

ARTUR BANASZKIEWICZ

(Łódź)

NISI IPSE INTELECTUS.
NIE-REDUKCJONISTYCZNA FILOZOFIA UMYŚŁU
W LEIBNIZA NOWYCH ROZWAŻANIACH
DOTYCZĄCYCH ROZUMU LUDZKIEGO

„(...) jest to wielkie źródło błędów, gdy się wierzy, że nie ma w duszy żadnych innych spostrzeżeń niż te, które ona sobie uświadamia”¹.

Przez redukcjonizm w filozofii umysłu rozumiem tu każde takie podejście, które wyjaśnienia natury umysłu, jego struktury i funkcji, poszukuje w strukturze i funkcjach mózgu, a więc to, co mentalne, próbuje w taki lub inny sposób sprowadzić na drodze wywodu genetycznego, do tego, co cielesne. Krótko mówiąc, umysł ma nie mieć tu żadnego innego, specyficznego, nie-cielesnego substratu, niż inne zjawiska i procesy zachodzące w świecie fizycznym. Przez podejście nie-redukcjonistyczne rozumiem tu taką filozofię umysłu, która ujmuje umysł jako pewną rzeczywistość *sui generis* (autonomiczne i samorzutne źródło zasad i idei teoretycznych oraz praktycznych), a tym samym nie dającą się w żaden rozsądny sposób zredukować do funkcji organu cielesnego, jakim jest mózg. Podejście takie może, ale nie musi, implikować Kartezjański dualizm substancji myślącej i cielesnej. W wersji bardziej „nowoczesnej” (odrzućcie materii jako substratu myślenia, bez rozstrzygania, czym jest to, co w nas myśli) znajdujemy je w idealizmie transcendentálním I. Kanta.

W tekście tym między innymi pokazuję, iż pewne wątki z Leibniza filozofii umysłu, przedstawionej właśnie w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, stanowią zręby stanowiska, które można by określić mianem proto-transcendentalizmu. W konsekwencji Leibniz jawi się tu jako prekursor może

¹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbmska, Warszawa 1955, t. 1, s. 112.

dziś nie najbardziej popularnej, ale ciągle jeszcze, moim zdaniem, zachowującej siłę oraz atrakcyjność teoretyczną i heurystyczną perspektywy filozoficznej, związanej zwyczajowo z nazwiskiem Kanta. Ponieważ jedną z nielicznych dziś nie-naturalistycznych filozofii umysłu jest właśnie filozofia transcendentna, to ukazanie Leibniza jako prekursora tego sposobu myślenia jest szczególnie istotne dla wykazania żywości i atrakcyjności teoretycznej tego myśliciela. Nie zamierzam tu wszelako polemizować ze współczesną filozofią umysłu w oparciu o principia Leibniza, ani tym bardziej krytykować jego koncepcji z jej perspektywy. Oba przedsięwzięcia byłyby zbyt proste i w gruncie rzeczy pozbawione sensu.

Spór Leibniza z Lockiem o to, co wrodzone, można, w moim przekonaniu, uznać za archetyp nowożytnego sporu o naturę umysłu między metafizycznym, nie-redukcjonistycznym racjonalizmem, uznającym niewywodliwość tego, co mentalne z tego, co dane empirycznie, z nie-metafizycznym (by nie rzec anty-metafizycznym), redukcjonistycznym empiryzmem, usiłującym *de facto* odnaleźć genezę umysłu w porządku cielesności. W ostatecznej konsekwencji jest to w istocie spór antropologiczny o doniosłych konsekwencjach pedagogicznych i politycznych. Spór o to, jak mamy o sobie myśleć i jak siebie przeżywać: czy jako umysł w ciele, czy jako myślące ciało?

Rozważania, składające się na ten przyczynek, dzielę na cztery części. W pierwszej podejmuję zagadnienie statusu *Nowych rozważań...* w twórczości Leibniza oraz omawiam pojęcie „systemu potocznego”. W drugiej zajmuję się argumentacją Locke’a wymierzoną w natywizm oraz jego pojęciem tego, co wrodzone. W trzeciej omawiam zaproponowane przez Leibniza pojęcie wrodzoności oraz relację umysł–świadomość. W zakończeniu przedstawiam wnioski płynące z tych dociekań.

1. Status *Nowych rozważań...*, czyli Leibniz na gruncie „systemu potocznego”

Nowe rozważania... to w dorobku Leibniza dzieło z wielu względów szczególne. Jest to praca *stricto* polemiczna, pozostająca w ścisłym związku z *Rozważaniami...* Locke’a. Jako taka nie stanowi ona utworu w pełni autonomicznego, (mimo to nie pozostaje w ich cieniu, wręcz przeciwnie). Znajduje to swój wyraz w jej formie. Mamy tu do czynienia nie ze zdyscyplinowanym wykładem koncepcji w postaci zwyczajowego traktatu, w którym stanowisko przeciwnika zbija się krok po kroku w oparciu o własne principia, lecz z ostatnim bodaj wielkim dialogiem w dziejach filozofii Zachodu. To właśnie ta nieprzypadkowo wybrana forma literacka rozstrzyga o osobliwości tego dzieła. Autor przedstawia tu swoje poglądy nie

tylko nie wprost i nie w pierwszej osobie, ale nawet nie na gruncie swych własnych zasad filozoficznych. Wszystko to każe na chwilę zatrzymać się przy zagadnieniu statusu retorycznego tego tekstu i zadać sobie pytanie: kim właściwie jest Teofil?

W każdym sporze filozoficznym można wyróżnić przynajmniej dwa podstawowe elementy. Pierwszy z nich, rzucający się od razu w oczy i dlatego nierzadko przesłaniający inne, to przedmiot – problem, którego rozwiązanie budzi kontrowersje i zmusza do reakcji. Drugi, nie mniej ważny, acz rzadziej uświadamiany, to sama płaszczyzna sporu – gdzie i w jaki sposób ustawiono szranki, w które wstępują zmagające się strony. Najczęściej, jak się zdaje, mamy w filozofii do czynienia z polemiką prowadzoną przez wszystkich jej uczestników z perspektywy własnych principów, bez świadomej próby wypracowania jakiejś płaszczyzny wspólnej (nawet w najbardziej rudymenarnym sensie), na której w ogóle możliwe byłoby zderzenie wysuwanych argumentów i kontrargumentów. W konsekwencji zazwyczaj spór filozoficzny przybiera postać ataków wyprowadzanych z obu stron w próżnię, ponieważ przeciwnik zazwyczaj ma już z góry wbudowane w swój „system” zabezpieczenia, pozwalające z miejsca uchylić zarzuty oponenta jako w dosłownym sensie niedorzeczne. Z taką sytuacją moglibyśmy mieć do czynienia także w dyskusji Leibniza z Lockiem, gdyby ten pierwszy, odpowiadając na empirystyczną koncepcję umysłu i jej integralną część, jaką jest właśnie krytyka idei wrodzonych², powołał się był po prostu na swoją monadologię i unieważnił całą tę krytykę, wskazując na to, iż żaden wpływ zewnętrzny na umysł nie jest w ogóle możliwy („Monady nie mają okien”). Tak jednak nie postąpił i już choćby dlatego *Nowe rozważania...* są godne uwagi jako pod wieloma względami wzorcowe filozoficzne pismo polemiczne, dostarczające za sprawą już choćby samej swojej formy, pretekstu do rozważań nad retoryczno-logicznymi aspektami sporów filozoficznych. Tego rodzaju dywagacje nie mogą jednak, z oczywistych względów, stanowić zasadniczej części tego przyczynku. Pozwolę sobie tutaj jedynie wskazać te elementy tego dzieła, które rozstrzygają o jego wyjątkowości, a jednocześnie nakazują ostrożne obchodzenie się z tym tekstem. Nie mamy w nim bowiem do czynienia, by tak rzec, z twórcą monadologii we własnej osobie.

² Ścisłość terminologiczna nie jest silną stroną Locke’a. W samym tylko rozdziale II jego *Rozważań...* znajdujemy przynajmniej dwanaście różnych określeń tego, co wrodzone. Są to między innymi: „pojęcia pierwotne”, „jak gdyby znaki czy cechy, odcisnięte w umyśle człowieka”, „impresje wrodzone”, „zdania wrodzone”, „wrodzone napisy”, „pierwotne sposoby poznania i wiedzy”, itd. Świadom mnogości terminów, jakimi ten filozof operuje w swoim traktacie, konsekwentnie będę posługiwał się tu tylko terminami „idee wrodzone”, gdy chodzi o pojedyncze przedstawienia nie-empirycznego pochodzenia, oraz „zasady (lub principia) wrodzone”, gdy mowa będzie o prawidłach i twierdzeniach niewywodliwych z doświadczenia. Warto może zauważyć jeszcze, iż ta terminologiczna niefrasobliwość stanowi przypadłość filozofa, który twierdził, iż „(...) większość zagadnień spornych i nieporozumień, jakie dręczą ród ludzki, polega na wątpliwym i niepewnym używaniu wyrazów”; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. 1, s. 21.

Nowe rozważania... to, jak już wspomniałem, bodaj ostatni wielki dialog w filozofii Zachodu. Już choćby dlatego jest on nie tyle może ciekawy, co stanowi swego rodzaju ciekawostkę. Nie to jednak rozstrzyga, w moim przekonaniu, o jego wyjątkowości nie tylko w dorobku Leibniza, ale także pośród znanych polemik między wielkimi filozofami. Tym, co decyduje o unikalności tego tekstu, jest jego struktura retoryczno-argumentacyjna. Leibniz, co szczególnie warto podkreślić, nie polemizuje tu z Lockiem bezpośrednio. Obu filozofów reprezentują uczestnicy dialogu – Teofil, czytelnik i miłośnik Leibniza³, oraz Filalet, przedstawiający się jako znający Locke'a osobiście wielbiciel i czytelnik jego *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*. Imiona te, co ważne, są imionami znaczącymi. Pierwszy z interlokutorów to „Miłośnik Boga”, drugi – „Miłośnik prawdy”⁴. Nasuwa to od razu obrazoburcze pytanie, czy nie można być jednym i drugim zarazem, skoro obie postaci reprezentują radykalnie różne perspektywy filozoficzne? Rzecz jasna tak nie jest. Próba uzgodnienia miłości do Boga z miłością do prawdy stanowi, jak sądzę, jeden z powodów, dla którego Leibniz zdecydował się właśnie na dialogiczną formę swej rozprawy. Owa osobliwa, jak na filozofię nowożytną, postać *Nowych rozważań...*, nie jest literackim kaprysem ich autora. Nie jest dekadencją próbą rewitalizacji antycznego wzorca. Wynika ona wprost z tego, iż dzieło to nie jest po prostu krytyką czy refutacją koncepcji Locke'a przeprowadzoną na gruncie własnych filozoficznych pryncypiów Leibniza.

Teofil, *porte-parole* autora *Nowych rozważań...*, zna oraz, czego nie kryje, bezkrytycznie i entuzjastycznie aprobuje „nowy system” (*systeme nouveau*)⁵. Jest nim, rzecz jasna, monadologia znana mu z artykułów (Leibniza) publikowanych

³ Zob. W.G. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 42.

⁴ Niewątpliwie stanowi to również bezpośrednie nawiązanie do wypowiedzi Locke'a, w których prezentuje on siebie właśnie jako miłośnika prawdy: „Zawsze będzie mi to sprawiało zadowolenie, że szczerze umiłowalem prawdę i to, co użyteczne, chociaż tylko w sposób bardzo skromny”; J. Locke, *Rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 14.

⁵ Należy tu jednak zaznaczyć, iż w czasach Leibniza termin „system” nie musiał oznaczać hierarchicznej konstrukcji teoretycznej, w której twierdzenia bardziej szczegółowe dedukcyjnie podporządkowane są tejom bardziej ogólnym aż po najwyższe, niewywodliwe już z innych, aksjomaty. Termin ten używany był również na określenie fundamentalnej myśli, idei (*resp.* hipotezy) leżącej zarazem u podstaw, jak i w centrum danej konstrukcji spekulatywnej. Z takim właśnie jego użyciem mamy tu do czynienia, gdy mowa jest o monadologii i systemie harmonii wprzód ustanowionej. System oznacza wówczas pewnego rodzaju wyjaśniającą spekulację, której postać nie jest określona zewnętrznie (jak będzie to później u Wolffa) przez reguły poprawnego postępowania badawczego oraz naturę poznawanych obiektów, lecz stanowi raczej eksplikację owej fundamentalnej myśli leżącej u podstaw całej refleksji filozoficznej. U Leibniza takim źródłowym pojęciem jest pojęcie monady. Wydaje się, że dobrym określeniem byłby tu nieco już przestarzały polski termin „koncept”. Znamienne, iż sam Leibniz w *Nowych rozważaniach...* jako ekwiwalentnym określeniem dla terminu „system” posługuje się terminem „poszukiwanie” (*recherche*). Zob. tenże, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., s. 47. Na ten temat zob. też A. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970, s. 42 i 46, oraz W. Arnspenger, *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, Weimar 1897, s. 43.

„(...) w czasopismach naukowych Paryża, Lipska i Holandii (...)” oraz ze *Słownika* P. Bayle’a⁶. Wygłoszone przezeń entuzjastyczne jej omówienie prezentuje ów koncept jako niemal cudowny środek na wszystkie problemy od wieków trapiące filozofów⁷. Pozwala on między innymi, powiada Teofil, rozwiązać, uchodzące dotąd za beznadziejne, zagadnienie stosunku duszy do ciała. Wszelako jego największą zaletą polemiczną, w stosunku do reprezentowanego przez Filaleta empiryzmu, jest nie tyle teza mówiąca o istnieniu idei wrodzonych (z ideą Boga na czele), co całkowicie unieważniająca go twierdzenie, zgodnie z którym „(...) wszystkie [podkreślenie moje AB] myśli i działania naszej duszy wypływają z jej własnego wnętrza, a nie mogą być jej dane przez zmysły”⁸.

Stworzenie w horyzoncie teoretycznym wyznaczonym przez tę tezę jakiegokolwiek mediacji między reprezentowanymi przez Teofila i Filaleta poglądami na pochodzenie, naturę oraz funkcjonowanie umysłu ludzkiego, jest zgoła niemożliwe. Wszak ten ostatni nieco wcześniej wysuwa twierdzenie całkowicie przeciwne: „(...) nie ma idei wrodzonych, tak samo jak nie ma wrodzonych zasad. (...) ludzie mogą posiadać wszystkie [podkreślenie moje, AB] swoje wiadomości bez pomocy ze strony jakiegokolwiek wrodzonego wrażenia”⁹.

Oparcie przez Leibniza bezpośredniej polemiki z Lockiem na swoim głównym twierdzeniu na temat funkcjonowania umysłu z miejsca zakończyłoby spór w ten sposób, że obaj dyskutanci pozostaliby na swoich pozycjach przekonani o całkowitej niesłuszności stanowiska oponenta. Wszelako właśnie dlatego to nie ów „nowy system” stanowi tu grunt konfrontacji. Zaraz na samym początku dyskusji zostaje on odłożony na bok, niczym broń, którą można by przeciwnika pokonać, a być może i zniszczyć, ale z pewnością nie przekonać oraz doprowadzić do jakiejś współbieżnej perspektywy. Poszukiwaną płaszczyzną, na której te dwa przeciwne stanowiska mogą się w ogóle spotkać i wejść w konfrontację, okazuje się „system potoczny” (*systeme commun*). To właśnie on będzie właściwym terenem sporu, na którym Leibniz z jednej strony może wykazać mylność niektórych założeń i tez Locke’a, z drugiej zaś, wypracować perspektywę możliwego uzgodnienia miłości do Boga z miłością prawdy. W konsekwencji, w miejsce bezpośredniej konfrontacji dwu systemów i dwu filozofów, otrzymujemy dyskusję Teofila z Filaletem na gruncie systemu potocznego.

⁶ Zob. W.G. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 42.

⁷ „Ten system wydaje się godzić Platona z Demokrytem, Arystotelesa z Descartes’em, scholastyków z nowożytnymi, teologię i moralność z rozumem. Wygląda tak, że bierze on zewsząd wszystko, co najlepsze, a następnie posuwa się dalej, aniżeli to się działo dotąd”; tamże.

⁸ Tamże, t. 1, s. 47. „(...) idee są pierwotnie w naszym umyśle i (...) nawet nasze myśli przychodzą do nas z własnego naszego wnętrza, podczas gdy inne rzeczy stworzone nie mogą mieć bezpośredniego wpływu na duszę”; tamże, t. 2, s. 198.

⁹ Tamże, t. 1, s. 47.

Czym jest „system potoczny”? Ze zdawkowej charakterystyki podanej przez Teofila wynika, iż jest to zgodne z powszechnie „przyjętym sposobem mówienia”, fundamentalne, zdroworoządkowe przekonanie o istnieniu realnego wpływu ciała na duszę. W naturalny sposób ów „system potoczny” stanowi podstawę empiryzmu, który jawi się tu jako filozoficzne usankcjonowanie, wysubtelnienie i radykalizowanie tego przekonania. *Influxus phisicus* nie musi bowiem od razu implikować negacji idei i zasad wrodzonych (co właśnie będzie próbował wykazać Leibniz). Ów „przyjęty sposób mówienia”, powiada Teofil, okazuje się istotnie dobry i dający się utrzymać, ale tylko w pewnej ściśle określonej perspektywie, jaką jest, powiedzielibyśmy dzisiaj, nastawienie naturalne¹⁰. Zgodnie z nim „mówić można w pewnym sensie, że zmysły zewnętrzne są częściową przyczyną naszych myśli”¹¹.

Tak tedy przyjęty powszechnie sposób wysławiania się stanowi wyraz naturalnego nastawienia („systemu potocznego”), To jest takiego sposobu myślenia o ludzkim umyśle, jego naturze, pochodzeniu i funkcjonowaniu, którego horyzont określa podstawowe założenie wpływu fizycznego ciała na duszę (wzbogacone następnie w empiryzmie dogmatem *tabula rasa*). Jego akceptacja na użytek polemiki ze zwolennikiem empiryzmu Locke’a zostaje przez Teofila porównana do postępowania astronomów, którzy, dzielając z innymi ludźmi zdroworoządkowe, oparte na pospolitych obserwacjach nieba, przekonania co do relacji między Słońcem i Ziemią, mówią o ruchu Słońca, lecz jednocześnie posiadają zupełnie jasną i wyraźną świadomość nieadekwatności tego sposobu wysławiania się do rzeczywistego stanu rzeczy, jaki odsłania dopiero badanie naukowe. Podobnie postąpić zamierza Teofil – o wpływie ciała na duszę i okazjonalnych, częściowych, zmysłowych przyczynach powstawania pewnych idei oraz zasad mówić zamierza w taki sposób, w jaki kopernikanie mówią z nie-astronomami o ruchu Słońca. Tak oto spór z Lockiem o wrodzoność idei i zasad zostaje wyprowadzony poza pole możliwej konfrontacji monadologii („nowy system”) z empiryzmem. Zostaje postawiony na gruncie „systemu potocznego”, to znaczy w dziedzinie przekonañ potocznych i zdroworoządkowych (stanowiących również zaplecze empiryzmu). Właśnie na tej wspólnej wszystkim ludziom płaszczyźnie Leibniz/Teofil zamierza wykazać, „(...) że istnieją idee i zasady, których nie zawdzięczamy zmysłom, a które znajdujemy w sobie bez kształtowania ich, chociaż okazji dostrzeżenia ich dostarczają nam zmysły”¹².

Znaczy to dokładnie tyle, że teza o nieistnieniu wrodzonych idei i zasad jest nie do utrzymania nawet w horyzoncie wyznaczonym przez podstawowe założenie empiryzmu, zapożyczone z dziedziny potocznych przekonañ na temat relacji

¹⁰ Zob. tamże, t. 1, s. 47–48.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 48.

między porządkiem cielesnym i mentalnym. Jeśli tak, to przeciwnik zostanie tu pokonany w sposób uniemożliwiający dalszą obronę, albowiem stanie się to na gruncie swoich własnych principów.

Tak tedy zostały tu zarysowane dwie możliwe perspektywy, w ramach których można by postawić zagadnienie wrodzoności idei i zasad. Pierwsza z nich to konfrontacja „systemu potocznego” i ufundowanego w nim empiryzmu z „nowym systemem”, czyli z monadologią, zgodnie z którą nie ma żadnego realnego wpływu ciała na duszę, a wszystkie jej idee są wytworem jej własnej, samorzutnej, wewnętrznej aktywności. Druga to spór natywisty z empirystą na gruncie „systemu potocznego”, zgodnie z którym istnieje wpływ ciała na duszę. Tu zaś mamy do czynienia z dwoma możliwymi stanowiskami reprezentowanymi właśnie przez Filaleta i Teofila. Z empiryzmem negującym istnienie jakichkolwiek idei i zasad wrodzonych, oraz aprioryzmem przyjmującym istnienie okazjonalnych i częściowych tylko przyczyn zmysłowych. Zgodnie z tym stanowiskiem istnieją wrodzone idee i zasady, ale aby je sobie uświadomić potrzeba: a) pracy umysłu, wydobywającego z siebie pewne idee i zasady, b) zmysłowych przyczyn okazjonalnych, które skierują ów umysł raczej w tę, a nie inną stronę, ku tym, a nie innym prawdom. Ponieważ przyczyny te są zawsze tylko częściowe (stanowią warunek konieczny, lecz niewystarczający), niezbędna jest aktywność samego umysłu, do której może on być przez wpływ zmysłów jedynie sprowokowany.

Można teraz odpowiedzieć na wcześniej postawione pytanie o tożsamość Teofila. Teofil to apriorysta na gruncie „systemu potocznego”. To Leibniz argumentujący za wrodzonością idei i zasad w oparciu o hipotetyczne założenie wpływu zmysłów na umysł, przy jednoczesnej zupełnie jasnej i wyraźnej świadomości fałszywości tego przekonania. Leibniz mówiący nie swoim językiem – językiem nastawienia naturalnego, czy też psychologii potocznej. A więc ostatecznie nie mamy w tym dziele do czynienia z, by tak rzec, autorem *Monadologii* we własnej osobie, przedstawiającym swój „nowy system” i przemawiającym swoim własnym językiem. Teofil jest spersonifikowanym efektem translacji monadologii na język „systemu potocznego”, na „przyjęty sposób mówienia”. Warto, jak sądzę, o tym pamiętać studiując i komentując ten traktat. Dlatego właśnie w tytule tego przyczynku znalazło się sformułowanie „filozofia umysłu w Leibniza *Nowych rozważaniach...*”, a nie „Leibniza filozofia umysłu w *Nowych rozważaniach...*”. Filozofia umysłu przedstawiona w *Nowych rozważaniach...* jest w takiej mierze Leibniz’a, w jakiej podstawowe tezy monadologii (z istnieniem prawd koniecznych, ustawiczną czynnością każdej substancji i nieświadomymi aktami mentalnymi na czele) dają się postawić i utrzymać na gruncie „systemu potocznego”. W takiej mierze również okazuje się możliwe porozumienie Teofila z Filailetem, a więc uzgodnienie miłości do Boga z miłością do prawdy.

2. Sytuacja problemowa *Nowych rozważań...*, czyli świadomość versus umysł

Jak wiadomo, zakres problemów poruszanych i dyskutowanych w *Nowych rozważaniach...* jest bardzo szeroki. Wszelako ograniczę się tu tylko do zagadnienia wrodzoności idei i zasad teoretycznych oraz jego bezpośredniej implikacji, jaką jest relacja świadomość–umysł. Postępuję tak z dwu powodów. Pierwszy ma naturę bardzo prozaiczną: szczupłość miejsca, jakim dysponuje autor tego rodzaju przyczynku, nie pozwala na rozwinięcie wszystkich, choćby tylko najważniejszych, kwestii związanych z jednym zagadnieniem. Drugi jest natury poważniejszej, bo systematycznej. W moim głębokim przekonaniu, zagadnienie wrodzoności stanowi niejako oś krystalizacji całego konglomeratu problemów i rozstrzygnięć dotyczących natury oraz sposobu funkcjonowania umysłu. Stosunek do tej kwestii, aprobatywny lub krytyczny, determinuje charakter rozwijanej przez obie strony sporu filozofii umysłu, a w konsekwencji antropologii. Kolejnym, nie mniej ważnym, zagadnieniem w dyskusji Teofila (apriorysty) z Filaletem (empirystą) oraz wszelkiej filozofii umysłu w ogóle jest problem substratu procesów mentalnych, stawiany wówczas w postaci pytania o to, czy materia (substancja materialna) może myśleć. Niestety jego krytyczną analizę zmuszony jestem w tej chwili pominąć.

Sytuacja problemowa *Nowych rozważań...* jako pisma polemicznego w całości określona jest przez problematykę *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke'a. Jednym z najważniejszych fragmentów tej rozprawy jest refutacja natywizmu, a dokładniej argumentów, jakimi szermują jego zwolennicy. W polemice z tą krytyką idei i zasad wrodzonych wypracuje Leibniz alternatywne pojęcie wrodzoności, które nie tylko wykracza poza prostą opozycję wrodzone – nabyte, lecz także daje się z powodzeniem utrzymać na gruncie „systemu potocznego”. Znaczy to dokładnie tyle, iż nie trzeba przechodzić od razu na pozycje monadologii, by bronić wrodzoności idei i zasad teoretycznych oraz praktycznych. Ponieważ prezentowane przez Teofila pojęcie tego, co wrodzone, zostaje sformułowane i przedstawione w polemice z krytyką Locke'a, należy przyjrzeć się jej założeniom, twierdzeniom oraz konsekwencjom. Wszelako filipika autora *Rozważań...*, wymierzona w natywizm, jest bardzo, momentami może nawet za bardzo, rozbudowana i wielowątkowa. Dlatego też skoncentruję się tu na jej momentach, w moim mniemaniu, najistotniejszych, to znaczy tych, które posiadają rozstrzygające znaczenie dla wypływającej z niej koncepcji natury i funkcjonowania ludzkiego umysłu.

Główna teza autora *Rozważań...* w dyskutowanym tu obszarze, nie stanowi żadnej tajemnicy. Znajdujemy ją bowiem już w tytule drugiego rozdziału pierwszej książki tego dzieła. „Nie ma w umyśle zasad wrodzonych” powiada z dużą pewnością siebie Locke, mając przy tym na myśli zasady teoretyczne (spekulatywne), by następnie w kolejnych składających się na ów rozdział paragrafach już

tylko przywołać mniej lub bardziej trafne racje przeciwko zwolennikom natywizmu¹³. Rozwijana przez niego argumentacja w przeważającej części ma charakter refutacji argumentów, na które powołują się zwolennicy wrodzoności pewnych idei i zasad. Niejako na jej kanwie rozwija on swoją własną, empirystyczną koncepcję fundamentów poznania ludzkiego. Tylko bardzo skromna część wywodów Locke'a zawiera propozycje pozytywne, mające zastąpić nie dające się, jego zdaniem, utrzymać stanowisko natywiistów. Otóż omawiane są tu krytycznie trzy grupy argumentów, których nie będę tu dokładnie analizował, nie stanowi to bowiem głównego zagadnienia tego przyczynku. Wspomnę o nich, by od razu przejść do sedna, to jest do głównego założenia stanowiska Locke'a, które nie tylko określa jego krytykę wrodzoności, ale także determinuje rozwijaną przezeń filozofię umyślu.

Pozytywna koncepcja autora *Rozważań...* sprowadza się w zasadzie do próby wykazania, że nie trzeba powoływać się na idee i zasady wrodzone, jeśli uda się pokazać, że można się bez nich świetnie obyć w teorii funkcjonowania umyślu ludzkiego. Wystarczy jedynie udowodnić (co w swoim mniemaniu właśnie Locke czyni), że nie powołując się na nie, można na innej drodze (doświadczenie) dojść do tego wszystkiego, co miałyby one rzekomo umożliwiać: „Aby przekonać nie uprzedzonych czytelników”, – powiada – „że przypuszczenie to [mianowicie, że istnieją w umyśle jakieś wrodzone zasady, AB] jest błędne, wystarczyłoby, żebym tylko okazał (co mam nadzieję uczynić w dalszych częściach tej rozprawy), jak ludzie używając tylko swych władz przyrodzonych, mogli dojść do całej wiedzy, jaką posiadają, bez pomocy jakichkolwiek impresji wrodzonych, i jak mogli dojść do pewności bez żadnych tego rodzaju pierwotnych pojęć lub zasad”¹⁴.

Propozycja ta skonkretyzuje się w postaci teorii stopni, po których umyślu ludzki ma dochodzić do różnych prawd – od idei szczegółowych/jednostkowych poprzez abstrakcję do bardziej ogólnych (§§ 15–16, 23). Pomijając najzupełniej erystyczny zwrot z miejsca plasujący przeciwników Locke'a na pozycjach czytelników uprzedzonych, a więc zapewne także niedostatecznie oświeconych i inteligentnych, wypada tu zaznaczyć, iż wszystko wskazuje na to, że zupełnie nie uświadamia on sobie, że właśnie tego, co zamierza, przeprowadzić się nie da z powodu matematyki i moralności. Stanowić to będzie główny punkt kontrargumentacji Leibniz'a. Przejdźmy jednak do krytyki natywizmu i zawartego w niej rozumienia wrodzoności oraz relacji świadomość–umyślu.

¹³ Znamienne, że rozdział ten nie został zatytułowany na przykład „Czy istnieją idee wrodzone?”, lecz właśnie to, nie pozostawiające wątpliwości co do stanowiska autora, przeczące zdanie kategoryczne wysunięte zostało na czoło tej części jego rozprawy. Przeczy to nieco jego własnym deklaracjom, w których prezentuje siebie jako bezstronnego miłośnika i poszukiwacza prawdy.

¹⁴ J. Locke, *Rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 30–31.

Locke atakuje, jak już wspomniałem, trzy rodzaje argumentów przemawiających za wrodzonością pewnych zasad teoretycznych. Za przykłady takich natywnych principiów służą tu zasada tożsamości oraz zasada sprzeczności, obie w sformułowaniu ontologicznym („cokolwiek jest, jest” oraz „jest niemożliwe, aby ta sama rzecz istniała i nie istniała”)¹⁵. Dyskutując ich rzekomą wrodzoność, występuje Locke zdecydowanie zarówno przeciwko argumentowi z wieku, w którym dochodzi się do używania rozumu (§§ 6–14), jak i przeciwko argumentowi z uznania natychmiastowego (§§ 17–21). Wszelako główny obiekt ataku stanowi w jego wywodzie tak zwane uznanie powszechne, uchodzące za najważniejszy argument na rzecz wrodzoności pewnych idei i zasad. Polemizując z nim w kolejnych paragrafach swojego dzieła (§§ 3–5, 21, 24–25), odsłania swoje pozytywne założenia, z rozumieniem tego, co wrodzone, na czele. Stanowi to, w moim przekonaniu, kluczowy moment w jego argumentacji. Dlatego właśnie na nim się tutaj skoncentruję.

Zwolennicy wrodzoności niektórych principiów teoretycznych i praktycznych powołują się na istnienie takich zasad, które mają być „powszechnie przez całą ludzkość przyjęte”, co ma jednoznacznie wskazywać na ich wrodzoność. W języku Locke’a oznacza to, iż „(...) muszą bezwzględnie być stałymi impresjami, jakie dusze ludzkie otrzymują w zaraniu swego bytowania, przynosząc je na świat ze sobą (...)”¹⁶. Argument ten wydaje się autorowi *Rozważań...* z dwu powodów nie trafny. Po pierwsze, nawet gdyby rzeczywiście istniały jakieś powszechnie przez całą ludzkość przyjęte prawdy, to nie musiałyby to jeszcze oznaczać ich wrodzoności. Albowiem, tu Locke sięga po swój ulubiony argument, niewykluczone, iż można by wskazać inną jakąś drogę, na której ludzie doszli byli do owej powszechnej zgody. W swoim mniemaniu autor *Rozważań...*, rzecz jasna, zdolny jest drogę tę wskazać. Po drugie, i tu dochodzimy do sedna rozumowania Locke’a, argument z powszechnej zgody, miał podtrzymać przekonanie o istnieniu wrodzonych principiów poznania, w rzeczywistości raczej je obala. „Nie ma bowiem zdań, na które godziłaby się cała ludzkość bez wyjątku”¹⁷. Prosta obserwacja rzeczywistości świadczy o tym, że znaczny odłam ludzkości, a mianowicie dzieci, idioci, dzicy oraz ludzie niewykształceni, nie zna tych podstawowych principiów logicznych jako zdań. Jak powiada Locke, nie znają ich oni, to znaczy „(...) nie mają najlżejszego nawet wyobrażenia o tych zasadach i wcale o nich nie myślą”¹⁸. To zaś już wystarcza do obalenia przekonania o ich wrodzoności. Czy rzeczywiście? Czy niezajomość pewnych principiów pod postacią zdań, świadomie sformułowanych

¹⁵ Tamże, t. 1, s. 32.

¹⁶ Tamże, t. 1, s. 31–32.

¹⁷ Tamże, t. 1, s. 32.

¹⁸ Tamże.

i wypowiedzianych, świadczy o nienatywnym charakterze samych reguł w zdaniach tych wysławianych? Przy jakich dodatkowych założeniach i przy jakim rozumieniu wrodzoności argument ten jest rozstrzygający?

Otóż centralnym momentem całej argumentacji Locke przeciwko natywizmowi nie jest ani refutacja trzech wspomnianych argumentów *pro*, ani też jego pozytywny program wyprowadzenia całego ludzkiego poznania ze źródeł empirycznych. Jest nim natomiast samo rozumienie wrodzoności, a w konsekwencji relacji umysł – świadomość. Zauważmy, że Locke sytuuje swoje pojmowanie tego, co wrodzone, w obrębie prostej opozycji wrodzone – nabyte. Dodatkowo, ale to już raczej erystyka niż rzetelna argumentacja filozoficzna, w cytowanym wcześniej fragmencie przeciwstawia przyrodzone władze umysłu ludzkiego temu, co wrodzone, sugerując tym samym, iż zasady wrodzone należą do dziedziny treści nadprzyrodzonych, nieledwie cudownych. Najistotniejsze wszakże jest to, iż Locke od samego początku swojej refutacji natywizmu uporczywie kojarzy wrodzoność ze stałą i bezwzględną obecnością wrodzonych zasad, które mają w nim być „wryte” niczym jakieś „napisy”. To zaś, jak się zaraz okaże, w konsekwencji oznaczać musi stałe ich uprzytamnianie sobie. Wprawdzie nie może to dziwić u filozofa, który wyobrażał sobie, iż umysł stanowi coś w rodzaju glinianej tabliczki, na której ktoś lub coś wytłacza „znaki”, to jest owe wrodzone idee i zasady, lecz samo w sobie wydaje się osobliwe. Kluczowe stwierdzenie pozwalające zrozumieć, w jakiż to sposób istnienie dzieci, ludzi niespełna rozum i niewykształconych oraz tak zwanych dzikich, może obalać przekonanie o realnej obecności w każdym ludzkim umyśle pewnych wrodzonych principów, brzmi: „(...) zdaje mi się, że popelniamy sprzeczność, mówiąc, że istnieją jakieś prawdy wryte w umyśle, a zarazem takie, że się ich nie dostrzega, czy też nie pojmuje. (...) Trudno bowiem pomyśleć, by coś było w umyśle wryte i aby umysł tego nie dostrzegał”¹⁹.

Twierdzenie to stanowi filar całej argumentacji Locke’a. Dostrzeże to oczywiście Leibniz i w ten punkt właśnie uderzy. Rozwijając tę myśl główną, Locke formułuje trzy warunki, jakie musiałaby spełnić jakaś idea lub zasada, by w jego oczach zasłużyć na zaszczytne miano wrodzonej. Otóż, jak już wiemy, po pierwsze, musi ona być przez ów umysł dostrzeżona, to znaczy uprzytomniona, bo tak chyba trzeba rozumieć owo dostrzeganie przez umysł czegoś w sobie samym. Po drugie, musi być z konieczności znana oraz po trzecie, uznana. Znaczy to dokładnie tyle, że jeśli coś ma być wrodzone, to musi być przez umysł (stałe) uświadamiane, rozpoznane i uznane za prawdziwe. Leibniz zakwestionuje wszystkie trzy warunki. To, co wrodzone, nie musi, jego zdaniem, ani być bezpośrednio dostrzegane, ani

¹⁹ Tamże, t. 1, s. 33

znane, ani uznawane przez umysł, aby można było sensownie mówić o jego realnej obecności w umyśle. Nakładając takie warunki na pojęcie wrodzoności, musi Locke zredukować obecność tego, co wrodzone w umyśle do obecności w nim zdań uświadamianych, znanych mu oraz uznawanych przezeń za prawdziwe: „O żadnym zdaniu nie można twierdzić, że znajduje się w umyśle, gdy go umysł nigdy nie znał i nigdy dotąd nie uświadomił go sobie”²⁰. To prawda. Nie to jednak jest punktem spornym, lecz to, czy zasady wrodzone mają postać wrodzonych zdań. Jeśli nie, to cała argumentacja Locke, zupełnie mija się ze swoim przedmiotem. Jest niedorzeczna w dosłownym sensie tego słowa.

Najważniejszą implikacją argumentacji Locke jest wszakże ustanowienie równoważności między terminami „być w umyśle” i „być przedmiotem świadomości”. Prowadzi to do absurdalnych konsekwencji, ponieważ o wszystkim, co nie jest aktualnie przedmiotem świadomości, trzeba by twierdzić, iż nie znajduje się w umyśle. Locke wszakże z uporem godnym lepszej sprawy obsta je przy tezie, iż jeśli coś jest w umyśle, to z konieczności musi być przez ów umysł uprzytamniane: „Jeśli bowiem te wyrazy: ‘znajdować się w umyśle’ znaczą cokolwiek, to znaczą tyleż co: ‘być rozumianym’. Tak, że ‘być w umyśle’ i ‘nie być rozumianym’ albo ‘znajdować się w duszy’ i ‘nigdy nie być postrzeżonym’, to tyle co: ‘jakaś rzecz jest i zarazem nie jest w duszy bądź w umyśle’”²¹.

Umysł u Locke’a to tyle co świadoma inteligencja, przetwarzająca treści dostarczane przez doświadczenie. I nic więcej. Pole świadomości i pole (czynności i treści) umysłu mają u niego ten sam zakres. „Być w umyśle” to dla niego „być w świadomości”. W konsekwencji zasady wrodzone nie mogą być niczym innym, niż uświadamianymi myślami i muszą mieć postać zdań, których „przedmiotem” są te principia. Locke nie odróżnia zdania, w którym świadomie wysławia się zasadę logiczną, od samej tej zasady, która leży u podstawy każdego sensownego zdania, a więc także i tego, w którym się ją wypowiada. Nieznajomość zdań wypowiadających principia logiczne (dzieci, idioci, dzicy) nie świadczy o nieobecności tychże principiów w umyśle jako implicytnych reguł wszelkiego myślenia w ogóle. Także tego, które tematyzuje owo zasady. Dla Locke’a „wrodzone” to „stale i od początku obecne w umyśle”, niejako w nim, jak sam mówi, wyrte i ciągle widoczne. Dlatego właśnie posługuje się on taką, a nie inną terminologią i stale mówi, że idee oraz zasady wrodzone to „wrodzone napisy”²², czy też „jak gdyby znaki czy cechy, odcisnięte w umyśle człowieka, które dusza otrzymuje na samym początku swego istnienia, przynosząc je na ten świat”²³.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, t. 1, s. 34.

²² Tamże, t. 1, s. 35.

²³ Tamże, t. 1, s. 30.

Główny błąd w rozumowaniu Locke'a polega, jak sądzę, na tym, że – wbrew temu, co on twierdzi – można mieć w umyśle zasady sprzeczności i tożsamości oraz posługiwać się nimi, nie znając ich ani nawet nie dostrzegając ich wyraźnie. Myśleć według tychże zasad, a myśleć o nich, to dwie zupełnie różne rzeczy. Pierwsze nie wymaga drugiego. Formalne warunki możliwości wszelkiego sensownego myślenia nie muszą koniecznie być znane temu myśleniu. Umysł funkcjonujący według tychże reguł („posiadający je”) nie musi mieć o nich jasnej i wyraźnej wiedzy. „Mieć wrodzone zasady” nie oznacza „mieć o nich wiedzę”. Jak trafnie zauważy Leibniz, „(...) posługujemy się tymi prawidłami, nie uświadamiając ich sobie wyraźnie”²⁴. Locke myli lub mylnie utożsamia powszechne niewystępowanie wiedzy o zasadzie sprzeczności z powszechnym niewystępowaniem samej tej zasady. Dzięki czemu wskazanie na istoty ludzkie wiedzy tej z różnych przyczyn pozbawione (niezdolne do wysłowienia tych zasad w postaci zdań) wydawać mu się będzie rozstrzygającym argumentem na rzecz ich nienatywnego charakteru. Z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia u Leibniza.

3. Odpowiedź Leibniz'a/Teofila, czyli *tabula rasa versus semia aeternitatis*

Leibniz odpowiadając na krytykę Locke'a, wychodzi poza dwie podstawowe determinanty, określające jej horyzont. Autor *Nowych rozważań...* ani nie powołuje się na zgodę powszechną jako argument główny, ani też nie rozpatruje zagadnienia wrodzoności w ramach samej tylko prostej opozycji wrodzone – nabyte. To, co wrodzone, nie jest w wywodach Teofila przeciwieństwem tego, co nabyte, albowiem poznanie pewnych idei i zasad, choć nabyte, z powodzeniem może być nazywane wrodzonym. Natomiast zgoda powszechna nie tylko nie stanowi dla niego argumentu rozstrzygającego, ale nawet żadnym argumentem na rzecz wrodzoności idei oraz zasad nie jest. To najwyżej poszlaka: „Nie opieram” – powiada Teofil – „pewności zasad wrodzonych na powszechnej zgodzie, (...) zgoda dość powszechna pomiędzy ludźmi jest wskaźnikiem, a nie dowodem istnienia wrodzonej zasady”²⁵.

Gdzie zatem dowodu takiego należy szukać? Głównym argumentem Leibniza/Teofila, a zarazem najpoważniejszym zarzutem wymierzonym w krytyczne wywody Locke'a/Filaleta, jest niezaprzeczalne, nawet na gruncie „systemu potocznego”, istnienie prawd koniecznych, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych.

²⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 52.

²⁵ Tamże, t. 1, s. 50-51.

Autor *Rozważań...*, diagnozuje Teofil, „Nie odróżnił (...) dostatecznie pochodzenia prawd koniecznych, których źródło jest w rozumie, od pochodzenia prawd o faktach zaczerpniętych z doświadczeń zmysłów, a nawet z niewyraźnych spostrzeżeń, które są w nas”²⁶.

Konieczne prawdy teoretyczne to (poznawane jasno i wyraźnie przez światło naturalne rozumu) zasady logiczne oraz sądy matematyki, natomiast konieczne prawdy praktyczne to (poznawane, a raczej przyjmowane, przez instynkt) „wieczne prawa boże”²⁷. Na potrzeby tego przyczynku ograniczę się jedynie do prawd teoretycznych, a i wśród nich przede wszystkim do statusu dyskusowanych przez Locke’a pryncypiów logicznych. Gwoli uniknięcia nieporozumień zaznaczę tu jedynie, iż pojęcie instynktu u Leibniza nie ma żadnych biologicznych lub naturalistycznych implikacji i oznacza jedynie „(...) skłonność istoty żywej do tego, co jest dla niej odpowiednie, choć nie zdaje ona sobie sprawy z racji tej skłonności”²⁸.

Istnienie teoretycznych prawd koniecznych, w logice i matematyce czystej, stanowi argument rozstrzygający z tego prostego, acz bogatego w następstwa, powodu, iż z racji swej natury nie mogą one w żaden sensowny sposób zostać wywiedzione z doświadczenia, które zawsze jest źródłem prawd przygodnych. Doświadczenie zmysłowe po prostu nie może dostarczyć podstawy ich uzasadnienia. Skoro tak, muszą one mieć jakieś inne źródło, jakieś inne podstawy. „(...) w konsekwencji dowód ich nie może pochodzić od niczego innego jak tylko od zasad wewnętrznych, które nazywa się wrodzonymi”²⁹. Nie pozostaje więc nic innego, jak poszukiwać ich w samym umyśle i uznać je za w jakimś sensie wrodzone (jakaś nadnaturalna iluminacja zostaje tu *implicite* odrzucona). Sens ten wszelako, jak zaraz zobaczymy, będzie daleko różny od rozumienia wrodzoności przez Locke’a.

Dusza (umysł), powiada Leibniz/Teofil, wbrew temu, co twierdzi Locke, nigdy nie jest pusta. Istnieją w niej pewne naturalne potencjalności, które w pewnych warunkach, za sprawą refleksji, mogą stać się aktualnie znanymi, nie-empirycznymi prawdami koniecznymi. Na gruncie „systemu potocznego”, w obliczu niezaprzeczalnej obecności prawd koniecznych, trzeba zatem przyjąć, że „(...) dusza z natury zawiera podstawy pewnych pojęć i teorii, a przedmioty zewnętrzne tylko je rozbudzają w odpowiednich warunkach”³⁰. Jak widać, obrona

²⁶ Tamże, t. 1, s. 49.

²⁷ Tamże, t. 1, s. 75.

²⁸ Tamże, t. 2, s. 134–135.

²⁹ Tamże, t. 1, s. 7.

³⁰ Tamże, t. 1, s. 5.

wrodzoności pewnych prawd na gruncie „systemu potocznego” prowadzi do sformułowania dwu istotnych zastrzeżeń. Po pierwsze, umysł zawiera nie same, niejako już „gotowe” (jak sobie ich natywność wyobrażał Locke) idee i zasady, ale tylko ich podstawy. Prawdy konieczne muszą zostać z umysłu wydobyte. Leibniz/Teofil bardzo mocno podkreśla, iż „być wrodzonym” to nie znaczy być stale i aktualnie obecnym w umyśle, niejako „być znanym od kołyski”³¹. To zaś oznacza, iż niezbędnie potrzebna jest pewna praca umysłu, wydobywająca, czy też aktualizująca, te naturalne dyspozycje³². Po drugie, zmysły stanowią jedynie rodzaj przyczyny okazjonalnej, która skłania umysł do zwrócenia uwagi w akcie refleksji raczej na te, a nie na inne prawdy, znajdujące się w nim samym. Doświadczenie zmysłowe jest początkiem, ale nie jedynym źródłem poznania. Błąd empiryzmu, co później powtórzy Kant, polega na tym, że zbyt pochopnie utożsamia on początek z jedynym źródłem poznania, a w konsekwencji jego warunek konieczny z warunkiem wystarczającym.

Leibniz/Teofil przekształca, a właściwie odwraca argumentację Locke’a, wymierzoną w rozumienie wrodzoności idei i zasad jako implicytnej ich obecności w umyśle. Twierdzi, że prawdy wrodzone są w tym sensie *implicite* w umyśle, iż posiada on trzy naturalne zdolności: zdolność poznania ich, odnajdywania w sobie oraz dyspozycję do uznania ich, „gdy myśli, jak należy”³³. W konsekwencji formułuje różne od Locke’owskiego pojęcie wrodzoności: „(...) idee i prawdy są nam wrodzone jako skłonności, dyspozycje, nawyki i naturalne potencjalności, a nie jako działania, chociaż tym potencjalnościom towarzyszą zawsze jakieś odpowiadające im działania, często niedostrzegalne”³⁴.

³¹ Tamże, t. 1, s. 92. „(...) nie należy sobie wyobrazać, jakoby można czytać w duszy jak w otwartej księdze te wieczne prawa rozumu (...) bez trudu i bez poszukiwania; ale to wystarcza, że możemy je wykrywać w sobie wysiłkiem uwagi przy sposobnościach dostarczanych przez zmysły”; tamże, t. 1, s. 7–8.

³² Potencjalność prawd koniecznych przedstawia Leibniz obrazowo przywołując porównanie umysłu do bloku żyłkowanego marmuru: „(...) prawdy byłyby w nas w takim sensie, w jakim postać Herkulesa jest w marmurze, który równie dobrze nadaje się do przyjęcia tego lub jakiegokolwiek innego kształtu. Ale gdyby w kamieniu znajdowały się żyły, które wyznaczałyby raczej postać Herkulesa aniżeli inne figury, wówczas ten kamień byłby do tego bardziej predysponowany, a Herkules jak gdyby w pewien sposób w nim wrodzony, chociaż trzeba byłoby pracy, aby wykryć te żyły i odczyścić je przez wygładzenie i odrzucenie tego, co przeszkadza im się wywydatnić”; tamże, t. 1, s. 11.

³³ Tamże, t. 1, s. 65.

³⁴ Tamże, t. 1, s. 11. Leibniz, poszukując językowego wyrazu swoich ejdetycznych intuicji i wglądów, nie stroni od, by tak rzec, spekulatywnej liryki i idee wrodzone to nie tylko pojęcia wspólne (*prolepsis* Stoików), lecz także *semia aeternitatis*, „żywe ognie”, „rysy świetliste ukryte wewnątrz nas”, „iskry na skutek uderzenia sypiące się ze strzelby”, a przede wszystkim „błyski”, które wyrażają „coś boskiego i wieczystego, co przejawia się przede wszystkim w prawdach koniecznych”; tamże, t. 1, s. 5–6.

Tym, co rozstrzyga o wrodzoności pewnych idei i zasad, jest ich konieczność, jednoznacznie wskazująca na ich nie-empiryczną genezę. Prawdy i idee wrodzone to te, które swoje jedyne źródło mogą mieć w samym umyśle. Zaznaczmy jednak, że ich aktualne poznanie w innym sensie jest wrodzone niż same te idee i prawdy. Przez to musi ono uchodzić za nabyte a priori, albowiem wydobywając je z własnego umysłu, dowiadujemy się wszak czegoś nowego. Nie jest tak, co Leibniz bardzo mocno podkreśla w opozycji do Locke'a, że skoro dowiadujemy się czegoś nowego, czegoś, czego dotąd nie byliśmy świadomi, to z konieczności musi to do nas przychodzić z zewnątrz i nie może zostać nazwane wrodzonym³⁵. Prawdy nabyte *a priori*, jak na przykład twierdzenia matematyczne, są w tym sensie wrodzone, iż swoje podstawy mają *implicite* w samym umyśle. Dlatego też aktualne poznanie prawd koniecznych nie jest w sensie ścisłym wrodzone, takim można nazwać jedynie ich poznanie potencjalne³⁶. Kiedy Leibniz powiada, że aktualne poznanie prawd koniecznych nie jest wrodzone, ma na myśli właśnie tę pracę potrzebną do wydobycia go z głębi umysłu, choć same te prawdy jako naturalne dyspozycje są wrodzone tak samo, jak ich poznanie potencjalne. W konsekwencji wrodzoność może być rozumiana na dwa komplementarne sposoby: a) jako potencjalna, niedostrzeżona jeszcze obecność w umyśle pewnych idei i zasad, stanowiących jego naturalne dyspozycje, b) jako nabycie *a priori* poznania prawd koniecznych³⁷.

Takie pojęcie wrodzoności prowadzi do radykalnie innego niż u Locke'a rozumienia obecności w umyśle oraz, w konsekwencji, relacji umysł – świadomość. „Być w umyśle” nie jest ani równoznaczne, ani równoważne z „być dostrzeżonym/uświadomionym przez umysł”. Nie wszystko, co znajduje się w umyśle, musi być przez ów umysł aktualnie znane. Dusza/umysł może mieć coś w sobie, nie zdając sobie z tego sprawy, może i powinna mieć wiele różnych własności i doznań, których „(...) nie można poznać od razu i wszystkich naraz”³⁸. Aby można było nazwać coś wrodzonym, wywodzi Teofil, „wystarczy, aby to, co jest w rozumie mogło tam być znalezione i aby źródła lub uzasadnienie pierwotne prawd, o które chodzi, było tylko w rozumie”³⁹. Relacja zachodząca między świadomością

³⁵ „(...) nie mógłbym znać tego twierdzenia 'nic, o czym dowiadujemy się, nie jest wrodzone'”; tamże, t. 1, s. 66. Dla Locke'a to, co jest wewnątrz nas i co stanowi przedmiot refleksji, jest ostatecznie zawsze spoza nas.

³⁶ Zob. tamże, t. 1, s. 68. „(...) cała arytmetyka i cała geometria są wrodzone i są w nas w sposób potencjalny”; tamże, t. 1, s. 53.

³⁷ „(...) można nazwać wrodzonymi wszelkie prawdy dające się wywieść z pierwszych poznań wrodzonych, ponieważ umysł może je wydobyć z własnej głębi, jakkolwiek często nie jest to sprawa prosta”; tamże, t. 1, s. 55. „(...) idee są nam wrodzone wraz z wszystkim, co od nich zależy”; tamże, t. 1, s. 10.

³⁸ Tamże, t. 1, s. 55.

³⁹ Tamże, t. 1, s. 58.

(apercepcją) a umysłem jest tu asymetryczna i niezwrrotna – mogą w nim istnieć takie idee i zasady, których nie tylko nie jest on aktualnie świadom, ale które być może nigdy nie staną się przedmiotami jasnego i wyraźnego poznania rozumowego. Jeśli więc w koncepcji Locke’a umysł żyje w świadomości, która w całości go obejmuje, to u Leibniza świadomość żyje w umyśle, ale go nie obejmuje i nie przenika w całości.

Ponadto umysł, wbrew uwagom Locke’a, zawsze jest czynny, choć nie zawsze jest świadom swych czynności. Świadomość i samoświadomość (apercepcja) stanowią tylko specyficzną i fragmentaryczną formę funkcjonowania umysłu. Działanie umysłu (szeroko pojęte „myślenie”), jego bezustanna, spontaniczna aktywność nie musi być samowiedna, nie implikuje apercepcji. Samorzutność percepcji (czynności umysłu) może, ale nie musi przebiegać w świetle świadomości. Dyskutowane przez Locke’a zasady „spekulatywne”, czyli podstawowe principia logiczne oraz ich funkcje w umyśle, zostają przez Leibniza/Teofila przyrównane do mięśni i ścięgien oraz ich roli w funkcjonowaniu zdrowego ciała⁴⁰. „Zasady ogólne” – powiada – „wchodzą w skład naszych myśli, których są duszą i więzią. Są tam tak konieczne, jak mięśnie i ścięgna do chodzenia, mimo że o nich nie myślimy”⁴¹. Tak jak chodzenie nie wymaga wiedzy anatomicznej, tak działanie umysłu nie wymaga znajomości logiki. Poprawne myślenie określa wrodzona *logica naturalis*, która nie musi być przedmiotem jasnego i wyraźnego poznania logicznego (*logica artificialis*). Leibniz doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż czym innym jest myślenie oraz działanie podług pewnych immanentnych, wrodzonych zasad, stanowiących jego swoiste warunki możliwości, czym innym zaś poznanie tychże zasad jako specyficznych „przedmiotów”. Istnieją w umyśle pewne, by tak rzec, wewnętrzne imperatywy funkcjonalne (teoretyczne i praktyczne), które w żaden sposób nie dają się sensownie zredukować do statusu zdań obserwacyjnych lub z nich wyprowadzić, ani też nie muszą być przez ów umysł wyraźnie uświadamiane⁴². Wiedza o zasadach może być nabyta (nie przestając być wrodzona), lecz same te zasady już nie. Sam proces nabywania wiedzy (nawet jeśli cała jej „materia” miała być wyłącznie empiryczna) musi posiadać pewne aprioryczne, formalne i podmiotowe principia funkcjonalne, które są pierwsze i najbardziej podstawowe nie tylko w stosunku do wszelkiego poznania przedmiotowego, lecz także względem tego poznania, które czyni je swoim obiektem. W konsekwen-

⁴⁰ Inspiracje i konteksty biologiczne oraz witalistyczne nie są w myśli Leibniza niczym nadzwyczajnym lub przypadkowym. Na ten temat zob. J. Usakiewicz, *Witalistyczne podstawy monadologii G.W. Leibniza*, w: *Implikacje filozofii Leibniza*, red. S. Folaron, Częstochowa 1997, s. 51–63.

⁴¹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt. t. 1, s. 61.

⁴² „(...) w gruncie rzeczy każdy je zna i (...) co chwila posługuje się zasadą sprzeczności (np.) nie przyglądając jej się wyraźnie”; tamże, t. 1, s. 51–52.

cji nie wszystko, co daje się w umyśle odnaleźć, można wyjaśnić na drodze genetycznego badania empirycznego i na gruncie naturalizmu nie akceptującego żadnego *a priori*.

Leibniz natychmiast zauważa najgroźniejszą implikację empiryzmu Locke'a, z której zupełnie nie zdawał on sobie sprawy. Odrzucenie idei i zasad wrodzonych, nieuchronnie prowadzi do naturalistycznej redukcji tegoż umysłu do funkcji ciała. *Tabula rasa* jest groźną fikcją, a „(...) ci, którzy tak myślą o duszy, czynią ją w gruncie rzeczy cielesną”⁴³. W konsekwencji zaproponowany przez Locke'a empiryzm jawi się w krytyce Leibniza, jako próba wyprowadzenia umysłu spoza niego samego, z tego, co przygodne i cielesne, a więc jako redukcja tego, co mentalne do tego, co somatyczne. Stanowi to w istocie anihilację umysłu jako rzeczywistości *sui generis*. Podejmując polemikę z naczelną zasadą wszelkiego empiryzmu *Nihil est in intellectu, quo non fuerit in sensu*, Leibniz dodaje jedno, bardzo ważne zastrzeżenie *nisi ipse intellectus*. Nie ma niczego w umyśle, co by w pierw nie było w zmysłach, z wyjątkiem samego umysłu. Umysł jest niejako sam sobie wrodzony⁴⁴.

Nawet jeśli przystaniemy na, zgodne z potoczną psychologią i zdrowym rozsądkiem, przekonanie o zmysłowym pochodzeniu pewnych treści naszego poznania, to jednak nie sposób obstawać przy tym, iż formalne principia stanowiące aprioryczne i podmiotowe warunki możliwości poznania również mają taką genezę. *Tabula rasa* jest fikcją, ponieważ istnieją prawdy konieczne (wrodzone), które stanowią aprioryczne warunki możliwości poznawania przedmiotów oraz samopoznania umysłu. W taki sposób można z łatwością zinterpretować status, jaki mają u Leibniz'a podstawowe zasady logiczne oraz wyliczane przez niego kategorie, jak na przykład „byt”, „działanie” czy „substancja”. Jako formalne, podmiotowe warunki wszelkiego myślenia i poznania nie mogą one zostać sensownie wywiedzione z żadnego porządku przedmiotowego. Jeśli tak, to i sam umysł nie może być genetycznie zredukowany do jakiegokolwiek dziedziny empiryczno-przedmiotowej. Prawdy konieczne, a dokładniej zdolność do ich odnajdywania w sobie i poznawania, radykalnie odróżnia człowieka od zwierząt. Koncepcja Locke'a, nawet jeśli wbrew deklarowanym intencjom jej twórcy, powoduje, iż wszystkie prawdy jako nabyte *a posteriori*, są zawsze tylko przygodne, nie ma więc żadnych teoretycznych i praktycznych prawd koniecznych. W konsekwencji, człowiek zostaje zrównany ze zwierzęciem. Poglądy Locke'a, powiada Leibniz/Teofil „(...) poniżają zbytnio nie tylko położenie człowieka, ale i wszechświata”⁴⁵.

⁴³ Tamże, t. 1, s. 102–103.

⁴⁴ „(...) wiele jest w naszym umyśle rzeczy wrodzonych, skoro niejako sami wrodzeni jesteśmy sobie i skoro w nas jest: byt, jedność, substancja, trwanie, zmiana, działanie, spostrzeżenie, przyjemność i tysiąc innych przedmiotów naszych idei intelektualnych”; tamże, t. 1, s. 10.

⁴⁵ Tamże, t. 1, s. 46.

Zakończenie

W konkluzji rozważań składających się na ten przyczynek, chcę wskazać na dwa punkty, warte dalszych, oddzielnych badań. Pierwszy z nich to proto-transcendentalny charakter, rozwijanej przez Leibniza na gruncie „systemu potocznego” koncepcji zasad poznania. Drugi to antropologiczny kontekst sporu aprioryzmu z empiryzmem.

W swoich *Rozważaniach...* Locke rozwija, swego rodzaju fizjologię umysłu, to jest teorię budowy i funkcjonowania umysłu takiego, jakim zna on siebie w doświadczeniu. Bada on umysł tak, jakby był on jeszcze jednym przedmiotem doświadczenia. Jego podejście jest, jeśli można to tak określić, genetyczno-materialne. Natomiast odpowiedź Leibniza/Teofila zawiera załączki stanowiska transcendentalnego. Stanowi coś w rodzaju proto-transcendentalnej teorii apriorycznych warunków możliwości wszelkiego myślenia i poznania, w tym także poznania doświadczeniowego, z którego principia te usiłuje wydobyć każdy zwolennik empiryzmu, a więc także wszelkiej empirycznej samowiedzy umysłu. Jest to więc raczej podejście funkcjonalno-formalne. Racje, dla których umysł działa zawsze raczej tak, a nie inaczej (niezależnie od określeń materialno-treściowych), muszą mieć charakter aprioryczny oraz podmiotowo-formalny. Nie należy poszukiwać ich poza nim samym w dziedzinie empirycznego poznania przedmiotowego. Nie sposób więc wywieść umysł ze sfery empiryczno-przedmiotowej, nie redukując go przy tym do ciała, a więc nie nadając mu przy tym statusu kolejnego przedmiotu doświadczenia. Proto-transcendentalne badania Leibniza, koncentrując się na aspekcie apriorycznym oraz formalno-podmiotowym zasad poznania, wskazują, iż to raczej dziedzina doświadczenia jest przez umysł ustanawiana, przynajmniej w warstwie czysto fenomenalnej, aniżeli odwrotnie.

Polemika Leibniza z Locke’iem to spór stanowiska zakładającego przynajmniej względną autonomię rozumu (dobywanie „z siebie” prawd koniecznych przy okazji pobudzeń zmysłowych) ze stanowiskiem implikującym naturalistyczny redukcjonizm. Obrona wrodzoności pewnych prawd stanowi obronę autonomii umysłu, który jest tu samorzutnym źródłem apriorycznych idei i zasad. Konieczność, a więc i wrodzoność pewnych prawd teoretycznych i praktycznych stanowi fundament nie-redukcjonistycznej teorii umysłu Leibniza. Umysł nie daje się poprawnie wyprowadzić z jakiegokolwiek dziedziny empiryczno-przedmiotowej. Co więcej, argumenty Leibniza wskazują na jego pierwotność wobec wszelkiej dziedziny przedmiotowej i wiedzy o niej, przynajmniej w tym sensie, iż jest on źródłem wszelkich zasad poznania, które są wrodzone, oraz wszelkich zasad praktycznych, które są „instynktowne”. Tak tedy pierwszy wniosek cząstkowy, jaki płynie z tych rozważań, ma charakter historyczno-filozo-

ficzny i brzmi następująco: wypracowane przez Leibniza pojęcie wrodzoności oraz związana z nim koncepcja umysłu stanowi początek transcendentalnej filozofii umysłu.

Naturalizm jest nieuniknionym następstwem empiryzmu, a empirystyczny opis funkcjonowania ludzkiego umysłu jest *de facto* opisem „rozumu” zwierzęcego. Jego podstawą są empirycznie uwarunkowane asocjacje idei ufundowane w nawyku, przyzwyczajeniu i oczekiwaniu powtórzenia. Hipotetyczny opis umysłu psa, zająca, czy jelenia, jaki przedstawia autor *Nowych rozważań...*, jest tym, co u empiryków stanowi teorię funkcjonowania umysłu ludzkiego. Gdy tymczasem rozum ludzki, według Leibniza, charakteryzuje się zdolnością wglądu w inteligibilny i metafizyczny porządek racji, a więc do rzeczywistego poznawania prawd koniecznych. To właśnie istnienie koniecznych (wrodzonych) prawd teoretycznych i praktycznych uniemożliwia skuteczną redukcję umysłu do funkcji ciała, a człowieka do zwierzęcia. W sporze o wrodzoność pewnych prawd najwyższą stawką nie jest więc charakter i status samych tych prawd, ale odpowiedź na pytania: czym jest człowiek?, jak ma on o sobie myśleć? Jeśli jest depozytariuszem takich teoretycznych i praktycznych prawd, których z racji ich natury nie sposób uznać za nabyte, to on sam także nie jest tylko dzieckiem przyrody. Nie jest więc niczym dziwnym, że według Leibniza w człowieku jest coś boskiego, czego wyrazem są właśnie idee i prawdy wrodzone: „(...) wszystkie idee myślowe mają swojej pierwowzory w wieczystej możliwości rzeczy”⁴⁶.

Tak więc spór o wrodzoność pewnych idei i zasad jest także, a właściwie przede wszystkim sporem antropologicznym. Stawką nie jest tu rozwiązywanie jakiegoś abstrakcyjnego i czysto akademickiego problemu, lecz rozstrzygnięcie zagadnienia natury oraz statusu człowieka jako istoty zmysłowej i cielesnej, a zarazem rozumnej. Spór o naturę umysłu, bodaj najważniejszy obok konfliktu idealizmu z realizmem w filozofii nowożytnej, jest w istocie dyskusją o naturze człowieka. Jeśli, jak chce tego Leibniz, istnieją jasno i wyraźnie poznawane konieczne prawdy teoretyczne oraz równie konieczne, instynktownie uznawane prawdy praktyczne, stanowiące niejako samorzutną manifestację natury umysłu, to *tabula rasa* jest teoretyczną fikcją. Jeżeli zaś istnieją jakieś aprioryczne, wrodzone wewnętrzne imperatywy funkcjonalne, to człowiek nie może uczynić siebie, czym tylko zechce, nie może stać się swoim własnym produktem. Ma to swoje doniosłe konsekwencje antropologiczne, pedagogiczne, a ostatecznie – co najważniejsze – także polityczne. Ich rozważenie trzeba odłożyć na inną okazję. Tutaj poprzestanę na drugim wniosku cząstkowym, który brzmi: filozofia umysłu zawsze implikuje jakąś antropologię, pedagogikę, a w konsekwencji także i politykę.

⁴⁶ Tamże, t. 2, s. 199.

**NISI IPSE INTELLECTUS.
NON-REDUCTIONIST PHILOSOPHY OF THE MIND
IN LEIBNIZ'S *NEW ESSAYS ON HUMAN UNDERSTANDING***

Summary

Developed in his polemics with Locke, Leibniz's conception of the mind based on the so called 'system commune' is an example of what the non-reductionist and non-naturalistic view has to offer in the philosophy of the mind. In this paper I discuss the following issues: the status of *New essays* in Leibniz's works, the consciousness-mind relation as understood by both philosophers, conception of the innate and innate-acquired relation in the so called 'system commune'. I have divided this work into four parts. In the first one I present the status of *New essays* in Leibniz's works and I explain his conception of the 'system commune'. In the second one I investigate Locke's arguments on the nativism and his conception of the innate. Next, I discuss the conception of the innateness, as proposed by Leibniz, and the mind-consciousness relation. Finally, I present the conclusions drawn from the above analyses.

Key words: Leibniz, Locke, mind, non-reductionism

Słowa kluczowe: Leibniz, Locke, umysł, nie-redukcjonizm

Bibliografia

- Arnsperger W., *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, Weimar 1897.
- Bissinger A., *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn 1970.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum I. Dąbbska, Warszawa 1955.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, Warszawa 1955.
- Usakiewicz J., *Witalistyczne podstawy monadologii G.W. Leibniza*, w: *Implikacje filozofii Leibniza*, red. S. Folaron, Częstochowa 1997.

dr hab. Artur Banaszkiewicz, Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii