

Arhe XII, 23/2015
UDK 1 Leibniz
1 Descartes
1 : 808
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

ALEKSANDAR MATKOVIĆ¹

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu

LAJBNIC I DEKART: OD UNIVERZALNOG JEZIKA DO UNIVERZALNOG ZNAJANJA

Sažetak: Tekst se bavi problemom odnosa Dekartovog projekta *Mathesis universalis* i Lajbnicovog univerzalnog jezika. Iako je u Lajbnicovo vreme postojalo već mnoštvo pokušaja da se razvije jedan takav jezik, ono što Lajbnica izdvaja u odnosu na njih jeste pokušaj da se taj jezik utemelji na filozofski način – koreni Lajbnicovog filozofskog utemeljenja *lingue universalis* imaju kartezijanske osnove. Premda je Dekartovu potragu za univerzalnim znanjem iz *Regulae* Lajbnic kritikovao, on je preuzeo osnovne motive takve potrage kada 1666. razvija svoju univerzalnu karakteristiku u *Ars combinatoria*. On daje nov odgovor na potrebu utemeljivanja nauka – umesto metodologije i percepcije, Lajbnic kriterijume naučnosti vidi u mogućnosti jezičke formalizacije. Ovde se javlja ono što je strano Dekartovom, a blisko Lajbnicovom sistemu i što će ostaviti traga i na dvadesetovekovne mislioce poput Borhesa, Huserla, Fukoa i Deleza – naime, pojam znaka kao osnovnog izraza misli. U daljem tekstu autor razvija implikacije ove promene obzirom na osnovne motive Lajbnicove filozofije – pojmove kombinatorike, monade te odnosa univerzalnog jezika i naučnosti.

Ključne reči: Dekart, kombinatorika, Lajbnic, *mathesis universalis*, univerzalni jezik, univerzalno znanje

Ocena Huserlovog učenika Mankea da je početak XX veka predstavljao izvesnu *Leibnizrenaissance* nije daleko od istine. Sam Huserl će Lajbnica počastiti oznakom „jedne od najveličanstvenijih anticipacija povesti”². Prema njemu Lajbnic pod percepcijom zapravo obuhvata temeljna svojstva

1 E-mail adresa autora: salematkovic@gmail.com

2 Huserl, E., *Prva filozofija*, prev. Prole, Dragan, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2012., str. 293.

intencionalnosti koliko i metafizički prelaz od percepcije do percepcije; time on predstavlja ono realno koje nije sadašnje, koje nije tu, a ipak je perceptivno svesno; štaviše, Lajbnic je prema Huserlu došao na korak do ideje o stvaranju sistematske nauke koja u samoj sebi temelji objektivnost, nauke koja bi ispostavljala apsolutne i apsolutno generalne istine. Uzevši u obzir ovu Huserlovu ocenu, postavlja se pitanje na kakvu se nauku pod time misli? Da bismo odgovorili na to, moraćemo da se okrenemo pre svega Lajbnicovim jezičkim istraživanjima. Razlog za to leži u činjenici da je Lajbnicova filozofska kritika vlastitih prethodnika – pre svega kartezijanaca – podrazumevala razvijanje bitno drugačijeg pristupa pitanju naučnosti nauke. Lajbnic temelje naučnosti ne vidi u produbljivanju izvesnosti nego u jezičkoj kritici. Kao što složene ideje počivaju na kombinaciji prostih, tako i jezik počiva na kombinaciji znakova – koji su prema Lajbnicu izrazi samog mišljenja. Znak otuda određuje samo mišljenje, a logika je prema poznom Lajbnicu ključna nauka budući da je nauka o znakovima. Jedino se putem otkrivanja kombinacija složenih pojmova u različitim naukama može doći do jedinstvenosti naučnog saznanja.

Nasuprot zapostavljenosti ove problematike, ona je i dalje od značaja za savremenu filozofiju te i dalje predstavlja otvoreno polje koje zaslužuje pažnju. Ako shvatimo dubinu uloge jezika kod Lajbnica, shvatićemo zašto je on bio aktuelan ne samo za fenomenologe nego i za one koji kritikuju fenomenološku tradiciju. Time pomenuta Mankeova ocena može važiti i za drugu polovinu XX veka, pogotovo u slučaju francuskih post-strukturalista, ali i šire. Primera radi, čuveni Borhesov tekst o kineskoj enciklopediji nije slučajno citiran u prvoj rečenici *Reči i stvari*. Taj tekst, koji nam ovde može poslužiti kao uvod, nosi naslov „Analitički jezik Džona Vilkinsa” i predstavlja parodiju Vilkinsovog univerzalnog jezika. Vilkins, inače Lajbnicov savremenik i autor koga je Lajbnic čitao i kritikovao, čije delo je poslužilo kao uzor za poznati engleski *Tesaurus*, svoj veštački jezik zasniva na kategorizaciji sveta, koju deli na klase, diferencijacije i vrste. Reči tog jezika nisu proizvoljni simboli, nego svako slovo ima svoje značenje i njihova kombinacija upućuje na određenu klasu, odnosno njihovu diferencijaciju i vrstu. Međutim, te klase su pune nejasnoća, preterivanja i nedostataka, piše Borhes. On ih poredi sa izvesnom „kineskom enciklopedijom” koja ne kategoriše jezik onako kako bi odgovaralo svakodnevnom živim jezicima. Njen jezik nema iste razlike kao i živ jezik: on ne može da *deli* bića onako kako to odgovara iskustvu živih jezika. On predstavlja mrtvu kategorizaciju stvarnosti koja se samo delimično poklapa sa ljudskim iskustvom: taj jezik pod životinjama, Borhes piše, podrazumeva životinje koje pripadaju caru, sirene, bajkovite životinje one koje su naslikane najfinijim kistom kamilje

dlake, one koje su upravo slomile vazuu, itd... Dakle, pod svoje kategorije podvodi fundamentalno različita bića i pojave, uvodeći proizvoljnost u samo srce kategorizacije. Dakako, izmišljeni kineski enciklopedista je karikatura onih koji su tragali za univerzalnim jezikom – kineska enciklopedija je pre svega motiv koji je bio poznat Lajbnicu. Upravo je to zamisao projekta kojim završava III knjiga *Novih ogleđa*, pod nazivom „O rečima”. Ipak, uprkos validnoj kritici, stanovište sa kojeg Borhes ismeva Lajbnicov projekt ne ostavlja mnogo prostora za dalji rad. Borhesova kritika je prema njemu samom u epilogu knjige označena kao „znak suštinskog skepticizma”³. Isto važi i za kritiku univerzalnog jezika – zaključak je da klasifikacija tog jezika nikada neće moći da se utemelji bez proizvoljnosti. Međutim, ona otkriva postojanje polja u kojem se znanje i jezik savijaju, u kojima se reči i stvari tek usputno dodiruju. Ovo je Borhesovu kritiku Lajbnica učinilo zanimljivom Fukou. Već sam naziv knjige *Reči i stvari* upućuje na probleme koji se tiču kategorizacije stvarnosti. Njen početak ne otvara slučajno pojam heterotopije⁴. Reči nisu neizbežno određene stvarima niti su stvari bespomoćno zavezane za reči. Suvim suprotno, pošto je njihova veza promenljiva, moguće je napisati istoriju tog odnosa. Ukoliko se zapitamo koja je ulazna tačka njegove istorije, tačka u kojoj jezik i znanje počinju da se prepliću i prelamaju kroz subjekt, doći ćemo do iznenađujućeg zaključka. Prema Fukou, „Lajbnicov projekat o stvaranju matematike kvalitativnih redova nalazi se u samom srcu klasične misli; oko njega ona sva gravitira.”⁵ Ostvarivanje *mathesis* ne znači matematizovanje empirije. Naprotiv, u korelaciji sa potragom za jednom *mathesis*, javili su se novi empirijski domeni koji do tada nisu bili ni formirani niti definisani. Prema Fukou, tek su se nakon te potrage mogle pojaviti oblasti poput analize političke ekonomije i opšte gramatike.

Prelomna tačka te potrage tiče se neposredno Dekarta i Lajbnica, odnosno razlike njihovih pokušaja da se naukama obezbede čvrsti temelji. U Dekartovom slučaju ovo se odnosi na potragu za povezanosti među naukama – za *mathesis universalis*, univerzalno znanje koje će moći da prevlada mnoštvo pojedinačnosti različitih nauka. Kod Lajbnica, ovaj projekt je postavljan na apsolutno različitim osnovama – one se tiču pojmova kombinatorike, potrage

3 H. L. Borhes, H. L., *Nova istraživanja*, prev. Bukvić Isailović, Biljana, Paideia, Beograd, 2008., str. 152.

4 Premda ne zauzima preterano značajno mesto, Fuko pojam heterotopije razvija na Borhesovom tragu, sa ciljem da opiše prostor u kojem govor nema smisla, u kojem je narušen poredak stvari. Međutim, taj pojam označava dublju problematiku koja će kasnije biti drukčije rešena. Ono što Fuko naziva diskursom, kao što napominje u *Poretku diskursa*, zauzima upravo taj prostor između reči i stvari, prostor koji prethodi subjektivnosti i koji je temelji.

5 Fuko, M., *Riječi i stvari*, prev. Kovač, Nikola, Nolit, Beograd, 1971., str. 121.

za univerzalnim veštačkim jezikom sposobnim da načne odnos iskustva i jezika. Da bi se shvatila njihova veza, potrebno je osvetliti prelaz od Dekartove *mathesis universalis* ka Lajbnicovoj *characteristica universalis*. Dok prvo konstituiše pokušaj da se pronade metod do univerzalnog znanja, teza ove studije je da drugo predstavlja odgovor na pitanje prvoga. Lajbnicova univerzalna karakteristika i univerzalni jezik, pokušaji su da se putem samokritike kartezijanstva iznedri sigurno znanje. To je pokušaj koji je doveo do toga se formalizam jezika postavi kao uslov naučnosti.

DEKARTOV *MATHESIS UNIVERSALIS*

Prvi koreni potrage za *mathesisom* nalaze se daleko pre Dekarta i duboko određuju njegovo vlastito delo. Za one koji bi se bavili tim problemom, Proklovi komentari Euklida morali bi predstavljati neizbežno štivo. Reč je o knjizi koja je odredila problemski prostor *mathesisa*. Ona počinje stavom da matematičko biće ne pripada ni prvom ni poslednjem redu bića nego središnjoj oblasti između njih, odnosno između nedeljivih, prostih i nedeljivih priroda i deljivih stvari koje odlikuje promena i razlika. Nepromenljivi i neosporan karakter njenih iskaza govori o njenoj nadmoći nad stvarima koje se kreću. Ali njena diskurzivnost i njen odnos prema protežnim predmetima daju joj položaj ispod one nepromenljive prirode koja je temelj samoj sebi. Ukratko, matematika je dete ograničenog i bezgraničnog: ona je nauka o veličinama i brojevima⁶. Ključan momenat, koji se nalazi u pozadini ovakvog razmišljanja, jeste pokušaj da se odredi *mathesis universalis*, univerzalno znanje. Taj pokušaj počiva na ideji da se to znanje shvata kao znanje koje pripada *istovremeno* i filozofiji i matematici. Proklovi *Komentari Euklidovih elemenata* podrazumevaju filozofsko promišljanje onoga što je prevashodno matematičke prirode. Na osnovu koje filozofije se oni promišljaju? Pre svega, ideja da postoji takva *una scientia* razvija se na polju borbe između dva pola: na protivrečnostima između aristotelovskog shvatanja prve filozofije kao opšte nauke koja se ne ograničava na pojedinačne predmete s jedne strane, i zahteva da se ona primeni i na matematičke teorije vlastitog doba (ne isključujući teorije proporcije kod Euklida) s druge. Konkretno, protivrečnost nastaje kada želimo da govor o kategorijama kao načina opisivanja predmeta – bez obzira na njihovu vrstu i bez obzira na metod – pomirimo upravo sa zahtevom da se one primene na teoriju skupova i druge matematičke pro-

6 Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, ed. Glen R. Morrow, Oxford, Princeton University Press, 1992., str. 4.

bleme. Isto tako, tenzija nastaje kada se kategorizacija stvarnosti primeni na prostorne probleme poput onih iz geometrije. Prema Dejvidu Rabinu „pukotine bića, što potiču od kategorija i vrsta”, koje nisu uvek i nužno međusobno spojive, iziskuju pitanje da li postoji univerzalnost koja može da obuhvati rodove⁷. Ovo se ogleda ne samo u problemima kategorija, nego čak i na polju same matematike, poput upotrebe algebre na geometriju. Svest o ovim protivrečnostima postojala je i kod jezuitskih učitelja na La Flešu⁸, gde su se čitali mislioci poput Klavijusa, komentatora Euklida i interpretatora Prokla. Dakle, pomenute protivrečnosti uočili su još Dekartovi učitelji i prethodnici čije radove je mogao čitati i slušati još 1613., za vreme pohađanja studija. Upravo te protivrečnosti će postati deo problematskog područja koji će pokrivati Dekartova predstava jedne *mathesis universalis*.

Dekart stoga nije nov kada je reč o problemu univerzalnog znanja. Naprotiv, od *Regulae* on pokušava da probleme koji se pojavljuju pod tim imenom pojmi i razvije u okviru vlastitog sistema. U *Regulae*, *mathesis universalis* ne samo da se pojavljuje izričito i da se otvoreno problematizuje nego zauzima i centralno mesto: ono je deo pokušaja da se udare novi temelji postojećim naukama i izgradnji onih budućih. Dekartova originalnost, prema Alkijeju, sastoji u tome što se na filozofski način otvara mogućnost mišljenja matematičke *metode* izvan same matematike⁹. Iako je svest o potrebi da se matematika promisli filozofski postojala daleko pre Dekarta, na nju se sada prvi put odgovara kroz filozofsko promišljanje metode i njene primene izvan matematike.

Ako pažljivo pogledamo sadržaj i redosled pravila, uočićemo koliki je značaj Dekart pridavao ovom problemu. Dekartove *Regulae* počinju kritikom onih koji odbacuju ideju univerzalnosti znanja: već *Regula 1* vrši obrt u mišljenju, te istraživanje započinje od samog duha, a ne od predmeta mišljenja. Mnoštvo predmeta različitih nauka ne sme se preneti na strukturu samih nauka. Zato ovo pravilo nije samo simbolički prvo, nego zauzima strukturno mesto u *Regulae*¹⁰. Jer, različite nauke svoje jedinstvo zadobijaju iz jedinstva

7 Rabouin, D., *Mathesis universalis: l'idée de «mathématique universelle» d'Aristote à Descartes*, <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article271>, 26. 09. 2013.

8 Sasaki, Ch., *Descartes Mathematical Thought*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 2003., str. 333; što se tiče studiranja, o recepciji Klavijeve *Algebre* kod Dekarta, vidi: *Op.cit.*, str. 47.

9 Gress T., *Ferdinand Alquié : Leçons sur Descartes*, <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article29>, 01. 10. 2013.

10 „Postoji, dakle, dobar razlog što ovo pravilo stavljamo ispred svih drugih, jer nas od pravog puta istraživanja ništa više ne udaljuje no usmjeravanje naših istraživanja ne prema tom opštem cilju, već prema posebnim ciljevima.” str. 32-33 Dekart partikularnost smatra prepre-

koje im prethodi, a na to jedinstvo upućuje već i sam podnaslov *Regulae* – u pitanju je jedinstvo ljudskog *duha*. Da bi ljudski duh došao do naučnih spoznaja, on mora prethodno doći do jasnih i razgovetnih spoznaja te ukloniti vlastite prepreke na putu ka nauci. To je ujedno razlog i cilj pisanja jednog metodskog dela poput *Pravila za usmeravanje duha*.

Koliko je dubok trag ostavilo promišljanje univerzalnosti *mathesis* u *Regulae*, svedoče i ostala pravila. *Regula 2* nas upućuje da su granice spoznaje u samom duhu, te da zato moramo odbaciti verovatna znanja. Ovde Dekart opet kritikuje one koji se protive univerzalnosti znanja¹¹. Jasne i sigurne naučne spoznaje već postoje u nekim naukama – aritmetika i geometrija pružaju takve spoznaje, i one se zato mogu uzeti kao modeli drugim nauka. Otuda se nauka određuje pre svega prema izvesnosti: „Svaka nauka se sastoji iz sigurne i očigledne spoznaje”¹². *Regula 3* ovo precizira: ono što mi istražujemo nije naprosto naše mišljenje niti mišljenje drugih. Ono što je fundament nove nauke jeste sama izvesnost koja se nalazi u svima nama, nezavisno od pojedinačnih razlika naših duhova. Time ovo pravilo naglašava ono što će doći u *Regula 4*. Četvrto pravilo je ključno jer otkriva ono što su utemeljila prethodna tri: u njemu se prvi put jasno spominje *mathesis universalis*. Nije slučajno da se dva ključna pojma ovog dela – pojmovi *mathesis*-a i metode – tematizuju prvi put tek u *Regula 4*, i to zajedno. Umesto onih koji lutaju i time potamnjuju prirodnu svetlost uma, ovo pravilo nalaže da se do naučne spoznaje mora doći putem metode nalik onoj koju nalazimo u korenu naučnih modela – aritmetike i geometrije iz *Regula 2*. Međutim, ovde cilj nije ostati u matematičkom znanju, nego naprotiv, na osnovu njegove metode izaći izvan njega samog. Zato ovde nije reč samo o matematici: „Ko god se s poštovanjem odnosi prema mojoj misli lako će uvidjeti da ovdje najmanje mislim na svakidašnju matematiku, već da izlažem jednu drugu nauku čiji su primjeri radije njezina odjeća nego sastavni dijelovi. Ova nova nauka treba da sadrži načela ljudskoga uma i da se proteže toliko daleko da iz bilo kojega

kom na putu zadobijanja istinskog znanja koje ima univerzalne karakteristike. To razmišljanje će ostati u pozadini i njegovog poimanja *cogita* u kasnijim delima.

11 Poput Šandoa, koji je i ranije bio meta njegovih napada budući da je zagovarao verovatnoću kao princip. Šando je bio pretendent na mesto utemeljitelja *nove filozofije* sve dok ga Dekart nije najoštrije kritikovao u Papskoj Nunciji u Parizu pred kardinalom Berujem, avgustinovcem i načelnikom pariškog Oratorijuma. Dekart će posle pisati Visbriju da je ovaj napad bio uspešan zahvaljujući prethodno razvijenim „pravilima” što znači da su *Regulae* delimično mogle biti napisane protiv vlastitih savremenika, a ne prethodnika. ed. Cottingham, J., Stoothoff, R., et al., *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III - the correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991., str. 32, AT I, 213.

12 Dekart, R., *Pravila za usmeravanje duha*, prev. Višić, Marko, Oktoih, Beograd, 1997., str. 34.

predmeta može izvući istinu”¹³. Ta nova nauka, nalik Proklovom određenju, jeste nauka reda i mere. Na istom tragu, kritika svakidašnje matematike dolazi iz svesti o tome da se jedinstvo nauka ne može izvesti na osnovu njihove kategorizacije. Nova nauka bi morala da prevlada mnoštvo različitih *objecta* nauka. Zato se njen fundament mora izvesti iz samog znanja, znanja na kojem počivaju i druge nauke: „Ta se nauka može nazvati ne nekim stranim nazivom, već jednim starim i provjerenim imenom, to je sveopštom matematikom, jer ona u sebi sadrži sve ono u ime čega se druge nauke nazivaju dijelovima matematike.”¹⁴

Tek nakon ovoga Dekart prelazi na opis vlastite metodologije. U ovom pravilu stoga vidimo ono što se često zapostavlja, a to je činjenica da je Dekart vlastitu metodu izgradio na osnovu problemskog prostora *mathesis universalis*. Ako pogledamo osnovne motive kartezijanske metode: red, raspored, duh, istina, svodenje nejasnosti na jednostavnost, jasnoća – to su pojmovi i funkcije koje se zasnivaju na otporu aristotelovskoj kategorizaciji stvarnosti, ali i potrebi da se mehanicistički principi uzdignu do nivoa gde će moći da pruže nove spoznaje po utvrđenim pravilima. Zato se u *Regula 6* ubrzo objašnjava da jednostavnost nema ontološku, već epistemološku funkciju – upravo protiv ideje kategorija koje imaju obe te karakteristike. Zato u tom pravilu Dekart uvodi spoznajnu razliku između apsolutnih i relativnih spoznaja. Pošto univerzalno znanje ljudskog duha ne može počivati na unapred zagarantovanoj kategorizaciji prirode, ono mora razlikovati ono što je u toj prirodi apsolutno od onoga što je relativno. Otuda govor o prostim prirodama od kojih taj duh mora početi pošto se jedino one mogu sagledati neposredno i same po sebi. Da bismo došli do naučnog znanja koje važi za sve, ne smemo početi od predmeta nauka, nego upravo suprotno – od najbeznčajnijih istina, od ispitivanja same očiglednosti. Dekart će širom teksta stalno ponavljati da su beznačajne istine mnogo bogatije nego što izgledaju. U kojoj meri različite nauke tek treba da dopru do jednostavnih istina, te da se susretnu u jednoj tački, u izvesnosti ljudskog duha, svedoče problemi koji se problematizuju u više nauka. Dekart se, primera radi, u *Regula 8* svesno obraća problemima poput „geometrizacije” fizike. Granica znanja nije u predmetu nego u samom znanju, i stoga se principi *mathesis* mogu primeniti čak i u slučaju konkretnih naučnih sporova poput onih u dioptrici¹⁵.

13 *Op.cit.*, 46–47.

14 *Op.cit.*, 50.

15 Tu se, primera radi, problem nalaženja linije anaklastike, odnosno linija koje vode ka tački u kojoj će se zruci nakon prelamanja seći, kritikuje iz ugla što je on u suštini nerešiv u okviru matematike, u kojoj se ona graniči sa fizikom.

Iz ovog ugla mesto *Regulae* u Dekartovom sistemu izgleda bitno drugačije. Umesto dijaloga sa antikom, kako ga predstavlja Marion (misleći na aristotelizam, tomizam i njihove interpretatore¹⁶), ovo delo se može mnogo potpunije shvatiti ako se uoči da njegov sadržaj nije odvojen od projekta *mathesis*. Nećemo pogrešiti ukoliko za *Regulae* kažemo da spadaju u Dekartov pokušaj da se univerzalno znanje odredi u okvirima vlastitog sistema. Pravo pitanje je onda da li možemo isto tako da kažemo da je taj pokušaj uspeo ili ne.

Premda se bez čekanja može reći da ovaj pokušaj nije uspeo, razlozi zbog kojih nije uspeo imaće mnogo više odjeka u istoriji filozofije nego što se inače misli. Najpre, reč je o jednom nedovršenom delu: iako se ono zasniva na predstavi da problem nauka leži u njihovom temelju, razrešenje tog problema nije konačno. O tome svedoči i struktura teksta, koji je sastavljan iz delova, od 1619. do 1628., a zaustavlja se na pravilima od 19 do 21, koje se tiču jednačina i koja predstavljaju samo skice. Dakle, u tekstualnom smislu to je nedovršeno delo. Isto tako činjenica da se u delu ne nalaze konačna rešenja postavljenih problema vidi se u tome što Dekart koristi pojam duha, a ne pojam *ega* ili *cogita*. Doktrinu o egu nalazimo tek nakon ovog perioda. Ovo je bitno pošto se otuda postavlja pitanje šta je to nedostajalo ovom delu da bi Dekart napustio njegove postavke. Odgovor na to pitanje se nalazi već na samim stranicama *Regulae*: osnovna prepreka bila je u tome što se nije moglo doći do *prostih pojmova*. Iako ideja prostih priroda neće biti u potpunosti odbačena, one su za Dekarta na ovom stupnju izuzetno problematične, pre svega zbog toga što u *Regulae* već postoji unutaršnja protivrečnost. Naime, ne samo da Dekart nigde ne daje iscrpan spisak ili opis prostih priroda, nego *naturae simplices* predstavljaju deo unutrašnje protivrečnosti *Regulae* budući da one same nemaju nikakav određeni *ordo cognoscendi*, uprkos tome što bi trebalo da predstavljaju početak spoznaje. Stiven Men ističe kako nijedan rani tekst, koji pripada periodu pre 1630., ne govori ništa o tome čega će proste intuicije biti intuicije, šta će im biti predmet. Drukčije rečeno, nema govora o tome *koje* proste prirode imaju privilegiju u znanju (recimo, poput

16 Prema Marionu, ako ovom Dekartovom tekstu pridemo „kartezijanski” i epistemološki, nećemo ga razumeti jer je on u kartezijanskim okvirima neshvatljiv. On je pre svega dijalog sa Aristotelom i Tomom. Iako dijalog sa antičkim nasledem postoji, svesti *Regulae* na taj dijalog znači zapostaviti veliki i bitan deo teksta, te ga samim tim i selektivno čitati. O tome svedoči činjenica da sam Marion gotovo da ne pominje *mathesis universalis*. Projekat univerzalnog znanja on svodi na tek dve usputne fusnote, bez ikakve dalje eksplikacije. Marion, Jean-Luc, *Sur L'ontologie Grise de Descartes: Science Cartésienne et Savoir aristotélicien dans les Regulae*, 29. 09. 2013. http://books.google.rs/books/about/Sur_1_ontologie_grise_de_Descartes.html?id=bwqsgkb3MoEC&redir_esc=y fusnote na str. 64, odnosno 179.

Boga ili duše u *Meditationes*?). Pitanje početka i dalje ostaje otvoreno. Time je ujedno dovedena u opasnost i jačina *mathesis universalis*. Iz ove strukture, upašćemo u problem onog momenta kada pokušamo da pređemo put od prostih priroda, iz matematičke ravni, do fizičke ravni, te da, primera radi, opišemo fenomene poput magnetizma. Ovde nastaje problem jer metoda koja prati *mathesis* izdaje sebe upravo na polju koji je sebi izborila kao vlastiti dom. Ovaj problem će predstavljati prepreku na koju će iz sasvim drugačijeg ugla naleteti i Dekartov sledbenik, naime, Lajbnic.

KARTEZIJANSKO NASLEĐE UNIVERZALNOG JEZIKA

Trebalo bi podvući da su u trenutku kada je Lajbnic pokušao da uspostavi univerzalni jezik, već uveliko postojali brojni pokušaji promišljanja univerzalnosti jezika. Lajbnicovi savremenici su razvili mnoštvo sličnih projekata: radovi Rajmonda Lula su bili poznati kako Lajbnicu tako i njegovim prethodnicima, poput pomenutog Džona Vilkinsa koji je razvio posebno pismo čiji su slogovi i glasovi označavali pripadnost kategorijama odnosno vrstama; taj će rad poslužiti kao inspiracija Rogetovom Tesaurusu engleskog jezika koji je i danas u upotrebi; Georgiju Dalgarnou Lajbnic u *Novim ogledima* pripisuje ideju univerzalne karakteristike; Žan-Fransoa Sudr je u Francuskoj razvijao *la langue musicale universelle*, univerzalni muzički jezik zvan *Solrésol* koji se zasnivao slogovima analognim vokalnim kombinacijama muzičke lestvice; u Nemačkoj je lingvista Georf Filip Harsdorfer Lajbnicovu ideju univerzalnog jezika primenio ne na veštački već na svakodnevni jezik, baveći se kombinatorikom poezije, pogotovo anagramima temuraha, dok je u Francuskoj Malarmeova poezija i ideja da je zvuk reči utemeljen na ljudskom iskustvu takođe počivala na lajbnicovskim osnovama. Dakle, reč je o projektima koji su imali u potpunosti različite korene i različite ishode. Neke od njih će Lajbnic direktno kritikovati. Međutim, ono što samog Lajbnica ističe među njima jeste filozofsko utemeljenje univerzalnosti jezika. Ovo utemeljenje bez sumnje ima pre svega kartezijanske korene.

Naime, tek je iz kartezijanske perspektive Lajbnic mogao uočiti tenziju među postojećim „univerzalnim” jezicima. Problemski prostor njihovih projekata ima isti izvor, a to je tenzija između univerzalnosti ljudskog duha i partikularnosti njegovih jezičkih izraza. Jasnije rečeno, „ukoliko je ljudski duh jedinstven, utoliko različitost jezika predstavlja skandal.”¹⁷ Sama ideja

¹⁷ Jalley, Michèle, „Remarques sur le projet de langue universelle de Leibniz”, in: Duchet, Michèle, Jalley, Michèle, Belaval, Yvon, *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie*:

da postoji tenzija između ta dva pola podrazumeva da postoji svest o tome da su oni nečim jasno povezani. Ideja njihove povezanosti, pa time i njihove problematike, s jedne je strane nezamisliva bez spora o univerzalijama o kojima će takođe Lajbnic pisati u kontekstu jezika, ali je isto tako nezamisliva bez svesti o tome da partikularnost čoveka nije odsečena od onoga univerzalnog. Tu postaje bitno nasleđe Dekarta koji ne samo da je radio na „sveopštoj matematici” nego je i sam bio upoznat sa projektima univerzalnog jezika koji su još tada bili prisutni. Pre nego što se dublje shvati kartezijansko nasleđe ovog projekta, mora se imati na umu da je već kod Dekarta postojala svest o tome da bi skok sa promišljanja univerzalnog znanja na promišljanje univerzalnosti jezika nužno morao naleteti na svoje unutrašnje granice.

Postoji jedno pismo u kojem Dekart izričito oslovljava problem univerzalnog jezika. To je pismo Mersenu, od 20. novembra 1629., u kojem on kritikuje pokušaj jednog Mersenovog prijatelja da osmisli takav jezik, koji se navodno može naučiti za svega 6 sati. Međutim, pošto je pobio osnovne stavove Mersenovog prijatelja, Dekart problem postavlja u širu perspektivu. Jer, iako naglašava da bi takva „reforma naše ili stvaranje nove gramatike” bila od izuzetne koristi, on vidi dve prepreke koje je ograničavaju. Najpre, to su disharmonične kombinacije zvukova što nastaju ukoliko se otklone infleksije reči, koje ne bi mogli izgovarati svi narodi sveta. Drugo, značenje reči tog jezika se ne bi moglo učiti budući da svako od nas koristi kao osnovne reči samo reči svog maternjeg jezika. Taj jezik nema svoje govornike niti svoje tekstove. Stoga jedinu korist od takvog jezika Dekart vidi u pisanoj reči ili u čitanju misterija i otkrovenja. Drukčije rečeno: problem univerzalnog jezika je što to pre svega nije jezik po sebi, nego jezik koji podrazumeva postojanje prirodnih jezika, to bi mogao biti samo *meta-jezik*. Drugo, to bi pre svega mogao biti ne govorni, nego samo *pisani jezik*. Ove karakteristike su posledice toga što univerzalni jezik nužno mora funkcionisati između beskonačno mnogo formulacija različitih prirodnih jezika. Zato ta ideja ima mnogo dublji problem, a to je da ona podrazumeva da ljudsko mišljenje može obuhvatiti beskonačnost. Dekart, iznenađujuće, ovdje nije u potpunosti skeptičan. On podvlači da je takav jezik ipak moguć. Jer, takva beskonačnost već postoji – ona je mišljenju data u vidu brojeva. Stoga, ideja univerzalnog jezika je u suštini ideja jezika uređenog po matematičkim principima. Ovo je ključno mesto: „Red je ono što je potrebno: sve misli koje ljudski um misli, morale bi se urediti poput prirodnog reda brojeva. U jednom danu mogla bi se naučiti sva imena beskonačnog niza brojeva, i napisati stoga beskonačno mnogo reči

nepoznatog jezika.”¹⁸ Međutim, ovde možemo postaviti sledeće pitanje: zašto Dekart, iako je problemu *mathesis*-a posvetio višegodišnji trud i bio svestan projekta univerzalnog jezika, onda nije sam razvio *mathesis universalis* u pravcu *lingua universalis*? Pošto je poznavao zastupnike oba projekta, morao je biti svestan da postoji određena korelacija između njih. Zašto onda jedan odbacuje, a drugi prihvata? Odgovor možemo pronaći na kraju ovog pisma: univerzalni jezik ipak nije moguć sam po sebi. Ne slučajno, Dekart pismo iz 1629. završava ovim rečima: „Ali bez filozofije nemoguće je nabrojati ili urediti sve misli čoveka niti ih razdvojiti u jasne i jednostavne misli, što je po mom mišljenju velika tajna zadobijanja pravilnog znanja.”¹⁹ Prema Dekartu, to su unutrašnje granice univerzalnog jezika. Jezik se u okviru kartezijanskog sistema ne može zamisliti kao utemeljen na način na koji se to zahteva od znanja. Dok se naučno znanje može utemeljiti u samom razumu, jezik mora biti sveden na njegov izraz. Zato je pre svakog univerzalnog jezika potrebno njegovo filozofsko promišljanje. Univerzalna matematika prethodi univerzalnom jeziku.

Iako je Dekartovo i Klavijusovo shvatanje pojma *mathesis universalis* bilo poznato Lajbnicu još od 1666. u *De arte combinatoria*, ključnoj disertaciji u kojoj je razvio vlastitu kombinatoriku, on taj pojam nije nekritički prihvatao²⁰. Uz izuzetak navedenog pisma, poznato je da Dekart gotovo nikada ne govori o jeziku kada govori o vlastitom sistemu, i da on u njemu nema ono strukturalno mesto koje će imati kod nemačkog mislioca. Lajbnic je u tome morao uočiti izvestan nedostatak, s obzirom da vlastiti projekt univerzalne karakteristike razvija uporedo sa kritikom Dekarta. Otuda ne čudi što u pozadini univerzalnog jezika kod Lajbnica u potonjim delima stoji ideja da je potrebno kritički se razračunati pre svega sa koncepcijom *cogita* kod vlastitog prethodnika, a potom sa ostalim delovima njegovog sistema. U tu svrhu Lajbnic će osvetliti jednu vezu koju Dekart naglašava u pomenutom pismu, a to je povratna veza između jezika i mišljenja: da bi se promenio jezik, mora se promeniti samo mišljenje i *vice versa*. U tom smislu, uloga jezika u Lajbnicovoj je filozofiji bez sumnje velika i ona je u tesnoj vezi sa celinom njegovog filozofskog sistema. Zato, ukoliko projekat univerzalnog jezika stavimo u istu ravan sa kartezijanskim projektom univerzalne matematike,

18 ed. Cottingham, J., Stoothoff, R., et al., *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III - the correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991., str. 12 AT I, 80.

19 *Op.cit.*, AT I, 81.

20 "Dissertation on the Art of Combinations, 1666 (Selections)" in: Leibniz, G. W., *Philosophical Papers and Letters*, ed. Leroy E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989., str. 76.

bez sumnje ćemo pogrešiti. Glavno pitanje je onda zašto Lajbnic odbacuje univerzalnu matematiku i razvija projekt univerzalne karakteristike?

LAJBNICOVA *ARS COMBINATORIA* I NJEN RAZVOJ

Premda je Lajbnic kritikovao kartezijansko utemeljivanje nauke na izvesnosti, on i dalje pruža odgovore na potrebu da se nauke utemelje. Ono što je naučno mora biti dokazivo i dostupno svima bez izuzetka. Kao i za Dekarta, i za Lajbnica nauke moraju početi od onoga što je subjektu dato. Međutim, razlikuje se način na koji se ta datost mora oblikovati da bi postala naučna. Prema Lajbnicu, utemeljiti jednu nauku znači dovesti njene stavove do određenog stupnja formalizovanosti i preciznosti. Pošto naučni stavovi, kao i subjekt koji ih izučava, polaze od prirodnih jezika, te jezike bi onda trebalo prevladati i formalizovati. Jer, mnoštvo prirodnih jezika se kosi sa idejom univerzalnosti. Univerzalna nauka je nemoguća ukoliko polazi od prirodnih jezika. Da bi se ona ostvarila potrebno je reformisati ne same te jezike nego omogućiti njihovo formalizovanje. Lajbnic je svestan da univerzalnost nije puka logička kategorija nego da predstavlja apstrakciju od onog istorijskog. Zato s jedne strane razvija formalnu teoriju znakova, dok s druge strane istražuje istoriju jezika i etimologiju. Ono što nalazimo već u Lajbnicovim ranim radovima iz 1666., pre svega u delu naslovljenom upravo *De arte combinatoria* jeste ideja *kombinatorike* – ideje koja je pre svega matematičkog porekla – koja se primenjuje na različite oblasti uključujući jezik i pravo. U suštini kombinatorike leži shvatanje da se međusobni odnosi stvari mogu obuhvatiti raščlanjivanjem na kombinacije osnovnih pojmova, te da istina leži u valjanom shvatanju tih kombinacija i da je do nje moguće doći putem *kalkulusa*. Drugo, ideja kombinatorike primenjena na jezik dovela je Lajbnica do pokušaja da se filozofski utemelji mogućnost rezonovanja na osnovu znakova ili karaktera. Premda je kritikovao Hobsov nominalizam, ideju da u srcu mišljenja leži kalkulus Lajbnic preuzima od Hobsa. Na osnovu toga Lajbnic dalje zaključuje da, ukoliko bi se pokazalo da se svi složeni pojmovi sastoje od kombinacije prostijih, te ukoliko se tim prostim pojmovima pripisuju određeni znaci odnosno brojevi, biće moguće da se izrazi postupak zaključivanja samog mišljenja. Struktura ljudskog mišljenja dakako nije odvojena od strukture stvarnosti koja joj prethodi i iz koje potiče. Budući da se struktura mišljenja i zaključivanja zasniva na mogućnosti izražavanja ideja, kombinatorika stoga svoju fundamentalnu primenu ima u oblasti jezika. Međutim, naglasak je na tome da je ta oblast fundamentalna ne zato što predstavlja apstrakciju od stvarnosti nego zato što u ljudskom mišljenju izražava princip

po kojem ona funkcioniše. Kao što ćemo videti, razvoj kombinatorike kod Lajbnica išao je ruku pod ruku prevashodno sa kritikom kartezijanstva.

U tom smislu kod Lajbnica je napad na izvesnost uvek bio povezan sa proučavanjem istorije jezika koliko i sa produbljivanjem veze između jezika i mišljenja. Tome je svedok i esej iz 1670. – *Sur le style philosophique de Nizolius*. Nicoli je sasvim sigurno mogao privući Lajbnicovu pažnju iz razloga što je knjiga za čije je potrebe pisao uvod, predstavljala napad na pseudo-filozofe i njihove zloupotrebe reči. Ona je napadala varvarizam filozofa, otuda podnaslov *Antibarbarus philosophicus*, to je napad na one koji ne znaju da se služe jezikom. Lajbnicova ideja je ovde podjednako neobična: nasuprot tome, on piše o Nicolijevom filozofskom stilu. Međutim, to podrazumeva da tvrdimo da postoji nešto poput *filozofskog stila*. Kao što ćemo videti, ideja kritike filozofskog stila nije bila moguća bez ideje kombinatorike i univerzalne karakteristike. Ona je upravo njihova posledica. Naime, Lajbnić počinje tekst podelom na tri dela govora: jasnoće, istinitosti i elegancije. Jasnoća je ono što se dobro shvata, i nešto je jasno ukoliko se smisao reči dobro prenese onome ko ih sluša. Istinit je onaj iskaz koji se uspešno obuhvata smisao i predmeta i onoga koji ga opaža. Jer, jasnoća se meri razumevanjem, a istina smislom. „Rim se nalazi na reci Tibar” je jasno jer nema nikakvih nejasnoća po pitanju položaja Rima, dok je iskaz „2 je paran broj” istinit jer se može lako uočiti da ga čine dve jedinice te da predstavlja celinu kojoj dajemo odliku parnog. Za razliku od Dekarta, kod Lajbnica je prema Fenvesu reč o *diskurzivnoj izvesnosti*. Izvesnost ne počinje od pojedinca nego se u njemu završava. Treće, govor je elegantan ako je prijatan za čitati ili slušati. Međutim, pošto je ovde reč o filozofskom stilu, odnosno o tome koliko jedan filozofski stil može dopreti do izvesnosti vlastitog predmeta, u njemu se susreću samo prva dva određena sastaju: *jer izvesnost je jasnoća istine*. Prema Lajbniću, elegancija u njemu nema vrednost. Filozofski stil je dakle određen istinitošću i jasnoćom ili – rečima koliko i smislom. Odavde će postati jasno šta Lajbnić kritikuje kod Nicolija. Naime – njegov nominalizam. Jer, kod nominalističkih tekstova nalazimo zlatno pravilo: ne umnožavaj stvarnost bez potrebe. Najbolja hipoteza je ona jednostavna. Ovo nije napad samo na Nicolija nego i na hobsovski „višak nominalizma”: jer on ne samo da svodi univerzum nego i samu istinu na imena; istina zavisi od definicija pojmova, a ove od arbitrarne slobode čoveka. Osnovni problem ovde za Lajbnica je što se za njih „univerzum kao totalitet ne razlikuje od skupa pojedinih stvari.”²¹ Jer, ako je poslušati Nicolija, onda možemo izreći apsurdnosti poput: „čitav

21 „Sur le style philosophique de Nizolius” in: Prenant, L., G. W. Leibniz, *Œuvres choisies*, Garnier, Paris, str. 24.

ljudski rod je životinja”, budući da smo ukinuli razliku između kolektivnosti, pojedinosti i roda. Iz iskaza da je čovek životinja, ne sledi da su ljudi životinja, jer ispod ovakvog izraza mora postojati razlika između jedinke, vrste i roda.

Ovo nije mala greška, smatra Lajbnic. Jer, ako su univerzalije samo skup pojedinosti, odatle sledi da nije moguća nikakva nauka putem objašnjenja, nego samo skup pojedinačnih činjenica ili indukcija. Taj argument u potpunosti izvrće nauku. Skepticizam pobeđuje. Jer, on ne dopušta utemeljivanje savršeno univerzalnih iskaza. Indukcija nikada ne dopušta uverenje da su sva pojedinačna iskustva iscrpljena. Lajbnic je protiv toga. Zaključak je da su univerzalije potrebne protiv nominalizma i skepticizma. Između ostalog, one nam dozvoljavaju da otkrijemo stvari koje nismo ni imenovali ni nabrojali.

U pozadini ovakve argumentacije stoji ideja da je kombinatorika način saznavanja neodvojiv od samih stvari. Ovo je razlog zašto ideja filozofskog stila nije paradoksalna: ne postoji jedan filozofski stil nego mnogo njih. Budući da različiti predmeti zahtevaju različite načine izražavanja i različite vrste jasnoće, filozofsko mišljenje takođe mora *menjati svoj stil*. Zato Lajbnic piše protiv tehničkih termina: oni su fiksirani, padaju u opskurnost. Jer, između svakodnevnog jezika i filozofije postoji kontinuitet, a ne diskontinuitet. Kao što zaključuje Piter Fenves: „Filozofski govor, prema Lajbnicu, ne samo da se mora odreći znakova vlastite 'filozofičnosti', nego to *mora* uraditi da bi uopšte bio filozofičan.”²² Stoga filozofski stil ne znači stil filozofa, nego je to ime za svaki oblik govora koji odgovara postulatu jasnoće. Na tragu kartezijanskog upozorenja, da bi se dospelo do univerzalnog jezika mora se prethodno pojasniti vlastito mišljenje. Jer, jasnoća je prošarana nejasnoćom. *Clarum* mora izvršiti transofrmaciju da bi bio *clarum*. Stoga je kritika tehničkih termina, jasnoće koliko i izvesnosti samo jedan korak ka izgradnji teorijske mreže potrebne da bi se prodrlo u univerzalnost. Prema Fenvesu, ovde nije reč o krugu. Reč je o tome da se sama jasnoća mora pojasniti – trebalo bi uspostaviti „*clarified clarity*”. Jedino se pod tim svetlom može uvideti cilj Lajbnicovih napora reforme filozofskog govora.

Ova dva rana dela – *Ars combinatoria* i *Sur le style philosophique de Nizolius* – sadrže osnove kombinatorike i Lajbnicovih promišljanja o jeziku. Koliko ove dve ideje stoje u srži Lajbnicove filozofije svedočiće kasnija dela. Razvoj osnovnih motiva Lajbnicove filozofije je neodvojiv od njih. Tako već dve godine nakon pisanja o Nicoliju, 1672. u *Ispovestima filozofa*, u odeljku o pravednosti Boga, Lajbnic će ideju karakteristike dovesti u vezu sa pojmom

²² „Autonomasia: The fate of the Name in Leibniz” in: Fenves, P, *Arresting language*, Stanford University Press, Stanford, 2001., str. 15.

harmonije. Pošto za greh mora postojati dovoljan razlog, u toku dijaloga Filozof ga pripisuje Bogu. Preciznije, on ga pripisuje ne božjoj volji nego božjem razumu, obrazlažući da ne postoje „bogovi blizanci” od kojih je jedan dobar a drugi zao. Iako bog hoće najviše dobro, ipak ne postoje dva načela stvari. Greh tako potiče iz boga, premda iz njegovog razuma a ne volje. Taj razum obuhvata pojam večitih ideja i prirode stvari, iz kojih crpe istinitost stvari poput matematičkih teorema ali isto tako i harmonija i disharmonija. Kao što greška prati tačnost, tako i greh prati pravednost. Kako Teolog dodaje, greh je onda posledica harmonije stvari i činjenice da se svetlost i tama uopšte razlikuju. Poreklo greha je u harmoniji, i stoga u postojanju Boga, a ne u njegovoj volji. Međutim, kada dolaze do ključnog pitanja koje postavlja Teolog: „Da li je greh onda nužan?”, Filozof odgovara na iznenađujuće poznati način. Naime, *nužnost je problem značenja reči*. On dodaje: „Tako se stupa u lavirint iz koga se ne može izaći, otkuda i sva ona nesreća koja prati naš rod: jer su jezici svih naroda nekim sveopštim sofizmom izokrenuli smisao reči nužnost, mogućnost, nemogućnost, volja, vinovnik i drugih ove vrste.” Samo treba definisati značenja. Prema njemu, „onda će jednim neprekidnim egzorcizmom, kao kad bi se baklja unela u tamu, iščeznuti sve nejasnoće i strašila poteškoća će nestati u blagi dim. U tome je ta neobična tajna.”²³ Prema njemu, harmonija se stvara pomoću nesuglasja kao reljef na slikama koji čini istaknutim upravo same senke. Nužno naziva ono čija suprotnost povlači protivrečnost. Od postojećih stvari prema tome postoji samo jedno biće koje je nužno, a to je sam bog. Sve ostalo nastaje iz tog poretka stvari. Zato greh i osuda nisu nužno, nego po nužnosti proističu iz poretka stvari. Zato nije oprečno da je Juda mogao biti spasen, ali iz harmonije stvari sledi da on nikada neće biti spasen.²⁴ Međutim, možemo se zapitati u čemu se sastoji ta neobična tajna koja otkriva značenja reči poput nužnosti, boga, harmonije? Odgovor se možda krije u jednom pismu koje je Lajbnic napisao Žanu Frederiku 7 godina kasnije, 1679. U tom pismu on govori upravo o univerzalnoj karakteristici: to je jezik koji će se odvijati u prostoru bezgrešnog kalkula i čije greške bi bile greške kalkula. On bi se mogao primeniti na druge nauke jer bismo preko njega mogli ustanoviti stepene verovatnoće. Rečju, rečnik tog jezika biće „poput inventara velikih magacina”. On je međutim zagubljen u beskonačnosti lepih nauka koje su već osvojene, premda njima čovek ne zna kako da se posluži, niti kako da iz njih izvuče posledice koje se već nalaze u njegovoj moći. Zato Lajbnic zaključuje: „Verujem stoga da je ta metoda, zaodenuta u formu jezika ili karakteristike, najbitnija stvar koju bi ljudi mo-

23 Leibniz, G. W., *Ispovest filozofa*, prev. Bukur, Zoran, Habit, Pančevo, 2012., str. 28.

24 *Op. cit.*, str. 35.

gli da preduzmu radi napretka nauka, jer ona čini tu veliku tajnu javnom i poznatom.”²⁵ Neobična tajna iz *Ispovesti filozofa* je tajna karakteristike. Ona je neobična jer, kao što objašnjava u pismu, ona jeziku daje mogućnost da bude ništa manje tačan od matematike. Reč je o tome da se kombinatorika primeni na jezik. Ona stoga znakovima – koji se nalaze u srži svakog mišljenja – daje mogućnost da funkcionišu daleko izvan vlastite pasivizacije koju su izazvali tehnički termini i sveopšti sofizmi (poput onih nominalističkih). Da smo se držali uvreženih shvatanja nužnosti i osnovnih pojmova ne bismo, kao kartezijanci ili nominalisti, dalje otišli izvan matematike pa ni izvan samog kartezijanizma. Ne sme se zaboraviti da je kombinatorika, ne slučajno, značila za Lajbnica takođe *ars inveniendi*, veštinu otkrića.

Na šta se misli pod time da je kombinatorika veština otkrića? Ovaj motiv će Lajbnić razviti već iste godine, 1679. Tada Lajbnić piše ključan tekst pod naslovom „O univerzalnoj sintezi i analizi ili o metodi istraživanja suđenja”. Često citirana rečenica o potrebi za „novim alfabetom mišljenja”, nalazi se ovde i to u kontekstu nužnosti postojanja složenih termina. Ovde se može videti koliko Lajbnić uvažava vlastite zaključke iz ranijih spisa. Kao i u tekstu o Nicoliju, Lajbnić nastavlja da naglašava da rodni pojmovi moraju postojati da bi se istine svrstale u neki red. Posao je kombinatorike da oni mogu postati specifične definicije i da mogu biti zamenljivi (kao animal rationale i rational animale). Da bi se to obavilo moralo bi se doći do krajnjih pojmova, te se onda rešiti oni zbrkani. Kombinatorika bi morala pokazati koji se jednostavni pojmovi mogu spojiti u složene a koji ne. Tek tada će biti moguće doći do realnih definicija²⁶. Međutim to takođe znači da se realnost realnih definicija zasniva upravo na dokazivanju da su one *moguće*. Ovime se mogu dokazati sve istine, izuzev identičnih stavova koji su aksiomi. Svi aksiomi se mogu svesti na načelo protivurečnosti, i zato se za svaku istinu može pružiti razlog. Međutim, ljudsko istraživanje prirode nije samo po sebi garant njene spoznaje. Slično pismu Žanu Frederiku, ono se ovde predstavlja kao dućan savršeno opskrbljen svakovrsnom robom, ali u kojem ne vlada red i nikome nije pri ruci popis stvari. Da bi se čovek koristio naukama, potrebno je u njih uneti red. Međutim, to nije red koji čovek arbitrarno uvodi. Iako čovek nije lišen arbitarnosti u vlastitom razmišljanju, njegovo mišljenje je neizostavan deo poretka stvari – ono izražava njihove odnose, kao što jezik izražava samo mišljenje. Otuda potreba za kombinatorikom koja mora ne samo otkriti stvar-

25 „Leibniz a Jean-Frédéric, Février 1679.” in: Prenant, L., G. W. Leibniz, *Œuvres choisies*, Garnier, Paris, str. 63.

26 „O univerzalnoj sintezi i analizi ili o metodi istraživanja suđenja” in: Leibniz, G. W., *Izabrani filozofski spisi*, prev. Mazulić, Milivoj, Naprijed, Zagreb, 1980., str. 10.

nost postojećih nego takođe i mogućnost budućih otkrića i kombinacija koje se u tom poretku nalaze. Otuda i jedna od ključnih definicija kombinatorike: „Uostalom, meni je *kombinatorno umeće* osobito ona znanost – ili jednako tako, kako bismo ga općenito mogli zvati – ona *karakteristika* ili umijeće označavanja kojima je svrha utvrđivanje forma ili formula stvari općenito, to jest, bavljeno *kvalitetom* općenito ili odnosom između sličnog i nesličnog na stvarima”²⁷.

POJAM KOMBINATORIKE U POZADINI POJMA MONADE

Kombinatorika je pojam koji pre svega pripada oblasti analize. Kao što ćemo videti, iako je Lajbnic u početku kombinatoriku shvatao kao jednu *artes*, kao veštinu, u kasnijim radovima ovaj pojam postaje analitički okvir kroz koji se kritikuju vlastiti prethodnici i razvija vlastita filozofija. Predmeti kombinatorike su od početka bili različiti: još u početnoj disertaciji nju Lajbnic primenjuje na pravo, fiziku, metafiziku, jezik i logiku. Međutim, upravo je to odredilo dalji razvoj kombinatorike: ona podrazumeva da se u mnoštvu predmeta i mnoštvu odnosa pokaže i otkrije jedinstvo koje im podleže. Pošto je ljudski duh već deo takvog jedinstva, on mora biti sposoban da ga pojmovno obuhvati. Zato se kombinatorika kao metoda iznalaženja reda i jedinstva u svetu mnoštva kombinacija nalazi u srži Lajbnicove metafizike. Dakle, potreba za kombinatorikom kod Lajbnica proizilazi iz ustrojstva prirodnog poretka. Stoga, Lajbnic bez nje ne bi mogao da razvije neke od nosećih pojmova svoje metafizike – uključujući i pojam *monade*.

Ovo postaje jasno ako se pogleda razvoj tog pojma. Ovaj pojam će se razviti kroz kritiku kartezijanizma i kroz produblјivanje veze između logičke strukture jezika i stvarnosti koju on označava. Već u *Raspravi o metafizici* iz 1686. Lajbnic govori kako haos ne postoji – iza svakog haosa krije se harmonija jedinstva. Haos je i logički nezamisliv: čak se iz razbacanih tačaka mogu povući linije. Ne postoji haos koji bi prevazilazio forme geometrije. Jasnije rečeno, iza haosa mnoštva kriju se jedinstva. Zato se u toj *Raspravi* javlja izraz „jedinstva u mnoštvu”, ono što će se kasnije nazvati monadom. Iz tog ključa možemo razumeti i razlog da se napiše jedna studija upečatljivog naslova *Reforma prve filozofije i pojam supstancije* (1694). Zašto izvršiti reformu prve filozofije? To podrazumeva da naši prethodnici nisu na zadovoljavajući način utemelјili nasleđe prve filozofije. Iako su se najveći duhovi današnjice bavili prvom filozofijom, oni nisu imali mnogo uspeha, kaže

27 *Op. cit.*, str. 16.

Lajbnic. Upravo je Dekart najbliže prišao cilju, ali je ostao samo na korak od njega: zastao je na samoj metodi, nije razdvojio izvesno od neizvesnog. Jasnoća i razgovetnost nisu više kriterijumi sami po sebi, nego se do njih se tek mora doći budući da predstavljaju deo diskurzivnog mišljenja, a ne naprosto proizvode vlastite fenomenološke redukcije. Kao što je izvesnost na kraju *Meditacija* upitna, tako ni sami kartezijanci nisu uspjeli da izađu iz polja matematike. Uzrok toga Lajbnic vidi u nejasnim opštim pojmovima, odnosno u nedostatku samokritike jezika. Samom kartezijanizmu, smatra Lajbnic, potrebna je posebna metoda izražavanja koja bi bila – parafrazirajući jedan deo iz *Regulae* – poput Arijadnine niti u lavirintu. Otuda zadatak iz naslova: određivanje pojma koji premda spada u red prvih istina, sam ostaje neodređen. To je pojam supstancije. Dekart nije pružio dovoljan razlog da suštinu supstancije smesti *ili* u razum *ili* u protežnost, niti ima mogućnosti da dokaže da je tako. Pošto mu je sama izvesnost bila neizvesna, Dekart nije ni mogao rešiti odnos između *res cogitans* i *res extensa*. Tom odnosu prethodi potreba da se drukčije opiše supstancija. Namesto kartezijanskog dualizma Lajbnic će uvesti pojam *sile*: „pojam *vis* ili *virtus* (koji Nemci nazivaju *Kraft*, Francuzi *la force*) kojeg sam dredio posebno radi izražavanja nauke *dinamike*, baca dosta svetla na pravi pojam supstancije.”²⁸ Aktivna sila nije ni sirova snaga niti *faculté* ili mogućnost kojoj je potreban spoljni podsticaj ili stimulus. Aktivnoj sili Lajbnic pripisuje *enteleheiu* i predstavlja je kao posrednika između sposobnosti delanja i samog čina; ona sadrži snagu i stoga sama od sebe prelazi u delo. Za razliku od Dekarta, Lajbnic smatra da je ta sila delovanja svojstvena svakoj supstanciji, i telesnoj i duhovnoj.

Ovu doktrinu će Lajbnic razviti dalje već sledeće godine, 1695., kada piše o *Novom sistemu prirode i odnosu među supstancijama*. Problem odnosa među supstancijama Lajbnicu je dakle već uveliko poznat. Način na koji ih je rešio iz prošlog spisa podrazumevao je razvoj pojma „sile” koliko i „jedinstva u mnoštvu”. Jer, ovde sada nalazimo neke od kasnijih karakteristika monada – ne samo da podrazumevaju aktivnu silu, nego su i nematerijalne. Kao jedinstva u mnoštvu, ovde se pominje izraz *istinska jedinstva* (*des unités véritables*): „Shvatio sam da je nemoguće tražiti principe istinskog jedinstva samo u materiji, ili u onome što je pasivno, budući da bi to bio samo skup ili deo beskonačnosti. Mnoštvo ne može imati svoju stvarnost osim kao istinsko jedinstvo, koje potiče od onoga što je različito od njega samog.” Osnovne jedinice mnoštva moraju biti nematerijalne budući da moraju biti deljive u beskonačnost, a deljive moraju biti jer je to pretpostavka sveopšte povezano-

28 „De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance”, Prenant, L., G. W. Leibniz, *Œuvres choisies*, Garnier, Paris, str. 254.

sti. U tom smislu, nematerijalna jedinstva temelje samu materijalnost. Drugo, ne samo da će na osnovu toga ovim jedinstvima – kasnije monadama – pripisati aktivne sile, nego je potreba da se analitički opišu njihovi odnosi navela Lajbnica na rehabilitaciju supstancijalnih formi. Time Lajbnic u jeziku sholastičara ipak vidi pojmovnu snagu koja može biti od značaja budućem sistemu prirode: „Stoga bi trebalo ponovo uvesti i rehabilitovati supstancijalne forme, premda na način koji ih čini razumljivim i koji odvaja njihovu upotrebu koju trebamo činiti od zloupotrebe koju smo činili.” Ta zloupotreba se sastojala iz primene supstancijalnih formi na analizu pojedinih fizičkih fenomena. Zato će Lajbnic naglašavati da one nisu fizičke nego metafizičke prirode i da se koriste kao pretpostavka analize a ne njen ishod: „ne bi trebalo primeniti te forme da bi se izrazili posebni problemi prirode, premda su oni nužni da bi se utemeljili istinski opšti principi. Aristotel ih je nazvao prvim enteleheijama. Ja ih nazivam, možda više razumljivo, osnovnim silama (*forces primitives*), koje ne sadrže samo čin ili ispunjavanje mogućnosti, nego takođe i izvornu aktivnost (*activité originale*).” Pošto sama priroda nije statična, te pošto se ne može objasniti na osnovu pasivne materije, on im pripisuje aktivne sile. Koliku dubinu ima ova postavka svedoči *Monadologija* u kojoj će se takav stav zaoštriti: svako stvoreno biće je subjekt promene. Štaviše, u toj promeni postoji nešto postojano. U samim monadama princip promene nije spoljašnji nego unutrašnji princip. Samim tim se objašnjava različitost supstancija, jer kao jedinstva u mnoštvu, monade su takođe i *mnoštva u jedinstvu*: u jednostavnoj supstanciji mora postojati mnoštvo pokreta i odnosa, iako u njoj nikako nema delova. Otuda ideja monada kao ogledala sveta koja imaju vlastitu percepciju: „Prolazno stanje, koje obuhvaća i predstavlja mnoštvo u jedinstvu ili jednostavnoj supstanciji, nije ništa drugo nego ono što se zove percepcijom.”²⁹ Prelaz iz jedne percepcije u drugu Lajbnic potom naziva težnjom. Poput ogledala sveta, monada ne samo da reflektuje nego i sačinjava njegove moguće kombinacije. Ideja *calculusa* koja stoji u pozadini Lajbnicovog razmišljanja stoga ne može biti odvojena od geneze ideje monada s jedne strane, dok s druge strane ta geneza svedoči koliki je put ideja kombinatorika kao pojam morala preći u tom mišljenju. Ona više nije veština kao što je sugerisala rana Lajbnicova disertacija na tu temu. Više nije reč o *Ars combinatoria*. Jasno je da je taj pojam poprimio najpre analitički okvir da bi potom jasno prešao u metafizičku postavku – iako Lajbnic već u pomenutoj disertaciji pominje „metafizičke primene” tog pojma, jasno je da te „primene” tek dobijaju svoj zreo oblik u kasnijim delima. Isto je sa pojmom jezika: prema Hansu Poseru, pojam *repraesentatio*, koja leži u osnovama jezika polazna je

29 Lajbnic, G.V., *Monadologija*, prev. Nedeljković, Dušan, Kultura, Beograd, 1957., str. 50.

tačka Lajbnicovske metafizike. Kao što su monade ogledala sveta, tako je i jezik ogledalo mogućnosti njegovog izražavanja i njegovih granica. Međutim, kombinatorika je takođe imala svoje posledice po *sistem prirode* koji smo ocrnali gore. Koliko je ona imala uticaja i na samu koncepciju monada svedoči nekadašnji naslov teksta koji danas poznajemo kao *Monadologiju – Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*, odnosno *Principi prirode i milosti utemeljeni na razumu*. Zato, razvoj Lajbnicove filozofije obeležen je istovremenim prisustvom filozofije jezika koliko i metafizike. Sada možemo odgovoriti na pitanje zašto Lajbnic odustaje od nasleđa *mathesis* i prelazi na proučavanje jezika i kombinatorike.

FILOZOFIJA JEZIKA KAO NOVI ODGOVOR NA PROBLEME UNIVERZALNOG ZNANJA

Lajbnic ne samo da odustaje od *mathesis universalis* nego kritikuje njegove kartezijanske osnove. Iako postoje dela u kojima on kritikuje direktno univerzalnu matematiku, ona još uvek nisu objavljena. Međutim, iz kritike kartezijanizma jasno je zašto je Lajbnic morao napustiti taj projekat ili zašto ga nije ni mogao preuzeti i nastaviti. Najpre, za Lajbnica izvesnost ne može biti kriterijum istine. Namesto toga dolazi analiza iskaza – oni su istiniti ukoliko su predikati sadržani u subjektu. *Characteristica universalis* je kao ideja podrazumevala da se svakom od jednostavnih pojmova da vlastiti znak te da se time obrazuje logička algebra koja bi otuda analizu pojmova zamenila analizom znakova. Ona je povezana sa idejom *calculusa*. Jer, njegovom primenom na karakteristiku, greške bi postale fizički vidljive. *Calculus* bi ih doslovno pokazao: greške u zaključivanju mogle bi se prikazati u vidu grešaka *calculusa*. U tom smislu je kritika izvesnosti kod Dekarta Lajbnica odvela do otkrivanja bogatstva formalizovanog govora. Zato Ivon Belaval izvodi jedan ključan zaključak: „Odbijanje psihologizma stoga Lajbnica vodi do formalizma. A formalizam ga, zauzvrat, vodi do meditiranja nad mogućnostima jezika”.³⁰ Ideja na kojoj ovo počiva jeste pretpostavka da mi nikada ne mislimo bez znakova: štaviše, uvek u sebi imamo makar slepo ili simboličko mišljenje. Budući da ne govorimo u definicijama nego u iskazima, tim iskazima mora prethoditi nekakva predstava o tome šta razumevamo pod njima a da ih pri tome ne definišemo svakog trenutka. Zato kartezijanizam nikada ne bi mogao doći do *characteristice universalis*, i zato Lajbnic nikada nije mogao preuzeti *mathesis universalis*. Reč je o fundamentalno drugačijim

30 Belaval, Y., „L'idée”, in *Les Philosophes et leur Langage*, Gallimard, 1952., str. 30-31.

pretpostavkama. Ovo će se ogledati i na osnovne probleme *mathesis* sa kojom su počele Dekartove *Regulae*: podela nauka. Naime, kao što je jasno na osnovu pojmova koje Lajbnic koristi, pojam prirode nije lišen metafizičkih odlika. U *Novom sistemu prirode* metafizika i dalje igra odlučujuću ulogu i ona će ostati naglašena u koncepciji monada. Ovo je od bitne važnosti: takva ideja počiva na izvesnoj samokritici mehanicizma koju je Lajbnic sprovodio u ranijim delima takođe. Iako je Lajbnic uvažavao stanovište mehanicizma, prema njemu principi mehaničkog objašnjenja prirode ne mogu se utemeljiti sami u sebi. Principima mehanicizma potrebno je metafizičko utemeljenje, i iz takvog uverenja su se razvila shvatanja koja su ujedno metafizički jasna koliko i fizički proverljiva. Dok je, primera radi, u sporu sa Njutnom oko postojanja *vis vitalis* Emili du Šatlet na primeru inercije dokazala Lajbnicovo stanovište, u oblasti metafizike *vis vitalis* je podrazumevala nematerijalnu deljivost monada kao osnova sveta. Drugim rečima, za Lajbnica mehanicistička fizika neodvojiva je od monadološke metafizike. *U tom smislu ideja da svet počiva na postojanoj promenljivosti podrazumeva da uvek postoji metafizički višak koji se ne može svesti ni pod koju posebnu nauku.* Nauke ne samo da nisu definitivno određene i da ih je potrebno utemeljiti kao što Dekart čini, nego pitanje njihovog odnosa i dalje ostaje otvoreno. Za razliku od Dekartovog *mathesis universalis* koji cilja da iskaže objektivno jedinstvo naučnog znanja, kod Lajbnica podela nauka ne može biti definitivna nego mora uzeti u obzir mogućnost tog viška i da one moraju većito biti otvorene za ono što je nepoznato i neimenovano. Drugim rečima, podela nauka se mora stalno revidirati te im je samim tim potreban i princip revidiranja. Budući da uslov za naučnost nauke predstavlja njena jezička formalizovanost, monadološka metafizika stoga je neodvojiva od Lajbnicovih jezičkih istraživanja. Uzevši to u obzir, nije slučajno što Lajbnic *Nove ogled*e završava upravo odeljkom *O podeli nauka*.

U tom poslednjem poglavlju Filalet i Teofil izlažu sledeći problem: Filalet govori o trostrukoj podeli – sastavljenoj prvo od fizike koja ne proučava samo tela nego i boga, druge koja je praktična filozofija, i treće koju predstavlja „logika ili znanje o znakovima”. Međutim, Teofil ga ubrzo ispravlja: ovde postoji problem, a on je u tome što svaki deo guta celinu. Jer, iako su ove oblasti nezamislive jedna bez druge, one počivaju na nejasnim odnosima između sebe. Iako je sama podela dobra, njen princip je loš. Prema Teofilu postojeće nauke počivaju na 2 vrste naučnih istina. To su sintetičko/teorijske istine – istine prema poretku dokaza i prema poretku, i analitičko/praktične istine – po analogiji sa ekonomijom, one počinju od samih dobara pa se drže puta njihovog sticanja, dakle one se iskazuju prema upotrebi. Međutim, Teofil – odnosno Lajbnic – smatra da treba dodati i treći činilac, istinu prema ter-

minima. Jer, prve dve podele ne bi mogle da navedu sve istine za isti termin. Tako postoji potreba za priručnikom u kojem bi termini bili raspoređeni bilo sistematski prema izvesnim kategorijama, zajedničkim za sve pojmove, bilo azbučno po jeziku naučnika. Ova podela koja nauke deli prema principima, odgovara upravo podeli na fiziku, moral i logiku. Zato Lajbnić zaključuje: „Tako je ova stara podela dosta dobra, samo ako se shvati onako kao što sam malopre objasnio ove podele, naime, ne kao odvojene nauke, već kao različiti raspored istih istina (...)”.³¹ Tako ono čime *Regulae* počinju, *Ogledi* završavaju: nije više reč o pronalaženju objektivnog znanja utemeljenom na izvesnosti, koje bi samim tim utemeljilo nauke. Iako ne odustaje u potpunosti od ideje izvesnosti, Lajbnić čini ono što Dekart nikada ne bi uradio: termine uzdiže na princip naučne istine. Kao što se znak ne može svesti na označenu stvar nego je izražava, tako i različite nauke izražavaju iste istine. Otuda „nauka o znakovima” ne samo da je jedna od suštinskih nauka, nego mora podrazumevati da se istina može odrediti prema terminima. Jezička formalizovanost kao uslov naučnosti stoga je postavljena na ključno mesto u njihovoj konstituciji. Pošto između znakova, mišljenja i samih stvari postoje neodvojivi odnosi, znak ne samo da izražava mišljenje nego ga i oblikuje. Prema Hansu Poseru, činjenica da oblast ideja ima logičko-kombinatornu strukturu, podrazumeva da ona važi i za mišljenje i za znakove. Zato su logika i kombinatorika fundamentalne pojave. Prema njemu, one počivaju na tome da između *regio idearum* i oblasti samih stvari postoji izvesna *strukturna analogija*.

Lajbnić time otvara vrata dubljem poimanju jezika: ako između niza bića postoje kontinuitet i harmonija, oni ne samo da postoje unutar samog mišljenja i njegovog predmeta, nego takođe postoje između samih jezika koliko između formalno-logičke strukture naših misli i jezika uopšte. Naime, Lajbnićovi naponi ne idu u pravcu otkrivanja „adamskog jezika” poput Jakoba Bemea niti izvornog *Natursprache*. Naprotiv, ne postoji „izvornost” jezika koju bi trebalo čuvati od stranih uticaja. Prema rečima Teofila iz *Novih ogle-da*, reči kroz jezik otkrivaju ne neko anahrono poreklo pojmova, nego *istoriju naših otkrića*. Za razliku od onoga što Borhes naziva mrtvim, odnosno „analitičkim jezikom” Džona Vilkinsa, prema Lajbniću u jeziku se ogleda istorija ljudskih otkrića. Lajbnić kritikuje vlastite prethodnike, uključujući i Vilkinsa, ne zato što su razvili univerzalni jezik, nego zato što ga nizu razvili na filozofskim osnovama. U tom smislu je Lajbnić nastavio kartezijansku potragu za univerzalnim znanjem, utemeljujući ga putem jezika. Jer, iako istorijski

31 Lajbnić, G. V. , „Podela nauka”, *Novi Ogledi o ljudskom razumu*, prev., Tasić, Milan, Dereta, Beograd, 2010., str. 452.

jezici predstavljaju mesto gde se šansa i razum ne isključuju nego neobično prepliću³², oni su osnova na kojoj se može graditi formalni jezik univerzalnog znanja. Formalizovani jezici nauke stoga ciljaju da se radi daljih otkrića umesto šanse, jasno izrazi dovoljan razlog predmeta njihovog proučavanja. Ovo je bilo nemoguće bez kombinatorike. Od ranih radova pa do poznih dela, pojam kombinatorike je stojao u pozadini univerzalnog jezika. On se ne oslanja na kartezijansko produbljivanje poznatog, nego je usmeren na ono što mu stalno izmiče, naime, upravo na otkrivanje onog neimenovanog.

LITERATURA

- ”Dissertation on the Art of Combinations, 1666 (Selections)” in: G. W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, ed. Leroy E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989.
- Chikara Sasaki, *Descartes Mathematical Thought*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 2003.
- David Rabouin, *Mathesis universalis: l'idée de "mathématique universelle" d'Aristote à Descartes*, <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article271>, 26. 09. 2013.
- Dekart, R., *Pravila za usmeravanje duha*, prev. Višić, Marko, Oktoih, Beograd, 1997.
- Duchet, Michèle, Jalley, Michèle, Belaval, Yvon, *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie : séminaire de l'Ecole normale Supérieure de Fontenay*, Union generale d'editions, Paris, 1977.
- ed. Cottingham, J., Stoothoff, R., et al., *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III - the correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Fenves, P, *Arresting language*, Stanford University Press, Stanford, 2001.
- Fuko, Mišel, *Riječi i stvari*, prev. Kovač, Nikola, Nolit, Beograd, 1971.
- G. V. Lajbnić, *Monadologija*, prev. Nedeljković, Dušan, Kultura, Beograd, 1957.
- G. V. Lajbnić, *Novi Oglеди o ljudskom razumu*, prev., Tasić, Milan, Dereta, Beograd, 2010.
- G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, prev. Mazulić, Milivoj, Naprijed, Zagreb, 1980.
- G. W. Leibniz, *Ispovest filozofa*, prev. Bukur, Zoran, Habit, Pančevo, 2012.
- H. L. Borhes, *Nova istraživanja*, prev. Bukvić Isailović, Biljana, Paideia, Beograd, 2008.
- Huserl, E., *Prva filozofija*, prev. Prole, Dragan, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2012.
- Poser, Hans, *Klassiker der Sprach-Philosophie*, hrsg. Tilman Borsche, C.H. Beck Verlag, München, 1996.
- Prenant, L., G.W. Leibniz, *Œuvres choisies*, , Garnier, Paris: „Sur le style philosophique de Nizolius”

32 Fenves, P, *Arresting language*, Stanford University Press, Stanford, 2001., str. 41.

„Leibniz a Jean-Frédéric, Février 1679.”

„De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance”

Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, ed. Glen R. Morrow, Oxford, Princeton University Press, 1992.

Thibaut Gress, Ferdinand Alquié: Leçons sur Descartes, <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article29>, 01. 10. 2013.

Yvon Belaval, „L'idée”, in *Les Philosophes et leur Langage*, Gallimard, 1952.

ALEKSANDAR MATKOVIĆ

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

LEIBNIZ AND DESCARTES: FROM A UNIVERSAL LANGUAGE TO UNIVERSAL KNOWLEDGE

Abstract: The paper deals with the relation between Descartes' project of *Mathesis universalis* and Leibniz's universal language. Although there have been many attempts to develop such a language already in Leibniz's time, what makes Leibniz stand out among them is an attempt to secure the foundations of such a language in a philosophical manner – the roots of Leibniz's philosophical grounding of a *lingua universalis* have a Cartesian basis. Despite the fact that he criticized Descartes' quest for universal knowledge from the days of the *Regulae*, Leibniz took up the basic motives of such pursuits when developing his own universal characteristic in the *Ars Combinatoria* in 1666. He attempts at nothing less than to provide a new answer to the need for establishing the sciences – instead of methodology and perception, Leibniz sees the criteria of scientificity in the possibilities of language formalization. It is here that something foreign to Cartesian thought and very characteristic of Leibniz's system arises, something that will leave a mark on twentieth century thinkers ranging from Borges and Husserl to Foucault and Deleuze – namely, the notion of a sign as a basic expression of thought. The author later develops implications of this shift with relation to the basic motives of Leibniz's philosophy – the concepts of combinatorics, monads and the relationship between a universal language and scientificity.

Keywords: combinatorics, Descartes, Leibniz, *mathesis universalis*, universal knowledge, universal language

Primljeno: 26.2.2015.

Prihvaćeno: 9.5.2015.