим као и друго и у којих [не] би било могуће наћи какву разлику унутрашњу и засновану на унутрашњој деноминацији.“ (Лајбниц, 1957, стр. 50¹¹)

Овим кратким екскурсом, међутим, као да и даље подривамо своје амбиције да се критички обрачунамо са чисто плуралистичким, односно, антимонистичким разумевањем Лајбница. Шта, у овом случају, рећи у одбрану важности *монистичког* аспекта Лајбницевог мисли? Наиме, уколико не постоје две идентичне ствари, плурализам као онтолошка претпоставка је *ајсо-лујно ојравдан*, штавише, нужан. Но, Лајбниц није имао пуно потешкоћа око тога како је могуће мислити неидентичност свих ствари, укључујући и фундаменталне супстанције – *монаде*. Шта је то што чини да свака монада буде другачија од друге, а да су опет *све* монаде и да су *све* „вечито живо огледало васионе“ (§56)? Можемо ли пронаћи нешто слично у науци и логици

- 10 Овде би се могао начинити приговор да је такву идентичност могуће уочити у сфери ума, чију садржину чине закони природе, геометрије и математике. Ово, додуше, стоји. Међутим, *монада* или душа која промишља ове законе чини тако да то увек чини у *различитим њерценцима* и *различитим душевним стањима* (тј. кроз иреверзибилну сукцесију). Штавише, Лајбниц истиче како и унутрашња стања монаде (што су продукти односа *ајсепиције* и *(а)јерценције*) не могу бити *идентична* једно другом, тј. стални ток и сукцесија представља чине да су *немогућа два иста душевна стања* унутар једне исте монаде. Заборавимо који корак даље од Лајбницевог филозофског терминологије: мисаони процеси којима подлежи одређена биохемијска реакција, одашиљање информација путем неуротрансмитера, не могу бити идентични у два различита времена узимајући у обзир контекст читавог неуролошког склопа и рада неурона у конкретном, датом тренутку, а у поређењу са неким другим тренутком. Интелигибилни ентитети које промишља мисаони субјект увек стоје у конкретној вези и са когнитивним процесима субјекта. Ово не имплицира нужно *психологизам* у науци, логици, математици и филозофији; ово није психологистичко релативизовање математичких или логичких закона, већ идеја да *енерџија* (*energeia*) *душевних стања субјекта* није у потпуности одређена онтологијом *предмета*, већ такође и сукцесивно променљивим и актуализујућим *динамисом* неуроанатомије субјекта. Под претпоставком да постоје два идентична интелигибилна ентитета, или да је један интелигибилни ентитет могуће промишљати *идентично* у свим датостима временског тока, значило би и претпоставити апсолутно јасну (а)перцепцију свести, која може *увек* да сагледа подједнако јасно поменути ентитет у потпуној актуализацији његових могућих релација и саморелација. Ово, наравно, у складу са Лајбницевог филозофијом остаје само привилегија *Бога*, док остале монаде могу само сукцесивно да уочавају те релације кроз призму своје *недовољно јасне њерценције*. Богу није потребна сукцесија за остваривање властите суштине, јер су моменти есенције и егзистенције, у складу са старом схоластичком филозофијом, а и у складу са Лајбницевог, у Богу – *исти*.
- 11 У Кантринином (Leibniz, 1979, стр. 266–267) преводу стоји: „Свака монада, дакле, мора нужно бити различита од сваке друге. Јер не постоје никад у природи два бића, која би била потпуно једнака, и где *не* би било могуће наћи унутрашњу или на унутрашњем одређењу засновану разлику“. Курзив је наш.

што би формалним језиком објаснило или приказало ове метафизичке поставке? Ако се свака монада *разликује* од друге, постоји ли нешто спрам чега се ове *не могу* разликовати, односно, што им је *идентично*?

Питање, наравно, постављамо из разлога што је немогуће мислити разлике без момента *идентичности* и *сличности*. Мислити сваку монаду као *различиту*, стога, већ претпоставља и мишљење идентитета. Но, како би се онда, у случају монадологије, идентитет могао промишљати? Ако логичко начело идентитета гласи $A=A$, односно, да је свака ствар идентична самој себи, те је различита од сваке друге ствари, онда то значи да је свака ствар *идентична себи и само себи*. Уколико је свака ствар идентична једино себи, онда никако не може бити идентична са неком другом ствари, већ у најбољем случају може бити *слична*, али никада идентична према „унутрашњој деноминацији“ (§9; види и Broad, 1975, стр. 92 и даље; Frankel, 1981).

Суочени са сликом бесконачног броја међусобно различитих супстанција, монада, поставимо ли питање о њиховом заједничком основу, можемо рећи: свака је монада идентитет, свака је монада – *монада*, и свака је *огледало универзума*. Тек монада као *идентичност* омогућава *плурализам* разлика међу супстанцијама, односно, монаде као *разлике*, а овај плурализам, пак, јесте онтолошки мишљена индивидуалност и аутентичност монаде, јесте разлика мишљена из идентитета монаде као *себи једнаке сујстаније*.

Уколико, међутим, не постоје две идентичне монаде, постоје ли два идентична агрегата монада? Но, не само то, можемо питати: постоји ли однос идентитета између *самих* монада и агрегата? Ово су свакако питања која би било занимљиво испитивати у оквиру теорије идентитета у филозофији духа, но, вратимо се плурализму, односно, *паралелизму*. Шта би *паралелизам* тела и духа требало да сугерише? Однос између супстанција, или однос између *phenomenon bene fundatum* и *сујстаније*? Уколико је реч о овоме последњем, однос између тела и духа би требало тражити на другом месту, односно, изван оквира разумевања тела као супстанције и духа као супстанције. Уколико се, међутим, поменути однос схвати као однос између супстанција, онда наилазимо на низ проблема. Поменути проблем искрсава оног тренутка када се *агрегати* или *суј*, односно *phenomenon bene fundatum* схвати као *сујстанија*.

Дух и тело поседују дистинктна својства на *феноменалном нивоу* (рецимо, мишљење и протезност), али на *монадолошком нивоу* разлике и сличности леже негде другде; закон идентитета се може и мора применити двојако: према ономе идентичном и према ономе различитом. На монадолошком нивоу и дух и тело су *монаде*. Оно што им је идентично исто јесте то што су

монаде; но, оно што је различито јесте то да нису *идентичне монаде*, већ монаде *различитој степену интензивности* или са различитим апетицијама и (а)перцепцијама. Будући тако, о *паралелизму* се може говорити само на феноменалном нивоу, док се о *континуитету* може говорити само на *монадолошком* (§10) (односно, на нивоу онога какво стање ствари заиста и јесте).

Ово такође указује на нову занимљивост. Однос између духа и тела не мора бити ексклузивно *метафизички*¹², колико *епистемолошки проблем* или *изазов*. Монаде од којих се састоје тела садрже *несавршене перцепције стварности*, те је на несавршен начин и „подражавају“. Интересантно је у кључу таквог постављања проблема читати следећи одељак (§61) из *Монадологије*:

„Ограниченост монада није у броју предочиваних предмета, већ у посебном начину (*modification*) спознавања предмета. Све монаде нејасно полазе к спознаји бесконачнога, цјелине, али су ограничене и разликују се по ступњу јасноће у свом предочивању“ (Leibniz, 1979, стр. 278).

Наравно, није реч о томе да је тело *илузија*, али се *phenomenon bene fundatum* ни не треба читати примарно као *сујстаниција*, будући да то у основи и није (Broad, 1975, стр. 90). Монада представља себи један део стварности *као тело*, а не обратно: да је представа тела некакав *уписак* који долази споља од телесне супстанције. Оно што опажамо као просторно и телесно, јесте *несавршена перцепција по себи савршене стварности*. Монаде вишег интензитета и савршенијих перцепција и аперцепција могу да иду *изван феноменалног нивоа*, тако да о стварности не говоре из регистра *телесној*, већ математичког и идејног (§83, 84).

Елемент сукцесије мишљења и временског тока овде и даље остаје *ираи* несавршености самосвесних монада, али ипак указује на то да је *ordo cognoscendi* свакако другачији од *ordo essendi*. Наш став је да читање Лајбница као *паралелисте* не уважава поменути метафизичко-епистемолошку разлику. Стога, када је реч о односу духа и тела, питање није толико *како помириши дух и тело*, већ пре: *како о овима треба говорити?* Можда би тело требало пре посматрати као *епистемолошки појам* (несавршена перцепција стварности¹³), а не искључиво као метафизички (*тело је сујстаниција која је инкомпатибилна са духовном сујстаницијом*, па да се онда сав рад своди на решавање проблема

12 Уколико бисмо претпоставили да је метафизичке проблеме могуће решавати без осврта на епистемолошке поставке.

13 Што у извесној мери и јесте једна од водећих идеја Томаса Нејгела, када критикује сцијентизам и идеју „објективности“ природних наука (види Nagel, 1986).

мирења ово двоје). Другим речима, разлику између тела и духа би требало пре тражити у разлици садржине перцепција, тј. аперцепција монада, а не *своља*, од *добро-уштемљених-феномена-као-суйстаниција*.

Уколико начело идентитета гласи да је нека ствар једнака самој себи ($A=A$), онда то значи да је нека ствар *једнака само себи*, а другима је тек (у различитој мери) *слична*, али никако и идентична. Начело идентитета, стога, нужно имплицира и мишљење разлике¹⁴. Ствар не би било могуће мислити идентичну самој себи *уколико не би била истовремено различита* од неке друге¹⁵. У односу на *шта* би ствар била једнака самој себи, када не би било и момента *неједнакости* и *разлике*? Прва тачка сусрета суштински супротстављених и неидентичних супстанција јесте начело њиховог промишљања – *иденитишети*. Штавише, промишљање разлика монада и уопште претпостављати било какав плурализам, било би немогуће без немог мишљења *иденитишети*. Да ли је код Лајбница овај идентитет *метафизички*? Према неким ауторима, ствар управо тако и стоји (Frankel, 1981, стр. 192)! Но, без намере да од Лајбница направимо Шелинга пре Шелинга или Хегела пре Хегела,

14 Што би даље значило да начело идентитета чак имплицира, објашњава и оправдава и идеју *престабилитане хармоније*! Рецимо, уколико је идентитет немогуће мислити без момента разлике, то онда у потпуности осликава монадолошку структуру универзума, према којој већ постоји *гајоси* различитих монада, датост од које се у мишљењу и полази. *Мислиши*, стога, већ укључује и претпоставља рефлектовање целокупне стварности у читавој својој *разноликости*; наравно, тип *зрцаљења* монаде одређен је већ тиме о каквој је монади реч, али и поред разноликости монада, *свака је монада оцледало универзума* (§56). Додајмо овоме и Лајбницову тврдњу како монаде не могу да се *саставе*, нису *постале*, нити могу *неситиши*, већ могу бити само створене или уништене. Ово би значило да докле год говоримо о постојању као монадолошкој конфигурацији, идентитет и разлике монада је нешто што је већ *a priori* датост, а вероватно је ова априорна датост идентичности и различитости монада *престабилитане хармонија*, или се ова бар може на такав начин разумети. По свему судећи, испада да је Лајбница вероватно захвалније читати кроз призму *иденитишети*, него *илурализма* и *разлике*, а просто због тога што је овакво читање експланаторно богатије и обухвата као свој *подскуп* и плуралистичке и паралелистичке поставке, о чему ће више речи бити у наставку рада.

15 Али се тиме монада у извесној мери и разликује и од саме себе! Укључивање момента *разлике*, противречи појму монаде као *прости* *суйстаниције*. Стога монада која је *проста*, *идентична себи*, а *различита од других*, у својој садржини има толико мноштво одредби да се по том мноштву супротставља властитом појму једноставности. Но, Лајбниц због тога и говори да монаде немају „делове“, већ *стања*, *трајања*, *шокове*, а са чијом се природом можемо упознати обраћајући пажњу на властити свесни живот (§16), који садржи безброј свесних токова и стања, али тиме нисмо *мноштво*, тиме свест није просторна ствар сачињена од делова. Овакво *самоидентичност-и-разликовање-од-саме-себе* монаде говори да ова није ништа друго до *душа* (Broad, 1975, стр. 94 и даље), *духовна суйстаниција*, а не телесна, механичка.

испитајмо каквог је карактера овај идентитет, тј. да ли је чисто логичког или (и) метафизичког.

Да је начело идентитета логичког карактера у то свакако да нема сумње, будући да је начело идентитета неопходно ради идентификовања и уопште регистравања било које врста мноштва и разлика, не само монада већ и тзв. *добро уштемљених феномена*. Пођимо, међутим, од других основних закона Лајбницевог филозофије, тј. закона природе које овај идентификује и узима за неоспорне. Ови су, поред начела *идентичности*, такође и: 1) закон *континуитета*, 2) начело *хармоније* и 3) закон *аналогије* (Петронијевић, 1998, стр. 167¹⁶). Није потребно много труда да би се увидело да сви ови закони већ претпостављају начело идентитета. Наиме, немогуће би било промишљати *континуитет* међу различитим стварима уколико ове не би биле *идентичне* на неки начин; ово „на неки начин“ имплицира да ствари нису у потпуности идентичне, већ *сличне* и та сличност је услов континуитета. Исто важи и за хармонију и аналогију. Хармонија и аналогија претпостављају да ствари нису у потпуности идентичне једна другој, али исто тако претпостављају да не постоје две толико различите ствари да се међу њима не би могла направити никаква аналогија, те да њихов однос није на неки начин *усаглашен* и *координисан* (Петронијевић, 1998, стр. 164 и даље).

Ови закони су, међутим, Лајбницу исто толико важни (можда чак и важнији) за његову „механику“, него метафизику; на механичком плану Лајбниц сматра да фундаменталне честице природе нису и не могу бити *материјалне* природе, чији би одређујући квалитет био протежност. Инфинитезималним рачуном Лајбниц показује да су могуће бесконачно мале величине, тако да је у основи погрешно говорити о монадама као елементарним честицама у смислу *најмањих величина тела*, већ би требало говорити о *бесконачно деливим количинама* (Петронијевић, 1998, стр. 164–166). Свака *количина* је *бесконачно делива*, тако да нема крајње, најситније *материјалне*, елементарне честице. Уз то, одређење материје као протежности не би могло да об-

16 Петронијевић (1998, стр. 167) на овом месту износи интересантно запажање: „Сад настаје питање: да ли је чиста нематеријална супстанција, тј. сила на коју смо као на последњи елемент свели реалну материју, идентична са нематеријалном несвесном духовном супстанцијом коју смо, као на последњи елемент, свели свесни дух? На ово питање одговара Лајбниц *позитивно*. Ако идентификујемо материјалне динамичке атоме са несвесним духовним супстанцијама, онда смо тиме свели материју на дух и *унели поједин монизам суистанција*. Али ма колико да је монизам вероватан и много вероватнији од дуализма, ипак ми морамо тражити строге, апсолутне доказе за њега. Лајбниц налази те доказе у великим општим законима природе, које је он први и открио. Три су велика закона која владају светом: *закон континуитета, закон хармоније и закон аналогије*“ (курзив је наш).

јасни неке друге феномене и квалитете телесности, попут непробојности¹⁷. Овај квалитет је могуће замислити и објаснити не на основу претпоставке неке квантитативне вредности, на основу тела као нечега што окупира простор, већ на основу идеје *живе силе* и *интензивитета* (Петронијевић, 1998, стр. 165–166; McDonough, 2014).

Једино претпоставка да су елементарне честице сложених величина *силе*, а не најмање *материјалне* величине може да објасни одређене квалитете материје, материјалне ствари као агрегате и још важније као – *добро уштемелене феномене*, чему ћемо се вратити ускоро. Но, оно на шта сви ови закони указују, укључујући ту и инфинитезимални рачун и идеју диференцијала, јесте могућност, штавише, нужност *прелаза између тела и свессти*, односно, *материје и духа*. Пре тражења „чињенице“ разлика, а затим тврђења да се материја и дух састоје од различитих *монада*, да је то оно што им је заједничко, а у основи оно што их разликује, требало би најпре обратити пажњу на то *шта* су монаде, фундаментално. Монада је *сила*.

Монада има свој набој, изражен у нагону и тежњи, које Лајбниц именује: *ајетивција*, будући да сматра да је суштина монаде у континуираној промени стања и трајању, те је апетивиција *активна тенденција монаде да мења своја стања* (§15; Broad, 1975, стр. 94 и даље¹⁸). Тело и свест (дух) нису (само) две подељене *групе* „истинских атома“ природе, који онда творе фундаментално различите *феномене*. Ови су примарно *силе различитог степена интензивитета*, различитих снага инхерентних активних тенденција и перцепција. Метафизичка тачка сусрета или идентитет *илуралитета сујстанција* јесте *сила* и овај се појам може узети као заједнички именилац свих супстанција (монада). Монаде или *јединице* су силе (или, стварност као таква је сила бесконачног броја варијетета).

Овај закључак је важан из више разлога. Најпре, важно је приметити да према оваквим поставкама Лајбницево филозофије тело и дух *нису* „координисани“, „хармонисани“, „усклађени“; јесу, али не *сиоља* као два супстанцијално различита ентитета, већ као тачке које заједно чине моменте једног *динамичког континуума*¹⁹. Уколико пођемо од претпоставке да су тела *добро*

17 „[А]ко се биће материје састоји у чистом простирању, онда непробојности нема, пошто се на једном и истом месту може замислити бескрајно много тачака“. (Петронијевић, 1998, стр. 165)

18 Броуд повлачи паралеле између Лајбницевог појма *ајетивције* и Спинозиног појма *conatus*-а (види Broad, 1975, стр. 94 и даље)

19 Види §81 (Лајбниц, 1957, стр. 61): „Овај Систем чини да тела делују као да (по немогућности) нема душа; и да душе делују као да нема тела; и да оба делују *као да једно на друго утиче*“, курзив наш. Овај последњи део је посебно интересантан када је реч о односу мо-

уштемљени феномени, а на фундаменталном нивоу *монаде*, онда, будући без *ифрозора*, никаква хармонија тела и духа не долази *сиоља* (§81). Разлика између тела и духа није супстанцијална, већ разлика у *интензитету* силе, па би тело било сачињено од монада нижег, а дух вишег интензитета силе. Опет, ови нису сачињени тако да постоје као независни феномени, већ постоји *континуитет* међу њима.

Логички монизам Лајбницевог мисли је приказан кроз разматрање примене начела *идентичности*. Метафизички и физички монизам би се састојао у идеји *силе*, а додатно поткрепљен чињеницом да се одређена величина силе именује као *јединица*. Зашто јединица, а не плуралница, дијада или сложеница или бесконачница или било шта томе слично? Погледајмо, најпре, шта сâм Лајбниц говори да *монада* јесте. Монада је *једна, недељива, нейротежна, ифросна* „што ће рећи – без делова“ и аутентична, тј. неидентична са другим монадама. Свака монада је, просто речено, засебан *идентичитет* у виду *самоодноса* (нема прозоре). Али као идентитет, као самооднос, свака монада у себи укључује и *разлику* према другим монадама, да би такав самооднос метафизички уопште могао бити мишљен. Свака у себи садржи и разлику према другим монадама, па је тако свака монада, у основи, идентична и различита, тј. кроз властити идентитет рефлектује друге монаде.

Можда се можемо усудити, па да претпоставимо да је *сила* као монада заправо *метафизички и физички ифказ логичког начела идентичности*. Свака је монада идентична самој себи, поседује себи својствене квалитете, нема спољашњи однос са другим монадама, али није ни апсолутно различита од других монада будући да је *свака монада идентичитет/жива сила*. У крајњој линији им је, формално, заједничко то што је *свака идентична самој себи*, а различита од друге. Овде се начело идентитета намеће као метафизички принцип и то као *Једно* свих једних. *Идентичитет* се налази у основи *монаде* као самосталне супстанције; свака је *једно*, па је тако и *идентичитет* Једно сваке монаде. Ово *Једно* свих једних би била *монада највишег степена интензитета*, која, према Лајбницу, чини да свака монада, као монада *јесте* (§38)²⁰.

Квалитативне разлике унутар монада условљене су њиховом апетицијом и *иерцейцијом*, а монаде вишег интензитета поседују и *аиерцейцију*, одно-

надологије и филозофије духа. Ако је једно од главних питања у филозофији питање о међусобном односу и утицају тела и духа, онда видимо да Лајбниц сâм појам *утицаја* искључује из монадолошке слике васионе!

20 „И тако последњи разлог ствари мора бити у нужној супстанцији, у које детаљ промена је само својом еминентношћу као у извору, и то је оно што зовемо Богом“ (Лајбниц, 1957, стр. 54).

сно, перцепцију властите перцепције и себе као перципирајућих (§14 – 16, 19). Чини се да на гносеолошком плану идеју *интензивности* силе Лајбниц везује за идеју *својности стварности*²¹, па је онда јасно зашто је наша спознаја стварности непотпуна: ми смо монаде несавршеног интензитета (§42). Представе се јављају и одлазе сукцесивно (на основу начела идентитета јасно је и то да не постоје *два идентична стања свесности*, *тј. стања у којем се монаде налазе, иако да је промена и осцилација силе константна* (§10)). Највиша монада, пак, у себи *мора* имати *укућност свих перцепција и аперцепција, као и аперцепција*, тј. сама мора имати пред собом представу целокупне стварности у исто време (§38–48). Ту сукцесивне промене стања нема, а по свој прилици, апетиција и аперцепција нису одвојени атрибути (§48²²). Највиша монада, тако, јесте *чисти интензивни постојања*, чиста сила за коју нема промене, распадања, настајања, нестајања и нејасног представљања стварности: простора, времена и материје (§60 и даље).

Бог или савршена монада се овде испоставља као метафизичка манифестација начела идентитета (или је начело идентитета логичка манифестација највише монаде²³?), као Јединица највишег степена интензитета, на коју су управљене све остале јединице и по којој свака и јесте *јединица* (§38). Лајбницова монада, као *јединица* јесте, онда, у тој мери *Једно*, да то *Једно не може постојати само на (аритметички) један начин*, већ на безброј могућих начина и комбинација и представа и сукцесија, *пошеница* и *актуалности* (Лајбниц, 2002а, стр. 18–19²⁴). Оно је Једно на сваки начин на који једно може бити, па

21 Плотин предивно илуструје сличан начин размишљања, те говори да: „опажање припада души која спава“ (III 6.6.69–70; види српски превод Плотин, 1984, стр. 78–79).

22 Тј., ови су атрибути у Богу „апсолутно бескрајни или савршени, а у створеним Монадама или ентелехијама [...] само су то подражавања тих атрибута, у оној мери у којој у Монадама има савршенства“ (Лајбниц, 1957, стр. 56).

23 Интересантно је на том трагу читати следеће редове из Мерло-Понтијеве *Феноменологије перцепције* (1990, стр. 14–15): „Смјерам и опажам један свијет. Кад бих са сензуализмом рекао да у њему постоје само 'стања свијести' и кад бих настојао да помоћу 'критерија' разликујем своје перцепције од својих снова, испустио бих из вида феномен свијета. Јер ако могу говорити о 'сновима' и о 'збиљности', питати се о разлици имагинарног и збиљског, значи да сам ову дистинкцију провео већ прије анализе, значи да имам искуство о збиљском као и имагинарном, и тада није проблем да истражујем како себи критичка мисао може прибавити секундарне еквиваленте ове дистинкције, него да објасним наше првотно знање о 'збиљском', да опишем перцепцију свијета као оно што заувјек утемељује нашу идеју истине.“

24 У §9 *Расправе о метафизици* Лајбниц говори: „Штавише, свака је супстанција као један читав свет и као огледало Божије. Још и више: огледало васељене, коју супстанција изражава, свака на свој начин, отприлике онако као што је исти град различито представљен различитим положајима онога ко га посматра. Тако ће се универзум, тако рећи, умно-

чак и као мноштво²⁵. Та пунина Једног чини да то једно постоји на безброј могућих начина на које једно може постојати и на које нешто може бити једно или више једних. Чини се да овде на делу није никакав *илурализам суйстџанције*, већ један од ретких примера *консеквентној* монизма у историји филозофије. Другим речима, Лајбницов плурализам је „епифеномен“ консеквентног спровођења *монизма*²⁶. Оно што је још важније и интересантније, јесте то да тај монизам укључује моменат *динамизма* и *процесуалности* (због чега је Лајбницова филозофија свакако у фокусу пажње једном од важнијих савремених мислилаца, Николасу Решеру, једном од проминентнијих *филозофа процеса*²⁷ (Rescher, 1991, 2000, стр. 21)), тако да није реч о некаквом *онотраном суйстџастиву* (платонизам), са једне, или *дуализму* и *пантеизму*, са друге стране²⁸.

гостручити толико пута колико има супстанција. И слава Божија расте толико колико је сасвим различитих представа његових дела. Може се, чак, рећи да свака супстанција на одређени начин носи у себи карактер бесконачне мудрости и свемоћи Божје и да га, колико је она за то кадра, и подражава. Јер она изражава, иако смутно, све што се збива у васељени – прошлост, садашњост, будућност, у чему постоји извесна сличност са бесконачном перцепцијом и бесконачним сазнањем. Пошто, надаље, све друге супстанције, на свој начин, изражавају ту супстанцију и с њоме су сагласни, то се може рећи да она своју моћ протеже на све друге подражавајући свемогућег Саздатеља“.

- 25 Види §57 *Монагологије* (Лајбниц, 1957, стр. 57): „И као што један исти град гледан са разних страна изгледа сасвим друкчији, и као да је перспективно умножен; исто тако се догађа да бескрајним мноштвом простих супстанција има као толико разних васиона, које су ипак само перспективе једне исте, према разнима становиштима сваке монаде;“ и §58: „А то је средство да се добије највећа могућа разноликост, али у највећем могућем реду, тј. то је средство да се добије највеће могуће савршенство“.
- 26 Броуд (1975, стр. 72) пише: „Лајбниц сматра да [...] да оно што није дословно *један* ентитет није ентитет уопште [...] да плуралитет претпоставља сингуларитет, тј. када нема ентитета који се природно може узети за *једно* такво-и-такво, нема говора о некаквом *мноштву* таквих-и-таквих“. Прев. А.Р. („Leibniz says that [...] what is not literally *one* entity is not strictly *an* entity at all [...] and [...] plural presupposes the singular, i.e. [...] when there is no entity which naturally counts as *on* so-and-so, there can be no talk of there being *several* so-and-so's“).
- 27 У том духу Решер (Rescher, 2000, стр. 21) говори: „И у овоме је, између осталог, Лајбницова мисао била далеко испред његовог времена. Ма колико логика и језик били важни (а он истиче да су *веома* важни), ипак је математички језик процеса – функција трансформације и диференцијалних једначина – тај који је од највеће помоћи при описивању физичких стварности света. (Овога је био и Вајтхед, будући и сâм првокласни математичар, дубоко свестан)“. Прев. А. Р. („In this regard as in so many others, Leibniz had insight far beyond his time. Important though logic and language are (and he stresses that they are *very* important), it is the mathematical language of process – of transformation functions and differential equations – that is of the greatest help in depicting the world's physical realities. (This is something of which Whitehead, himself a first-rate mathematician, was keenly aware.)“).

Сада се можда чини да ипак није саморазумљиво говорити о Лајбницу као о плуралисти, будући да бесконачан број супстанција најпре реферише на констелацију *јединица/сила* различитог и променљивог интензитета. У оваквој метафизичкој слици стварности ни тело и дух нису изузети, па се не испостављају никако другачије него као силе између којих постоји неискривљени континуитет.

МОНАДОЛОГИЈА КАО ФИЛОЗОФИЈА ДУХА

Довођењем у питање одредбе „плурализам“ за означавање Лајбницевог метафизике, аутоматски се доводи у питање и савремени однос према Лајбницу као *паралелисти*. Дух и тело *јесу* паралелни у својим активностима, будући тако „удешени“ престабилираном хармонијом. Ова хармонија пак није нека магијска или натприродна сила која мистично доводи монаде у склад, већ континуитет и рад силе на субатомском (нематеријалном) нивоу између јединица, а према разлици интензитета сила се ствара и поредак природе (Vroad, 1975, стр. 99 и даље). *Паралелистичка* одредба би овде важила само уколико би се свест и тело узели као засебно одвојени феномени (штавише, *суйстијанције!*) између којих не постоји непосредна комуникација и континуитет, већ који су усклађени тако нечим *иџрећим* изван њих.

На фундаменталном нивоу, међутим, ови *јесу* континуитет *сила различитих интензитета*, а усаглашени су садржином представа, (а)перцепцијама, будући да у *целини њредстављају исту стварност, њремда на различити начин* (§78). Стога би закључак досадашњег излагања био да Лајбниц није *примарно* плуралиста и да Лајбниц *није паралелиста* у филозофији духа, уколико бисмо плурализам разумели као супротност монизму, а паралелизам као истовремено потпуну супротност монизму и одговор на дуализам. Штавише, чини се да би плурализам био решење на проблем дуализма тако што би се просто променило *име* којим се мисли спорни однос између духа и тела. Но, отвара се ново питање: како се може кроз визуру савремене филозофије духа приступити Лајбницевој филозофији и какав допринос она може дати савременим дискусијама на тему односа тела и духа?

Узимајући у обзир проблеме на које смо се претходно осврнули, о ПАРАЛЕЛИЗМУ духа и тела у Лајбницевој мисли бисмо могли да кажемо следеће: „Па-

28 Петронијевић (Петронијевић, 1998, стр. 164) износи следеће виђење: „[Лајбниц] баш насупрот [Декарту и Спинози] и хоће своје гледиште да постави и утврди тврдећи, како је његова доктрина једино у стању да избегне и Декартов дуализам супстанције и једну једину апсолутну супстанцију Спинозину“.

ралелизам“ губи из вида да Лајбниц не говори „о природи“ као *ὄντος ὄν-у*, као највишој стварности; под природом, наравно, разумемо оно што је Френк Џексон (Jackson, 2006, стр. 102 и даље.) zgodно обухватио термином *физикалистичке информације* (*physical information*). За такав начин размишљања *гајтоси феномена* (наравно, не у феноменолошком смислу) је парадигма свакаког експланаторног подухвата, тако да се тачка идентитета духа и тела као *сујстјанција* и не може уочити у Лајбницовој филозофији. Другим речима, Лајбницови *добро ујтемељени феномени* се читају као *сујстјанције*, а не као *релације* или *јроцеси*, што у основи и јесу (C. D. Broad, 1975, стр. 37 и даље).

Када би се тело и дух разумели као ови последњи, не би било ничега што би требало да буде *јаралелно*; уместо уочавања „паралели“, уочава се *јроцесуалност*, *континуитет*, *релације* и *интензитет* (Петронијевић, 1998, стр. 165 и даље; Broad, 1975, стр. 37 и даље; Rescher, 2000). **Дуалистичкој позицији** у филозофији духа овде не би требало придавати много пажње и значаја, будући да се заснива на истим проблематичним поставкама као и **паралелистичко** читање. Но, вредно је помена то да дуализам, иако традиционално посматран као покушај *ајолоије духа* као од материје супстанцијално независног ентитета, у основи јесте „материјалистичка“ позиција, иако неки, попут Патнама, виде материјализам у директној опозицији са дуализмом (Putnam, 2002, стр. 45–54²⁹). С обзиром на претходно речено о Лајбницовој *Монаголојији*, дакле, тешко да бисмо могли да игноришемо *монистички* аспект његове метафизике, као и њене консеквенце на пољу филозофије духа, те да говоримо о некаквом ексклузивном плурализму, тј. паралелизму. Паралелизам је овде проблематичан из истог разлога из којег је и *дуализам*.

Пре него што наставимо даље, у вези са дуализмом споменимо још један битан детаљ. Када доказује могућност постојања мноштва различитих стања унутар *јросије сујстјанције*, Лајбниц се доиста користи доказом који по својој форми подсећа на картезијански начин размишљања. Лајбниц, наиме, го-

29 У основи су дуализам и редукционизам тесно повезани, иако се испрва чини као две супротстављене мисаоне позиције. Конкретан пример је Декартов дуализам, који се може разумети и као последица његове редукционистичке теорије сазнања (види рад аутора Risteski, 2017, стр. 332–347). Разлог због којег у овом случају можемо дуализам назвати материјалистичком позицијом, јесте тај што за дуализам ипак јесте суштинско то што оперише по принципу *јарамеханичке хийојезе*, те полази од *материјалистичке јретјосијавке о јприроди шела*, користећи се материјалистичким појмом тела са једне, и *нејатјивном јројекцијом* тог појма, са друге стране. Другим речима, дуализам се не обрачунава са материјалистичким виђењем, већ настоји да *на јшакво* виђење *најојради* додатни „нематеријални“ ентитет.

вори да у нама, који смо *свесна душа*, можемо да уочимо мноштво садржине свести и стања, а ипак смо и даље *душа*, која је, разуме се, непротежна, за разлику од тела, који је протезна ствар (§16). Овде, наравно, не би требало мислити као да се ради о некаквом дуалистичком/картезијанском начину размишљања. Најпре би требало обратити пажњу на следеће: Лајбниц не изводи овај аргумент са намером да покаже како је мислећа свест проста, непротежна супстанција, док је материја сложена, протезна *сујстџанција*. Разлог је у томе што Лајбниц уопште ни не полази са претпоставком да је *тело сујстџанција*, већ да је *феномен*, а монаде као такве, које се налазе у *основи феномена*, јесу *иросије сујстџанције* које у исто време садрже у себи мноштво различитих стања и промена. Аргумент са *мишљењем* и *свешћу* јесте пре *аналоија*, да нам помогне да разумемо или замислимо како нешто у исто време може бити и једно и мноштво, а не картезијанска расправа о непомирљивости између *res extensa* и *res cogitans*. Другим речима, аналогија из §16 *Монадологије* се користи како би се показало како нешто просто може у себи садржати мноштво стања и процеса, а не како су дух и тело две непомирљиве, онтолошки и епистемолошки, супстанције.

Потешкоће у вези са паралелизмом и дуализмом тела и духа налазе се у недовољно расветљеним онтолошким поставкама о природи материје и духа, те о разлици између *добро уијемељених феномена* и *истинских ајтома ирироде*. До сличних закључака бисмо дошли када бисмо покушали да у Лајбницу уочимо *еифеноменалистију*, иако **еифеноменализам** испрва изгледа као позиција знатно ближа *монадолошкој*, у односу на паралелизам или дуализам. Према теорији епифеноменализма, свест је нуспојава физиолошког склопа и рада организма, аналогно пари из парне машине или чак звуку који прави одећа или обућа при покрету човека (Neil, 1998, стр. 37 и даље.), или звуку тастатуре и миша при куцању редова у овом раду.

Но, зашто мишљење овде стаје код *аналоије*? Зашто се не може пронаћи конкретан емпиријски пример епифеномена, који не би служио само као *илустирација*, већ директан доказ тврдњи епифеноменалиста о природи духа? Зашто *аналоија*, а не *иденитијетет*? Пара и звук, ако ове уопште и претпоставимо као *еифеномене*³⁰ о којима говори филозоф духа, јесу и даље *физич-*

30 Занимљиво је да се тврди да свест као епифеномен тела јесте каузално потпуно импотентна, будући да није материјалне природе. Према епифеноменалистима, материја је једина која је каузално потентна, тако да примере са звуком или паром можемо да читамо као илустрације и *само* као илустрације, а никако као директан доказ. У тренутку гушења или бар осећања непријатних мириса, можемо да се осведочимо у каузалну потентност паре, а познато је и да звук својим вибрацијама може да чини модификације на предметима (померање, вибирање, разбијање, итд.).

ке појаве које је могуће обухватити математичко-физичким моделима природе, док се, томе насупрот, не чини да је иста ситуација са (епи)феноменом свести (види Heil, 1998, стр. 37 и даље.). Темељна поставка епифеноменализма је та да се материја и узрочност не могу схватити кроз однос суштанцијално-акцидентација, тј. да је каузалитет тек „акцидентално“ својство материје. Напротив! Све што је материјалне природе је уједно способно и за узрочност, тако да је каузална потентност суштинско, а не акцидентално својство материје (и то искључиво материје). Како свест, са друге стране није материјалне природе, већ „испарава“ из организма, ова не поседује никакву каузалну поштеност, већ је каузално апсолутно импотентна (Heil, 1998, стр. 37 и даље; Jackson, 2006).

Са монадолошке позиције духа и материје као силе, пак, испада сасвим супротно! Свест је монада веће интензивности силе, док је материја нижег, тј. јесте тек нејасна перцепција, феномен. Штавише, хијерархија монада је таква да, платонички речено, ниже монаде подражавају више, тако да монада највишег интензитета силе, Бог, свакако да поседује каузално већи капацитет, него сто талира³¹. Другим речима, оно што Лајбница дисквалификује од тога да буде епифеноменалиста, јесте управо схватање онтолошког односа између свести, материје и каузалитета, па чак и у случају да занемаримо фундаменталну метафизичку претпоставку природе од које полази епифеноменализам (природа као скуп физикалних информација, како Френк Џексон, један од представника епифеноменализма говори). Како у случају паралелизма и дуализма, тако и у случају епифеноменализма, Лајбница је тешко идентификовати, будући да поменуте позиције ипак оперишу унутар онтолошки и епистемолошки категоријалних разлика, када је реч о схватању природе духа и тела.

ЕМЕРГЕНТИЗАМ, као теорија у филозофији духа пак чини се да највише од до сада поменутих хармонише са Лајбницовом монадологијом душе и тела. Но, мимо сличности теорија, далеко је важније обратити пажњу на неке фундаменталне разлике. Опет, фундаментална разлика између емергентиста (као и паралелиста, дуалиста и епифеноменалиста) би била у метафизичким поставкама природе. Лајбниц не полази парадигматски од физикалистичких информација, већ обрнутим путем ове информације види као нешто што описује стварност као скуп нејасних перцепција стварности. Природа није „супстанција“, већ добро утемељени феномен којем подлежи фундаментална динамичка хармонија међусобно континуираних сила. С тим на уму, јасно је

31 Алузија на Хегелово (1976, стр. 92) побијање Кантовог побијања могућности онтолошког доказа за постојање Бога (Кант, 2012, стр. 402–408).

да Лајбниц не би разумео свест, монаду вишег степена интензитета, као нешто што *избија* (*emerge*) из материје³², као нешто што *извире* из укупне констелације неког физичког или физиолошког склопа. Напослетку, свест се ни не би могла објаснити језиком материје и тела, већ пре обрнуто: тело се објашњава језиком математике и метафизике (§83, 84; Rescher, 2000, стр. 21).

Додуше, заједничко Лајбницу и емергентистима би било то да је свест заиста везана за специфични телесни склоп, тако да није могуће да, рецимо, жаба поседује свест као човек, јер биологија то не дозвољава. Но, код Лајбница, пак, свест није схваћена тако да *извире* из неког претходно датог „физиолошког“ система, већ је пре физиолошки систем нешто што је на фундаменталном нивоу континуитет сила, *окуљен* и *иригучен* силом знатно већег степена интензитета (као што су све монаде окупљене око Бога, тело око душе (§38) итд.). Ова разлика би у Лајбниковој филозофији пре била објашњена квалитативном разликом апетиције и (а)перцепције унутар монада, а не *ипреко феноменалној склопа монада*, по чему би произлазило да је свест, као монада већег степена интензитета, нешто што *извире* и *иошиче шек из* и *на основу добро ушемељеној феномена*, што никако није случај.

Још једна темељна разлика између емергентизма и монадологије тела и духа јесте разлика у представљању *сукцесије емерената*. Емергентизам, додуше, не полази од човека као робота, који претпоставља довршеност властитог организма, тј. механизма, па да се онда путем прекидача *укључи* и свест као оно што може да буде укључено само датомешу поменутог механичког склопа. Свест мање-више *симултан*о извире путем физиолошког развоја (Kim, 1999, 2006). Но, ова теорија ипак претпоставља сукцесивни, тј. темпорални примат физиолошког склопа над свешћу.

Свест остаје као занимљива, али неутемељена *хипотеза*, која се покушава оправдати и објаснити тек посредством онога што је могуће изоловати и изучавати, као што је то физички систем (Broad, 1925, стр. 46 и даље). Последица је та да чак ни емергентизам у теорији духа не полази од *дашности* тела и свести, већ са претпоставком о нужном *извирању* свести из тела. Ова претпоставка, додуше, није и неутемељена, али свакако да није синхронизирана са претпоставкама монадологије, јер монадолошко мишљење већ *ипрешћивоста* вља *укључности дашности монада*, будући да само са том претпоставком ово мишљење јесте монада која *зрцали универзум*. *Престабилитрана* или *ипредуређена* хармонија овде смењује и прелази преко *сукцесије* емергената, а што потврђује и §78 *Монадологије* (Лајбниц, 1957, стр. 61):

32 Више о епифеноменализму види (Kim, 1999, 2006).

„Ови принципи су ми пружили средство природног објашњења јединства или саобразности душе и органског тела. Душа се понаша по својим сопственим законима и тело такође по својим; и сусрећу се силом хармоније предуређене међу свим супстанцијама, пошто су све оне представе једне и исте васионе“.

Горе приказани преглед односа између монадологије духа и тела и других теорија у филозофији духа, најпре нам служи као илустративни пример проблематичности савременог приступа неким алтернативним видовима материје, природе, тела и духа. Без претензија да побројимо све теоријске поставке у филозофији духа, намера нам је била та да покажемо како и неке од доминантнијих струја у овој области, ма колико различите биле, функционишу помоћу исте или сличне појмовне апаратуре, а мишљење разлика се не одвија толико у правцу темељног испитивања онтолошких и епистемолошких поставки, колико у правцу *лукавосџи* осмишљавања различитих хипотеза, али у оквиру непроменљивих онтолошких категорија. Вероватно је из тог разлога проблематично једнозначно сврстати Лајбницову мисао унутар неких од артикулисаних позиција мишљења у оквиру савремене филозофије духа.

МОНАДОЛОГИЈА КАО ФИЛОЗОФИЈА ДУХА?

Из визуре филозофије духа бисмо могли поставити питање: зашто бисмо се уопште бавили Лајбницом? Да ли је полазни импулс оваквих разматрања пуко благо неслагање са појединим читањима Лајбница као *паралелиста*, или филозофија духа може неки начин да извуче корисне закључке за даљу, плоднију тематизацију властите проблематике? Да бисмо одговорили на то питање³³, могли бисмо се послужити у раду већ поменутом тетрадом, која на концизан и поједностављен начин сажима подлежеће проблеме филозофије духа. Ову тетраду недоследности (*the inconsistent tetrad*) је први увео Кит Кембел (*Keith Campbell*), а користи је и Џонатан Вестфал (*Jonathan Westphal*) у свом делу *The Mind-Body Problem* (2016).

Основна идеја ове тетраде је скраћени приказ главне (дуалистичке³⁴) проблематике филозофије духа, посредством формулисања четири (у потпуно-

33 Ипак, морамо напоменути да у раду не износимо *коначно решење* проблема, коначан одговор на тако горљиво питање. На овом месту више спроводимо мисаони експеримент са циљем *сујерисања* могућих нових начина размишљања.

34 Чему се не чудимо, будући да се Декарт неретко види не само као отац филозофског дуализма у савременој мисли, већ и као зачетник главних тематских проблема у филозофији духа уопште. Дуализам између протежне и непротежне супстанције је *архе* данашњих филозофских расправа. Но, као *архе* оно свакако и да одређује даље правце сваке

сти „тачна“) става, који не могу бити истинити *заједно узев*. Тетрада је следећа:

- 1) дух је нефизичка ствар;
- 2) тело је физичка ствар;
- 3) постоји интеракција између духа и тела;
- 4) интеракција између физичке и нефизичке ствари је немогућа.

На први поглед једноставна, ова тетрада илуструје аспирације и потешкоће у решавању проблема односа духа и тела, јер су сви ставови истинити, али се не могу сви подједнако, истовремено прихватити, јер ће *бар један* бити неистинит, уколико се три од четири прихвате за истините. Рецимо, ако прихватимо 1, 2 и 3, онда се 4 нужно искључује: ако је дух нефизичка ствар, а тело физичка и ако постоји интеракција, онда је *погрешно* тврдити да је интеракција између физичке и нефизичке ствари немогућа. Насупрот томе, прихватимо ставове 2, 3 и 4. Наравно, 1 се показује као погрешан: ако је тело физичка ствар, ако постоји интеракција између тела и духа и ако је интеракција између физичке и нефизичке ствари немогућа, онда не може бити да је дух нефизичке природе, итд.

Шта бисмо, међутим, у вези са овом *тетрадом* могли да приметимо? Први проблем који искрсава пред погледом је покушај да се овај проблем *изолује* као чисто логички проблем, без претходног *испитивања онтолошких залеђина* исказа. Ми овако изоловану логичку схему, *очигледно постојећих ствари одређеној онтолошкој стању*, не можемо *назад враћати* у постојећи модел стварности. Одакле нам идеја фундаменталне, онтолошке разлике између *тела* и *духа*, тј. између *физичке* и *нефизичке*, односно, *материјалне* и *нематеријалне* ствари? Очигледно је да се овде оперише са унапред прихваћеним онтолошким поставкама о непремостивим разликама између *материје* и *духа*. У овом случају бисмо могли да поступимо као Декарт, који нажалост није успео да реши један од највећих проблема своје филозофије, а који се управо тиче дуализма тела и душе: Декарт је, упркос исходима своје методе, био *убеђен* да постоји јединство између тела и душе (Cottingham, 2006, стр. 179–184), само што метода којом се служио није могла да испостави *јасно* и *разјоветно* сазнање таквог јединства.

Но, на овом месту бисмо можда могли да се послужимо једним „мисаоним експериментом“; *факт свесној искуства* нам сугерише *да заиста по-*

тематизације, због чега се згодно поставља питање да ли је Декарт први *очин* проблем дуализма, или је *изумео* проблем (види Westphal, 2016, стр. 12).

стоји интеракција између духа и тела. Могли бисмо да понудимо „оригиналан“ одговор и да кажемо да је таква интеракција доказана већ самом чињеницом могућности духа да себи представи тај проблем (тј. ако ништа друго, тело за дух постоји *бар као представља*, а за „тело“ као проблем, па и на тај начин утичу једно на друго). Овим се, наравно, нису решила питања о фундаменталној природи тела и природи духа (можда је дух илузија, назив за скуп телесних функција, предиспозиција за понашање итд., а можда је и тело илузија, а стварност у основи духовна).

Ову логичку тетраду бисмо могли да покушамо да редукујемо, тако што ћемо покушати да, прво, изолујемо став са *највећим степеном вероватноће*, а који *несумњиво потврђује наше непосредно искуство стварности*, а затим да видимо у каквом се односу налази према осталим ставовима. У филозофији духа, распон питања о односу духа и тела се протеже од *постоји ли уопште дух, ако постоји-како постоји, да ли је сводив на тело*, итд., али је ипак приметно то да се питање интеракције спроводи тек на основу претпоставки из одговора на претходна питања. Другим речима, несумњива чињеница *присутства интеракције* се не узима као полазна основа разматрања, већ се пре полази од тога да се *повраћено* интеракција *ојрава* или *ојшине као илузија*. Но, ми ћемо наставити са нашим експериментом, па предложити следеће: од четири става, 3. став који говори да интеракције *има* би био такав један став са највећим степеном вероватноће, будући да ипак потврђује наше непосредно искуство нас самих и стварности која нас окружује. Несумњиво је, дакле, да *некаква* интеракција постоји. Ово, наравно, баца другачије светло на остала три става; ако бисмо у складу са логичком тетрадом прихватили 1, 2 и 4, дошли бисмо у сукоб не толико са формалном логиком, већ непосредним искуством стварности и ту се границе чисто логичког приступа проблему већ називу³⁵; 3 је несумњив став. Остају нам онда ова три става, која би требало некако уклопити са 3.

35 На овом месту је ипак важно приметити да се у историји филозофије некомпатибилност између чисто логичког и искуственог и метафизичког разматрања примећује врло рано, већ код Аристотела. Трагајући за одговором на питање о *усији* (*Мета.* 1028b; Аристотел, 2007, стр. 242 и даље), Аристотел је јасно увидео да би, у случају употребе чисто логичких средстава за анализу овог питања, дошао до закључака који противрече нашем искуству стварности, самој емпирији; уколико би се *усија* схватила искључиво као супстанција, тј. прва категорија, онда би у природи *усија* била *хиле*, материја, а што повлачи за собом низ противречности, а уједно поставља захтев да се начини методски другачији приступ предмету (види Peters, 1967, стр. 150–151). Овде би се могао упутити приговор како су теме које су разматране у овом раду и Аристотелова усологија и темпорално и тематски удаљене теме; приговор можда и стоји, али је важно приметити следеће: свест

Међутим, без 3, ова преостала три става у неку руку губе свој смисао, јер се у основи са претпоставком истинитости 1 и 2, 4 показује као став који обесмишљава, односно, *неіајивно решава* проблем духа и тела: било каква интеракција је немогућа, па тиме је немогуће и поставити интеракцију као *іфро-блем!* Уколико је било каква интеракција немогућа, губи се и сваки *инітере-сни извор* да се било каква расправа уопште и потеже³⁶. У основи, ништа не можемо да урадимо са преостала три става. Када бисмо, опет, изашли изван оквира логике и зашли у онтологију, позабавили бисмо се, прво, *іприродом материје*, па затим *іприродом духа*, да бисмо прво видели да ли се и у којој мери материја и дух искључују, па тек онда да утврдимо *штіа су* тело и дух, све време не губећи из вида да је интеракција могућа.

Ако би се између материје и духа показала нека друга разлика осим супстанцијалне, то би било охрабрење да се крене напред у разматрање дуалистичке проблематике, али и још нешто: став 4 је *бесіоітребан!* Беспотребно је тврдити да је интеракција између физичке и нефизичке ствари немогућа, када још није евидентно *штіа је* и *на који начин* је нека ствар „физичка“, а друга „нефизичка“, ако и пређемо преко самоевидентног искуства да наш свесни живот има некакве везе са *ітелом* и ако напросто одбацимо метафизички проблем немогућности комуникације између две потпуно самосталне и диспаратне супстанције. Да ли се овде ради о номиналистичкој злоупотреби имена као аксиома? Није проблем тврдити да је тело *ітелесно*, тј. *материјално*; проблем је у недовољној расветљености питања *штіа је уоіштіе материја*, а овај проблем се не тиче примарно ни физичара, ни хемичара, ни биолога, већ филозофа духа (бар не у правцу овде зацртане расправе).

Значај и занимљивост Лајбницевог филозофије се овде већ намеће сам од себе. Као што смо могли да видимо, материја за Лајбница није друго до *добро уітемљени феномен*. Да је феномен *добро* утемељен, то значи да, насупрот

о редукцији, ма колико била у својој „рудиментарној“ форми, јесте ипак важна, јер је важно увек имати на уму ту перманентну опасност од бркања лончића, ма колико се то бркање одвијало логички и научно софистицираним средствима и мисаоним стратегијама. Хоризонтална раван мишљења, ма колико била у сагласности са собом, не мора увек да јемчи и најбољи приступ сáмим стварима.

36 Заиста, зашто уопште и претпостављати да је интеракција немогућа, када се интеракција потврђује самим постављањем проблема? На леп начин ово потврђује и илуструје V аксиом из првог дела Спинозине *Еітике* (1979, стр. 231): „Ствари, које немају ничег заједничког међу собом, не могу ни да се разумију једна из друге, или појам једне не садржи у себи појам друге ствари“. Претпоставити интеракцију као немогућу је смислено само уколико постоје основане сумње да духа и свести у основи и нема, већ да су илузије које треба разоткрити и приказати као чисто физиолошке функције. Но, у том случају би било неопходно допунити дефиницију физиолошког.

старој традицији филозофије, материја није *илузија*, већ постоји супстанцијална утемељеност у основи материје као *јојаве*. Опет, да је *јојав*, то значи пре свега да материја није *суйстџанција*, већ у најбољем случају начин на који се *суйстџанција (монада)* јавља у *искустџу*. Но, још једна чињеница се јавља као изузетно интересантна: и *мисли*, *вољне радње*, *емоције* – јесу, такође, начин на који се појављује и развија супстанција (монада) у искуству.

Последњи темељ, супстанција материје, према Лајбницу, *није материја*, већ *сила*. Овај Лајбницов увид нам такође може помоћи и око језика, будући да је супстанција одавно, у науци као и у филозофији *passé*, па тако *суйстџанцију*, можемо да заменимо *јроцесом/силом*, што је свакако стратегија својствена *филозофији јроцеса* (Rescher, 2000). Када би последњи елемент материје био материјалан, то би логички и метафизички било незамисливо, а и физика и механика би наилазила на безброј проблема у покушају да разуме последње основе, елементарне честице материје после којих *нема даље* (Петронијевић, 1998, стр. 165 и даље.). Монаде *јесу истински атоми* природе, јер од монада *нема даље*, али то уједно значи да монаде не могу бити *материјалне*. Материја као *суйстџанцијални квалитет*, назовимо тако, у основи *не јостоји*. Материја није *суйстџанција* (али није ни илузија), већ последица деловања *сила*! Тело јесте *физичка ствар*, то свакако стоји. Но, физичка ствар је продукт деловања силе, која се у већем интензитету налази и у духу! Престабилирана хармонија духа и тела се овде показује као неискривљени динамички континуум рада силе различитог интензитета. Логичка тетрада би, кроз призму Лајбницевог филозофије изгледала, вероватно, овако:

- 1) дух је сила себи својственог степена интензитета;
- 2) тело је сила себи својственог степена интензитета;
- 3) постоји континуитет између различитих степена интензитета рада силе (тј. постоји *интеракција* између духа и тела);
- 4) интеракција између духа и тела је могућа у виду динамичког континуитета рада силе.

Оно што на прву лопту видимо, јесте да се ставови прве тетраде радикално трансформишу и могу да функционишу подједнако *валидно* или *невалидно*, само уколико се претресу онтолошке претпоставке таквих исказа. Када *материју* као супстанцијални квалитет заменимо *силом* која се налази у основи материје, онда видимо да тело и дух нису две енигматичне и нужно супротстављене супстанције, већ продукти *истих јроцеса*, док се квалитативне разлике могу *нередуктивно* исказати квантитативним језиком. И тело и дух чине један *монадолошки склоп*; наравно, што је монада савршенија, то

је *малобројнија*: постоји само једна једина најсавршенија монада и бесконачне варијације мање или више савршених монада, што Лајбниц илуструје сликом *царскава монада* (§85, 86, 87).

Стога би требало прецизирати претходне ставове о природи духа: дух није тек *аїреїаїт монада*, већ *једна монада око које се иїрикуїљају остїале монаде нижеї сїїейена инїтензиїейїта*. Због тога је тело агрегат, а дух монада око које се агрегат сабира. Штавише, када погледамо ову измењену логичку тетраду, нећемо добити скуп проблематичних ставова, нећемо добити скуп парадокса, већ нешто попут продуженог силогизма, јер онтолошке поставке ставова *їако налажу*. Немогуће је рећи да дух и тело не могу да успоставе интеракцију, јер а) непосредно искуство (у складу са ставом 3) прве тетраде) нам говори другачије и б) и тело и дух (у складу са ставовима 1) и 2) друге тетраде) нису и не могу бити супстанцијално различити. Стога је став 4) друге тетраде у потпуности истинит и произилази готово као *закључак* из претходна три става, а не испоставља се као *уљез*, *лоїичка їрешка* или *сувишак*.

Штавише, можемо се вратити назад на прву тетраду, у светлу нових онтолошких увида и да се осврнемо на следеће питање: шта је *физичко* и *нефизичко*? По свему судећи, физичко је оно што се у светлу традиционалног физикализма узима као ништа друго до *механизам* и као оно што окупира неки простор. Ово би било својство аорганичних тела. Органична тела приказују другачија, биохемијска својства и односе и поред свог специфичног начина понашања које сугеришу, рецимо, *хиїотезу енїтелехије* (Broad, 1925, стр. 56 и даље), ипак се настоји да се овај *орїанизам* редукује на *механизам*; тело и даље остаје *їело*, а материја и даље *материја* као супстанцијални квалитет. Заиста је парадоксално за физикалисту да тврди да постоји нешто *нефизикално* и *нефизичко*, односно, нематеријално, будући да је основна физикалистичка онтолошка поставка та да је *све физичко* (види Филиповић, 1965, стр. 140–141), тј. да је све „материја“. Грешка филозофа духа је у томе, могли бисмо скромно сугерисати ту идеју, што се *хеурисїїичким сїавовима* учитава *онїолошка вредносї*, јер су ставови природних наука више *метїодолошке суїесїије*, а не *метїафизичке „аксиоме“* о фундаменталној природи нечега.

Ако бисмо прихватили *феноменални* карактер материје, тј. да је оно што зовемо материјом тек одређени склоп, на први поглед и обичним оком невидљивих честица, онда је јасно да не можемо *їоћи од* феноменалног својства материје као супстанцијално конституишуће одредбе. Исто важи и за свест; ако је свест тек *їојава* неког њој подлежећег рада (рецимо, честица), јасно је да не можемо да решимо проблем на *феноменалном нивоу*. Сличан аргумент користе епифеноменалисти (Jackson, 2006), али се овим питањем не

можемо сада бавити у раду. У том случају морамо довести у питање *дефиницију физичкој*. Да ли је суштински одређујуће за *физичко* оно што је *феноменални квалитет* одређеног супстанцијалног склопа, или бисмо појам природе могли да проширимо и изван оквира *физикалистичке хеуристике*? Зашто не бисмо прихватили став да је *све њприродно*? Зашто не бисмо прихватили став да је *све физичко*? Јасно, наравно, овакви ставови би захтевали радикалну трансформацију дефиниције физичког³⁷. Стога бисмо могли да кажемо следеће:

- 1) дух је физичка/природна ствар;
- 2) тело је физичка/природна ствар;
- 3) интеракција између духа и тела постоји;
- 4) интеракција између физичке и нефизичке ствари је немогућа.

Четврти став је, јасно, сувишан, бар на први поглед. У основи само негативно потврђује да не може да постоји било шта што није физичко. Материјалистички физикализам по себи није лоша замисао, али, када је реч о фундаменталним питањима филозофије духа, његови ставови ипак изгледају нејасно изведени из још нејаснијих метафизичких поставки о томе шта је материја и шта је *њприрода*. У складу и са првом тетрадом, која потврђује непосредно искуство интеракције духа и тела, можемо да тврдимо да су, дакле, дух и тело несумњиво повезани и да постоји интеракција. Када је реч о осталим ставовима, неопходно је испитати онтолошке поставке у основи тих ставова, да би се утврдило *где се њтачно* налази та спона која омогућава интеракцију духа и тела. Можда је идеја о *спони* фиксација која у основи нема своју подлогу нигде у природи?

Закључна разматрања

У раду смо се бавили анализом неких од основних појмова у Лајбницовој *Монадологији*, кроз призму актуелних расправа у филозофији духа. Идеја рада је да се сугерише да традиционално читање Лајбница као *њлуралисте* и *њпаралелисте*, иако по себи није нетачно, није ни увек у потпуности расветља-

37 Овим се, наравно, не сугерише да би високо успешне и софистициране науке требало да мењају своје метафизичке поставке. Оно до чега је стало овде, претпостављамо, јесте да се бар у *филозофској свессти* јасно одвоје хеуристички од онтолошких ставова, а ништа мање и логички од онтолошких. Филозоф не мора да застаје код аксиома, не зато што их не разуме или пати од недостатка интелектуалног кредибилитета, већ због тога што резултати за којима трага не могу бити изведени из таквих аксиома, нити мора остати незаинтересован за питање *њодлежећих њређијоставки* аксиома.

вајуће и свакако не плодносно када је о филозофији духа реч. Идеја је да се кроз анализу неких од појмова Лајбницевог *Монадологије*, теми односа духа и тела приступи на другачији начин, тако што ће се тело и материја посматрати пре као *ејисџемолошки* проблем, односно, тиче се онога како *сјознајемо* материју и како о њој *јоворимо*.

Филозофија духа је веома развијено поље филозофских дискусија на тему односа духа и тела и као филозофска струја која прати најновије токове у филозофији и науци, ставове који различити филозофи износе у вези са главним питањима, свакако не треба олако одбацивати као здраворазумски мимезис природних наука. Но, поред тога, питање односа духа и тела, свести и мозга, а знатно раније кроз историју филозофије – *душе и тела*, свакако да није филозофско питање од малог значаја! Утолико се у дискусију треба упуштати са додатним опрезом, јер питања која се тичу односа духа и тела, нису тек питања чија сврха је интелектуална гимнастика и задовољење знатижеље. Сврха овог рада је, стога, тек покушај незнатног доприноса овим дискусијама, у виду сугерисања покушаја да се о *телу* говори другачије, а не искључиво о свести; да се о искуству интеракције духа и тела не говори из регистра физикалистичких ставова који, због унапред задатих параметара истинитог и неистинитог, унапред одбацује могућност интеракције.

Приказ Лајбницевог филозофије у овом раду служи пре као *илустриран ван пример* могућности другачијег говора о телу, па самим тиме и могућег другачијег приступа проблему односа тела и духа; сврха није била да се Лајбницу учитава оно што не припада мисли његовог времена или да се направи некакав анахронистички покушај *јремощивања* неких од актуелних проблема (премда у исто време и јесте скретање пажње на то да, у вези са овим темама, комуникација са нововековним филозофима увек остаје продуктиван рад). Идеја рада је да покаже да оног тренутка када отворимо питање о фундаменталном устројству *материје* и *јрироге*, отвара се и читав спектар нових питања о односу тела и духа, материјалног и духовног, јер се сама од себе намеће сугестија да се материја, а тиме и природа не морају увек понашати исто, те нема разлога не претпоставити и дух као потпуно природни феномен, као један вид понашања природе. С тим у вези видимо да се чак и са благом изменом претпоставки неких интерпретација, Лајбникова филозофска позиција у *Монадологији* не мора искључиво схватити као излагање некакве *јлуралистичке* и *јаралелистичке теорије*, већ и као приказ одређеног *динамичкој монизма* тела и духа, а што је појмовна претпоставка која свакако да може бити занимљива и савременим расправама у филозофији духа.

Литература

- Аристотел. (2007). *Метифизика*. Београд: РАΙΔΕΙΑ.
- Кант, И. (2012). *Критика чистіої ума*. Београд: Дерета.
- Лажбниц, Г. В. (1957). *Монаголоїја*. Београд: Култура.
- Лажбниц, Г. В. (2002a). *Метифизичка расправа*. Врњачка Бања: ЕИДОС.
- Лажбниц, Г. В. (2002b). *Монаголоїја*. Врњачка Бања: ЕИДОС.
- Лейбниц, Г. В. (1982). Лейбниц Г. В. – Сочинения в четырех томах. У: В. В. Соколов (ур.), *Лейбниц Г. В. Монаголоїја* (413–430). Москва: Академия Наук СССР Институт Философии Издательство „Мысль“.
- Петронијевић, Б. (1998). *Историја новије филозофије* (Том VI). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Плотин. (1984). *Енеаде I–VI*. Београд: НИРО „Књижевне новине“.
- Филиповић, В. (1965). *Филозофјски ријечник*. Загреб: Матица хрватска.
- Хегел, Г. В. Ф. (1976). *Наука логике, њрви гео, Објективна логика, учење о бићу*. Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Шајковић, Р. (1975). *Лажбниц и оишће добро*. Београд: Просвета.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and its Place in Nature*. London; New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD; Harcourt, Brace & Company, INC.
- Broad, C. D. (1975). *Leibniz, An Introduction*. London; New York: Cambridge University Press.
- Chalmers, D. J. (2002). *Philosophy of mind: classical and contemporary readings*. New York: Oxford University Press.
- Cottingham, J. (2006). The Mind-Body Relation. У: S. Gaukroger (ур.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (179–192). Malden, MA; Oxford; Victoria: Blackwell Publishing.
- Frankel, L. (1981). Leibniz's Principle of Identity of Indiscernibles. У: S. Erdner & J. Herbst (ур.), *Studia Leibnitiana*, 13(2). (192–211), Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Heil, J. (1998). *Philosophy of Mind, Contemporary Introduction*. London; New York: Routledge.
- Jackson, F. (2006). Epiphenomenal qualia. У: M. Eckert (ур.), *Theories of Mind: An Introductory Reader* (pp. 102–112). Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Kim, J. (1996). *Philosophy of mind*. Boulder, Col: Westview Press.
- Kim, J. (1999). Making Sense of Emergence. У: S. Cohen (ур.), *Philosophical Studies* (Том 95, стр. 3–36). Dordrecht: Springer/Kluwer Academic Publishers.
- Kim, J. (2006). Emergence: Core ideas and issues. *Synthese*, 151 (3), 547–559. <https://doi.org/10.1007/s11229-006-9025-0>

- Kim, J. (2008). *Physicalism, or something near enough* (3rd print., and 1st paperback print). Princeton: Princeton University Press.
- Kulstad, M., & Carlin, L. (2013). Leibniz's Philosophy of Mind. Y: E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Преузето са: <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/leibniz-mind>.
- Leibniz, G. W. (1979). G. W. Leibniz, *Monadologija*. Y: Vladimir Filipović (yp.), *Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa* (265–285). Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske.
- Leibniz, G. W. (1989). *G. W. Leibniz, Philosophical Essays*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (2002a). *La Monadologie (1714)*. Chicoutimi. Paris-I Sorbonne et Paris-X Nanterre, <http://www.prepagrandnoumea.net/textes/leibniz%20La%20Monadologie.pdf>.
- Leibniz, G. W. (2002b). *Monadologie und andere metaphysische Schriften =: Discours de métaphysique, monadology, principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Hamburg: F. Meiner.
- McDonough, J. K. (2014). Leibniz's Philosophy of Physics. Y: E. N. Zalta (yp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Преузето са <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/leibniz-physics/>.
- Merleau-Ponty, M. (1990). *Феноменологија њерцеиције*. Сарајево: Веселин Маслеша.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Peters, F. E. (1967). *Greek philosophical terms: A historical lexicon*. New York: New York University Press.
- Putnam, H. (2002). Brains and Behaviour. Y: D. J. Chalmers (yp.), *Philosophy of Mind; Classical and Contemporary Readings* (45–54). New York, Oxford: Oxford University Press.
- Rescher, N. (1991). *G. W. Leibniz's Monadology, An Edition for Students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rescher, N. (2000). *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Risteski, A. (2017). Approaching Descartes' Dualism: Reductionism of His Theory of Knowledge. Y: S. Gouveia & M. Curado (yp.), *Philosophy of Mind, Contemporary Perspectives* (332–347). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Ryle, G. (2002). Descartes' Myth. Y: D. J. Chalmers (yp.), *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings* (32–38). New York, Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, B. de. (1979). *Etika*. Y: Vladimir Filipović (yp.), *Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa* (230–263). Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske.

Westphal, J. (2016). *The Mind–Body Problem*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press.

Whipple, J. (2013). Leibniz's Exoteric Philosophy. У: E. N. Zalta (ур.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Преузето са <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/leibniz-exoteric/>.

ALEKSANDAR D. RISTESKI

University of Priština in Kosovska Mitrovica

Faculty of Philosophy

Department of Philosophy

MONADOLGY AS A PHILOSOPHY OF THE MIND

Summary

In this paper, the author will attempt to analyze some of the basic concepts in Leibniz's *Monadology* from the perspective of the contemporary philosophy of the mind. The aim of the paper is to suggest that the traditional understanding of Leibniz as a *pluralist* or *parallelist*, though not completely untrue, is not always completely revealing and fruitful concerning its possible value for the philosophy of the mind. By analyzing some of the core concepts, the author will attempt to approach the mind-body problem from a rather different angle, suggesting that the mind-body problem is to be regarded as an *epistemological* one, that is, it concerns *how* we know and *speak of* matter and nature.

Keywords: Body, dualism, force, matter, mind, monad, monism, philosophy of mind.