

Halina Świączkowska

**RACJONALISTYCZNA
PERSPEKTYWA JĘZYKOWA**
Szkice z nowożytnej filozofii języka



Białystok 2019

Recenzenci:
dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz, prof. UW
prof. dr hab. Jerzy Kopania

Projekt okładki:
Paweł Łuszyński

Redakcja i korekty:
Beata Dworakowska

Opracowanie indeksu:
Beata Dworakowska

Redakcja techniczna i skład:
Stanisław Żukowski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2019

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków
Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku

ISBN 978-83-7431-574-6

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-328 Białystok, ul. Świerkowa 20 B, tel. 857457120
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl> e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa: Volumina.pl, Daniel Krzanowski

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Wprowadzenie | 7 |
| I. PLATOŃSKA PERSPEKTYWA JĘZYKOWA I JEJ NOWOŻYTNE IMPLIKACJE | 16 |
| 1. Platońskie pytania o język | 16 |
| 2. Problem genezy języka w XVII wieku | 19 |
| 3. Naturalizm <i>vs.</i> konwencjonalizm | 24 |
| 4. Poznawcza rola języka | 29 |
| II. SEMANTYKA ZNAKU JĘZYKOWEGO W GRAMATYCE Z PORT-ROYAL | 35 |
| 1. Kartezjańska wizja języka | 37 |
| 2. Semantyka znaku językowego w gramatyce z Port-Royal | 46 |
| III. O NATURZE I AKWIZYCJI JĘZYKA. UWAGI NA MARGINESIE <i>ROZPRAWY FIZYKALNEJ O MOWIE</i> GÉRAUDA DE CORDEMOYA | 60 |
| IV. DĄŻNOŚĆ JĘZYKOWA NA GRUNCIE LEIBNIZJAŃSKIEJ TEORII SUBSTANCJI | 78 |
| 1. Dążność językowa | 78 |
| 2. Zależność fizyki od metafizyki | 81 |
| 3. Dążność jako istota substancji | 86 |
| 4. Percepcja a dążność | 88 |
| 5. Związek duszy i ciała – substancje cielesne | 95 |
| 6. Myślenie i język | 100 |

| | |
|---|-----|
| V. LEIBNIZ O JEZYKU I POZNANIU | 111 |
| 1. Funkcje znaku językowego | 113 |
| 2. Myślenie symboliczne | 120 |
| 3. <i>Compendia loquendi</i> i spór o uniwersalia | 124 |
| VI. WYBRANE ASPEKTY LEIBNIZJAŃSKIEJ FILOZOFII | |
| UMYSŁU | 135 |
| 1. Wprowadzenie | 135 |
| 2. Błąd jako skutek ograniczeń umysłu | 136 |
| 3. Myślenie a reprezentacja | 138 |
| 4. Świat przyrody i twórczość człowieka | 142 |
| 5. Człowiek jako zwierzę symboliczne | 147 |
| 6. Błędy pamięci | 150 |
| 7. Zakończenie | 153 |
| VII. W POSZUKIWANIU TRADYCJI LEIBNIZJAŃSKIEJ | |
| ECHA HIPOTEZY „WCIELONEGO UMYSŁU” | 154 |
| VIII. O FILOZOFICZNYCH ŹRÓDŁACH TEORII TRZECH | |
| ŚWIATÓW KARLA R. POPPERA | 166 |
| 1. Trzy światy | 168 |
| 2. Świat 3. a język | 171 |
| 3. Historyczna perspektywa teorii świata 3. | 174 |
| IX. OD HIPOTEZY WRODZONOŚCI DO GENETYKI | |
| JEZYKA | 179 |
| The rationalistic language perspective. Sketches from | |
| the modern philosophy of language (Summary) | 192 |
| Bibliografia | 194 |
| Indeks nazwisk | 202 |

WPROWADZENIE

We wstępie do wydanej w 1974 roku w Bloomington zbiorowej pracy zatytułowanej *Studies in the History of Linguistics – Traditions and Paradigms* Dell Hymes¹ podejmuje kwestię sposobu i metod prowadzenia badań w obrębie dyscypliny zwanej historią lingwistyki. Inspiracją dla tych rozważań stała się głośna książka Thomasa S. Kuhna *Struktura rewolucji naukowych*², która w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia spowodowała znaczny wzrost zainteresowań różnymi aspektami poznania naukowego, a przełomowe momenty dziejów tego poznania, charakteryzujące się gwałtownymi zmianami aparatu pojęciowego, problematyki i metod badawczych, okazały się najatrakcyjniejszym przedmiotem refleksji.

Podstawowe pytania sformułowane przez Kuhna brzmią: Czym jest nauka? W jaki sposób dokonuje się jej rozwój? W jaki sposób jedne teorie zastępowane są przez inne? Są to problemy należące tradycyjnie do filozofii czy też metodologii nauki. Kuhn wyraża przekonanie, że odpowiedzi na te pytania nie sposób oczekiwać od tradycyjnie uprawianej filozofii nauki, abstrahuje ona bowiem od historii. Kuhn sprzeciwia się zatem wszelkim próbom oceniającia poglądów naukowych przeszłości z punktu widzenia kanonów i wzorców, które dziś zdobyły w nauce prawo obywatelstwa.

¹ D. Hymes, *Introduction: Traditions and Paradigms*, w: D. Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics Traditions and Paradigms*, Bloomington–London 1974, s. 1–40.

² T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 1968.

Taka ahistoryczna ocena uniemożliwia zrozumienie sposobu, w jaki kształtuje się wiedza naukowa. Mylnie sugeruje, że uczeni w przeszłości zajmowali się tymi samymi zagadkami, które rozwiązują lub których rozwiązania poszukują uznawane współcześnie teorie. Stwarza złudzenie, że cały rozwój wiedzy ma charakter czysto kumulatywny, maskuje rewolucje w nauce, które polegają na zmianie „paradygmatycznych punktów widzenia”. Błędem jest wobec tego traktować teorie późniejsze wyłącznie jako logiczne rozwinięcie wcześniejszych, między innymi dlatego, że historycznie wcześniejsze podlegają zupełnie innym wzorcom i założeniom – paradygmatom uprawiania nauki w określonym historycznie i kulturowo miejscu i czasie.

Kuhn przyjmuje, że rozwój nauki jest w równej mierze rozwinięciem określonych paradygmatycznych punktów widzenia, jak też rewolucyjnym przechodzeniem od jednego do drugiego „sposobu widzenia świata” o innych założeniach i kanonach naukowości. Teoria wiedzy, która nie uwzględnia historycznego i socjologicznego uwarunkowania treści naukowych, dla której istnieje tylko „kontekst uzasadniania”, a wyeliminowany zostaje „kontekst odkrycia”, musi być, jego zdaniem, jednostronna.

Praca Kuhna opublikowana w 1962 roku zbiega się z zasadniczą zmianą kierunku badań w lingwistyce amerykańskiej, której początek wyznacza wydana w 1957 roku książka Noama Chomsky’ego *Syntactic Structures*. Koncepcja lingwistyki przedstawiona przez Chomsky’ego stanowiła wyzwanie rzucone klasycznej lingwistyce strukturalnej tak w obszarze przedmiotu badań, jak przede wszystkim w obszarze metody. Nie trzeba było bardziej spektakularnego potwierdzenia idei Kuhna niż dokonująca się w tym samym czasie „rewolucja lingwistyczna”.

Hymes akceptuje podstawowe założenia doktryny Kuhna, twierdzi jednak, że przedstawienie historii lingwistyki jako jednokierunkowego następstwa paradygmatów, które dokonują zasadniczej zmiany perspektywy badawczej jest tak samo nieadekwatne, jak chronologiczna historia myśli lingwistycznej pisana zgodnie

z heglowską wizją historycznego postępu, ponieważ żaden z paradygmatów nie opanował nigdy w pełni całego obszaru lingwistyki³.

Zasadniczy problem stanowi określenie zakresu terminu historia lingwistyki wobec mnogości prowadzonych współcześnie badań nad językiem, nie tylko przez lingwistów, ale psychologów, psychiatrów, fizjologów czy fizyków. Współczesna lingwistyka powoli staje się integralną częścią nowej dziedziny badawczej zwanej kognitywistyką. Hymes proponuje objęcie badaniem historycznym bardzo szerokiego obszaru materiału źródłowego, tj. wszelką przedteoretyczną refleksję nad językiem potwierdzoną badaniami antropologicznymi czy etnograficznymi. Źródło to zwie *folk linguistics*, filologię narodowe oraz lingwistykę ogólną, przyjmując, że badania materiałowe dostarczały i nadal dostarczają danych dla pewnych uniwersalnych generalizacji w obrębie tej ostatniej dyscypliny⁴.

Jest jasne, że w tak szeroko zakrojonej perspektywie badawczej trudno o wyodrębnienie wszystkich paradygmatów obecnych w refleksji lingwistycznej na przestrzeni dziejów, jeszcze trudniej zaś o ustalenie jednego dominującego wzorca. Nie dyskredytuje to jednak istoty i ważności teorii Kuhna. Mimo kontrowersji objaśnia ona istotne cechy procesu ewolucji poznania naukowego. Kuhn przyjmuje, że nowy paradygmat nie jest po prostu lepszy, ale tym różni się od poprzedzającego, że ma zdolność wyjaśniania nowych rzeczy, których stary nie potrafił, kontynuuje też zdolność wyjaśniania, którą posiadał jego poprzednik. Pełne przeniesienie kuhnowskiego modelu badań historycznych do lingwistycznej przestrzeni badawczej nie jest jednak możliwe, gdyż wewnątrz lingwistyki, zdaniem Hymesa, następstwo paradygmatów nie spełniało łącznie obu tych wymogów ze względu na charakter i właściwości metod obowiązujących w wielu dziedzinach językoznawstwa.

³ Por. D. Hymes, *Introduction, Traditions and Paradigms*, wyd. cyt., s. 13–14.

⁴ Tamże, s. 13.

W przypadku lingwistyki bardziej kluczowe niż pojęcie paradygmatu staje się, zdaniem Hymesa, pojęcie paradygmatycznej społeczności, tworzącej grupę badawczą, szkołę czy ugrupowanie, które zyskuje w danym okresie dominującą pozycję naukową. Propozycja Hymesa jest rozwinięciem tezy Kuhna, która zakłada potrzebę uwzględnienia szerokiego kontekstu kulturowego, towarzyszącego nauce instytucjonalnej przed i w trakcie rewolucyjnej zmiany. Innymi słowy chodzi tu o szeroki aspekt socjologiczny zmiany paradygmatu. Hymes, analizując spektakularny sukces teorii Chomsky'ego, wskazuje na społeczne i psychologiczne, zewnątrzlingwistyczne przyczyny dominacji tego czy innego podejścia, odwołując się do pojęcia paradygmatycznej społeczności. Społeczność taka skupiona wokół pewnego lidera, akceptując pewną teorię, ma świadomość uczestnictwa w rewolucyjnej zmianie, której ranga zależy w dużej mierze od osobowości i siły oddziaływania twórcy danej teorii. Choć nie wprost, Hymes twierdzi, że w przypadku Chomsky'ego i jego zwolenników „rewolucja” dokonuje się nie dlatego, że ich paradygmat ma innego typu skuteczność, ale w wyniku proklamowania samej rewolucji. Hymes zauważa też, że samoświadomość tzw. paradygmatycznej społeczności jest jednym, ale nie jedynym aspektem procesu przemiany, który ma swoje źródła zarówno w samej nauce, jak i poza nią, dopiero zaś rozpoznanie wszystkich składników tego procesu pozwoliłoby dokonać jego obiektywnej oceny⁵.

Można zauważyć, że strukturalizm amerykański umocnił się wraz z ugruntowaniem lingwistyki jako dyscypliny akademickiej, niezależnej od filologii czy antropologii. Teoria Chomsky'ego objawiła się w momencie wzrostu prestiżu przedstawicieli tej dyscypliny. Poprzednia grupa potrzebowała niezależności. Chomsky i jego zespół dziedziczyli już niezależność, a studenci zaczęli studiować lingwistykę, tak jakby się zaczęła wraz z nim⁶.

⁵ Tamże, s. 15–16.

⁶ Tamże, s. 10.

Taka sytuacja, jak podkreśla Hymes, budzi pokusę napisania na nowo historii dziedziny, którą Chomsky postuluje włączyć do psychologii, określając na nowo jej obszar i metody. Jest to podejście, które obecne jest w literaturze lingwistycznej a bierze się z przekonania, że lingwistyka w przeszłości istniała w sposób właściwy jedynie wtedy, gdy jej ramy odpowiadały współcześnie obowiązującej definicji. Zamiast całościowej historii dyscypliny mamy zatem do czynienia z niektórymi jej etapami, które podporządkowane są jednemu z wybranych paradygmatów w obrębie nauki. Historię tę można nazwać historią antycypacji.

Chomsky, budując swoją teorię języka, zerwał z utrwaloną w strukturalizmie amerykańskim tradycją behawiorystyczną uznając, że aparat pojęciowy behawioryzmu nie opisuje tego, co stanowi istotę języka – jego twórczego charakteru, wyrażającego się w możliwości tworzenia i interpretowania nieograniczenie wielu wypowiedzi języka. Gramatyka jest w tym ujęciu rozumiana jako skończony zbiór reguł generujący nieskończony zbiór zadań, a więc teoria gramatyczna winna być dedukcyjną teorią języka, wystarczającą ogólną, aby obejmowała wszystkie możliwe języki.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że Chomsky stworzył swoją teorię niezależnie od jakiegokolwiek systemu filozoficznego. Sam uważa, że kierunek prac nad stworzeniem adekwatnej teorii języka naturalnego wyznaczyły badania i wyniki osiągnięte w dwudziestowiecznej matematyce. Potrzeba odwołania się do tradycji filozoficznej pojawiła się znacznie później, w połowie lat sześćdziesiątych. Alternatywą wobec behawioryzmu, wywodzącego się z empiryzmu poznawczego, stał się dla Chomsky'ego racjonalizm.

Wprawdzie w wielu pracach odwołuje się Chomsky do całej tradycji racjonalistycznej, ale historyczne zaplecze dla przedstawionej przez siebie teorii języka odnajduje w kartezjanizmie. Poszukując filozoficznych przodków chciał Chomsky znaleźć myślicieli, z którymi dzieliłby zarówno wizję języka, jak i wizję świata. Średniowieczne teorie gramatyk uniwersalnych były racjonalne w swym charakterze, ale był to racjonalizm oparty na epistemo-

logii arystotelesowskiego empiryzmu – racjonalizm uznający pierwotność bytu względem myślenia. Dwie podstawowe tezy teorii Chomsky'ego: teza o twórczym charakterze języka i teza o istnieniu uniwersalnego mechanizmu, odpowiedzialnego za nabycie i używanie języka, właściwego tylko gatunkowi ludzkiemu wymagają przyjęcia, że w płaszczyźnie poznawczej myślenie jest pierwotne względem bytu. To założenie zaś stanowi fundament filozofii kartezyjskiej⁷.

Chomsky uznaje, że kartezyjska teoria umysłu jest identyczna z tą, która leży u podstaw gramatyk generatywnych. Wskazuje również na tożsamość lub zbieżność własnych poglądów z poglądami na język, wyłożonymi w pracach kartezyjanistów, mając na myśli zwłaszcza *Gramatykę z Port-Royal*⁸.

Można interpretować wybór historyczno-filozoficznej perspektywy generatywizmu na kilka sposobów, na przykład szukając argumentów potwierdzających zasadność wyboru kartezyjskiej wersji racjonalizmu. Można atakować ten wybór, zarzucając, jak to czyni m.in. Hans Aarsleff, nadinterpretację tekstów włączonych do tzw. kartezyjskiej tradycji oraz nierzetelność warsztatu historycznego Chomsky'ego (historię lingwistyki według Chomsky'ego nazywa on historią partyzancką)⁹. Można też uznać, że wybór perspektywy filozoficznej nie ma w istocie żadnego znaczenia dla teorii generatywizmu, jest to jedynie jej element ozdobny, przejaw filozoficznego gustu Chomsky'ego. Można wreszcie ów wybór całkowicie zakwestionować, wskazując na skrajnie antyjęzykowy charakter filozofii Kartezjusza. Mimo wszelkich kontrowersji nie ulega wątpliwości, że zasługą Chomsky'ego jest włączenie do obszaru historii dyscypliny pewnej tradycji filozoficznej, zbioru wielu py-

⁷ Por. J. Kopania, *Wstęp*, w: A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, Warszawa 1991, xiv–xvi.

⁸ Zob. N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, New York–London 1966.

⁹ Zob. H. Aarsleff, *The Tradition of Condillac*, w: D. Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics*, wyd. cyt., s. 111.

tań i problemów, które pojawiły się na przestrzeni dziejów i pojawiają się także dzisiaj. To otwarcie „kartezjańskiej” perspektywy zaowocowało licznymi studiami i monografiami, które weryfikują materiał historyczny *Cartesian Linguistics*. Należy jednak pamiętać, że Chomsky nie wyprowadził swojej teorii z żadnego systemu filozoficznego. Potrzeba filozoficznego wsparcia pojawiła się już po stworzeniu teorii i można tu jedynie oceniać trafność wyboru historycznego materiału.

Siedemnasto- czy osiemnastowieczna refleksja nad językiem zawiera niewątpliwie pewne załączki współczesnych teorii językowych, ale mechanizm antycypacji jest niesłychanie zawodny i trzeba dysponować rzeczywiście mocnymi dowodami, żeby stwierdzić tożsamość sądów głoszonych w zupełnie różnych systemach wiedzy. Interpretacja danych historycznych jest zawsze obciążona pewnym subiektywizmem, który wiąże się w istotny sposób z osobą autora, selekcyjnego fakty, teorie i kierunki w obrębie danej dyscypliny. Ów subiektywizm jest, jak zauważa Hymes, integralną częścią historii samej w sobie, podobnie jak sama motywacja do pisania historii, której kolejna nowa wersja jest rezultatem przyrostu wiedzy, zmiany perspektywy badawczej i wielu innych wewnątrz- i pozanaukowych przyczyn. Można zaakceptować nawet „przepisanie” historii za każdym razem, gdy w nauce dokonuje się jakiś przełom. Należy jednak wymagać, by nieunikniony subiektywizm autorskich historii był zgodny zarówno z danymi, jak również aby owe historie pozostawały ze sobą w pewnej zgodzie. Tego wymogu niestety, jak twierdzi Hymes, wielu autorów, badających historię lingwistyki, w wielu przypadkach nie przestrzegano¹⁰.

Przedstawione poniżej szkice są rezultatem badań prowadzonych przez autorkę na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat. Jest to wybór tekstów, które inspirowane były studiami nad literaturą źródłową, dotyczącą siedemnastowiecznej refleksji nad językiem, kształtowanej w tradycji racjonalistycznej. Centralnymi postaciami

¹⁰ D. Hymes, *Introduction...*, wyd. cyt., s. 20 i n.

tej tradycji są Kartezjusz i Gottfried W. Leibniz. Choć Kartezjusz nigdy nie zajmował się wprost problematyką językową, to jego teoria umysłu stała się narzędziem dla siedemnastowiecznych uczonych, którzy podjęli się studiów nad językiem, czego najbardziej spektakularnym rezultatem jest *Logika i Gramatyka z Port-Royal*. Zdaniem autorki jednak to nie kartezjanizm, a dorobek Leibniza stanowi fundament całej nowożytnej filozofii języka, czego dowodem są jego rozległe badania materiałowe, studia nad genealogią języków, jak też cała leibnizjańska teoria języka i umysłu.

W książce starałam się jednak zachować pewne proporcje, przedstawiając zarówno osiągnięcia szkoły kartezjańskiej, jak też wybrane problemy leibnizjańskiej filozofii języka. Otwiera ją esej zatytułowany *Platońska perspektywa językowa*, w którym przedstawiam zestaw problemów, będących tematem szczegółowych rozważań kolejnych szkiców. Są to zagadnienia dotyczące natury języka, jego pochodzenia i roli w procesach poznawczych. Choć szkice są osobnymi całościami, to mieszczą się w ramach ujętych tytułem pracy. Włączam do tekstu książki artykuły z zakresu współczesnych badań, dla których racjonalistyczna tradycja stanowić może ich filozoficzne zaplecze. Świadomie w każdym tekście unikam terminu „antycypacja”, ukazując jedynie zbieżność myśli i idei w różnych systemach wiedzy.

Większość esejów ukazała się jako artykuły lub części monografii w pierwotnej wersji w czasopismach i zbiorowych monografiach. Esaj I wydany został w „Pracach Filologicznych”, w tomie XLI, Warszawa 1996. W książce jest znacznie rozbudowany i to on stał się inspiracją dla realizacji całego projektu. Esaj II opublikowany został w monografii pt. *Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami* (red. H. Jakuszko), Lublin 2013. Esaj III wydany został w „Białostockim Archiwum Językowym”, nr 14, Białystok 2014. Esaj IV jest częścią monografii *W kręgu zagadnień XVII wieku* (red. H. Jakuszko, L. Kopciuch), Lublin 2009. Esaj VI ukazał się drukiem w czasopiśmie „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. 27, Białystok 2015. Esaj VIII opubli-

kowany został w „Roczniku Filozoficznym Ignatianum”, t. 23, z. 2, Kraków 2017. Esej IX jest fragmentem monografii *Filozofia XVII wieku, problemy twórcy, kontynuacje* (red. J. Żelazna), Toruń 2011.

I.

PLATOŃSKA PERSPEKTYWA JĘZYKOWA I JEJ NOWOŻYTNE IMPLIKACJE

1. Platońskie pytania o język

Istotą języka jest nieświadomość. Dlatego nieprzypadkowo samo pojęcie *język* jest tworem późnym. W literaturze antycznej słowo *logos* oznacza nie tylko myśl i język, lecz także pojęcie i prawo. Utworzenie terminu *język* zakłada uświadomienie sobie faktu, że się mówi. Jest to jednak rezultat pewnego ruchu refleksyjnego, w wyniku którego człowiek już nie tylko mówi, lecz nabiera dystansu do tego, że mówi, że używa języka po to, żeby o czymś mówić. Zasadnicze stają się zatem pytania o ontologiczny status języka, jego związek z myśleniem oraz jego relacje ze światem¹.

Przedstawiam tu poglądy na język, wyrażone w pracach dwóch największych przedstawicieli myśli filozoficznej XVII wieku, Kartezjusza i Leibniza. Ze względu na zakres problematyki uwagę naszą ograniczymy do zagadnień, które po raz pierwszy teoretycznie ujęte pojawiają się w Platońskim dialogu *Kratylos*.

Podstawowe problemy tego dialogu to geneza języka, jego natura i rola w procesie poznania. W literackiej formie Platon referuje sofistyczne tezy o umowie i konwencji jako podstawie nadawania nazw i przeciwstawia im heraklitejski pogląd o naturalnym ich pochodzeniu. Przedmiotem dyskusji uczestników dialogu

¹ Zob. H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 47–50.

jest zagadnienie „słuszności” (motywacji) wyrazów w stosunku do oznaczanej rzeczywistości. Rozważania podporządkowane są pytaniu, które brzmi: czy rzeczywistość można poznać poprzez język? Zakłada się, że jeśli wyrazy zostały nadane słusznie, to wobec tego nie zależą od woli człowieka, lecz istnieje tu związek naturalny i wtedy mogą być narzędziem poznania rzeczywistości, jeśli zaś niesłusznie, to wobec tego można je tworzyć i przekształcać dowolnie, bo decyduje wtedy wyłącznie umowa. Stanowisko samego Platona w tej kwestii nie jest do końca jasne. Wyklucza on wprawdzie możliwość naturalnego pochodzenia nazw, choć nie przeczy istnieniu także mowy bogów, z której coś przedostało się na ziemię, wskutek czego niektóre rzeczy, zwłaszcza u Homera, mają nazwy podwójne – jedną właśnie boską, drugą – ludzką. Przyjmuje natomiast, choć wcale nie jednoznacznie, tezę o umownym stosunku nazw do rzeczy, podkreślając jednocześnie potrzebę uwzględniania istoty rzeczy, którą dana nazwa powinna ujmować.

Rozwiązanie kwestii stosunku nazw do rzeczy, a więc problemu natury semantycznej i filozoficznej zarazem, poprzedzone jest próbą określenia hipotetycznych choćby początków języka. Język jest przekazywany na mocy zwyczaju czy konwencji społecznej: na początku musiał więc istnieć jakiś inicjator, „zwyczajodawca” – byli to przodkowie oraz przypadek. Wyrazy stanowią więc część zwyczajów społecznych. Ale zwyczaje, będąc umowne, równocześnie są w jakiejś mierze uzasadnione i umotywowane. Wobec tego to samo trzeba powiedzieć o wyrazach, a więc i o języku. Wyrazy są motywowane o tyle, o ile związane są z istotą, czyli ideą oznaczanej rzeczy. Brak motywacji oznacza jej pominięcie. Hipotetyczna argumentacja przedstawia się następująco: nazwa nie może oddawać wszystkiego, co tkwi w rzeczy, gdyż wówczas nie byłaby nazwą, lecz drugą rzeczą. Wystarczy zatem, żeby w nazwie został oddany charakter rzeczy za pomocą odpowiednich, czyli podobnych do rzeczy liter czy sylab. Jeśli nawet znaki te podlegają transformacji, porozumienie między ludźmi jest możliwe dzięki zwyczajowi

i konwencji. Należy jednak zachować pewien dystans wobec etymologii, ponieważ pierwotni nazwodawcy odzwierciedlili w nazwach niejednokrotnie nie obiektywny, lecz swój subiektywny obraz rzeczy. A nawet gdyby w każdym przypadku został oddany ich prawdziwy obraz, to byłby on dla nas trudno lub wcale niedostępny wobec zaszłych w ciągu wieków zmian w pierwotnych dźwiękowych postaciach wyrazów.

Problem związku między językiem a rzeczywistością – sprowadzony w filozofii greckiej do pytania, co stanowi wiarygodne źródło naszego poznania: nazwy rzeczy czy same rzeczy? – Platon rozwiązuje następująco: słowa są wprawdzie nieodzownym narzędziem w procesie poznania, ponieważ istnieją pewne naturalne związki pomiędzy nimi a rzeczami, ale język sam w sobie jest zależny i pochodny wobec świata rzeczy. Rzeczy istnieją niezależnie od tego, czy posiadamy wiedzę o nich oraz czy odpowiada im jakaś nazwa. Umysł, poznając świat, wnika w naturę rzeczy istniejących autonomicznie. Następnym działaniem jest dołączenie słowa. Istotny staje się tu zatem związek między wiedzą a językiem. Nazwy nie istnieją bowiem samodzielnie, zawsze pozostają w relacji do czegoś. Są narzędziem pozwalającym rozróżnić i porządkować podpadające pod nie przedmioty i jako takie są niezbędne w nauczaniu. Sama analiza nazw pomocna jest w rozpoznawaniu istoty rzeczy. Ale choć język jest warunkiem koniecznym wszelkiej wiedzy, nie jest jednak dla niej warunkiem wystarczającym. Oczywiście jest, że umysł nigdy nie staje wobec świata w stanie jakby bezjęzykowym. We wszelkiej wiedzy o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język. Sam język jest dla Platona tylko początkowym etapem procesu poznania. Na drodze dojścia do prawdy każdy poznawany przedmiot jawi się w poczwórny sposób. Wyraża się w nazwie, rysuje w obrazie, precyzuje w definicji, przedstawia w umysłowym ujęciu i wiedzy o przedmiocie. Ale te wszystkie ujawnienia są niedoskonałe. Choć są konieczne, nie wystarczają jednak do zdobycia i ukazania innym piątego, doskonałego poznania, ono bowiem nie daje się ująć

w słowa². Język sam w sobie jest i nie może być, ze względu na swój wtórny charakter, wiarygodnym źródłem poznania, ale mimo całej swej „ułomności” pełni użyteczną funkcję pomocniczą, nakierowując umysł na rzeczy i struktury, które znajdują odwzorowanie właśnie w języku³.

2. Problem genezy języka w XVII wieku

W XVII wieku problem genezy języka powraca nie tylko w związku z badaniami materiałowymi, ale usytuowany jest także w kontekście pytań o ewolucję rodzaju ludzkiego, a odkrycie społeczności Nowego Świata dostarcza nowych danych porównawczych, prowadzących do wyodrębnienia grup językowych i prób ich klasyfikacji. Główny punkt ciężkości przenosi się ze studiów nad językami martwymi na opracowania naukowe języków narodowych, żywych. Klasyfikacja genealogiczna i typologiczna jest jednak prowadzona na podstawie chwiejnych i niezbyt precyzyjnych kryteriów, mimo to dostarcza materiału do spekulacji na temat prajęzyka i pochodzenia mowy⁴.

² Zob. Platon, *List VII*, 34 I c, w: Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.

³ Zob. F. Sontag, *The Platonist's Concept of Language*, „The Journal of Philosophy” 1954, LI/25, s. 823–820. W artykule tym wyznacza Frederick Sontag to, co w niniejszym tekście chcemy rozumieć przez platońską perspektywę języka. Sontag podkreśla, że zgodnie z platońską tradycją jest nieodzownym narzędziem w procesie poznania, ponieważ słowa pozostają w naturalnej relacji wobec świata rzeczy, a zatem struktura języka w pewien sposób wyraża strukturę rzeczywistości. Mimo jednak tej funkcji status ontologiczny języka jest wtórny wobec odtwarzanej przezeń rzeczywistości. Ta istnieje bowiem niezależnie od języka, jest trwała i niezmienna, podczas gdy język i kumulowana w nim wiedza podlega stałym zmianom. Sontag kwestionuje pogląd analityków, że język jest jedynym przedmiotem badań filozoficznych i wskazuje, że platońska tradycja badań nad językiem prowadzi nas przez analizę struktur językowych do podstawowych struktur poznawanego świata.

⁴ Por. A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978, s. 96.

Spróbujmy odtworzyć tu hipotetyczne stanowisko Kartezjusza w kwestii badań porównawczych związanych z pochodzeniem języka. Historia językoznawstwa, doceniając jego wkład w rozwój lingwistyki teoretycznej, nie wskazuje jednak w twórczości Kartezjusza na żadne konkretne dzieło dotyczące języka. Badacze podkreślają jego ambiwalentny, paradoksalny stosunek do zagadnień językowych. Bardzo rzadko traktował on język jako osobny przedmiot rozważań, to zaś, co świadczy o jego podejściu do kwestii związanych z językiem, pojawia się przy okazji prowadzonej przez niego korespondencji⁵. W *Regułach kierowania umysłem* Kartezjusz zauważa, że ludzie mają zwyczaj porównywania różnych rzeczy, często błędnie je zestawiając.

I zaiste dziwne mi się wydaje, iż bardzo wielu ludzi bada nadzwyczaj pilnie obyczaje ludzkie, właściwości roślin, ruchy gwiazd, przemiany kruszców i przedmioty podobnych nauk, a tymczasem nikt prawie nie myśli o rozumie (BONA MENS), czyli o tej powszechnej mądrości, choć przecież wszystko inne cenić należy nie tyle samo przez się, co dlatego, iż się do niej przyczynia⁶.

Stanowisko Kartezjusza w kwestii badań porównawczych możemy odnieść także do języka. Wprawdzie nigdzie nie wypowiedział się on stanowczo przeciw badaniom materiałowym, a sam, podobnie jak inni myśliciele epoki, władał łaciną, greką i językami nowożytnymi, jednak jego sceptycyzm wobec kwestii zestawiania języków ujawnia się w korespondencji z Mersenne'm. W liście z 20 listopada 1629 roku⁷ Kartezjusz formułuje swoją opinię na temat treści ulotki zawierającej szkic projektu języka uniwersal-

⁵ Zob. H. Aarsleff, *Genesis, Language and the Angels*, w: M. Dascal, E. Yakira (eds), *Leibniz and Adam*, Tel Aviv 1993, s. 169.

⁶ R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 15–16.

⁷ Zob. AT I, 76–82, Skrót AT oznacza: *Oeuvres de Descartes*, Paris 1964–1978; cyfra rzymska wskazuje tom, arabska stronę. Przekład polski można znaleźć w: G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykałna o mowie*, tłum. B. Głowacka, J. Kopania, Warszawa 1973, s. 83–86.

nego. Abstrahując tymczasem od tego problemu, zwróćmy uwagę na ironiczny komentarz Kartezjusza dotyczący porównywania gramatyk różnych istniejących języków w celu utworzenia gramatyki języka uniwersalnego. Kartezjusz zauważa, że skoro autor tak dobrze zna zestawiane przez siebie języki, to w rezultacie mógłby zostać doskonałym ich nauczycielem, co zdaje się być jedyną korzyścią z owych rozmyślań. W innym miejscu odnosi się do problemu rekonstrukcji znaczeń wyrażań, co jest dla niego, jak mówi, całkowitym *arcanum*.

Autor twierdzi bowiem, że objaśni myśli starożytnych za pomocą słów, których oni sami używali, jeśli każde słowo uzna za prawdziwą definicję rzeczy. Otóż twierdzić tak, to tyle samo, co mówić, że objaśni się myśli starożytnych, biorąc ich słowa w znaczeniu, w jakim oni sami nigdy ich nie używali, co działa odstręczająco. Być może jednak on rozumie to inaczej⁸.

Przytoczony tu fragment można interpretować jako krytyczne stanowisko w kwestii badań nad etymologią wyrażań, jako metodą pozbawioną obiektywizmu, przez co bezużyteczną naukowo. Komentatorzy Kartezjusza zwracają uwagę, że „Descartes protestuje w tym miejscu (raczej – przyp. mój, H.S.) przeciw utożsamianiu znaczenia słowa z przedmiotem, do którego słowo się odnosi”⁹, a więc także przeciw istnieniu naturalnego związku między językiem a oznaczaną przezeń rzeczywistością. W liście do Mersenne’a ze stycznia 1630 roku ponownie kwestionuje potrzebę badań nad etymologią słów, jako bezużyteczną dla zrozumienia funkcji poznawczych języka, wyrażając jednocześnie tezę o spontanicznym tworzeniu języków naturalnych¹⁰. Kartezjusz w swoim sceptycyzmie wobec badań genetycznych wydaje się zgodny z platońskim

⁸ AT I, 78. Cyt. za: G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykałna...*, wyd. cyt., s. 84.

⁹ J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Warszawa 1996, s. 14.

¹⁰ Zob. tamże, s. 14, przypis 2.

podejściem. A brak zainteresowania tą problematyką jest prostą konsekwencją jego postawy badawczej, która wyraża się w odrzuceniu wszelkich prawdopodobnych tylko poznań i założeniu, że należy wierzyć jedynie temu, cośmy doskonale poznali i w co nie można wątpić¹¹, co pociąga za sobą niemożliwość jakiegokolwiek hipotetycznej rekonstrukcji języka, ponieważ brak dostatecznych przemawiających za nią racji.

Leibniz w dyskusji o naturze i pochodzeniu języka zabrał głos jako historyk, teoretyk języka i filozof. Należy pamiętać, że większość rozpraw traktujących o języku powstała w dojrzałym okresie jego twórczości, na początku XVIII wieku, kiedy gotowe były główne założenia jego systemu filozoficznego. Mając opanowany warsztat historyczny, Leibniz przystąpił do systematycznego gromadzenia i analizy materiału językowego. Jako historyk z całym przekonaniem twierdził bowiem, że „języki będąc najstarszymi za- bytkami ludów przed pismem i przed sztuką najlepiej pokazują pochodzenie ich pokrewieństwa i wędrówek”¹². To przekonanie było bezpośrednią konsekwencją doświadczeń Leibniza powstałych podczas pracy nad historią dynastii brunszwickiej. W liście z grudnia 1687 roku do Hioba Ludolfa, znakomitego orientalisty, autora gramatyki i słownika języka etiopskiego, Leibniz sugeruje potrzebę utworzenia słownika pierwotnych źródłowych słów różnych języków, który by „także cudownie ilustrował pochodzenie narodów”¹³. List ten jest pierwszym w obszernej korespondencji Leibniza, dotyczącej problematyki materiałowo porównawczej. Kilka lat później w innym liście pisze o swoim zaangażowaniu w odtworzeniu początków historii człowieka i podkreśla, że musi także wziąć pod uwagę migracje narodów i genezę języków. Wyraża też przekonanie, że „harmonia języków jest najlepszym sposobem pochodze-

¹¹ R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, wyd. cyt., s. 17.

¹² G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, t. 2, Warszawa 1955, s. 25.

¹³ AA I v, 31.

nia/narodów, a także jedynym dostępnym, z braku innych historycznych danych”¹⁴.

Leibniz z dużą ostrożnością podchodził do hipotez dotyczących początków języka i pochodzenia narodów. Etymologię traktował jako dyscyplinę pomocniczą historii. W pierwszym zdaniu *Brevis designatio* zauważa, że „Od odległych początków przekraczających historię narodów języki zajmują miejsce starych dokumentów”¹⁵. Podkreślając niezbędność badań porównawczych w ustalaniu genezy poszczególnych narodów Leibniz zwraca jednak uwagę, że etymologia zajmuje się domysłami, nie dowodami. Dodaje też, że istnieją czasem rzeczywiste początki, które nie są zupełnie wiarygodne: bowiem w zmianach językowych przypadek odgrywa tę samą rolę co zamysł. Choć większość etymologii wyprowadzonych przez Leibniza jest błędna i naiwna, podkreślenia wymaga jednak jego wkład w ustalenie pewnych ogólnych zasad badań porównawczych, które stanowiły metodologiczny fundament dla etymologii, jako samodzielnej dziedziny językoznawstwa i które były także podstawą dla osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych metod historyczno-porównawczych, obejmujących szeroko rozumiane nauki społeczne.

Leibniz, podobnie jak inni siedemnastowieczni badacze, stał na stanowisku monogenezy. Nie był jednak wobec tezy o wspólnym pochodzeniu wszystkich narodów całkowicie bezkrytyczny. W liście do Simona de la Loubère’a zauważa, że

gdy przemierzamy Amerykę a także krańce i odległe obszary Azji i Afryki, wydaje się że języki tam występujące są tak różne między sobą i inne niż nasze, że można by powiedzieć, że używa ich zupełnie inna rasa zwierząt¹⁶.

Podobne wątpliwości w sprawie chińskiego, języków Ameryki i Afryki wyrażał w liście do Ludolfa pisząc, że choć nie stoi w opo-

¹⁴ AA I vi, 442.

¹⁵ D IV 2, 186.

¹⁶ AA I vii, 399.

zycji do tych, którzy utrzymują, iż większość języków wywodzi się z jednego źródła, to jednak w odniesieniu do wymienionych potrafi jedynie stwierdzić, że są całkowicie inne niż nasze. Leibniz świadomie przyjmuje tezę o historycznej zmienności języków. Odrzuca także zdecydowanie możliwość rekonstrukcji języka pierwotnego. Tu jednak nie może przekroczyć biblijnego horyzontu Adama. W krótkim szkicu *De linguarum origine* zauważa jednak z pewnym dystansem, że

co do pierwotnego języka użytego przez pierwszego człowieka niektórzy myślą, że był on skutkiem boskiego ustanowienia, inni, że został utworzony przez Adama, człowieka oświeconego boską inspiracją, w chwili, gdy nadawał imiona zwierzętom. Ale taki język albo został całkowicie okaleczony, albo istnieje tylko w ruinach, gdzie trudno rozpoznać czym on jest¹⁷.

3. Naturalizm vs. konwencjonalizm

Dwie tezy leżą u podstaw kartezjańskiej koncepcji języka: teza o zasadniczej zależności języka od myślenia i teza o konwencjonalności języka. Teza pierwsza jest bezpośrednią konsekwencją uznania rzeczywistości wewnątrzumysłowej za jedynie pierwotną rzeczywistość poznawczą człowieka. Implikuje to konieczność przyjęcia, że słowa odnoszą się bezpośrednio do myślenia (ściślej do idei), z czego wynika, że tylko istoty myślące mogą posługiwać się językiem. Teza druga jest konsekwencją tego, że jednej i tej samej strukturze myślenia wszystkich ludzi towarzyszą różne języki¹⁸. To, że dana myśl jest oddawana za pomocą takiego właśnie zestawu dźwięków i kształtów jest więc czymś przypadkowym i stąd nieistotnym dla samego procesu myślenia, „ponieważ słowa są wy-

¹⁷ C, 151.

¹⁸ Zob. J. Kopania, *Stanowisko Descartes'a w kwestii języka uniwersalnego*, w: J. Pelc (red.), *Znaczenie i prawda*, Warszawa 1994, s. 155.

nalazkiem ludzi, stąd należy zawsze posługiwać się jednym lub wieloma, aby wyjaśnić tę samą rzecz”¹⁹.

Czy jednak to radykalne, jak utrzymują niektórzy badacze, przekonanie o konwencjonalnym charakterze języka było do końca udziałem samego Kartezjusza? Jak pogodzić je bowiem z wyrażoną przezeń wiarą w istnienie „złotego wieku języka i wymowy”?

Albowiem w najdawniejszych i surowych czasach, kiedy jeszcze nie pojawiły się na świecie żadne waśnie, a język chętnie podążał za usposobieniem szczerego umysłu, była z pewnością w znakomitych duszach jakaś boska siła wymowy, która płynąc z gorliwości w dążeniu do prawdy i z bogactwa odczuć, wyprowadziła nieokrzesanych ludzi z lasów, ustanowiła prawa, założyła miasta, a przy tym równą miała moc przekonywania i sądenia²⁰.

Zupełnie oczywiste staje się tu pytanie o postawę Kartezjusza wobec naturalistycznej koncepcji języka. Siedemnastowiecznej myśli o języku towarzyszyło mocne przekonanie o istnieniu naturalnego związku między słowem i przedmiotem. Argumentacji dostarczały tu istniejące już i nowe interpretacje księgi *Genesis*, które służyły nie tylko teologii, ale także pewnej teoretycznej refleksji nad językiem. Aarsleff w swoim szkicu *Genesis, Language, and the Angels* przytacza tekst kazania wygłoszonego na początku lat sześćdziesiątych XVII stulecia przez angielskiego duchownego Roberta South’a, w którym głosi on, że

Adam came into the world as philosopher, which sufficiently appeared by his writing the nature of things upon their names: he could view essences in themselves, and read forms without the comment of their respective properties: he could see consequents yet dormant in their principles and effect yet unborn, and in the womb of their causes.

¹⁹ List do Mersenne’a z 22 lipca 1642 r., w: AT III, 417.

²⁰ AT I, 9. R. Descartes, *Przestawnemu mężowi ****, tłum. J. Usakiewicz, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 1996, t. 8, s. 12.

Nie mniej zdumiewające było także to, że dla Adama „discourse... was almost quick as intuition”²¹. Wiadomo, że Kartezjuszowi znana była mistyczna doktryna o języku natury. Odrzucił ją jednak, przyjmując, że język jest rodzajem choroby dziecięcej, z której pewni ludzie nigdy się nie wyleczą, a zatem prawda i wiedza nigdy nie stanie się ich udziałem, jeśli źródłem poznania uczynią mniemania innych.

Myślenie jest warunkiem koniecznym posiadania języka, tym natomiast do czego język bezpośrednio się odnosi jest rzeczywistość wewnątrzumysłowa, która dla Kartezjusza jest jedynym przedmiotem poznania. Sposób poznania tej rzeczywistości porządkuje on następująco:

usiłowałem znaleźć ogólne zasady, czyli pierwsze przyczyny wszystkiego tego, co jest lub też co może być na świecie, nie biorąc dla tego celu pod rozwagę nic ponad samego Boga, Który ten świat stworzył, oraz wysuwając je wyłącznie z pewnych zaczątków prawd, które naturalną drogą znajdują się w naszych duszach. Potem zbadałem, jakie były pierwsze najzwyczajniejsze skutki, jakie dawały się wyprowadzić z tych przyczyn²².

Kartezjusz, analizując własne myślenie, rekonstruuje jakby sam proces tworzenia świata, wnika w tę rzeczywistość, która była udziałem pierwszego filozofa Adama. Odsłania naturę idei, dla których umysł jest przyczyną, ponieważ idee są odmianami myślenia. W tym procesie nie uczestniczy język. Dla Kartezjusza świat myśli to świat bezjęzykowy, wszelki zaś udział języka może doprowadzić do zmącenia jego doskonałości²³. Zastanówmy się jednak, czy rzeczywiście w tym procesie myślenia nie uczestniczy żaden język i czy takie radykalne odrzucenie języka nie dotyczy w istocie tylko publicznego języka, będącego „wynalazkiem ludzkim” w jego wielu narodowych odmianach. Skoro struktury myśle-

²¹ Zob. H. Aarsleff, *Genesis...*, wyd. cyt., s. 169–170.

²² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 6.

²³ Por. H. Aarsleff, *Genesis...*, wyd. cyt., s. 170–182.

nia są dla wszystkich ludzi takie same, skoro „zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu jest z natury jednakowa u wszystkich ludzi”²⁴, pozwala to zakładać istnienie jednego wspólnego wrodzonego systemu reprezentacji, jednego wewnętrznego języka myśli. Taki język, dany nam wraz z umiejętnością myślenia, nie jest ani arbitralny, ani konwencjonalny w sposób, w jaki istnieją języki etniczne, jest jednoznaczny, przez co wyraża prawdziwą istotę rzeczy. Język ten może być utożsamiony z językiem natury i choć Kartezjusz daleki jest od naturalistycznego traktowania języka, można przypuszczać, że wyrażona przezeń wiara w istnienie złotego wieku języka dotyczy właśnie takiego języka myśli.

Przypisywaną Leibnizowi tezę o naturalności języka można wprowadzić z licznych wypowiedzi obecnych w jego pismach. Do najważniejszych tekstów na ten temat zalicza się fragment *De origine linguarum naturali* (nie datowany, napisany między 1677 a 1685 rokiem), III księgę *Nouveaux Essays* (1703–1705), trzecią część *Brevis Designatio* (1710) oraz *Epistolica Dissertatio* (1712).

Wypracowany przez Leibniza model pochodzenia i własności języków etnicznych różnych od jakiegokolwiek języka sztucznego stoi w opozycji do konwencjonalnego modelu, który Leibniz znalazł u Arystotelesa w *De interpretatione*. Teza o naturalnym charakterze języka wyraża się u Leibniza w przekonaniu o historyczności języków, co rodzi potrzebę poszukiwań ich wspólnego źródła i warunkuje badania genetyczne. Historyczna zmienność języków przeczy zaś założeniu, że u ich źródła leżała jakaś racjonalna decyzja („quasi lege conditae”, „hominum deliberatione”). Język sam w sobie zależał raczej od pewnego impulsu emocjonalnego („cum rudis barbaries plus impetus quam rationis haberet”). Zdaniem Leibniza, czynność nadawania nazw składała się ze skojarzenia jakiejś danej psychicznej, afektu (będącego „determinatio animi ad quendam seriem cogitationum”) z danymi fo-

²⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., s. 3.

niczno-akustycznymi, dźwiękiem. Łącznikiem było poszukiwanie pewnej analogii pomiędzy zdarzeniem psychicznym i procesem czysto fizycznym, w tym sensie można mówić o istnieniu w nazwie jakiegoś „naturalnego komponentu”. Sam proces nadawania nazw w dużej mierze zależał od zewnętrznych okoliczności towarzyszących społeczeństwom pierwotnym: oznacza to, że naturalność była połączona z pewnymi danymi przypadkowymi, pozostającymi poza ludzką kontrolą²⁵. Analizując stanowisko Leibniza wobec języka Stefano Gensini zauważa, że Leibniz, opowiadając się za tezą o jego naturalnym charakterze, nie identyfikuje jej z założeniami teologicznych doktryn o języku natury formułowanych przez niektórych myślicieli epoki. Odrzuca też zdecydowanie idee rekonstrukcji języka pierwotnego, koncentrując się jedynie na analizie, która może być w pełni udokumentowana²⁶. Jednocześnie badania nad językiem sytuuje w szerszej perspektywie wyjaśnienia pochodzenia narodów²⁷.

Leibniz, wskazując na istnienie pewnych naturalnych związków, analogii między językami etnicznymi a oznaczaną przezeń rzeczywistością, rozumie naturalność języka jako przypadkowość pozostającą poza racjonalną kontrolą. Jeśli zaś badamy język w jego historycznym rozwoju, naturalność pojmowana jest jako wybór tego, co wcześniej weszło do języka jako naturalne i przypadkowe. Leibniz dostrzega także zależność między rozwojem historycznym języków a rozwojem wiedzy i wydaje się, że to właśnie ma na myśli, gdy pisze, że porządek dostarczony nam przez okoliczności i zdarzenia, którym podlega nasz gatunek, nie daje nam pochodzenia pojęć, ale jest historią naszych odkryć²⁸.

²⁵ Zob. S. Gensini, *Leibniz Linguist and Philosopher of Language: Between 'primitive' and 'natural'*, w: M. Dascal, E. Yakira (eds), *Leibniz and Adam*, wyd. cyt., s. 123–124.

²⁶ H. Świączkowska, *Harmonia linguarum. Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*, Białystok 1998, s. 44–51.

²⁷ GP V, 264–265.

²⁸ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 11.

4. Poznawcza rola języka

Poglądowi o historycznej zmienności języków etnicznych można przeciwstawić przekonanie Leibniza o istnieniu jednego niezmiennego systemu reprezentacji wewnątrzumysłowej – języka myśli. Przekonanie to stało się impulsem do podjęcia próby stworzenia języka, który odzwierciedlałby ten wewnętrzny porządek myśli i choć jego pierwotne symbole byłyby arbitralne, to jego struktura byłaby taka sama, jak struktura myślenia. Leibniz dowodzi, że

Choć znaki zależne są od naszego uznania, to jednak ich użycie 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 prawdy²⁹.

Leibniz założył, że język filozoficzny (*characteristica universalis*) jest rodzajem alfabetu ludzkich myśli, za pomocą którego można odkryć i wywieść wszystko przez zestawienie jego znaków i analizę utworzonych z nich słów. Zagadnieniu języka uniwersalnego poświęcał wiele uwagi przez długie lata swej naukowej działalności. Wzorem języka uniwersalnego stał się dlań język matematyki, która opisuje pewne dziedziny przedmiotowe, ale dzięki jednoznaczności odwzorowującego te dziedziny symbolicznego języka, w operacjach swych może ograniczyć się do rozpatrywania obranej symboliki. Interpretacją tego języka byłyby języki poszczególnych nauk, a on sam byłby językiem najogólniejszej nauki o możliwych formach czy strukturach przedmiotowych.

Dla Leibniza taka koncepcja języka wyznacza mu rolę centralną jako zasadę dla programu unifikacji wiedzy (*mathesis uni-*

²⁹ G.W. Leibniz, *Dialog o powiązaniu słów i rzeczy oraz o naturze prawdy*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1969, s. 81.

versalis)³⁰. Termin *mathesis universalis* pojawia się po raz pierwszy w pracy Kartezjusza *Regulae ad directionem ingenii*, jednak pozostaje on w pewnym tylko związku z rozumieniem przyjętym później przez Leibniza. Dla Kartezjusza kluczem do wiedzy uniwersalnej jest metoda, a nie język. Wszelkie zatem próby zbudowania języka uniwersalnego uzależnia on od ustanowienia wpierw „prawdziwej filozofii”³¹, a reszta będzie jej prostą konsekwencją. Choć Kartezjusz był przekonany o teoretycznej możliwości skonstruowania takiego języka, wyraził jednak zasadniczy sceptycyzm co do możliwości praktycznych.

Otóż sądzę, że taki język jest możliwy i że można odkryć wiedzę, od której jest on uzależniony: dzięki niej wieśniacy mogliby lepiej osądzać prawdziwość rzeczy, niż do tej pory czynią to filozofowie. Nie spodziewajmy się jednak ujrzeć kiedykolwiek taki język w użyciu: zakładałoby to tak wiele zmian w ustalonym porządku rzeczy, że świat cały musiałby się stać ziemskim rajem, a tego można by się spodziewać tylko w powieściach³².

Podczas gdy dla Leibniza ustanowienie „alfabetu ludzkiej myśli” jest punktem wyjścia w procesie budowania prawdziwej filozofii, Kartezjusz radykalnie odrzuca potrzebę ustanowienia takiego języka, odmawiając mu funkcji poznawczych. Język sam w sobie nie stanowi zatem żadnego z etapów jego nowego systemu. Rozumiejąc język w sposób czysto konwencjonalistyczny, głosi, że strona materialna znaku nie ma żadnego związku z jego znaczeniem. Zaprzecza tym samym użyteczności wyrażen języka w operacjach myślowych. Oznacza to, że myślenie, jako operacja na ideach, nie może być wsparte niczym materialnym. Umysł ujmuje bowiem rzecz nie poprzez słowo, które może do niej odnieść, lecz poprzez jej ideę,

³⁰ Zob. W. Marciszewski, *The Principle of Comprehension as a Present-Day Contribution to Mathesis Universalis*, „*Philosophia Naturalis*” 1984.

³¹ *List do Mersenne’a*, 1629, AT I, 76.

³² AT I, 81–82. Cyt. za: G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykalna...*, wyd. cyt., s. 86.

jaką ma w sobie zawsze, a którą w danym momencie sobie uświadamia. Jeśli rzeczywistość wewnątrzumysłowa w aspekcie wrodzoności wszystkich idei jest stała i niezmienna, to jednak jeśli ujmuje się ją z punktu widzenia umysłu jako substancji stale myślącej, jest ona płynna i dynamiczna. Nawet jeśli założymy, że skonstruuje się język, który odwzorowuje strukturę myślenia, a jego symbole odnoszą się jednoznacznie zarówno do przedmiotów, jak też ich idei, to język ten będzie miał jedynie statyczną naturę, gdyż umysł nie może ująć tego, co zewnętrzne inaczej, jak tylko ustatyczniając je w danym momencie³³.

Można tu zadać jeszcze pytanie, kto byłby projektodawcą takiego języka? Wydaje się bowiem, że po to, aby ustalić relacje między systemem znaków a rzeczywistością wewnątrzumysłową, trzeba najpierw tę rzeczywistość rozpoznać. Konieczna jest tu zatem wiedza równa tej, którą posiadał pierwszy nazwodawca. Do wiedzy tej aspirował Kartezjusz, przyjmując, że skoro struktura umysłu jest bogatsza niż struktura jakiegokolwiek języka, wiedzę tę wyprowadzi, na drodze intuicji i dedukcji, badając zawartość samego umysłu.

Język ma dla Kartezjusza jedynie wymiar praktyczny – służy „oznajmianiu innym naszych myśli”, zaś analiza języka, badanie jego historycznego rozwoju, a szerzej wszelka wiedza złożona z mniemań wielu osób, nie może być pomocna w dochodzeniu prawdy. Jedynymi sposobami dojścia do niej są intuicja i dedukcja. Należy zatem odrzucić istniejące nawyki i przyzwyczajenia i za pomocą tych narzędzi odkrywać „zarodki prawd, które w sposób naturalny znajdują się w naszych duszach”³⁴.

Kartezjusz redukuje użyteczność języka w procesie poznania przyznając mu jedynie funkcję pomocniczą, nakierowującą umysł na przedmiot samego poznania. Badacze wskazują jednak, że

³³ Zob. J. Kopania, *Stanowisko Descartes'a...*, wyd. cyt., s. 160.

³⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., s. 42–43.

istnieje pewien sposób użycia znaków językowych, któremu Kartezjusz nadaje rangę poznawczą³⁵. Dostrzegając ograniczenia i słabości pamięci związane z koniecznością analizowania i uświadamiania sobie wielu różnych, odległych nieraz danych w procesie wnioskowania³⁶, rozważa on możliwość wykorzystania symboli językowych w celu usprawnienia rozumowania. Znaki te powinny być krótkie i łatwe w zapisie. Pozwolą one zachować w pamięci to, co niezbędne, „abyśmy po wyraźnym zbadaniu ... rzeczy poszczególnych, mogli ... przebiec wszystko bardzo szybkim ruchem myśli i ująć równocześnie przy pomocy intuicji jak największą liczbę przedmiotów”³⁷. Ten sposób użycia znaków jest nie tylko użyteczny dlatego, że „pozwała na zaoszczędzenie wielu słów”, ale także usuwa zbędne informacje, które mogłyby na próżno zajmować umysł. Znak jest podwójnie ekonomiczny, stanowi skrót jednej lub kilku idei, filtruje też niepotrzebne dane. Ta funkcja znaku zwana jest funkcją mnemoniczną³⁸. Ale też takie użycie znaku nie ma żadnego wpływu na sam proces rozumowania, mówiąc inaczej: na drodze dochodzenia do prawdy umysł nie jest „wspomagany” przez żaden język. Kartezjusz odrzuca zdecydowanie możliwość formalizacji procesu dedukcyjnego, kwestionując „wszelkie przepisy dialektyków, którymi oni według swego mniemania kierują rozumem ludzkim”, ponieważ „prawda wymyka się często z tych więzów, podczas gdy ci właśnie, którzy się nimi posługują tkwią w nich zaplątani”³⁹.

Leibnizjański stosunek do języka najpełniej ujawnia się w przekonaniu, że języki są najlepszym zwierciadłem umysłu, a zatem analiza materii językowej prowadzić powinna do rozpoznania me-

³⁵ Zob. M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam–Philadelphia 1987, s. 41.

³⁶ Zob. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, wyd. cyt., s. 44.

³⁷ R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, Reguła XVI.

³⁸ Zob. M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 36–39.

³⁹ AT VI, 64.

chanizmów samego myślenia⁴⁰. Użyteczność języka najlepiej ujawnia się w matematyce. W rozumowaniu algebraicznym idee odpowiadające symbolom nie są ani wywoływane, ani też nie przedstawiają się umysłowi na żadnym z etapów dowodzenia, gdyż uniemożliwiłoby to sam proces rozumowania. Umysł byłby bowiem cały czas zajęty samymi tylko ideami, które bez przerwy przywoływane blokowałyby rozumowanie. Oznacza to, że umysł koncentruje się wyłącznie na znakach i operacjach dokonywanych na nich bez kierowania uwagi na to, do czego te znaki się odnoszą. W tym sensie rozumowanie algebraiczne nie jest niczym więcej jak zwykłym przekształcaniem znaków. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy istnieje dobrze zdefiniowany system reguł, gwarantujący prawdziwość rezultatów takich operacji. Działania na znakach Leibniz nazwał „ślepy” myśleniem. Ale „ślepe” myślenie obecne jest nie tylko w rozumowaniach algebraicznych. Towarzyszy ono bowiem każdemu naszemu rozumowaniu. Przyczyną tego jest ograniczoność pamięci, co powoduje potrzebę „wsparcia” jej słowem. Znaki funkcjonują jednak jak narzędzia czy środki służące zrozumieniu: w rzeczywistości działają raczej jako budulec dla samej myśli. Rozpoznając ten fakt, Leibniz tworzy teoretyczny fundament dla badań nad kognitywną funkcją znaków językowych, a także (może przede wszystkim) wskazuje kierunek rozwoju logiki symbolicznej⁴¹.

Racjonalizm to postawa filozoficzna, która jest wspólna Kartezjuszowi i Leibnizowi, choć jej odmiany u obu są zasadniczo różne. Postawa ta obejmuje także poglądy na język i jego naturę, określone tu mianem platońskiej perspektywy językowej. Mimo wielu dzielących ich różnic tak Kartezjusz, jak i Leibniz w jednym wszakże byli zgodni. Język sam w sobie nie jest wystarczającym źródłem poznania, jest zaś z wiedzą i poznaniem integralnie sprzężony. Różnica polega głównie na stopniach tego sprzężenia i, podczas gdy

⁴⁰ GP V, 315.

⁴¹ M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 42–43.

Kartezjusz redukuje język do funkcji pomocniczej (mnemonicznej), Leibniz podnosi go do rangi „urządzenia” ułatwiającego myślenie i dochodzenie do prawdy. I choć świat istnieje niezależnie od języka, to w proces jego odkrywania angażujemy język, choćby po to, by wskazać kierunek poszukiwań.

II.

SEMANTYKA ZNAKU JĘZYKOWEGO W GRAMATYCE Z PORT-ROYAL

Przedstawiam tu pewien filozoficzny i teoretyczny kontekst badań nad językiem w pracach gramatyków ze szkoły Port-Royal. Tekst jest wprowadzeniem w problematykę, która wprawdzie oczekiwała się licznych opracowań, inspirowanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku głośną książką Chomskiego *Cartesian Linguistics*¹, ale istnieją też pewne kwestie, które warto podjąć raz jeszcze. Są też kwestie prawie nieobecne w literaturze dotyczącej siedemnastowiecznej teorii i filozofii języka.

Grammaire générale et raisonnée była wspólnym dziełem dwóch autorów, działających w opactwie Port-Royal pod Paryżem – ośrodku o doniosłym znaczeniu w naukowym i intelektualnym życiu Francji w XVII wieku. Antoine Arnauld (1612–1694), teolog i filozof, oraz Claude Lancelot (1615–1695), gramatyk, podjęli próbę systematycznego opisu języka naturalnego, występując z pozycji teoretycznych raczej niż deskryptywnych. Lancelot we wstępie do *Grammatyki* pisze, że pomysł opracowania gramatyki uniwersalnej powstał przypadkowo, jako konsekwencja prowadzonych przez niego badań nad gramatykami różnych języków. Badania porównawcze skłoniły uczonego do poszukiwania przyczyn, z powodu których pewne zjawiska są wspólne wszystkim językom, inne zaś ten język indywidualizują². O ile prawdą jest oświadczenie złożone przez Lancelota o roli przypadku w pracy naukowej, o tyle w historii ję-

¹ N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, New York–London 1966.

² Tamże, s. 2.

zykoznawstwa zauważa się, że wszelką teoretyczną refleksję nad językiem poprzedzał zwykle rozwój badań materiałowych.

Celem *Grammaire générale et raisonnée* było wykazanie, że struktura języka jest wytworem rozumu i że różne języki ludzkie są jedynie odmianami ogólniejszego systemu gramatycznego, który, jako system racjonalny, zakłada istnienie warunków prawdziwościowych, leżących u podstaw języka. Ustalenie odpowiedniości między językiem, myśleniem i rzeczywistością jest od wieków przedmiotem dociekań filozofów i lingwistów. Problem ten wynika z uświadamianego od początku znakowego charakteru języka i jako taki jest problemem natury semantycznej.

Przyjęcie założenia o istnieniu zgodności między językiem i myśleniem zrodziło potrzebę uzgodnienia myślenia i języka z rzeczywistością w kategoriach prawdy i fałszu. Dało to początek logice Arystotelesa, która stała się elementem pośredniczącym zarówno między rzeczywistością a językiem, jak i rzeczywistością a myśleniem. Ideę podporządkowania struktury języka wymogom logiki przejęło najpierw średniowiecze. W XII wieku pojawiają się próby uprawiania tzw. *gramatica speculativa*, czyli logicznej teorii odmian znaczeniowych (*modi significandi*), która w następnym stuleciu doprowadza do powstania szkoły modystów – skoncentrowanej na badaniach zagadnień wspólnych wszystkim językom. Zadaniem gramatyki spekulatywnej było odkrycie zasad, dzięki którym wyraz jako znak jest związany z jednej strony z ludzkim umysłem, z drugiej zaś z rzeczą, którą sygnifikuje (reprezentuje). Przyjmowano, że zasady te są stałe i niezmiennie. *Gramatica speculativa* stanowiła oryginalny wkład myśli średniowiecznej do nauki o języku. Utożsamiając łacinę z jednej strony z językiem jako takim, a z drugiej – strukturę gramatyczną tego języka z gramatyką w ogóle, usiłowano, kontynuując idee Arystotelesa, wykazać istnienie zgodności – na gruncie logiki – między rzeczywistością, myśleniem i językiem. Głównym przedmiotem analizy stała się semantyka logiczna. W czasach Odrodzenia językoznawstwo teoretyczne schodzi na plan dalszy, ustępując miejsca pracom nad gramatykami ma-

tematami języków narodowych. Problematyka teoretyczna pojawia się jednak pod postacią lingwistyki porównawczej, przygotowując w ten sposób grunt do rozważań nad teorią języka, podjętych w XVII wieku³.

1. Kartezjańska wizja języka

Spopularyzowanie filozofii René Descartes'a wzmocniło w sposób zasadniczy tendencje do podejmowania prób tworzenia gramatyk uniwersalnych. Kierowano się tu następującym rozumowaniem: język jest narzędziem myślenia, myślenie zaś, jeśli jest poprawne, jest zgodne z rzeczywistością. Jeżeli tej zgodności nie widać, to winy nie ponosi język jako taki, lecz opisująca go i normująca gramatyka. Należy zatem stworzyć gramatykę zgodną z wymogami rozumu i logiki. Pierwszą systematyczną próbą realizacji tego programu była *Grammaire générale et raisonnée*.

Program, o którym mowa, najzwięźlej określają autorzy *Grammatyki*, wyjaśniając w tytule swego dzieła, że chodzi o gramatykę uniwersalną, obejmującą reguły gramatyczne istotne dla wszystkich języków naturalnych, oraz o gramatykę racjonalną, opartą na metodzie „dobrego powodowania swoim umysłem i dociekania prawdy w nauce”⁴. Podstawy tej metody, wyłożone w pismach Descartes'a, w *Gramatyce z Port-Royal* adaptowane są na potrzeby badań nad językiem. Badania te obejmują poszukiwanie zasad i elementów wspólnych wszystkim językom etnicznym. Stanowią one dociekanie natury samego języka i jako takie mogą służyć studiom nad własnościami poszczególnych języków etnicznych i opisowi tych języków. Struktura języka, będąc wytworem rozumu, jest dla wszystkich języków taka sama. Gramatyka zaś w tej postaci, w któ-

³ S. Gniadek, *L'attitude des grammairiens du XVIIe siècle par rapport à la grammaire raisonnée*, „*Studia Romanica Poznaniensia*” 1980, vol. 7, s. 61–66.

⁴ Ten ambitnie zakrojony projekt oparty jest jednak na skromnym materiale empirycznym, dotyczącym języka francuskiego, łacińskiego, greki i hebrajskiego.

rej charakteryzowana jest w odniesieniu do danego języka narodowego, jest w stosunku do tego języka czymś w znacznym stopniu umownym, wobec tego tam, gdzie jest to konieczne, może i winna być nagięta do wymogów rozumu i logiki.

Gramatyka uniwersalna i racjonalna jest dla badaczy spod znaku Port-Royal sztuką mówienia (*A grammaire est l'art de parler*). Słowo „sztuka” w tym kontekście rozumieć należy jako „metodę robienia czegoś dobrze”. Tekst *Gramatyki* nie zawiera jednak dodatkowych wyjaśnień, pozwalających na szerszą interpretację pojęcia *l'art de parler*. Mimo to sądzić można, że gramatyka uniwersalna i racjonalna nie jest utożsamiana ze sztuką mówienia rozumianą jako retoryka. Po pierwsze dlatego, że w tekście *Gramatyki z Port-Royal* ani razu nie występuje słowo „retoryka”, po drugie – w pracach szkoły retoryka jako część logiki nie zyskała zbyt wysokiej oceny. W *Logice z Port-Royal* znajdujemy ustęp mówiący, że „retoryka niewielką przynosi pomoc w znajdowaniu myśli, wyrażań i upiększeń. Myśli w dostatecznej ilości dostarcza umysł, wyrażań – wprawa”⁵.

Przedmiotem rozprawy jest dla autorów *Grammaire* mowa, pojęta jako pewna sztuka posługiwania się językiem. Sztuka ta pozwala nam wyjaśniać myśli za pomocą znaków, które człowiek w tym celu wynalazł. Dźwięk jest czymś przemijającym. Człowiek, chcąc zarejestrować jego ulotną fizyczną naturę, stworzył pismo, ustalając odpowiedniości między dźwiękami i literami. Znaki, o których mowa, należy zatem rozpatrywać w dwóch aspektach: po pierwsze trzeba rozważyć to, jakie są one przez swą naturę, to jest jako dźwięki i litery; po drugie należy zająć się ich sygnifikacją, to jest sposobem, w jaki człowiek używa ich do oznaczania swoich myśli⁶. Te ogólnie sformułowane tezy wyznaczają strukturę *Gramma-*

⁵ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Rohmanowa, Warszawa 1958, s. 28.

⁶ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, tłum. B. Głowacka, J. Kopania, Warszawa 1991, s. 3.

tyki. Część pierwsza poświęcona jest fonetyce i fonologii i dotyczy, jak mówią autorzy, „materialnego elementu mowy”; część druga obejmuje dociekania nad semantycznymi, morfologicznymi i syntaktycznymi aspektami języka.

Istotne dla dalszych rozważań stają się zagadnienia podjęte przez autorów *Gramatyki* zwłaszcza w części II. W części tej w rozdziale pierwszym znajdujemy syntetyczne ujęcie poglądów na naturę języka, zawartych w pismach Descartes’a, który, choć sam nie wyłożył ich jako pewnej całości, stworzył własną wizję języka, spójną z całym swoim systemem filozoficznym. Arnauld i Lancelot, działając w tym samym kręgu myślowym, przejęli część z tych poglądów jako oczywistą i obowiązującą, inne zaś stały się inspiracją do podjęcia trudu, który zaowocował pod postacią „gramatyki racjonalnej i uniwersalnej”.

U podłoża kartezjańskiej koncepcji języka leżą dwie tezy: teza o konwencjonalnym charakterze znaku językowego i teza o zasadniczej zależności języka od myślenia. Pierwsza z nich wyeksponowana została we wstępie poprzedzającym główny tekst *Gramatyki*. Umowny charakter znaku językowego, dostrzeżony w filozofii Arystotelesa, przeciwstawiany był w ciągu wieków poglądowi głoszącemu, że znaki językowe mają charakter naturalny. Konwencjonalność języka, uznana jako teza racjonalistycznej i empirycznej filozofii języka, w XVII wieku modyfikowana była niekiedy, szczególnie w rozważaniach nad językami etnicznymi, przez dopuszczenie pewnych założeń o jego naturalności. Rozwahał je między innymi Leibniz, pisząc:

Wiem, że zwykło się mówić w szkołach i wszędzie indziej, że znaczenia słów są dowolnie ustalone [...], i prawdą jest, że nie są wcale wyznaczone przez jakąś naturalną konieczność; niemniej przeto wyznaczają je jakieś racje już to naturalne, gdzie i przypadek ma swój udział, już to moralne, gdzie w grę wchodzi wybór⁷.

⁷ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, t. 2, Warszawa 1955, s. 14.

Tezę o konwencjonalnym charakterze znaku językowego, założoną w *Gramatyce z Port-Royal*, rozpatrywać należy w kontekście innych tez przyjętych przez jej autorów, a dotyczących tworzywa językowego.

Język jest bezpośrednio odniesiony do struktur myślowych. Jak postulują autorzy *Grammaire*, zrozumienie podstaw gramatyki poprzedzone być musi zbadaniem wiedzy występującej w naszym umyśle, od której zależy różnorodność słów stanowiących mowę⁸. Jednej i tej samej strukturze myślenia wszystkich ludzi towarzyszą różne języki. Poszczególne języki etniczne mogą się różnić zestawem dźwięków. Nie zmienia to jednak ogólnej zasady konstruowania wyrażen i sposobu ich odniesienia do ich odpowiedników wewnątrzumysłowych. Zasada ta jest wspólna wszystkim językom i dostarcza środków do wyrażania nieskończonej ilości myśli i do właściwego reagowania w nieskończonej ilości nowych sytuacji.

Arnauld i Lancelot, formułując swój program badawczy, nawiązują do postulatów zgłaszanych przez Descartes'a do projektów tworzenia języka uniwersalnego, zgodnych z jego stanowiskiem filozoficznym. Uznają zatem, że rzeczywistość wewnątrzumysłowa jest jedynie pierwotną rzeczywistością poznawczą człowieka. Ujęcie to zakłada, że jeżeli słowa odnoszą się bezpośrednio do myślenia, to jedynie istoty myślące mogą posługiwać się językiem. Znajduje to swój wyraz w *Gramatyce*. Język jest wytworem umysłu. Stanowi on jeden z dowodów na to, że człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, wyposażony jest także w substancję myślącą, niecielesny umysł, czyli duszę. Dzięki umysłowi potrafi on możliwe do wyartykułowania dźwięki połączyć tak, by stały się nośnikami jego myśli⁹. Założenie o wewnątrzumysłowym pochodze-

⁸ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 15.

⁹ Tamże, s. 15.

niu języka autorzy *Gramatyki z Port-Royal* uzasadniają, powołując się na argumentację Descartes'a przedstawioną m.in. w *Rozprawie o metodzie*¹⁰. Język stanowi największą przewagę, jaką człowiek osiągnął nad innymi zwierzętami. Przewaga ta polega na cudownej zdolności

tworzenia z 25 lub 30 dźwięków nieskończonej różnorodności słów, które jako takie będąc w niczym niepodobne do tego, co dzieje się w naszym umyśle, nie pozwalają innym odkryć jego sekretu i tym, którzy nie mogą doń wniknąć, pojąć wszystkiego tego, co sobie wyobrażamy, czy też wszystkich poruszeń naszej duszy¹¹.

Autorzy *Grammaire* podnoszą w tym miejscu niezwykle ważną kwestię. Zwracają bowiem uwagę na jedną z własności wspólnych wszystkim językom, którą jest ich aspekt twórczy. Język ludzki w swych normalnych użyciach wolny jest od wszelkiej kontroli i nie jest ograniczony jedynie do spełniania jakiejś praktycznej funkcji komunikacyjnej. Zakłada się bowiem, że reguły tworzenia wyrażeń są częścią uniwersalnego wyposażenia człowieka, zatem potrzeba wyliczenia i uporządkowania wszystkich myśli ludzkich jest jakby sprzężona z możliwością ich uzewnętrzniania przez język. Rozpoznanie twórczego aspektu języka jako ważnej jego własności stanowi jedno z osiągnięć myśli filozoficznej i lingwistycznej XVII wieku. Odkrycie to, jak twierdzą współcześni badacze, pozwoliło dostrzec w języku możliwość rekursji. Idea kreatywności

¹⁰ Autorzy *Gramatyki*, formułując pogląd dotyczący duchowego charakteru języka i wskazując na różnice dzielące człowieka od innych zwierząt, cytują w istocie stanowisko Descartes'a wyłożone w *Rozprawie o metodzie*, wyd. cyt., cz. 5.

¹¹ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 15. Autorzy *Gramatyki*, choć posługują się pojęciem głoski i odpowiadającego jej znaku graficznego (s. 4–5), w tym miejscu intuicyjnie zbliżają się ku koncepcji fonemu jako najmniejszej jednostki znaczącej języka naturalnego. Pojęcie fonemu wprowadził do opisu fonetycznego i fonologicznego języka polski językoznawca Jan Baudouin de Courtenay. Na gruncie języka polskiego przyjmuje się obecność 36 lub 44 najmniejszych opozycji znaczeniowych, stanowiących elementarny budulec języka.

jest jedną z tez przyjętych w lingwistyce XX wieku. Zakłada ją, nawiązując świadomie do tradycji kartezjańskich, Chomsky, twórca gramatyki transformacyjno-generatywnej¹².

Mówiąc o języku jako środku służącym przekazywaniu własnych myśli, autorzy *Grammaire* podkreślają wtórną wobec myślenia funkcję języka. Myślenie jest całkowicie niezależne od języka. Słowa, jak piszą, są samodzielnymi artykułowanymi dźwiękami, które człowiek może przetwarzać dla oznaczania swoich myśli. Nie istnieje jednak żadna zależność między znaczeniem słów a ich stroną materialną. Poznanie rzeczywistości zewnętrznej możliwe jest dzięki pośrednictwu idei, które są w nas. Słowa są jedynie elementem pośredniczącym między rzeczywistością wewnątrzmysłową – światem idei a rzeczywistością zewnątrzmysłową – światem rzeczy. To czysto konwencjonalistyczne podejście do języka łączy się u autorów *Grammaire* z przekonaniem, że podstawowym obiektem badań jest świat myśli, świat pozajęzykowych odpowiedników wyrażeń.

Pozostaje to w zgodzie z tezami dotyczącymi zasad konstruowania języka uniwersalnego, postulowanymi przez Descartes'a¹³. Projektowany przez niego język uniwersalny winien być odwzorowaniem struktury myślenia, a jego budowa powinna przybierać kolejno następujące etapy: wykrycie w myśleniu idei elementarnych, uporządkowanie ich w naturalny szereg, przyporządkowanie każdej idei elementarnej odpowiedniego słowa. Tak skonstruowany język byłby bardzo użyteczny w procesie poznania: jego zdania przedstawiałyby się umysłowi tak jasno i wyraźnie, że nie mógłby się on mylić co do oceny ich wartości logicznej. Uzasadnienie podjęcia badań nad językiem, nieobecne w *Gramatyce z Port-*

¹² Zob. M.D. Hauser, N. Chomsky, W.T. Fitch, *The Faculty of Language: what is it, who has it, and how did it evolve?*, „Science” 2002, vol. 298, s. 1569–1579.

¹³ J. Kopania, *Descartes'a koncepcja języka*, „Studia Semiotyczne” 1990, t. 16–17, s. 21–32; H. Święczkowska, *Harmonia linguarum. Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*, Białystok 1998, s. 129–131.

-*Royal*, choć można przypuszczać, że przyjęte przez jej autorów, znajdujemy w wydanej dwa lata później *Logice*. Łączy bowiem oba dzieła nazwisko jednego z ich współtwórców, co zapewniło ciągłość i spójność metod badawczych w rozważaniach nad językiem, zawartych w tych pracach. Jeśli zakłada się, że język jest odwzorowaniem struktury myślenia, to dla poprawnego myślenia przydatna jest – jak się o tym pisze w *Logice* – znajomość różnych sposobów posługiwania się brzmieniami służącymi jako znaki idei. Umysł bowiem tak przywykł wiązać te brzmienia z ideami, że nie przedstawia sobie nigdy jednych, nie przedstawiając sobie równocześnie drugich, tak iż idea rzeczy budzi ideę brzmienia, a idea brzmienia ideę rzeczy¹⁴.

Uzasadnienie to pozwala na przyjęcie założenia, że badanie języka jest w istocie badaniem ludzkiego umysłu. Wynika stąd podkreślenie wcześniej natury tego, co przebiega przez nasz umysł. Uświadomienie sobie idei tego, co dane słowo oznacza, jest warunkiem koniecznym do zrozumienia słowa.

Wśród podstawowych czynności wykonywanych przez nasz umysł autorzy *Gramatyki* wymieniają pojmowanie (*concevoir*), sążdenie i rozumowanie.

¹⁴ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 140. Zwrócić tu należy uwagę na zbieżność sformułowań dotyczących znaku językowego i jego odpowiednika, pojawiającą się w *An essay concerning human understanding* Johna Locke'a (1690). Locke, wychodząc z pozycji empirycznych, wypowiedział się w ramach teorii poznania na temat języka, w szczególności w kwestiach semantyki wyrazowej. „Co się tyczy słów, należy [...] wziąć pod uwagę, co następuje: Po pierwsze to, że słowa są znakami idei ludzkich, a przez to narzędziami, za pomocą których ludzie wymieniają pomiędzy sobą swe koncepcje i jedni wobec innych dają wyraz swym myślom i wyobrażeniom; a wobec tego przez ustawiczne powtarzanie powstaje tak ściśle powiązanie pomiędzy określonymi dźwiękami i odpowiadającymi im ideami, że nazwy, skoro tylko się je usłyszy, prawie tak samo szybko wywołują pewne idee, jak gdyby faktycznie pobudzały zmysły właśnie te rzeczy, które zdolne są je wywołać” (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, t. 2, Warszawa 1955, s. 16–17). Zbieżność ta jest jednak pozorna z uwagi na odmiennosć przyjętych założeń filozoficznych.

Pojmowanie charakteryzowane jest jako skierowanie uwagi umysłu na rzeczy bądź to w sposób czysto intelektualny, kiedy myślimy o pojęciach bytu, trwania, myśli czy Boga, bądź też ich cielesne uobecnienia, na przykład kiedy uobecniamy sobie kwadrat, psa czy konia. Przedstawianie jest czymś innym niż wyobrażanie. Wiele rzeczy przedstawiamy sobie bardzo jasno, nie mogąc ich sobie wyobrazić. Nic nie jest chociażby przedstawione jaśniej niż nasza myśl, a przecież niemożliwe jest nakreślenie jej obrazu. Czynność przedstawiania jest ujęciem idei rzeczy. Jest to wszystko to, co jest w naszym umyśle wtedy, gdy możemy prawdziwie powiedzieć, że jakąś rzecz przedstawiamy sobie, w jakikolwiek sposób byśmy ją przedstawiali. Wynika stąd, że ilekroć coś wyrażamy słowami, rozumiejąc przy tym to, co mówimy, istnieje w nas na pewno idea rzeczy, na którą wskazujemy słowami.

Sądzenie jest uznaniem, że rzecz, którą sobie uświadamiamy, jest taka lub inna. Na przykład mając przedstawienie tego, czym jest Ziemia i czym jest okrągłość, uznajemy o Ziemi to, że jest okrągła.

Rozumowanie określa się jako tę czynność umysłu, dzięki której tworzymy sąd z kilku innych. Na przykład wydając sąd, że wszelka cnota jest chwalebna i że cierpliwość jest cnotą, wnioskujemy, że cierpliwość jest chwalebna¹⁵.

Dla badań nad językiem z punktu widzenia gramatyki istotne jest, zdaniem autorów, zajęcie się pierwszymi dwiema spośród wymienionych tu czynności. Rozumowanie bowiem jest jedynie rozszerzeniem sądenia. Stanowisko w kwestii rozumowań wydaje się uzasadnione z perspektywy dzisiejszego spojrzenia na opis języka. Jednak w kontekście innych prac z kręgu Szkoły, szczególnie w *Logice* z Port-Royal, jasny staje się fakt lekceważącego stosunku bada-

¹⁵ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 15–16. Zob. także A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 39–41. Powyższa klasyfikacja działań umysłu i odpowiadająca jej podział logiki pochodzą od Pierre’a Gassendiego, por. P. Gassendi, *Logika*, tłum. L. Chmaj, z dodaniem wstępu do zarysu filozofii pt. *O filozofii ogólnie*, tłum. L. Joachimowicz, wstępem poprzedził L. Kołakowski, Warszawa 1964, s. 380–383.

czy, pozostających pod wpływem kartezjańskiej postawy metodologicznej, do sztuki poprawnego wnioskowania, które jest częścią logiki formalnej. Krytyka logiki formalnej, zawierającej – zdaniem autorów *Logiki* – „rzeczy subtelne, a mało pożyteczne, gdyż konieczne tylko do spekulacji logicznej”, jest konsekwencją tej właśnie postawy¹⁶.

Inna rzecz, co można zauważyć na marginesie uwag o rozumowaniu, że gdybyśmy chcieli przyporządkować poszczególnym czynnościom naszego umysłu ich ekwiwalenty językowe, odpowiednio: przedstawieniu – słowo, sądzeniu – zdanie, rozumowaniu – tekst traktowany jako tekst poprawnego wnioskowania, to wobec wyników współczesnych badań nad tekstem i wobec dalej obowiązującego prymatu zdania jako podstawowej jednostki opisu języka trudno jest wymagać od twórców *Grammaire* uczynienia z rozumowań odrębnego przedmiotu opisu gramatycznego. Gramatyka tekstu to zadanie podjęte dopiero w XX wieku, między innymi przez Szkołę Praską. Zbadanie przedstawień i sądów jest dla jej autorów zadaniem pierwszej wagi. Zaznaczyć należy jednak, że wszelki sąd o rzeczach poprzedzony być musi jasnym przedstawieniem umysłowi ich natury. Jednym z argumentów, jakimi posługują się Arnauld i Lancelot w uzasadnieniu tej tezy, jest to, że ludziom trudno jest mówić o tym, co sobie bezpośrednio uświadamiają. Łatwiej natomiast przychodzi im wyrażanie sądów o rzeczach (ideach rzeczy), które są treścią tych przedstawień.

Tym, co przebiega przez nasz umysł, są idee przedmiotów oraz forma czy też sposób ujęcia owych idei, stanowiący nasz sąd o nich. Sąd, jaki czynimy o rzeczach, to zdanie. Każde zdanie zawiera dwa terminy: termin, o którym się coś orzeka, i termin, który się orzeka – czyli coś, o czym się mówi, i coś, co się mówi o przedmiocie wypowiedzi. Pierwszy to podmiot, drugi – orzecznik. Nie wystarczy samo przedstawienie tych terminów. Umysł musi ponadto złączyć jeden z drugim. Składnikiem wskazującym na to działanie

¹⁶ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 257.

umysłu jest czasownik *jest*. Łatwo zauważyć można, na co wskazują autorzy *Gramatyki*, że „podmiot” i „orzecznik” są terminami należącymi do pierwszej czynności umysłu, ponieważ jest to to, co sobie uświadamiamy i co stanowi przedmiot naszej myśli. Połączenie obu idei wyrażanych przez te terminy należy do czynności umysłu, którą określić można jako sposób czy też formę myślenia. Ponieważ słowa są znakami naszych myśli, część z nich zatem sygnifikuje idee przedmiotów. Do nich autorzy zaliczają nazwy, przedimki, zaimki, imiesłowy, przyimki i przysłówki. Inne zaś, takie jak czasowniki, spójniki i wykrzykniki, sygnifikują formę naszych myśli, choć czynią to w połączeniu z tym, co stanowi ich przedmiot¹⁷.

2. Semantyka znaku językowego w gramatyce z Port-Royal

W drugiej części rozprawy o gramatyce racjonalnej i uniwersalnej przyjmuje się, że zrozumieniu podstaw gramatyki towarzyszyć powinno poznanie tego, co się kryje za symbolem językowym. Zgodnie z tym założeniem autorzy gramatyki przedmiotem swych rozważań czynią semantyczne własności wyrażen. Analiza semantyki zatem poprzedza analizę formalnogramatyczną.

Skoncentrować się chcemy na własnościach semantycznych wyrażen nazwowych, które według autorów *Gramatyki z Port-Royal* sygnifikują idee i w sposób pośredni odpowiadające im przedmioty. Czynimy tak przyjmując, że ten rodzaj wyrażen stanowi wystarczającą egzemplifikację koncepcji znaczenia, zawartej w *Gramatyce*. Wybór ten podyktowany jest również i tym, że rozważania dotyczące wspomnianych wyrażen pojawiają się na nowo w wydanej

¹⁷ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 16; A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 157.

w dwa lata po ukazaniu się *Gramatyki – Logice* z Port-Royal. Wydaje się zatem interesujące przedstawienie semantyki tych wyrażań w postaci pierwotnej, wzbogaconej o komentarze z *La Logique*.

Gramatyka jest sztuką mówienia. Jednym z arkanów tej sztuki jest znajomość różnych sposobów posługiwania się brzmieniami, służącymi jako znaki idei. Słowa jako wyraźne i artykułowane brzmienia są znakami myśli. Znaki te zawierają dwie idee: jedna to idea rzeczy, która jest przedstawicielem, druga – rzeczy przedstawionej; natura zaś znaku polega na wywoływaniu drugiej przez pierwszą¹⁸. Powyższy cytat pochodzi z *La Logique*. W *Gramatyce* intuicje związane z naturą znaku słownego, choć niewypowiedziane *expressis verbis*, wydają się takie same. Na semantykę znaku składają się relacje między słowem, rzeczywistością pozajęzykową (obiektami świata zewnętrznego) i rzeczywistością wewnątrzmysłową (obiektami myśli). Porządek relacji wydaje się być następujący: mając daną ideę rzeczy umysł łączy tę ideę ze słowem, której jest ono przedstawicielem. Słowo pozwala odnieść tę ideę do obiektów świata zewnętrznego, czyniąc to w taki sposób, że umożliwia identyfikację naszej myśli. Nie oznacza to jednak, że znajomość słów jest niezbędna przy łączeniu obiektu i jego idei. Słowa są tu jedynie, co było podkreślane, elementem pośredniczącym, stosowanym w sytuacji komunikacji językowej.

Autorzy zarówno *Gramatyki*, jak i *Logiki* traktują pojęcie idei jako pojęcie pierwotne wykładanej koncepcji znaczenia. Jest to pojęcie czysto intuicyjne, co wnioskować można z odpowiedniego fragmentu tekstu *Logiki* z Port-Royal, w którym mówi się o tym, że „wyraz «idea» należy do słów, które są tak jasne, że nie można ich wyjaśnić przy pomocy innych, gdyż jaśniejsze i prostsze nie istnieją”¹⁹.

W *Grammaire* pojawia się, w związku z rozważaniami o nazwach, pojęcie idei jednostkowej i ogólnej. Stwierdza się tam wy-

¹⁸ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 63.

¹⁹ Tamże, s. 43.

rażnie, że posiadamy właśnie te dwa rodzaje idei: idee jednostkowe i ogólne²⁰. Istnienie w naszym umyśle dwu rodzajów idei możliwe jest dzięki temu, że możemy rozpatrywać pewną własność nie kierując wyraźnej uwagi na substancję, której jest ona własnością. Ten sposób pojmowania rzeczy nazywa się w terminach szkoły abstrakcją umysłu²¹. Mimo że choć wszystko, co istnieje, jest jednostkowe, posiadamy wszyscy dzięki abstrakcjom idee przedstawiające tylko jedną rzecz, taką na przykład, że każdy człowiek posiada swojego ojca i matkę, że ma przyjaciela, konia czy psa, lub też idee przedstawiające nam wiele rzeczy do siebie podobnych, takich jak idea człowieka, trójkąta czy koła²².

Posługując się pojęciem rzeczy, mamy stale na uwadze to, że zarówno w *Gramatyce*, jak i w *Logice* rozumie się przez nie przedmiot naszej myśli, nie zaś pewien obiekt fizyczny. Nazywa się rzeczą to, co przedstawiamy sobie jako istniejące samo przez siebie i jako podmiot tego wszystkiego, co sobie przedstawiamy jako będące w niej. Gdy myślimy o jakimś ciełe, to idea, którą wtedy żywimy, przedstawia nam jakąś rzecz lub substancję, gdyż ujmujemy to ciało jako rzecz, która istnieje sama przez siebie i która na to, by istnieć, nie potrzebuje żadnego przedmiotu²³.

Nazwy służące do wyrażania rzeczy to rzeczowniki, zwane także terminami absolutnymi. Rzeczownikami są również nazwy oznaczające „na pierwszym miejscu i bezpośrednio własności, ponieważ mają one wskutek tego pewien związek z substancja-

²⁰ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 20.

²¹ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 67 i n.

²² A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 20.

²³ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 54–55. Podana tam definicja idei powtórzona jest za Descartes'em. Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Warszawa 1958, s. 198, a także jego *List do Mersenne'a z lipca 1641 r.*, w: *Oeuvres de Descartes, publiees par Adam et Tannery*, Paris 1974–1983, t. 3, s. 392–393.

mi”²⁴. Są to nazwy takie, jak sprawiedliwość, człowieczeństwo, roz-
tropność.

To, co jest dane umysłowi w procesie przedstawiania, może być rzeczą bądź sposobem bytowania rzeczy, bądź rzeczą bytującą w pewien sposób. Jeśli rzeczą jest idea przedmiotu, to sposób jej bytowania – czyli jej własność lub jakość – jest tym, „co sobie przedstawiamy jako będące w rzeczy i niemogące istnieć bez niej, i co wskutek tego określa rzecz jako bytującą w pewien sposób i sprawia, że się do niej dane miano stosuje”²⁵. Kiedy myślimy o substancji określonej przez pewien sposób jej bytowania lub własność, czyli wiążemy własność z myślą, to idea ta uobecnia nam rzecz bytującą w pewien sposób.

Nazwy, które oznaczają rzeczy pojęte jako bytujące w pewien sposób, to przymiotniki. Wskazują one mniej wyraźnie, choć bezpośrednio, na rzecz, a pośrednio, jakkolwiek wyraźniej, na własność. Poprzez swój sposób sygnifikacji przymiotniki wymagają dołączenia do innych nazw, odnoszących się do idei przedmiotów, na których cechy wskazuje się danym przymiotnikiem. Gramatyka podaje następujący przykład tego związku. Wyraźną sygnifikacją CZERWONEGO jest CZERWIEN. Ale CZERWONY sygnifikuje CZERWIEN przez niejasne wyznaczenie przedmiotu tej czerwieni. Wynika stąd, że CZERWONY nigdy nie istnieje sam przez się w dyskursie, ponieważ słowo, które sygnifikuje ten obiekt, musi być bądź to wyrażone, bądź zrozumiałe, gdy jest w dyskursie pominięte²⁶.

Poznanie rzeczy dokonuje się poprzez ich cechy i jakości. Umysł ujmuje większość rzeczy jako bytujące w pewien sposób. Substancja zatem dzielona jest na dwie idee, z których jedna uwa-

²⁴ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 55; A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 17–18.

²⁵ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 54.

²⁶ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 17.

zana jest za podmiot, druga za własność. Do natury prawdziwej własności należy to, że substancję, której jest ona własnością, można sobie przedstawić jasno i wyraźnie bez niej, nie można natomiast przedstawić jasno i wyraźnie własności, nie przedstawiając sobie równocześnie stosunku, w jakim pozostaje ona do substancji, której jest własnością i bez której nie może w sposób naturalny istnieć.

Nazwy są językowymi substytutami idei, które żywione są przez nasz umysł w procesie przedstawiania. Idee ogólne i jednostkowe rozróżniane są w języku dzięki wprowadzeniu odpowiednich nazw. Nazwy służące jako znaki idei pierwszego rodzaju to nazwy ogólne (*noms généraux*), te zaś, które odnoszą się do idei jednostkowych, zwane są nazwami własnymi (*noms propres*). Charakterystykę terminów jednostkowych poprzedzić należy omówieniem własności terminów zaliczonych przez badaczy języka ze szkoły Port-Royal do tzw. nazw ogólnych. One bowiem stanowią kontekst rozważań nad naturą wyrażen sygnifikujących idee jednostkowe.

Idee ogólne istnieją w naszym umyśle dzięki dokonywanym w nim procesom abstrakcji. Dla zrozumienia tych procesów, pozwalających wnikać w naturę idei, ważne jest ujęcie idei, a tym samym jej językowego odpowiednika, tak by móc wyróżnić w niej to, co nazywa się treścią idei (*compréhension de l'idée*), i to, co stanowi jej zakres (*l'étendue*). Pojęcia treści i zakresu są podstawowe dla teorii semantycznej XVII wieku. Rozróżnienie to pojawia się po raz pierwszy w *La Logique* wraz z pełną wykładnią związanych z nim intuicji²⁷. Obecne jest również, jak się wydaje, w *Grammaire*, tam gdzie się mówi o znaczeniu (sygnifikacji) wyrażen i o ich konotacji²⁸. Podstawy rozróżnienia treści i zakresu

²⁷ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 73.

²⁸ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 17.

(intensji i ekstensji) założone były już w średniowiecznym rozróżnieniu pomiędzy supozycją prostą i osobową²⁹. O ile jednak pojawiało się ono w pracach semantycznych poprzedzających powstanie *Logiki* z Port-Royal w takiej czy innej postaci, o tyle autorzy *La Logique* po raz pierwszy podjęli próbę systematycznego stosowania pojęć, stanowiących człony wspomnianej tu opozycji. Pojęcia treści i zakresu są w pracach z kręgu szkoły Port-Royal narzędziami analizy jednostek języka. Stanowią one również narzędzia analizy logicznej. Przyjmuje je Leibniz w swoim projekcie uniwersalnego języka symbolicznego (*characteristica universalis*), łącząc pojęcie intensji i ekstensji z pojęciem zbioru³⁰.

Treść idei to – według autorów *Logiki* z Port-Royal – zespół własności, które w języku oddawane są za pomocą orzeczników. Własności tych nie można jej pozbawiać nie niszcząc jej równocześnie. Do treści idei trójkąta należą zatem między innymi rozciągłość, kształt, trzy boki, trzy kąty, równość między tymi kątami a dwoma kątami prostymi itd.

Zakres idei natomiast stanowią przedmioty, którym ta idea przysługuje. O przedmiotach tych mówi się, że są podrzędne względem danego terminu ogólnego, o tym ostatnim zaś, że jest w stosunku do tamtych nadrzędny³¹.

Idea ogólna obejmuje zakresem na równi wszystkie przedmioty, nazwa ogólna zaś je oznacza. Istnieje jednak różnica między orzecznikami zawartymi w idei a przedmiotami, na które się ona rozciąga. Idei nie można pozbawić, co zostało stwierdzone powyżej, żadnego z jej orzeczników, można natomiast zacieśnić jej zakres

²⁹ Pogląd, że antycypację rozróżnienia intensji i ekstensji w *Logice* z Port-Royal stanowiło rozróżnienie pomiędzy supozycją prostą i osobową, przytaczam za N. Kretzmannem, *Semantics, history of*, w: P. Edwards (ed.), *The encyclopedia of philosophy*, t. 7, New York 1967, s. 379.

³⁰ W. Marciszewski, *The Principle of Comprehension as a Present-Day Contribution to Mathesis Universalis*, „*Philosophia Naturalis*” 1984, 21 (2/4), s. 523–537.

³¹ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, wyd. cyt., s. 73.

tak, że odnosić się będzie do jednego tylko z podpadających pod nią przedmiotów.

Idee ogólne, przedstawione w naszym umyśle, język oddaje za pomocą różnych środków. Językowymi odpowiednikami idei ogólnych mogą być nazwy proste, takie jak trójkąt, człowiek, dusza, bądź też nazwy złożone, takie jak trójkąt prostokątny, istota rozumna, dusza nieśmiertelna. W zależności od tego, co stanowi odpowiednik znaku słownego, będącego określnikiem nazwy w danym wyrażeniu złożonym, powstaje w naszym umyśle nowa idea całościowa.

Idee ogólne można zacieśniać lub ograniczać na dwa różne sposoby: przez dołączenie do danej idei ogólnej innej idei – wyraźnej i określonej, na przykład gdy do ogólnej idei trójkąta dołączymy ideę posiadania kąta prostego, zacieśniamy ideę do jednego tylko gatunku. Można też dołączyć do danej idei niewyraźną i nieokreśloną ideę części. Dany termin ogólny staje się wówczas terminem szczegółowym. Terminy dołączone do innych terminów w *Logice* z Port-Royal zwane są dodatkami (*additions*). Są one dwójakiego rodzaju. Pierwsze z nich to dodatki wyjaśniające, drugie – ograniczające³².

Dodatek wyjaśniający jest to dołączona do danego wyrażenia idea, rozwijająca to, co wchodzi w skład treści idei pierwszego terminu, lub to, co mu przysługuje przynajmniej jako jedna z jego cech przypadkowych, pod warunkiem, że przysługuje mu ogólnie w całym jego zakresie. Przykładami wyrażań, w których obecne są tzw. dodatki wyjaśniające, są: człowiek, który jest zwierzęciem rozumnym lub człowiek, który z natury pragnie szczęścia.

Dodatki ograniczające, dołączone do wyrazu ogólnego, zacieśniają jego znaczenie i sprawiają, że dany termin ogólny nie odnosi się już do całego jego zakresu, ale tylko do pewnej części.

³² Tamże, s. 83.

Nazwy ogólne, podobnie jak nazwy własne charakteryzowane z punktu widzenia morfologii i syntaktyki, to wyrażenia rzeczownikowe. *Gramatyka* traktuje je w tych aspektach na równi, jako zwykłe rzeczowniki (nazwy) pospolite. Odróżnione są natomiast na podstawie kryteriów semantycznych. W *Logice* problem nazw własnych i idei jednostkowych pojawia się po raz pierwszy jako punkt wyjścia do rozważań nad naturą idei ogólnych. Idee jednostkowe stanowią bowiem materiał dla dokonywanych w naszym umyśle procesów abstrakcji. Umysł, chcąc poznać w sposób doskonały rzeczy złożone, rozpatruje je częściami. Im bardziej potrafimy wyróżnić pewne własności w rzeczach, tym bardziej stajemy się zdolni do tego, by je poznać. Poznawanie rzeczy częściami – poprzez badanie ich elementów składowych ujmowanych jako substancje i poprzez rozważanie własności substancji bez skierowania wyraźnej uwagi na nią samą – to dwa spośród wymienionych w *Logice* z Port-Royal sposobów poznania przez abstrakcję. Ostatni z nich polega na tym, że w wypadku rzeczy, mającej różne własności, myśli się o jednej z nich, nie myśląc o innych, pomimo że rozróżnienie tych własności jest tylko rozróżnieniem rozumu³³. W abstrakcjach stopień wyższy zawiera stopień niższy wraz z jakimś określeniem szczegółowym. Dzięki tej dyspozycji umysłu możemy idee jednostkowe traktować jako pierwszy stopień na drodze do tworzenia idei ogólnych. Ten aspekt rozważań nad ideami jednostkowymi sprawia, że ich odrębność traktować można jako czysto pragmatyczną. Idee jednostkowe bowiem stanowią, jak się wydaje, jedynie narzędzie do konstruowania idei wyższych stopni.

Odrębność idei jednostkowych wyraża się na poziomie języka przez istnienie w nim nazw własnych. Jeśli jednak prześledzi się dokładnie wszystko to, co o nazwach własnych i innych terminach jednostkowych mówi się w *Gramatyce* i w *Logice*, to w aspekcie przedstawionej tam teorii semantycznej różnica między nazwami własnymi i nazwami ogólnymi jest jedynie różnicą dotyczącą liczby

³³ Tamże, s. 69–70.

przedmiotów podpadających pod ich zakres. Terminy indywidualne, podobnie jak nazwy ogólne, są zawsze brane w całym ich zakresie, gdyż wyznaczone jest wszystko to, co może pod nie podpadać. Termin indywidualny zatem denotuje nie przedmiot, lecz pewien zbiór, którego jedynym elementem jest ten przedmiot i jako taki traktowany jest jako termin ogólny³⁴.

W związku z powyższym idee jednostkowe, podobnie jak idee ogólne, rozpatrywać można w terminach treści i zakresu. Można zatem powiedzieć, że treścią idei jednostkowej są wszystkie orzeczniki wiązane przez nas z daną ideą. Na przykład treściami składającymi się na ideę Sokratesa są między innymi te, że był synem Sofroniska i nauczycielem Platona.

Nazwa własna, podobnie jak nazwa ogólna, przyjmuje jako swoje określenia inne terminy, które wcześniej nazwane zostały dodatkami. Dodatki występujące w połączeniu z imionami własnymi, czyli apozycje, są zawsze dodatkami wyjaśniającymi, na przykład Arystoteles – książę filozofów, Ludwik XIV – król Francji³⁵.

Obok nazw własnych do terminów jednostkowych zaliczone zostały te, które powstają w wyniku dołączenia do wyrazu ogólnego warunków indywidualnych, wyrażonych dodatkami ograniczającymi. Przykładami takich wyrażen są złożenia takie, jak: obecny papież, ojciec Sokratesa, przyjaciel i uczeń Platona. Wyrażenia te są złożone syntaktycznie i znaczeniowo. Obok nich istnieją wyrażenia złożone jedynie znaczeniowo. Są to na przykład nazwy takie, jak: prezydent, pan, matka. Wyrazy te używane w odpowiednich kontekstach oznaczają na przykład obecnego prezydenta Francji, pana Kowalskiego czy matkę Kartezjusza. Terminy te, podobnie jak poprzednie, są złożone znaczeniowo, gdyż obok ogólnej idei ojca, matki czy prezydenta dołączamy do nich ideę tego, a nie innego ojca, prezydenta czy matki³⁶.

³⁴ Tamże, s. 83.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 84–85.

Idee ogólne i jednostkowe oraz odpowiadające im nazwy są częściami składowymi sądów. Językowym odpowiednikiem sądu jest zdanie. Zdania dzielą się na ogólne, szczegółowe i jednostkowe. Źródłem tego podziału jest podmiot zdania, który może wyrażać pewną ideę ogólną – wtedy termin ogólny, będący znakiem idei ogólnej, brany jest w całym zakresie; kiedy termin ten brany jest w nieokreślonej bliżej części jego zakresu, mamy do czynienia ze zdaniem szczegółowym. Jeśli podmiot zdania wskazuje na ideę jednostkową, jest to zdanie jednostkowe³⁷.

Wyróżnienie zdań ogólnych i jednostkowych służy jednak, jak się wydaje, w pracach z kręgu szkoły Port-Royal, jedynie celom klasyfikacyjnym, a różnica między nimi jest różnicą terminologiczną. Zdanie jednostkowe bowiem różni się wprawdzie od ogólnego, gdyż jego podmiot nie jest ogólny, mimo to wiąże się ono bliżej z ogólnym niż ze szczegółowym. Podmiot zdania jednostkowego z uwagi na to, że jest jednostkowy, brany jest z konieczności w całym zakresie.

Przysługuje więc zdaniu jednostkowemu to, co jest istotne dla ogólnego i co odróżnia zdanie ogólne od szczegółowego. Ogólność zdania nie zależy bowiem od tego, czy zakres jego podmiotu jest duży, czy mały, a tylko od tego, czy taki, jaki jest, brany jest w całości³⁸.

Celowość odróżnienia idei ogólnych i jednostkowych oraz zdań, których podmioty stanowią te idee, niezależnie od podanych wyżej argumentów, przemawiających za ich jednolitą interpretacją, wydaje się usprawiedliwiona w momencie wartościowania zdań w terminach prawdy i fałszu. Autorzy *Logiki* z Port-Royal wskazują na pewien problem pojawiający się często w języku potocznym. W zwykłych rozmowach używa się bardzo często nazw ogólnych na oznaczenie rzeczy jednostkowych, gdyż okoliczności towarzyszące mówieniu czynią jasnym, że do odpowiadającej danemu

³⁷ Tamże, s. 153.

³⁸ Tamże, s. 159 i n.

wyrazowi idei ogólnej dołączyło się pewną ideę jednostkową i wyrażną, która tak zacieśniła jego znaczenie, że oznacza on już tylko jedną rzecz. Zatem jeśli ktoś wypowiada zdanie „Król kazał mi to uczynić”, to należy być pewnym, że nie pozostawił on wyrazowi król jego idei ogólnej, gdyż król pojęty jako król w ogóle nie wydaje żadnych określonych rozkazów. Gdyby zaś przyjąć taką interpretację tego zdania, przy której podmiot rozumiany jest jako nazwa odpowiadającej mu idei ogólnej, to wówczas „popęłniłoby się jawny nonsens”³⁹. To, co jest prawdziwe o pewnej idei jednostkowej, nie zawsze jest prawdziwe o idei ogólnej, pod którą ta pierwsza podpada. Problem, o którym mowa, rozważany był już wcześniej na gruncie tzw. teorii supozycji, ale autorzy *La Logique* nie powołują się w żadnym miejscu na rozwiązanie tam przyjęte. Skupiają uwagę na jednej z własności języków etnicznych, jaką jest szeroko pojęta okazjonalność, którą analizować można, uwzględniając z jednej strony system językowy jako abstrakcyjny zbiór reguł gramatycznych i semantycznych, z drugiej zaś – tekstowe realizacje owego systemu, aktualizujące potencjalne znaczenia wyrażań. Autorzy *Gramatyki*, dostrzegając problem niedookreśloności i wieloznaczności znaczeń „nazw i wyrażań pospolitych”, mogą go rozwiązać jedynie w sposób opisowy, poprzez podanie kontekstu użycia rozstrzygającego o jego znaczeniu i odniesieniu przedmiotowym. Docenić jednak należy wnikliwość analizy znaczeniowej „nazwy pospolitej” *roy*, w której autorzy przedstawiają wszystkie możliwe sposoby odniesienia przedmiotowego tego rzeczownika⁴⁰.

Uwagi traktujące o modyfikacjach znaczenia wyrażań powodowanych kontekstem ich użycia w pewnym sensie pozostają w zgodzie z uwagami dotyczącymi zaimków. *Gramatyka z Port-Royal*, po-

³⁹ Tamże, s. 173.

⁴⁰ A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, wyd. cyt., s. 32–34. Czytając ten fragment, mam wrażenie, że autorzy dostrzegają zasadniczą różnicę w znaczeniu słowa jako elementu słownika, który jest częścią systemu i jego użyciem. Nie oznacza to jednak, że gramatycy spod znaku Port-Royal antycypują opozycję language/parole.

dobnie jak inne gramatyki tradycyjne, wyróżnia zaimki jako oddzielną klasę wyrażen i charakteryzuje je jako wyrażenia służące zastępowaniu nazw. Od nazw różni się zaimki tym, że nie oddziałują na nasz umysł tak samo jak nazwy. Nazwy w pewnym sensie odślaniają rzeczy umysłowi, zaimki zaś, wskazując na nie, zakrywają je równocześnie. Użyte jednak w zdaniu mogą się odnosić, a prawie zawsze się odnoszą, do pewnych wyraźnych idei, mimo że wskazują na nie w sposób niejasny⁴¹.

Podjmując się próby przedstawienia pewnej koncepcji znaczenia, miałam bardziej na uwadze potrzebę wprowadzenia w problemy semantyczne podejmowane przez badaczy ze szkoły Port-Royal niż całościowe zreferowanie teorii znaczenia, wyłożonej w omawianych tu pracach. Interpretacja nazw jednostkowych i ogólnych jest wstępnym krokiem na drodze do interpretacji sądów i rozumowań. Zrozumienie zatem tego, co kryje się za symbolem językowym, wniknięcie w świat idei jest warunkiem koniecznym poznania kolejnych czynności umysłu, jakie język oddaje pod postacią konstrukcji, których częścią składową są rozważane przez nas nazwy.

Semantyka wyrażen, przedstawiona w *Gramatyce* i w *Logice* z Port-Royal, jest próbą realizacji programu konstruowania języka uniwersalnego, którego reguły zgodne są z wymogami rozumu. Reguły te składają się, między innymi, z reguł odniesienia przedmiotowego, a wszystkie razem tworzą racjonalną gramatykę takiego języka. Autorzy *Grammaire* stawiają sobie za cel przede wszystkim odkrycie i kodyfikację reguł gramatycznych, wśród których ważne miejsce zajmują reguły semantyczne. Wskazanie jasnych i wyraźnych odpowiedników pozajęzykowych wyrażen – czyli idei – jest jednym z etapów samego poznania. Kolejnym jest analiza treści posiadanych przez umysł idei, które znajdują swój wyraz w języku. Słowo o tyle pełni istotną funkcję w procesie poznania, o ile jest właściwie odniesione do swego przedmiotu.

⁴¹ Tamże, s. 35 i n.

Kartezjańska koncepcja języka i powstałe pod jej wpływem prace szkoły Port-Royal są częścią dyskusji o języku, toczonej w XVII wieku. Racjonalistyczna teza o wtórnym wobec umysłu istnieniu języka i o jego zależności od rzeczywistości pozajęzykowej, założona na przykład w systemie filozoficznym Leibniza, uzupełniona została przezeń o nowe jakościowo założenia. Leibniz odrzucił bowiem pogląd Descartes'a o bezużyteczności języka w procesie poznania, podnosząc język do rangi urządzenia ułatwiającego myślenie. Zabierając głos w kwestii budowy języka uniwersalnego, Leibniz odniósł się również sceptycznie do zasad metodologii Kartezjusza, w szczególności zaś do przyjętego tam kryterium ustalania jasności i wyrażności idei. Jego własny projekt języka uniwersalnego został oparty na wzorach algebry⁴².

Pogląd o wewnątrzumysłowym pochodzeniu języka, obecny w filozofii racjonalistycznej, przeciwstawiony został pogładowi o jego charakterze zewnętrznym – o nabywaniu języka na drodze doświadczenia. Empirystyczną tradycję w rozważaniach nad językiem w XVII wieku reprezentują m.in. Francis Bacon i Locke. Locke, wysuwając postulat analizy empirycznej ludzkiego umysłu, rozważa zależności między językiem a myśleniem, podnosząc funkcję języka jako narzędzia poznania⁴³.

Problemy związane z nabywaniem języka, uniwersalizacja gramatyki to zagadnienia podjęte na nowo w lingwistyce teoretycznej XX wieku. Do tradycji racjonalistycznej nawiązuje świadomie Chomsky – twórca gramatyki transformacyjno-generatywnej, kładąc u podstaw swojej teorii tezę o wrodzoności struktur językowych, mających naturę idei wrodzonych, oraz tezę o twórczym charakterze języka jako jednym z aspektów jego użycia. Chomsky⁴⁴

⁴² Zob. G.W. Leibniz, *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666), AA VI 1, 163 i n. Tenze, *Generales inquisitiones de analysii notionum et veritatum* C, 356–398. *De Arte Inveniendi*, C, 161–170, *Elementa Charactistica Universalis*, C, 42–46, *Grammaticae Cognitationes*, C, 286 i n.

⁴³ Zob. H. Święczkowska, *Harmonia linguarum...*, wyd. cyt., s. 111–128.

⁴⁴ N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, wyd. cyt., s. 31–51.

wskazuje też na racjonalistyczny rodowód wprowadzonego przez siebie rozróżnienia między strukturą powierzchniową i głęboką, które, jego zdaniem, założone jest już w pierwotnej wersji w *Gramatyce z Port-Royal*. Poglądy Chomsky'ego wywołują wiele polemik, które dowodzą, że tzw. lingwistyka kartezjańska ma bardziej filozoficzny niż naukowy wymiar. Jedyłą tezą, która weszła na stałe do językoznawstwa teoretycznego, jest teza o konwencjonalnym charakterze języka. Problem uwarunkowań kontekstowych znaków językowych, relacji między językiem, myśleniem a rzeczywistością jest współcześnie przedmiotem badań nie tylko w lingwistyce, ale przede wszystkim w kognitywistyce. Braku jednoznacznych rozstrzygnięć tych kwestii w duchu Kartezjusza dowodzi głośna książka Keitha Devlina o wielce znaczącym tytule – *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*⁴⁵.

⁴⁵ K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999.

III.

O NATURZE I AKWIZYCJI JĘZYKA UWAGI NA MARGINESIE ROZPRAWY FIZYKALNEJ O MOWIE GÉRAUDA DE CORDEMOYA

Tematem rozważań jest problematyka zawarta w niewielkim dziele zatytułowanym *Rozprawa fizykalna o mowie*, którego autorem jest Géraud de Cordemoy (1626–1684), francuski filozof i myśliciel, który – jak głosił był szczerym wyznawcą filozofii Descartes’a i sam się za kartezjańczyka podawał¹. W literaturze nurtu racjonalistycznego XVII wieku poza *Logiką* i *Gramatyką z Port-Royal* nie znamy żadnych innych osobnych opracowań, poświęconych filozofii języka i własnościom mowy. Poza wieloma ciekawymi wątkami, dyskutowanymi przez autora, na uwagę zasługuje jeden w istocie swej osobliwy – mianowicie okazjonalistyczna interpretacja mechanizmu ludzkiej komunikacji językowej. Ale to nie przesłania innych rozważań, które, prowadzone w ramach doktryny kartezjańskiej, zyskują na znaczeniu w kontekście współcześnie prowadzonej dyskusji nad fenomenem mowy, jej ontogenezy oraz społecznych funkcji. Są to uwagi de Cordemoya dotyczące społecznych aspektów języka i mechanizmu nabywania mowy u dzieci.

Filozofia kartezjańska jest niewątpliwie dominującym nurtem siedemnastowiecznej filozofii racjonalistycznej. Kartezjanizm szerzył się i rozwijał zwłaszcza w Holandii, znajdował także swoich wyznawców w Anglii i oczywiście we Francji, choć trudno tu mówić o spektakularnym sukcesie tego systemu, wzięwszy pod

¹ G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. B. Głowacka, J. Kopania, *Wstęp i przypisy*, J. Kopania, Warszawa 1973.

uwagę fakt o umieszczeniu dzieł Kartezjusza na rzymskim indeksie w 1663 roku². Kartezjanizm nie całkiem podążał tą drogą rozwoju, jakiej życzyłby sobie sam filozof. Uważał on, że fundamenty metafizyki zostały położone solidnie i zgodnie z prawdą i miał nadzieję, że inni zastosują owocnie jego metodę w naukach przyrodniczych. Ale kartezjanie w większości nie spełnili raczej tych oczekiwań, interesowały ich bardziej metafizyczne i epistemologiczne aspekty kartezjanizmu. Centralnym problemem, któremu poświęcano szczególną uwagę, było zagadnienie relacji między duszą i ciałem. Kartezjusz nie negował wzajemnego oddziaływania tych zasadniczo odmiennych substancji, ale choć stwierdzał je jako fakt, niewiele zrobił dla ich wyjaśnienia. Próba zidentyfikowania punktu interakcji nie rozwiązywała problemu wynikającego z jego filozofii. Jeśli bowiem człowiek rozpada się w rzeczywistości na dwie substancje: duchowy umysł i rozciągłe ciało, kwestia wyjaśnienia, jak może dokonywać się interakcja zyskuje na ostrości i nie jest zadawalającym twierdzenie, że przecież faktycznie się dokonuje, czy też próba zidentyfikowania miejsca interakcji³.

Jednym ze sposobów przewyciężenia tego problemu byłoby uznanie faktu interakcji – jak to czyni Kartezjusz – następnie zaś zrewidowanie teorii, która prowadziłyby do trudności w wyjaśnianiu, jak może ona się dokonywać. Oznaczałoby to jednak zarzucenie jednej z głównych własności kartezjanizmu. I kartezjanie, którzy poświęcili uwagę temu problemowi woleli zachować dualizm Kartezjusza, przy jednoczesnym zaprzeczeniu, że jakkolwiek interakcja faktycznie ma miejsce. Ten heroiczny sposób pozbycia się problemu naszkicował wstępnie jako jeden z pierwszych francuski filozof de Cordemoy⁴.

² Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. 4, Warszawa 1995, s. 173–175.

³ Tamże, s. 176.

⁴ Tamże, s. 175–176.

Rozprawa fizykalna o mowie jest w porządku merytorycznym i czasowym następstwem najważniejszej pracy de Cordemoya zatytułowanej *Le discernement du corps et de l'âme en six discours: pour servir à l'éclaircissement de la physique*, wydanej w roku 1666 w Paryżu⁵. Po jej publikacji de Cordemoy staje się znany, głównie za sprawą istotnych modyfikacji fizyki kartezjańskiej, sprowadzającej się zasadniczo do powiązania mechanicyzmu z atomizmem. Przyjmując – wbrew wyraźnemu stanowisku Descartes'a – istnienie próżni i skończonych form cielesnych – atomów oraz wyjaśniając na drodze czysto mechanistycznej wszelkie zjawiska jako zmianę parametrów przestrzennych ciał, zwrócił de Cordemoy uwagę na problem natury ruchu.

Filozof, rozważając to zagadnienie, przyjął aksjomatycznie pięć tez. Po pierwsze, dany byt nie ma z siebie tej cechy, którą może stracić, nie przestając być sobą; po drugie, każde ciało może utracić ruch, nie przestając być ciałem; po trzecie, istnieją tylko dwa rodzaje substancji, umysł i ciało; po czwarte, bycie w ruchu lub powodowanie ruchu jest działaniem; i po piąte, wszelkie działanie może być podtrzymane jedynie przez ten czynnik, który je zapoczątkował.

Konsekwencją tych tez są, zdaniem filozofa, cztery następujące wnioski. Po pierwsze, żadne ciało nie posiada ruchu samo z siebie; po drugie, żadne ciało nie jest pierwszym poruszcycielem ciał; po trzecie, pierwszym poruszcycielem mógł być jedynie jakiś umysł i po czwarte, ten sam umysł, który nadał ruch ciałom ciągle go w ciałach podtrzymuje⁶.

⁵ J. Kopania, *Wstęp*, w: G. de Codremoy, *Rozprawa fizykalna o mowie*, wyd. cyt., s. 8. Zob. G. de Cordemoy, *Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała*, tłum. T. Stegliński, Łódź 2016. Zob. także J.F. Battail, *L'Avocat Philosophe Géraud de Cordemoy*, La Haye 1973. F. Ablondi, *Gérauld de Cordemoy. Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee 2005 oraz T. Śliwiński, *Géraulda de Cordemoy teoria ruchu, materii oraz wyjaśnienie wzajemnych oddziaływań duszy i ciała w oparciu o koncepcję przyczyn okazjonalnych*, „Acta Universitas Lodziensis, Folia Philosophica” 26, 2013.

⁶ J. Kopania, *Wstęp*, w: G. de Codremoy, *Rozprawa fizykalna o mowie*, wyd. cyt., s. 12.

Przyjąwszy, że nie istnieje związek przyczynowy pomiędzy ciałem a ruchem, zaś przyczyną ruchu ciała jest jakiś umysł, de Cordemoy dowodzi, że rzeczywistą przyczyną sprawczą jest byt, od którego pochodzi dusza i ciało. Wprawdzie wydaje nam się, że obserwujemy ich wzajemne oddziaływanie, ale jest to tylko złudzenie. Jeśli obserwujemy między nimi związek, to jedynie przez pośrednictwo boże. To tylko z okazji zmian dokonywujących się w materii Bóg sprawia zmiany w duszy i odwrotnie, z okazji zmian w duszy Bóg sprawia odpowiednie zmiany w materii. Tak oto – okazjonalizm – teoria głosząca, że w ramach świata stworzonego nie działają przyczyny sprawcze, a jedynie przyczyny „okazjonalne”, tj. okoliczności, dzięki którym rzeczywista przyczyna sprawcza, czyli Bóg, powoduje skutki mylnie przez człowieka przypisywane samemu zjawiskom. Nigdy dualizm duszy i ciała nie był posunięty dalej niż w niej⁷.

Jako kartezjanista z wiary a okazjonalista i atomista z przekonania, nie był de Cordemoy pierwszoplanową postacią filozofii racjonalistycznej o okazjonalistycznej orientacji. Współczesne opracowania z tego okresu albo nie wymieniają jego nazwiska, albo poświęcają mu jedno zdanie⁸. Współcześnie chwilową sławę przyniosła mu dopiero *Rozprawa fizykalna o mowie*, za sprawą której został on wpisany do nurtu kartezjańskiej filozofii języka przez Chomsky'ego⁹.

Głównym celem *Rozprawy* jest ukazanie związku pomiędzy dźwiękową naturą języka i zawartym w niej znaczeniem. Analogia między fizykalnym aspektem mowy i jej wymiarem semantycznym a relacją między ciałem i duszą wydaje się oczywista i de Cordemoy na tej podstawie buduje argumentację wzmacniającą dodatkowo jego teorię okazjonalnego przyczynowania.

⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1993, s. 62.

⁸ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. 4, s. 176.

⁹ Zob. N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, New York–London 1966.

Punktem wyjścia rozważań jest założenie o istnieniu ciał wydających dźwięki. De Cordemoy przyjmuje całkowicie kartezjański punkt widzenia, dowodząc, że choć w przyrodzie istnieją byty inne niż ludzie, zdolne do wydawania dźwięków, to nie mają one żadnego znaczącego wymiaru, który cechuje dźwięk wydawany przez człowieka. Język ludzki bowiem, jako jedyny odnosi się bezpośrednio do myśli, co dowodzi, że jedynie człowiek jest istotą myślącą. Filozof, podobnie jak Kartezjusz, rozważa racje natury fizjologicznej, przyznając, że zwierzęta potrafią naśladować ludzką mowę, odmawia im jednak jakiegokolwiek zdolności językowej, przyjmując, że brak języka u zwierząt jest konsekwencją zupełnego braku myślenia¹⁰.

Ten argument „z języka” – czysto kartezjański – wzmocniony jest przez de Cordemoya uwagą, która nie pojawia się wprost u Kartezjusza. Filozof stwierdza bowiem, że

mówienie nie jest niczym innym, jak daniem poznać, co się myśli, temu kto jest zdolny to zrozumieć i jedynym środkiem do wyjaśniania sobie nawzajem, co myślimy jest przekazywanie sobie znaków zewnętrznych¹¹.

Fakt, że człowiek w ten oto sposób posługuje się dźwiękiem dowodzi istnienia jego duszy. Do faktu istnienia własnej duszy dochodzi de Cordemoy na drodze doświadczenia wewnętrznego, potwierdzeniem zaś istnienia innych dusz jest istnienie ciał wydających dźwięki, które „odpowiadają na moje znaki innymi znakami, które wzbudzają we mnie idee stosowne do tego, co myślę”¹².

Dźwięk ma swój fizyczny wymiar, jednak ze względu na znaczącość zyskuje również swój aspekt duchowy, pozwala bowiem ujawnić „wzbudzenia myśli w duszy”. Tę zależność między materialną postacią znaku a jego znaczeniem de Cordemoy tłumaczy

¹⁰ Zob. J. Kopania, *Wstęp*, w: G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykałna o mowie*, wyd. cyt., s. 14.

¹¹ G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykałna o mowie*, wyd. cyt., s. 36.

¹² Tamże.

w czysto okazjonalistyczny sposób. Twierdzi bowiem, że „Autor natury, tworząc człowieka, tak dobrze złączył pewne myśli w jego duszy z pewnymi ruchami jego ciała, że ruchy te nie mogą zostać wzbudzone w ciele bez natychmiastowego wzbudzenia myśli w duszy”¹³. Dowodzi też, że konieczna zależność ustanowiona między ciałem i duszą implikuje także konieczność tworzenia znaków dla przekazywania myśli. Dusza bowiem nie może posiadać myśli, przy której nie powstawałby jakiś ruch w ciele. A zatem jedyną przyczyną sprawczą ludzkiej komunikacji jest Bóg, który czuwa nad tym, „że dwie dusze złączone z dwoma różnymi ciałami wyrażają nawzajem swoje myśli przez ruchy, czy jeśli kto woli oznaki zewnętrzne”¹⁴.

Przedstawiona przez de Cordemoya okazjonalistyczna interpretacja fenomenu ludzkiej mowy jest całkowicie uzasadniona kontekstem historycznym i filozoficznym zarazem. Filozof, mówiąc po heglowsku, nie mógł wyskoczyć poza historię. Ale jednak, gdy pozostawimy na uboczu spekulatywny wymiar jego *Rozprawy*, możemy dostrzec w niej zagadnienia, które autor przedstawia z zaskakującą na swoje czasy wnikliwością.

Filozof przyjmuje wprost dwie tezy leżące u podstaw kartezyjskiej koncepcji języka: tezę o zasadniczej zależności języka od myślenia i tezę o konwencjonalności języka. Teza pierwsza jest bezpośrednią konsekwencją uznania rzeczywistości wewnątrzumysłowej za jedynie pierwotną rzeczywistość poznawczą człowieka. Implikuje to konieczność przyjęcia, że słowa odnoszą się bezpośrednio do myślenia (ściślej do idei), z czego wynika, że tylko istoty myślące mogą posługiwać się językiem. Teza druga jest konsekwencją tego, że jednej i tej samej strukturze myślenia wszystkich ludzi towarzyszą różne języki¹⁵. De Cordemoy tłumaczy konwencjonalny

¹³ Tamże, s. 40.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. J. Kopania, *Descartes’a refleksje nad językiem*, w: J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Warszawa 1996, s. 28 i n.

charakter znaku językowego, odwołując się do zawartej między ludźmi umowy, na mocy której znaki czy dźwięki zyskują swoje znaczenie. Co więcej, twierdzi, że „same znaki są jedynym środkiem utrzymania ludzi w stanie życia społecznego, który to stan jest największym ze wszystkich dóbr tego świata”¹⁶. Nie znajdziemy w tradycji racjonalistycznej XVII stulecia podobnego spojrzenia na społeczno-twórczą funkcję języka, choć obecna jest ona w filozofii o empirycznej orientacji.

De Cordemoy wyróżnia dwa rodzajów znaków. Pierwsze to znaki naturalne, na które składają się mimika, spojrzenia, gesty czy okrzyki wyrażające różne stany emocjonalne. Jest to jak pisze: „najbardziej naiwny sposób wyrażania swoich myśli; jest to także pierwszy ze wszystkich języków świata i najbardziej uniwersalny, jako że nie ma takiego narodu, który by go nie rozumiał”¹⁷. Twierdzi jednak, że ponieważ człowiek poprzez odpowiednie ćwiczenia jest w stanie zapanować nad swoimi emocjami, nie należy im zbyt ufać, gdyż mogą one wprowadzić w błąd. Ten język ciała obserwować można także w przypadku zwierząt, ale nie ma on u nich znaczącego charakteru, gdyż zwierzęcy krzyk spowodowany jest, jak tłumaczy de Cordemoy, wyłącznie poruszeniem w mózgu¹⁸. Drugi rodzaj znaków to znaki zwykłe, pochodzące wyłącznie z ustanowienia. Wśród nich wyróżnia de Cordemoy te, które stanowią elementy języka, jak i te, które mają pozajęzykowy, ale znaczący charakter, np. skinienie głowy na powitanie. Filozof podkreśla, że znaczącość tych ostatnich wynika z konwencji przyjętych w danym kraju¹⁹. Możliwe jest także stosowanie znaków, które nazywa szczególnymi, składającymi się na pewne języki prywatne. Znaczący charakter może mieć także sam głos, którym obdarza nas natura, lecz, jak twierdzi filozof, jego dźwięk, który można

¹⁶ G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykalna o mowie*, wyd. cyt., s. 39.

¹⁷ Tamże, s. 41.

¹⁸ Tamże, s. 56.

¹⁹ Tamże, s. 60.

modulować może zwodzić słuchacza²⁰. Ta drobna uwaga jest o tyle istotna, że pierwszym znanym w literaturze lingwistycznej opracowaniem na temat ludzkiego głosu jest artykuł Edwarda Sapira *Mowa jako rys osobowości*²¹.

Obok wyraźnie socjolingwistycznych wątków obecnych w tekście *Rozprawy* znajdujemy jeszcze jeden, który ma wymiar psycholingwistyczny. Jednym bowiem z niesłychanie ciekawych problemów podjętych przez de Cordemoya jest ten, który dotyczy sposobu nabywania języka przez dzieci. Poświęca mu osobną część rozważań, zawartych w dwóch fragmentach *Rozprawy* – „sposobu w jaki dzieci uczą się mówić i o tym, że gramatycy naśladowują ten sposób”. Uwagi autora, odczytywane z perspektywy dzisiejszej wiedzy o akwizycji językowej, mogą wydawać się oczywiste i wielce powierzchowne, ale wpisane w historyczny kontekst wiedzy XVII stulecia, dotyczącej psychologii rozwojowej dzieci, wydają się wręcz rewolucyjne i odkrywczce. *Rozprawa* bowiem jest jednym z niewielu tekstów epoki – jeśli nie jedynym – w której autor koncentruje się na mechanizmach poznawczych wczesnego wieku dziecięcego co więcej, jego postawa wobec dziecka nie przystaje do kanonu norm społecznych i kulturowych obowiązujących w tamtym czasie.

Wyjątkowość rozważań de Cordemoya ujawnia się w kontekście monografii Philippea Arièsa *Historia dzieciństwa*²², w której autor dowodzi tezy o historycznej zmienności pojęcia dzieciństwa i dziecka, która nie jest naturalną formą biologiczną, lecz konstrukcją społeczną dość niedawnego pochodzenia. Średniowiecze bowiem nie znało jeszcze dzieciństwa, ani wieku młodzieńczego, bo życie rodzinne we współczesnym sensie pojawiło się dopiero w późniejszych stuleciach. Ariès wskazuje, że każdej epoce odpo-

²⁰ Tamże, s. 61.

²¹ E. Sapir, *Mowa jako rys osobowości*, w: E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1978.

²² P. Ariès, *Historia dzieciństwa*, tłum. M. Ochab, Warszawa 2010.

wiała specyficzna periodyzacja życia i jakiś jeden uprzywilejowany okres. Dla XVII wieku jest to „młodość”, dla XIX – „dzieciństwo”. Postawę wobec wieku wyznaczała demografia. Nieobecność wieku młodzieńczego i pogarda dla starości, albo przeciwnie – zniknięcie starości i pojawienie się młodzieńczości były reakcją społeczną na czas trwania ludzkiego życia²³.

Znaczenie wieku XVII w ewolucji tematu wczesnego dzieciństwa ujawnia się przede wszystkim w ikonografii i malarstwie, w obrazie rodzinnym pędzla Rubensa, w scenach rodzajowych Halsy, van Dycka i Le Bruna²⁴. Nowy stosunek do dziecka potwierdza również pojawiające się w XVII wieku słownictwo. Zakres słowa *dziecko* w języku francuskim, aż do końca XVI wieku, ale także jeszcze w wieku XVII był bardzo szeroki. Według kalendarza okresów życia z XVI stulecia „dziecko jest silne i cnotliwe”, gdy ma dwadzieścia cztery lata²⁵. Długie trwanie dzieciństwa było skutkiem całkowitej obojętności na zjawiska czysto biologiczne. Idea dzieciństwa związana była ściśle z ideą senioralnych czy feudalnych zależności. Kończyło się, gdy człowiek uwalniał się od nich, przynajmniej tych najniższych szczebli²⁶.

Terminologia związana z dzieciństwem rozwija się i nabiera współczesnego znaczenia w Port-Royal i wyrosłej wokół niego literaturze etycznej i pedagogicznej. Podopieczne Jacqueline Pascal dzielą się na „małe”, „średnie” i „duże”. Ale język francuski XVII stulecia w swoich próbach mówienia o małych dzieciach ograniczony jest brakiem odpowiedniego słownictwa. Podobnie jest zresztą w angielskim, gdzie słowo *baby* odnosiło się także do starszych dzieci. Język francuski zmuszony był zatem czerpać zapożyczenia z innych języków lub sięgać do dialektów. I tak obok pochodzącego z włoskiego słowa *bambino* pojawia się prowansalskie

²³ Tamże, s. 55.

²⁴ Tamże, s. 74.

²⁵ Tamże, s. 47.

²⁶ Tamże.

pitchoun czy pochodzące z łaciny *populo* (luddek). Słowa te oznaczają małe dziecko, które już potrafi nawiązać kontakt ze światem trzy-, czteroletnie. Nadal jednak brakuje słowa na określenie niemowlęcia. Dopiero w XIX wieku pochodzące z angielskiego *bébé* wypełni tę lukę i – jak pisze Ariés – niemowlę wreszcie znajduje dla siebie imię²⁷.

Zdumiewająca dzisiaj obojętność i ignorancja wobec dziecka i okresu dzieciństwa od średniowiecza do XVII stulecia, poparta przez Ariésa licznymi przykładami zaczerpniętymi z dokumentów źródłowych, sztuki sakralnej, literatury pięknej, ikonografii czy malarstwa, zrozumiała być może wyłącznie w kontekście wysokiej, bo sięgającej kilkudziesięciu procent umieralności niemowląt i małych dzieci²⁸.

Koniec XVII wieku ujawnia także nowy stosunek do dziecka w perspektywie jego przyszłego rozwoju. W *Regułach wychowania dzieci z 1687 roku* czytamy:

Trzeba kochać dzieci i przezwycięzać niechęć, jaką budzą w człowieku rozumnym... Dzieci nie zasługują na wielki szacunek, jeśli brać pod uwagę zewnętrzną, która jest jedną słabością tak na ciele, jak na umyśle. Ale uczucia nasze się zmieniają, jeśli patrzymy w przyszłość i gdy postępowanie dyktuje nam Wiara. Wtedy widzimy w dziecku przyszłego „dobrego prawnika”, „zaczego proboszcza”, „wielkiego pana”²⁹.

To duża zmiana, gdyż w kontekście wspomnianej wyżej wysokiej umieralności dzieci nie dostrzegano wcześniej w dziecku, jak my dzisiaj, przyszłej dorosłej osoby³⁰.

²⁷ Tamże, s. 49–51.

²⁸ Tamże, s. 64.

²⁹ Tamże, s. 165.

³⁰ Tamże, s. 64. Zob. A. Wyczański, *Szlachta polska XVI wieku*, Warszawa 2001, s. 36. C. Kuklo, *Demografia Rzeczypospolitej Przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, s. 404. A. Kamler, *Od szkoły do senatu. Wykształcenie senatorów w Koronie w latach 1501–1586*, Warszawa 2006, s. 43.

De Cordemoy, przystępując do próby opisu mechanizmu akwizycji językowej u dzieci, umieszcza go w kontekście wcześniejszych rozważań dotyczących uczenia się przez dorosłych języka obcego i zauważa, że nie jest to trudna sztuka skoro posiadają ją przychodzące na świat dzieci, uczące się ojczystego języka. Filozof podkreśla, że dzieci rodzą się z naturalnym repertuarem zachowań, potrzebnym do ujawniania stanów emocjonalnych – symptomów wyrażanych przez mowę ciała. Te symptomy wspólne wszystkim ludziom są wyrażane i rozpoznawane przez dziecko w „znakach naturalnych” obserwowalnych u dorosłych. De Cordemoy pisze, że dzieci

choć tak niewiele jeszcze przeżyły, tak uważnie badają oblicze swojej opiekunki, że może ona jedynie patrząc na nie spowodować, że zaczną płakać lub śmiać się. W ten sposób łatwo poznają uczucia tych, którzy się do nich przybliżają, na podstawie ruchów zewnętrznych, będących naturalnymi tych ruchów znakami³¹.

Kolejnym etapem językowego rozwoju jest umiejętność rozpoznania konwencjonalnej natury znaku językowego. Towarzyszy jej, jak pisze de Cordemoy, zdolność skupienia uwagi, konieczna przy kojarzeniu nazw (dźwięków) z rzeczami za pomocą definicji osten-sywnych.

Prawdą jest, że zazwyczaj usiłujemy wzbudzić w nich (dzieciach) pewne uczucie (takie jak radość) przez jakiś okrzyk towarzyszący pokazywaniu im jakichś rzeczy przy jednoczesnym wypowiedaniu ich nazw. Sprawia to, że dzieci stają się uważniejsze i, będąc dzięki temu bardziej wyczulone, lepiej te nazwy zapamiętują³².

Filozof zauważa jednak, że niezależnie od wysiłku, jaki wkładają dorośli w uczenie języka dzieci, one same w naturalny sposób poznają nazwy tysiąca innych rzeczy, których wcale nie zamierzano im pokazać. Najbardziej zaskakujące jest dla autora jed-

³¹ G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykałna o mowie*, wyd. cyt., s. 42–43.

³² Tamże, s. 43.

nak to, że w wieku 2–3 lat dziecko potrafi we wszystkich kontekstach, w których mowa o danej rzeczy wyróżnić nazwę tej rzeczy³³.

Kolejność nabywania sprawności językowej podlega, zdaniem de Cordemoya, pewnemu naturalnemu porządkowi poznawczemu, w który wyposażone są dzieci. I tak, jak zauważa, dziecko najpierw uczy się nazw przedmiotów i rozpoznaje poprzez słowa ich desygnaty. A zatem jako pierwsze pojawiają się rzeczowniki. De Cordemoy pisze, że można zaobserwować, że dzieci nie zwracają uwagi na słowa oznaczające działania jakiejś rzeczy, jeśli wpierw nie poznają jej nazwy oraz nazw jakości, ze względu na którą rzecz ta im się podoba lub nie. Oznacza to, że w owym porządku poznawczym następnym etapem rozwoju języka jest zdolność rozpoznania i nabycia określeń jakościowych – czyli przymiotników.

Bardzo interesująco brzmią uwagi de Cordemoya dotyczące uczenia się przez dziecko słów czynnościowych, których znaczenia rozpoznaje w konkretnym społecznym współdziałaniu. Uruchomienie tego procesu wymaga aktywności opiekuna, który poprzez nazywanie odpowiedniej czynności wykonuje ją razem z dzieckiem, wielokrotnie ją powtarzając³⁴.

O wiele trudniejsze jest rozpoznanie mechanizmu uczenia się przysłówków, kwantyfikatorów, spójników i partykuł. De Cordemoy pisze, że dzieci uczą się słownictwa z tego obszaru znacznie później, a potrzeba poznania rzeczowników, przymiotników i czasowników wynika z potrzeb życiowych dziecka, co można uznać za wstępną fazę rozwoju zdolności językowej, pozwalającą na nawiązanie więzi komunikacyjnej z otoczeniem w celu realizacji podejmowanych przez dziecko celów czy działań³⁵.

De Cordemoy wskazuje także kolejny etap rozwoju języka, który ma już zdaniowy wymiar. Jest to moment, w którym dziecko

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 44.

chcąc wyrazić działanie umieszcza oznaczające je słowo obok nazwy rzeczy. Wprawdzie, jak zauważa, dziecko nie stosuje jeszcze rozróżnień czasowych, ignoruje koniugację, ale dzięki owemu założonemu przez filozofa naturalnemu porządkowi poznawczemu zaczyna ostatecznie panować nad gramatyką³⁶.

To analityczne w swej naturze podejście do badań nad mechanizmem akwizycji językowej łączone jest przez filozofa z założeniem o potencjale intelektualnym człowieka na początkowym etapie jego rozwoju. De Cordemoy pisze, że chciałby

by zauważono tę bardzo ważną prawdę, którą odkrywa nam przykład z dziećmi: mianowicie, że od momentu urodzenia posiadają one w pełni rozum. Ostatecznie bowiem ten sposób uczenia się mowy jest rezultatem tak wielkiej bystrości i tak doskonałego rozumu, że nie można byłoby wymyślić w tym zakresie niczego bardziej cudownego³⁷.

Nie znajdziemy w siedemnastowiecznej literaturze filozoficznej ani pedagogicznej tak wyrazistego przekonania dotyczącego zdolności poznawczych dziecka już od momentu jego narodzin.

De Cordemoy podtrzymuje to przekonanie także w innym kontekście, mianowicie w kontekście posiadania wiedzy. Zauważa, że choć wydaje się, że w wieku późniejszym dzieci zachowują się tak, jakby prawie nie miały rozumu, nie oznacza to jednak jego braku, a jest skutkiem braku dostatecznego doświadczenia i wiedzy. Potwierdzeniem zaś ostatecznym rozumności jest fascynująca umiejętność nauki języka, w niesłychanie krótkim i trudnym do uzyskania przez dorosłego człowieka okresie. Wprawdzie poglądy filozofa nie odbiegają w swojej istocie od założeń Kartezjusza, ale ten na temat zdolności poznawczych dzieci wypowiadał się marginalnie, przy okazji zupełnie innych zagadnień, przyjmując m.in., że

³⁶ Tamże, s. 45.

³⁷ Tamże.

„siła myślenia u dzieci jest uśpiona”³⁸. Zatem można twierdzić, że stanowisko de Cordemoya w zestawieniu z poglądami jego epoki ma zdecydowanie wyrazisty i radykalny w swej wymowie wymiar.

Warto zauważyć przy tej okazji, że filozof miał, inaczej niż Kartezjusz czy Leibniz, doskonałe możliwości prowadzenia bezpośrednich obserwacji nad zachowaniami językowymi dzieci czy niemowląt. Był bowiem ojcem pięciorga dzieci – czterech synów i córki. Choć nie znajdujemy w tekście *Rozprawy* bezpośrednich odniesień do sfery rodzicielskiego doświadczenia, to przywoływane w tekście przykłady, dotyczące przede wszystkim uczenia się określeń czynnościowych, mogą wywodzić się z jego osobistego udziału w pracy nad kształtowaniem rozwoju własnych dzieci.

Rozprawa jest, jak podkreślam, w części dotyczącej rozważań w sprawie mechanizmu akwizycji językowej, niezwykle ciekawym na tle epoki dokumentem, w którym autor ujawnia swój zestaw założeń dotyczących potencjału intelektualnego dziecka. Jest także ona niesłychanie interesująca w kontekście współcześnie prowadzonych badań nad rozwojem kompetencji językowej u dzieci.

Obszar tych badań ma nie tylko wymiar empiryczny, bo wymaga także od każdego, kto podejmuje się tej pracy przyjęcia istotnych założeń filozoficznych, dotyczących samego języka, gdyż istota ludzkiej zdolności językowej połączona z fenomenem ludzkiego umysłu stanowi do dziś wyłącznie obszar naukowej teorii.

³⁸ Z tego, że siła myślenia jest u dzieci uśpiona, a u obłąkanych wprowadzić nie wygasa, lecz uległa zaburzeniu, nie należy sądzić, by była ona tak związana z narządami cielesnymi, że nie mogłyby bez nich istnieć. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, *Zarzuty uczonych mężów oraz odpowiedzi autora*, tłum. S. Swieżawski, *Rozmowa z Burmanem*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1958, t. 1, s. 198. Descartes wspomina mimochodem o stopniach rozwoju poznawczego człowieka m.in. w: R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 44–45, 50. Dzieci jednak zestawiane są przez niego albo z ludźmi dotkniętymi chorobą umysłową, albo z ludźmi w wieku podeszłym. Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 144 a także, m.in. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1980, s. 74.

Tak jest w przypadku nurtu badań osadzonego w tradycji empirycznej (Burrhus F. Skinner, Willard Quine), tak jest także w przypadku badań odwołujących się do zaplecza racjonalistycznego, który reprezentowany jest przez Chomsky'ego czy Stevena Pinkera. Prace tych dwóch uczonych wpisują się doskonale w to, co nazwać można kartezjańską perspektywą językową, jednak teoria Chomsky'ego o istnieniu w mózgu wyspecjalizowanego modułu gramatycznego, zwanego *Language Acquisition Device*, dzięki działaniu którego małe dzieci są zdolne do przyswojenia sobie w krótkim czasie złożonych gramatyk wielu języków z całą pewnością nie da się wyprowadzić z założeń na temat języka, przyjętych przez de Cordermoya³⁹.

Niewątpliwie de Cordermoy przyjmuje istnienie wrodzonego mechanizmu poznawczego, który odpowiada za nabycie języka. Ale w jego rozważaniach na temat etapów rozwoju języka u dzieci nie ma ani jednego zdania, które uzasadniałoby istnienie jakiegś uniwersalnej gramatyki, jedyne co akcentuje mocno i wyraźnie, to założenie o posiadaniu rozumu. Język w jego opisie kształtuje się w społecznej interakcji dziecka ze światem już od samego początku narodzin. A ten aspekt językowej aktywności przedstawia w swoich badaniach niemiecki psycholog Michael Tomasello. Jeśli Tomasello w jakiś sposób przynależy do tradycji, którą można nazwać racjonalistyczną, to wyznacza ją ewolucyjne w swej istocie założenie, że człowiek posiada biologicznie odziedziczoną zdolność do życia w kulturze. Zdolność ta, która jest charakteryzowana jako zdolność do rozumienia osobników tego samego gatunku jako istot intencjonalnych i posługujących się umysłem „tak jak ja”⁴⁰.

Nie chcę i nie mam podstaw twierdzić, że w swoich badaniach nad rozwojem mowy u dziecka de Cordermoy antycypuje współ-

³⁹ Zob. N. Chomsky, *On the Nature, Use and Acquisition of Language*, w: W.G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Oxford–Cambridge 1990.

⁴⁰ M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 2002.

wcześnie przyjęte założenia badawcze, ale jego intuicje są bardzo bliskie dowodom przedstawionym przez Tomasello i innych, cytowanych przez niego badaczy. Tomasello pisze, że od momentu urodzenia, jeśli nie wcześniej, niemowlęta są istotami społecznymi, jeśli nie wręcz „ultraspołecznymi”. Już krótko po urodzeniu angażują się one w „protokonwersacje” ze swoimi opiekunami. Niektórzy badacze wierzą, że te protokonwersacje mają charakter intersubiektywny. Jeśli nawet nie jest to prawda, to i tak te wczesne interakcje mają wybitnie społeczny charakter ze względu na zawartość emocjonalną i naprzemienną strukturę. Także w ramach wczesnych interakcji społecznych noworodki odtwarzają pewne ruchy ciała dorosłych, zwłaszcza niektóre ruchy ust i głowy⁴¹. Nie inaczej, co wskazywałam wyżej, twierdzi Cordemoy.

Kolejne rozważane przez Tomasello etapy rozwoju zdolności komunikacyjnych niemowląt dotyczą umiejętności wyrażania własnych emocji i odczytywania emocji dorosłych w naprzemiennych sekwencjach. Dodatkowo około dziewiątego-dwunastego miesiąca życia zaczyna pojawiać się nowy typ zachowań. Stają się one trójstronne w tym sensie, że obejmują skoordynowane interakcje między ludźmi i przedmiotami. To właśnie w tym wieku niemowlęta po raz pierwszy zaczynają dostrajać się do zachowań dorosłych, ukierunkowujących swoją uwagę na obiekty zewnętrzne. Tomasello mówi tu wprost o rewolucji poznawczej dziewiątego miesiąca.

Badacz twierdzi, że w wieku około dziewięciu miesięcy dzieci są gotowe do całkowicie nowych sposobów uczestnictwa w świecie kultury. Pozwala im na to nowe rozumienie innych ludzi jako intencjonalnych sprawców czynności, oddziaływujących na rzeczy zewnętrzne. Dzieci zaczynają uczyć się oddziaływania na świat naśladując działania dorosłych⁴². Te pozalingwistyczne zachowania komunikacyjne, wymagające wspólnej uwagi i umiejętności odczytywania intencjonalnych działań dorosłych, poprzedzają umiejęt-

⁴¹ Tamże, s. 82.

⁴² Tamże, s. 111.

ność rozpoznawania reprezentacji symbolicznej i intencji komunikacyjnej dorosłego. Tomassello bardzo szeroko opisuje ten proces. Zwracam jednak uwagę, że zasadniczo, podobnie jak de Corde-moy, wskazuje na przedzdaniowy etap kształtowania się umiejętności językowej dziecka, etap, który nazywa holofrazami oraz ostatecznie na umiejętność posługiwania się złożonymi konstrukcjami syntaktycznymi.

Tym, co jest jednak najbardziej zdumiewające, jest fakt, że mimo rosnącej liczby badań i publikowanych w tym zakresie opracowań sam mechanizm nabywania języka jest ciągle jeszcze owiany tajemnicą, na co wskazuje m.in. uwaga Tomasello całkowicie współbieżna z tą, którą znajdujemy w *Rozprawie*. Nic nam bowiem do tej pory nie wiadomo na temat sposobu, w jaki dzieci uczą się spójników, partykuł i wszystkich innych „małych słówek”, dzięki którym są one zdolne budować złożone i skomplikowane narracje⁴³. W tym kontekście należy podkreślić wnikliwość i intuicje badawcze wyrażone przez autora w tej części *Rozprawy*, dotyczącej sposobu nabywania języka przez dzieci, niedocenione przez kontynuatorów tradycji kartezjańskiej i filozofów języka.

Przedstawione tu kwestie nie wyczerpują oczywiście wszystkich problemów, które rozważa filozof. Sporo miejsca poświęca opisowi fizycznych aspektów mowy. Jest to opis czysto mechanistyczny i nie ma w nim niczego, co wykraczałoby poza kartezjańską metodologię wyjaśniania naukowego. Proces mówienia sprowadza się do fizjologii wydawania dźwięków, przy czym zasadą wyjaśniania jest – jeśli można użyć terminologii współczesnej – behawiorystycznie rozumiana reakcja na bodziec. Mechanistyczny opis powstawania dźwięku prowadzi go z kolei do przedstawienia fonetycznej charakterystyki samogłosek i spółgłosek. Do głównego nurtu *Rozprawy* autor wprowadza wiele pobocznych wątków związanych z szeroko rozumianą ludzką komunikacją, rozważając mię-

⁴³ Tamże, s. 190.

dzy innymi problem elokwencji, kłamstwa czy prawdomówności. *Rozprawa* jest w pewnej mierze dokumentem swojej epoki. Jest także, co starałam się wykazać, tekstem dowodzącym wyjątkowej intuicji badawczej autora, który jako jeden z pierwszych podjął się próby nakreślenia rozwoju intelektualnego człowieka w kontekście językowej kompetencji.

IV.

DAŻNOŚĆ JEZYKOWA NA GRUNCIE LEIBNIZJAŃSKIEJ TEORII SUBSTANCJI

1. Dążność językowa

W III księdze *Nowych rozważań* Leibniz zauważa, że chociaż aparat głosowy pewnych zwierząt zbliżony jest do aparatu głosowego człowieka, co oznacza, że są zdolne (przynajmniej fizycznie), podobnie jak ludzie, do wytwarzania mowy, to jednak trudno jest dostrzec jakąkolwiek dążność w realizacji tego celu. „Musi więc brakować im czegoś niewidzialnego”¹, tego, co wyniosłoby je na wyżyny rozumu². Umiejętność artykulacji językowej jest zatem, zdaniem Leibniza, tym, co oddziela *Homo sapiens* od pozostałej części świata przyrody. Jest to jedyny argument, który podziela Leibniz w sporze o status zwierząt w szerokiej dyskusji z kartezjańskim systemem filozoficznym. Podobnie jak Kartezjusz, rozważa racje natury fizjologicznej, przyznając, że zwierzęta potrafią naśladować ludzką mowę, odmawia im jednak zdolności językowej na innej niż Kartezjusz podstawie. Według Kartezjusza brak języka u zwierząt jest konsekwencją zupełnego braku myślenia. Leibniz nie twierdzi wprost, że zwierzęta nie mówią dlatego, że nie myślą, ale ponieważ nie posiadają koniecznej dla utworzenia języka dążności³. Zastanawia, że Leibniz tylko raz, właśnie w *Nowych rozważaniach*, przy-

¹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1955, t. 2, s. 8.

² G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 285.

³ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981,

wołuje ten argument, który powinien mieć dlań istotne znaczenie w uzasadnianiu różnic między człowiekiem a pozostałymi formami życia zwierzęcego. Przedmiotem *Nowych rozważań* jest wprawdzie przede wszystkim polemika z przypuszczonym przez Locke'a atakiem na doktrynę idei wrodzonych, ale także, jak twierdzą badacze, krytyczna analiza filozofii kartezjańskiej⁴.

Współcześni antropolodzy uznają za oczywiste, że „mowa w sposób jednoznaczny odróżniła *Homo sapiens* od innych stworzeń. Nikt, poza człowiekiem, nie wykształcił czegoś tak skomplikowanego, jak język mówiony”⁵. Zwracają także uwagę na fakt, że mózg człowieka jest trzy razy większy od mózgu małp, poprzedzających człowieka w łańcuchu ewolucji, wskazując zarazem na związki zachodzące między tymi zjawiskami. Ich interpretacja doprowadziła do wyodrębnienia się dwóch różnych poglądów na temat źródeł języka artykułowanego. Pierwszy z nich zakłada, że tak unikatowa ludzka właściwość wykształciła się jako jedna z konsekwencji wzrostu mózgu, z czego wynika istnienie fundamentalnej różnicy między językiem ludzkim a czysto funkcjonal-

s. 65–68. Zob. także J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988, s. 202–209 oraz tenże, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Warszawa 1996, s. 19–22. Tak Kartezjusz, jak i Leibniz posiadali gruntowną wiedzę dotyczącą nauk przyrodniczych. Można zakładać, że znane były im wyniki badań z dziedziny anatomii porównawczej. Leibniz w wielu miejscach polemizuje z doktryną kartezjańską. Znaczący w omawianej kwestii jest m.in. list do Hermana Conringa z 19 marca 1678 r., w: G.W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt, Halle 1849–1863 (repr. Hildesheim 1960), vol. 1, s. 193–199 (oznaczone dalej jako GP, tom, strona).

⁴ Zob. N. Jolley, *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford 1984.

⁵ R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, tłum. Z. Skrok, Warszawa 1995, s. 163. Richard Leakey podaje, że „Zdolność do wydawania odosobnionych dźwięków lub fonemów ludzie tylko w nikłym stopniu dzielą z małpami: my potrafimy artykułować pięćdziesiąt fonemów, małpy nie więcej niż tuzin. Ponadto nasza umiejętność posługiwania się tymi dźwiękami jest praktycznie nieograniczona. [...] W konsekwencji zdolność *Homo sapiens* do komunikacji szybkiej, szczegółowej, odzwierciedlającej bogactwo myśli, nie ma sobie równej w przyrodzie”.

nymi, bodźcowymi systemami komunikacji zwierzęcej⁶. To założenie jest punktem wyjścia dla teorii języka Chomsky'ego⁷. Drugi pogląd głosi, że mowa jest rezultatem selekcji naturalnej. Jest to tzw. model kontynuacji, doszukujący się narodzin mowy nawet na etapie zwierzęcych przodków człowieka⁸. Zagadnienie, czy szympansy i goryle są zdolne do rzeczywistej werbalizacji za pomocą języka migowego zamiast mowy jest zatem także współcześnie przedmiotem gorącej dyskusji. Powołując się na wyniki badań Konrada Lorenza, które wskazują na istnienie pewnych form świadomości u zwierząt, wielu badaczy akceptuje pogląd, że naczelnie potrafią porozumiewać się na pewnym elementarnym poziomie. Roger Penrose pisze z emfazą, że

ludzie, którzy nie godzą się uznać tego za formę komunikacji słownej, grzeszą wręcz prostactwem. Być może odmawiając małpom wstępu do klubu istot zdolnych do werbalizacji, ludzie ci mają nadzieję, że wykluczą je również z klubu istot świadomych!⁹

Trzeba zatem przyjąć, że każdy, kto zakłada, iż zdolność do posługiwania się językiem stanowi jedną z podstawowych różnic gatunkowych, przyjmuje także wszelkie filozoficzne konsekwencje tego założenia. Jedna z nich wyraża się w przekonaniu, że wiedza o strukturze języka ludzkiego pozwoli nam dotrzeć do tajemnic naszego umysłu; inna, że struktura języka odwzorowuje naturę rzeczywistości pozaumysłowej¹⁰. Wydaje się, że Leibniz akceptuje obie te konsekwencje. Utrzymuje bowiem, „że języki są najlepszym zwierciadłem umysłu ludzkiego i że, bardziej niż cokolwiek innego, ścisła analiza znaczenia słów pozwoliłaby lepiej poznać czynności

⁶ Zob. R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, wyd. cyt., s. 163.

⁷ Zob. N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, New York–London 1966.

⁸ R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, wyd. cyt., s. 164.

⁹ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 466–467.

¹⁰ Por. I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy*, Cambridge–London–New York 1975, s. 69.

rozumu”¹¹, a badania porównawcze nad gramatyką i słownikami poszczególnych języków będą „wielce użyteczne zarówno dla poznania rzeczy, ponieważ często nazwy odpowiadają ich własnościom [...], jak i dla poznania naszego umysłu i cudownej różnorodności jego działania”¹².

Obie te tezy, ważne z epistemologicznego punktu widzenia, nie wyjaśniają jednak ani pochodzenia, ani statusu samego języka. Leibniz, bardziej niż inni myśliciele epoki „zanurzony” w język, nigdzie (inaczej niż na przykład Kartezjusz) wyraźnie nie wskazuje na jego status metafizyczny¹³.

2. Zależność fizyki od metafizyki

Język u Leibniza jest rezultatem pewnej dążności i wydaje się, że owa „dążność” jest jedną z przesłanek pozwalających rozstrzygnąć o sposobie jego istnienia. Dążność (*appetition, conatus*) wraz ze zdolnością postrzegania to dwie własności stanowiące o istocie leibnizjańskiej koncepcji substancji. Jakości te różnicują substancje, decydują o ich indywidualizacji, stanowią jednocześnie klucz do zrozumienia relacji między ciałem i umysłem. Wszelkie zatem ustalenia dotyczące języka poprzedzone być muszą wprowadzeniem w leibnizjańską teorię substancji.

¹¹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 105.

¹² Tamże, s. 111.

¹³ Kopania podkreśla, że Kartezjusz, stojąc na stanowisku realizmu teoriopoznawczego, przyjmuje, iż rzeczywistość zewnątrzumysłowa jest poznawalna zarówno co do swego niezależnego istnienia, jak i co do wszystkich swych własności; tyle tylko, że jest poznawalna pośrednio, poprzez wewnątrzumysłową rzeczywistość idei. Wyróżniony status metafizyczny i teoriopoznawczy rzeczywistości wewnątrzumysłowej musi implikować zatem wtórny ontyczny i semantyczny status języka. Zob. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, wyd. cyt., s. 221 i n. oraz tenże, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, wyd. cyt., s. 28 i n.

W napisanej i wydanej anonimowo w 1671 roku rozprawie *Hypothesis physica nova*¹⁴ przedmiotem rozważań Leibniza staje się problem *continuum*. Przyjmując, że ciągłość jest podzielna w nieskończoność, Leibniz wnioskuje, iż istnieje pewna faktyczna nieskończoność części. Nie istnieje jednak żadne minimum ani w przestrzeni, ani w ciele, to znaczy nie istnieje żadna część, której wielkością byłoby zero. Istnienie takiego minimum dopuszczałoby bowiem, że jest tak samo wiele minimów zarówno w części, jak i w całości, co, zdaniem Leibniza, prowadzi do sprzeczności. Ale też należy uznać, że istnieją niepodzielne czy nierozciągliwe punkty, gdyż w innym przypadku ciało i ruch nigdy nie miałyby ani początku, ani końca. Podstawowy problem ciągłości, który Leibniz usiłował rozwiązać, przedstawiał się następująco: geometryczne punkty, rozważane jako części przestrzeni z zerową wielkością, po prostu nie istnieją. Aby zatem zdefiniować początek i koniec danego ciała lub przestrzeni, te nierozciągliwe punkty geometryczne muszą być wyposażone w pewien rodzaj realności i tę realność dostrzega Leibniz w tym, co Thomas Hobbes nazwał *endeavour* lub *conatus* (dążność). Leibniz definiuje ten termin jako początek ruchu, a zatem początek istnienia w przestrzeni, w której porusza się dane ciało¹⁵. Owa dążność, *conatus*, zmodyfikowana znaczeniowo, staje się podstawowym elementem wyposażenia leibnizjańskiej substancji.

U podstaw teorii substancji Leibniza legło więc pojęcie energii lub siły. Przyjmując ten punkt wyjścia podkreślał, że choć natura musi być zawsze objaśniana matematycznie i mechanicznie, należy jednak pamiętać, że prawa mechaniki nie zależą od samej rozciągłości matematycznej, ale od pewnych przyczyn metafizycznych¹⁶.

¹⁴ GP IV, 177–240.

¹⁵ Zob. E.J. Aiton, *Leibniz – A Biography*, Bristol–Boston 1985, s. 32–33.

¹⁶ *List Leibniza do Arnaulda z czerwca 1686 r.*, GP II, 58: „Il faut toujours expliquer la nature mathématiquement et mécaniquement, pourvu qu'on sache que les principes mêmes ou loix de mécanique ou de la force ne dependent pas de la seule étendue mathématique, mais de quelques raisons métaphysiques”.

Zasady mechanistyczne dopełnione być powinny przez pewne zasady metafizyczne, które pozwalają zrozumieć także istotę ludzkiego umysłu.

Nie sądzę [...], aby istniały podstawy do twierdzenia, że *matematyczne zasady filozofii są odmienne od zasad materialistów*. Przeciwnie, są takie same, tyle że materialści w rodzaju Demokryta, Epikura i Hobbesa ograniczają się wyłącznie do zasad matematycznych i przyjmują tylko ciała, matematycy chrześcijańscy zaś przyjmują nadto substancje niematerialne. Tak więc nie zasady matematyczne w zwykłym znaczeniu tego terminu, lecz *zasady metafizyczne* należy przeciwstawić zasadom materialistów. Pitagoras, Platon i częściowo Arystoteles mieli niejaką ich znajomość, lecz dopiero przeze mnie [...] zostały ustanowione w sposób niezbity¹⁷.

Zdaniem Leibniza, podstawowym brakiem fizyki mechanistycznej było nieuwzględnienie czynników dynamicznych istniejących w przyrodzie. W jego przekonaniu nie mechanicyzm, lecz dynamizm był teorią odpowiadającą zjawiskom. Leibniz zaatakował fizykę kartezjańską w *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (Krótki dowód błędu godnego wiecznej pamięci Kartezjusza). Artykuł opublikowany w „Acta Eruditorum” w marcu 1686 roku¹⁸ godził przede wszystkim w kartezjańską zasadę zachowania ruchu. Leibniz zmodyfikował tę zasadę, przeciwstawiając zasadzie zachowania sumy iloczynów masy i prędkości – zasadę zachowania sumy iloczynów masy i kwadratów prędkości, a więc sumy energii. Błąd Kartezjusza widział w założeniu, że siła ruchu i wielkość ruchu są sobie równoważne. Leibniz przyjął, że siła może być wyprowadzona z wielkości skutku, który następuje w wyniku jej działania, na przykład z wysokości, na którą wznosi dane ciało, a nie z prędkości, w którą wprawione jest to ciało. Zastępując kartezjań-

¹⁷ G.W. Leibniz, *Polemika z Clarke’iem*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 325.

¹⁸ G.W. Leibniz, *Mathematische Schriften*, ed. C.I. Gerhardt 1846–1863, repr. 1971 Hildesheim, vol. 6, s. 117–123 (oznaczone dalej jako GM, tom, strona).

ską zasadę zachowania ruchu zasadą istnienia doskonałej równowagi między przyczyną i jej skutkiem, Leibniz wyprowadza z niej również konsekwencje metafizyczne. Mianowicie, że siła, energia, choć mierzalna jej przyszłym skutkiem, jest czymś rzeczywistym, istniejącym stale w ciałach¹⁹.

W *Essay de dynamique*²⁰ Leibniz przedstawia swoją teorię siły w postaci formalnego, logicznego dowodu, unikając argumentacji odwołującej się do zasad metafizycznych, chociaż oczywiście przypomina czytelnikowi, że każdy skutek jest równoważny w całości jego przyczynie. W rozprawie tej wprowadza Leibniz rozróżnienie między siłą statyczną (*force morte*) i siłą kinetyczną (*force vive*). Pierwszą stanowi czysta dążność (*conatus*), pozostająca w określonym związku z siłą kinetyczną, która jest zsumowaniem wszystkich dążności i związek między nimi jest taki sam, jak między punktem a prostą. W innym miejscu²¹ wyjaśnia pojęcie *force morte*, odwołując się do nieskończonej dążności siły ciężkości czy ruchu odśrodkowego.

W *Spécimen dynamicum* Leibniz wskazuje, że siła jest rzeczywistym atrybutem ciał²². Wprowadza pojęcie siły aktywnej, wyróżniając dwa jej rodzaje: pierwotną i wtórną. „Siła pierwotna, która nie jest niczym innym jak entelechia (*entelecheia à proté*), stanowi odpowiednik duszy lub formy substancjalnej, ale też z tego względu odnosi się do przyczyn ogólnych, które nie wystarczają do wyjaśnienia zjawisk”²³. Siły pierwotne działają bowiem wyłącznie na poziomie metafizycznym. W przypadku kolizji ciał siła pierwotna objawia się na poziomie fizycznym jako siła wtórna. Leibniz rozważa też pojęcie siły biernej, wyjaśniając, że podobnie jak w wypadku siły czynnej mamy tu do czynienia z pierwotną siłą bierną

¹⁹ Zob. E.J. Aiton, *Leibniz...*, wyd. cyt., s. 130–131.

²⁰ Zob. P. Costabel, *Leibniz et la dynamique*, Paris 1960, s. 97–106.

²¹ GM VI, 233–234.

²² GM VI, 234–254.

²³ GM VI, 234.

i wtórną siłą bierną. Pierwotna siła oporu konstytuuje to, co scholastycy nazywają materią pierwotną. Leibniz wyjaśnia, że pierwotna siła bierna oznacza pewien rodzaj lenistwa (*ignavia*) czy bierności, oporności ciał, który sprawia, że nie działają same przez się, dopóki nie zostaną wprowadzone w ruch przez inne ciała. Znowu zatem pierwotne siły bierne działają wyłącznie na poziomie metafizycznym, ponieważ materia pierwotna, to znaczy materia bez formy, jest czystą abstrakcją. Rzeczywiste ciała składają się z materii pierwotnej zespolonej z formą, to znaczy z aktywną siłą, i zwane są przez Leibniza materią wtórną.

Leibniz, podobnie jak Arystoteles, założył, że ciała składają się z formy i materii. Każde ciało działa zgodnie z jego formą (*entelecheia*) i ulega działaniu zgodnie z jego materią (*materia prima*). Zdaniem Leibniza, siły pierwotne – zarówno czynne, jak bierne – działają tylko na poziomie metafizycznym; pozwala to więc odrzucić jakąkolwiek sugestię, że, podobnie jak scholastycy, wprowadza on formy substancjalne jako przyczyny fizyczne. Dynamika jako nauka bada i opisuje jedynie siły wtórne, ponieważ siły pierwotne objawiają się poprzez działanie wtórnych, które są dostępne obserwacji i pomiarowi. Leibniz wierzył, że błąd scholastyków polegał nie tyle na ich przywiązaniu do tradycji, co na jej skostnieniu i skupieniu się na niej samej, co czyniło ich niezdolnymi do przyjmowania nowych technik i odkryć. Z kolei filozofowie współcześni, zdaniem Leibniza, mylili się odrzucając całą tradycję scholastyczną. Leibniz próbował godzić tradycję ze współczesnością wskazując, że filozofia mechanistyczna wyrasta z negacji tradycyjnych pojęć metafizycznych. Wierzył, że terminologia scholastyczna mogłaby wyrażać głębszą teorię w sposób możliwy do zaakceptowania przez zwolenników każdego z ugrupowań²⁴.

²⁴ G.W. Leibniz, *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle trouées dans le système nouveau de l'union de l'ame et du corps*, w: GP IV, 523–524. Zob. także G. MacDonald Ross, *Leibniz*, Oxford–New York 1984, s. 75. Zob. E.J. Aiton, *Leibniz...*, wyd. cyt., s. 195.

Leibniz postawił przed sobą zadanie wyjaśnienia prawdziwego pojęcia siły²⁵, mając na względzie fakt, że starożytni znali jedynie pojęcie siły statycznej. Odkrywszy, że definicja ciała jest niekompletna, jeśli nie dołączy się do niej siły, Leibniz zdolny był już do ustalenia kilku podstawowych praw ruchu, mianowicie: że wszystkie zmiany następują stopniowo, każde działanie wywołuje reakcję; że żadna siła nie jest produkowana bez osłabienia siły wcześniejszej; że w skutku jest tyle samo siły, co w jego przyczynie.

3. Dążność jako istota substancji

Przełożona na język leibnizjańskiej teorii substancji teoria siły czyni z dążności podstawowy czynnik konstytuujący elementarną jednostkę bytu, zwaną przez Leibniza monadą albo „prawdziwym atomem natury”²⁶. Owe „prawdziwe jedności” mają logiczne pierwszeństwo wobec wszelkich ciał i powinny być pojmowane „na wzór pojęcia, jakie mamy o duszach”²⁷. Uzasadniając ich istnienie, odwołuje się Leibniz do idei entelechii, czyli formy substancjalnej. Jest interesujące, że stosunek Leibniza do arystotelesowskiej entelechii uległ w dość krótkim czasie pewnej ewolucji. W pochodzącej z 1684 r. rozprawie *De cognitione, veritate et ideis* Leibniz zauważa, że Arystoteles używa tego terminu w niejasny sposób, nie podając nawet jego nominalnej definicji²⁸, co oznacza, że nie można wskazać wyraźnie pojęcia, któremu ten termin odpowiada; natomiast w napisanej dwa lata później *Rozprawie metafizycznej* utrzymuje, że

²⁵ Zob. E.J. Aiton, *Leibniz...*, wyd. cyt., s. 195.

²⁶ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 291.

²⁷ G.W. Leibniz, *Nowy system...*, *Zarzuty...*, *Uwagi... i Odpowiedzi*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 173.

²⁸ Zob. GP IV, 422.

formy substancjalne – takie jak entelechia czy dusza – są niezbędne dla zrozumienia istoty substancji²⁹.

Entelechia to dla Leibniza przede wszystkim zasada działania. Każda substancja, czyli monada, jest zasadą i źródłem swoich działań: nie jest bierna, lecz przejawia wewnętrzną tendencję do działania i samorozwoju. Oznacza to, że w monadzie tkwi jakaś zasada aktywności czy jakaś pierwotna siła, którą odróżnić można od aktualnych działań monady. Siła lub energia zatem jest istotą samej substancji. „Idea energii czy mocy, zwana przez Niemców *Kraft*, a przez Francuzów *la force*, dla której wyjaśnienia obmyśliłem specjalną naukę, dynamikę, pogłębia w dużej mierze rozumienie pojęcia substancji”³⁰. Entelechia jest zatem pewną pozytywną tendencją do działania, która tkwi w każdej monadzie i która obejmuje to, co Leibniz nazywa *conatus* lub siłą pierwotną. W pewien sposób utożsamia on to pojęcie z pojęciem monady.

Można nazwać entelechiami wszystkie substancje proste, czyli stworzone monady, gdyż mają w sobie pewną doskonałość [...], a jakaś właściwa im samowystarczalność czyni z nich źródło własnych czynności wewnętrznych i – rzecz można – bezcielesne automaty³¹.

Energia jest więc w ostateczności tym, co konstytuuje substancję, gdyż „substancji w ich nagiej istocie nie można pojąć jako pozbawionych działania” i „działanie należy do istoty substancji w ogóle”³².

²⁹ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 107–107, 143–145. Zob. na ten temat H. Burkhardt *Adam's Mind and Body*, w: M. Dascal, E. Yakira (eds), *Leibniz and Adam*, Tel Aviv 1993.

³⁰ GP IV, 469.

³¹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., § 18, s. 300.

³² G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 32.

4. Percepcja a dążność

Nie sposób wykazać poprzez dającą absolutną pewność argumentację, że świat zewnętrzny istnieje³³. Jednak „istnienie umysłu pewniejsze jest aniżeli istnienie przedmiotów zmysłowych”³⁴. „Skoro zaś pojmuję, że inne byty mogą także mieć prawo do powiedzenia *Ja* albo, że można by za nie je powiedzieć, to pojmuję to, co zowie się substancją w ogólności”³⁵. Leibniz łączył pochodzenie idei substancji z samoświadomością. „Wierzę, że mamy jasną, choć niewyraźną ideę substancji, co wypływa – moim zdaniem – z faktu, iż mamy wewnętrzne jej odczucie w nas samych, którzy jesteśmy substancjami”³⁶. Ale podobnie jak nie ma dwóch takich samych osób, które mogłyby powiedzieć o sobie to samo *Ja*, także w całej naturze „nie istnieją nierozróżnialne indywidua”. „Jeśli [bowiem] dane są dwie rzeczy nierozróżnialne, to dana rzecz jest ta sama pod dwiema nazwami”³⁷. Dowodząc tezy o niemożności istnienia dwóch takich samych przedmiotów, Leibniz odwołuje się do jednej z zasad leżących u podstaw jego metafizyki, mianowicie zasady indywidualizacji (*principium identitatis indiscernibilium*).

Każda monada musi [...] różnić się od każdej innej. Gdyż nie ma w naturze dwóch bytów, z których by jeden był w zupełności taki sam jak drugi i między którymi nie można by znaleźć różnicy wewnętrznej lub polegającej na znamionach wewnętrznych³⁸.

Ale też istnieją kryteria odróżniania monad, które – zdaniem Leibniza – stanowią jakości i czynności wewnętrzne monady, mia-

³³ GP VII, 320.

³⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 158.

³⁵ G.W. Leibniz, *List do Zofii Karoliny Pruskiej*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 256.

³⁶ *List do Burnetta*, GP III, 247.

³⁷ G.W. Leibniz, *Polemika z Clarke’iem*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 247.

³⁸ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 298.

nowicie jej własne postrzeżenia (*perceptions*) i dążności (*appétitions*)³⁹.

Leibniz czyni z postrzeżeń i dążności podstawowe atrybuty substancji. „Zdolność spostrzegania i działania, rozciągłość, stałość są atrybutami albo orzeczeniami wiecznymi i zasadniczymi; natomiast myślenie, gwałtowność, kształty, ruchy są modyfikacjami tych atrybutów”⁴⁰. Dwie rzeczy całkowicie różnorodne mogą mieć wspólny rodzaj logiczny; umysł i ciało należą do tej samej kategorii logicznej czy metafizycznej, różnią się natomiast rodzajem fizycznym. Umysł bowiem nie jest niczym innym jak monadą jednostkową łączącą nagromadzenie monad stanowiących ciało.

Zauważmy, że Leibniz odwołuje się wyraźnie do kartezjańskiego rozróżnienia między atrybutem i modyfikacją, ale własności przypisywane tym klasom pojęć są całkowicie odmienne. W liście do Burcharda de Voldera z czerwca 1703 roku stanowczo zaprzecza, że substancji przysługuje jeden zasadniczy atrybut stanowiący jej istotę czy też naturę⁴¹.

Istotą kartezjańskiej koncepcji umysłu była teza o przezroczystości umysłu, zgodnie z którą każdy stan mentalny jest dostępny pełnej świadomości. Leibniz zaatakował ten pogląd twierdząc, iż

tysiące znamion każe sądzić, że w każdej chwili jest w nas jednak nieskończona ilość spostrzeżeń bez apercpcji (świadomości) i bez refleksji, tzn. że dokonują się zmiany w duszy samej, których nie uświadamiamy sobie, bo te wrażenia są albo zbyt małe i w zbyt wielkiej liczbie, albo zbyt jednolite, tak że niczym specyficznym się nie różnią⁴².

Owe spostrzeżenia rodzą się z działania zasady wewnętrznej, „sprawiającej zmianę, czyli przejście od jednego postrzeżenia do

³⁹ Tamże, s. 229–301.

⁴⁰ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 29.

⁴¹ GP II, 249.

⁴² G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 13.

drugiego” i to przejście zwane jest dążnością (*appétition*)⁴³. Pamiętamy, że dążność jest tym, co konstytuuje substancję, stanowi jej istotę. Zawsze zatem istnieje „pewna dążność do działania, nawet zawsze cała ich nieskończoność naraz w każdym podmiocie. A te dążności nigdy nie są bez jakiegoś skutku”⁴⁴. Można więc przyjąć, że postrzeżenie (*perception*) jest pewną konsekwencją dążności. Jest także miarą owej dążności, gdyż – jak pamiętamy – każdy skutek jest miarą swojej przyczyny. Postrzeżenia są stopniowalne. Najniższym ich stopniem są postrzeżenia nieuświadomione (*petites perceptions, perceptions insensibles*). Leibniz egzemplifikuje ten rodzaj percepcji, posługując się przykładem szumu morza.

Aby tak słyszeć ten hałas, trzeba słyszeć najpierw elementy, z których składa się ta całość, tzn. szmer każdej fali, mimo że każdy z tych małych szmerów jest poznawalny wyłącznie w zmieszonym zespole wszystkich innych razem i nie dostrzeżelibyśmy go, gdyby fala, która go wywołuje, była tylko jedna. Ale ruch tej fali musi jednak w pewien sposób oddziaływać i musi się mieć jakieś spostrzeżenie każdego z tych szmerów, choćby najmniejszych. Inaczej nie spostrzeżałoby się szumu stu tysięcy fal, gdyż *nic* razy sto nie potrafi być *czymś*⁴⁵.

Postrzeżenia stanowią istotę leibnizjańskich monad. Każde z nich jest stanem przejściowym, zawierającym i przedstawiającym wielość w jedności, czyli w substancji prostej. W *Zasadach natury i łaski opartych na rozumie* Leibniz przeprowadza wyraźne rozróżnienie pomiędzy postrzeżeniem i świadomością, polemizując na gruncie teorii substancji z kartezjańską koncepcją umysłu. Zauważa, że

dobrze jest rozróżnić *postrzeżenie*, które jest wewnętrznym stanem monady przedstawiającym rzeczy zewnętrzne, oraz *apercepcję*, która jest *świadomością* czy też refleksyjnym poznaniem tego wewnętrznego

⁴³ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 299.

⁴⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 103.

⁴⁵ Tamże, s. 15.

stanu, a która nie jest dana wszystkim duszom, ani też na stałe nawet jednej duszy. I właśnie z braku tego rozróżnienia zblądzi kar-tezjańczycy, lekceważąc spostrzeżenia, których się nie uprzytamnia, niczym pospółstwo lekceważące ciała, których się nie wyczuwa (*corps insensibles*)⁴⁶.

Można rozumieć, że Leibniz utożsamia świadomość z apercepcją, co sugeruje, że rozróżnienie to dotyczy naszej zwykłej świadomości związanej z dzienną aktywnością i nieuświadomianych doznań, których doświadczamy podczas snu lub w stanach utraty zdolności do świadomego działania. Badacze wskazują także na odmienną interpretację przyjmując, że Leibniz łączy tu świadomość ze zdolnością do powiedzenia o sobie *Ja*, wskazując jednocześnie na związek pomiędzy samoświadomością a samowiedzą. Nieuświadomione postrzeżenie jest zaś pewnym stanem świadomości, ale jest nieuświadomione w tym sensie, że nie uprzytamniamy go sobie⁴⁷. Teoria nieuświadomionych postrzeżeń jest konsekwencją leibnizjańskiego „prawa ciągłości”. Leibniz zauważa, że nic nie dzieje się od razu, bowiem „natura nigdy nie robi skoków”, co „każę sądzić, że spostrzeżenia dostrzegalne wyłaniają się stopniowo z tych, które są zbyt małe, aby móc je zauważyć”. Również „dzięki tym niewyczuwalnym przemianom nie ma dwóch przedmiotów indywidualnych doskonale jednakowych i [...] muszą one różnić się czymś więcej aniżeli *numero*”⁴⁸.

Leibniz, utrzymując, że każdej substancji przysługuje w ogólnym znaczeniu to, co nazwane jest dążnością i postrzeganiem, czyni ze zdolności poznawczych substancji podstawę ich klasyfikacji. Nazwę ogólną monad albo entelechii zachowuje dla substancji, które posiadają, powiedzielibyśmy, aktywność poznawczą bliską minimum, a której początkiem, jak się wydaje, jest zdolność do samych

⁴⁶ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 286.

⁴⁷ Zob. N. Jolley, *Leibniz and Locke...*, wyd. cyt., s. 108.

⁴⁸ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 17–18.

tylko nieuświadomionych postrzeżeń. Te monady, u których postrzeżenie połączone jest z pamięcią lub czuciem, nazywa Leibniz duszami, dusze zaś wyposażone w zdolność do postrzegania połączoną z pamięcią i świadomością, zdolne do rozumowania, zwane są „duszami racjonalnymi” albo duchami⁴⁹.

Można w tym miejscu zapytać, w jaki sposób i co postrzega dana substancja. Postrzeżenie jest bowiem zawsze postrzeżeniem czegoś przez coś, powiedzmy przez racjonalną duszę, za pomocą czegoś, co uznać można za narząd postrzegania. Leibniz nadaje terminowi *perception* swoiste techniczne znaczenie i w żadnym razie nie utożsamia go z potocznym jego rozumieniem. Nie jest postrzeżenie widzeniem czy też dostrzeganiem jakiegoś przedmiotu za pomocą narządu wzroku, gdyż wszelka dusza racjonalna ma postrzeżenia, które nie są związane z działaniem jakiegokolwiek narządu. „Postrzeżenie nie może być wytłumaczone [...] żadną maszyną”⁵⁰. Nie jest też zgodne „z potocznymi pojęciami, jakoby obrazy rzeczy były dostarczane (*conveyed*) do duszy przez narządy. Albowiem niepodobna pojąć, przez jaki otwór lub przez jaki wehikuł ta dostawa obrazów od narządów do duszy może się odbywać”⁵¹. Uwaga ta pozostaje w ścisłym związku z innymi własnościami substancji, które znajdujemy u podstaw leibnizjańskiej teorii monad.

Po pierwsze – substancja, według Leibniza niepodzielna, jest jednością pozbawioną kształtu i rozciągłości. Leibniz, nazywając monady „prawdziwymi atomami natury”, zdecydowanie wypowiada się przeciw utożsamianiu tego pojęcia z koncepcją substancji wysuniętą przez Demokryta i rozwijaną przez siedemnastowiecznych atomistów.

⁴⁹ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 285–286.

⁵⁰ G.W. Leibniz, *List do Zofii Karoliny Pruskiej*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 264.

⁵¹ G.W. Leibniz, *Polemika z Clarke’iem*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 400.

Atomy materialne są sprzeczne z rozumem, a ponadto składają się z części, ponieważ nierozzerwalny związek jednej części z drugą (gdyby można było go przyjąć lub słusznie założyć) nie usuwałby wcale ich zróżnicowania. Tylko *atomy substancjalne*, tzn. rzeczywiste i pozbawione części jednostki, są źródłem działań, bezwzględnie pierwszymi zasadami rzeczy złożonych i jakby ostatecznymi elementami rozbioru rzeczy substancjalnych⁵².

Po drugie zaś, Leibniz, wyposażając monady w zdolność działania i postrzegania, stanowczo zaprzeczył możliwości ich oddziaływania na inne substancje. Żadna substancja nie oddziałuje na inną, żadna też nie doznaje działania. „Monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich się dostać czy też z nich wydostać”⁵³. Zamykając substancje od zewnątrz, Leibniz otwiera je ku własnemu wnętrzu i daje im możliwość postrzegania całego wszechświata z perspektywy każdej monady. Monada wszechświat odnajduje w sobie. Znaczy to, że treści postrzeżeń nie mogą być przez substancje nabyte przez jakiekolwiek działanie z zewnątrz, lecz muszą im być wrodzone. Dążności duszy, jak pamiętamy, „nigdy nie są bez jakiegoś skutku”.

Ale w jaki sposób – zapytuje Leibniz – doświadczenie i zmysły mogą dostarczać idei? Czy dusza ma okna, czy jest podobna do tabliczek, czy jest jak wosk? Widoczne jest, że ci, którzy tak myślą o duszy, czynią ją w gruncie rzeczy cielesną. Przeciwnością mi ten aksjomat filozofów: *nie ma niczego w duszy, co by nie pochodziło od zmysłów*. Ale trzeba zrobić wyjątek dla samej duszy i jej stanów. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus*. Otóż dusza zawiera byt, substancję, jedność, tożsamość, przyczynę, spostrzeżenie, rozumowanie i wiele innych pojęć, których zmysły nie potrafiłyby dostarczyć⁵⁴.

Jest to, jak się wydaje, zaskakująca konsekwencja epistemologiczna leibnizańskiej teorii substancji.

⁵² G.W. Leibniz, *Nowy system natury i łączności substancyj...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 175.

⁵³ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 298.

⁵⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 103.

Podstawowe formy substancji, jak utrzymuje Leibniz, zostały z konieczności stworzone jednocześnie ze światem i trwają wiecznie. Każda substancja została od razu tak stworzona, że wszystko, co może dać jej ciało, pojawia się w niej samej na mocy jej przedstawiającej natury, która została dana jej wraz z bytem.

Jeszcze przed postanowieniem stwórczym Bóg, doskonale znając byty możliwe wraz z całym ciągiem ich przypadkowych zdarzeń zawartych w pełnym pojęciu każdej substancji wybrał te, których istnienie [...] odpowiadałoby najbardziej jego mądrości⁵⁵.

Substancji prostych jest nieskończenie wiele, są w istocie niewidzialne, a ich poznanie dostępne jest w całości Boskiemu Intelektowi. Jedyne, na co nas stać w odniesieniu do rzeczy nieskończonych – twierdzi Leibniz – to poznawać je stopniowo, dostrzegać w nich związki i rządzące nimi prawa, a na początku wiedzieć wyraźnie przynajmniej to, że one istnieją.

Wyposażanie substancji w zdolności poznawcze nie oznacza ich jednakowego dostępu do treści postrzeżeń. Z faktu, że każda monada postrzega cały świat, Leibniz nie wyciąga wniosku, że każde postrzeżenie jest czynnością refleksyjną i prowadzi do świadomości; w szczególności nie twierdzi, że nieuświadomione postrzeżenie na skutek innych postrzeżeń przekształca się w postrzeżenie wyraźne i że substancja potrafi je umieścić w porządku innych doznań. Mówiąc inaczej, nie każda substancja ma jednakowy wgląd w istotę postrzeżeń i możliwość ich zrozumienia. Wprowadzając teorię nieuświadomionych postrzeżeń, Leibniz twierdzi, że dzięki niej można wyjaśnić

w jaki sposób dwie dusze ludzkie lub dwie rzeczy tego samego gatunku nie wychodzą nigdy doskonale jednakowe z rąk Stwórcy i każda posiada zawsze pierwotnie swoje odniesienie do punktów widzenia, które im będą przysługiwały we wszechświecie⁵⁶.

⁵⁵ G.W. Leibniz, *Nowy system dla objaśnienia natury substancyj...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 170.

⁵⁶ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania*, wyd. cyt., t. 1, s. 20.

Jest to jeden z argumentów na rzecz odrzucenia koncepcji *tabula rasa*, gdyż przyznanie substancji zdolności postrzegania pociąga za sobą konieczność istnienia przedmiotu jej postrzeżeń. Jeśli zaś *wszechświat*, przedmiot tych postrzeżeń, jest wobec niej zewnętrzny, jego ideę substancja musi postrzec w sobie.

Rozważając percepcję na płaszczyźnie metafizycznej jako skutek dążności substancji, Leibniz uczynił z niej kryterium rozstrzygające o zasadniczej różnicy pomiędzy istotą ludzką a pozostałymi formami organicznymi, w szczególności zwierzętami⁵⁷. Jedynie człowiekowi przysługuje to, co Leibniz nazywa apercepcją lub myśleniem (*cogitatio*) i co jest percepcją połączoną z rozumem. W istocie więc tym, co decyduje o apercepcji, jest szczególna dążność do percepcji, polegającej na zdolności dotarcia do idei rzeczy i uświadomieniu ich sobie. Wynika to z faktu, że „stwórca zarówno rzeczy, jak umysłu wyrzył w umyśle tę zdolność myślenia, która mu pozwala wyprowadzić coś ściśle odpowiadającego temu, co wynika z samych rzeczy”⁵⁸. Gradacja zdolności poznawczych każdej substancji jest zatem rezultatem decyzji Stwórcy, który, działając zgodnie z zasadą doskonałości, stworzył najlepszy z możliwych światów⁵⁹.

5. Związek duszy i ciała – substancje cielesne

Dążność i percepcja, rozważane na poziomie substancji, pozostają w ścisłym związku ze światem fizycznym. Leibniz w wielu miejscach podkreśla, że „wszystkie duchy, wszystkie dusze, wszystkie proste substancje stworzone są zawsze w jakimś ciele i że nie ma żadnych dusz, które by były od niego całkowicie oddzie-

⁵⁷ Zob. GP VII, 330–331.

⁵⁸ G.W. Leibniz, *Quid sit idea*, GP VII, 252.

⁵⁹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 306–307.

lone”⁶⁰. To założenie pozwala zrozumieć istotę jego argumentów dotyczących owej dystynkcji.

W liście z 9 października 1687 roku skierowanym do Arnaulda Leibniz wprowadza pojęcie substancji cielesnej:

Zakładając, że w zwierzętach lub w innych substancjach cielesnych znajduje się dusza czy entelechia, trzeba by było w tym aspekcie rozumować tak, jak wszyscy rozumiemy w wypadku człowieka, który jest bytem obdarzonym przez swoją duszę prawdziwą jednością, mimo że masa jego ciała jest podzielona na organy, naczynia, płyny, tchnienia i że te części bez wątpienia pełne są nieskończeniem wielu innych substancji cielesnych obdarzonych swymi własnymi entelechiami⁶¹.

Przez „substancję cielesną” rozumie tu Leibniz dowolną istotę żywą, np. zwierzę. „Każda monada wspólnie z poszczególnym ciałem jest substancją żywą”, każda też tworzy ośrodek substancji złożonej oraz zasadę jej pojedynczości (*unicité*)⁶².

W tym samym liście⁶³ Leibniz wyjaśnia, że materia rozważana jako masa sama w sobie, to znaczy masa, którą możemy dzielić na części, jest wprawdzie zjawiskiem, ale zjawiskiem dobrze ugruntowanym, podobnie jak czas i przestrzeń, podczas gdy rzeczywistością jednostką jest ożywiona substancja, której przynależy materia. Tłumaczy też Arnauldowi, że nie każda substancja jest umysłem, gdyż na przykład dżdżownica nie myśli. Dopóki jednak nie poznamy działania innych form, nie będziemy mieli ich pełnego rozumienia. Na podstawie anatomicznej analizy Marcello Malpighi ustalił, że rośliny mogą być zaliczone do tej samej kategorii co zwierzęta, a eksperymenty Antoniego Leeuwenhoeka dowiodły istnienia nieskończonej liczby małych żyjątek w jednej tylko kropli wody. Istnienie elementarnych form życia potwierdzają też badania Iana

⁶⁰ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 20.

⁶¹ GP II, 120.

⁶² G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 285.

⁶³ *List do Arnaulda 9 października 1687*, GP II, 111–129.

Swammerdama. Każda substancja cielesna jest niepodzielną lub też rzeczywistą jednostką, którą konstytuuje jej dusza lub przynajmniej jakaś dominująca monada, entelechia. Jeśli tak nie jest, mamy do czynienia jedynie ze zjawiskiem – stos kamieni jest przypadkowym agregatem, jest czymś, czemu brakuje substancjalnej jedności. W liście tym Leibniz powiada wprost: „sądzę, że każda substancja jest niepodzielna, a zatem każda substancja cielesna powinna posiadać duszę lub przynajmniej entelechie analogiczną do duszy, albowiem inaczej ciała byłyby jedynie zjawiskami”⁶⁴.

Dusza, dominująca monada czy entelechia, pełni funkcję jednostkowiącą dane ciało, konstytuuje jego odrębność. Można powiedzieć, że dominująca monada koordynuje niejako działanie monad wchodzących w skład danego ciała. Należy jednak pamiętać, że taka dominująca monada nie jest zwykłą sumą poszczególnych entelechii, gdyż monady są niepodzielne. „Jakkolwiek mogłoby być tak, aby dusza była złączona z ciałem złożonym z części ożywionych osobnymi duszami, niemniej dusza czy forma całości nie jest przez to złożona z dusz czy form tych części”⁶⁵.

W *Nowym systemie...* Leibniz, rozwijając myśli ujawnione we wcześniejszej korespondencji z Arnauldem, pisze, że

za sprawą duszy lub formy istnieje prawdziwa jedność odpowiadająca temu, co się nazywa w nas *Ja*, a co nie może występować ani w sztucznych machinach, ani też w zwykłej masie materii nawet najbardziej uorganizowanej, której niepodobna ujmować inaczej niż jako wojsko lub stado czy jako staw pełen ryb, czy też jako zegar złożony ze sprężyn i kół⁶⁶.

Podobne wyjaśnienia znajdujemy w liście do Thomasa Burnetta

⁶⁴ GP II, 120–121.

⁶⁵ *List do Arnaulda z 30 kwietnia 1687 r.*, GP II, 100: „Cependant quoyqu’il se puisse qu’une ame ait un corps composé des parties animées par d’ames à part, l’ame ou forme du tout n’est pas pour cela composée des ames ou formes des parties”.

⁶⁶ G.W. Leibniz, *Nowy system dla objaśnienia natury substancyj...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 178.

z 1699 roku⁶⁷, a także w *Zasadach natury i łaski opartych na rozumie*, gdzie Leibniz pisze, że

każda [...] odrębna substancja prosta, czyli monada, tworząc ośrodek substancji złożonej oraz zasadę jej pojedynczości (*unicité*) jest otoczona nieskończonym *mnóstwem* innych monad, które wspólnie stanowią *ciało własne tej ośrodkowej monady*; stosownie do pobudzeń tego ciała przedstawia ona rzeczy, które są poza nią, tak jakby w jej *ośrodku*⁶⁸.

W liście do de Voldera z lipca 1703 roku wyróżnia Leibniz pięć różnych stopni złożenia prowadzących do ukonstytuowania się rzeczy.

Rozróżniam 1) pierwotną entelechie, czyli duszę, 2) materię pierwszą, czyli pierwotną siłę bierną, 3) monadę ukompletowaną przez te dwa elementy, 4) masę, czyli materię drugą lub maszynę organiczną, na którą składają się niezliczone monady podrzędne, 5) istotę żyjącą, czyli substancję cielesną, która jest przetworzona na jedną maszynę przez dominującą monadę⁶⁹.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że każdy realny agregat zakłada substancje proste, oraz to, że naturą substancji prostych jest dążność i postrzeganie oraz jego następstwa, to za każdym razem, gdy dochodzi do przetworzenia tych jedności w ciało organiczne, na przykład w istotę ludzką, Bóg dając jej narządy zdadne do rozumowania doda jej również rozumującą niematerialną substancję – umysł⁷⁰. Sama obecność duszy jednak nie wystarcza, by była świadoma tego, co się dzieje w mózgu.

Trzeba czegoś całkiem innego aniżeli obecność, aby jedna rzecz przedstawiała to, co się dzieje w drugiej; nieodzowna jest po temu jakaś wyłumaczalna łączność wzajemna, jakiś sposób wywierania wpływu albo przez same rzeczy na siebie, albo przyczynę im wspólną⁷¹.

⁶⁷ Zob. GP III, 260.

⁶⁸ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 284.

⁶⁹ GP II, 252.

⁷⁰ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 177.

⁷¹ G.W. Leibniz, *Polemika z Clarke'iem*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 327.

Tę przyczynę odnajduje Leibniz w idei „harmonii wprzód ustanowionej”. „Harmonia ta, czy też odpowiedzialność między duszą i ciałem, nie jest nieustannym cudem, ale skutkiem lub następstwem, tak samo jak wszystkie rzeczy naturalne, zapoczątkowanego cudu dokonanego stworzeniem rzeczy”⁷². Dusza nie narusza praw ciała ani ciało praw duszy, wszelkie ich działania stanowią część ustanowionego przez Boga systemu. „Dusze działają według praw przyczyn celowych poprzez dążenia, cele i środki. Ciała działają według praw przyczyn sprawczych, czyli praw ruchu. Oba te królestwa przyczyn sprawczych i przyczyn celowych pozostają ze sobą w harmonii”⁷³. Każda zmiana, każde nowe postrzeżenie w jednej monadzie wywołuje zgodnie z ową harmonią zmianę we wszystkich pozostałych. Jest tak na mocy założenia, że monada, stanowiąc osobny świat, zamknięty na jakiegokolwiek działanie z zewnątrz, zawiera w sobie zdolność ich postrzegania. Wszechświat jest uporządkowanym systemem, w którym każda monada pełni swoją funkcję. Monady są tak ze sobą powiązane w przedustawnej harmonii, że każda odzwierciedla w specyficzny sposób cały ów nieskończony system.

Leibniz buduje świat fizyczny z elementarnych punktów metafizycznych, składając je w całości, które stanowią przedmiot naszych postrzeżeń. To, co istnieje realnie, jest nieskończonością form życiowych wyposażonych w pewną siłę aktualizowaną w ciągłym ruchu. Ponieważ przedmioty są w ciągłym ruchu, muszą różnić się od całej reszty na każdym etapie swojego istnienia. Istotą przedmiotów jest stawanie się, a nie bycie. Monady pozostają w uporządkowanym stosunku współistnienia do innych monad, a dominująca monada „zawsze złączona jest z jakimś ciałem”⁷⁴. Łatwo jest zatem sugerować, że położenie dominującej monady jest określone w jakiś sposób przez ciało organiczne, ale z kolei monady nie są punktami

⁷² Tamże, s. 402.

⁷³ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 314.

⁷⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 274.

w przestrzeni i nie mają w istocie żadnego relatywnego położenia, które wykraczałoby poza porządek zjawiskowy⁷⁵. Wszelkie ciała organiczne, jak pamiętamy, także składają się z monad, zatem to, czego doświadczamy, jak twierdzi Leibniz, to tylko nagromadzenia monad, mające wyłącznie zjawiskowy charakter. Świat przyrody jest wprawdzie zjawiskowy, ale jest to świat zjawisk dobrze ugruntowanych. „Wszystko bowiem, oprócz składowych monad, jest dołączane przez samo tylko postrzeganie, na mocy faktu bycia przedmiotem jednoczesnego postrzegania”⁷⁶.

6. Myślenie i język

Leibniz, nadając światu zewnętrznemu status zjawiskowy, wyraźnie wyodrębnia w nim dzieło Boskiego Architekta, czyli świat organiczny, przeciwstawiając go skutkom twórczej aktywności człowieka⁷⁷. Świat przyrody to świat zjawisk dobrze ugruntowanych. A zatem to wszystko, czego doświadczamy w obcowaniu z naturą, jest cielesne, choć złożone z bezcielesnych substancji. Nie trzeba być filozofem, żeby stwierdzić, że istnieje zasadnicza różnica w budowie człowieka i pozostałych istot żywych. Trzeba jednak pewnych założeń filozoficznych, żeby uzasadnić tę różnicę na poziomie zdolności poznawczych. Leibniz przyjmuje, że istnieje zależność między zdolnościami poznawczymi duszy jednostkowiącej ciało organiczne a narządami tego ciała. To, „że natura dała zwierzętom postrzeżenia bardziej wydatnione, widać ze staranności, z jaką wyposażała je w narządy skupiające wiele promieni

⁷⁵ Zob. *List do de Bossesa*, GP II, 444.

⁷⁶ GP II, 304.

⁷⁷ Leibniz wyraźnie podkreśla, że wytworom człowieka brak substancjalnej jedności. Człowiek nie jest w stanie uduchowić żadnej maszyny. To, co wytwarzamy to jedynie nagromadzenie substancji. Brak jednostkowiącej substancji – duszy wyklucza zatem jakąkolwiek zdolność myślenia. Współcześnie w dyskusji nad sztuczną inteligencją takie podejście wyklucza możliwość skonstruowania maszyny myślącej. Zob. R. Penrose, *Shadows of the Mind*, Vintage 1995, s. 12.

światlnych, czy też w wiele falowań powietrza, aby działały skuteczniej w zespoleniu”⁷⁸. Można powiedzieć więc, że zwierzęta postrzegają wyraźniej, ponieważ lepiej widzą. Nigdy jednak postrzeżenie nie przerodzi się w apercpcję, ponieważ zwierzęta pozbawione są prowadzącej ku niej dążności. Ta dążność wpisana w naturę substancji skoordynowana jest bowiem z czynnościami innego narządu, mózgu, który wprawdzie stanowi element cielesnego wyposażenia wielu gatunków zwierząt, ale jego budowa wyklucza jakąkolwiek możliwość realizacji tej dążności. Leibniz wyjaśnia, że „zwierzęta przechodzą od jednego wyobrażenia do drugiego dzięki temu, że kiedyś odczuły ich powiązanie”. Innymi słowy, twierdzi, że zwierzętom przysługuje pamięć. „Jeśli na przykład psu pokazemy kij, przypomina sobie ból, jaki mu zadano i ucieka”⁷⁹. Zwierzęta przewidują następstwa swych postrzeżeń jedynie na mocy zasady pamięci.

Można by to nazwać wnioskowaniem i rozumowaniem w bardzo szerokim znaczeniu. Ale wolę iść za przyjętym zwyczajem, zachowując te wyrazy dla człowieka i ograniczając je do poznawania jakiejś racji powiązania tych spostrzeżeń, której same wrażenia zmysłowe nie mogłyby dostarczyć⁸⁰.

Granicą skali percepcji zwierzęcia jest zatem percepcja połączona z pamięcią. Leibniz wyznacza zwierzętom pewną perspektywę świata, która dopuszcza wprawdzie postrzeżenie w nim pewnych związków przyczynowo-skutkowych, ale zamyka dostęp do istoty tych związków. Można wyjaśnić to następująco. Zwierzę widzi i odczuwa świat zewnętrzny za pomocą innych zmysłów, ale nie wie, co widzi. Pamięć pozwala mu zachować jej jedynie – jak mówi Leibniz – „wyobrażenie”⁸¹ tego, co je silnie porusza i czego

⁷⁸ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 302.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 151.

⁸¹ Tamże.

podobne wyobrażenie miało poprzednio. Tę zdolność nazywa Leibniz czuciem⁸². Taki rodzaj percepcji nie prowadzi nigdy do idei rzeczy, którą zwierzę doświadcza zmysłowo, gdyż pozbawione jest zdolności do uświadomienia jej sobie.

Zwierzęta są czystymi empirykami i kierują się wyłącznie przykładami. W tym względzie zdolność wnioskowania, która przysługuje zwierzętom, jest czymś niższym od rozumu ludzkiego. [...] Wnioskowanie zwierząt jest tylko cieniem rozumowania, tzn. tylko kojarzeniem wyobrażeń⁸³.

Czy jednak brak zdolności do refleksji pociągać musi za sobą nieobecność w duszy zwierzęcia wewnętrznego systemu reprezentacji? Skoro bowiem każda monada jest „żywym zwierciadłem przedstawiającym wszechświat”, to wydaje się, że nawet jeśli pozbawi się jej świadomości, nie można, zamykając ją od zewnątrz, zaprzeczyć, że istnieje w jej wnętrzu coś, co odpowiada temu zewnętrznemu światu. Leibniz unika odpowiedzi na tak postawione pytanie. Nie twierdzi wprost, że zwierzęta nie mają idei. Mówi jednak, że gdyby je miały, nie można by odmówić im posiadania pewnego stopnia rozumu⁸⁴. Zwierzęta pozbawione są jednak zarówno rozumu, jak i wiedzy⁸⁵. Prowadzi to do wniosku, że zwierzęta pozbawione są także idei. Argumentacja ta pozostaje w ścisłym związku z leibnizjańskim rozumieniem pojęcia „idea”. Idea jest bowiem przedmiotem myśli: „jest to przedmiot bezpośredni, wewnętrzny” i „przedmiot ten jest wyrazem natury albo jakości rzeczy”⁸⁶. Skoro zaś zwierzęta nie mają żadnych myśli, nie może w ich duszy istnieć także jakikolwiek ich przedmiot.

⁸² G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 285–286.

⁸³ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 8–9.

⁸⁴ Tamże, s. 151.

⁸⁵ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 303.

⁸⁶ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 100.

Przykłady wskazywane przez Leibniza dowodzą, że tym, co istotnie różni zwierzęta od człowieka, jest brak zdolności do budowania i testowania hipotez dotyczących powiązań przyczynowo-skutkowych i znajdowania dla nich racji. Ludzie wprawdzie w trzech czwartych swoich czynności, jak pisze Leibniz, zachowują się jak empirycy, oczekując na przykład, że jutro też nastąpi dzień tylko dlatego, że dotąd zawsze tak się działo⁸⁷. Sama jednak zdolność do konstruowania teorii wymaga czegoś więcej niż zwykłego kojarzenia zdarzeń. Potrzebna jest do tego „znajomość prawd koniecznych i wieczystych”, a ta dana jest jedynie gatunkowi ludzkiemu. Dzięki ich znajomości „wznosimy się do czynności refleksyjnych”, jesteśmy zdolni do samoświadomości, „rozmyślając o sobie, myślimy o bycie, o substancji, o tym, co proste, i o tym, co złożone, o tym, co niematerialne i o samym Bogu”. Te czynności refleksyjne dostarczają głównych przedmiotów naszych rozumowań⁸⁸.

Umysł ludzki wyróżniony jest w sposób szczególny, gdyż tylko on doświadczył aktu boskiej iluminacji.

Ideę wszelkiej rzeczy mamy w swej duszy [...] tylko na mocy ustawicznego oddziaływania Boga na nas, tj. dlatego, że wszelki skutek wyraża swoją przyczynę i że w ten sposób istota naszej duszy jest pewnym wyrazem lub odwzorowaniem, lub obrazem istoty, myśli i woli Boskiej, oraz wszystkich idei, które są w niej zawarte. Bóg jest *światłością oświecającą każdego człowieka przychodzącą na świat*⁸⁹.

Nie oznacza to jednak, że każdy człowiek w momencie narodzin ma możliwość wglądu we wszystkie idee wpisane w jego umysł. Gdyby tak było, stałoby to w sprzeczności z leibnizjańską zasadą indywidualizacji. Takie samo wyposażenie intelektualne oznacza

⁸⁷ Zob. G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 302–303.

⁸⁸ Tamże, s. 303.

⁸⁹ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 132.

istnienie nieodróżnialnych umysłów. Aby zachować tę zasadę, nieodzowna staje się tu teoria nieuświadomionych postrzeżeń. Leibniz utrzymuje bowiem, że indywidualizacja dokonuje się nie na podstawie różnic wyposażenia intelektualnego, a dzięki różnicom w sposobie dochodzenia do wiedzy o zawartości samego umysłu. Jest to różnica w stopniach stanów percepcji każdego człowieka. Nie jest prawdą, że „każda prawda wrodzona jest zawsze i wszystkim znana”⁹⁰. Istnieją prawdy i idee, których poznania nie możemy dostąpić, gdyż dysponujemy tymczasem jedynie dążnością ujawniającą się w nieświadomych postrzeżeniach. Są też idee i prawdy, które już odnaleźliśmy w sobie na drodze apercepcji. Teoria idei wrodzonych w wersji przedstawionej przez Leibniza opisywana jest jako teoria dyspozycyjna. Sam Leibniz mówi zresztą, że

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 niedostrzegalne⁹¹.

Wyjaśnia jednak, że oprócz dyspozycji do działania jest pewna dążność do działania, nawet cała ich nieskończoność raz na zawsze w jakimś podmiocie. A te dążności nigdy nie są bez jakiegoś skutku. Wydaje się, że należy to rozumieć następująco: istotą umysłu, podobnie jak innych monad, jest dążność i postrzeganie, będące skutkiem tej dążności. Skala dążności umysłu jest zatem skalą wyznaczającą możliwości poznawcze każdego z nas, ale ostatecznym jej celem jest dojście do najwyższego stopnia tej skali – apercepcji, która oznacza świadomy wgląd w świat idei⁹².

⁹⁰ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 88.

⁹¹ Tamże, s. 11.

⁹² Leibniz zauważa na przykład, że „Idioci wcale nie posługują się rozumem i różnią się od niektórych głupców, którzy mają sąd trafny, ale myśląc powoli, są w pogardzie i są równie męczący jak ktoś, kto by chciał grać w lombra z dostojnymi osobami, a namyślał by się zbyt długo i zbyt często, jaką grać kartą” (*Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 152). Oznacza to więc, że w szczególnych

Przypomnijmy, że percepcja (zdolność do postrzeżeń) jest dla Leibniza jednym z podstawowych atrybutów każdej substancji; jest – powiedzielibyśmy – rodzajem, którego modyfikacją jest zdolność do apercycji. Należy ją rozumieć jako zdolność do myślenia. Przejście od jednego postrzeżenia do drugiego jest skutkiem pewnej dążności. I owa dążność staje się także kluczem do objaśnienia istoty języka. Leibniz w wielu miejscach powtarza, że każdy skutek jest miarą swojej przyczyny. Kiedy więc w wypadku zwierząt twierdzi, że choć „małpy mają [narządy] na pozór równie zdadne jak my do wytwarzania, a przecież nie ma u nich w tym kierunku żadnego dążenia”, wynika stąd, że małpy, a także inne zwierzęta, pozbawione są języka. „Musi więc im brakować czegoś niewidzialnego”, tego, co stanowi o zdolności rozróżniania idei i ma swoje źródło w dyspozycjach poznawczych myślącego umysłu⁹³. Łatwo jest bowiem zauważyć, że choć pewne zwierzęta zdolne są do mówienia, nigdy nie posługują się znakami dla wyrażenia idei ogólnych, „a [...] ludzie pozbawieni używalności mowy i słów nie przestają wytwarzać sobie innych znaków ogólnych”⁹⁴. Zwierzęta pozbawione są zdolności do tworzenia abstrakcji, a ich sposób porozumiewania się nie jest językiem w ścisłym znaczeniu tego słowa. To, co obserwujemy u zwierząt, to jedynie naturalne sygnały, nie mające żadnych znamion refleksji.

Leibniz wyprowadza zdolność do utworzenia języka z tej samej nadrzędnej jakości przysługującej każdej substancji, mianowicie dążności. Język jest zatem, podobnie jak myślenie, jedynie modyfikacją skutków owej dążności, mówiąc bardzo ogólnie, jest modyfikacją pewnego typu postrzeżeń. Znaczy to, że zarówno zdol-

przypadkach zaburzenia umysłowe uniemożliwiają apercycję lub czynią ją tylko częściową. Leibniz zaprzecza jednak, że w takich przypadkach ludzie ci nie są ciągle potencjalnie zdolni do apercycji. „Na to, aby poznanie, idee czy prawdy były w naszym umyśle, wcale nie jest konieczne, byśmy kiedykolwiek myśleli o nich aktualnie”, w: G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 97.

⁹³ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 8.

⁹⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 151.

ność do myślenia, jak i zdolność do jego wyrażania traktowane są przez Leibniza niejako równorzędnie. Istnieje jednak między nimi bardzo ścisła zależność. System reprezentacji wewnątrzumysłowej umożliwia bowiem myślącemu umysłowi dostęp do istoty rzeczy. Istnieje w naszym umyśle wiele idei, które znamy dość dobrze, ale które nie mogły powstać bez udziału innych idei. Sam proces myślenia o tych ideach złożonych nie oznacza bezpośredniego dostępu do poszczególnych idei prostych. Ale jest to możliwe dzięki temu, że mamy pewną siłę czy też zdolność do ich pomyślenia, jeśli nadarzy się ku temu sposobność. Idea wymaga zatem pewnej zdolności do jej „wywołania”. Wynika stąd, że musi istnieć w nas coś, co nie tylko prowadzi ku rzeczy, ale także wyraża ją. Tym czymś jest dla Leibniza sama idea, którą definiuje jako „przedmiot bezpośredni, wewnętrzny i [...] ten obiekt jest wyrazem natury albo jakości rzeczy”⁹⁵. Fakt, że idee są reprezentacjami, znaczy, że istnieje dokładne odwzorowanie pomiędzy ideą a własnościami rzeczy.

Mamy, jak utrzymuje Leibniz, zdolność do myślenia o odległych rzeczach, nie mając o nich żadnej idei, który to sposób myślenia Niemcy nazywają *fliegende Gedanken*⁹⁶. Ponieważ jednak „istnieje porządek i powiązanie w naszych ideach”⁹⁷, zatem dzięki zdolności do apercepcji jesteśmy w stanie dotrzeć zarówno do samych idei, jak i do ich uporządkowania. Jeśli przyjmiemy, że ten wewnętrzny porządek idei jest wewnętrznym systemem reprezentacji rzeczy i wzajemnych powiązań między nimi, możemy uznać ten system za język naszego umysłu. Rekonstrukcja takiego systemu stanowi klucz do pełnego zrozumienia i poznania świata. To przekonanie poprowadziło Leibniza w stronę języka uniwersalnego i wyznaczyło także kierunek badań i sposób interpretacji języka naturalnego.

⁹⁵ Tamże, s. 101.

⁹⁶ Tamże, t. 1, s. 205.

⁹⁷ Tamże.

Tylko dusze rozumne „zdolne są do poznania systemu wszechświata i do częściowego naśladowania tego systemu za pomocą prób architektonicznych”⁹⁸. Taką naturalną próbą jest także język. Wszelkie istniejące języki etniczne są skutkiem wyrażającym tę samą przyczynę – wewnętrzny język myśli⁹⁹. To, że poszczególne języki etniczne różnią się między sobą, jest rezultatem tego,

że potrzeby nasze zmusiły nas do porzucenia naturalnego porządku naszych idei. Ten porządek bowiem byłby wspólny aniołom i ludziom, i w ogóle wszystkim inteligencjom i powinniśmy iść za nim, gdybyśmy nie mieli na względzie naszych interesów. Trzeba zatem było trzymać się porządku dostarczonego nam przez okoliczności i zdarzenia, którym podlega nasz gatunek; a ten porządek nie daje nam *pochodzenia pojęć*, ale – ażeby tak się wyrazić – *historię naszych odkryć*¹⁰⁰.

Każdy język odzwierciedla zatem indywidualny dla danej społeczności językowej sposób dochodzenia do prawdy i jest jedynie ludzką próbą dotarcia do boskiego porządku świata, którego potencjalne poznanie wpisane jest w istotę każdego myślącego umysłu.

Skoro, jak podkreśla Leibniz, każdy skutek wyraża swoją przyczynę, każdy jest jej miarą, wynika stąd, że badanie poszczególnych języków narodowych dostarcza danych o strukturze samego umysłu. Oznacza to także, że istnieją wspólne wszystkim wewnętrznym strukturę językowe, pewna uniwersalna gramatyka, do której odwołują się języki etniczne. Sposób rekonstrukcji tych struktur, inny w każdym języku, tłumaczy indywidualny dla danej klasy użytkowników sposób dochodzenia do prawdy. Na języki, podobnie jak na ich użytkowników – istoty rozumne, działa bowiem leibnizjańska zasada ujednostkowania, czyli różnicowania się rzeczy.

⁹⁸ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 315.

⁹⁹ Zob. *Quid sit idea*, GP VII, 263–264, a także M. Losonsky, *Leibniz 's Adamic Language of Thought*, „Journal of the History of Philosophy” 1992, vol. 30.

¹⁰⁰ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 11.

Realizacja języka myśli poprzez poszczególne języki różnicuje się na wielu poziomach – każdy język odtwarza go z innej perspektywy, a jego użytkownicy w różnym czasie i każdy w inny sposób osiągają pełnię kompetencji językowej, i są zdolni do analizy myśli¹⁰¹.

Języki zewnętrzne, jak można nazwać języki etniczne, są także – jak wyjaśnia Leibniz – rezultatem potrzeby komunikowania się, ponieważ „istotnie, gdybyśmy nie pragnęli być zrozumiani, nie wytworzylibyśmy mowy”¹⁰². Zauważmy jednak, że napotykamy tu na pewną trudność, polegającą na uzgodnieniu tego poglądu z koncepcją substancji, zakładającą ścisłą jedność poszczególnych bytów. Skoro bowiem leibnizjańskie monady „nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich dostać się czy też z nich się wydostać”¹⁰³, znaczy to, że między poszczególnymi umysłami nie zachodzi żaden proces interakcji czy komunikowania się. Leibniz wyjaśnia jednak, że istnieje między wszystkimi substancjami łączność, polegająca na tym, że każda zmiana stanu dowolnej substancji powoduje jej odwzorowanie w pozostałych, a ponieważ każda monada, jak pamiętamy, odzwierciedla cały wszechświat, wszelką zatem zmianę jego stanu musi odnaleźć w sobie. Jest to możliwe tylko dzięki *wprzód ustanowionej harmonii*. Na mocy tej harmonii to, co obserwujemy jako porozumiewanie się, jest do pogodzenia z leibnizjańskim ujęciem substancji. Można tu jednak powiedzieć, że w istocie to nie potrzeba komunikowania się, a potrzeba ekspresji, potrzeba ujawnienia myśli jest tą siłą, której skutkiem jest język.

Leibniz, budując swoją teorię idei wrodzonych, przyjął, że istnieje w nas „zawsze dyspozycja swoista do działania i raczej do jednego działania niż innego”, a oprócz niej jest pewna dążność, która

¹⁰¹ Zob. G.W. Leibniz, *Analysis linguarum*, w: G.W. Leibniz, *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz*, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre, par L. Couturat, Paris 1903 (repr. Hildesheim 1961), s. 351–354 (oznaczane dalej jako C).

¹⁰² G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 9.

¹⁰³ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 298.

zawsze ma jakiś skutek¹⁰⁴. Znaczy to, że naturalna dążność językowa musi się ujawnić w postaci samego języka. Tę dążność wyznaczają wewnętrzne struktury językowe, które możemy nazwać językiem myśli czy językiem idei. Leibniz założył istnienie takich uniwersalnych struktur, przyjmując, że są one właściwe tylko gatunkowi ludzkiemu. To założenie czyni z Leibniza zwolennika poglądu, mającego długą tradycję w myśli filozoficznej Zachodu, że zarówno pod względem mentalnym, jak i w dziedzinie zachowań człowiek stanowi istotę jakościowo odrębną od zwierząt. Założenie to przyjmują także współcześni badacze, wyznający pogląd, że język pojawił się jako skutek „skoku” ewolucyjnego, który miał miejsce tylko jeden raz i wiązał się z gwałtownym wzrostem objętości mózgu ludzkiego. W wyniku tego skoku umysł ludzki wyposażony został w pewne uniwersalne struktury językowe, które stanowią o różnicy gatunkowej¹⁰⁵. Chomsky, jeden z głównych twórców tej teorii, pisze:

Abstrahując od nieznanych mechanizmów, zakładamy, że zdolność językowa ma pewien stan początkowy, zdeterminowany genetycznie, wspólny dla całego gatunku, oprócz całkowitej patologii, i absolutnie wyjątkowy dla gatunku ludzkiego. Wiemy, że ten stan początkowy może rozwinąć się w wiele różnych ustalonych stanów – w różne osiągalne języki. [...] Proces rozwoju od stanu początkowego do określonego stanu dojrzałości wiedzy jest, w pewnej mierze, przetwarzaniem informacji (*data driven*): odniesiony do danych angielskiego, umysł/mózg przyswoi znajomość angielskiego, a nie japońskiego. Co więcej, ten proces wzrostu zdolności językowej zaczyna się w życiu nadzwyczaj wcześnie. Współczesne badania wskazują, że cztero- i pięcioletni niemowlęta potrafią już odróżniać język, którym posługują się ich otoczenie od innych języków. Tak więc mechanizmy zdolności językowej zaczynają działać i uzewnętrzniać się w życiu bardzo wcześnie¹⁰⁶.

¹⁰⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 103.

¹⁰⁵ Zob. H. Putnam, „Hipoteza wrodzoności” a modele wyjaśniające w lingwistyce, w: B. Stanosz (red.), *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa 1977, s. 347–348.

¹⁰⁶ N. Chomsky, *On the Nature, Use and Acquisition of Language*, w: W.G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Oxford–Cambridge 1990, s. 634.

Chomsky nie odwołuje się nigdzie do leibnizjańskiej dążności, jako tej dyspozycji umysłu, która ujawnia się między innymi jako zdolność językowa. Wydaje się jednak, że wyniki badań, na które wskazuje Chomsky, dostarczają argumentów potwierdzających istnienie owej dążności, której ostatecznym skutkiem jest mowa ludzka.

V.

LEIBNIZ O JĘZYKU I POZNANIU

Leibnizjańskie studia nad językiem są zjawiskiem niezwykłym, nie tylko na tle dokonań w tym zakresie myślicieli XVII stulecia, tak w obszarze podjętej przez filozofa problematyki, jak i pod względem jakości przedstawionych przez niego wyników. Jest bowiem Leibniz teoretykiem języka, ukazującym w algebraicznej formie fundamentalne zależności między językiem a podstawami ludzkiego myślenia. Leibnizjańska algebra pojęć była nie tylko ważnym krokiem w logice, była to również pierwsza w historii próba skonstruowania teorii algebraicznej nie dotyczącej ani liczb, ani przestrzeni. Leibniz, jako filozof języka i logik, odkryty został dopiero u progu XX stulecia. Stało się to, między innymi, za sprawą Edmunda Husserla, Gottloba Fregego i Giuseppe Peano. Do zapoznania się z dorobkiem filozofa w tym zakresie przyczyniło się niewątpliwie opublikowanie w 1903 roku przez Luisa Couturata wyboru pism logiczno-filozoficznych *Opuscules et fragmentes inédits*, który stanowił ważne uzupełnienie monumentalnego wydania dzieł Leibniza przez Carla Immanuela Gerhardta, obejmującego siedem tomów pism filozoficznych i siedem tomów pism matematycznych, opracowanych w ciągu blisko czterdziestu lat drugiej połowy XIX wieku. Leibnizjańskie inspiracje leżą u podstaw jednej z ważniejszych prac matematycznych początków XX wieku – książki *Principia Mathematica*, której autorami są Bertrand Russell i Alfred N. Whitehead. Można wskazać argumenty, że Russella doktryna atomizmu logicznego pozostaje w istotnym związku z rozwiązaniami przyjętymi przez Leibniza w *De Arte Combinatoria*.

Podobne inspiracje w teorii znaczenia znajdujemy w pismach Fregego, gdzie leibnizjańska teoria identyczności porównywalna jest z fregowską kontekstualną teorią znaczenia (*bedeutung*)¹.

Docenione po wiekach osiągnięcia Leibniza w sferze formalnej teorii języka pozostają w ścisłym związku z jego stanowiskiem wobec filozoficznego statusu języka, który – zdaniem Leibniza – ma charakter wrodzony, tak samo jak wrodzona jest zdolność do myślenia, na mocy zasady dążności, która aktualizuje zdolność do myślenia i tworzenia języka dzięki bodźcom uzyskanym z zewnątrz. Ta zdolność ma zasadniczo taki sam charakter, jaki posiada przedstawiony przez Chomsky'ego model gramatyki uniwersalnej w połączeniu z jego teorią kompetencji językowej, choć Chomsky wskazuje, nie całkiem słusznie, na jej kartezjański rodowód. To samo nadużycie popełnia Devlin w swojej głośnej książce *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*. Zgodzić należy się z tezą autora, że refleksja nad językiem i ludzkim myśleniem odegrała ogromną rolę w dziejach filozofii i nauki. Dziś – w dobie badań nad sztuczną inteligencją i rozwoju technik informacyjnych – szczególnej wagi nabrały prace psychologów i filozofów języka, socjologów i lingwistów. Odpowiedzi na pytanie, czym jest ludzki umysł, w jaki sposób myślimy, mają kluczowe znaczenie dla podstawowych problemów informatyki. Narodziny nowej dyscypliny, kognitywistyki, która zajmuje się strukturą umysłu, myśleniem i świadomością, stały się wyzwaniem dla tradycji filozofii racjonalistycznej, a jednocześnie istotnym czynnikiem rozwoju technik komputerowych i komunikacyjnych. Devlin rozlicza się z tradycją, której kształt definiuje, jego zdaniem, figura Kartezjusza, jego filozofia, a przede wszystkim jego metodologia. Można oczywiście traktować Kartezjusza jako symbol całego dziedzictwa racjonalizmu, wydaje się jednak, że mimo ogromnego wpływu na filozofię nowożytną, to nie Kartezjusz, a właśnie Leib-

¹ Zob. H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, sec. ed., Cambridge 1990, s. 8–16.

niz w kwestii związków między językiem i poznaniem powinien stać się głównym bohaterem niekończącego się pożegnania, gdyż pełne rozpoznanie idei filozofa może dostarczyć inspiracji dla nowych rozwiązań w tym pełnym tajemnic obszarze.

1. Funkcje znaku językowego

Według Leibniza znaki językowe, a szerzej wszystkie systemy symboliczne, uczestniczą w procesach myślowych i pełnią funkcję wspomagającą cały proces intelektualny. Wniosek ten znajduje potwierdzenie w licznych wypowiedziach Leibniza, zwłaszcza tam, gdzie przedmiotem jego uwagi jest system języka naturalnego². W *Unvorgreifliche Gedancken...* pisze, że słowa nie są tylko symbolami dla myśli, ale także dla rzeczy, że potrzebujemy symboli nie tylko po to, żeby przekazywać nasze zdanie innym, ale także, aby pomagać naszemu własnemu myśleniu³.

² Zacytujmy tu fragment rękopisu Leibniza znajdujący się w Archiwum Leibniza w Niedersächsischen Landensbibliothek w Hannoverze, sygn. IV, VII, B, 3, 16 r., w którym autor wyjaśnia swoje rozumienie funkcji znaku: „La plus part de nos raisonnemens, sur tout ceux qui s’entremellent dans les principales veues, se font par un jeu de caractères, comme on joue du clavecin pr coustume en partie, sans que l’ame en cela s’en apperçoive assez, et forge les raisons avec reflexion. Autrement on parleroit trop lentement. Cela sert a mieux entendre comment (l’ame) le corps exprime par ses propres loix tout ce qui passe dans l’ame. Car ce jeu de caractères peult aller loin et va loin en effect, jusqu’à un point qu’on ne pourrait penser des choses abstraites sans aide de caractères arbitraires”. Podaję za M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam–Philadelphia 1987, s. 7.

³ G.W. Leibniz, *Unvorgreifliche Gedancken betreffend die Ausubung und Verbesserung der Teutschen Sprache*, w: G.W. Leibniz, *Collectanea Etymologica...*, Hanoverae 1717, § 5: „Es ist aber bey dem Gebrauch der Sprache, auch dieses sonderlich zu betrachten, dass die Worte nicht nur der Gedancken, sondern auch der Dinge Zeichen seyn, und dass wir Zeichen nöthig haben, nicht nur unsere Meynung andern anzudeuten, sondern auch unsern Gedancken selbst zu helfen. Den gleichwie man in grossen Handels-Städten, auch im Spiel und sonst nicht allezeit Geld zahlet, sondern sich an dessen Statt der Zeddel oder Marcken, biss zur letzen Abrechnung oder Zahlung bedienet; also thut auch der Verstand mit den Bildnissen der Dinge,

Myśl wyrażoną w *Unvorgreifliche Gedancken...* ujmuje Leibniz precyzyjnie w *Nowych rozważaniach...*⁴, ale w istocie odwołuje się on do ogólnej definicji znaku, zawartej w tabeli definicji sporządzonej około 1672 roku: „Znak jest tym, co w danej chwili postrzegamy (uświadamiamy) oraz, oprócz tego, rozważamy jako związane z czymś innym na mocy naszego lub czyjegoś doświadczenia”⁵.

Leibniz, jak zauważa Marcelo Dascal⁶, definiuje tu w istocie wieloargumentowy predykat: x jest znakiem y dla z w czasie t (gdzie x jest zmienną dla znaków lub raczej nośników znaków; y zastępuje to, co jest oznaczane; z odnosi się do użytkowników znaków; t zaś do parametrów czasowych). Definicja wymaga spełnienia dwóch warunków upoważniających do stwierdzenia, że coś funkcjonuje jako znak:

- x musi być postrzegane (doświadczone) przez z ,
- x musi wywoływać (w umyśle z) y , na mocy pewnego istniejącego połączenia pomiędzy x a y , u z . Cały proces jest umiejscowiony w czasie t .

Zgodnie z tą definicją, pierwotną funkcją każdego znaku jest przywoływanie jego odniesienia (znaczenia) w umyśle interpretatora (użytkownika) znaku. Pozostając w ramach tej podstawowej funkcji można jednak, wzięwszy pod uwagę różnice pomiędzy użytkownikami znaków a rzeczami, do których znaki się odnoszą, oraz

zumahl wenn er viel zu dencken hat, dass er nehmlich Zeichen dafür brauchet, damit er nicht nöthig habe, die Sache iedesmahl so offft sie vorkomt, von neuen zu bedencken. Daher wenn es sie einmahl wohl gefasset, begnügt er sich hernach offft, nicht nur in äusserrlichen Reden, sondern auch in den Gedancken und innerlichen Selbst-Gespräch das Wort and die Stelle der Sache setzen”.

⁴ Zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 108.

⁵ G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt 1923, Leipzig 1938, Berlin 1950, dalej oznaczane jako AA (i cytowane jako tom, część, strona) VI ii, 500: „Signum est quod nunc sentimus et alioquin cum aliquo connexum esse ex priore experientia nostra vel aliena judicamus”. Zob. także G.W. Leibniz, *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz*, L. Couturat (ed.), Paris 1903, s. 497 (dalej oznaczane jako C).

⁶ M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 31.

różnice parametrów czasu, wyróżnić kilka innych dodatkowych funkcji znaków. Pierwszym rozróżnieniem wprowadzonym przez Leibniza natychmiast po podaniu powyższej definicji jest różnica między „informacyjną” a „mnemoniczną” funkcją znaku. Znaki, które pełnią funkcję informacyjną, zwane są dalej znakami, te zaś, które pełnią funkcję mnemoniczną, zwane są pojęciami. Zdaniem Leibniza, słowa zostały wynalezione przede wszystkim po to, żeby wspomagać ludzką pamięć, są one więc w nie mniejszym stopniu oznaczeniami (*notae*) dla nas aniżeli *znakami* dla drugich⁷.

Dokonując tego rozróżnienia, odwołuje się Leibniz bezpośrednio do Hobbesa⁸. Pożyteczne jest zatem przedstawienie źródła różnicy pomiędzy znakiem a pojęciem w celu zrozumienia ich odmiennych funkcji. Według Hobbesa filozofia składa się z wiedzy osiągniętej (nabytej) na drodze rozumowania. Rozumowanie jest rodzajem rachunku, którego podstawowymi operacjami są suma i różnica idei, pojęć i myśli. Myśli ludzkie są jednak płynne i przemijające. Umysł staje więc przed zasadniczą trudnością zebrania ich w pewną całość, uporządkowania czy porównania. Procesowi analizy myśli, a co za tym idzie nabywania wiedzy, towarzyszyć muszą pewne narzędzia – sensowne znaki, które pozwalają nam powracać w przeszłe myśli, odtwarzać ich porządek i połączenia⁹. Takie znaki zwane są przez Hobbesa pojęciami. Ale stosowanie pojęć jest wysoce zindywidualizowane i prywatne. Znaczący to, że wspomagają one tylko pamięć jednostkową i znikają w chwili śmierci ich użytkowników. Prawdziwy postęp nauki postrzegany jest jako akumulacja wiedzy zdobywanej przez pokolenia i wymaga systemu

⁷ AA VI ii, 500.

⁸ AA VI i, 278: „Verba enim non tantum signa sunt cogitationis meae praesentis ad alios, sed et notae cogitationis meae praeteritae ad me ipsum, ut demonstravit Th. Hobbes principio *Elementorum de Corpore*”.

⁹ T. Hobbes, *De Corpore*, I,1,3 – kolejne cyfry oznaczają rozdział, część, odcinek, w: T. Hobbes, *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, W. Molesworth (ed.), vol. IV, London 1839–1845. Zob. M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt.

znaków, które są wspólne wielu indywidualom. Takie znaki nazywa Hobbes znakami *sensu stricto*¹⁰.

Różnica pomiędzy znakami a pojęciami sprowadza się u Hobbesa do różnicy funkcji¹¹. Znaki służą ujawnianiu innym naszych myśli, podczas gdy pojęcia służą przywoływaniu czy też przypominaniu ich nam samym. Chociaż obie funkcje są całkiem jasno oddzielone, wydaje się, że nie są one u Hobbesa niezależne. Mnemoniczno-przywoływawcza funkcja pojęć jest w pewnym sensie podstawowa. Podczas gdy potrafimy łatwo uświadamiać sobie pojęcia, które nie są znakami, czyli te, których używamy tylko na nasz prywatny użytek, bez żadnej komunikatywnej wartości, nie jest możliwy proces odwrotny. Zatem każdy znak, aby pełnił funkcję komunikatywną, musi być sam pojęciem albo musi być złączony z pojęciem, które „utrwała” myśl przekazywaną później przez ów znak.

Pierwszeństwo czy też nadrzędność funkcji mnemonicznej nad komunikatywną jest ilustrowane – zdaniem Hobbesa – przez języki naturalne. Słowa, a dokładniej nazwy, pełnią podwójną funkcję znaków i pojęć, ale przede wszystkim są pojęciami, a dopiero potem znakami. Twierdzi on, że żadna nazwa brana w izolacji nie może pełnić funkcji komunikatywnej. Jest jej zwyczajnie pozbawiona. Dopiero kiedy słowa i nazwy łączą się w zdanie, zaczynają pełnić swoją znakową funkcję, to znaczy przekazują myśl mówiącego je odbiorcy¹².

¹⁰ T. Hobbes, *De Corpore*, I, 2, 2. Zob. M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 32 i n.

¹¹ T. Hobbes, *De Corpore*, I, 2, 3.

¹² T. Hobbes, *De Corpore*, I, 2, 3: „nomina per se singula notae sunt, nam cogitata revocant etiam solas, signa vore non sunt, nisi quatenus in oratione disponuntur et partes ejus sunt. Verbi gratia, vox homo excitât quidem in audiente ideam hominis, non tamen (nisi quis addat, est animal, vel aliud aliquid aequivalens) significat aliquam ideam fuisse in animo loquentis, sed voluisse eum aliquid dicere, quod potuit quidem incipere a voce homo, potuit vero etiam a voce *homogeneum*. Natura itaque nominis consistit primario in eo quod serviat quoque significandis, demonstrandisque ils rebus quas memoria tenemus”. Zauważmy, że Hobbes rozpoznaje

Warto zwrócić uwagę, że Hobbes przyjmuje szczególny punkt widzenia. Znaki i pojęcia traktowane są przede wszystkim jako narzędzia w rozwoju nauki i filozofii. W tym sensie koncentruje się on raczej na języku nauki niż na języku potocznym. Oczywiście wskazuje on także na stosowanie języka dla przyjemności i ozdoby, ale jest to tylko użycie marginalne. Społeczna funkcja języka, warunkowana istnieniem społecznej zgody co do sposobu stosowania znaków, nie jest jednak niczym więcej jak przenoszeniem z pokolenia na pokolenie wiedzy koniecznej do funkcjonowania społeczeństw¹³.

Zdaniem Hobbesa istnieje pewna hierarchia funkcji znaków, podporządkowana rozwojowi nauki. Aby osiągnąć postęp wiedzy, konieczna jest transmisja informacji, bo tylko w ten sposób można akumulować doświadczenia minionych epok. Ale fragmenty wiedzy są zdobywane w rozumowaniu. Musimy być zatem zdolni do zaznaczania naszych myśli i przywoływania ich powiązań. Hierarchię funkcji znaków można przedstawić następująco:

- postęp wiedzy,
- informacja, komunikacja,
- odkrycie przez rozumowanie,
- zaznaczanie i przywoływanie myśli.

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, pojęcia według Hobbesa pełnią tylko ostatnią funkcję. Ta mnemoniczna funkcja jest nieodzowna dla pozostałych i w tym sensie wszystkie inne, zwłaszcza rozumowanie, zależą od użycia sensownych pojęć. Jednak pojęcia, choć konieczne, pełnią tylko pomocniczą rolę w samym rozumowaniu. Rozumowanie (przeliczenie) dotyczy bezpośrednio idei czy myśli przywoływanych za pomocą pojęć – (*animo, sine verbis, tacita*

właściwą jednostkę komunikacji, którą jest zdanie, a nie nazwa czy słowo. To odkrycie mogłoby stanowić punkt wyjścia dla semantyki zdań, radykalnie odmiennej od semantyki tradycyjnej, która koncentrowała się głównie na słowie. Hobbes, niestety, nie rozwinął tej myśli, nie poszli tą drogą również jego następcy.

¹³ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 25–26.

cogitationes ratiocinando addere et substrahere solemus)¹⁴. Stosowanie pojęć w rozumowaniu jest zaś nieodzowne w tym sensie, że przywołują one umysłowi treści, które są niezbędne, by rozpocząć ów proces i go podtrzymywać. Rozumowanie samo w sobie jest procesem myślowym, w którym nie ma miejsca na stosowanie żadnych sensownych znaków¹⁵.

Dopiero w tym kontekście zrozumiąły staje się atak Hobbesa przypuszczony na symbolikę algebraiczną. W *De Corpore* pisał:

Tak zwana 'symbolica' stosowana przez wielu uczonych, którzy wierzą, że jest prawdziwie analityczna, nie jest ani analityczna, ani symboliczna. Jest to jedynie zwykły skrót rachunków matematycznych, ale już nie geometrycznych, ponieważ nie wnosi on niczego do uczenia się lub nauczania geometrii, a jest tylko szybkim i krótkim zestawieniem tego, co już zostało odkryte przez geometrów. Nawet jeśli stosowanie symboli może ułatwić dyskurs o sądach odległych od siebie, nie jestem pewien, czy taki symboliczny dyskurs, gdy nie bierze się pod uwagę odpowiadających idei rzeczy, powinien być faktycznie rozważany jako użyteczny¹⁶.

Hobbes twierdzi zatem, że symbole algebraiczne pozwalają jedynie skrócić rozumowanie, wątpliwy jest nawet ich walor dydaktyczny.

¹⁴ T. Hobbes, *De Corpore*, I, 1, 3.

¹⁵ Przedstawiona tu interpretacja Hobbesa, której autorem jest M. Dascal (*Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 34) jest odmienna od tych, którą podają W. Kneale i M. Kneale, w: *Development of Logic*, Oxford 1962, s. 312 i inni przyjmują, że dla Hobbesa myślenie jest tylko operacją na znakach. Powodem tych różnic jest brak pewności w tej sprawie u samego Hobbesa. W *Lewiatanie*, wyd. cyt., cz. 1, r. 5, przedstawia on rzeczywiście rozumowanie jako operację na nazwach ogólnych i dodaje, że nauka nie jest niczym innym, jak nabywaniem wiedzy będącej następstwem wyprowadzonym z nazw pojawiających się w podmiocie. Chociaż na początku tej samej części *Lewiatana* przedstawia ten typ rozumowania jako możliwą raczej, a nie konieczną charakterystykę wszystkich rozumowań. Co więcej, przyjmuje też istnienie czysto mentalnego dyskursu, różnego i całkowicie niezależnego od dyskursu słownego.

¹⁶ T. Hobbes, *De Corpore*, III, 20. Podaję za M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 35, w tłumaczeniu własnym.

Dyskurs symboliczny jest wtórny wobec samego procesu myślowego, którego konstytutywnymi elementami są idee lub przedstawienia, a to, jego zdaniem, wystarcza do zakwestionowania użyteczności poznawczej samej symboliki, jej rola jest czysto marginalna. Znak nie konstytuuje myślenia, może je tylko przyśpieszyć, jedyną istotną jego funkcją jest funkcja mnemoniczna.

Nie ulega wątpliwości, że poglądy Leibniza na temat funkcji znaku językowego kształtowała krytyczna analiza prac Hobbesa. W rozprawie *Nova Methodus Docendaeque Jurisprudentiae* wymienia mnemonikę jako jedną z dyscyplin traktujących o ludzkich „nawykach”, dotyczącą pamięci. Innymi, tj. sądzaniem i odkrywaniem, zajmują się odpowiednio analityka i topika. Dla porządku dodaje jeszcze metodologię, a wszystkie wymienione tu dyscypliny składają się na dydaktykę¹⁷. Leibniz przyjmuje istnienie pewnych, właściwych tylko człowiekowi, obiektów myśli zwanych sądami, które możemy przywołać, osądzić, odkryć i uporządkować. Znaki rozważane są jedynie w aspekcie samego przywoływania. Zatem analiza znaków traktowana jest jako część mnemoniki. Ciekawe, że to, co zostało powiedziane w wydaniu pierwszym (1667), Leibniz powtarza w wydaniu drugim (1697). Jedyną nowością jest włączenie do systemów semiotycznych języków naturalnych z przypisaniem im jako pierwotnej funkcji mnemonicznej. Wynika stąd podporządkowanie lingwistyki mnemonice.

Jednak w swoich studiach nad mnemoniką Leibniz jest oryginalny i wykracza dalece poza współczesnych. Zwraca on uwagę na specyficzne, łączące znak z dźwiękiem techniki zapamiętywania, kodowanie informacji za pomocą kryptogramów, analizuje znaki i figury stylistyczne w aspekcie ich przydatności w archiwizowaniu danych. Bazę dla mnemoniki stanowi znak, jako pewien zmysłowy obiekt pozostający w określonej relacji do rzeczy¹⁸.

¹⁷ G.W. Leibniz, *Nova Methodus...*, AA VI i, 277.

¹⁸ G.W. Leibniz, *Nova Methodus...*, AA VI i, 277–278.

2. Myślenie symboliczne

Podstawową zasadą mnemoniki jest zasada ekonomii. Nasza zdolność zapamiętywania jest ograniczona, stąd musimy gospodarować pamięcią w możliwie najbardziej efektywny sposób. Właściwe stosowanie znaków jest najważniejszym ze sposobów osiągnięcia tego celu. Na przykład, gdy Leibniz proponuje kompilację *Brewiarza dyskusji*, zaleca stosowanie specjalnych znaków, które wskazują, jak każdy argument za i przeciw wyprowadzany jest z elementów prawa lub innych praw. Tak więc, gdy argument oparty jest na opozycji (*a contrario*), wówczas proponowane oznaczenie wygląda tak: $)$, kiedy dotyczy podobieństwa (*a simili*): $()$, przyczyny: $0-$; skutku: -0 etc.¹⁹ Funkcją tych znaków jest wskazywanie oczywistości relacji pomiędzy przesłankami a wnioskiem, użytkownik doświadcza tej oczywistości niejako bezpośrednio, a symbolika pozwala mu uchwycić natychmiast i bez żadnego wysiłku wszystkie zależności. Kluczowym pojęciem jest tu słowo „intuicja”, które oddaje istotę każdego takiego przejścia. Możliwość uzyskania takiego rezultatu za pomocą znaków czyni z symboliki nieodzowne narzędzie rozumowania.

Zasadę tego mechanizmu wyjaśnia Leibniz odwołując się do symboliki arytmetycznej.

Założmy, że ktoś uczy się arytmetyki [...]. Czego się uczy? Czy uczy się czegoś oprócz słów? Kiedy uczę się, że dwa pomnożone przez dwa równa się cztery, czy poznaję coś więcej niż nazwę cyfry, której użycie – później – w mówieniu i obliczaniu jest bardziej ekonomiczne? A mimo to bez takich słów czy innych stałych znaków na właściwych miejscach arytmetyka byłaby dla nas całkowicie bezużyteczna. [...] nikt nie mógłby dokonywać obliczeń, zwłaszcza na bardzo dużych liczbach bez nazw i znaków cyfrowych, wtedy, gdyby na przykład, musiał wyraźnie przedstawić sobie każdą liczbę złożoną ze wszystkich składających się z niej jednostek. Któż rzeczywiście mógłby wyobrazić sobie wyraźnie jednostki zawarte w 1.000.000.000.000 w cza-

¹⁹ G.W. Leibniz, *Nova Methodus...*, AA VI i, 346.

sie krótszym niż wiek Matuzalema? A nawet gdyby potrafił, mógłby zapomnieć pierwsze jednostki, zbliżając się do końca²⁰.

Żadne długie rozumowanie nie może zatem obejść się bez stosowania pewnych nazw lub symboli. To dzięki nim – zdaniem Leibniza – ogromna liczba rzeczy może być objęta w sposób pozwalający przebiec je bardzo szybko, co byłoby niemożliwe, gdybyśmy zamiast tych nazw i symboli używali ich definicji. Zauważmy jednak, że warunkiem koniecznym poprawności całego procesu rozumowania jest znajomość znaczenia stosowanej symboliki, czyli zdolność do podania odpowiednich definicji. Proces intelektualny, którego integralną częścią jest operacja na symbolach, nazywa Leibniz myśleniem ślepych lub symbolicznym. „Posługujemy się nim w algebrze i w arytmetyce, zresztą prawie wszędzie”²¹. Nie ma, jego zdaniem, niczego, co byłoby bardziej wspólne i konieczne dla wszystkich ludzi.

Jeśli równocześnie bylibyśmy świadomi uporządkowania słów wyraźnie i stale, to ślepe myślenie samo w sobie wystarczyłoby do wyraźnego rozumowania. To dlatego współczesna *Analysis Symbolica*, mimo krytycyzmu Hobbesa, jest tak przydatna dla szybkiego i pewnego rozumowania²².

Analizując cały mechanizm myślenia, Leibniz wskazuje na dwa przynajmniej jego rodzaje: przetwarzanie idei oraz przetwarzanie definicji i znaków (*Differentur inter processum per ideas ed processum per definitiones vel caracteres*)²³. Stosowanie znaków przynosi, jego zdaniem, następujące korzyści: znaki, znacząc idee, likwidują ich

²⁰ *Demonstratio propositionum primarum*, AA VI ii, 481.

²¹ G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, w: G.W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, C.I. Gerhardt (ed.), vol. 7, Halle 1846 (repr. Hildesheim 1960), oznaczane jako GP (tom, strona), IV, 423.

²² *Demonstratio propositionum primarum*, AA VI ii, 481.

²³ G.W. Leibniz, *Leibnitiana. Elementa philosophicae arcanae de summa rerum*, Kazań 1913, s. 2.

płynność, która bywa utrudnieniem dla poprawnego rozumowania oraz pozwalają objąć jednym prostym spojrzeniem (umysłu) cały łańcuch myśli (*totus noster cogitandi processus uno obtutu perspicit*)²⁴. Jeśli prawdą jest, że ten, kto mówi, myśli (*qui loquitur cogitat*)²⁵, wynika stąd, że każda operacja na znakach, każde użycie języka jest w pewnej relacji, czy też wręcz wywołuje operację na ideach. Przypomnijmy także, że zgodnie z leibnizjańską teorią reprezentacji „mowa wyraża myśli i prawdy [...], byleby tylko została zachowana jakaś analogia stosunków”²⁶. Sama analiza myśli niezbędna jest, zdaniem Leibniza, do odkrycia i dowiedzenia prawdy. Jeśli zaś analiza ta zgodna jest z analizą znaków (charakterów), których używamy do oznaczania myśli, to każdemu znakowi odpowiada jakaś myśl. Możemy zatem przedstawić analizę myśli w sposób zmysłowy, prowadząc ją według jakiegoś mechanicznego wątku, ponieważ analiza znaków jest także zmysłowa²⁷.

Ów mechaniczny wątek, który wiedzie człowieka przez labirynt myśli, zwany metaforycznie przez Leibniza nicią Ariadny, jest jedyną prawdziwą metodą, „pewnym zmysłowym i prostym narzędziem kierowania umysłem, podobnie jak nakreślone w geometrii linie czy postacie działań podawane uczącym się arytmetyki”²⁸. Taką właściwość mają, zdaniem Leibniza, sylogizmy. Uważa nawet, że „wynalezienie formy sylogizmów jest jednym z najpiękniejszych, a nawet najważniejszych wynalazków ducha ludzkiego. Jest to rodzaj *ogólnej matematyki* [...]. A można powiedzieć, że się w niej za-

²⁴ Tamże, s. 4.

²⁵ Tamże, s. 4.

²⁶ *Quid sit idea*, GP VII, 263–264.

²⁷ *Analysis linguarum*, C, 351: „Ad inventionem ac demonstrationem veitatum opus est analysi cogitationum, quae quia respondet analysi characterum, [...] hinc analysin cogitationum possumus sensibilem reddere, et velut quodam filo mechanico dirigere; quia analysis characterum quiddam sensibile est”.

²⁸ *List Leibniza do Jean'a Gallois z września 1677*, AA II i, 381: „La veritable methode nous doit fournir un *filum Ariadnes*, c'est à dire un certain moyen sensible et grossier, qvi conduise l'esprit comme sont les lignes tracées en geometrie, et les formes des operations qu'on prescrit aux apprentifs en Arithmetiqve”.

wiera jakiś kunszt nieomyślności”²⁹. Wzorcowym przykładem użyteczności symboliki jest jednak dla Leibniza algebra. W rozumowaniu algebraicznym idee odpowiadające symbolom nie są ani wywoływane, ani też nie przedstawiają się umysłowi na żadnym z etapów dowodzenia, gdyż uniemożliwiałyby to sam proces rozumowania. Umysł byłby bowiem cały czas zajęty samymi tylko ideami, które bez przerwy przywoływane blokowałyby rozumowanie. Oznacza to, że umysł koncentruje się wyłącznie na znakach i operacjach dokonywanych na nich bez kierowania uwagi na to, do czego znaki się odnoszą. W tym sensie rozumowanie algebraiczne nie jest niczym więcej, jak zwykłym przekształcaniem znaków. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy istnieje dobrze zdefiniowany system reguł, gwarantujący prawdziwość rezultatów takich operacji. Analizując ten wzorcowy sposób rozumowania, Leibniz wyszczególnia kilka funkcji znaków. Znaki przedstawiają nasze myśli innym, pełniąc funkcję informacyjną; utrwalają owe myśli w naszej pamięci, pełniąc funkcję mnemoniczną; pozwalają skracać myśli, redukując je do kilku – można powiedzieć więc, że znaki pełnią tu funkcję „kompresyjną” i funkcję porządkującą, pozwalającą ująć cały łańcuch myśli *uno obtutu*³⁰.

²⁹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 243.

³⁰ Zob. *List Leibniza do Waltera von Tschirnausa z maja 1678*, w: G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, L.E. Loemker (ed.), wyd. 2, Dordrecht 1965, s. 193. Zob. także H. Świączkowska, *La perspective platonicienne sur la langue chez Descartes et chez Leibniz*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 1996, t. 7. Aby zrozumieć dlaczego symbolika może odgrywać tak istotną rolę w rozumowaniu, odwołajmy się do współczesnej psychologii i jej badań nad pamięcią. Pierwszy z modeli pamięci przedstawia ją jako składającą się z dwóch różnych mechanizmów magazynowania. Jeden – to pamięć krótkotrwała (*short time memory*, STM), która przechwytuje informacje pochodzące od zmysłów i zachowuje je na bardzo krótki czas. Ta zdolność jest limitowana tak, że dana jednostka informacji przechowywana jest tylko do chwili, gdy na jej miejsce wchodzi inna jednostka informacji. Możliwości STM są oszacowane numerycznie: w przybliżeniu pomieścić może siedem takich jednostek. Podczas przebywania w STM informacje te mogą być kodowane i przenoszone do innego mechanizmu czy też urządzenia pamięci – *long time memory*, której możliwości są niepomiarne większe. Jeśli ten proces transferu został

3. *Compendia loquendi* i spór o uniwersalia

Wprawdzie, zdaniem Leibniza, użyteczność znaków najpełniej objawia się w matematyce, to przecież „ślepe lub symboliczne myślenie” (*caeca vel symbolica cogitatio*) towarzyszy wszelkim procesom rozumowań³¹. Istotną rolę wspierającą czy też usprawniającą cały proces myślowy przypisuje Leibniz terminom ogólnym i abstrakcyjnym. Pisze wręcz, że traktuje je wszystkie *per modum loquendi compendiosum* dla wytworów (fikcji) umysłu, użyteczny przy obliczaniu³². Sama bowiem „sztuka szeregowania rzeczy w rodzaju i gatunki nie jest małej wagi i oddaje znaczne usługi zarówno sądzeniu, jak i pamięci.”³³ Leibniz – jak twierdzi Benson Mates – nie wierzył w istnienie liczb, figur geometrycznych czy innych obiektów matematycznych, nie akceptował też abstraktów, takich jak ciepło, światło, sprawiedliwość, dobro, piękno, czas czy przestrzeń, nie dopuszczał istnienia takich obiektów metafizycznych, jak pojęcia, sądy, własności etc. Jedynymi jednostkami jego

dokonany, jednostki informacji są przechowywane odpowiednio długo. STM ograniczona jest do siedmiu jednostek informacyjnych, które w danym momencie podlegają zapamiętaniu, ale ograniczenie to nie odnosi się do wielkości informacji, jaką zawiera dana jednostka. Jeśli odwołamy się do teorii informacji, STM może objąć nie 7 bitów, ale raczej 7 porcji (*chunks*) informacji. Bity i porcje różnią się tym, że porcja może zawierać wiele bitów. Na przykład liczba sześciu cyfr – 101101 – zawiera sześć bitów informacji. Jeśli każda cyfra postrzegana jest jako osobny bit lub porcja, zapamiętanie całej liczby zajmuje prawie całą STM. Ale jeśli pogrupujemy cyfry w pary, to każda porcja zawiera teraz po dwa bity, natomiast STM wykorzystana jest tylko w pewnej części. Zob. E.R. Hilgard, R.C. Atkinson, *Introduction to Psychology*, New York 1967, s. 328 i n. oraz G.A. Miller, *The magical number seven, plus or minus two: some limits on our capacity for processing information*, w: G.A. Miller, *The Psychology of Communication*, London 1967, s. 33 i n. Odwołując się do tych danych, Dascal zwraca uwagę, że leibnizjańskie *uno obtutu* może być identyfikowane z STM. Zob. M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 38.

³¹ *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP IV, 423.

³² *List Leibniza do des Bossesa z marca 1706 r.*, GP II, 305: „Utrasque enim per modum loquendi compendiosum pro mentis fictionibus habeo, ad calculus aptis”.

³³ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 34.

ontologii były substancje i ich atrybuty, ale czasami wątpił nawet w istnienie atrybutów. Taka ontologia wymusza określone spojrzenie na język i Mates utrzymuje, że Leibniz był w istocie nominalistą³⁴. Leibniz sam wydawał się potwierdzać tę opinię, gdy pisał, że nie widzi innego sposobu uniknięcia trudności z ustaleniem, czy cechy substancji powinny być rozważane osobno jako części rzeczywistości, niż jak traktowanie abstraktów nie jako prawdziwych rzeczy (*res*), a jako skróconych sposobów mówienia (*compendia loquendi*)³⁵. Istnieją jednak inne wypowiedzi Leibniza, które stoją w sprzeczności z jego nominalistycznymi deklaracjami. W *Nowych rozważaniach...* pisze, że nie od nas czy od naszego sądu należy uzależniać: cnoty, prawdy i gatunki. „One są w nature, niezależnie od tego, czy my o tym wiemy i czy się na to godzimy”³⁶. Nieco wcześniej zauważa, że „nie widzimy sprawiedliwości tak jak konia, ale rozumiemy ją nie gorzej albo raczej lepiej, ona nie mniej jest w działaniu niż prostota i ukośność w ruchach, bez względu na to czy się ją rozpatruje czy też nie”³⁷. Ogólność bowiem polega na podobieństwie rzeczy szczegółowych, a to podobieństwo jest, zdaniem Leibniza, rzeczywistością. W przedmiotach podobnych wykrywamy wspólną ich istotę, która jest niczym innym, jak możliwością aprioryczną ich istnienia³⁸. Istoty te nazywa Leibniz *abstraktami realnymi* i są one akcydensami, tzn. bytami dodanymi do substancji³⁹.

³⁴ B. Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysic and Language*, New York–Oxford 1986, s. 171 i n.

³⁵ G.W. Leibniz, *De accidentibus*, w: G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provincial de Hanovre*, G. Grua (ed.), vol. 2, Paris 1948, s. 574.

³⁶ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 55.

³⁷ Tamże, s. 94.

³⁸ Tamże, s. 36 oraz 89.

³⁹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 106. Leibniz wyraźnie odróżnia modyfikacje i atrybuty. Atrybutami substancji albo inaczej orzeczeniami wiecznymi i zasadniczymi są według niego zdolność postrzegania i działania, rozciągłość oraz stałość. Modyfikacjami tych atrybutów są natomiast: myślenie, gwałtowność, kształty czy ruchy.

Trudno jednak znaleźć u Leibniza jasne deklaracje programowe. Odnosząc się do średniowiecznego sporu o uniwersalia pisał bowiem, że równie dobry jest aksjomat realistów, jak i nominalistów, byleby je dobrze rozumieć⁴⁰. Można odnieść wrażenie, że Leibniz świadomie unikał radykalnych rozstrzygnięć w sporze o ontologiczny status uniwersaliów, kierując swoją uwagę raczej ku czysto gramatycznym czy lingwistycznym własnościom wyrażań, które oznaczają abstrakty czy uniwersalia. W *Characteristica verbalis* pisał: „słowa są znakami pojęć, jak w przypadku nazw lub sposobów pojmowania (przedstawiania), jak w przypadku innych części mowy. Pojęcia brane są same w sobie lub przez okoliczności (*per accidens*)”⁴¹. Te, które brane są same w sobie, abstrahując od metafizycznej rzeczy lub podmiotu, a także od czasu, miejsca i przypadku to pojęcia abstrakcyjne (*formalitates*), takie jak: człowieczeństwo, piękno czy trójnogość. Pojęcia brane *per accidens* wyrażają zbieżność wielu „form” w tym samym podmiocie, gdy zdarza się na przykład, że ten sam podmiot ma zdolności poetyckie i prawnicze. Nazwy zatem, w zależności od podpadających pod nie pojęć, dzielą się na abstrakcyjne, np. „ciepło”, „człowieczeństwo” i konkretne, np. „człowiek”, „gorący”⁴². Można więc powiedzieć, że gramatyczny podział nazw na konkretne i abstrakcyjne odpowiada semantycznemu podziałowi pojęć na *per se* i *per accidens*. W tabeli definicji Leibniz określa znowu abstrakty jako jedności (*entia*), które rozróżniają rozmaite orzeczniki w tym samym podmiocie. *Concretum* jest zaś tym, w czym zawarte są *entia* i co nie zawiera przeciwieństwa⁴³.

⁴⁰ To niejednoznaczne stanowisko Leibniza w kwestii powszechników ujawnia się wyraziście w *Nowych rozważaniach...*, t. 2, s. 89.

⁴¹ G.W. Leibniz, *Verbal characteristic*, w: M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 175.

⁴² C, 437.

⁴³ AA, 430.

Dzieląc nazwy na konkretne i abstrakcyjne dostrzegł Leibniz pewną wieloznaczność towarzyszącą różnym użyciom nazw konkretnych. Nazwy konkretne, takie jak „człowiek” czy „koń” mogą mieć bowiem różne odniesienia. We *Wstępie do Nizoliusa*, komentując stanowisko nominalistów w sprawie uniwersaliów, którzy – jak np. Marius Nizolius – utrzymują, że uniwersalia nie są niczym więcej, jak wzięciem wszystkich jedności równocześnie i zbiorowo i są to kolektywne całości, Leibniz godzi się oczywiście, że kiedy mówimy „każdy człowiek jest zwierzęciem” znaczy to, że wszyscy ludzie są zwierzętami. Nie wynika stąd jednak, jego zdaniem, że uniwersalia są kolektywnymi całościami, jak dowodzi tego Nizolius, gdyż całość (*totum*) oznaczona zwrotem „każdy człowiek” ma, oprócz kolektywnego, również sens dystrybutywny. Gdyby, jak chce Nizolius, zwroty *omnis homo* lub *omnes homines* znaczyłyby to samo, co gatunek ludzki, prowadziłyby to do absurdalnych podsta-awień: np. „Gatunek ludzki jest zwierzęciem”⁴⁴.

To pomieszanie pojęć ma – zdaniem Leibniza – inne poważne konsekwencje. Gdyby uniwersalia były niczym więcej, jak tylko zbiorami indywiduów, które jako konkretne całości są, jak utrzymuje Nizolius, zbiorami w sensie kolektywnym, niemożliwe byłoby uzyskanie jakiegokolwiek wiedzy na podstawie dowodu; jedynym dostępnym sposobem poszerzania wiedzy staje się indukcja. A na jej podstawie, według Leibniza, nie można przyjąć żadnego doskonałego zdania ogólnego, trzeba poprzestać bowiem na sądzie, że wszystkie zbadane przypadki są takie, a nie inne. Leibniz twierdzi, że prawdziwą wiedzę można uzyskać tylko dzięki analizie zdań ogólnych, których prawdziwość nie zależy od indukcji, ale od pewnej idei ogólnej lub definicji terminów. Praktyczna i moralna – jak pisze Leibniz – pewność zdania „ogień pali” gwarantowana jest przez następujące zasady: 1. Jeżeli we wszystkich przypadkach przyczyna jest taka sama lub podobna, skutek będzie podobny lub taki sam. 2. Istnienie rzeczy, która nie jest zrozu-

⁴⁴ AA VI ii, 431.

miała, nie jest założone. 3. Cokolwiek nie jest założone, powinno być pominięte w praktyce, dopóki się tego nie dowiedzie⁴⁵. Nizolius, broniąc tzw. ogólnej retoryki przed logiką Arystotelesa i renesansową dialektyką, dążył do wykluczenia dowodu, jako uznanego sposobu wyjaśniania natury rzeczy (jak uczył tego Arystoteles). Nizolius pisał – jeśli uniwersalia są fałszem, jak mówiliśmy i dowiedli, można powiedzieć więc, że wraz z nimi upada cała dialektyka, którą one wspierają⁴⁶. Odpowiedź Leibniza na tę kwestię brzmi: To jest fałsz! Nominaliści tak samo, jak inni stosowali dialektykę Arystotelesa i słusznie czynili. Wprawdzie bowiem rzadko kiedy istnieje jakaś prawda w tym, co ludzie przypisują rzeczom w ich nazwach, rzecz sama przez się jest zachowana zawsze, gdy stosujemy nazwy do wyjaśniania rzeczy⁴⁷. Innymi słowy, wystarczyłoby dla dowodu, gdyby uniwersalia były czystymi nazwami⁴⁸.

Leibniz godzi się zatem, że nazwy uniwersaliów mogą w rzeczywistości nie mieć żadnego odniesienia, ale nawet jako takie są – jako *compendia loquendi* – pomocne w dowodzeniu i wyjaśnianiu własności rzeczy. Przyjmując takie rozwiązanie, Leibniz miał na myśli nominalistyczną definicję prawdy, zwłaszcza w wersji sformułowanej przez Hobbesa. Hobbes twierdził bowiem, że ponieważ prawdy rozumowe wynikają z definicji, definicje mają zaś charakter czysto arbitralny, zatem taki sam charakter mają również prawdy. Arbitralne definicje to definicje nominalne. Te zdaniem Leibniza odnoszą się jedynie do cech potrzebnych do odróżnienia danej rzeczy od innych i nie wystarczają do uzyskania wiedzy pewnej, chyba

⁴⁵ AA VI ii, 431.

⁴⁶ AA VI ii, 451: „Nam Si universalia ista falsa sunt, ut nos dicimus, et probaturi sumus, continuo una cum univesalibus Cadet pene tota Dialectica, quae in illis tanquam columinis fundata est”.

⁴⁷ AA VI ii, 451: „Hoc fal sum Est. Neque enim minus Nominales quam caeteri, Dialectica Aristotelis usi sunt, et recte quidem. Nam etsi in nominibus saltem vera sint quae vulgo rebus tribuebantur, salva re est; quando nominibus istis in explicandis rebus utimur”.

⁴⁸ AA VI ii, 429: „quod Universalia non sint in rerum natura (cum tamen sufficiat ad demonstrandum:nomina esse universalia)”.

że wiadomo skądinąd, iż zdefiniowana rzecz jest możliwa⁴⁹. Ale choć definicje nazw zależą od naszego uznania, to użycie i powiązanie znaków nie jest już, według Leibniza, dowolne. Istnieje bowiem stała odpowiedniość pomiędzy znakami i rzeczami, która jest „fundamentem prawdy”⁵⁰.

Co w istocie znaczy jednak, że wystarczyłoby dla dowodu, gdyby uniwersalia były czystymi nazwami. Wydaje się, że Leibniz przyjmuje, iż dowód nie zależy od założeń natury semantycznej czy ontologicznej i może być budowany na bazie czysto syntaktycznej. Definicje nazw, jako definicje nominalne, musiałyby spełniać tylko jeden warunek, że definiowana rzecz jest możliwa. Leibniz uznaje kategorycznie, że nie możemy mieć idei koła. Możemy mieć wyobrażenie koła, jego definicję, idee każdej własności, którą koło powinno posiadać. Ale skoro nie możemy przedstawić sobie ich wszystkich równocześnie, nie możemy mieć jego idei. Tylko Bóg ma wgląd w idee rzeczy złożonych, ponieważ potrafi myśleć równocześnie o wszystkim. Umysł ludzki, z racji swoich ograniczeń, potrafi rozpoznać istotę koła i innych rzeczy złożonych jedynie częściowo. Ale jak możemy być pewni możliwości takiej idei, to jest zgodności wszystkich obecnych w niej składników, jeśli weźmiemy pod uwagę naszą istotową ograniczoność? Leibniz wyjaśnia, że

Kiedy nie posiadamy jakiejś idei, jej funkcje pełnione są przez zmysłowe wyobrażenie lub przez definicję, tj. zbiór znaków. Miejsce idei jest zawsze wypełnione przez pewne wyobrażenie (*phantasma*), które jest jednocześnie całkowicie pojmovane⁵¹.

⁴⁹ *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP IV, 424.

⁵⁰ G.W. Leibniz, *Dialogus*, w: G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, L. Loemker (ed.), wyd. 2, Dordrecht 1969, s. 184.

⁵¹ G.W. Leibniz, *Leibnitiana. Elementa...*, wyd. cyt., s. 6: „Ideam defectam in nobis supplet imago aliqua sensibilis, aut definitio, sive aggregatum characterum, in quibus nulla opus est similitudine. Semper ideae locum supplet phantasma aliquod, quod totum simul sentitur”. Zob. M. Dascal, *Leibniz. Langue, Signs and Thought*, wyd. cyt., s. 51.

Leibniz przyjmuje więc, że posiadanie owych zmysłowych wyobrażeń lub definicji koła ma tę samą wartość, co stwierdzenie za pomocą doświadczenia, że okrążył obiekt istnieje. W tym znaczeniu formowanie i przekształcanie znaków zastępuje doświadczenie, jeśli to jest nieosiągalne. Znaki pozwalają więc przedstawić nasze abstrakcyjne myśli w sposób „widzialny” i „statyczny”, a ich zestawienie jest czysto mechaniczne. Dowód tak prowadzony jest zatem rodzajem rachunku, w którym definicje można traktować jako reguły syntaktyczne, pozwalające zastępować jeden ciąg znaków innym. Dzięki tej metodzie jesteśmy zdolni do rozstrzygnięć o możliwości, a więc niesprzeczności takich pojęć, jak nieskończoność, doskonałość czy zbiór. Do odkrycia i dowiedzenia prawdy wystarczy więc, jak twierdzi Leibniz, sama analiza znaków, pod warunkiem, że znaki wyrażają jakieś myśli⁵².

Uzyskane w ten sposób prawdy mają jednak status prawd rozumowych, podobnie jak prawdy intuicyjne, nie wymagające żadnego dowodu. Trzeba pamiętać, że wszystkie prawdy rozumowe odnoszą się – zdaniem Leibniza – do sfery możliwości. Znaczy to więc, że nie są sądami egzystencjalnymi. Prawdy rozumowe stwierdzają to, co byłoby prawdziwe w każdym możliwym przypadku, podczas gdy prawdziwe sądy egzystencjalne zależą od Bożego wyboru jakiegoś możliwego świata. Zatem gdy mówimy, że „trójkąt ma trzy boki”, nie twierdzimy, że istnieją ciała trójkątne, podobnie też, gdy orzekamy, że „człowiek jest zwierzęciem”, nic nie mówimy o istnieniu człowieka czy też zwierząt, choć z całą pewnością wypowiedzi te dotyczą istot czy uniwersaliów. Traktując je jako zdania możliwościowe, unika Leibniz w istocie rozstrzygnięć dotyczących ich istnienia. Przypomnijmy, że, wyznając indywidualizm ontologiczny, Leibniz na gruncie ontologii był nominalistą. Jeśli świat składa się, jak utrzymywał, z substancji i ich atrybutów, to uniwersalia w naturze nie istnieją. Ale też nie istnieją takie obiekty, jak ciała, tęcza czy morze. Są to, zdaniem Leib-

⁵² C, 351 oraz GP VII, 11–15.

niza, agregaty, będące nagromadzeniem substancji, mające status zjawisk dobrze ugruntowanych. Faktycznie więc są to konstrukcje umysłu, które swoje ugruntowanie zawdzięczają współistnieniu monad, których są agregatami. Podobnymi bytami mentalnymi są dla Leibniza czas i przestrzeń. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, żeby twierdzić, że taki sam myślowy charakter mają na przykład zbiory. Atrybutom substancji i ich modyfikacjom na gruncie językowym odpowiadają predykaty: jest człowiekiem, jest zwierzęciem, jest myślący. Umysł klasyfikuje więc obiekty zgodnie z kryterium spełniania przez obiekt funkcji zdaniowej: x jest takie a takie, dzieląc obiekty np. na zbiory ludzi i zwierząt. Taka klasyfikacja ma swoje oparcie w istnieniu własności, której odpowiada określony predykat; stąd też, choć uniwersalia naprawdę nie istnieją, mają swoje ugruntowanie w rzeczywistości i są to, jak nazywa je Leibniz, *entia rationis*⁵³. Taką interpretację wydają się potwierdzać uwagi Leibniza na temat funkcji składniowych nazw ogólnych: *Nomen Universale est vel subjectum, quod dicitur species vel praedicatum*⁵⁴. Komentując IV księgę Nizoliusa pisał, że kiedy *omnis* stosuje się do nazwy (konkretnej) w liczbie pojedynczej, zdanie jest zdaniem figuratywnym, np. *omnis homo est animal* i jest ono synonimiczne ze zdaniem właściwym: *omnes homines sunt animalia*. Zatem – jak pisze – „supozycja, że uniwersalia w zestawieniu z singulariami są rzeczywiste wynika z języka”⁵⁵. Można przypuszczać, że Leibniz skłaniał się ku analizie kontekstowej, w której podstawową jednostką analizy jest zdanie. Oczywiście jest w przypadku zdań tego rodzaju, że podmiot gramatyczny nie jest podmiotem logicznym, a nazwa *homo* jest predykatem, podobnie jak *animal*.

⁵³ Zob. H. Burkhardt, *Adam's Mind and Body*, w: M. Dascal, E. Yakira (eds), *Leibniz and Adam*, Tel Aviv 1993, s. 46.

⁵⁴ AA VI ii, 453.

⁵⁵ AA VI ii, 448: „Universalium igitur imaginaria realitas extra singularia a sermone figura to orta”.

Wydaje się, że w tzw. sporze o uniwersalia Leibniz przyjął postawę pragmatyczną. W istocie chodziło mu o precyzyjne używanie języka i dostosowanie go do potrzeb nauki. Polemizując z Nizoliuszem, zwrócił przede wszystkim uwagę na wieloznaczność terminów, które niewłaściwie stosowane prowadzą do absurdalnych podstawień. Żeby tego uniknąć, postulował nawet eliminację terminów abstrakcyjnych z języka naukowego⁵⁶. Nie twierdził jednak, że są całkowicie nieużyteczne – abstrakcja nie jest błędem, byleby się tylko wiedziało, że to, co się ukryło, jest w niej⁵⁷. Innymi słowy, jeśli stosujemy jakiś termin, musimy podać jego definicję. Traktując terminy ogólne i abstrakcyjne jako *compendia loquendi*, Leibniz przypisał im jednak szczególną funkcję. Jeśli są poprawnie zdefiniowane, jako znaki pojęć obecnych w naszym umyśle, pozwalają wyprowadzać prawdy o naturze rzeczy. Znak, „chwytając” myśl, umożliwia zbliżenie się do idei rzeczy, a nawet ją zastępuje, gdy ta jest nieosiągalna. Staje się więc nieodzownym, czasami wręcz jedynym narzędziem w procesie poznania.

Znaki i dokonywane na nich operacje mają wartość poznawczą tylko wtedy, gdy odwzorowują wewnętrzny porządek idei lub go „imitują”, na mocy założenia, że rozważana rzecz jest możliwa. Warunek ten nie zawsze jednak jest spełniony. Istnieją bowiem znaki i działania, które nie pozostają w żadnym związku z tym idealnym porządkiem i te, jak wiadomo, są główną przyczyną błędnych myśli i sądów. Skąd czerpać pewność, że gdy wygłaszamy jakiś sąd, to jest on zgodny z jakimś fragmentem owej wewnętrznej struktury? Leibniz był świadom tej trudności, gdy pisał:

⁵⁶ Leibniz był dość konsekwentny w kwestionowaniu użyteczności nazw abstrakcyjnych, zwłaszcza w filozofii. Ten fakt mógł prowadzić do przypisania mu postawy nominalistycznej. L. Couturat w *La Logique de Leibniz*, Paris 1901, s. 470 argumentuje przeciw takiej interpretacji, nawet gdy chodzi o wczesne poglądy Leibniza. Charles S. Peirce dowodzi zaś ewolucji poglądów Leibniza od nominalizmu do realizmu. Zob. M.H. Fisch, *Peirce and Leibniz*, „Journal of the History of Ideas” 1972, no 33, s. 485–496.

⁵⁷ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 19.

Kiedy myślę o czymś, od czego nic większego nie można sobie wyobrazić, czym jest to, o czym myślę, oprócz osobnych myśli o ideach pojedynczych (rzeczy) zawartych w słowach 'coś', 'większy', 'wyobrazić', 'nie', 'móc'? Osobno mam ideę tego, co nazywam 'coś', co nazywam 'większy', co nazywam 'myśl' i potrafię myśleć o nich jedna po drugiej. Ale nie mam idei wszystkich tych rzeczy razem. Łączę tylko słowa czy znaki i wyobrażam sobie tylko, że mam ideę czegoś, od czego nic większego nie może być pojęte⁵⁸.

Ten sam problem podniósł również w *Nowych rozważaniach...* Analizując niedoskonałość słów, mówi Leibniz „o naszej niepewności co do tego, czy idee są zgodne, kiedy doświadczenie nie dostarcza nam ich całkiem powiązanych w jednym i tym samym podmiocie”. W takim przypadku uznać musimy konieczność „tymczasowych definicji rzeczy zmysłowych, gdy nie ma się dostatecznego doświadczenia, by uzyskać definicję pełniejszą”⁵⁹.

Przy konstruowaniu tego typu definicji musimy brać pod uwagę naszą, jak mówi Leibniz, istotową niedoskonałość, ale przede wszystkim niedbalstwo i lenistwo, które stanowi bezpośrednią, jego zdaniem, przyczynę popełnianych błędów⁶⁰. Owa „niedoskonałość” może być redukowalna dzięki analizie i definicji terminów wchodzących w skład każdego języka. Według Leibniza

Wszystko sprowadza się do definicji, które mogą sięgać aż do idei pierwotnych. Ten sam przedmiot może mieć kilka definicji, ale aby wiedzieć, że one odpowiadają temu samemu, trzeba się tego dowiedzieć albo rozumowo, udowadniając jedną definicję przy pomocy drugiej, albo na podstawie doświadczenia, że one stale występują razem⁶¹.

⁵⁸ G.W. Leibniz, *Leibnitiana. Elementa...*, wyd. cyt., s. 4: „Cum cogito aliquid, quo majus cogitare non potest, quid aliud cogito, quam separatim ideas singulorum, quae sub his vocibus continentur, ut: aliquid, majus cogitare, non, posse. Separatim habeo ideam eius quod voco cogitationem, itaque unum post alteram cogitans. Non ideas horum inter se, sed postea vocabula tantum seu characteres conjungo et fingo me ideam habere eius, quo majus cogitare non potest”.

⁵⁹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, t. 2, s. 112.

⁶⁰ Tamże, t. 2, s. 118.

⁶¹ Tamże, t. 2, s. 137.

Można więc uznać, że zdolność do poznania idzie w parze ze zdolnością do definiowania. Usprawnienie zdolności poznawczych warunkowane jest perfekcyjnym opanowaniem języka. Mając to na uwadze, Leibniz postulował przegląd zasobu słownikowego języka niemieckiego, tworzenie słowników obejmujących słownictwo specjalistyczne, słowników etymologicznych oraz ustalenie norm poprawności językowej. Wierzył, że „Spisze się z czasem i włączy w słowniki i gramatyki wszelkie języki świata i porówna je między sobą; będzie to wielce użyteczne zarówno dla poznania rzeczy [...] jak i poznania naszego umysłu⁶².

⁶² Tamże, t. 2, s. 111.

VI.

WYBRANE ASPEKTY LEIBNIZJAŃSKIEJ FILOZOFII UMYŚLU

1. Wprowadzenie

Na okładce, wspomnianej już wcześniej, książki amerykańskiego matematyka Devlina *Żegnaj, Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*¹ czytamy, że refleksja nad językiem i ludzkim myśleniem odegrała ogromną rolę w dziejach filozofii i nauki. Dziś – w dobie badań nad sztuczną inteligencją i rozwoju technik informacyjnych – szczególnej wagi nabrały prace psychologów i filozofów języka, socjologów i lingwistów. Odpowiedzi na pytania: czym jest język, czym jest ludzki umysł, w jaki sposób myślimy, mają kluczowe znaczenie dla rozwiązania podstawowych problemów informatyki. Narodziny nowej dyscypliny, kognitywistyki, która zajmuje się strukturą umysłu, myśleniem i świadomością stały się wyzwaniem dla tradycji filozoficznej, m.in. kartezjanizmu, a jednocześnie istotnym czynnikiem rozwoju technik komputerowych i komunikacyjnych. Devlin rozlicza się z tradycją, której kształt definiuje, jego zdaniem, figura Kartezjusza, jego filozofia, a przede wszystkim jego metodologia. Można oczywiście traktować Kartezjusza jako symbol całego dziedzictwa racjonalizmu, wydaje się jednak, że mimo jego ogromnego wpływu na filozofię nowożytną, to nie Kartezjusz, a Leibniz powinien

¹ K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999.

stać się głównym bohaterem pożegnania, któremu tak naprawdę nie ma końca. Niniejszy tekst nie jest jednak próbą polemiki z poglądami Devlina, ale raczej częściowym ich uzupełnieniem. Przedstawiam tu wybrane problemy leibnizańskiej teorii umysłu, budowanej przede wszystkim na językowym fundamencie, które jak się wydaje, pozwalają dostrzec w Leibnizu rzeczywistego prekursora współczesnej kognitywistyki.

2. Błąd jako skutek ograniczeń umysłu

W *Rozprawie metafizycznej* Leibniz, objaśniając naturę substancji, zwraca uwagę, że wszystkie jej postrzeżenia są zawsze prawdziwe, „a tylko sądy, które pochodzą od nas, w błąd wprowadzają”². Należy pamiętać, że według Leibniza każda indywidualna substancja „przedstawia cały wszechświat”³ i jest żywym, „czyli obdarzonym wewnętrzną czynnością zwierciadłem, przedstawiającym wszechświat ze swego punktu widzenia i poddany tym samym co on prawom”⁴. Ponadto każdy ogląd wszechświata, realizowany przez wszelką substancję, pozostaje w doskonałej zgodności z perspektywą posiadaną przez Boga. Prawdziwość zaś „widoku boskiego” stanowi, zdaniem Leibniza, gwarancję prawdziwości postrzeżeń stworzonych przez Boga substancji⁵. Ta argumentacja nie budzi zastrzeżeń, gdy bierzemy pod uwagę same tylko postrzeżenia. Można tu bowiem przyjąć za Hobbesem, że „natura sama

² G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1955, s. 114.

³ G.W. Leibniz, *Monadologia*, § 62, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 310.

⁴ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, § 3, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 284.

⁵ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 113.

w sobie nie może się mylić”⁶, a zatem jeśli godzimy się na istnienie duszy u dżdżownicy czy pszczoły, to uznajemy także, że dusze tych zwierząt postrzegają – na mocy przysługującego im wewnętrznego systemu reprezentacji – cały wszechświat. Mówiąc o postrzeżeniach mamy do tej pory na uwadze jedynie te, które Leibniz nazywa nieuświadomionymi. Powstaje tu jednak pytanie: czy jeśli prawdziwe są wszelkie postrzeżenia mające taki właśnie status, to prawdziwe są także te, które stanowią ich modyfikację – mianowicie postrzeżenia uświadomione, czyli apercepcje⁷.

Apercepcja jest dla Leibniza świadomością, czyli „refleksyjnym poznaniem wewnętrznego stanu monady przedstawiającym rzeczy zewnętrzne”⁸. Należy wyraźnie podkreślić, że apercepcja przysługuje wyłącznie umysłom, które oprócz tego, „że są żywymi zwierciadłami czy też obrazami świata stworzeń”, są także „obrazami [...] samego Twórcy natury, zdolnymi do poznania systemu wszechświata”⁹. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że każdy umysł wyposażony jest w wewnętrzny idealny system reprezentacji, odpowiadający systemowi wszechświata, wynika stąd, że także każde postrzeżenie podniesione do poziomu apercepcji jest postrzeżeniem prawdziwym. Jedyna różnica między postrzeganiem (percepcją) a apercepcją polega zatem na bezpośrednim wglądzie w świat idei, któremu towarzyszy refleksja. Można powiedzieć po prostu, że nie tylko po-

⁶ T. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, W. Molesworth (ed.), vol. 3, London 1839–1845, s. 25.

⁷ Leibniz wyraźnie odróżnia atrybuty i modyfikacje. „Zdolności spostrzegania i działania, rozciągłość, stałość są atrybutami i orzeczeniami wiecznymi i zasadniczymi; natomiast myślenie, gwałtowność, kształty, ruchy są modyfikacjami tych atrybutów”. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1955, t. 1, *Przedmowa*, s. 29. Wynika stąd, że apercepcja jako zdolność do uświadamiania sobie treści postrzeżeń, czyli w istocie zdolność do myślenia, jest modyfikacją spostrzegania (percepcji) G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, § 4, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 285.

⁸ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, § 4, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 285.

⁹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, § 83, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 313.

strzegamy, ale wiemy, co postrzegamy. Zdolność do apercpcji jest u Leibniza w istocie zdolnością do samego myślenia, które prowadzi bezpośrednio do idei rzeczy¹⁰.

Takie ujęcie świadomości wyklucza jednak jakiegokolwiek inne stany poznawcze umysłu, które nie pozostają w żadnym związku z porządkiem idealnym. Jeśli istotę każdej substancji stanowi dążność sterująca postrzeżeniami, które są zawsze prawdziwe, jak w takim razie uzasadnić istnienie w umyśle pojęć i sądów, które nie mają oparcia w ideach, a które, jak pisze Leibniz, „pochodzą od nas i w błąd nas wprowadzają”?

Pytanie to dotyczy istoty leibnizjańskiej metafizyki, gdyż przypisanie substancji błędnych sądów może implikować błąd w boskiej perspektywie świata. Inny aspekt tego problemu dotyczy samej możliwości błędu w kontekście doskonałej harmonii, która raz na zawsze uporządkowała wszystko w rzeczach z odpowiedniością wzajemną¹¹. Odpowiedzi na te i inne pytania – jak się wydaje – związane są bezpośrednio z metafizycznym statusem owych błędnych myśli¹².

3. Myślenie a reprezentacja

Kiedy Leibniz pisze, że każde działanie umysłu jest myślą¹³, nie znaczy to, że każda myśl wyraża jakąś ideę. Dotyczy to wyłącznie tych myśli, które prowadzą do idei i jako takie są skutkiem

¹⁰ G.W. Leibniz, *Quid sit idea*, w: G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt, vol. 7, Halle 1849–1863 (repr. Hildesheim 1960); dalej cytowane jako GP, t. 7, s. 263.

¹¹ Por. *Zasady natury i taski...*, § 13, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 291.

¹² Problem ten rozważa Noa Zauderer-Naaman w artykule: *The Challenge Posed by the Problem of Error for Leibniz's Metaphysic*, w: *Leibniz und Europa*, VI Internationaler Leibniz-Kongreß Vorträge, I Teil, Hannover 1994. Zob. także *Introduction*, w: G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, L.E. Loemker (ed.), Dordrecht 1965, s. 44 (oznaczane dalej jako L).

¹³ „Omnis [...] actio animi est cogitatio”, G.W. Leibniz, *Nova Methodus...*,

postrzeżeń. Ale dzięki zdolności do poznania umysł może także w sposób aktywny tworzyć różne myśli. Wprawdzie „Idee wszelkiej rzeczy mamy w swej duszy dzięki ustawicznemu działaniu Boga”¹⁴, ale, wyposażając umysły w idealny system reprezentacji, Bóg udzielił nam tylko pewnej zdolności do jego rozpoznania, pozwalając myśleć także o tym, czego idei nie posiadamy. Nie znaczy to jednak, że działamy w sposób wolny. Ściśle mówiąc, nie mamy nigdy doskonałej wolności. Mimo to cieszymy się jednak pewnym jej stopniem, którego nie mają zwierzęta, mamy bowiem zdolność „rozumowania oraz wyboru podług tego, co się nam wydaje”¹⁵. Ten element wolności może polegać na tym, że Bóg nie uczestniczy przy tworzeniu przez nas każdej myśli.

To więc, że mamy w sobie ideę rzeczy, tylko na tym polega, że stwórcza zarówno rzeczy, jak i umysłu, wrył w umyśle tę zdolność myślenia, która mu pozwala wyprowadzić coś ściśle odpowiadającego temu, co wynika z samych rzeczy¹⁶.

Prowadzi to zatem do wniosku, że idee nie są bezpośrednio dostępne naszej świadomości i tylko dzięki zdolności do myślenia, dzięki procesom analizy treści naszych myśli jesteśmy w stanie nadać myślom reprezentatywny charakter¹⁷.

Żaden sąd fałszywy nie jest przedmiotem percepcji, to znaczy nie istnieje odpowiadający mu w umyśle układ idei. Wydaje się zatem, że stan poznawczy umysłu, który dopuszcza taki sąd,

w: G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen (jetzt Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt 1923, Leipzig 1938, Berlin 1950, VI, i, 284 (dalej cytowane jako AA, tom, część, strona).

¹⁴ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 132.

¹⁵ G.W. Leibniz, *O wolności ludzkiej i o źródle zła*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 150.

¹⁶ G.W. Leibniz, *Quid sit idea*, GP VII, 263; *Czym by miała być idea*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 222.

¹⁷ Pamiętajmy, że dla Leibniza idee mają charakter dyspozycyjny. Zob. *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 11.

nie może być postrzegany przez jakąkolwiek inną substancję prostą, jest bowiem, jak pisze Leibniz, tylko „pojawem” lub „nicością”¹⁸, obecną w naszej świadomości, w tym jej obszarze, który nie jest izomorficzny z apercpcją. Można na tej podstawie przypuszczać, że Leibniz zakłada dwa znaczenia słowa „świadomość” – węższe, które nazywa apercpcją, i szersze, obejmujące wszelkie stany psychiczne i towarzyszące im stany intelektualne. Ta „wolna”, a jednocześnie niedoskonała¹⁹ część świadomości, stanowi źródło i przyczynę błędnych myśli i pustych pojęć. W *Dialogu o powiązaniu słów i rzeczy oraz o naturze prawdy* odpowiedź na pytanie: Czy rzecz jakaś jest fałszywa? brzmi: „Nie rzecz [...], lecz myśl lub zdanie o rzeczy”²⁰.

Jeśli przyjmiemy, że system idei odzwierciedla system wszechświata na wszystkich poziomach jego złożoności, począwszy od zjawisk dobrze ugruntowanych aż po elementarne składniki podziału, to system ten, jeśli weźmiemy pod uwagę nieskończoność podziału materii (którą utożsamiać należy ze zjawiskami dobrze ugruntowanymi), jest dla umysłu do końca w całości niepoznawalny. Wynika to z ograniczeń samego umysłu. Ograniczenie bowiem stanowi dla Leibniza istotę umysłu, co prowadzi do wniosku, że „nie może on znać wszystkiego i że może się łudzić i popełniać inne błędy”²¹. Istoty rzeczy są wieczne, choć rzeczy wieczne

¹⁸ Por. G.W. Leibniz, *O wolności ludzkiej i o źródle zła*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 153.

¹⁹ Świadomość jest niedoskonała, ponieważ jest ograniczona, albo niedoskonała na mocy zasady negacji lub nicości, którą zawiera. Por. G.W. Leibniz, *O wolności ludzkiej i o źródle zła*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 153.

²⁰ G.W. Leibniz, *Dialog...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 77.

²¹ *Teodycea*, § 23, GP IV, 115. Problem pogodzenia infinitystycznej koncepcji rzeczywistości z finitystycznym ujęciem umysłu omawia Witold Marciszewski w artykule: *Why Leibniz should not have believed in „filum cogitationis”*, w: *Leibniz und Europa*, VI Internationaler Leibniz-Kongreß, wyd. cyt. Zob. też W. Marciszewski, *Leibniz's Idea of Automated Reasoning Compared with Modern AI* oraz A. Drozdek, *Leibniz: Struggles with Infinity*, w: *On Leibniz Legacy in the 350 Anniversary of His Birth*, series: „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 1997.

nie są. Źródłem istot rzeczy takich, jakimi są, jest Intelpekt Boski. A zatem niedoskonałość umysłów nie zależy od woli Bożej, podobnie jak od jego woli nie zależą własności liczb. „Zawsze było prawdziwe, że trzy razy trzy daje dziewięć i będzie je zawsze dawać”²². Argumentacja Leibniza, dotycząca ograniczonego charakteru ludzkiego umysłu i innych stworzeń, budzi wiele kontrowersji. Sugeruje jednak, że ostateczne źródło błędu (a szerzej wszelkiego zła) jest metafizyczne²³.

Nie jesteśmy zatem wolni, gdyż z istoty swojej skazani jesteśmy na błądzenie – „Bóg bowiem nie mógłby dać stworzeniu wszystkiego nie czyniąc go bogiem, dlatego muszą z konieczności istnieć różne stopnie doskonałości rzeczy, jak również wszelkiego rodzaju ograniczenia”²⁴. Leibniz dodaje jednak, że umysł ludzki, oprócz swej reprezentatywnej natury, inaczej niż inne substancje, zdolny jest do poznania systemu wszechświata i do częściowego jego naśladowania za pomocą prób architektonicznych; „każdy duch jest niczym małe bóstwo w swym zakresie”²⁵. Wynika stąd, że człowiekowi przysługuje coś więcej, niż wynika to z reprezentatywnego charakteru substancji. Człowiek ma prawo do twórczego naśladownictwa.

Zdolność do poznania jest wpisana w naturę umysłu, jest dążnością, która ujawnia się jako skutek w akcie apercepcji. Ograniczenia umysłu sprawiają jednak, że musi on posiłkować się w procesie myślenia pewnymi narzędziami, które naśladowują dany mu wewnętrzny, idealny system reprezentacji. Gdyby nie te ograniczenia, umysł poznawałby istotę rzeczy bezpośrednio, dzięki oglądowi ich idei. Poznanie takie nazywa Leibniz intuicyjnym. „A choć nie wiem – jak pisze – czy jego przykład doskonały znaleźć można pośród

²² G.W. Leibniz, *O wolności ludzkiej i o źródle zła*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 154.

²³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. 4, Warszawa 1995, s. 325.

²⁴ *Teodycea*, § 31, GP IV, 121.

²⁵ G.W. Leibniz, *Monadologia*, § 83, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 315.

tego, co dane człowiekowi, jednakże bardzo doń się zbliża wiedza o liczbach”²⁶.

Leibniz, przypisując fałszywość sądom i zdaniom, ma na uwadze tę część świadomości, której towarzyszą pewne stany językowe, jakaś symbolika, wtórna w pewnym sensie wobec działań samego umysłu. Można przypuszczać więc, że język naturalny, a także jakkolwiek system znaków, jest niejako konsekwencją ograniczoności umysłu. Powstał, ponieważ człowiek z istoty swojej nie jest zdolny do pełnego poznania intuicyjnego, ale też dlatego, że człowiek posiada zdolność do poznania w ogóle i zdolność do częściowego naśladowania systemu Wszechświata. Język posiada więc jakby dwa oblicza – jest systemem deszyfrującym wewnętrzny porządek reprezentacji, ale będąc dziełem człowieka, dopuszcza błąd i może prowadzić w obszar nicości.

4. Świat przyrody i twórczość człowieka

Jak zauważyliśmy wcześniej, Leibniz, nadając światu zewnętrznemu status zjawiskowy, widzi w nim dzieło Boskiego Architekta, przeciwstawiając go skutkom twórczej aktywności człowieka. „Albowiem machina stworzona sztuką człowieka nie jest machiną w każdej swojej części. [...] Wszelako maszyny natury, czyli żywe ciała, są machinami w swych najdrobniejszych częściach aż po nieskończoność”²⁷. Choć świat przyrody ma u Leibniza charakter zjawiskowy, jest to jednak świat, w którym każde zjawisko jest dobrze ugruntowane²⁸. „złożoną substancję cielesną przypisuję jedynie

²⁶ G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP IV, 423; *Rozmyślenia nad poznaniem, prawdą oraz ideami*, w: M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa 1973, s. 238.

²⁷ G.W. Leibniz, *Monadologia*, § 64, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 311.

²⁸ G.W. Leibniz, *Uwagi na temat pierwiastków życia...*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 208.

istotom żywym, czyli samym tylko maszynom organicznym przyrody. Pozostałe zaś uważam za czzcze agregaty substancji; agregat zaś stanowi wyłącznie jedność przygodną²⁹. Owe złożone substancje cielesne składają się wprawdzie z nieskończonej ilości substancji prostych, będących w ciągłym ruchu, ale swoje „dobre ugruntowanie” zawdzięczają działaniu zasady pojedynczości³⁰ zgodnie z którą każde ciało organiczne (substancja cielesna) posiada pewną monadę jednostkowiącą to ciało, stanowiącą o jego odrębności. Leibniz pisze wyraźnie, że „Chociaż [...] każda monada stworzona przedstawia cały wszechświat, wyraźniej przedstawia jedynie ciało, które w szczególności jest jej przydzielone”. Ciało zaś stanowi z ową monadą (duszą) to, co nazwać można żyjątkiem lub zwierzęciem. „Tak więc każde organiczne ciało żyjątko staje się czymś w rodzaju maszyny Boskiej, czyli automatu naturalnego, przewyższającego nieskończenie automaty sztuczne”³¹. Leibniz utrzymuje, że wytworom człowieka brakuje substancjalnej jedności. Brak jednostkowiącej substancji – entelechii lub duszy – decyduje zatem o wyłącznie zjawiskowym charakterze tych obiektów; są one jedynie nagromadzeniem substancji, „zwykłym agregatem, jak w przypadku stosu kamieni [...] zjednoczeniem przygodnym (*per accidens*)”³².

Jeśli poprawnie rozumiemy argumentację Leibniza, to świat natury, jawiący się nam w doświadczeniu, odwzorowany jest w postaci idealnego systemu reprezentacji, w którym istnieją także odpowiednie pojęcia czy idee gwarantujące substancjalną jedność zjawiskom dobrze ugruntowanym. Można również zakładać, że sam wszechświat posiada substancjalną jedność, która wyrażona jest pewną ideą. Jeśli istnieje jedna rzeczywistość, to istnieje także jeden idealny, odpowiadający jej system reprezentacji, który jest

²⁹ G.W. Leibniz, *List do Masona z 1716 r.*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 220.

³⁰ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski*, § 3, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 284.

³¹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, § 64, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 311.

³² *List do des Bossesa z 20 VIII 1712 r.*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 212.

z tą rzeczywistością izomorficzny. Ten właśnie system jest przedmiotem poznania.

Leibniz czyni ze zdolności do poznania jedną z cech przysługujących wyłącznie umysłowi ludzkiemu. Drugą z nich stanowi właściwa również tylko człowiekowi zdolność do naśladowania systemu natury. Jeśli rezultaty twórczej działalności człowieka są czystymi zjawiskami, mającymi przypadkową jedność, to biorąc pod uwagę zdanie Leibniza, że każdy umysł jest małym bóstwem, można zapytać, czy status wszystkich skutków aktywności ludzkiej jest rzeczywiście taki sam. Dzięki zdolności do poznania człowiek wnika pod powierzchnię surowych danych obserwacyjnych w poszukiwaniu ukrytego porządku. Istotą nauki bowiem jest odkrywanie struktur i regularności w przyrodzie poprzez wynajdywanie sposobów upraszczania danych. Człowiek nie zadowala się jednak samym poznaniem, dąży także do twórczego wykorzystania zdobytej wiedzy. Leibniz wierzył, że podstawowy porządek wszechświata da się ująć w postaci matematycznej³³. Na marginesie rękopisu *Dialogu...* dopisał zdanie, które należy do najcelniejszych jego aforyzmów: „Gdy Bóg rachuje i snuje myśli, świat się staje”³⁴. Pamiętamy, że dla Leibniza umysł ludzki ma naturę zbliżoną do umysłu Boskiego, różniąc się doskonałością czynności. Jeśli rachunek służy Bogu do stworzenia wszechświata, to jedynym pewnym narzędziem poznania rzeczywistości jest system izomorficzny z boskim rachunkiem, algorytmem, który wpisany jest w umysł jako wewnętrzny system reprezentacji. Ale człowiek nie ma bezpośredniego dostępu do tego systemu, idee mają bowiem charakter dyspo-

³³ Przekonanie, że w świecie fizycznym przejawia się ład i harmonia matematyczna, zrodziło się już w starożytnej Grecji. Jego rozkwit nastąpił w Europie okresu Odrodzenia wraz z pracami Galileusza, Newtona, Kartezjusza i Leibniza. Galileusz głosił, że „Księga przyrody napisana jest językiem matematyki”. Pogląd, że podstawowy porządek świata da się ująć w postaci matematycznej jest również osiłą współczesnej nauki. Zob. P. Davies, *Plan Stwórcy*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1996, s. 154 i n.

³⁴ G.W. Leibniz, *Dialog...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 79.

zycyjny. Stany wglądu w idealny system reprezentacji, apercpcje, są rejestrowane i porządkowane przez umysł, który posiłkuje się w tym procesie jakimś stworzonym przez siebie kodem, „utrwalającym” niejako sposób rozpoznania rzeczy³⁵. Jeśli ten kod odwzorowuje ów wewnętrzny system reprezentacji w jakimś jego fragmencie, to wydaje się, że można zakładać pewien stopień ugruntowania tego kodu, który przestaje już być przypadkowym zjawiskiem, gdyż znajduje odpowiednik w postaci idei reprezentującej jakiś fragment rzeczywistości. Leibniz twierdził zresztą, że tę samą rzeczywistość można prawdziwie wyrazić w różnych systemach znaków, byle tylko został zachowany izomorfizm relacji rzeczy i znaków. Może to zatem znaczyć, że dowolny system językowy, spełniający ten warunek, spełnia również w jakiejś mierze kryterium „ugruntowania”.

Warto podkreślić, że inaczej niż Bacon, Hobbes czy Kartezjusz, Leibniz, rozważając istotę języka, opowiada się raczej za jej naturalistycznym ujęciem. Jego spojrzenie na język wyznacza, w znacznej mierze, tradycja platońska. Przypomnijmy, że problem związku między językiem a rzeczywistością, sprowadzony w filozofii greckiej do pytania, co stanowi wiarygodne źródło naszego poznania: nazwy rzeczy czy same rzeczy, Platon rozwiązuje następująco. Słowa są wprawdzie nieodzownym narzędziem w procesie poznania, ponieważ istnieją pewne naturalne związki między nimi a rzeczami, ale język sam w sobie jest zależny i pochodny od świata rzeczy. Rzeczy istnieją niezależnie od tego, czy posiadamy wiedzę o nich oraz czy odpowiada im jakaś nazwa. Umysł, poznając świat, wnika w naturę rzeczy istniejących autonomicznie. Następnym działaniem jest dołączenie słowa. Istotny staje się tu zatem związek między wiedzą a językiem. Nazwy nie istnieją bowiem samodzielnie, zawsze pozostają w relacji do czegoś. Są na-

³⁵ Pamiętać však należy, że te stany wglądu mają charakter stopniowalny i prowadzą do różnego sposobu wyrażania rzeczy. Por. *Rozmyślenia nad poznaniem, prawdą oraz ideami*, w: M. Gordon, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 236–240.

rzędziem pozwalającym rozróżnić i porządkować podpadające pod nie przedmioty i jako takie są niezbędne w nauczaniu, zaś sama analiza nazw pomocna jest w rozpoznawaniu istoty rzeczy. Ale choć język jest warunkiem koniecznym wszelkiej wiedzy, nie jest jednak dla niej warunkiem wystarczającym. Język jest dla Platona tylko początkowym etapem procesu poznania. Na drodze dojścia do prawdy każdy poznawany przedmiot jawi się w poczwórny sposób. Wyraża się w nazwie, rysuje w obrazie, precyzuje w definicji, przedstawia w umysłowym ujęciu i wiedzy o przedmiocie. Ale te wszystkie ujawnienia są niedoskonałe. Choć są konieczne, nie wystarczają jednak do zdobycia i ukazania innym piątego, doskonałego poznania, ono bowiem nie daje się ująć w słowa³⁶. Zwróćmy uwagę na podobieństwo klasyfikacji stanów poznawczych przedstawione przez Leibniza w *Rozmyślaniach nad poznaniem, prawdą oraz ideami*. Również język, przynajmniej u jego źródeł, zdaniem Leibniza, nie był skutkiem żadnej racjonalnej decyzji, ale wyznaczony został przez „jakieś racje już to naturalne, gdzie i przypadek ma swój udział, już to moralne, gdzie w grę wchodzi wybór”³⁷. Te racje naturalne, sięgające istoty rzeczy, decydowałyby o wspomnianym wyżej „ugruntowaniu” języka. Pamiętajmy, że dla Leibniza każdy skutek ma swoją przyczynę, zatem jeśli język jest skutkiem pewnych naturalnych racji, to jest wprawdzie wobec nich wtórny, ale też na podstawie analizy języka jesteśmy zdolni do ich poznania.

Leibniz, dając człowiekowi prawo do twórczego naśladownictwa, niewątpliwie brał pod uwagę cywilizacyjny dorobek ludzkości. Sam zafascynowany technologią mechaniczną dał się poznać jako zdolny konstruktor i inżynier. Dziwi zatem jego radykalne rozróżnienie między naturą i kulturą, zwłaszcza że każdy wynalazek, każda nowa technologia jest konsekwencją wykorzystania

³⁶ Platon, *List VII*, 341 c, 342, w: Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.

³⁷ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 14–12.

odkrytych praw przyrody. Można zgodzić się z jego argumentem, że zegar ciężarkowy nie ma jedności substancjalnej (duszy), ale nie sposób zaprzeczyć, że u podstaw jego działania leżą prawa mechaniki, które określiły takie właśnie wykorzystanie materii. Pewną trudność interpretacyjną stanowią współczesne eksperymenty badawcze, będące następstwem złamania kodu genetycznego. Można bowiem zapytać, czy sklonowana owca ma duszę, czy też jest zwykłym nagromadzeniem substancji. Takich pytań jest wiele i wydaje się, że pewnym rozwiązaniem jest zastosowanie wobec świata kultury leibnizjańskiej zasady ciągłości. Otóż wszędzie tam, gdzie wytwory człowieka są następstwem odkrytych przezeń praw, znajdują one swoje umocowanie w istniejącym idealnym systemie reprezentacji. Jeśli nawet nie mają wymaganej jedności substancjalnej, to ich istnienie w świecie fizycznym jest w pewnym tylko sensie zjawiskowe, gdyż dzięki odniesieniu do świata przyrody ocierają się o granicę zjawisk dobrze ugruntowanych.

5. Człowiek jako zwierzę symboliczne

Rozważając problem błędu, Leibniz podkreśla, że to nie Bóg oszukuje, „lecz własny nasz sąd, gdy twierdzić coś będziemy bez dokładnego dowodu”³⁸. W *Liście do S. Fouchera* pisze, że „jedynie wtenczas człowiek pojmuje doskonale rzecz, o jaką chodzi, kiedy potrafi dowieść tego, co właśnie głosi”³⁹. Jest również zdania, że żaden sąd nie powinien być przyjęty bez dowodu, ani żadne słowo bez wyjaśnienia⁴⁰. Oprócz tego wyraża przekonanie, że

³⁸ G.W. Leibniz, *O rozróżnianiu zjawisk rzeczywistych od urojonych*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 248.

³⁹ G.W. Leibniz, *List do S. Fouchera*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 59.

⁴⁰ *Demonstratio propositionum primarum*, AA VI ii, 479: „Ego ita sentio, nullam propositionem accipiendam esse nisi probatam, nec vocem nisi explicatam”.

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. [...] W trakcie myślenia posługujemy się przeto miast samymi rzeczami – ograniczoną ilością słów, liter, symboli [...]. Znaki zaś napisane, narysowane lub gdzieś wyrte nazywają się charakterami. Znaki są tym bardziej pożyteczne, im pełniej pojęcie rzeczy wyrażają (*notinem rei signatae exprimunt*), tak że mogłyby posłużyć nie tylko do reprezentowania, lecz także do rozumowania⁴¹.

Rzadko jednak, jak zauważa Leibniz, „zadajemy sobie trud potrzebny, aby zrozumieć terminy i słowa”⁴². Jeśli więc weźmiemy pod uwagę, że „umysł zawsze myśli”, to wynika stąd, że część operacji myślowych dokonywana jest nie na samych ideach, lecz na znakach, które nie zawsze pozostają w jakimkolwiek związku z idealnym systemem reprezentacji. Język naturalny czy inny stworzony przez człowieka kod, z racji ograniczeń wynikających z natury ludzkiej, może tylko zbliżyć się do kodu boskiego, ale ponieważ człowiek jest z istoty swej skazany na błędzenie, zatem pod ryzyko błędu podpadają te jego działania, których celem jest naśladownictwo. Inaczej mówiąc, błąd nie jest wpisany w system natury, jest zaś skutkiem tych działań człowieka, w których usiłuje się zmierzyć z tym systemem.

Nie ma wątpliwości, że wszelka symbolika, a zwłaszcza język, jest u Leibniza integralnie sprzężona z myśleniem. Ernest Cassirer pisał, że Leibniz, bardziej niż inni mu współcześni, pojmował człowieka jako *animal symbolicum*⁴³. Wydaje się, że mimo dzielących ich różnic, Leibniz w pewnej mierze podzielał przekonanie Hobbesa, że bez języka (mowy) nie istnieje coś, co jest atrybutem czysto ludzkim, mianowicie intelekt. Założenie, że posiadanie języka jest tym, co odróżnia człowieka od innych stworzeń, interpretowane

⁴¹ G.W. Leibniz, *Podstawy formalizacji rozumowań*, w: M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa 1973, s. 250–251.

⁴² G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 146.

⁴³ E. Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven 1962, s. 26.

jest przez Hobbesa w dość niezwykły sposób: język nie jest – jak dla Kartezjusza – oznaką posiadania intelektu, ale jego warunkiem. Język jest nie tylko narzędziem przekazywania myśli, ale przede wszystkim środkiem do ich powstawania. Co więcej, „prawda polega na właściwym uporządkowaniu nazw” (*truth consists in the right ordering of names*)⁴⁴. Hobbes twierdzi więc, że gdyby człowiek nie posiadał języka, pozostawałby, podobnie jak zwierzęta, w „naturalnym” stanie całkowitej „ignorancji”, w którym nie istnieje niebezpieczeństwo błędu, gdyż nie istnieje narzędzie do formułowania sądów – „Naturalny zmysł i wyobraźnia nie są przedmiotem absurdu. Natura sama w sobie nie może się mylić” (*Natural sense and imagination are not subject to absurdity. Nature itself can not err*)⁴⁵. Dla Hobbesa prawda i fałsz są atrybutami mowy, a nie rzeczy, kiedy nie ma języka, nie istnieje ani prawda, ani fałsz⁴⁶. Leibniz zgadza się, że fałsz jest cechą myśli i zdań, prawdy należy jednak szukać w naturze rzeczy⁴⁷. Pamiętać jednak należy, że Leibniz przypisuje zwierzętom pewne funkcje umysłowe, „cień rozumowania” polegający na kojarzeniu danych zmysłowych przechowywanych w pamięci. Sama pamięć nie wystarcza jednak do poznania przyczyn pewnych doznań, zwierzęta nie posiadają bowiem ani zdolności do poznania, ani zdolności do utworzenia języka. Ów cień rozumowania nie może być ujęty pod postacią jakiegokolwiek sądu, wobec czego trudno tu mówić o prawdziwości czy fałszywości zwierzęcych zachowań. Niech nas zatem nie zwiedzie uwaga Leibniza, że ludzie w trzech czwartych swoich czynności zachowują się jak zwierzęta. To, że nie zawsze potrafimy podać przyczyn doświadczanych przez nas zjawisk, nie znaczy, iż nie jesteśmy zdolni do ich rozpoznania. Warunkiem koniecznym tej zdolności jest podniesienie tych przyczyn do poziomu świadomości i ich zrozumie-

⁴⁴ T. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, wyd. cyt., t. 3, s. 23.

⁴⁵ Tamże, s. 25.

⁴⁶ T. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, wyd. cyt., t. 3, s. 23.

⁴⁷ G.W. Leibniz, *Dialog...*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 81.

nie. Zrozumienie zaś polega na dostępie do wyraźnych idei rzeczy „z możliwością rozmyślenia nad nimi i wysnuwania z nich prawd koniecznych. Dlatego właśnie zwierzęta nie mają wcale rozumu co najmniej w tym znaczeniu”⁴⁸. Sam proces rozumienia może ulec zniekształceniu, jeśli przedmiotem świadomości stają się myśli niepozostające w żadnym związku z ideami rzeczy. Ten stan można interpretować jako skutek ograniczeń wynikających z natury samego umysłu, ale też wydaje się, że jest on w jakimś sensie komplementarny wobec zdolności do poznania i jako taki przysługuje wyłącznie człowiekowi.

6. Błędy pamięci

Leibniz wyjaśnia, że:

Mamy wolną wolę nie w postrzeganiu, a w działaniu. To, że miód wydaje mi się słodki lub gorzki, nie zależy od mojej woli, ale też nie zależy od mojej woli to, że wysnuwane twierdzenie wydaje mi się prawdziwe lub fałszywe; jest przedmiotem samej tylko świadomości sprawdzenie tego, co się jej przedstawia. Ktokolwiek uznaje coś, jest świadom tego bądź na podstawie obecnego postrzeżenia czy rozumowania, albo przynajmniej na podstawie aktualnej pamięci dostarczającej minionych postrzeżeń czy postrzeżeń minionych dowodów, chociaż jesteśmy w tym często zwodzeni przez niepewną pamięć lub wadliwą uwagę⁴⁹.

Błąd jest zatem dla Leibniza funkcją tej części świadomości, która odpowiada za przechowywanie informacji, czyli pamięci. To zaś, że mamy wolną wolę w działaniu, znaczy w tym kontekście jedynie kontrolę nad uwagą i ćwiczenie pamięci. Musimy jednak wziąć pod uwagę, że w istocie owa „wolność” dotyczy tych obszarów świadomości, które są z konieczności niedoskonałe i nie

⁴⁸ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 198.

⁴⁹ *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GP IV, 356.

zawsze pozostają w związku z idealnym porządkiem wewnętrznej reprezentacji świata.

Leibniz zaprzecza, że błędy są bardziej zależne od woli niż od intelektu. Tworzymy bowiem sądy nie dlatego, że tego chcemy, ale ponieważ coś się pojawia za sprawą pamięci czy świadomości. Jest tak dlatego, że – zdaniem Leibniza – idea woli zawiera ideę rozumu i możemy chcieć tylko tego, co ujawnia się właśnie rozumowi⁵⁰.

Przyczyny popełnianych przez nas błędów są takie same, jak błędów, które zdarzają się w obliczeniach arytmetycznych. Są nimi, jak pisze Leibniz, niedostatek uwagi lub pamięci. Polega to na tym, że robimy coś, czego nie powinniśmy, lub myślimy, że zrobiliśmy coś, czego w istocie nie zrobiliśmy, albo zrobiliśmy nie tak, jak trzeba. Podczas obliczeń (do których Leibniz porównuje wszelkie rozumowanie) zdarza się, że nie zapisujemy właściwych liczb lub opuszczamy jakieś działanie, albo nie przestrzegamy należytej samej metody. Jeśli umysł jest zmęczony lub roztargniony, nie zwraca należytej uwagi na własne działania lub przyjmuje, na skutek błędnej pamięci, że coś, co zostało w nas bardziej utrwalone tylko dlatego, że bardziej wryło się w pamięć, jest już dawno dowiedzione⁵¹.

Środki zaradcze przeciw błędom są również takie same, jak przy błędach rachunkowych. Leibniz zaleca zwracanie uwagi zarówno na rzecz, jak i na formę. Postuluje, aby postępować powoli, powtarzać i odróżniać działania, wprowadzać testy i sprawdziany, dzielić długie łańcuchy rozumowań na części, aby umysł miał czas odpocząć i potwierdzać każdą część stosownym dowodem. Podstawową umiejętnością jest, według niego, tak zwana „przytomność umysłu”, pozwalająca pokonać niesprzyjające okoliczności. Dzięki tej sprawności, która wymaga treningu, umysł będzie zdolny do prawdziwego krytycyzmu. Ten krytycyzm wyznaczony jest przez obecny stopień naszej doskonałości i nie zależy wcale od naszej

⁵⁰ Zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 1, s. 129, 201.

⁵¹ *Animadversiones in partem generalem...*, GP IV, 358.

woli, choć sprawą woli właśnie jest przygotowanie umysłu do właściwego działania⁵². W katalogu zaleceń usprawniających działanie umysłu zasadnicze znaczenie ma sposób przechowywania danych i metody ich analizy. Zwróćmy uwagę, że rozważając problem błędu Leibniz wyraźnie odwołuje się do „porządku naszych odkryć”, który jest porządkiem historycznym, nie zawsze zgodnym z idealnym porządkiem myśli. Podstawowym narzędziem archiwizacji danych jest tekst językowy. Leibniz twierdzi wręcz, że „bez pisma trudno by było budować naukę, skoro pamięć nie jest dostatecznie pewna”⁵³. Znaczący to także, że część informacji przechowywana jest w pamięci w postaci językowej lub za pomocą pewnej symboliki, ale nie stwarza to gwarancji prawdziwości danych. Użyteczność symboliki rozpatruje Leibniz na podstawie ideogramów, o których zakłada, że „stosowane równoległe z pismem standardowym byłyby wielce pożyteczne dla wzbogacenia wyobraźni i dla dostarczenia mniej przytłumionych i mniej werbalnych myśli, aniżeli te, które obecnie miewamy”⁵⁴. Zadaniem symboliki jest więc niejako uaktywnianie samego myślenia. Gromadzone w pamięci dane mają różny status. Mogą to być dane obserwacyjne, uświadomione prawdy konieczne, przekonania, marzenia senne, hipotezy etc. Wskazując na tzw. „przytomność umysłu”, Leibniz ma na uwadze umiejętność ich rozróżniania, która objawia się jako zdolność do podania dowodu lub definicji, pozwalająca rozstrzygnąć

⁵² *Animadversiones in partem generalem...*, GP IV, 361. Leibniz, analizując problem błędu, zwraca uwagę, że ludzka pamięć nie funkcjonuje wcale według pewnych obiektywnych i racjonalnych zasad, które można precyzyjnie opisać, ale według pewnego, nie dającego się uchwycić, porządku. Nie wiadomo bowiem, dlaczego niejako na równych prawach zapamiętywane są fakty, zdarzenia czy informacje oraz wyimaginowane twory i obrazy naszej fantazji, marzenia, sny. Leibniz, zainteresowany problematyką psychologiczną, analizował również marzenia senne. Zob. AA VI ii, 276–278. Wkład Leibniza w rozwój nowożytnej psychologii opisuje Daniel L. Schacter w artykule *Implicit Memory*, „Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition” 1987, vol. 13.

⁵³ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 146.

⁵⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. 2, s. 20.

o analogii pomiędzy naszymi myślami a wewnętrznym systemem reprezentacji. Innymi słowy, chodzi tu o ustalenie, czy myśli ujęte w słowa odzwierciedlają ów porządek zgodnie z leibnizjańską teorią reprezentacji. Prawdziwy krytycyzm pozwala przewyciężyć błędy pamięci, pomaga także zwalczyć wynikającą z ograniczeń słabość natury ludzkiej. Bowiem „zapał dla naszych hipotez nie jest niczym innym tylko skutkiem żywionej przez nas żądzy nakażowania dla siebie respektu”⁵⁵.

7. Zakończenie

Wydaje się, że recepcję Leibniza w dużej mierze kształtuje ciągle jeszcze interpretacja Russella, dzieląca jego filozofię na popularną i ezoteryczną i przyznająca wartość wyłącznie tej drugiej, opartej na dwu przesłankach logicznych – prawie sprzeczności i zasadzie racji dostatecznej. Jak pisze Russell, Leibniz niezłomnie wierzył w wartość logiki nie tylko w jej własnej dziedzinie, lecz także jako fundamentu metafizyki. Należy wszakże dodać, że logika jest także fundamentem jego filozofii umysłu i filozofii języka, a podstawowe założenia tego systemu znajdujemy w tekstach tak zwanej „filozofii popularnej”. Być może to pod wpływem autorytetu Russella, twierdzącego, że „Leibniz pisał ciężko, a wpływ, jaki wywarł na filozofię niemiecką sprawił, że stała się jałowa i pedantyczna”⁵⁶, Devlin, doceniając leibnizjański rachunek różniczkowy i całkowity oraz algebrę pojęć, mimo wszystko „żegna Kartezjusza”, a nie Leibniza, Chomsky zaś w kartezjanizmie, a nie u Leibniza, znajduje filozoficzne oparcie dla swojej teorii języka, choć sam Kartezjusz kwestii językowych jeśli nie ignorował, to traktował je wyłącznie marginalnie.

⁵⁵ Tamże, s. 406.

⁵⁶ Zob. B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 669–683.

VII.

W POSZUKIWANIU TRADYCJI. LEIBNIZJAŃSKIE ECHA HIPOTEZY „WCIELONEGO UMYSŁU”

Devlin, w książce *Żegnaj Kartezjuszu* dowodzi tezy, że współczesne techniki logiczne i matematyczne – a w istocie cała tradycyjna metoda naukowa – nie pozwalają w pełni zrozumieć istoty działania ludzkiego umysłu, choć wielokrotnie podejmowano próby wykorzystania technik matematycznych w badaniach nad rozumowaniem i komunikowaniem się ludzi. Ten sceptycyzm metodologiczny podzielał już kilkadziesiąt lat wcześniej John von Neumann w konkluzji jednej z najbardziej znanych jego prac *Maszyna matematyczna i umysł ludzki*, formułując przypuszczenie, że być może dla wyjaśnienia istoty procesów poznawczych potrzebna jest zupełnie inna matematyka, gdyż ta, którą dysponujemy, będąc wytworem ludzkiego umysłu, ma taki sam charakter, jak stworzone przez człowieka języki¹. Sceptycyzm ów nie wyklucza jednak założenia, że umysł jest rodzajem urządzenia, którego działanie przebiega według jakichś abstrakcyjnych reguł, które dzisiaj, przynajmniej w części, jesteśmy w stanie deszyfrować, a które w przyszłości będziemy w stanie w całości odtworzyć.

Matematyczne podejście w badaniach nad umysłem i językiem jest metodologiczną konsekwencją kartezjańskiej filozofii – systemu, który wywarł ogromny wpływ na rozwój nowoczesnej nauki. Dziedzictwo kartezjanizmu stanowi również założenie, że umysł i mózg, umysł i ciało, umysł i rzeczywistość to dwie odrębne

¹ J. von Neumann, *Maszyna matematyczna i mózg ludzki*, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1963.

dziedziny: subiektywny, wewnętrzny świat umysłu oraz świat zewnętrzny, złożony z rzeczy, których znajomość osiągamy konstruując ich wewnątrzumysłowe reprezentacje. Dualistyczny model rzeczywistości, w którym umysł jest pewnym abstrakcyjnym bytem, zasadniczo odmiennym od materialnego świata, jest, jak twierdzi Devlin, głęboko zakorzeniony we współczesnej nauce – „tak głęboko, że według powszechnego przekonania, powstanie podobnych do innych dyscyplin, matematycznych nauk o rozumowaniu, języku i komunikacji, jest tylko kwestią czasu”².

Jednak mimo ogromnej siły oddziaływania kartezjańskiej tradycji, wielu filozofów, zakwestionowało wpisany weń dualistyczny model świata. Jako pierwszy uczynił to Baruch Spinoza, zaraz po nim Leibniz, w XX wieku zaś Husserl, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Jean-Paul Sartre, George Mead, John Dewey, Jürgen Habermas, Ludwig Wittgenstein i wielu innych. Kartezjański dualizm odrzucają również uczeni specjalizujący się w naukach przyrodniczych – biologicy i neurofizjologicy, tacy jak Humberto Maturana, Francisco Varela i António R. Damásio. Dodać jednak należy, że odrzucenie kartezjańskiej wersji dualizmu, nie pociąga za sobą jednoznacznego odrzucenia kartezjańskiej metodologii w badaniach nad istotą ludzkich mechanizmów poznawczych. Badania nad strukturą umysłu, myśleniem i świadomością łączą się ściśle z badaniami nad sztuczną inteligencją, gdzie wykorzystuje się najnowocześniejsze zdobycze technologii informatycznej.

Refleksja nad myśleniem i językiem przez ponad dwa i pół tysiąca lat była stałym elementem tradycji filozoficznej, a sam umysł, zrozumienie jego pochodzenia, i istoty jego funkcjonowania pozostaje ciągle jeszcze jako obiekt poznania na poziomie różnych, często wykluczających się, teorii i hipotez. Problem w tym, że radykalne rozstrzygnięcia są na obecnym etapie badań nad funkcjami

² K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu...*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999, s. 364.

poznawczymi mózgu/umysłu niemożliwe. Owe hipotezy czy teorie odwołują się przede wszystkim do materiału empirycznego, ale gromadzone fakty stanowią elementy pewnego modelu, którego kształt w zasadniczym stopniu zależy od przyjętych założeń filozoficznych.

Tak właśnie jest, między innymi, w przypadku hipotezy funkcjonowania umysłu przedstawionej przez amerykańskiego neurologa Damásio, która zakłada ścisłą współzależność pomiędzy ciałem a umysłem, a jej filozoficzny fundament stanowi negacja kartezjańskiego dualizmu. W książce *Błąd Kartezjusza*, Damásio prowadzi polemikę z podstawowymi założeniami tej odmiany racjonalizmu, którą przesiąknięta jest myśl Zachodu³. Demonstracyjne odrzucenie filozofii kartezjańskiej przypomina kartezjańskie rozstanie z filozofią scholastyczną, budowaną na arystotelesowskim fundamencie. Czy jest to jednak rozstanie z całą tradycją zachodniego racjonalizmu, z wbudowanym w nią *mind/body problem*. W niniejszym szkicu przedstawić chcę nieobecny w jego książce historyczno-filozoficzny kontekst idei Damásio, który, jak się wydaje, jest zaskakująco zbieżny z poglądami wyrażanymi przez autora.

Damásio stawia hipotezę, że umysł zdaje się opierać na określonych systemach mózgowych, a zatem muszą istnieć zarówno funkcjonalne, jak i anatomiczne powiązania pomiędzy umysłem, uczuciami oraz ciałem. Wygląda na to, że pochłania nas pasja rozumowania, popęd, który rodzi się w jądrze mózgu, przenika inne elementy układu nerwowego i ujawnia się w postaci uczuć lub nieuświadomianych mechanizmów, ukierunkowujących podejmowanie decyzji. Umysł – od umysłu praktycznego do teoretycznego – prawdopodobnie opiera się na zawładnięciu owym wrodzonym popędem. Gdy popęd ten zniknie, nie osiągniesz nigdy mistrzostwa. Lecz samo posiadanie go nie czyni cię mistrzem.

³ A.R. Damásio, *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Poznań 1999.

Autor koncentruje się przede wszystkim na emocjach, kwestionując dogmat sprzeczności między emocjami a racjonalnym podejmowaniem decyzji, i określa właściwą rolę uczuć w działaniach człowieka, ale analizuje także tę część procesów myślowych, którą nazywamy rozumowaniem. Celem rozumowania jest podejmowanie decyzji, a istotę podejmowanych decyzji stanowi dokonywanie wyborów reakcji: działań niewerbalnych, słów, zdań czy jakiejś kombinacji tych elementów, należącej do całego zbioru reakcji w danej chwili. Rozumowanie i decydowanie wymagają posiadania przez decydującego wiedzy a) o sytuacji, która wymaga podjęcia decyzji, b) o różnych możliwościach działania (reakcji) oraz o konsekwencjach wyboru każdej z dostępnych opcji w odniesieniu do bliższej i dalszej przyszłości. Rozumowanie i decydowanie wymaga zatem posiadania przez jednostkę pewnej strategii, opartej na regułach logiki⁴.

Damásio dyskutuje model podejmowania procesów decyzyjnych oparty na tradycyjnym fundamencie rozumowym. Racjonalnego rozumowania nie mogą zakłócać namiętności. Zgodnie z tym podejściem człowiek gromadzi różne scenariusze rozwoju wypadków i wykorzystuje odpowiednio bieżące strategie, dokonując analizy zysków i strat. Biorąc pod uwagę subiektywnie pojmowaną użyteczność, którą pragnie zmaksymalizować, wnioskuje logicznie, co jest dla niego dobre lub złe. Znaczna część tych obliczeń opiera się na tworzeniu kolejnych możliwych scenariuszy rozwoju wypadków, opartych m.in. na obrazach wizualnych i słuchowych, jak i na tworzeniu towarzyszącej im narracji werbalnej, niezbędnej dla utrzymania procesu logicznego rozumowania. Damásio twierdzi, że gdyby ta strategia była jedyną, racjonalność w tym rozumieniu nie mogłaby istnieć. W najlepszym razie proces podejmowania decyzji zajmowałby nadzwyczaj dużo czasu. Na przeszkodzie efektywności tego modelu staje również ograniczoność uwagi i pamięci, a także, jak sugeruje, niedoskonałość naszych strategii

⁴ A. Damásio, *Błąd Kartezjusza*, wyd. cyt., s. 191.

rozumowania, nasza niewiedza czy błędne wykorzystywanie teorii prawdopodobieństwa oraz statystyki. Ale, jak zauważa Damásio, nasz mózg często potrafi podejmować właściwe decyzje w ciągu sekund czy minut, zależnie od tego, jaki czas uznany zostanie za odpowiedni w odniesieniu do celu, który chcemy osiągnąć. Jeśli jest to możliwe, musi on dokonywać cudów nie ograniczających się do stosowania „czystego rozumu”. Potrzebny jest zatem alternatywny model jego funkcjonowania⁵.

Alternatywą dla czystego rozumu staje się hipoteza „markera somatycznego”. Zdaniem Damásio, markery somatyczne to specjalne rodzaje uczuć generowanych na podstawie wtórnych emocji⁶. Te emocje i uczucia zostały połączone w procesie uczenia się z przewidywalnymi przyszłymi skutkami pewnych scenariuszy rozwoju wypadków. Markery somatyczne nie wyręczają nas w rozumowaniu. Towarzyszą rozważaniom poprzez uwypuklenie niektórych opcji (szczególnie niebezpiecznych lub korzystnych) i szybkie eliminowanie ich z dalszego toku analizy. Można je sobie wyobrazić jako system automatycznego przewidywania i selekcji, który działa, czy tego chcemy, czy nie, by dokonywać oceny skrajnych możliwości rozwoju wypadków mogących pojawić się w przyszłości.

Damásio dowodzi, że markery somatyczne posiadają ściśle fizjologiczne podłoże. Część z nich ukształtowana została w procesie ewolucji, większość powstała w naszym umyśle w czasie procesu edukacji i socjalizacji poprzez łączenie określonych klas bodźców z klasami stanów somatycznych. A zatem markery somatyczne to, w pewnym sensie, efekt działania środowiska kulturowego. Na poziomie neuronowym powstawanie markerów somatycznych opiera się na procesie uczenia się systemów, które potrafią łączyć pewne kategorie bytów lub wydarzeń z przyjemnymi lub nieprzyjemnymi stanami ciała.

⁵ Tamże, s. 198 i n.

⁶ Tamże, s. 200.

Damásio zauważa, że ewolucja jest oszczędna i woli łączyć i dobudowywać, niż tworzyć od nowa. Ukształtowała w mózgach licznych gatunków, opierając się na ciele i zorientowane na przetrwanie, mechanizmy decyzyjne. Mechanizmy te okazały się efektywne w różnych typach nisz ekologicznych. Najstarsze z perspektywy ewolucyjnej mechanizmy decyzyjne dotyczą regulacji biologicznej, następne odnoszą się do dziedziny osobistej i społecznej, najmłodsze zaś potrafią operować na zbiorach elementów abstrakcyjno-symbolicznych, czego przejawem jest twórczość artystyczna, rozumowanie naukowe, rozwój języka i matematyki⁷.

Na proces rozumowania składają się, zdaniem Damásio, trzy komponenty: zautomatyzowane stany somatyczne, wraz z ich mechanizmami ukierunkowującymi, pamięć operacyjna oraz uwaga. Wszystkie te elementy współdziałają w wykonywaniu zadania, które polega na porządkowaniu równolegle pojawiających się reprezentacji. Problem polega na tym, że konstrukcja mózgu pozwala na świadome wytwarzanie tylko ograniczonego strumienia informacji mentalnej i ruchowej. Obrazy składające się na nasze myśli muszą być ustrukturyzowane we frazy, które z kolei muszą układać się w „struktury zdaniowe”. To samo odnosi się do ruchów stanowiących reakcje zewnętrzne, a mających przynieść oczekiwane przez nas rezultaty. Dobór ram, w których tworzone mają być owe frazy i zdania naszych myśli i ruchów, opiera się na równoległym przeglądzie możliwych opcji. A ponieważ zarówno myśl, jak i uwaga wymagają przetwarzania współbieżnego, budowanie owych uporządkowanych sekwencji trwa nieprzerwanie. Przegląd możliwych opcji polega na określeniu ich kolejności. Określenie tej kolejności wymaga kryteriów jej ustalania (preferencji, wartości). Kryteriów tych dostarczają markery somatyczne⁸.

⁷ Tamże, s. 217.

⁸ Tamże, s. 226.

Wiele decyzji podejmowanych w procesach rozumowań ma wpływ na przyszłość organizmu. Słuszne wydaje się zatem, zdaniem Damásio, że niektóre z owych kryteriów – pośrednio lub bezpośrednio – zakorzenione są w popędach biologicznych organizmu (które można uznać za jego „rozumy”). Popędy biologiczne mogą być wyrażane jawnie lub skrycie i wykorzystywane jako markerowy system ukierunkowujący, uruchamiany przez skupienie uwagi na reprezentacjach utrzymywanych przez pamięć operacyjną w aktywnym stanie.

Człowiek nabył zautomatyzowany mechanizm markera somatycznego również dzięki tworzonej przez siebie kulturze i cywilizacji. Chociaż jego korzenie sięgają regulacji biologicznej, objął on również normy kulturowe, stworzone by przetrwać w danej społeczności.

Działanie popędów biologicznych, stanów ciała i emocji, jest, jak twierdzi Damásio, konieczną podstawą racjonalności. Owe niższe poziomy kierują bezpośrednimi, wzajemnymi powiązaniem pomiędzy mózgiem i ciałem właściwym, umieszczając ciało w łańcuchu operacji, który pozwala na osiągnięcie wyżyn intelektualnych i twórczych. Racjonalność, innymi słowy, jest kształtowana przez sygnały pochodzące z ciała. Damásio twierdzi wręcz, że organizm ma pewien rodzaj rozumu, który musi być wykorzystywany przez rozum. Weryfikacja słuszności dokonywanych wyborów za pomocą narzędzi logicznych jest procesem wtórnym, deszyfrującym reguły automatycznej preferencji⁹.

Damásio, opisując działanie umysłu, zakłada istnienie ścisłej współzależności procesów umysłowych i fizjologicznych. Procesy umysłowe cechuje wysoki stopień zautomatyzowania, a ów automatyzm ma swoje biologiczne podłoże. Taki sam automatyzm, zgodnie z przedstawioną hipotezą, dotyczy działania markerów somatycznych, które ukształtowane zostały na bazie doświadczenia kulturowego.

⁹ Tamże, s. 229.

Howard Gardner, cytowany na okładce recenzent książki *Błąd Kartezjusza* pisze, że hipoteza ta wyrosła z przekonania autora, że tradycyjne poglądy na naturę umysłu nie mogą być słuszne – Damásio kwestionuje więc dualizm, wyjaśniając właściwe relacje między ciałem i umysłem, zarówno na gruncie biologii, jak i na gruncie kultury.

Filozoficzny fundament teorii Damásio stanowi zatem spór z kartezjańską odmianą racjonalizmu, spór prowadzący do jej odrzucenia. Jako alternatywę otrzymujemy teorię, którą można by nazwać teorią „wcielonego umysłu”, zadziwiająco zbieżną z leibnizjańską wersją racjonalizmu, budowaną na negacji zasady dualizmu. Damásio nie odwołuje się jednak do systemu filozoficznego Leibniza, warto zatem wskazać te idee Leibniza, które stanowiły jego historyczno-filozoficzne zaplecze teorii Damásio.

Leibniz przedstawił ideę wszechświata jako harmonijnego systemu, w którym występuje zarazem jedność i różnorodność, koordynacja i podział części, a ten cudowny porządek wynika z faktu, że przyroda jest zegarem bożym.

Wprawdzie u podstaw jego modelu przyrody legły prawa mechaniki, ale, przyjmując ten punkt wyjścia, Leibniz podkreślał, że prawa te nie zależą od rozciągłości matematycznej, ale od pewnych przyczyn metafizycznych. Jego zdaniem, podstawowym brakiem fizyki mechanistycznej było nieuwzględnianie czynników dynamicznych istniejących w przyrodzie. Zastępując kartezjańską zasadę zachowania ruchu zasadą istnienia doskonałej równowagi pomiędzy przyczyną a jej skutkiem, Leibniz wyprowadził z niej konsekwencje metafizyczne. Mianowicie, że siła, energia, choć mierzalna jej przyszłym skutkiem, jest czymś rzeczywistym, istniejącym stale w ciałach¹⁰. W języku leibnizjańskiej metafizyki pojęcie siły oznacza dążność – czyli jeden z podstawowych atrybutów konstytuujących elementarną jednostkę bytu, zwaną przez Leib-

¹⁰ H. Świączkowska, *Harmonia linguarum. Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*, Białystok 1998, s. 17 i n.

niza substancją albo prawdziwym atomem natury. Drugi atrybut to postrzeganie (percepcja), która jest zawsze pewną konsekwencją dążności.

Świat przyrody, którego budulcem są niepodzielne punkty metafizyczne – substancje – uporządkowany jest zgodnie z zasadami boskiego rachunku. Ma on wprawdzie u Leibniza zjawiskowy status, lecz jest to świat zjawisk dobrze ugruntowanych.

Dążność i percepcja, rozważane na poziomie substancji, pozostają w ścisłym związku ze światem fizycznym. Leibniz w wielu miejscach podkreśla, że „wszystkie duchy, wszystkie dusze, wszystkie substancje proste stworzone są zawsze w jakimś ciele i że nie ma żadnych dusz, które by były od niego całkowicie oddzielone”¹¹. Wprowadzone przezeń pojęcie substancji cielesnej oznacza dowolną istotę żywą. W liście do Arnaulda wyjaśnia to następująco:

Zakładając, że w zwierzętach lub w innych substancjach cielesnych znajduje się dusza czy entelechia, trzeba by było w tym aspekcie rozumować tak, jak wszyscy rozumiemy w wypadku człowieka, który jest bytem obdarzonym przez swoją duszę prawdziwą jednością, mimo, że masa jego ciała jest podzielona na organy, naczynia, płyny, tchnienia i że te części bez wątpienia pełne są nieskończenie wielu innych substancji cielesnych obdarzonych swymi własnymi entelechiami¹².

Leibniz, utrzymując, że każdej substancji przysługuje w ogólnym znaczeniu to, co nazywa dążnością i postrzeganiem, czyni ze zdolności poznawczych substancji podstawę ich klasyfikacji. Nazwę ogólną monad albo entelechii zachowuje dla substancji, które posiadają aktywność poznawczą bliską minimum, a której początkiem jest, jak się wydaje, zdolność do samych tylko nieuświadomionych

¹¹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, t. 1, Warszawa 1955, s. 20.

¹² GP II, 120.

postrzeżeń. Te monady, u których postrzeżenie połączone jest z pamięcią lub czuciem, nazywa Leibniz duszami, dusze zaś wyposażone w zdolność do postrzegania połączoną z pamięcią i świadomością, zdolne do rozumowania, zwane są duszami racjonalnymi albo duchami¹³.

Aktywność poznawcza wszelkich substancji podporządkowana jest boskiej zasadzie racji dostatecznej. Owa aktywność, niezależna w pewnym sensie od stopnia złożoności organizmu, odpowiada także boskiemu porządkowi wszechświata. Porządek ten jest zaś, zdaniem Leibniza, porządkiem matematycznym. Przypomnijmy raz jeszcze, że „Gdy Bóg rachuje i snuje myśli, świat się staje”¹⁴.

To metafizyczne założenie o algorytmiczności procesów poznawczych pojawia się współcześnie w kontekście teorii ewolucji. Niektórzy badacze (należy do nich m.in. Daniel Dennett), analizując teorię doboru naturalnego twierdzą, że przetrwały tylko te gatunki, które wykształciły sprawnie funkcjonujące wysokowyspecjalizowane mechanizmy poznawcze i zachowują się tak, jakby rozpoznały „swobodnie unoszącą się dla nich rację”. Przytaczając podobne poglądy, Penrose pisze:

Jeśli zakładamy, że zarówno świadome, jak i nieświadome działania ludzkiego mózgu polegają wyłącznie na wykonywaniu pewnego bardzo skomplikowanego algorytmu, to musimy zadać sobie pytanie, w jaki sposób powstał taki nadzwyczaj skuteczny algorytm. Standardowa odpowiedź brzmi: w miarę postępu ewolucji, jednostki posiadające bardziej skuteczne algorytmy miały większe szanse przeżycia, a zatem liczniejsze potomstwa. Ponieważ potomstwo to dziedziczyło po rodzicach fragmenty lepszych algorytmów, na ogół posiadało przewagę nad swoimi gorzej wyposażonymi kuzynami. W ten sposób algorytmy działania były stale ulepszone, choć oczywiście proces ten nie przebiegał bez zakłóceń¹⁵.

¹³ H. Święczkowska, *Harmonia linguarum...*, wyd. cyt., s. 126.

¹⁴ G.W. Leibniz, *Dialog o powiązaniu słów i rzeczy oraz o naturze prawdy*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 79.

¹⁵ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 454.

Powstaje pytanie, czy owe procesy poznawcze, właściwe wszelkim organizmom na różnych poziomach ich złożoności, można odtworzyć posługując się narzędziami wypracowanymi przez twórczy rozum. Inaczej mówiąc, jeśli działanie organizmów przebiega według pewnego racjonalnego planu, możliwa jest jego symulacja. Damásio mówi o automatyzacji procesów decyzyjnych, mających zasadniczy wpływ na przyszłość organizmu, możliwej dzięki mechanizmowi markera somatycznego. Twierdzi jednak, że reguły logiczne, reguły czystego rozumu mogą stanowić jedynie uzupełnienie owego mechanizmu, ale nie one w istocie rozstrzygają o efektywności rozumowań.

Powróćmy do wątku Leibniza. Dusze racjonalne czy też jednoczące agregaty monad umysły zdolne są, jego zdaniem, do rozpoznania i odtworzenia matematycznego planu stwórcy. Ów plan, ujęty w naturalny porządek idei, jest zresztą wpisany w umysł każdego człowieka. Leibniz założył, że apercepcja, czyli myślenie prowadzące do idei, ma charakter algorytmiczny. Naturalny porządek idei jest izomorficzny z porządkiem wszechświata, porządek ten zaś jest konsekwencją działań Stwórcy, który, wybierając najlepszy z możliwych światów, stworzył go zgodnie z wewnętrznym porządkiem własnych myśli. Ufając sile twórczego umysłu, Leibniz wierzył, że człowiek jest w stanie odtworzyć ten naturalny porządek idei i rozpoznać złożoność wszechświata na wszystkich jego poziomach. Z drugiej jednak strony istnieją zasadnicze problemy z pogodzeniem leibnizjańskiej wiary w cudowną moc algorytmu i dynamicznej struktury poznania wyłożonej w *Monadologii*, gdzie pisał: „Należy wszakże przyznać, że postrzeżenie i to co do niego należy nie da się wytłumaczyć racjami mechanicznymi, to znaczy przez kształty i ruchy”. Bowiem „żadna machina stworzona sztuką człowieka nie jest machiną odpowiadającą machinie boskiej, czyli naturalnemu automatowi”¹⁶.

¹⁶ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 300.

Być może w tym miejscu leży klucz do zrozumienia istoty działania umysłu – zarówno Damásio, jak i wspomniany wcześniej von Neumann wskazują na częściową tylko moc wyjaśniającą narzędzi matematycznych – produktów ludzkiego umysłu, stosowanych do jego opisu. W istocie bowiem zjawisko to oparte jest na innych, o wiele bardziej skomplikowanych regułach naturalnych – boskiej, jak sugeruje Leibniz, matematyce.

Można raz jeszcze powtórzyć za Damásio, że organizm ma pewien rodzaj rozumu, który musi być wykorzystywany przez rozum. Na ten pierwszy składać się może rozumność monad tworzących poszczególne części składowe organizmu, które zintegrowane są z monadą jednoczącą całe ciało – umysłem, duszą czy entelechią.

Zadziwiające podobieństwo do tej idei odnajdujemy w książce Dennetta *Natura umysłów*:

Nie tylko, że pochodzisz od [...] makromolekularnych robotów, ale się z nich składasz, twoje cząsteczki hemoglobiny, przeciwciała, komórki nerwowe, twoja maszyna działań odruchowych [...], twoje ciało (łącznie z mózgiem, oczywiście) składa się z mechanizmów, które tępo wykonują wspaniałą perfekcyjnie zaprojektowaną robotę [...] składamy się z robotów – lub, co oznacza to samo, jesteśmy zbiorem trylionów makromolekularnych mechanizmów [...] coś, co składa się z robotów, może przejawiać autentyczną świadomość¹⁷.

Dopowiedzieć wszakże należy, pod warunkiem, że są to roboty naturalne, czyli boska maszyna.

¹⁷ D. Dennett, *Natura umysłów*, tłum. W. Tuporolski, Warszawa 1997, s. 36.

VIII.

O FILOZOFICZNYCH ŹRÓDŁACH TEORII TRZECH ŚWIATÓW KARLA R. POPPERA

Jedną z najbardziej wpływowych i kontrowersyjnych teorii naukowych drugiej połowy XX wieku była niewątpliwie teoria języka przedstawiona przez Chomsky'ego. Przedmiotem dyskusji nie są jednak podstawowe założenia metodologiczne, choć i te stanowią obiekt krytyki. Istota sporu dotyczy zagadnień pozalingwistycznych, mianowicie poglądu na temat ewolucyjnych źródeł języka. Dwie tezy teorii Chomsky'ego: teza o twórczym charakterze języka i teza o istnieniu uniwersalnego mechanizmu odpowiedzialnego za nabycie i używanie języka, właściwego tylko gatunkowi ludzkiemu, wymagały przyjęcia mocnych założeń filozoficznych. Chomsky uznał, że jedyną perspektywą filozoficzną teorii gramatyki transformacyjno-generatywnej jest racjonalizm. Dokonując wyboru historyczno-filozoficznego zaplecza, ustosunkował się Chomsky do hipotezy o ewolucyjnym pochodzeniu języka. Przyjął mianowicie, że język jest unikalną ludzką właściwością, wykształconą na skutek gwałtownego wzrostu objętości mózgu. Według niego, źródeł fenomenu powstania mowy nie należy upatrywać w naturalnej selekcji. Przyjęcie hipotezy o wrodzoności języka modyfikuje zatem pogląd na teorię ewolucji. Chomsky, podobnie jak wielu innych uczonych, podziela przekonanie, że język jest rezultatem skoku ewolucyjnego, który miał miejsce tylko raz, jego skutkiem jest powstanie świadomości, która determinuje utworzenie języka. Pogląd ten konkuruje z innym, zwanym modelem kontynuacji, który doszukuje się narodzin mowy u początków ewolucji gatunku *Homo*, a nawet jeszcze wcześniej,

na etapie jego zwierzęcych przodków¹. Zdziwiająco, że adwersarze hipotezy wrodzoności atakują głównie teorię Chomsky'ego, pomijają natomiast inną teorię pochodzenia mowy przedstawioną przez Poppera. Popper – wierzący racjonalista – jest w swoich poglądach na naturę i pochodzenie języka jeszcze bardziej kontrowersyjny niż Chomsky. Twierdzi mianowicie, że nie tylko język, ale także poszczególne jego funkcje mają umocowanie genetyczne oraz że język sam w sobie jest własnością człowieka, oddzielając go w istotny sposób od świata przyrody. Warto jest zatem przywołać teorię języka Poppera i przypomnieć jej podstawowe założenia.

Poglądy Poppera na język i jego funkcje, wyłożone w książce *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*², są integralnie związane z jego teorią trzech światów. Przedstawmy zatem podstawowe założenia tej teorii, koncentrując się zwłaszcza na Poppera ujęciu tzw. świata 3. i fundamentalnej, w procesie jego konstytuowania się, roli języka.

We wspomnianej pracy Popper umieszcza własną teorię trzech światów w perspektywie historycznej, porównując ją z koncepcją przedstawioną przez Platona, Bernarda Bolzano i Fregego. Wśród swoich poprzedników wymienia także siedemnastowiecznego racjonalistę Leibniza, nie dokonuje jednak żadnej analizy leibnizjańskiej wizji świata i języka. W drugiej części rozważań porównamy teorie Poppera i Leibniza, wskazując ich podobieństwo i różnice.

¹ Zob. N. Chomsky, *On the nature, Use and Acquisition of Language*, w: W.G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Oxford–Cambridge 1990. H. Putnam, „Hipoteza wrodzoności” a modele wyjaśniające w lingwistyce, w: B. Stanosz (red.), *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa 1977. R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, tłum. Z. Skrok, Warszawa 1995, s. 164 i n.

² K. R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1998.

1. Trzy światy

Popperowska teoria trzech światów przedstawia się następująco: żyjemy w świecie ciał fizycznych i sami jesteśmy ciałami. Kiedy jednak zastanawiamy się nad procesami komunikacji językowej, wydaje się, że porozumienie nie przebiega między naszymi ciałami, a dotyczy bezpośrednio naszych umysłów. A zatem poza rzeczywistością fizyczną istnieje 2. świat, świat stanów umysłu. Nasuwa się zatem pytanie dotyczące relacji między światem 1., do którego należą procesy i stany fizyczne, i światem 2., do którego należą stany mentalne.

Popper próbuje odpowiedzieć na nie, odwołując się do pojęcia kartezjańskiej interakcji między ciałem i umysłem, przy czym wskazuje, że dokładnie rzecz biorąc można mówić tu o interakcji między stanami mentalnymi i procesami fizycznymi. Kartezjański dualizm nie wystarcza jednak, by mówić o realności tego, co Popper wyróżnia i nazywa światem 3., światem wytworów ludzkiego intelektu.

Popper stawia tezę, że nie możemy zrozumieć świata 2., który zamieszkują nasze stany mentalne, jeśli nie zrozumiemy, że jego zasadniczą funkcją jest wytwarzanie przedmiotów świata 3. i podleganie oddziaływaniu przedmiotów tego obszaru. Przedmiotami zamieszkującymi świat 3. są teorie, hipotezy, technologie, metody działania, mity, literatura, sztuka, muzyka etc.

Popper, formułując pluralistyczną wizję rzeczywistości, polemizuje z różnymi odmianami monizmu, kierunku, którego główną tezą jest redukcja rzeczywistości do jednej i tylko jednej podstawowej właściwości świata. Atakuje zarówno fenomenalizm, postulujący redukcję rzeczywistości fizycznej do danych zmysłowych, jak i fizykalizm, postulujący redukcję stanów umysłu do stanów fizycznych.

Wiedza obiektywna, stanowiąca najważniejszą z biologicznego punktu widzenia część świata 3., ma doniosłe konsekwencje dla świata 1. Wiedza ta składa się, jak powiedzieliśmy, z domysłów,

hipotez, teorii, ale także nierozwiązanych problemów i argumentów na rzecz tej czy innej teorii. Wiedza, podobnie jak świat 1. i 2., podlega procesom ewolucyjnym, ale ewolucja ludzkiego umysłu podlega ewolucji wraz ze światem 3., wiedzą obiektywną.

Ewolucyjny charakter wiedzy przedstawia Popper w postaci czteroczęłowego schematu metody eliminacji prób i błędów.

$$PI \Rightarrow PT \Rightarrow EB \Rightarrow P2$$

PI – oznacza problem wyjściowy.

PT – to próbna teoria, którą formułujemy, by ten problem rozwiązać.

EB – oznacza proces eliminacji błędów za pomocą krytycznych sprawdzianów albo dyskusji.

P2 – oznacza natomiast problemy, do których ostatecznie dojdziemy, które wyłaniają się ze sprawdzianów i dyskusji.

Mówiąc zwięźle, schemat ukazuje, że wiedza wychodzi od problemów i problemy stanowią jej kres – jeśli w ogóle istnieje, jak zauważa Popper, jakiś kres wiedzy.

Ów schemat ma zastosowanie zarówno do wiedzy w sensie obiektywnym i do wiedzy subiektywnej, można z jego pomocą wyjaśniać również samą ewolucję biologiczną³.

Popper rozpatruje powstawanie ludzkich teorii jako czegoś w rodzaju mutacji zachodzących na zewnątrz powłoki cielesnej czy, jak się to określa, mutacji egzosomatycznych. Teorie przypominają pod pewnym względem narzędzia, wykazują bowiem podobieństwo do organów egzosomatycznych. Miał wykształcić lepszy narząd wzroku, produkujemy okulary, teleskopy, lornetki. Miał wykształcić szybsze kołczyzny dolne, wytwarzamy samochody.

Jeśli chodzi o wiedzę subiektywną, pokażna jej część przejęta zostaje z wiedzy obiektywnej. Niezmiernie rzadko zdarza się, że jakiś człowiek urabia sobie pewne przekonanie na podstawie swoich

³ K.R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, wyd. cyt., s. 22.

osobistych, wyłącznie jednostkowych doświadczeń. Wiedza obiektywna, zakorzeniona w pewien sposób w wiedzy subiektywnej, wyłania się w następstwie rywalizacji teorii, które zostają próbnie zaproponowane jako rozwiązanie jakiegoś nierozwiązanego problemu. Dopuszczenie do dziedziny obiektywnej następuje po publicznym dyskursie.

Popper dowodzi, że pewna partia wiedzy subiektywnej (świat 2.) staje się wiedzą obiektywną (podatny na krytykę świat 3.) dzięki temu, że zostaje sformułowana w pewnym języku.

Najpoważniejsza część wiedzy subiektywnej sprowadza się do wrodzonych zdolności: dyspozycji i modyfikacji wrodzonych dyspozycji. Można scharakteryzować wszelkie odmiany wiedzy subiektywnej jako coś, co składa się z dyspozycji do reagowania w określony sposób. Gdy nie są to dyspozycje wrodzone, lecz nabyte, ich nabywanie dokonuje się drogą praktycznego wdrażania lub modyfikacji dyspozycji wrodzonych. Na przykład, umiejętność praktycznego posługiwania się angielskim jest nabyta, ale u jej podstaw leży wrodzona, dana wyłącznie gatunkowi ludzkiemu, dyspozycja do nauczenia się jakiegokolwiek języka. Wszystkie dyspozycje wrodzone były nabywane przez gatunki drogą doboru naturalnego, który był w istocie metodą eliminacji prób i błędów, podlegającą pod podany przez Poppa schemat.

Popper krytykuje tradycyjną teorię poznania będącą, jego zdaniem, teorią wiedzy subiektywnej. Argumentuje następująco: większość dyspozycji, z których składa się nasza wiedza subiektywna ma charakter wrodzony lub dziedziczny: dyspozycje, które nie są wrodzone to modyfikacje dyspozycji wrodzonych, pozostałe przejęte są z wiedzy obiektywnej i nie mają subiektywnego charakteru. Upada zatem teoria nabywania wiedzy za pośrednictwem zmysłów⁴.

⁴ K.R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, wyd. cyt., s. 41 i n.

2. Świat 3. a język

Popper twierdzi, że człowiek odróżnia się od zwierząt dzięki swoistości ludzkiego języka i że ludzkie języki wyróżniają się spośród języków zwierzęcych tym, że pełnią co najmniej dwie funkcje, których nie pełnią języki zwierzęce⁵. Jest to funkcja opisowa albo informacyjna oraz argumentacyjna lub krytyczna. Są to typowe, właściwe tylko językom ludzkim, funkcje wyższe. Owe funkcje konstytuują ludzki język jako pierwszy podstawowy obszar ludzkiego świata 3.

O ile języki zwierząt nie wykraczają poza obszar dyspozycji – dyspozycji do wyrażania pewnych stanów emocjonalnych i dyspozycji do reagowania na tego rodzaju ekspresję – o tyle języki ludzkie, które również mają charakter dyspozycyjny, wykraczają poza sferę dyspozycji, dzięki czemu stają się podstawowym składnikiem świata 3.

Dlatego, zdaniem Poppera, ludzkie zdolności twórcze mogą rozwijać się w zupełnie nowym kierunku. Dzięki wynalezieniu języka opisowego człowiek rozporządza środkiem pozwalającym mówić rzeczy, które są prawdziwe, a także te, które są jedynie fikcyjne, baśnie, mity etc. Rozporządza środkiem, który umożliwia twórczą inwencję.

Ta zdolność inwencji ma swoje korzenie w umocowanej dziedzinie funkcji opisowej ludzkiego języka. Opowieści, mity i teorie są pierwszymi charakterystycznymi mieszkańcami świata 3. Popper rozważa ewolucję swoiście ludzkich funkcji języka na tle różnic pomiędzy językiem zwierzęcym i ludzkim.

Języki zwierzęce oraz ludzkie wolno traktować jako odmiany wiedzy subiektywnej – to znaczy jako dyspozycje do określonego rodzaju zachowań. Można je również rozpatrywać jako coś fizycznego i obiektywnego – jako egzosomatyczne narzędzia, wytwo-

⁵ Tamże, s. 114 i n.

rzony na zewnątrz ciała, podobne do gniazd. Ta ostatnia interpretacja narzuca się, gdy chodzi o ludzki język pisany, drukowany czy też rejestrowany w zapisie dźwiękowym. Jego zapowiedź odnajdujemy w pewnych kodach zwierzęcych, zwłaszcza zapachowych.

Ogólna koncepcja narzędzi egzosomatycznych wywodzi się od Samuela Butlera, zwolennika i pierwszego krytyka teorii Karola Darwina. Butler zauważył, że zwierzęta wykształcają nowe narządy, ludzie zaś doskonałą narzędzia. Ewolucja narządów egzosomatycznych jest bardzo charakterystyczna dla gatunku ludzkiego. Podobnie jak większość swoistych ludzkich cech, ma ona jednak swoich zwierzęcych prekursorów. Ptasie gniazda, pajęczyna, tamy bobrów to przykłady tego typu narzędzi. Popper zwraca uwagę, że te wytwory zachowań zwierzęcych, chociaż mają genetyczne uwarunkowanie, same w sobie konstytuują to, co na poziomie ludzkim nazywa światem 3.

Wprawdzie zwierzęta wytworzyły własny świat 3., który obejmuje języki zwierzęce, żadne zwierzę nie wytworzyło jednak niczego takiego, jak wiedza obiektywna. Wiedza zwierząt ma zawsze charakter dyspozycji. Istnienie wiedzy obiektywnej jest zatem jednym z niewielu biologicznych faktów, które wyznaczają wyraźną granicę między zwierzętami i ludźmi.

Choć ewolucja człowieka prowadzi do najbardziej zdumiewających rezultatów dzięki wytworzeniu narzędzi egzosomatycznych, żadne jednak z narzędzi nie ma, inaczej niż u zwierząt, podłoża dziedzicznego. Istnieje wszakże jeden wyjątek: otóż swoiście ludzkie funkcje języka, które umożliwiają powstawanie wiedzy obiektywnej, posiadają bardzo wyspecjalizowane, dziedziczne podłoże.

Popper twierdzi zatem, że ewolucja gatunku ludzkiego obdarzyła człowieka jakąś charakterystyczną swoiście ludzką cechą – genetycznie uwarunkowanym instynktem nabywania swoistego ludzkiego języka, który może być nośnikiem wiedzy obiektywnej.

Teorię wyższych funkcji językowych sformułował Karl L. Bühler, który rozróżniał dwie funkcje niższe: ekspresyjną i komunikacyjną i jedną wyższą: opisową. Popper uzupełnia tę klasyfikację dodając jeszcze funkcję krytyczną lub argumentacyjną⁶.

Ludzki język jest opisowy w tym sensie, że możemy postawić pytanie, czy dana opowieść jest prawdziwa, czy fałszywa? A to prowadzi do rozmaitych operacji zaprzeczania czy odrzucania, to znaczy do krytycyzmu. Przejście od funkcji opisowej do funkcji krytycznej dokonało się prawdopodobnie wtedy, gdy pewna informacja opisowa stała się problematyczna i została odrzucona.

Ponieważ funkcja ekspresyjna i komunikacyjna są głębiej zakorzenione genetycznie niż funkcja opisowa, zrozumiałe jest, że teksty o charakterze ekspresyjnym ciągle budzą silne tendencje do ujawniania reakcji emocjonalnych, rodzą zaangażowanie wobec treści przekazywanych przez ów tekst. Reklama opiera się, zdaniem Poppera, niemal wyłącznie na takich przejawach komunikacji oraz na komunikacji infekcyjnego typu.

Popper zakłada, że rozróżnienia między poszczególnymi opisowymi strukturami gramatycznymi, między pytaniami i odpowiedziami, muszą mieć jakieś podłoże genetyczne. Oczywiście żaden konkretny język ludzki nie jest dziedziczny, co więcej, zdaniem Poppera, każdy konkretny język ma charakter tradycji, ale popęd, cel, umiejętność niezbędna do opanowania gramatyki jest dziedziczna. Dziedziczymy wyłącznie predyspozycje⁷.

Język podlega, podobnie jak cała przyroda, pod ogólny schemat ewolucji. Ewolucja języka opisowego miała, jak twierdzi Popper, doniosłe biologiczne konsekwencje. Mianowicie:

1. Człowiek zyskał wyraźniejszą świadomość czasu, związaną z antycypacją przyszłych zdarzeń, antycypacją, która jest wynikiem podłączenia się do wiedzy obiektywnej. Przykładem jest wiedza o porach roku.

⁶ K.R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, wyd. cyt., s. 117.

⁷ Tamże, s. 122 i n.

2. Język opisowy pozwolił formułować pytania i obiektywizować problemy, przejawiające się wcześniej jedynie w doznaniach: zimno, ciepło, głód.

3. Ułatwił rozwój wyobraźni, niezbędnej przy tworzeniu mitów i przedstawianiu opowieści.

4. Umożliwił rozwój wynalazczości. Metoda prób oraz błędów i eliminacji błędów zakłada istnienie pewnego zasobu prób, to znaczy nowych idei. Popper zauważa, że z biologicznego punktu widzenia funkcja krytyczna języka, będąca napędem wynalazczości, znajduje się w znacznej mierze w stadium rozwoju i nie jest jeszcze tak solidnie umocowana w naszej dziedziczności jak inne funkcje. Nie ma jednak, jego zdaniem, wątpliwości, że istnieje genetyczne podłoże krytycznego i argumentacyjnego posługiwania się językiem. Biologiczne korzyści, jakie się z tym wiążą są aż nadto oczywiste. To właśnie dzięki owemu sposobowi posługiwania się językiem możemy pozwolić sobie na to, „by zamiast nas ginęły nasze teorie”.

5. Język pozwolił wreszcie utrwalić i umocować w tradycji twórczość i wszelkie skuteczne sposoby rozwiązywania problemów. Owe wynalezione formy przyjmują postać tradycji i pozostają tradycją ze względu na wymóg elastyczności⁸.

3. Historyczna perspektywa teorii świata 3.

Popper zauważa, że jego teoria 3. świata ma długą i interesującą historię. Z długiej listy filozofów, którzy wysunęli jakieś teorie zbliżone do świata 3. wymienia Hezjoda, Ksenofanesa, Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, stoików, Leibniza, Bolzano, Fregego i Husserla⁹.

⁸ Tamże, s. 122–123.

⁹ Tamże, s. 68–73.

Platon wierzył w istnienie trzech światów. Pierwszy świat Platona, o którym mówił, że jest całkowicie realny – świat idei – odpowiada w zasadzie 3. światu Poppera. Nie zawierał on jednak problemów, argumentów i teorii. Mówiąc najogólniej, był to świat pojęć, które Platon nazywał formami czy ideami. Pojmował je niewątpliwie jako przedmioty obiektywne i widzialne dla naszej intelektualnej intuicji niemal tak samo, jak przedmioty fizyczne widzialne dla oczu.

Drugi świat Platona był światem dusz czy też umysłów i pozostawał spokrewniony z platońskim światem form. Zanim się narodziliśmy, nasze dusze zamieszkiwały świat form i mogły je wyraźnie oglądać. Nasze narodziny stanowią pewnego rodzaju odtrącenie od łask, upadek, który powoduje, że dostajemy się do trzeciego świata ciał fizycznych. Ów upadek sprawia, że nasza intuicyjna wiedza o formach czy też ideach ulega zapomnieniu. Możemy ją odzyskać dzięki filozoficznemu treningowi.

Różnice między teorią Poppera a Platona są następujące: teoria Platona jest teorią degeneracji – teorią naszego upadku. Teoria Poppera jest teorią ewolucyjnego wznoszenia się ku światu 3. Pierwszy świat Platona zamieszkuje pojęcia. Świat 3. Poppera składa się ponadto z teorii, otwartych problemów i argumentów, które mają zdaniową strukturę.

Popper przedstawia dwa aspekty języka. Wskazuje na słowa – pojęcia i ich znaczenie oraz na zdania, teorie i ich prawdziwość. Pierwszy aspekt języka jest, jego zdaniem, mało istotny. Najważniejsza różnica koncepcji Poppera dotyczy hierarchii ważności tych aspektów języka. Platon, podobnie jak inni filozofowie, wysuwa na pierwszy plan słowa, pojęcia i znaczenia i ta tradycja zaważyła na późniejszym podejściu do kwestii językowych zarówno platoników, jak i nominalistów. Nie jest to, zdaniem Poppera, filozofia języka a filozofia słów.

Lista przeciwników wszystkich teorii trzech światów obejmuje całą szkołę nominalistów a także Kartezjusza, Locke'a, George'a Berkeleya, Davida Hume'a, i Johna S. Milla. Stanowisko Russella

nie jest jednoznaczne, choć niewątpliwie wierzył on w obiektywną prawdę. Oponentami świata 3. są, zdaniem Poppera, prawie wszyscy badacze języka.

Atak Poppera na różne ugrupowania filozoficzne kwestionujące autonomiczny charakter ludzkiej wiedzy a także jego polemika z autorami różnych teorii trzech światów jest w pewnym sensie niezrozumiała, gdyż Popper, wskazując na ewolucyjny charakter 3. świata, którego zasadniczym składnikiem jest podlegająca także ewolucji wiedza, krytykuje teorię przedewolucyjne.

Niektórzy historycy idei przyjmują, że wiedza nie zawsze miała zdaniowy charakter i zdaniową strukturę. Aż do XVII wieku system wiedzy był systemem idei. Wiedza zyskała status teoretyczny w chwili przekształcenia jej w system zdań, co sprawiło, że stała się podatna na krytykę. Kartezjusz, jak twierdzi Ian Hacking¹⁰, nie mógł myśleć o teorii jako systemie sądów. Poza tym przed rewolucją naukową nie istniał nawet termin wiedza, istniała *scientia* lub *episteme*. I chociaż Euklides, Archimedes i Arystoteles dostarczyli wzorców dowodów na tysiąclecia, świadomość, że ich odkrycia mają zdaniowy charakter pojawiła się po raz pierwszy w XVII wieku. Pierwszy nowożytny, zdaniowy system wiedzy, przedstawiony przez Leibniza, poparty procedurą dowodową, będącą operacją na zdaniach czekać musiał na akceptację i rozwinięcie aż do XX wieku. Kartezjusz kontemplował dowód jako operację na ideach. Sama teoria wiedzy nie istniała jako uświadomiona dyscyplina. Współczesna epistemologia powstała wówczas, gdy uświadomiono sobie, że wiedza jest publiczna, nie jest tylko sposobem istnienia natury ludzkiej, rozumieniem czy rozumem. Epistemologia potrzebuje obiektu. Jest nim system czy systemy wiedzy podatne na krytykę.

Jeśli opisujemy rzeczywistość narzędziami zaproponowanymi przez Poppera, to jedną z teorii zbliżonych do koncepcji trzech

¹⁰ Zob. I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy*, Cambridge–London–New York 1975, s. 157–187.

światów jest system filozoficzny przedstawiony właśnie przez Leibniza¹¹.

Leibniz wyraźnie wyróżnia świat przyrody, który ma wprawdzie zjawiskowy charakter, ale jest to świat zjawisk dobrze ugruntowanych. Człowiek jest jego integralną częścią. Popper mówi o rzeczywistości fizycznej, włączając do pierwszego świata obiekty fizyczne wytworzone przez człowieka. Leibniz dzieli przedmioty fizyczne na te, które są dziełem Boga i te, które są dziełem człowieka.

Istnieje, mająca osobny status, rzeczywistość wewnątrzumysłowa, dzięki której umysł poznaje świat. Umysł jest zamknięty na działanie z zewnątrz. Wszelką rzecz musi odnaleźć w sobie. Rzeczywistość wewnątrzumysłowa – świat idei – jest zatem izomorficzna ze światem zewnętrznym.

Istnieje świat, będący rezultatem twórczej aktywności umysłu. Człowiek naśladuje Boga, doskonałego Architekta i tworzy świat pozbawiony wprawdzie jedności substancjalnej, ale ocierający się w pewien sposób o świat zjawisk dobrze ugruntowanych.

Fundamentem tego świata jest język. System poznawczy umysłu – świat idei – ma u Leibniza językowy charakter: naturalny porządek poznania wspólny jest ludziom, aniołom i w ogóle wszystkim inteligencjom. Języki ludzkie są systemami opisującymi psychologiczny porządek poznania, odtwarzają historię naszych odkryć. Język ma u Leibniza charakter wrodzony, przy czym wrodzona jest dyspozycja do jego nabycia czy też utworzenia. Ta dyspozycja ma u Poppera genetycznie uwarunkowane podłoże, u Leibniza zaś wyłącznie metafizyczny charakter. Języki zewnętrzne oraz wszelkie tworzone przez człowieka systemy symboliczne umożliwiają publiczny dyskurs o hipotezach, teoriach, sądach. Rozstrzygające znaczenie ma w tak prowadzonym dyskursie dowód. Budowany za pomocą języka system wiedzy obiektywizuje się zatem

¹¹ Zob. H. Świączkowska, *Harmonia linguarum. Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*, Białystok 1998 i wskazana tam literatura źródłowa.

podczas procedury dowodowej i staje się niezależnym od umysłu składnikiem świata 3.

Leibniz eksponuje funkcję poznawczą języka, twierdząc, że umysł nie musi pozostawać w bezpośrednim kontakcie ze światem idei. Procedura dowodowa prowadzona za pomocą odpowiednio dobranej symboliki zastępuje operację na ideach.

Popper wierzy w umocowanie genetyczne poszczególnych funkcji języka. Leibniz, wytrwały poszukiwacz uniwersalnej symboliki i metody poznawczej, formułował śmiałe sądy na temat możliwości „wymiany języka”. Twierdził mianowicie, że jeżeli ludzie przyjmą jego uniwersalny system i zaczną go systematycznie stosować, to kolejne pokolenia będą go używać już w sposób naturalny, stanie się on integralną częścią wyposażenia umysłu¹².

U Poppera wiedza wychodzi od problemów i problemy stanowią jej kres; mówiąc inaczej, wiedza ma charakter otwarty. Zaproponowany przez Leibniza system wiedzy budowanej za pomocą procedur o charakterze algorytmicznym jest systemem zamkniętym. Metodologia leibnizjańska zakłada, że dla każdego problemu istnieje procedura pozwalająca rozstrzygnąć ów problem w skończonej liczbie kroków dowodowych. *Ars inveniendi* jest skoordynowaną metodą procedur odkrywczych i dowodowych. Należy także pamiętać, że każde zdanie przygodne (prawda o faktach) jest dla Leibniza w pewnym sensie analityczne.

Obaj badacze stoją na gruncie aprioryzmu poznawczego, przy czym aprioryzm Poppera ma podłoże ewolucyjne, Leibniza zaś filozoficzne. Charakterystyczne jest również to, że obaj pozostają pod przemożnym wpływem teorii modelujących ich wizję świata. Świat Poppera objaśnia genetyka i teoria ewolucji, świat Leibniza – idea rozstrzygalności.

¹² G.W. Leibniz, *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz*, L. Couturat (ed.), Hildesheim 1961, s. 168.

IX.

OD HIPOTEZY WRODZONOŚCI DO GENETYKI JĘZYKA

Problem ontologicznego statusu języka jest jednym z istotnych zagadnień filozofii XVII wieku, pozostaje też w ścisłym związku z zagadnieniami natury teoriopoznawczej, a w szczególności z filozofią umysłu i naturą ludzkiego poznania. Odpowiedź na pytanie – czym jest język i czym jest ludzki umysł – do dzisiaj angażuje filozoficznie badaczy, ponieważ nie istnieje żadna wystarczająco uzasadniona wiedza pozwalająca definitywnie rozstrzygnąć fenomen języka i myślenia. *Filozofia języka* i *filozofia umysłu* to pojęcia, których zakres dotyczy tych wszystkich obszarów, o których wiedza pozostaje w sferze co najmniej dyskusyjnych hipotez. Współczesna, prowadzona głównie przez lingwistów debata o charakterze języka toczy się w atmosferze niemal powszechnej akceptacji tradycji racjonalistycznej, z wyakcentowaniem założenia o wrodzonym statusie języka, a spór dotyczy tego, co decyduje o ludzkiej zdolności językowej i które struktury systemu językowego odpowiadają za jej uniwersalny charakter.

Emancypacja językoznawstwa jako samodzielnej dyscypliny naukowej dokonała się stosunkowo niedawno, przede wszystkim za sprawą Ferdynanda de Saussure'a, który zapoczątkował silną europejską tradycję badań nad abstrakcyjnymi schematami języka, co określiło zakres badań językoznawstwa, oddzielając je od tradycyjnej filologii. Nie umniejszając osiągnięć lingwistyki opisowej należy jednak stwierdzić, że pierwsza naukowa teoria języka przedstawiona została w pracy *Syntactic structures* przez Chomsky'ego. Kluczowa idea Chomsky'ego, choć nowa w lingwistyce, była do-

brze znana w matematyce i wykorzystana przez logików pierwszych dekad XX wieku. Zamiast starać się podać dokładny opis wszystkich gramatycznych zdań, co jest niewykonalne, gdy zdań jest nieskończenie wiele, można ograniczyć się do opisu reguł, za pomocą których daje się zbudować nieskończenie wiele zdań ze skończonego zbioru elementów słownikowych. Chomsky przyjął, że teoria języka naturalnego powinna być teorią dedukcyjną, wystarczająco ogólną, aby obejmowała wszystkie możliwe języki etniczne. Taka teoria jest, zdaniem Chomsky'ego, uniwersalną gramatyką, wrodzonym mechanizmem odpowiadającym za nabycie dowolnego języka.

Chomsky zbudował swoją teorię niezależnie od jakiegokolwiek systemu filozoficznego. Przeciwwstawiając się jednak behawioryzmowi, postawie wywodzącej się z empiryzmu filozoficznego, sam zajął postawę skrajnie przeciwstawną, opowiadając się za racjonalizmem w jego kartezjańskiej odmianie. Dwie podstawowe tezy teorii Chomsky'ego: teza o twórczym charakterze języka i teza o istnieniu głębokich struktur językowych wymagają przyjęcia, że w płaszczyźnie poznawczej myślenie jest pierwotne względem bytu. Poszukując filozoficznej ideologii dla stworzonej przez siebie teorii znalazł ją Chomsky właśnie w kartezjanizmie.

Kiedy jednak spojrzymy szerzej na całą nowożytną tradycję racjonalistyczną, to zasadniczym filozoficznym kontekstem dla teorii Chomsky'ego powinny stać się leibnizjańskie studia nad językiem, które są zjawiskiem niezwykłym nie tylko na tle dokonań w tym zakresie myślicieli XVII wieku, tak w obszarze podjętej przez filozofa problematyki, jak i pod względem jakości przedstawionych przez niego wyników. Jest bowiem Leibniz teoretykiem języka ukazującym w algebraicznej formie fundamentalne zależności między językiem a podstawami ludzkiego myślenia. Leibnizjańska algebra pojęć była nie tylko ważnym krokiem w logice, była to również pierwsza w historii próba skonstruowania teorii algebraicznej nie dotyczącej ani liczb, ani przestrzeni. Leibniz jako filozof języka i logik odkryty został dopiero u progu XX wieku. Stało się to za sprawą

Husserla, Fregego i Peano. Do zapoznania się z dorobkiem filozofa w tym zakresie przyczyniło się niewątpliwie opublikowanie w 1908 roku przez Couturata wyboru pism logiczno-filozoficznych *Opuscles et Fragments Inédits*, stanowiące ważne uzupełnienie monumentalnego wydania Gerhardta. Leibnizjańskie inspiracje leżą u podstaw jednej z najważniejszych prac matematycznych początków XX wieku – książki *Principia Mathematica* autorstwa Russella i Whiteheada.

Docenione po wiekach osiągnięcia Leibniza w sferze formalnej teorii języka pozostają w ścisłym związku z jego stanowiskiem wobec statusu samego języka, który – jego zdaniem – ma charakter wrodzony tak samo, jak wrodzona jest zdolność do myślenia, na mocy zasady dążności, która aktualizuje zdolność do myślenia i tworzenia języka, dzięki bodźcom uzyskiwanym z zewnątrz. Ta zdolność ma zasadniczo taki sam charakter, jaki posiada przedstawiony przez Chomsky'ego model gramatyki uniwersalnej w połączeniu z jego teorią kompetencji językowej, choć Chomsky wskazuje, nie całkiem słusznie, na jej wyłącznie kartezjański rodowód.

Za teorią Chomsky'ego stoi nie tylko tradycja filozoficzna. Dokonując wyboru historyczno-filozoficznego zaplecza, ustosunkował się do hipotezy o ewolucyjnym pochodzeniu języka. Przyjął mianowicie, że język jest rezultatem skoku ewolucyjnego, który miał miejsce tylko raz. Jego skutkiem jest powstanie świadomości, która determinuje utworzenie języka¹. Pogląd ten konkuruje z innym, zwanym modelem kontynuacji, który doszukuje się narodzin mowy u początków ewolucji gatunku *Homo*, a nawet jeszcze wcześniej, na etapie jego zwierzęcych przodków.

Zadziwiające, że adwersarze hipotezy wrodzoności atakują głównie teorię Chomsky'ego, pomijają natomiast inną teorię pochodzenia mowy przedstawioną przez Poppera. Popper – wierzący

¹ N. Chomsky, *On the nature, Use and Acquisition of Language*, w: W.G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Oxford–Cambridge 1990, s. 634. Zob. R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, tłum. Z. Skrok, Warszawa 1995, rozdział 7.

racjonalista, jest w swoich poglądach na naturę i pochodzenie języka jeszcze bardziej kontrowersyjny niż Chomsky. Twierdzi mianowicie, że nie tylko język, lecz poszczególne jego funkcje mają umocowanie genetyczne oraz, że język sam w sobie jest własnością człowieka, oddzielającą go w istotny sposób od reszty świata przyrody. Popper nie twierdzi, że jakiś konkretny język jest dziedziczony genetycznie, genetyczna zaś jest sama zdolność do opanowania systemu gramatycznego. Jego zdaniem ewolucja gatunku ludzkiego obdarzyła człowieka jakąś specyficzną ludzką cechą – genetycznie uwarunkowanym instynktem nabywania swoistego ludzkiego języka, który jest nośnikiem wiedzy obiektywnej. Popper nie odnosi się do teorii języka Chomsky’ego, buduje teorię alternatywną w ramach swojej teorii trzech światów, wskazując jej racjonalistyczny rodowód².

Współcześnie prowadzona dyskusja dotyczy próby odpowiedzi na pytanie, które aspekty języka są specyficznie ludzkie i decydują ostatecznie o jego istocie. Chomsky, Mark Hauser i Tecumseh Fitch twierdzą, że jest to wyłącznie rekursja syntaktyczna³, zaś Pinker i jego współpracownicy przyjmują, że w skład mechanizmu językowego wchodzi także co najmniej reguły fonologiczne i morfologiczne⁴. Badania nad tym zagadnieniem prowadzone są w interdyscyplinarnych zespołach skupiających nie tylko lingwistów, ale także psychologów, fizjologów, neurologów i przedstawicieli innych specjalistycznych dyscyplin. Żadne jednak nie dostarczają satysfakcjonującej odpowiedzi dotyczącej umocowania ludzkiej kompetencji językowej i jej natury.

² Zob. K.R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1998, rozdział 3.

³ W.T. Fitch, M.D. Hauser, N. Chomsky, *The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications*, „Cognition” 97 (2005) (doi 10.1016/j.cognition.2005.02.005). M.D. Hauser, N. Chomsky, W.T. Fitch, *The Faculty of Language: what is it, who has it, and how does it evolve?*, „Science” 2002, vol. 298, s. 1569–1579.

⁴ S. Pinker, R. Jackendoff, *The faculty of language: what is special about it?*, „Cognition” 95 (2005), s. 201–236.

Szacuje się, na podstawie różnych kryteriów, że obecnie ludność świata włada od 3,5 tys. do 6 tys. językami. Można zakładać zatem, że liczba używanych języków w ogóle w perspektywie historycznej sięga kilkunastu tysięcy. Potencjalnie każdy człowiek jest w stanie opanować dowolny system językowy, a zatem za tą zdolnością musi kryć się pewien uniwersalny mechanizm, którego status jest dotychczas na poziomie wyłącznie filozoficznych założeń.

Nowego, empirycznego materiału w tej kwestii dostarczają prowadzone od kilkunastu lat badania genetyczne, które doprowadziły do wyodrębnienia pewnego genu, którego zmutowana wersja była przyczyną dysfunkcji językowych i intelektualnych połowy ponad trzech pokoleń pewnej rodziny oznaczonej w literaturze jako KE. Gen ten otrzymał symbol FOXP2⁵. Identyfikacja genu odpowiedzialnego w jakiejś części za zdolność językową wywołała entuzjazm, a prasa ogłosiła odkrycie „genu języka”, właściwego tylko gatunkowi ludzkiemu, rozwiniętemu w procesie ewolucji⁶. Okazało się jednak, że entuzjazm był nieco przedwczesny, choć uzyskane wyniki pozwalają przyjąć, że gen FOXP2 odgrywa fundamentalną rolę w mózgu, odpowiadając w jakiejś części za zdolność uczenia się języka. Jednocześnie badania genetyków dostarczają nowych danych dotyczących relacji pomiędzy człowiekiem a resztą świata zwierzęcego. Okazało się bowiem, że wiele gatunków zwierząt, począwszy od pszczoł, ptaków czy nietoperzy posiada swoje wersje genu, zdumiewająco podobne do naszej. Dowiedziono, że gen ten ewoluował na długo przed dinozaurami i nadal odnajdywany jest u wielu gatunków zwierząt. Simon E. Fisher, badacz z zespołu, który pierwszy zidentyfikował FOXP2 zauważa,

⁵ S.E. Fisher, F. Vargha-Khadem, K.E. Watkins, A.P. Monaco, M.E. Pembrey, *Localisation of a gene implicated in a severe speech and language disorder*, „Nature” 1998, no 18, s. 168–170, a także C.S. Lai, S.E. Fisher, J.A. Hurst, F. Vargha-Khadem, A.P. Monaco, *A forkhead-domain gene is mutated in severe speech and language disorder*, „Nature” 2001, no 413, s. 519–523.

⁶ Zob. N. Wade, *Early voices. The Leap to Language*, New York Times, July 15th 2003.

że to daje badaczom bardzo ważną lekcję – mowa i język nie wyskoczyły znikąd. Są one zbudowane na bardzo konserwatywnych i ewolucyjnie starożytnych ścieżkach.

Pierwszą grupą, która porównała FOXP2 u różnych gatunków był zespół prowadzony przez Wolfganga Enarda z Instytutu Maxa Plancka w Lipsku. W 2001 roku badacze odkryli, że białko ludzkiego genu różni się od tego u szympanów, goryli i makaków o dwa z 715 aminokwasów, a od myszy o trzy. Oznacza to, że ludzka wersja FOXP2 ewoluowała gwałtownie. Jedynie jeden aminokwas zmienił się w ciągu 130 milionów lat, odkąd linia myszy odseparowała się od naczelných. My zaś, jako ludzie, nabyliśmy dwie dodatkowe cechy odmienności, odchodząc w ciągu ewolucyjnym od szympanów. Przypuszcza się, że zdarzyło się to jedynie podczas ewolucji naszego gatunku najwyżej 200 tys. lat temu⁷.

Badacze przypuszczają też, że musi istnieć ewolucyjna przewaga w związku z ludzką wersją FOXP2. Czym była ta przewaga i jak mogła ona odnosić się do powstania języka nie sposób na dzisiaj rozstrzygnąć. Pewne wskazówki pojawiają się, gdy porównuje się działanie genu FOXP2 nie tylko u ludzi, ale i u zwierząt.

Podczas rozwoju poszczególnych gatunków gen ten odnajdowany jest w płucach, przełyku i w sercu, lecz tym, co interesuje badaczy języka jest jego rola w mózgu. Tutaj istnieją znaczne podobieństwa między gatunkami: od ludzi do zięb i krokodyli. FOXP2 jest aktywny w tych samych częściach mózgu. Posiadając odpowiednio dużo egzemplarzy ptaków do pracy wiele zespołów badawczych wybrało ptaki śpiewające z powodu podobieństwa ich śpiewu i języka ludzkiego: oba budują złożone sekwencje składające się z elementów takich, jak sylaby i krótkie frazy rytmiczne, i obie formy wokalizacji są nabywane przez imitację i praktykę⁸.

⁷ W. Enard, M. Przeworski, S.E. Fisher, C.S.L. Lai, V. Wiebe, T. Kitano, A.P. Monaco, S. Pääbo, *Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech of language*, „Nature” 2002, no 418, s. 869–872.

⁸ Zob. M.H. Dominguez, P. Rakic, *The importance of being human*, „Nature” 2009, no 462, s. 169–170.

Wszystkie gatunki ptaków posiadają bardzo podobną wersję FOXP2. U zeberki prążkogardłej białko jest w 98 procentach identyczne z naszym, różniąc się jedynie 8 aminokwasami. Gen jest zwłaszcza aktywny w części podstawy mózgu nazwanej „strefą X”, która jest zaangażowana w naukę śpiewu. Constance Scharff i współpracownicy w Instytucie Maxa Plancka na Wydziale Genetyki Molekularnej w Berlinie odkryli, że u zięb poziom ujawniania się FOXP2 w strefie X jest najwyższy we wczesnej fazie życia, gdy ptak najintensywniej uczy się śpiewu. U kanarków, które uczą się śpiewu przez całe życie, poziom białka rośnie corocznie i ma najwyższy poziom późnego lata, gdy ptaki zmieniają swoje pieśni.

Co więc stanie się ze śpiewem u ptaków, gdy poziom białka FOXP2 w strefie X spadnie podczas krytycznych momentów rozwoju? Badacze znaleźli odpowiedź po wstrzyknięciu młodym ziębom zmodyfikowanego RNA, który powstrzymał pojawienie się genu FOXP2. Ptaki miały trudności w rozwoju nowych melodii, ich pieśni stały się przeinaczone: zawierały ten sam komponent „sylaby” jak ich nauczycieli, lecz sylaby były przemieszane, opuszczane, nieprawidłowo powtórzone lub zaśpiewane z złym tonie⁹.

Kakofonia dźwięków, ujawniająca się u tych ptaków, wykazuje podobieństwo z zakłóceniami mowy członków rodziny KE, dostarczając przesłanek do zaklasyfikowania FOXP2 jako genu nauki wokalnej – wpływającego na zdolność uczenia się nowych dźwięków komunikacyjnych poprzez naśladowanie innych. Lecz nadużyciem jest nazwanie go „genem języka”. FOXP2 ptaków śpiewnych nie posiada znaczących różnic w stosunku do tego samego genu u ptaków nieśpiewnych. Ponadto, pośród innych gatunków wykazujących zdolność nauki głosu, takich jak wieloryby, delfiny czy słonie, nie istnieje charakterystyczny jednakowy wzór mutacji w FOXP2 u wszystkich tych gatunków.

⁹ Zob. F. Doetsch, C. Scharff, *Challenges for brain rep air: insights from adult neurogenesis in birds and mammals*, „Brain, Behavior and Evolution” 2001, vol. 58, no 5. A także C. Scharff et al., *Incomplete and inaccurate vocal imitation after knockdown of FOXP2 in songbird basal ganglia nucleus Area X*, www.plosbiology.org.

Pojawia się pewien consensus, iż FOXP2 odgrywa fundamentalną rolę w mózgu. Jego obecność w podstawie mózgu i w mózdzku u różnych zwierząt dostarcza wskazówek, jaka może być jego rola. Obie części mózgu pomagają tworzyć konkretną sekwencję ruchów mięśni. Ponadto, są one również w stanie integrować informacje pochodzące od zmysłów w rozkazy ruchowe przesyłane z innych części mózgu. Taka podstawowa koordynacja sensoryczno-ruchowa jest istotna zarówno dla śpiewu ptaków, jak i ludzkiej mowy¹⁰. Czy jest to klucz do zrozumienia FOXP2?

Prace Fishera i jego współpracowników popierają tę myśl. W roku 2008 jego zespół stworzył mysz, posiadającą tę samą mutację co rodzina KE. Myszy z dwiema kopiami dysfunkcyjnego FOXP2 żyły krócej, charakteryzowały się zakłóceniami ruchowymi, posiadały problem wzrostu oraz miały małe mózdzki. Myszy z normalną kopią FOXP2 i z jedną błędną (tak jak w przypadku dotkniętej rodziny KE) wydawały się na pozór zdrowe i zdolne do wokalizacji, posiadały jednak subtelne defekty¹¹. Na przykład, posiadały trudności w nabywaniu nowych zdolności ruchowych, takich jak nauka szybszego biegania na przechylonym kole do biegania. Badanie ich mózgu wykazało problem. Synapsy łączące neurony w mózdzku i te w części podstawy mózgu nazywane prążkowiem były znacznie uszkodzone. Sygnał, który przechodził przez te synapsy nie wywoływał długoterminowych zmian, które są istotne dla pamięci i uczenia się. Odwrotna sytuacja miała miejsce, gdy zespół badaczy opracował egzemplarze myszy w celu stworzenia wersji FOXP2 z dwiema charakterystycznymi mutacjami ludzkimi. Ich podstawy mózgu posiadały neurony z dłuższymi wypustkami (dendrytami), które były w stanie wzmacniać lub rozluźniać połączenia między nimi.

¹⁰ M. Cáceres et al., *Elevated gene expression levels distinguish human from non-human primate brains*, Proc. Natl. Acad. Sci. USA, Oct 28, 100 (22): 13030–5 (2003).

¹¹ W. Enard et al., *A humanized version of FOXP2 affects cortico-basal ganglia circuits in mice*, Cell. May 29, 137 (5): 961–971 (2009).

Łącznie ponad 300 testów fizycznych i mentalnych wykazało, iż zmodyfikowane myszy były ogólnie zdrowe. Nie potrafiły jednak mówić jak ich odpowiedniki z kreskówek, ich centralny system nerwowy rozwijał się w różny sposób i wykazywały zmiany w częściach mózgu, gdzie FOXP2 jest zwykle obecny (włączony) u ludzi.

Ich piski były również subtelnie zmienione. Gdy młode myszy zabierane są z gniazda, wykonują ponaddzwiękowe sygnały alarmowe, które są zbyt wysokie, abyśmy mogli je usłyszeć, lecz ich matki słyszą je głośno i wyraźnie. Zmiana genu FOXP2 zmienia strukturę tych sygnałów alarmowych. Nie dowiemy się, co to znaczy, do czasu, gdy lepiej zrozumiemy podobieństwa w piskach myszy i mowie ludzkiej.

Obecnie na podstawie dwóch grup zmodyfikowanych myszy zostało wstępnie potwierdzone, iż typowo ludzkie zmiany FOXP2 wpływają na pewne aspekty mowy i znacznie wspierają ideę odpowiedzialności za procesy uczenia. Prowadzone doświadczenia dowodzą, że typowo ludzkie zmiany w aminokwasach mają funkcjonalny wpływ i że są one istotne dla mózgu. FOXP2 może odgrywać ważną rolę w połączeniach neuronowych zaangażowanych w proces uczenia się i produkowania kompleksowych wzorów ruchowych. Podejrzewa on, iż zmutowana wersja FOXP2 zakłóca te połączenia i powoduje problemy u różnych gatunków¹².

Stanowisko Fishera wspierają inni badacze. Svante Pääbo uważa, że wady mowy powstają w przypadku problemów koordynacji ruchowej u ludzi, zwłaszcza, że wymowa jest najbardziej złożonym zespołem ruchów, jaki czynimy każdego dnia. Te połączenia mogą podtrzymywać opinię na temat pochodzenia ludzkiej mowy, tworząc biologiczną platformę dla ewolucji zarówno w nauce wokalne u ptaków, jak i języka mówionego u ludzi¹³.

¹² Tamże.

¹³ Podaję za E. Young, www.scienceblogs.com/notrocketscience/2009/11.

Związek pomiędzy FOXP2 a koordynacją sensoryczno-ruchową jest również poparty badaniami na nietoperzach. Za pomocą sekwencji genów u 13 gatunków nietoperzy, Shuyi Zhang wraz z współpracownikami z East China Normal University z Szanghaju odkryli, iż wykazuje on niezwykłą różnorodność. Dlaczego nietoperze posiadają tak zróżnicowane formy FOXP2 gdy normalnie jest on niezachwiany u innych gatunków?

Zhang podejrzewa, że odpowiedź leży w echolokacji. Zauważa, że różne wersje odpowiadają różnym systemom nawigacji głosowej, używanej przez różnorodne gatunki nietoperzy. Chociaż ssaki, które używają echolokacji, takie jak wieloryby i delfiny nie posiadają specjalnych wersji FOXP2, to badacz zauważa, że ponieważ emitują one dźwięki przez czoło, ten system nawigacji posiada mniej ruchomych części. Ponadto, potrzebują dużo mniej koordynacji sensoryczno-ruchowej niż latające nietoperze, które wokalizują pulsy ultrasonoryczne i dostosowują swój lot w każdej milisekundzie, bazując na echach, które otrzymują¹⁴.

Badania na nietoperzach sugerują, iż FOXP2 jest nie mniej właściwy dla komunikacji podstawowej, jak dla języka; wnioski płynące z badań innych gatunków potwierdzają te przypuszczenia. Odkrycie, iż istnieje bardzo stary gen, który przyjmuje wiele ról, nie umniejsza ważności swojego ostatniego wcielenia u ludzi.

Od jego odkrycia, żaden inny gen nie był tak przekonująco zamieszany w wyraźne wady mowy. FOXP2 pozostaje naszym jedynym solidnym tropem do genetyki języka. To okno molekularne na tę ścieżkę – ale jedynie jeden z całego spektrum różnych genów, które mogą być zaangażowane – mówi Fisher. To wyłącznie punkt wyjścia, ale nie cała historia. Badacz ten użył FOXP2, aby prześledzić innych kluczowych graczy aktywnych w sferze językowej¹⁵.

¹⁴ S. Zhang et al., *Accelerated FOXP2. Evolution in echolocating bats*, www.plosone.org, Sep 19, 2 (9): e900, (2007).

¹⁵ S.E. Fisher, D. Geschwind, *High-throughput analysis of promoter occupancy reveals direct neural targets of FOXP2, a gene mutated in speech and language disorders*, „The American Journal of Human Genetics” 2007, vol. 81, iss. 6, s. 1232–1250.

FOXP2 jest czynnikiem transkrypcji, który aktywuje niektóre geny, jednocześnie tłumiąc inne. Wyjaśnienie jego działania, zwłaszcza w ludzkim mózgu, jest kolejnym oczywistym krokiem. Wstępne wyniki badań Fishera i Daniela Geschwinda wskazują, jak wielka praca została jeszcze do wykonania. Już w pierwszej fazie zespół przejrzał 5000 różnych genów i odkrył, że FOXP2 potencjalnie reguluje setki z nich.

Niektóre z tych genów kontrolują rozwój mózgu w fazie embrionalnej i w dorosłym funkcjonowaniu. Inne wpływają na wzory struktur rozwijającego się mózgu i wzrost neuronów. Jeszcze inne angażują się w sygnalizowanie chemiczne w długotrwałych zmianach w połączeniach neuronowych, wspomagając uczenie się i zachowania adaptacyjne. Niektóre z celowych grupy genów pozostają w szczególnym polu zainteresowań, zwłaszcza 47 genów, które są wyrażone odmiennie w mózgu ludzi i szympansov, tworząc obszar 14 fragmentów, które rozwinęły się szczególnie szybko u ludzi.

Niektórzy badacze twierdzą, że mamy dowody na to, iż FOXP2 jest również uwikłany w zaburzenia mowy. Niedawno dowiedziono, że FOXP2 wyłącza CNTNAP2, gen zaangażowany nie w jedno, a dwa zaburzenia mowy (SLI) i autyzm. Oba dotyczą dzieci i oba odpowiadają za trudności w uczeniu się umiejętności językowych¹⁶.

Geny, które są kierowane przez FOXP2 są zróżnicowanym zestawem czynników, mających wpływ na rozwój głowy, twarzy, części mózgu, zaangażowanych w umiejętności motoryczne, wzrost chrząstki i tkanek łącznych oraz rozwój systemu nerwowego. Wszystkie te funkcje wpisują się w ideę, iż nasza wersja FOXP2 była podporą w ewoluującym systemie neuronów i struktur fizycznych, które są ważne dla mowy i języka.

Historia FOXP2 jest daleka od zakończenia, każde nowe odkrycie odpowiada na zadane już pytania, generując jednak wiele

¹⁶ Zob. S.C. Vernes et al., *A functional genetic link between distinct developmental language disorders*, N Engl J Med, Nov 27, 359 (22): 2337–45 (2008).

nowych. Gen ten dostarczył wielu istotnych wskazówek na temat ewolucji i naszego miejsca w świecie natury. Badania, przynajmniej częściowo, dowodzą, że nasze osławione umiejętności językowe są bardziej produktem genetycznego przesunięcia niż pełnej innowacji, a poszukiwanie zrozumienia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób różnimy się od innych zwierząt, prowadzi nas raczej w kierunku odnalezienia tego, co nas łączy.

Unikalna ludzka wersja FOXP2 jest zdumiewającym łącznikiem z gatunkami, które wyginęły. Stosunkowo niedawno, grupa Pääbo z Instytutu Antropologii Ewolucyjnej im. Maxa Plancka w Lipsku w Niemczech, podała ekstrakcji DNA z kości dwóch Neandertalczyków; był to pierwszy przypadek badania starożytnego szkieletu w poszukiwaniu specyficznego genu. Badania dowiodły, że ich FOXP2 zawiera te same dwie mutacje jak te właściwe gatunkowi *Homo sapiens*¹⁷.

Pääbo starał się zinterpretować wynik tego badania: DNA Neandertalczyków wskazuje, że współczesny człowiek wraz z innymi istotami żyjącymi uzyskał swoją postać FOXP2 około 200 000–100 000 lat temu, co łączy się z szacunkami archeologicznymi, dotyczącymi powstania języka. Jednak Neandertalczyki odłączyli się od ludzi około 400 000 lat temu, więc odkrycie, iż dzielą naszą wersję FOXP2 przesuwają datę jego powstania co najmniej o kolejne 200 000 lat.

„Wierzmy, że w ludzkim FOXP2 w procesie ewolucji miały miejsce dwa zdarzenia” – mówi Pääbo. Doszło do zmiany dwóch aminokwasów – a stało się to przed rozłączeniem się Neandertalczyków i ludzi. Innymi słowy, charakterystyczne mutacje, które obecne są w FOXP2 mogą być znacznie starsze niż myślimy. Niektórzy interpretują wyniki badań Pääbo jako dowód na to, że Neandertalczyki potrafili mówić. On sam jest jednak bardzo ostrożny, twierdząc, że FOXP2 nie rozstrzyga o zdolności językowej, gdyż

¹⁷ S. Pääbo et al., *The derived FOXP2 variant of modern human was shared with Neandertals*, „Current Biology” 2007, vol. 17, iss. 21, s. 1908–1912.

istnieje wiele innych genów zaangażowanych w mowę, o których w przypadku Neandertalczyków nic nie wiadomo.

Przedstawione tu sprawozdanie z wyników prac prowadzonych od kilkunastu lat przez zespoły badawcze na całym świecie uwzględnia niektóre tylko, najbardziej spektakularne z poznawczego punktu widzenia, odkrycia¹⁸. Dane te dostarczają niewątpliwie częściowego potwierdzenia hipotezy o genetycznym umocowaniu ludzkiego języka, a także zwierzęcych systemów komunikacyjnych. Nie rozstrzygają jednak tymczasem, że ludzka zdolność językowa jest wyłącznie rezultatem biologicznej ewolucji naszego gatunku. Lingwiści z dużą ostrożnością przyjmują, że opublikowane wyniki badań pozwalają uznać, że gen FOXP2 odpowiada wyłącznie za zdolność do artykulacji, nie zaś za zdolność językową jako taką¹⁹. Jesteśmy zatem, mimo ogromnego postępu w nauce, niemal w tym samym miejscu, co siedemnastowieczni badacze, usiłujący odpowiedzieć na pytania dotyczące ontologicznego statusu ludzkiej zdolności językowej i związanej z nią zdolności do myślenia, przyjmując lub odrzucając wrodzony charakter obu tych zdolności.

¹⁸ Dziękuję za merytoryczną pomoc pani dr hab. n. med. Izabeli Szarmach. Znaczący, oprócz samych doniesień publikowanych w specjalistycznych czasopismach, był tekst Eda Younga zamieszczony na stronie: <http://scienceblogs.com/notrocket/science/2009/11>.

¹⁹ Zob. S. Pinker, R. Jackendoff, *The faculty of language: what's special about it?*, „Cognition” 95 (2005), s. 201.

THE RATIONALISTIC LANGUAGE PERSPECTIVE. SKETCHES FROM THE MODERN PHILOSOPHY OF LANGUAGE

SUMMARY

The collected work reflects the author's 20 years of research on the subject of modern philosophy of language. The select texts were inspired by studies on literature concerning the XVIIth century reflection on language, which are shaped in the rationalistic tradition. The central actors of the rationalistic tradition are Descartes and Leibniz. Notwithstanding the fact that Descartes never dealt with the problem of language, his theory of the mind has become a tool for the XVIIth century philosophers who research on problems related to language. This collection of research being *The Port-Royal Grammar*, is one of the milestones of studies on language. However, this author argues that is not Descartes, but G.W. Leibniz who built the foundation the modern philosophy of language. In support of this author's contentions, she presents vast research conducted by Leibniz, inclusive of his studies on genealogy of languages, as well as Leibniz's entire theory on the language and mind.

In the book, the author attempts to strike balance between the achievements of the school of Decartes and select problems pertaining to Leibniz's philosophy of language. The book starts off with the *Platonian language perspective* essay, which presents the general scope of all problems encompassed in the book. The essay is also a point of departure to a more detailed analysis in the following sketches, which includes, but is not limited to the problems of the nature of the language, its origin and role in the cognitive process. Although the sketches are separate studies, it is

relatable and can be compared to the problems captured in the title of the book.

The author also attaches articles based on modern research, for which the rational tradition may provide a necessary philosophical background. The author purposefully in each text avoids using the term 'anticipation', and draws attention only to the unity of thoughts and ideas in different systems of knowledge.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Arnauld A., Nicole P., *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Rohmanowa, Warszawa 1958.
- Arnauld A., Lancelot C., *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, tłum. B. Głowacka, J. Kopania, Warszawa 1991.
- de Cordemoy G., *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. B. Głowacka, J. Kopania, *Wstęp i przypisy*, J. Kopania, Warszawa 1973.
- de Cordemoy G., *Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała*, tłum. T. Stegliński, Łódź 2016.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Oeuvres de Descartes*, Paris 1964–1978 – oznaczane jako AT, cytowane jako tom, strona.
- Descartes R., *Przesławnemu mężowi ****, tłum. J. Usakiewicz, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 1996, t. 8.
- Descartes R., *Reguły kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.

- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1980.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hobbes T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, W. Molesworth (ed.), vol. 3, 4, London 1839–1845.
- Leibniz G.W., *Collectanea etymologica, illustrationi linguarum, veteris, celticae, germanicae, gallicae, aliarum inservientia, cum praefatione Johannis Georgii Eccardi*, Hanoverae 1717.
- Leibniz G.W., *De accidentibus*, w: G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.), vol. 2, Paris 1948.
- Leibniz G.W., *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt, vol. 1–7, Halle 1849–1863 (repr. Hildesheim 1960) – oznaczone jako **GP**, cytowane jako tom, strona.
- Leibniz G.W., *Leibnitiana. Elementa philosophicae arcanae de summa rerum*, Kazań 1913.
- Leibniz G.W., *Mathematische Schriften*, ed. C.I. Gerhardt 1846–1863, repr. 1971, Hildesheim, vol. 6, s. 117–123 oznaczone jako **GM**, tom, strona.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, t. 1, 2, Warszawa 1955.
- Leibniz G.W., *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, par L. Couturat (ed.), Paris 1903 (repr. Hildesheim 1961). Oznaczone jako **C**.
- Leibniz G.W., *Philosophical Papers and Letters*, L.E. Loemker (ed.), wyd. 2, Dordrecht 1965.
- Leibniz G.W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen (jetzt Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt 1923, Leipzig 1938, Berlin 1950 – oznaczone jako **AA**, cytowane jako tom, część, strona.

- Leibniz G.W., *Verbal characteristic*, w: M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam–Philadelphia 1987.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1969.
- Locke H., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, t. 2, Warszawa 1955.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.

Literatura

- Aarsleff H., *Genesis, Language and the Angels*, w: M. Dascal, E. Yakira (eds), *Leibniz and Adam*, Tel Aviv 1993.
- Aarsleff H., *The Tradition of Condillac*, w: D. Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics Traditions and Paradigms*, Bloomington–London 1974.
- Ablondi F., *Gérauld de Cordemoy. Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee 2005.
- Aiton E.J., *Leibniz – A Biography*, Boston–Bristol 1985.
- Ariés P., *Historia dzieciństwa*, tłum. M. Ochab, Warszawa 2010.
- Battail J.F., *L'Avocat Philosophe Gérauld de Cordemoy*, La Haye 1973.
- Burkhardt H., *Adam's Mind and Body*, w: M. Dascal, E. Yakira (eds), *Leibniz and Adam*, Tel Aviv 1993.
- Cáceres M. et al., *Elevated gene expression levels distinguish human from non-human primate brains*, Proc. Natl. Acad. Sci. USA, Oct 28, 100 (22): 13030–5 (2003).
- Cassirer E., *An Essay on Man*, New Haven 1962.
- Chomsky N., *Cartesian Linguistics*, New York–London 1966.
- Chomsky N., *On the Nature, Use and Acquisition of Language*, w: W.G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Oxford–Cambridge 1990.
- Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. 4, Warszawa 1995.

- Costabel P., *Leibniz et la dynamique*, Paris 1960.
- Couturat L., *La Logique de Leibniz*, Paris 1901.
- Damásio A.R., *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Poznań 1999.
- Dascal M., *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam–Philadelphia 1987.
- Davies P., *Plan Stwórcy*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1996.
- Dennett D., *Natura umysłów*, tłum. W. Tuporolski, Warszawa 1997.
- Devlin K., *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999.
- Doetsch F., Scharff C., *Challenges for brain rep air: insights from adult neurogenesis in birds and mammals*, „Brain, Behavior and Evolution”, vol. 58, no 5, 2001.
- Dominguez M.H., Rakic P., *The importance of being human*, „Nature” 2009, no 462/12, s. 169–170.
- Drozdek A., *Leibniz: Struggles with Infinity*, w: *On Leibniz Legacy in the 350 Anniversary of His Birth*, series: „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 1997.
- Enard W., Przeworski M., Fischer S.E., Lai C.S.L., Wiebe V., Kitano T., Monaco A.P., Pääbo S., *Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech of language*, „Nature” 2002, no 418, s. 869–872.
- Enard W. et al., *A humanized version of FOXP2 affects cortico-basal ganglia circuits in mice*, Cell. May 29, 137 (5): 961–71 (2009).
- Fisch M.H., *Peirce and Leibniz*, „Journal of the History of Ideas” 1972, no 33, s. 485–496.
- Fisher S.E., Geschwind D., *High-throughput analysis of promoter occupancy reveals direct neural targets of FOXP2, a gene mutated in speech and language disorders*, „The American Journal of Human Genetics” 2007, vol. 81, iss. 6, s. 1232–1250.
- Fisher S.E., Vargha-Khadem F., Watkins K.E., Monaco A.P., Pembrey M.E., *Localisation of a gene implicated in a severe speech and language disorder*, „Nature” 1998, no 18, s. 168–170.

- Fitch W.T., Hauser M.D., Chomsky N., *The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications*, „Cognition” 97 (2005), doi 10.1016/j.cognition.2005.02.005.
- Gadamer H., *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.
- Gassendi P., *Logika*, tłum. L. Chmaj, z dodaniem wstępu do zarysu filozofii pt. *O filozofii ogólnie*, tłum. L. Joachimowicz, wstępem poprzedził L. Kołakowski, Warszawa 1964.
- Gensini S., *Leibniz Linguist and Philosopher of Language: Between 'primitive' and 'natural'*, w: M. Dascal, E. Yakira (eds), *Leibniz and Adam*, Tel Aviv 1993.
- Gniadek S., *L'attitude des grammairiens du XVIIe siècle par rapport a la grammaire raisonnee*, „Studia Romanica Poznaniensia” 1980, vol. 7, s. 61–66.
- Gordon M., *Leibniz*, Warszawa 1973.
- Hacking I., *Why Does Language Matter to Philosophy*, Cambridge–London–New York 1975.
- Hauser M.D., Chomsky N., Fitch W.T., *The Faculty of Language: what is it, who has it, and how did it evolve?*, „Science” 2002, vol. 298, s. 1569–1579.
- Heinz A., *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978.
- Hilgard E.R., Atkinson R.C., *Introduction to Psychology*, New York 1967.
- Hymes D., *Introduction: Traditions and Paradigms*, w: D. Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics Traditions and Paradigms*, Bloomington–London 1974, s. 1–40.
- Ishiguro H., *Leibniz's philosophy of Logic and Language*, sec. ed., Cambridge 1990.
- Jolley N., *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford 1984.
- Kamler A., *Od szkoły do senatu. Wykształcenie senatorów w Koronie w latach 1501–1586*, Warszawa 2006.
- Kneale W., Kneale M., *Development of Logic*, Oxford 1962.

- Kopania J., *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Warszawa 1996.
- Kopania J., *Descartes'a koncepcja języka*, „*Studia Semiotyczne*” 1990, t. 16–17, s. 21–32.
- Kopania J., *Descartes'a refleksje nad językiem*, w: J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Warszawa 1996.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988.
- Kopania J., *Stanowisko Descartes'a w kwestii języka uniwersalnego*, w: J. Pelc (red.), *Znaczenie i prawda*, Warszawa 1994.
- Kopania J., *Wstęp*, w: A. Arnauld, C. Lancelot, *Powszechna gramatyka racjonalna (Gramatyka z Port-Royal)*, Warszawa 1991, xiv–xvi.
- Kopania J., *Wstęp*, w: G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. B. Głowacka, J. Kopania, Warszawa 1973.
- Kretzmann N., *Semantics, history of*, w: P. Edwards (de.), *The encyclopedia of philosophy*, t. 7, New York 1967.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromięcka, Warszawa 1968.
- Kuklo C., *Demografia Rzeczypospolitej Przedrozbiorowej*, Warszawa 2009.
- Lai C.S., Fisher S.E., Hurs J.A., Vargha-Khadem F., Monaco A.P., *A forkhead-domain gene is mutated in severe speech and language disorder*, „*Nature*” 2001, no 413, s. 519–523.
- Leakey R., *Pochodzenie człowieka*, tłum. Z. Skrok, Warszawa 1995.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, t. 2, Warszawa 1955.
- Losonsky M., *Leibniz 's Adamic Language of Thought*, „*Journal of the History of Philosophy*” 1992, vol. 30, no 4.
- Marciszewski W., *Leibniz's Idea of Automated Reasoning Compared with Modern AI*, w: *On Leibniz Legacy in the 350 Anniversary of His Birth*, series: „*Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*” 1997.

- Marciszewski W., *The Principle of Comprehension as a Present-Day Contribution to Mathesis Universalis*, „Philosophia Naturalis” 1984.
- Marciszewski W., *Why Leibniz should not have believed in „filum cogitationis”*, w: *Leibniz und Europa*, VI Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover 1994.
- Mates B., *The Philosophy of Leibniz. Metaphysic and Language*, New York–Oxford 1986.
- Miller G.A., *The magical number seven, plus or minus two: some limits on our capacity for processing information*, w: G.A. Miller, *The Psychology of Communication*, London 1967.
- von Neumann J., *Maszyna matematyczna i mózg ludzki*, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1963.
- Pääbo S. et al., *The derived FOXP2 variant of modern human was shared with Neandertals*, „Current Biology” 2007, vol. 17, iss. 21, s. 1908–1912.
- Penrose R., *Nowy umysł cesarza*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1995.
- Penrose R., *Shadows of the Mind*, Vintage 1995.
- Pinker S., Jackendoff R., *The faculty of language: what is special about it?*, „Cognition” 95 (2005).
- Popper K.R., *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1998.
- Putnam H., *„Hipoteza wrodzoności” a modele wyjaśniające w lingwistyce*, w: B. Stanosz (red.), *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa 1977.
- Ross MacDonald G., *Leibniz*, Oxford–New York 1984.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- Sapir E., *Mowa jako rys osobowości*, w: E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1978.
- Schacter D.L., *Implicit Memory*, „Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition”, vol. 13, no. 3, July 1987.

- Scharff C. et al., *Incomplete and inaccurate vocal imitation after knock-down of FOXP2 in songbird basal ganglia nucleus Area X*, www.plosbiology.org.
- Sontag F., *The Platonist's Concept of Language*, „The Journal of Philosophy” 1954, LI/25.
- Śliwiński T., *Géralda de Coremoy teoria ruchu, materii oraz wyjaśnienie wzajemnych oddziaływań duszy i ciała w oparciu o koncepcję przyczyn okazjonalnych*, „Acta Universitas Lodziensis, Folia Philosophica” 26, 2013.
- Święczkowska H., *Harmonia linguarum. Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*, Białystok 1998.
- Święczkowska H., *La perspective platonicienne sur la langue chez Descartes et chez Leibniz*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 1996, t. 7.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1993.
- Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Państwowy Warszawa 2002.
- Vernes S.C. et al., *A functional genetic link between distinct developmental language disorders*, *N Engl J Med*, Nov 27, 359(22):2337-45 (2008).
- Wade N., *Early voices. The Leap to Language*, *New York Times*, July 15th 2003.
- Wyczański A., *Szlachta polska XVI wieku*, Warszawa 2001.
- Young E., www.scienceblogs.com/notrocketscience/2009/11.
- Zauderer-Naaman N., *The Challenge Posed by the Problem of Error for Leibniz's Metaphysic*, w: *Leibniz und Europa*, VI Internationaler Leibniz-Kongreß Vortrage, I Teil, Hannover 1994.
- Zhang S. et al., *Accelerated FOXP2. Evolution in echolocating bats*, www.plosone.org., Sep 19, 2 (9): e 900, (2007).

INDEKS NAZWISK

A

- Aarsleff Hans 12, 20, 25, 26
Ablondi Fred 62
Aiton Eric J. 82, 85, 86
Ariés Philippe 67, 69
Arnauld Antoine 12, 35, 38–41,
43–51, 56, 96, 97, 162
Arystoteles 27, 36, 54, 83, 85, 86,
128, 174, 176
Atkinson Richard Ch. 124

B

- Bacon Francis 58, 145
Battail Jean-Francois 62
Berkeley George 175
Bolzano Bernard 167, 174
Bühler Karl L. 173
Burkhardt Hans 87, 131
Burnett Thomas 97
Butler Samuel 172

C

- Cáceres Mario 186
Cassirer Ernest 148
Chomsky Noam 8, 10–13, 35, 42,
58, 59, 63, 74, 80, 109, 110, 112,
153, 166, 167, 179–182
Cordemoy de Géraud 20, 21,
60–67, 70–76

- Conring Herman 79
Copleston Frederick 61, 63, 141
Costabel Pierre 84
Courtenay de Jan B. 41
Couturat Louis 111, 132, 181

D

- Damáσιο António R. 155–161, 164,
165
Darwin Karol 172
Dascal Marcelo 20, 28, 32, 33, 87,
113–116, 124, 126, 131
Davies Paul 144
Demokryt 83, 92
Dennett Daniel 163, 165
Descartes René (Kartezjusz) 12,
14, 16, 20–22, 25–27, 30–34, 37,
39–42, 48, 54, 58–62, 64, 72, 73,
78, 79, 81, 83, 112, 135, 144, 145,
149, 153, 175, 176
Devlin Keith 59, 112, 135, 136,
153–155
Dewey John 155
Doetsch Fiona 185
Dominguez Martin H. 184
Drozdek Adam 140
- ### E
- Enard Wolfgang 184, 186

F

- Fisch Max H. 132
Fisher Simon E. 183, 184, 186–189
Fitch W. Tecumseh 42, 182
Frege Gottlob 111, 112, 167, 174,
181

G

- Gadamer Hans-Georg 155
Gardner Howard 161
Gassendi Pierre 44
Gensini Stefano 28
Gerhardt Carl I. 111, 181
Geschwind Daniel 188, 189
Gniadek Stanisław 37
Gordon Mieczysław 139, 142, 143,
145, 148

H

- Habermas Jürgen 155
Hacking Ian 80, 176
Hauser Mark D. 42, 182
Heidegger Martin 155
Heinz Adam 19
Hilgard Ernest R. 124
Hobbes Thomas 82, 83, 115–118,
121, 128, 129, 136, 137, 145, 148,
149
Hume David 175
Hurst Jane A. 183
Husserl Edmund 111, 155, 174, 181
Hymes Dell 7–11, 13

I

- Ishiguro Hidé 112

J

- Jackendoff Ray 182, 191
Jolley Nicholas 79, 91

K

- Kamler Anna 69

- Kartezjusz, zob. Descartes René
Kitano Takashi 184
Kneale Martha 118
Kneale William 118
Kotakowski Leszek 44
Kopania Jerzy 12, 21, 24, 31, 42,
62, 64, 65, 79, 81
Kretzmann Norman 51
Kuhn Thomas S. 7–10
Kuklo Cezary 69

L

- Lai Cecilia S.L. 183, 184
Lancelot Claude 12, 35, 38–41,
44–46, 48–50, 56
Leakey Richard 79, 80, 167, 181
Leibniz Gottfried W. 14, 16, 22–24,
27–30, 33, 34, 39, 58, 73, 78–92,
94–109, 111–115, 119–153, 155,
161–165, 167, 174, 176–178, 180,
181
Locke John 43, 58, 79, 179
Lorenz Konrad 80
Losonsky Michael 107
de la Loubère Simon 23
Ludolf Hiob 22, 23
Lycan William G. 74, 109, 167, 181

M

- Marciszewski Witold 30, 51, 140
Mates Benson 124, 125
Maturana Humberto 155
Mead George H. 155
Mersenne Marin 20, 21
Mill John S. 175
Miller Georg A. 124
Monaco Antony 183, 184

N

- von Neumann John 154, 165
Nicole Pierre 38, 43–51
Nizalium Marius 127, 128, 131, 132

P

Pääbo Svante 184, 187, 190
Pascal Jacqueline 68
Peano Giuseppe 111, 181
Peirce Charles S. 132
Pelc Jerzy 24
Pembrey Marcus E. 183
Penrose Roger 80, 100, 163
Pinker Steven 74, 182, 191
Platon 16–19, 54, 83, 145, 146, 167,
174, 175
Popper Karl R. 166–178, 181, 182
Przeworski Molly 184
Putnam Hillary 109, 167

Q

Quine Willard 74

R

Rakic Pasco 184
Ricoeur Paul 155
Ross G. MacDonald 85
Russell Bertrand 111, 153, 175, 181

S

Sapir Edward 67
Sartre Jean-Paul 155
de Saussure Ferdinand 179
Schacter Daniel L. 152
Scharff Constance 185
Skinner Burrhus F. 74
Sontag Frederick 19

South Robert 25
Spinoza Baruch 155
Stanosz Barbara 109, 167

Ś

Śliwiński Tomasz 62
Świączkowska Halina 28, 42, 58,
123, 161, 163, 177

T

Tatarkiewicz Władysław 63
Tomasello Michael 74–76

V

Varela Francisco 155
Vargha-Khadem Faraneh 183
Vernes Sonja C. 189

W

Wade Nicholas 183
Watkins Kate E. 183
Whitehead Alfred N. 111, 181
Wiebe Victor 184
Wittgenstein Ludwig 155
Wyczański Andrzej 69

Y

Yakira Elhanan 20, 28, 87, 131
Young Ed 187, 191

Z

Zauderer-Naaman Noa 138
Zhang Shuyi 188