

HALINA ŚWIĘCZKOWSKA

## METAFIZYCZNY STATUS JĘZYKA W FILOZOFII LEIBNIZA

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** do realizacji tego celu. „Musi więc brakować im czegoś niewidzialnego”<sup>1</sup>, tego, co wyniosłoby je na wyżyny rozumu<sup>2</sup>. 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 do utworzenia języka dążności<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Izydora Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, t. II, s. 8.

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. Stanisław Cichowicz, w: *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1969, s. 285.

<sup>3</sup> Por. René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, 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 na temat nauk przyrodniczych. Można zakładać, że znane były im wyniki badań z dziedziny anatomii, dotyczące porównywania budowy ciała ludzkiego i zwierzęcego. Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, t. II, s. 381. Leibniz w wielu miejscach polemizuje z doktryną kartezjańską. Znaczący w omawianej kwestii jest m.in. list do Hermana Conringa z 19 marca 1678 r., GP I, 193-199. Skrót GP oznacza *Die Philosophischen*

Zastanawia, że Leibniz tylko raz, właśnie w *Nowych rozważaniach*, przywołuje 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 kartezjańskiej<sup>4</sup>.

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.”<sup>5</sup> Zwracają także uwagę na fakt, że mózg człowieka jest trzy razy większy od mózgu małp, poprzedzających człowieka w łańcuchu ewolucji, wskazując na zachodzące między nimi związki. Interpretacja tych zależności 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 funkcjonalnymi, bodźcowymi systemami komunikacji zwierzęcej<sup>6</sup>. To założenie jest punktem wyjścia dla teorii języka Noama Chomsky'ego<sup>7</sup>. Drugi pogląd głosi, że mowa jest rezultatem selekcji naturalnej. Jest to tzw. model kontynuacji, doszukujący się narodzin mowy nawet na etapie zwierzęcych przodków człowieka<sup>8</sup>. 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 naczelne 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,

*Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, VII vol., Berlin 1875-1890 (repr. 1961); cyfry rzymska wskazuje tom, arabska stronę.

<sup>4</sup> Zob. Nicolas Jolley, *Leibniz and Locke: A study of the New Essays on Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1984.

<sup>5</sup> R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, Wydawnictwo CIS, Oficyna Wydawnicza MOST, Warszawa 1995, s. 163. W innym miejscu tej samej książki, s. 166-167, Leakey pisze: „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.”

<sup>6</sup> Zob. R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, wyd. cyt., s. 164.

<sup>7</sup> Zob. Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics*, Harper & Row, Publishers, New York and London, 1966.

<sup>8</sup> R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, wyd. cyt., s. 164.

ludzie ci mają nadzieję, że wykluczą je również z klubu istot świadomych!”<sup>9</sup>

Trzeba zatem przyjąć, że każdy, kto zakłada, że zdolność do posługiwania się językiem stanowi jedną z podstawowych różnic gatunkowych, przyjmuje także wszelkie filozoficzne konsekwencje tego założenia. Jedna 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 pozaumysłowej<sup>10</sup>. 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 rozumu”<sup>11</sup>, 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.”<sup>12</sup>

Obie te tezy, ważne z epistemologicznego punktu widzenia, nie wyjaśniają jednak 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 metafizyczny<sup>13</sup>.

## Dynamika

Język jest u Leibniza rezultatem pewnej dążności i wydaje się, że owa ‘dążność’ jest jedną z przesłanek pozwalających rozstrzygnąć o sposobie jego istnienia. Dążność (*appétition, 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 pomiędzy ciałem i umysłem. Wszelkie zatem ustalenia dotyczące języka poprzedzone być muszą wprowadzeniem w leibnizjańską teorię substancji.

<sup>9</sup> Roger Penrose, *Nowy umysł cesarza*, tłum. Piotr Amsterdamski, PWN, Warszawa 1995, s. 466-467.

<sup>10</sup> Por. Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, 1975, s. 69.

<sup>11</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, t. II, wyd. cyt. 105.

<sup>12</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, t. II, wyd. cyt., s. 111.

<sup>13</sup> J. Kopania podkreśla, że Kartezjusz stojąc na stanowisku realizmu teoriopoznawczego przyjmuje, że 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 status metafizyczny i teoriopoznawczy rzeczywistości wewnątrzumysłowej musi implikować zatem wtórny ontyczny i semantyczny status języka. Zob. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa 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 r. rozprawie *Hypothesis physica nova*<sup>14</sup> przedmiotem rozważań Leibniza staje się problem continuum. Przyjmując, że ciągłość jest podzielna w nieskończoność, Leibniz wnioskuje, że 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, inaczej 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 Hobbes nazwał *endeavour* lub *conatus* (dążność). Leibniz definiuje ten termin jako początek ruchu, a zatem początek istnienia, w przestrzeni, w której porusza się dane ciało<sup>15</sup>. Owa dążność, *conatus*, zmodyfikowana znaczeniowo staje się podstawowym elementem wyposażenia leibnizjańskiej substancji.

U podstaw Leibniza teorii substancji leży więc pojęcie siły czy energii. Przyjmując ten punkt wyjścia, podkreślał, że choć natura musi być zawsze objaśniana matematycznie i mechanicznie, należy jednak pamiętać, że prawa mechaniki czy siły nie zależą od samego zasięgu matematycznego, ale od pewnych przyczyn metafizycznych<sup>16</sup>. 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 odmiennie od zasad materialistów*. Przeciwnie, są takie same, tyle że materialiści 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 niejaka ich znajomość, lecz dopiero przeze mnie (...) zostały ustanowione w sposób niezbity.”<sup>17</sup>

<sup>14</sup> GP IV, 177-240.

<sup>15</sup> Zob. E. J. Ayton, *Leibniz - A Biography*, Adam Hilger Ltd., Bristol - Boston, 1985, s. 32-33.

<sup>16</sup> „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 dépendent pas de la seule étendue mathématique, mais de quelques raisons métaphysiques.” List Leibniza do Arnauld'a z 4 lipca 1686 r., GP II, 58.

<sup>17</sup> G. W. Leibniz, *Polemika z Clarke'iem. Drugie pismo Leibniza*, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 325.

Zdaniem Leibniza, podstawowym brakiem fizyki mechanistycznej było niewzględnienie 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 niezwyklego błędu Kartezjusza”). Artykuł opublikowany w „Acta Eruditorum” w marcu 1686 r.<sup>18</sup> 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 kartezjańską 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 ciałach<sup>19</sup>.

W *Essay de dynamique*<sup>20</sup> 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 i prostą. W innym miejscu<sup>21</sup> wyjaśnia pojęcie *force morte*, odwołując się do nieskończonej dążności siły ciężkości czy ruchu odśrodkowego.

W *Specimen dynamicum* Leibniz wskazuje, że siła jest rzeczywistym atrybutem ciał<sup>22</sup>. Wprowadza pojęcie siły aktywnej, wyróżniając dwa jej rodzaje: pierwotną i wtórną. „Siła pierwotna, która nie jest niczym innym jak entelechią (*entelecheija a prote*), stanowi odpowiednik duszy lub formy substancjalnej, ale też z tego względu odnosi się do przyczyn ogólnych, które nie wystarczają do wyjaśnienia zjawisk.”<sup>23</sup> Siły pierwotne działają bowiem wyłącznie na

<sup>18</sup> GM VI, 117-123. Skrót GM oznacza G. W. Leibniz, *Mathematische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 1846-63 (repr. 1971, Hildesheim: Olms).

<sup>19</sup> Zob. E. J. Ayton, *Leibniz...*, wyd. cyt., s. 130-131.

<sup>20</sup> Zob. P. Costabel, *Leibniz et la dynamique*, Herman, Paris 1960, s. 97-106.

<sup>21</sup> GM VI, 233-234.

<sup>22</sup> GM VI, 234-254.

<sup>23</sup> GM VI, 234.

poziomie metafizycznym. W wypadku 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 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.

Zatem, podobnie jak Arystoteles, Leibniz założył, że ciała składają się z formy i materii. Każde ciało działa zgodnie z jego formą (entelechią) i ulega działaniu zgodnie z jego materią (*materia prima*). Zdaniem Leibniza, siły pierwotne – zarówno czynne, jak bierne – działają tylko na poziomie metafizycznym; pozwala to zatem 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 i współczesność, 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 ugrupowań<sup>24</sup>.

Leibniz postawił przed sobą zadanie wyjaśnienia prawdziwego pojęcia siły<sup>25</sup>, 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,

<sup>24</sup> „La consideration de ce systeme [= systeme de Leibniz] fait voir aussi que lorsqu'on entre dans le fonds des choses, on remarque plus de la raison qu'on ne croyoit dans la plupart des sectes des philosophes. (...) se trouvent reunies comme dans un centre de perspective, d'où l'object (embrouillé en le regardant) de tout autre endroit) fait voir sa regularité et la convenance de ses parties: on a manqué le plus par un esprit de Secte, en se bornant par la rejection des autres.” G. W. Leibniz, *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'âme et du corps*, w: GP IV, 523-524. Zob. też G. MacDonald Ross, *Leibniz*, Oxford University Press, Oxford-New York, s. 75.

<sup>25</sup> Zob. E. J. Ayton, *Leibniz...*, wyd. cyt., s. 195.

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.

### 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”<sup>26</sup>. Owe „prawdziwe jednostki” mają logiczne pierwszeństwo wobec wszelkich ciał i powinny być pojmowane „na wzór pojęcia, jakie mamy o duszach”<sup>27</sup>. 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 definicji nominalnej<sup>28</sup>, co powoduje, że nie można wskazać wyraźnie obiektu, któremu ten termin odpowiada; natomiast w napisanej dwa lata później *Rozprawie metafizycznej* utrzymuje, że formy substancjalne – takie jak entelechia czy dusza – są niezbędne dla zrozumienia istoty substancji<sup>29</sup>.

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”<sup>30</sup>. Entelechia jest zatem pewną pozytywną tendencją do działania, która tkwi w każdej monadzie i obejmuje to, co Leibniz nazywa *conatus* lub siłą pierwotną. W pewien sposób utożsamia on

<sup>26</sup> G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, §3, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 297.

<sup>27</sup> G. W. Leibniz, *Nowy system natury...*, w: *Wyznanie wiary...*, wyd. cyt., s. 173.

<sup>28</sup> Zob. GP IV, 422.

<sup>29</sup> G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 107-108, 143-145. Zob. na ten temat: Hans Burkhardt, *Adam's Mind and Body*, w: M. Dascal, E. Yakira (red.), *Leibniz and Adam*, University Publishing Projects Ltd., Tel Aviv 1993.

<sup>30</sup> GP IV, 469.

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 automaty.”<sup>31</sup> Energia jest więc w ostateczności tym, co konstituuje substancję, gdyż „substancji w ich nagiej istocie nie można pojąć jako pozbawionych działania” i „działanie należy do istoty substancji w ogóle.”<sup>32</sup>

### Percepcja

Nie sposób wykazać poprzez dającą absolutną pewność argumentację, że świat zewnętrzny istnieje<sup>33</sup>. Jednak „istnienie umysłu pewniejsze jest aniżeli istnienie przedmiotów zmysłowych.”<sup>34</sup> „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.”<sup>35</sup> Leibniz, jak twierdzi wielu badaczy, łączył pochodzenie idei substancji z samoświadomością<sup>36</sup>. „Wierzę, że mamy jasną, choć nie wyraźną ideę substancji, co wypływa – moim zdaniem – z faktu, iż mamy wewnętrzne jej odczucie w nas samych, którzy jesteśmy substancjami”<sup>37</sup>. 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.”<sup>38</sup> 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 wewnętrznych.”<sup>39</sup> Ale też istnieją kryteria odróżniania monad, które,

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

<sup>32</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt. t. I, s. 32.

<sup>33</sup> GP VII, 320.

<sup>34</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. II, s. 158.

<sup>35</sup> List do Zofii Karoliny Pruskiej, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 256.

<sup>36</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, PAX, Warszawa 1995, t. IV, s. 293.

<sup>37</sup> List do Burnetta, GP III, 247.

<sup>38</sup> G. W. Leibniz, *Polemika z Clarke'iem. Czwarte pismo Leibniza*, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 347.

<sup>39</sup> G. W. Leibniz, *Monadologia*, §9, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 298.

zdaniem Leibniza, stanowią jakości i czynności wewnętrzne monady, mianowicie jej własne postrzeżenia (*perceptions*) i dążności (*appétitions*)<sup>40</sup>.

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.”<sup>41</sup> 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 jest bowiem niczym innym jak monadą jednostkowiącą 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 de Voldera z czerwca 1703 r. Leibniz stanowczo zaprzecza, że substancji przysługuje jeden zasadniczy atrybut stanowiący jej istotę czy naturę<sup>42</sup>.

Istotą kartezjańskiej koncepcji umysłu była teza o przezroczystości umysłu, zgodnie z którą każdy stan mentalny jest dostępny pełnej świadomości. Leibniz zaatakował ten pogląd twierdząc, że „tysiące znamion każe sądzić, że w każdej chwili jest w nas jednak nieskończona ilość spostrzeżeń bez apercepcji (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 różnią.”<sup>43</sup> Owe spostrzeżenia rodzą się z działania zasady wewnętrznej, „sprawiającej zmianę, czyli przejście od jednego postrzeżenia do drugiego” i to przejście zwane jest dążnością (*appétition*)<sup>44</sup>. Pamiętajmy, że dążność jest tym, co konstytuje substancję, stanowi jej istotę. Zawsze zatem istnieje „pewna dążność do działania, nawet zawsze cała ich nieskończoność na raz w każdym podmiocie. A te dążności nigdy nie są bez jakiegoś skutku”<sup>45</sup>. Można zatem 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 nieświadomione (*petites perceptions*,

<sup>40</sup> G. W. Leibniz, *Monadologia*, §14, 15, 19, wyd. cyt., s. 299-301.

<sup>41</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 29.

<sup>42</sup> *Doctrinam de Attributis quam hodie sibi formant, non admodum probo: quasi unum aliquid simplex praedicatum absolutum quod Attributum vocant, substantiam constituat: neque enim ulla ego in notionibus invenio praedicata plane absoluta, aut quae connexionem cum aliis non involvant. Certe cogitatio et extensio, quas vulgo pro exemplis allegant, nihil minus sunt quam talia attributa, ut saepe ostendi.* GP II, 249.

<sup>43</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 13.

<sup>44</sup> G. W. Leibniz, *Monadologia*, §15, wyd. cyt., s. 299.

<sup>45</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 103.

*perceptions insensibles*). Leibniz egzemplifikuje ten rodzaj percepcji postępując 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 dostrzegliśmy 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 spostrzegaloby się szumu stu tysięcy fal, gdyż nic razy sto nie potrafi być czymś.”<sup>46</sup>

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* Leibniz przeprowadza wyraźne rozróżnienie pomiędzy postrzeżeniem a świadomością, polemizując na gruncie teorii substancji z kartezjańską koncepcją umysłu. Zauważa, że „dobrze jest rozróżniać *postrzeżenie*, które jest wewnętrznym stanem monady przedstawiającym rzeczy zewnętrzne, oraz *apercepcję*, która jest *świadomością*, czy też refleksyjnym poznaniem tego wewnętrznego stanu, a która nie jest dana wszystkim duszom, ani też na stałe nawet jednej duszy. I właśnie z braku tego rozróżnienia zbłądzili kartezjanczyzy, lekceważąc spostrzeżenia, których się nie uprzytamnia, niczym pospólstwo lekceważące ciała, których się nie wyczuwa (*corps insensibles*).”<sup>47</sup>

Można rozumieć, że Leibniz utożsamia świadomość z apercpcją, co sugeruje, że rozróżnienie to dotyczy naszej zwykłej świadomości związanej z dzienną aktywnością i nieświadomianych 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 między samoświadomością a samowiedzą. Nieświadomione postrzeżenie jest zaś pewnym stanem świadomości, ale jest nieświadomione w tym sensie, że nie uprzytamniamy go sobie<sup>48</sup>. Teoria nieświadomych postrzeżeń jest konsekwencją leibnizjańskiego „prawa ciągłości”. Leibniz zauważa, że nic nie dzieje się od razu, ponieważ „natura nigdy nie robi skoków”, co „każde 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*.”<sup>49</sup>

<sup>46</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt. t. I, s. 14.

<sup>47</sup> G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 286.

<sup>48</sup> Zob. N. Jolley, *Leibniz and Locke...*, wyd. cyt., s. 108.

<sup>49</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 17-18.

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, której początkiem, jak się wydaje, jest zdolność do samych tylko nie-uświadomionych postrzeżeń. Te monady, w 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 duchami<sup>50</sup>.

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 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 maszynierią.”<sup>51</sup> 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”<sup>52</sup>. 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. „*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 substancjalnych.”<sup>53</sup>

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

<sup>50</sup> G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, §4, wyd. cyt., s. 285-286.

<sup>51</sup> List do Zofii Karoliny Pruskiej, w: *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 264.

<sup>52</sup> G. W. Leibniz, *Polemika z Clarke'iem. Piąte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 400.

<sup>53</sup> G. W. Leibniz, *Nowy system natury i łączności substancyj...*, w: *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 178.

mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do niech się dostać czy też z nich wydość.”<sup>54</sup> Zamykając substancje od zewnątrz, Leibniz otwiera je ku własnemu wnętrzu i daje im możliwość postrzegania całego wszechświata z perspektywy każdej monady. Monada odnajduje wszechświat w sobie. Znaczy to, że treści postrzeżeń nie mogą być przez substancje nabyte przez jakiegokolwiek 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. Przeciwstawia 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 dostarczyć.”<sup>55</sup> Jest to, jak się zazwyczaj uważa<sup>56</sup>, zaskakująca konsekwencja epistemologiczna leibnizjańskiej teorii substancji.

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 mądrości.”<sup>57</sup> Substancji prostych jest nieskończenie wiele, są w istocie niewidzialne, a ich poznanie dostępne jest w całości Boskiemu Intelktowi. 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 nieświadomione postrzeżenie na skutek innych postrzeżeń przekształci 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 zro-

<sup>54</sup> G. W. Leibniz, *Monadologia*, §7, wyd. cyt., s. 298.

<sup>55</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 103.

<sup>56</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1993, t. II, s. 78.

<sup>57</sup> G. W. Leibniz, *Nowy system dla objaśnienia natury substancyj...*, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 170.

zumienia. 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 wszechświecie”<sup>58</sup>. 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 między istotą ludzką a pozostałymi formami organicznymi, w szczególności zwierzętami<sup>59</sup>. Jedyne 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.”<sup>60</sup> Gradacja zdolności poznawczych każdej substancji jest zatem rezultatem decyzji Stwórcy, który działając zgodnie z zasadą doskonałości, stworzył najlepszy z możliwych światów<sup>61</sup>.

### Związek duszy i ciała – substancje cielesne

Dążność i percepcja jako 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 odzielone”<sup>62</sup>. To założenie pozwala zrozumieć istotę jego argumentów dotyczących owej dystynkcji.

W liście z 9 października 1687 r. skierowanym do Arnauld’a Leibniz wprowadza pojęcie substancji cielesnej:

<sup>58</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 20.

<sup>59</sup> Zob. GP VII, 330-331 (bez tytułu).

<sup>60</sup> G. W. Leibniz, *Quid sit idea*, GP VII, 252; tłum. polskie: *Czym by miała być idea*, tłum. M. Gordon, w: M. Gordon, *Leibniz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 223.

<sup>61</sup> Zob. G. W. Leibniz, *Monadologia*, §48, wyd. cyt., s. 306-307.

<sup>62</sup> G. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 20.

„Zakładając, że w zwierzętach lub innych substancjach cielesnych znajduje się dusza czy entelechia, trzeba by było w tym aspekcie rozumować tak, jak wszyscy rozumujemy w wypadku człowieka, który jest bytem obdarzonym przez swą 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 entelechiami”<sup>63</sup>.

Przez „substancję cielesną” rozumie tu Leibniz dowolną istotę żywą, np zwierzę. „Każda monada wespół z poszczególnym ciałem jest substancją żywą”, każda też tworzy ośrodek substancji złożonej oraz zasadę jej pojedynczości (*unicité*)<sup>64</sup>.

W tym samym liście<sup>65</sup> 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 rzeczywistą 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 Malpighi ustalił na przykład, że rośliny mogą być zaliczone do tej samej kategorii co zwierzęta, a eksperymenty Leeuwenhoeka dowiodły istnienia nieskończonej liczby małych żyjątek w jednej tylko kropli wody. Istnienie elementarnych form życia potwierdzają też badania Swammerdama. Każda substancja cielesna jest zatem niepodzielną, 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 omawianym liście Leibniz powiada wprost: „sądzę, że każda substancja jest niepodzielna, a zatem każda substancja cielesna powinna posiadać duszę lub przynajmniej entelechię analogiczną do duszy, albowiem inaczej ciała byłyby jedynie zjawiskami”<sup>66</sup>.

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”<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> GP II, 120.

<sup>64</sup> G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, §4, wyd. cyt., s. 285, oraz *Polemika z Clarke'iem. Piąte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 378.

<sup>65</sup> List do Arnauld'a z 9 października 1687, GP II, 111-129.

<sup>66</sup> GP II, 120-121.

<sup>67</sup> List do Arnauld'a z 30 kwietnia 1687, GP II, 100.

W *Nowym systemie...* Leibniz, rozwijając myśli ujawnione we wcześniejszej korespondencji z Arnauld'em, 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 kół”<sup>68</sup>. Podobne wyjaśnienia znajdujemy w liście do Thomasa Burnetta z 1699 r.<sup>69</sup>, a także w *Zasadach natury i taski 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”<sup>70</sup>.

W liście do de Voldera z lipca 1703 r. wyróżnia Leibniz pięć różnych stopni złożenia prowadzących do ukonstytowania się rzeczy. „Rozróżniam: 1) pierwotną entelechię, 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 monadę”<sup>71</sup>.

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 – umysł<sup>72</sup>. 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 wytłumaczalna łączność wzajemna, jakiś sposób wywierania wpływu albo przez same rzeczy na siebie, albo przyczynę im wspólną.”<sup>73</sup>. 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 stwo-

<sup>68</sup> *Nowy system...*, wyd. cyt., s. 178.

<sup>69</sup> Zob. List do Burnetta, GP III, 260.

<sup>70</sup> G. W. Leibniz, *Zasady natury i taski...*, §3, wyd. cyt., s. 284.

<sup>71</sup> GP II, 275; zob. też *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. II, s. 177.

<sup>72</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. II, s. 177.

<sup>73</sup> *Polemika z Clarke'iem. Drugie pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 372.

rzeniem rzeczy.”<sup>74</sup> 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.”<sup>75</sup> 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 jakiekolwiek 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 sobie właściwy sposób cały ów nieskończony system<sup>76</sup>.

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 łączona jest z jakimś ciałem”<sup>77</sup>. Łatwo jest zatem sugerować, że położenie dominującej monady jest określone w jakiś sposób przez ciało organiczne, ale z kolei monady nie są punktami w przestrzeni i nie mają w istocie żadnego relatywnego położenia, które wykraczałoby poza porządek zjawiskowy<sup>78</sup>. Wszelkie ciała organiczne, jak pamiętamy, także składają się z monad, zatem to, czego doświadczamy, 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 postrzeżenie, na mocy faktu bycia przedmiotem jednoczesnego postrzegania”<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> *Polemika z Clarke’iem. Piąte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 402.

<sup>75</sup> *Monadologia*, §79, wyd. cyt., s. 314.

<sup>76</sup> Zob. F. Copelstone, *Historia filozofii*, wyd. cyt., s. 307.

<sup>77</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 274.

<sup>78</sup> Zob. List do des Bossesa, GP II, 444.

<sup>79</sup> GP II, 304. Zob. także G. W. Leibniz, *O rozróżnianiu zjawisk rzeczywistych od urojonych*, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 245-249.

## Myślenie i język

Leibniz nadając światu zewnętrznemu status zjawiskowy, wyraźnie wyodrębnił w nim dzieło Boskiego Architekta, czyli świat organiczny, przeciwstawiając go skutkom twórczej aktywności człowieka<sup>80</sup>. 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 uwydatnione, widać ze staranności, z jaką wyposażyla je w narządy skupiające wiele promieni świetlnych, czy też w wiele falowań powietrza, aby działały skuteczniej w zespoleniu.”<sup>81</sup> 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”<sup>82</sup>. 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 dostarczyć.”<sup>83</sup>

Granica 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

<sup>80</sup> Leibniz wyraźnie podkreśla, że wytworom człowieka brak substancjalnej jedności. Człowiek nie jest bowiem 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 eliminuje możliwość skonstruowania maszyny myślącej. Zob. R. Penrose, *Shadows of Mind*, Vintage, 1995, s. 12.

<sup>81</sup> *Monadologia*, §25, wyd. cyt., s. 302.

<sup>82</sup> *Monadologia*, §26, wyd. cyt., s. 302.

<sup>83</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 151.

widzi i odczuwa świat zewnętrzny za pomocą innych zmysłów, ale nie wie, co widzi. Pomieć pozwala mu zachować jej jedynie, jak mówi Leibniz, „wyobrażenie”<sup>84</sup> tego, co je silnie porusza i czego podobne wyobrażenie miało poprzednio. Tę zdolność nazywa Leibniz czuciem<sup>85</sup>. Ten rodzaj percepcji nie prowadzi nigdy do idei rzeczy, którą to rzecz zwierzę doświadcza jedynie 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 wyobraźni”<sup>86</sup>. 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 rozumu<sup>87</sup>. Zwierzęta pozbawione są jednak zarówno rozumu, jak i wiedzy<sup>88</sup>. 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”<sup>89</sup>. Skoro zaś zwierzęta nie mają żadnych myśli, nie może w ich duszy istnieć także jakikolwiek ich przedmiot.

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 działo<sup>90</sup>. 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 sub-

<sup>84</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 151.

<sup>85</sup> *Zasady natury i łaski...*, §4, wyd. cyt., s. 285-286.

<sup>86</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 8-9.

<sup>87</sup> *Nowe rozważania*, wyd. cyt., t. I, s. 151.

<sup>88</sup> *Monadologia*, §29, wyd. cyt., s. 303.

<sup>89</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 100.

<sup>90</sup> Zob. *Monadologia*, §28, wyd. cyt., s. 302-303.

stancji, o tym, co proste, i o tym, co złożone, o tym, co niematerialne i o samym Bogu". Te czynności refleksyjne dostarczają głównych przedmiotów naszych rozumowań<sup>91</sup>.

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 przychodzącego na świat*”<sup>92</sup>. Nie znaczy 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 oznaczać by musiało istnienie nieodróżnialnych umysłów. Aby zatem zachować tę zasadę, nieodzowna staje się 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”<sup>93</sup>. Istnieją prawdy i idee, których poznania nie możemy dostąpić, gdyż dysponujemy na razie jedynie dążnością ujawniającą się w nieświadomych postrzeżeniach; są też idee i prawdy, które już odnaleźliśmy w sobie na drodze apercpcji. 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 niedostrzegalne”<sup>94</sup>. 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 – apercpcji, która oznacza świadomy wgląd w świat idei<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> *Monadologia*, §29, 30, wyd. cyt., s. 303.

<sup>92</sup> G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 132.

<sup>93</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 88.

<sup>94</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 11.

<sup>95</sup> Leibniz zauważa na przykład: „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 namyślałby się zbyt długo i zbyt często,

Przypomnijmy, że percepcja (zdolność do postrzeżeń) jest, wedle Leibniza, jednym z podstawowych atrybutów każdej substancji; jest, powiedzielibyśmy, rodzajem, którego modyfikacją jest zdolność do apercepcji, którą należy 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 zdatne, jak my, do wytwarzania wyrazów mowy, 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 umysłu<sup>96</sup>. Łatwo jest bowiem zauważyć, że choć pewne zwierzęta zdolne są do mówienia, nigdy nie posługują się znakami dla wyrażenia idei ogólnych, podczas gdy „ludzie pozbawieni używalności mowy i słów nie przestają wytwarzać sobie innych znaków ogólnych”<sup>97</sup>. 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 z dążności. Język jest zatem, podobnie jak myślenie, jedynie modyfikacją skutków owej dążności; mówiąc bardzo ogólnie, jest modyfikacją pewnego typu postrzeżeń. Znaczy to, że zarówno zdolność do myślenia, jak i zdolność do jej 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 daje 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, według Leibniza, sama idea, którą definiuje on jako „przedmiot bezpośredni, wewnętrzny i (...) ten obiekt jest

---

jaką grać kartą”; *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 152. Oznacza to więc, że w szczególnych przypadkach zaburzenia umysłowe uniemożliwiają apercepcję lub czynią ją tylko częściową. Leibniz zaprzecza jednak, że w takich przypadkach ludzie ci nie są ciągle zdolni do apercepcji: „na to, aby poznać, idee czy prawdy, były w naszym umyśle, wcale nie jest konieczne, byśmy kiedykolwiek myśleli o nich aktualnie”; *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 97.

<sup>96</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. II, s. 8.

<sup>97</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 151.

wyrazem natury albo jakości rzeczy”<sup>98</sup>. Fakt, że idee są reprezentacjami, znaczy, że istnieje dokładne odwzorowanie między 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*<sup>99</sup>. Ponieważ jednak „istnieje porządek i powiązanie w naszych ideach”<sup>100</sup>, 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.

Tylko dusze rozumne „zdolne są do poznania systemu wszechświata i do częściowego naśladowania tego systemu za pomocą prób architektonicznych”<sup>101</sup>. Taką naturalną próbą jest także język. Wszelkie istniejące języki etniczne są skutkiem wyrażającym tę samą przyczynę – wewnętrzny język myśli<sup>102</sup>. 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*”<sup>103</sup>. 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. Znaczy to także, że istnieją wspólne wszystkim wewnętrzne struktury 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 docho-

<sup>98</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 101.

<sup>99</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 205.

<sup>100</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. I, s. 204.

<sup>101</sup> *Monadologia*, §83, wyd. cyt., s. 315.

<sup>102</sup> Zob. *Quid sit idea*, GP VII, 263-64, a także M. Losonsky, *Leibniz's Adamic Language of Thought*, „Journal of the History of Philosophy”, vol. XXX, October 1992, No. 2.

<sup>103</sup> *Nowe rozważania...*, wyd. cyt., t. II, s. 11.

dzenia do prawdy. Na języki, podobnie jak na ich użytkowników – istoty rozumne, działa bowiem leibnizjańska zasada ujednostkowania, czyli różnicowania się rzeczy. 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 osiagają pełnię kompetencji językowej i są zdolni do analizy myśli<sup>104</sup>.

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...”<sup>105</sup>. Zauważmy jednak, że napotykamy tu 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”<sup>106</sup>, 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*. Zatem 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 zawsze ma jakiś skutek<sup>107</sup>. 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

<sup>104</sup> Zob. G. W. Leibniz, *Analysis linguarum*, w: *Opuscules et Fragments Inédites de Leibniz*, ed. L. Couturat, Paris 1903 (repr. Hildesheim 1961), s. 351-54.

<sup>105</sup> *Nowe rozważania...*, t. II., s. 9.

<sup>106</sup> *Monadologia*, §7, wyd. cyt., s. 298.

<sup>107</sup> *Nowe rozważania*, wyd. cyt., t. I, s. 103.

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 gatunkowej<sup>108</sup>. Noam 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 rozwinać 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 czterodniowe niemowlęta potrafią już odróżniać język, którym posługuje się ich otoczenie, od innych języków. Tak więc mechanizmy zdolności językowej zaczynają działać i uzewnętrzniać się w życiu bardzo wcześnie”<sup>109</sup>. 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, zdają się potwierdzać istnienie owej dążności, której ostatecznym skutkiem jest ludzka mowa.

---

<sup>108</sup> Zob. H. Putnam, „Hipoteza wrodzoności» a modele wyjaśniające w lingwistyce, w: B. Stanosz (red.), *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa 1977, s. 347-348.

<sup>109</sup> N. Chomsky, *On the Nature, Use and Acquisition of Language*, w: W. G. Lycan (red.), *Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1990, s. 634.