

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 *илуралистичке* и *ипаралелистичке*, иако по себи није нетачно, није ни увек у потпуности расветљавајуће и свакако не плодносно када је о филозофији духа реч. Намера аутора у раду је да, илустративним примером анализе Лајбницове *Монадологије*, сугерише другачији приступ теми односа духа и тела, тако што ће се тело и материја посматрати пре као *ејистичкемолошки* проблем, где се отвара питање како *сјознајемо* материју и природу и како о њима *јоворимо*.

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

УВОД

Проблем односа *менталној* и *физичкој* 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, 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 интјерпретативної пристиуи* 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 Јуја из њрве* као прикладном аналогјом (Heil, 1998, стр. 28).

илурализма. Полазимо са претпоставком да је *ипаралелизам* као одредба природна консеквенца *илуралистичкој* разумевања Лајбница, читање које је, додуше, не у потпуности без основа, али које ипак *ипревиђа* значај и место *монистичкој* аспекта монадологије³. Намера нам је да покажемо да Лајбницов „плурализам“ не сугерише уједно и неку врсту *антимонистичкој* *суй-станицјалној* *дисперзивитетна*, већ је плурализам који почива на снажним и консеквентним *монистичким* метафизичким поставкама. Уколико се Лајбницов *илурализам* не чита на тај *антимонистички* начин, онда се плурализам, а тиме и *ипаралелизам* у основи не показују као драстично различите поставке од *дуализма*, што даље даје назнаку да је *ипаралелизам* у филозофији духа схваћен тек као друго име за *интеракционистички* *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 *илуралиста*, а затим као пример *ипаралелисте*, на делу оно што Рајл назива *кашејоричком* *ипрешком* (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 Лајбниковој филозофији одражавају на филозофију духа. Да бисмо поткрепили наш став у вези са критиком *ипаралелистичкој/илуралистичкој* тумачења Лајбница, у наставку текста ћемо се бавити неким од фундаменталних појмова Лајбницевој филозофије, попут појма *монаде*, *идентитетна*, *хармоније*, *континуитетна*, *аналогије*, *суйстаницје*, *феномена*, *материје* и (живе) *силе*. На крају рада ћемо начинити краће поређење Лајбницевој филозофије, тј. виђења односа *духа* и *тела*, са неким од водећих позиција у филозофији духа (попут *дуализма*, *емергентизма* и *епифеноменализма*), да бисмо на крају скромно сугерисали на који начин се сама *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 „супстанција“, 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 предикација* које користи-мо када се описује *res cogitans* (Ryle, 2002, стр. 36⁴). Рајл, наиме, 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* (наиме, 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 *пројектујемо* и *применимо* 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) *сујстаниције* (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 Лајбницова монада може просто разумети као *применовани атом* механицистичке 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 Лајбницова филозофија не даје повода за такво тумачење. Претпоставимо да је свака монада тек *неирани* атом, који задржава сва својства атома, изузев телесног својства *протежности*, 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 *атрејал* 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, *кайеџорички појрешној*) метафизичкој претпоставци, која се на следећи начин да изразити: дух и тело су у основи две различите *суйстаниције*⁶ (као спојеве монада), али са могућношћу „некакве“ међусобне координације и синхронизације, која се мање више схвата као *harmonie préétablie ex machina*⁷. На тај начин, појам престабилиране хармоније делује тек мало смисленије од софизма *Deus ex machina*, па би онда и

5 Овај превод је, наравно, погрешан. Но, у раду се намерно цитира управо овај превод *Монадологије* (Лајбниц, 2002b), како бисмо дали још један илустративан пример прављења *кайеџоричке 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 *Монадологије* (Лајбниц, 1957) (интересантно је да се у руском (Лейбниц, 1982, стр. 413) извору у §2 ипак јавља израз *сложная субстанция!*). Уместо *сложене суйстаниције*, 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 суйстаниција*, 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 *скујови* и *нису суйстаниције!* 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 *Монадологији* раздваја *феномене* од *суйстаниција*, 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 *ајрејата* као супстанција *заиста јесте џрисујан феномен*, без обзира на преводе и изворе, и могуће је наићи на такве *кайеџоричке џрешке* не само у погрешним преводима дела, већ у и даљим интерпретацијама оригинала.

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 *временовани ајтом*, а престабилирана хармонија као преименовани софизам *Deus ex machina*, исто тако можемо и *паралелизам* односа духа и тела да читамо као *временовани дуализам*! Паралелизам би, стога, био тек *недовољно расветљени дуализам*, јер претпоставља *фундаменталну, сујстаницијалну 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 *сујстаницијалној разлици* између духа и тела.

Када се, међутим, детаљније обрати пажња на Лајбников језик у *Монагологији* и начин на који говори о *монадама* и *феноменима*, Лајбница је заиста тешко разумети (искључиво) као плуралисту, а затим и као представника *паралелизма* духа и тела. Штавише, Лајбница је пре могуће разумети као једног од најконсеквентнијих *мониста* у историји филозофије. Приступити Лајбницу као искључивом *плуралисти* 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 синкрети-

6 Наравно, из перспективе Лајбнинове *Монагологије* дух и тело могу бити две различите супстанције само на *феноменалном нивоу*, тј. у сфери супстанција као *добро утемељених феномена*. Дух и тело су одвојене супстанције само у опсегу недовољно јасних перцепција стварности.

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).

стичком и холистичком карактеру⁹ (Петронијевић, 1998, стр. 155–191; Шајковић, 1975, стр. 9–11).

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 њфозора* (§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 *исифразни*, нити може да се *доиуни*. 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 *џлурализам* 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 *аисолутино идентичне* ствари (а да то није тек *flatu vocis*) било би вероватно подједнако тешко као и покушати разумети Бога¹⁰, јер би и у случају *џотово џотџуне 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

9 Синкретизам би се тешко могао оправдати када би се такве амбиције огледале у *џлуралистичком* 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.

идентификовања две ствари као потпуно идентичне, ове не би могле заузмати 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

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 тренуцима* и *различитим душевним стањима* (тј. кроз ирреверзибилну сукцесију). Штавише, Лајбниц истиче како и унутрашња стања монаде (што су продукти односа *ајетинције* и *ајерцейције*) не могу бити *идентична* једно другом, тј. стални ток и сукцесија представа чине да су *немогућа два иста душевна стања* унутар једне исте монаде. Заборачимо који корак даље од Лајбницевог филозофске 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 ајсихолојизам* у науци, логици, математици и филозофији; ово није психологичко релативизовање математичких или логичких закона, већ идеја да *енергија (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 ајерцейције*. 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*.

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 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 сујестанције*.

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 *сујестанција*? 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

ii У Кангргином (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 гдје *не* би било могуће наћи унутрашњу или на унутрашњем одређењу засновану разлику“. Курзив је наш.

супстанција, онда наилазимо на низ проблема. Поменути проблем искрсава оног тренутка када се *αἰρεταῖ* или *скуи*, односно *phenomenon bene fundatum* схвати као *суйсџанција*.

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 двојачко: 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 *иденџичне монаде*, већ монаде *различитиої сџейена инџензиџейта* или са различитим апетицијама и (а)перцепцијама. Будући тако, о *џаралелизму* се може говорити само на феноменалном нивоу, док се о *кониџинуџейту* 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 *меџафизички*¹², колико *еџистемолошки џроблем* или *изазов*. Монаде од којих се састоје тела садрже *несавршене џерцеџиџе сџварности*, те је на несавршен начин и „подражавају“. Интересантно је у кључу таквог постављања проблема читати следећи одељак (§61) из *Монадолоџије*:

„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 *суйсџанција*, будући да то у основи и није (Broad, 1975, стр. 90). Монада представља себи један део стварности *као џело*, а не обратно: да је представа тела некакав *уџисак* који долази споља од телесне супстанције. Оно што опажамо као просторно и телесно, јесте *несавршена џерцеџиџа џо себи савршене сџварности*. Монаде вишег интензитета и савршенијих перцепција и аперцепција могу да иду *изван феноменалної нивоа*, тако да о стварности не говоре из регистра *џелесної*, већ математичког и идејног (§83, 84).

Елемент сукцесије мишљења и временског тока овде и даље остаје *џраї* несавршености самосвесних монада, али ипак указује на то да је *ordo cognoscendi* свакако другачији од *ordo essendi*. Наш став је да читање Лајбница као *џарале-*

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

листе не уважава поменути метафизичко-епистемолошку разлику. Стога, када је реч о односу духа и тела, питање није толико *како њомирити дух и тело*, већ пре: како о овима треба *јоворити*? Можда би тело требало пре посматрати као *ејиситемолешки њојам* (несавршена перцепција стварности¹³), а не искључиво као метафизички (*тело је суйстаниција која је инкомјатибилна са духовном суйстаницијом*, па да се онда сав рад своди на решавање проблема *мирења* ово двоје). Другим речима, разлику између тела и духа би требало пре тражити у разлици садржине перцепција, тј. аперцепција монада, а не *сиоља*, од *добро-уштемелених-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 *шита* 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 – *идентитет*. Штавише, промишљање разлика монада и уопште претпостављати било какав плурализам, било би немогуће без немог мишљења *идентитета*. 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,

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

14 Што би даље значило да начело идентитета чак имплицира, објашњава и оправдава и идеју *јрестабиллиране хармоније*! Рецимо, уколико је идентитет немогуће мислити без момента разлике, то онда у потпуности осликава монадолошку структуру универзума, према којој већ постоји *гајност* различитих монада, датост од које се у мишљењу и полази. *Мислити*, 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 ојледало универзума* (§56). Додајмо овоме и Лајбницову тврдњу како монаде не могу да се *саставе*, нису *јостале*, нити могу *неситати*, 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 *јрестабиллирана хармонија*, или се ова бар може на такав начин разумети. По свему судећи, испада да је Лајбница вероватно захвалније читати кроз призму *идентитета*, него *илуризма* и *разлике*, а просто због тога што је овакво читање експланаторно богатије и обухвата као свој *јодску* и плуралистичке и паралелистичке поставке, о чему ће више речи бити у наставку рада.

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 утемељених 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 *континуитети*, 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 *матери-*

15 Али се тиме монада у извесној мери и разликује и од саме себе! Укључивање момента *разлике*, противречи појму монаде као *једне сујестанције*. Стога монада која је *једна, 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, токове*, 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* (Vrooad, 1975, стр. 94 и даље), *духовна сујестанција*, а не телесна, механичка.

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 још један монизам сујестанција*. 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 континуитети, закон хармоније и закон аналогије*“ (курзив је наш).

јалне 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 дељивим количинама* (Петронијевић, 1998, стр. 164–166). Свака *количина* је *бесконачно дељива*, тако да нема крајње, најситније *материјалне*, елементарне честице. Уз то, одређење материје као протежности не би могло да објасни 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 утемељене 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 свесни*, 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: *ајетиција*, будући да сматра да је суштина монаде у континуираној промени стања и трајању, те је апетиција *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 *плуралиитета 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).

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 Брод повлачи паралеле између Лајбницовог појма *ајетиције* и Спинозиновог појма *conatus*-а (види Broad, 1975, стр. 94 и даље)

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 *динамичкој континуума*¹⁹. Уколико пођемо од претпоставке да су тела *добро уштемљени феномени*, а на фундаменталном нивоу *монаде*, онда, будући *без њрозора*, 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 Лајбницево 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, нейротезна, њроста* „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 монада, 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 њриказ логичкој 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 сва-

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 уштите*“, курзив наш. Овај последњи део је посебно интересантан када је реч о односу монадологије 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 *уштите* искључује из монадолошке слике васионе!

ке монаде. Ово *Једно* свих једних би била *монада највишеї стїейна инїензиїейта*, која, према Лајбницу, чини да свака монада, као монада *јестїе* (§38)²⁰.

Квалитативне разлике унутар монада условљене су њиховом апетицијом и *їерцейцијом*, а монаде вишег интензитета поседују и *аїерцейцију*, односно, перцепцију властите перцепције и себе као перципирајућих (§14 – 16, 19). Чини се да на гносеолошком плану идеју *инїензиїейта силе* Лајбниц ве зује за идеју *сїознаїе стїварносїи*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 иденїична стїања свесїи, иїј. стїања у којем се монаде налазе, иїако да је иїромена и осцилација силе констїанїйна* (§10)). Највиша монада, пак, у себи *мора* имати *укуїносї свих иїерцейција и аїерцейција, као и аїейиција*, тј. сїама 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 *чисїи инїензиїейи иїосїојања*, 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 монаде^{23?}), 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*

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

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 иїерцейције* (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.“

йосйојати само на (арийметички) један начин, већ на безброј могућих начина и комбинација и представа и сукцесија, *йошениција* и *актуалности* (Лајбниц, 2002а, стр. 18–19²⁴). Оно је Једно на сваки начин на који једно може бити, па 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 *йлурализам суйсџанције*, 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 *йроцесуалности* (због чега је Лајбницова филозофија свакако у фокусу пажње једном од важнијих савремених мислилаца, Николасу Решеру, једном од проминентнијих *философа йроцеса*²⁷ (Rescher, 1991, 2000, стр. 21)), тако да није реч о некаквом *оносџраном суйсџастиву* (платонизам), са једне, или *дуализму* и *йанџенизму*, са друге стране²⁸.

Сада се можда чини да ипак није саморазумљиво говорити о Лајбницу као о плуралисти, будући да бесконачан број супстанција најпре реферише

- 24 У §9 *Расџраве о метафизички* 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, умногостручити 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 Саздаатеља“.
- 25 Види §57 *Монаголоије* (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 *мношћиву* таквих-и-таквих“. Прев. А.Р. („Leibniz says that [...] what is not literally *one* entity is not strictly *an* entity at all [...] 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“).

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 неиспрекидани 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 (Broad, 1975, стр. 99 и даље). *Паралелистичка* одредба би овде важила само уколико би се свест и тело узели као засебно одвојени феномени (штавише, *сујстаниције!*) између којих не постоји непосредна комуникација и континуитет, већ који су усклађени тако нечим *и*рећим изван њих.

На фундаменталном нивоу, међутим, ови *јесу* континуитет *сила различити* *интензитета*, а усаглашени су садржином представа, (а) перцепцијама, будући да у *целини предсјављају исту стварност*, *иремда на различити начин* (§78). Стога би закључак досадашњег излагања био да Лајбниц није *и*ри-марно 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

27 У том духу Решер (Rescher, 2000, стр. 21) говори: „И у овоме је, између осталог, Лајбницева 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.)“).

28 Петронијевић (Петронијевић, 1998, стр. 164) износи следеће виђење: „[Лајбниц] баш на супрот [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“.

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 Лајбницовој 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 Лајбницовој мисли бисмо могли да кажемо следеће: „Паралелизам“ 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.) згодно обухватио термином *физикалнстичке информације* (*physical information*). За такав начин размишљања *га-тисот* феномена (наравно, не у феноменолошком смислу) је парадигма свакаког експланаторног подухвата, тако да се тачка идентитета духа и тела *као суйстаниција* и не може уочити у Лајбницовој филозофији. Другим речима, Лајбницови *добро уштемелени феномени* се читају као *суйстаниције*, а не као *релације* или *процеси*, што у основи и јесу (С. 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 *ипаралелно*; уместо уочавања „паралели“, уочава се *процесуалност*, *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 *аилологије 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 *Монадологији*, 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. па-

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 *ипарамеханичке хилопезе*, те полази од *материјалистичке претпоставке о природи тела*, користећи се материјалистичким појмом тела са једне, и *неативном пројекцијом* тог појма, са друге стране. Другим речима, дуализам се не обрачунава са материјалистичким виђењем, већ настоји да *ипакво* виђење *напоиради* додатни „нематеријални“ ентитет.

ралелизму. 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 *ѝростје суйсѝтанције*, Лајбниц се доиста користи доказом који по својој форми подсећа на картезијански начин размишљања. Лајбниц, наиме, говори 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 *суйсѝтанција*. Разлог је у томе што Лајбниц уопште ни не полази са претпоставком да је *ѝело суйсѝтанција*, већ да је *феномен*, а монаде као такве, које се налазе у *основи феномена*, јесу *ѝростје суйсѝтанције* које у исто време садрже у себи мноштво различитих стања и промена. Аргумент са *мишљењем* и *свешћу* јесте пре *аналоѝија*, 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 *Монадолоѝије* 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 уѝтемељених феномена* и *истинских аѝома ѝрироде*. До сличних закључака бисмо дошли када бисмо покушали да у Лајбницу уочимо *еѝифеноменалисѝу*, иако **еѝифеноменализам** на прву лопту изгледа као позиција знатно ближа *монадолошкој*, у односу на паралелизам или дуализам. Према теорији еѝифеноменализма, 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 *аналоѝије*? Зашто се не може пронаћи конкретан емпиријски пример еѝифеномена, који не би служио само као *илустрација*, већ директан доказ тврдњи еѝифеноменалиста о природи духа? Зашто *аналоѝија*, а не *иденѝиѝтеѝ*? Пара и звук, ако ове уопште и претпоставимо као *еѝифеномене*³⁰ о којима говори филозоф духа, јесу и даље *физич-*

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.). Темелна поставка епифеноменализма је та да се материја и узрочност не могу схватити кроз однос суштинцијално-акцидентцијална, 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 интензитетне 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 емергенти-

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, вибрирање, разбијање, итд.).

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

ста (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 њерцејџија стварности*. Природа није „супстанција“, већ добро утемељени феномен којем подлежи фундаментална динамичка хармонија међусобно континуираних сила. С тим на уму, јасно је 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 *јривучен* силом знатно већег степена интензитета (као што су све монаде окуљене 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 *јреко феноменалној склопи монада*, по чему би произлазило да је свест, као монада већег степена интензитета, нешто што *извире* и *јојиче шек из и на основу добро утемељеној феномена*, што никако није случај.

Још једна темељна разлика између емергентизма и монадологије тела и духа јесте разлика у представљању *сукцесије емерјенати*. 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 *симулјано* 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 *хилојеза*, 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 *дајосји* тела и

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

свести, већ са претпоставком о нужном *извирању* свести *из* тела. Ова претпоставка, додуше, није и неутемељена, али свакако да није синхронизована са претпоставкама монадологије, јер монадолошко мишљење већ *ипретијоста-вља укључујући датости монада*, будући да само са том претпоставком ово мишљење јесте монада која *зрцали универзум*. *Престибилитирана* или *ипредуређена* хармонија овде смењује и прелази преко *суцесије* емергената, а што потврђује и §78 *Монадологије* (Лајбниц, 1957, стр. 61):

„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 *лукавости* 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 *ипаралелистиче*, или филозофија духа може не 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 фи-

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

лозофије 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 потпуности „тачна“) става, а 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 *испитувања 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

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

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“; *факти свесној искуства* нам сугерише *да заиста постоји 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 *повраћно* интеракција *ојрава* или *ојшше 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 назиру³⁵; 3 је несумњив став. Остају нам онда ова три става, која би требало некако уклопити са 3.

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 обе-

смишљава, односно, *непатајивно решава* проблем духа и тела: било каква интеракција је немогућа, па тиме је немогуће и поставити интеракцију као *проблем!* Уколико је било каква интеракција немогућа, губи се и сваки *интересни 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, *природом материје*, па затим *природом духа*, да бисмо прво видели да ли се и у којој мери материја и дух искључују, па тек онда да утврдимо *шта 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 *беспошребан!* Беспотребно је тврдити да је интеракција између физичке и нефизичке ствари немогућа, када још није евидентно *шта 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 *телом* и ако напросто одбацимо метафизички проблем немогућности комуникације између две потпуно самосталне и диспаратне супстанције. Да ли се овде ради о номиналистичкој злоупотре-

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* (*Meta.* 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, сâмој 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 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 сâмим 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 *Етике* (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.

треби имена као аксиома? Није проблем тврдити да је тело *тeлeсно*, тј. *материјално*; проблем је у недовољној расветљености питања *шта је уопште 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 утемељени феномен*. Да је феномен *добро* утемељен, то значи да, на супрот старој традицији филозофије, материја није *илузија*, већ постоји супстанцијална утемељеност у основи материје *као њојаве*. Опет, да је *њојава*, то значи пре свега да материја није *сујстаниција*, већ у најбољем случају начин на који се *сујстаниција (монада) јавља у искуству*. 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 *сујстаницију*, можемо да заменимо *процесом/силом*, што је свакако стратегија својствена *филозофији процеса* (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 *сујстаницијални квалитет*, назовимо тако, у основи не *постоји*. Материја није *сујстаниција* (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 процеса*, 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 *агрегат монада*, већ *једна монада око које се њикујуљају остале монаде нижег степена интензитета*. 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 *иако 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, лојичка грешка* 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 анорганских тела. Органска тела приказују другачија, биохемијска својства и односе и поред свог специфичног начина понашања које сугеришу, рецимо, *хипотезу ентелехије* (Broad, 1925, стр. 56 и даље), ипак се настоји да се овај *орјанизам* редукује на *механизам*; тело и даље остаје *тело*, 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 *хеурисичким ставовима* учита-

ва онтолошка вредност, јер су ставови природних наука више *методолошке сујестности*, а не *метафизичке „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 *ићи од* феноменалног својства материје као супстанцијално конституишуће одредбе. Исто важи и за свест; ако је свест тек *појава* 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 физичког*. 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 ириродно*? 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 *ирирода*. 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

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 свести* 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 *подлежећих ирејности* аксиома.

ставова, да би се утврдило *где се тачно* налази та спона која омогућава интеракцију духа и тела. Можда је идеја о *сјони* 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 *илуралист* и *паралелист*, иако по себи није нетачно, није ни увек у потпуности расветљавајуће и свакако не плодносно када је о филозофији духа реч. Идеја је да се кроз анализу неких од појмова Лајбнице *Монадологије*, теми односа духа и тела приступи на другачији начин, тако што ће се тело и материја посматрати пре као *ејистемолошки* проблем, односно, тиче се онога како *сјознајемо* материју и како о њој *говоримо*.

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 Лајбнице *филозофије* у овом раду служи пре као *илустративан 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 *иремонштивања* 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 *природе*, 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, Лајбницева филозофска позиција у *Монадологији* не мора искључиво схватити као излагање некакве *илуралистичке* и *паралелистичке теорије*, већ и као приказ одређеног *динамичког монизма* тела и духа, а што је појмовна претпоставка која свакако да може бити занимљива и савременим расправама у филозофији духа.

Литература

- Аристотел. (2007). *Метафизика*. Београд: РАΙΔΕΙΑ.
- Кант, И. (2012). *Критика чистог ума*. Београд: Дерета.
- Лајбниц, Г. В. (1957). *Монадологија*. Београд: Култура.
- Лајбниц, Г. В. (2002a). *Метафизичка расправа*. Врњачка Бања: Ейдос.
- Лајбниц, Г. В. (2002b). *Монадологија*. Врњачка Бања: Ейдос.
- Лейбниц, Г. В. (1982). Лейбниц Г. В. – Сочинения в четырех томах. У: В. В. Соколов (ур.), *Лейбниц Г. В. Монадология* (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). *Филозофски ријечник*. Загреб: Матица хрватска.
- Хегел, Г. В. Ф. (1976). *Наука лојике, њени гео, Објективна лојика, учење о бићу*. Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Шајковић, Р. (1975). *Лајбниц и оштрије 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: М. 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). Makin 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. У: 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. У: Vladimir Filipović (ур.), *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. У: E. N. Zalta (ур.), *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 њерцејџије*. 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. У: D. J. Chalmers (ур.), *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. У: S. Gouveia & M. Curado (ур.), *Philosophy of Mind, Contemporary Perspectives* (332–347). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Ryle, G. (2002). Descartes' Myth. У: D. J. Chalmers (ур.), *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings* (32–38). New York, Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, B. de. (1979). Etika. У: Vladimir Filipović (ур.), *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.