

## DE MONADE EN HAAR VENSTERS\*

*Cornelis Verhoeven*

Aan mijn lezing heb ik de titel gegeven 'De monade en haar vensters'. Het gaat om een hoofdstuk uit de systematische filosofie van Leibniz. En systematisch is een filosofie die in alle détails samenhangt, waarin dus, strikt genomen, geen losse hoofdstukken voorkomen.

Leibniz was een zondagskind in de filosofie. Hij was niet alleen op een zondag geboren, maar hij was ook begaafd met alle benijdenswaardige talenten die een mens maar mee kan krijgen, met uitzondering misschien van de humor. Dat zou overigens wel eens een talent kunnen zijn voor mensen die het anders niet redden. Bovenal had hij een zondagse kijk op de wereld : hij zag haar met de blik van de zevende dag en hij zag dus dat alles goed was. In die blik overzag hij alles en ook nog het verband daartussen. En hij overzag alles in het licht van het hoogste standpunt, de top van de pyramide. Hij kon dus aan de basis daarvan bijna onoplosbare problemen laten ontstaan, zoals de wederzijdse invloed van substanties, omdat hij al wist dat die problemen op een hoger niveau een oplossing zouden vinden in de vooraf bepaalde harmonie. Hij kon een problematicus zijn omdat hij een systematicus was en in de nok van zijn circus de meest halsbrekende toeren uitvoeren omdat hij wist dat daaronder een vangnet was.

\*

Omdat naar de opvatting van Leibniz alles wat mogelijk is erom vraagt te bestaan en ook inderdaad werkelijkheid wordt als niet iets wat tegelijk wil bestaan, het tegenhoudt, is 'bestaan', 'existere' een zeer belangrijk woord in zijn filosofie. Hij is hierin radicaler dan welke andere filosoof ook. Hij is dan ook de eerste die zijn verwondering over het bestaan uitdrukt in de vraag : "Waarom bestaat er iets en niet eerder niets ?"<sup>1</sup>

In zekere zin wordt het mogelijke al voorgesteld als iets wat bestaat, wanneer wordt gezegd dat het ergens om vraagt. De filosofie van Leibniz is een metafysica van het bestaande als gerealiseerde mogelijkheid. De aandacht valt daarin beurtelings op het moment waarop een gedachte mogelijkheid realiteit wordt, waarop zij als het ware de toelating tot het bestaan krijgt door aan alle eisen te voldoen, en op de vorm van het bestaan zelf te midden van wat er verder bestaat in een volle wereld. Wat tegelijk mogelijk is moet ook tegelijk en in onderlinge harmonie

kunnen bestaan. De onmogelijkheid van een bestaan in harmonie sluit het bestaan uit.

Wat het eerste punt betreft spreekt Leibniz in de taal van de traditie van 'schepping'. Dit woord drukt een bepaald geloof uit, maar daarmee ook het besef van een oneindige afstand tussen zijn en niet-zijn. Van niets is het bestaan vanzelfsprekend; elk ding is radicaal *contingent* en had ook niet kunnen bestaan. Als van een ding wordt gezegd dat het bestaat, wordt daarover dus iets heel wezenlijks gezegd. 'Bestaan' is in deze gedachtengang niet een leeg predikaat.

Wat de vorm van het bestaan betreft heeft dit twee beslissende *implicaties*. De eerste is dat, omdat het mogelijke alleen werkelijk wordt na concurrentie en in harmonie met andere mogelijkheden, niets alleen bestaat. De wereld is vol. "Alles is vol in de natuur."<sup>2</sup> Als er één ding geschapen wordt, moet alles geschapen worden, zegt Leibniz.<sup>3</sup> Wat er is, is altijd opgenomen in een kader of een netwerk van '*compossibilia*', dingen die tegelijk kunnen bestaan en op elkaar zijn afgestemd.

De tweede implicatie is dat wat zo bestaat altijd bestaat als een niet te reduceren substantie, de vorm waarin het bestaan zelf een absoluut karakter krijgt. Wat bestaat is immers iets en wordt nooit meer niets. Het kan als het ware terugwijken tot oneindige kleinheid om ruimte te laten voor al het andere dat tegelijk wil bestaan, maar het is in die kleinheid ook op de meest hardnekkige manier substantie.

Op een heel consequente manier legt Leibniz het gewicht van het bestaan in deze metafysische punten of individuele dingen. Hun *substantialiteit*, kunnen we zeggen, lijkt eerder gelegen te zijn in het onmiskenbare en niet op te heffen feit *dat* zij bestaan dan in hun geschiktheid om drager van eigenschappen en relaties te zijn.

De wetenschap van zijn tijd droeg het hare bij tot het ontstaan van dit besef bij Leibniz. De uitvinding van de *mikroskoop*, een gebeurtenis van enorm belang in de wetenschap en cultuur van de zeventiende eeuw, bracht niet allereerst de *eigenschappen* van tot dan toe onwaarneembare diertjes aan het licht, maar het kapitale en wonderlijke feit van hun werkelijke *bestaan*, buiten alle fantasie en gedachten. Het '*dat*' van deze wezens was een grotere verrassing dan het '*hoe*' en '*wat*'. Het opende een perspectief op het zichtbaar worden van wat zich tot voor kort zo succesvol aan het oog wist te onttrekken, dat het bestaan ervan niet te vermoeden was, maar het gaf ook zicht op een vorm van substantieel bestaan die in resolute beknoptheid het atomaire feit benadert.

Aanvankelijk greep Leibniz, zoals hij zelf zegt, voor het verwerken van deze ontdekking in een metafysische metaforiek van eigen signatuur, terug op de atoomleer van Democritus, Epicurus en zeventiende-eeuwse aanhangers :

Aanvankelijk, toen ik mij had bevrijd van het juk van Aristoteles, was ik terecht gekomen bij de lege ruimte en bij de atomen, want dat bevredigt het beste de verbeelding. Maar toen ik daarvan na veel overwegingen was teruggekomen, merkte ik, dat het onmogelijk is de beginselen van een werkelijke eenheid te vinden in de materie alleen of in dat wat louter passief is, omdat alles daarin niets anders is dan een verzameling of een opeenhoping van deeltjes tot in het oneindige. Omdat nu de veelheid haar realiteit alleen maar kan ontlenen aan werkelijke eenheden, die ergens anders vandaan komen en die heel iets anders zijn dan de mathematische punten, die alleen maar het uiteinde zijn van het uitgebreide en van de modificaties, waarvan vaststaat, dat het continuüm niet daaruit samengesteld zou kunnen zijn, daarom was ik, om de werkelijke eenheden te vinden, gedwongen om mijn toevlucht te zoeken bij een werkelijk en, om het zo te zeggen, bezielde punt of bij een atoom als substantie, die iets formeels of actiefs in zich moest bevatten om een compleet wezen te zijn.<sup>4</sup>

Vanuit deze gedachte van een beslissende eenheid komt hij toch weer bij Aristoteles, namelijk bij het begrip '*entelechie*', bij Aristoteles de term voor verwerkelijkte mogelijkheid. Door Leibniz wordt '*entelechie*' daarentegen opgevat als een actief beginsel. Ook ziet hij zich gedwongen de scholastieke term '*substantiële vormen*' weer in te voeren, om het principe van eenheid aan te duiden. Een '*forma substantialis*' is dat wat iets, te zamen met de materie, tot substantie maakt.<sup>5</sup> Voor de eenheid van het concrete bestaande nam hij van voorgangers als Giordano Bruno en Frans Mercurius van Helmont de term '*monade*' over, waarvan hij in *Principes de la nature et de la grâce* alleen maar meedeelt, dat het een Grieks woord is voor 'eenheid' of 'dat wat een is'.<sup>6</sup> Die term, gekozen na lange aarzeling en gebruikt in een zeer specifieke betekenis, die niets met 'kleinste bouwsteen' te maken heeft, is in zijn gebruik bij Leibniz en in zijn voorgeschiedenis voorwerp van aandacht in de nu volgende beschouwingen.

## I.

'*Eén*' is, om te beginnen, niet de juiste vertaling van het Griekse bijvoeglijk naamwoord '*monos*', waarbij '*monas*' het zelfstandig naamwoord is. En '*monade*' wordt met 'eenheid' dan ook niet helemaal adaequaat vertaald. '*Monos*' heeft een andere betekenis dan het gewone woord voor 'één', namelijk '*heis*'. '*Monos*' is niet één van de vele of één bepaald element uit een rij, maar '*enige*'. Van een kind gezegd betekent het niet dat het er maar één is of dat het een eenheid vormt, maar dat er in het gezin waaruit het voortkomt, op dat moment niet meer kinderen zijn dan dit ene. Het hele kroost is bij wijze van spreken maar uit één deel samengesteld.

'Monas' of '*monade*' als naam voor een geheel of, zoals bij Leibniz, voor een enkelvoudige substantie, staat dus tegenover wat uit meerdere delen is samengesteld, bijvoorbeeld een *dyade* of een *triade*. Een dyade is niet zomaar een tweetal, maar een op elkaar aangewezen tweetal, een triade is een drietal dat niet een willekeurige samenvoeging is van elementen, maar dat in een bepaalde zin een geheel vormt, bijvoorbeeld een trio of een driespan. Een monade is niet een 'eental', maar het enige deel waaruit een geheel is samengesteld of waardoor de samenhang in het geheel op een beslissende manier wordt bepaald. Het woord fungeert als een manier om het andere uit te sluiten, bijvoorbeeld andere delen of beslissende instanties. Het betekent dus niet zonder meer 'eenheid', maar eerder '*enigheid*' of '*enkelheid*'. Bij Leibniz moet het woord ook een notie insluiten als 'onherleidbaarheid'; en daardoor is het zo geschikt om de absoluteheid van de substantie aan te duiden.

Is Leibniz nog in hogere mate schatplichtig aan de Griekse oorsprong van het woord dan uit deze vluchtige karakteristiek blijkt? Dat lijkt zo te zijn, ofschoon hij er geen rekenschap van aflegt. Kennelijk was hij meer geïnteresseerd in de keuze van het juiste woord dan in de voorgeschiedenis daarvan — al geeft hij die wel in het geval van 'entelecheia'.<sup>7</sup> Het lijkt mij niet nodig die hele voorgeschiedenis van de term vanaf de Pythagoreeërs tot Van Helmont op te rakelen; maar er is een interessante passage in de *Philebus* van Plato (15 a-b) die hier in zoverre van belang is, dat hij daar voor 'eenheid' zowel het woord 'henas', 'eental' als het begrip 'monas' gebruikt. Het ene, 'to hen' is daar niet het alles verbindende, maar één exemplaar van een soort, bijvoorbeeld één mens of één koe; het is ook de eigenschap één te zijn, maar één vorm te hebben. Het gaat dan niet over die vorm zelf, maar over de numerieke eenheid ervan, het feit dat er maar één is. In die zin zou het goede één kunnen zijn.

Over die gevallen van één-zijn spreekt Plato met het woord '*henade*'. En dan vraagt hij zich af, of we ook moeten aannemen dat er dergelijke 'eenheden' zijn, die werkelijk bestaan. Hier gebruikt hij plotseling en zonder toelichting niet '*henades*', maar '*monades*' en een mogelijke, eenvoudige uitleg daarvoor is, dat hij als retorisch geschoolde auteur en subtiel gebruiker van het Grieks zoekt naar afwisseling in het hanteren van zijn woorden. Die uitleg klinkt overtuigend, ook al omdat zij het voordeel heeft een wat lastig te formuleren nuance weg te wissen. In woordenboeken zoals dat van Liddell-Scott-Jones wordt dan ook 'henas' gelijk gesteld met 'monas' en wordt juist naar deze plaats als bewijs daarvoor verwezen.

Toch is er in de tekst van Plato, zonder dat we het ver gaan zoeken, een vrij duidelijk verschil aan te wijzen. Bij de '*henade*' lijkt het in deze passage alleen te gaan over een tellen, over telkens één exemplaar en over het feit, dat het er maar één is of dat er maar één vorm bestaat. Als Plato zeer nadrukkelijk het reële

bestaan of de mogelijkheid daarvan ter sprake brengt en 'zijn' niet als koppelwerkwoord gebruikt, maar als aanduiding van een werkelijk bestaan ('alèthoos ousas'), schrijft hij 'monas'. We kunnen daaraan niet zo maar voorbij gaan door twee keer met 'eenheden' te vertalen.

Van zo'n bestaande of als mogelijk gedachte 'monaden' zegt hij dan, dat elk daarvan één is, altijd hetzelfde en niet onderhevig aan ontstaan, noch aan vergaan. Deze 'monas' is dus niet alleen een ontkenning van de veelheid, maar ook een sterke negatie van het niet-bestaan, een substantie. Zij is er en bestaat als eenheid, ook los van de reeks. Plato schrijft haar hier de eigenschappen toe die Leibniz aan de monade toekent.

En dat is niet alles, want Plato citeert hier. Als hij over de monade of de vorm zegt, dat zij ten eerste werkelijk bestaat, ten tweede niet ontstaan is en niet vergaat en ten derde ongedeeld en enkelvoudig is, herhaalt hij het Eleatische standpunt, door Parmenides met plechtige, bezwerende nadrukkelijkheid geformuleerd met betrekking tot '*to eon*', 'wat is' of 'wat werkelijk is'. Ik citeer enkele regels uit fragment 8. Hij zegt daar van 'dat wat is', dat het homogeen is, uit één stuk : "en het is niet te verdelen, omdat het helemaal gelijkmatig is" (22) en

het is er, zonder begin en zonder ophouden, omdat oorsprong en ondergang heel ver weg gejaagd zijn; werkelijke betrouwbaarheid heeft ze verstoten, als hetzelfde, op dezelfde plaats blijvend, bij zich zelf bevindt het zich daar en zo blijft het er altijd. (22, 27-30)

Afgezien van wat op een aanduiding van plaats lijkt herhaalt Plato de woorden van Parmenides en hij wekt door het gebruik van het woord 'monade' in het meervoud de indruk de passage waarin het 'werkelijk bestaande' met de kern van een bal wordt vergeleken, dus niet te betrekken op de totaliteit van het zijnde als één geheel of als een samenvoeging, maar op elk individueel en ondeelbaar ding en elke atomaire substantie die er aanspraak op maakt een eigen bestaan te hebben.

Hierin moet Leibniz als een regelrechte erfgenaam worden beschouwd, wanneer hij de monade beschrijft als een ondeelbaar punt en een niet te herleiden substantie, die niet op een natuurlijke wijze kan ontstaan of vergaan. Zowel bij Parmenides als bij Plato en Leibniz ligt het accent in minstens even hoge mate op het eigen, werkelijke bestaan van de monade als op haar eenheid. Die eenheid is een garantie voor het bestaan en het voortbestaan. De afwijzing van deelbaarheid, ontstaan en vergaan lijkt in functie te staan van de absolute waarheid waarmee dit bestaan wordt bevestigd en als het ware als een harde, droge korrel tegen verdamping beveiligd.

De vergelijking van monade en punt had Leibniz kunnen ontlenen aan *Aristoteles*, die op een aantal plaatsen zegt dat de monade een punt is zonder positie in een rij, de punt een monade die een positie heeft. En beide noemt hij een 'ousia' zonder zich over het bestaan uit te spreken.<sup>8</sup>

De monade, vanuit deze summier geschetste achtergrond begrepen, is dus niet een bouwsteen, zoals het atoom; zij is ook niet het ene tegenover het andere en het vele, maar het ene dat in zich zelf de veelheid ontkent, dus niet de veelheid van het vele en andere of van een reeks van getallen, maar van zijn eigen samenstelling : zij is het eenvoudige, niet-samengestelde, enige en enkele. Of, in de woorden waarmee Leibniz de *Monadologie* begint : "De monade waarover wij hier zullen spreken, is niets anders dan een eenvoudige substantie, die binnentreedt in de samengestelde dingen; eenvoudig wil zeggen : zonder delen."<sup>9</sup> Met 'niets anders dan' moet Leibniz hier niet een reductie van het een tot het ander of van het gecompliceerde tot het eenvoudige bedoelen, maar een *terminologische* gelijkenschakeling : wat hij vroeger 'enkelvoudige substantie' noemde, noemt hij nu 'monade'.

Het eenvoudige is een van de moeilijkste dingen om te beschrijven. Het lijkt niet rechtstreeks te benaderen te zijn en het heeft vele namen die stuk voor stuk allerlei complicaties oproepen door haar te bezweren. Het blijft onduidelijk welke plaats het heeft, een aan het begin, een aan het einde of de plaats waar begin en einde elkaar langs een omweg of een reflexie tegenkomen. Het eenvoudige is, omdat het niet rechtstreeks en zonder reflexie te constateren is, dat wat het meest ingewikkeld is, ineengevouwen, gecompliceerd. Alle woorden voor het eenvoudige blijken samengesteld te zijn en brengen het in verband met 'vouwen' en benoemen het als gecompliceerd, dichtgevouwen : 'haplous', 'simplex', 'einfältig'. Gilles Deleuze heeft in een magistraal boek, waarop ik nog zal terugkomen, de filosofie van Leibniz benaderd vanuit de plooi en de vouw, een woord dat ook deze filosoof zelf bij herhaling gebruikt en dat kennelijk een van zijn geliefde metaforen is.<sup>10</sup>

De monade, kunnen we nog zeggen in een poging om het woord te vertalen, is 'het enkele'. 'Enkel' moet verwant zijn met 'een' en 'enig'. Het enkele is uit één stuk en dat betekent dat het één geheel is. In zijn etymologie verloochent het enkele als het ware die enkelheid of geeft het te kennen dat het eenvoudige alleen langs de omweg van enige gecompliceerdheid en met omslachtige nadrukkelijkheid te benaderen en te benoemen is. Want ook 'enkel' is een samengesteld woord zoals 'enig' en 'eenvoud' en het Latijnse 'singuli' voor 'telkens een'. De aanwezigheid van het achtervoegsel wijst erop dat het ene niet alleen wordt geteld als een onderdeel van een reeks, maar dat het daarna ook wordt teruggevouwen in zijn eigen identiteit om langs een reflexieve omweg naar zich zelf te verwijzen

en zich van al het andere te onderscheiden. Pas dan is het iets enkels of is althans van zijn geproclameerde enkelvoudigheid rekenschap afgelegd. Het enkele is benoemd als het van al het andere, om te beginnen van het tweevoud, geïsoleerde. Het is, om een andere samenstelling van 'een' te gebruiken, 'alleen', 'helemaal een' of 'eenzaam', 'alles bijeen één'.

'Vouwen' en 'zamelen' zijn woorden uit een sfeer van pluraliteit die, toegepast op het ene, van dat ene een ontkenning van reeks, samenstelling en pluraliteit lijken te maken. Op deze manier is de monade het exclusieve en buitensluitende, dat volgens een nog te bespreken uitdrukking van Leibniz geen *vensters* heeft. In zijn enkelheid is het afgeschermd en onschendbaar. Zo zegt ook Parmenides van 'wat is' dat het 'asulon' is, ontoegankelijk verklaard. (8.48)

Als bestaande substantie is de monade concreet en individueel gedacht of liever: buiten de cirkel van het construerende denken geplaatst als iets weerbarstigs wat daarin nooit kan opgaan. Het individuele is genoemd naar zijn ondeelbaarheid, het concrete naar zijn samengesteld karakter. De ondeelbare monade wordt door Leibniz in zoverre als samengesteld geschetst of in en kader geplaatst, dat hij haar alleen maar samen met minstens één andere monade, de goddelijke, laat bestaan en dat hij haar vergelijkt met een punt waarin lijnen samenkomen. Zonder die lijnen is het punt er niet. Het ontstaat en wordt concreet door kruising. Zijn enkelvoudigheid is niet de afwezigheid van vouwen, maar het resultaat of het succes daarvan.

Wat bestaat is alleen de concrete monade, de aristotelische 'ousia' bij uitstek. Leibniz' intellectuele passie is vanaf zijn jeugd, toen hij een verhandeling schreef onder de titel 'Disputatio metaphysica de principio individui', gericht op het individuele bestaan als onherleidbare en onherhaalbare realisering van mogelijkheden. En een substantie lijkt pas concreet te zijn en rijp voor het bestaan, wanneer daarin op een economische en elegante manier een *maximum* aan mogelijkheden gerealiseerd is en tot een werkelijk bestaan komt. De monade, als vorm van concreet en individueel bestaan, verwijst zelfs in dat atomaire en enkelvoudige bestaan naar meerdere mogelijkheden tegelijk. Zij is, zegt Leibniz bijvoorbeeld, zowel een perceptie als een streven.<sup>11</sup> Zij bestaat dus niet en blijft pure mogelijkheid zonder de gelijktijdigheid van die twee.

'Monade' lijkt dus het begrip te zijn waarin Leibniz het ultieme en niet verder te reduceren feit van het naakte, maar substantiële en als het ware hardnekkige bestaan terminologisch en in een kader van logica en natuurwetenschap vastlegt. Op een manier die vergelijkbaar is, reserveert *Plato* in de ideeën of vormen de dingen voor een toekomstig en meer omvattend begrip. Het is de manier waarop hij na Parmenides axiomatisch vaststelt dat het bestaande er werkelijk is en dat het zelf iets is. Dat 'iets zijn' vertegenwoordigt op zich zelf

een *minimale* substantialiteit. In de vaststelling van het atomaire feit dat iets er is en dat het iets is, wordt gegarandeerd, dat het niet alleen maar gedacht is en dat het niet te herleiden is tot iets anders dan wat het is. De ideeën van Plato zijn dan ook alles behalve producten van een construerend denken.

Een aanzet tot *essentialisme* is daarmee weliswaar gegeven, maar het blijft bij een aanzet, een verwijzende stippellijn. Dat is het metafysische gehalte in de 'leer' van de ideeën en van de monade. De uitwerking daarvan in uitspraken over het wat, het hoe en het waarom, kortom de speculatieve bovenbouw, en het vraagstuk van een omvattende rationaliteit hebben zowel bij Plato als bij Leibniz, ondanks de aanzetten tot drastische systematisering, eerder een hypothetisch dan een dogmatisch karakter.

Als Leibniz in navolging van Parmenides en Plato zegt, dat de monade niet op een natuurlijke manier ontstaat noch vergaat, geeft hij daarmee uitdrukking aan het besef, dat het bestaan absoluut is. Zoals dat wat er is bij Parmenides er is of niet is, en omdat het er is, er ook op een absolute manier is, onherleidbaar tot iets anders of tot gedachten, zo is de monade er alleen maar definitief of zij is er niet. Maar omdat het niet alleen onmogelijk is, dat iets is en tegelijk niet is, maar ook dat er iets is zonder oorzaak, moet Leibniz daar een overweging aan toevoegen, en hij komt dan, ook los van de scheppingsgedachte, tot de bevinding : er is iets en niet niets omdat de realisatie van de compatiebele mogelijkheden beter is dan niets. De wereld die er is, is de best mogelijke en voor wat bestaat is altijd meer grond waarom het bestaat dan waarom het niet zou bestaan.<sup>12</sup>

Deze confrontatie met een alternatief niet-zijn, waardoor de monade als het ware op de rand van de afgrond blijft staan en tot een bijna-niets wordt, lijkt Leibniz aan te duiden als hij zegt, dat de monade alleen maar door een goddelijke scheppingsdaad kan ontstaan. Geschapen zijn betekent dan niet : uit het niets als uit een soort van grondstof gevormd zijn, maar : niet te reduceren zijn tot een voorafgaand, te begrijpen en 'natuurlijk' te noemen proces van veranderingen. Bij veranderingen ontstaan geen substanties. Niet iets anders staat tegenover dit ene, enkele, dat de monade is, maar het niets als de ontkenning van al het andere.

'Contingent' is bij Leibniz een ander woord voor 'geschapen' : wat contingent is, had er ook niet kunnen zijn. De verhouding van het contingente en het noodzakelijke blijft bij Leibniz een raadsel. Wat noodzakelijk is, hoeft niet geschapen te worden, omdat het er altijd al is. Is het er ook als monade, de vorm waarin bij Leibniz de dingen voorgoed bestaan ? Het wordt niet duidelijk, waarom God, die volgens Leibniz noodzakelijk bestaat, als monade bestaat, tenzij hij bestaan en substantie niet anders dan als monade kan denken. Is de goddelijke monade bij Leibniz een middel om uiteindelijk, in het oneindige, het contingente tot het noodzakelijke te herleiden en daarmee het werkelijk bestaande tot het gedachte ?

## II.

In de zesde paragraaf van de *Monadologie* zegt Leibniz dat de monaden alleen maar "in één keer kunnen beginnen of eindigen; dat wil zeggen : ze kunnen alleen beginnen door schepping en eindigen door vernietiging. Wat samengesteld is, begint of eindigt daarentegen met delen." Ik citeer in haar geheel de hierop volgende paragraaf in de vertaling van F.P.M. Jespers :

Verder is er geen manier om uit te leggen hoe een monade van binnen veranderd of gewijzigd kan worden door een ander schepsel, omdat men er niets in kan overbrengen. En we kunnen in haar ook geen innerlijke beweging bedenken die daar binnen kan worden opgewekt, gestuurd, vermeerderd of verminderd, wat wel mogelijk is in de samengestelde dingen, waar uitwisseling van delen plaats vindt. De monaden hebben geen vensters waardoor iets naar binnen of naar buiten kan gaan. De accidenten kunnen zich niet van de substanties losmaken of zich erbuiten begeven, zoals vroeger de species sensibiles van de scholastieken deden. Zo kan noch een substantie, noch een accident van buiten in een monade binnenkomen.<sup>13</sup>

De passage wordt beheerst door het intrigerende beeld van de *vensters*. Jespers zegt daar in zijn commentaar alleen maar van dat dit 'bepaalde beeld' de zelfstandigheid en de individualiteit van de monaden benadrukt, niet waardoor het beeld verdient zo befaamd te zijn. Ook Horn beperkt zich hoofdzakelijk tot de mededeling dat het hier een 'berühmte Stelle' betreft.<sup>14</sup> Veel befaamde zaken lijken in de traditie eerder befaamd te zijn door hun eenmaal gevestigde faam dan door datgene wat aanleiding heeft gegeven tot die faam. Op die manier is het al voldoende de faam als zodanig te vermelden en wordt die een geschiedenis lang en als het ware louter museaal gecontinueerd zonder verder onderzocht en verklaard te worden. De vraag is dus : waarom blijft deze uitspraak bij zovelen in het geheugen hangen ? Waaraan verdient zij het befaamd te zijn en bijna als een keerpunt in de geschiedenis van de wijsbegeerte beschouwd te worden ? Wat maakt nu juist een *venster* zo geschikt om hier als beeld te fungeren ?

Er moet een raadselachtige en zeer aansprekende gecompliceerdheid in het beeld liggen, die vooral ook te maken heeft met het feit dat het juist ontkend wordt : er zijn *geen* vensters, dus waarom zouden we ons in de symboliek daarvan verdiepen ? Ik laat deze kwestie nu nog even rusten. Een van de vragen blijft dan toch, waarom juist het bestaan van vensters als toegang wordt ontkend en niet dat van deuren. Een grondige toelichting op het beeld zou deze keus moeten rechtvaardigen en we moeten daarvoor aanwijzingen vinden in de geciteerde tekst zelf. Hij lijkt zorgvuldig geformuleerd te zijn en niets aan het toeval of aan wilde associaties over te laten.

Vooreerst en zeer duidelijk valt op, dat het beeld ontleend is aan de bouwkunde, een kunst van het samenvoegen van delen, een *ars combinatoria*. De monade, een verdwijnend klein punt, wordt hoe dan ook vergeleken met een huis, een kamer of een cel. Het heeft immers geen zin om van iets wat helemaal niet met een architectonisch interieur te vergelijken is, zelfs maar te ontkennen dat het deuren of vensters heeft. Deze ontkenning, zoveel is wel duidelijk, moet haar betekenis hieraan ontlennen, dat zij zich richt tegen een gangbare bevestiging. En die bevestiging heeft te maken met de gangbare kenleer en houdt in, dat kennis ontstaat door prikkels uit de buitenwereld. Wat hier van de monaden wordt gezegd, wordt gedacht vanuit de ziel, de kennende substantie.

In zijn al eerder genoemde studie maakt Deleuze een schets van een huis, dat op de begane grond deuren heeft en op de eerste etage, kleiner van omvang, geen vensters. Die etage zou te vergelijken zijn met de monade. Hij verwijst daar ook naar een passage uit *Nouveaux Essais* waarin Leibniz de empirist Locke die hij bestrijdt, een ogenblik tegemoet lijkt te komen door het verstand te vergelijken met een donker bovenvertrek, dat maar een paar kleine openingen heeft. Hij laat daar zeggen door een van de personages van de dialoog :

Het verstand is wellicht te vergelijken met een kamertje, dat helemaal donker is en dat maar enkele kleine openingen zou hebben om van buiten af zichtbare beelden van de dingen daar binnen te laten en wel zo, dat die beelden die zich gaan aftekenen in dat donkere kamertje, daar zouden kunnen blijven en geordend zouden kunnen worden, zodat men ze bij gelegenheid zou kunnen vinden. Dan zou er een grote gelijkenis zijn tussen dat kamertje en het menselijke verstand.<sup>15</sup>

Op het eerste oog doet het beeld van het donkere vertrek denken aan Plato's *grot-allegorie*, waarin ook mensen of kenvermogens worden gelokaliseerd in een schemerige ruimte met wanden waarop sporen van werkelijkheid te ontcijferen zijn; maar de strekking is toch heel anders. Bij Plato is de weg naar buiten en naar boven moeilijk te begaan, maar noodzakelijk; met het oog daarop is de ingang dan ook over de volle breedte open. De kennis die door de gang naar buiten verworven moet worden, ligt wel sluimerend in de ziel, maar zij kan toch alleen gewekt worden door de aanschouwing van dingen zelf, die daarbuiten zijn. Dat veronderstelt een openheid van de ziel voor een wereld daarbuiten, niet een tevoren tot in *détails* bepaalde harmonie tussen het een en het ander.

De interpretatie van Deleuze, door mij te kort weergegeven, zou alvast enigszins kunnen verklaren waarom er bij Leibniz sprake is van vensters en niet van deuren. Buitendeuren ontbreken nu eenmaal op een hogere etage. Een raadsel blijft intussen wel, dat het bij de zo voorgestelde monade toch om een tweetal zou

gaan, een dyade, waarvan de monade de top zou zijn, terwijl bij Leibniz nu juist zo sterk het accent ligt op de eenheid.

Het is intussen ook denkbaar dat Leibniz met dit beeld wil ontkennen dat de monade een huis of een kamer is. Hierop komt de interpretatie van Heidegger neer, wanneer hij zegt :

De monaden hebben geen vensters, omdat zij er geen nodig hebben. Het menselijk bestaan als monade heeft geen vensters nodig (...) omdat de monade, het bestaan, naar zijn eigen 'zijn', de transcendentie, al buiten is, dat wil zeggen bij iets anders wat 'is' en dat betekent ook altijd bij zich zelf.<sup>16</sup>

Op de implicaties van deze gedachte in verband met de *intentionaliteit* van het bewustzijn wil ik aanstonds nog even terugkomen naar aanleiding van wat Deleuze daarover opmerkt. Eerst wil ik nog verder ingaan op de beelden van venster en deur. Dat de monade, opgevat als huis of als menselijke ziel, die alles omvat en op zich zelf het heelal weerspiegelt, geen vensters heeft, kan worden uitgelegd als een vaststelling van haar *autarkie* die haar als substantie completeert. Want autarkie, een woord dat ook Leibniz zelf in verband met de monade gebruikt, is in de klassieke economische betekenis het kenmerk van organisaties of samenlevingen die zich zonder *import* van buiten af kunnen onderhouden. Zij hebben alles in huis, als dat beeld hier gepast is, wat zij maar ooit nodig kunnen hebben en zij kunnen dus hun grenzen gesloten houden en zelfs het bestaan van een buitenwereld negeren, omdat ze daarop zich zelf niet hoeven af te stemmen.

In termen van kenleer vertaald kan dit ook betekenen dat de ziel of het bewustzijn niet intentioneel is, niet vanuit een innerlijk als een cel gericht op een buitenwereld, waarmee het zich moet voeden, waarvan het de beelden en herinneringen opslaat en in de plooiën van zijn gordijnen bewaart. De monade is, zoals Leibniz telkens weer zegt, een punt zonder dimensies, dus ook zonder innerlijk, een gezichtspunt of een knooppunt binnen een netwerk van al te voren vastgestelde en georganiseerde relaties en harmonieën. Zij is zelf die kijkt op de wereld of het tot een punt gereduceerde venster op de wereld die er is en de getuige van het feit dat die er is. Als zij al in de effecten van haar activiteit intentioneel blijkt te zijn, is dat niet het gevolg van die activiteit, maar van een vooraf bepaalde harmonie, het op elkaar afgestemd zijn van wat gelijktijdig bestaat. Want behalve dat die harmonie de gelijktijdigheid mogelijk maakt, reduceert zij ook de intentionaliteit van het bewustzijn tot een onderdeel van een veel omvattender programma.

De geciteerde passage uit de *Monadologie* moet, zoals ik al zei, een aanwijzing bevatten voor de betekenis van het beeld en de keuze van de

secundaire opening die het venster is als ingang en uitgang. En die moet verband houden met de kenleer van Leibniz. Merkwaardig is hierbij, dat Leibniz, die er een gewoonte van maakte zijn vondsten telkens weer te herhalen, dikwijls zelfs zonder variatie aan te brengen in de formulering, het beeld van het vensters nog maar op één andere plaats gebruikt. Alleen in de *Nouveaux Essais* uit 1704, dus tien jaar voor de *Monadologie*, komt het nog een keer voor. Het gaat daar over de vorming van kennis en Leibniz richt zich tegen het empiristische standpunt dat kennis van buiten af komt.

Hoe kunnen ervaring en zintuigen voorstellingen te weeg brengen ? Heeft de ziel vensters ? Lijkt zij op een lei ? Is zij als was ? Het is duidelijk, dat al degenen die zo over de ziel denken, haar tot iets stoffelijks maken.<sup>17</sup>

In de *Monadologie* zegt Leibniz dat niet alleen niet de substanties zelf de monaden binnen komen, maar ook niet de 'species sensibiles' daarvan, de beelden die vanaf de oudheid en bij de scholastieken de zichtbare dingen vervangen en via de zintuigen in het geheugen binnendringen. Hier is dus sprake van een tweevoud aan eventuele binnendringers, de dingen zelf en hun vertegenwoordigers, en dat tweevoud zou kunnen corresponderen met het tweevoud van deur en venster. De deur, moeten we dan begrijpen, is er voor de officiële bezoekers, de vensters zijn er voor clandestiene, nachtelijke, gasten, bijvoorbeeld inbrekers en schakers. Het zijn secundaire ingangen. Wie door de deur naar buiten wordt gejaagd, komt door het venster terug.

Omdat blijkbaar de aanwezigheid van deuren een grotere graad van vanzelfsprekendheid heeft dan die van vensters, moet de ontkenning van de vensters dus wel een specifieke betekenis hebben. Leibniz lijkt te zeggen, dat de monade niet alleen geen deuren heeft, waardoor de dingen zelf binnenkomen, maar 'zelfs' geen vensters, die de beelden van de dingen doorlaten. Daarmee wordt het bestaan van alle in- en uitgangen, zowel de officiële, voor de substanties, als de clandestiene, voor de accidenten en beelden, categorisch ontkend en de monade in dit opzicht tot het tegendeel van een huis verklaard en tot een punt gereduceerd. Zij is eerder te vergelijken met een cel in een honingraat dan met een woning die toegang en uitzicht biedt.

Volgens empiristen en scholastici zijn niet de dingen zelf in de ziel, maar de beelden daarvan. Leibniz lijkt nu te zeggen dat de buitenwereld dus zelfs niet in deze vermomming kan binnenglippen in de kamer van de ziel. Toch noemt hij de ziel, de monade een 'point de vue' of een gezichtspunt. Hij lijkt dus niet een vorm van uitzicht te ontkennen, zelfs vanuit de geblindeerde kamer. Wat hij ontkent is eerder dat vensters daarbij bemiddelen en dat het kennend subject op die bemiddeling zou zijn aangewezen. De actuele waarneming is volgens hem een

gegeven dat teruggaat naar de oertijd van de substantie en haar programmering. Als het bewustzijn intentioneel is, staat dat los van zijn afzonderlijke acten.

Als de monade dan toch wordt vergeleken met een huis, ligt het voor de hand de ziel als de bewoner daarvan te beschouwen en de zintuigen, vooral de ogen, als de vensters van dat huis. En dat beeld moet al lang klassiek zijn geweest voordat Leibniz met zijn befaamde vergelijking daarop een zinspeling kon maken. Hij verzet zich daarin niet alleen tegen wijsgerige voorgangers, maar ook tegen een gangbare symboliek van huizen en vensters, waardoor die voorgangers beïnvloed blijken te zijn.

In zijn boeiende studie over de symboliek van het oog heeft Waldemar Deonna de geschiedenis van deze gelijkstelling van lichaam met huis en van oog met venster uitvoerig beschreven en gedocumenteerd. Ik citeer een programmatische passage :

Dat menselijke huis heeft ogen, die voor alles de vensters daarvan zijn. Want het oog is het venster van het lichaam, van de ziel, waardoor die haar gedachten en gevoelens uitdrukt. Volgens een oude en telkens hernomen vergelijking wordt het oog het venster van het lichaam genoemd en omgekeerd het venster — en zelfs een andere opening — het oog van het huis. De lamp die aangestoken is in de nacht, verspreidt haar licht als een stralende blik.<sup>18</sup>

Gaston Bachelard is uiteraard door zijn passie voor poëtische symbolen ook op het venster gekomen. Ik citeer een treffende uitspraak over huis en venster :

Thema's die zo bijzonder zijn als het venster dat is, worden alleen volledig in hun betekenis begrepen, als men zich bewust is van het centrale karakter van het huis. Wij zijn daarin thuis, bij ons zelf, verborgen, wij kijken naar buiten. Het venster in de buitenhuizen is een open oog, een blik die wordt geworpen op de vlakke, op de verre hemel, op de wereld daarbuiten. Dat heeft een diepe filosofische betekenis. Het huis geeft aan de mens die mijmert achter zijn venster — en niet bij zijn venster — achter het kleine venster, achter het zolderraampje, de sensatie van een 'buiten', dat des te meer verschilt van het 'binnen', naargelang de intimiteit van zijn kamer groter is.<sup>19</sup>

De manier waarop Leibniz het beeld van het venster gebruikt, moet wel op deze oude en vertrouwde symboliek teruggaan. Maar bij hem ligt minder dan in de geciteerde tekst van Deonna de klemtoon op de blik naar binnen die door het verlichte venster wordt mogelijk gemaakt en op het oog als een spiegel van de ziel. Hij ontkent zowel de mogelijkheid van de blik naar buiten als die van een blik naar binnen. Waar geen venster is, moeten immers beide mogelijkheden

ontbreken. Maar het wegstrepen van het vertrouwde beeld betekent bij hem ook niet iets tragisch : het subject wordt niet opgesloten in zich zelf als in een gevangenis. Wat gebeurt is dat op de plaats waar het venster zou zijn, in het dunne en doorzichtige schijfje van glas, binnen een buiten samenvallen. Waar geen vensters zijn kan ook geen sprake zijn van een puur en gesloten binnen tegenover een totaal ander en eventueel superieur buiten. De ontkenning van venster en etalage is ook de ontkenning van een tegenstelling tussen binnen en buiten of tussen ziel en wereld.

In een verdwijnend punt gaat het bijna-niets van de monade, het wonende subject en zijn innerlijk, of in termen van Parmenides, het zijnde dat bij zich zelf en op dezelfde plaats blijft, op in het bijna-alles van de wereld. Op dat moment, zegt Leibniz, weerspiegelt de monade de wereld. De spiegel is dan het venster geworden waarachter geen innerlijk te vinden is, een venster dat zijn eigen doorzichtigheid ontkent en de kijker terugverwijst naar zich zelf en vooral ook naar de omvattende harmonie waarin het is opgenomen en waartoe het door de perceptie is gepreformeerd.

Bij Leibniz' negatieve symboliek van het venster lijkt het accent meer te liggen op de blik door het venster naar buiten en wat die tot stand brengt in een gesloten ruimte dan op een inkijk van buiten af die zou onthullen wat er in het innerlijk is. De symboliek is met andere woorden meer gedacht vanuit een ego of subject dat naar buiten kijkt, omdat het daar iets wil zien of vandaar iets verwacht, dan vanuit een kracht daarbuiten die zich van dat subject wil meester maken, het wil beïnvloeden.

De reductie van de substantie tot een punt of een atoom heeft bij de keuze van het woord 'monade' haar beslag al gekregen. Nu wordt de gedachte bezworen dat die monade nog een bewoner zou hebben die als een nog verder gereduceerd subject naar buiten kijkt om de wereld naar binnen te halen of zich zelf naar buiten te smokkelen. Er is, zoals Heidegger zegt, geen venster, omdat er geen huis is en geen bewoner. Dan kan er ook geen sprake zijn van intentionaliteit, tenzij die zo ruim wordt genomen als de 'harmonie préétablie' van Leibniz.

Ook hier is het venster en de ontkenning juist daarvan een gelukkig gekozen beeld. Het venster, schreef Bollnow, maakt de afstand tot de wereld groter dan de deur doet. Het venster met zijn rechte hoeken en zijn verdeling in ruiten snijdt een bepaald deel van de buitenwereld af en zet het als een plaatje in een kader. Of Bollnow daar terecht aan toevoegt dat het venster dat deel van de wereld idealiseert, is maar de vraag.<sup>20</sup> Het lijkt in elk geval niet de opzet van Leibniz zo'n idealisering te bestrijden. Wat hij bestrijdt is de mogelijkheid om de ultieme verenkeling van subject of monade op te heffen door via kieren, lekkages en doorzichtige plaatsen van welke aard ook een blik naar buiten mogelijk te maken.

Het verdwijnend punt blijft tot in het oneindige voortbestaan en de ontkenning van de vensters overleven. Het bijna-niets waartoe Leibniz de monade reduceert is de tot substantie geworden autarkie : zelfs een 'species sensibilis' kan zich daarin niet nestelen. De blik naar buiten wordt ontkend om de invloed van buiten te weren. De enige invloed van buiten af is het moment van de schepping, waarop de aansluiting op het omvattende netwerk tot stand wordt gebracht.

Er zijn, om het beeld enigszins te completeren of althans wat minder fragmentarisch te laten, nog twee aanvullingen nodig bij het voorafgaande. De eerste heeft betrekking op de manier waarop Augustinus, een van de favoriete auteurs van Leibniz, over het geheugen spreekt. De tweede heeft te maken met de negatieve benadering van Leibniz. In het tiende boek van zijn *Belijdenissen* verbaast Augustinus zich uitvoerig over de raadselachtige werking van het geheugen. Het wordt door hem vergeleken met een groot en labyrinthisch gebouw. In dat gebouw, een archief, ligt niet alleen opgeslagen wat door een deur naar binnen is gebracht en wat daarbuiten veel groter is, als landschappen, bergen en zeeën, niet alleen de beelden daarvan, maar ook, en dat is nog wonderlijker, ideeën, gedachten en normen die daarbuiten nergens te vinden zijn en die dus ook niet door een deur binnengekomen zijn. Zij lijken oorspronkelijke bewoners te zijn van deze labyrinthische spelonken en in donkere, vensterloze ruimten volop te kunnen gedijen en tot gelding te komen. Niet alles dus wat zich in deze 'maag van de geest', zoals de auteur zegt, bevindt, is daar 'via de deuren van het vlees' binnengekomen.

Hiermee weerspreekt Augustinus, zoals Leibniz na hem zal doen, het klassieke axioma : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, (Er is niets in het verstand wat niet tevoren in een zintuig is geweest), dat teruggaat op wat Aristoteles in *De anima* zegt : "Als men niets waarneemt, kan men niets te weten komen noch begrijpen."<sup>21</sup> Hiertegenover stelt Leibniz de diepgang van Plato, voor wie alle kennis in de ziel aanwezig is; en hij vergelijkt, een eeuw voor Kant, het verschil tussen die twee opvattingen met dat tussen de opvattingen van Copernicus en de populaire meningen.<sup>22</sup> Ik citeer nu enkele regels uit de beschouwing van Augustinus :

Hoe die bij mij binnen zijn gekomen ? Laat ze het maar zeggen, als ze het kunnen. Want ik loop al de deuren van mijn vlees langs en ontdek niet door welke van die deuren ze zijn binnengetreten. De ogen zeggen : 'Als ze kleur hadden gehad, zijn ze door ons gemeld'. De oren zeggen : 'Als ze geklonken hebben, zijn ze door ons gesignaleerd'. De neusgaten zeggen : 'Als ze geur gehad hebben, zijn ze bij ons langs gekomen.' En de smaakzin zegt nog : 'Als er niets aan te proeven was, moet je mij niets vragen.' De tastzin zegt : 'Als het niet lichamenlijk is, heb ik het niet aangeraakt; en niet aangeraakt, niet

bekend gemaakt'. Hoe en langs welke weg zijn die dingen mijn geheugen dan binnengekomen ?<sup>23</sup>

Augustinus spreekt hier niet alleen over het geheugen als een archief vol micro-fiches, maar ook over het innerlijk of de ziel als de plaats van de a priori's, de wetten van het denken die de houding van een subject ten opzichte van een buitenwereld beslissend bepalen en daarbij die buitenwereld toch adaequaat blijken te benaderen, zodat er van die kant een instemmend antwoord komt. Voor hem is dit innerlijk ook de plaats waar hij God vindt.

De ziel zonder vensters wordt beschouwd als de broedplaats van a priori's en ingeboren ideeën, die tot onze verbazing aansluiting blijken te vinden in de werkelijkheid buiten ons. Deze ervaring moet voor Leibniz een van de redenen zijn geweest om van een tevoren bepaalde harmonie te spreken. En zij heeft voor hem een groot gewicht, want zonder die harmonie zou de wereld niet kenbaar zijn. Sterker nog : die correspondentie, opgevat als 'compossibiliteit', is een voorwaarde voor het bestaan daarvan.

Op een tegelijk poëtische en vernuftige manier weet G.K. Chesterton de beelden van venster en maag te verbinden als hij de actieve en receptieve aspecten van de kennis volgens Thomas van Aquino uiteenzet, zoals hij die ziet. Ook hier wordt het beeld alleen maar gebruikt om vervolgens ontkend te worden.

De geest verovert een nieuw wingewest als een koning, maar alleen omdat hij de deur heeft opgedaan als een dienaar. De geest heeft deuren en vensters opengezet, omdat het de natuurlijke taak is van hen, die zich binnenshuis bevinden, te gaan zien, wat er buiten het huis plaats heeft. Als de geest aan zich zelf genoeg heeft, dan is hij voor zich zelf ontoereikend. Want dit zich-voeden met de feiten, dat is hij zelf; als orgaan heeft hij een voorwerp als doel : dat eten van die krachtige, vreemde en vaste spijs der werkelijkheid.<sup>24</sup>

Een tweede aanvulling tot slot. De vraag kan opkomen — en zij bepaalt vanaf het begin deze hele uiteenzetting : wat voor zin kan het hebben de symbolische en anderszins diepe betekenis van het venster zo zwaar aan te zetten ? Het kan waar zijn, dat deze befaamde uitspraak van Leibniz haar gewicht en haar faam te danken heeft aan die treffende symboliek van het venster; dat neemt toch niet weg, dat in die uitspraak zelf tegelijk met het bestaan van die vensters ook de symboliek daarvan nadrukkelijk wordt ontkend. Moeten we die dan maar vergeten en had er in plaats van 'vensters' evengoed een ander woord kunnen staan, bijvoorbeeld 'deuren', het woord dat ook Augustinus gebruikt ?

Dat is bij nader inzien nauwelijks aan te nemen. De uitspraak 'monaden hebben geen vensters', vooral wanneer die wordt opgevat als een verkorting van

'monaden hebben niet alleen geen deuren, maar zelfs geen vensters', moet op een of andere manier grondig verschillen van een uitspraak als 'kikkers hebben geen veren'. Het laatste is een vanzelfsprekendheid die wij niet bestrijden en die wij iemand toevoegen, wanneer hij ergens financieel iets wil halen waar niets te halen valt. Hij lijkt de schuldenaar te vergelijken met een kip die, als zij al geen eieren, laat staan gouden eieren kan leveren, toch nog van haar veren beroofd kan worden. De vergelijking met de kip wordt dan vervangen door die met de kikker. Van een kikker wordt nooit gezegd, dat hij veren zou hebben. Elke verdere uitwerking van de symboliek van veren is dus in dit geval misplaatst. Van monaden, van de ziel of van het innerlijk daarentegen wordt wel gezegd, zo bleek uit het voorafgaande, dat zij huizen zijn en vensters hebben; en het is dus van belang de symboliek daarvan bij de ontkenning te betrekken, omdat nu juist die gangbare symboliek zo krachtig wordt ontkend. De wijsgerige reflexie, waartoe vooral het eenvoudige uitnodigt, distantiëert zich van de populaire overtuiging die zij als uitgangspunt neemt.

Kennelijk is het dus ook van belang wat er in negatieve uitspraken weggestreept of uitgewist, ontkend of vergeten wordt. Er lijkt van deze bewerking een onuitroeibare en beslissende rest, een zuurdesem, over te blijven op een bijna lege plaats in het geheugen. Op die plaats wordt het afscheid van een dierbaar geworden vanzelfsprekendheid gerekt. Er wordt nog even aan vastgehouden aan iets wat onmisbaar leek. Het uitgangspunt laat zijn sporen achter.

Het venster lijkt bovendien het meest voor de hand liggende symbool te zijn voor een verbondenheid die beschouwelijk blijft en niet door een daad tot stand wordt gebracht. Juist daarom wordt het ontkend. In zijn doorzichtigheid biedt het als het ware zich zelf aan om opgeheven te worden en in zijn eigen transparantie te verdwijnen.

Het is dus in de negatieve benadering die Leibniz kiest, niet toevallig, dat het woord 'venster' valt als het gaat om wat wij bijna dwangmatig opvatten als een comfortabele innerlijke ruimte die uitzicht biedt op een wereld daarbuiten, ons daarop afstemt, en ons de gelegenheid geeft ons daaruit terug te trekken. Zo is het ook niet toevallig, dat 'atoom' is genoemd naar de onmogelijkheid verder te gaan met het vertrouwde snijden en verdelen. Bij 'atoom' denken we aan 'snijden' en bij 'individu' aan 'verdelen'. En het is evenmin toevallig dat bij de Grieken de goden 'onsterfelijk' heten, 'vrij van de dood'. Zij worden getypeerd door wat zij *niet* hebben en waaraan wij als mensen het meest denken als we het moeten vergeten.

Het beeld van het venster, gecombineerd met zijn ontkenning, bevestigt op een moeilijk te ontkomen manier de onvoorstelbaarheid van wat heel even en alleen maar bijna iets zo huiselijks als ramen en vensters leek te hebben. Het is plotseling typerend voor de ziel en het innerlijk niet naar buiten te kunnen kijken,

het laatste wat zij nog dacht te kunnen. Er blijft geen venster over, geen huis, geen kamer en geen cel, alleen maar een verdwijnend punt, waarvan wij zelfs niet weten of we ernaar kijken dan wel dat punt zelf zijn. De monade is immers, zegt Leibniz, een gezichtspunt,<sup>25</sup> een verdwijnend venster. De filosofische kunst van Leibniz, of zijn *retorica*, lijkt hierin te bestaan, dat hij eenvoudige zaken eindeloos problematiseert om tenslotte met de meest omvattende oplossing te komen.

## Noten

<sup>\*</sup>Lezing Hoger Instituut voor Wijsbegeerte Leuven, 19 februari 1993.

<sup>1</sup>G.W. Leibniz. *Principes de la Nature et de la Grâce* 7

<sup>2</sup>id. *Principes* 3

<sup>3</sup>id. *De veritatibus primis*

<sup>4</sup>id. *Système Nouveau* 3

<sup>5</sup>Thomas van Aquino. *De ente et essentia* 7

<sup>6</sup>Leibniz. *Principes* 1

<sup>7</sup>id. *Monadologie* 18

<sup>8</sup>Aristoteles. *De anima*. 409 a 6. Anal. Post 87 a 36. Metaph. 1084 b 26

<sup>9</sup>Leibniz. *Monadologie* 1 vert. F. Jaspers. Kampen 1992 bl. 57

<sup>10</sup>Gilles Deleuze. *Le Pli Leibniz et le Baroque*. Parijs 1988

<sup>11</sup>Leibniz. *Monadologie* 14-15

<sup>12</sup>id. *De contingentia*

<sup>13</sup>id. *Monadologie* vert. Jaspers bl. 58-59

<sup>14</sup>J.C. Horn. *G.W. Leibniz. Lehrsätze der Philosophie. Monadologie* Eingeleitet und kommentiert. Wenen 1985 bl. 45

<sup>15</sup>Leibniz. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. II 12.1.; G. Deleuze. a.w. bl. 6

<sup>16</sup>M. Heidegger. *Gesamt Ausgabe*, Bnd. 24 bl. 426-427

<sup>17</sup>Leibniz. *Nouveaux Essais* II.1.2

<sup>18</sup>Waldemar Deonna. *Le Symbolisme de l'Oeil*. Bern 1965 bl. 9-10

<sup>19</sup>Gaston Bachelard. *La Terre et les Rêveries du Repos*. Parijs 1948 bl. 115

<sup>20</sup>Otto Friedrich Bollnow. *Mensch und Raum*. Stuttgart 1963 bl. 162

<sup>21</sup>Aristoteles. *De anima*, 432 a 7-8

<sup>22</sup>Leibniz. *Discours Métaphysique* 27

<sup>23</sup>Augustinus. *Confessiones* x 17 vert. Gerard Wijdeveld

<sup>24</sup>G.K. Chesterton. *De heilige Thomas van Aquino*. vert. H. Reynen. Voorhout 1934 bl. 203

<sup>25</sup>Leibniz. *Système Nouveau* 11