



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY
INSTYTUT FILOZOFII

PRZEDFREUDOWSKA FILOZOFIA NIEŚWIADOMOŚCI

MAREK GMERCZYŃSKI

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dr. hab. Tomasza Kubalicy, prof. UŚ

KATOWICE 2023

Spis treści

Wstęp	3
Wprowadzenie	13
Hipoteza	17
Przeczenie	21
Ujęcia nieświadomości	22
Przegląd literatury	27
Trudności metodologiczne	32
Źródła wiedzy i utworzenie nowego pojęcia świadomości	34
Część historyczna	36
Rozdział 1. Pierwszy okres kształtowania pojęcia nieświadomości — Platon — Plotyn	39
Rozdział 2. Drugi okres kształtowania pojęcia nieświadomości — Kartezjusz — Leibniz	49
Rozdział 3. Trzeci okres kształtowania pojęcia nieświadomości — Schelling — Carus — von Hartmann	70
Podsumowanie	80
Część systematyczna — dlaczego Leibniz	82
Rozdział 4. Relacja i reprezentacja u Leibniza	95
Rozdział 5. Monada u Leibniza	120
Rozdział 6. Hierarchia monad u Leibniza	127
Rozdział 7. Logika a ontologia	134
Rozdział 8. Warunki obiektywizacji filozofii	136
Rozdział 9. Realistyczne ujęcie relacji — fizyka	138
Rozdział 10. Axiom	141
Wnioski i możliwości dalszych badań	148
Literatura cytowana oraz zawarta w przypisach	150

Stan przejściowy, obejmujący i przedstawiający wielość w jedność, czyli w substancji prostej, jest niczym innym jak tylko tak zwaną *percepcją*, którą odróżnić należy od *apercepcji*, czyli świadomości, jak się to w dalszym ciągu okaże. W tym też grubo pobiłdzili Kartezjanie, policzywszy za nic percepcje, których się nie zauważa¹.

Wstęp

Z wykształcenia jestem lekarzem psychiatrą i psychoterapeutą, co sprawia, że pojęcie nieświadomości i ona sama, jako element aparatu psychiki człowieka, są dla mnie od dawna ważne zawodowo i inspirujące poznawczo. Nieświadomość jest zagadką, która przekracza świadomość i zadaniem, które wymaga wielu perspektyw. Psychoterapia, ujmując rzecz w wielkim skrócie, polega na ujawnianiu tego, co istnieje, ale jest nieświadome lub nieuświadomione. Bywa, że u człowieka występują uciążliwe i niezrozumiałe dla niego objawy i zachowania, z którymi jako pacjent zgłasza się do lekarza. Leczenie nerwicy, czyli usunięcie tych objawów, polega, wg. Freuda, na odsłonięciu tego, co niewidoczne i asymilacji nieświadomego do świadomej części umysłu. Stąd nieświadome jest dla mnie od wielu lat realnym i istotnym obiektem praktyki zawodowej a nie jedynie abstrakcyjnym i dyskusyjnym pojęciem z dziedziny filozofii. Pomimo mojego wykształcenia, a może właśnie z tego powodu, uważałem przez wiele lat, że, jak pisze Sebastian Gardner: „pojęcie nieświadomości jest tak ściśle związane z postacią Zygmunta Freuda i od niego zależne, że trudno sobie je wyobrazić bez odniesienia do niego”². Nie byłem w tym błędzie odosobniony, bo tak samo

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia*, § 14. G. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, S. Cichowicz, tłum., w: *Wyznanie wiary filozofa*, S. Cichowicz, red., PWN, Warszawa, 1969, s. 299. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la P e r c e p t i o n, qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoy les Cartesiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. G. Leibniz, *Ohne Ueberschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie*, in: *Die philosophischen Schriften*, VI B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 608–609.

² Por. S. Gardner, *The Unconscious Mind*, in: T. Baldwin, ed., *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 107. Tłumaczenie własne. Pozostałe tłumaczenia w tekście, o ile nie podano inaczej, są również własne.

Lancelot Law Whyte przed pisaniem znakomitej książki o genezie pojęcia nieświadomości „niewinnie” sądził, że „Freud odkrył nieświadomy umysł” i skarżył się, że wcześniej „żaden z jego nauczycieli nie wyjaśnił mu, że wielkie osiągnięcia są zwykle kulminacją długotrwałych procesów kulturowych”³.

Po rozpoczęciu studiów doktoranckich z zakresu filozofii polecona przez mojego opiekuna naukowego Pana Prof. Tomasza Kubalicę lektura pracy neokantysty Johanna Immanuela Volkelta *Das Unbewusste und der Pessimismus*⁴ pokazała mi jasno, że pogląd o „odkryciu” Freuda jest mylny, pojęcie nieświadomości jest obecne w filozofii od stuleci a za jego protoplastę wielu badaczy tego pojęcia uznaje żyjącego już dwieście lat przed Freudem Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który twierdził, że postrzeganie nie musi być świadome w kartezjańskim rozumieniu.

Lektura kolejnych tekstów związanych z nieświadomością odsłaniała coraz to nowe horyzonty mojej niewiedzy i powodowała konieczność rewizji dotychczasowych poglądów na temat umysłu i mózgu opartych na uproszczonych medycznych schematach. W obszarze filozofii pojęcie nieświadomości okazało się polimorficznym tworem, który ulegał historycznemu rozwojowi a posiadając różne warianty i odmiany było rozumiane na wiele różnych i niespójnych, a nawet wykluczających się sposobów. Co gorsza, okazało się, że również świadomość nie jest czymś oczywistym i opartym na materii lub logice a wytłumaczenie jej genezy i morfologii jest do dziś przedmiotem gorących sporów i jednym z odwiecznych wyzwań filozofii. Stopniowo doszedłem do wniosku, że moim celem nie jest poznanie, czym jest nieświadomość rozumiana jako obiekt badań naturalnych, ale znalezienie jej miejsca wśród myśli — pojęć przelanych na papier przez filozofów, którzy używali tego terminu również przed Freudem i jednocześnie nie uważali go za niedorzeczny⁵.

W ten sposób nieświadomość połączyła moje różne zainteresowania, bo filozofia ciekawiła mnie już w czasach licealnych. Po lekturze *Historii filozofii*⁶ Władysława Tatarkiewicza czytałem *Medytacje o pierwszej filozofii*⁷ Kartezjusza. Książeczka oczarowywała mnie autonomią autora, swobodą i bezkompromisowością jego myśli oraz siłą nieodpartej argumentacji. Sceptyczne wątki u Kartezjusza zawierały barwne i pociągające opisy

³ Por. L. Whyte, *The Unconsciousness before Freud*, Julian Friedmann Publishers, London, 1979, p. vii.

⁴ J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus*, Verlag von F. Henschel, Berlin, 1873.

⁵ Nieświadomość, nawet własną, można poznać jedynie pośrednio, co nie znaczy, że w jakiś sposób nie istnieje. Por. J. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, »W drodze«, Poznań, 1992, s. 76. Z. Kraszewski, *Metodologia Filozofii. Logiczne aspekty ontologicznego sporu materializmu z idealizmem*, PWN, Warszawa, 1972, s. 16. L. Kolakowski, *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*, w: B. de Spinoza, *Etyka*, PWN, Warszawa, 1954, s. XVII–XVIII.

⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I–III, PWN, Warszawa, 1970.

⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, M. i K. Ajdukiewiczowie, tłum., PWN, Warszawa, 1958.

psychopatologii a jego rozważania związków duszy i ciała prowadziły do kłopotliwych pytań, na które też szukałem odpowiedzi. Lektura *Krytyki czystego rozumu*⁸ była kolejnym etapem mojego filozoficznego rozwoju. Podzielałem pogląd Kanta, że umysł kształtuje treść poznania, jednak stwierdzenie, że rzeczy w sobie są zupełnie niepoznawalne budziło mój sprzeciw, ponieważ prowadziło, moim zdaniem, do bezplodnego poznawczo solipsyzmu. Filozofia stała się dla mnie synonimem zrozumienia świata dostępnym jedynie dla nielicznych i wtajemniczonych; chciałem należeć do ich kręgu.

Wiedzę o świecie czerpałem jednak już wcześniej z innych źródeł. Pasjonującą lekturą była dla mnie *Księga pierwiastków*⁹ Ignacego Eichstaedta, którą mama zakupiła mi na trzynaste urodziny. Główną rolę grały tam samodzielne, jak monady Leibniza, atomy, które wchodziły jednak w relacje tworząc związki chemiczne. Nie wiem, dlaczego jako nastolatek zakupiłem na rogu ulic Francuskiej i Wojewódzkiej w Katowicach *Logikę pragmatyczną*¹⁰ Kazimierza Ajdukiewicza w pięknej zielonej obwolucie z 1975 roku i nie wiem, gdzie i po co, zakupiłem *Wstęp do teorii mnogości i topologii*¹¹ Kazimierza Kuratowskiego w obwolucie niebieskiej z 1977 roku¹². Podobnie mało zrozumiałe są dla mnie dziś powody zakupu książki w obwolucie barwy lososiowej pt. *Rachunek różniczkowy i całkowy*¹³ również autorstwa Kuratowskiego z roku 1978. Z tego, co dziś sobie jednak mgliście przypominam, efekt był taki, że pomimo pobierania w liceum nauki o profilu biologiczno-chemicznym, w klasie maturalnej opanowałem podstawy różniczkowania i całkowania do tego stopnia, że potrafiłem samodzielnie wyprowadzić wzór Eulera dotyczący tarcia cięgien o powierzchnię walcową¹⁴.

Moim literackim i kulturalnym idolem był w tym czasie Stanisław Ignacy Witkiewicz — Witkacy, pisarz, malarz i filozof amator, który korespondował obszernie z Romanem Ingardenem i Hansem Corneliussem a mniej efektywnie również z bardziej krytycznym wobec jego twórczości Kazimierzem Twardowskim. Witkacy epatował znajomością bieżących dzieł filozoficznych a w szczególności cenił *Logische Untersuchungen*¹⁵ Edmunda Husserla, które miały być, w moim rozumieniu, logicznym oparciem dla opisu świata — jak słynny punkt Archimedesesa. Sprowokowana przez Witkacego lektura Husserla była dla mnie niełatwym wyzwaniem, jednak czytanie *Idee czystej fenomenologii*¹⁶ doprowadziłem sumiennie prawie do

⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, R. Ingarden, tłum., t. I–II, PWN, Warszawa, 1957.

⁹ I. Eichstaedt, *Księga pierwiastków*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1970.

¹⁰ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa, 1975.

¹¹ K. Kuratowski, *Wstęp do teorii mnogości i topologii*, PWN, Warszawa, 1977.

¹² Objawieniem była dla mnie opisana tam możliwość działania na dowolnych obiektach; zbiór mógł obejmować: żabę, Słońce, dowolne zdanie i $\sqrt{-2}$. Georg Cantor przydał człowiekowi boskie walory.

¹³ K. Kuratowski, *Rachunek różniczkowy i całkowy. Funkcje jednej zmiennej*, PWN, Warszawa, 1978.

¹⁴ Rzecz dziś dla mnie niedostępna.

¹⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer Verlag, B. I–II., Halle, 1900–1901.

¹⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, D. Gierulanka, tłum., PWN, Warszawa, 1967.

końca opatrując nawet książkę notatkami. Miałem w tym czasie jakąś religijną wiarę, że filozofia pozwoli mi na zrozumienie budowy i funkcjonowania świata i samego siebie. Rozwiązania problemów, z którymi pozostawił mnie Husserl, postanowiłem szukać u Romana Ingardena. Wobec braku jednoznacznego rozstrzygnięcia przez niego *Sporu o istnienie świata*¹⁷, niejako zawiedziony przez filozofię, rozpocząłem studia medyczne.

W trakcie nauki na wydziale lekarskim poznawałem budowę i działanie organizmu człowieka. Działanie i kooperacja komórek, tkanek i narządów były opisane i tłumaczone przy pomocy terminów fizycznych i chemicznych, gdzie atomy będące samodzielnymi substancjami wchodziły jednak w relacje z innymi atomami, co prowadziło do powstania kolejnych obiektów posiadających względną samodzielność a żywy mózg miał wytwarzać treści świadome w wyniku poburzenia odpowiednich neuronów integrujących hierarchicznie docierające do organizmu ze świata bodźce zmysłowe¹⁸. Afazje i agnozje, czyli braki pewnych treści świadomych, spowodowane były przez uszkodzenia ściśle określonych części kory mózgowej, co w szczególności opisali Julian de Ajuriaguerra i Henry Hécaen¹⁹. Zjawiska psychiczne były ściśle skorelowane z ich materialnymi odpowiednikami, jednak funkcjonalne połączenie materii i świadomości nie podlegało już dalszemu tłumaczeniu. Pytania zadane przez Kartezjusza pozostały bez odpowiedzi.

Sądzę, że po ukończeniu studiów medycznych to właśnie wcześniejsze zainteresowanie filozofią w dużym stopniu wpłynęło na mój wybór specjalizacji w zakresie psychiatrii. Lekarze innych specjalności zwykle są skoncentrowani na ciele pacjenta, badają różne jego parametry fizyczne i chemiczne, stan psychiczny pacjenta jest dla nich zwykle drugoplanowy. Inaczej jest w wypadku psychiatry, tu psychika stanowi główny przedmiot badania, czyli poznania; fenomeny psychiczne, świadomość, są dla psychiatry obiektem niejednokrotnie szczegółowej obserwacji, opisu i pogłębionej refleksji. Psychiatra stale jest też konfrontowany z faktem, że zmiana stanu somatycznego pacjenta ma wpływ na jego stan psychiczny. Leki powodują ustąpienie omamów i urojeń u schizofrenika, poprawę nastroju u melancholika, uszkodzenia mózgowia mogą powodować wspomniane już agnozje i afazje, gdzie pacjent pomimo zachowanego wzroku i słuchu nie jest w stanie rozpoznać przedmiotów i słów a zaburzenia metabolizmu powodują stan nazwany majaczeniem objawiający się teatralnymi halucynacjami wzrokowymi i słuchowymi oraz utratą orientacji w otoczeniu. Ten stan wyraźnie nawiązywał do opisów Kartezjusza o demonie, uluda może imitować bezsprzecznie rzeczywistość. Jakie jest kryterium oceny? Co pozwoli odróżnić majaki od

¹⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I–III, D. Gierulanka, tłum., PWN, Warszawa.

¹⁸ J. Konorski, *Integracyjna działalność mózgu*, PWN, Warszawa, 1969.

¹⁹ J. de Ajuriaguerra, H. Hécaen, *Le cortex cérébral*, Masson, Paris, 1960.

kontaktem ze światem? Co jest światem? Co jest kontaktem? Pomimo znaczących postępów neurofizjologii i kognitywistyki to, w jaki sposób zmiany materii powodują odpowiednie stany psychiczne, pozostaje w swych ostatnich podstawach niewyjaśnione. Jest tak zarówno na gruncie medycyny, jak i filozofii.

Jednak również wśród psychiatrów skłonność do badania stanów psychicznych jest zróżnicowana. Psychiatra zorientowany biologicznie zwykle nie wnika głębiej w psychikę pacjenta. Badanie i diagnozę opiera na przekazywanych mu przez niego względnie prostych werbalnych znakach. Natomiast praktykowanie psychoterapii pozwala na wniknięcie w psychikę chorego w stopniu mało spotykanym w innych okolicznościach. Mając na uwadze oczywiste ograniczenia terminologiczne i rzeczowe, można do pewnego stopnia porównać kontakt psychoterapeuty i jego pacjenta do przeżycia mistycznego. Tzw. sterowane wyobrażenia, technika zbliżona do hipnozy, pozwalają poznać te obszary umysłu pacjenta, które są dla niego niedostępne w zwykłym stanie świadomości, czyli nieświadome, i poruszać się wspólnie z nim w świecie jego plastycznych wyobrażeń podobnych do snu, co pokazuje żywo, że umysł jest pełen treści psychicznych nieznanymi dla nas na co dzień²⁰. Co więcej, można uznać, że w trakcie psychoterapii dochodzi nie tylko do ujawnienia treści nieświadomych pacjenta, ale również do powstania wspólnej przestrzeni psychicznej dwu obiektów materialnych, jakimi są pacjent i terapeuta²¹.

Motywną moją pracą jest zatem zainteresowanie medyka filozofią, a w szczególności problemem psychofizycznym. Skoro neurofizjologia na gruncie swojego paradygmatu materialistycznego nie wyjaśnia, w jaki sposób materia oddziałuje z psychiką, opisując jedynie zbieżność procesów o tak niejednorodnym charakterze, starałem się znaleźć odpowiedź na to pytanie na gruncie filozofii. Napotkało to na znaczne trudności, ponieważ tam również brak jasnych odpowiedzi, a przy pogłębieniu rozważań o związkach świadomości i materii na polu

²⁰ Tego rodzaju doświadczenie pokazuje, że psychika pacjenta i lekarza w pewnym stopniu tworzą całość na podobieństwo monady, czyli wielości w jedności. Treści psychiczne, również te wydobyte z nieświadomości, jawią się jako relacja obiektów — monad.

²¹ Podczas pobytu w Küsnacht na szkoleniu w C.G. Jung Institut Zürich w 1995 roku w trakcie zajęć doznałem mistycznej iluminacji lub intuicji podobnej do tej, jak mi się skromnie wydaje, jaką miał Jacob Böhme. Podczas wykładu poznałem, że dwa obiekty, dwie osoby poznają się wchodząc w relację. Ta relacja zachodzi między dwoma materialnymi agregatami, jednak dzięki ich psychicznym uposażeniom psychika łączy się z materią w tajemniczy sposób jako relacja. *Mysterium coniunctionis*. Jak pisze Światosław Florian Nowicki: [...] myśl Böhme'go, kręcąc się stale wokół pewnego wspólnego rdzenia, pochodzącego zapewne istotnie z owej wizji z roku 1600, nieustannie ewoluuje, jeśli chodzi o sposób jej wyrażenia i terminologię. *Przedmowa* w: J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, Ś., Nowicki, tłum., PWN, Warszawa, 2013. Dla mnie takim rdzeniem stała się koncepcja świadomości jako relacji dwu obiektów, czyli intuicja włączająca świadomość jako relację do dziedziny rozciągłej i logicznej. Jak się później w trakcie pisania pracy okazało, ta iluminacja, nabyta w świątyni myśli Junga, była zbieżna z intuicjami Leibniza dotyczącymi monady. Świadomość jest pierwotna poznawczo, ale wtórna bytowo. Monada, oprócz swojego istnienia, zakłada istnienie innych bytów i ich poznanie jako relację z nimi. Świadomość monady jest jej miejscem w świecie. To cenne i konieczne ubogacenie geniuszu Kartezjusza.

filozofii okazuje się, że już samo stawianie pytań bywa kłopotliwe i odsłania kolejne nieznanne wcześniej poziomy abstrakcji.

Paralelizm psychofizyczny, który od czasów Kartezjusza obecny jest w medycynie jako stan faktyczny i w filozofii jako klasyczny problem nadal oczekuje na zrozumienie i wyjaśnienie. Tłumaczenia na gruncie idealizmu są dziś na marginesie rozważań a eliminacjonizm wydaje się odległy od sukcesu. Człowiek składa się z umysłu i ciała, w umyśle występują różnorodne idee, przedstawienia i atomy psychiczne, które tak psychologowie, jak i medycy wiążą z działalnością materialnego mózgu, jednak związek procesów mentalnych i fizycznych pozostaje tajemniczy. Postępy neurofizjologii i kognitywistyki budzą uznanie, jednak nawet w najlepszym mikroskopie nie widać przedstawień w tkance mózgu. Zagadnienie psychofizyczne jest do dziś wyzwaniem a jego sednem jest, wg. mnie, tzw. trudny problem świadomości sformułowany przez Davida Chalmersa²². Z kolei treści psychiczne, świadome i nieświadome, można traktować jako środek łuku odruchowego²³, czyli element mentalny pośredniczący pomiędzy elementami materialnymi. Znajdujemy tu podobieństwo do uznania przez Leibniza relacji za istniejącą w umyśle²⁴. Paralelizm Spinozy wydawał mi się w tym kontekście poznawczo i teoretycznie jako tautologia bezpłodny. W trakcie poznawania różnych opcji rozumienia rzeczywistości moja pierwotna dogmatyczna i naiwna wiara w kartezjański dualizm została poddana rewizji. Nieświadomość uznałem za element, który może ułatwić rozwiązanie filozoficznej zagadki związku ducha i ciała.

Wydaje mi się, że jedną z przyczyn trudności w rozwikłaniu związków ducha i materii może być właśnie skupienie filozofów na świadomości i małe zainteresowanie zjawiskami nieświadomymi, które w naturalny sposób, przynajmniej językowo, lokują się w jakiś sposób między dwoma kartezjańskimi substancjami. Uważam, że poszukiwanie „miejsca” dla nieświadomości w dziedzinie filozofii daje szansę nie tylko na lepsze zrozumienie nieświadomego, ale również natury samej świadomości, która ma może więcej wspólnego z małymi percepcjami opisanymi przez Leibniza i obecnymi powszechnie w świecie niż z wyraźną i jasną świadomością wykreowaną i lansowaną przez Kartezjusza — znaną tylko człowiekowi. Inną przyczyną trudności w rozwikłaniu problemu psychofizycznego może być, mające znów źródło w myśli Kartezjusza, traktowanie świadomości jako substancji — duszy lub jej własności — myślenia i zaniedbanie innej możliwości, ujęcia świadomości jako relacji i to zarówno w warstwie logicznej, jak i rzeczowej. Traktowanie świadomości jako

²² D. Chalmers, *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 5.

²³ S. Freud, *Die Traumdeutung*, Fischer, Frankfurt am Main, 1993.

²⁴ G. Leibniz, *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke*, in: *Die philosophischen Schriften*, VII B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 401.

substancji powoduje naturalnie poszukiwanie jej własności, co jest, jeśli uznamy, że jest ona relacją, bezpłodne i logicznie niezasadne. Z tej perspektywy prace Leibniza mogą być inspiracją do prowadzenia badań nad nieświadomością, świadomością i umysłem oraz przedstawienia relacyjnej teorii świadomości opartej na koncepcji monady.

Pierwotnym celem pracy była prezentacja genezy i rozwoju pojęcia nieświadomości w panoramie filozofii przed Freudem. Okazuje się, że nie ma jednego pojęcia nieświadomości a jej rozumienie jest zależne od kontekstu filozoficznego, w którym się historycznie pojawia, potrzeb teoretycznych, które ma zaspokoić, ogólnego nastawienia do możliwości jej istnienia jako pojęcia rzekomo uwikłanego w sprzeczność i na koniec od rozmaitych interpretacji i opisów w aktualnych badaniach dotyczących historycznego materiału. Moje poszukiwania obiektywnego punktu odniesienia mają zapewne źródło w medycznym wykształceniu, gdzie wszelkie badane zjawiska i obiekty można sprowadzić do materii — oprócz świadomości. Stąd prawdopodobnie wynika moja uporczywa dążność do szukania genezy świadomości, jeśli nie w samej materii to przynajmniej w jakichś zewnętrznych wobec niej obiektach, choćby logicznych.

Bogactwo nieświadomości osadzone w rozmaitych siatkach pojęciowych skutkuje zatem koniecznością pogłębienia rozumienia różnych ujęć świadomości i umysłu na przestrzeni wieków. Ten materiał jest obszerny i trudny koncepcyjnie, ponieważ kontrowersje dotyczące związków ciała z umysłem występujące już w starożytności i wyostrzone przez Kartezjusza nie ustępują do dziś a sama możliwość istnienia nieświadomych przedstawień była i bywa nadal kwestionowana. Nieświadomość pozostawała zwykle na uboczu rozważań filozoficznych jako element pojawiający się raczej z konieczności wypełnienia jakiejś luki niż pozytywna treść pojęciowa. W tej perspektywie wylaniają się różne pojęcia nieświadomości zależne od kontekstu, w którym występują. Ten kontekst jest określony nie tylko historycznie, ale również w obrębie danego okresu zależy od konkretnego stanowiska filozoficznego. Każde z podstawowych ujęć nieświadomości, o których będzie dalej mowa, mogłoby być przedmiotem osobnej pracy, można by poprzestać na częściowym pogłębieniu każdego z nich — dogłębne potraktowanie każdego z nich nie jest możliwe. Wybrałem jednak inną możliwość, która ukształtowała się w trakcie pisania pracy. Rozważania o nieświadomości są przeze mnie traktowane jako wstęp do przedstawienia własnego, jak mi się wydaje, ujęcia problemu psychofizycznego. Moja koncepcja czerpie wiele z filozofii Leibniza, jednak w wielu punktach jest odmienna. W szczególności paralelizm psychofizyczny nie jest oparty na pojęciach Boga i harmonii przedustawnej, ale na relacjach

obiektów podobnych do monad, których struktura oparta jest na ontologicznej interpretacji teorii mnogości.

Tytuł pracy zawiera sformułowanie „Przedfreudowska filozofia” ze względu na umyślne skupienie pracy na nieświadomości w oderwaniu od powszechnych dziś konotacji psychoanalitycznych²⁵. Chodzi mi o badanie i zrozumienie źródła nieświadomości jako pojęcia przede wszystkim filozoficznego a nie dominującego aktualnie medyczno-psychologicznego i to niejako *in statu nascendi*, kiedy ono powstało jako wynik kolizji myśli Kartezjusza, Davida Locke’a i Leibniza i następnie śledzenie jego modyfikacji przez Ernsta Platnera, Johanna Gottlieba Fichtego, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, Carla Gustava Carusa, Arthura Schopenhauera i Eduarda von Hartmanna. Konceptyjnym punktem wyjścia pracy nie są zatem „ugruntowane i dojrzałe”, jak twierdzi Dobroczyński²⁶, pojęcia nieświadomości sformułowane przez Zygmunta Freuda lub Carla Gustava Junga, ale treść dyskursu filozoficznego, kiedy pojęcie nieświadomości powstawało i ulegało wielokierunkowej ewolucji. Podobnie jak część autorów (Volkelt, Dobroczyński) przybliżyć również wpierw fragmenty prac filozofów, u których istniały już pewne antycypacje nieświadomości, była ona wstępnie skonceptualizowana, ale nie była jeszcze zwerbalizowana.

Praca składa się z wprowadzenia oraz części historycznej i systematycznej. We wprowadzeniu przedstawiam wstępnie problem badawczy i hipotezy, które opierają się na wybranym na podstawie rozważań historycznych pojęciu nieświadomości. We wprowadzeniu dokonuję również przeglądu literatury na temat nieświadomości i przedstawiam skrótowo zagadnienia teoretyczne i metodologiczne, które mają znaczenie dla dalszych wywodów. Przedstawiam też szkicowo rozwój pojęcia nieświadomości od czasów starożytnych i na tej podstawie proponuję jego częściowo własną typizację.

W części historycznej prezentuję rozwój pojęcia nieświadomości ze szczególnym uwzględnieniem tych autorów, których prace mają znaczenie dla sformułowanej w części systematycznej relacyjnej teorii umysłu. W wypadku treści istotnych dla części systematycznej staram się sięgać do tekstów źródłowych i podawać cytowania również w oryginale. Z uwagi na ograniczenia praktyczne niektóre ujęcia nieświadomości są potraktowane w sposób powierzchowny i oparte w dużej części na literaturze wtórnej. Konkluzją tej części pracy, dla mnie początkowo nieoczywistą, jest brak jednoznacznego pojęcia nieświadomości w dziedzinie filozofii.

²⁵ Freud nie eksponował zbytnio związku swoich prac z względnie już obszerną w czasie jego młodości literaturą w zakresie nieświadomości, którą wiązano wtedy jednomyślnie z figurą Leibniza. Por. R. Sand, *The Unconscious without Freud*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2014, p. xi.

²⁶ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 21.

W części systematycznej rozprawy przedstawiam relacyjną koncepcję umysłu czerpiącą z filozofii Leibniza i jego kontynuatorów Ernsta Platnera, Johanna Friedricha Herbarta, neokantystów, w szczególności Paula Natorpa oraz Ernsta Cassirera i tzw. nowego realizmu oraz neoheglisty Bradleya. Dla mojej koncepcji kluczowe są elementy filozofii Leibniza, jego rozumienie wielości w jedności, relacji, reprezentacji, percepcji oraz monady. Jest ona o tyle osadzona w zakresie tematycznym pracy, że tak opisany umysł jest konstruktem teoretycznym, dla którego umysł człowieka jest jedynie egzemplifikacją a świadomość refleksyjna jest w nim ujmowana podobnie do apercepcji u Leibniza, co powoduje, że większość treści tak rozumianego umysłu pozostaje poza polem świadomości. Rozważania o nieświadomości pokazują, jak mi się wydaje, że świadomość refleksyjna człowieka jest jedynie marginalną częścią jego umysłu.

Nicią przewodnią części systematycznej jest intencja włączenia pojęcia świadomości do języka logiki i fizyki, czyli jego obiektywizacja. Kant połączył w spójną całość dwa źródła poznania, jednak wadą jego filozofii jest to, że pozostała ona w obrębie kartezjańskiej substancji myślącej i tym samym z podobnymi problemami jak dualizm. Głównym problemem dualizmu tego rodzaju jest trudność obiektywizacji świadomości. Możliwość obiektywizacji świadomości stwarzają pewne koncepcje Leibniza, który dostrzegł, że świadomości nie można opisać w języku fizyki i uznał za podstawową substancję monadę, czyli we współczesnym języku obiekt. Świadomość, czyli percepcję uznał za istotę monady, jednak nie sformułował wprost tezy, że za świadomość można uznać również relację monad, co pozwalałoby wyjaśnić ich hierarchiczną strukturę. Nie było w jego czasach rozwiniętej teorii zbiorów, która pozwala dziś w elegancki sposób opisać relacje obiektów. W mikroskopie były w tym czasie widoczne małe organizmy — komórki, jednak atomy i ich relacje pozostawały poza naukową dyskusją — stanowiły wtedy jedynie obiekt filozoficznej spekulacji.

Dla logicznego oparcia relacyjnej teorii świadomości wykorzystuję elementy teorii mnogości — zbiorów. Uważam, że dualizm kartezjański z jego radykalnym oddzieleniem dwu substancji, kontynuowany przez Kanta, prowadzi do trudności, z których wyjścia można szukać w filozofii Leibniza, gdzie świat stanowi całość połączoną relacjami. Myśl Leibniza jest jednak jedynie inspiracją do własnych intuicji i badań, nie stanowi podstawy całości przedstawionych koncepcji. Z Leibniza czerpię przede wszystkim koncepcję relacji jako

umysłu²⁷ i monady, jako świadomej wewnątrz i materialnej na zewnątrz²⁸, o ile Leibniz tak to rozumiał. Istotnym elementem, który dodaje, jest ontologiczne rozumienie teorii mnogości podane przez Jerzego Kmity²⁹. Stąd teza, że Gottfried Wilhelm Leibniz był prekursorem teorii zbiorów, którą sformułował później *explicito* Georg Ferdinand Ludwig Philipp Cantor.

Początkowo praca miała dotyczyć jedynie pojęcia nieświadomości, jednak w trakcie pisania uznałem, że bez podjęcia zagadnienia świadomości nie spełni ona moich oczekiwań, czyli zrozumienia jak z materialnego mózgu powstaje niematerialny umysł. Zdaję sobie sprawę, że moja praca zawiera braki i niedostatki, które mogą razić profesjonalnych filozofów, co ma zapewne początek w dorastaniu w odmiennym obszarze pojęciowym i innej kulturze poznania i działania. Mam jednak również nadzieję, że koncepcja świadomości i nieświadomości rozumianych jako relacja obiektów względnie izolowanych, oparta w części na filozofii Leibniza i nawiązująca istotnie do fizyki i logiki, jest przynajmniej do pewnego stopnia nowatorska i mimo swoich niedostatków warta uwagi oraz zasługuje na przyjazną krytykę. Jej atutem może być samodzielna próba połączenia wiedzy z zakresu medycyny, fizyki, filozofii i logiki w pojęciu axiomu.

²⁷ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 31–75.

²⁸ J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Pilled, Kraków, 1993, s. 170. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa, 1993, s. 79.

²⁹ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa, 1975, s. 77–86.

Wprowadzenie

W *Przedmowie* do antologii tekstów o nieświadomości Alina Motycka pisze:

Filozofia XX wieku, jak i cała humanistyka, ulega przemożnym wpływom psychologii głębi. Dorobek twórczy Z. Freuda dostarcza bezpośrednio i pośrednio inspiracji kolejnym pokoleniom filozofów ponawiających próby filozoficznego odczytania myśli psychoanalitycznej. Filozofia, jak i inne dyscypliny humanistyki XX wieku, czerpie też inspiracje z rozległych badań C.G. Junga. Koncepcja nieświadomości, zarówno w wydaniu freudowskim jak i jungowskim, wykorzystywana jest w filozoficznych dociekaniach dotyczących tych kwestii, którym w stuleciu głębokiego kryzysu kulturowego rozum i myśl zracjonalizowana sprostać nie potrafią. Po E. Husserlu znów od nowa wiadomo, że pytania filozoficzne sięgają dalej niż pozwala na to granica świadomości i że na pytania te świadomość czysta odpowiedzieć nie potrafi. Dlatego koncepcje nieświadomości skupiają uwagę i budzą nadzieje tych, którzy na nierozwiązane problemy filozoficzne próbują spojrzeć przez pryzmat nieświadomego³⁰.

W tych zdaniach znajduję dwie zasadnicze myśli. Po pierwsze humanistyka XX w., a w szczególności filozofia, ulega wpływom i czerpie z dorobku psychologii głębi Freuda i Junga. Po drugie koncepcja nieświadomości w wydaniu freudowskim, jak i jungowskim służą tym i budzą nadzieje tych, którzy na nierozwiązane problemy filozoficzne próbują spojrzeć przez pryzmat nieświadomego. Co prawda Motycka w dalszej części *Przedmowy* wskazuje, że „koncepcje nieświadomości — tak Freuda, jak i Junga — same nie pojawiły się jednak w pustce intelektualnej” i jako ich poprzedników wymienia kolejno von Hartmanna, Schopenhauera, Schellinga, Hegła, Fichtego, Spinozę, Boehmego i Eckharta, to wskazuje ona wyraźnie, że historia nieświadomości miała, jej zdaniem, charakter przygotowawczy wobec psychologii głębi. Można wysnuć wniosek, że, wg. Motyckiej, po wiekach, kiedy filozofowie zajmowali się pojęciem nieświadomości, dopiero materiał wytworzony przez neurologa — Freuda i psychiatrę — Junga nadaje się do wtórnego wykorzystania na polu filozofii. Ironią losu jest, że filozofowie używają teraz w swoich rozważaniach na temat nieświadomości pojęć stworzonych przez lekarzy. Istnieje niebezpieczeństwo, że filozofowie rozumieją pojęcia używane przez lekarzy inaczej niż oni sami i odwrotnie, że lekarze mają trudności z odpowiednim rozumieniem pojęć nieświadomości używanych przez filozofów. Z tym

³⁰ A. Motycka, *Przedmowa*, w: A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, 2000, s. 7.

drugim problemem spotkałem się wielokrotnie podczas pisania pracy. Skonfrontowanie tych dwu obszarów pojęciowych może jednak prowadzić do nowych rezultatów.

W pracy staram się wykazać, że filozofia nieświadomości przed Freudem ma samodzielne znaczenie przez możliwość spojrzenia na zagadnienie świadomości z nowej perspektywy. W szczególności uważam, że pewne wątki filozofii Leibniza, gdzie za podstawową cechę umysłu można uznać reprezentację, a nie świadomość, mogą być punktem wyjścia argumentacji za jego relacyjną teorią. Analizując pojęcie reprezentacji można argumentować, że świadomość monady jest tym elementem, który dokonuje w realny sposób porównania obiektu reprezentowanego z reprezentującym, jako ich relacja. Adaptacja Leibniza pojęcia monady pozwala również na tłumaczenie subiektywnego charakteru świadomości. Uważam, że faktyczna marginalizacja nurtu Leibniziańskiego w filozofii dokonana przez Kanta w wyniku jego sporu z Platnerem³¹ prowadzi do uproszczonego rozumienia rzeczywistości, gdzie świadomość staje się podstawowym elementem i punktem odniesienia rozważań, a nawet źródłem nieświadomego bytu. Rozważania różnych ujęć nieświadomości mają naturalne odniesienie do filozofii Leibniza, która nie ogranicza obecności percepcji — świadomych i nieświadomych do organizmów żywych a tym bardziej jedynie do człowieka. Historyczne rozważania nieświadomości okazały się zatem dla mnie wstępem do pogłębienia rozumienia filozofii Leibniza, co ma z kolei prowadzić do przedstawienia własnej relacyjnej koncepcji świadomości.

Problem badawczy, który najpierw stawiam, to zatem miejsce nieświadomości w schemacie³² pojęć filozoficznych. Ma on charakter przygotowawczy wobec dalszych rozważań dotyczących relacyjnej teorii umysłu, którą formułuję w części systematycznej. Problem badawczy, który obejmuje również część systematyczną jest szerszy, ponieważ można go sformułować jako miejsce świadomości w schemacie pojęć filozoficznych, logicznych i fizycznych. W szczególności stawiam pytania dotyczące genezy i morfologii świadomości. W jaki sposób powstaje świadomość i co określa jej ukształtowanie?

Problem badawczy jest ogólnie sformułowany, ponieważ nie sposób na początku pracy ani jasno określić znaczenie słowa *nieświadomy*, ani wskazać, do jakiego schematu pojęć ma się ono odnosić. Jest tak, bo problem obejmuje różnorodne ujęcia nieświadomości prezentowane przez poszczególnych autorów w odmiennych kontekstach historycznych i koncepcyjnych. Rzetelne podejście do problemu badawczego determinuje bowiem nie tylko

³¹ Por. A. Wreschner, *Ernst Platner und Kant's Kritik der reinen Vernunft mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Anesidemus*, Pfeffer, Leipzig, 1893.

³² Słowo „schemat” jest tu właściwe, ponieważ znaczy *ogólny, wstępny szkic lub plan czegoś* albo *gotowy wzór czegoś*. Problemem badawczym całej pracy jest miejsce świadomości w siatce pojęć filozoficznych, logicznych i fizycznych.

rozległość historycznego zakresu badań, ale również jego zakres przedmiotowy, który oprócz pojęcia nieświadomości musi objąć podstawowe dla filozofii zagadnienie świadomości jako punktu odniesienia dla jego negacji. Ograniczenie rozważań do pojęcia nieświadomości bez odniesienia do pojęcia świadomości spowodowałoby redukcję rozważań do opisów historycznych i językowych z uszczerbkiem dla rozumienia jego znaczenia i miejsca w rozwoju myśli filozoficznej. Część historyczna pracy obrazuje rozwój pojęcia nieświadomości w jego różnych aspektach i znaczne zróżnicowanie jego rozumienia. Ta polimorficzność pojęcia nieświadomości, dogodna i cenna w badaniach historycznych, utrudnia jego zastosowanie w rozważaniach teoretycznych. Determinuje to konieczność klaryfikacji różnych ujęć pojęcia nieświadomości, które ewoluowało w ciągu wieków. W części systematycznej pracy do pogłębionych rozważań nad nieświadomością wybieram pojęcie nieświadomości oparte na monadyzmie Leibniza.

Podobnie skomplikowaną sytuację dotyczącą klaryfikacji pojęcia i poszukiwania jego obiektu, dotyczącą w tym wypadku badania związków reakcji Wassermanna z kiłą, opisuje Ludwik Fleck:

Właściwy opis dziejów jakiejś dziedziny wiedzy jest rzeczą bardzo trudną, o ile w ogóle możliwą. Składa się na nią wiele krzyżujących się i przenikających się wzajemnie myślowych ciągów rozwojowych. Wszystkie one muszą być przedstawione: po pierwsze — jako linie ciągłego rozwoju, a po drugie — jako linie wzajemnie powiązane. Po trzecie, musiałoby się główny kierunek rozwoju, który jest wyidealizowaną linią wypośrodkowaną, rozpatrywać równocześnie oddzielnie. To jest tak, jakby się chciało wiernie zapisać naturalny bieg ożywionej rozmowy wielu osób. Wszyscy mówią jednocześnie, chaotycznie, a przecież wykrystalizowuje się wspólna myśl. Musimy co rusz to przerywać czasową ciągłość opisywanej linii myślowej, by wprowadzić inne linie; rozwój zatrzymywać, by przedstawić poszczególne związki; wiele opuścić, by utrzymać wyidealizowaną główną linię. Zamiast więc obrazu żywej wymiany myśli otrzymujemy mniej lub bardziej sztuczny schemat³³.

Pomimo wielkiego podobieństwa samego procesu badawczego w obu wypadkach istnieje pomiędzy medycyną i filozofią zasadnicza różnica. W poszukiwaniach związków reakcji Wassermann z kiłą zarówno reakcja Wassermanna jak i sama choroba — kiła — są w miarę obiektywnie określone. Poszukujemy związków obiektów lub stanów rzeczy, które możemy zmierzyć i zważyć. Dodatkowo cały proces badania zmierza w jednym kierunku. Celem jest skuteczna diagnostyka choroby potrzebna do prawidłowego leczenia. Całą sytuacją

³³ L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, M. Tuskiewicz, tłum., Wydawnictwo Lubelskie, Lublin, 1986, s. 42.

obiektywizuje patogen, krętek kily, który powoduje cierpienia pacjentów przez wywołanie objawów chorobowych.

W wypadku badania genezy i znaczenia nieświadomości sytuacja jest bardziej zawikłana. Poszukujemy genezy pojęcia, które pozostaje samo niejasne i wieloznaczne. Są nawet sądy, że jest sprzeczne wewnątrznie. W wypadku psychoanalizy Freuda i psychologii analitycznej Junga klamrą spinającą ich medyczne zastosowanie i znaczenie jest dobro pacjenta. W wypadku stosowania pojęcia nieświadomości w filozofii brak takiego jasnego punktu odniesienia. Można w badaniach nieświadomości pozostawić konotacje medyczne na uboczu, jak to ma miejsce w mojej pracy. Wtedy jednak sytuacja nie staje się prostsza a wręcz jest odwrotnie. O ile w wypadku, kiedy punktem odniesienia badań nieświadomości jest psychologia głębi, ten punkt nie jest zupełnie wyraźny, ale jednak określony przez praktyczne stosowanie odpowiednich teorii i metod w leczeniu, to w wypadku rozważania pojęcia nieświadomości opartego na innych pojęciach filozoficznych stopień dowolności badań i ewentualnych rozstrzygnięć zdecydowanie się powiększa.

Za Dobroczyńskim³⁴, który przedstawia liczne trudności w ujmowaniu nieświadomego wypada zacytować Romana Ingardena: „nieprzemyślany i powierzchowny jest postulat zaczynania badań filozoficznych od definicji”³⁵ i „Ustawienie pewnego układu definicji n a p o c z ą t k u badań jest zasadniczo możliwe tylko tam, gdzie mamy do czynienia nie z d a n y m i przedmiotami, lecz gdzie możemy przedmioty dowolnie konstruować i gdzie rozważania za właściwy swój cel mają wysnucie z układu definicji i aksjomatów szeregu wniosków”³⁶. Badanie nieświadomości powinno mieć w tej sytuacji charakter cyrkularny. Po wstępnej kwerendzie pojęcia należy poszukiwać takich okoliczności, w których ono się pojawiało po raz pierwszy lub w nowym kontekście. Racjonalne jest rozpoczęcie badań od pojawienia się wyrazu „nieświadomość”. Sytuację komplikuje uprzednie pojawienie się w dyskursie sformułowań bliskoznacznych takich jak „bez świadomości”, małe percepcje lub ciemne przedstawienia itp. W obszarze języka niemieckiego pierwsze użycie słowa w formie przymiotnikowej jest związane z Ernstem Platnerem³⁷.

Pojęcie nieświadomość można wykorzystać do pogłębienia rozumienia, czym jest świadomość. Po odrzuceniu tego, co dla świadomości kontyngentne, pozostanie to, co istotne. W ten sposób nieświadomość nie będzie przedstawiała wariantu świadomości, ale

³⁴ Por. B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 21–22.

³⁵ R. Ingarden, *Fenomenologia*: w R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa, 1963, s. 304.

³⁶ R. Ingarden, *Fenomenologia*: w R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa, 1963, s. 302.

³⁷ L. Pongratz, *Problemggeschichte der Psychologie*, Francke Verlag, Bern und München, 1967, S. 182–183. Pongratz referuje tam również powstanie i ewolucję użycia terminu nieświadome w innych językach — angielskim i francuskim.

odwrotnie, świadomość będzie można rozumieć jako wariant nieświadomości. To odwrócenie perspektywy jest pierwszym celem pracy i wstępem do części systematycznej. Drugim celem jest prezentacja intuicji o relacyjnym charakterze świadomości i próba jej uzasadnienia oraz przedstawienie hipotezy o zgodności monadologii z teorią zbiorów.

Uważam, że koncepcje Leibniza dotyczące świadomości i nieświadomości, po odrzuceniu części jego metafizycznych założeń, mogą być pomocne w sformułowaniu teorii umysłu opartej o koncepcję monady i świadomości rozumianej jako relacja. Za relacyjnym ujęciem nieświadomości i świadomości jako jej wariantu przemawiają zarówno racje pozytywne, które, moim zdaniem, polegają na walorach eksplanacyjnych tej teorii a z drugiej strony wielość innych teorii świadomości i umysłu, z których żadna nie jest powszechnie akceptowana. Taką relacyjną koncepcję świadomości i umysłu postaram się przedstawić i uzasadnić w części systematycznej pracy. Dla moich potrzeb wybieram zatem ujęcie nieświadomości kognitywne, które ma umocowanie w filozofii Leibniza i jest podstawą stawianych przeze mnie hipotez. Na jego podstawie prezentuję relacyjną teorię umysłu, gdzie świadomość, rozumiana podobnie jak percepcja monady, jest realną relacją obiektów³⁸. Te obiekty w wypadku postrzeżenia to zewnętrzny obiekt materialny i jego materialna reprezentacja w mózgu. Teoria jest oparta na takich zaczerpniętych z myśli Leibniza koncepcjach: jedność w wielości, relacja, monada, percepcja. Uważam, że taką spójną koncepcję umysłu można sformułować bez uciekania się do teorii harmonii przedustawnej opierając się na rozumieniu percepcji jako relacji i teorii mnogości.

Hipoteza

Hipotezą kierunkową pracy jest, że świadome i nieświadome są w swej naturze homogeniczne³⁹ i homologiczne⁴⁰ a świadomość jest relacją obiektów. Rzeczywistość jest zbudowana hierarchicznie z obiektów względnie izolowanych o charakterze monad, które są od strony logicznej rozumiane jako zbiory. Część systematyczna jest oparta o intuicję — pojęcie axiomu, która łączy pojęcie monady z pojęciem zbioru.

W tym rozumieniu świadomość lub umysł nie są substancjami ani własnościami, ale są relacją obiektów, która jest również realna jako byt pochodny od innych bytów. Świadomość

³⁸ Nie staram się odtworzyć ani naśladować całościowo myśli Leibniza, ale czerpię z niej pewne cenne dla mnie elementy i motywy.

³⁹ Należący do tego samego rodzaju, mający te same cechy rodzajowe, jednorodny. *Wielki słownik języka polskiego PWN*, S. Dubisz, red., t. 2., PWN, Warszawa, 2018, s. 58.

⁴⁰ Wykazujący zgodność, odpowiedniość. *Wielki słownik języka polskiego PWN*, S. Dubisz, red., t. 2., PWN, Warszawa, 2018, s. 58.

refleksyjna człowieka jest szczególną formą świadomości opisywaną dziś jako świadomość wyższego rzędu lub u Leibniza jako apercepcja. W hipotezie kierunkowej zawarte są hipotezy szczegółowe. Hipoteza I — świadome i nieświadome są w swej naturze homologiczne i homogeniczne — jest zgodna z poglądami Leibniza na percepcje. II hipoteza szczegółowa — świadome i nieświadome istnieją jako relacja obiektów względnie izolowanych, opis rozwijam w części systematycznej. Ta hipoteza jest częściowo zgodna z poglądami Leibniza na mentalny charakter relacji. Hipoteza III — rzeczywistość jest zbudowana hierarchicznie i oparta na strukturze logicznej axiomu. Jest ona zgodna z Leibniza hierarchicznym ujęciem struktury monad. Hipoteza IV — ze strony ontologicznej lub metafizycznej strukturze axiomu odpowiadają monady⁴¹, które z zewnątrz są materialne a od wewnątrz świadome. Hipoteza V — monady wchodzą w realne relacje, których strukturę opisuje od strony logicznej ontologiczna wersja teorii mnogości lub zbiorów. Tezę, którą chcę w ten sposób przedstawić, jest podobieństwo monadologii Leibniza do teorii zbiorów Cantora.

Proponowane rozumienie świadomości i nieświadomości ma charakter relacyjny jako alternatywa wobec dominujących aktualnie w filozofii umysłu nurtów dualistycznego i materialistycznego. Hipotezy opierają się w pewnej części na koncepcjach Leibniza. Hipoteza I jest właściwie powtórzeniem tezy Leibniza o ilościowej różnicy między percepcjami i apercepcjami. Natomiast hipoteza II i kolejne wymagają szerszego uzasadnienia, które wykracza poza koncepcje Leibniza i nawiązuje do teorii zbiorów oraz łączy terminologię filozoficzną, logiczną i fizyczną we wspólnej intuicji, którą jest axiome. Podstawową różnicą wobec koncepcji Leibniza jest zastosowanie do opisu mojego projektu teorii zbiorów i wyeliminowanie pojęcia Boga. Uważam, że Leibniz nie negował możliwości kontaktu monad rozumianych jako agregaty.

W takim ujęciu człowiek rozumiany jako materialny agregat lub psychiczna monada jest z zewnątrz materialny⁴² a od wewnątrz świadomy⁴³. Człowiek jako zbiór rozumiany mereologicznie — agregat jest materialny a rozumiany dystrybucywnie — relacja jest świadomością. Podobnie jest z wszelkimi obiektami, obiekty tworzy ich wewnętrzna świadomość a z zewnątrz są postrzegane przez ich własności, jak jest to formułowane w

⁴¹ To pojęcie nie ma u mnie takiego samego znaczenia jak u Leibniza, jest rozumiane jako obiekt, zbiór lub struktura logiczna, którą nazywam axiome.

⁴² *Monadologia* § 17. Należy wszakże przyznać, że postrzeżenie i to, co od niego zależy, nie da się wytłumaczyć racjami mechanicznymi, tzn. przez kształty i ruchy. Por. również M. Jażyński, *Świadomość w młynie*, Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria, R. 19: 2010, Nr 2 (74), s. 269–286.

⁴³ *Monadologia* § 57. Podobnie jak miasto z różnych stron oglądane wydaje się coraz to inne i stanowi jakby zwielokrotniony perspektywiczny widok, tak dzięki nieskończonej mnogości substancji prostych tyle samo jest jakby rozmaitych wszechświatów, które są wszelako widokami tego samego wszechświata odpowiadającymi rozmaitym punktom widzenia każdej monady.

wiązkowej teorii substancji. Gruszkę tworzy kilka własności, kolor, smak, zapach, kształt, waga i nazwa odmiany — pochodzenie. Człowieka tworzy więcej własności. Te własności, które tworzą człowieka on sam postrzega od wewnątrz. Jest monadą. Jak to jest być gruszką? To być jej smakiem, kształtem, wagą i zapachem, czyli świadomością gruszki, która powstaje przez jej relację do świata. Jesteśmy tym, co poznajemy, naszą zdolnością poznania świata, *concogitabilitas sum*. Kartezjusz — *consentia*, Leibniz — *concogitabilitas*.

Tak substancję w analitycznym rozumieniu widzi Tadeusz Szubka:

Krótko mówiąc, zwolennicy teorii wiązkowej sprowadzają, czyli redukują substancję do układu, wiązki czy zespolenia własności. Z tego, że teoria wiązkowa ma charakter redukcyjny, nie należy zbyt pośpiesznie wyciągać wniosku, że jest to teoria, w myśl której substancje to po prostu same własności albo raczej zbiory własności. Z jednej strony są to bowiem takie własności, jak określona barwa, kształt, rozmiar, ciężar, a z drugiej strony wiążąca te własności relacja, określana za pomocą następujących terminów: „współobecność”, „współrzeczywistość”, „kolokcja”, „kombinacja”, „konsubstancjacja” itp. Ambicją zwolenników teorii wiązkowej (zwłaszcza tych, którzy przywiązują dużą wagę do jej redukcyjnego charakteru) jest jednak pokazanie, że chociaż jest to niedająca się rozłożyć pierwotna relacja ontologiczna, to można ją „nieformalnie objaśnić jako relację występowania razem, bycia obecnymi razem, bycia razem zlokalizowanymi”. Co więcej, dane własności mogą, lecz nie muszą pozostawać w owej relacji, co pozwala wyjaśnić kontyngentny — albo inaczej, przygodny — charakter substancji, czyli to, że substancje, z którymi mamy na ogół do czynienia, powstają i po pewnym okresie czasu giną⁴⁴.

Tym, co sprowadza własności obiektu do całości jest *concogitabilitas*, monadyczna jedność, która obejmuje całe otoczenie monady. Jaźń to całość relacji monady ze światem. W wypadku monad prostych percepcja — relacja obejmuje jedynie kantowskie formy — czas, przestrzeń oraz przyciąganie lub odpychanie. Dla monad bardziej złożonych dostępne są kategorie — myśli lub reprezentacje.

Ważna dla właściwego odbioru pracy jest rezygnacja z antropomorfizmu. Jeśli przyjmiemy, że świadomość jest relacją rozumianą jako oddziaływanie fizyczne elementów mózgu, to harmonia przedustawna staje się zbędna dla wyjaśnienia jej genezy oraz morfologii. Jest to poszerzenie koncepcji Leibniza o wątki fizyczne i logiczne czerpiące z teorii mnogości.

Każde uzasadnienie powinno polegać na oparciu danych, które zamierzamy uzasadnić na danych, których nie kwestionujemy lub uważamy za logicznie sprowadzalne do danych niekwestionowanych. Optymalną sytuacją jest, kiedy można obiekt, którego uzasadnienia lub

⁴⁴ T. Szubka, *Problem substancji w filozofii analitycznej*, w: *Substancja Natura Prawo naturalne*, A. Maryniarczyk, et al. red., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2006, s. 170.

opisu szukamy, oprzeć na pomiarach fizycznych i logice. W wypadku świadomości dotychczas to się nie udało. W części systematycznej podejmuję taka próbę przez połączenie terminologii filozoficznej, logicznej i fizycznej a w szczególności o własną koncepcję monady przy założeniu, że świadomość jest relacją obiektów względnie izolowanych.

Punktem wyjścia mojego rozumowania dotyczącego umysłu i świadomości jest Leibniza pojęcie percepcji. Percepcja jest u Leibniza głównie wiązana z reprezentacją⁴⁵ a nie świadomością, jak u Kartezjusza. Percepcje jako formy poznania mogą być świadome lub nieświadome. U Leibniza, odmiennie niż u Kartezjusza, świadomość nie jest substancją, ale percepcją, która jest reprezentacją poznawczą, która wg. Katarzyny Zahorodnej jest relacją obiektu reprezentowanego i reprezentującego⁴⁶. Według mojej koncepcji monady, zbiory lub obiekty wchodzą w relacje.

Sposób dochodzenia do rozumienia tego, co rozproszone i niejasne pojmuję podobnie jak to opisali Alfred Einstein i Leopold Infeld: „Jeśli naukowiec chce dojść do choćby częściowego rozwiązania, musi zebrać istniejące nieuporządkowane fakty, połączyć je w spójną całość i uczynić zrozumiałymi poprzez twórcze myślenie”⁴⁷. Nieświadomość jest mętnym i wymagającym zbadania źródłem, z którego wychodzę w kierunku założonego ujęcia świadomości jako relacji obiektów względnie izolowanych. Ten pomysł jest próbą włączenia świadomości, po jej uprzedniej internalizacji w nieświadomości, do obszaru pojęciowego i języka fizyki i logiki, co jest wskazane dla jej obiektywizacji. Staram się zebrać w całość nieuporządkowane fakty z zakresu filozofii, fizyki i logiki w spójną całość i przekazać ją w zrozumiały sposób. Pojęciem, które, jak mi się wydaje, łączy wiele faktów z tych różnych dziedzin wiedzy jest axiom.

Do stworzenia teorii filozoficznej konieczne są aksjomaty, czyli pierwotne intuicje⁴⁸ i wiążące je formuły⁴⁹. Podobnie jak w filozofii jest w matematyce, która może być wzorcem dla wielu nauk. Jak twierdzi Jerzy Pogonowski: „Kontekst uzasadniania w matematyce konstytuowany jest przez dedukcję (przeprowadzanie dowodów) oraz obliczenia.

⁴⁵ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 31–75.

⁴⁶ K. Zahorodna, *Problem reprezentacji umysłowych w rozszerzonych systemach poznawczych*, Wydawnictwo Fundacji „Projekt Nauka”, Wrocław, 2015, s. 15.

⁴⁷ A. Einstein, L. Infeld, *Die Evolution der Physik*, W. Preusser, Übers., Anaconda, Köln, 2014, S. 15.

⁴⁸ [...] źródłowo prezentująca świadomość jest jedynym źródłem prawomocności poznania. Każde bowiem poznawanie pośrednie, a więc wnioskowanie, jest wnioskowaniem na podstawie czegoś i ostatecznie owo coś musi być dane w jakimś typie oglądu. J. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, »W drodze«, Poznań, 1992, s. 29.

⁴⁹ [...] w wypadku każdego poznawania pośredniego chodzi o *wnioskowanie* na podstawie jednego zdania o drugim albo o *wyprowadzenie* drugiego zdania z pierwszego. Jednym z najważniejszych osiągnięć ścisłej metodologii jest dojrzenie, że prawdziwość jakiegoś zdania musi albo być bezpośrednio zrozumiana, albo pośrednio wywnioskowana; inne postępowanie nie istnieje i nie może istnieć. J. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, »W drodze«, Poznań, 1992, s. 76.

Niezbywalnym składnikiem kontekstu odkrycia jest natomiast intuicja matematyczna⁵⁰. Fizyka posiada w swoim uposażeniu również pojęcia pierwotne, których nie tłumaczy, ponieważ są rozumiane intuicyjnie. Podobnie logika nie może się obyć bez pierwotnych intuicji i ich składni. Jak pisze Bocheński: „Współczesna logika używa sztucznych *wyrażeń* i buduje własne języki z *regułami* składniowymi ustanowionymi w tym celu przez logików⁵¹. Widać z tego, że podstawowe znaczenie dla budowanego systemu ma ustalenie pierwotnych intuicji, które powinny odpowiadać opisywanej rzeczywistości. Jeśli intuicje nie odpowiadają rzeczywistości lub obejmują jedynie jej fragmenty, nie uzyskamy w pełni wartościowych wyników rozumowań lub wyniki nawet bardzo wartościowe, ale cząstkowe. Uważam, że intuicja Kartezjusza o dwu substancjach była cząstkowa, natomiast intuicja Leibniza o monadach, które są z zewnątrz materialnymi agregatami a od wewnątrz percepcjami, pełniej oddaje strukturę rzeczywistości⁵². Taką intuicją, która jest osią a raczej punktem, z którego czerpie moja praca jest pojęcie axiomu, a logicznym językiem jest ontologia teorii mnogości. Nawiązując do Bocheńskiego axiom ma stać się sztucznym *wyrażeniem a regułą* ma być język teorii mnogości, matematyki lub logiki. Istotne jest, że w tym ujęciu, moim zdaniem, świadomość rozumiana jako relacja nie jest metaforą, ale realnym elementem oddziaływania obiektów osadzonym w świecie fizycznym. Moja wiedza z zakresu logiki jest daleka od profesjonalizmu i głównie intuicyjna.

Przeczenie

Przed dalszym rozważaniem pojęcia nieświadomości przedstawiam kilka uwag na temat przeczenia. Przeczenie można rozważać na płaszczyźnie językowej i filozoficznej.

Słowo „nie” użyte jako pierwszy człon wyrazów złożonych jest dla pracy istotne, ponieważ jego różne znaczenia będą prowadzić do różnych rezultatów semantycznych zaprzeczenia przymiotnika *świadomy* lub rzeczownika *świadomość*. „Nie” jako pierwszy człon wyrazów złożonych ma kilka znaczeń, z których wskażę najważniejsze. Jest to człon „będący częścią przymiotników złożonych oznaczającą zwykle zaprzeczenie (cechy wyrażonej przez przymiotnik podstawowy), [...] lub mały stopień nasilenia cechy, którą nazywa przymiotnik

⁵⁰ J. Pogonowski, *Kilka uwag o intuicji matematycznej*, Filozofia Nauki, Rok XX, Nr 2(78), 2012, s. 107.

⁵¹ J. Bocheński, *The General Sense and Character of Modern Logic*, in: *Modern Logic – A Survey*, E. Agazzi, ed., D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1981, p. 8.

⁵² Kartezjusz ukuł pojęcie *consentia* a Leibniz *concogitabilitas*, które lepiej, jak mi się wydaje, opisuje rzeczywistość. Trudniej je wymówić i trudniej zrozumieć, ale warto się starać, ponieważ łączy świadome z rozciągłym.

podstawowy, [...] będący częścią rzeczowników złożonych, oznaczającą brak lub przeciwstawność tego, co oznacza rzeczownik podstawowy [...]”⁵³. Mamy zatem dwa podstawowe leksykalne znaczenia słowa „nie”, które należy wyraźnie odróżnić: I — mały stopień nasilenia oraz II — brak, zaprzeczenie lub przeciwstawność. W wypadku istniejącej już wieloznaczności zaprzeczanych przymiotników i rzeczowników nierozróżnienie pomiędzy różnymi znaczeniami zaprzeczenia może prowadzić do chaosu.

Władysław Stróżewski⁵⁴ wyróżnia dwie funkcje filozoficzne negacji: zdaniową i nazwową. Dla niniejszej pracy istotna jest negacja nazwowa, ponieważ chodzi w niej o negację pojęcia lub jego desygnatów a nie całych zdań.

Z ontologicznego punktu widzenia mamy stanowiska, które odmawiają istnienia bytom zaprzeczonym lub faktom negatywnym. Część filozofów np. Kartezjusz i Locke uważała, że takie desygnaty nie istnieją, inni np. Leibniz i jego następcy jak Platner, uważali, że ścisły rozdział na rzeczywistości na dziedzinę świadomą i nieświadomą — materialną jest nieuprawnionym uproszczeniem. Podnoszone były niekiedy opinie, że samo pojęcie nieświadomości jest sprzeczne⁵⁵, bo świadomość nie może być nieświadoma. Jest tak jedynie pozornie. Oczywiście świadomość jako aktualny stan psychiczny osoby, która jest tego stanu świadoma nie może być w tym samym czasie nieświadoma, nie znaczy to jednak, że nie może istnieć nieświadomość jako pojęcie lub jako obiekt.

W pracy słowa „świadomość” i „nieświadomość” oznaczają pojęcia a słowa „świadome” i „nieświadome” ich desygnaty. Mogą to być rzeczy, cechy lub relacje. Z kolei przymiotniki „świadomy” i „nieświadomy” mogą odnosić się zarówno do pojęć jak i ich desygnatów.

Ujęcia nieświadomości

Słowo „świadomość” jest kluczowe dla pracy, ponieważ chodzi w niej o ustalenie miejsca nieświadomości wśród pojęć filozoficznych. Trudno mieć wątpliwości, że świadomość jest podstawowym i narzucającym się odniesieniem dla nieświadomości, która może być rozumiana jako mały stopień nasilenia świadomości lub zaprzeczenie świadomości. Te dwa podstawowe rozumienia nieświadomości można odnieść do dwu substancji Kartezjusza.

⁵³ *Wielki słownik języka polskiego PWN*, S. Dubisz, red., t. 2., PWN, Warszawa, 2018, s. 1148.

⁵⁴ W. Stróżewski, *Ontologia*, Aureus — Znak, Kraków, 2004, s. 161.

⁵⁵ Wydaje się, że mieć przedstawienia, a nie być tego świadomym to sprzeczność. Bo skąd byśmy wiedzieli, że je mamy, jeśli nie byłibyśmy ich świadomi? Ten zarzut podniósł już Locke, który z tego samego powodu zakwestionował istnienie tego rodzaju przedstawień. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, E. Drzazgowska, P. Sosnowska, przeł., Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa, 2005, s. 21.

Pierwsza możliwość rozumienia nieświadomości to jej ujęcie jako świadomości „o małym stopniu nasilenia”. Tak ujmowana nieświadomość jest podobna do świadomości posiadając jednocześnie jej wszystkie lub niektóre cechy w mniejszym stopniu nasilenia albo jest pozbawiona całkowicie pewnych cech. Mamy w tym wypadku do czynienia z nieświadomością w rozumieniu kognitywnym lub względnym, z pojęciem zapoczątkowanym przez Leibniza. Ten aspekt rozumienia nieświadomości opiera się na rozróżnieniu pomiędzy jasnymi i ciemnymi przedstawieniami, o których będą pisali później Platner i Kant, lub pomiędzy apercpcjami i percepcjami, o których pisał już Leibniz. Chodzi tutaj o niepełne wysycenie świadomości rozumianej na sposób kartezjański lub brak refleksji o postrzeganym przedstawieniu.

Można ująć nieświadome również jako zaprzeczenie, brak lub przeciwstawność świadomości. Ponownie nawiązując do Kartezjusza można uznać wstępnie, że desygnatem nieświadomości rozumianej na drugi sposób jest substancja materialna. Taką nieświadomość można nazwać bezwzględną, metafizyczną lub absolutną.

Dwa podstawowe rozumienia nieświadomości można zatem wywieść z filozofii Kartezjusza. W pierwszym rozumieniu — kognitywnym lub względnym nieświadomość jest wariantem świadomości, w drugim należy do innego porządku, np. substancji rozciągłej, natury, woli lub materii, mamy w tym wypadku do czynienia z nieświadomością w rozumieniu metafizycznym lub absolutnym. Ten podstawowy podział rozumienia nieświadomości oparty jest na dualizmie kartezjańskim, co jest o tyle uzasadnione, że nieświadomość jako pojęcie pojawiła się w filozofii po Kartezjuszu właśnie jako reakcja na jego poglądy⁵⁶.

Ujmowanie nieświadomości przez Leibniza jako małych percepcji ma jeszcze inny aspekt. Kartezjusz nie sformułował pełnej teorii umysłu⁵⁷, nie wyjaśnił genezy świadomości i nie powiązał treści świadomości z ciałem i światem. Świadomość jest wg. Kartezjusza istotą substancji myślącej a jej związki z substancją rozciągłą, czyli światem pozostają niejasne i mają drugorzędne znaczenie, ponieważ pewność poznania jest zagrożona przez „złośliwego demona”, który jest prefiguracją nieświadomości. Dusza wg. Kartezjusza jest stale świadoma, nie ma w niej miejsca na niejasne myśli, bo te są eliminowane jako nie-Ja⁵⁸. U Leibniza jest

⁵⁶ Por. A. Leder, *Nieświadomość jako pustka*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2001, s. 46. L. Whyte, *The Unconsciousness before Freud*, Julian Friedmann Publishers, London, 1979, p. 27–28.

⁵⁷ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, *The Philosophical Review*, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 34.

⁵⁸ A. Bielik-Robson, *Nieświadomość — kreacja kartezjanizmu*, w A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 27–28.

inaczej, „małe percepcje” reprezentują w umyśle świat materialny, np. szum fal morza⁵⁹. Percepcje monady mają funkcję reprezentowania świata zewnętrznego jako jedność w wielości. Dla Kartezjusza istotą umysłu jest świadomość, dla Leibniza reprezentacja, która może być świadoma lub nieświadoma. nurt leibnizjański w filozofii, gdzie świadomość jako apercpcja jest czymś wyjątkowym a dominuje nieświadomość, kontynuowany przez Wolffa i Platnera, został jednak po przełomowych pracach Kanta zdominowany przez myślenie typu kartezjańskiego.

Koncepcje umysłu oparte na paradygmacie kartezjańskim można nazwać autonomicznymi a na paradygmacie leibnizjańskim nieautonomicznymi. Według autonomicznej interpretacji natury umysłu, kontynuowanej po Kartezjuszu m.in. przez Franza Brentano i Edmunda Husserla, umysł jest czymś istniejącym samodzielnie w stosunku do świata fizycznego, czymś, co sobie samemu zawdzięcza swoją identyczność. Natomiast według koncepcji relacjonistycznej (nieautonomicznej), wywodzącej się od Spinozy, umysł jest strukturą istniejącą tylko dzięki relacjom ze światem⁶⁰. Koncepcje kartezjańskie są proste i jasne, jednak powodują zagrożenie jawnym lub ukrytym solipsyzmem, ponieważ każdy umysł, jako samodzielny, nie zależy od innych umysłów i nie wchodzi z nimi w relacje. Koncepcje leibnizjańskie są trudniejsze i skutkują co najmniej względny logiczny monizmem, który obejmuje jednak wielość indywidualnych, w tym nieożywionych, substancji — monad. Wydaje mi się, że monady nie wchodzi w relacje jako umysły — nie mają okien, wchodzi natomiast w relacje jako materialne agregaty.

Inne rozumienie nieświadomości jest oparte na obserwacji i stwierdzeniu, że wszystkie treści psychiczne, które nie są przez określony podmiot aktualnie świadomie przeżywane są dla tego podmiotu nieświadome. Mogą one należeć zarówno do aparatu psychicznego tej samej osoby, ale w innym czasie lub do aparatu psychicznego innych osób, czy też należeć do nieosobowych obszarów psychicznych. Inaczej mówiąc, wszelkie byty, które znajdują się poza aktualnym polem świadomości podmiotu są dla niego w tym czasie nieświadome. Tutaj można umieścić wszelkie zdarzenia, którym zasadniczo nie odmawiamy waloru świadomości, ale leżą poza aktualnie rozpatrywanym polem świadomości zarówno w sensie synchronicznym jak i diachronicznym. Należą tu takie koncepcje jak treści wyparte z świadomości, podwójne osobowości i zjawiska hipnotyczne istotne dla myśli psychoanalitycznej⁶¹ a z bardziej związanych z filozofią teoria preegzystencji duszy u Platona

⁵⁹ Ta metafora Leibniza akcentuje hierarchiczną i monadyczną strukturę świata, ponieważ dopiero złożenie wielu elementów prowadzi do powstania nowej jakości, która na niższym poziomie jest niezauważalna.

⁶⁰ S. Judycki, *Natura umysłu: zagadnienia podstawowe*, w: *Kognitywistyka i media w edukacji*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Humanistyczny, t. 2, nr 1, Toruń, 1999, s. 11.

⁶¹ H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, New York, 1970.

i Plotyna a także rozważania dotyczące pamięci, które znajdujemy u św. Augustyna⁶². W wymienionych wypadkach te obszary psychiczne określonej osoby uznajemy dla niej za aktualnie niedostępne dla świadomości. Inaczej jest w wypadku doznań mistycznych również łączonych z pojęciem nieświadomości, gdzie dochodzi do bezpośredniego poznania psychiki innej osoby — Boga lub innych nawet bezosobowych obszarów psychicznych, które wpięrow uznane zostały jako niedostępne dla świadomości. Rozumienie nieświadomości jako nie-Ja występuje z kolei w filozofii idealistycznej, gdzie wszelka rzeczywistość ma charakter duchowy a świadomość ludzka jest elementem całości⁶³. To ujęcie nieświadomego ma raczej monistyczny charakter i nie koliduje z ujęciami metafizycznym i kognitywnym, ale je uzupełnia. Można je nazwać topologicznym, choć uwzględnia również czynnik czasu. Topologiczne ujęcie nieświadomości jest o tyle istotne, że nawiązuje do substancji rozciągłej u Kartezjusza jednocześnie mając walor psychiczności. Przelamuje ono rozumienie świadomości jako substancji myślącej wprowadzając element rozciągłości. To topologiczne ujęcie jest oparte o inne kryterium niż uprzednie a w szczególności intensywność nie ma w jego określeniu istotnego znaczenia.

Innym jeszcze pojęciem nieświadomości jest abstrakcja od poszczególnych treści umysłu i zwrócenie uwagi na ich sposób powstawania, czego dokonał Kant. W tym wypadku za nieświadomy uznajemy aparat psychiczny, który organizuje treści umysłu.

Kolejnym etapem w ewolucji filozoficznych koncepcji nieświadomego jest Schopenhauera pojęcie nieświadomej absolutnej woli, która jest twórczym czynnikiem dynamicznym przeciwstawionym percepcyjnym czynnikom poznawczym, opisowym i wtórnym. Takie rozumienie nieświadomego można określić jako dynamiczne lub irracjonalne. Wcześniejsze źródła kształtujące pojęcie nieświadomości w aspekcie dynamicznym znajdujemy w romantyzmie niemieckim, w którym występuje witalistyczna koncepcja siły życiowej. W tym ujęciu nieświadomość jest wiązana z dynamizmem, podczas gdy w uprzednich jest wiązana z ujęciami percepcyjnymi i statycznymi.

Pojęcie nieświadomości występuje również często w publikacjach psychologicznych wydawanych na początku XX wieku, gdzie niejednokrotnie poświęcano mu nawet obszerne fragmenty⁶⁴. Rozumienie psychologiczne nieświadomości jest oparte głównie o tezę paralelizmu psychofizycznego, który z kolei można wiązać genetycznie z asocjacionizmem, gdzie idee traktowano jako elementy psychiczne podlegające prawom analogicznym do praw

⁶² L. Whyte, *The Unconsciousness before Freud*, Julian Friedmann Publishers, London, 1979, p. 79.

⁶³ S. Lindberg, *The Living Consciousness of the German Idealists*, in: Heinämaa, S., Lähteenmäki, V., Remes, P., ed., *Consciousness*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 244–265.

⁶⁴ Por. O. Klemm, *Geschichte Der Psychologie*, Teubner, Leipzig und Berlin, 1911, S. 182–191. G. Villa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, C. Pflaum, Übers., Teubner, Leipzig, 1902, S. 336–342.

mechaniki w fizyce. Elementom psychicznym umysłu mają odpowiadać określone reprezentacje materialne w mózgu. Nie ma sposobu naukowego, żeby stwierdzić, czy reprezentacjom fizycznym odpowiadają reprezentacje psychiczne, jednak jak pisze Albert Józef Dryjski „Z formalno-logicznego punktu widzenia idea nieświadomego życia duszy nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności”⁶⁵. Z tego powodu spór o istnienie nieświadomości wśród psychologów ma podłoże filozoficzne i jest podobny do toczonego kiedyś między Lockiem i Leibnizem. Johann Friedrich Herbart⁶⁶ już na początku XIX w. wprowadza do psychologii pojęcie progu świadomości, które koresponduje z poziomami świadomości monad wyróżnianymi przez Leibniza.

Istnieje również wiele innych mniej istotnych możliwości podziału i systematyzacji tego, co nieświadome. Świadomość i nieświadomość można rozpatrywać w ograniczonej perspektywie antropologicznej lub ogólniejszej pozbawionej konotacji osobowych. Można przypisywać własność świadomości organizmom żywym a odmawiać ich nieożywionym itd. Na zawiloci merytoryczne związane z rozumieniem pojęcia nakładają się liczne warianty i wieloznaczności lingwistyczne i to położone w różnych obszarach językowych. Spójny opis, rozumienie i analizę dostępnych materiałów dotyczących nieświadomości utrudnia dodatkowo różnorodny charakter tekstów traktujących o nieświadomym, które pojawia się w kontekstach filozoficznych, religijnych, mistycznych, psychologicznych, medycznych i literackich. Trudności w uporządkowaniu wiedzy o nieświadomości pokazują złożoność pojęcia i korespondują w dużym stopniu z podobnymi problemami dotyczącymi koncepcyjnego ujęcia świadomości.

W głównej mierze określenie tego, co uznamy za nieświadome jest uzależnione od kontekstu historyczno-koncepcyjnego i uznania pewnych kryteriów za istotne. W części historycznej pracy dokonam przeglądu różnych ujęć nieświadomości dokonywanych na podstawie wymienionych powyżej kryteriów.

⁶⁵ A. Dryjski, *Współczesne teorie podświadomości*, Kwartalnik Filozoficzny, Kraków, 1931, s. 149.

⁶⁶ A. Murzyn, *Johann Friedrich Herbart i jego miejsce w kontekście pokantowskiej myśli idealistycznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, 2004.

Przegląd literatury

Część historyczna

Z prac polskich korzystałem w pierwszej kolejności z artykułu Jakuba Przybyły *Narodźiny nieświadomego*⁶⁷ opisującego idealistyczne źródła pojęcia nieświadomości i książki Bartłomieja Dobroczyńskiego *Ciemna strona psychiki*⁶⁸, która zawiera wiele cennych danych historycznych i szeroko przedstawia trudności metodologiczne związane z badaniem nieświadomości. Ważnymi pracami krajowymi są dla mnie również książki Andrzeja Ledera *Nieświadomość jako pustka*⁶⁹ i Szymona Wróbla *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*⁷⁰, które wprawdzie głównie traktują o nieświadomości już w perspektywie współczesnej, jednak zawierają też obszernie fragmenty dotyczące filozofii nieświadomego „przed Freudem”. Alfred Dryjski przedstawił swoje poglądy na genezę i rozwój pojęcia w cyklu artykułów *Współczesne teorie podświadomości*⁷¹, który ma ten walor, że w czasie jego publikacji (1931) psychoanaliza była jeszcze dyscypliną względnie młodą. Korzystałem również z zbioru referatów wygłoszonych na konferencji nt. nieświadomości (Ciężań, 2–5 września 1999 r.) opublikowanych w tomie *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*⁷² pod redakcją Aliny Motyckiej i Wojciecha Wrzosa. W dysertacji wykorzystałem również fragmenty mojego artykułu *Recepcja pojęcia nieświadomości w filozofii Johannesa Volkelta*⁷³, którego pisanie było podjętą do poszerzenia wiedzy w zakresie bytu nieświadomego.

Z prac obcych duże znaczenie miały dla mnie klasyczne książki Lancelota Lawa Whyte’a *The Unconsciousness before Freud*⁷⁴ ujmująca pojęcie nieświadomości od strony kulturowej i ewolucyjnej oraz *The Discovery of the Unconscious*⁷⁵ Henri Frédérica Ellenbergera, która jest jednak głównie skupiona na genezie psychiatrii i psychologii dynamicznej a wątki filozoficzne

⁶⁷ J. Przybyła, *Narodźiny nieświadomego. Historia i znaczenie pojęcia*, Psychoterapia, Kraków, 2008; 3 (146), s. 5–18.

⁶⁸ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994.

⁶⁹ A. Leder, *Nieświadomość jako pustka*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2001.

⁷⁰ S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2012.

⁷¹ A. Dryjski, *Współczesne teorie podświadomości*, Kwartalnik Filozoficzny, Kraków, 1931, s. 37–74, 111–152, 219–256.

⁷² A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.

⁷³ M. Gmeryński, *Recepcja pojęcia nieświadomości w filozofii Johannesa Volkelta*, Studia z historii filozofii, 4(12) /2021, s. 101–125.

⁷⁴ L. Whyte, *The Unconsciousness before Freud*, Julian Friedmann Publishers, London, 1979.

⁷⁵ H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, New York, 1970.

mają w niej drugorzędne znaczenie. Dużą pomocą była dla mnie praca Günтера Göddego i Michaela B. Buchholza *Unbewusstes*⁷⁶, w której proponują oni trzy historyczne nurty rozumienia nieświadomości na gruncie filozofii. Praca luminarza nieświadomości Eduarda von Hartmanna autora *Philosophie des Unbewussten*⁷⁷ zawiera również rozdział dotyczący historii pojęcia. Wskazana już praca Johannes Volkelta *Das Unbewusste und der Pessimismus* ma szczególne znaczenie z dwu powodów. Po pierwsze jest napisana przez filozofa a po drugie została napisana jeszcze w XIX w., co gwarantuje brak jakiegokolwiek skażenia wpływami myśli Freuda. Z czasem pisanie mojej pracy wymagało ode mnie stopniowego zagłębiania się w „zwykłe” teksty filozoficzne, co — wobec braku wykształcenia na poziomie magisterskim w tym zakresie — było dla mnie niejednokrotnie nie lada wyzwaniem.

Powyżej wyliczyłem literaturę z zakresu historii nieświadomości raczej bibliograficznie i częściowo w chronologicznym biegu nabywanej przeze mnie wiedzy a poniżej przedstawiam poszczególne pozycje z intencją prezentacji różnych perspektyw i aspektów pojęcia występujących u poszczególnych autorów, kiedy moja wiedza była już filozoficznie obszerniejsza i pojęciowo bardziej dojrzała, co pozwala na odniesienie się również do rozmaicie rozumianego kontekstu.

Jakub Przybyła wyróżnia dwa znaczenia nieświadomości: „Pierwsze jest rozumieniem antropologicznym i odwołuje się do nieświadomego jako części psychiki ludzkiej. Jest to dyskusja z kartezjańską tradycją w psychologii i owocować zapewne będzie jakąś koncepcją podmiotu. Drugie rozumienie nieświadomego jest rozumieniem metafizycznym. Jest to pewne rozwiązanie ontologiczne, które umożliwia budowanie systemu metafizycznego (tzn. całościowej koncepcji świata) i ujmowałoby zarówno świat wewnętrzny podmiotu poznającego, jak i zewnętrzne wobec niego elementy rzeczywistości”⁷⁸.

Albert Józef Dryjski dzieli teorie nieświadomości na fizjologiczne, gdzie: „takie przejawy, jak np. zachowanie się osobnika w hipnozie lub somnambulizmie samorzutnym, bezwiedne pismo automatyczne (względnie mowa) o charakterze celowym i logicznym, zjawiska twórczości nieświadomej itp. czynności, które z przedmiotowego punktu widzenia wykazują cechy działania mniej lub więcej rozumnego, są uważane za czysto fizjologiczne procesy mózgu, to znaczy bez odpowiedników psychicznych”, psychologiczne, gdzie: „znajduje się implicite założenie, że świadomość posiada charakter ciągły, innemi słowy, że drogą stopniowego jej zmniejszania możemy przejść poprzez próg do nieświadomych stanów

⁷⁶ G. Gödde, M. Buchholz, *Unbewusstes*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2011.

⁷⁷ E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Erster Band, *Phänomenologie des Unbewussten*, Carl Duncker's Verlag, Berlin, 1878.

⁷⁸ J. Przybyła, *Narodziny nieświadomego; Historia i znaczenie pojęcia*, Psychoterapia, Kraków, 2008; 3 (146), s. 11.

ps[ychicznych]” i metafizyczne, reprezentowane przez Eduarda von Hartmanna: wg. którego „Nieświadome [...] jest podstawą życia duchowego, świadomość — jego powierzchnią, do której dochodzi tylko znikoma ilość bezwiednych procesów ps. Świadomość osobowa nie jest ani wyższą formą, ani celem, ku któremu dąży w swym rozwoju każdy przebieg duchowy, lecz pewną f a z ą w życiu psychiki”⁷⁹.

Z kolei Bartłomiej Dobroczyński wyróżnia dwa modele rozważań nieświadomości: pierwszy, gdzie psychika jest spersonifikowana (personomorficzna), który „zdaje się — na gruncie europejskim — mieć swoje źródła, z jednej strony, w platonizmie i neoplatonizmie, z drugiej zaś strony, w różnych aspektach doktryny judeochrześcijańskiej” i drugi, gdzie: „traktowano ukryty umysł jako rzeczywistość odpersonifikowaną, choć mającą niewątpliwą, czasem ogromny wpływ na życie jednostki. Dobrymi przykładami takich koncepcji jest chociażby filozofia zasady bezwiednej von Hartmanna czy doktryna »ślepej woli« Schopenhauera”⁸⁰.

Günter Gödde i Michael B. Buchholz wyróżniają natomiast trzy nurty albo linie tradycji w ujmowaniu nieświadomości, kognitywną, z którą wiążą postaci Leibniza, Kanta i Herbarta, romantyczno-witalną reprezentowaną przez Goethego, Schellinga i Carusa oraz popędowo-irracjonalną łączoną z postaciami Schopenhauera i Nietzschego. Wg. tych autorów pierwszy nurt rozumienia nieświadomości powstał w wyniku opozycji myśli Leibniza i Kartezjusza, drugi jako reakcja romantyzmu na oświecenie a trzeci w wyniku koncepcyjnego przeciwstawienia woli intelektowi⁸¹.

Ludwig J. Pongratz dokonuje obszernego przeglądu poglądów wielu autorów na temat nieświadomości i za istotne uznaje cztery aspekty, pod którymi można je rozpatrywać: poznawczy, wolitywny (witalny), ontogenetyczny i filogenetyczny. Pierwsze dwa aspekty nawiązują do opisywanych przez Göddego i Buchholza nurtów kognitywnego i popędowo-irracjonalnego trzeci wiąże Pongratz z osobą Freuda a ostatni Junga⁸². Pongratz uważa Leibniza za twórcę psychologii nieświadomości.

Volkelt w *Das Unbewusste und der Pessimismus* nie przeprowadza szczegółowych podziałów dotyczących nieświadomości, ale dzieli jedynie filozofów na tych, którzy mają wobec pojęcia nieświadomości nastawienie pozytywne i negatywne⁸³.

Whyte przedstawiając rozwój pojęcia nieświadomości dzieli go na cztery okresy. Pierwszy, o bliżej nieokreślonym początku, trwający do 1730 r. obejmuje nie tylko postaci

⁷⁹ A. Dryjski, *Współczesne teorie podświadomości*, Kwartalnik Filozoficzny, Kraków, 1931, s. 63, 67, 134.

⁸⁰ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 125, 131.

⁸¹ G. Gödde, M. Buchholz, *Unbewusstes*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2011, S. 32.

⁸² L. Pongratz, *Problemggeschichte der Psychologie*, Francke Verlag, Bern und München, 1967, S. 194.

⁸³ J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus*, Verlag von F. Henschel, Berlin, 1873.

Leibniza, ale również Christiana Wolffa. Zdaniem Whyte'a w tym pierwszym okresie istniały trzy podstawowe nastawienia wobec natury świata. W ramach monistycznego rozumienia świata dominowały dwa ujęcia: materialistyczne, gdzie całe życie psychiczne było sprowadzone do procesów fizjologicznych i idealistyczne, gdzie „wszystkie naturalne procesy były wyrazem uniwersalnego umysłu czy ducha światowego, o którym człowiek nie ma bezpośredniej wiedzy”. W tych pierwszych dwóch szkołach nie było trudności z rozpoznaniem nieświadomej umysłowości, chociaż pod innymi nazwami. Natomiast „dla tych, którzy byli wierni Kartezjuszowi, wszystko, co w człowieku było nieświadome, było materialne i fizjologiczne, a zatem niementalne”. Według Whyte'a ten pierwszy okres miał w kształtowaniu się pojęcia nieświadomości charakter przygotowawczy. W okresie drugim, pomiędzy latami 1730 i 1800, na znaczeniu zyskiwały wątki dynamiczne i emocjonalne, co znajduje odbicie w filozofii Fichtego i Schellinga oraz w literaturze romantycznej a samo rozumienie nieświadomości zostaje pogłębione. Według Whyte'a w latach 1800–1850 ma miejsce kolejna ważna zmiana w rozumieniu nieświadomości polegająca na zerwaniu z stopniowym i indukcyjnym zdobywaniem wiedzy o świecie. Tacy myśliciele jak Hegel, Schelling, Schopenhauer i Nietzsche „próbowali za jednym zamachem dostrzec ogólny charakter wszystkich nieświadomych procesów, czy to w naturze jako całości, czy w umyśle ludzkim, indywidualnym czy kolektywnym”. Z kolei „Prace w latach 1850–1880 miały przede wszystkim charakter eksploracyjny i edukacyjny, co stanowiło kolejny krok w odejściu od ogólnego kontekstu spekulacyjnego i filozoficznego do późniejszych quasi-naukowych specjalistycznych metod myślenia i badania. Był to okres wzmożonej specjalizacji filozoficznej, biologicznej, medycznej i psychologicznej”⁸⁴. Whyte wyróżnia również trzy główne wątki rozumienia nieświadomości: kognitywny oraz witalny, mające głównie walor filozoficzny i wątek patologiczny, związany z badaniami psychologicznymi i medycznymi.

Zdaniem Whyte'a rozważania nieświadomości skupiały się w rozwoju historycznym pojęcia, z grubsza ujmując, kolejno na: pamięci, percepcji, ideach, instynkcie, witalności, woli, wyobraźni i na koniec na snach, zjawiskach patologicznych i zastosowaniach terapeutycznych⁸⁵. Te ostatnie mają już charakter medyczny i oczywisty związek z teorią Freuda. Można tu zauważyć, że refleksje dotyczące nieświadomości przechodzą stopniowo z zakresu prostych elementów statycznych związanych z poznaniem do bardziej złożonych struktur dynamicznych obejmujących relacje jednostki z środowiskiem.

⁸⁴ L. Whyte, *The Unconsciousness before Freud*, Julian Friedmann Publishers, London, 1979, p. 61, 108, 131–2, 153–4.

⁸⁵ L. Whyte, *The Unconsciousness before Freud*, Julian Friedmann Publishers, London, 1979, p. 67.

Kurt Joachim Grau w wydanej w 1916 r. pracy na temat rozwoju pojęcia świadomości w XVII i XVIII w. poświęca pojęciu nieświadomości wiele uwagi. Głównym punktem prezentacji są dla niego „dyskusje o Leibnizu i niemieckiej filozofii oświecenia w epoce Christiana Wolffa”, gdzie „znajdują się źródła pojęcia nieświadomości”, które odgrywało, zdaniem autora, coraz większą rolę w ówczesnej filozofii⁸⁶.

Donald Brinkmann, urodzony i zmarły w Zurychu psycholog i filozof, wyróżnia cztery znaczenia pojęcia nieświadomości: przestrzenno-materialne, które utożsamia z rzeczą rozciągłą Kartezjusza i z opisywaną później w różnych kontekstach nieświadomością fizjologiczną, percepcyjne wykreowane przez Leibniza jako niepełny wariant świadomości, a percepcyjne, które „wprowadza do filozofii zagorzały przeciwnik szkoły leibniziańsko-wolffiańskiej Crusius, i które formułuje następnie Kant jako transcendentálną a percepcję” oraz witalne, które w ramach romantyzmu niemieckiego powraca do ujęcia natury jako podłoża zjawisk mentalnych i tym samym nawiązuje do kartezjańskiego dualizmu wzbogaconego o element dynamiczny⁸⁷.

Charlie Dunbar Broad w klasycznej pracy o umyśle i jego miejscu w naturze wydanej w 1925 r. poświęca nieświadomości cały obszerny rozdział⁸⁸.

Dzisiejsza filozofia umysłu nie poświęca nieświadomości wiele miejsca, co może dziwić. Jest to zapewne pokłosiem kartezjańskiego poglądu na świat i jego rozumienia. W obecnych opracowaniach z zakresu filozofii umysłu zagadnienie nieświadomości jest zwykle pomijane lub traktowane marginalnie. Np. w podręczniku filozofii umysłu pod redakcją Marcina Tomasa Milkowskiego i Roberta Poczobuta pojęcie nieświadomości występuje rozrzucone w różnych rozdziałach około dwadzieścia razy i nie jest nigdzie rozpatrywane jako samodzielne zagadnienie⁸⁹.

Część systematyczna

Literatura dotycząca relacyjnej teorii umysłu jest skąpa. Literatura w zakresie ontologii relacyjnej nie ujmuje zwykle świadomości ludzkiej jako relacji. Rozmieszczenie świadomości jako relacji obiektów fizycznych jest rzadko spotykane⁹⁰.

⁸⁶ K. Grau, *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII und XVIII Jahrhundert*, Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1916, S. V.

⁸⁷ D. Brinkmann, *Probleme des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich und Leipzig, 1943, S. 20.

⁸⁸ C. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, Kegan, London, 1925.

⁸⁹ M. Milkowski, R. Poczobut, red., *Przewodnik po filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków, 2012.

⁹⁰ R. Van Gulick, *Consciousness*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, E. Zalta, ed., pdf version of the entry, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>, p. 13.

Trudności metodologiczne

Dobroczyński, którego wielce mi pomocna praca *Ciemna strona psychiki* ma charakter systematyczno-historyczny, wskazuje na liczne trudności związane z badaniami nieświadomości, z którymi oczywiście również się spotkałem. Celność, klarowność i znakomita forma i język tekstu Dobroczyńskiego powoduje, że poniżej przedstawiam jedynie swoje refleksje w tym zakresie cytując obszernie źródło.

W wyniku zastosowania [...] dwóch wzmiankowanych perspektyw – historycznej i systematycznej – istnieje realna możliwość otrzymania w efekcie dwóch różnych ujęć genezy i historii problematyki nieświadomości. Bierze się to stąd, że w niektórych przypadkach analiza systematyczna może doprowadzić do zanegowania historycznie utrwalonych poglądów na jakąś koncepcję nieświadomości i jej deklarowany sens zastąpić innym, bardziej adekwatnym odczytaniem zawartych w niej potencjalnie znaczeń⁹¹.

W wypadku braku jasno określonych kryteriów lub definicji nieświadomości każda praca o nieświadomości napotka na podobne problemy. Wobec braku kryteriów i definicji świadomości i różnych możliwości negacji tego pojęcia badania historyczne nieświadomości muszą posiadać charakter opisowy a zdobywanie wiedzy na jej temat jest cyrkularne. Wybranie na początku badań ścisłego kryterium lub definicji nieświadomości spowoduje odrzucenie wielu innych ujęć i ma charakter arbitralny. Czym innym jest zatem badanie nieświadomości na płaszczyźnie historycznej a czym innym zastosowanie pojęcia nieświadomości do rozważań systematycznych. W części historycznej przedstawiam zróżnicowane poglądy na nieświadomość budowane na różnych kryteriach. W wypadku niniejszej pracy część historyczna jest wprowadzeniem do części systematycznej, gdzie na podstawie koncepcji Leibniza małych percepcji, które można uznać za nieświadome postrzeżenia, staram się przedstawić teorię umysłu, w którym większość treści psychicznych pozostaje nieświadoma.

Następne zastrzeżenie dotyczy samego analizowanego materiału, a ściślej formy oraz rozległości i szczegółowości dokonywanych w tym opracowaniu analiz. Zasadniczym celem dalszych rozważań nie będzie ani wyczerpujące zreferowanie historycznych losów psychologii nieświadomości, ani tym bardziej omówienie najważniejszych, powstałych w tym nurcie koncepcji, z których najobszerniejsze

⁹¹ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 12.

z powodzeniem mogłyby być przedmiotem osobnych monografii. Celem dalszych analiz – i to, jak się wydaje, o wiele bardziej obiecującym – będzie uporządkowanie podstawowych problemów poruszanych w obrębie psychologii nieświadomości, tak aby – z jednej strony – ukazać ich ważność i walory heurystyczne, a z drugiej strony uwzględnić możliwie dużą liczbę specyficznych dla poszczególnych teorii zagadnień metateoretycznych, metodologicznych i systematycznych⁹².

W wypadku mojej pracy materiał historyczny jest znacznie skromniejszy wobec występującego u Dobroczyńskiego. Powodem są barki erudycyjne i niemożliwość ich nadrobienia w ograniczonym czasie. Cel mojej pracy ewoluował. Początkowo zamierzałem pisać pracę o charakterze głównie historycznym, jednak stopniowe poznawanie ogromnej rozległości materiału, o czym pisze również Dobroczyński, spowodowało, że wybrałem inną możliwość i po skrótowym przedstawieniu i uporządkowaniu w części historycznej ważnych, jak mi się wydaje, ujęć pojęciowych nieświadomości w części systematycznej przedstawiam własną modyfikację pojęcia percepcji występującego u Leibniza. W tym ujęciu percepcja i apercpcja są świadome lub nieświadome i ich istota jest podobna. Percepcja, czyli świadomość jest w tym wypadku rozumiana odmiennie niż w nurcie kartezjańskim, nie jako myśl, czyli własność lub modus, ale jako relacja. W wypadku mojej pracy część historyczna zawiera elementy, które mają charakter porządkujący wiedzę na temat nieświadomości a część systematyczna jest ograniczona do rozważań o nieświadomości i świadomości opartych w części na filozofii Leibniza.

Kolejne zastrzeżenie odnosi się do spraw terminologicznych i dotyczy nieuwzględnienia istniejącego znacznego zróżnicowania pojęciowego; wystarczy wskazać, choćby na przykładzie języka niemieckiego, na obecność w obrębie problematyki nieświadomości licznych następujących kategorii unbewusst, unterbewusst, auserbewusst, vorbewusst, überbewusst, nachtbewusst, mitbewusst czy entbewusst (Pongratz, 1967, s. 188). Wszystkie te terminy zostały potraktowane jako zawierające, różną co prawda w swej jakości i stopniu, ale zawsze jakąś negację świadomości – i pod tym właśnie względem identyczne⁹³.

Rozważania w zakresie stosowanej terminologii, nie tylko niemieckiej, mogłyby być przedmiotem osobnej pracy i nie skupiam się na nich. Staram się w pracy pokazać, że pojęcie nieświadomości powstawało wpierw w wyniku braku czegoś w okresie przed Kartezjuszem, następnie zaprzeczenia i na koniec zostało zwerbalizowane otrzymując różne znaczenia.

⁹² B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 12.

⁹³ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 13.

Ostatnie zastrzeżenie dotyczy języka używanego w dalszej części tej pracy, a przede wszystkim jego wyraźnej niejednorodności, która może odstręczająco działać na kogoś przyzwyczajonego do ścisłych rygorów metodologicznych, także i w warstwie werbalnej. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę fakt, że przedmiotem dalszych analiz będą idee, które rozwijały się na przestrzeni stuleci w obrębie tak różnych nauk, jak teologia, filozofia, psychiatria czy – psychologia podkreślmy wyraźnie: nauk mających określony przedmiot – metodologię i często hermetyczną aparaturę pojęciową to można z góry przypuścić, że niemal każda próba stworzenia w miarę jednolitej i wewnętrznie spójnej siatki terminologicznej, która pozwoliłaby na nieupraszczającą rekonstrukcję istniejących koncepcji „ukrytego umysłu”, jest skazana na całkowite niepowodzenie⁹⁴.

Niemożność „stworzenia w miarę jednolitej i wewnętrznie spójnej siatki terminologicznej” dotyczącej pojęcia nieświadomości była dla mnie motywem wyboru dla części systematycznej pracy jednego z znaczeń nieświadomości, tego opartego o Leibniza małe percepcje. Z uwagi na uwarunkowania zawodowe mam intuicyjne przekonanie oparte na praktyce zawodowej, że psychika człowieka nie jest ograniczona do świadomości refleksyjnej lub filozoficznej świadomości wyższego rzędu. Z tego, że jesteśmy świadomi, zdajemy sobie sprawę głównie w chwilach refleksji nad świadomością, co u osoby, która nie zajmuje się świadomością zawodowo ma rzadko miejsce.

Leibniza rozumienie świadomości jest oparte na aparacie pojęciowym, który jest abstrakcyjny i tym samym nie prowadzi do antropomorfizacji świadomości. Uważam, że takie leibnizjańskie ujęcie nieświadomości pozwala na przedstawienie teorii umysłu, która ujmuje wyjaśnienie problemu subiektywności świadomości i tym samym przyczynić się może do zrozumienia jej istoty jako relacji.

Źródła wiedzy i utworzenie nowego pojęcia świadomości

Wiedzę czerpiemy z dwu głównych źródeł. Z umysłu i postrzeżeń. Oczywiście postrzeżenia mają miejsce również w umyśle, ale wiążemy je zwykle z światem zewnętrznym, podczas gdy myśli mogą powstać bez ścisłego związku z postrzeżeniami. Na postrzeżeniach oparta jest fizyka. Korzysta z formalnego aparatu matematycznego w ramach tworzenia teorii, jednak niezgodność teorii fizycznych z obserwacjami wymaga zmiany teorii a nie obserwacji. Obserwacja ma pierwszeństwo przed teorią. Z tego powodu fizyka jest nauką empiryczną.

⁹⁴ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 13–4.

Natomiast logikę możemy tworzyć w sposób dowolny, jest nauką formalną. Istnieją systemy logiczne, które są powszechnie uznawane, które prawdopodobnie czerpią swą siłę w osadzeniu w świecie realnym — rzeczywistym, czyli tym, który istnieje niezależnie od naszych myśli. Jednym z podstawowych problemów filozofii jest brak włączenia świadomości rozumianej jako pojęcie, ale również obiekt, do języka fizyki i logiki tak w aspekcie formalnym, jak i intuicyjnym. Z tego powodu świadomość nie jest zwykle obiektem badań naukowych w ścisłym sensie. Świadomości jako obiektu badań nie potrafimy sprowadzić do powszechnie uznawanych pojęć lub terminów stosowanych w fizyce i w logice. Ona sama nie jest zwykle przedmiotem badań fizyki ani logiki. Być może powodem istniejących problemów w badaniu świadomości jest skupienie na świadomości ludzkiej a w najlepszym razie uznanie, że świadome mogą być również zwierzęta lub organizmy żywe. Materii nieożywionej odmawiamy zwykle waloru świadomości. To może powodować trudności z pojęciowym i intuicyjnym ujęciem świadomości jako obiektu badań naukowych. Nieświadomość w rozumieniu pokrewnym Leibniza percepcji jest tym pojęciem, które pozwala na przyjęcie, że są w nią zaopatrzone wszelkie obiekty, nie tylko ożywione. Alison Simmons⁹⁵ argumentuje, że u Leibniza wyróżnikiem umysłowego nie jest świadomość, ale reprezentacja. Jeśli przyjąć, że reprezentacja jest relacją tego, co reprezentowane i tego, co reprezentuje, to jest ona tym, co umysłowe, czyli pewnym iloczynem kartezjańskim, akurat tym, który zachodzi w rzeczywistości. W części systematycznej staram się argumentować, że można rozumieć świadomość jako relację obiektów materialnych lub innych transcendentnych czerpiąc pewne idee z filozofii Leibniza. Proponuję nowe, jak mi się wydaje, pojęcie axiomu, które łączy koncepcje z zakresu filozofii, fizyki i logiki.

⁹⁵ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 31–75.

Część historyczna

Historię pojmowania nieświadomości można podzielić na trzy główne okresy⁹⁶. Taki podział znajduje oparcie w kryteriach określających nieświadomość, o których była mowa. W aspekcie diachronicznym dominujące znaczenie miały kolejno kryteria topologiczne, percepcyjne i dynamiczne. W pierwszym okresie nieświadomość nie była skonceptualizowana ani zwerbalizowana i przejawiała się w kulturze człowieka w formach, które dopiero później można było później zidentyfikować jako jej możliwe przejawy⁹⁷. W szczególności te przejawy nieświadomego zilustruję przedstawiając elementy filozofii min. Platona, Plotyna, św. Augustyna i mistyków. W okresie drugim, przejściowym następuje stopniowa konceptualizacja i werbalizacja nieświadomego. Ten okres paradoksalnie zapoczątkowały prace Kartezjusza, który opierając filozofię na paradygmacie mentalistycznym sformułował nowe pojęcie świadomości, w którym myśl ludzka uzyskała status samorefleksyjnej jasności i bytowej niepowątpiewalności⁹⁸. Ta koncepcja świadomości prowadziła jednak do nowych problemów i pytań np. o status myśli, które nie są w pełni jasne i wyraźne, o status idei wrodzonych oraz o stan duszy w głębokim śnie, która mogła wtedy przecież nie być świadoma. Wokół tych problemów toczyła się w XVII w. ożywiona debata filozoficzna a wg. Katarzyny Szmaglińskiej Spinoza już przed Leibnizem uwzględnił gradację świadomości⁹⁹. Rozważania tych nowych wtedy zagadnień doprowadziły Leibniza do wprowadzenia do dyskursu pojęcia małych percepcji, które odpowiadały już nieświadomości nie jako brak myśli w duszy, ale miały pozytywny charakter nowej jakości jako świadomości pozbawionej refleksji. Po wprowadzeniu do słownika terminu „nieświadomość” (Lord Kames, Ernst Platner) najpierw w formie przymiotnikowej i następnie rzeczownikowej badania pojęcia weszły w trzeci okres, kiedy nieświadomość była już trwale obecna w dyskursie i słowniku, jednak zwykle nadal pozostawała na uboczu zainteresowań filozofów. Autorami, dla których w tym okresie nieświadomość stanowiła ważny element ich twórczości byli Arthur Schopenhauer, Carl Gustav Carus i Eduard von

⁹⁶ Część autorów wyróżnia dwa główne okresy rozwoju pojęcia lokując ich granicę od sformułowania przez Kartezjusza nowego pojęcia świadomości albo od zwerbalizowania pojęcia nieświadomości. Wydaje mi się, że wydzielenie okresu przejściowego pozwala na bardziej przejrzyste przedstawienie rozwoju bezwiednej psychiki.

⁹⁷ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 19–20.

⁹⁸ S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?* Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2012, s. 37. B. Paź, *Cogito i intencjonalność. Realistyczny wymiar epistemologii i monadologicznej metafizyki Leibniza*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, R. 25: 2016, Nr 4 (100), s. 73.

⁹⁹ K. Szmaglińska, *Filozofia Barucha Spinozy w świetle „drugiego, odkrycia nieświadomości”*, Folia Philosophica, Katowice, 2010; 28, s. 107.

Hartmann. Wkład wniesiony w odkrycie znaczenia nieświadomego przez Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga Arthur Drews uważa za największe osiągnięcie w jego twórczości¹⁰⁰.

Część historyczna pracy ma charakter przygotowawczy dla części systematycznej, gdzie przedstawię teorię umysłu opartą o koncepcję percepcji występującą u Leibniza. W części historycznej staram się pokazać, że różne koncepcje nieświadomości nie są wzajemnie spójne, tzn. opierają się na różnych kryteriach i występują w różnych kontekstach historycznych i pojęciowych.

W pierwszym okresie, kiedy pojęcie nieświadomości nie było jeszcze zwerbalizowane można jedynie retrospektywnie doszukiwać się tych elementów myśli filozoficznej, które dopiero później można określać i opisywać jako nieświadome. W tym okresie pojęcie nieświadomości istniało jako stan umysłu, jednak nie było uświadomione, nie było na tyle istotne w rozważaniach filozoficznych, żeby ujawniło się jako wyraźny obiekt tych rozważań i wymagało werbalizacji. Przed Kartezjuszem i jego dualizmem dusza nie była radykalnie oddzielona od ciała. W pierwszym okresie głównym kryterium nieświadomości jest topologia. To, co nieświadome ma cechy świadomości, jednak znajduje się w innym obszarze psychicznym od tego, do którego się świadomie odnosi.

W drugim okresie kształtowania pojęcia, po radykalnym rozdzieleniu przez Kartezjusza duszy i ciała jako dwu oddzielnych substancji zaistniały okoliczności, w których wyartykułowanie pojęcia nieświadomości okazało się konieczne. Treści psychiczne nie mogły być zawsze jasne i wyraźne oraz aktualnie dostępne a myślenia nie dało się sprowadzić do dziedziny praw mechaniki. Leibniz wprowadza do filozofii koncepcję małych percepcji, która następnie ewoluuje zarówno w warstwie pojęciowej, jak i językowej. Koncepcja monady pozwala racjonalnie opisać substancję, która postrzega i działa w porządku celowym a w porządku sprawczym funkcjonuje jak mechanizm. Monady na niższym poziomie posiadają mniejszy stopień świadomości. W drugim okresie głównym kryterium nieświadomości jest mniejsze nasilenie lub mniejsza wyraźność świadomości. Nieświadomość jest wariantem kartezjańskiej świadomości.

W trzecim okresie, kiedy świadomość stała się nie tylko źródłem poznania, ale również kreatorem całej rzeczywistości, nieświadomość ma nadal charakter duchowy, jednak jako przeciwieństwo świadomości jest bezpośrednio niepoznawalna. Jest to dualizm odmienny od kartezjańskiego, jednak jak pisze Sean Joseph McGrath: “Wczesny Schelling i romantycy

¹⁰⁰ A. Drews, *Zum Geleit*, w: *Schellings Werke*, Erster Band, *Schriften zur Naturphilosophie*, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1907, S. XXVII.

skonstruowali nieświadomość, aby przewyciężyć współczesny podział między subiektywnością a naturą, umysłem i ciałem, podział ustanowiony przez kartezjański reprezentacjonalizm”¹⁰¹. W trzecim okresie kształtowania pojęcia kryterium nieświadomości jest obcość, odrębność. Nieświadome to nie-Ja, natura, absolut, wola. Nieświadome jest źródłem, z którego pochodzi świadomość, jest jednak całkowicie niepoznawalne i ma charakter dynamiczny. W trzecim okresie wyakcentowany zostaje właśnie element dynamiczny nieświadomości, to nieświadome popędy kierują jednostką i rozwojem świata. To ujęcie nieświadomości ma wiele wspólnego z substancją rozciąglą, jako pozbawione całkowicie waloru świadomości, jest jednak wzbogacone o element własnej twórczej dynamiki.

¹⁰¹ S. McGrath, *Schelling on the Unconscious*, Research in Phenomenology, 2010, 40, p. 72.

Rozdział 1. Pierwszy okres kształtowania pojęcia nieświadomości — Platon — Plotyn

W pierwszym okresie kształtowania pojęcia nieświadomości nie występuje termin nieświadomość, jednak pojęcie nieświadomości występuje w postaci niezwerbalizowanej. W tym wypadku rozumiem przez pojęcie stan umysłowy, który nie musi być jeszcze ściśle słownie określony lub tym bardziej zdefiniowany. Tak rozumiane pojęcie nie jest czymś trwałym i niezmiennym, jest sumą aktów umysłowych i przedstawień różnych osób i ulega zmianie. Kształtowanie pojęcia, które w tym rozumieniu nie jest czymś indywidualnym, przebiega jako złożony proces kulturowy, co opisał przywoływany wcześniej Ludwik Fleck. Termin jest już werbalnie określony lub zdefiniowany, podczas gdy pojęcie można rozumieć jako stan psychiczny ujmujący pewien stan rzeczy. W pierwszym okresie kształtowania pojęcia nieświadomości nie występuje termin nieświadomość, jednak występują już pewne słowne określenia, które prowadzą do stopniowego kształtowania pojęcia. Te określenia są związane z brakiem lub oddaleniem od czegoś, a nie samą negacją.

Poszukiwanie przejawów nieświadomości przed powstaniem odpowiadającego jej słowa jest zadaniem dość dowolnym i może odbywać się na różnych płaszczyznach pojęciowych, na materiale pozyskiwanym w różnym czasie oraz w różnych kręgach kulturowych. W pracy ograniczę się do naszego kręgu kulturowego poczynając od starożytności. Celem tego rozdziału jest udokumentowanie pierwszych, topologicznych zwykle symptomów nieświadomości, co ma w pewnym stopniu arbitralny charakter, ponieważ świadomość ma również swoją historię¹⁰². Zdaniem Dobroczyńskiego, który powołuje się na Dryjskiego, Ellenbergera i Sherozia: „na gruncie europejskim należy zaczątków problematyki nieświadomości szukać w koncepcjach Platona i Plotyna”¹⁰³. Podobnie twierdzi Pongratz¹⁰⁴.

Platon

W filozofii przednowożytnej nieświadomość nie była zwerbalizowana, zatem jeśli chcemy w tym okresie szukać jej prefiguracji, należy sięgnąć do innego, jednak bliskoznacznego obszaru pojęciowego. O ile świadomość może oznaczać wiedzę i poznanie to nieświadome można

¹⁰² S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes, *Consciousness*, Springer, Dordrecht, 2007.

¹⁰³ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. 26.

¹⁰⁴ L. Pongratz, *Problemggeschichte der Psychologie*, Francke Verlag, Bern und München, 1967, S. 107–9.

łączyć z niewiedzą, czyli brakiem. Seweryn Blandzi jednoznacznie łączy pojęcie nieświadomości z brakiem prawdy i wiedzy.

Pojęcia nieświadomości, świadomości i nadświadomości, które wydają się najbardziej stosownymi pojęciami eksplikacji platońskiej „drogi wzwyż”, zawartej w słynnej paroli jaskini znajdują na greckim gruncie sensowne wyjaśnienie i uzasadnienie jako kategorie poznawczo-etyczne, dotyczące stanów (dyspozycji lub sprawności) duszy w ich bezwiednym bądź wiedzonym *stosunku do Prawdy*. Należy podkreślić: najpewniej jedynym kryterium wyodrębniania i weryfikacji takich kategorii jak nieświadomość, świadomość i nadświadomość (*sc.* jako gradacji poznań, stopniowania świadomości, prawdy i wiedzy) jest ich *stosunek do Prawdy*¹⁰⁵.

Motyw „powrotu do samego siebie” rozumiany jako wewnętrzny proces osiągania *transcendencji w immanencji*, wychodzenia duszy z zaćmienia i mozolnego dochodzenia do tego, co w niej najbardziej ukryte, jako stopniowe ujawnianie zawartej w niej prawdy (logos), znajduje swoje korzenie w heraklitejsko-sokratejskim hasle γνῶθι σεαυτόν. Hasło „powrotu do siebie” bowiem w istocie swej wytycza ruch w dwu kierunkach. Nawołuje do wejścia w głąb swej duszy, do analizy istoty procesu poznawania i zapamiętywania. Jednocześnie powoduje rozszerzenie perspektywy ontycznej poprzez próbę odpowiedzi na fundamentalne pytanie o jedyną, nienaruszalną podstawę, o Prawdę¹⁰⁶.

Motyw zdobywania i czerpania przez człowieka wiedzy z zewnątrz jest obecny w filozofii często. W starożytności braki wiedzy, które dziś łączymy retrospektywnie z pojęciem nieświadomości dotyczyły obszarów związanych ze światem idealnym lub boskim. Jeśli nawet źródło wiedzy znajdowało się poza jednostką, to zdobywanie wiedzy odbywało się przez włączanie jednostki do większej całości. Indywidualne łączyło się zatem z powszechnym i w tym połączeniu sięgało po to, co uprzednio nie było wiedzą jednostki, *nie było tylko w jej świadomości*. Kryterium nieświadomości jest w tym wypadku przebywanie w innym miejscu, tam, gdzie brakuje wiedzy a nabywanie wiedzy polega na włączeniu się w obszar wspólny. Te wątki topologiczne dominują w problematyce psychologicznej związanej z poszukiwaniem oznak nieświadomości w pierwszym okresie kształtowania się pojęcia.

Platon, antycypując pewne wątki filozofii Leibniza, nawiązuje do idei nieświadomości jako relacji również w dialogu *Timaios*, na co wskazuje Michał Heller¹⁰⁷. Mając na myśli ogień i ziemię, Platon pisze: „A dwa pierwiastki odosobnione nie mogą się pięknie trzymać bez

¹⁰⁵ S. Blandzi, *Platonizm: droga od nieświadomości do nadświadomości*, w A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 11.

¹⁰⁶ S. Blandzi, *Platonizm: droga od nieświadomości do nadświadomości*, w A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 12–13.

¹⁰⁷ M. Heller, *Timaios — filozoficzny mit o pochodzeniu i naturze Świata*, *Analecta Cracoviensia*, Tom 17 (1985), s. 121.

czegoś trzeciego. Musi być między nimi jakiś łącznik wiążący. A najpiękniejszy łącznik taki, który jak najbardziej jedność stanowi wraz ze składnikami. Najpiękniej potrafi tego dokonać proporcja”¹⁰⁸.

Plotyn

U Plotyna znajdujemy frazy wskazujące na treści poznania w kontekstach, które są na różny sposób związane ze świadomością lub jej brakiem, co kieruje uwagę na pojęcie nieświadomości. Te powiązania z pojęciem nieświadomości są niezwykle cenne, wskazują na kształtowanie pojęcia w okresie, kiedy nie było zwerbalizowane. Tłumacz tekstów Plotyna Adam Krokiewicz używa w przytoczonym niżej cytacie słowa „nieświadomione”, co jest prawdopodobnie językowym uproszczeniem dopuszczalnym i uzasadnionym w sytuacji, gdzie nie są rozważane kwestie nieświadomości. W wypadku cytowania tłumaczenia w pracy o nieświadomości, które nie oddaje prawdopodobnie tekstu z wymaganą dokładnością jest to pewną wadą. Ta wada nie dyskwalifikuje jednak, moim zdaniem, użycia w niniejszej pracy takiego tłumaczenia. Przydatność tekstów Plotyna dla niej nie polega na tym, że można z nich wywieść pojęcie nieświadomości, ale na tym, że znajdujemy w nich pewne elementy, które składają się na dzisiejsze, nadal zresztą wieloznaczne, pojęcie. W starożytności nie istniało pojęcie świadomości podobne do współczesnego a tym bardziej nieświadomości. Wierne oddanie tekstu w tłumaczeniu jest tu wręcz niemożliwe z kilku powodów. Nasze pojęcia nie są jednoznaczne. Greckie pojęcia nie są jednoznaczne. Tekst był pisany w innych warunkach kulturowych. Tekst w czasie, gdy powstał mógł być różnie interpretowany, podobnie jak dziś i w czasie jego tłumaczenia. Adekwatne odczytanie tekstu Plotyna wymaga znajomości jego filozofii, tzn. rozumienia znaczeń, jakie nadawał poszczególnym wyrażeniom, a nie tylko samej greki.

Przyjmuję, że sens tekstu *Ennead* został w tłumaczeniu zachowany a dla potrzeb niniejszej pracy jest tu istotne pokazanie rozwoju pojęcia, a nie głównie analiza językowa. Kwestiom językowym dotyczącym nieświadomości można by poświęcić osobną pracę. Aktualnie analiza oryginału tekstu Plotyna przekracza moje możliwości¹⁰⁹. Cytuję teksty Plotyna względnie obszernie, ponieważ zawierają one wiele dojrzałych ujęć i sformułowań zagadnień istotnych dla pracy. Plotyn traktuje o świadomości, braku świadomości, procesie

¹⁰⁸ Czyli relacja.

¹⁰⁹ Filologiczne zagadnienia dotyczące świadomości i nieświadomości u Plotyna opisuje Hans-Rudolf Schwyzer. H. Schwyzer «*Bewußt*» und «*unbewußt*» bei Plotin, in: *Les sources de Plotin*, Vandœuvres, Genève, 1960.

uświadomienia, werbalizacji myśli. Znajdujemy tu w postaci załączkowej, ale i względnie dojrzałej, cały zestaw pojęć istotnych dla niniejszej pracy o nieświadomości. W analizie tych tekstów nie chodzi o szczegółowe badanie filozofii Plotyna, w pierwszej kolejności chodzi o odnalezienie w jego filozofii elementów, które znajdujemy w późniejszych bardziej dojrzałych sformułowaniach pojęcia nieświadomości. W *Enneadzie* pierwszej w rozdziale *Ὁ σκεχρῆσι* czytamy:

Zdaje się jednak, że ci, którzy go nie chcą przyznać roślinom z tego powodu, że rośliny nie postrzegają, nie będą go mogli przyznawać już także wszystkim żywinom. Jeżeli mianowicie mówią, że postrzeganie na tym polega, iż dane doznanie nie jest nieświadomione, to owo doznanie musi być jako takie czymś dobrym przed tym «uświadomieniem», musi na przykład być w zgodzie z naturą, choćby było nieświadomione, i mu być właściwe, choćby się jeszcze nie wiedziało, że jest właściwe i że jest przyjemne, bo wtedy przyjemne być musi. Więc skoro jest ono czymś dobrym i skoro jest obecne, to temu, co je ma, jest też dobrze. Więc po co przybierać jeszcze postrzeganie?¹¹⁰ I, 4, 2.

Τοῖς μέντοι φυτοῖς διὰ τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι οὐ δίδόντες κινδυνεύουσιν οὐδὲ τοῖς ζῴοις ἤδη ἅπασιν δίδοναι. Εἰ μὲν γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγουσι, τὸ τὸ πάθος μὴ λανθάνειν, δεῖ αὐτὸ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πάθος πρὸ τοῦ μὴ λανθάνειν, οἷον τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν, κἂν λανθάνῃ, καὶ οἰκεῖον εἶναι, κἂν μήπω γινώσκῃ ὅτι οἰκεῖον καὶ ὅτι ἡδύ· δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι. Ὡστε ἀγαθοῦ τούτου ὄντος καὶ παρόντος ἤδη ἐστὶν ἐν τῷ εὖ τὸ ἔχον. Ὡστε τί δεῖ τὴν αἴσθησιν προσλαμβάνειν;¹¹¹ I, 4, 2.

W ramach kolejnych emanacji Jedni również rośliny na swój sposób doznają (*αἰσθάνεσθαι*) bez uświadomienia. Plotyn wyraźnie oddziela postrzeganie od jego uświadomienia, na co zwraca uwagę Dobrochna Dembińska-Siury. U Plotyna należy odróżnić doznania, które stanowią mają własności ciała, od postrzeżeń, które są aktami duszy. Świadomość jest wolna od doznawania, natomiast doznania się jej uprzytomniają. „To rozróżnienie jest ważne, bowiem, zgodnie z plotyńskim przekonaniem, ciało jest niezbędne, aby zaistnieć mogły doznania, postrzeżenia muszą się dokonywać za pośrednictwem cielesnych narządów, ale równocześnie w akcie poznawczym nie może dusza przyjmować niczego od ciała, nie może ulegać jego wpływowi tak, jak nie może poddać się żadnej zmianie”¹¹². Dusza w filozofii Plotyna stanowi łącznik pomiędzy światem umysłowym i zmysłowym. Część niższa duszy jest uwikłana w doznania ciała a część wyższa pozostaje w jedności z wszechduszą¹¹³.

¹¹⁰ Plotyn, *Enneady*, t. I, A. Krokiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 1959, s. 74–5.

¹¹¹ <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade4.htm>

¹¹² D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1995, s. 62–3.

¹¹³ D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1995, s. 37, 40.

Tak jak istnieją różne postaci bytu, tak istnieją różne stopnie świadomości i poznania. Mamy tu już do czynienia z koncepcją stopniowania świadomości, która ponownie wystąpi u Spinozy i Leibniza i jest kryterium percepcyjnego rozumienia nieświadomości.

I tak się zdaje, że wtedy jest i zachodzi uświadomienie, kiedy myśl się odbija i życiowe działanie duszy zostanie jakby odepchnięte z powrotem na podobieństwo odbicia na gładkiej, błyszczącej i spokojnej powierzchni w zwierciadle. Jak więc w takich warunkach, kiedy nastęrcza się zwierciadło, powstaje odbicie, a kiedy się nie nastęrcza lub nie znajduje w opisanym stanie, jest tylko sama działalność tego, co by mogło mieć swoje odbicie, tak i w przypadku duszy, kiedy jest w nas spokojne owo mające taką własność, iż w nim widnieją wizerunki myśli i umysłu, są te wizerunki widoczne i jakby zmysłowo rozpoznawalne razem z tym rozpoznaniem uprzednim, że działa myśl i umysł, kiedy zaś ono pęknie na kawałki z powodu zaburzeń w harmonii cielesnej, wtedy myśl i umysł myśli bez odbicia i wtedy jest już tylko czysta myśl bez wyobrażenia. Więc da się pomyśleć także coś takiego: czysta myśl powstaje razem z wyobrażeniem, ale — czysta myśl wcale nie jest wyobrażeniem¹¹⁴. I, 4, 10.

Καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἡσυχάζον. Ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιοῦτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἶδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνεργείᾳ πάρεστιν οὗ τὸ εἶδωλον ἢ ἄν, οὕτω καὶ περὶ ψυχῆν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιοῦτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, ἐνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. Συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος ταραττομένην ἀρμονίαν ἄνευ εἰδώλου ἢ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἢ νόησις τότε· ὥστε καὶ τοιοῦτον ἂν τι νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας. I, 4, 10.

Plotyn opisuje w tym fragmencie świadomość (ἀντίληψις — otrzymywanie nawzajem, pojmowanie jest podobne do *concoGITAbilitas* Leibniza) jako lustro, w którym odbija się myśl. Kiedy lustro jest sprawne, myśl staje się wyobrażeniem, kiedy ono pęknie doznania nadal są możliwe, jednak nie są uświadomione. Plotyn wyraźnie oddziela czystą myśl, czyli taką, która może być nieuświadomiona z „powodu zaburzeń w harmonii cielesnej” od wyobrażenia, które jest postrzegane. Świadomość jest myślnym ujęciem przedmiotów. Można rozumieć lustro jako metaforę świadomości, jednak można również rozumieć świadomość jako metaforę świata, jako jego reprezentację. Ta reprezentacja jest złożona z trzech elementów.

¹¹⁴ Plotyn, *Enneady*, t. I, A. Krokiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 1959, s. 88.

Świata, człowieka jako części świata, i lustra — umysłu lub świadomości jako monadycznej jedności w wielości u Leibniza lub syntetycznej apercpcji u Kanta.

Ludwig J. Pongratz pisze o „odkryciu wewnętrznego człowieka” i uważa, że Plotyn był tym, który odwrócił naiwne myślenie o postrzeganej rzeczywistości jako istniejącej i widzianej na zewnątrz i skierował je do wnętrza duszy tym samym umożliwiając rozwój psychologii świadomości i samoświadomości¹¹⁵.

Dobroczyński określił ten fragment Plotyna jako „[...] pierwsze chyba w historii idei przeciwstawienie czy rozłączenie faktu myślenia i uświadamiania własnej duchowej aktywności”¹¹⁶.

W *Enneadzie* czwartej w rozdziale *O trudnościach, jakie następuje dusza II* czytamy:

Otóż może polega to właśnie na przyjęciu słowa, towarzyszącego doraźnej myśli, do wyobraźni: myśl nie ma części i dopóki nie wyjdzie niejako na zewnątrz, tai się we wnętrzu, a dopiero słowo rozwija jej treść i wprowadzając ją z myśli do wyobraźni ukazuje ową myśl jakby w zwierciadle i w ten sposób dochodzi do skutku jej odbiór i trwanie i pamięć.

I dlatego, choć dusza jest zawsze w ruchu ku myśli, my mamy tylko wtedy jej odbiór świadomy, kiedy się znajdzie w wyobraźni. Bo co innego myśl, a co innego uświadomienie myśli i — myślimy wprawdzie zawsze, ale nie zawsze sobie uświadamiamy, a to z tego powodu, że owo «podejmujące» podejmuje nie tylko myśli, ale także postrzeżenia zmysłowe na przemian¹¹⁷. IV, 3, 30.

Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὐπὼ οἷον προσηλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὃν λαμβάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ, καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μονὴ καὶ ἡ μνήμη. Διὸ καὶ αἰεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς, ὅταν ἐν τούτῳ γένηται, ἡμῖν ἡ ἀντίληψις. Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν αἰεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ αἰεὶ: τοῦτο δέ, ὅτι τὸ δεχόμενον οὐ μόνον δέχεται νοήσεις, ἀλλὰ καὶ αἰσθήσεις κατὰ θάτερα. IV, 3, 30.

Plotyn porusza tu problem werbalizacji myśli, jak i jej uświadomienia. Słowo wprowadza treść myśli do wyobraźni, co powoduje jej uświadomienie. Ponownie Plotyn nawiązuje do metafory zwierciadła, które oddaje pojęcie podobne do dzisiejszej świadomości.

W *Enneadzie* czwartej w rozdziale *O zstąpieniu duszy w ciało* czytamy:

Albowiem dopiero wtedy dochodzi do nas treść »umysłowa«, kiedy dojdzie do postrzeżenia na drodze w dół: oto nie znamy wszystkiego, co wzbiera w danej części duszy, dopóki nie wejdzie do

¹¹⁵ L. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie*, Francke Verlag, Bern und München, 1967, S. 107–9.

¹¹⁶ B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994, s. .

¹¹⁷ Plotyn, *Enneady*, t. II, A. Krokiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 1959, s. 60.

całej duszy. Znana nam jest na przykład żądza, która przebywa w części pożądaną, lecz znana dopiero wtedy, kiedy ją sobie uświadomimy wewnętrzną mocą postrzegania albo też rozważania, lub kiedy zachodzi jedno i drugie.

Zaprawdę, każda dusza ma coś z jednej strony «dolnego» w związku z ciałem i z drugiej «górnego» w związku z umysłem¹¹⁸. IV, 8, 8.

Jednoznaczne możliwości odniesienia tego tekstu do topologicznego rozumienia pojęcia nieświadomości nie wymagają komentowania.

W *Enneadzie* piątej w rozdziale *O trzech początkowych samobytach* czytamy:

Jakże więc, posiadając takie skarby, nie zdajemy sobie z nich sprawy, lecz holdujemy bezczynności, chociaż idzie o takie działania, bardzo często, a niektórzy nawet nie uprawiają ich zgoła? Zaprawdę, tamte jestestwa są zawsze w swoich działaniach, więc umysł i Owo przed umysłem zawsze w sobie, a także duszy przysługuje z tego stanowiska wieczna ruchliwość, albowiem nie wszystko, co w duszy, jest już zaraz postrzegalne, lecz dopiero wtedy do nas dochodzi, kiedy dojdzie do naszego postrzeżenia, kiedy zaś poszczególne części duszy w swoim działaniu nie udzieli się temu, co postrzega, to to działanie nie przeniknęło jeszcze całej duszy. Więc «my» o nim jeszcze nie wiemy, ponieważ «my» jesteśmy z tym, co postrzega, i jesteśmy nie częścią duszy, lecz całą duszą.

Każda nadto część duszy żyje zawsze i zawsze pełni we własnym zakresie swoje dzieło, a uświadomienie wtedy zachodzi, kiedy zachodzi przekazanie oraz odbiór. Jeżeli zatem ma być świadomy odbiór takich działań doraźnych, to trzeba zwrócić do wnętrza także to, co odbiera, i sprawić, żeby tam wyteżyło czujność. I jak ktoś wyczekujący, żeby usłyszeć głos, którego pragnie, zamyka się na głosy inne i wyteża ucho na coś lepszego od doraźnych posłyszeń, kiedy też tamto przybędzie, tak i tutaj zaiste trzeba porzucić zmysłowe słuchowiska, o ile nie ma nieodzownej konieczności, i stać na straży, żeby ta moc duszy, dotycząca świadomego odbioru, była czysta i gotowa do słyszenia górnych dźwięków¹¹⁹. V, 1, 12.

Te fragmenty Plotyna mogą być odczytane jako antycypacja monadologii Leibniza, gdzie zewnętrzne wchodzi w relację tworząc to, co wewnętrzne, czyli świadomość monady. Świadomość powstaje jako relacja tego, co wobec niej jest zewnętrzne. Hermann Siebeck na podstawie tego fragmentu przypisuje Plotynowi opis świadomości refleksyjnej¹²⁰.

¹¹⁸ Plotyn, *Enneady*, t. II, A. Krokiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 1959, s. 199.

¹¹⁹ Plotyn, *Enneady*, t. II, A. Krokiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 1959, s. 227.

¹²⁰ H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, Erster Theil, zweite Abtheilung, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1884, S. 338.

św. Augustyn

Zaslugi św. Augustyna dla rozwoju rozumienia istoty nieświadomości lokuje Dobroczyński w akcentowaniu roli pamięci w życiu psychicznym oraz jej topologicznym ujęciu. Takie topologiczne traktowanie obrazów pamięciowych jednocześnie z przyznawaniem im immanentnych własności psychicznych wyraźnie wskazuje na ich nieświadomy charakter¹²¹. Wątek ukrytych, niezgłębionych i tajemnych obszarów duszy, mających być polem kontaktu z zasadniczo niepoznawalnym Bogiem (czyli takim, którego nie możemy poznać bezpośrednio i jasno, czyli świadomie), jest kontynuowany przez mistyków w średniowieczu¹²².

Wielka jest potęga pamięci, Boże mój! Nie do pojęcia wielka! Tajemnicza to jest dziedzina, niezmiernona. Któż jej dna dotknął? A przecież jest to moc mojego ducha, należąca do mojej natury. Oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego, czym jestem! Jestże więc duch zbyt ciasny, by mógł samego siebie objąć w pełni? Gdzie zostaje ta jego część, której on nie obejmuje? Czyż jest ona nie wewnątrz niego, ale gdzieś poza nim? Jakże to w ogóle jest możliwe, że on jej nie obejmuje?

Gdy się nad tym zastanawiam, przemożny mnie przenika podziw, a zarazem zdumienie. Oto ludzie wędrują, aby podziwiać szczyty gór, spiętrzone fale morza, szeroko rozlane rzeki, Ocean otaczający ziemię, obroty gwiazd.

A siebie samych omijają, siebie nie podziwiają. A przecież, gdy przed chwilą wymieniałem wszystkie te ogromne rzeczy, na żadną z nich nie patrzyłem oczyma. Lecz w ogóle nie mówiłbym o nich, gdybym tych gór, fal, rzek, gwiazd, które wcześniej widziałem, i Oceanu, o którym mi opowiedziano, nie widział wewnątrz siebie, w mojej pamięci, i to w tak rozległych przestrzeniach, w jakich oglądałbym je w świecie poza mną. Ale nie same te rzeczy, patrząc na nie, wchłonąłem; to tylko ich obrazy trwają wewnątrz mnie. I wiem o każdym obrazie, który to zmysł mego ciała wyrzył go w mojej pamięci¹²³.

Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus, penetrare amplum et infinitum: quis ad fundum eius pervenit? et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. ergo animus ad habendum se ipsum angustus est: ut ubi sit quod sui non capit? numquid extra ipsum ac non in ipso? quomodo ergo non capit? multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor adprehendit me. et eunt homines mirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et Oceani ambitum et gyros siderum, et relinquunt se ipsos, nec mirantur, quod

¹²¹ Mamy tu do czynienia z podobnym rozumieniem umysłu jak u Locke'a i Kanta, o czym dalej.

¹²² B. Dobroczyński, op. cit., s. 30–37.

¹²³ Św. Augustyn, *Wyznania*, Z., Kubiak, tłum., Wydawnictwo Znak, Kraków, 1994, s. 219–220.

haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae vidi, et Oceanum, quem credidi, intus in memoria mea viderem spatiis tam ingentibus, quasi foris viderem, nec ea tamen videndo absorbui, quando vidi oculis; nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum, et novi : quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi¹²⁴. IX, 8.

Podobnie jak uprzednio u Plotyna znajdujemy w powyższym tekście bardzo wyraźne nawiązania do topologicznego pojęcia nieświadomości.

Mistycy — Böhme

Postać Jakoba Böhme ma dla niniejszej pracy dwojakie znaczenie. Dla części historycznej stanowi ilustrację kolejnego etapu rozwoju pojęcia nieświadomości, gdzie jest ona utożsamiana z pierwotną i niezbadaną wolą, z której powstał świat. Wątek nieświadomej woli jest kontynuowany następnie przez Schopenhauera. Element nieświadomy staje się sprawczy i dynamiczny w kontraście do uprzednich ujęć o charakterze recepcyjnym i zależnym. Dla części systematycznej, do której tu nawiązuję, Böhme może być przykładem budowania systemu filozoficznego na pewnej pierwotnej i nowej pojęciowo intuicji, która jest następnie rozwijana z pomocniczym udziałem już istniejących idei. Kontynuacja topologicznego rozumienia pojęcia nieświadomości i jego rozwój dokonuje się u właśnie u mistyków przez dodanie nowej idei. Cały świat według Jakoba Böhme miał powstać z niezbadanej głębi, którą można odnieść również do nieświadomości.

Zdaniem Światosława Floriana Nowickiego Jakob Böhme czerpie swoją wiedzę z niezwerbalizowanej wizji, w której odsłania mu się „byt wszystkich bytów, podstawa i bezgrunt”¹²⁵. Nowicki widzi również w filozofii Böhme źródło myśli Hegła, dla którego swoiście rozumiana duchowa nieświadoma idea ma być początkiem całej rzeczywistości.

Zagadnienie pierwotnej substancji świata jest jednym z podstawowych problemów filozofii.

Mamy, wg. Janusza Sytnik-Cztertyńskiego, cztery możliwości rozwiązania sporu o naturę świata;

- pierwsza: substancja duchowa ma charakter pierwotny, zaś substancja materialna ma charakter wtórny,

¹²⁴ *St. Augustine's Confessions*, Heinemann, London, 1912, p. 98, 100.

¹²⁵ Ś. Nowicki, *Przedmowa*, w: J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, Ś., Nowicki, tłum., PWN, Warszawa, 2013, s. XXIII.

- druga: substancja materialna ma charakter pierwotny, zaś substancja duchowa ma charakter wtórny,

- trzecia: zarówno substancja duchowa, jak i materialna mają charakter wtórny, albowiem istnieje wyłącznie jeden rodzaj substancji łączący własności ciała i duszy (dusze i ciała są jedynie fenomenami),

- czwarta: zarówno substancja duchowa, jak i materialna mają charakter pierwotny, są to dwa niezależne rodzaje substancji¹²⁶.

Uznanie substancji materialnej za pierwotną doprowadziło do spektakularnego rozwoju fizyki i innych nauk naturalnych, jednak ma ten defekt, że substancja duchowa jest logicznie wykluczona z dziedziny materialnej. Za taką podstawową substancję logiczną z punktu trzeciego można również uznać opisany w części systematycznej *axiom*, który łączy w swojej strukturze wątki i pojęcia filozoficzne, fizyczne i logiczne.

¹²⁶ J. Sytnik-Czetwertyński, *Relatywizm a absolutyzm — spór Leibniza z Newtonem o naturę świata*, Kwartalnik Filozoficzny, T. XXXVIII, Z. 3, 2010, s. 155–156.

Rozdział 2. Drugi okres kształtowania pojęcia nieświadomości — Kartezjusz — Leibniz

W okresie drugim rozwoju pojęcia nieświadomości mamy do czynienia sytuacją, gdzie stopniowo takie sformułowania jak brak świadomości, bezświadomość, małe percepcje i inne zostają stopniowo zastąpione przez wyraźne zaprzeczenie świadomości. Rozwój pojęcia następuje równoległe tak w warstwie rzeczowej, jak i leksykalnej. Po sformułowaniu pojęcia świadomości przez Kartezjusza powstały wątpliwości, czy myśl jest zawsze świadoma, co pozwoliło na stopniowe zwerbalizowanie pojęcia, które miało wypełnić braki znalezione w jego wywodach. Czy dusza myśli w czasie snu? Czy idee wrodzone są zawsze świadome? Powstało zatem pytanie, czy myślenie jest ciągle? Rosemarie Sponner Sand uważa, że na to pytanie trzech filozofów udzieliło odrębnych odpowiedzi. Kartezjusz twierdził, że myśl jest ciągła i świadoma, Locke uważał, że myśl jest świadoma, ale nieciągła a Leibniz doszedł do wniosku najważniejszego dla niniejszej pracy, uznał mianowicie, że myśl jest ciągła, jednak nie musi być świadoma¹²⁷. Należy również pamiętać, że współczesne rozumienie pojęcia świadomość zapoczątkowane przez Kartezjusza nie było dla niego samego jednoznaczne i podlegało ewolucji. Terminowi świadomość mogą zatem odpowiadać również u Kartezjusza w odmiennych okresach i kontekstach różne przedmioty¹²⁸. Z pewnością jednak bez wytworzenia pojęcia świadomości i związanej z nim terminologii podobne możliwości związane z nieświadomością nie byłyby dostępne. Dla zaprzeczenia jakiegoś obiektu należy mieć wprawdzie sam obiekt.

Kartezjusz

Kluczowy etap wyłaniania się pojęcia nieświadomości otwiera paradoksalnie wystąpienie Kartezjusza. Tak ujmuje ten moment Andrzej Leder: „Bez radykalnego oddzielenia tego, co psychiczne, od świata, problemu nieświadomości w ogóle nie dałoby się sformułować. Bez tego oddzielenia myśl pozostawałaby, jak u Greków, lustrem bytu. Pytanie o naturę myślenia pojawiło się, gdy rzeczywistość ujmować zaczęto jako korelat myśli, a nie myśl jako korelat

¹²⁷ R. Sand, *The Unconscious without Freud*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2014, p. 1.

¹²⁸ Por. Henning, B., *Conscientia bei Descartes*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Jan.–Mar., 2006, Bd. 60, H. 1, S. 21–36.

rzeczywistości”¹²⁹. Kartezjusz w sposób jednoznaczny oddzielając duszę od ciała spowodował, że punkt ciężkości badań filozoficznych przesunął się ze świata zewnętrznego do ego, dusza zaczęła badać sama siebie, przestała być jedynie lustrem dla świata. W taki sposób opisuje tę sytuację Szymon Wróbel: Po paradygmacie eksternalistycznym (greckim), w którym bytem podstawowym był świat (różnie konceptualizowany w zależności od wariantu), oraz paradygmacie teocentrycznym (średniowiecznym), w którym bytem pierwotnym był Bóg, następuje paradygmat antropocentryczny, w którym to, co jest *prima facie*, to: myślenie — strumień *cogitationes*, czynność właściwa jedynie człowiekowi¹³⁰. W konsekwencji, w dłuższym okresie samoobserwacji i refleksji nad ego, nie sposób było nie zauważyć, że nie wszystko widzimy w sobie zawsze jasno i wyraźnie, czyli w pełni świadomie, jak chciał Kartezjusz.

Pojęcie świadomości kształtowało się wprawdzie już w starożytności, jednak podobnie jak następnie pojęcie nieświadomości, pozostawało w formie zaczątkowej i zwerbalizowanej w odmienny niż dziś sposób. Ujęcie przez Kartezjusza świadomości jako substancji myślącej spowodowało nie tylko zmianę paradygmaty filozofowania z ontologicznego na mentalistyczny, ale doprowadziło również do stopniowego wyartykułowania jej negacji, czyli pojęcia nieświadomości. Dla potrzeb niniejszej pracy koncepcja Kartezjusza substancji myślącej ma podstawowe znaczenie. Pojęcie nieświadomości w filozofii nowożytnej zostało wyartykułowane w kilku podstawowych kontekstach, o których już była mowa. Po raz pierwszy jako element kartezjańskiego dualizmu, ponieważ substancja rozciągła, materia jest *implicite* nieświadoma a substancja myśląca nie zawsze musi być świadoma.

Tak ujmuje ten proces Piotr Stankiewicz:

Kartezjański racjonalizm rozpoczął proces rozczłonkowania monolitycznej jedni psychiki, nieposzatkowanej do tej pory na sferę nie-, pod-, nadświadomości. Taką jedność stanowił podmiot ludzki przed epoką dominacji racjonalizmu, gdy jedność świata kultury i natury odpowiadała jedności wszystkich sfer psychiki, zaś makrokosmosowi wszechświata odpowiadał mikrokosmos człowieka. Etap rozdzielenia świata i podmiotu zapoczątkował Kartezjusz, dzieląc substancję na duchową i materialną, a człowieka sprowadzając do jego intelektu¹³¹.

Johannes Volkelt ujmuje rzecz następująco:

¹²⁹ A. Leder, *Nieświadomość jako pustka*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2001, s. 46.

¹³⁰ S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?* Wydawnictwo UMK, Toruń, 2012, s. 36.

¹³¹ P. Stankiewicz, *Wyparta nieświadomość*, Edukacja Filozoficzna, Vol. 32, 2001, s. 416.

W tym pierwszym okresie filozofii, jak najpiękniej pokazują Grecy, nawet pojęcie świadomości nie zostało utrwalone w swojej czystości, nie mówiąc już o nieświadomej myśli. Duch i natura są tu nadal obecne w nierozróżnialnej mieszaninie, w niedostrzegalnym przejściu do siebie. Myśl, umysł nadal ma tutaj zabarwienie natury, a natura jest przeniknięta tchnieniem ducha. Tylko poprzez zerwanie z naturą świadomość koncentruje się na sobie, wycofuje się w swoje wnętrze i postrzega naturę z własnej ojczyzny jako obcą¹³².

Na gruncie religijnym podział rzeczywistości na duchową i cielesną przeprowadziło już wcześniej chrześcijaństwo i ten podział został ugruntowany filozoficznie przez Kartezjusza¹³³.

Natomiast Agata Bielik-Robson w perspektywie kartezjańskiej wyróżnia dwa rozumienia nieświadomości:

Pierwsze znacznie polega na tym, że słowem »nieświadome« obejmuje się zjawiska psychiczne, których sens nie jest bezpośrednio uchwytne dla refleksji podmiotu...» i drugie, gdzie „moment niezgodności z refleksyjną samowiedzą podmiotu zostaje ujęty jako ten właśnie czynnik, który zakłóca nasze doświadczenie samego siebie”. Jest tak ponieważ „W kartezjańskim doświadczeniu samego siebie nie chodzi bowiem o to, że naraz wszystko w obrębie Ja staje się jasne i wyraźne i niepodlegające dyskusji, lecz o to, że wszystko to, co niejasne i niewyraźne — staje się nie-Ja¹³⁴.

To pierwsze rozumienie nieświadomości znajdzie wyraz w koncepcjach percepcyjnych, gdzie nieświadomość jest wariantem świadomości zapoczątkowanych przez Leibniza i kontynuowanych przez Wolffa, Platnera, Herbarta i Fechnera. Drugie odpowiada w pierwszej kolejności Kartezjusza nieświadomej substancji ciągłej a w dalszej perspektywie jest prezentowane w romantyzmie niemieckim jako nieświadoma, witalna, irracjonalna siła lub natura a u Schopenhauera jako wola.

Nie jest głównym przedmiotem części historycznej pracy badanie świadomości, jednak przytoczenie fragmentów tekstów Kartezjusza wydaje mi się właściwe, ponieważ jest odniesieniem dla późniejszych prac Locke'a i Leibniza i właściwie do dużej części filozofii nowożytnej i współczesnej.

Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest konieczne

¹³² J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus*, Verlag von F. Henschel, Berlin, 1873, S. 9.

¹³³ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, S., Zalewski, tłum. PAX, Warszawa, 1966, s. 76.

¹³⁴ A. Bielik-Robson, *Nieświadomość - kreacja kartezjanimu*, w A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 27–28.

prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nie znanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą¹³⁵.

Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; hæc sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur præcise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotæ. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans¹³⁶.

Dla Kartezjusza myślenie jest gwarantem istnienia. Ciało może być uludą, myślenie jest tym, czego zaprzeczyć się nie da. Można jednak uznać, że tak rozumiane myślenie jest gwarantem istnienia jedynie samego siebie. Nie można również wykluczyć, że zależy od innych obiektów, które od myślenia nie zależą.

Przy pomocy nazwy „myśl” obejmuję to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów¹³⁷.

Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectûs, imaginationis & sensuum operationes sunt cogitationes¹³⁸.

Łącznie z poprzednim akapitem widać, że Kartezjusz ujmował myślenie szeroko. Pojęcie obejmowało dla niego umysł (*mens*), ducha (*animus*), intelekt (*intellectus*) i rozum (*ratio*), ale również wolę, wyobraźnię i zmysły. Termin conscientia mający objąć te wszystkie zakresy pojawia się później jako obejmująca ją substancjalna klamra będąca przeciwieństwem możliwej do poddania w wątpliwość rozciągłości¹³⁹.

¹³⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, M. i K. Ajdukiewiczowie, tłum., PWN, Warszawa, 2010, s. 33.

¹³⁶ R. Descartes, *Oeuvres Complètes*, vol. VII, *Méditations de prima philosophia*, C. Adam, P. Tannery, ed., J. Vrin, Paris 1905, p. 27.

¹³⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, M. i K. Ajdukiewiczowie, tłum., PWN, Warszawa, 2010, s. 160.

¹³⁸ R. Descartes, *Oeuvres Complètes*, vol. VII, *Méditations de prima philosophia*, C. Adam, P. Tannery, ed., J. Vrin, Paris 1905, p. 160.

¹³⁹ B. Henning, *Conscientia bei Descartes*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Jan.-Mar., 2006, Bd. 60, H. 1, S. 21–36.

Przez nazwę „myślenie” rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie¹⁴⁰.

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare¹⁴¹.

Trudno uniknąć wrażenia, że jest to błędne koło, pleonazm lub jedynie podanie przykładów, ponieważ Kartezjusz nie określa świadomości przez bardziej podstawowe pojęcia. U Leibniza świadomość jest ujęta przez relację obiektów, czyli wyjaśnia on pojęcie przez inne pojęcia. Uważam, że właśnie przez substancjalne ujęcie świadomości Kartezjusz sporządził podstawową aporię filozofii.

Prace Kartezjusza zapoczątkowały w filozofii systematyczne i wnikliwe badania nad umysłem, ciałem i światem zeszłym na dalszy plan. O ile filozofia uprzednio skupiona była w dużym stopniu na poznawaniu świata i człowieka jako jego składnika a w średniowieczu na jego relacji z Bogiem, to teraz stawiano pytania o prawomocność wiedzy zdobywanej przez umysł ludzki. Jednym z podstawowych problemów było określenie źródła wiedzy ludzkiej, spór toczył się pomiędzy racjonalistami i empirystami, pierwsi uznawali wiedzę wrodzoną, która w sposób naturalny mogła przechodzić do duszy człowieka od Boga jako homogeniczna wobec niego substancja, drudzy uznawali prymat doświadczenia w nabywaniu przez duszę idei i tym samym przynajmniej do pewnego stopnia uznawali naturalne pochodzenie wiedzy. Wprawdzie empiryści bywali uważani za „sensualistów i materialistów”, jednak i oni nie zajmowali się głównie badaniem materii, ale skupieni byli, podobnie jak racjoniści, na sposobie funkcjonowania umysłu i pochodzeniu jego idei. Jednym z podstawowych zagadnień filozoficznych tego czasu była ciągłość myślenia a w szczególności pytanie, czy dusza myśli w czasie snu pozbawionego marzeń sennych. To pytanie zrodziło, jako jedną z teoretycznie możliwych odpowiedzi taką, że w czasie snu dusza nie myśli, a zatem nie jest świadoma, czyli jest nieświadoma. Idąc śladem Kartezjusza tak racjoniści, jak empiryści w większości uważali, że myślenie jest koniecznie związane ze świadomością; wyjątkiem był Leibniz, który posiłkując się zasadą ciągłości uznał, że w duszy istnieją idee o różnym stopniu świadomości, również takie, których nie postrzegamy. W ten sposób można było uzasadnić, że dusza myśli również w trakcie głębokiego snu. Istnienie nieświadomych idei pozwalało

¹⁴⁰ R. Descartes, *Zasady filozofii*, I. Dąbbska, tłum., Wydawnictwo Antyk, Kęty, 2001, s. 31.

¹⁴¹ R. Descartes, *Oeuvres Complètes*, vol. VIII-1, *Principia philosophiae*, C. Adam, P. Tannery, ed., J. Vrin, Paris 1905, p. 7.

również wytłumaczyć, dlaczego noworodek nie jest świadom tych idei, które przecież jako wrodzone musi posiadać.

Locke

W kształtowaniu pojęcia nieświadomości znaczną rolę odegrał nie tylko Leibniz, ale również ci filozofowie, którzy uważali, że postrzeżenia mogą być jedynie świadome a nieświadome postrzeżenie jest sprzecznością. Pojęcie nieświadomości kształtowało się w trakcie dyskusji o świadomości. Jako reakcja na sformułowaną przez Kartezjusza koncepcję świadomości powstały liczne pytania i wątpliwości. Czy idee są zawsze świadome? Czy dusza w trakcie głębokiego snu jest świadoma? Jaki jest status idei wrodzonych?

Znany jest pogląd, że Locke uważał, podobnie jak Kartezjusz, że myśli są zawsze świadome. Adam Grzebiński uważa, że takie twierdzenia wynikają z powierzchownego zrozumienia myśli Locke'a, czego miał się dopuścić, zdaniem Grzebińskiego, również Leibniz. Zdaniem Grzebińskiego uważna lektura *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* nie prowadzi do wniosku, że wszystkie percepcje ludzkiego umysłu muszą być przedmiotem świadomości¹⁴². Taki pogląd znajduje uzasadnienie w cytowanym poniżej fragmencie *Rozważań*, gdzie Locke porównuje umysł do ciemnego pokoju (dark Room). Locke, jako empirysta, uważa, że do postrzeżenia dochodzi dopiero wtedy, gdy zostaje ono uświadomione a wcześniejsze pobudzenia zmysłów mają jedynie charakter materialny a nie psychiczny. Leibniz, który zajmuje odmienną od Locke'a pozycję metafizyczną uważa, że postrzeżenia już przed dotarciem do świadomości mają charakter mentalny. W streszczeniu swojego artykułu Grzebiński tak opisuje tę sytuację:

W swej krytyce Locke'owskiego pojęcia percepcji, przedstawionej w *Nouveaux essais*, Leibniz zarzuca angielskiemu filozofowi, że nie uwzględnił istnienia "minute perceptions" i redukuje wszystkie operacje mentalne jedynie do sfery świadomości. Wydaje się jednak, że krytyka ta wynika z odmienności stanowisk filozoficznych — idealistycznej metafizyki i zdroworozsądkowego empiryzmu — a nie z różnicy w rozumieniu samej percepcji. Przedstawiony przez obu filozofów psychologiczny opis procesu percypowania wydaje się zaskakująco podobny, różnica zaś stanowisk ma charakter w dużej mierze terminologiczny, a spór wynika zarówno z faktu, że w przeciwieństwie

¹⁴² A. Grzebiński, *Locke and Leibniz on Perception*, Roczniki Filozoficzne, Tom LXV, Numer 2, 2017, p. 171.

do Leibniza Locke traktuje opis psychologiczny w sposób do pewnego stopnia autonomiczny i uniezależnia go od twierdzeń metafizyki¹⁴³.

Dla zobrazowania toku myślenia Locke'a przytaczam stosunkowo obszerne fragmenty, które są cenne, ponieważ wyraźnie pokazują, że myśl Locke'a znajdowała się blisko pojęcia nieświadomości.

§ 11. Zgadzam się, że dusza człowieka w stanie czuwania nigdy nie bywa pozbawiona myśli, ponieważ stanowi to warunek czuwania; ale może warto byłoby rozważyć w stanie czuwania, czy sen bez marzeń sennych nie jest stanem człowieka jako całości, a więc zarówno duszy, jak ciała; trudno bowiem pojąć, aby coś mogło myśleć i nie być tego świadome. Gdyby dusza człowieka śpiącego miała myśleć nie będąc tego świadoma, to zapytam, czy w czasie takiego myślenia dusza doświadcza przyjemności lub cierpień albo czy jest zdolna uczuć szczęście lub nieszczęście. Jestem pewien, że człowiek śpiący nie jest do tego zdolny zupełnie, na równi z łóżkiem lub ziemią, na której spoczywa: [...] ¹⁴⁴. II, 1, 11.

§ 11. I grant that the Soul in a waking Man is never without thought, because it is the condition of being awake: But whether sleeping without dreaming be not an Affection of the whole Man, Mind as well as Body, may be worth a waking Man's Consideration; it being hard to conceive, that any thing should think, and not be conscious of it. If the Soul doth think in a sleeping Man, without being conscious of it, I ask, whether, during such thinking, it has any Pleasure or Pain, or be capable of Happiness or Misery? I am sure the Man is not, no more than the Bed or Earth he lies on ¹⁴⁵. II, 1, 11.

Locke artykułuje tu jednoznacznie antroponomiczną perspektywę, która jest filozoficznie możliwa do zakwestionowania. Nie potrafimy nawiązać dialogu z łóżkiem ani ziemią, ale dlaczego odmawiamy im, jak kiedyś zwierzętom, jakiegokolwiek czucia? Leibniz, w odróżnieniu od Locke'a, widział życie, rozumiane jako świadomość, na każdym poziomie rzeczywistości lub realności.

§ 3. Tyle jest pewne, że nie ma potrzeby, choćby w ciele dokonywały się jakiegokolwiek zmiany, jeśli nie dojdą one do naszej świadomości; czy też choćby jakieś impresje dotykały jego części zewnętrznych, jeśli tych impresji nie przyjmie do wiadomości umysł. Ogień może palić ciało

¹⁴³ A. Grzeliński, *Locke and Leibniz on Perception*, Roczniki Filozoficzne, Tom LXV, Numer 2, 2017, p. 183.

¹⁴⁴ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, B. Gawęcki, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 127.

¹⁴⁵ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, P. Nidditch, ed., Clarendon Press, Oxford, 2011, p. 109–10.

człowieka ze skutkiem nie większym, niż gdy pali polano, póki ruch nie dosięgnie mózgu i w umyśle nie powstanie wrażenie gorąca lub idea bólu, co właśnie jest rzeczywistym postrzeżeniem.

§ 4. Jakże często człowiek może zaobserwować na sobie, że gdy umysł jego jest pilnie zajęty rozważaniem jakichś rzeczy i z zainteresowaniem dokonywa przeglądu swych idei, to wówczas nie zwraca wcale uwagi na impresje, jakie źródła głosu wywierają na organ słuchu. W tym organie zachodzi taka sama zmiana, jaka wystarcza, by wywołać odpowiednią ideę. Organ może otrzymać impuls wystarczający; mimo to, o ile umysł impulsu tego nie dostrzegł, postrzeżenie nie następuje; a chociaż w uchu zachodzi ruch, który zazwyczaj wywołuje ideę dźwięku, to jednak tego dźwięku nie słyszymy. Brak wrażenia zmysłowego nie pochodzi w tym wypadku stąd, że organ jest uszkodzony albo że ucho człowieka otrzymało bodziec słabszy, niż w innych przypadkach, kiedy słyszał; lecz wrażenia zmysłowego nie ma dlatego, że tego, co normalnie wywołuje ideę, umysł nie przyjął do swej wiadomości, jakkolwiek zwykły organ doprowadził impuls; wskutek tego żadna idea w umyśle nie powstała. Tak więc, gdziekolwiek jest doznanie zmysłowe lub postrzeżenie, tam rzeczywiście pewna idea powstaje i jest w umyśle¹⁴⁶. II, 9, 3-4.

§ 3. This is certain, That whatever alterations are made in the Body, if they reach not the Mind; whatever impressions are made on the outward parts, if they are not taken notice of within, there is no Perception. Fire may burn our Bodies, with no other effect, than it does a Billet, unless the motion be continued to the Brain, and there the sence of Heat, or *Idea* of Pain, be produced in the Mind, wherein consists *actual Perception*.

§ 4. How often may a Man observe in himself, that whilst his Mind is intently employ'd in the contemplation of some Objects; and curiously surveying some Ideas that are there, it takes no notice of impressions of sounding Bodies, made upon the Organ of Hearing, with the same alteration, that uses to be for the producing the Idea of a Sound? A sufficient impulse there may be on the Organ; but it not reaching the observation of the Mind, there follows no perception: And though the motion, that uses to produce the Idea of Sound, be made in the Ear, yet no sound is heard. Want of Sensation in this case, is not through any defect in the Organ, or that the Man's Ears are less affected, than at other times, when he does hear: but that which uses to produce the Idea, though conveyed in by the usual Organ, not being taken notice of in the Understanding, and so imprinting no Idea on the Mind, there follows no Sensation. So that where-ever there is Sense, or Perception, there some Idea is actually produced, and present in the Understanding¹⁴⁷. II, 9, 3-4.

Locke wyraźnie wskazuje, podobnie jak Kartezjusz, na jedność postrzeżenia i świadomości, które w niewytłumaczony sposób mają się wytwarzać w materialnym mózgu.

¹⁴⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, B. Gawęcki, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 178–9.

¹⁴⁷ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, P. Nidditch, ed., Clarendon Press, Oxford, 2011, p. 143–4.

Świadomość ma polegać na zauważeniu świadomości, co nawiązuje do dzisiejszych koncepcji świadomości wyższego rzędu.

W rozdziale *O rozróżnianiu i innych czynnościach umysłu* Locke pisze:

§ 17. Nie mam roszczeń, by uczyć, chcę tylko badać, i dlatego muszę raz jeszcze wypowiedzieć swe zdanie, że doznanie zewnętrzne i wewnętrzne to jedyne drogi wejściowe, jakimi umysł zdobywa wiedzę. To są jedyne okna, o ile mogę ustalić, które przepuszczają światło do tego ciemnego miejsca. Wydaje mi się bowiem, że umysł bardzo jest podobny do pomieszczenia, które całkowicie niedostępne jest dla światła, wyjąwszy kilka małych otworków pozostawionych na to, by wpuszczać widzialne odbicia czyli idee rzeczy ze świata zewnętrznego. Gdyby te obrazy, które dostają się do takiej ciemni, mogły tam pozostawać i tak leżeć w porządku, iżby w potrzebie można je było odnaleźć, to ciemnia ta bardzo by była podobna do umysłu ludzkiego, co się tyczy wszystkich przedmiotów widzialnych oraz idei zdobywanych za pośrednictwem wzroku¹⁴⁸. II, 11, 17.

§ 17. I pretend not to teach, but to enquire; and therefore cannot but confess here again, That external and internal Sensation, are the only passages that I can find, of Knowledge, to the Understanding. These alone, as far as I can discover, are the Windows by which light is let into this *dark Room*. For, methinks, the *Understanding* is not much unlike a Closet wholly shut from light, with only some little openings left, to let in external visible Resemblances, or *Ideas* of things without; would the Pictures coming into such a dark Room but stay there, and lie so orderly as to be found upon occasion, it would very much resemble the Understanding of a Man, in reference to all Objects of sight, and the *Ideas* of them¹⁴⁹. II, 11, 17.

Metafory ciemni trudno nie skojarzyć z nieświadomością lub umysłem pełnym nieświadomych treści. Przypuszczam, że Locke przejął pojęcie świadomości od Kartezjusza, jednak w odróżnieniu od niego wyraźnie rozwinął teorię umysłu opartą na podstawach biologicznych. Zmysły pozostają w dziedzinie nieświadomości, dopiero mózg, w niewytłumaczony sposób produkuje treści świadome.

Leibniz

Kartezjusz związał z pojęciem świadomości takie określenia jak wyraźność i jasność. Jednak już codzienna samoobserwacja własnych stanów psychicznych prowadzi do konkluzji, że część bodźców, które pobudzają nasze zmysły pozostaje poza naszą uwagą lub

¹⁴⁸ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, tłum. B. Gawęcki, PWN, Warszawa, 1955, s. 208.

¹⁴⁹ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, P. Nidditch, ed., Clarendon Press, Oxford, 2011, p. 162–3.

świadomością. To właśnie stwierdza Leibniz pisząc w przedmowie do *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* o „petites perceptions” lub „perceptions insensibles”, czyli małych lub nieodczuwanych spostrzeżeniach, porównując je do fal morskich, które pojedynczo są niezauważane i dopiero w zwielokrotnieniu słyszymy je jako szum morza¹⁵⁰.

Bez głębszego wnikania w przesłanki, które doprowadziły Leibniza do pomysłu „małych percepcji” (koncepcja ciągłości)¹⁵¹, można z pewnością stwierdzić, że miał on (Leibniz ale i jego pomysł) przełomową wagę w rozwoju pojęcia nieświadomości, bo kwestionował wyraźnie jasność wszelkiego myślenia i wskazał tym samym na istnienie nieświadomych treści psychicznych, tj. takich, które nie mając własności substancji rozciąglej nie posiadały w pełni własności substancji myślącej lub posiadały tę własność w mniejszym nasileniu. Na możliwość połączenia świata rozciąlego z światem świadomości, co znajduje pełny wyraz w *Monadologii*, wskazuje Leibniz już w swoim wcześniejszym dziele.

Ta znacząca w historii filozofii praca o tytule *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, która jest polemiką z poglądami Locke'a przedstawionymi w *An Essay Concerning Human Understanding* oraz prezentacją własnych przekonań powstała stopniowo w latach 1703–1704 podczas podróży i w czasie pobytu Leibniza w Herrenhausen, gdzie przebywał jako bibliotekarz dworu hanowerskiego. Zainteresowanie Leibniza filozofią Locke'a było już znacznie wcześniejsze, o czym świadczą opracowania dotyczące jego prac sporządzone w połowie lat 90. XVII w. i stanowiące przygotowanie do właściwego sporu o istnienie idei wrodzonych. *Rozważania* Locke'a ukazały się w Londynie w 1689 r. z datą wydania 1690, jednak już wcześniej, bo w 1687 r. ich autor sporządził wyciąg z swego dzieła, z którym Leibniz mógł zapoznać się z pomocą francuskiego tłumaczenia wydanego w 1688 r. w *Bibliothèque universelle* Jeana Le Clerca. Wiadomo, że Leibniz studiował pełne angielskie wydanie *Eseju* Locke'a z roku 1690, w którym, prawdopodobnie w latach 1695–1698, dokonał szeregu podkreśleń i uwag, natomiast przy pisaniu *Nowych Rozważań* w latach 1703–1704 posługiwał się łatwiej dla niego przystępnym francuskim przekładem pióra Pierra Coste'a wydanym w Amsterdamie w 1700 r. Pozytywny odbiór myśli angielskiego empirysty, znajdujący wyraz w kolejnych wydaniach jego dzieła w latach 1694, 1695 i 1700, stał się wyzwaniem dla Leibniza, który uznał, że sytuacja wymaga jego odpowiedzi a studiowanie prac oponenta, przygotowania notatek i pisanie kolejnych redakcji *Nowych rozważań* zajęło

¹⁵⁰ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, I. Dąbbska, tłum., Antyk, Kęty, 2001, s. 14. Oczywiście w tekście francuskim nie używa Leibniz słowa „inconscient” – „nieświadomiony” występującego w tłumaczeniu polskim Izydory Dąbbskiej, ale „insensible”, czyli pozbawiony czucia.

¹⁵¹ Za istotne można uznać związki przemyśleń matematycznych Kartezjusza i Leibniza z ich koncepcjami filozoficznymi. Twórca układu kartezjańskiego tłumaczy świat dualistycznie, Leibniz, twórca rachunku różniczkowego, widzi w nim cechy infinitezmalne. Opis filozoficzny świata koresponduje z matematycznym.

mu wiele czasu i uwagi na przestrzeni lat. Nie dziwi zatem, że planował wydanie swego dzieła drukiem, jednak z uwagi na jego formę ujętą w polemikę dwu postaci, Filaleta, prezentującego poglądy Locke'a i Teofila, będącego lustrem myśli Leibniza, po powzięciu wiadomości o śmierci Locke'a uznał publikację za niestosowną i zrezygnował z pomysłu. Książka oparta na rękopisach Leibniza i kolejnych wersjach sporządzonych przez redaktorów wydana po francusku w opracowaniu Rudolfa Ericha Raspe ukazała się drukiem dopiero w roku 1765¹⁵². Jej konstrukcja naśladuje tę traktatu Locke'a i składa się z 4 rozdziałów, o których Leibniz pisze:

Będziemy najpierw mówili o pochodzeniu idei lub pojęć (księga I), potem o różnych rodzajach idei (księga II) i o słowach, które służą do ich wyrażania (księga III), wreszcie o poznaniu i prawdach, które zeń wynikają (księga IV). Właśnie ta ostatnia część najbardziej nas zajmie¹⁵³.

Nous parlerons premierement de l'origine des idées, ou notions (livre 1) puis des differentes sortes d'idées (livre 2) et des mots qui servent à les exprimer (livre 3) enfin des connoissances et verités qui en resultent (livre 4) et c'est cette derniere partie qui nous occupera le plus¹⁵⁴.

Podstawowe zagadnienia dla niniejszej pracy rozważane są w księdze pierwszej i drugiej a istotne dla nas zagadnienia to sposób powstawania i istnienia idei w duszy oraz ciągłość myślenia. Dusza jest przez obu filozofów uważana za pole, w którym atrybutu świadomości jako idee nabywają transcendentne wobec niej obiekty. Leibniz nie kwestionuje istnienia idei pochodzących z zewnątrz umysłu, jednak utrzymuje, że istnieją również takie, które są niezależne od świadomości i poznania zmysłowego. Nie chodzi tu jedynie o idee rozumiane szeroko jako wrodzone dyspozycje, zasady lub zasoby poznawcze, ale o idee rozumiane wąsko jako przedmiot myśli¹⁵⁵.

Dla Locke'a, jak dla Kartezjusza, którego koncepcję idei wrodzonych właśnie Locke podważa, każda świadomość jest jasna, Leibniz, który broni koncepcji idei wrodzonych, które nie dla wszystkich i nie zawsze są dostępne, jest zmuszony wobec argumentacji Locke'a do przyjęcia, że istnieją idee wrodzone, które nie są apercepcjami, bo nie wszystkie idee

¹⁵² O powstawaniu dzieła Leibniza por. I. Dąbska, *Od tłumacza*, w: G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, PWN, Warszawa, 1955, s. LVIII–LXV, A. Robinet, H. Schepers, *Introduction*, w: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, *Nouveaux Essais*, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. XV–XXVII i C. Gerhardt, *Einleitung*, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. Gerhardt, Hrsg., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1882, S. 3–13.

¹⁵³ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 47.

¹⁵⁴ G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. 74.

¹⁵⁵ Por. A. Stepiń, *Leibniz'a pojęcie wiedzy wrodzonej w świetle sporu z Lockiem*, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* R. 25: 2016, Nr 4 (100), s. 433.

pochodzą z doświadczenia. Istnieją w umyśle idee, które nie są bezpośrednio dostępne i są jednocześnie wrodzone, które są potencjalne lub utajone. Kluczowy dla wyrażenia tej myśli Leibniza i dla ujęcia świadomości pozbawionej apercpcji jest fragment Nowych esejów, gdzie Leibniz pisze:

FILALET. Mam więc nadzieję, że przyzna pan temu bystremu autorowi, iż wszystkie idee pochodzą od wrażeń zmyslowych albo z refleksji, tzn. od naszych obserwacji albo przedmiotów zewnętrznych i zmyslowych, albo wewnętrznych czynności naszej duszy.

TEOFIL. Aby uniknąć sporu, który i tak zbyt długo nas zatrzymał, z góry panu oświadczam, że gdy pan będzie mówił o pochodzeniu idei od jednej lub od drugiej z tych przyczyn, będę rozumiał, że chodzi o ich aktualne spostrzeganie, ponieważ dostatecznie — jak sądzę — dowiodłem, że są one w nas, zanim się je dostrzeże z chwilą, gdy mieć będą w sobie coś wyraźnego¹⁵⁶. II, 1, 8.

PHILAL. J'espere donc que vous accorderés à cet habile auteur que toutes les idées viennent par sensation ou par reflexion. C'est à dire des observations que nous faisons ou sur les objets extérieurs et sensibles ou sur les opérations intérieures de nostre ame.

THEOPH. Pour éviter une contestation sur la quelle nous ne nous sommes arrêtés que trop, je vous declare par avance, Monsieur, que lorsque vous dirés que les idées nous viennent de l'une ou l'autre de ces causes, je l'entends de leur perception actuelle, car je crois d'avoir montré, qu'elles sont en nous avant qu'on s'en aperçoit, en tant qu'elles ont quelque chose de distinct¹⁵⁷.

W powyższych wypowiedziach należy zwrócić uwagę na dwa wątki. W pierwszym Filalet, prezentujący poglądy Locke'a, zwraca uwagę, że wszystkie idee pochodzą albo z percepcji jako obserwacja obiektów zewnętrznych, albo z refleksji jako czynności wewnętrznych duszy, z czym co do zasady zgadza się Teofil, wyznający poglądy Leibniza, dodaje on jednak, że chodzi o spostrzeganie aktualne idei, czyli refleksyjne, ponieważ wpierw istnieją już one w umyśle na sposób nieuświadomiony i dopiero szczególna potrzeba powoduje ich przejście do świadomości. W *Przedmowie* Leibniz do zagadnienia odnosi się następująco:

¹⁵⁶ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 104.

¹⁵⁷ G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. 111.

Ale wrażenia, które są w duszy i w ciele pozbawione uroków nowości, nie są dość silne, aby zwrócić na siebie naszą uwagę i utkwąć w naszej pamięci, gdy te [dyspozycje] nastawione są na bardziej zajmujące i przedmioty¹⁵⁸.

[...] mais les impressions qui sont dans l'ame et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre memoire, qui ne s'attachent qu'à des objects plus occupans¹⁵⁹.

Prócz wrodzonych dyspozycji intelektualnych, które pozostają poza świadomością refleksyjną i których Locke nie zaliczał do idei¹⁶⁰, istnieją również percepcje pod progiem świadomości i te stają się apercepcjami, gdy osiągną odpowiednie natężenie. Dla zobrazowania swoich myśli przywołuje Leibniz przykład szumu morza, który słyszymy dopiero jako sumę wielu fal morskich:

Aby jeszcze lepiej ocenić te male spostrzeżenia, których nie umielibyśmy w masie rozróżnić, zwykłem posługiwać się przykładem szumu lub hałasu morza, który nas uderza, gdy znajdziemy się na wybrzeżu. 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 dostrzegliibyśmy go, gdyby fala, która go wywołuje, była tylko jedna¹⁶¹.

Et pour juger encore mieux des petites perceptions, que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ay coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties, qui composent ce tout, c'est à dire le bruit de chaque vague, quoyque chacun de ces petits bruits ne se fasse connoître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarqueroit pas si cette vague, qui le fait, estoit seule¹⁶².

Locke uważa, że idee proste pochodzą wyłącznie z percepcji obiektów zewnętrznych wobec duszy przez doświadczenie, Leibniz natomiast uważa, że nie wszystkie idee, które znajdują się w duszy są dla nas aktualnie dostępne a istnieją również takie, które dusza zawiera niezależnie od wszelkiego doświadczenia, czyli takie, które są wrodzone. Locke w dziedzinie

¹⁵⁸ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 13–14.

¹⁵⁹ G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. 54.

¹⁶⁰ M. Gordon, *Leibniz*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1974, s. 105–109.

¹⁶¹ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 14.

¹⁶² G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. 54. Gerhardt V, S. 47.

epistemologii zerwał z kartezjańską dominacją rozumu, ale nie był w stanie systematycznie wyprowadzić pełnego opisu umysłu z samych percepcji, wrażeń zmysłowych, był zmuszony do wprowadzenia do rozważań refleksji, która jako własność umysłu, nie mogła pochodzić z zewnątrz, musiała być wrodzona. W ten sposób pisze o tym Leibniz używając głosu Teofila:

[...] 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 ipse intellectus. Otóż dusza zawiera byt, substancję, jedność, tożsamość, przyczynę, spostrzeżenie, rozumowanie i wiele innych pojęć, których zmysły nie potrafiłyby dostarczyć¹⁶³. II, 1, 2.

[...] rien n'est dans l'ame qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'ame même et ses affections. Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Or l'ame renferme l'estre, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions que les sens ne sauroient donner¹⁶⁴.

Znaczy to, że jeśli nawet w ramach empiryzmu genetycznego uznamy, że wiele materiału w umyśle pochodzi z doświadczenia, to do jego obróbki konieczne jest wcześniejsze już posiadanie odpowiednich do tego narzędzi i podstawowych pojęć¹⁶⁵. Leibniz wprowadził pojęcie apercepcji empirycznej, które rozwinął Kant wprowadzając pojęcie apercepcji transcendentalnej jako warunek każdego doświadczenia. Należy zatem odróżnić dwie kwestie. Pierwsza dotyczy istnienia szeroko rozumianych wrodzonych dyspozycji intelektualnych, które mogą być nieuświadomione pozostając elementami aparatu psychicznego a druga istnienia nieświadomych idei w rozumieniu postrzeżeń, które pozostają pod progiem świadomości.

Dla rozwinięcia tego podstawowego wątku rozważań istotny jest powrót do wcześniej rozpatrywanego zagadnienia: czy dusza zawsze myśli? Taki był pogląd Kartezjusza, że duszy przysługuje niezbywalny atrybut myślenia a materii rozciągłości. Locke kontynuując poglądy Kartezjusza uważał, że nie można myśleć nie zdając sobie z tego sprawy oraz wprowadził własny wątek, że nie jest wcale oczywiste, że dusza zawsze myśli. Całkowicie odmienne stanowisko prezentuje i uzasadnia Leibniz:

¹⁶³ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 103.

¹⁶⁴ G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. 111.

¹⁶⁵ Por. M. Gordon, *Leibniz*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1974, s. 105.

FILALET. Ale może to przywilej Stwórcy i ości wszechrzeczy, że będąc nieskończonym w swych doskonałościach, nie śpi i nie drzemie nigdy. A to nie i przysługuje zgoła żadnemu bytowi, skończonemu, a przynajmniej żadnemu takiemu bytowi, jak dusza ludzka.

TEOFIL. To pewne, że my śpimy i drzemiemy, i że Bóg temu nie podlega. Ale nie wynika stąd wcale, że drząc niczego nie spostrzegamy. Okazuje się raczej coś całkiem przeciwnego, jeżeli dobrze zwrócimy na to uwagę¹⁶⁶. II, 1, 10.

PHILAL. Mais c'est peut estre un privilege de l'auteur et conservateur de toutes choses qu'estant infini dans ses perfections, il ne dort et ne sommeille jamais. Ce qui ne convient point à aucun estre fini, ou au moins à pas un estre tel que l'ame de l'homme.

THEOPH. Il est seur que nous dormons et sommeillons, et que Dieu en est exemt. Mais il ne s'ensuit point, que nous soyons sans aucune perception en sommeillant. Il se trouve plustost tout le contraire, si on y prend bien garde¹⁶⁷.

Tu znajduje się nowy wątek związany z progiem świadomości.

§ 11. FILALET. Nielatwo pojąć, że rzecz jakaś może myśleć, nie czując tego, że myśli.

TEOFIL. Tu tkwi zapewne sedno rzeczy i trudność, która wprowadziła w kłopot biegłych ludzi. Ale oto sposób wyjścia z niej. Trzeba zważyć, że myślimy mnóstwo rzeczy na raz, ale zwracamy uwagę tylko na myśli, które najbardziej się wyróżniają¹⁶⁸. II, 1, 11.

§. 11. PHILAL. Il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser et ne point sentir qu'elle pense.

THEOPH. Voilà sans doute le noeud de l'affaire et la difficulté qui a embarrassé d'habiles gens, mais voicy le moyen d'en sortir. C'est qu'il faut considerer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées:¹⁶⁹.

Można uznać, że w swych poglądach i wypowiedziach Locke bardziej nawiązuje do świadomości ujmowanej aktualnie i niesubstancjonalnie a Leibniz do szeroko rozumianego aparatu psychicznego w całej jego rozciągłości treściowej i diachronicznej pojmowanej jako

¹⁶⁶ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 105.

¹⁶⁷ G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. 112.

¹⁶⁸ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 107.

¹⁶⁹ G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. 113.

substancja — dusza. Dopiero takie właśnie szerokie rozumienie psychiki pozwala a nawet wymusza znalezienie w niej miejsca dla nieświadomych przedstawień. W ten sposób pisze o tym Leibniz słowami Teofila.

TEOFIL. Ciało odpowiada wszystkim myślom duszy: rozumnym i bezrozumnym. A sny pozostawiają równie dobrze swoje ślady w mózgu, jak myśli tych, którzy czuwają. [...] Spostrzeżenia duszy odpowiadają zawsze w sposób naturalny konstytucji ciała i jeśli — jak to się dzieje u tych, którzy mają mało doświadczenia — w mózgu jest pewna ilość ruchów zmieszanych i mało wyraźnych, myśli duszy (stosownie do porządku rzeczy) również inie mogą być wyraźne. Jednakże dusza nigdy nie jest pozbawiona wrażeń zmysłowych, ponieważ wyraża zawsze swoje ciało, a na to ciało inne otaczające je ciała oddziałują zawsze na nieskończoną ilość sposobów, które jednak wytwarzają często tylko mętne wrażenie¹⁷⁰. II, 1, 16-17.

THEOPH. Le corps repond à toutes les pensées de l'ame, raisonnables ou non, et les songes ont aussi bien leur traces dans le cerveau que les pensées de ceux qui veillent. [...] Les perceptions de l'ame repondent tousjours naturellement à la constitution du corps, et lors qu'il y a quantité de mouvemens confus et peu distingués dans le cerveau[,] comme il arrive à ceux qui ont peu d'experience, les pensées de l'ame (suivant l'ordre des choses) ne sauroient estre non plus distinctes. Cependant l'ame n'est jamais privée du secours de la sensation, parce qu'elle exprime tousjours son corps, et ce corps est tousjours frappé par les ambians d'une infinité de manieres, mais qui souvent ne donnent qu'une impression confuse¹⁷¹.

W swej argumentacji Leibniz wiąże również wyraźnie ciało z duszą, mówi o mózgu jako podstawie procesów umysłowych lub psychicznych. Takie ujęcie procesów psychicznych kilka wieków temu jest w dużej mierze zbieżne z dzisiejszymi osiągnięciami neurofizjologii, gdzie zjawiska świadome są topograficznie i funkcjonalnie powiązane z działaniem mózgu. To ujęcie jest również wyjściem poza radykalny dualizm kartezjański i powrotem do hylozoizmu, który obserwujemy dziś w filozofii umysłu pod postacią monizmu neutralnego i anomalnego.

Wolff

¹⁷⁰ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 113.

¹⁷¹ G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, S. 116–117.

Kontynuatorem myśli Leibniza i rozważań na temat postrzegania był Christian Wolff, który po raz pierwszy użył niemieckiego *Bewust seyn* w roku 1719 pisząc o duszy: „W ten sposób ustalamy bycie przytomnym jako znak, z którego rozpoznajemy, że myślimy”, „Solchergestalt setzen wir das Bewust seyn als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, daß wir gedencken”¹⁷². *Bewust seyn* było tłumaczeniem słowa *conscientia*, które w czasach Kartezjusza zwykle oznaczało nie bycie wiedzą o czymś, bycie świadomością czegoś a raczej bliskie substancjalnej duszy sumienie. Wolff jedynie do pewnego stopnia kontynuował myśl Leibniza, zdaniem Catherine Wilson nigdy nie użył terminu „monada”¹⁷³.

Platner

Śledząc błądzące wokół pojęcia nieświadomości rozważania filozofów w tym miejscu powracamy w roku 1776 do wspomnianego już Ernsta Platnera¹⁷⁴, kontynuatora filozofii Wolffa i Leibniza, u którego już wyraźnie czytamy o bezświadomym: „§. 63. Istnieją zatem w duszy ludzkiej ciemne, bezświadome przedstawienia. §. 64. Ciemne, bezświadome przedstawienie to takie, któremu brakuje najmniejszy możliwy stopień świadomości”. „§. 63. Also gibt es in der menschlichen Seele dunkle, bewußtlose Vorstellungen. §. 64. Eine dunkle, bewußtlose Vorstellung (63) ist eine solche, welcher abgeheth der kleinste mögliche Grad des Bewußtseyns”¹⁷⁵. W swego rodzaju przypisie do par. 63 odsyła nas Platner do lektury *Monadologii* i *Nowych esejów* Leibniza¹⁷⁶. Rosemarie Sponner Sand uważa, że Platner kontynuował koncepcje Leibniza o nieświadomych treściach umysłu jako jedna z wiodących postaci filozofii niemieckiej, jednak publikacja *Krytyki czystego rozumu* przez Kanta doprowadziła do marginalizacji nurtu leibnizjańskiego w filozofii¹⁷⁷.

¹⁷² Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, 1719, Teil I, Kap. 2, Abschnitt 195. Pisząc o przytomności duszy uznaje Wolff *implícite* możliwość przeciwną.

¹⁷³ C. Wilson, *The reception of Leibniz in the eighteenth century*, in: N. Jolley, ed. *The Cambridge Companion to Leibniz*, CUP, Cambridge, 1998, p. 446.

¹⁷⁴ Platner był lekarzem i filozofem, w obu dziedzinach profesorem w Lipsku. Jego działalność miała wpływ na Herdera, Schillera i Moritza.

¹⁷⁵ E. Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Schwickert, Leipzig, 1776.

¹⁷⁶ Platner nie używa jeszcze określenia nieświadome (unbewußte), ale bezświadome (bewußtlose) przedstawienia. Podobnie Kant, Schopenhauer, Hegel i Herbart piszą: *nicht bewußt, bewußtlos, bewußtseinlos*, co pokazuje związki ewolucji słowa i pojęcia. Dopiero w roku 1777 Goethe używa powszechnego dziś przymiotnika *unbewußt* w wierszu *An den Mond*. Rzecznika *das Unbewußte* używa po raz pierwszy uczeń Platnera Jean Paul dopiero w roku 1804, czyli sto lat po „perceptions insensibles” Leibniza. Por. L. Pongratz, *Problemggeschichte der Psychologie*, Francke Verlag, Bern und München 1967, S. 183.

¹⁷⁷ R. Sand, *The Unconscious without Freud*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2014, p. 51.

Kant

Poglądy Kanta na temat nieświadomości ilustruje cytat:

Wydaje się, że mieć przedstawienia, a nie być tego świadomym to sprzeczność. Bo skąd byśmy wiedzieli, że je mamy, jeśli nie byłibyśmy ich świadomi? Ten zarzut podniósł już Locke, który z tego samego powodu zakwestionował istnienie tego rodzaju przedstawień. Jednakże możemy sobie przecież pośrednio uświadamiać, że mieliśmy jakieś przedstawienie, choćbyśmy nie byli tego świadomi od razu, bezpośrednio. Przedstawienia tego rodzaju nazwiemy niejasnymi; pozostałe będą jasne, a jeśli owa jasność obejmuje również przedstawienia części jakiejś ich całości i ich powiązania, to nazwiemy je przedstawieniami wyraźnymi bez względu na to, czy chodzić będzie o myślenie, czy o naoczność¹⁷⁸.

§ 5. Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind? Diesen Einwurf machte schon Locke, der darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen verwarf. — Allein wir können uns doch mittelbar bewußt sein eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind. — Dergleichen Vorstellungen heißen dann dunkele; die übrigen sind klar und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen, es sei des Denkens oder der Anschauung¹⁷⁹.

W ten sposób Kant wpisuje się w tzw., zapoczątkowany przez Leibniza, nurt percepcyjny ujmowania nieświadomości. Kant lokuje te „ciemne przedstawienia”¹⁸⁰ w przestrzeni, gdzie w jakiś sposób musiały istnieć. To aspekt topologiczny ujęcia nieświadomości, który należy rozumieć w ten sposób, że treści nieświadome przebywają w pewnej „przestrzeni psychicznej” podobnej do „ciemnego pokoju”, o którym pisał Locke. Ta interpretacja znajduje potwierdzenie w jednym z kolejnych akapitów u Kanta:

Ze pole naoczności zmysłowych i wrażeń, których nie jesteśmy świadomi, choć bez cienia wątpliwości wnioskować możemy, że je mamy, to jest pole niejasnych¹⁸¹ przedstawień w człowieku (również i w zwierzęciu) jest niezmierzone, natomiast jasne przedstawienia zajmują w nim tylko

¹⁷⁸ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, E. Drzazgowska, P. Sosnowska, przeł., Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa, 2005, rozdział: *O przedstawieniach, które mamy, a których nie jesteśmy świadomi*, s. 21.

¹⁷⁹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kant's Werke*, Band VII, Georg Reimer, Berlin, 1917, S. 135.

¹⁸⁰ W oryginale „dunkele Vorstellungen”. Kant używa sformułowania Platnera wyraźnie podobnego do „perceptions insensibles” Leibniza.

¹⁸¹ W oryginale ciemnych „dunkeler Vorstellungen”

nieskończenie mało punktów dostępnych świadomości, że niejako na mapie naszego umysłu tylko nieliczne miejsca są oświetlone, wzbudza w nas podziw dla naszej własnej istoty¹⁸².

Daß das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt sind, ob wir gleich unbezweifelt schließen können, daß wir sie haben, d. i. dunkeler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermeslich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt sind: kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen; [...]¹⁸³.

Dla Kanta natura świadomości i zagadnienie nieświadomości nie były jednak podstawowym obiektem zainteresowania a ponadto jak pisze Stanisław Judycki: „W *Krytyce czystego rozumu* Kant nigdzie nie przedstawił zwartej i popartej argumentami dyskusji na temat natury umysłu. To samo dotyczy innych dzieł. Gdy Kant analizował umysł, czynił to w kontekście innych zagadnień”¹⁸⁴. I dalej: „Tym, co znajdujemy w pierwszej *Krytyce*, jest więc rzeczywiście głównie rozważanie dotyczące obiektywnej ważności pojęć *a priori*, a nie rozważanie „subiektywne”, tzn. takie, którego celem byłoby pokazanie natury umysłu co do jego możliwości i sił poznawczych”¹⁸⁵. Kanta w pierwszej *Krytyce* zajmują zatem przede wszystkim pojęciowe rozważania dotyczące rozumu a nie stopień jasności lub samo uświadomienie przedstawień, które mają tam miejsce.

Dlatego nieliczne uwagi na temat nieświadomości znajdujemy u Kanta dopiero w Antropologii w ujęciu pragmatycznym, w której zajmuje Kant stanowisko w zakresie funkcji umysłu związanej z posiadaniem różnych przedstawień, gdzie wyróżnia ciemne przedstawienia jako „niezmierzone” a jasne jako „nieliczne”, co oznacza, że umysł w głównej mierze istnieje jego zdaniem na sposób nieświadomy.

Przedstawienia mogą być „niejasne” z dwu powodów. Tu podaje Kant przykłady, pierwszy związany z dokładnością postrzeżenia i drugi ze skupieniem uwagi na określonym przedstawieniu. Można widzieć niewyraźnie z powodu dużej odległości od przedmiotu, kiedy widzimy człowieka jako całość pozbawioną szczegółów albo kiedy na przedstawienie nie jest skierowana uwaga, jak w wypadku muzyka, który gra na instrumencie i prowadzi równocześnie rozmowę¹⁸⁶. Te cenne dla nas rozważania Kanta związane z jasnością lub

¹⁸² I. Kant, *Antropologia w ujęciu...*, s. 22.

¹⁸³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kant's Werke*, Band VII, Georg Reimer, Berlin, 1917, S. 135.

¹⁸⁴ S. Judycki, *Kantowska Teoria Umysłu*, Roczniki Filozoficzne, Tom XIV, Zeszyt 1 – 1997, s. 35.

¹⁸⁵ S. Judycki, *Kantowska Teoria Umysłu*, Roczniki Filozoficzne, Tom XIV, Zeszyt 1 – 1997, s. 36.

¹⁸⁶ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, E. Drzazgowska, P. Sosnowska, przeł., Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa, 2005, s. 21–3.

brakiem jasności, czyli ciemnością przedstawień wyraźnie nawiązują do polemiki Leibniza z Lockiem, o której już była mowa, są związane z percepcyjnym rozumieniem pojęcia nieświadomości.

Kant nawiązuje jednak do zagadnienia nieświadomości również w *Krytyce czystego rozumu* na innym, wyższym poziomie ogólności. W tym wypadku pojęcie nieświadomości nie jest związane z jasnością uwagi, z którą łączy się określone przedstawienie, ale dotyczy czegoś bardziej pierwotnego i podstawowego. Istotne jest odniesienie do pojęcia jedności, które ma znaczenie dla wytwarzania zarówno przedmiotów umysłu jak i samego podmiotu. Zdaniem Judyckiego:

Według Kanta istotną charakterystyką każdego przedmiotu jest to, że jest on z konieczności pewną syntetyczną jednością. Jedność ta pochodzi z jedności samoświadomości. Każda konieczność musi mieć jakąś podstawę. [...] Za taką transcendentalną podstawę Kant uznał jedność apercepcji. [...] Drugim – obok apercepcji – centralnym terminem Kantowskiej teorii umysłu jest pojęcie syntezy¹⁸⁷.

Następujący cytat z Kanta o powiązaniu ilustruje myśl Judyckiego i nawiązuje jednocześnie do Leibniza wielości w jedności, która jest percepcją monady:

Jednakże powiązanie (conjunctio) tego, co różnorodne w ogóle, nie może nigdy wejść w nas przez zmysły, nie może więc też być zarazem współzawarte w czystej formie zmysłowej naoczności; jest ono bowiem aktem samorzutności zdolności przedstawiania. Ponieważ zaś tę zdolność w odróżnieniu od zmysłowości trzeba nazwać intelektem, więc wszelkie wiązanie jest czynnością intelektu bez względu na to, czy jesteśmy jej świadomi, czy nie, i czy jest to powiązanie różnorodnych danych naocznych, czy też rozmaitych pojęć, i czy wreszcie, w pierwszym wypadku, dokonuje się na danych empirycznych, czy też na nieempirycznych. Nadamy mu ogólną nazwę syntezy, ażeby przez to zarazem zaznaczyć, iż nie możemy sobie niczego przedstawić jako powiązanego w przedmiocie, nie powiązawszy go uprzednio samemu, i że spośród wszystkich przedstawień powiązanie jest jedynym takim przedstawieniem, które nie jest dane przez przedmioty, lecz może być dokonane tylko przez sam podmiot, ponieważ jest ono aktem jego samodzielnej czynności¹⁸⁸.

Allein die V e r b i n d u n g (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des. Mannigfaltigen der

¹⁸⁷ S. Judycki, *Kantowska Teoria Umysłu*, Roczniki Filozoficzne, Tom XIV, Zeszyt 1 – 1997, s. 39, 42.

¹⁸⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, R. Ingarden, tłum., t. I, PWN, Warszawa, 1957, s. 236–7.

Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist¹⁸⁹.

Zdaniem Kanta wszelkie wiązanie jako czynność intelektu przebiegać może niezależnie od świadomości, czy raczej uświadomienia. Może zatem być nieświadome. Należy odróżnić wiązane treści lub przedstawienia, których możemy być świadomi lub nie, od samych procesów syntezy i reguł wg, których te syntezy przedstawień przebiegają w umyśle. Same reguły i procesy, o ile mają charakter psychiczny, pozostają zwykle nieświadome albo nieuświadomione. Materiał psychiczny, który w umyśle doznaje ujęcia w formy i kategorie, jest przed zakończeniem tego procesu nieświadomy podobnie jak sam proces syntezy lub wiązania¹⁹⁰.

W taki sposób ujmuję to zagadnienie Judycki: „Dokonujący syntezy umysł nie może być do końca zdeterminowany związkami przyczynowymi w świecie zewnętrznym. Musi więc móc dokonywać tej syntezy opierając się na własnej «naturze». W tym celu musi z kolei być wyposażony w (przynajmniej bardzo ogólne) reguły syntezy. W ten sposób wydaje się nieunikniona teza, że reguły te muszą być przeddoświadczeniowe (wrodzone)”¹⁹¹.

Ten rodzaj nieświadomości Donald Brinkmann nazywa nieświadomością apercepcyjną i wskazuje, że do powstania koncepcji transcendentalnej apercepcji i syntezy u Kanta prowadziły myśli zagorzałego przeciwnika szkoły leibnizjańsko-wolffiańskiej Christiana Augusta Crusiusa, który nadaje koncepcjom Leibniza nowe znaczenie. Materiał dostarczony przez małe percepcje opisane przez Leibniza przekracza próg świadomości nie przez zwykłe jego sumowanie, ale przez spontaniczny akt syntezy właściwy umysłowi, który od nieświadomej percepcji prowadzi do świadomej apercepcji. Jak pisze Brinkmann: „Zgodnie z tym poglądem, do powstania świata jasnoświadomych przedmiotów dochodzi dopiero poprzez wolicjonalny akt myśli, która ujmuję chaotyczny materiał percepcyjnych treści świadomości i formuje go w jedność”¹⁹². Większość pracy umysłu przebiega zatem poza

¹⁸⁹ I., Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, I. Heidemann, Hrsg., Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 2002, S. 173–4.

¹⁹⁰ Jedność apercepcji u Kanta nawiązuje wyraźnie do pojęcia wielości w jedności u Leibniza.

¹⁹¹ S. Judycki, *Kantowska Teoria Umysłu*, Roczniki Filozoficzne, Tom XIV, Zeszyt 1 – 1997, s. 44–5.

¹⁹² D. Brinkmann, *Probleme des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich und Leipzig, 1943, S. 27–8. „Erst durch eine willensartige Denkhandlung, die das chaotische Material der perzeptiven Bewußtseinsinhalte ergreift und zur Einheit formt, soll nach dieser Auffassung die Welt klarbewußter Gegenstände zustande kommen“ O oddziaływaniu Crusiusa na Kanta patrz również J. Indregard, *Consciousness as Inner Sensation: Crusius and Kant*, Ergo, vol. 5, no. 7, 2018.

polem świadomości. Trudno nie zauważyć podobieństwa Kanta syntezy z wielością w jednoświadc Leibniza — umysł jest monadą, której percepcje oddają świat zewnętrzny. Ta percepcja nie następuje jednak w wyniku woli, ale samoistnie.

Rozdział 3. Trzeci okres kształtowania pojęcia nieświadomości — Schelling — Carus — von Hartmann

Próba znalezienia pewnego źródła poznania rozpoczęta przez Kartezjusza w świadomości i rozwinięta przez Kanta prowadzi do idealizmu niemieckiego, który musi uznać na koniec nieświadome elementy rzeczywistości. Substancja duchowa jako nie-Ja nie może być w całości świadoma, w szczególności, jeśli ma objąć naturę. Źródłem rzeczywistości ma być idea lub pierwotna siła podlegająca przemianom, które prowadzą do stopniowego powstania świadomości człowieka. Źródło kształtujące pojęcie nieświadomości w aspekcie dynamicznym znajdujemy w romantyzmie niemieckim, który jest związany z witalistyczną koncepcją siły życiowej — szeroko rozumianą materią lub naturą. Romantyczne źródła nieświadomego okazują się o wiele bardziej bogate, złożone i powiklane niż te, które znajdujemy wcześniej u Leibniza i u Kanta.

Od drugiej połowy XVIII w. następuje zmiana pojmowania świata i człowieka z paradygmatu oświeceniowego, który można określić jako racjonalny i statyczny a w filozofii w dużej mierze skupiony na zagadnieniach percepcji (empiryści) i myślenia (racjoniści) do paradygmatu romantycznego i dynamicznego, gdzie na znaczeniu zyskują uczucia, nierzadko sprzeczne z rozumem, działanie oraz afirmacja znaczenia woli i rozumu praktycznego. W pewnym uproszczeniu, nawiązując do chronologii dzieł Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* dokonał syntezy myśli empirystów i racjonalistów, można stwierdzić, że spada zainteresowanie rozumem teoretycznym a rozum praktyczny zyskuje na znaczeniu. Po pierwszym okresie poznawania nieświadomości, skupionym na obszarze filozofii kognitywnej (Leibniz, wczesny Kant) rozwija się ujmowanie nieświadomości w aspekcie romantyczno-witalnym, humanistycznym, związanym z wolą i emocjami, włączającym do

badań kręgi literackie (Goethe, Schelling, Herder) i przyrodniczo-lekarskie (Medicus, Carus)¹⁹³.

Przenikanie się wątków filozoficznych, przyrodniczych oraz literackich związanych z nieświadomością jest szczególnie widoczne na gruncie niemieckim w Turynii (Jena, Weimar) i w Berlinie na przełomie XVIII i XIX w. Związane z sobą personalnie i miejscowo prądy kulturowe Sturm und Drang (1765-1785), klasyka weimarska (1794-1805) oraz wczesny romantyzm niemiecki (1795/98-1804) będące wyrazem zachodzących rewolucyjnych przemian społecznych związanych z industrializacją są tu przykładem. W Jenie na przełomie XVIII i XIX w. działają filozofowie (Fichte, Schelling, Schleiermacher i Hegel)¹⁹⁴, poeci (Tieck, Novalis), teoretycy literatury (bracia August i Friedrich Schlegel) a w odległym o 20 kilometrów Weimarze „Viergestirn“ (Wieland, Goethe, Herder i Schiller), co w sposób naturalny prowadzi do wzajemnego oddziaływania myśli filozoficznej z literaturą i ogólnie ujmowaną działalnością humanistyczną.

W tej inspirującej atmosferze poznawanie sił natury zyskuje na znaczeniu również u przyrodników. W 1774 r. w Mannheim z okazji urodzin księcia elektora Karla Theodora lekarz-filozof F. Medicus wygłasza mowę wydaną następnie drukiem pod tytułem „Von der Lebenskraft”¹⁹⁵. Medicus wyróżnia w człowieku trzy zasadnicze składniki: duszę, materię oraz siłę życiową (Lebenskraft). Dusza odznacza się przymiotami świadomości, [wolnej woli, MG] i nieśmiertelności, ciało natomiast jest bezwładne i niezdolne do spontaniczności. Ponieważ w organizmie przebiegają niezależne od woli i świadomości procesy, np. trawienie, sekrecja, bicie serca, należy założyć istnienie czynnika, który za te procesy odpowiada. To właśnie Lebenskraft, siła życiowa, która nie ulega zmęczeniu ani podziałowi oraz działa bezświadomie¹⁹⁶.

Günter Gödde i Michael B. Buchholz uważają, że linia Medicusa eksponująca Lebenskraft (w tym czasie pojęcie będące w centrum zainteresowania antropologii medycznej jako alternatywa wobec animizmu Stahla i materializmu Boerhaavesa) jako trzecią, poza

¹⁹³ Kartezjusz przyznał człowiekowi autonomię w dziedzinie poznania, której ulomność pokazał Kant w KrV i następnie zrekompensował ją (wymaga zastanowienia i dyskusji, czy zasadnie) w KpV. Ten zwrot w filozofii okazał się przełomowy skutkując woluntaryzmem Fichtego i absolutnym idealizmem Hegla.

¹⁹⁴ W Jenie uzyskał doktorat również Schopenhauer i następnie, po przeniesieniu się do Weimaru, nawiązał kontakty z znajomym jego matki Goethem.

¹⁹⁵ F. Medicus, *Von der Lebenskraft*, Hof- und akademische Buchdruckerei, Mannheim, 1774.

¹⁹⁶ S. Goldmann, *Von der »Lebenskraft« zum »Unbewussten«; Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie*, w: M. Buchholz, G. Gödde, Hg., *Macht und Dynamik des Unbewussten*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2011, S. 126. Rozumienie siły życiowej pod koniec XIX w. przedstawia E. von Hartmann w *Ueber die Lebenskraft*, w: *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Carl Duncker's Verlag, Berlin, 1876, S. 497–503.

duszą i materią, substancję jest kontynuowana przez Herdera¹⁹⁷ (filozofa, pastora i pisarza, jednego z klasyków weimarskich i protoplastów ruchu Sturm und Drang) w jego pracy *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*¹⁹⁸, gdzie siła witalna jest przedstawiana jako wrodzona, organiczna i genetyczna, jako podstawa naturalnych sił człowieka, Geniusz jego bytu¹⁹⁹. Günter Gödde, powołując się na Kerna i Brinkmanna, stwierdza również: „Filozofię Herdera, dla którego człowiek jest żywym, określonym przez nieświadome siły kosmiczne organizmem, można uznać za pierwszą naukę o witalnej nieświadomości”. Zdaniem Göddego prace Herdera miały wpływ na Goethego, uważającego nieświadome stany duszy za inspirację twórczości artystycznej²⁰⁰. Również Paul Bishop pokazując związki Sturm und Drang i klasycyzmu weimarskiego uważa Goethego za jedną z istotnych postaci wprowadzających do dyskursu humanistycznego pojęcie nieświadomości. Goethe wskazuje na nieświadomość jako źródło geniuszu oraz określa ją jako „rdzeń” ludzkiej psychiki, bez którego ta nie jest w stanie trwać²⁰¹. Angus Nicholls doszukuje się natomiast źródeł romantyczno-witalnej koncepcji Herdera i Goethego już w panteistycznej filozofii Spinozy. Wedle tego ujęcia przekształcone siły boskie przejawiają się w dziełach człowieka, co nawiązuje do koncepcji neoplatonizmu i mistycyzmu chrześcijańskiego²⁰². Jeszcze głębszych źródeł *Lebenskraft* można doszukiwać się w hylozoizmie i obecnej już w starożytności koncepcji „duszy cielesnej”²⁰³.

Nowy sposób rozumienia nieświadomości, który rozwija się również w Jenie pod koniec XVIII w. dzięki działalności Fichtego i następnie Schellinga, można określić jako metafizyczny lub popędowo-irracjonalny. O ile w poprzednich ujęciach do idei nieświadomości dochodziliśmy pozytywnie przez analizę postrzeżeń i intuicyjne ujęcie emocji, tutaj droga jest negatywna. Przez „negatywny” rozumieniem poznany nie wprost, ale jako konieczne założenie, bez którego inne nasze koncepcje nie są możliwe. Źródeł tego rozumienia nieświadomości można szukać u Fichtego. Woluntaryzm, będący rozwinięciem filozofii praktycznej Kanta, musi znaleźć odbicie w epistemologii – Ja nie tylko stwarza, ale

¹⁹⁷ Herder słuchał wykładów Kanta w latach 1762-1764 i czerpał z myśli niemieckiego pisarza i filozofa J. Hamanna (również prekursora „burzy i naporu”) zaprzyjaźnionego z Kantem. Te fakty mogą wskazywać na czerpanie jego koncepcji od Kanta i pośrednio Leibniza.

¹⁹⁸ Jest to historyczno-filozoficzne czterotomowe dzieło wydane w latach 1784–1791.

¹⁹⁹ G. Gödde, M. Buchholz, *Unbewusstes*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2011, S. 25–27.

²⁰⁰ G. Gödde, *Traditionslinien des „Unbewußten“ Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2009, S. 37.

²⁰¹ P. Bishop, *The unconscious from the Storm and Stress to Weimar classicism: the dialectic of time and pleasure*, w: A. Nicholls, M. Liebscher, ed., in: *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 30.

²⁰² A. Nichols, *The scientific unconscious: Goethe's post-Kantian epistemology*, w: A. Nicholls, M. Liebscher, ed., *Thinking the Unconscious Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 97.

²⁰³ Por. L. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie*, Francke Verlag, Bern und München, 1967, S. 18–23.

również poznaje. Skoro Ja wytwarza (poprzez Kanta *produktive Einbildungskraft*), projektuje Nie-Ja, które jest następnie przez Ja poznawane, to nie-Ja jest uprzednio zawarte w Ja, ale na sposób nieświadomy²⁰⁴.

Eduard von Hartmann zauważa, że w sposób obrazowy ilustruje tę sytuację Schelling, kiedy stwierdza, że: „Ja u Fichtego nie wytwarza przecież obiektów na sposób zupełnie dowolny i świadomy”, z czym trudno się nie zgodzić. W Ja istnieje zatem instancja pozostająca poza dziedziną swobodnej kreacji — nieświadoma i pierwotna wobec świadomości²⁰⁵. Fichte, rozstawając się z dogmatyzmem i fundując całą filozofię na Ja, którego atrybutem jest nie tylko wola, ale również świadomość, był zmuszony w kolejnym kroku założyć Nie-Ja, które jest, jak Ja, duchowe (bo pochodzi od Ja), ale już nie jest zawsze świadome, przynajmniej nie dla Ja.

Filozofia Fichtego, w ramach aspiracji osiągnięcia całkowitej pewności rozważań, uznała *Ding an sich*, która spełniała dotąd podwójne zadanie — źródła percepcji i jednocześnie kotwicy ograniczającej swobodę człowieka — za zbędną. To prowadzi jednak do trudności, bo ograniczenia, którym podlega człowiek i jego wola nawet w obrębie świata idealnego Ja nie znikły. Redukcja całości rzeczywistości do Ja, nawet absolutnego, może ponadto przywołać na myśl sprowadzenie całego świata do monistycznego solipsyzmu lub panteizmu, co rodzi nieuchronnie zarzuty fantastyki lub braku naukowości. Konieczność uwzględnienia w idealnym systemie natury, czyli swego rodzaju odpowiednika rzeczy w sobie ujętej w odmienny od Kanta sposób, widział Schelling, który w ten sposób złagodził wybujały woluntaryzm Fichtego²⁰⁶.

Fichte

Jak twierdzi Maciej Potępa:

Problem istnienia nieświadomości występuje w sposób jawny w idealizmie niemieckim po raz pierwszy w filozofii Fichtego. Można o nim mówić już w kontekście fichteńskiej krytyki podmiotu transcendentnego Kanta, w której próba wyjaśnienia za pomocą refleksji jedności świadomości zostanie poddana krytyce. Krytyka Fichtego odnosi się do słynnego sformułowania Kanta, w którym

²⁰⁴ Por. M. Potępa, *Problem nieświadomości w filozofii Fichtego, Schellinga oraz w romantyzmie niemieckim*, w: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, A. Motycka, W. Wrzosek, red., Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2000, s. 43–44.

²⁰⁵ Por. E. von Hartmann, *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Carl Duncker's Verlag, Berlin, 1876, S. 589.

²⁰⁶ Nie znaczy to bynajmniej, że ujmował naturę w sposób obiektywny i racjonalny podobny do astronomów lub fizyków, ale wręcz odwrotnie, przypisał naturze cechy Ja.

mówi on na początku paragrafu szesnastego *Krytyki czystego rozumu*: „Przedstawienie »Myślę« musi móc towarzyszyć mym przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane”. Jedność pierwotnej syntetycznej apercepcji nie będąc ani jednością różnorodnych danych naocznych, ani jednością kategorii, sama nie może zostać poznana²⁰⁷.

Powracamy tu do zagadnienia, o którym była już mowa w części dotyczącej Kanta. Syntetyczna apercepcja wymyka się bezpośredniemu poznaniu, ponieważ jest ona warunkiem, który musi zaistnieć przed poznaniem i jest stale w poznaniu obecna, jednak jako czynnik, który został z tego poznania dopiero później wyabstrahowany. Jest ona w tym podobna do świadomości, która jest w poznaniu obecna, jednak sama nie podlega bezpośredniemu poznaniu. Teoria świadomości wyższego rzędu prowadzi również do postępu w nieskończoność, ponieważ każdy akt świadomości musi być ujęty przez kolejny, który znów podlega refleksji. Idąc tym tokiem rozumienia dojdziemy do wniosku, że każda świadomość jest nieświadoma, ponieważ do uświadomienia wymaga kolejnej świadomości. Ten paradoks ufundował Kartezjusz, kiedy stwierdził, że świadomość jest substancją, czyli jest niezależna bytowo. Wydaje mi się, co będę się starał wykazać w części systematycznej, że wyjściem z tej aporii jest założenie relacyjnej natury świadomości, która powstaje jako monadyczna jedność w wielości na podobieństwo syntetycznej apercepcji, jednak opartej na elementach zewnętrznych.

Schelling

Dla pewności poznania idealiści niemieccy postanowili cały świat wyprowadzić ze świadomości. Jednak trudno cały świat uznać za świadomy w takim samym stopniu jak świadomość ludzka. Świadomość ma zatem posiadać różne stopnie i układać się w przeciwstawne szeregi obejmujące naturę i człowieka. Próby powiązania przez idealistów niemieckich świadomości z naturą i nieświadomym mogą się dziś wydać karkołomne. Starają się oni całość świata wyprowadzić ze świadomego, jednak stale dochodzą do nieświadomego, które trudno im początkowo uznać a jeszcze trudniej później wytłumaczyć. Przypomina to obraz błędnego koła. W literaturze znajdujemy różne opisy tych usiłowań, które mają pierwotne źródło w dogmatycznym dualizmie Kartezjusza.

²⁰⁷ M. Potępa, *Problem nieświadomości w filozofii Fichtego, Schellinga oraz w romantyzmie niemieckim*, w: A. Motyka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 40.

Próbie Schellinga internalizacji rzeczy we świadomości a raczej w nieświadomości lub w naturze tak opisuje Adam Landman: „Schelling uważał za swój wiekopomny czyn, że wyjaśnił istotę tych szeregów: obydwie szeregi tworzą identyczność o różnej potencji subiektywności i obiektywności: od nieświadomej materii — minimum podmiotowości, maksimum przedmiotowości, do inteligencji — maksimum podmiotowości, świadomości”²⁰⁸.

Podobnie zagadnienie przenikania się świadomości i natury relacjonuje Florian Donocik mówiąc tak o Schellingu:

To on znacznie wcześniej od Hegla sformułował te wszystkie koncepcje, które spełniły tak doniosłe funkcje w późniejszych teoriach. Z ich podstawy przetworzył Fichteańską kategorię „Ja“ w podmiot absolutny, zbudował teorię absolutu, sformułował dialektyczną koncepcję filozofii przyrody, a owe ogólne zasady dialektycznego rozwoju rozszerzył również na świat ducha, zyskując w ten sposób swoistą podstawę tożsamości przeciwstawnych sobie sfer rzeczywistości, a więc materii i ducha, albo — jak to inaczej określał — przyrody i inteligencji, a ponadto skonstruował transcendentalną koncepcję filozofii historii jako procesu formowania się obiektywnego świata społecznego, będącego emanacją przeciwstawnych tendencji wolności i konieczności²⁰⁹. W trakcie konstruowania swego systemu definiował jego podstawowe kategorie jako niezbędne elementy składowe. Są to między innymi kategorie: »Ja« w kolejnych fazach jego konstytuowania się oraz zewnętrzny wobec niego świat przedmiotowy. W rozwoju swoim »Ja« staje się inteligencją, a bezświadomy świat zewnętrzny stanowi przyrodę. Docelowo rozwój ten, mający swą podstawę w przeciwieństwach, zmierza do pełnego zespolenia tego, co podmiotowe, z tym, co przedmiotowe, stając się tym, co absolutne. Jest to wszakże na razie najogólniejszy schemat tego procesu i jego dokładne rozwinięcie wymagać będzie — zależnie od opisywanej sfery — dalszych kategorii, takich jak: byt, materia, siła, duch, aktywność, świadomość, wola, wolność, konieczność, czynność świadoma, czynność nieświadoma, prawidłowość. Ujęcia w innych aspektach będą wymagały dodania kategorii indywidualności i zbiorowości, subiektywności i obiektywności, realności i idealności, jednostkowości i ogólności, skończoności i nieskończoności, dobra i zła, piękna i brzydoty.

Z jednej strony pozytywnie ustosunkował się do podjętych przez Kanta i Fichtego prób autonomicznego ujęcia podmiotu poznania i działania, z drugiej — wskazywał na niedostatki uzasadnienia świata zewnętrznego wobec podmiotu.²¹⁰

²⁰⁸ A. Landman, *Przedmowa tłumacza*, w: G. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, A. Landman, tłum., PWN, Warszawa, 1963, s. XXII.

²⁰⁹ F. Donocik, *Podstawowe kategorie filozofii Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga*, *Folia Philosophica* 6, 1989, s. 40.

²¹⁰ F. Donocik, *Podstawowe kategorie filozofii Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga*, *Folia Philosophica* 6, 1989, s. 40–43.

Przypominając, że skoro Fichte najbardziej radykalizował podmiotową koncepcję wiedzy, tj. że „otwarcie powiedział: »Ja«, mianowicie »Ja« każdego człowieka, jest jedyną „s u b s t a n c j ą“ — to on sam (Schelling) stwierdzał: „Skazany na to, aby filozofię podjąć w tym punkcie, do którego doprowadził ją Fichte, musiałem zobaczyć przede wszystkim, w jaki sposób dałoby się pogodzić ową niezaprzeczalną i nieodpartą konieczność, którą Fichte próbował niejako tylko słowami przepędzić, z Fichteańskimi pojęciami, a zatem z tezą o absolutnej substancjalności »Ja«.

Jednakże okazało się zaraz, że świat zewnętrzny istnieje dla mnie, oczywiście, o tyle tylko, o ile zarazem ja sam istnieję i jestem siebie świadomy [...] ale że jest także odwrotnie, że — skoro istnieję dla siebie samego i jestem siebie świadomy, to wypowiadając owo »Ja jestem«, znajduję również świat jako już istniejący, a zatem, że już świadome »Ja« w żadnym razie nie może świata wytwarzać²¹¹.

Schelling z jednej strony rozwija rozumienie Ja Fichtego jako jedności subiektywnej i obiektywnej (co jest akcentem prowadzącym do uwzględnienia w rozważaniach Ja jako części nie-Ja) a z drugiej strony wyraźnie rozszerza dziedzinę naturalną przyznając jej walor psychiczny świadomości a właściwie nieświadomości. W ten sposób przedstawia rozumienie nieświadomości przez Schellinga we wprowadzeniu do jego dzieł Christian Heinrich Arthur Drews: „*Cogito ergo sum* stwierdza, że moje myślenie o ego (w sensie Genitivus objectivus) jest jednocześnie myśleniem mojego ego (w sensie Genitivus subjectivus), lub że w ego przedmiot myśli i podmiot, myślenie i byt pokrywają się bezpośrednio w jedno“. Tu widzimy połączenie dwu rozumień Ja w jeden dialektyczny obiekt. I dalej pokazuje Drews, że natura jest wobec Ja immanentna, jest elementem Ja, ale również Ja jest elementem natury, że nie jedynie Ja poznaje, poznaje również natura, posiada własności Ja. „Tak więc filozofia przyrody Schellinga jest tylko bardziej szczegółowym rozwinięciem idei, że «wiedza o naturze» (Erkenntnis der Natur), tj. nasza wiedza, którą o niej mamy, jest «wiedzą natury» (Erkenntnis der Natur), tj. wiedzą, którą natura ma jako taką, lub że natura jest z samej swej istoty wiedzą (myśleniem), i że w świadomości stajemy się bezpośrednimi powiernikami i uczestnikami tej wiedzy”. Tutaj należy znów, jak w wypadku poznania Ja, rozumieć poznanie natury dwójako, dwukierunkowo: „Erkenntnis der Natur“ znaczy poznanie natury i poznanie dokonywane przez naturę. Wykraczamy w ten sposób poza naszą ludzką samoświadomość i następuje afirmacja istnienia nieświadomych dla nas elementów psychicznych w naturze, w nie-Ja. „Świadomość przestaje być niezależną i pierwotną rzeczywistością i ujawnia się jako

²¹¹ F. W. J. Schelling: *O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*. W: idem: *System idealizmu transcendentalnego*. K. Krzemieniowa, tłum., Warszawa 1979, s. 397.

zwykły bierny produkt przedświadomej i nieświadomej aktywności umysłowej. To odkrycie znaczenia nieświadomości jest być może największym aktem całej pracy myśli Schellinga²¹².

W filozofii identyczności Schellinga mamy figurę jedności podmiotu i przedmiotu. Wyrażenie „poznanie natury” jest rozumiane dwojako. W pierwszym rozumieniu to podmiot poznaje naturę, w drugim to natura jest poznaniem, w którym podmiot jedynie uczestniczy. Świadomość przestaje być samodzielną i pierwotną realnością i staje się produktem działania nieświadomego ducha. Idealizm subiektywny przechodzi w ten sposób w idealizm obiektywny i następnie absolutny, gdzie treści świadome przenikają się z nieświadomymi²¹³.

Hegel

Absolutna idea Hegla, zgodnie z duchem idealizmu, jest reprezentacją Ja subiektywnego, czyli ducha rozumianego ogólnie. Jej przeciwieństwo, nie-Ja Fichtego, natura Schellinga to u Hegla własne dialektyczne przeciwieństwo konieczne dla wyodrębnienia Ja. Jak celnie i lapidarnie Drews przedstawia dojście Schellinga do pojęcia świadomości-nieświadomości w naturze, tak udatnie Herbert Schnädelbach pokazuje tok myśli Hegla:

Wedle mojego przekonania [...] cała rzecz sprowadza się do tego, by prawdę ująć i wyrazić nie [tylko] jako substancję, lecz w tym samym stopniu również jako podmiot” (3, 22 n.; FD I, 24). Myśleć substancję „w tym samym stopniu” jako podmiot oznacza — wedle sformułowania Hegla — ożywienie substancji Spinozy przez trzy zasady Teorii Wiedzy Fichtego. Tak pomyślana jedność substancji i podmiotu stanowi nie tylko racjonalne jądro Hegłowskiego rozumienia „ruchu pojęcia” czy też „panowania samej rzeczy” (Walten der Sache selbst), lecz określa także podstawową strukturę najwyższego logicznego pojęcia, jakim operuje jego filozofia, mianowicie pojęcia idei.

W rezultacie podstawowa figura spekulatywna Hegla — jeśli oprócz jej struktury rozważa się także jej dynamikę — okazuje się rezultatem „odpsychologizowania” absolutu Fichtego. I chociaż przez to uniezależnia się Hegel od kontekstu filozofii świadomości, to przecież trzyma się mocno i niezachwianie idealistycznej zasady subiektywności, której działanie dostrzega jednak nie tylko w Ja bądź w czystej samowiedzy, lecz wszędzie.

²¹² A. Drews, *Zum Geleit!* w: F. Schelling, *Schellings Werke*, Erster Band, Schriften zur Naturphilosophie, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1907, S. XXVI–XXVII.

²¹³ Por. S. Lindberg, *The Living Consciousness of the German Idealists*, in: S., Heinämaa, V., Lähteenmäki, P., Remes, *Consciousness*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 244–265.

Wobec tego wszelką prawdziwą rzeczywistość ustanawia samo pojęcie i dlatego, zgodnie ze słynnym powiedzeniem z Przedmowy do ZFP²¹⁴, wszystko, co rozumne, jest rzeczywiste, a wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne (por. 7, 24; ZFP, 17).

Także Hegłowski absolut pozostaje podmiotem, lecz jest on „w takim samym stopniu” substancją i dlatego odtąd „absolutną ideę”, a nie „Ja” uznaje Hegel za logicznie-poprawne określenie absolutu, absolutnego „podmiotu-przedmiotu” (por. 6, 466; NL II, 657). Później filozofię absolutnej idei nazwie Hegel „absolutnym idealizmem” (Por. 8, 123 i 307)²¹⁵.

Schopenhauer

Po ilustracji poglądów idealistów absolutnych, ujęcie nieświadomego przez Schopenhauera wydaje się prostsze. Schopenhauer za podstawę bytu przyjmuje mianowicie wolę, która jest ślepa, niezdolna do poznania i intencji. Przedstawienie, jako drugi element świata, jest dla Schopenhauera wtórne i zależne od woli. To nie przedstawienie określa wolę, ale jest elementem wtórnym i dodatkowym, to wola jest elementem pierwotnym, który jest jak to, co oświetlane wobec światła, jak struna wobec pudła instrumentu. Wedle Schopenhauera człowiekiem nie kieruje intelekt czy rozum, które są względne i zależne, ale właśnie pierwotna nieświadoma i ślepa wola. Schopenhauer utrzymuje, że w dotychczasowej filozofii błędnie uznawano za istotę i trzon Ja lub duszy ich część poznającą i świadomą, przyznając aspektowi woli rolę wtórną. Jest dokładnie odwrotnie, intelekt jest wobec ślepej woli wtórny i jej poddany²¹⁶. Ślepą siłę, nieświadomość u Schopenhauera, można odnieść wprost do Kartezjusza substancji rozciąglej wzbogaconej o element dynamiczny i do rzeczy a w sobie u Kanta.

Carl Gustav Carus

Linie romantyczno-witalną kilka dziesięcioleci później kontynuuje Carl Gustav Carus, uczeń Platnera, kolejny lekarz przyrodnik i zarazem filozof w do dziś uznanej i cytowanej jako klasyka w zakresie nieświadomości na równi z *Filozofią nieświadomego* von Hartmanna pracy: *Psyche; Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* z 1846 r., gdzie już w swobodny sposób posługuje

²¹⁴ *Zasady filozofii prawa*.

²¹⁵ H. Schnädelbach, *Hegel; Wprowadzenie*, A. Noras, tłum., Oficyna Naukowa, Warszawa, 2006, s. 34–36.

²¹⁶ G. Gödde, M. Buchholz, *Unbewusstes*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2011, S. 20.

się słowem „nieświadomość” a samo pojęcie uważa za ważne do tego stopnia, że w pierwszym zdaniu pisze: klucz do poznania istoty świadomego życia duszy znajduje się w strefie nieświadomego²¹⁷. Książka jest podzielona na trzy części, z których pierwsza traktuje o nieświadomym a dopiero kolejna o świadomym życiu duszy. Nieświadomość przestaje być tematem ubocznym, uzyskuje autonomię do tego stopnia, że Carus przedstawia już podział nieświadomości na absolutną (nawiązującą do idei *Lebenskraft*) i względną (ta ma cechy zbieżne z ujęciem percepcyjnym), wylicza ich własności i opisuje wpływ na zachowanie człowieka²¹⁸.

Aleš Vrбата przedstawia rozwój pojęcia nieświadomości z oświeceniowej przestrzeni pojęciowej o charakterze logicznym i metafizycznym do szerszej przestrzeni romantycznej o charakterze biologicznym i duchowym. Nieświadomość jako pojęcie uzyskuje jego zdaniem dzięki Carlowi Gustavowi Carusowi nowe znaczenie, które nawiązuje wprawdzie do idealistów niemieckich, jednak jest już wzbogacone o nowe osiągnięcia nauk naturalnych. Jest tak, ponieważ Carus był nie tylko filozofem, ale również lekarzem położnikiem o szerokich zainteresowaniach, psychologiem i malarzem²¹⁹. Dusza traci w tej pojęciowej przemianie walor podmiotowej substancji i staje się nieświadomym podłożem wszelkiej psychiczności.

Eduard von Hartmann

Nie sposób w przeglądzie autorów traktujących o nieświadomości pominąć Eduarda von Hartmanna wielkiego popularyzatora nieświadomości. Główne dzieło von Hartmanna pt. *Philosophie des Unbewussten* wydane w Berlinie w 1869 roku nie jest dziś powszechnie znane, jednak ówczesnie zdobyło wielką popularność. W Polsce ukazało się tłumaczenie części tekstu w tłumaczeniu Barbary Markiewicz, która w wprowadzeniu pisze: „Praca ta [...] wywołała ówczesnie niesłychanie szerokie zainteresowanie. Była tłumaczona na wiele języków, a do roku 1882 [...] miała aż dziewięć wydań. W okresie od 1869 do 1880 roku ukazało się około 800 opracowań naukowych na jej temat”²²⁰. Olga Plumacher w dodatku do swojej pracy o nieświadomym potrzebuje 35 stron, aby wyliczyć książki,

²¹⁷ C. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Flammer und Hoffman Pforzheim, 1846, S. 1.

²¹⁸ Por. B. Dobroczyński, op. cit., s. 56–57.

²¹⁹ A. Vrбата, *Carus' Soul: From Metaphysical to Biological Unconscious*, *Philosophica Critica*, vol. 3, 2017, no. 1, p. 29–57.

²²⁰ B. Markiewicz, *Od tłumacza*, w: E. von Hartmann, *Filozofia nieświadomego*, Barbara Markiewicz, tłum., Warszawa, IFiS PAN, 1982, s. 5.

broszury, eseje prasowe i recenzje związane z publikacjami von Hartmanna, które ukazały się w latach 1868-1880²²¹.

Jednym z autorów, który odniósł się do pracy von Hartmanna był Johannes Immanuel Volkelt. Wskazuje on, że w tamtych czasach, podobnie jak dziś Freud, von Hartmann uchodził za odkrywcę nieświadomego i wskazuje na błędność tego poglądu dokonując przeglądu ewolucji pojęcia nieświadomości od starożytności po von Hartmanna, którego wielką zasługą było, zdaniem Volkelta, że uczynił nieświadomość, będącą na czołowym miejscu wśród aporii filozofii, w pełni świadomą, czy raczej uświadomioną²²². Zdaniem Tomasza Kubalicy von Hartmann „rozwinął filozoficzne idee Schopenhauera w duchu Hegla”²²³. Zasługą von Hartmanna, podobnie jak Carusa, nie były szczególnie nowatorskie poglądy filozoficzne, ale wyeksponowanie pojęcia nieświadomości jako istotnego kontrastu i uzupełnienia dla permanentnie rozważanej świadomości.

Podsumowanie

Dojście do idei nieświadomości nastąpiło w wyniku kontrastowania danych pierwszoosobowych i zewnętrznych wobec Ja ujmowanych w wielu perspektywach. To, co nieświadome wystąpiło w różnych kontekstach pojęciowych i na podstawie różnych kryteriów. W związku z tą genetyczną różnorodnością nie sposób nieświadomości jednoznacznie zdefiniować, nie można nawet dokonać jej ścisłej klasyfikacji a co najwyżej typizacji. Nie istnieje zatem jedno pojęcie nieświadomości, ale wiele usytuowanych w różnorodnych kontekstach historycznych i koncepcyjnych. Co więcej, rozważania o nieświadomości pociągają za sobą konieczność odniesienia do tego, czego jest negacją, czyli odniesienia do świadomości. Z części historycznej można wyprowadzić również konkluzję, że bez określenia, co uznajemy za świadomość zadowalająca odpowiedź na pytanie czym jest nieświadomość nie jest możliwa.

Próba systematycznego ujęcia nieświadomości i świadomości wymaga zatem wyboru istniejącej koncepcji umysłu lub przedstawienia własnych propozycji. Punktem wyjścia części systematycznej mojej pracy jest artykuł Williama Pepperrella Montague’a *The Relational Theory*

²²¹ O. Plumacher, *Der Kampf um's Unbewusste*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1881, S. 115–150.

²²² J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus*, Verlag von F. Henschel, Berlin, 1873, S. 1–2. Por. również mój artykuł: M. Gmeryński, *Recepcja pojęcia nieświadomości w filozofii Johannesa Volkelta*, *Studia z historii filozofii*, 4(12)/2021, s. 101–125.

²²³ T. Kubalica, *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014, S. 17, 47, 58.

of Consciousness and its Realistic Implications, w którym proponuje on relacyjne i jednocześnie realistyczne ujęcie świadomości nawiązując do koncepcji zawartych w filozofii Leibniza²²⁴.

²²⁴ W. Montague, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, p. 309–316.

Część systematyczna — dlaczego Leibniz

Le nombre des livres et la confusion des choses nous effraie.

La multitude des auteurs qui deviendra infinie en peu de temps les exposera tous ensemble au danger d'un oubli général.

Leibniz

W literaturze i historii filozofii pozostają na długo jedynie ci autorzy, którzy spełniają łącznie dwa warunki. Powinni być uznani przez znawców tematu, ale równocześnie znani przez szerszą publiczność. Leibniz spełnia oba warunki, jednak w ograniczonym zakresie. To Kartezjusz jest uznawany za ojca filozofii nowożytnej, nurt leibnizjański pozostaje na marginesie a miłośnicy filozofii znają raczej tylko elementy filozofii Leibniza jako ciekawostki lub osobliwości. Leibniz umierał i pochowany został w samotności, był prorokiem swego upadku. Publikował głównie we współczesnych czasopismach naukowych znajdując tam względny oddźwięk. Do przykrych dla niego konsekwencji doprowadziła jego polemika z Newtonem w zakresie rachunku różniczkowego a prowadzona następnie zastępczo przez Clarke'a dyskusja na temat natury przestrzeni musiała być dla Leibniza przynajmniej do pewnego stopnia poniżająca. Oddalenie go z dworu przez Georga Ludwika Hanowerskiego, który został królem Wielkiej Brytanii, doprowadziło prawdopodobnie Leibniza do dopełnienia zgryzoty pod koniec jego dni. Wszelkie wspaniałe oczekiwania nie spełniły się.

Można jednak dokonać powrotu do jego myśli, do jego filozofii, ponieważ zawiera unikalne treści dotyczące świadomości i nieświadomości. W dzisiejszych rozważaniach nad umysłem myśl Leibniza jest zwykle pomijana i niezauważona, bo nietatwa do intuicyjnego przyswojenia. Jednak jego koncepcja monady, której percepcję, czyli świadomość można uznać za relację lub reprezentację jest warta rozwinięcia i wykorzystania. Monada jest od wewnątrz świadoma o od zewnątrz materialna. Filozofia Leibniza posiada właśnie ten szczególny walor, który można wykorzystać do wyeksponowania pojęcia świadomości jako relacji. Każda z monad doznaje percepcji swego świata i w ten sposób świadomość jest włączona w strukturę całej rzeczywistości.

Pojęciem, które staram się przedstawić w systematycznej części pracy jest właśnie pojęcie obejmujące razem świadomość i nieświadomość rozumiane jako relacja obiektów, czyli jedność w wielości, percepcja, pojęcie ważne dla Leibniza. Badanie nieświadomości

doprowadziło mnie do filozofii Leibniza, jednak w części systematycznej nie jestem w stanie, z braku czasu i biegłości filozoficznej, wystarczająco obszernie i zadowalająco jasno przedstawić efektów moich lektur ani w pełni usystematyzować moich przemyśleń. Korzystam z wybranych prac, które oddają recepcję pewnego fragmentu myśli Leibniza dotyczącego percepcji rozumianej jako relacja obiektów zewnętrznych wobec monady.

Część systematyczna ma z tej przyczyny charakter cząstkowy i skrótowy, być może jest mało spójna; przedstawia moje próby zbliżenia się do myśli Leibniza oraz własną koncepcję genezy i morfologii świadomości opartą o zmodyfikowane pojęcie monady i teorię mnogości. W moim pojęciu świadomość jest relacją lub kontaktem obiektów względnie izolowanych o strukturze logicznej, którą nazywam axiomem. To pojęcie łączy pojęcie filozoficzne, którym jest świadomość, z fizycznym pojęciem obiektu i logicznym pojęciem zbioru. Zakres badań części systematycznej jest zatem wyraźnie pojęciowo i rzeczowo poszerzony wobec części historycznej.

Pluralistyczne ujęcie rzeczywistości na podstawie monad, które mają „małe”, czyli nieświadome percepcje wpisuje się jednak bez wątpliwości w temat pracy. Myśl Leibniza łączy wiele podstawowych koncepcji filozoficznych wokół pojęcia nieświadomości i dlatego wydaje się dobrym punktem wyjścia dla dalszych rozważań. To jej walor z perspektywy logicznej i psychologicznej, ponieważ umożliwia włączenie pojęcia świadomości do rozważań obiektów nieożywionych i ułatwia tym samym pozbycie się pułapki jej antropomorfizacji, która bywa niepotrzebnym ograniczeniem swobody myśli o obiektach i ich relacjach.

W części systematycznej pracy staram się przedstawić filozofię Leibniza w potrzebnym mi zakresie, który jest związany z pojęciami nieświadomości, relacji, reprezentacji i monady. W mojej ocenie ujęcie i rozumienie percepcji, świadomości, nieświadomości i umysłu zaprezentowane przez Leibniza posiada walory, które pozwalają na pojęciowe i intuicyjne przewyciężenie trudności w połączeniu w koherentną całość duszy i ciała, do których prowadzi dualizm Kartezjusza. Sukcesy kartezjańskiego rozumienia rzeczywistości są niewątpliwe na polu nauk naturalnych, szczególnie fizyka zyskała możliwości dynamicznego rozwoju dzięki zastosowaniu układu kartezjańskiego do opisu materii rozumianej jako rozciąglą substancja. Jednak takie ujęcie rzeczywistości posiada również tę wadę, że brak w nim miejsca dla świadomości. Ten defekt jest widoczny do dziś; problem psychofizyczny nadal pozostaje bez zadowalającego rozwiązania. Uważam, że przyczyna napotykanego trudności leży właśnie w dominacji paradygmatu kartezjańskiego nie tylko w naukach naturalnych, ale również w filozofii. Nurt leibnizjański był kontynuowany, jednak po okresie

dominacji w filozofii niemieckiej szkoły Leibniza-Wolffa kontrowersje, które wystąpiły między Platnerem i Kantem zostały wyraźnie rozsądzone na korzyść poglądów Kanta i doprowadziły do marginalizacji znaczenia leibnizjańskiego rozumienia rzeczywistości. Wprawdzie Kant dokonał przełomowych zmian w rozumieniu struktury umysłu i procesu poznania, jednak jego koncepcje miały tę wadę, że utrwaliły i wzmocniły jeszcze kartezjański dualizm, ponieważ rzecz w sobie miała być już dla umysłu niepoznawalna. U Leibniza jest inaczej, percepcja jest reprezentacją świata zewnętrznego, materialnego i — co więcej — można w filozofii Leibniza widzieć również wątki panpsychizmu, ponieważ percepcje występują również u monad prostych. Według poglądów Leibniza świat posiada dwie strony, psychiczną i materialną, które są organicznie, logicznie i funkcjonalnie połączone dzięki koncepcji monady.

Celem części systematycznej nie jest jedynie analiza i interpretacja myśli Leibniza, ale również pokazanie, że jego koncepcje mogą być użyteczne w pełniejszym rozumieniu genezy i morfologii świadomości oraz roli nieświadomego w funkcjonowaniu umysłu. W tym kontekście niezbywalnym walorem filozofii Leibniza jest brak istotnej separacji nieświadomości od świadomości i uznanie, że jest ona elementem stale obecnym w psychice, co jest eksplanacyjnie płodne i koresponduje z moimi doświadczeniami zawodowymi. Pogląd, że mózg jest materialnym obiektem zasadniczo pozbawionym treści psychicznych, który w trudny do wyjaśnienia sposób okazjonalnie generuje fenomeny świadome wydaje się mniej intuicyjnie przekonujący niż teza, że natura umysłu jest przeważnie nieświadoma a jego treść ujawnia się dla nas dopiero po przekroczeniu pewnego progu, co jest związane z ograniczoną pojemnością uwagi.

Podstawowe znaczenie dla pracy ma rozumienie świadomości jako reprezentacji, którego początki znajdujemy już u Plotyna. Świadomość nie reprezentuje w tym ujęciu obiektu, ale jest relacją obiektów. Właśnie konceptualne rozumienie przez Leibniza relacji umożliwia jej utożsamienie ze świadomością, co nie jest, jak mi się wydaje, błędem ekwiwokacji, ale nowatorskim ujęciem, którego prefigurację znajdujemy już u Plotyna. Teza o konceptualnej naturze relacji²²⁵ nie przeczy również, moim zdaniem, ich realności. Przeciwnie, jeśli uznamy, że świadomość jest relacją jasne staje się, w jaki sposób powstaje ona jako rezultat pracy i funkcji mózgu, który jest organem kierującym zachowaniem organizmu w środowisku, czyli relacją dwu materialnych obiektów rozumianą jako umysł. Jednak relacje nie powstają jedynie w umyśle lub mózgu. Jeśli przyjąć, że świadomość powstaje w mózgu jako relacja

²²⁵ Por. M. Mugnai, *Leibniz's Ontology of Relations: A Last Word?*, in: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy Volume VI*, D. Garber, D. Rutherford, ed., Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 172.

materialnych obiektów nic nie stoi na przeszkodzie, aby uogólnić tę tezę i uznać za zasadę, że świadomość rozumiana szeroko jest relacją obiektów. Takie ujęcie świadomości łączy wątki nominalistyczne z realistycznymi, ponieważ słowo lub pojęcie nie wykracza poza umysł, jednak jest realne jako relacja obiektów. Oczywiście tak rozumianą świadomość należałoby nazwać nieświadomością w jednym z uprzednio opisanych znaczeń. Odpowiednie do tego celu wydają się właśnie małe percepcje opisane przez Leibniza, ponieważ powstają we wszelkich monadach, nie tylko ożywionych i położonych wyżej w hierarchii.

Leibniz w przeciwieństwie do Kartezjusza nie uznał, że jedynie człowiek jest substancją obdarzoną świadomością. W filozofii Leibniza percepcje są powszechne w rzeczywistości i wyposażone w nią są również proste monady a ich wyznacznikiem jest reprezentacja, a nie świadomość. Percepcja w filozofii Leibniza może być nieświadoma w rozumieniu kartezjańskim. Ponadto monadyczne rozumienie rzeczywistości opisuje lub tłumaczy powszechną obserwację, że człowiek jest jednocześnie od wewnątrz świadomy a od zewnątrz materialny. Innym elementem filozofii Leibniza, który pozwala zbudować spójną teorię rzeczywistości jest koncepcja hierarchicznej zależności monad.

Montague

Świadomość jest kategorią metafizyczną, ale ma również konotację epistemologiczną jako źródło poznania. Ockham zredukował kategorie ontologiczne do dwu – substancji i jakości. Można je zredukować również do dwu – substancji i relacji, z których ta druga, jako źródło poznania, staje się również kategorią epistemologiczną²²⁶.

Od dawna pociągała mnie zagadka świadomości, stawiałem sobie pytania, jaka jest jej geneza, co warunkuje jej obraz? Kartezjański dualizm równoważnych substancji prowadzi do powszechnie znanych trudności. Wiele proponowanych rozwiązań dylematu związków ducha i ciała nasuwać może przypuszczenie, że potrzebna jest inna perspektywa, nowe spojrzenie na cały problem. W tym kontekście artykuł napisany przez Williama Pepperrella Montague'a, przedstawiciela nowego realizmu, o tytule *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, skierował moje zainteresowania ku myśli Leibniza i wpłynął tym

²²⁶ *Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe*, S. Jordan, C. Nimtz, Hrsg., Philipp Reclam jun., Ditzingen, 2011, S. 147.

samym istotnie na dalsze poszukiwania źródeł świadomości w jej relacyjnym ujęciu. Artykuł wskazuje na zasadność opisu świadomości jako relacji obiektów. W paradygmacie dualistycznym brak aktualnie zadowalających teorii opisujących genezę i morfologię świadomości. Wobec braku osadzenia w bardziej podstawowych pojęciach świadomość nie jest zobiektywizowana. Montague proponuje obiektywizację świadomości nawiązując do filozofii Leibniza.

Montague wskazuje na trzy etapy rozwoju metodologii poznawania świata. Etap pierwszy oparty jest o kategorię substancji posiadającej własności.

W naszych pierwszych wysiłkach zrozumienia rzeczy staramy się uchwycić jej najbardziej interesującą i najważniejszą cechę i spróbować wyjaśnić jej zachowanie w tym kontekście. Tak wyróżniona własność jest odczuwana jako istota lub natura rzeczy, właściwości są uważane za akcydensy lub atrybuty, które w jakiś sposób ją budują. Jest to pierwszy etap rozwoju koncepcji metodologicznych, etap definicji, z kategorią roboczą substancji²²⁷.

Na drugim etapie metodologii poznawania świata rozpoznajemy, że poznajemy nie same substancje, ale jedynie ich istotne lub przygodne własności. Ten etap rozwoju metodologii poznawania świata jest oparty o kategorie jakości lub stanu rzeczy.

Prędzej czy później zdajemy sobie sprawę z nieadekwatności tej postawy. Własność, która z jednego punktu widzenia wydawała się istotna z innych punktów widzenia okazuje się mniej ważna, mniej godna stanowienia prawdziwej natury rzeczy niż grupa właściwości, które uważano wcześniej za zwykłe akcydensy. Odkrycie to prowadzi nas do traktowania przedmiotu jako zespołu cech, z których żadna nie zasługuje na miano substancji, ale każda jest warta zbadania jako zjawisko. Jest to drugi etap rozwoju metodologicznego, etap opisu i analizy empirycznej z kategorią roboczą jakości²²⁸.

Na etapie trzecim okazuje się, że podmiot nie poznaje obiektywnych substancji ani własności, ale jest sam określony przez relację innych obiektów.

Jednakże tak jak przedtem twierdziliśmy, że substancja lub jej istota zależy od atrybutów, tak teraz odkrywamy, że atrybuty same w sobie nie określają czasu i miejsca swojego występowania, ale zależą z kolei od relacji między innymi przedmiotami. W ten sposób dochodzimy do trzeciego i ostatniego

²²⁷ W. Montague, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, p. 309.

²²⁸ W. Montague, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, p. 309.

etapu metody naukowej, etapu przewidywania i wyjaśniania, w których każdy przedmiot jest postrzegany w kategorii relacji²²⁹.

Montague podaje jako przykład rozwój astronomii:

W ten sam sposób ruch planet początkowo przypisywany quasi-osobowym esencjom przez scholastyków, później opisany i analizowany przez Keplera, został na koniec naukowo i predykcyjnie wyjaśniony w kategoriach relacyjnych przez Newtona²³⁰.

Pierwsze tłumaczenia ruchu planet miały charakter antropomorficzny, kolejne podawały opis ich ruchu na podstawie figur geometrycznych, co nie tłumaczyło mechanizmu, który odpowiadał za zmiany ich pozycji. Dopiero wprowadzenie przez Newtona nowego relacyjnego pojęcia siły powszechnego przyciągania pozwoliło na zrozumienia takiego, a nie innego zachowania planet²³¹. Wcześniej Kopernik dokonał prostej i genialnej operacji, dokonując zmiany punktu widzenia, co skutkowało uproszczeniem opisu. Newton wprowadził nowe pojęcie, które wyjaśniło zagadkowy dotąd opis Kopernika i Keplera. Pokazał nie tylko jak, ale również, dlaczego. Pokazał nie tylko opis, ale również mechanizm, dynamikę obrotu sfer niebieskich.

Montague pokazuje występowanie podobnych etapów metodologii w badaniu świadomości.

Kartezjusz, Spinoza i Leibniz reprezentują w swoich licznych koncepcjach świadomości te trzy etapy i kategorie, które rozważaliśmy. Dla Kartezjusza świadomość jest substancją, dla Spinozy jest szeregiem lub zespołem jakości odpowiadających szeregowi jakości fizycznych, podczas gdy dla Leibniza świadomość jest relacją²³².

Według Montague'a relacyjna koncepcja świadomości Leibniza nie znalazła kontynuacji z uwagi na jego trudne do zaakceptowania zapatrywania metafizyczne. Podobny los miał spotkać poglądy Herbarta o relacyjnym charakterze świadomości. Zdaniem Montague'a w owych czasach dominował kartezjański dualistyczny pogląd o substancjalnym charakterze świadomości lub atrybutywny i paralelistyczny oparty na koncepcji Spinozy²³³.

²²⁹ W. Montague, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, p. 309.

²³⁰ W. Montague, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, p. 310.

²³¹ Por. H. Oliver, *A Relational Metaphysic*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London, 1981.

²³² W. Montague, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, p. 310.

²³³ W. Montague, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, p. 311.

W konsekwencji Montague kreśli swoje rozumienie powstawania świadomości w następujący sposób.

I to prowadzi mnie do tego, co uważam za pierwszą implikację relacyjnej teorii świadomości, a mianowicie do realizmu — do całkowitego porzucenia kartezjańskiego, berkeleyowskiego i kantowskiego poglądu na świadome Ja jako substancję, w której przedmioty muszą tkwić, aby były rzeczywiste lub prawdziwe. Wszystkie relacje zakładają istnienie obiektów, których dotyczą. Jeśli świadomość ma w końcu poddać się takiemu naukowemu traktowaniu, jakie przyznajemy innym zjawiskom — tj., jeśli ma być utożsamiana z relacją między rzeczami — musi być nieodwołalnie uważana za drugorzędną w stosunku do tych rzeczy. Krótko mówiąc, świadomość musi zależeć od przedmiotów, a nie zawierać przedmioty. W rzeczywistości nowa relacyjna teoria świadomości jest pod każdym względem skorelowana ze starą realistyczną teorią przedmiotów świadomości. Jeśli świadomość jest relacją, przedmioty świadomości muszą być rzeczywiste niezależnie od ich bycia w tej relacji, podczas gdy odwrotnie, jeśli przedmioty są rzeczywiste niezależnie od świadomości lub wiedzy o nich, to ta świadomość lub wiedza nie może być niczym innym niż relacją między nimi²³⁴.

Podobne ujmowanie świadomości można spotkać u różnych autorów. O idei i percepcji jako relacji tak pisze Antoine Arnaud²³⁵.

„Percepcja i idea to dla mnie to samo. Należy jednak zauważyć, że ta rzecz, choć pojedyncza, ma dwie relacje: jedną do umysłu, który modyfikuje, drugą do rzeczy postrzeganej, o ile obiektywnie znajduje się ona w umyśle; i że słowo percepcja bardziej bezpośrednio oznacza pierwszą relację, a słowo idea - drugą”²³⁶.

W tej sytuacji pomocne eksplanacyjnie może być ujęcie całej dziedziny idealnej — świadomego i nieświadomego — jako elementu będącego relacją, oddziaływaniem wobec siebie dwu elementów realnych. Te dwa elementy realne stojące naprzeciw siebie konstytuują element idealny jako *contactus* lub *conscientia*, który jest epistemologicznie pierwotny a ontologicznie wtórny, o czym pisał Ernst Platner:

²³⁴ W. Montague, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, p. 313.

²³⁵ Por. R. McRae, *“Idea” as a Philosophical Term in the Seventeenth Century*, *Journal of the History of Ideas*, Apr.–Jun. 1965, Vol. 26, No. 2, p. 179.

²³⁶ A. Arnaud, *Des vraies et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*, A. Viret, Rouen, 1723, p. 39. J'ai dit que je prenois pour la même chose la *perception* & l'*idée*. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie : l'autre à la chose aperçue, entans qu'elle est objectivement dans l'âme ; & que le mot de *perception* marque plus directement le premier rapport, & celui d'*idée* le dernier.

„Świadomość, o ile dotyczy ona przedstawień, jest stosunkiem przedstawienia częściowo do przedmiotu, który przedstawienie wyraża, częściowo do duszy, która przedstawienie posiada.”²³⁷.

Arthur Drews tak opisuje powstawanie świadomości i mówi już wprost o genezie umysłu jako relacji obiektów:

„Nasze świadome myślenie jest odbiciem, wzajemnym związkiem dwóch przedmiotów przedstawień, które bez tego wiążącego myślenia pozostałyby w świadomości jako oddzielne i oddzielone. Gdyby ten związek był czymś jedynie dodanym do przedmiotów przez subiektywne myślenie, możliwość poznania zostałaby zniesiona. Bo nie tylko cała zawartość świadomości, ale także całe istnienie jest ze sobą powiązane”²³⁸.

Józef Lipiec nie pisze co prawda o świadomości, jednak można przyjąć takie założenie, że świadomością nazwiemy relację obiektów realnych. Wtedy uzyskamy jej obiektywizację, co wydaje się w filozofii bardzo pożądane.

Rzeczywistość uniwersalna — byt realny — jest złożony. Tym, z czego się on składa, jest przedmiot realny. Przedmiot realny jest rzeczą lub relacją oddziaływania między rzeczami. Bez rzeczy nie ma oddziaływać. Bez oddziaływać nie ma rzeczy. Jeśli byt jest rzeczywisty — musi spełniać te dwa warunki, które go czynią rzeczywistym²³⁹.

U Leibniza znajdujemy następujące zdania:

„[...] każda substancja wyraża cały tok wszechrzeczy wedle właściwego jej widoku czy odniesienia, przez co wszystkie zestrzają się ze sobą doskonale, a jeśli mówi się, że jedna oddziaływa na drugą, to należy przez to rozumieć, że wyrażanie w sposób wyraźny tej, która doznaje, ulega zmniejszeniu, powiększeniu zaś ulega w tej, która działa, stosowanie do następstw myśli objętych jej pojęciem. Jakkolwiek bowiem każda substancja wyraża wszystko, w praktyce słusznie przypisuje się jej jedynie formy wyrażania bardziej wyodrębnione podług jej odniesienia”²⁴⁰. „[...] każda indywidualna

²³⁷ E. Platner, *Lehrbuch der Logik und Metaphysik*, im Schwickertschen Verlage, Leipzig, 1795, S. 21. Das Bewußtsein, sofern es zu den Vorstellungen gehört, ist eine Beziehung der Vorstellung teils auf einen Gegenstand, welchen die Vorstellung ausdrückt, teils auf die Seele, welche die Vorstellung habe.

²³⁸ A. Drews, *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1902, S. 791. Unser bewusstes Denken ist ein Reflektieren, ein wechselseitiges in Beziehung Setzen zweier Vorstellungsobjekte, die ohne dieses beziehende Denken als getrennte und gesonderte im Bewusstsein da stehen. Wäre nun die Beziehung etwas bloss vom subjektiven Denken zu den Objekten Hinzugefügtes, so wäre damit die Möglichkeit der Erkenntnis aufgehoben. Denn nicht bloss ist aller Bewusstseinsinhalt, sondern auch alles Dasein Bezogensein.

²³⁹ J. Lipiec, *Ontologia świata realnego*, PWN, Warszawa, 1979, s. 363.

²⁴⁰ G. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, S. Cichowicz, J. Kopania, tłum., PWN, Warszawa, 1998, s. 45.

substancją wyraża cały wszechświat na swój sposób i podług pewnego odniesienia, czyli - by tak rzec - zgodnie z punktem widzenia, z którego spogląda²⁴¹.

Odniesienie lub punkt widzenia jest relacją wobec świata zewnętrznego. Monada jest świadomością świata, każda zgodnie z swoim miejscem w świecie.

O świadomości rozumianej jako relacja pisze również Tomasz Kubalica.

Historyczną zasługą neokantyzmu — zdaniem Karen Gloy — było zapoczątkowanie nowego podejścia do problemu świadomości. Wcześniejsze próby zdefiniowania świadomości, podejmowane przez Platona, Arystotelesa, Immanuela Kanta (*Selbstbeziehung*) i Johanna G. Fichtego (*Selbstproduktion*), można bez wyjątku zaklasyfikować jako próby wyjaśnienia świadomości przez świadomość. Neokantyzm zaproponował zasadniczo inny sposób interpretacji tego stanu rzeczy, który określamy mianem świadomości. Świadomość w ujęciu neokantystów stanowi w istocie dwuczłonową relację asymetryczną, to znaczy świadomość jest stosunkiem zachodzącym między dwoma różnymi elementami. Neokantowskie ujęcie świadomości stanowi z jednej strony kontynuację relacyjnego modelu świadomości, lecz z drugiej strony wprowadza nowość - przedstawienie tej relacji jako asymetrycznej. Różnica między starym a nowym modelem relacyjnym polega na tym, że nie chodzi tu o odnoszenie się do siebie, lecz o odnoszenie się do czegoś innego. W starym modelu relacyjnym ów stosunek jest takim odniesieniem do siebie samego, którym podmiot staje się zarazem przedmiotem. W nowym ujęciu świadomość jest rozumiana jako taka relacja dwóch różnych elementów, w której podmiot stanowi pierwszy argument relacji, a przedmiot — drugi argument²⁴².

Wyjaśniać to uczynić coś zrozumiałym. Wyjaśnienie lub zdefiniowanie świadomości przy pomocy świadomości nie wydaje się logicznie fortunate. Dlatego właściwe wyjaśnienie lub zdefiniowanie świadomości powinno polegać na znalezieniu takich obiektów i pojęć, które nie są świadomością i od których świadomość jest zależna. Wcześniejsze próby zdefiniowania świadomości miały również charakter relacyjny, ale relacja była symetryczna. Jeśli uznamy, że podmiot jest przedmiotem, to ztraca się różnica między nimi, nie ma relacji, ale jest tożsamość. Jeśli uznamy, że nowe rozumienie relacji obejmuje podmiot i przedmiot, to należy jednak wyjaśnić, jak je rozumiemy. Czy są to elementy idealne? Jeśli są idealne, to znów należą do dziedziny świadomości i powróciliśmy do punktu wyjścia. Nie pozostaje nic innego, jak uznać, że świadomość konstytuuje relacją obiektów, które nie są świadomością, są np. materialne lub przynajmniej inne niż świadomość i bardziej niż ona pierwotnie bytowo, czyli bardziej realne.

²⁴¹ G. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, S. Cichowicz, J. Kopania, tłum., PWN, Warszawa, 1998, s. 57.

²⁴² T. Kubalica, *Świadomość jako relacja w ujęciu Paula Natorpa*, *Studia Philosophica Wratislaviensia*, vol. VI, fasc. 4 (2011), s. 23.

Relacja tworząca świadomość, o ile ma występować nie jako konstrukcja logiczna, ale ma być osadzona w świecie realnym musi być symetryczna, o czy pisał Jan Łukasiewicz: „Stosunki niesymetryczne nie łączą nigdy przedmiotów rzeczywistych. Niesymetrycznym bowiem zwie się stosunek, który może, ale nie musi zachodzić między B i A, gdy zachodzi między A i B. Jeżeli zaś A i B istnieją rzeczywiście, to każdy stosunek albo zachodzi między nimi, albo nie zachodzi. Faktyczność wyklucza możliwość”²⁴³.

Najprostszym logicznie rozwiązaniem jest przyjęcie, że świadomość jest relacją obiektów materialnych lub monadycznych. Wtedy umysł lub świadomość człowieka jest relacją materialnego mózgu i materialnego świata. W takim ujęciu staje się jasne, dlaczego nie poznajemy świata w sposób adekwatny. Jest tak, ponieważ poznanie jest relacją, czyli jedynie pewnym aspektem poznawanych obiektów. Relacja jest jedynie wybranym iloczynem kartezjańskim, pochodną dwu obiektów, które łączy. Załóżmy, że mamy do czynienia z dwoma obiektami materialnymi — żółtym kanarkiem i odpowiadającym mu fragmentem gnostycznej kory wzrokowej mózgu. Postrzeżenie, świadomość kanarka następuje w wyniku pobudzenia przez drogi wzrokowe, gdy patrzymy na kanarka, tej części mózgu, która mu odpowiada, czyli w wyniku relacji dwu obiektów materialnych, które są wobec siebie izomorficzne a świadomość jest relacją obiektów materialnych, która te obiekty a raczej ich wybrane cechy porównuje. W ten sposób potencjalne postrzeżenia całego świata znajdują się w monadzie — mózgu a aktualnie wybrane zależą od miejsca monady w świecie. Monady można uznać za obiekty podobne do zbiorów.

Dowolne procesy świadome są uwarunkowane na dwa podstawowe sposoby. Pierwszy polega na wytworzeniu świadomości jako relacji materii zewnętrznej oraz materii mózgu — to spostrzeżenia. Drugi na wytworzeniu elementu świadomości jako relacji — kojarzenia różnorodnych obszarów materialnego mózgu zaopatrzonych w zdolność pamięci zarówno ontogenetycznej jak i filogenetycznej — to przedstawienia, które powstają bez bieżącego udziału świata zewnętrznego. Akty psychiczne są zatem zawsze intencjonalne, jednak w innym niż dotychczas rozpowszechnione rozumieniu. Ta intencjonalność jest trwale dwukierunkowa. W wypadku spostrzeżeń jest skierowana na świat zewnętrzny i mózg, w wypadku przedstawień jest skierowana na dwa różne obszary materialnego mózgu.

Anderson

²⁴³ J. Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*, w: J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii; Pisma wybrane*, J. Słupecki, red., PWN, Warszawa, 1961, s. 73.

O ile Montague ujmuje świadomość jako relację w sposób abstrakcyjny, to Frederick Anderson mówi już wyraźnie, że świadomość człowieka jest relacją materialnych obiektów.

Relacyjna teoria wiedzy przedstawia umysł jako zintegrowany system obejmujący ciało (a przez to rozumiemy ciało o tyle, o ile jest ono organem reakcji), fizyczne środowisko ciała oraz przeszłe relacje ciała i środowiska jako wprowadzone do tego układu przez dziedziczenie i przyzwyczajenie. Umysł jednak nie jawi się tu już tylko jako jeden z terminów odniesienia zwanego poznaniem; jest samą relacją²⁴⁴.

Jeśli uznamy, że świadomość jest relacją obiektów, to dla wyjaśnienia pozornego paralelizmu materii i psychiczności nie potrzeba już harmonii przedustawnej ani innych trudnych do uzasadnienia koncepcji. Na poziomie człowieka można uznać, że świadomość zewnętrznego materialnego obiektu powstaje jako relacja tego obiektu i odpowiedniej dla niego części pola gnostycznego mózgu. Ten opis koresponduje do pewnego stopnia z koncepcjami Empedoklesa.

W pierwszych dekadach XXI w. nie budzi wielu zastrzeżeń i dyskusji teza, że świadomość człowieka jest ściśle związana z bioelektryczną aktywnością jego mózgu. Badania mózgu pozwoliły na ustalenie, że za powstanie wrażeń i postrzeżeń przedmiotów odpowiadają pobudzenia określonych części kory mózgu następujące w wyniku uprzedniej stymulacji narządu zmysłu przez czynniki zewnętrzne. Uszkodzenie tych części kory mózgu prowadzi do agnozji, czyli utraty zdolności postrzegania i rozpoznawania przedmiotów bez utraty widzenia. Do powstania postrzeżenia dochodzi w wyniku kontaktu obiektu zewnętrznego i innego obiektu — odpowiadającej mu części kory mózgowej. W postrzeżeniu ujawniane są komplementarne własności obu tych obiektów, ponieważ postrzeganie określonego rodzaju obiektów zewnętrznych jest skorelowane z ściśle określonymi częściami kory mózgu. Określona część kory mózgu reprezentuje odpowiadający jej rodzaj obiektów zewnętrznych, jednak do ujawnienia tej reprezentacji dochodzi dopiero w wypadku powstania postrzeżenia. Świadome przeżywanie jest ograniczone pojemnością uwagi i obejmuje treści, które są aktualnie istotne dla organizmu.

Nie ma powodu, żeby uznać, że inne treści psychiczne nie powstają również w pozostałych obszarach mózgu, jednak nie przekraczają progu świadomości. Te treści psychiczne określić można jako nieświadome. Za przyjęciem takiej tezy przemawia fakt, że wiele bodźców dociera do mózgowia człowieka powodując reakcje organizmu, które w zwykłych warunkach pozostają poza świadomością. Zawroty głowy odczuwany dopiero w

²⁴⁴ F. Anderson, *The Relational Theory of Mind*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 10 (May 7, 1942), p. 253.

wypadku zaburzeń narządu równowagi, natomiast w warunkach fizjologicznych równowaga utrzymywana jest bez udziału świadomości.

Są dwa rodzaje obiektów, które poznaje ludzka świadomość. Pierwszy to obiekty materialne zawarte w własnym mózgu. Drugi rodzaj to obiekty zewnętrzne wobec mózgu, do nich należy również własne ciało. W wypadku ograniczenia poznania do obszaru mózgu mamy do czynienia z nurtem racjonalistycznym w filozofii lub wiedzą aprioryczną. Kiedy za podstawowe dane uznajemy obiekty zewnętrzne wobec mózgu chodzi o nurt empiryczny w filozofii i wiedzę syntetyczną.

Jak pisze Albert Dryjski: „Jądem problemu podświadomości jest właściwie zagadka pamięci”²⁴⁵. Niezależnie od tego, czy uznamy tezę o psychicznej naturze śladów pamięciowych, czy uznamy, że ich charakter jest jedynie materialny, nie ma możliwości fenomenalnego, bezpośredniego sprawdzenia psychicznego charakteru ich istnienia, jeśli nawet założymy, że mają taki charakter, z dwu powodów. Po pierwsze stany psychiczne innych osób, świadome i nieświadome, nie są z zewnątrz bezpośrednio dostępne — dlatego nie można widzieć stanów świadomych ani nieświadomych innych osób. Po drugie własne ślady pamięciowe są nieświadome i z definicji nie podlegają bezpośredniej obserwacji. Poznawać bezpośrednio możemy jedynie własne świadome treści psychiczne. Jeśli materia nie ma na żaden sposób charakteru psychicznego, to można ją poznać jedynie pośrednio poprzez jej własności, które jako postrzeżenia są jednak treściami umysłu. Treści psychiczne innych osób lub monad poznajemy również pośrednio — przez założenie podobieństwa do własnych. Poznać coś bezpośrednio to być tym czymś. Można zatem poznać bezpośrednio jedynie własne stany psychiczne. Jak poznajemy zapamiętane lub nieświadome stany psychiczne? Przez sprowadzenie ich do stanu świadomości. Tak jak widzimy miasto przez jego własności, tak samo przypominamy sobie miasto przez jego własności. Jednak w wypadku przypominania w przedstawieniu widzimy miasto zbudowane z tkanki mózgowej, widzimy własności określonej struktury mózgu, która reprezentuje miasto. Tak jak miasto zewnętrzne jest obiektem materialnym, tak samo miasto w mózgu jest obiektem materialnym, który widzimy z zewnątrz. W wypadku postrzegania aktualnego miasta zewnętrznego dochodzi do jego relacji z miastem wewnętrznym, czego wynikiem jest świadomość. W mózgu istnieje dyspozycja miasta, która jest wywoływana do świadomości, kiedy patrzymy na miasto. Powstaje pytanie, czy ta dyspozycja ma charakter psychiczny? W tym punkcie rozumowania mamy dwie możliwości. Możemy uznać *primo*, że świadomość refleksyjna powstaje w mózgu w jakiś trudny do wytłumaczenia sposób, jak *deus ex machina*, o czym

²⁴⁵ A. Dryjski, *Współczesne teorie podświadomości*, Kwartalnik Filozoficzny, Kraków, 1931, s. 65.

mówią emergentyści, epifenomenaliści lub misterianiści a procesy psychiczne zupełnie nie występują w obrębie materii nieożywionej. Albo *secundo* argumentować, że świadomość jest stale związana z materią, również nieożywioną, jako to, co nazywamy nieświadomymi stanami lub procesami psychicznymi a świadomość refleksyjna jest jednie ich szczególną egzemplifikacją. W tym drugim wypadku, który wydaje się bardziej naturalny, bo natura nie zna skoków, pozostaje wyjaśnienie jak mają się byty materialne do bytów mentalnych²⁴⁶. Pomijając różne trudności, które powoduje kartezjańskie rozróżnienie świadomości i materii, prowadzące do paralelizmu, czyli najogólniej rzecz ujmując wzajemnego odwzorowania ducha i ciała, filozofia Kartezjusza ma również tę wadę, że zupełnie nie zbliża się do problemu subiektywności świadomości, nie szuka odpowiedzi na pytanie, dlaczego świadomość nie jest widoczna z zewnątrz? Te wszystkie zagadnienia obejmuje filozofia Leibniza, gdzie istotą umysłu nie jest świadome myślenie a reprezentacja²⁴⁷, wszelkie monady mają charakter umysłowy²⁴⁸ a ich indywidualność powoduje, że świat materialny każda z nich odrębnie postrzega w swoim umyśle jako zewnętrzny²⁴⁹.

²⁴⁶ Jest bardzo niedogodne, że wszelkie polskie terminy dotyczące świadomości mają konotacje antropomorficzne a pojęcie nieświadomości w sposób naturalny kojarzy się z brakiem świadomości, martwością lub materią a nie ogólnie pojętym duchem.

²⁴⁷ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 31–75.

²⁴⁸ C. Broad, *Leibniz. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 94.

²⁴⁹ J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Philed, Kraków, 1993, s. 170.

Rozdział 4. Relacja i reprezentacja u Leibniza

Montague wskazuje co prawda wyraźnie, że Leibniz uważa świadomość za relację, jednak nie prezentuje odpowiednich tekstów, które mogą to uzasadnić. Można mieć wątpliwości czy Leibniz uważał, że relacja istnieje tylko w myśli człowieka, czy też, że relacja jest myślą — percepcją, czyli świadomością w bardziej abstrakcyjnym rozumieniu. Być może w różnych jego pracach było odmiennie. Dla potrzeb niniejszej pracy istotne jest to rozumienie relacji, w którym jest ona percepcją, czyli świadomością dwu obiektów, pomiędzy którymi zachodzi relacja. Na kolejnych stronach przedstawię teksty Leibniza, w których ujmuje on relację jako element percepcyjny, myślny lub będący czynnikiem łączącym zewnętrzne byty. Używam fragmentów artykułów i książek współczesnych związanych z tematem, co pokazuje różne możliwości rozmiennienia i interpretacji myśli Leibniza na temat relacji. Massimo Mugnai jest jednym z bardziej znaczących badaczy filozofii Leibniza a w szczególności pojęcia relacji.

Mugnai podaje następujące zdania Leibniza, które wskazują wyraźnie na konceptualny charakter relacji:

Relacja jest możliwością (zdolnością) pomyślenia dwu.

Relatio est duorum concogitabilitas.

Relacja jest wtóra (następuje), kiedy dwie rzeczy są naraz pomyślane.

Relatio est secundum quod duae res simul cogitantur²⁵⁰.

Można dokonać generalizacji tych sądów i założyć, że świadomość jest relacją dowolnych obiektów. Leibniz wyraźnie wskazuje, że myślenie jest związane z dwoma obiektami i jest ich relacją. Jest ona w ten sposób intencjonalna, jednak dotyczy dwu rzeczy, które wyznaczają treść tego myślenia, jak można przypuszczać. Potwierdza to przypuszczenie następujący fragment z Leibniza: „[...] każda z monad może być przeto sama w sobie i w danej chwili odróżniona od pozostałych tylko na podstawie jakości i czynności wewnętrznych, które nie mogą być niczym innym, jak jej własnymi postrzeżeniami (tzn. przedstawieniami w czymś prostym czegoś złożonego, czyli czegoś, co jest na zewnątrz niej) [...]”²⁵¹. To stwierdzenie wydaje się przeczyć znanej tezie, że monady nie mają okien, ale jest o tyle cenne, że pozwala

²⁵⁰ M. Mugnai, *Bemerkungen zu Leibniz' Theorie der Relationen*, *Studia Leibnitiana*, Bd. 10, H. 1 (1978), S. 7. Mugnai nie podaje źródła.

²⁵¹ G. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, Cichowicz, S., tłum., w: *Wyznanie wiary filozofa*, Cichowicz, S., red., PWN, Warszawa, 1969, p. 283.

wyjsć poza wewnętrzny świat monady i uznać, że świat zewnętrzny jest, przynajmniej w jakimś stopniu, poznawany. To wyjście poza autonomiczny świat Kartezjusza i Kanta.

Uważam, że prostota i abstrakcja powinny cechować filozofię. Kolejną cechą istotną dla filozofii jest dla mnie jej osadzenie w świecie obiektywnym, niekoniecznie materialnym, jednak takim, gdzie to nie myśl, szczególnie człowieka, wytwarza świat, ale jest ona pochodną poznawanej rzeczywistości. Można to drugie zdanie dyskutować, ale uważam, że jest ono uprawnione. Uważam, że filozofia analityczna jest niezwykle istotna, ponieważ prowadzi do uznania lub obalenia zgodności zdań. To dużo, jednak i niewiele. Sama zgodność zdań jest tautologią, czyli nie jest poznaniem. Oprócz zgodności zdań potrzebujemy również sensu i obiektów, na których pracujemy. Tymi obiektami są aksjomaty, czyli intuicje. Można spróbować rozważyć możliwie prostą sytuację metafizyczną i logiczną. Zacząć trzeba od tego, że istnieje cokolwiek — coś. Można uznać, że to coś jest jakimś bliżej nieokreślonym obiektem. Dla badania tego obiektu musi istnieć badacz, czyli drugi obiekt. Dla badania obiektu badacz i obiekt muszą mieć kontakt. Kontakt jest niezbędny dla poznania. Przy pomocy kontaktu badacz poznaje cechy, czyli własności obiektu. Jednak te cechy lub własności obiektu muszą być, przynajmniej potencjalnie, zawarte w badaczu — inaczej nie mógłby ich poznać. Podobne poznaje podobne. Między obiektami zachodzi relacja i konieczne podobieństwo. Można to nazwać sytuacją monadyczną. Tak rozumiem monadę — jako świadomość dwu — *concoGITabilitas*. Świadomość jest relacją dwu obiektów i tworzy z nich jedność. To oczywiście najprostszy schemat, obiektów tworzących monadę może być dowolnie wiele. Ważne jest, że ich relacja tworzy ich wspólną świadomość, jest ich *concoGITabilitas*. Tak rozumiana monada nie jest oczywiście tożsama z monadą u Leibniza, ma jednak to podobieństwo, że jej istotą jest świadomość rozumiana jako relacja.

Takie rozumowanie jest podobne do koncepcji Leibniza z tą różnicą, że Leibniz relację między obiektami ulokował w Bogu a ja uważam, że relacją jest świadomość rozumiana jako kontakt obiektów. Monada powstaje, kiedy dochodzi do kontaktu własności zewnętrznych tworzących ją obiektów. Te wspólne własności zewnętrzne obiektów stają się relacją wewnątrz monady, jej świadomością. Z agregatów powstaje monada. Taki proces następuje podczas zapłodnienia komórki jajowej przez plemnik. Monada — jajo wchodzi w kontakt z inną monadą — plemnikiem i powstaje nowa monada — człowiek. Tak można opisać powstanie monady z innych monad i wytłumaczyć hierarchiczną budowę rzeczywistości. Jeśli za monadę podstawimy zbiór, to zbiór rozumiany dystrybutywnie jest świadomością monady a rozumiany kolektywnie jest jej ciałem. Taki opis łączy logikę, fizykę i świadomość w

koncepcji axiomu, o którym będzie mowa. A teraz przystąpię do przedstawienia różnych interpretacji poglądów na temat rozumienia relacji przez Leibniza.

Jak zauważa Mugnai, Leibniz ukuł właśnie nawet specyficzne łacińskie słowo na określenie tego rodzaju rzeczywistości i przypisał je relacjom: *concogitabilitas*, czyli „możliwość wspólnego myślenia”, co oznacza „wyrażenie aktu myśli, który je generuje: *relacja jest to concogitabilitas dwóch rzeczy*”²⁵². Wspiera to ideę umysłowej rzeczywistości relacji, ponieważ jest ona współmyśleniem dwóch indywidualnych przedmiotów, które określają treść tej relacji, percepcji, czyli świadomości.

Na dwie możliwości odczytania lub interpretacji myśli Leibniza wskazuje Emanuele Costa:

W debacie na temat poglądów Leibniza na relacje większość uczonych dzieli się z grubsza na dwa obozy: z jednej strony ci, którzy odczytują Leibniza jako redukcjonistę (wśród nich najwybitniejsi to Russell, Mates, Rescher, Burdick i Mugnai); z drugiej strony ci, którzy zaprzeczają takiemu odczytaniu i widzą Leibniza jako anti- (lub nie-) redukcjonistę: w tym obozie możemy znaleźć Hintikę, Ishiguro, Wonga i Maunu²⁵³.

O redukowalności w ten sposób pisze Jonathan Hill.

Redukowalność jest dość łatwa do zdefiniowania. Twierdzenie (lub zbiór twierdzeń) P jest redukowalne do twierdzenia (lub zbioru twierdzeń) Q wtedy i tylko wtedy, gdy wszystkie informacje obecne w P znajdują się również w Q. Tak więc ktoś, kto już zna Q, nie nauczy się niczego nowego po pierwszym usłyszeniu P. Wydaje się, że to jest sens, który Leibniz ma na myśli, kiedy zwięźle opisuje cel tego, co zostało nazwane jego „projektem przepisywania”:

Musimy zredukować wszystko do najprostszyc interpretacji, które można zastąpić w tym samym miejscu, zawsze zachowując sens²⁵⁴.

[...] *reducendaque omnia ad simplicissimas explicationes, quae semper salvo sensu in locum substitui possunt*²⁵⁵.

Relację można zredukować na polu logiki, jednak redukowanie relacji rzeczywistej prowadzi do jej unicestwienia. Ta różnica w mojej ocenie ma związek z odróżnieniem relacji

²⁵² M. Mugnai, *Leibniz's Ontology of Relations: A Last Word?*, in: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy Volume VI*, D., Garber, D., Rutherford, ed., Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 182.

²⁵³ E. Costa, *Leibniz on Relations: From (Soft) Reductionism to the Expression of the Universe*, *Journal of Early Modern Studies*, 2016, Volume 5, Issue 1, p. 145.

²⁵⁴ J. Hill, *Leibniz, Relations, and Rewriting Projects*, *History of Philosophy Quarterly*, 2008, Vol. 25, No. 2, p. 116.

²⁵⁵ G., Leibniz, *Analyse grammaticale*, en : L. Couturat, ed., *Opuscules Et Fragments inédits De Leibniz*, Félix Alcan, Paris, 1903, p. 244.

wewnętrznych i zewnętrznych. W dziedzinie logicznej można uznać istnienie relacji zewnętrznych, jednak w dziedzinie ontologicznej lub metafizycznej istnieją jedynie relacje wewnętrzne. Oddzielenie relacji od choćby jednego jej obiektu powoduje jej zniesienie. Jednak relacja jest obiektem innego typu niż obiekty, które łączy. Obiekty mogą istnieć bez relacji, relacja nie może istnieć bez obiektów, które łączy, na co zwracał już uwagę w cytowanym powyżej tekście Montague. Obiekty na płaszczyźnie logicznej można poddawać dowolnym analizom, jednak w rzeczywistości obiekty muszą wchodzić w relacje, aby należeć do wspólnego świata.

Dlatego należy odróżnić możliwość logicznej redukowalności relacji od ich statusu ontologicznego. Powstaje pytanie, czy myśl jest samą relacją lub jest czymś poza nią? Są dwie możliwości, można uznać, że myśl obejmuje w jakiś sposób relację, jest wobec niej elementem zewnętrznym, ale można również uznać, że sama myśl jest relacją. To drugie ujęcie jest prostsze, dlatego bardziej funkcjonalne i eleganckie. Wydaje mi się również, że właściwie oddaje intencję Leibniza zawartą w słowie *concoGITAbilitas*.

Na myślny charakter relacji u Leibniz wskazuje ponownie Emanuele Costa²⁵⁶.

Mówiąc bardziej wyraźnie, można powiedzieć, że dla Leibniza relacje są bytami czysto umysłowymi, które „powstają” lub „superwenują”, gdy myśli się o co najmniej dwóch rzeczach jednocześnie. „Superwenujenca” wspomniana przez Mugnai pozwala nam myśleć o relacjach jako o zbiorze właściwości, które superwenują na innym zestawie własności lub indywiduów²⁵⁷; w szczególności można powiedzieć, że relacje superwenują na własnościach pierwszego rzędu/monadycznych. Niemniej jednak nie można powiedzieć, że superwenują one na samych monadach; można to uznać za prawdziwe tylko w formie rozważań umysłowych i, pod warunkiem, że są one innym rodzajem bytów²⁵⁸.

Costa uważa, że dla Leibniza relacje są bytami czysto umysłowymi. Uważam, że Leibniz w innym sensie wypowiada się na temat relacji w wypadku analizowania relacji ojca do syna a w innym sensie w wypadku opisu relacji rozumianej jako percepcja monady. W pierwszym wypadku relacja istnieje jedynie jako myśl osoby wypowiadającej zdanie, w drugim jest percepcją monady. Wydaje mi się, że wyraźne odróżnienie tych dwu możliwości rozumienia relacji w pracach Leibniza może być pomocne w wyjaśnieniu rozbieżności występujących w ocenie jego tekstów. Leibniz inaczej o relacjach wypowiada się na płaszczyźnie rozważań

²⁵⁶ W przypisach podaje tu również przypisy znajdujące się w tekście oryginalnym. Bywa tak również w przypadku kolejnych prac.

²⁵⁷ Tę tezę podziela również J. Kim. Cf. Jaegwon Kim, *Supervenience as a Philosophical Concept*, *Metaphilosophy* 21.1-2 (1991), p. 1–27.

²⁵⁸ E. Costa, *Leibniz on Relations: From (Soft) Reductionism to the Expression of the Universe*, *Journal of Early Modern Studies*, 2016, Volume 5, Issue 1, p. 163.

logicznych a inaczej w wypadku metafizyki monad. W pierwszym wypadku relacja jest elementem myślnym, w drugim jest realną percepcją monady wyznaczoną przez jej miejsce w świecie.

Costa akcentuje pogląd, że relacje mają charakter myślny, co nie znaczy, że nie są w pewnym sensie realne, ponieważ odnoszą się do swoich przedmiotów.

Relacje nie istnieją poza granicami myśli, poza ich mentalną rzeczywistością. Niemniej jednak nie można powiedzieć, że są one *skonstruowane* w umyśle lub ustanowione arbitralnie, lub swobodnie. Raczej, używając terminu *concoGITabilitas*, Leibniz wydaje się sugerować, że są one przedstawieniem umysłu, gdy tylko rozważa on razem dwa przedmioty lub dwa akcydensy²⁵⁹.

Uważam, że może być inaczej, *concoGITabilitas* znaczy dla Leibniza, że wprowadzenie to wspólne myślenie dwu lub wielu przedmiotów nie powoduje w nich zmiany, jednak myśl, która powstaje jako relacja jest pochodną wspólnych cech tych przedmiotów i jako taka jest lub może być realna. Należy znów odróżnić rozważania logiczne lub językowe od metafizycznych, czyli dotyczących świata realnego²⁶⁰. Powstaje pytanie, czy myśl, jako relacja, powstaje jedynie w umyśle człowieka, gdy myśli o dwu przedmiotach, czy też myśl powstaje zawsze jako relacja dowolnych przedmiotów? To drugie rozumienie sytuacji wydaje się w bardziej naturalny sposób ujmować pojęcie reprezentacji, o którym piszę w dalszej części pracy.

Na różne możliwości odczytania tekstów Leibniza wskazuje również David Wong:

Dyskusja nad teorią relacji Leibniza skupiła się na pytaniu, czy uważał on, że zdania o relacjach między substancjami są redukowalne do zdań zawierających tylko predykaty nierelacyjne. Russell i Rescher zinterpretowali jego doktrynę, że relacje między substancjami są idealnymi bytami mentalnymi, jako pociągającą za sobą redukowalność zdań relacyjnych do nierelacyjnych. Hintikka i Ishiguro argumentowali, że doktryna nie powinna być interpretowana jako dająca tak silny rezultat²⁶¹.

Znów pozwolę sobie na tę samą uwagę, że należy wyraźnie odróżnić rozważania logiczne, w których, przynajmniej do pewnego stopnia, mamy swobodę w analizie i abstrakcji rozważanych obiektów, od poziomu metafizycznego lub realnego, gdzie relacja po jej

²⁵⁹ E. Costa, *Leibniz on Relations: From (Soft) Reductionism to the Expression of the Universe*, Journal of Early Modern Studies, 2016, Volume 5, Issue 1, p. 164.

²⁶⁰ Ponadto to, co na pewnym poziomie rozważań uznajemy za jedynie myślny lub idealny, na innym poziomie rozważań może być realny. Wyznaczenia zewnętrzne, które odnoszą się do świata realnego, gdy stają się wyznaczeniami wewnętrznymi, stają się elementem idealnym.

²⁶¹ D. Wong, *Leibniz's Theory of Relations*, The Philosophical Review, Apr., 1980, Vol. 89, No. 2, p. 241.

rozdzieleniu na dwa obiekty przestaje istnieć. Dodatkowo należy mieć na uwadze, że myśli są w pewnym kontekście również realne.

Zdaniem Hidé Ishiguro, która optuje za realnością rozumienia relacji przez Leibniza: “W niektórych fragmentach Leibniz mówi wyraźnie, że relację należy traktować jako akcydens, który dotyczy wielu podmiotów”²⁶². W przypisie na stronie 217 Ishiguro wskazuje na odpowiadający jej myśli tekst Leibniza “*Relatio est accidens quod in pluribus subjectis est-que resultans tantum seu nulla mutatione facta ab iis supervenit, si plura simul cogitantur, est, concogitabilitas*”²⁶³, który ma się, jej zdaniem, znajdować u Eduarda Bodemanna²⁶⁴ na stronie 74 i ma być również cytowany przez Raili Kauppi²⁶⁵ na stronie 40. Ten cytat Ishiguro jest przywoływany również przez Poczobuta²⁶⁶ w tłumaczeniu za Kimem²⁶⁷, który powołuje się również na Ishiguro²⁶⁸.

We wskazanym tekście łacińskim Leibniz wskazuje na powstawanie elementu myślnego jako relacji, jako *concogitabilitas*. Leibniz używa tu pojęcia superweniencji, które akcentuje brak zmiany obiektów, które są podstawą relacji, co koresponduje z paralelizmem dziedziny idealnej i materialnej. Jak później postaram się pokazać Leibniz nie jest w tym całkowicie konsekwentny i pewne jego teksty zawierają opisy wskazujące, że świadomość jako relacja jest pochodną świata materialnego, czyli rozciąlego lub zewnętrznego.

Mugnai przedstawia również wcześniejsze prace logiczne, które miały jego zdaniem wpływ na poglądy Leibniza i które wydają się wspierać pogląd, że relacja jest wyznaczana przez wspólne własności obiektów.

W XIV wieku wśród doktryn dotyczących ontologii stosunków za „realistyczną” uznano tę zaproponowaną przez Waltera Burleya (1275-1344). Według Burleya, aby mieć binarną relację między dwiema rzeczywistymi rzeczami (tj. dwiema rzeczami w „zewnętrznym” świecie), konieczne

²⁶² H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 101.

²⁶³ Relacja jest akcydensem, który istnieje w wielu podmiotach; jest tym, co zachodzi bez żadnej zmiany w podmiotach, lecz na nich superweniuje; jest to zdolność pomyślenia przedmiotów razem, gdy myślimy o wielu rzeczach jednocześnie.

²⁶⁴ E. Bodemann, *Die Leibniz Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Olms, Hildesheim, 1966.

²⁶⁵ R. Kauppi, *Über die Leibnizsche Logik*, Acta Philosophica Fennica, Helsinki 1960.

²⁶⁶ J. Kim, *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, R. Poczobut, tłum., Roczniki Filozoficzne, Tom XLIX, zeszyt 1 - 2001, s. 200.

²⁶⁷ J. Kim, *Supervenience as a Philosophical Concept*, Metaphilosophy, 1990, Vol. 21, No. 1/2, pp. 1-27.

²⁶⁸ Nie znalazłem jednak tego cytatu z Leibniza ani u Bodemanna, ani u Kauppiego na wskazanych przez Ishiguro w przypisie stronach mimo dokładnego sprawdzenia obu tekstów. U Kauppiego na stronie 40 znajduje się następujący cytat „*nihil aliud enim realitas quam cogitabilitas.*” z odniesieniem w przypisie do „*De iis quae per se concipiuntur*”, September 1677, G I, S. 271. Tam również, u Gerhardta na stronie 271, nie znajdujemy wskazanego wcześniej przez Ishiguro cytatu. Znalezienie napisanego przez Leibniza zdania, jeśli cytowanie jest prawdziwe, wymaga dalszych starań.

jest pięć składników: dwa indywidua (podmiot i termin relacji), dwie właściwości ugruntowane w jednostkach (podstawy relacji) i sama relacja²⁶⁹.

Ten opis jest nadal wartościowy, ponieważ może być podstawową dla opisu relacji rozumianej jako świadomość. Świadomość powstaje jako relacja dwu obiektów a jej treść, rozumianą jako iloczyn kartezjański, wyznaczają te własności, które wchodzą w relację.

Problemy z odczytaniem i interpretacją myśli Leibniza mogą niejednokrotnie wynikać z braku dostatecznego odróżnienia płaszczyzny logicznej i metafizycznej. Rozważania logiczne dotyczą zdań, którymi można względnie dowolnie operować a metafizyczne nie podlegają takiej swobodzie. Relacja traktowana od strony logicznej podlega abstrakcji, co nie ma miejsca w dziedzinie realnej; oddzielenie argumentów relacji powoduje jej zerwanie.

Przy rozważaniach relacji należy zatem wyraźnie oddzielić rozważania natury logicznej od ontologicznych. O ile predykat relacyjny o dwu argumentach można rozdzielić na dwa zdania, to rozdzielenie realnych obiektów, które wchodzą w relację powoduje jej likwidację. Dlatego relacja traktowana jako realna musi być symetryczna o czy pisał Jan Łukasiewicz:

Stosunki niesymetryczne nie łączą nigdy przedmiotów rzeczywistych. Niesymetrycznym bowiem zwie się stosunek, który może, ale nie musi zachodzić między B i A, gdy zachodzi między A i B. Jeżeli zaś A i B istnieją rzeczywiście, to każdy stosunek albo zachodzi między nimi, albo nie zachodzi. Faktyczność wyklucza możliwość²⁷⁰.

Jak stwierdza Łukasiewicz stosunki logiczne mają inny charakter:

Formalny stosunek wynikania jest niesymetryczny, tzn. ma tę właściwość, że gdy sąd lub zbiór sądów A pozostaje w stosunku wynikania do B, to B może, lecz nie musi pozostawać w tym stosunku do A. Sąd A, z którego B wynika, jest racją, B — następstwem. Przejście od racji do następstwa określa kierunek wynikania²⁷¹.

Z tego powodu logika jest narzędziem, które jedynie tylko w ograniczonym zakresie można stosować do badania rzeczywistości.

Podobnie jak Costa i Wong na różne możliwości rozpatrywania relacji wskazuje również Massimo Mugnai:

²⁶⁹ M. Mugnai, *Theory of Relations and Universal Harmony*, in: M. Antognazza, ed., *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford University Press, New York, 2021, p. 27.

²⁷⁰ J. Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*, w: J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii; Pisma wybrane*, J. Ślupecki, red., PWN, Warszawa, 1961, s. 73.

²⁷¹ J. Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*, w: J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii; Pisma wybrane*, J. Ślupecki, red., PWN, Warszawa, 1961, s. 70.

Relacje dla Leibniza są, z metafizycznego punktu widzenia, denominacjami tylko pozornie zewnętrznymi, w rzeczywistości są to *denominaciones intrinsecae* i opierają się na ogólnym związku wszystkich rzeczy. Z psychologicznego punktu widzenia są to abstrakcyjne byty, które nasz umysł buduje przez podobieństwo. Z ontologicznego punktu widzenia są to indywidualne akcydensy właściwe substancjom. Z logiczno-językowego punktu widzenia są to abstrakcyjne struktury, które łączą jeden z drugim, co najmniej dwa podmioty²⁷².

Od młodości aż po dojrzałe pisma Leibniz pozostawał wierny konceptualistycznej ontologii relacji: relacje powstają spontanicznie w momencie, gdy co najmniej dwa obiekty wraz z ich modyfikacjami lub właściwościami są myślane razem²⁷³.

Powyższe rozważania dotyczą relacji, która ma mieć charakter myślny, jednak nie odnoszą się wprost do zagadnienia, jaki jest charakter percepcji monady. Czy percepcja monady jest relacją i jakiego rodzaju jest ewentualnie relacją?

Mugnai wskazuje wyraźnie, że Leibniz lokował relacje między obiektami i ich realność w intelekcie Boga²⁷⁴.

Przed wszystkim teorię relacji Leibniza należy rozpatrywać w odniesieniu do tego, co — być może nie do końca dokładnie — nazwano poziomem metafizycznym. W tym kontekście dowiadujemy się z *Nouveaux Essais*, że relacje, podobnie jak prawdy, mają swoją szczególną rzeczywistość i naturalne miejsce w boskim intelekcie: „Relacje mają rzeczywistość zależną od Ducha, jak Prawdy, ale nie od Ducha ludzkiego, ponieważ istnieje najwyższa inteligencja, która określa je wszystkie przez cały czas”. (A, VI, vi, S. 265). „Relacje i porządki mają coś z tego, że mają swój fundament w rzeczach. Można bowiem powiedzieć, że ich rzeczywistość, podobnie jak rzeczywistość wiecznych prawd i możliwości, pochodzi od najwyższego rozumu”. (A, VI, vi, S. 227)²⁷⁵.

Widać wyraźnie, że Leibniz pisał o relacjach w różnych kontekstach, które należy odróżniać. Na płaszczyźnie logicznej i psychologicznej uważał, że zachodzą idealnie lub bardziej realnie w umyśle człowieka, na płaszczyźnie metafizycznej zachodziły w umyśle Boga w ramach harmonii przedustawnej.

O Bogu jako źródle pierwotnego *intentionum* w filozofii zarówno Kartezjusza, jak i Leibniza pisze Bogusław Paź: Z powyższej diagnozy pierwotnego *intentionum* naszego umysłu wynika, że zjawisko intencjonalności naszej świadomości nie tyle zostało przez Kartezjusza całkiem zarzucone, co

²⁷² M. Mugnai, *Bemerkungen zu Leibniz' Theorie der Relationen*, Studia Leibnitiana, Bd. 10, H. 1 (1978), S. 2.

²⁷³ M., Mugnai, *Leibniz' Theory of Relations*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1992, p. 111.

²⁷⁴ O Bogu jako podstawie systemu Leibniza pisze również Jerzy Kopania. J. Kopania, *Leibniz i jego Bóg. Rozważania z Voltaire'em w tle*, Studia z historii filozofii, 3(9), 2018, s. 69–101.

²⁷⁵ M. Mugnai, *Bemerkungen zu Leibniz' Theorie der Relationen*, Studia Leibnitiana, Bd. 10, H. 1 (1978), S. 5.

przekierowane z perspektywy naturalnego poznania, w którym odkrywamy poszczególne rzeczy, na nieskończony byt. Byt ów – rozważany z perspektywy intencjonalności – jest pierwotnym *intantum* i zarazem absolutnym *a priori*, poprzedzającym poznanie wszystkiego innego²⁷⁶.

Poniżej podaję fragment listu Leibniza do Samuela Clarke’a dotyczący relacji, gdzie stwierdza on, że odniesienie — relacja dwu obiektów jest rzeczą idealną, czyli myślą. Można jednak uznać, że opisana sytuacja dotyczy relacji dowolnych obiektów, zarówno obiektów materialnych jak i monad rozumianych jako agregaty lub ciała.

Otóż stosunek czy też proporcja między dwiema liniami *L* i *M* może być ujęty na trzy sposoby, jako stosunek największego *L* do najmniejszego *M*, jako stosunek najmniejszego *M* do największego *L* i wreszcie jako coś abstrakcyjnego względem obu, tzn. jako stosunek zachodzący między *L* i *M*, niezależnie od tego, które z nich jest wcześniejsze czy późniejsze, które jest podmiotem czy przedmiotem. W ten zaś właśnie sposób ujmowane są proporcje w muzyce. W pierwszym ujęciu *L* jako największe jest podmiotem, w drugim zaś *M* jako najmniejsze jest podmiotem tej przypadłości, którą filozofowie zwą stosunkiem lub odniesieniem; cóż jednak będzie jej podmiotem w trzecim znaczeniu? Nie można powiedzieć, że *L* i *M* razem są oba podmiotem takiej oto przypadłości, gdyż w ten sposób mielibyśmy przypadłość w dwóch podmiotach, tkwiącą jedną nogą w jednym, drugą w drugim. Co pozostaje w niezgodzie z pojęciem przypadłości. Wobec czego należy powiedzieć, że to odniesienie w trzecim znaczeniu występuje właśnie poza podmiotami, skoro jednak nie jest ani substancją, ani przypadłością, musi być rzeczą czysto idealną, której uwzględnienie nie przestaje przez to być użyteczne²⁷⁷.

La raison ou proportion entre deux lignes *L* et *M* peut être conçue de trois façons : comme raison du plus grand *L* au moindre *M*, comme raison du moindre *M* au plus grand *L*, et enfin comme quelque chose d’abstrait des deux, c’est à dire comme la raison entre *L* et *M*, sans considerer lequel est l’antérieur ou le postérieur, le sujet ou l’object. Et c’est ainsi que les proportions sont considerées dans la Musique. Dans la première considération, *L* le plus grand est le sujet ; dans la seconde, *M* le moindre est le sujet de cet accident, que les philosophes appellent relation ou rapport. Mais quel en sera le sujet dans le troisième sens ? On ne sauroit dire que tous les deux, *L* et *M* ensemble, soyent le sujet d’un tel accident, car ainsi nous aurions un Accident en deux sujets, qui auroit une jambe dans l’un, et l’autre dans l’autre, ce qui est contre la notion des accidens. Donc il faut dire, que ce rapport

²⁷⁶ B. Paź, *Cogito i intencjonalność. Realistyczny wymiar epistemologii i monadologicznej metafizyki Leibniza*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, R. 25: 2016, Nr 4 (100), s. 77.

²⁷⁷ G. Leibniz, *Polemika z Clarke’iem*, Cichowicz, S., tłum., w: *Wyżnanie wiary filozofa*, Cichowicz, S., red., PWN, Warszawa, 1969, s. 387–388.

dans ce troisième sens est bien hors des sujets ; mais que n'étant ny substance ny accident, cela doit être une chose purement idéale, dont la considération ne laisse pas d'être utile²⁷⁸.

Leibniz omawia relacje w pierw w kontekście logicznym i językowym, czyli teoretycznym. Po wtóre, operując na płaszczyźnie językowej, wskazuje, że relacja zachodzi z uwagi na własności obiektów, które wchodzą w relacje niesymetryczne, gdzie jeden z nich jest określany jako podmiot. Wreszcie w trzecim rozważanym wypadku wykracza poza dziedzinę czysto logiczną i językową uznając możliwość zachodzenia między obiektami relacji symetrycznych i te lokuje w dziedzinie „czysto idealnej” jednak nawiązującej do dziedziny obiektów obdarzonych własnościami substancji materialnych, jako występujących w muzyce. Za przyjęciem, że Leibniz aprobuje możliwość istnienia relacji realnych bytów, stoi właśnie przywołanie przykładu relacji w muzyce. Leibniz ma prawdopodobnie na myśli porównanie brzmienia dwu strun o różnych długościach, interwału, gdzie dochodzi do powstania dźwięku o nowej jakości. Porównanie powoduje powstanie nowej jakości. Otwarte pozostaje pytanie, czy Leibniz mógłby przyznać, że „rzecz czysto idealna” to świadomość?

O relacji myślniej tak pisze Leibniz w liście do Barholomeusa des Bossesa, którego tekst znajdujemy u Leroya E. Loemkera w jego wyborze pism Leibniza:

Nie wierzę, że przyznasz akcydens, który jest w dwóch przedmiotach jednocześnie. Mój osąd o relacjach jest taki, że ojcostwo u Dawida to jedno, a synostwo u Salomona to drugie, ale że relacja wspólna dla obu jest rzeczą czysto umysłową, której podstawą są modyfikacje poszczególnych indywidualiów²⁷⁹.

Neque enim admittes credo accidens, quod simul sit in duobus subjectis. Ita de Relationibus censeo, aliud esse paternitatem in Davide, aliud filiationem in Salomone, sed relationem communem utriusque esse rem mere mentalem, cujus fundamentum sint modificationes singulorum²⁸⁰.

Oczywiście mamy w tym wypadku nie z realną relacją syna i ojca, jako realne należy rozumieć relacje zachodzące w świecie fizycznym, ta relacja zachodzi jedynie jako myślna. W moich dociekaniach staram się raczej dojrzeć, czy każda relacja obiektów ma charakter świadomości, chodzi mi o relacje obiektów realnych, np. materialnych. Chodzi mi również o ustalenie, jaki charakter ma percepcja monady. Wydaje mi się, że powyższe rozważania nie

²⁷⁸ G. Leibniz, *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke*, in: *Die philosophischen Schriften*, VII B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 401.

²⁷⁹ G. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, L. Loemker, ed., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 609.

²⁸⁰ G. Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz und des Bosses*, in: *Die philosophischen Schriften*, II B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 486.

dotyczyły bezpośrednio monad i ich percepcji, ale skupiały się na ujęciu relacji jako myśli, która łączy myślane obiekty jako superweniencja na nich i ich logicznych aspektach.

Dyskusje o relacjach dotyczą jednak oczywiście nie tylko prac Leibniza i miewają również bardziej wyraźne zabarwienie metafizyczne, co powoduje ich zbliżenie do pojęcia percepcji monady a samo pojęcie relacji zbliża do pojęcia kontaktu obiektów. Interesujący artykuł związany z polemiką pomiędzy Russellem i Bradleyem, w którym istotną rolę odgrywa pojęcie relacji napisał Jerzy Szymura. Wskazuje on, że pojęcia relacji zewnętrznych i wewnętrznych nie były dla dyskutantów zapewne zupełnie jasne:

B.Russell miał niewątpliwie rację, gdy podkreślał, że istotną rolę w tzw. absolutnym monizmie F. H. Bradleya, B. Bosanqueta, H. H. Joachima i innych neoheglistów brytyjskich końca XIX i początku XX wieku pełni koncepcja relacji, którą określił mianem teorii stosunków wewnętrznych (*theory of internal relations*).

Sposoby, w jakich sami neohegliści określali relacje, nie sprzyjały rozumieniu tego, co mieli na myśli. Często przywoływane jest zdanie Bosanqueta określającego *internal relations* jako „stosunki ugruntowane w naturze elementów znajdujących się w stosunku”²⁸¹. W *The Principles of Logic* Bradleya można przeczytać: „Każdy element w świecie naszej myśli musimy uważać za znajdujący się wewnątrz całości, za określony przez swoje stosunki w ramach tej całości i co więcej, za określony przez te stosunki wewnętrznie. Przez «wewnętrznie» rozumie się to, iż tym, co określone, jest sam element, a nie tylko coś innego”²⁸². Joachim pisał, że „każda relacja, nawet, jeśli jest także czymś innym, określa przynajmniej swoje czony i jest o tyle ich przymiotem”²⁸³.

Tego rodzaju metaforyczne opisy natury stosunku Russell zinterpretował jako mówiące, że „każdy stosunek między dwoma członami wyraża pierwotnie ich wewnętrzne właściwości, a przy analizie ostatecznej jest wyrazem cech całości, jaką te czony tworzą”²⁸⁴. Określenie to nie wydaje się jaśniejsze od opisów, których analizę miało stanowić. Zgodnie z nim neohegliści byłiby odpowiedzialni za dwojakiego rodzaju redukcję: pierwotną —sprowadzającą stosunki do własności elementów oraz ostateczną — redukującą stosunki do cech całości, którą elementy razem stanowią. Dokonując takich redukcji, trzeba byłoby na przykład najpierw powiedzieć, iż stosunek miłości, w który ktoś jest uwikłany, sprowadza się wyłącznie do stanu psychicznego tego kogoś, po to, by ostatecznie stwierdzić, iż rozważana relacja jest cechą całości, jaką tworzą osoba obdarzająca i osoba obdarzana

²⁸¹ B. Bosanquet, *Logic or the Morphology of Knowledge*, t. I, Oxford 1988, p. 277.

²⁸² F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, t. I, Oxford 1958, p. 127.

²⁸³ H. H. Joachim, *The Nature of Truth*, Oxford 1939, p. 11–12.

²⁸⁴ B. Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, Kraków 1971, s. 56.

uczuciem. Zgodnie z pierwszym rozwiązaniem miłość jest czymś, co przytrafia się każdemu indywidualnie, zgodnie z drugą propozycją można ją przeżyć tylko razem.

Konsekwentne stosowanie redukcji pierwszego rodzaju prowadzi nieuchronnie do monadologii. Elementy stosunków są „monadami bez okien”, które nie mogą wejść ze sobą w żadne rzeczywiste związki, jako że wszelkie relacje okazują się pozorem, a istnieją tylko cechy i ich nosiciele.

Konsekwentna analiza drugiego typu musi zakończyć się absolutnym monizmem. Skoro każdy stosunek między jakimiś elementami sprowadza się do własności całości, którą te elementy razem stanowią, dotyczy to również relacji różnicy między nimi zachodzącej. Nie jest więc tak, iż rzeczywiste elementy pozostają ze sobą w rzeczywistym stosunku różności, lecz tak, iż całość, z której te elementy można jedynie poprzez abstrakcję wyodrębnić, charakteryzują się tym, że się w tych elementach różnicuje. Zaprzeczając w ten sposób istnieniu wszelkich rzeczywistych stosunków różnicy między różnymi elementami, trzeba przyjąć, że wszystko bez różnicy jest jednym. A to jest właśnie uznaniem istnienia Absolutu, którego cechą jest przejawianie się w postaci pozornie różnych elementów. Wszystko jest własnością Absolutu, nie wymaga on jednak żadnych stosunków, bo niczego poza nim nie ma²⁸⁵.

Nie jest konieczne wydzielenie jedynie dwu możliwych rozwiązań. Wydaje mi się, że innym rozwiązaniem przedstawianych problemów może być uznanie istnienia obiektów względnie izolowanych²⁸⁶. Artykuł o pojęciu kontaktu, które jest kluczowe dla rozważanych zagadnień napisał Achille C. Varzi²⁸⁷. Kontakt, podobnie do superwencji, powoduje relację podobnych cech obiektów bez ich scalenia w jeden obiekt. Znow istotne jest oddzielenie rozważań czysto logicznych od ontologicznych lub lepiej metafizycznych.

W ten sposób pisze o relacjach John Heil: „Relacja wewnętrzna to taka, w której, jeśli masz człony, tym samym masz relację. Niektórzy filozofowie określają stosunki wewnętrzne jako konieczne (David Armstrong) dla ich członów lub superwencyjne (David Lewis) wobec ich członów [...]. Natomiast stosunki zewnętrzne mogą być uważane za coś dodatkowego do tego, co wiążą”²⁸⁸.

Pojęcie relacji, podobnie jak nieświadomości, uchodzi za „trudne”. Na liczne trudności w pojęciowym i intuicyjnym ujęciu relacji wskazuje Tomasz Duma we wstępie do monografii poświęconej metafizyce relacji kończąc akapit cytatem z Martina Heideggera:

²⁸⁵ J. Szymura, *O tym, jak Bertrand Russell rozprawił się z absolutnym monizmem*, Studia Filozoficzne, 1990, nr 2–3, s. 265–266.

²⁸⁶ R. Poczobut, *Świadomość jako system względnie izolowany: u podstaw Ingardenowej ontologii umysłu*, Analiza i Egzystencja, 11 (2010), s. 81–103.

²⁸⁷ A. Varzi, *Boundaries, Continuity, and Contact*, *Noûs*, Mar., 1997, Vol. 31, No. 1 (Mar., 1997), p. 26–58.

²⁸⁸ J. Heil, *Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, p. 7–8.

Obok wielu ciekawych spostrzeżeń nt. relacyjności, w wymienionych tekstach można zauważyć dość swobodne posługiwanie się pojęciem relacji, zbyt łatwe przenoszenie rozstrzygnięć semantycznych na opisywaną rzeczywistość, umowne posługiwanie się dystynkcją między relacjami wewnętrznymi i zewnętrznymi, brak jasnego rozróżnienia między relacjami realnymi i pojęciowymi, spłykanie kwestii statusu bytowego relacji, niepodjęcie refleksji nad strukturą bytową relacji, pomijanie problemu indywidualizacji relacji realnych, rezygnację z klasyfikacji najważniejszych relacji bytowych, itp. W tym kontekście nie traci aktualności konstatacja M. Heideggera, że właściwie nie wiadomo, co znaczy pojęcie „relacja” i że to, co rozumie się przez relację, dopiero wymaga wyjaśnienia²⁸⁹.

W części szczegółowej swojej pracy Duma charakteryzuje bliżej trudności związane z pojęciem relacji, które występuje u Leibniza:

Problem widoczny jest bardziej, kiedy w ontologii Leibniza rozróżni się trzy typy rzeczywistości: aktualną, fenomenalną i idealną, jak wykazał J. E. McGuire²⁹⁰. Wówczas okaże się, że relacja w jakimś sensie przynależy do każdej z nich. Bezpośrednio jest jednak poznawalna wyłącznie na płaszczyźnie fenomenalnej, która, oprócz relacyjności, przejawia się także w rozciągłości i zmienności. Składają się bowiem na nią rzeczy będące agregatami złożonymi z nieskończenie podzielnych części. Skoro jednak wszelka rozciągłość jest złożona i skoro istnieje ostateczna jedność rzeczywistości, to wielość musi być następstwem bytów niepodzielnych i nierozciągliwych, czyli niematerialnych. Tego rodzaju bytom przysługuje istnienie aktualne, a należą do nich przede wszystkim posiadające monadyczną (prostą) naturę substancje²⁹¹. Leibniz twierdził jednak, że w substancjach o takiej naturze musi istnieć „jakąś wielość modyfikacji i stosunków, chociaż nie ma wielości części”²⁹². Wynika z tego, że problem relacji nie sprowadza się wyłącznie do płaszczyzny fenomenalnej, mimo że na niej jest ujmowany, lecz w jakimś sensie dotyczy także monad. Potwierdza to inne rozróżnienie, które Leibniz przejął od średniowiecznych logików: *denominatio extrinseca* i *denominatio intrinseca*. Filozof ten relację zaliczał wprawdzie do *denominatio extrinseca*, ale równocześnie zaznaczał, iż istnieje ściśle powiązanie między *denominatio extrinseca* i *denominatio intrinseca*. Ze względu bowiem na „realne powiązanie wszystkich rzeczy”, faktycznie nie istnieje nic takiego, do czego miałyby odnosić się oznaczanie czysto

²⁸⁹ T. Duma, *Metafizyka relacji*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2017, s. 19. „Was, Beziehung’ eigentlich besagt, bleibt ungeklärt“ (M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, hrsg. von K. Held, Bd. 26, Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, S. 163).

²⁹⁰ J. E. McGuire, *Phenomenalism, Relations, and Monadic Representation: Leibniz on predicate Levels*, in: *How Things Are*, J. Bogen, J. E. McGuire, ed., Dordrecht-Boston-Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1985, p. 226.

²⁹¹ „Otóż sądzę, że gdzie istniałyby tylko byty przez nagromadzenie, tam nie istniałyby wcale byty rzeczywiste; albowiem każdy byt przez nagromadzenie wymaga [istnienia] bytów wyposażonych w prawdziwą jedność, ponieważ swoją rzeczywistość bierze on nie skądinąd jak od rzeczywistości tych [bytów], z których jest złożony, a zatem nie będzie jej miał w ogóle, jeżeli każdy z bytów, z których jest złożony, także będzie bytem przez nagromadzenie” (Leibniz, *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, s.93).

²⁹² G. W. Leibniz, *Monadologia*, przekł. [z fr.] i wstęp H. Elzenberg, Toruń: UMK. 1991, s. 50.

zewnętrzne, ponieważ zawsze zakłada ono sferę bytu wyrażaną przez oznaczenie wewnętrzne²⁹³. Dystynkcja ta stała się dla późniejszych filozofów asumptem do rozróżnienia relacji wewnętrznych i zewnętrznych²⁹⁴.

Zdaniem Dumy:

Dla Leibniza podstawową czynnością umysłu, która decyduje o zaistnieniu relacji, jest porównywanie. Umysł porównuje idee „ze względu na rozciągłość, stopnie, czas, miejsce albo inną jakąś okoliczność”, wskutek czego powstaje „wielka ilość” idei relacyjnych²⁹⁵. Jednakże relacje nie utożsamiają się z porównaniami fundującymi podobieństwo, równość czy nierówność, gdyż obok tych ostatnich relacjami są także „zbieżności”, wskazujące na określony związek dwóch rzeczy, np. przyczyny i skutku, całości i części czy położenia i szeregu²⁹⁶. O ile jakości są modyfikacjami substancji, o tyle „rozum dodaje do tego stosunki”²⁹⁷. Rozum zbiera bowiem to, co jednostkowe i rozproszone, tworząc idee relacyjne, do których Leibniz zaliczył także „modyfikacje mieszane”, będące własnościami uwarunkowanymi spostrzeganiem²⁹⁸. Jedynymi rzeczami, które od strony poznawczej nie zawierają relacji, są idee proste, względnie substancje, które stanowią nie tylko podstawę modyfikacji, ale i relacji.

Idee proste dostarczają okazji do porównywania podmiotów, w których się znajdują, dzięki czemu mogą powstawać różnego rodzaju stosunki²⁹⁹. Natomiast zbiory idei prostych, nawet jeśli stanowią pewną jedność ujmowaną w jednej idei, są już relacjami, mającymi podstawę w poszczególnych indywidualach przynależących do danego zbioru. Tym samym jedność taka ma wyłącznie czysto umysłowy charakter³⁰⁰. Analiza psychologicznej strony poznawanych relacji wykazuje, że zasadniczo są one następstwem czynności intelektu.

²⁹³ „Non datur denomination extrinseca, ut non habeant intrinsecam pro fundamento” (List do de Voldera z kwietnia 1702 r.). H. Elzenberg we wstępie do polskiego wydania *Monadologii* przywołał przykład podany przez Leibniza na potwierdzenie tezy, że nie ma „wyznaczeń czysto zewnętrznych”: jeżeli mąż jest w Indiach, a jego żona umiera w Europie, to w chwili śmierci żony zmienia się w mężu wyznaczenie wewnętrzne: innymi słowy, nawet taka rzecz jak bycie wdowcem, jest wewnętrzną cechą człowieka (zob. H. Elzenberg, Wstęp, w: Leibniz, *Monadologia*, s. 17).

²⁹⁴ T. Duma, *Metafizyka relacji*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2017, s. 183-184.

²⁹⁵ Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 11, par. 4.

²⁹⁶ Do jednych z najważniejszych idei relacyjnych Leibniz zaliczał idee tożsamości i różności, które ściśle wiązał z ideami czasu i miejsca. O ile jednak te ostatnie są wyłącznie relacjami zewnętrznymi, które w jakiś sposób „towarzyszą” tożsamości i różności rzeczy, zwłaszcza przez wpływ na wrażenia poznawcze, o tyle tożsamość i różność muszą być relacjami wewnętrznymi, opartymi na jakiejś wewnętrznej zasadzie. Zasada ta stoi u podstaw indywidualności bytu, rozstrzygając o jedności części składających się na jeden byt. Leibniz nazywał ją monadą bądź - jak w przypadku bytu ludzkiego - duszą. Dlatego zwierzętom i roślinom można przypisać jedynie tożsamość fizyczną, podczas gdy człowiek, będąc bytem świadomym i samoświadomym, ma ponadto tożsamość moralną i osobową (zob. tamże, ks. II, rozdz. 26 i 27).

²⁹⁷ Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 12, par. 7.

²⁹⁸ Do tego rodzaju własności Leibniz niekiedy zaliczał Arystotelesowskie kategorie ilości, położenia i miejsca, które sprowadzał do kategorii relacji (zob. Mojsisich, *Relation. III. Neuzeit*, k. 597).

²⁹⁹ Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 28, par. 1.

³⁰⁰ Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu, ludzkiego*, ks. II, rozdz. 12, par. 7.

Rzutuje to istotnie na naturę i strukturę poznawanego bytu, zwłaszcza w przypadku takich odniesień, jak między przyczyną i skutkiem czy częścią i całością, które poniekąd stają się konstruktami intelektu, podczas gdy rzeczy same w sobie zachowują status monadyczny. Skoro umysł ujmuje idee relacji w formie wypowiedzi, jasne jest, że nie mogło zabraknąć u Leibniza także analiz logicznych, poświęconych logicznej strukturze relacji. Łączył on je, a w zasadzie poprzedzał, analizami gramatycznymi³⁰¹.

Nie staram się oceniać, jak naprawdę myślał Leibniz ani nie staram się polemizować z wymienionymi autorami. Prawdopodobnie w pismach Leibniza można znaleźć fragmenty przemawiające za różnymi tezami. Dla mnie jest istotne, że relacje zewnętrzne można rozpatrywać np. w zakresie logiki redukując zdania relacyjne do zdań o jednym predykatie, co jest zabiegiem głównie technicznym, a w wypadku realnych bytów mają miejsce jedynie relacje wewnętrzne i symetryczne. Pisał o tym już Jan Łukasiewicz³⁰². W mojej ocenie do wystąpienia relacji pomiędzy dwoma obiektami jest konieczny ich kontakt, czyli co najmniej częściowa internalizacja. Jeśli obiekt A wchodzi w kontakt z obiektem B, to następuje przynajmniej częściowa zmiana A przez B. Jeśli relacja jest symetryczna, to zachodzi również częściowa zmiana B przez A. Ma to miejsce w trakcie zachodzenia relacji, w jej wyniku doszło do zmian w obu obiektach. W wypadku braku jakichkolwiek zmian w obu obiektach nie dochodzi do ich relacji, kontaktu, te obiekty są izolowane. W relacje wchodzi zatem jedynie obiekty względnie izolowane. Zachowują tożsamość podlegając jednocześnie zmianie — jak monady. Tożsamość nie jest rzeczywistą relacją, ma charakter logiczny. Ale czym jest sama relacja pomiędzy tymi obiektami, ich kontakt? Nie jest raczej substancją podobnego rodzaju jak substancje wchodzące w relacje. Nie jest również własnością ani obiektu A, ani obiektu B, jednak ma z własnościami tych obiektów związek, bo jak twierdził już Empedokles podobne przyciąga podobne i poznaje podobne. Należy też odróżnić relacje pomiędzy obiektami realnymi, które to obiekty można rozumieć jako istniejące niezależnie od umysłu obserwatora i relacje myślnie, które zachodzą między pojęciami lub przedstawieniami w jego umyśle. Leibniz przedstawiał relację jako superweniencję, czyli coś pochodzącego z obiektów, jednak nie powodującego w tych obiektach zmian. Mamy w tym wypadku do czynienia z relacją zewnętrzną lub myślną. Heil określa relacje wewnętrzne jako takie, gdzie relacja obejmuje człony a zewnętrzne jako takie, gdzie na relację można spojrzeć z zewnątrz wydzielając jej człony jako niepowiązane i oddzielne.

³⁰¹ T. Duma, *Metafizyka relacji*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2017, s. 185–186. Por. Mugnai, *Leibniz' Theory of Relations*, s. 77.

³⁰² J. Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*, w: J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii; Pisma wybrane*, J. Ślupecki, red., PWN, Warszawa, 1961, s. 73.

Z pojęciem relacji jest u Leibniza blisko związane pojęcie reprezentacji, które zbliża to pojęcie do pojęcia percepcji u monady. Relacja jest przez Leibniza rozpatrywana w aspekcie logicznym, gdzie stanowi element myślny a reprezentacja jest bardziej związana z percepcjami monad. W obu wypadkach relacja i reprezentacja są związane z świadomością, która powstaje jako element łączący dwa lub więcej zewnętrznych wobec niej obiektów³⁰³.

Tak pisze o reprezentacji w kontekście filozofii Leibniza Dionysios A. Anapolitanos:

Jest mniej lub bardziej ogólnie przyjęte, że jednym z podstawowych tematów filozofii XVII wieku był *reprezentacjonalizm*, to znaczy, że nasz poznawczy udział w świecie polega na jego *reprezentowaniu*. To, co reprezentowane istnieje w swoim pierwotnym sposobie bycia tak jak faktycznie myśli o tym Bóg. Jednym ze sposobów zrozumienia tego jest przyjęcie jego istoty jako „poczętej przez Boga”. Jest całkiem jasne, że Boże akty myślenia są zależne od Boga, ale nie mają miejsca w czasie. Reprezentacje, że tak powiem, nie są tworzone jedna po drugiej w serii boskich kontemplacji. Są one wieczne, a Boże myślenie o nich jest, w generalnie bezczasowym sensie, tym, co stanowi ich istotę. Reprezentacje są w innym, bardzo zdecydowanie czasowym sensie dwojaki. Mogą być realizowane w świecie formalnie lub obiektywnie, lub jedno i drugie³⁰⁴.

Według Kartezjusza termin *obiektywna rzeczywistość* idei może być rozumiana jako oznaczająca istnienie pewnego mentalnego odpowiednika tego, co jest reprezentowane. Posługując się tradycyjną metaforą, myśli się o takim odpowiedniku jako o *obiektywnej treści* idei. Odpowiada mu *rzeczywistość formalna*, czyli przedmiot reprezentacji jako istniejący w świecie czasoprzestrzennym³⁰⁵.

Zatem pierwotny wzór wszelkich obiektów znajduje się w umyśle Boga. Świat innych substancji, świat obiektywnych percepcji monad, to świat ich świadomości, który ma źródło w Bogu. Jest to świat wtórny, który jest zmienny i fenomenalny, jeszcze inny jest świat formalny, który odpowiada światu materialnemu w naturalnym i naiwnym rozumieniu. O tym, że Leibniz miesza niekiedy te porządki i uważa jednak percepcje monady za relacje obiektów materialnych, być może pozostające poza umysłem Boga, świadczy następujący fragment listu do Arnaulda:

Powiedziałem, że dusza wyrażając w pewnym sensie cały wszechświat w sposób naturalny i zgodnie z odniesieniem, w jakim inne ciała pozostają do jej własnego, a w konsekwencji wyrażając bardziej bezpośrednio to, co przynależy do części jej ciała, powinna na mocy praw odniesienia, które

³⁰³ To istotna różnica względem dualizmu, gdzie substancja myśląca jest równoważna z rozciągłą.

³⁰⁴ D. Anapolitanos, *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*, Springer, Dordrecht, 1999, p. 1.

³⁰⁵ D. Anapolitanos, *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*, Springer, Dordrecht, 1999, p. 4.

dla niej są istotowe, wyrażać w szczególności pewne nadzwyczajne ruchy części swego ciała; tak zdarza się, gdy odczuwa ona ból³⁰⁶.

J'avois dit, que l'ame exprimant naturellement tout l'univers en certain sens, et selon le rapport que les autres corps ont au sien, et par conséquent exprimant plus immédiatement ce qui appartient aux parties de son corps, doit en vertu des lois du rapport, qui luy sont essentielles, exprimer particulièrement quelques mouvemens extraordinaires des parties de son corps; ce qui arrive lorsqu'elle en sent la douleur³⁰⁷.

Właściwy obiekt, ten który jest reprezentowany, istnieje w umyśle Boga. Mamy zatem do czynienia, w takim rozumieniu rzeczywistości, z trzema rodzajami obiektów. Pierwszy i podstawowy ich rodzaj to idee istniejące w umyśle Boga, drugi rodzaj to idee lub percepcje monad a trzeci rodzaj obiektów to obiekty materialne, czyli znajdujące się w czasoprzestrzeni.

Jakie są związki pomiędzy tymi trzema rodzajami obiektów? Jak pisze Anapolitanos:

Rozumowanie wymaga dokonywania porównań, a porównania mogą być dokonywane między rzeczami tego samego rodzaju. Jak możemy kiedykolwiek, używając terminologii Berkeleya, porównywać idee z przedmiotami, jeśli jedynymi rzeczami, które możemy mieć w naszych umysłach, są idee³⁰⁸?

Można wyjść z tej opresji zakładając, że porównywane są dwa obiekty materialne lub zewnętrzne wobec umysłu lub świadomości a efektem tego porównania jest właśnie świadomość rozumiana jako relacja tych obiektów.

Tym, co łączy umysł ludzki z światem empirycznym — materialnym są percepcje. Przy pomocy percepcji poznajemy świat, w szczególności jego własności. Czym są własności i jak je poznajemy? Własnością jest długość. Jeśli chcemy sprawdzić, czy bok stołu ma metr długości, przykładamy do stołu wzorzec metra i sprawdzamy relację między długościami stołu i wzorca. Jeśli obie długości się pokrywają, to bok stołu ma metr długości. Mamy materialny stół, mamy materialny wzór metra i ich porównanie — relację między nimi. Ta relacja nie zachodzi jednak między stołem a wzorcem metra, ale w umyśle obserwatora. Jednak już przed porównaniem ich długości stół i wzorzec metra są w umyśle obserwatora zinternalizowane jako ich reprezentacje. W jaki sposób? Przez porównanie. W umyśle istnieje nieświadoma wrodzona lub nabyta reprezentacja stołu, która zostaje w akcie

³⁰⁶ G. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, S. Cichowicz, J. Kopania, tłum., PWN, Warszawa, 1998, s. 109.

³⁰⁷ G. Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld*, in: *Die philosophischen Schriften*, II B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 111–112.

³⁰⁸ D. Anapolitanos, *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*, Springer, Dordrecht, 1999, p. 11.

postrzegania porównana z nieświadomymi empirycznymi danymi sensorycznymi. Tym porównaniem jest synteza opisywana przez Kanta³⁰⁹. Ta synteza treści nieświadomych dopiero w ramach apercpcji transcendentalnej jako ich relacja, jako jedność w wielości staje się świadomością. W apercpcji transcendentalnej nie dochodzi zatem do dowolnej syntezy, ale takiej, która obejmuje kompatybilne nieświadome reprezentacje.

W jaki sposób postrzegamy czerwony kolor róży lub jej zapach? Tak jak w wypadku długości — przez porównanie a do porównania konieczna jest świadomość, która powstaje jako relacja obiektów wobec niej zewnętrznych, np. materialnych lub ciał monad.

Porównanie jest pojęciem, które łączy pojęcia reprezentacji i relacji oraz świadomości. Porównanie wymaga obiektów, które są porównywane i tego, co porównuje, czyli świadomości lub innego podmiotu.

Anapolitanos tłumaczy w następujący sposób myślenia Leibniza dotyczący porównania obiektów lub monad — percepcje monady reprezentują świat.

Wyjście z tego problemu można osiągnąć tylko poprzez rozumowanie metafizyczne. Odpowiedź na to pytanie musi przyjść poprzez podstawowe doktryny systemu filozoficznego. Dla Leibniza: (a) Istnienie zewnętrznego świata monad zapewnia fakt, że Bóg nie mógł być zwodzicielem, stwarzającym tylko nas i umieszczając nasze reprezentacje w próżni innych substancji. To, co reprezentujemy wewnątrz, ma solidne podstawy, solidny grunt na zewnątrz. (b) Dodatkowo, ponieważ za to co my reprezentujemy nie jest odpowiedzialne nasze własne przedstawienie tego, ponieważ każda monada jest pozbawiona okien, samowystarczalna i nie ma związku z innymi, Bóg ustanowił podwójne umocowanie dotyczące prawdziwości reprezentacji. Po pierwsze, *poprawnie* reprezentujemy wewnątrz rzeczy istniejące poza nami, ponieważ zarówno rzecz reprezentująca, jak i rzecz reprezentowana są dwoma obliczami tej samej rzeczy [w umyśle Boga], a po drugie, reprezentacje wszystkich reprezentowanych, w normalnych okolicznościach, są spójnie powiązane ze sobą przez z góry ustaloną harmonię³¹⁰.

Konkluzją jest, lub może być, że świadomość, rozumiana jako percepcja, jest porównaniem lub relacją obiektów³¹¹. Myśl sformułowana w tym zdaniu ma ważne znaczenie dla pracy. W umyśle mamy wprawdzie jedynie idee, jednak w mózgu obiekty materialne. I to właśnie nie idee a obiekty materialne podlegają porównaniu. Idea powstaje w obrębie umysłu właśnie jako porównanie obiektów materialnych. Tymi obiektami są odpowiadające sobie

³⁰⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, R. Ingarden, tłum., t. I, PWN, Warszawa, 1957, s. 236–7.

³¹⁰ D. Anapolitanos, *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*, Springer, Dordrecht, 1999, p. 11.

³¹¹ Leibniz nie sformułował chyba wyraźnie koncepcji, że świadomość jest relacją ciał monad, jednak dusza miała wyrażać cały wszechświat, to znaczy również rozciągli, ze swojego punktu widzenia, czyli z miejsca, w którym się znajduje w świecie materialnym.

część pola gnostycznego mózgu i docierające do niej bodźce z dróg aferentnych układu nerwowego. Świadomość powstaje jako relacja obiektów materialnych. Taki pogląd jest również sformułowany w pracach Montague'a i Andersona³¹². Nie jest możliwe, żeby monady w myśli Leibniza nie miały jakichkolwiek relacji z innymi monadami. Ta relacja monad jest lokowana przez Leibniza w umyśle Boga — przynajmniej w czasie ich powstania. Boga można zastąpić materią a relację świadomością.

O wątpliwościach związanych z brakiem relacji między monadami pisze znów Emanuele Costa cytując Leibniza³¹³:

W każdym razie zacznijmy szczegółowe omówienie tej kwestii od zbadania najważniejszej wypowiedzi Leibniza na ten temat, raz jeszcze w liście do Arnaulda:

Otóż (mówiąc moim językiem) jedna rzecz wyraża drugą wtedy, gdy istnieje stale i regularne odniesienie między tym, co można powiedzieć o jednej, a tym, co można powiedzieć o drugiej. Tak właśnie odwzorowanie geometryczne wyraża daną figurę geometryczną. Wyrażanie jest wspólne wszystkim formom i jest rodzajem, którego gatunkami są naturalna percepcja, zwierzęce odczuwanie i poznanie intelektualne. W naturalnej percepcji i w odczuwaniu wystarcza, aby to, co jest podzielne i materialne, i co znajduje się rozproszone w wielu bytach, było wyrażone czy przedstawione w pojedynczym niepodzielnym bycie albo w substancji, która wyposażona jest w prawdziwą jedność. Ale w duszy rozumnej temu przedstawieniu towarzyszy świadomość i to właśnie jest tym, co zwiemy myślą. Otóż to wyrażanie zdarza się wszędzie, ponieważ wszystkie substancje współodczuwają (*sympathisent*) z wszystkimi innymi i podlegają proporcjonalnej zmianie odpowiadając na choćby najmniejszą zmianę dokonującą się w całym wszechświecie, chociaż zmiana ta będzie bardziej lub mniej zauważalna w zależności od tego, czy inne ciała lub ich działania będą miały większe lub mniejsze odniesienie do naszego³¹⁴.

Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son geometral. L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal, et la connoissance intellectuelle sont des especes. Dans la perception naturelle et dans le sentiment il suffit que ce qui est divisible et materiel, et se trouve dispersé en

³¹² Massimo Mugnai przybliży ten pogląd również w swojej pracy o Leibnizu, wskazując na jego genezę datowaną na XIV w. w pracy Waltera Burleya i XVII w. w pracach Pierre'a Du Moulina i Caspara Bartholina. M. Mugnai, *Theory of Relations and Universal Harmony*, in: M. Antognazza, ed., *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford University Press, New York, 2021, p. 27–29.

³¹³ Akapit Costy kończy się na kolejnej stronie zdaniem: Ale jak, w myśli Leibniza, teoria ta ma być zharmonizowana z „brakiem okien” u monad? Podaję również przypisy Costy. W moim tekście podaję mniejszą czcionką poszerzony tekst Leibniza wraz z oryginałem. Ten fragment pracy ma charakter piętrowy z uwagi na cytaty w cytatach.

³¹⁴ G. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, S. Cichowicz, J. Kopania, tłum., PWN, Warszawa, 1998, s. 109–110.

plusieurs estres, soit exprimé ou représenté dans un seul estre indivisible, ou dans la substance qui est douée d'une véritable unité. On ne peut point douter de la possibilité d'une belle représentation de plusieurs choses dans une seule, puisque notre ame nous en fournit un exemple. Mais cette représentation est accompagnée de conscience dans l'ame raisonnable, et c'est alors qu'on l'appelle pensée. Or cette expression arrive par tout, parceque toutes les substances sympathisent avec toutes les autres et reçoivent quelque changement proportionnel, répondant au moindre changement qui arrive dans tout l'univers, quoyque ce changement soit plus ou moins notable, à mesure que les autres corps ou leur actions ont plus ou moins de rapport au nostre³¹⁵.

Jak zauważył Wong, wielu komentatorów — wśród nich Hintikka — sugerowało, że teoria ekspresji — wyrażania wskazuje na obecność „złożonych predykatów” (a w ostatecznym rozrachunku predykatów relacyjnych) w pojęciu poszczególnych substancji³¹⁶. Ponadto, biorąc pod uwagę fakt, że każda monada jest wyrazem tej samej istoty, na jakiej podstawie (i w jakim stopniu) się różnicują? Leibniz sugeruje, że monady są „ograniczone i zróżnicowane poprzez stopnie ich odmiennej percepcji”³¹⁷. Ale jak, w myśli Leibniza, teoria ta ma być zharmonizowana z „brakiem okien” u monad³¹⁸?

Relacje myślnie, idealne nie mają miejsca między monadami, które „nie mają okien” a występują w umyśle Boga, który jest monadą centralną całego wszechświata. Natomiast są one lub mogą być reprezentacjami relacji cielesnych zachodzących w kontinuum świata rozciągłego. Uważam, że Leibniz nie twierdził, że monady nie mają z sobą żadnego kontaktu. To, że nie mają okien znaczy jedynie, że ich percepcje nie mają kontaktu, nie postrzegają się wzajemnie w zakresie swoich percepcji. Natomiast na zasadzie mechanicznej w kontakt wchodzi ich ciała, co znajduje wyraz w ich percepcjach. Dla wyjaśnienia tego stanu rzeczy Leibniz stworzył teorię harmonii przedustawnej. Leibniz nie znalazł teorii mnogości, jednak jego monadologia, jak mi się wydaje, jest opisem teorii zbiorów. Zbiór rozumiany teoriomnogościowo jest percepcją monady a rozumiany mereologicznie jest jej ciałem, czyli agregatem.

W przedstawionych wyżej tekstach dochodzi do występowania pojęć relacji, superwencji oraz reprezentacji w różnych kontekstach. Uważam, że pojęcia te mają wiele się sobą wspólnego a wspólnym ich punktem jest to, że w każdym wypadku dochodzi do porównania obiektów, które prowadzi do ich wspólnej świadomości, nowej jakości —

³¹⁵ G. Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld*, in: *Die philosophischen Schriften*, II B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 112.

³¹⁶ Wong, „Leibniz's Theory of Relations”, p. 253.

³¹⁷ Leibniz, *Monadology*, [L-646].

³¹⁸ E. Costa, *Leibniz on Relations: From (Soft) Reductionism to the Expression of the Universe*, *Journal of Early Modern Studies*, 2016, Volume 5, Issue 1, p. 158.

concogitabilitas, która jest świadomością lub percepcją monady rozumianą jako relacja jej otoczenia. Kartezjusz stworzył nowe pojęcie *conscientia* a Leibniz pojęcie *concogitabilitas*, które jest bogatsze i bardziej funkcjonalne. U Kartezjusza świadomość jest samodzielną substancją, podczas gdy Leibniz *concogitabilitas* zawiera w sobie już immanentną cechę relacyjności i cechę łączenia dwu obiektów w monadyczną całość, której istotą jest jej percepcja, czyli wspólna świadomość łączonych obiektów.

O reprezentacji jako istocie umysłu pisze obszernie Alison Simmons. Zdaniem Simmons:

“Kartezjanie uważają *świadomość* za znak rozpoznawczy myśli, a więc i umysłu. Leibniz zdecydowanie odrzuca ten pogląd, utrzymując, że pewnego rodzaju *reprezentacja* jest oznaką mentalności. Nie jest to drobna zmiana. Teoria umysłu Leibniza ma na celu zastąpienie, a nie tylko zmianę teorii kartezjańskiej”³¹⁹.

Ta różnica ma podstawowe znaczenie dla niniejszej pracy, ponieważ umysł i myśl nie są wyróżnione w filozofii Leibniza przez pozostającą bez odniesienia do innych bytów świadomość, ale przez reprezentację czegoś od nich innego, które również nie muszą być, i zwykle nie są, świadome. To znaczy ulokowanie Leibniza reprezentacji w pewnym środowisku pojęciowym, którego Kartezjusza świadomości brak.

Jeśli za cechę, która wyróżnia umysł uznamy nie świadomość, ale reprezentację, dla której świadomość jest kontyngentna, to zmieni się istotnie rozumienie umysłu. A jeśli zmieni się rozumienie umysłu, i tym samym świadomości, to jest prawdopodobne, że przynajmniej niektóre cechy, które przypisujemy świadomości są z tego nowego punktu widzenia mało istotne.

Według Simmons Kartezjusz nie przedstawił jasnej koncepcji umysłu, jednak właśnie na kartezjańskiej dualistycznej tradycji opiera się dziś większość koncepcji przedstawianych w zakresie filozofii umysłu. W tej sytuacji uznana jest często wiodąca rola świadomości w filozofii umysłu, jednak jaka jest jej geneza i natura pozostaje niejasne³²⁰.

Zdaniem Simmons:

W najlepszym razie Kartezjusz nie ma jasności co do relacji między myślą a reprezentacją. Zwolennicy Kartezjusza są bardziej zdecydowani, ale są podzieleni³²¹.

³¹⁹ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 32.

³²⁰ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 34.

³²¹ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 38

Wyjaśniając niejednoznaczne użycie przez Kartezjusza terminów „myśl” i „idea”, La Forge i Arnauld utrzymują, że terminy te odnoszą się do dwóch aspektów tej samej rzeczy: stan mentalny nazywa się „myślą”, gdy podkreśla, że jest to (świadome) działanie umysłu i „idea” podkreślając, że reprezentuje coś dla umysłu (patrz *Traité* 140/95 i VEI 35-38)³²².

Simmons podkreśla, że u Kartezjusza i jego kontynuatorów świadomość odgrywa jednak stale w filozofii umysłu podstawową rolę a reprezentacja ma drugorzędne znaczenie. Leibniz odwraca tę sytuację.

Teoria umysłu u Leibniza wprowadza kilka istotnych zmian do teorii kartezjańskiej. Być może najbardziej oczywiste jest to, że podczas gdy w świecie kartezjańskim istnieje tylko jeden rodzaj stworzonej substancji mentalnej — mianowicie umysł lub dusza — w świecie Leibniza istnieją trzy: nagie monady (lub entelechie), dusze i umysły. Trzy rodzaje substancji mentalnej lub monady różnią się stopniem zdolności poznawczych: nagie monady są zdolne tylko do prostej (nieświadomej) percepcji; dusze do (świadomego) doznania; umysły do rozumu i refleksji. Jak widzimy, percepcja Leibniza zawiera coś, czego nie ma myśl kartezjańska, a mianowicie percepcję nieświadomą³²³.

W tej optyce istnieje możliwość włączenia pojęcia świadomości rozumianego jako percepcja lub relacja do języka fizyki, gdzie można ona być rozumiana jako kontakt, relacja lub reprezentacja dowolnych obiektów. Tak rozumiana świadomość jest kontaktem obiektów, w którym ujawnia one te ich cechy lub własności, które jako ich wyznaczenia zewnętrzne wchodzą w relacje.

Jeśli chodzi o bardziej znany termin kartezjański „myśl”, Leibniz jest zainteresowany zmianą znaczenia tego terminu, co ujmuje następująco³²⁴:

Sądziłbym, że można by się posłużyć słowem ogólniejszym niż myślenie, mianowicie słowem spostrzeganie, przypisując myślenie tylko umysłom, podczas gdy spostrzeganie przysługiwałoby wszystkim entelechiom. Ale nie chcę odmawiać nikomu prawa używania terminu myślenie tak samo ogólnie. A może sam tak może czasem robiłem, nie zwracając na to uwagi³²⁵.

W przeciwieństwie do myśli kartezjańskiej, która jest przede wszystkim świadoma, Leibniza percepcja jest przede wszystkim reprezentacją. „Naturą monady”, pisze Leibniz, „jest reprezentacja”

³²² A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, styczeń 2001, Vol. 110, No. 1, pp. 38–9

³²³ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 40.

³²⁴ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 41.

³²⁵ G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, I. Dąbbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955, s. 258.

(M § 60). Percepcja jest zatem szczególną formą reprezentacji lub w idiolekcie Leibniza „ekspresji”. Jedna rzecz przedstawia lub wyraża inną, „gdy istnieje stała i regularna relacja między tym, co można powiedzieć o jednym, a tym, co można powiedzieć o innym” (List do Arnaulda). Innymi słowy, reprezentacja obejmuje izomorfizm między *res repraesentans* i *res repraesentata*. Podobieństwo jest najprostszym przykładem, ale inne możliwości prezentują się następująco: płaskie rysunki projekcyjne reprezentują bryły, mapy reprezentują miasta, zapis muzyczny reprezentuje kompozycję muzyczną i tak dalej. Tym, co wyróżnia reprezentację *percepcyjną* lub *mentalną*, sugeruje Leibniz, jest to, że w niej „wiele rzeczy wyraża się w jednym” lub, jak to czasami określa, złożone rzeczy są reprezentowane w prostej rzeczy (PNG § 2 i § 4; M §§13-14)³²⁶.

Można uznać, że świadomość monady wyraża lub reprezentuje świat formalny, czyli materialny jako relacja skupiająca w percepcji różne jego aspekty, jest jak punkt metafizyczny, w którym przecinają się linie. W ten sposób percepcja monady wyraża te cechy świata, które wchodzi w relację, jako podobne, ponieważ myślenie jest porównaniem. W trakcie postrzegania dochodzi do porównania obiektu zewnętrznego z odpowiednim fragmentem pola gnostycznego mózgu.

Podczas gdy niektórzy kartezjanie utrzymują, że mentalność jest zawsze reprezentacyjna, inni nie. Wśród tych, którzy to robią, reprezentacja jest podporządkowana świadomości: reprezentacja mentalna jest świadomą reprezentacją. U Leibniza priorytet jest odwrócony. Reprezentacja jest kluczem do umysłu, a reprezentacja mentalna nie ma nic specjalnie wspólnego ze świadomością³²⁷.

Może to znaczyć, że percepcje są właściwe również dla świata nieożywionego i powodować możliwość lub nawet konieczność włączenia pojęcia świadomości do dziedziny pojęciowej fizyki. Leibniz pisał, że cały świat jest ożywiony, jednak nie sformułował chyba *explicite* myśli o świadomości materii nieożywionej. Taką możliwość interpretacji dopuszcza prawdopodobnie również Simmons, gdy pisze:

Biorąc pod uwagę jego nacisk na reprezentację, łatwo dostrzec, w jaki sposób Leibniz dopuszcza konceptualną możliwość nieświadomego życia psychicznego: percepcja jest formą reprezentacji i nie ma nic w samej naturze reprezentacji, co implikuje świadomość. Tak długo, jak charakterystyczna jedność reprezentacji mentalnej nie przemycza odwołania do świadomości (a wydaje się, że tak nie jest), świadomość okazuje się nieistotna dla życia psychicznego³²⁸.

³²⁶ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 41–42.

³²⁷ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 43.

³²⁸ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 43.

Simmons uważa, że koncepcje Leibniza dotyczące umysłu i świadomości są o wiele bardziej rozbudowane niż te Kartezjusza i pozwalają na połączenie fizyki i świadomości.

Widzieliśmy dość szczegółowo, jak reprezentacyjna koncepcja umysłu Leibniza kształtuje jego opis doznań w sposób odmienny od wersji kartezjańskiej. Zmienia to również głęboko przestrzeń problemową nauki o umyśle. Oprócz wprowadzenia formy poznawczego wyjaśnienia psychologicznego, którego Kartezjusz nie mógł sobie wyobrazić, Leibniz wprowadza kilka fundamentalnych filozoficznych pytań dotyczących umysłu, których nie można zadać z perspektywy kartezjańskiej: *Czym jest świadomość? Dlaczego percepcje są świadome? Jaka jest struktura doznania? Gdzie znajdujemy w umyśle rozróżnienie przedstawienie — rzeczywistość? Jak percepcje reprezentują ciała*³²⁹.

Semantyka jest nauką o znaczeniu, reprezentacji, relacji, czyli o świadomości, o jedności w wielości, jest nauką o wnętrzu monady a ontologia jest nauką o rzeczach materialnych, które poznajemy z zewnątrz — o agregatach. Świadomość w taki rozumieniu jest znakiem, który łączy w monadyczną całość obiekty, jako ich relacja. W szczególności postrzeżenie jest lub może być relacją między przedmiotem materialnym zewnętrznym i materialnym polem w mózgu, które mu odpowiada. To materialne pole gnostyczne w mózgu nie jest reprezentacją przedmiotu zewnętrznego, ale jest nią postrzeżenie rozumiane jako relacja, czyli pobudzenie neuronów pola gnostycznego przez neuronalne drogi aferentne, które semantycznie oznaczają przedmiot zewnętrzny. Świadomość jest predykatem fenomenalnym obu przedmiotów materialnych — części pola gnostycznego i przedmiotu zewnętrznego, który mu odpowiada. Relacje pomiędzy częściami mózgu zbudowanymi z neuronów są oddziaływaniami elektrycznymi. Prawie całe pole elektromagnetyczne mózgu pozostaje poza świadomością, próg świadomości przekracza jedynie ta jego część, która jest relewantna biologicznie. Nieraz spostrzegamy, że w pewnym miejscu rosło drzewo dopiero wtedy, gdy zostało wycięte a z pewnością wielokrotnie uprzednio je widzieliśmy.

Platon, antycypując pewne wątki filozofii Leibniza, nawiązuje do idei świadomości jako relacji również w dialogu *Timaios*, na co wskazuje Michał Heller³³⁰. Mając na myśli ogień i ziemię, Platon pisze: „A dwa pierwiastki odosobnione nie mogą się pięknie trzymać bez czegoś trzeciego. Musi być między nimi jakiś łącznik wiążący. A najpiękniejszy łącznik taki, który jak najbardziej jedność stanowi wraz ze składnikami. Najpiękniej potrafi tego dokonać proporcja³³¹”. Tę samą myśl Platon odnosi i do innych elementów: „Dlatego to z tych i to

³²⁹ A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, The Philosophical Review, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, p. 73

³³⁰ M. Heller, *Timaios — filozoficzny mit o pochodzeniu i naturze Świata*, Analecta Cracoviensia, Tom 17 (1985), s. 121.

³³¹ Czyli relacja.

takich czterech pierwiastków utworzone zostało ciało wszechświata — zgodne wewnętrznie dzięki podobieństwu stosunków”.

Rozdział 5. Monada u Leibniza

Jak już wielokrotnie akcentowałem, rozważania logiczne dotyczące relacji, mogą być lub są, jedynie wstępne wobec rozważań bardziej podstawowych, czyli metafizycznych. To, co w wypadku logiki podlega rozbirowi na prostsze, w wypadku realności takiemu rozbirowi nie podlega. Takim pojęciem, które nie podlega u Leibniza rozbirowi jako substancja prosta jest monada. Jest ona jednak relacją, czyli obrazem świata — jest percepcją lub *concoGITAbilitas*. W ten sposób to, co jest abstrakcją w rozważaniach logicznych staje się realnością w odniesieniu do monad.

U Leibniza pojęcie monady nie występowało już w pierwszych jego tekstach, bo jak pisze Bogusław Paź: „W obliczu opublikowanych już tysięcy stron odręcznej korespondencji i notatek, jakie Leibniz pozostawił po sobie (duża część spuścizny jeszcze nie została opublikowana), nie sposób dokładnie określić datę, kiedy termin „monada” pojawił się po raz pierwszy w jego filozoficznej wizji człowieka i świata”³³².

Paź wskazuje na trudności, które pojawiają się często w trakcie lektury pism Leibniza.

Monadologiczna metafizyka Gottfrieda Wilhelma Leibniza od samego początku nie znajdowała zrozumienia u jego współczesnych. Praktycznie do dnia dzisiejszego trudno mówić o powszechnej znajomości i rozumieniu jej podstaw wśród humanistów. Według powszechnej opinii Leibnizjańska metafizyka i wizja człowieka jako monady są całkowicie abstrakcyjne i przeczą podstawowym danym doświadczenia³³³. Reprezentatywny jest pogląd Immanuela Kanta, który opatrzył ją mianem „najdziwniejszego wymysłu” (*das wunderlichste Figment*) w dziejach filozofii. Dwie najważniejsze próby całościowego wykładu monadycznej wizji człowieka dokonane przez Leibniza, czyli jego opus magnum *Les Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704) oraz *La Monadologie*, pomimo klarownego i systematycznego charakteru utrwaliły ten pogląd³³⁴.

Paź wskazuje również na to, że ta trudność w rozumieniu Leibniza jest właściwie trudna do wytłumaczenia:

Zaprezentowany przez Leibniza w *Monadologii* obraz, jak również model monadycznej świadomości, posiada silne realistyczne, metafizyczne presupozycje: metafizyczny pluralizm i realizm,

³³² B. Paź, *Monada, czyli człowiek w Leibnizjańskim świecie*, Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria, R. 18: 2009, Nr 3 (71), s. 321.

³³³ Jedną z typowych współczesnych opinii o filozofii Leibniza: „jeden z najbardziej nieoczywistych i niezrozumiałych systemów w dziejach filozofii. Wojciech Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia* (Lublin: RW KUL, 1995), 161.

³³⁴ B. Paź, *Monadologia neurologica; Wykładnia monadologicznej teorii świadomości według Olivera Sacksa*, Ruch Filozoficzny, LXXVII, 2021, s. 31.

dynamizm, indywidualizm itd. Praktycznie wszystkie tezy Leibnizjańskiej monadologii, z wyjątkiem jednej, tj. mówiącej o zamknięciu monad w nich samych, wskazują na naturalny obraz świata, który poprzedza Kartezjuszowe metodyczne wątplenie (*dubito*)³³⁵.

Ta trudność polega, moim zdaniem, na braku wyraźnego zauważenia, że monada jest w swej istocie świadomością a dla innych monad agregatem lub ciałem. Na ten prosty i trudny zarazem aspekt pojęcia monady wskazuje Władysław Tatarkiewicz:

Cielesność była dla Leibniza tą postacią, w jakiej monada zjawia się monadzie. Ciała są wobec substancji tym, czym odbicia ciał w zwierciadłach są wobec ciał. Ciała są zjawiskami, ale nie są złudami; są to zjawiska „prawdziwe”, „dobrze ugruntowane” (*phaenomena bene fundata*), gdyż w pewien sposób odpowiadają naturze zjawiających się substancji. Bo czymże są zjawiska? Leibniz zachował stare, obiektywne pojęcie zjawiska: zjawisko jest zewnętrzną i względną postacią rzeczy. W tym sensie substancja sama przez się nie jest ciałem, ale dla innych substancji jest ciałem³³⁶.

Bycie monadą tak nam spowszechniało, że jest trudne do zauważenia, wolimy kartezjański prosty obraz, gdzie świat jest pozornie jednakowy dla wszystkich i obiektywny. Zauważenie, że Ziemia nie jest centrum rzeczywistości zajęło wieki. Tego, czego w astronomii dokonał Kopernik, w filozofii dokonał Leibniz. Pokazał względność obrazu w zależności od punktu widzenia. Kartezjański obraz świata okazuje się częściowo niewydolny i nieplodny. Filozoficzne próby wywiedzenia rzeczywistości z umysłu — idealizm i ciała — materializm okazały, i nadal okazują się, mało skuteczne w wyjaśnieniu całej rzeczywistości.

W ten sposób pisze o monadach Janusz Sytnik-Czetwertyński:

Mimo iż monady nie mają okien, ich wnętrza odzwierciedla stany innych monad. Dopuszcza to koncepcja Harmonii wprzód ustanowionej, będąca opisem procesu koordynacji monad. Na bazie relacji między monadą a uniwersum powstaje świat fenomenalny, świat zjawisk zmysłowych, przestrzenna przyroda. Dlatego harmonia oznacza zgodność spostrzeżenia z ruchem ciał, zgodność duchowej i fizycznej strony indywiduum³³⁷.

W lapidarny sposób określa genezę filozofii Leibniza Jerzy Kopania:

Nie można zrozumieć systemu filozoficznego, jeśli nie zrozumie się zarazem osobowości jego twórcy; nie można więc właściwie zinterpretować myśli filozoficznej Leibniza, jeśli nie podejmie się

³³⁵ B. Paź, *Monadologia neurologica; Wykładnia monadologicznej teorii świadomości według Olivera Sacksa*, Ruch Filozoficzny, LXXVII, 2021, s. 35.

³³⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa, 1993, s. 79.

³³⁷ J. Sytnik-Czetwertyński, *Pojęcie monady w koncepcjach Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Immanuela Kanta*, *Diametros* nr 15 (marzec 2008): 38.

próby zrozumienia, jakim był on człowiekiem. Wpierw bowiem przeżywamy świat, a dopiero potem myślimy o nim. Uczucia, pragnienia i namiętności są przed wszelkim myśleniem — przecież to one właśnie dostarczają pierwszych przesłanek naszemu myśleniu. Dzięki nim powstają i rozwijają się systemy filozoficzne, gdy filozof czerpiąc ze swego przeżywania świata przesłanki, wyprowadza z nich wnioski, które stają się następnie przesłankami kolejnych wniosków, aż wreszcie myśliciel uzna, że objął swym myśleniem całą rzeczywistość; wierzy wówczas głęboko, że oto udało mu się dotrzeć do prawdy. A ponieważ ludzie różnią się w swym przeżywaniu świata, wychodząc od różnych przesłanek, dochodzą do odmiennych wniosków. Stąd wielość i różnorodność systemów filozoficznych, wielość i różnorodność prawd ludzkich³³⁸.

Aż trudno uwierzyć, jak bardzo proste rozumowanie leży u podstaw Leibniza teorii bytu. Przeżywanie rzeczywistości jako samej dynamiki działania kazało mu widzieć rzeczy w ich zmiennej złożoności. A jest przecież oczywiste, że skoro istnieją rzeczy złożone, to muszą istnieć elementy, z których się one składają. Tak jak wszystkie figury geometryczne są „złożeniami” z punktów, tak też cała rzeczywistość musi być zbiorem złożzeń z „punktów metafizycznych”, które Leibniz nazwał monadami. Cała metafizyka jest wysnuta przez Leibniza z definicji monady jako elementarnego składnika rzeczywistości. Przed wiekami Parmenides był pierwszym, który z jednego twierdzenia — że byt jest, a niebytu nie ma — wyprowadził dedukcyjnie wszystkie własności bytu. Rozumowanie Parmenidesa było bardzo proste: byt jest wieczny, albowiem początkiem i końcem bytu mógłby być tylko niebyt, a przecież niebytu nie ma; byt jest niezmienny, albowiem zmieniać mógłby się tylko w niebyt, a przecież niebytu nie ma... itd. Leibniz poszedł drogą wytyczoną przez Parmenidesa³³⁹.

Wyznaczenia zewnętrzne i wewnętrzne łączy pojęcie monady — zbioru lub obiektu. Zbiór w sensie dystrybutywnym jest monadą w sensie ścisłym — percepcją lub świadomością a jego przeciwieństwem jest zbiór w sensie kolektywnym, czyli monada rozumiana jako agregat — ciało.

§ 1. Substancja jest bytem zdolnym do działania. Bywa prosta lub złożona. Substancja prosta nie ma części. Substancja złożona jest zbiorem substancji prostych, czyli monad. *Monas* to słowo greckie i oznacza jedność, czyli to, co jest jedno.

Rzeczy złożone lub ciała są wielościami, a substancje proste, żywe, dusze oraz duchy są jednostkami. Muszą tedy koniecznie istnieć substancje proste, gdyż bez rzeczy prostych nie byłoby rzeczy złożonych. A zatem życie wypełnia całą naturę. [...] Albowiem prostota substancji nie

³³⁸ J. Kopania, *Wstęp*, w: G. Leibniz, *Teodycea*, M. Frankiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 2001, s. XIV.

³³⁹ J. Kopania, *Wstęp*, w: G. Leibniz, *Teodycea*, M. Frankiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 2001, s. XVI-XVII.

przeszkadza wielości jej przekształceń, które muszą tkwić wszystkie w tejże substancji prostej i polegać na różności jej odniesień do rzeczy, które są na zewnątrz niej³⁴⁰.

1. La Substance est un Etre capable d'Action. Elle est simple ou composée. La Substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades. Monas est un mot Grec, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un. Les composés ou les corps sont des Multitudes ; et les substances simples, les Vies, les Ames, les Esprits sont des Unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples par tout, parce que sans les simples il n'y auroit point de composés ; et par conséquent toute la nature est pleine de vie³⁴¹.

Leibniz wyraźnie wskazuje na połączenie świata rozciągłego ze światem myśli, co znajdujemy również w *Monadologii*. Monady „nie mają okien”, jednak oddziałują przez swoje ciała.

§ 3. W naturze wszystko jest pełne, wszędzie są substancje proste, wzajemnie od siebie odgródzone wskutek *właściwych każdej z nich czynności, które bezustannie zmieniają ich wzajemne odniesienia*; każda zaś odrębna substancja prosta, czyli monada, tworząc ośrodek substancji złożonej (na przykład zwierzęcia) 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*. Ciało to jest organiczne, kiedy tworzy coś w rodzaju automatu czy maszyny natury, która maszyną jest nie tylko jako całość, lecz także w swych najmniejszych częściach, jakie tylko dają się zauważyć. A że z powodu pełności świata wszystko jest połączone i każde ciało oddziałuje na inne silniej lub słabiej, zależnie od odległości, i jest przez nie z kolei pobudzane na mocy przeciwdziałania, przeto każda monada jest żywym, czyli obdarzonym wewnętrzną czynnością zwierciadłem, przedstawiającym wszechświat ze swego punktu widzenia i poddanym tym samym co on prawom. Postrzeżenia rodzą się w monadzie jedne z drugich wedle praw dążeń (*appétits*) czy też *przyczyn celowych dobra i zła*, które polegają na zauważalnych, uporządkowanych albo nieuporządkowanych postrzeżeniach, podobnie jak zmiany ciał i zjawiska zewnętrzne rodzą się jedne z drugich wedle praw *przyczyn sprawczych*, tzn. praw ruchu. Istnieje tedy doskonała *harmonia* między postrzeżeniami monady a ruchami ciał, harmonia wprzód ustanowiona między systemem przyczyn sprawczych a systemem przyczyn celowych i na tym właśnie polega zgodność i związek fizyczny duszy i ciała, tak że żadne nie może zmieniać praw drugiego.

³⁴⁰ G. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, Cichowicz, S., tłum., w: Wyznanie wiary filozofa, Cichowicz, S., red., PWN, Warszawa, 1969, s. 283.

³⁴¹ G. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, in: *Die philosophischen Schriften*, VI B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 598–598.

§ 4. Każda monada wespół z poszczególnym ciałem jest substancją żywą. Tak że życie jest wszędzie, nie tylko tam, gdzie są narządy lub członki, lecz i w nieskończonej różnicowanym stopniu nawet w samych monadach, z których jedne mniej lub bardziej panują nad drugimi³⁴².

3. Tout est plein dans la nature. Il y a des substances simples par tout, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leur rapports ; et chaque substance simple ou Monade distinguée, qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple, d'un animal) et le principe de son Unicité, est environnée d'une Masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'Automate ou de Machine de la Nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du Monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance, et en est affecté par réaction ; il s'ensuit que chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers luy même. Et les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appétits, ou des causes finales du bien et du mal, qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou dérégées, comme les changemens des corps et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les loix des causes efficientes, c'est à dire des mouvemens. Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la Monade, et les mouvemens des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes et celui des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'Ame et du corps, sans que l'une puisse changer les loix de l'autre.

4. Chaque Monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie par tout, jointe aux membres ou organes, mais même il y en a une infinité de degrés dans les Monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres³⁴³.

Poniżej przedstawiam odpowiedni fragment *Monadologii*, gdzie Leibniz wskazuje, że monada jako świadomość jest obrazem świata zewnętrznego, czyli materialnego, formalnego lub rozciągłego, jest relacją zewnętrznych elementów, które ją określają.

§ 61. Rzeczy złożone odpowiadają tym substancjom prostym. Skoro bowiem wszystko jest wypełnione — a zespala to także całą materię — i skoro każdy ruch w pełni wywołuje odpowiednio do odległości skutek na ciałach oddalonych, tak że każde ciało jest pobudzane nie tylko przez te,

³⁴² G. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, Cichowicz, S., tłum., w: *Wyżnanie wiary filozofa*, Cichowicz, S., red., PWN, Warszawa, 1969, p. 284–285.

³⁴³ G. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, in: *Die philosophischen Schriften*, VI B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 598–599.

które go dotyczą, i nie tylko wyczuwa w jakiś sposób wszystko, co im się przytrafia, lecz także za ich pośrednictwem wyczuwa to u tych, których dotyczą te pierwsze, dotykające go bezpośrednio, wynika stąd, że łączność wzajemna rozciąga się na każdą odległość. A zatem każde ciało wyczuwa wszystko, co się dzieje we wszechświecie, i to tak dalece, że ten, kto widzi wszystko, mógłby odczytać w czymkolwiek to, co się dzieje wszędzie, a nawet to, co się działo lub dziać będzie, dostrzegając w tym, co obecne, to, co odległe zarówno w czasie, jak i w przestrzeni — *σὺμπνοια πάντα*, mawiał Hippokrates. Atoli dusza zdola odczytać w sobie tylko to, co w sposób wyraźny jest w niej przedstawione, nie może bowiem rozwinąć od razu wszystkich swoich zwojów, ponieważ idą one w nieskończoność.

§ 62. Chociaż więc każda monada stworzona przedstawia cały wszechświat, wyraźniej przedstawia jedynie ciało, które w szczególności jest jej przydzielone i którego stanowi entelechię; ponieważ zaś ciało to wyraża cały wszechświat dzięki powiązaniu całej materii przez pełnię, dusza przedstawia również cały wszechświat przedstawiając to ciało, które do niej w szczególności należy³⁴⁴.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effect sur les corps distans à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement : il s'ensuit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui, qui voit tout, pourroit lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les temps que selon les lieux ; *σὺμπνοια πάντα*, disoit Hippocrate. Mais une Ame ne peut lire en elle même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne sauroit développer tout d'un coup ses replis, car ils vont à l'infini.

62. Ainsi quoyque chaque Monade crée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui luy est affecté particulièrement et dont elle fait l'Entelechie : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'ame représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui luy appartient d'une maniere particuliere³⁴⁵.

Leibniz akcentuje równocześnie wyraźnie, że powstania świadomości nie sposób wyjaśnić opisem z zewnątrz, dlatego właśnie monady „nie posiadają okien”. Dlatego nie

³⁴⁴ G. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, S. Cichowicz, tłum., w: *Wyznanie wiary filozofa*, S. Cichowicz, red., PWN, Warszawa, 1969, s. 309–310.

³⁴⁵ Leibniz, G., *Ohne Ueberschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie*, in: *Die philosophischen Schriften*, VI B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 617.

poznajemy świadomości innych osób bezpośrednio a jedynie przez ich przejawy, czyli własności.

§ 17. Należy wszakże przyznać, że postrzeżenie i to, co od niego zależy, nie da się wytłumaczyć racjami mechanicznymi, tzn. przez kształty i ruchy. Przypuściwszy zaś, że istnieje maszyna, której budowa pozwala, aby myślała, czuła, miała postrzeżenia, będzie można pomyśleć ją, z zachowaniem tych samych proporcji, tak powiększoną, by można do niej wejść jak do młyna. Założywszy to, odnaleźlibyśmy wewnątrz przy zwiedzaniu jej tylko części, które popychają siebie wzajemnie, nigdy jednak nic, co tłumaczyłoby postrzeżenie. Toteż trzeba szukać tego właśnie w substancji prostej, a nie w rzeczy złożonej, czy też w maszynie. I tylko to można odnaleźć w substancji prostej, tzn. postrzeżenia oraz ich zmiany. Na tym jedynie mogą polegać wszystkie czynności wewnętrzne substancji prostych³⁴⁶.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser, que la Perception et ce qui en dépend, est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est à dire par les figures et par les mouvemens. Et feignant, qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans que des pièces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoy expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire les perceptions et leur changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les Actions internes des substances simples³⁴⁷.

Każda z monad jest odrębnym światem, jednak jako jego element ma udział w całości. Każdy człowiek jest odrębny jako świadomość, jednak jako organizm stanowi element świata zewnętrznego, czyli materialnego. Każda monada jako punkt metafizyczny jest niepodzielną świadomością, jednak jako ciało wchodzi w relacje z innymi monadami, które również posiadają ciała. W kontinuum kartezjańskim, czyli czasoprzestrzennym, każda monada posiada swoją unikalną świadomość jako relacja otoczenia, które tę świadomość wyznacza. W ten sposób wyznaczenia zewnętrzne stają się wyznaczeniami wewnętrznymi, czyli świadomością monady.

³⁴⁶ G. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, S. Cichowicz, tłum., w: *Wyznanie wiary filozofa*, S. Cichowicz, red., PWN, Warszawa, 1969, s. 300.

³⁴⁷ Leibniz, G., *Ohne Ueberschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie*, in: *Die philosophischen Schriften*, VI B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 607–623.

G. Leibniz, *Ohne Ueberschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie*, in: *Die philosophischen Schriften*, VI B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 609.

Rozdział 6. Hierarchia monad u Leibniza

Na trudności w połączeniu tych dwu perspektyw myśli Leibniza wskazuje James E. McGuire:

Kłopotliwym problemem w filozofii Leibniza jest to, czy jego teza, że ciała są zjawiskami, jest zgodna z doktryną, że są one skupiskami indywidualnych substancji. Nawet w swojej dojrzałej filozofii Leibniz utrzymuje, że monady mają ciało organiczne w połączeniu z tymi, które one dominują³⁴⁸. Co więcej, ciało organiczne ma być, w pewnym sensie, skupiskiem monad, z których każda jest dominującą monadą innego ciała organicznego. Jakkolwiek interpretuje się teorię agregacji, wymaga ona, aby monady były w jakiś sposób związane z ciałami fizycznymi — zjawiskami reprezentowanymi w reprezentacjach międzymonadycznych³⁴⁹. Ale zjawiska są postrzegane zgodnie z siecią relacyjną. A każdej monadzie można przypisać pozycję odpowiedniego ciała organicznego. Należy jednak uznać, że nie ma dobrze uzasadnionej odpowiedzi na pytanie, gdzie w sieci relacyjnej znajduje się monada. Leibniz jest bowiem nieugięty, że monady nie mogą mieć pozycji jako takiej³⁵⁰. Jasne jest, że reprezentacja monadyczna, relacje i zjawiska są w metafizyce Leibniza ściśle powiązane. Na przykład w liście do Arnaulda z 9 października 1687 r. Leibniz mówi, że „dusza naturalnie wyraża cały wszechświat w określonym sensie i zgodnie z relacją, jaką inne ciała mają do jej własnego...”. Dalej definiuje termin „wyraża”: Otóż (mówiąc moim językiem) jedna rzecz wyraża drugą wtedy, gdy istnieje stale i regularne odniesienie między tym, co można powiedzieć o jednej, a tym, co można powiedzieć o drugiej. Tak właśnie odwzorowanie geometryczne wyraża daną figurę geometryczną. (G. 2. 112).

Tak więc monady reprezentują swoje odpowiednie ciała organiczne jako stojące w pewnych relacjach, gdzie „wyrażanie” jest reprezentacją stanów monadycznych, które są tymi ciałami. Leibniz wyraźnie stwierdza, że zachodzi pewna określona odpowiedniość lub mapowanie między monadycznymi reprezentacjami różnych stanów monadycznych, które odnoszą się do różnych monad. Ale jak może dojść do tego rodzaju odpowiedniości, jeśli nie ma prawdziwych relacji między monadami? Głównym zadaniem niniejszego opracowania jest zaproponowanie odpowiedzi na to pytanie. Będzie się argumentować, że monady nie mają ze sobą żadnych nie-formalnych relacji, to znaczy relacji takich jak przyczynowe lub przestrzenne rozumiane w sensie realistycznym. Istnieją jednak pewne relacje drugiego rzędu, takie, jakie uzyskują one w reprezentacji monadycznej jako relacje między ciałami organicznymi. Co więcej, będzie się argumentować, że to pojęcie relacji

³⁴⁸ See C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vols. (Berlin: N. p., 1875-90), Vol. 2, p. 113-4 and 253.

³⁴⁹ G. 2. p. 444 “Unaquaeque [of the monads] est velut separatus quidam mundus, et hi per phaenomena sua consentiunt inter se, nullo alio per se commercio nexuque”.

³⁵⁰ G. 2. 253 and 444. For a discussion of this view, see C. D. Broad, *Leibniz: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975). Chap. 4, pp. 103-104.

drugiego rzędu (jeśli jest właściwie wyjaśnione) podkreśla twierdzenie Leibniza, że rzeczy złożone są „[...] bytami przez agregację, a zatem zjawiskami” (G. 2. 252/L. 531)³⁵¹.

To, co jest zewnętrzne na pewnym poziomie opisu staje się wewnętrzne na innym poziomie opisu. Własności lub wyznaczenia zewnętrzne obiektów, lub monad konieczne dla zaistnienia relacji, po zaistnieniu tej relacji stają się wyznaczeniami lub własnościami wewnętrznymi, czyli świadomością lub percepcją monady. Jest to swoiste *mysterium coniunctionis*, które powoduje, że to co jest na zewnątrz staje się tym, co jest wewnątrz.

Tę tajemnicę połączenia ilustruje następujący schemat, gdzie od góry mamy obiekt A zaopatrzony we własności *a, b, e, z* a z lewej strony obiekt B zaopatrzony we własności *a, e, f, h, i, z*. Pola beżowe to relacja, reprezentacja, superweniencja, *concoGITabilitas* lub świadomość — *conscientia* obiektów A i B. Bez posiadania podobnych własności obiekty nie wchodzą w relacje. Aksjomatycznym założeniem jest, że świadomość powstaje jako konieczny element kontaktu obiektów, jest ich wzajemnym poznaniem. Świadomość obrazuje wspólne cechy tych obiektów, zbiorów. Intencjonalność jest fenomenem pierwotnym, jednak dwukierunkowo, ponieważ realność wyklucza asymetrię. Świadomość w sposób bezpośredni prezentuje cechy obiektów jako ich relacja.

×	a	b	e	z
a				
e				
f				
h				
i				
z				

Rycina 1. Relacja jako iloczyn kartezjański zbiorów A i B.

³⁵¹ J. McGuire, *Phenomenalism, Relations, and Monadic Representation: Leibniz on Predicate Levels*, in: *How Things Are*, Bogen, J., McGuire, ed., J., D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, p. 205-206.

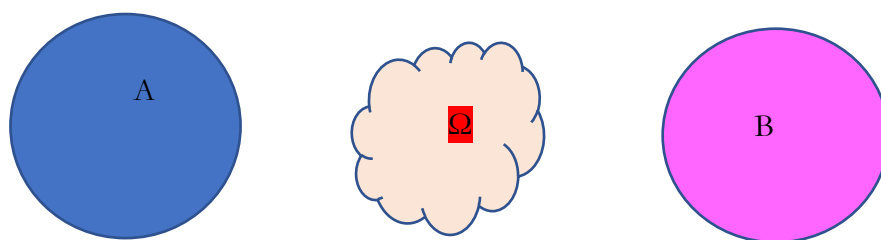
Taki pogląd jest formą prezentacjonizmu z tym zastrzeżeniem, że prezentują się w świadomości nie całe obiekty, ale jedynie ich wspólne własności, cechy. O prezentacjonizmie i nominalizmie Antoine'a Arnaulda przedstawionym w pracy *O prawdziwych i fałszywych ideach* (*Des vraies et des fausses idées*, 1683) pisze Bogusław Paż:

Ważne w wypowiedzi Arnaulda jest wskazanie na pierwotność fenomenu intencjonalności. Owa pierwotność objawia się w specyficznym przedracjonalnym statusie intencjonalności, tzn. nie można pytać, *dla czego*, myśląc, zawsze myślimy o czymś. Możemy jedynie – twierdził Arnauld – pytać, *dla czego* myślimy raczej o tym, a nie o czymś innym³⁵². Tego rodzaju poznanie, w którym konstytutywny element stanowi intencjonalne odniesienie do poszczególnej rzeczy, jest poznaniem wprost. Jest to poznanie spontaniczne, które nie zostało poddane krytycznej analizie. W krytycznej analizie poznania promień intencji umysłu (*acies mentis*) zostaje przekierowany z rzeczy na akt, w którym owa rzecz jest ujmowana, i na nim koncentruje się uwaga. W poznaniu realizowanym w supozycji krytycznej uwaga kierowana jest już nie na rzecz, ale na jej poznawczą reprezentację w umyśle, czyli jej ideę. W Kartezjuszowej epistemologii owa reprezentacja, będąca nieprzezroczystym *medium quod* w umyśle, miałaby stanowić konieczne ogniwo pośredniczące pomiędzy rzeczą a percypującym ją umysłem. Arnauld jednak zdecydowanie odrzucił wszelkie epistemologiczne *media*, traktując je jako zbędne elementy w opisie struktur i przebiegu naszego poznania. W rezultacie, w takiej wykładni zasady intencjonalności poznanie nasze ma walor poznania (1) bezpośredniego (brak poznawczych mediów), (2) poznania wprost – realizuje się w perspektywie intencjonalności, czyli linii prostej (dającej się przyrównać do wiązki lasera), w odróżnieniu od refleksji, realizowanej na planie koła (*circulus*). Ponadto ma ono walor (3) czysto konkretystyczny, tzn. zorientowane jest na określone indywiduum. Odrzucenie wskazanych mediów z jednej strony nadało poznaniu mocniejsze powiązanie (asercja) z przedmiotem poznania, z drugiej natomiast pociągało za sobą epistemologiczny nominalizm, czyli odrzucenie wszelkich ogólnych przedstawień (pojęcia), ograniczając sferę ściśle pojętego poznania do obszaru konkretnych indywiduów. Tego rodzaju twierdzenia były też obecne we wczesnych pismach Leibniza, który jednak z czasem przeszedł na pozycję platonizmu³⁵³.

Schemat dwukierunkowej intencjonalności lub relacji podany w swobodny sposób widać poniżej. Świadomość nie przedstawia własności obiektów, ona jest immanentnym obrazem tych wspólnych własności, które obejmuje relacja.

³⁵² A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, w: *Oeuvres philosophique d'Arnauld*, ed. C. Jourain, Paris 1843, p. 351. „Et ainsi, ne pouvant y avoir de pensée ou de connaissance sans objet connu, je ne puis non plus me demander à moi-même la raison pourquoi je pense à quelque chose, que pourquoi je pense, étant impossible de penser qu'on ne pense à quelque chose. Mais je puis bien me demander pourquoi je pense à une chose plutôt qu'à une autre”.

³⁵³ B. Paż, Cogito i intencjonalność. *Realistyczny wymiar epistemologii i monadologicznej metafizyki Leibniza*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, R. 25: 2016, Nr 4 (100), s. 79.



Rycina 2. Świadomość zbiorów jako relacja zbiorów przedstawiona swobodnie.

O trudności zrozumienia przemiany obiektów w świadomość pisze Stephen Montague Puryear³⁵⁴:

Leibniz permanentnie przedstawia, jak się wydaje, sprzeczne opisy natury ciał materialnych. Z jednej strony charakteryzuje je jako skupiska, agregaty, zbiory lub wielości substancji. W niektórych z tych wypadków substancje, które ma na myśli, mogą być odmiany cielesnej, to znaczy złożenia o substancjalnej formie i (wtórnej) materii, z której jak sądzi, każde ciało, ożywione lub nieożywione, jest złożone do nieskończoności. Ale w wielu tych tekstach jest jasne, że ciała są, przynajmniej w ostatecznym rozrachunku, skupiskami prostych substancji lub monad³⁵⁵. W ten sposób potwierdza to, co jest znane jako teza o agregacji lub, jak to określe, Agregacja:

(Agregacja) Ciało jest skupiskiem (zbiorowiskiem, zbiorem, wielością) prostych substancji (monad).

W jeszcze innych tekstach Leibniz wyraża ten sam podstawowy pogląd, mówiąc, że proste substancje znajdują się w ciałach lub materii, lub równoważnie, że takie substancje są składnikami, ingredientami lub elementami ciał³⁵⁶. W ten sposób uznaje również Inkluzję:

³⁵⁴ Pozostawiam przypisy jak w tekście oryginalnym, co może powodować pewne zamieszanie, jednak przypisy Puryeara są cenne i można je wykorzystać.

³⁵⁵ See, for example, GP IV, 491-92/AG 146-47; GP VII, 564; GP III, 367; GP III, 622; GP VI, 598/AG 207; GP VI, 607/AG 213; GP II, 504/L 614. Leibniz also expresses this claim by saying that a body is not a substance but substances, as is clear from what he says at A VI, 4, 1670/AG 105; cf. A II, 2, 639; GP II, 262. For further discussion, see Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist [Leibniz]* (New York: Oxford University Press, 1994) 241-44. Note that though in this paper I speak of bodies as aggregates of simple substances, the reconciliation I am proposing works equally well on the assumption that bodies are ultimately aggregates of corporeal or composite substances.

³⁵⁶ For the claim that simple substances are in bodies or matter, see, for example, A VI, 4, 1673; GP IV, 492/AG 147; GP IV, 512/AG 163; GP II, 301. For the claim that simple substances are constituents, ingredients, or elements of bodies, see, for example, GP II, 267-68/DeV 301; GP VII, 502; GP II, 483-84/DesB 323; GP VI, 607, 608/AG 214; GP II, 517-19/AG 203-5.

(Inkluzja) Proste substancje (monady) znajdują się w ciałach jako składniki, składniki lub elementy.

Z drugiej strony, Leibniz często stwierdza to, co nazywam Fenomenalizmem³⁵⁷:

(Fenomenalizm) Ciało jest zjawiskiem lub przejawieniem, to znaczy ma naturę percepcji lub wyobraźni.

Problem, jak od dawna przyznają komentatorzy, polega na tym, że Fenomenalizm wydaje się kolidować zarówno z Agregacją, jak i Inkluzją³⁵⁸.

Jest to, moim zdaniem, jedynie kolizja pozorna, ponieważ monada jest od wewnątrz świadoma a z zewnątrz materialna, o czym była mowa.

Podobne wątpliwości przedstawia Robert McRae: „Można przyjąć za Leibnizem, że istotą substancji jest działanie, ale wtedy substancja musi oddziaływać na coś innego, a efektem tego oddziaływania jest percepcja, która jest odpowiednia do miejsca, w którym monada znajduje się w świecie. Człowiek jest monadą szczególną, ale istnieją monady, które dla niego są jedynie elementami agregatów”³⁵⁹.

W podobnej przestrzeni pojęciowej porusza się Joachim Grau nawiązując do pojęcia nieświadomości:

Dla Leibniza innym metafizycznym elementem założenia nieapercypowanych percepcji jest nauka o treści lub przedmiocie percepcji zmieniających się w monadach. Jest prawdą, że każda monada odzwierciedla cały wszechświat. Ale tylko u bardzo niewielu z nich [monad] dochodzi do jasnej i wyraźnej świadomości. Wyraźnie zawarte są w niej zawsze tylko percepcje jej własnego ciała, tego, w stosunku, do którego jest centralną monadą, i najbliższych obiektów otaczających to ciało; wszystko inne jest w niej zawarte w sposób mniej lub bardziej niewyraźny³⁶⁰. Tak więc każda monada odzwierciedla tylko niewielką część wszechświata w jasnych percepcjach, każda inną część „selon son propre point de vue” albo „ad suum spectandi modum”³⁶¹ i każda z nich najwyraźniej rzeczy: „qui

³⁵⁷ Some commentators have wanted to reserve the term ‘phenomenalism’ for the view that bodies are *mere* appearances, appearances that neither correspond to nor are grounded in any external reality (see, e.g., Donald Rutherford, “Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz’s Later Philosophy” [“Phenomenalism”] *Studia Leibnitiana* 22:1 (1990) 11-28; Donald Rutherford, “Metaphysics: The Late Period” [“Metaphysics”] in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley (New York: Cambridge University Press, 1995) 143-47). As I am characterizing it, however, Phenomenalism remains neutral concerning whether the appearances with which bodies are identified correspond to or are grounded in anything outside the perceiver.

³⁵⁸ S. Puryear, *Leibnizian Bodies: Phenomena, Aggregates of Monads, or Both?*, Pre-print draft of paper forthcoming in *The Leibniz Review* 26, 2016, p. 1–2.

³⁵⁹ R. McRae, *Leibniz Perception, Apperception, and Thought*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 2018, p. 51.

³⁶⁰ Gerh. V, 24, 47, 102, 104.

³⁶¹ Gerh. VI, 617.

sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune des monades”³⁶². Większa część uniwersum zawarta jest w danym momencie tylko w sposób niejasny lub niedostrzegalny w percepcjach monad skończonych, tj. w „perceptions insensibles“ albo „trop petites pour être notables”³⁶³.

W skrócie przedstawiam możliwe filozoficzne ujęcia reprezentacji i relacji.

A reprezentuje B, czyli mu w jakiś sposób odpowiada. Ta odpowiedniość ma charakter podobieństwa³⁶⁴ w sensie statycznym i przyciągania lub odpychania w sensie dynamicznym. A nie jest B, czyli oprócz nich konieczny jest również inny element — C, który dokona ich porównania i stwierdzi ich podobieństwo (oraz zdecyduje o przyciąganiu lub odpychaniu). Podobnie jest w wypadku znaku. Jeśli mamy materialny³⁶⁵ napis „koń” i materialnego konia, to ich połączenie w całość semantyczną następuje i możliwe nastąpić dopiero w wypadku ich objęcia przez rozumiejącą świadomość, bez niej pozostają odrębnymi materialnymi obiektami połączonymi siłą wzajemnej grawitacji lub w najlepszym wypadku tym, że koń spojrzy na napis. Świadomość jest jednością w wielości znaku i jego desygnatu.

Użyteczną formalizację pojęcia reprezentacji proponuje Szymon Wróbel:

Chcąc dokładniej przeanalizować pojęcie reprezentacji, uczynimy pewne wstępne ustalenia terminologiczne. Przez O oznaczymy reprezentowany obiekt, O'' niech oznacza reprezentację tego obiektu. O możemy traktować jako parę uporządkowaną $\langle A, R \rangle$, gdzie A jest zbiorem wszystkich własności obiektu O , a R jest zbiorem relacji między tymi cechami. O'' możemy przedstawić jako parę uporządkowaną $\langle B, S \rangle$, gdzie B oznacza zbiór cech, natomiast S zbiór relacji między nimi. W teorii pomiaru stwierdza się, że O'' możemy uznawać za reprezentację O wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje funkcja f , która każdemu elementowi x , należącemu do A , podporządkowuje dokładnie jeden element $f(x)$, należący do B , w taki sposób, że jeśli między dwoma elementami zbioru A określanymi jako x i y zachodzi relacja M , to między elementami $f(x)$ i $f(y)$ zbioru B zachodzi relacja S . Elementy $f(x)$ i $f(y)$ są odpowiednio obrazami x i y .

W tym jednak rzecz, że gdyby tak twarde warunki na różne formy przedstawień narzucić, wiele z nich nie spełniłoby warunku bycia reprezentacją! W tej konwencji nie wystarczy tylko odwzorować

³⁶² Gerh. VI, 617.

³⁶³ K. Grau, *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII und XVIII Jahrhundert*, Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1916, 170–171.

³⁶⁴ M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, Volume 3, *Ontology I: The Furniture of the World*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1977, p. 85.

³⁶⁵ M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, Volume 1, *Semantics I: Sense and Reference*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1974, p. 8.

porządek (kształt/formę) elementów, należy ponadto zachować porządek relacji, a co najważniejsze — układ powiązań relacji i elementów musi być odwzorowywany jedno-jednoznacznie³⁶⁶.

Reprezentacją obiektu zewnętrznego w mózgu nie jest taki sam obiekt wewnętrzny, ale ten, który pokazuje podobieństwa ukazane relacyjnie jako ich świadomość. Pole mózgowe reprezentuje obiekt zewnętrzny jedynie funkcjonalnie. Szczególnie jest to widoczne w wypadku smaków i zapachów, które nie są zupełnie podobne do reprezentujących je obiektów. A czym jest świadomość? Jest jednością w wielości, jest relacją tych wielości.

Takie ujęcie reprezentacji jest odwzorowaniem, czyli prowadzi do paralelizmu, który ma wiadome wady. Jak twierdził Leibniz, umysł każdej monady reprezentuje cały świat, jednak nie w jednym czasie. Poza tym, jeśli uznamy, że w materialnym mózgu jest reprezentowany materialny świat, to trudno nie uznać, że ta reprezentacja nie jest podobna ani do mózgu, ani do świata. Reprezentacja nie jest odwzorowaniem, ale kontaktem na podobieństwo lustra, o którym pisał Plotyn. U Leibniza funkcję łącznika dwu światów — idealnego i materialnego — pełni Bóg jako twórca świata w ramach harmonii przedustawnej. Ta koncepcja jest rozwinięciem myśli Spinozy o dwu aspektach rzeczywistości. Obie teorie mają źródło w kartezjańskim dualizmie, jednak ta proponowana przez Leibniza ma ten walor, że element psychiczny monady jest wewnętrzny wobec elementu materialnego i jest jego obserwatorem. Paralelizm Leibniza jest zatem niepełny, ponieważ cechy dwu substancji nie są równoprawne, nie są nomologicznie jednolite. Cechy umysłu są denominacjami wewnętrznymi rzeczywistości a cechy ciała jej denominacjami zewnętrznymi³⁶⁷. Umysł monady jako wielość w jedności, a raczej jedność w wielości, jest metafizycznym atomem rzeczywistości, który reprezentuje świat, jednak nie jak chciał Leibniz przez pośrednictwo Boga, ale jako relacja obiektów materialnych, zbiorów lub monad.

W moim ujęciu świadomość reprezentuje dwa materialne obiekty zewnętrzny i odpowiadające mu pole mózgowe. Świadomość nie jest ściśle reprezentacją, superweniencją ani odwzorowaniem, ale szeroko pojętą relacją. Więcej na temat superweniencji piszą Kim i Poczobut³⁶⁸.

³⁶⁶ S. Wróbel, *Wprowadzenie. Reprezentacje w świecie fizycznym, biologicznym i mentalnym*, w: Pilat, R., Walczak, M., Wróbel, S., red. *Formy reprezentacji umysłowych*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2006, s. 15.

³⁶⁷ J. Szymura, *O tym, jak Bertrand Russell rozprawił się z absolutnym monizmem*, *Studia Filozoficzne*, 1990, nr 2–3, s. 265–280.

³⁶⁸ J. Kim, *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, R. Poczobut, tłum., *Roczniki Filozoficzne*, Tom XLIX, zeszyt 1 - 2001, s. 200. R. Poczobut, *Superweniencja: zarys problematyki FU*, *Filozofia Nauki*, Rok VIII, 2000, Nr 2(30), s. 25-44.

Rozdział 7. Logika a ontologia

O związkach ontologii i logiki piszą Józef Maria Bocheński³⁶⁹ i Marek Lechniak³⁷⁰.

Jak pisze John Heil: „Jeśli prawdy matematyczne są prawdziwe, to musi być coś na świecie, co czyni je prawdziwymi”³⁷¹.

I dalej Heil:

Z takiego punktu widzenia zadaniem różnych przedsięwzięć jest odkrycie właściwości i praw działających w ich odpowiednich dziedzinach. Zależą one od właściwości i praw rodzimych dla domen niższego poziomu, ale nie są do nich redukowalne. Obraz ten przyniósł ze sobą chwilowo satysfakcjonujący opis tego, jak różne nauki mogą być autonomiczne, a jednocześnie jest mocno zakorzeniony w fizyce. Domeny wyższego poziomu są realizowane przez te na niższych poziomach, ale nie są redukowalne do tych na niższych poziomach³⁷².

Mario Bunge pisze: „Wielu filozofów, od Parmenidesa przez Leibniza i Hegla po Gonssetha i Scholza, uważało, że logika jest rodzajem uniwersalnej fizyki, tj. najbardziej ogólną teorią bytu lub stawania się”³⁷³.

Można bez większych wątpliwości stwierdzić, że substancja rozumiana jako tworzywo jest nam znana jedynie jako konstrukt umysłowy. Materii, rozumianej jako rzecz zewnętrzną wobec umysłu nie można zobaczyć ani dotknąć. Postrzegamy jedynie jej własności, cechy, atrybuty. Co więcej, te jej własności są nam dostępne jedynie z pomocą świadomości, która jest relacją tego, co zewnętrzne, czyli materialne, jest relacją odpowiadających sobie cech obiektów, które wchodzą w relację. Istnienie materii jest tak samo przyjmowane na wiarę jak istnienie świadomości innych osób, co jest mało dostrzeganym faktem. Jest tak właśnie dlatego, że monady nie posiadają okien, ich świadomość, jako relacja, jest jedynie ich własną percepcją, nie jest widoczna z zewnątrz. Relacja rozumiana jako percepcja monady jest zjawiskiem, które obrazuje jako jedność wspólne własności obiektów, które wchodzą w relację. W historii przedstawiano różne poglądy w zakresie substancji, która jest podstawowa w budowie świata. Leibniz przedstawia swoją wersję rzeczywistości, która łączy rozdzielone przez Kartezjusza substancje w pojęciu monady, która jest świadoma wewnątrz a materialna

³⁶⁹ J. Bocheński, *Logika i filozofia*, J. Parys, red., PWN, Warszawa, 1993.

³⁷⁰ M. Lechniak, *Stosowanie logiki w filozofii. O dyskusji między Stanisławem Kamińskim i Janem F. Drewnowskim*, *Studia Philosophiae Christianae*, UKSW, 55(2019)2, s. 65–85.

³⁷¹ J. Heil, *Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, p. 18.

³⁷² J. Heil, *Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, p. 24.

³⁷³ M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, Volume 3, *Ontology I: The Furniture of the World*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1977, p. 13.

z zewnątrz. Jest to trudne do ujęcia, ponieważ świadomość człowieka, jego umysł jest relacją materialnych obiektów.

Logika formalna jest z pewnością jednym z najwspanialszych narzędzi dostępnych człowiekowi. Jednak to nie same konstrukcje złożone z symboli są jej istotą. Tak jak słoń nie jest jedynie zbiorem atomów, tak konstrukcje logiczne wymagają rozumienia pojęć, które się na nie składają i co więcej, te pojęcia powinny odpowiadać rzeczywistości, jeśli mają być dla naszej potrzeby użyteczne. W przeciwnym wypadku teoria zbudowana na pojęciach, które nie odpowiadają rzeczywistości okaże się w najlepszym wypadku spójna logicznie, ale nieplodna poznawczo, bo nieprzystająca do świata realnego, czyli nieintersubiektywna.

Dzięki aksjomatom i syntaktyce powstają złożone struktury, ale semiotyka jest już obecna od początku. Do połączenia aksjomatów konieczna jest syntaktyka, która w wypadku tworzenia struktur formalnych znajduje się w umyśle człowieka, jednak w naturze struktury fizyczne, chemiczne i biologiczne powstają bez udziału obserwatora jako obiekty względnie izolowane — np. monady. Materia organizuje się w struktury o zwiększającej się komplikacji, które jednak zawsze pozostają oddziałującymi na siebie obiektami względnie izolowanymi, czyli posiadającymi dwie podstawowe własności — cechy i wzajemną dynamikę. Po to aby dwa obiekty oddziaływały konieczny jest element, który je łączy — świadomość lub symetryczna relacja.

Istotnym elementem w budowie teorii jest znalezienie aksjomatów, czyli najprostszych pojęć. Wadą dzisiejszej fizyki jest brak w jej obszarze pojęcia świadomości. Istnieje możliwość, która pozwala na włączenie świadomości do języka fizyki przy pomocy pojęć pokrewnych — relacji, reprezentacji i oddziaływania. Wszystkie one mają umocowanie w świecie materialnym, zewnętrznym, formalnym i tym samym wykraczają poza świat immanentnych obiektów postrzeganych przy pomocy zmysłów i rozumu. Mają charakter monadyczny podobnie jak umysł ludzki, który nie jest widzialny z zewnątrz. Z zewnątrz widzialny jest jedynie mózg.

Rozdział 8. Warunki obiektywizacji filozofii

Jeśli filozofia ma być nauką obiektywną, musi być oparta na obiektywnych podstawach. Jeśli podstawy mają być obiektywne, to muszą być wspólne dla wszystkich lub wielu badaczy. Jest tak w przypadku fizyki. Nie jest w tym wypadku istotne, czy fizycy uznają za pierwotną materię, którą wszyscy rozumieją jednakowo, jej definicja pozostaje również w wypadku fizyki mętna. Istotne jest, żeby uznać istnienie czynnika zewnętrznego, który warunkuje morfologię czynnika poznającego. Konieczne jest połączenie metafizyki z epistemologią. I to połączenie powinno mieć zasadnicze podstawy. Powinno mieć ugruntowanie z jednej strony w logice a z drugiej strony w szeroko rozumianej materii, czyli w doświadczeniu. W filozofii doświadczenia wykonuje się na arenie spierających się i kolidujących koncepcji i teorii filozoficznych w ramach dyskusji, pisania artykułów i książek. Każde z nich przedstawia pewien swoisty punkt widzenia, który wynika z osobistych doświadczeń — nie może być inaczej — każdy z nas jest monadą. W świecie nauki następuje stopniowa weryfikacja wypowiedzianych zdań. Ten proces odbywa się w określonej przestrzeni psychicznej, mentalnej lub, jak kto woli, umysłowej. Jednak, aby mieć realne podstawy, ta rzeczywistość umysłowa musi mieć osadzenie w rzeczywistości pozaumysłowej, zewnętrznej. Ostateczna weryfikacja następuje poprzez ustalenie zgodności wypowiedzianych zdań z doświadczeniem, czyli, w wypadku filozofii, poprzez skuteczną argumentację. Ta argumentacja jest prowadzona przy pomocy pojęć, które są zwykle mętne a bywają również błędne, czyli niezgodne z rzeczywistością. Takimi błędnymi pojęciami w fizyce były flogiston i eter. Można przypuszczać, że w filozofii takich błędnych pojęć jest znacznie więcej, ponieważ weryfikacja jest tu bardziej swobodna. Jeśli zatem nie wybierzemy w zakresie filozofii właściwych pierwotnych pojęć — aksjomatów, to wszystko, co na nich zbudujemy, będzie wadliwe lub niepewne. Właściwy wybór aksjomatu — intuicji — teorii filozoficznej ułatwi jej spójność z rzeczywistością metafizyczną — pozawerbalną i pozaumysłową. To powoduje konieczność połączenia języka filozofii z językiem fizyki, ponieważ obie dziedziny opisują ten sam świat. Spójność teorii gwarantuje ich oparcie na wspólnej podstawie, czyli szeroko rozumianej materii. W filozofii może chodzić również o wadliwe rozumienie bardziej złożonych stanów rzeczy niż pojęcie. Pojęcia flogistonu i eteru wiązały się przecież z całymi błędnymi teoriami, które długo były powszechnie uznawane. Wiedzę zdobywamy w sposób cyrkularny zarówno w obrębie fizyki jak i filozofii, opisują one i objaśniają ten sam świat. Skoro weryfikacja w obrębie fizyki wymaga wiele czasu, ale jest możliwa, to być może

weryfikacja w obrębie filozofii jest bardziej mozolna, jednak nie jest niemożliwa? Wymaga to jednak oparcia filozofii na doświadczeniu i połączenia języka filozofii z językiem fizyki.

Jak wiadomo powszechnie Kartezjusz jest uznawany za „ojca” filozofii nowożytnej. To skutkuje mniej lub bardziej świadomym stosowaniem jego pojęć.

Może kartezjańskie rozumienie substancji i odejście od hylozoizmu są błędne? Może to kartezjańskie ujęcie rzeczywistości jako dwu odmiennych substancji prowadzi do permanentnych problemów w zakresie filozofii umysłu? Zostały oddzielone nie tylko substancje, ale również sposób ich opisu. Kartezjusz oddzielił nie tylko materię od umysłu, ale również język fizyki od języka psychologii. Jeszcze u Platnera mamy obraz jedności umysłu i mózgu. Kant uczynił mózg niepoznawalnym, zerwał z jednością świata. Filozofia współczesna w większości nadal pozostaje w tej przestrzeni pojęciowej. Świat u Leibniza jest inny i jest jeden. Każda monada obejmuje na swój sposób cały świat. Każda monada jest od wewnątrz świadoma a od zewnątrz materialna. Każda monada jest podmiotem i substancją — świadomością i materią. Takie ujęcie pomaga w spójności logiki, fizyki i filozofii.

Rozdział 9. Realistyczne ujęcie relacji — fizyka

Czy filozofia jest nauką? Odpowiedź zależy oczywiście od tego, co uznamy za naukę. Natomiast na pytanie, czy filozofia jest nauką ścisłą chyba mało kto udzieli odpowiedzi pozytywnej. Brak ścisłości daje filozofii piękno i swobodę, ale jest również jej słabością, bo prowadzi do subiektywności i braku jasnych kryteriów ocen. Jeśli przyjąć, że filozofia poszukuje prawdy, to jakie są jej podstawy? Bertrand Russell napisał: „Jeśli filozofia ma posiadać jakąś wartość, musi być oparta na obszernym i mocnym fundamencie wiedzy nie swoiście filozoficznej”³⁷⁴. Co może być takim pozafilozoficznym fundamentem? Uważam, że za takie solidne fundamenty możemy uznać dwie dziedziny wiedzy: logikę i fizykę. I nie chodzi mi o wywiedzenie filozofii z fizyki, choć takie nadzieje mają miejsce, ale o włączenie filozofii do dziedziny oraz języka logiki i fizyki. Związki logiki i matematyki z fizyką są głębokie i trudne do zakwestionowania. Pozostaje uchwycić i zaproponować rodzaj związków filozofii z logiką i fizyką. Nastawienie analityczne w filozofii aspiruje do logicznej ścisłości i wydaje się użyteczne dla wskazanych celów. Pozostaje wybrać te pojęcia filozoficzne, które zamierzamy włączyć do syntezy logiki lub matematyki, fizyki i filozofii. Bocheński uznaje za podstawowe pojęcia ontologiczne rzecz, własność i relację, których odpowiedniki są również używane przez fizyków. Innym podstawowym pojęciem filozoficznym jest świadomość, która opiera się skutecznie próbom zdefiniowania i włączenia zarówno do terminologii logicznej, fizycznej i filozoficznej. Do trudności w uchwyceniu pojęciowym dochodzi również w wypadku relacji. Wprawdzie matematyka określa relację jako podzbiór kartezyjski zbiorów, ale co ma temu podzbiorowi odpowiadać w rzeczywistości fizycznej? Ziemia i Słońce pozostają w relacji, ale co jest tą relacją? Czy niewidzialne pole magnetyczne jest podzbiorem kartezyjskim Ziemi i Słońca rozumianych jako zbiory? Istnieją poglądy filozoficzne, że świadomość ludzka jest również relacją obiektów wobec niej zewnętrznych np. fizycznych. Dla filozofów jest istotne uchwycenie prawdy, ale prawda jest czymś, co jest związane z człowiekiem i jego językiem a świadomość istnieje również najpewniej niezależnie od prawdy i języka. Można uznać, że świadomość jest właściwa organizmom posiadający mózg lub układ nerwowy. Ale dla większej ogólności można przyjąć również, że świadomość jest powszechną cechą materii. Można przyjąć, że świadomość jest relacją obiektów materialnych. Przesłanką może być fakt, że świadomość i

³⁷⁴ Cyt. za Alanem Woodem z A. Wood, *Filozofia Bertranda Russella: studium jej rozwoju*, w: B. Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, H. Krahelska, C. Znamierowski, tłum., PWN, Warszawa, 1971, s. 299.

relacja powodują znaczne i podobne trudności w uchwyceniu ich jako bytów realnych. Świadomość i relacje obiektów materialnych są niewidzialne, postrzegamy je jedynie przez własności tych obiektów. Świadomość ludzka jest nam jedynie ostensywnie dostępna jako nasza własna. Inne świadomości poznajemy jedynie jako własności obiektów, którym je przypisujemy. Solipsyzm można przezwyciężyć jedynie przez założenie lub wiarę, nie jest to możliwe logicznie ani doświadczalnie. Ta właściwość świadomości jest raczej mało rozważana. Rzadko spotyka się pytanie, dlaczego znam bezpośrednio, widzę własną świadomość a świadomości innych osób są dla mnie dostępne jedynie przez własności ich ciał? O tym mówi Leibniz.

Istnieją różne interpretacje rzeczywistości. Każda jest oparta o własności umysłu tego, kto go posiada i prezentuje a rozwój nauki polega na uzgadnianiu poszczególnych wariantów rzeczywistości przez naukowców i wybierania tego, który aktualnie posiada najlepsze uzasadnienie, zgodność z doświadczeniem lub użyteczność. W naukach naturalnych istotna jest zgodność z doświadczeniem. Jeśli uznamy świadomość i nieświadomość za przedmioty badań nauk naturalnych, to jest konieczne ustalenie ich związku z tymi obiektami, które w tych naukach uznajemy za podstawowe, które w logice odpowiadają aksjomatom. Taką próbą był behawioryzm, który nie spełnił oczekiwań. Aktualne próby koncepcyjnego powiązania materii ze świadomością również nie przynoszą oczekiwanych rezultatów. Zasadniczym problemem jest pierwszoosobowy charakter świadomości i nieświadomości, co utrudnia lub uniemożliwia ich obiektywizację i pomiar. Pomiar jest porównaniem wzorca do obiektu mierzonego. Pomiar nie może się jednak odbyć bez podmiotu, czyli świadomości.

Tak jak Kant zauważył, że to nie umysł upodabnia się do rzeczy a poznanie rzeczy opiera się na własnościach umysłu, można spróbować w powyższej sytuacji podobnie zmienić sposób myślenia. Skoro nie można zmierzyć świadomości, można przyjąć, że to świadomość jest tym czynnikiem, który dokonuje pomiaru, jest porównaniem dwu zewnętrznych wobec niej obiektów podobnym do superwencji. W tej optyce, jeśli przyjąć, że świadomość jest wytworem materialnego mózgu, to postrzeganie obiektu zewnętrznego jest porównaniem tego materialnego obiektu z innym materialnym obiektem, czyli odpowiednim polem gnostycznym mózgu.

Jeśli uznać, że obiekty nie posiadają zewnętrznych relacji, to są bezwzględnie izolowane, jak monady rozumiane jako umysły, samodzielne byty idealne. Jeśli uznać, że obiekty posiadają relacje zewnętrzne, to są jak obiekty względnie izolowane, czyli z tymi, z którymi posiadają relacje tworzą pewną całość. Stąd prawdopodobnie biorą się różnorodne zapatrywania w zakresie oceny poglądów Leibniza na jedynie mentalny lub również realny

charakter relacji³⁷⁵. Monada u Leibniza jest realna dlatego, że jest indywidualnym podmiotem a, jako wielość w jedności, umysł tej monady reprezentuje cały świat materialny, który jako kontinuum formalnie jest jednolitą całością, ponieważ każdy jej obiekt można podzielić na części, które są również podzielne i tym samym nie są substancjami. Inaczej jest z monadą.

W jej idealnej i odznaczającej się celowością jedności jest reprezentowana wielość podzielnych elementów świata rozciągłego, który ma jedynie charakter fenomenalny i jest deterministyczny na sposób fizyczny.

Należy szukać analogii w różnych dziedzinach nauki, ponieważ świat jest jeden. W poszczególnych naukach należy wybierać podstawowe pojęcia, bo prostota jest możliwością znalezienia tego, co wspólne dla nich a nazwane inaczej z uwagi na odmienny sposób ich genezy. Mamy trzy podstawowe nauki: logikę, która ma, być może, charakter idealny i bezczasowy, fizykę, która ma charakter realny i czasowy oraz filozofię, która ma charakter heurystyczny — poszukuje tego, co jest jeszcze nieodkryte lub niewynalezione. Podstawowa jest fizyka opisująca szeroko rozumiany świat realny. To do niej w duchu pragmatyzmu musimy dostosować nawet logikę. Filozofia również powinna być oparta o świat realny, bo w innym wypadku staje się dowolną konstrukcją, która nie podlega intersubiektywnej weryfikacji. Świat jest jeden i nauka jest jedna, bada jedynie odmienne jego aspekty.

³⁷⁵ O tych problemach por. E. Costa, *Leibniz on Relations: From (Soft) Reductionism to the Expression of the Universe*, *Journal of Early Modern Studies*, 2016, Volume 5, Issue 1, p. 143–167.

Rozdział 10. Axiom

Proponowana teoria rzeczywistości powinna wyjaśniać następujące zagadnienia: związek stanów zjawiskowych i fizycznych, genezę świadomości i jej morfologię, subiektywną naturę świadomości oraz wyłonienie się świadomości ludzkiej ze stanów protofenomenalnych. Charakterystyczne dla tej teorii jest to, że zbyteczne jest rozważanie świadomości jako substancji i rozważanie jej możliwych właściwości, ponieważ sama jest relacją.

Podstawową ideą — intuicją teorii jest hipoteza axiomu, elementarnej jednostki strukturalnej świata, rozumianej jako relacja komplementarnych cech przedmiotów, która jest świadoma od wewnątrz i wyposażona we właściwości z zewnątrz — jak monada. Axiom jest schematem teoretycznym, zgodnie z którym w świecie rzeczywistym są budowane monady i wchodzą w relacje zgodnie ze strukturą axiomu. Każda monada składa się ze świadomości, tj. relacji innych monad niższego rzędu, które są argumentami tej relacji. Monady niższego rzędu powstają analogicznie. Świat jest podzielny w nieskończoność i stanowi jedną monadę. Teoria ta jest zgodna z wiązkowym pojęciem substancji, jej wiązkową wersją. Tutaj świadomość funkcjonuje jako „klej” materiałów, który determinuje ich istnienie jako obiektów — monad. Wszystkie obiekty świata są względnie odizolowane i tworzą hierarchiczną strukturę monadyczną opartą na schemacie aksjomatu.

Bez odniesienia do czegoś pierwotnego, trudno jest wyjaśnić genezę świadomości (lub czegokolwiek innego). Monady świata rzeczywistego odnoszą się do logicznie podstawowego elementu — aksjomatu. Podstawowym elementem rzeczywistości nie jest więc ani substancja, ani własność, ani relacja, lecz zbudowana na nich struktura — aksjomat. Ten logiczny element jest strukturalną podstawą budowania prawdziwego świata złożonego z monad.

Bez pojęcia monady trudno wyjaśnić subiektywność świadomości. Wnętrze monady — świadomość jest jednością — percepcją, a jej ciało jest materialnym agregatem, który ma właściwości — postrzegane w percepcjach. W przypadku innych monad tylko ciało jest postrzegane. Człowiek jest jak monada, świadomy od wewnątrz i materialny z zewnątrz, postrzegany przez inne monady i przez siebie, gdy patrzy na własne ciało. Wniosek, jaki można wyciągnąć na temat możliwości poznania, jest taki, że bezpośrednio znamy tylko relacje — świadomość, podczas gdy rzeczy i ich właściwości są jedynie teoretycznymi konstruktami ułatwiającymi opis świata.

Struktura rzeczywistości jest hierarchiczna. Monady tworzą struktury hierarchiczne zgodnie ze strukturą aksjomatu. Struktury te są zilustrowane na rysunkach 1. i 2., gdzie kreski

oznaczają relacje, a owale lub koła – monady. Relacja monad niższego rzędu tworzy nową monadę. Można to zapisać jako $\alpha C \beta \equiv \alpha'$, gdzie C jest świadomością monady α' , podczas gdy³⁷⁶ α i β są monadami na niższym poziomie. Ważne, że zbiory, monady lub obiekty α i β są również złożone w podobny sposób z mniejszych obiektów. Składników obiektów może być oczywiście więcej niż dwa. Zaprezentowany schemat jest najprostszym z możliwych.

Według Jerzego Kmity teoria mnogości z ontologicznego punktu widzenia wygląda następująco i odpowiadać może, moim zdaniem, opisanej strukturze monadycznej:

Rozważając w trybie ogólnym zagadnienie, w jaki sposób reguły odniesienia przedmiotowego przyporządkowują wyrażeniom językowym odpowiadające tym wyrażeniom przedmioty (na ogół pozajęzykowe), semantyka logiczna dysponować musi pewnego rodzaju klasyfikacją wszelkich przedmiotów na poszczególne kategorie. Chodzi mianowicie o odpowiedź na pytanie: jakie kategorie przedmiotów odpowiadają wyrażeniom o takich czy innych kategoriach gramatycznych?

Kategorie przedmiotów nazywa się kategoriami *ontologicznymi*, określenie to nawiązuje do działu filozofii zwanego ontologią. Ontologię charakteryzuje się jako ogólną naukę o bycie (o tym, co istnieje): o zasadniczych kategoriach istniejących przedmiotów.

Semantyka logiczna wykorzystuje jednak kategorie ontologiczne wyodrębnione nie w ramach takiego czy innego systemu filozoficznego, lecz w ramach *teorii mnogości*. Kategorie ontologiczne teorii mnogości najlepiej bowiem odpowiadają kategoriom gramatycznym wyrażen językowych. Trzeba przy tym dodać, że są to kategorie o charakterze formalnym: przedmioty należące do tej samej kategorii teoriomnogościowej posiadają niekiedy niewiele pozaformalnych cech wspólnych, np. do tej samej kategorii ontologicznej — przedmiotów indywidualnych — zaliczyć można: Wisłę, Ślaza z *Lilii Wenedy*, logarytm liczby 4 przy podstawie 2.

Warto wiedzieć, że teoria mnogości należy do zespołu dyscyplin matematycznych, a przy tym posiada w tym zespole charakter podstawowy: za pomocą jej terminów pierwotnych (teoria mnogości, jak każda dyscyplina matematyczna, posiada postać systemu aksjomatycznego) zdefiniować można zasadnicze pojęcia pozostałych dyscyplin matematycznych, a także — na podstawie tych definicji — wyprowadzić z tez teorii mnogości aksjomaty owych dyscyplin. Całą więc matematykę można w zasadzie wyprowadzić z teorii mnogości, a mówiąc dokładniej — z teorii mnogości i k.r.l., gdyż teoria mnogości, tak jak każda dyscyplina naukowa, opiera się na k.r.l (włączając tautologie logiczne w obręb swoich tez).

Oto zaś podstawowe teoriomnogościowe kategorie ontologiczne:

³⁷⁶ I dalej: $a'Cb' \equiv a''$, $a''Cb'' \equiv a''$.

1. obiekt indywidualny,
2. zbiór obiektów indywidualnych,
3. relacja między obiektami indywidualnymi,
4. zbiór lub relacja wyższego rzędu,
5. system relacyjny, inaczej — struktura.

Wszystkich kategorii jest znacznie więcej niż pięć; punkt 4. obejmuje bowiem wiele różnych kategorii ontologicznych.

Przyjrzyjmy się obecnie niektórym spośród wymienionych kategorii.

Słowo „zbiór” jest stosowane przez nas potocznie w różnych znaczeniach. Najczęściej wchodzi w grę dwa znaczenia następujące:

(a) „zbiór obiektów indywidualnych“ znaczy tyle, co: „zespół fizycznych elementów tworzących pewną fizyczną całość”,

(b) „zbiór obiektów indywidualnych” znaczy tyle, co: „ogół tych wszystkich obiektów indywidualnych, które posiadają pewną cechę wspólną”.

Zbiór w sensie (a) nazywamy zbiorem w sensie kolektywnym lub agregatem; zbiór w sensie (b) nazywamy zbiorem w sensie dystrybucyjnym³⁷⁷.

Przykładem zbioru w sensie kolektywnym może być: zespół zapalek znajdujących się w danym pudełku, zespół ludzi tworzących publiczność znajdującą się na spektaklu teatralnym, zespół liści na danym drzewie itd. Przykładem zbioru w sensie dystrybucyjnym może być: ogół liczb posiadających cechę parzystości (zbiór liczb parzystych), ogół ludzi posiadających cechę męskości (zbiór mężczyzn), ogół postaci literackich posiadających cechę fantastyczności (zbiór literackich postaci fantastycznych) itd.

W teorii mnogości termin „zbiór” pojęty jest w sensie dystrybucyjnym³⁷⁸.

Podobne zna podobne, jak twierdził Empedokles. Obiekty wchodzi w relacje dzięki kompatybilnym własnościom. Monada w sensie zbiorowym jest przedmiotem, a w sensie

³⁷⁷ Zbiór w rozumieniu mereologicznym jest obiektem opisanym w czasoprzestrzeni złożonym z elementów, położenie jego elementów jest istotne i określone, podczas gdy zbiór rozumiany teoriomnogościowo jako relacja tych elementów nie jest już tak ściśle topologicznie określony. Zbiór rozumiany jako agregat jest ciałem monady a zbiór jako relacja jest wielością w jedności, jak percepcja Leibniza monady.

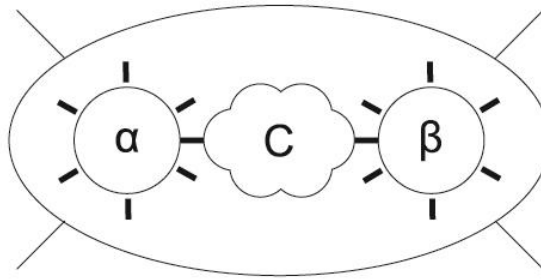
³⁷⁸ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa, 1975, s. 77–78.

dystrybutywnym jest świadomością — przedstawia aktualny stan umysłu, relację mózgu ze światem.

Rzeczywistość składa się ze względnie odizolowanych obiektów, mających różne poziomy świadomości i zarówno redukowalnych do niższych w hierarchii, jak i dających się sumować w nieskończoność³⁷⁹. Hierarchiczną strukturę rzeczywistości można zilustrować na przykładzie cząstek i atomów. Jeśli założymy, że proton i elektron są monadami, jak plemnik i komórka jaja, to kiedy łączą się w atom wodoru za pomocą pola, świadomości, która łączy ich uzupełniające się cechy, tworzą nową monadę, która ma już inne cechy zewnętrzne. Dwie takie monady wodoru mają pewne cechy, które są komplementarne do cech atomu tlenu, a kiedy się spotykają, tworzą kolejną monadę, cząsteczkę wody. Ta cząsteczka wody, nowa monada, której wewnętrzną świadomością jest pole elektromagnetyczne łączące atomy wodoru i tlenu, ma nowe właściwości zewnętrzne, dzięki którym może wchodzić w relacje z innymi monadami. Opisywanie rzeczywistości jako hierarchicznej struktury złożonej z monad pozwala unikać problemu kombinacji. W ten sposób ze względnie izolowanych obiektów — monad można zbudować monady tak złożone, jak człowiek i jego mózg. Jego świadomość jest sumą lub całością świadomości poszczególnych monad, z których hierarchicznie zbudowany jest ludzki mózg — świadomy od wewnątrz i szary z zewnątrz. Istnieją wewnętrznie połączone cechy monad — świadomość i jej zewnętrzne cechy — właściwości. Relacje, które składają się na monadę, są jej relacjami wewnętrznymi, a właściwości tej monady wchodzi w relacje zewnętrzne.

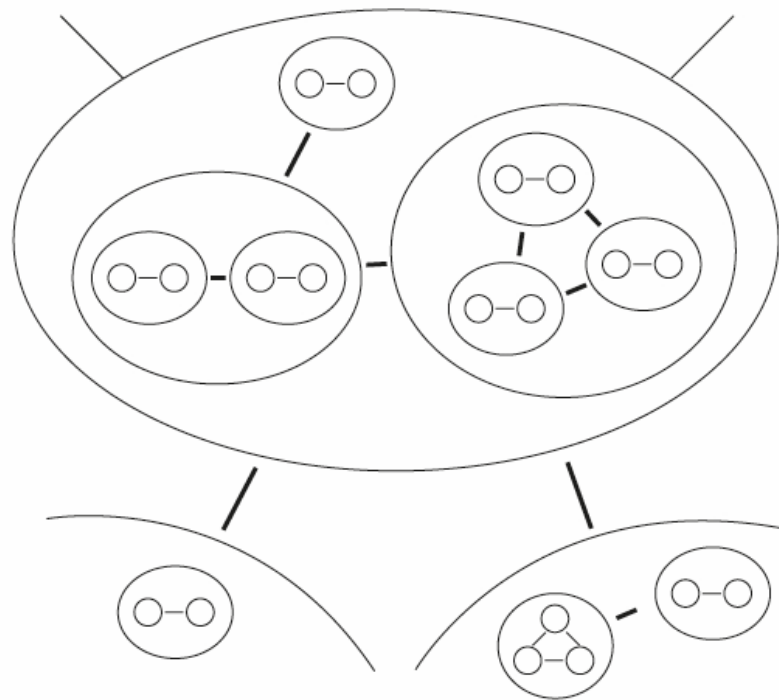
Na poniższym rysunku mamy obraz monady α' złożonej z dwóch monad α i β , gdzie C jest jej świadomością powstającą jako relacja komplementarnych cech monad α i β . Ta monada jako całość, ma inne nowe cechy, których monady α i β nie posiadają. Schemat ten odpowiada również strukturze logicznej aksjomatu $\alpha C \beta \equiv \alpha'$. Świadomość C jest podzbiorem iloczynu kartezjańskiego, który jest określony przez rzeczywisty kontakt między obiektami α i β .

³⁷⁹ R. Poczubut, *Świadomość jako system względnie izolowany: u podstaw Ingardenowej ontologii umysłu*, Analiza i Egzystencja, 11 (2010), s. 81–103.



Rycina 3. Axiom jako monada, wyznaczenia zewnętrzne monad α i β stają się wyznaczeniami wewnętrznymi monady α' — jej świadomością.

Kolejny schemat przedstawia hierarchiczną strukturę monad zgodnie z opisem podstaw teorii mnogości Kmita.



Rycina 4. Hierarchia axiomów, które wchodzą w relacje dzięki wyznaczeniom zewnętrznym.

Formalne podejście do zagadnienia jest cenne jako uzupełnienie opisu intuicyjnego, ponieważ pomaga w komunikacji i weryfikacji nowych intuicji, które pomagają w rozwoju

teorii. Milkowski i Poczobut piszą: „Formalizacja teorii wymaga jednak jej pozaformalnej walidacji. Bez wątplenia, dzięki zastosowaniu formalnych metod logicznych, możliwe jest uchwycenie relacji, które w przeciwnym razie byłyby trudne do uchwycenia. Z drugiej strony metody te nie są samodzielne i jako takie wymagają suplementacji w postaci innych metod badawczych. Formalizacja może być ostatnim etapem budowania teorii (dotyczy to zarówno metafizyki umysłu, jak i każdej teorii podlegającej formalizacji)”³⁸⁰. Podobnie pisze Jerzy Perzanowski: „Dodajmy, że w formalizacji nie powinno być żadnej przesady. To, jak każda przesada, jest szkodliwe. Wzorzec dla filozofii stanowią dziedziny formalnie rozwiniętej intuicji: geometria Euklidesa, fizyka Newtona, teoria mnogości Cantora”³⁸¹. Uważam, że teoria mnogości jest dobrym narzędziem formalnym, które można przenieść do teorii aksjomatów, co przemawia za jej znaczeniem. Podobieństwo monad do względnie izolowanych obiektów fizycznych również dowodzi, moim zdaniem, jego słuszności. Teoria łączy wątki redukcjonistyczne i emergentystyczne i tworzy spójną całość.

Należy również wyjaśnić, jak rozumie się tu relacje. Za Józefem Marią Bocheńskim³⁸² mamy trzy główne kategorie bytu: rzeczy, właściwości i relacje. Każdy termin ma wyraźne oznaczenie lub denotację. Po zastanowieniu niewiele wiadomo na pewno o każdym z nich, a w szczególności o relacjach. Na przykład, jeśli widzimy po prostu konia – przedmiot, który jest szary – właściwość, nie jest już tak łatwo uchwycić jego związek z innymi istotami. W opisywanej teorii przez pojęcie relacji rozumiem tylko relacje rzeczywiste, a nie mentalne. Jeśli widzimy konia i dziecko, relacja między koniem a dzieckiem nie jest porównaniem wzrostu między nimi, nie ma takiego rzeczywistego związku³⁸³; prawdziwym stosunkiem konia jest jego kontakt z ziemią, po której chodzi. Aby zaistniał rzeczywisty związek dwóch obiektów, konieczny jest ich kontakt. Ten kontakt przedmiotów następuje poprzez posiadanie wspólnych uzupełniających się tropów i jest właśnie ich relacją – świadomością.

Relacja jest obiektem realnym, jest jednak niesamodzielna bytowo, abstrakcyjna, jest jednak pierwotna poznawczo, bez relacji, czyli świadomości nie istniałby wspólny świat, *κόσμος κοινός*, a monady nie reprezentowałyby go. Materia jest pierwotna, ale jest dla świadomości jedynie formalnym konstruktem. U Leibniza istnieje wahanie i wątpliwość w zakresie uznania świata fizycznego za realny. Z jednej strony jego myśl ciąży ku Bogu — depozytariuszowi wszelkiej wiedzy, z drugiej strony jest zafascynowany osiągnięciami

³⁸⁰ M. Milkowski, R. Poczobut, red., *Analityczna metafizyka umysłu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2008, s. 13.

³⁸¹ J. Perzanowski, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa, 1989, s. 8.

³⁸² J. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, »W drodze«, Poznań, 1992, s. 13.

³⁸³ Wielkość konia w porównaniu do dziecka jest relacją, która występuje tylko w mózgu obserwatora, tak naprawdę nie występuje między dzieckiem a koniem.

Kopernika, Keplera, Galileusza i Newtona. Świat bez relacji nie może istnieć, pozostaje wybór umocowania relacji w umyśle Boga lub w materii. Świadomość jako pojęcie u Leibniza nie jest substancją, ale reprezentuje jedynie świat formalny, pozorny. Reprezentacja wymaga trzech elementów: obiektu reprezentowanego, obiektu reprezentującego oraz ich relacji, czyli porównania — świadomości. Bez instancji porównania dwu obiektów, czynnika, który je łączy, nie ma ich wspólnego świata, są obiekty izolowane, wzajemnie niepoznawalne i obce. Percepcja jest u Leibniza reprezentacją świata formalnego. Powstaje pytanie — jak powstaje, z czego? Leibniz wybrał Boga, Kartezjusz i następnie Newton byli bardziej nowocześni. Mam również nieśmiałą intuicję, że ujęcie relacji jako świadomości może mieć zastosowanie do mechaniki kwantowej, gdzie opis rzeczywistości może być kwantowy lub falowy.

Wnioski i możliwości dalszych badań

Podstawowym wnioskiem płynącym z części historycznej pracy jest polimorficzność pojęcia nieświadomości, czyli brak możliwości jego jednoznacznego i powszechnie uznanego określenia. Występuje wiele pojęć nieświadomości, które zależą od kontekstu historycznego i rzeczowego. Podobny problem dotyczy świadomości, ponieważ w ramach dualizmu kartezjańskiego świadomość nie jest sprowadzona do innych bardziej podstawowych pojęć, co skutkuje dowolnością jej ujmowania. U Kartezjusza świadomość jest myśleniem, czyli świadomością — tautologia, błędne koło lub pleonazm. Zarówno nieświadomość, jak i świadomość wymagają obiektywizacji, czyli sprowadzenia do bardziej podstawowych i powszechnie uznanych pojęć mających związek z rzeczywistością. Problemem jest zatem brak osadzenia pojęcia świadomości w pojęciach bardziej pierwotnych. Tych pierwotnych pojęć można szukać w sposób mniej lub bardziej dowolny, jednak narzucają się pojęcia z zakresu fizyki — objekty i logiki — struktury logiczne. Dlaczego? Nie jestem w stanie odpowiedzieć. Relacyjne ujęcie świadomości, które można wiązać z postacią Leibniza, usuwa do pewnego stopnia mankament braku obiektywizacji świadomości. Leibniz wprowadził jasno wiąże pojęcie relacji z pojęciem myśli, jednak nie formułuje równie wyraźnie tezy, że każda relacja obiektów ma charakter myślny, czyli jest świadomością. Stąd u Leibniza nadal występuje paralelizm, dziedziny obiektywnej — myślniej i formalnej — materialnej, ufundowany u niego w harmonii przedustawnej. Leibniz uznawał wprowadzić, że ciała monad oddziałują na sposób mechaniczny a percepcje monad odpowiadają ruchom ciał, jednak nie doszedł do konkluzji, że percepcje monad są relacjami ciał monad. W analizowanym przez Leibniza porównaniu dwu odcinków można zastąpić te odcinki monadami i uznać, że świadomość tworzy relacja ciał monad. Wymaga to postępującej abstrakcji. W jej wyniku monady można rozumieć — pojąć jako objekty względnie izolowane lub zbiory i przy pomocy uzyskanych obiektów dalej opisywać rzeczywistość. Jest to dosyć karkołomne zadanie, jednak wydaje mi się, że na taki opis rzeczywistości pozwala koncepcja axiomu, elementu logicznego, który jest podobny do monady w tym sensie, że jest od wewnątrz świadomy a od zewnątrz materialny lub zaopatrzony we własności. Koncepcja axiomu jest podobna do pojęcia zbioru, który rozumiany teoriomnogościowo jest świadomością — jednością w wielości, a rozumiany dystrybucyjnie jest materialnym obiektem, czyli wielością. Monady mogą być rozumiane jak objekty względnie izolowane lub zbiory. Wchodzą one w relacje dzięki swym wyznaczeniom, czyli własnościom zewnętrznym, które już po zaistnieniu

relacji stają się ich wyznaczeniami wewnętrznymi, czyli świadomością. Koresponduje to z wiązkową teorią substancji. Interesującym wątkiem może być badanie związków pojęć monady i axiomu z fizyką współczesną, gdzie obiekty mogą mieć charakter falowy lub korpuskularny, falę można ująć jako świadomość, która nie jest widoczna z zewnątrz, obiekty są widoczne. Ontologiczne ujęcie teorii mnogości, czyli inaczej monadologię, można znaleźć u Jerzego Kmity³⁸⁴. W mojej pracy zawarte są intuicje, które pozwalają na robocze połączenie pojęć z zakresu filozofii, fizyki i logiki. Istotna jest próba sprowadzenia pojęć filozoficznych i fizycznych do języka formalnego, czyli logicznego posiadającego wysoki stopień abstrakcji. Dalsze badanie zasadności i ewentualnej użyteczności pojęcia axiomu powinno mieć, oparty na logice, charakter interdyscyplinarny, wymaga jednak wpierw co najmniej wstępnej krytyki już na polu filozofii. Dla fizyki cenne może być ujęcie obiektu jako agregatu lub wiązki własności — fali lub informacji.

³⁸⁴ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa, 1975, s. 77–86.

Literatura cytowana oraz zawarta w przypisach

- Ajdukiewicz, K., *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa, 1975.
- Ajuriaguerra, J. de, Hécaen, H., *Le cortex cérébral*, Masson, Paris, 1960.
- Anapolitanos, D., *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*, Springer, Dordrecht, 1999.
- Anderson, F., *The Relational Theory of Mind*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 10 (May 7, 1942), p. 253–260.
- Arnaud, A., *Des vraies et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*, A. Viret, Rouen, 1723.
- Bielik-Robson, A., *Nieświadomość - kreacja kartezjanizmu*, w: A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 26–30.
- Bishop, P., *The unconscious from the Storm and Stress to Weimar classicism: the dialectic of time and pleasure*, in: A. Nicholls, M. Liebscher, ed., *Thinking the Unconscious Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 26–56.
- Blandzi, S., *Platonizm: droga od nieświadomości do nadświadomości*, w: A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 11–25.
- Bocheński, J., *Logika i filozofia*, red. J. Parys, PWN, Warszawa, 1993.
- Bocheński, J. M., *The General Sense and Character of Modern Logic*, in: *Modern Logic - A Survey*, E. Agazzi, ed., D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1981, p. 3–14.
- Bocheński, J., *Współczesne metody myślenia*, »W drodze«, Poznań, 1992.
- Bocheński, J., *Zarys historii filozofii*, Philed, Kraków, 1993.
- Bodemann, E., *Die Leibniz Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Olms, Hildesheim, 1966.
- Bogen, J., McGuire, J., ed. *How Things Are*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985.
- Bosanquet, B., *Logic or the Morphology of Knowledge*, t. I, Oxford 1988.
- Bradley, F., *The Principles of Logic*, t. I, Oxford 1958.
- Brinkmann, D., *Probleme des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich und Leipzig, 1943.
- Broad, C., *Leibniz: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

- Broad, C., *The Mind and Its Place in Nature*, Kegan, London, 1925.
- Bunge, M., *Treatise on Basic Philosophy*, Volume 3, *Ontology I: The Furniture of the World*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1977.
- Carus, C., *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Flammer und Hoffman Pforzheim, 1846.
- Chalmers, D., *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Costa, E., *Leibniz on Relations: From (Soft) Reductionism to the Expression of the Universe*, Journal of Early Modern Studies, 2016, Volume 5, Issue 1, p. 143–167.
- Dembińska-Siury, D., *Plotyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1955.
- Descartes, R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, M. i K. Ajdukiewiczowie, tłum., PWN, Warszawa, 1958.
- Descartes, R., *Oeuvres Complètes*, Paris, vol. VII, *Meditationes de prima philosophia*, Adam, C., Tannery, P., ed., J. Vrin, Paris, 1905.
- Descartes, R., *Oeuvres Complètes*, Paris, vol. VIII-1, *Principia philosophiae*, Adam, C., Tannery, P., ed., J. Vrin, Paris 1904.
- Descartes, R., *Zasady filozofii*, Dąbbska, tłum., I., Wydawnictwo Antyk, Kęty, 2001.
- Dobroczyński, B., *Ciemna strona psychiki*, Księgarnia Akademicka, Kraków, 1994.
- Donocik, F., *Podstawowe kategorie filozofii Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga*, Folia Philosophica 6, 1989, s. 39-69.
- Drews, A., *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1906.
- Drews, A., *Zum Geleit*, in: *Schellings Werke, Erster Band, Schriften zur Naturphilosophie*, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1907.
- Dryjski, A., *Współczesne teorie podświadomości*, Kwartalnik Filozoficzny, Kraków, 1931, s. 37–74, 111–152, 219–256.
- Dubisz, S., red., *Wielki słownik języka polskiego PWN*, PWN, Warszawa, 2018.
- Duma, T., *Metafizyka relacji*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2017.
- Eichstaedt, I., *Księga pierwiastków*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1970.
- Einstein, A., L. Infeld, *Die Evolution der Physik*, W. Preusser, Übers., Anaconda, Köln, 2014.
- Ellenberger, H., *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, New York, 1970.
- Fleck, L., *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, M. Tuskiewicz, tłum., Wydawnictwo Lubelskie, Lublin, 1986.
- Freud, S., *Die Traumdeutung*, Fischer, Frankfurt am Main, 1993.

- Gardner, S., *The Unconscious Mind*, in: T. Baldwin, ed., *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 107-116.
- Gilson, E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, S., Zalewski, tłum. PAX, Warszawa, 1966.
- Gödde, G., *Traditionslinien des "Unbewußten" Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2009.
- Gödde, G., Buchholz, M., *Unbewusstes*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2011.
- Gmrczyński, M., *Recepcja pojęcia nieświadomości w filozofii Johanna Volkelta*, *Studia z historii filozofii*, 4(12)/2021, s. 101–125.
- Goldmann, S., *Von der »Lebenskraft« zum »Unbewussten«; Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie*, in: M. Buchholz, G. Gödde, Hg., *Macht und Dynamik des Unbewussten*, Psychosozial Verlag, Gießen, 2011, S. 125-152.
- Gordon, M., *Leibniz*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1974.
- Grau, K., *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII und XVIII Jahrhundert*, Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1916.
- Grzeleński A., *Locke and Leibniz on Perception*, *Roczniki Filozoficzne*, Tom LXV, Numer 2, 2017, s. 167–183.
- Hartmann, E. von, *Filozofia nieświadomego*, B. Markiewicz, tłum., Wyd. IFiS PAN, Warszawa, 1982.
- Hartmann, E. von, *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Carl Duncker's Verlag, Berlin, 1876.
- Hartmann, E. von, *Philosophie des Unbewussten, Erster Band, Phänomenologie des Unbewussten*, Carl Duncker's Verlag, Berlin, 1878.
- Hartmann, E. von, *Philosophie des Unbewussten, Zweiter Band, Metaphysik des Unbewussten*, Carl Duncker's Verlag, Berlin, 1878.
- Hartmann, E. von, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*, Carl Duncker's Verlag, Berlin, 1877.
- Heinämaa, S., Lähteenmäki, V., Remes, P., *Consciousness*, Springer, Dordrecht, 2007.
- Heller, M., *Timaios–filozoficzny mit o pochodzeniu i naturze świata*, *Analecta Cracoviensia*, Tom 17 (1985), s. 111-123.
- Heil, J., *Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021.
- Henning, B., *Conscientia bei Descartes*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jan.-Mar., 2006, Bd. 60, H. 1, S. 21–36.

- Hill, J., Leibniz, *Relations, and Rewriting Projects*, History of Philosophy Quarterly, 2008, Vol. 25, No. 2, p. 115–135.
- Husserl, E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, D. Gierulanka, tłum., PWN, Warszawa, 1967.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Niemeyer Verlag, B. I–II, Tübingen, 1993.
- Indregard, J., *Consciousness as Inner Sensation: Crusius and Kant*, Ergo, vol. 5, no. 7, 2018.
- Ingarden, R., *Fenomenologia*, w: Ingarden, R., *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa, 1963.
- Ingarden, R., *Spór o istnienie świata*, t. I–III, D. Gierulanka, tłum., PWN, Warszawa.
- Ishiguro, H., *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Jażyński, M., *Świadomość w młynie*, Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria, R. 19: 2010, Nr 2 (74), s. 269–286.
- Joachim, H., *The Nature of Truth*, Oxford 1939.
- Judycki, S., *Kantowska Teoria Umysłu*, Roczniki Filozoficzne, Tom XIV, Zeszyt 1 – 1997, s. 35–60.
- Judycki, S., *Natura umysłu: zagadnienia podstawowe*, w: *Kognitywistyka i media w edukacji*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Humanistyczny, t. 2, nr 1, Toruń, 1999, s. 1–49.
- Kant, I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, E. Drzazgowska, P. Sosnowska, tłum., Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa, 2005.
- Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kant's Werke*, Band VII, Georg Reimer, Berlin, 1917.
- Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, R. Ingarden, tłum., t. I, PWN, Warszawa, 1957.
- Kim, J., *Supervenienca jako pojęcie filozoficzne*, tłum. R. Poczobut, Roczniki Filozoficzne, Tom XLIX, zeszyt 1 - 2001, s. 195–227.
- Kim, J., *Supervenience as a Philosophical Concept*, Metaphilosophy, 1990, Vol. 21, No. 1/2, pp. 1–27.
- Klemm, O., *Geschichte Der Psychologie*, Teubner, Leipzig und Berlin, 1911.
- Kmita, J., *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa, 1975.
- Kauppi, R., *Über die Leibnizsche Logik*, Acta Philosophica Fennica, Helsinki 1960.
- Kolakowski, L., *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*, w: B. de Spinoza, *Etyka*, PWN, Warszawa, 1954, s. VII–LII.
- Konorski, J., *Integracyjna działalność mózgu*, PWN, Warszawa, 1969.

- Kopania, J., *Wstęp*, w: G. Leibniz, *Teodycea*, M. Frankiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 2001, s. VII-XXVIII.
- Kraszewski, Z., *Metodologia Filozofii; Logiczne aspekty ontologicznego sporu materializmu z idealizmem*, PWN, Warszawa, 1972.
- Kubalica, T., *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014.
- Kubalica, T., *Świadomość jako relacja w ujęciu Paula Natorpa*, *Studia Philosophica Wratislaviensia*, vol. VI, fasc. 4 (2011), s. 23–35.
- Kuratowski, K., *Wstęp do teorii mnogości i topologii*, PWN, Warszawa, 1977.
- Kuratowski, K., *Rachunek różniczkowy i całkowy. Funkcje jednej zmiennej*, PWN, Warszawa, 1978.
- Landman, A., *Przedmowa tłumacza*, w: G. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, A. Landman, tłum., PWN, Warszawa, 1963, s. IX-XXVI.
- Lechniak, M., *Stosowanie logiki w filozofii. O dyskusji między Stanisławem Kamińskim i Janem F. Drewnowskim*, *Studia Philosophiae Christianae*, UKSW, 55(2019)2, s. 65–85.
- Leder, A., *Nieświadomość jako pustka*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2001.
- Leibniz, G., *Analyse grammaticale*, en : L. Couturat, ed., *Opuscles Et Fragments inédits De Leibniz*, Félix Alcan, Paris, 1903, p. 244.
- Leibniz, G., *Briefwechsel zwischen Leibniz und des Bosses*, in: *Die philosophischen Schriften*, II B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 285–521.
- Leibniz, G., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe, Sechster Band, Akademie-Verlag, Berlin, 1990.
- Leibniz, G., *Korespondencja z Antoine'em Arnaudem*, S. Cichowicz, J. Kopania, tłum., PWN, Warszawa, 1998.
- Leibniz, G., *Obne Ueberschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie*, in: *Die philosophischen Schriften*, VI B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 607–623.
- Leibniz, G., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, I. Dąbska, tłum., PWN, Warszawa, 1955.
- Leibniz, G., *Philosophical Papers and Letters*, L. Loemker, ed., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.
- Leibniz, G., *Polemika z Clarke'iem*, Cichowicz, S., tłum., w: *Wyżnanie wiary filozofa*, Cichowicz, S., red., PWN, Warszawa, 1969.
- Leibniz, G., *Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*, in: *Die philosophischen Schriften*, VI B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 598–606.

- Leibniz, G., *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke*, in: *Die philosophischen Schriften*, VII B., C. Gerhardt, Hrsg., Olms, Hildesheim, 1965, S. 345–440.
- Leibniz, G., *Zasady filozofii, czyli monadologia*, Cichowicz, S., tłum., w: *Wyżnanie wiary filozofa*, Cichowicz, S., red., PWN, Warszawa, 1969, s. 294–317.
- Leibniz, G., *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, Cichowicz, S., tłum., w: *Wyżnanie wiary filozofa*, Cichowicz, S., red., PWN, Warszawa, 1969, s. 281–294.
- Lexikon Philosophie; Hundert Grundbegriffe*, Hrsg. S. Jordan, C. Nimtz, Philipp Reclam jun., Ditzingen, 2011.
- Lindberg, S., *The Living Consciousness of the German Idealists*, in: Heinämaa, S., Lähteenmäki, V., Remes, P., ed., *Consciousness*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 244–265.
- Lipiec, J., *Ontologia świata realnego*, PWN, Warszawa, 1979.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, P. Nidditch, ed., Clarendon Press, Oxford, 2011.
- Locke, J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, B. Gawęcki, tłum., PWN, Warszawa, 1955.
- Locke, J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, B. Gawęcki, tłum., PWN, Warszawa, 1955.
- Łukasiewicz, J., *O twórczości w nauce*, w: J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Pisma wybrane, J. Ślupecki, red., PWN, Warszawa, 1961, s. 66–75.
- Markiewicz, B., *Od tłumacza*, w: E. von Hartmann, *Filozofia nieświadomego*, B. Markiewicz, tłum., Warszawa, IFiS PAN, 1982.
- McGrath, S., *Schelling on the Unconscious*, *Research in Phenomenology*, 2010, 40, p. 72–91.
- McGuire, J., *Phenomenalism, Relations, and Monadic Representation: Leibniz on Predicate Levels*, in: *How Things Are*, Bogen, J., McGuire, ed., J., D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985.
- McRae, R., *Leibniz Perception, Apperception, and Thought*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 2018.
- McRae, R., *“Idea” as a Philosophical Term in the Seventeenth Century*, *Journal of the History of Ideas*, Apr.–Jun. 1965, Vol. 26, No. 2, p. 175–190.
- Miłkowski, M., Poczobut, R., red., *Analityczna metafizyka umysłu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2008.
- Miłkowski, M., Poczobut, R., red., *Przewodnik po filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków, 2012.

Motycka A., *Przedmowa*, w: A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 7–8.

Meyers Konversations-Lexikon, zweiter Band, Bibliographisches Institut, Leipzig und Wien, 1896.

Motycka, A., Wrzosek, W., red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.

Montague, W., *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Jun. 8, 1905, Vol. 2, No. 12, pp. 309–316.

Murzyn, A., *Johann Friedrich Herbart i jego miejsce w kontekście pokantowskiej myśli idealistycznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, 2004.

Mugnai, M., *Bemerkungen zu Leibniz' Theorie der Relationen*, *Studia Leibnitiana*, Bd. 10, H. 1 (1978), S. 2–21.

Mugnai, M., *Essences, Ideas, and Truths in God's Mind and in the Human Mind*, in: M. Antognazza, ed., *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford University Press, New York, 2021, s. 11–26.

Mugnai, M., *Leibniz's Ontology of Relations: A Last Word?*, in: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy Volume VI*, D. Garber, D. Rutherford, ed., Oxford University Press, Oxford, 2012.

Mugnai, M., *Leibniz' Theory of Relations*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1992.

Mugnai, M., *Theory of Relations and Universal Harmony*, in: M. Antognazza, ed., *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford University Press, New York, 2021, p. 27–44.

Nichols, A., *The scientific unconscious: Goethe's post-Kantian epistemology*, w: A. Nicholls, M. Liebscher, ed., *Thinking the Unconscious Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 87–120.

Nowicki, Ś., *Przedmowa*, w: J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, Ś., Nowicki, tłum., PWN, Warszawa, 2013.

Oliver, H., *A Relational Metaphysic*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London, 1981.

Paź, B., *Cogito i intencjonalność. Realistyczny wymiar epistemologii i monadologicznej metafizyki Leibniza*, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 25: 2016, Nr 4 (100), s. 69–92.

Paź, B., *Monad, czyli człowiek w Leibnizjańskim świecie*, *Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria*, R. 18: 2009, Nr 3 (71), s. 320–340.

Paź, B., *Monadologia neurologica; Wykładnia monadologicznej teorii świadomości według Olivera Sacksa*, *Ruch Filozoficzny*, LXXVII, 2021, s. 31–68.

- Perzanowski, J., *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa, 1989.
- Platner, E., *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Schwickert, Leipzig, 1776.
- Platner, E., *Lehrbuch der Logik und Metaphysik*, Schwickert, Leipzig, 1795.
- Plotyn, *Enneady*, t. I, A. Krokiewicz, tłum., PWN, Warszawa, 1959.
- Plumacher, O., *Der Kampf um's Unbewusste*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1881.
- Poczobut, R., *Superweniencja: zarys problematyki*, Filozofia Nauki, Rok VIII, 2000, Nr 2(30), s. 25–44.
- Poczobut, R., *Świadomość jako system względnie izolowany: u podstaw Ingardenowej ontologii umysłu*, Analiza i Egzystencja, 11 (2010), s. 81–103.
- Pogonowski, J., *Kilka uwag o intuicji matematycznej*, Filozofia Nauki, Rok XX, Nr 2(78), 2012, s. 107-113.
- Pongratz, L., *Problemgeschichte der Psychologie*, Francke Verlag, Bern und München, 1967.
- Potępa, M., *Problem nieświadomości w filozofii Fichtego, Schellinga oraz w romantyzmie niemieckim*, w: A. Motycka, W. Wrzosek, red., *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 40–59.
- Przybyła, J., *Narodziłiny nieświadomego; Historia i znaczenie pojęcia*, *Psychoterapia*, Kraków, 2008; 3 (146), s. 5–18.
- Puryear, S., *Leibnizian Bodies: Phenomena, Aggregates of Monads, or Both?*, Pre-print draft of paper forthcoming in *The Leibniz Review* 26, 2016.
- Russell, B., *Mój rozwój filozoficzny*, PWN, Kraków, 1971.
- Sand, R., *The Unconscious without Freud*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2014.
- Schelling, F., *System idealizmu transcendentального*, K. Krzemieniowa, tłum., PWN, Warszawa, 1979.
- Schnädelbach, H., *Hegel; Wprowadzenie*, A. Noras, tłum., Oficyna Naukowa, Warszawa, 2006.
- Schwyzer, H. «Bewußt» und «unbewußt» bei Plotin, in: *Les sources de Plotin*, Vandœuvres, Genève, 1960.
- Siebeck, H., *Geschichte der Psychologie*, Erster Theil, zweite Abtheilung, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1884.
- Simmons, A., *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, *The Philosophical Review*, Jan. 2001, Vol. 110, No. 1, pp. 31-75.
- Stankiewicz, P., *Wyparta nieświadomość*, Edukacja Filozoficzna, Vol. 32, 2001, s. 415–19.
- St. Augustine, *Confessions*, Heinemann, London, 1912.

- Stróżewski, W., *Ontologia*, Aureus–Znak, Kraków, 2004.
- Sytnik-Czetwertyński, J., *Pojęcie monady w koncepcjach Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Immanuela Kanta*, *Diametros* nr 15 (marzec 2008): 38–56.
- Sytnik-Czetwertyński, J., *Relatywizm a absolutyzm — spór Leibniza z Newtonem o naturę świata*, *Kwartalnik Filozoficzny*, T. XXXVIII, Z. 3, 2010, s. 155–163.
- Szmaglińska, K., *Filozofia Barucha Spinozy w świetle „drugiego, odkrycia nieświadomości”*, *Folia Philosophica*, Katowice, 2010; 28, s. 101–112.
- Szubka, T., *Problem substancji w filozofii analitycznej*, w: *Substancja Natura Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk et al., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2006, s. 167–185.
- Szymura, J., *O tym, jak Bertrand Russell rozprawił się z absolutnym monizmem*, *Studia Filozoficzne*, 1990, nr 2-3, s. 265–280.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, Z., Kubiak, tłum., Wydawnictwo Znak, Kraków, 1994.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I–III, PWN, Warszawa, 1970.
- Van Gulick, R., *Consciousness*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, pdf version of the entry, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>.
- Varzi, A., *Boundaries, Continuity, and Contact*, *Noûs*, Mar., 1997, Vol. 31, No. 1 (Mar., 1997), p. 26–58.
- Volkelt, J., *Das Unbewusste und der Pessimismus*, Verlag von F. Henschel, Berlin, 1873.
- Vrbata, A., *Carus' Soul: From Metaphysical to Biological Unconscious*, *Philosophica Critica*, vol. 3, 2017, no. 1, p. 29–57.
- Whyte, L., *The Unconsciousness before Freud*, Julian Friedmann Publishers, London, 1979.
- Wilson, C., *The reception of Leibniz in the eighteenth century*, in: N. Jolley, ed. *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Wolff, Ch. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Regner, Halle, 1719.
- Wong, D., *Leibniz's Theory of Relations*, *The Philosophical Review*, Apr., 1980, Vol. 89, No. 2, p. 241–256.
- Wreschner, A., *Ernst Platner und Kant's Kritik der reinen Vernunft mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Änesidemus*, Pfeffer, Leipzig, 1893.
- Wróbel, S., *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2012.
- Zahorodna, K., *Problem reprezentacji umysłowych w rozszerzonych systemach poznawczych*, Wydawnictwo Fundacji „Projekt Nauka”, Wrocław, 2015.