

Język jako zwierciadło umysłu w filozofii leibnizjańskiej

Halina Święczkowska
Uniwersytet w Białymstoku

1 Motyw lustrzanego odbicia

Leibnizjański stosunek do języka najpełniej ujawnia się w przekonaniu, że języki są najlepszym zwierciadłem umysłu¹, a zatem analiza materii językowej prowadzić powinna do rozpoznania mechanizmów samego myślenia. Zdolność językowa, podobnie jak zdolność do myślenia, jest funkcją tej samej siły, tej samej dążności, która odróżnia człowieka od innych stworzeń. Jeśli nasza interpretacja jest trafna, to prowadzi ona do wniosku, że przedmiotem analizy może być dowolny system języka naturalnego. Wynika to z faktu, że każdy język może „odzwierciedlać” naturalny porządek idei, który potencjalnie należy do wyposażenia intelektualnego wszystkich substancji mogących o sobie powiedzieć „Ja”².

Istotnie, wniosek ten znajduje potwierdzenie w wielu wypowiedziach Leibniza dotyczących relacji między językiem a myśleniem i gromadzoną w języku wiedzą. Zacytujmy tu fragment tekstu *Analysis linguarum* z 11 września 1678 r., gdzie Leibniz pisze, że ponieważ istnieje wiele języków i każdy z nich nadaje się do przekazywania wszelkiej wiedzy, wystarczy zatem rozważyć jeden język: każdy naród w rzeczywistości potrafi dokonywać odkryć i pielęgnować nauki³. Zatem niezależnie od tego na jakim stopniu rozwoju

¹G. W. Leibniz, *Unvorgreifliche Gedancken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (oznaczane dalej jako UG), w: G. W. Leibniz, *Collectanea Etymologica . . .*, Hanoverae 1717, § 1, s. 255. Leibniz w wielu miejscach używał tej metafory, zob. w: G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Izydora Dąbska, PWN, Warszawa 1955, t. II, s. 104.

²Por. *List do Arnaulda z 14 VI 1686 r.*, w: M. Gordon, *Leibniz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 243.

³*Opusculæ et Fragments Inédits de Leibniz*, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris 1903, (repr. Hildesheim 1961), s. 352, (dalej oznaczane C) „Quoniam autem variae sunt hominum linguae, et nulla fere est quae jam satis exulta sit, ut quaelibet in ea scientiae tradi possint; ideo sufficit unam linguam assumi; unusquisque enim populus scientias domi invenire et ducere potest . . .”

cywilizacyjnego znajduje się dana społeczność językowa, jest ona zdolna do czynienia odkryć i rejestrowania w języku procesu intelektualnego, którego celem jest poszerzenie poznania. Taka teza rzeczywiście leży u podstaw klasycznej antropologii społecznej⁴. Wprawdzie język badany w perspektywie historycznej rejestruje, jak przyznaje Leibniz, historię naszych odkryć, o czym świadczy choćby przykład tych, „którzy opowiadając się za Kopernikiem nie przestają przecież mówić, że słońce wschodzi i zachodzi”⁵, nie osłabia to jednak jego przekonania, że

języki są najlepszym zwierciadłem ludzkiego umysłu i że bardziej niż cokolwiek innego ścisła analiza znaczenia słów pozwoliłaby lepiej poznać czynności rozumu⁶.

Motyw lustrzanego odbicia pojawia się w wielu tekstach Leibniza. Zastanówmy się, jak należy rozumieć relacje odbicia i jaka rola przysługuje samemu „zwierciadłu”. Można przyjąć, że znaki i język są istotne dla zrozumienia działania umysłu tylko wówczas, gdy stanowią podstawę dla jakiejś metody bezpośredniej albo gdy są jednym dostępnym sposobem dotarcia do zawartości samego umysłu. Ale też z faktu, że umysł odbija się w pewnym lustrze, nawet gdy jest to jedyny sposób dowiedzenia się czegośkolwiek o jego naturze, nie wynika, że owe lustro pełni jakąś rolę w funkcjonowaniu tego umysłu. Wydaje się, że Leibniz wyszedł daleko poza takie powierzchowne ujęcie związku między znakami a myśleniem⁷. Język jest u Leibniza integralnie związany z myśleniem, gdyż jego zdaniem:

Wszelkie ludzkie rozumowanie dokonuje się poprzez jakieś znaki, czyli charaktery. Nie tylko bowiem same rzeczy, lecz także idee rzeczy ani nie mogą, ani nie powinny zawsze być wyraźnie przez umysł postrzegane. A zatem gwoli zwięzłości w ich zastępstwie używa się znaków⁸.

⁴Por. Bronisław Malinowski: *Kultura*, tłum. Andrzej Waligórski, w: Andrzej Paluch, *Malinowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981: „Język jest najważniejszym typem [...] zachowań symbolicznych. [...] Kiedy dochodzimy do kultury ludzkiej od pragmatycznej i technicznej strony, widzimy, że człowiek pierwotny zdolny jest do dokonywania dokładnych obserwacji, poprawnych uogólnień i logicznego rozumowania w zakresie wszystkich spraw, jakie dotyczą jego normalnych czynności i jakie leżą u podstaw jego wytwórczości” (s. 153–154).

⁵G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przełożyli S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczowski, H. Moese, opracował i wstępem poprzedził S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 131.

⁶G. W. Leibniz, *Nowe rozważania . . .*, t. II, wyd. cyt., s. 105.

⁷Zob. M. Dascal, *Leibniz, Language, Signs and Thought*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 1987, *Foreword*, s. X.

⁸G. W. Leibniz, *Podstawy formalizacji rozumowań (Fundamenta calculi ratiocinatoris)*,

2 Wyrażanie jako pojęcie techniczne leibnizjańskiej teorii poznania

Relacja odzwierciedlania staje się zrozumiała w kontekście innego szerszego pojęcia „przedstawiania” czy też „wyrażania” stanowiącego jądro leibnizjańskiej metafizyki. Zwróćmy uwagę, że „każda monada stworzona przedstawia cały wszechświat” i jest „żywym, czyli o obdarzonym wewnętrzną czynnością zwierciadłem, przedstawiającym wszechświat ze swego punktu widzenia i poddanym tym samym co on prawom”⁹. Ponieważ jednak monady zamknięte są na wszelkie działanie z zewnątrz, w istocie w procesie przedstawiania świata kierują się ku zawartości swojego wnętrza, odnajdując w nim ideę rzeczy. „Wyrażanie wspólne jest wszystkim formom [bytów] i stanowi rodzaj, którego gatunkami są postrzeżenia naturalne, czucia zwierzęce oraz poznanie intelektualne. Dla postrzeżenia naturalnego i czucia wystarczy, by to, co podzielne i materialne, i rozsiane między różne byty, wyrażał, czyli reprezentował jakiś jeden byt niepodzielny lub substancja obdarzona prawdziwą jednością. Nie można wątpić w możliwość pięknej reprezentacji wielu rzeczy przez jedną jedyną, albowiem nasza dusza dostarcza najlepszego do wodu”¹⁰.

Pojęcie wyrażania jest u Leibniza pojęciem technicznym, wymaga zatem pewnych wyjaśnień, W rozprawce *Czym by miała być idea*, Leibniz tłumaczy, że „tym, co jest wspólne [różnym formom] wyrazu, polega na tym, iż z samego poznania stosunków w tym, co wyraża, osiągnąć możemy poznanie cech odpowiadających rzeczy wyrażanej”. Sama idea jest tym, co jest w umyśle. „Wiele jest jednak w umyśle rzeczy, o których wiadomo, że nie są one ideami, chociaż nie powstałyby bez idei, są to na przykład myśli, postrzeżenia, uczucia. Idea, według mnie, nie polega na jakimś akcie myślenia, lecz na zdolności i mówimy, że mamy ideę rzeczy, nawet gdy o niej nie myślimy, ale przy nadążającej się okazji moglibyśmy pomyśleć”¹¹. Zdaniem N. Jolley’a — Leibniz redukuje dyskusję o ideach do dyskusji o sposobach myślenia, dzięki ujęciu idei jako dyspozycji do myślenia w pewien sposób¹². Idea zakłada zatem pewną bliższą zdolność albo łatwość myślenia o rzeczy,

w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 250.

⁹G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, § 3, w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa . . .*, wyd. cyt., s. 284.

¹⁰G. W. Leibniz, *List do Arnoulda z 9 X 1687 r.*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 245.

¹¹G. W. Leibniz, *Quid sit idea*, w: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz VII Vol.*, ed. C.I. Gerhardt, Halle 1849–1863 (rep. Hildesheim 1960), oznaczane dalej GP; istnieje pełen polski przekład tego tekstu pt. *Czym by miała być idea*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 222–224, od którego podany przez nas nieznanie odbiega.

¹²Zob. Nicholas Jolly, *The Light of the Soul*, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 162.

której ideę mamy w sobie, choć sama nie jest myślą. Ta zdolność musi prowadzić jednak nie tylko do myślenia o rzeczy, musi również ten obiekt wyrażać. W *Rozprawie metafizycznej* Leibniz rozwija tę myśl pisząc:

W rzeczywistości zaś dusza zawsze zawiera w sobie jakość przedstawiania sobie jakiejś natury lub formy, gdy tylko nadarzy się sposobność do jej pomyślenia. I sądzę, że ta jakość duszy, w miarę, jak wyraża ona jakąś naturę, formę lub istotę, jest właśnie ideą rzeczy, która jest w nas, i to jest w nas zawsze, czy ją myślimy, czy nie¹³.

Sposób wyrażania rzeczy opiera się na analogii stosunków między rzeczą a tym, co stanowi jej wyraz. I tak „mowa wyraża myśli i prawdy, charaktery wyrażają liczby, równanie algebraiczne wyraża koło lub inną jakąś figurę”¹⁴. Nie jest tu wymagane podobieństwo, bo nawet gdyby idea koła nie była do koła podobna, można z niej wyprowadzić prawdę o samym kole.

Umysł myśli zatem o rzeczy wtedy, gdy jej idea jest przezeń ujęta w pewien sposób. Powstaje jednak pytanie: czy taka interpretacja zakłada myślenie tylko na poziomie świadomości? Przywołana przez umysł idea rzeczy prowadzi, jak mówi Leibniz, do myślenia o samej rzeczy, pod jednym wszakże warunkiem, gdy jednocześnie idea jakoś tę rzecz wyraża. Jeśli idea jest dyspozycją do myślenia w pewien sposób, to te sposoby myślenia o rzeczy połączone są z zestawem możliwych środków wyrazu danej rzeczy. Istotnie, pojęcie idei rzeczy jest u Leibniza integralnie związane z pewną zdolnością do wyrażania. Jeśli jednak nie potrafimy „uchwycić” idei rzeczy w żaden sposób, czy oznacza to, że tej idei nie posiadamy. Leibniz stanowczo by temu zaprzeczył. Odpowiedziałby zapewne, że idea ta, choć obecna w umyśle, jest ciągle w stanie „uśpiania”, jest potencjalna i jako taka zawiera wszelkie możliwe środki wyrażenia rzeczy. Wynika to z faktu, że „Wszystkie te formy znajdują się w naszym umyśle i to odwiecznie, jako że umysł wyraża zawsze wszystkie swoje przyszłe myśli i myśli już mętnie o wszystkim, o czym kiedyś pomyśli wyraźnie”¹⁵. Jest to kwestia uruchomienia odpowiedniego procesu poznawczego, który wyzwoli dyspozycję do sięgnięcia po jeden ze środków wyrazu. Wobec powyższego nie można przyjmować, że gdy mowa jest o ideach, jako dyspozycjach do myślenia o rzeczach, które sprzężone jest z ich wyrażeniem, jest to zawsze myślenie uświadomione. Dyspozycje te mogą prowadzić do ich aktualizacji i wówczas można je interpretować jako

¹³G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: *Wyznanie wiary filozofa ...*, wyd. cyt., s. 131.

¹⁴G. W. Leibniz, *Czym by miała być idea*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 223.

¹⁵G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: *Wyznanie wiary filozofa ...*, wyd. cyt., s. 130.

dyspozycje czynne, nie stoi to jednak w sprzeczności z poglądem, że umysł niemowlęcia potrafi ująć ideę uniwersalnej maszyny Turinga czy też wyrazić kwantową teorię grawitacji. W wypadku niemowląt, a także większości ludzi, idee te są bowiem w sferze potencjalności i choć nie wiadomo, czy kiedykolwiek osiągną oni dyspozycję do ich wyrażenia na poziomie świadomości, to jednak ich umysły są zaprogramowane na osiągnięcie tej czy innej dyspozycji prowadzącej do wyrażenia idei rzeczy, o których mowa. Potwierdzenie tej interpretacji znajdujemy na gruncie teorii substancji. Leibniz zakłada bowiem, że dana dyspozycja jest rezultatem współdziałania tzw. „małych postrzeżeń”, niedostrzegalnych wrażeń, które są przedmiotem „obróbki” umysłu¹⁶. Dyspozycja, znajdując ugruntowanie w tych działaniach umysłu, prowadzi do wyrażenia, reprezentacji rzeczy. Wprawdzie zdolność do reprezentacji przysługuje wszystkim substancjom, gdyż „każda substancja indywidualna na swój sposób wyraża wszechświat”¹⁷, „Ale w duszy rozumnej reprezentacja łączy się ze świadomością i wówczas dopiero nazywa się myśleniem”¹⁸. Takie ujęcie prowadzić może jednak do wniosku, że wewnętrzny system reprezentacji w dowolnej monadzie jest tym samym systemem, który przysługuje także istotom rozumnym. Różnica polega tylko na tym, że istota rozumna potrafi ten system rozpoznawać dzięki zdolności do myślenia. Wniosek ten jednak jest fałszywy na mocy faktu, że tylko umysłem przysługuje naturalny system reprezentacji, zwany przez Leibniza naturalnym porządkiem idei. Warunkiem koniecznym myślenia jest istnienie czegoś, o czym można pomyśleć. Tym czymś jest dla Leibniza sama idea. Zwierzęta nie mając żadnej idei, nie mogą myśleć. Mają jednak jakiś inny niż idee system reprezentacji, gdyż ich dusze, podobnie jak inne monady, wyrażają świat¹⁹.

3 Idee jako dyspozycje

Teoria idei Leibniza interpretowana jest jako teoria dyspozycyjna. Ten sposób interpretacji wyznaczają zresztą liczne wypowiedzi Leibniza, jak choćby

¹⁶G. W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, t. I, wyd. cyt., s. 111.

¹⁷G. W. Leibniz, *List do S. Fouchera z 1686 r.*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 242.

¹⁸G. W. Leibniz, *List do Arnoulda z 9 X 1687 r.*, w: M. Gordon *Leibniz*, wyd. cyt., 245.

¹⁹Leroy E. Loemker we wstępie do własnego przekładu wyboru tekstów Leibniza pt. *Philosophical Papers and Letters*, D. Reidel Publishing Company/Dordrecht-Holland 1965, s. 42 wyraża pogląd, że na poziomie nieuświadomionych postrzeżeń człowiek w istocie różni się od innych stworzeń. Tym samym przyjmuje, że poznanie niejasne (*cognitio obscura*) połączone z dostępem do niejasnych pojęć czy idei przysługuje także zwierzętom. Stoi to jednak w sprzeczności z założonym przez Leibniza brakiem idei w innych, niż umysł substancjach.

ta, że „idee i prawdy są nam wrodzone jako skłonności, dyspozycje, nawyki i naturalne potencjalności”²⁰. Umysł ludzki z samej swej natury zawiera podstawy pewnych pojęć i teorii, a przedmioty zewnętrzne tylko je w odpowiednich warunkach rozbudzają²¹. Idee wrodzone są wrodzone w tym sensie, że umysł czerpie je z samego siebie; nie wynika jednak stąd, że każdy umysł zaczyna niejako od całego zasobu idei i prawd wrodzonych, czy nawet, że każdy umysł kiedykolwiek dochodzi do wyraźnego poznania wszystkich tych prawd, które dają się z niego wywieść. Nie ma jednak — zdaniem Leibniza — takiego barbarzyńcy, którego w sprawie dla niego ważnej nie zastanowiłoby zachowanie się kłamcy zaprzeczającego samemu sobie²². Ale takie niejako instynktowne posługiwanie się zasadą sprzeczności nie znaczy, że każdy zna tę zasadę z konieczności, znaczy to jedynie, że jest ona wrodzona potencjalnie, podobnie jak inne prawdy matematyczne. Dowodem na poznanie tych prawd jest uświadomienie ich sobie i odpowiednie ich wyrażenie. Ten potencjalny charakter idei wrodzonych zakłada równoległe niezmiennosc wyposażenia ludzkiego umysłu, niezmiennosc całego gatunku ludzkiego. Sugeruje także, że człowiek pierwotny dysponował tym samym zbiorem prawd i idei, które ‘stanowią wyposażenie intelektualne ludzi żyjących współcześnie. Ale wniosek ten stoi w sprzeczności z leibnizjańską zasadą indywidualizacji. To samo wyposażenie umysłów pociąga za sobą ich nierozróżnialność. Leibniz zabezpiecza się przed tą konsekwencją, traktując idee jako dyspozycje. Zróżnicowanie odpowiada skali dyspozycji i można każdą z dyspozycji traktować jako narastającą, z pewnym stanem wyjściowym, rozumianym jako predyspozycję, która znajduje ugruntowanie w nieuświadomionych postrzeżeniach umysłu i może być do nich redukowalna²³. Zgodnie z tym wprowadzie umysł człowieka pierwotnego miał już predyspozycję do odkrycia rachunku różniczkowego i całkowego, ale dopiero u Leibniza predyspozycja ta przerodziła się w pełną dyspozycję.

Dyspozycyjny charakter idei ilustrowany jest przez Leibniza przykładem marmurowego bloku, w którym postać Herkulesa jest już niejako potencjalnie zawarta, choć rzeźbiarz musi dołożyć wiele trudu, zanim ja stamtąd wydobydzie. Pozwala to przyjąć, że umysł posiada pewną dyspozycję do odnalezienia w sobie takich prawd i zasad, na które jest wstępnie zaprogramowany, podobnie jak żyły marmuru wyznaczają ruchy rzeźbiarskiego rylca. Istnieje tu dość bliska analogia z tezą Kartezjusza, który mówił, że pewne idee są wrodzone tak samo, jak pewne rodzinne choroby, nie dlatego, że „niemowlęta z tych rodzin cierpią na te choroby w łonie matek, lecz ponie-

²⁰G. W. Leibniz, *Nowe rozważania* . . . , t. I, wyd. cyt., s. 11.

²¹Tamże, s. 5.

²²Tamże, s. 52.

²³Zob. N. Jolley, *The Light of the Soul*, wyd. cyt., s. 162.

waż rodzą się z pewnymi dyspozycjami czy skłonnościami do nabawienia się ich”²⁴.

4 Wiedza implicytna (przedpojęciowa)

Zauważmy, że w objaśnieniu tezy dyspozycyjnej istotną rolę odgrywa założenie Leibniza o implicytnym charakterze pojęć wrodzonych. To, że pojęcia są wrodzone implícite w umyśle, znaczy: „że posiada on zdolność do poznania ich [...], prócz tego ma on zdolność odnajdywania ich w sobie i dyspozycję do uznawania ich, gdy myśli, jak należy”²⁵. Wynika stąd, że sama tylko zdolność do poznawania pojęć jest czymś innym niż dyspozycja. Jak zauważa N. Jolley, Leibniz nadaje pojęciu wiedzy implícytnej odmienny sens niż wiedzy dyspozycyjnej. Jolley wiedzę dyspozycyjną interpretuje jako „express knowledge”²⁶. Wiedza implícytne jest zaś tą, która obejmuje na przykład aksjomaty. „[...] twierdzenie, że ciało jest większe od tułowia, różni się od aksjomatu Euklidesa tylko tym, że się aksjomat ogranicza do tego, czego właśnie potrzeba”²⁷. „W ten sposób posługujemy się tymi prawdami, nie uświadamiając ich sobie wyraźnie. Tak jest mniej więcej wtedy, gdy potencjalnie mamy w umyśle twierdzenia pominięte w entymematach i pozostawione na uboczu, nie tylko na zewnątrz, ale także w naszej myśli”²⁸.

Wiedza implícytne sprzężona jest zatem, jak twierdzi Leibniz, z pewną zdolnością do jej poznania. Czy jednak taka zdolność prowadzi zawsze do jej ujawnienia, czy umysł ma do niej dostęp? Odwołajmy się tu do leibnizjańskiego rozróżnienia między prawdami rozumowymi a prawdami faktycznymi. Prawdy rozumowe są twierdzeniami koniecznymi w tym sensie, że albo są twierdzeniami oczywistymi, albo są do nich redukowalne. Wśród prawd rozumowych Leibniz wyróżnia prawdy pierwotne, które nazywa „prawdami tożsamościowymi”, „ponieważ wydaje się, że powtarzają one tylko tę samą rzecz, nie ucząc nas niczego nowego”²⁹. Zalicza do nich między innymi zasadę niesprzeczności, zasadę identyczności i zasadę przeciwieństwa. Przyjmując implícytne charakter tych zasad, wyjaśnia mechanizm uznawania zdań, takich jak: „prostokąt równoboczny jest prostokątem” czy „kwadrat nie jest kołem”. Leibniz twierdził, że zdania te mają charakter prawd wrodzonych,

²⁴R. Descartes, *Uwagi skierowane przeciw pewnemu programowi*, 12, w: *Oeuvres de Descartes*. Publié par Ch. Adam., P. Tannery, Paris 1974-1983, Vol. VII B, s. 357.

²⁵G. W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, t. I, wyd. cyt., s. 65.

²⁶Zob. N. Jolley, *Leibniz and Locke: A study of the New Essays on Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 172.

²⁷G. W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, t. II, wyd. cyt., s. 232.

²⁸G. W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, t. I, wyd. cyt., s. 52.

²⁹G. W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, t. II, wyd. cyt., s. 150.

„gdyż rozpatrując je, stosujemy zasadę identyczności (i odpowiednio przeciwieństwa) do tego, czego sam rozum dostarcza”³⁰. Stanowią one bowiem egzemplifikacje owych zasad wrodzonych i nie należy traktować ich jako różnych prawd, „tylko uważać, że aksjomat wcielony został w przykład i udziela przykładowi prawdziwości”³¹. Wynika stąd, że gdy dziecko uznaje zdanie „matka nie jest ojcem”, co oznacza, że posiada pewną dyspozycję do odnalezienia tej właśnie prawdy, pociąga to za sobą zdolność do ujawnienia ogólnej zasady logicznej, której to zdanie jest przykładem. To, że dziecko dysponuje pewną implicytną wiedzą, którą stanowią, jak przyjmuje Leibniz, zasady logiki klasycznej, nie wystarcza jednak do jej aktualizacji. Wątpliwe jest bowiem, czy małe dziecko, nawet po długim treningu, osiągnie zdolność do ujawnienia tych zasad, choć będzie się nimi sprawnie posługiwało na poziomie intuicyjnym. Inaczej mówiąc, dziecko nie ma dyspozycji do posługiwania się nimi świadomie. Jeśli zaś pozbawione jest tej dyspozycji nie jest możliwe, aby było zdolne do ich ujawnienia. Przy tej interpretacji posiadanie wiedzy implicytnej nie wystarcza, aby przerodziła się ona w dyspozycję połączoną z jej wyrażaniem. Ale też należy pamiętać, że Leibniz mówiąc o zdolności, w szczególności o zdolności do poznania, nie miał na myśli samej tylko „nagiej zdolności”. Pisał:

zdolności bez jakiegoś działania, jednym słowem czyste możliwości [...] są [...] tylko fikcjami, których nie zna natura [...]. Bo gdzie znaleźć się w świecie zdolność, która ograniczyłaby się do samej tylko możliwości bez wykonywania żadnej czynności?³²

Zdolność do poznania uaktywnia się dzięki właściwej każdemu umysłowi sile, którą Leibniz nazywa dążnością. Zdolność połączona z ową siłą zawsze prowadzi do pewnego skutku. Tym skutkiem jest ujawnienie się odpowiedniej dyspozycji.

W *Rozmyślaniach nad poznaniem, prawdą oraz ideami* nawiązując do podziału idei u Kartezjusza, przeprowadza Leibniz szczegółową klasyfikację idei z punktu widzenia roli, jaką odgrywają w poznaniu. Treść tej rozprawy powtórzona zostaje także w *Nowych rozważaniach . . .*, w księdze II, rozdz. 29–31. Punktem wyjścia klasyfikacji jest podział idei i odpowiadających im poznań na niejasne (*cognitio obscura*) i jasne (*cognitio clara*). Idea jest niejasna, gdy nie wystarcza do poznania rzeczy przez nią reprezentowanej. Mamy z nią do czynienia wówczas, gdy rozważamy „jakiś termin niezadowolająco wyjaśniony w szkołach, np. entelechię Arystotelesa [...] czy inne terminy

³⁰G. W. Leibniz, *Nowe rozważania . . .*, t. I, wyd. cyt., s. 63.

³¹G. W. Leibniz, *Nowe rozważania . . .*, t. II, wyd. cyt., s. 222-223.

³²G. W. Leibniz, *Nowe rozważania . . .*, t. I, wyd. cyt., s. 103.

tego rodzaju, dla których nie mamy żadnych określonych definicji³³. Można zatem przyjąć, że umysł pozostaje w pewnym kontakcie z taką ideą, jako reprezentacją rzeczy, jednak ten stan poznawczy nie prowadzi do identyfikacji rzeczy. Idee niejasne można interpretować na gruncie leibnizjańskiej metafizyki jako postrzeżenia, które nie przerodziły się jeszcze w apercepcję, choć mogą do niej prowadzić. Zwróćmy uwagę, że Leibniz przyjmując za punkt wyjścia podział na idee jasne i niejasne, zakłada tym samym, że umysł zawsze znajduje się w pewnym stanie poznawczym, w którym najniższy jego stopień wyznacza poznanie niejasne, a nie jego brak. Umysł musi mieć zatem zawsze od początku swego istnienia dostęp do idei rzeczy, co stanowi konsekwencję implicytnego charakteru tych idei. Wynika stąd, że istnieje wiele prawd, które dane są nam na poziomie postrzeżeń, brakuje nam jednak dyspozycji do ich uświadomienia. Sama bowiem „zdolność do poznania pojęć wrodzonych” jest tylko warunkiem koniecznym dla „zdolności do ich odnajdywania i uznawania”.

5 Dyspozycja i apercepcja

Leibniz wyraźnie łączy zdolność do apercepcji z dyspozycyjnością, gdy pisze, że „Apercepcja tego, co jest w nas, zależy od uwagi i pewnego porządku [...], a poznania lub prawdy, o ile są w nas, kiedy się nawet o nich nie myśli, są naszymi nawykami i dyspozycjami; i dużo wiemy rzeczy, o których wcale nie myślimy”³⁴. Niewątpliwie jedynym sposobem na dotarcie do zawartości umysłu jest nakierowanie umysłu na jego naturalne niejako wyposażenie. Leibniz ilustruje ten proces, odwołując się do platońskiego dialogu *Menon*, w którym Sokrates naprowadzając chłopca pytaniami pomaga mu odnaleźć w sobie wrodzone zasady geometrii³⁵. Sama apercepcja wymaga jednak pewnego impulsu lub też całej serii pobudzeń, które nakierowują umysł na jego zawartość, służą temu choćby odpowiednio sformułowane przez Sokratesa pytania. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, aby stan pełnej świadomości zasad geometrii mogło osiągnąć niemowlę i Leibniz nie chciał uznać: „że każda prawda wrodzona jest zawsze i wszystkim znana”³⁶, choć oczywiście zdarzają się wypadki dotarcia do tych i innych zasad przez

³³G. W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP IV, 422, w polskim przekładzie M. Gordona pt. *Rozmyślenia nad poznaniem, prawdą oraz ideami*, w: M. Gordon *Leibniz*, wyd. cyt., s. 236.

³⁴G. W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, t. I, wyd. cyt., s. 68–69.

³⁵Tamże, s. 53.

³⁶Tamże, s. 81.

kilkuletnie dzieci³⁷. Przed takim ujęciem chroniło go założenie o potencjalnym, możliwościowym charakterze idei.

Leibniz potwierdza w pewien sposób przedstawione powyżej rozumienie procesu prowadzącego do apercepcji, pisząc: „Reguły wrodzone ukazują się tylko na skutek uwagi, którą się im poświęca”. Wprawdzie każdy człowiek wyposażony jest w zdolność dotarcia do wrodzonego zestawu idei, ale umysły dzieci i dzikich, na których przykład powołuje się Leibniz, „są mniej naruszone przez zwyczaje i mniej ukształtowane przez naukę, która tę uwagę rozwija”³⁸. W tym miejscu musimy znowu powrócić do pojęcia wiedzy implicytnej. Można zakładać, że wiedza ta przysługuje każdemu umysłowi. Jeśli jednak nie stanie się przedmiotem refleksji umysłu — umysł nie uruchomi dyspozycji do jej ujawnienia — oznacza to, że pozostanie ona w obszarze tych jego działań, które odpowiadają myśleniu na poziomie nieświadomości. Mówimy tu o uruchomieniu dyspozycji, mając na uwadze to, że dyspozycje do działania ugruntowane są u Leibniza w całej serii małych postrzeżeń, które sprawiają, że „[...] umysł posiada dyspozycję (zarówno czynną, jak i bierną), aby wydobyć prawdy z własnej głębi”. Ale, aby tak się stało, potrzebne są jednak pewne bodźce, „by mu dostarczyć okazji i pobudzić uwagę w tym kierunku i skierować go raczej ku jednym niż ku drugim”³⁹. Być może zatem wiedza implicytna sprzężona jest z jakąś serią predyspozycji czy dyspozycji biernych, które odpowiednio pobudzone pozwalają podnieść ją do stanu świadomości i to właśnie ma na myśli, kiedy pisze, że „im mniej wiemy, tym bliżsi jesteśmy doskonałości marmurowego bloku albo kawałka drzewa, które jest bezbłędne i bez skazy; niestety, jednak pod innym względem upodobniamy się do nich wtedy. Jeżeli zaś jesteśmy zdolni do poznania, to grzeszymy, jeśli nie staramy się go osiągnąć i będziemy błędzić tym łatwiej, im mniej będziemy wykształceni”⁴⁰.

Leibniz przyjmuje więc, że wprawdzie na wyjściu, założmy: w chwili narodzin, wyposażeni jesteśmy potencjalnie we wszelką wiedzę i zdolni jesteśmy do jej poznania, sam mechanizm poznawczy uruchamia się jednak w chwili, gdy otrzymujemy odpowiedni impulsy. Na początku są to impulsy pochodzące z zewnątrz, od zmysłów, „gdyż dzieci zwracają większą uwagę na pojęcia zmysłowe, ponieważ uwagę kieruje potrzeba. Bieg zdarzeń pokazuje jednak w dalszym ciągu, że natura nienadaremny zadała sobie trud, wyciskając w nas poznania wrodzone, ponieważ bez nich nie byłoby żadnego sposobu, aby dojść do aktualnego poznania prawd koniecznych w naukach

³⁷Zob. przykład podany przez Leibniza w *Nowych rozważaniach ...*, t. I, wyd. cyt., s. 54.

³⁸G. W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, t. I, wyd. cyt., s. 70.

³⁹Tamże, s. 57–58.

⁴⁰Tamże, s. 70.

dedukcyjnych i do racji faktów. I niczym nie przewyższalibyśmy zwierząt⁴¹. Interesujące w tym kontekście stają się uwagi Leibniza dotyczące możliwości intelektualnych dzieci. Jego zdaniem, dzieci w pierwszych latach swojego rozwoju niewiele różnią się od zwierząt w ich uzewnętrznionym stosowaniu rozumu. Tak więc nauczyciele kształtujący ich zachowania mogą posłużyć się wobec nich tymi samymi metodami, co treserzy zwierząt. Narzędzia te nie wystarczają jednak, gdy ma się już do czynienia z umysłami, które potrafią uczynić z rozumu pewien użytek⁴². Użytek oznacza osiągnięcie zdolności do zapamiętywania, odkrywania i sądzenia, a te są właściwe tylko istotom rozumnym. Ponieważ każdy umysł w istocie zamknięty jest na działanie zewnątrz, zatem wszelkim impulsom pochodzącym od zmysłów zgodnie z zasadą przedustawnej harmonii odpowiadają pewne działania umysłu. Skoro zaś „każde działanie umysłu jest myślą”, umysł dziecka, w przeciwieństwie do zwierząt, potrafi przenosić pewne nieuświadomione działania na poziom świadomości, odpowiednio je porządkować i znajdować dla nich uzasadnienie⁴³. Leibniz zauważa, że „umysł ludzki podobny jest do sita. Proces myślenia polega na potrząsaniu nim, dopóki nie przejrzy się wszystkich najsubtelniejszych rzeczy. W trakcie tego procesu Rozum działa jak kontroler, wychwytyjąc wszystko, co wydaje mu się użyteczne”⁴⁴.

Wynika stąd, że tym, co różni w sposób zasadniczy człowieka od zwierząt, jest zdolność do dowodu, do odnalezienia racjonalnych powiązań pomiędzy poszczególnymi zdarzeniami. „Bycie człowiekiem jest bycie zdolnym do dowiedzenia czegoś. Człowiek, 'który nie potrafi podać dowodu niczego', jest — jak mówi Arystoteles — 'podobny do rośliny’”⁴⁵. Samo jednak dojście do zawartości umysłu wiąże się, zdaniem Leibniza, nieodzownie z procesem kształcenia umysłu, gdyż „ten, kto będzie oglądał uważnie więcej podobizn roślin i zwierząt, więcej rysunków maszyn, [...] kto przeczyta więcej pomysłowych powieści [...], ten [...] więcej będzie miał poznania niż inny, choćby ani słowa prawdy nie było w tym wszystkim [...]; bo wprawa, którą ma w przedstawieniu sobie w umyśle wielu pojęć czy idei wyraźnych i aktualnych, czyni go bardziej zdatnym do tego, co mu się podaje [...], byle tylko w tych historiach i przedstawieniach nie brał za prawdę tego, co nią

⁴¹Tamże, s. 68.

⁴²Por. G. W. Leibniz, *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*, w: G. W. Leibniz *Sämtliche Schriften und Briefe* herausgegeben von der Preussischen (jetzt Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 6 Reichen, Darmstad 1923, Leipzig 1983, Berlin 1950 — (dalej oznaczane jako AA, cytowane jako tom, część, strona) VI i, 275.

⁴³Zob. G. W. Leibniz, *Nova Methodus* . . . , AA VI i, 284-285.

⁴⁴C, 170.

⁴⁵I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York 1975.

wcale nie jest”⁴⁶. Poznanie jest więc pewnym procesem, które ujawnia się na poszczególnych jego stopniach i Leibniz twierdzi z pełnym przekonaniem, że na przykład znajomość prawd logiki klasycznej osiągnąć możemy dopiero po opanowaniu matematyki, historii i innych przedmiotów, „nie można bowiem porządkować myśli, gdy ma się ich niewiele”⁴⁷. Ale też w innym miejscu zauważa, że logika jest wbudowana w myśl⁴⁸, z czego wynika, że nauka logiki jest w istocie procesem odkrywania tego, co już jest w nas.

Zapytajmy w tym miejscu, na jakiej podstawie jesteśmy w stanie ocenić, ile wie dziecko czy jakakolwiek istota myśląca? Prosta odpowiedź brzmi oczywiście: potencjalnie wie wszystko. Pytanie to dotyczy jednak w istocie wiedzy dyspozycyjnej, która jest w stanie uruchomić dany umysł. Pewnym przybliżeniem do możliwej odpowiedzi będzie twierdzenie, że umysł wie to, co potrafi ująć w akcie apercpcji. Ale stan poznawczy umysłu jest tak naprawdę znany tylko jemu samemu, zaś jedynym sposobem rozpoznania tego stanu przez inny umysł jest jego uzewnętrznienie, na przykład w jakimś języku. I to zasadniczo, jak się wydaje, ma na myśli Leibniz, gdy mówi, że język jest najlepszym zwierciadłem ludzkiego umysłu. Można zatem przyjąć, że wiedza, którą dysponujemy w sposób świadomy czy też uświadomiony (czynna wiedza dyspozycyjna), jest to ta część wiedzy potencjalnej, która jest możliwa do wyrażenia w jakimś języku. Dyspozycyjny charakter wiedzy idzie więc w parze ze zdolnością do jej ujawnienia w akcie mowy.

Leibniz wyraźnie wskazuje, że „uaktywnianie” dyspozycji dokonuje się przez proces kształcenia. Człowiek, poznając świat na podstawie danych zmysłowych, uczy się odnajdywania podstaw tych danych, odwołując się do zawartości swojego umysłu. Można oczywiście przyjąć, że każdy z nas jest zdolny do samodzielnego odkrycia wielu prawd, niezależnie od jakiegokolwiek kontaktu ze światem za pomocą zmysłów — tak twierdzi Leibniz o arytmetyce i geometrii, pisząc: „Można [...] zbudować te nauki w czterech ścianach swojej pracowni nawet z zamkniętymi oczyma, nie dowiadując się ani wzrokiem, ani nawet dotykiem o prawdach, których się potrzebuje”. Prawdą jest jednak także i to, „że nie przedstawilibyśmy sobie idei, o które chodzi, gdybyśmy nigdy niczego nie widzieli i nie dotykali. Przez cudowną bowiem ekonomię natury nie moglibyśmy mieć myśli abstrakcyjnych, które by nie wymagały czegoś zmysłowego, choćby to były tylko znaki takie, jak kształty liter lub głoski, mimo, że nie ma żadnego koniecznego związku między takimi dowolnymi znakami i takimi właśnie myślami”⁴⁹.

Leibniz wskazując na język, powołuje się w swojej argumentacji na meta-

⁴⁶G. W. Leibniz, *Nowe rozważania* . . . , t. II, wyd. cyt., s. 141–142.

⁴⁷G. W. Leibniz, *List do G. Wagnera, w: Wyznanie wiary filozofa* . . . , wyd. cyt., s. 214.

⁴⁸Zob. G. W. Leibniz, *Nova Methodus* . . . , AA VI i, 286.

⁴⁹G. W. Leibniz, *Nowe rozważania* . . . , t. I, wyd. cyt., s. 54.

fizyczną zasadę „z góry ustanowionej harmonii”, zgodnie z którą ślady zmysłowe są niezbędne, aby między duszą i ciałem zachodziła owa harmonia. Wydaje się, że jest to argument zbyt ciężkiego kalibru. Można zapytać, jak inaczej niż właśnie w języku dokonuje się proces kształcenia. Zgodzić się tu trzeba z poglądem wyrażonym przez współczesnego platonika Hansa Georga Gadamera, że świadomość nigdy nie stoi naprzeciw świata w stanie jakby bezjęzykowym. „We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język [...]. Wychowujemy się, poznajemy świat, poznajemy ludzi i w końcu poznajemy nas samych ucząc się mówić. Nauka mówienia nie polega na zaznajamianiu się z użyciem gotowego już narzędzia w celu oznaczenia swojskiego i znanego nam już świata. Nauka mówienia to oswajanie i poznawanie świata samego i świata takiego, jakim go napotykamy”⁵⁰. Pogląd ten dość dobrze współbrzmi z nie wyrażonym, ale obecnym w jego teorii umysłu i teorii języka założeniem Leibniza, że językowa wykładnia świata poprzedza wszelką myśl i wszelkie poznanie. Pobudzenie umysłu, uaktywnienie jego dyspozycji jest u Leibniza nierozdzielnie związane z istnieniem języka. Język stoi u źródeł procesu poznania, który rozpoczyna się w chwili naszego przyjścia na świat. Pełni istotną funkcję aktywacyjną. W trakcie całej naszej edukacji jesteśmy poddani działaniu słowa. Nieświadomie zanurzeni w język szukamy rzeczy i znaczeń odpowiadających poszczególnym jego wyrazom. Początkowo „usiłuje się porządkować słowa zgodnie ze zwyczajem innych, poprzestając na przekonaniu, że można by w razie potrzeby dowiedzieć się, jakie jest ich znaczenie. Tak więc jest się nieraz tylko tłumaczem myśli albo roznosicielem słowa innych zupełnie jak list. A nawet jest się nim częściej, niż przypuszcza”⁵¹. Mając jednak możliwość „uchwycenia” samej myśli za pomocą innych niż ona sama środków wyrazu, jesteśmy zdolni do refleksji nad zawartością samej myśli. Bo — jak pisze Leibniz — „choć znaki zależne są od naszego uznania, to jednak ich użycie i powiązanie wzajemne ma w sobie coś, co od naszego uznania zależne nie jest, mianowicie jakąś odpowiedniość między znakami i rzeczami oraz odniesienie między różnymi znakami, wyrażającymi te same rzeczy. I ta odpowiedniość, czyli odniesienie, jest fundamentem prawdy”⁵².

⁵⁰Hans Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1978, s. 50.

⁵¹G. W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, t. II, wyd. cyt., s. 27.

⁵²G. W. Leibniz, *Dialog o powiązaniu słów i rzeczy oraz o naturze prawdy*, w: *Wyznanie wiary filozofa ...*, wyd. cyt., s. 81.

6 Naturalny i psychologiczny porządek poznania

Leibniz czyni wyraźne rozróżnienie pomiędzy naturalnym i psychologicznym porządkiem poznania. Przyjmuje on istnienie naturalnego porządku idei, który jest „wspólny aniołom i ludziom, i w ogóle wszystkim inteligencjom”⁵³. Ten porządek stały i niezmienny stanowi potencjalne wyposażenie każdego umysłu. Takie założenie pociąga za sobą uznanie istnienia wewnątrzumysłowego systemu reprezentacji — pewnego wspólnego wszystkim umysłom języka myśli czy też idei. Jeśli, jak twierdzi Leibniz, umysł zawsze myśli, wynika stąd, że myśli w pewnym wewnętrznym języku. Ten wewnątrzumysłowy system reprezentacji odpowiada całości postrzeżeń substancji myślącej — duszy czy umysłu. Nie wynika stąd, że wszystkie postrzeżenia są świadome. Umysł, choć postrzega świat zgodnie z jego strukturą, która znajduje odwzorowanie w systemie wewnątrzumysłowej reprezentacji, nie jest świadom całości tej struktury, potrafi deszyfrować tylko te jej fragmenty, które postrzega w akcie apercpepcji.

Trudno ocenić, czy powyższa interpretacja pozwala odtworzyć prawdziwe poglądy Leibniza, dotyczące zwłaszcza reprezentacyjnego charakteru nieświadomych postrzeżeń. Istnieją jednak argumenty, które tę interpretację dopuszczają. Pierwszy — to założenie, że najniższe w skali poznawczej jest poznanie niejasne, które sprzężone jest z niejasnymi ideami, z czego wynika, że nawet niejasna idea jest jakąś dyspozycją do myślenia i prowadzi do wyrażania, które jednak nie jest osiągalne z poziomu świadomości. Drugi — to leibnizjańska idea uniwersalnego algorytmu, który nazywał przedzą myśli — *filum cogitationis*⁵⁴, trzeci wreszcie, będący uzupełnieniem poprzedniego, to przekonanie o istnieniu takiego języka, którego twórcą był Adam, wprawdzie nieznanego, ale którego istotę stanowił naturalny związek pomiędzy nazwami i rzeczami⁵⁵. We współczesnych badaniach nad sztuczną inteligencją pojawia się przypuszczenie, „iż to procesy nieświadome są algorytmiczne, lecz algorytm ten jest tak skomplikowany, że trudno nam rozszyfrować jego szczegółowe reguły”⁵⁶, sam algorytm jednak operować musi na czymś i tym czymś jest być może wskazany przez Leibniza naturalny porządek idei.

⁵³G. W. Leibniz, *Nowe rozważania . . .*, t. II, wyd. cyt., s. 11.

⁵⁴Zob. Witold Marciszewski, *Why Leibniz should not have believed in filum cogitationis*, w: *Leibniz und Europ*, VI, Internationaler Leibniz-Kongreß Vorträge I. Teil, Hannover 1994, s. 5–17; por. także G. W. Leibniz, *Analysis linguarum*, C, 351, oraz *Przedmowa do nauki ogólnej*, w: *Wyznanie wiary filozofa . . .*, wyd. cyt., s. 73.

⁵⁵Zob. Michael Losonsky, *Leibniz's Adamitic Language of Thought*, „Journal of the History of Philosophy”, Vol. XXX, October 1992, No. 4, s. 523–543.

⁵⁶R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, tłum. Piotr Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 452.

Założenie o istnieniu naturalnego porządku idei, który jest wewnątrz-umysłowym systemem reprezentacji, jakimś językiem umysłu, jest zgodne z racjonalistyczną tradycją i Leibniz, choć rozwija swą teorię działania umysłu, wzbogacając ją o teorię nieświadomych postrzeżeń, w ogólnych jej założeniach odwołuje się jednak do reprezentacyjnej teorii umysłu wyłożonej przez Kartezjusza⁵⁷. Źródła tej teorii znajdujemy w filozofii platońskiej. Platon opisuje myślenie jako milczącą rozmowę umysłu z samym sobą. Myślenie pojmowane jako dyskurs zakładać musi jego język⁵⁸. Wittgenstein, analizując poglądy św. Augustyna zauważa, że:

Augustyn opisuje uczenie się ludzkich języków tak jak gdyby dziecko przybyło do dziwnego kraju i nie rozumiało języka tego kraju, to jest jakby miało już jakiś język, ale nie ten. Albo inaczej, tak jak gdyby dziecko mogło już myśleć, ale nie mówić. A »myśleć« znaczyłoby tu coś takiego, jak »rozmawiać z sobą«⁵⁹.

Wittgenstein traktuje ten pogląd jako absurdalny, natomiast jest on w pełni akceptowalny przez współczesną teorię reprezentacji. Jerry A. Fodor, przedstawiciel tego kierunku badań pisze, że:

nie można nauczyć się języka, nie mając języka. W szczególności nie można nauczyć się pierwszego języka, jeśli nie ma się już do dyspozycji systemu zdolnego reprezentować predykaty tego języka i ich ekstensje. I ten system nie może być językiem, którego się uczy. Ale pierwsze języki są tym samym, których się jednak uczymy. Zatem przynajmniej niektóre działania poznawcze prowadzone są w innym niż języki naturalne systemie językowym⁶⁰.

Teza o istnieniu wewnętrznego języka myśli jest punktem wyjścia dla wielu współcześnie rozwijanych teorii reprezentacji, z których największy rozgłos zyskała teoria N. Chomsky'ego.

⁵⁷N. Chomsky, *On the Nature, Use and Acquisition of Language*, w: W. G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, wyd. cyt., s. 629–630.

⁵⁸Zob. Platon, *Tejatat*, 189e–190a. Z. Vendler w art. *Wordless Thoughts*, w: William C. McCormack, Stephen A. Wurm (ed.), *Language and Thought. Anthropological Issues*, Mouton Publishers, The Hague, Paris 1977, s. 29–30, interpretując ten fragment dialogu utrzymuje, że Platon traktuje myślenie jako rozmowę prowadzoną przez umysł, w jakimś etnicznym języku, np. po grecku. Taka interpretacja wydaje się kontrowersyjna, gdyż dla Platona język jest wtórny wobec samego myślenia i konstytuuje tylko wstępną fazę procesu uczenia się. Zob. Platon, *List VII*, a także F. Sontag, *The Platonist Concept of Mind*, „The Journal of Philosophy”, LI/25, 1954, s. 823–830.

⁵⁹L. Wittgenstein, *Philosophical investigation*, transl. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1958, 15e–16e.

⁶⁰Jerry A. Fodor, *The Language of Thought*, The Harvester Press Limited, 1976, s. 64.

Przejdźmy teraz do wyróżnionego przez Leibniza porządku odkryć, który jest pewnym porządkiem psychologicznym. Leibniz nazywa go historią naszych odkryć, „która jest różna u różnych ludzi”⁶¹. Dochodzenie do apercepcji czy też refleksji zakłada uczynienie odpowiednich dyspozycji, prowadzących do myślenia o tym lub innym fragmencie rzeczywistości. Dyspozycja, jak pisaliśmy wyżej, wymaga pewnego impulsu, Leibniz powiedziałaby zapewne, pewnej dążności, do takiej czynności refleksyjnej. Te impulsy, które zazwyczaj pochodzą od zmysłów zewnętrznych, pozwalają, gdy są odpowiednio wzmacniane, dotrzeć do poznania danej rzeczy, to ujawniać się może na wielu poziomach poznania. To jednak, jaki poziom zaawansowania poznawczego osiągnął dany umysł, można ocenić dopiero w chwili, gdy potrafię tę swoją wiedzę uzewnętrznić. Nie ulega wątpliwości, że pierwszorzędną rolę odgrywa tu język. Ujawnienie zawartości umysłu może dokonać się oczywiście w jakimś akcie artystycznym, konstrukcyjnym, geście, zachowaniu, ale najpełniej ujawnia się właśnie w języku naturalnym i można tu oczywiście przywołać, jako argument fakt, że język ten jest skutkiem dążności substancji myślącej. Wystarczy jednak powiedzieć, że Leibniz, charakteryzując różne stopnie poznania, odwołuje się w gruncie rzeczy do samego języka. Przesłanek dostarcza tu klasyfikacja stanów poznawczych wyłożona w *Rozmyślaniach nad poznaniem, prawdą oraz ideami*⁶², która przedstawia się następująco:

Poznanie jest niejasne lub jasne (*Est ergo cognitio vel obscura vel clara*). Poznanie jasne (*clara*) jest zaś wyraźne (*distincta*) lub niewyraźne (*confusa*). Z poznaniem jasnym mamy do czynienia wówczas, gdy dysponujemy 'środkami', które pozwalają rozpoznać reprezentowaną (przez nie) rzecz. Poznanie jasne i wyraźne (*clara et distincta*) polega na zdolności do wyliczania cech (*notae*) wystarczających do rozpoznania rzeczy. Poznanie jasne i niewyraźne (*clara et confusa*) występuje wtedy, gdy nie potrafimy z osobna wyliczyć tych cech (*notae*), co sprawia, że nie jesteśmy zdolni do odróżnienia danej rzeczy od innych. Leibniz posługuje się tu przykładem barw, smaków i zapachów, które są wprawdzie rozróżnialne dzięki świadectwu zmysłów, ale nie poprzez dające się wyprowadzić cechy (*non vero notis enuntiabilibus*).

Poznanie jasne i wyraźne dzieli się dalej na adekwatne i nieadekwatne. Poznanie adekwatne polega na zdolności do wyliczenia wszystkich cech (*notae*) konstytuujących analizowaną rzecz, z których każda z osobna jest znana także jasno i wyraźnie. Jeśli zaś któraś z tych cech nie spełnia kryterium wyrażności poznanie takie jest nieadekwatne.

⁶¹G. W. Leibniz, *Nowe rozważania* . . . , t. II, wyd. cyt., s. 231.

⁶²Korzystam tu z przykładu M. Gordona w: M. Gordon *Leibniz*, wyd. cyt., s. 236–241, a także z oryginału *Meditationes de cognitione* . . . , GP VI, 422–426.

Zwróćmy uwagę, że istotnym dla wyróżnienia poszczególnych stanów poznawczych staje się kryterium zdolności do tworzenia definicji. Najtrudniejsze w interpretacji jest poznanie najniższe (*cognitio obscura*), gdyż przykłady wskazywane przez Leibniza niewiele tu wyjaśniają. Wydaje się, że wiedza czy też poznanie niejasne (*cognitio obscura*), oznacza brak jakiegokolwiek zdolności definicyjnej. Jest to wiedza, która dysponujemy tylko na poziomie nieuświadomionych postrzeżeń i jako taka jest niewerbalizowalna. Ten rodzaj wiedzy interpretować można jako wiedzę implicytną, która stanowi zaczyn dla innych stanów poznawczych umysłu. Pozostałe stopnie poznawcze można określić na podstawie zdolności do tworzenia różnego rodzaju definicji. I tak na przykład poznanie jasne i niewyraźne (*cognitio clara et confusa*) objawia się przynajmniej jako umiejętność utworzenia definicji ostensywnej obiektu, którego ideę mamy w sobie, definicje cząstkowe wskazują na poznanie jasne i wyraźne (*cognitio clara et distincta*), nominalne na poziomie jasne, wyraźne i adekwatne (*cognitio clara, distincta et inadaequata*) i realne na poznanie jasne, wyraźne i adekwatne (*cognitio clara, distincta et adaequata*). Zastrzec jednak należy, że to przyporządkowanie ilustruje tylko w dużym przybliżeniu możliwości ujawnienia poszczególnych stanów poznawczych myślącego umysłu. Są to zewnętrzne, obserwowalne i w pewien sposób mierzalne symptomy tego, co niewidzialnie zachodzi wewnątrz samego umysłu. Leibniz nie twierdzi, że wiemy tyle, ile potrafimy ująć w słowa, przeczy temu założenie o istnieniu poznania niejasnego, które jest niewerbalizowalne. Można jednak przyjąć, że wszelkie pozostałe odmiany poznania dadzą się sprowadzić do zdolności wyrażania ich w jakimś języku, jakimś języku zewnętrznym.

Tu pojawia się pytanie: w jakiej relacji do wewnętrznego języka myśli pozostaje język naturalny we wszystkich jego odmianach? Nie ma najmniejszej wątpliwości, że — zdaniem Leibniza — „mowa wyraża myśli i prawdy”⁶³. Mowa, język jest skutkiem, który musi mieć swoją przyczynę, a tą dla Leibniza jest stały i niezmienny porządek idei. Języki naturalne mają, jego zdaniem, charakter historyczny, są zatem nośnikami porządku odkryć. Ten porządek ma wymiar tak historyczny, jak i psychologiczny. Tylko człowiekowi przysługuje język, który wprawdzie jest wtórny wobec struktur myślowych, ale stanowi jeden z najważniejszych środków ekspresji poszczególnych stanów poznawczych jego indywidualnych użytkowników, społeczeństw, całej wreszcie ludzkości. Język wyraża owe stany dzięki temu, że istnieje pewna analogia pomiędzy tym, co ujęte jest w języku i tym, co zawarte w myśli. Język odwołuje się bezpośrednio do tego, co stanowi jego źródło, do wewnętrznego świata idei. Odwołanie się do wewnętrznego systemu repre-

⁶³G. W. Leibniz, *Quid sit idea*, GP VII, 263–264.

zencacji pozwala na stopniowe odkrywanie nowych obszarów, które dzięki możliwości ich werbalizacji podnoszone są stopniowo do poziomu świadomości.

7 Problem przekładalności

W tym kontekście budzi zdumienie mocne przekonanie Leibniza wyrażone w *Unvorgreifliche Gedancken . . .*, że „każdy język, nawet najuboższy, może wyrażać wszystko”. Dostrzega on wprawdzie pewną trudność, ale jest ona dla niego raczej kwestią formy, stylistyki, a nie kwestią treści, gdyż „choć ostatecznie wszystko można wyrazić przez omówienie lub opis, długość wypowiedzi sprawia, że mówiący i słuchacz tracą całą przyjemność i właściwy rozkład akcentów, ponieważ zajmuje ona zbyt długo umysł”⁶⁴.

Jeśli każdy język może wyrażać wszystko, znaczy to, że możliwe jest w dowolnym języku wyrażenie wszelkich dostępnych umysłowi stopni poznania za pomocą osiągalnych w danym języku środków ekspresji. Ale takie podejście do języka pociąga za sobą założenie, że jest on niejako beczasowy i jest równoważny językowi myśli. Zewnętrzny język o stopniu doskonałości dorównującym naturalnemu, danemu przez Boga porządkowi idei nie istnieje. Leibniz pisze zresztą o jakimkolwiek dowolnym języku, mając na uwadze języki etniczne. Zaś założenie o ich pozaczasowym charakterze stałoby w sprzeczności z tezą o historyczności języków naturalnych.

Sam problem „wyrażania” jest przez Leibniza sprowadzony w tym kontekście do odpowiednich reguł przekładu językowego, pomija zaś całkowicie kwestię odrębności kulturowej czy zaawansowania rozwoju cywilizacyjnego poszczególnych społeczeństw. Zagadnienia te były oczywiście przedmiotem rozważań siedemnastowiecznej nauki w związku z wielkim europejskim otwarciem na świat, a sam Leibniz znany był ze swojej wielkiej fascynacji kulturą chińską. Dziwić zatem może jego uproszczone podejście do tak skomplikowanej materii, zwłaszcza gdy zestawimy je z poglądami Leibniza na temat genezy ludzkiej mowy. Skoro pierwotny obraz świata utrwalaony jest przede wszystkim w wyrazach dźwiękonaśladowczych, przypomnijmy, że zdaniem Leibniza pierwotni barbarzyńcy mieli więcej instynktu niż rozumu⁶⁵, jak w takim razie możliwe jest ustalenie i uzgodnienie reguł przekładu językowego, jak i — szerzej — reguł przekładu kulturowego? Można zapytać: czy możliwe jest w ogóle uzgodnienie diametralnie odmiennych stanów poznawczych człowieka na różnych szczeblach jego rozwoju cywili-

⁶⁴UG, § 58.

⁶⁵G. W. Leibniz, *Brevis designatio*, w: *Gothofredi Guilielmi Leibnitii Opera Omnia*, nunc primum collecta . . . par Ludovicus Dudens, IV Vol., Geneve 1767, s. 187.

zacyjnego?

Leibniz nie był gotów do udzielenia odpowiedzi na tak postawione pytanie, nie dostrzegał też pewnej, pojawiającej się na płaszczyźnie teoretycznej, sprzeczności. Teoria idei wrodzonych zakłada niezmienność wyposażenia umysłu, co oznacza, że człowiek od początku swojego istnienia dysponował pełnym zestawem idei, odwzorowującym wszechświat i zachodzące w nim zmiany. Tym, co decydowało i decyduje o indywidualnym charakterze każdego umysłu była przyjęta przez Leibniza różnica w skali uruchomianych dyspozycji poznawczych. Ta różnica powinna ujawnić się także w języku. Oczywiście jest ona obserwowalna, obejmuje wszelkie zachowania werbalne użytkownika języka i pozwala badać kolejne etapy jego rozwoju intelektualnego. Różnica ta manifestuje się także przy pełnej kompetencji językowej odmiennością stylistyczną, bogactwem słownictwa, sprawnością gramatyczną etc. W perspektywie historycznej zmiany w obrębie tego samego języka dokonują się głównie w systemie leksykalnym, nie omijają też gramatyki. Mamy wreszcie do czynienia z różnicami pomiędzy językami narodowymi. Jeśli zatem warunkiem koniecznym leibnizjańskiej zasady ujednostkowania jest różnica w skali dyspozycji poznawczych umysłu, która ujawnia się na płaszczyźnie językowej, dzięki czemu staje się mierzalna, jak wobec tego można zakładać jednocześnie, że to, co wyrażane jest indywidualnym językiem każdego użytkownika, jest wzajemnie przekładalne. Skoro nie ma dwóch identycznych umysłów, nie ma także dwóch identycznych języków. Można pytać dalej o przekładalność pomiędzy różnymi systemami językowymi, językiem w swojej pierwotnej formie a językiem niemieckim w XVII i XX wieku. Jediną odpowiedzią jest leibnizjańska idea wprzód ustanowionej harmonii, dzięki której każda zmiana dokonująca się w dowolnej substancji, każde poruszenie umysłu powoduje zmianę w pozostałych, ale jest to odpowiedź niezadowolająca.

Leibniz przyjmując, że języki są najlepszym zwierciadłem ludzkiego umysłu, odniósł to założenie do znanych mu, rozwiniętych już systemów językowych, które przez całe lata badał. Wnioski dotyczyły tego materiału, który przetrwał w przekazach pisanych, rękopisach, dokumentach i innych źródłach. Nie umiał jednak zinterpretować faktów, o czym świadczy jego uwaga o językach nowo odkrytych plemion: „są tak różne między sobą i inne niż nasze, że można by powiedzieć, że jest to zupełnie inna rasa zwierząt”⁶⁶. Można przypuszczać, iż Leibniz miał tu zasadnicze wątpliwości i nie jest jasne, czy w tym wypadku twierdziłby z całą stanowczością, że i w tych językach można wyrazić wszystko. Wnioski wyprowadzane przez współczesną antropologię społeczną wykluczają raczej możliwość takiego podejścia.

⁶⁶ *List Leibniza do S. de La Loubere z 5/15 października 1691 r.*, w: AA I vii, 399.

Przyjmuje się bowiem, że „język w swych pierwotnych formach powinien być ujmowany i badany na tle ludzkiej działalności oraz jako sposób ludzkiego postępowania w sprawach praktycznych. Musimy zdać sobie sprawę z tego, że pierwotnie — u niecywilizowanych dzikich ludów — język nie był nigdy stosowany po prostu jako odbicie odzwierciedlanej w nim myśli. Sposób [...], w jaki musi go stosować autor książki, tekstu na papirusie lub napisu wyciosanego w kamieniu, jest bardzo wyszukaną funkcją języka. Przy tym sposobie użycia język staje się skondensowanym odzwierciedleniem faktu lub myśli. W swoich pierwotnych zastosowaniach funkcjonuje on natomiast jako ogniwo łączące zgodną ludzką działalność [...]. Jest sposobem działania, a nie narzędziem myśli”⁶⁷.

Powyższe argumenty prowadzić mogą do wniosku, że istnieją zasadnicze problemy utrudniające czy też uniemożliwiające przekład języka pierwotnego na inny rozwinięty system językowy. Istotną przeszkodę stanowi między innymi rekonstrukcja systemu znaczeniowego, która jest uwikłana w kontekst pragmatyczny⁶⁸. Problem przekładalności jest jednym z głównych zarzutów formułowanych wobec współczesnej teorii reprezentacji. Wskazuje się, że każdy opis stanu poznawczego innego umysłu jest nieadekwatny, wobec braku obiektywnych reguł przekładu oraz trudności z ustaleniem narzędzi pomiaru dokładności takiego przekładu. Podnosi się także kwestię przekładalności kulturowej, stanów poznawczych ludzi z uszkodzeniami mózgu i dzieci w okresie przedwerbalnym⁶⁹.

Można jednak zakładać, że wszystkie ludzkie systemy językowe pozostają w pewnej relacji do tego samego idealnego systemu reprezentacji, odwzorowującego porządek wszechświata i że ten właśnie system próbuje deszyfrować człowiek. Leibniz przyjmuje bowiem, że „wszystkie pojedyncze substancje stworzone są różnymi wyrazami tego samego wszechświata i tej samej powszechnej przyczyny, mianowicie Boga; lecz wyrazy różnią się doskonałością, tak samo jak przedstawienia lub obrazy tego samego miasta z różnych punktów oglądane”⁷⁰. Języki ludzkie są najlepszym obserwowalnym skutkiem aktywności poznawczej substancji myślącej. Ponieważ istnieją, musi istnieć także racja ich istnienia. Stanowi ją ów wewnętrzny system wyrażania. Niedoskonałość naszego języka oddaje w pełni złożoność procesów

⁶⁷B. Malinowski, *Problemy znaczenia w językach pierwotnych*, w: A. Paluch, *Malinowski*, wyd. cyt., s. 262.

⁶⁸Zob. B. Malinowski, *Problemy znaczenia . . .*, w: A. Paluch, *Malinowski*, wyd. cyt., s. 270 i n.

⁶⁹Zob. Paul M. Churchland, Patricia Smith Churchland, *Stalking with Wild Epistemic Engine*, w: W.G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford, Cambridge 1990, s. 301 i n.

⁷⁰G. W. Leibniz, *Prawdy pierwotne metafizyki*, w: *Wyznanie wiary filozofa . . .*, wyd. cyt., s. 91.

poznawczych zachodzących w naszym umyśle. Ale język odnosi się tylko do tych obszarów myślenia, które jest myśleniem uświadomionym. Leibniz zdawał sobie sprawę z tego faktu, jego konsekwencją stała się leibnizjańska teoria umysłu, której istotą jest założenie o stopniowości świadomości⁷¹. Przyjmując, że umysł zawsze myśli, Leibniz wyraźnie wskazał, że tym, czego nie jesteśmy w stanie zbadać, jest myślenie nieświadomione, gdyż to ono właśnie jest niewerbalizowalne. Myślenie wykracza więc poza język, ale język odzwierciedla to, co jawi się nam w akcie świadomości i jest jedynym narzędziem pozwalającym określić skalę dyspozycji poznawczych myślącego umysłu.

⁷¹Zob. Randall R. Dipert, *Leibniz's Discussion of Obscure, Confused, and Inadequate Ideas: Its Relevance for Contemporary Cognitive Science*, w: *Leibniz und Europa*, VI. Internationaler Leibniz-Kongreß Vorträge I. Teil, Hannover 1994, s. 177–184.