

Ł u k a s z K o w a l i k

Leibniz a preformacja

Słowa kluczowe: *G.W. Leibniz, preformacja, mikroskop, nasienie, dusza, metafizyka*

Preformacja

Preformacja to głoszona w XVII wieku teoria biologiczna, według której mający się narodzić organizm nie powstaje dopiero przy poczęciu w akcie seksualnym, lecz już wcześniej tkwi zawarty w komórce rozrodczej jednego z rodziców. Indywidua w postaci zaczątkowej, nasiennej, istnieją bądź to w jajeczku, bądź w plemniku (istnieli zwolennicy obu poglądów), a druga płeć inicjuje tylko (mężczyzna) lub podtrzymuje (kobieta) proces rozwoju prowadzący do narodzin. Aby uzasadnić ten pogląd, powoływano się na badania anatomiczne i mikroskopowe, rozważano etapy rozwoju płodu, wskazywano metamorfozy zachodzące w życiu zwierząt: motyle wykluwające się z poczwerek czy żaby dorastające z kijanek. Życie polega na przechodzeniu przez ciąg kolejnych faz, i dzieje się tak jeszcze przed narodzinami. Jak jednak daleko wstecz sięga istnienie danego osobnika?

Zdrowy rozsądek, a ostatecznie, jak się okazało, także nauka, mówiły, że zarodek powstaje w wyniku aktu seksualnego. Pogląd ten nazwano epigenezą. Zwolennicy preformacji nie przyjmowali takiego mniemania i twierdzili, że jak przed organizmem istniał zarodek, tak również przed zarodkiem istniało nasienie, i indywiduum w formie nasienia było ukryte w większym organizmie. W ten sposób można było przeciągać istnienie indywiduum w nieskończoność wstecz. W organizmie znajduje się nasienie, w tym nasieniu ukryty jest mały organizm, w nim znowu w postaci zaczątkowej mniejsze nasienie, a w nim jeszcze mniejszy, maluteńki organizm. Świat stworzeń nabierał budowy szkatułkowej, jak to później określił Immanuel Kant. W czasach Leibniza teoria

preformacji wydawała się z jednej strony ugruntowana naukowo, z drugiej zapowiadała ekscytującą metafizykę nieskończoności. Indywiduum mogło być nieskończone w czasie, a cielesne podłoże organizmu można było nieskończenie pomniejszać. Leibniz, obok zapomnianego dziś już trochę o. N. Malebranche'a, był wśród filozofów jednym z czołowych obrońców, a także entuzjastów preformacji.

Źródło systemu Leibniza

Sto lat temu młody Henryk Elzenberg napisał gruntownie opracowaną rozprawę o Leibnizu, w której wspierał głoszoną przez B. Russella i L. Couturata logiczną genezę teorii monad. W przypisach do przełożonej przez siebie *Monadologii* (§ 74), Elzenberg stwierdza:

Teoria preformacji stanowi najważniejszy, a bodaj i jedyny ważny, punkt styczności z którąś doświadczalnych dyscyplin przyrodniczych (Elzenberg, s. 367).

Russell, Couturat i Elzenberg dowodzili, że źródłem monadologii była doktryna *praedicatum inesse subiecto* (orzecznik tkwi w podmiocie logicznym). Teoria monad była konsekwencją rozważań logicznych, a nie została wysnuta z empirii, więc jej zbieżność z teorią biologiczną jest w gruncie rzeczy dość przypadkowa, być może wskazana przez samego filozofa *ex post*, dla wtórnego potwierdzenia twierdzeń przyjętych na innej podstawie. Wyczuwa się tu niejasny wstyd, że wielki filozof zaangażował się w obronę teorii, którą późniejsze pokolenia uznały za absurdalną. Mimo to sam Leibniz podkreśla znaczenie preformacji dla swojej filozofii:

Dodałbym ponadto, że nic bardziej niż preformacja roślin i zwierząt nie jest w stanie potwierdzić mojego systemu harmonii wprzód ustanowionej między duszą a ciałem (...); [a] zarodki (...) w naturalny sposób wypełniają Boże zamierzenia (...) (*Teodycea*, Przedmowa, s. 29).

Uznałem zaś to nie w swej niewiedzy o procesie powstawania płodu, lecz dzięki znajomości zasad wyższych (*List do de Voldera*, 20.VI.1703; w: Gordon, XVIII, s. 203).

Badania mikroskopowe

Leibniz uważa teorię preformacji za istotne osiągnięcie naukowe swoich czasów:

Badania naszych współczesnych pouczyły nas (...), że (...) rośliny i zwierzęta pochodzą (...) z nasion posiadających je w zarodku [preformowanych], a zatem z przemiany uprzednio istniejących żyjątek (*Zasady natury i taski*, § 6; w: *Wyznanie wiary...*).

W latach 60. XVII wieku rozpoczęła się wielka epoka badań mikroskopowych. Kilku uczonych z różnych krajów uczestniczyło w udoskonalaniu mikroskopu i ogłaszaniu kolejnych obserwacji. Był wśród nich angielski uczoney Robert Hooke (1635–1703), który w 1665 r. ogłosił książkę *Micrographia*, sztandarowe dzieło założonego parę lat wcześniej Towarzystwa Królewskiego. Hooke użył pierwszy raz słowa „komórka”, ponieważ odkrywane pod mikroskopem struktury korka dębowego przypominały mu cele, w jakich zwykli mieszkać zakonnicy. Antonie van Leeuwenhoek (1632–1723) był równie słynnym uczonym, którego odwiedzał nie tylko Leibniz, ale także car Piotr I. Uchodzi za właściwego konstruktora mikroskopu, ponieważ do dawnych projektów dodał pewną kluczową innowację. W 1674 r. Leeuwenhoek odkrył infuzoria, czyli drobnoustroje obecne w kropli wody. W tymże samym roku badał krew i odkrył jej czerwone ciała (krwinki). W 1676 r. zaobserwował bakterie w wodnym roztworze pieprzu. Wreszcie w 1677 r. Leeuwenhoek dostrzegł pod mikroskopem plemniki. Obok Leeuwenhoek'a nasienie męskie badali włoski przyrodnik i lekarz papieski Marcello Malpighi (1628–1694) oraz pobożny holenderski badacz Jan Swammerdam (1637–1680), a także Nicolaas Hartsoeker (1656–1725), uczeń Leeuwenhoek'a, z którym zresztą posprzeczał się o pierwszeństwo w dokonaniu obserwacji męskiego nasienia.

Hartsoeker zamieścił w 1694 r. w swojej książce rycinę, na której w plemniku skulony był mały człowieczek. Tym samym Hartsoeker, obok Leeuwenhoek'a, Malpighiego, Swammerdama, a pod ich wpływem także Malebranche'a i Leibniza, stał się czołowym obrońcą animalkulizmu, czyli przekonania, że małe „zwierzątko” czy „żyjątko” (*animalculum*), jakim jest męski plemnik, ukrywa w sobie, pod pierwotną i niepozorną postacią, całego mającego narodzić się kiedyś człowieka. Człowiek ten został zaplanowany od wieków przez Boga i czeka na swoją kolej narodzin pośród niezliczonej ilości innych, podobnych sobie żyjątek. Pogląd ten nazwano „preformacją” (*praeformatio*), czyli „wcześniejszym ukształtowaniem”; jego podobieństwo do pojęcia „wcześniejszej harmonii” (*harmonia praestabilita*) Leibniza nie jest chyba przypadkowe.

Gdy badania nad początkami życia ludzkiego bardziej się rozwinęły, teorię preformacji uznano za naiwną; ośmieszano wiarę w „małego człowieczka” (*homun-*

culus) i przeciwstawiono jej bardziej naukową teorię o współdziałaniu gamety męskiej i żeńskiej w wytwarzaniu przez naturę nowego organizmu. Była to teoria „powstawania w następstwie”, tj. „epigenezy”. Z wielkich filozofów opowiedział się za nią Kant w *Krytyce władzy sądzenia* (1790), do czego wrócimy niżej, co jednak nie było już wielką sztuką ponad sto lat po erze pionierskich odkryć mikroskopowych. Badania te pokolenie Malebranche’a i Leibniza śledziło z wypiekami na twarzy, traktując preformację jako dowód na istnienie Bożej Opatrzności.

Wenus fizyczna

Jeden z czołowych przedstawicieli francuskiego oświecenia, P.L. de Maupertuis (1698–1759) wydał w 1745 roku książkę na temat rozmnażania ludzi i zwierząt pt. *Venus physique* („Miłość przyrodnicza”). W początkowych rozdziałach znajdujemy krótką historię poglądów na rozmnażanie. Maupertuis przypomina, jak jednostronne teorie preformacyjne jajeczek i plemników ustąpiły w końcu wyważonej teorii epigenetycznej, oddającej sprawiedliwość gametom kobiecym i męskim. Rozdz. III książki nosi tytuł: „System jajeczek kryjących zarodek”, rozdz. IV: „System zwierzątek spermacyjnych”, rozdz. V: „System mieszany: jajeczek & zwierzątek spermacyjnych”. Przytoczmy fragmenty z rozdziału środkowego, odpowiadającego epoce Leibniza:

Młody przyrodnik (Hartsoeker) zadał sobie trud zbadania przy użyciu mikroskopu owego płynu, który nie bywa zwykle przedmiotem obserwacji dla oczu uważnych i dociekliwych. Lecz cóż za cudowne widowisko [ujrzał], gdy odkrył [w nim] istoty żywe! Jedna kropla zdawała się oceanem, w którym śmigało niezliczone mnóstwo małych rybek w tysiącu rozmaitych kierunków (s. 27).

Oto więc cała płodność, przypisywana dotąd istotom żeńskim, została przywrócona samcom. Ów maleńki robaczek, poruszający się w płynie nasiennym, zamyka w sobie nieskończone pokolenia [mające się zrodzić] z ojca na ojca. Ma on [w swoim środku] swój własny płyn nasienny, w którym pływają żyjątka o tyle mniejsze od niego, o ile on sam jest mniejszy od ojca, z którego się wy dostał; i tak oto ma się sprawa z każdym kolejnym, w nieskończoność (s. 29–30).

To nad tym mnóstwem nadmiarowych żyjątek poczynił liczne doświadczenia inny przyrodnik, cnotliwy i pobożny (Leeuwenhoek), nigdy jednak, jak nas zapewnia, ze szkodą dla własnego rodu. Zwierzątka te mają ogonek & wygląd ich przypomina nieco żabkę w chwili narodzin, gdy występuje ona jeszcze pod postacią owej rybki znanej jako kijanka, od których wody roją się na wiosnę (s. 33–34).

Od gąsieniczki do motyla, od robaczka nasiennego do człowieka, zdaje się zachodzić analogia (s. 39).

Badania mikroskopowe u Leibniza

Leibniz w różnych swoich pracach powołuje się na czołowych twórców teorii preformacji. Między innymi dumny był, że „pan Leeuwenhoek zrehabilitował rodzaj męski” (NR, III, VI, s. 266). W ogóle jednak Leibniz żył w przekonaniu, że jego system filozoficzny jest bardzo aktualny, bo zbieżny z wynikami najnowszych badań:

...dopomogły mi wykryte przez panów Swammerdama, Malpighiego i Leeuwenhoek, najświetniejszych obserwatorów naszej epoki, przeobrażenia, które pozwoliły mi dosyć łatwo przyjąć, że zwierzę i wszelka inna substancja uorganizowana nie mają zgoła początku (...) oraz że pozorne narodziny są tylko rozwojem i czymś w rodzaju wzrostu. Zauważyłem, również, że autor *Poszukiwania prawdy* [Malebranche], p. Regis, p. Hartsoeker i inni uczeni mężowie nie byli nazbyt dalecy od tego poglądu (*Nowy system*; w: *Wyznanie...*, s. 175).

...p. Leeuwenhoek ma poglądy dość zbliżone do moich, mianowicie utrzymuje, iż nawet największe zwierzęta rodzą się dzięki pewnemu rodzajowi przekształcenia; nie ośmielam się ani przyjąć, ani odrzucić w szczegółach jego stanowiska, ale ogólnie mam je za wielce prawdziwe, zaś p. Swammerdam, inny wielki obserwator i anatom, (...) również ku temu się skłania (List do Arnaulda, 09.10.1687; w: *Korespondencja*, XIV, s. 122).

Wszędzie w naturze znaleźć można małe zwierzątka:

istnieje niby nieskończoność małych zwierzątek w najmniejszej kropli wody, co pozwoliły nam poznać doświadczenia p. Leeuwenhoek (List do Arnaulda, 09.10.1687; w: *Korespondencja*, XIV, s. 121).

Mnogość dusz (...) nie powinna wprawiać nas w zakłopotanie (...). Otóż doświadczenie przemawia za ową mnogością rzeczy ożywionych. Odkrywamy, że w kropli wody z rozpuszczonym w niej pieprzem znajduje się olbrzymia liczba żyjątek; i możemy uśmiercić miliony z nich naraz. Otóż (...) były one istotami żyjącymi już od stworzenia świata i takimi będą aż do jego końca (...) (List do Arnaulda, 30.04.1687; w: *Korespondencja*, XI, s. 97).

Jak się zdaje, z teorii preformacji mamy prawo wywodzić dwie wielkie idee systemu Leibniza:

- 1) metaforę, według której najdrobniejsza cząstka materii (czy raczej jej kropla, bo materia, zdaniem Leibniza, ma naturę płynną i ciągłą) stanowi „staw pełen ryb”. Jako staw pełen ryb opisywali badacze mikroskopowi swoje odkrycia: wygląd kropli wody i kropli męskiego nasienia;
- 2) koncepcję monad istniejących od początku świata i nieziszczalnych. Każdy z nas, jeszcze przed swoim narodzeniem, istniał w postaci nasiennej jako monada, będąca enetelechią „zwierzątka spermaticznego”.

Świadectwo złego markiza

Teoria preformacji ma sens nie tylko biologiczny, nasuwa bowiem pytanie metafizyczne: czy, tak jak nasze ciała, nie są też „preformowane” losy naszego życia? Czy z preformacją łączy się predestynacja? Czy istnieje przeznaczenie, a jeśli tak, to czy ma formę *fatum*, czy opatrności? A może nasze życie jest igraszką przypadku?

Jako wzór ironicznej odpowiedzi na przekonanie Leibniza, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów, traktowany jest zwykle *Kandyd* Woltera (1759). Warto wspomnieć, że istnieje powiastka oświeceniowa jeszcze bardziej dobitna w swoim sarkazmie na optymizm: są nią *Niedole cnoty* markiza de Sade (1787). Wolter w komiczny sposób bawił się myślą, że wbrew wierze Leibniza nie ma opatrności i wszystkim rządzi przypadek: szczęśliwy lub nieszczęśliwy traf. Sade posuwa się dalej i wymyśla fabułę, w której istnieje anty-opatrność, opatrność na odwrót: los jest tu złośliwie i konsekwentnie anty-opatrnościowy. Żyły raz dwie siostry: Justyna i Julietta. Justyna była skromna, cnotliwa i pobożna, a spotykały ją w życiu same nieszczęścia: nieustannie pada łupem złowrogich libertynów, a na końcu, gdy już wzorem Kandyda i Panglosa wychodzi cało z niewiarygodnych przygód i opresji, i gdy wydaje się, że niebo zlitowało się nad nią i nagrodzi ją wreszcie za jej niewinność, niezłomność w znoszeniu przeciwności, a wręcz świętość, zostaje ni stąd ni zowąd zabita uderzeniem pioruna. Jej siostra Julietta jest zła, występna, wyuzdana, egoistyczna i bezbożna – ale jej życie jest pasmem powodzeń, rozkoszy i zaszczytów.

Postacie Justyny i Julietty przypominają losy polskich bliźniąt z *Teodycei* Leibniza (§ 101): „Wyobraźmy sobie dwójkę polskich bliźniąt: jedno zostało porwane przez Tatarów, sprzedane Turkom, zmuszone do odstępstwa od swojej wiary, pogrążyło się w bezbożności i umarło w rozpacz”. Drugi brat, przypadkiem uratowany, odebrał dobre wykształcenie, miał życie łatwe i wygodne, umarł jako dobry chrześcijanin. U Leibniza mamy tylko przeciwieństwo szczęścia i nieszczęścia, a nie dobra i zła. U Sade’a dobro spotyka się z niezawinionym cierpieniem, zło – z niezasłużoną nagrodą. Pierwsza wersja przygód Justyny (1787), pozbawiona drastycznych szczegółów, daje się czytać jako przewrotny moralitet, i jestem pewien, że Leibniz uznałby ją za opowieść równie dowcipną, co budującą, choć nieprzyzwoitą; druga, sławniejsza wersja, już z imieniem *Justyny* w tytule (1791), jest jawnie libertyńska i narusza konwencje dobrego wychowania; wersja trzecia, ostatnia (1797), pełna nieznośnych, ohydnych szczegółów, ma w sobie coś diabelskiego, bo przekracza, podobnie jak towarzysząca jej *Julietta*, wszelką ludzką miarę patologii.

W każdym razie jako ciekawostkę chciałbym podać fakt, że w pierwszej Justynie (*Niedole cnoty*) trafić można na ślad utrzymującej się jeszcze wiary w preformację. Jeden z bohaterów w swej tyradzie przeciw kobietom wyraża przekonanie, że tożsamość potomstwa pochodzi całkowicie ze strony mężczyzny, a kobieta zapewnia tylko warunki do rozwoju płodu – będącego męskim w niej depozytem. Jeden z pierwszych libertynów, których Justyna spotyka na swej drodze, zbrodniczy homoseksualista p. de Bressac, chce na niej wymusić, żeby pomogła mu zabić jego matkę. Do wszystkich rozumowych argumentów („sofizmatów”), w których tak lubują się bohaterowie Sade’a, nikczemnik dodaje, że nic matce nie jest winien, bo organizm kobiety „owocuje, utrzymuje, przekształca, ale nie dostarcza niczego” dla tożsamości organizmu dziecka (s. 52). Był to pogląd animalkulistów.

Dusza zrodzona z kamienia

D’ALEMBERT

A więc nie wierzysz w preformację zarodków?

DIDEROT

Nie wierzę.

D’ALEMBERT

Ach! Jakże się z tego cieszę!

(Diderot, *Rozmowa*, s. 169)

Wiara w preformację wiązała się z radykalnym, kartezjańskim odróżnieniem duszy od ciała. Malebranche i Leibniz uznawali preformację, ponieważ nie mogli dopuścić, żeby dusza, substancja niematerialna, w zagadkowy sposób pojawiała się nagle w materii. Skąd bierze się dusza w ludzkim zarodku?

Odpowiedź nadchodzącego materializmu oświeceniowego, udzielana śmiało na przekór kartezjańskim skrupułom, była bardzo prosta: dusza jest własnością materii i jako taka powstaje sama z siebie, na pewnym etapie rozwoju bytu. Materia ma naturalną zdolność do przejawiania procesów życiowych. Nie ma ściślejszej, logicznej granicy między materią ożywioną i nieożywioną, duszą a ciałem – co było przekonaniem Kartezjusza, Malebranche’a i Leibniza. Żywy człowiek nie tak bardzo różni się od kamiennego posągu, jak można by myśleć, wykaże dowcipny Diderot.

Rozmowa d’Alemberta z Diderotem (1769) rozgrywa się już w epoce Oświecenia. Diderota nie razi pogląd, że „z materii bezwładnej, w pewien sposób zorganizowanej (...), z ciepła i ruchu otrzymujemy czucie, życie, pamięć, świadomość, namiętności, myśl” (s. 176). Czucie jest „powszechną własnością materii” (s. 177). D’Alembert ma wątpliwości: „Łatwo ci tak mówić! A jeżeli

czucia nie da się pogodzić z materią?” Ale Diderot ucina takie dywagacje krótko: „Galimatias metafizyczno-teologiczny!” (s. 177). „Jest tylko jedna substancja we wszechświecie, człowieku, zwierzęciu” (s. 178), tzn. materia. Diderota drażnią wydumane filozoficzne spekulacje. Jego przyjaciel d’Alembert jest ostrożniejszy. Jako zdeklarowany sceptyk (s. 181), woli nie zajmować zbyt pochopnie stanowiska. Ma inny temperament: jego postawę wobec życia dobrze oddają słowa, którymi kończy dialog: „Ale co mnie to obchodzi? Niech się stanie, co się ma stać. Chce mi się spać, dobranoc” (s. 183).

Zanim jednak do tego dojdzie, Diderot przeprowadza pokaz swej dialektycznej wirtuozerii. Dusza może zrodzić się nawet z kamienia. Żywy człowiek może zamienić marmur posąg na swoją tkankę cielesną – może go zjeść.

D’ALEMBERT

Uczynić marmur jadalnym – nie wydaje mi się to łatwe.

DIDEROT

Moja w tym głowa, aby pokazać ci, jak to się robi. Biorę posąg, który tu stoi, kładę go do moździerza i silnym uderzeniem młota... [rozbija go i rozciera na okruszki]... (...) Kiedy wreszcie blok marmuru zamieniłem w drobny proszek, mieszam ten proszek z próchnicą albo czarnoziemem, ugniatam razem i polewam wodą; potem zostawiam, niech gnije rok (...). Sadzę (...) groch, bób, kapustę i inne jarzyny. Rośliny żywią się ziemią, a ja żywię się roślinami. (...) Uczyniłem więc z ciała (...) materię, która czuje (...) (Diderot, *Rozmowa*, s. 166–167).

Kant

Na koniec epoki oświecenia, po stuletnim sporze preformacji z epigenezą, Kant ogłosił swój werdykt. Jak wiadomo, *Krytyka władzy sądzienia* (1790) dotyczy m.in. celowości, którą ludzki umysł odnajduje w strukturze istot żywych. Z jednej strony uczeni muszą przyjmować prawa czysto mechaniczne, z drugiej – skojarzenie z celowością jest w przypadku organizmów nieodparte. Wydaje się, że w organizmach musi działać w sposób celowy jakaś twórcza siła. Leibniz nazwał tę siłę entelechią. Również Kant czuje się zmuszony przyjąć „nadmysłowy substrat przyrody” (Kant, § 81, pag. 374). Chce jednak, dzięki swemu krytycyzmowi, nie tylko w metafizyce uniknąć dogmatyzmu Leibniza, ale również z biologicznego punktu widzenia zająć stanowisko bardziej naukowe niż Leibniz w sprawie preformacji.

Kant opisuje zastosowanie „zasady teleologicznej” do powstawania istot żywych. Pogląd, który Kant przede wszystkim odrzuca, to zbyt teologiczny „okazjonalizm” (Malebranche’a), według którego „najwyższa przyczyna świata przy sposobności każdego zapłodnienia bezpośrednio nadawałaby mieszającej

się w nim materii ukształtowanie organiczne zgodnie ze swą ideą”. Drugi pogląd to „prestabilizm”, według którego „wnosiłaby ona w pierwsze wytwory tej swej mądrości tylko dyspozycję, za której pośrednictwem istota organiczna wytwarza istoty takie same jak ona (...)” (pag. 374). Warto zauważyć, że termin „prestabilizm” pochodzi od „harmonii przedustawnej” (*harmonia praestabilita*) Leibniza. Kant dzieli jednak „prestabilizm” na lepszy i gorszy: niewłaściwa jest preformacja, teoria Leibniza, poprawna epigeneza, teoria Kanta.

Prestabilizm zaś może występować w dwojaki sposób. Rozpatruje on mianowicie każdą istotę organiczną (...) bądź jako (...) edukt, bądź jako (...) produkt. System płodzenia jako tworzenie li tylko eduktów nazywa się systemem preformacji indywidualnej (...), system zaś płodzenia jako tworzenie produktów nazywany jest systemem epigenezy (...). Stosownie do tego można by teorię przeciwną, tj. preformacji indywidualnej, nazwać (...) teorią szufladkową (Kant, § 81, pag. 376).

„Edukty” to organizmy „wyciągane” przez naturę z wcześniejszego ukrycia; „produkty” to nowo tworzone przez nią formy.

Kant najpierw zabiera się za doktrynę Malebranche’a i twierdzi, że „zgodnie z hipotezą okazjonalizmu (...) akt zapłodnienia byłby tylko formalnością”. Ale zwolennicy preformacji bronią w gruncie rzeczy podobnej wizji, tylko w bardziej pokrętny sposób. Okazjonalisci (Malebranche), przyjmując jawnie nadprzyrodzoną wersję rozmnażania, są uczciwsi, nie próbując ukrywać się pod maską przyrodników i otwarcie sięgają do boskich cudów. Za to wyznawcy preformacji (Leibniz) próbowali być nieco bardziej naukowii, „by nie popaść aż w zupełną hiperfizykę, która może obejść się bez wszelkiego przyrodniczego wytłumaczenia” (pag. 377). Mimo wszystko ich teoria jest niewiele lepsza, bo cud wytworzenia organizmu odsuwają oni tylko w czasie – na początek świata. Kant wymienia różne trudności teorii preformacji:

- 1) nieprawdopodobieństwo ukrycia w przyrodzie przez długie tysiące lat gotowych, miniaturowych osobniczków;
- 2) „niepotrzebna i bezcelowa, nieporównanie większa ilość takich preformowanych istot, niż kiedykolwiek miałyby się rozwinąć” (pag. 377);
- 3) „co prawda, trwali oni przy swojej hiperfizyce, skoro nawet w monstrach (których niepodobna uważać za cele przyrody) znajdowali podziwu godną celowość, chociażby ta miała zmierzać tylko do tego, by kiedyś jakiś anatom mógł zgorszyć się nią jako bezcelową celowością i doznać przynębiającego zdumienia” (pag. 377).

„Niewątpliwą wyższość” ma więc, dla Kanta, obrońca epigenezy – i to nie tylko z powodów empirycznych, ale i „sam rozum byłby przecież już z góry życzliwie usposobiony dla jego metody tłumaczenia; rozpatruje ona bowiem przyrodę (...) jako samodzielnie twórczą, a nie tylko rozwijającą [to, co już było]” (pag. 378). „Co się tyczy teorii epigenezy, to nikt nie dokonał więcej (...)

dla jej udowodnienia (...) niż pan radca dworu [J.F.] Blumenbach”. Uznaje on „za sprzeczną z rozumem możliwość, aby surowa materia sama się pierwotnie ukształtowała wedle praw mechanicznych, aby z natury tego, co pozbawione jest życia, mogło wyłonić się życie (...) i nadać sobie formę (...) celowości” (pag. 378–379). Radca Blumenbach uzupełnia czysto mechaniczne prawa przyrody, dodając do nich istniejącą w organizmach żywych specjalną siłę, którą nazywa, w swojej książce z 1781 roku, „popędem kształtowania” (*Bildungstrieb*). Ta zdolność materii nie daje się wywieść z praw mechaniki, które poza tym rządzą materią niepodzielnie. Pozostaje tylko pytanie, na ile tajemniczy „popęd kształtowania” radcy Blumenbacha różni się istotnie od „entelechii” Leibniza.

Świat brzemienny przyszłością

Preformacja miała w oczach filozofów jeszcze i tę zaletę, że w naturalny sposób wspierała determinizm. Pozostawała w zgodzie z Leibnizowskim „prawem ciągłości” – natura nie robi skoków, a takim niewytłumaczalnym „skokiem” w naturze byłoby pojawienie się ni stąd ni zowąd „produktu” zamiast „eduktu”. Skąd nowa forma? Skąd dusza? Kant z Blumenbachem zapowiadali już pogląd filozofii romantyzmu (np. Schellinga): natura jest twórcza, jest artystką, ma swój własny geniusz, bo jest objawieniem wielkiego artysty – Boga. Ale dla klasycznego umysłu Leibniza myśl Boża przejawia się w rozumie, a rozum w porządku natury. Wszystko zostało przewidziane i przygotowane, i edukty czekają w zakamarkach bytu na swoją kolej. Czy jednak czekają jako przyszłe fakty, czy tylko jako możliwości?

Ale wszystkie możliwości nie dają się ze sobą pogodzić w tym samym rozwoju wszechświata, toteż właśnie dlatego wszystkie możliwości nie mogą zostać urzeczywistnione (...). Można powiedzieć, że gdy tylko Bóg postanawia coś stworzyć, następuje walka pomiędzy wszystkimi możliwościami, ponieważ wszystkie domagają się istnienia... (*Teodycea*, § 201).

Świat jest pełen nasienia, ale które nasienie będzie miało szansę się rozwinąć? Czy to jest przesądzone? Czy w świecie czekają tylko „nasiona” (możliwości), czy także „owoce” (fakty)? Otwiera się tu pole do spekulacji.

W systemie Leibniza preformacja pozwalała uzyskać zdumiewającą wizję świata jako „brzemiennego” lub „pełnego nasienia”. Pierwsze jest metaforą kobietą, drugie męską. Metafora brzemienności pojawia się w deterministycznej tezie *Monadologii*: „teraźniejszość jest ciężarna w przyszłość” (§ 22, W. Daisenberga). Taki obraz natury dawał się spektakularnie wpisać w metafizykę chrześcijańską oraz – sięgając jeszcze dawniej – w starożytną kosmologię stoicką (konceptcja rozsianych po naturze „racji zarodkowych”, *lógoi spermatikoí*).

Sądzę więc, iż dusze, które staną się pewnego dnia duszami ludzkimi, znajdowały się, podobnie jak dusze innych gatunków, w nasionach oraz w swoich przodkach aż po Adama (...). Pan Swammerdam, wielbny Malebranche, pan Bayle, pan Pitcarne, pan Hartsoecker oraz liczne inne, bardzo utalentowane osoby podzielają, jak się wydaje, mój pogląd. Tę teorię dostateczne też potwierdzają mikroskopowe obserwacje pana Leeuwenhoek'a oraz innych dobrych badaczy (*Teodycea*, § 91, s. 191).

obserwacje bardzo wybitnych badaczy każą nam sądzić, że w przeciwieństwie do tego, jak się powszechnie uważa, zwierzęta w ogóle nie mają początku, że żywe nasiona albo zwierzęta rozmnażające się poprzez nasienie istniały już od początku świata (...) i dlatego skoro narodziny są tylko powiększeniem zwierzęcia (...), śmierć będzie tylko zmniejszeniem zwierzęcia (...) (*Rozważania na temat teorii powszechnego ducha*; w: *Pisma z teologii*, s. 158).

Preformacja pozwalała ująć cały świat jako jeden wielki system, pomyślany przez Boga na początku świata. Leibnizowi wtórował tu wiernie Malebranche:

Trzeba zatem dojść do wniosku, że Bóg, przez pierwsze poruszenie, jakie nadał materii, podzielił ją tak mądrze, że od razu ukształtował zwierzęta i rośliny na wszystkie stulecia. To jest możliwe, ponieważ materia może dzielić się w nieskończoność (Malebranche, *Dialogi*, XI, s. 216).

zwierzęta tego samego gatunku, które kolejno po sobie następują, są wszystkie zamknięte w pierwszym (tamże, s. 213).

rośliny, które pojawią się za sto lat, [już dziś] zamknięte są w ziarnie (tamże, s. 215).

Świat gotowy od stworzenia świata

Obaj pobożni filozofowie byli przekonani, że ich teoria jest zgodna z Pismem Świętym i została objawiona w Księdze Rodzaju. Oddajmy znów głos Leibnizowi:

To właśnie doświadczenia mikroskopowe pokazały, że motyl jest tylko rozwiniętą postacią gąsienicy, a przede wszystkim, że nasienie zawiera już roślinę albo ukształtowane zwierzę, chociaż owo nasienie wymaga jeszcze przekształcenia (...). Jest to właśnie zgodne z Pismem Świętym, które podsuwa myśl, że nasiona były na początku (*Rozważania na temat teorii powszechnego ducha*; w: *Pisma z teologii*, s. 158–159).

Gdy sięgniemy do stosownego fragmentu Biblii, stanie się jasne, jak odczytywali go obaj filozofowie:

Rdz 1, 11: *Wa-jómer Elohim: tadszé ha-árec désze, éseħ mazrija zéra, éc pri, óse pri le-min-éhu, aszér zaró-bó, al-ha-árec; wa-jhi-kén.* – „I powiedział Bóg: niech się zazieleni ziemia roślinnością, zieleń siejącym nasieniem, drzewem owocowym wytwarzającym owoc według swego rodzaju, którego nasienie jest w nim, po całej ziemi; i stało się tak”.

Rdz 1, 12: *„Wa-tocé ha-árec désze, éseħ mazrija zéra le-min-éhu, we éc óse-pri, aszér zaró-bó le-min-éhu; wa-jár Elohim ki tób”.* – „I wydobyła ziemia roślinność, zieleń siejące nasieniem według rodzaju swego, i drzewo wytwarzające owoc, którego nasienie jest w nim według rodzaju swego; i widział Bóg, że to dobre”.

Każda roślina jest tu „siejąca nasieniem według rodzaju” (*speiron sperma kata génos*, tłumaczy Septuaginta), a drzewo wydaje owoc, „którego nasienie ukryte jest w nim” (*hoũ tò sperma autoũ en autõ*), i znów z dodatkiem „według rodzaju swego”. Mamy zatem dwa podstawowe pojęcia teorii rozmnażania: „nasienie” (hebr. *zéra*, gr. *sperma*) oraz „rodzaj” (hebr. *min*, gr. *génos*), przy czym to drugie może na równi znaczyć, w odniesieniu do istoty żywej, albo jej gatunek, albo płeć. „Nasienie” w obu językach znaczy także „potomstwo”, co staje się ważne u Malebranche’a i Leibniza: w każdej istocie żywej ukryte jest już całe jej przysze potomstwo. Jest to więc „szkatułkowa wizja rzeczywistości”.

Świat stoików

Wspomnieliśmy już, że wizja świata jako pełnego preformowanych nasion przywodzi na myśl ontologię stoicką, z jej bogiem jako wielkim siewcą bytów – „rozumem nasiennym” świata (*lógos spermatikós*). Od rozumu nasiennego pojmowanego holistycznie (*tò hólon* – „wszechświat”) pochodzą ukryte w naturze, pojedyncze „racje zarodkowe” (*lógoi spermatikoí* w liczbie mnogiej).

...Jeśli wszechświat wydaje z siebie nasienie żywej istoty rozumnej, to nie czyni tego tak jak człowiek, przez wytrysk, lecz przez to, że zawiera nasiona żywych istot rozumnych; a wszechświat nie zawiera ich w ten sposób, w jaki, na przykład, winogrona zawierają pestki (...), lecz w taki, że są w nim zawarte racje zarodkowe (*lógoi spermatikoí*) rozumnych istot żywych (Sektus, *Przeciw fizykom* IX, § 103, s. 42).

Jak mamy sobie tłumaczyć stoickie pojęcie *lógos spermatikós*: „rozum ukryty w nasieniu”? Oznaczało ono niewidoczny czynnik, odpowiedzialny za to, że z każdego stworzenia rodzi się stworzenie tego samego rodzaju. U Platona działa się to przez uczestnictwo w „rodzaju” pojmowanym jako idea (*eĩdos*). U stoików, nominalistów, istniały tylko byty jednostkowe, pojedyncze ciała, ale zawierające w sobie właśnie ten tajemniczy czynnik.

Stoickie pojęcie *lógosu* spermatycznego długo pozostawało niejasne w swej naturze, dopóki nie wynaleziono pojęcia, którym my dziś w nauce się posługujemy: „informacja genetyczna”. Trzeba jasno i wyraźnie powiedzieć, że stoicki *lógos spermatikós* to po prostu, i to bardzo dokładnie, informacja genetyczna. Podobieństwo staje się uderzające, gdy dodatkowo uwzględnimy znaczenie słowa *lógos* nie z czasów hellenistycznej *koiné* („wspólnej mowy” ludów greckich i niegreckich), lecz z czasów klasycznych, w których żył Platon. W grece klasycznej *lógos* nie znaczy nigdy „rozum” (*noûs*), lecz „język”: „mowa”, „zdanie”, „zapis”, „wypowiedź”. Jest to więc związany z danym nasieniem „opis” stworzenia, które z niego powstanie. Opis ten może być przy tym: albo (1) ogólny, dotyczący rodzaju (gatunku) czy rodu (rodziny), a więc opis zbiorczy dla grupy indywidualów, (2) albo też, co szczególnie ważne dla współczesnego pojęcia DNA – opis indywidualny tego właśnie a nie innego osobnika. W tym drugim znaczeniu osobnik jest „preformowany”: opisany z góry w harmonii przedustawnej.

Wzajemne przystawanie ontologii stoickiej, metafizyki chrześcijańskiej i filozofii Leibniza nie powinno dziwić. Niedostatecznie się dziś pamięta, jak bardzo świat hellenistyczny, w którym powstawała metafizyka chrześcijańska, był jednością. Znaczne fragmenty doktryny stoickiej zostały już w starożytności uzgodnione, przez ówczesnych „ekumenistów”, z religijną wizją świata. Ta zgoda między filozofią i popularną religią stanowiła zresztą znak rozpoznawczy stoicyzmu. Specjalnością stoików była alegoreza, czyli filozoficzna wykładnia prawd religijnych. Czytając poniższą kosmogonię stoicką ze starożytnego podręcznika filozofii, odnajdujemy niemal biblijny opis stworzenia świata:

Na początku istniejąc sam przez się bóg przemienił przy pomocy powietrza całą materię w wodę, a podobnie jak w nasieniu zawarty jest zarodek, tak i bóg, będący nasiennym rozumem świata, zachował nasienie w wilgoci, czyniąc materię zdolną do dalszych twórczych wysiłków (Diogenes Laertios, VII, 136).

Autor zapewnia, że są to poglądy jeszcze Zenona z Kition, założyciela stoicyzmu (który nie był Grekiem, lecz Semitą, Fenicjaninem, a u wszystkich ludów semickich znano podobne kosmogonie). Materia występuje tu w postaci pradawnych wód (*hýdōr*), nad którymi bóg obecny jest w formie powietrza (*aér*), wiatru, czyli, jak czytamy w Biblii, „ducha unoszącego się nad wodami”. Duch ten natchnął pierwotną materię, stał się jej nasieniem. Wszelka substancja nasienna (płyn nasienny – *gonē*) zawiera nasienie (*spérma*), w którym działa „rozum nasienny” (*lógos spermatikós*). Chrześcijanin odnajduje w tym krótkim fragmencie początek Starego i Nowego Testamentu: „na początku” jest zarówno „duch” (*pneûma*), jak i „rozum” (*lógos*), a świat jest opatrnościowo „brzemienny przeszłością”.

Pytanie o duszę

Problem preformacji wiąże się z kwestią duszy. W epigenecie dusza pojawia się nie wiadomo skąd. Jak u Diderota: nie było jej, a nagle jest! W systemie preformacji dusza jest monadą, która odwiecznie czeka na swoją kolej we wspomnianej wyżej „walce możliwości”.

Starożytni chrześcijanie nie potrafili odpowiedzieć na pytanie, skąd się bierze dusza. Ówczesne nauki filozofów uważali za nieprzekonujące. Pozostawała im tylko jedna, ogólna prawda, że dusza ludzka ma pochodzenie nadnaturalne. Teologowie bali się dokładniej wypowiadać w tej kwestii, z obawy, że w braku wiedzy popadną w herezję. Św. Hieronim znał kilka różnych poglądów i sam miał swoje przypuszczenie, ale gdy św. Augustyn prosił go o jasną decyzję (List CXXXI w korpusie listów Hieronima), tamten uchylił się od odpowiedzi (List CXXXIV). Inna sprawa, że te dwa wielkie umysły nie najlepiej współpracowały, tylko z trudem się zdobywając na ceremonialny, zwykle przesadny szacunek. Stosunki między nimi były napięte. Szczególnie Hieronim bał się, że Augustyn próbuje go zdominować, że pod pozorem zasięgania rady przeprowadza na nim egzamin prawowierności, a potem zbije każdą podaną mu odpowiedź. Jednak z pism św. Augustyna wiemy, jak bardzo szczere były jego rozterki. Jego umysł bywał momentami zbyt krytyczny i skory do potępień, co jednak nie przeszkadzało mu równocześnie samemu brnąć w twierdzenia dogmatyczne i paradoksalne, z których dziedzictwem dalsze czasy niełatwo mogły się uporać.

...przed kilku laty, gdy pisałem książki *O wolnej woli* (...), uznałem, że są cztery poglądy o wcieleniu duszy: (1) czy wszystkie dusze pochodzą od tej jednej, którą otrzymał pierwszy człowiek, (2) czy każdy człowiek otrzymuje nowostworzoną, (3) czy dusze już gdzieś istniejące Bóg zsyła, albo (4) czy samorzutnie dostają się w ciała” (Augustyn, w: Hieronim, List CXXXI, 7, s. 336).

W przywołanym dialogu Augustyna *O wolnej woli* wygląda to następująco:

Istnieją więc cztery opinie na temat pochodzenia dusz: (1) albo natura duchowa jest przekazywana przez płodzenie, (2) albo w chwili narodzin człowieka Bóg stwarza nową duszę, (3) albo dusze istnieją już przedtem w jakimś miejscu i stąd albo Bóg wysyła je w ciała rodzących się ludzi, (4) albo zstępują w nie z własnej woli. Nie trzeba jednak lekkomyślnie potwierdzać żadnej z tych czterech opinii (Augustyn, *O wolnej woli*, ks. III, rozdz. XXI, 59, s. 219).

Takie są cztery poglądy chrześcijańskie. Augustyn przyznaje, że umyślnie pominął pogląd heretycki (manicheizm) bądź naturalistyczny (stoicy), że dusze są cząstkami substancji samego Boga. Tymczasem Hieronim, w liście, do którego nawiązuje Augustyn, ujmował wachlarz poglądów następująco:

Pamiętam o waszym pytaniu dotyczącym stanu duszy; jest to kwestia stawiana także przez Kościół: (a) Czy dusza spadła z nieba, jak mniema filozof Pitagoras i wszyscy platonicy, a także Orygenes; (b) czy powstała z właściwej substancji Boga, jak przypuszczają stoicy, Manicheusz i hiszpańska herezja Pryscyliana; (c) czy dusze zostały kiedyś złożone w skarbcu Boga (...); (d) czy Bóg codziennie je stwarza i posyła w ciała (...); (e) czy też powstały przez pośrednictwo, jak sądzi Tertulian (...), że jak ciało z ciała, tak dusza rodzi się z duszy i istnieje w podobny sposób jak stworzenia nierozumne (Hieronim, List CXXVI, Do Marcelina i Anapsychiasza, 1, s. 272).

Sam Hieronim miał ugruntowany pogląd na tę sprawę: uważał, według słów Augustyna, „że dla każdego człowieka przychodzącego na świat Bóg stwarza duszę” (pogląd 2 i d), a na poparcie przytaczał słowa z Ewangelii św. Jana (J 5, 17): „Ojciec mój działa aż do tej chwili” (Augustyn, w: Hieronim, List CXXXI, 8, s. 337).

Jak na tle wymienionych poglądów umieścić filozofię Leibniza? Odpowiedź trzeba zróżnicować na dwóch płaszczyznach: (I) dusz w ogóle i (II) dusz rozumnych w szczególności. Co do pierwszej płaszczyzny, to zwierzęca dusza późniejszego człowieka istnieje od początku świata w szkatułkowo pojętym nasieniu, z którego człowiek się kiedyś narodzi. U Leibniza niepotrzebna jest dla preegzystujących dusz żadna przechowalnia („skarbiec”), jak u platoników, skąd by dusze w swoim czasie przychodziły i wnikały w rodzące się ciała (*in corpora nascentium*), przy czym działałoby się to albo (pogląd 3) z Bożego postanowienia (*divinitus*), albo (pogląd 4) z własnej woli dusz (*sua sponte*). Przechowalnią dusz u Leibniza jest sam świat natury; nie ma miejsca pozaświatowego, jak u Platona. Można więc powiedzieć, że, podobnie jak u Tertuliana (pogląd 1), dusze – ale tylko w ich naturalnym, „zwierzęcym” aspekcie – przekazywane są od rodziców dzieciom w akcie rozmnażania (*de propagine*).

Błysk duszy rozumnej

U Leibniza preformacyjna koncepcja dusz zawartych w „zwierzątkach nasieniowych” współistnieje z koncepcją drugą, dotyczącą dusz rozumnych. Leibniz uważa, że wszystkie formy substancjalne (monady) zostały stworzone na początku świata „zgodnie z rozrodczością nasion wspomnianych w Księdze Rodzaju, wszelako dusza rozumna jest stwarzana podczas kształtowania się ciała (...)” (List do Arnoulda, 08.12.1686; w: *Korespondencja*, IX, s. 69).

W nasieniu dużych zwierząt zawarte są małe zwierzątka, otrzymujące przez poczęcie nową powłokę, którą sobie przywłaszczają (...), aby następnie weszły na większą arenę (...). Dusze ludzkich zwierzątek nasiennych nie są co prawda rozumne i stają się takie dopiero wtedy, gdy poczęcie nadaje im ludzką naturę (*Zasady natury i łaski*, § 6).

Rozumność dusz pojawia się dopiero w chwili poczęcia człowieka. Czy nie jest to metafizyczny skok jakościowy pomiędzy zwierzęcą duszą plemnika a duszą prawdziwie ludzką, rozumną? Przypominałoby to wymieniany przez Augustyna pogląd 2 o nowych duszach, które powstają doraźnie w rodzących się ludziach (*in singulis nascentibus novae animae*). Jak pogodzić te dwie perspektywy?

Z jednej strony, Leibniza można bronić przed robieniem „skoków w naturze”, ponieważ, jak wszystko u niego, także i rozumność jest z pewnością stopniowalna, i w chwili poczęcia po prostu zaczyna się powoli rozwijać. Zarodek nie od razu się staje istotą rozumną, choć jego rozum (*lógos*), dawniej w nim już na przyszłość wirtualnie zamknięty, teraz się budzi i uaktywnia.

Z drugiej strony, wyczuć można, że Leibniz przechodzi w tym miejscu do koncepcji mistycznej. Rozumność, świadomość, osobowość – są blaskiem Boga na istotach żywych. W monadach od prawieków zakłute jest światło – ale trwają one przez dłuższy czas w mroku, odbierając tylko nieświadome „małe percepcyjki” (fr. *petites perceptions*). Dopiero przy poczęciu potencja ku rozumności zaczyna się urzeczywistniać. Można powiedzieć, że dusza zawarta w zarodku staje się wówczas obywatelem Państwa Bożego – nie należy już tylko do świata natury, ale staje się podmiotem metafizycznym.

Z tej drugiej perspektywy, akt przyjęcia nowej istoty rozumnej do nadnaturalnej wspólnoty jest więc rodzajem skoku – z fizyki w metafizykę. Ten akt ma zatem prawo być opisywany mistycznie. Skąd się bierze światło rozumności, które wówczas rozbłyśka? Tkwilo ono, choć stłumione, od początku w monadzie, jest bowiem śladem Bożej substancji. Leibniz, na płaszczyźnie mistycznej, posługuje się obrazem, który wykracza poza wymienione u Augustyna cztery poglądy chrześcijańskie, i wpisuje się w pogląd piąty, stoicki (u Hieronima pogląd b): dusze powstały z substancji Boga. Bóg jest, według stoików, nie tylko „rozumem nasiennym”, ale i „twórczym ogniem”, rozpalającym wszechświat. I jako taki twórczy ogień, duchowe słońce wszechświata, ognisko wszelkiego bytu, Bóg pojawia się w jednym z najbardziej zagadkowych fragmentów *Monadologii*. Skąd się wzięły dusze? Powstają z rozbłyśków (*fulgurationes*) w Bogu:

Tak tylko sam Bóg jest pierwotną jednością, czyli początkową substancją pojedynczą, której produkcją są wszystkie monady stworzone, czyli pochodne, rodząc się, że tak powiem, przez ustawiczne, od czasu do czasu pojawiające się, promienne wytryski bóstwa, ograniczone przez [odbiorczość] stworzenia (...) (*Monadologia*, § 47, Daisenberg).

Metempsychoza czy metamorfoza?

Do rozpatrywanych wyżej poglądów na duszę można by jeszcze dodać metempsychozę: wędrówkę tej samej duszy przez kolejne wcielenia. Leibniz znał ludzi wyznających taki pogląd (van Helmont) i głosząc swą monadologię, konfrontował się z nimi.

O tym, że doktryna metempsychozy zawsze znajdowała zwolenników, świadczy przykład Lessinga. Największy poeta niemieckiego oświecenia, wybitny znawca teologii, jeden z wielkich autorytetów moralnych masonerii, był także następcą Leibniza na stanowisku bibliotekarza w Wolfenbüttel, dawnej siedzibie książąt Brunszwiku. Leibniz urzędował tu w latach 1691–1716, Lessing w okresie 1770–1781, jeden i drugi nieco osamotnieni, aż do swej śmierci. *Wychowanie rodzaju ludzkiego* Lessinga (1780) uchodzi za święte dzieło wolnomularstwa, zwięzły testament wielkiego człowieka z przesłaniem dla potomności, spisany tuż przed śmiercią. Pod tym względem przypomina *Monadologię* razem z *Zasadami natury i łaski* Leibniza (1714). Ale podczas gdy Leibniz wierny jest swojej zasadzie: „Nie ma więc metempsychozy, ale jest metamorfoza” (*Zasady natury i łaski*, § 6), Lessing wybiera metempsychozę:

Ale dlaczego poszczególni ludzie nie mieliby więcej niż jeden raz żyć na tym świecie? (§ 94)

Dlaczego nie miałbym wracać tak często, jak często jestem posyłany, by zdobywać nową wiedzę (...)? (§ 98)

Czyż nie jest moją wieczność cała? (§ 100)

Jest coś, co łączy metamorfozę Leibniza i metempsychozę Lessinga, ich wielkie, wspólne marzenie. Wskazują je ostatnie słowa Leibniza z *Zasad natury i łaski* (§ 18): „wieczysty postęp ku nowym przyjemnościom i nowym doskonałościom”.

Osoby

Preformacja jest wyobraźniowym przedłużeniem ludzkiej tożsamości wstecz i do przodu, w przeszłość i przyszłość. Istnieliśmy kiedyś, nie wiedząc o tym, i kiedyś jeszcze znów przebudzimy się do istnienia. Wiek oświecenia uznał to za mrzonki. Diderot bezlitośnie przypomniał d’Alembertowi historię jego życia: urodził się przez przypadek, jego matka oddała się chwackiemu żołnierzowi, był dzieckiem nieślubnym, niechcianym, wyniesiony do kościoła i jako podzutek przekazany do opieki rodzicom zastępczym (Diderot, *Rozmowa*, s. 168).

Preformacja była nie tylko teorią plemników, lecz także formą wiary w sens naszego życia: każdy z nas był przewidziany i oczekiwany od wieków, a nasz ślad nie do końca przeminie. Ktoś o nas myślał i ktoś będzie o nas pamiętał. Preformacja w monadologii rozciąga istnienie indywiduów na całość czasu, dzięki czemu wszystkie indywidua można rozpatrywać razem jako jedną wspólnotę. Stoicy nazywali to *syngéneia*, pokrewieństwem wszystkich bytów, albo też używali słów, które przytacza Leibniz: *sympnoia pánta*: „wszystko natchnione jednym duchem” (*Monadologia*, § 61). Również szkatułkowa teoria nasion wyraża wiarę w ponadczasową wspólnotę ludzkich istot. Nikt z nas nie jest izolowanym bytem, zostaliśmy wpisani w długie, nie tylko swoje dzieje. Przez całą rzeczywistość, cały okres trwania świata, przewija się wątek, którego skrawkiem jest nasze życie. Nie należymy tylko do siebie. Zostaliśmy wydobyty jako edukt z nieskończonej przeszłości, a wielka księga, czy też zwój świata rozwijać się będzie dalej. Fabuła tej księgi to opowieść o indywiduach: d’Alembercie, Diderocie, Leibnizu, Malebranche’u, Hieronimie, Augustynie, radcy Blumenbachu. Udało im się wydostać ze „stawu pełnego ryb”, gdzie roją się miriady małych żyjatek, i padł na nich blask Bożej fulguracji. Przeliczyłem indeks osobowy *Teodycei*: zawiera 500 imion własnych, *Nowe rozważania* 400. Nie u każdego filozofa tak bywa.

Bibliografia

- Augustyn św., *O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953.
- Diderot D., *Rozmowa d’Alemberta z Diderotem* [1769], w: tenże, *Paradoks o aktorze i inne utwory*, przeł. J. Kott, Warszawa 1958.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., Warszawa 1983.
- Elzenberg H., *Podstawy metafizyki Leibniza* [1917], w: tenże, *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków 1995.
- Gordon M., *Leibniz*, Warszawa 1974.
- Hieronim św., *Listy*, przeł. J. Czuj, t. III, Warszawa 1954.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia* [1790], przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Leibniz G.W., *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz, J. Kopiańska, Warszawa 1998.
- Leibniz G.W., *Monadologia* [1714], przeł. W. Daisenberga, w: W. Daisenberg, *Filozofia Leibniza*, Kraków 1875.
- Leibniz G.W., *Monadologia* [1714], przeł. H. Elzenberga, w: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków 1995.

- Leibniz, G.W. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* [1704], przeł. I. Dąbska, Kęty 2001.
- Leibniz G.W., *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
- Leibniz G.W., *Teodycea* [1710], przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz i in., PWN 1969.
- Lessing G.E., *Wychowanie rodzaju ludzkiego* [1780], przeł. H. Kahanowa, w: G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*, t. III, Warszawa 1959.
- Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii* [1688], w: tenże, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, przeł. P. Rak, Kęty 2003.
- Maupertuis de P.L., *Venus physique* [1745], <http://gallica.bnf.fr>.
- Sade de D.A.F., *Niedole cnoty* [1787], przeł. J. Trznadel, w: D.A.F. de Sade, *Niedole cnoty. Zbrodnie miłości*, Łódź 1985.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom (Adversus mathematicos IX–XI)*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2010.

Streszczenie

System Leibniza powstawał w kontekście badań mikroskopowych nad komórkową budową organizmów i rozmnażaniem istot żywych. Ścierały się wówczas teorie preformacji i epigenezy. Dla filozofów takich jak Leibniz i Malebranche preformacja była atrakcyjna nie tylko jako teoria biologiczna, lecz także dlatego, że zdawała się godzić system natury z metafizyką chrześcijańską. Nasuwają się też jej podobieństwa ze stoicką nauką o „racjach zarodkowych” (*lógoi spermatikoi*)¹.

¹ Podstawowe zbieżności Leibnizowskiej i stoickiej wizji świata omawiam w artykule *Stoicka ontologia Leibniza*, który ukaże się w następnym numerze „Przeglądu Filozoficznego”.