

ADRIANNA SENCZYSZYN
(Wrocław)

**NATURA I STRUKTURA TOŻSAMOŚCI OSOBY.
ANALIZA PROBLEMU NA PRZYKŁADZIE
WYBRANYCH PRAC G.W. LEIBNIZA***

Głównym tematem niniejszego artykułu jest zagadnienie tożsamości osoby w filozofii Gottfrieda Wilhelma Leibniza. W jego pierwszej części skupię się na kontekście historycznym refleksji nad kategorią natury, która w antropologii Leibniza stanowi ontyczną podstawę tożsamości człowieka i pokażę, dlaczego w tym względzie możemy uznać go za kontynuatora myśli Arystotelesa. Następnie przedstawię podstawową jednostkę bytową jego systemu metafizyki czyli monadę. Dzięki niej niemiecki filozof, jak postaram się wykazać, zdołał połączyć ze sobą dwie, wydawałoby się, wzajemnie wykluczające się perspektywy: perspektywę substancjalną (arystotelizm) z perspektywą świadomościowo-refleksyjną, której synonimem jest *cogito* Kartezjusza. W części drugiej wprowadzę kategorię osoby, która wskazuje na takie cechy człowieka jak jego rozumność, substancjalność i nieuzyczalność. Następnie przedstawię Locke'owską wykładnię kategorii tożsamości i porównam jego ujęcie tejże kategorii z tym, które znajdujemy w *Nowych rozważaniach* Leibniza. Na koniec, w częściach: czwartej oraz piątej, skupię się na strukturze tożsamości w interpretacji niemieckiego myśliciela, a w szczególności na wypracowanym przez niego *novum* w postaci jej dwóch wymiarów: tożsamości realnej oraz tożsamości moralnej.

* Artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję pracy licencjackiej napisanej przeze mnie w roku 2015, której promotorem był dr hab. Bogusław Paż.

1. Natura według Arystotelesa i Leibniza

W księdze Δ *Metafizyki*, która stanowi swoisty leksykon pojęć filozofii klasycznej, Stagiryta przedstawia podstawowe znaczenia wyrazu φύσις¹. Podane przez niego definicje mają charakter podsumowujący i systematyzujący wykładnię tego terminu w czasach mu współczesnych. Według pierwszej z nich natura to *proces* powstawania, rodzenia się wszystkiego, cokolwiek dojrzewa i wzrasta. Jest ona czynnikiem dynamizującym, za którego sprawą następuje zmiana każdego bytu. Następnie, w nawiązaniu do presokratyków, Arystoteles nazywa ją elementem pierwotnym nieukształtowanym, z którego wszystko powstaje bądź jest utworzone. Natura to zatem *źródłowa podstawa* każdej istniejącej rzeczy. W znaczeniu trzecim, i zarazem najbardziej podstawowym, φύσις to „istota rzeczy mających w sobie (...) zasadę ruchu”². Ostatnia definicja wskazuje na fakt, iż natura ma charakter konieczny, bo bez niej żaden byt nie byłby takim jaki jest. Za sprawą swojej natury rzecz nabywa specyficznej dla siebie określoności, która zarazem determinuje jej działanie. Ponieważ natura rozpatrywana w supozycji *in re* jest niezmienna i funduje istotę każdej z rzeczy, więc to ona stanowi ontyczne podłoże tożsamości indywiduum. Każdy byt dzięki niej pozostaje wciąż *tym samym*, choć nie jest *taki sam*, jako że jego φύσις dookreśla się i aktualizuje trakcie, a także w następstwie działania.

1.1. Pojęcie natury w filozofii nowożytnej

W roku 1698, pod wpływem napisanego wówczas przez Günтера Christopha Schelhammera³ traktatu *De natura sibi incassum vindicata*, będącego polemiką z tekstem *De idolo naturae* kartezjanina i okazjonalisty Johanna Christopha Sturma⁴, kwestię natury podjął Leibniz. Sturm utrzymywał, iż należy mówić raczej o „mechanizmie” świata, niżeli jego „naturze”, co kontestował Schelhammer.

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. przekładu T. Żeleźniaka, TN KUL, Lublin 1996, 1014b–1015b.

² Tamże, 1015a.

³ Günter Christoph Schelhammer – lekarz, profesor kolejno: anatomii, chirurgii i botaniki w Jenie, później profesor medycyny praktycznej w Kilonii. Przed rozpoczęciem kariery akademickiej przez kilka lat prowadził badania empiryczne w Anglii i Europie. Opublikował prace z wielu dziedzin przyrodniczych m.in. *Catalogus Plantarum, Maximam Partem Rariorum* (1684).

⁴ Johann Christoph Sturm – matematyk, astronom, filozof, okazjonalista. Autor m.in. dzieł: *Universalis euclidea* (1661), *De Terrae Motibus* (1670) i *Die grobe Konjunktion* (1683). W roku 1669 był profesorem matematyki i fizyki w Altdorfie, pełnił tam dwukrotnie obowiązki rektora. Ponadto, przez dziewięć kadencji sprawował funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego. Znamka filozofii arystotelesowskiej i kartezjańskiej.

W tekście *De ipsa natura*⁵ Leibniz rozwinął myśl tegoż autora i zwrócił uwagę na dwie, jego zdaniem, najistotniejsze kwestie, które nie zostały podjęte we wspomnianej rozprawie Schelhammera: po pierwsze, czym jest natura i, po drugie, czy w stworzeniach zawarta jest pewna ἐνεργεία, immanentne źródło ruchu.

Problematyka wyrażana w powyższych pytaniach wyraźnie wskazuje na fakt, iż Leibniz swoją refleksję nad pojęciem natury sytuuje w nurcie filozofii klasycznej, a w szczególności w arystotelizmie. Także stosowana przez niego w dalszej części artykułu terminologia (jak wspomniana już ἐνεργεία, materia pierwsza i wtóra, przyczyna celowa itp.⁶) oraz bezpośrednie odwołania do rozstrzygnięć poczynionych przez Stagirytę⁷, w sposób jednoznaczny wskazują na rodowód jego myśli w tym względzie.

Niestety, mimo iż wyjaśnienie znaczenia pojęcia natury stanowi właściwy przedmiot *De ipsa natura*, to ani w tym, ani w żadnym spośród znanych mi dzieł niemieckiego myśliciela, nie pojawia się definicja „natury”. Zamiast tej definicji, we wspomnianej rozprawie zawarty jest jej opis, który rozpoczyna się od Arystotelesowskiej wykładni kategorii aktu i możliwości. Natura została tam przedstawiona jako podstawowa zasada działania tkwiącą w rzeczy, pierwotnie dana (*insita*) przez Boga w akcie stworzenia i stanowiąca jej integralną część. Jest ona źródłem i normą działania, innymi słowy to:

prawo wszczepione (*ius insita*) (choć najczęściej nieuświadamiane przez istoty, w których istnieje), które jest przyczyną działań i doznań (ON 54).

Aktualizuje się w ruchu, jest właściwym działaniem bytu realizowanym w zgodzie z owym wszczepionym prawem. Ujęcie natury, do którego nawiązuje Leibniz, wydaje się współbrzmieć ze sformułowaniem, które znajdujemy w *Medytacjach* Kartezjusza:

Natura, czyli istota, czyli forma niezmienna i wieczna (...) ⁸,

mimo że to ostatnie legło też u podstaw Spinozjańskiej formuły *Deus sive Natura*⁹. Postawiony przez Spinozę znak równości między Stwórcą a Naturą wynika

⁵ G.W. Leibniz, *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, w: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875–1890, nachdruck: Hildesheim und New York 1978, polski przekład: W.Leibniz, *O samej naturze, czyli o sile wszczepionej i działaniach istot stworzonych*, tłum. K. Krauze-Błachowicz, w: tenże, *Pisma z metafizyki natury*, red. S. Blandzi, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999 (dalej cyt. jako ON).

⁶ Zob. tamże, s. 51–60.

⁷ Zob. tamże, s. 52.

⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 51 (dalej cyt. jako M).

⁹ Zob. P. Gut, *Spinoza o naturze ludzkiej*, TN KUL, Lublin 2011.

z faktu, iż substancjalność w jego wykładni przysługuje jednemu i *jedynemu* bytowi – Bogu. W nawiązaniu do tej tezy Leibniz powie, że: „sama natura czy substancja wszelkich rzeczy *byłaby* Bogiem” (ON 56). Byłaby Nim, gdyby niemiecki myśliciel, tak jak Spinoza, przyjął metafizyczny (substancjalny) monizm. Lecz, jak wiadomo, Leibniz w zasadniczo odmienny sposób przedstawiał tę kwestię, bowiem już w punkcie wyjścia założył pluralizm (substancjalny) i dynamizm otaczającej go rzeczywistości. W rezultacie zdołał pogodzić jednorodność mnogich natur z jednoczesną afirmacją ich bytowej autonomii oraz jakościowej i ontycznej różnicy między nimi.

Bóg Leibniza, w przeciwieństwie do Boga Spinozy, jest *transcendentny* względem świata fenomenalnego i świata indywidualnych, przygodnych monad. To:

(...) jedyny bezpośredni nasz przedmiot, znajdujący się poza nami (*hors de nos*) i widzimy wszelką rzecz dzięki niemu¹⁰.

Ponadto, Bóg to dawca zasad natury, którą w *De ipsa natura* Hanowerczyk przedstawia jako pewien ustanowiony odgórnie plan:

Mechanizm świata został zbudowany z tak mądrym zamysłem, że owe niezwykłości (...) zdarzają się wyłącznie wskutek rozwoju tego mechanizmu, a zwłaszcza – jak sądzę – na skutek rozwoju organizmów zgodnie z pewnym z góry założonym projektem (ON 52).

W *Monadologii* porządek ten Leibniz nazywa harmonią przedustanowioną (*harmonia praestabilita*), którą przeciwstawia wykładni okazjonalistycznej (Malebranche’a), nazywanej przez niego „nieustannym cudem”¹¹:

Harmonia, czy też odpowiedniość między duszą a ciałem nie jest nieustannym cudem, ale skutkiem lub następstwem, tak samo jak wszystkie rzeczy naturalne, zaczątkowego cudu dokonanego aktem stworzenia rzeczy. (...) Jako że natura każdej substancji prostej, duszy czy prawdziwej monady, jest taka, że jej stan kolejny wynika z poprzedniego, oto cała przyczyna harmonii¹².

Harmonia przedustanowiona obejmuje strukturalny, normatywny i regulatywny aspekt natury, zarówno w wymiarze wewnętrznym (wewnątrz-monadyczny), jak

¹⁰ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, tłum. Juliusz Domański, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i laski oparte na rozumie oraz inne pisma Leibniza*, red. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 132.

¹¹ G.W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine’em Arnaudem*, tłum. Stanisław Cichowicz, Jerzy Kopania, PWN, Warszawa 1998, s. 45–91 oraz s. 57–9.

¹² G.W. Leibniz, *Polemika z Clarkiem. Piąte pismo Leibniza*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczowski, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 402.

i zewnętrznym (pomiędzy monadami). W aspekcie teologicznym (teologia naturalna) stanowi ona realizację boskiego planu stworzenia z niczego. Wgląd w naturę jest według Leibniza poniekąd wglądem w boski plan urządzenia świata.

1.2. Monada – zindywidualizowana konkretyzacja natury

Jak wiadomo, podstawową jednostką strukturalną metafizyki Leibniza jest monada. Termin ten pochodzi od greckiego wyrazu $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ i oznacza jednostkę, jedność. Monady mają charakter na wskroś duchowy (niematerialny), nie są czasowe ani przestrzenne, choć istnieją w idealnych i obiektywnie pojmowanych czasie i przestrzeni. Każda monada jest:

bytem zdolnym do działania. Bywa prosta lub złożona. Substancja prosta nie ma części. Substancja złożona jest zbiorem substancji prostych, czyli monad¹³.

Tu, podobnie jak u Arystotelesa, realność natury wyczerpuje się na planie struktury możliwościowo-aktowej¹⁴. W wymiarze możliwościowym, na planie możliwości czynnej, nazwanej przez Leibniza władzą (*le pouvoir*), natura staje się zasadą działania (ON 52). W przypadku możliwości biernej, zwanej przez niego zdolnością lub odbiorczością (*la faculté*) natura to podłoże nabierania określoności na przykład w aktach poznawczych. Te dwa wymiary możliwości stanowią substancjalną podstawę najszerszej pojętego działania i zmiany, nadającą poszczególnym monadom waloru *dynamizmu*. Leibniz w swojej wykładni substancji dość znacząco rozbudował jednak wykładnię Stagiryty. Monada to przede wszystkim byt świadomy i zamknięty w sobie oraz w świecie refleksyjnych danych¹⁵. Ten akcent na świadomościowo-refleksyjny aspekt jej jestestwa będzie miał kluczowe znaczenia dla dalszych rozważań Leibniza nad tożsamością człowieka, albowiem stanowi on postawę wyodrębnia jej dwóch wymiarów: tożsamości realnej i tożsamości moralnej oraz uczynienia refleksji jedynym źródłem poznania siebie oraz świata zewnętrznego.

¹³ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz. w: tenże, *Wyznawanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 283.

¹⁴ Sens możliwości i aktu wyjaśnia Leibniz następująco: „Jeśli możliwość odpowiada łacińskiemu wyrazowi *potentia*, To właśnie rozumie Arystoteles przez wyraz *ruch*, gdy mówi, że to jest *aktualne istnienie* alb może *aktualizowanie się tego, co potencjalne*. Można więc powiedzieć, że możliwość w ogóle jest możliwością zmiany”; G. W. Leibniz *Nowe Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 134 (dalej cyt. jako NR).

¹⁵ Zob. B. Paź, *Monada, czyli człowiek w Leibnizjańskim świecie*, „Przegląd Filozoficzny” R. 18: 2009, Nr 3 (71), s. 320.

1.2.1. Określenie monady jako indywiduum

Natura nadaje monadom określoności, determinuje ich działanie i zarazem stanowi podstawę ich tożsamości. Ponieważ jest jednorodna, to jest też *wspólna* wszystkim monadom. Tym zaś, co je indywidualizuje, jest ich wewnętrzna i zewnętrzna (relacyjna) określoność. Charakter tej określoności wyraża słynna Leibnizjańska zasada jednostkowania, którą siedemnastoletni Leibniz zawarł w swej rozprawie bakalarskiej:

Omne individuum sua tota entitate individuatur (byt jednostkuje się całą swoją bytowością)¹⁶.

Według niej każdy byt jednostkowy jest tym, czym czynią go determinanty zarówno względem niego wewnętrzne jak i zewnętrzne; w tym: wszystko, czego doświadcza, ku czemu dąży, wartości, które wyznaje i relacje w jakich funkcjonuje. Warto zauważyć, że kwestia podstawy tożsamości w zarysie formalnym została przez Leibniza wypracowana już we wspomnianej rozprawie, do której wprowadzenie napisał jego promotor, Jakob Thomasius (1622–1684). W owym wprowadzeniu – prawdopodobnie po raz pierwszy – pojawia się termin „monada”, co wskazuje na fakt, iż Leibniz już od najmłodszych lat koncentrował się na problematyce indywidualności.

W *Nowych Rozważaniach* napisze on, że: „zasada indywiduacji sprowadza się w indywiduach do zasady zróżnicowania”¹⁷. Jego zdaniem, aby rozważyć kwestię tożsamości, należy najpierw przyjąć, w myśl zasady *nulla sunt denominationes pure extrinsecae*, że istnieje jakaś ostateczna, wewnętrzna zasada zróżnicowania bytów. Czas i miejsce, czyli kryteria indywiduacji na które wskazywał Locke w rozdziale *O tożsamości i różnicy* w swoim *opus magnum* – *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*¹⁸ według Leibniza służą jedynie *nam* do odróżniania rzeczy, ale przez nie nie stają się one rozróżnialne same w sobie. Faktyczna różnica między dwiema substancjami jego zdaniem ma zawsze charakter jakościowy i niemożliwym byłoby istnienie dwóch, pod każdym względem identycznych monad:

¹⁶ G.W. Leibniz, *Disputatio Metaphysica principio individui*, w: *God. Guilt Leibnitii opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia*, ed. J.E. Erdmann, Eichler, Berlin 1839/40.

¹⁷ G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain, par l'auteur du système de l'harmonie prètable*, w: *Opera Philosophiaca...*, ed. J. E. Erdmann, Eichler, Berolini 1840; polski przekład: NR, s. 189.

¹⁸ Zob. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Kenneth P. Winkler, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1996; polski przekład: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, PWN, Kraków 1966, s. 460 (dalej cyt. jako R).

Nie istnieją nieodróżnialne dwa indywidua. (...) Dwie krople wody lub mleko dadzą się rozróżnić, gdy są oglądane pod mikroskopem. (...) Jeśli dane są dwie rzeczy nierozróżnialne, to dana jest rzecz ta sama pod dwiema nazwami¹⁹.

Podsumowując, każda monada to absolutnie niepowtarzalne indywiduum. Owa niepowtarzalność ma swoją podstawę w samej jakościowej określoności rzeczy (*essentia*, natura) albowiem w esencjalnej metafizyce Leibniza to właśnie określoność stanowi podstawę bytowości²⁰, konstytuuje istotę każdej z rzeczy i pozwala oddzielać jedne substancje od innych. Unikalność każdej monady dodatkowo wzmacnia jej tożsamość – nikt i nic nie jest, nie było i nigdy nie będzie w zupełności takim samym jak ona.

1.2.2. Formalne rysy indywiduum

Scholastyka wskazywała na następujące cechy, które od strony ontycznej wyznaczają indywidualność bytu: niepodzielność, jedność (określoność), nieudzielalność, różnica, tożsamość, wielość w gatunku, nieorzekalność oraz doskonałość²¹. W przypadku Leibnizjańskiej monady można wskazać przynajmniej cztery rysy spośród wyróżnionych: niepodzielność, jedność, różnicę i związaną z nią niepowtarzalność a także tożsamość.

Jeśli chodzi o pierwsze dwie, czyli jedność i niepodzielność, to w § 1 *Monadologii* czytamy:

Monada (...) nie jest niczym innym, jak tylko substancją prostą (...), prostą, tzn. pozbawioną części (*c'est à dire, sans parties*)²².

I dalej, w § 3:

Otóż tam, gdzie nie ma części, nie jest możliwa rozciągłość, ani kształt ani podzielność²³.

Ponieważ monada jest substancją prostą, to nie może ulec podziałowi, byłby on bowiem równoznaczny z jej rozpadem. Niepodzielność jest zatem pierwszo-

¹⁹ G.W. Leibniz, *Polemika z Clarkiem. Czwarte pismo Leibniza*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczowski, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 347.

²⁰ „Monady muszą mieć pewne jakości, w przeciwnym razie nie byłyby nawet bytami”; G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 298.

²¹ Cechy te wymieniam za: M. Koszkało, *Indywiduum i jednostkowienie. Analiza wybranych fragmentów Jana Dunsza Szkota*, TN KUL, Lublin 2003 s. 59–91.

²² G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, wyd. cyt., s. 297.

²³ Tamże.

rzędną cechą, która charakteryzuje indywiduum, jakim jest każda monada. Również etymologiczna analiza terminu „indywidualność” wskazuje na fakt, iż w znaczeniu najbardziej podstawowym oznacza on coś, co nie jest podzielne (*in + dividō*)²⁴. Niepodzielność indywiduum implikuje kolejny jej przymiot, czyli jedność. Każdy jednostkowy przedmiot charakteryzuje numeryczna jedność, czyli jednostkowość²⁵. Dlatego Leibniz napisze:

Monas (...) oznacza jedność, czyli to, co jest jedno²⁶.

Jednostkowość monady, czyli bycie „tą oto” (*haec-ceitas*), wyznaczają wspomniane przeze mnie uprzednio determinanty wewnętrzne i zewnętrzne, za których sprawą nabiera ona określoności właściwych wyłącznie dla niej. W efekcie, stając się konkretną, niepodzielną na prostsze i ujednostkowioną naturą, indywiduum jest zarazem bytem różnym od wszystkich innych bytów. Pojęcie „indywidualność” zawiera zatem w swej treści również różnicę numeryczną rozumianą jako odrębność²⁷.

Ostatnią i kluczową dla powyższych rozważań cechą indywiduum jest jego tożsamość. Dzięki niej każda monada pozostaje wciąż *tą samą* substancją, a wszystkie obserwowane przez nas zmiany (czasowe, przestrzenne, ilościowe i jakościowe) mają charakter wyłącznie przypadłościowy. W filozofii Leibniza tożsamość ugruntowana jest na ontyczno-substancjalnym podłożu, jakim jest byt osoby, w związku z tym pragnę parę słów poświęcić charakterystyce samej osoby. W swoim opisie osoby Leibniz przywołuje definicję Locke’a (R 467), sam zaś Locke pisząc ją, wyraźnie nawiązywał do tradycji filozoficznej, a w szczególności do scholastyki.

2. Kategoria osoby

Do rozważań nad zasadą jednostkowania bytów Leibniz powrócił po latach w *Nowych Rozważaniach*. W jej nowym ujęciu monadyczne indywiduum zyskało wyraźny rys osobowy:

Zasada indywiduacji (...) polega na samym istnieniu, które ustala każdy byt w jakimś określonym czasie i miejscu, nieużytecznym (*incommunicabilis* – dop. A. S.) dwóm bytom tego samego rodzaju” (NR 189).

²⁴ Za: M. Koszkało, dz. cyt., s. 62.

²⁵ Zob. tamże, s. 66.

²⁶ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, wyd. cyt., s. 283.

²⁷ Zob. tamże, s. 81.

Niemiecki filozof w nawiązaniu do definicji Ryszarda ze św. Wiktora²⁸ podkreśla fakt, iż osoba ludzka to nieużyteczalne (*incommunicabilis*) dwóm bytom istnienie, co wskazuje na wyjątkowość, a zarazem niedefiniowalność (z perspektywy przygodnego podmiotu) istoty każdej poszczególnej monady i jeszcze dobitniej wskazuje na jej niepowtarzalność. Jedna z najbardziej rozpowszechnionych, i zarazem kluczowych dla dalszych rozważań definicji osoby została podana przez Boecjusza:

Persona est rationalis naturae individua substantia, czyli: „Osoba to jednostkowa substancja rozumnej natury”²⁹.

Trzy istotowe determinacje pojęcia osoby to jej „substancjalność”, „jednostkowość” i „rozumność”. Substancjalność akcentuje ontyczną samodzielność bytu ludzkiego, który nie może być traktowany jako akcydens albo modus innego jestestwa. Jednostkowość wskazuje na wspomniane wyżej cechy takie, jak nieorzeczalność czy określoność. Ponadto, elementem konstytutywnym jest jej rozumna natura, czyli między innymi zdolność do tworzenia pojęć i formułowania sądów.

Klasyczna wykładnia natury osoby ludzkiej ulega zasadniczej dekonstrukcji wraz z pojawieniem się filozofii Kartezjusza³⁰ i jego metodycznego wątpienia za sprawą którego kwestionował on wszystko „w czym wykryjemy choćby cień niepewności”³¹. W rezultacie okazało się, że wszelki akt wątpienia – a także myślenia – presuponują istnienie tego, kto myśli, a bytowość osoby ludzkiej została zredukowana do substancjalnego podłoża myślenia:

Na podstawie tego tylko, iż wiem, że istnieję i że na razie niczego nie spostrzegam, co należałoby do mojej natury czy istoty oprócz tego jedyne tylko, że jestem rzeczą myślącą, słusznie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą³².

W efekcie tak ujętej wykładni podmiotu rzeczywistość ulega dychotomizacji, zostaje rozbita na dwa przeciwległe bieguny: z jednej strony podmiotowo-duchową sferą tego, co myślące (*res cogitans*), z drugiej zaś przedmiotowo-materialną sferą tego, co rozciągle (*res extensa*). Jedynym bezwzględnie pewnym faktem, mogącym

²⁸ „Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia”; cyt. za: E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958, s. 204, przyp. 20.

²⁹ Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 70.

³⁰ Zob. E. Grosholz, *Descartes and the Individuation of Physical Objects*, w: *Individuation and identity in early modern philosophy*, State University Press of New York, Albany 1994, s. 41–58.

³¹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 29.

³² M, s. 51.

dopiero fundować naszą wiedzę jest doświadczenie samego siebie jako bytu, który myśli. Bazą naszego poznania jest akt samoświadomości („wiem, że istnieję”³³) i dopiero na jego podstawie możemy budować wiedzę o świecie, który poznajemy jako będący „nie-ja”.

Człowiek w Leibnizjańskiej antropologii, podobnie jak u Kartezjusza, jest substancją stale myślącą³⁴. Myślenie to istotowy i konieczny atrybut podmiotu (duszy) rozumianego jako *res cogitans* i z samej definicji wynika, że musi zawsze do niego przynależć. W wykładni Leibniza monadyczny podmiot nie traci jednakże pozostałych atrybutów, które tradycyjnie przynależały klasycznie pojętej osobie. W *Nowych rozważaniach* czytamy:

Słowo osoba przywodzi na myśl byt myślący i rozumiejący, zdolny do rozumowania i do refleksji, mogący siebie samego uważać za tożsamo, za jedną i tą samą rzecz, która myśli w różnych czasach i różnych miejscach; robi to jedynie przez odczuwania własnych działań (NR 193).

Atrybutem istotowym osoby na planie aktualnym (*in actu*) są myślenie i rozumienie, bowiem przysługują one podmiotowi *stale*. Na planie możliwościowym, tak jak w wykładni klasycznej, niejako *in potentia* dana jest jej *zdolność* do rozumienia i do refleksji. Wyłącznie byt osobowy, jakim jest człowiek, może „siebie samego uważać za tożsamo” (NR 193), albowiem tylko on jest zdolny do aktów apercepcji oraz genetycznie wtórnej względem niej refleksji aktowej (*in actu signato*), które pozwalają na stałą konstatację ciągłości istnienia substancjalnego podłoża myślenia.

3. Tożsamość osobowa w empirystycznej filozofii Johna Locke’a

Choć, jak zostało już uprzednio powiedziane, Leibniz wykorzystał definicję bytu osobowego, którą znaleźć możemy w *Rozważaniach* Locke’a³⁵, to wnioskiem absolutnie nieuprawnionym byłoby uznanie, iż obaj filozofowie w podobny sposób

³³ Tamże.

³⁴ „Ale co do mnie, sądzą, że ona (dusza – dop. A. S.j) myśli i odczuwa zawsze (...)”; NR, s. 180.

³⁵ „(...) we must consider what person stands for which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for anyone to perceive, without perceiving, that he does perceive”; J. Locke, *Essay*, wyd. cyt., s. 38.

ujmowali kwestię tożsamości indywiduum³⁶. W filozofii Leibniza rdzeniem tożsamości każdej poszczególnej monady jest jej substancjalna natura, która w filozofii Locke'a została całkowicie wyrugowana z właściwego obszaru zainteresowania filozofii³⁷. Wynika to z faktu, że w *Rozważaniach*, w odróżnieniu od Kartezjusza i w pełnej opozycji do natywisty Leibniza, Locke uzna doświadczenie za jedyne źródło poznania (R 19–120). Tylko ono jest zatem źródłem idei, które pełnią funkcję reprezentacji rzeczy. Jedną spośród nich jest idea substancji, o której Locke napisze:

Nasza idea, której dajemy ogólną miano substancji, nie jest przeto niczym innym, jak tylko domniemanym, lecz nieznanym podłożem właściwości, których istnienie stwierdzamy i wyobrażamy sobie, że nie mogą one istnieć *sine re substantive*, to znaczy bez czegoś, co by je podtrzymywało (R 409).

Człowiek posiada ideę substancji rzeczy, ale istnienia odpowiadającego jej *ideatum* może on jedynie domniemywać. To samo dotyczy substancjalnie ujętego *ja* jako podmiotu poznania. W rezultacie usunięte zostało bytowo-substancjalne podłoże tożsamości człowieka, który od tego momentu raczej trwa, aniżeli jest ze sobą tożsamy. Sam zaś Locke, kiedy mówi o podstawie ludzkiej tożsamości, wskazuje na płaszczyznę świadomościową, a dokładniej na pamięć:

Bo o ile istota myśląca zdolna jest odtworzyć ideę czynności minionej z tą samą świadomością, jaką miała t pierwotnie i jaką ma, co się tyczy czynności obecnej, o tyle jest tą samą osobą (*it is he same „self”*)³⁸.

Podmiot w jego filozofii ma naturę procesualną, a nie substancjalną i pozwala się zredukować do świadomości stawania się, nieosadzonej w żadnym stałym podłożu, które mogłoby stanowić ontyczną podstawę ludzkiej tożsamości. Za późniejszym określeniem W. Jamesa można mówić o niej jako o „strumieniu świadomości”³⁹. Pamięć zawodzi, a mimo to towarzyszy nam *przeświadczenie*, na gruncie przyjmowanych przez niego założeń niewyjaśnialne, że wciąż, pomimo

³⁶ Zob. L. Witkowski, *O problemie tożsamości osobowej w filozofii*, Część I: *J. Locke i G.W. Leibniz*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia”, 1990, (197), s. 99–113.

³⁷ Zob. R, s. 409.

³⁸ „(...) and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that *person*; it is the same *self* now it was then; and it is by the same *self* with this present one that now reflects on it, that that action was done”; J. Locke, *Essay*, wyd. cyt., s. 138.

³⁹ W. James, *The principles of psychology*, Encyclopaediae Britannica, Chicago 1984.

nieustannych zmian, pozostajemy tymi samymi jednostkami. Z trudnością tą, jak postaram się teraz pokazać, poradził sobie Leibniz, albowiem oprócz opisywanego przez Locke'a poziomu psychologicznego tożsamości człowieka związanego z jego świadomością, pamięcią, samo-ujawnianiem się sobie, przyjął on istnienie tożsamości realnej, która stanowi właściwą podstawę bycia tą samą osobą i za sprawą której podmiot jest ze sobą tożsamy w wymiarach: synchronicznym oraz diachronicznym.

4. Wymiary tożsamości według Leibniza

W wymiarze ontycznym tożsamość indywiduum konstituuje jego substancjalna istota. Wynika ona z samej natury będącej źródłem każdej z rzeczy. Człowiek-monada to autonomiczna jednostka, która jako osoba jest bytem absolutnie wyjątkowym, pełnym danych wyłącznie mu określoności, które zarazem stanowią podstawę jego bytowości. Leibniz podkreśla fakt, iż każdy z nas jest bytem prostym, gdybyśmy bowiem stanowili agregat innych monad, to zamiast bytu substancjalnego cechowałby nas jedynie byt zjawiskowy⁴⁰. To właśnie *ontyczna jedność*, która niejako „od wewnątrz” przenika byt, konstituuje właściwy, najgłębszy fundament tożsamość człowieka, nazwany przez Leibniza tożsamością realną (*identité reele*). Tożsamość realna dana nam jest w sposób *bezwzględny* i nie podlega jakimkolwiek modyfikacjom czy stopniowaniu. To na niej „nadbudowuje się” drugi poziom tożsamości człowieka – tożsamość psychologiczna, związana z byciem osobą, którą Leibniz nazwie tożsamością moralną (*identité morale*). W wymiarze epistemologicznym tożsamość człowieka konstituuje refleksja towarzysząca (*reflexio in actu exercito*)⁴¹, nazwana przez Leibniza apercpcją. Apercpcja zapewnia ciągłość wszystkich przeżyć podmiotu od aktów emocjonalnych po poznawcze (włącznie ze stanem snem). Co więcej, przeżycia te nie zawsze poddawane są przez niego refleksji aktowej (*in actu signato*)⁴². Apercpcja „świadczy o tożsamości moralnej i ujawnia tożsamość realną”⁴³. Zapewnia bowiem ciąg świadomości, tworzy spoiwo łączące różnorodne dane spostrzeżeniowe, a także zdarzenia przeszłe z teraźniejszymi i tym samym utrzymuje tożsamość

⁴⁰ Zob. B. Paź, *Monada...*, wyd. cyt., s. 338.

⁴¹ Zob. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu: refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu meta fizycznym*, TN KUL, Lublin 1984.

⁴² W fenomenologii mówi się o egotycznej orientacji aktów albo pierwszoosobowym spełnianiu aktów.

⁴³ NR, s. 302.

osoby na poziomie psychologicznym. Dodatkowo *ujawnia istnienie* niedostępnej poznawczo człowiekowi tożsamości realnej, która stanowi podstawę możliwości odnoszenia wszystkich zdarzeń do tego samego, choć ulegającego nieustannym zmianom „ja”.

4.1. Natura tożsamości realnej

Tożsamość realna jest rdzeniem (łac. *radix* – rdzeń) tożsamości podmiotu i wyraża szeroko rozumianą ontykę osoby (jej wewnętrzną strukturę). Związana jest z takimi jej cechami jak stałość, substancjalność, indywidualizm oraz dynamizm. Stanowi kontynuację klasycznej greckiej intuicji, że w przypadku bytu duchowego i fizycznego podmiotowość ostatecznie określa struktura ontyczna. Ontyczna podmiotowość oznacza bycie podłożem dwojakiego rodzaju cech: istotowych (stałych i koniecznych) oraz przypadłościowych (zmiennych i niekoniecznych). Ponadto cechuje się samoistnością. Leibniz wprowadził wyraźną dyferencjację w obrębie tożsamości człowieka mówiąc, że:

Co się tyczy bycia sobą, dobrze będzie odróżnić je od ujawniania się sobie i od samowiedzy (NR 194).

I dalej:

Bycie sobą stanowi tożsamość realną i fizyczną, a ujawnianie się sobie, któremu towarzyszy prawda, dołącza do tego tożsamość moralną (NR 194–195).

Rzeczony „bycie sobą” (*le soi*) wskazuje na realną i fizyczną tożsamość człowieka, która „odsłania” naszą substancjalność i nie podlega jakimkolwiek zmianom. Leibniz odróżnia ją od ujawniania się sobie (*divulguer à l'autre*) i samowiedzy (*la connaissance de soi*), które „dołączają” do tożsamości realnej tożsamość moralną. Tożsamość realna wypełniona jest wszystkimi konstytuującymi dane indywiduum okreśłościami, które tworzą ontykę osoby. W przypadku metafizyki Leibniza jest ona tym wymiarem tożsamości, który przynależy każdej monadzie, bez względu na stopień jej doskonałości bytowej.

Tożsamość realna, na co wielokrotnie wskazywał Leibniz, jest warunkiem tożsamości podmiotu na poziomie psychologicznym, który za jej sprawą, mimo iż nie jest taki sam, pozostaje *tym samym*. W ten sposób niemiecki filozof zdołał wyjaśnić problem, którego nie rozwiązywała teorii Locke'a – dlaczego, mimo iż nieustannie zmieniają się stany naszej świadomości, to wciąż pozostajemy tymi samymi osobami.

4.2. Natura tożsamości moralnej

Tożsamość moralna jest wymiarem tożsamości specyficznie ludzkim, albowiem wyłącznie w naszym przypadku mamy do czynienia z tym „świadomościowym «naddatkiem»”⁴⁴, który odróżnia nas od pozostałych stworzeń. W filozofii Leibniza wszystko co istnieje jako substancjalny i autonomiczny byt jest czymś-myślącym⁴⁵, przy czym zasięg i głębokość myślenia uzależnione są od stopnia jego doskonałości bytowej. I choć wszystkie monady są świadome, to tylko człowiek jest bytem samoświadomym, który reflektuje zdarzenia jako odnoszące się do jego „ja” i w efekcie poznaje siebie. Tożsamość moralna jest tożsamością „dla nas”, czymś labilnym i podlegającym nieustannym zmianom. Zarazem dzięki związkowi samowiedzy, która spaja w jedność poszczególne stany, pozwala nam ona uzyskać świadomość trwania.

Ten wymiar tożsamości ukazuje kartezjański rys myśli Leibniza, którego podmiot, zgodnie z założeniami francuskiego filozofa⁴⁶, myśli stale. Jednakże zdaniem Hanowerczyka nie tylko myślenie nie daje się oddzielić od jego istoty, ponieważ człowiek w jego ujęciu jest monadyczną *jednością*, a integralnym elementem jego tożsamości jest nie tylko dusza, ale również element cielesności. W filozofii Kartezjusza istotowym atrybutem podmiotu myślącego jest działanie, zaś podmiotu materialnego – doznawanie. Monada jako podmiot doświadczenia wiąże w jedność wymiary działania i doznawania. W jego wykładni nie tylko myślenie presuponuje istnienie ontycznego substratu lecz, w myśl scholastycznej zasady *actiones sunt suppositorum* (działania są działaniami podmiotów), także wszelkie afekty, działania i akty, bowiem wszystkie one zapodmiotowane są w pewnym *substancjalnym* podłożu⁴⁷. W przypadku człowieka wymiary działania i doznawania są nierozrywaniem złączone.

Tożsamość moralna ostatecznie osadzona jest w sferze ontycznej oraz tożsamości realnej i jako taka podlega naturalnym zmianom, jakie zachodzą stale w nas wraz ze zdobywanym doświadczeniem i oddziaływaniem czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Pomimo tych zmian podmiot pozostaje zawsze: „jedną i tą samą rzeczą” (*même comme le même, comme une même chose*; NR 193). Przymiotnik „moralny”, na co zwraca uwagę tłumaczka *Nowych Rozważań* Izydora Dąmbska, użyty został przez Leibniza w innym niż dzisiejsze znaczeniu, nie oznacza bowiem „zgodny z zasadami etyki”, lecz raczej „związany z duchową naturą człowieka”

⁴⁴ B. Paź, *Apercepcja* (hasło), w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, t. 1, s. 292.

⁴⁵ Zob. B. Paź, *Monada...*, wyd. cyt., s. 327.

⁴⁶ Zob. M, s. 36.

⁴⁷ Zob. B. Paź, *Monada...*, wyd. cyt., s. 327.

(NR 193, przyp. 10.). Niemiecki filozof poprzez jego użycie wskazuje na psychologiczny, a zatem płytki i labilny wymiar ludzkiej tożsamości ukonstytuowanej na płaszczyźnie świadomościowo-refleksyjnej. Tożsamość moralna to:

(...) tożsamość ujawniająca się osobie samej, czującej się *sobą samą* (NR 193).

Dana w perspektywie „dla nas” podlega zmianom i bezpośrednio ukazuje się na zasadzie świadomości towarzyszącej przeżywanym przez nas aktualnie aktom poznawczym, wolitywnym i emocjonalnym. Jej ujawnianie się można rozpatrywać w dwóch wymiarach: na planie nieaktowo zorganizowanej świadomości, czyli apercpcji oraz genetycznie wtórnej względem niej refleksji.

5. Epistemologiczne podstawy tożsamości: apercpcja i refleksja

Powyższe rozstrzygnięcia Leibniza wynikają z przyjmowanych przez niego przesłanek epistemologicznych. Jak wspomniałam, monadyczny podmiot w jego antropologii, tak jak i u Kartezjusza, myśli stale, choć w tym miejscu należałoby raczej powiedzieć, że jest substancją stale *percypującą*. Hanowerczyk zauważa, że każdy z nas *nieustannie*⁴⁸ dokonuje niezliczonej liczby postrzeżeń, jednak nie reflektuje (obiektywizuje) tego procesu:

(...) w każdej chwili jest w nas nieskończona ilość spostrzeżeń bez apercpcji i bez refleksji, tzn. że dokonują się zmiany w duszy samej, których nie uświadamiamy sobie, bo te wrażenia są albo zbyt małe i w zbyt wielkiej liczbie, albo zbyt jednolite, tak że niczym specyficznym się nie różnią (NR 24).

Owe małe, nieświadomiane przez nas spostrzeżenia, nazywane przez niemieckiego filozofa *petites perceptions* lub *perceptions insensibles*, odbierane są przez nas bez ustanku, jednak z powodu przyzwyczajenia czy nieuwagi nie uprzymiamy sobie ich obecności⁴⁹. Choć wydaje nam się, że niczego nie słyszemy wówczas, gdy chociażby śpimy, to w rzeczywistości nieustannie doznajemy wrażeń słuchowych, w przeciwnym bowiem razie żaden hałas nie mógłby nas nigdy obudzić, albowiem, jak argumentuje Leibniz: „*nic* razy sto tysięcy nie potrafi być *czymś*” (NR 25). Ponadto, te nieświadome spostrzeżenia wyznaczają i utrzymują

⁴⁸ Zob. NR, s. 81 i 180.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 24–27.

tożsamość monady, ponieważ za ich sprawą zachowane zostają wszystkie uprzednie jej stany, które wiążąc się z teraźniejszymi, owocują ciągłością świadomości każdego indywiduum⁵⁰.

W płaszczyźnie poznawczej *petites perceptions* stanowią spoiwo łączące prostą percepcję z apercypcją. Apercypcja (od łac. *apperceptio*, od *adpercipere* – uświadamiać sobie) w nawiązaniu do tradycji scholastycznej nazywana też świadomością towarzyszącą (*conscience ou la réflexion, qui accompagne l'action interne*) nie posiada swojego przedmiotowego korelatu, jest zatem świadomością *w trakcie* zachodzenia (*reflexio in actu exercito*)⁵¹, która sytuuje się w miejscu „pośrednim” pomiędzy prostą percepcją a aktowo zorganizowaną refleksją (*reflexio in actu signato*). Jest czasowo i genetycznie wtórna względem prostej refleksji dlatego, że: „zjawia się dopiero po pewnej, choćby najkrótszej przerwie”⁵². Konsekwencją braku przedmiotu, na który byłaby skierowana, jest jej potencjalny bezkres, nieodokreśloność i zarazem otwartość na to, co nie zostało jeszcze poznawczo ujęte przez podmiot oraz zobiektywizowane w języku⁵³.

Moglibyśmy też nazwać ją rewersem percepcji, albowiem im bardziej zawężamy pole naszych postrzeżeń, w im większym stopniu koncentrujemy uwagę na detalu, tym bardziej rozszerza się zakres tego, co przez nas apercypowane (relacja: centrum – tło). W ten sposób Leibniz wyjaśniał fenomen dynamizmu naszej świadomości i rozwiązał Kartezjańską aporię związku postrzeżeń zewnętrznych, które przynależą do sfery materialnej, z spostrzeżeniami wewnętrznymi, których nośnikiem jest sfera duchowa.

Ten wymiar apercypcji, który nazwać moglibyśmy przedmiotowym, należy odróżnić od apercypcji podmiotowej, która jest warunkiem możliwości wszelkiej wiedzy człowieka. Leibniz, podobnie jak Kartezjusz, a później przede wszystkim Husserl, podkreśla fakt, iż bezpośrednie postrzeżenia wewnętrzne stanowią najpewniejszą formę naszego poznania, zaś zanegowanie jego prawdziwości prowadzi do podważenia całej naszej wiedzy o świecie:

Otóż jeśli bezpośrednie doświadczenia wewnętrzne nie są wcale pewne, nie będzie żadnej prawdy o faktach, co do której można się upewnić. A powiedziałem już, że może istnieć zrozumiała racja błędu popełnianego w spostrzeżeniach pośrednich i zewnętrznych, ale nie można go znaleźć w spostrzeżeniach bezpośrednich wewnętrznych, chyba żeby się uciec do wszechmocy Boga (NR 196).

⁵⁰ Zob. tamże, s. 25.

⁵¹ Por. W. Chudy, *Refleksja...*, wyd. cyt., s. 21.

⁵² NR, s. 25.

⁵³ Por. B. Paż, *Apercypcja*, wyd. cyt., s. 293. oraz U. Theil, *Leibniz and the concept of Apperception*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1994, s. 195–209.

Apercepcja w wymiarze podmiotowym sprawia, że wszystkie obecne, przeszłe, a także przyszłe stany odnoszą się wciąż do tego samego indywiduum. Co więcej, wyznacza ona i utrzymuje jego tożsamość, ponieważ zachowuje ślad doświadczeń minionych i zespala je z obecnymi, tworząc tym samym continuum spostrzeżeń. Jej szczególna funkcja polega na łączeniu odrębnych stanów w jeden ciąg świadomości człowieka, dzięki temu, że zakłada ona stały związek jego samowiedzy:

świadomość (*consciousness* lub samowiedza) towarzyszy zawsze myśli i to właśnie sprawia, że każdy jest tym, co nazywa sobą *samym* i tym różni się od każdej rzeczy myślącej; na tym też polega tożsamość osoby albo to, co sprawia, że byt rozumny jest zawsze ten sam. I jak daleko rozciągać się może ta *świadomość* na minione już działania i myśli, tak daleko rozciąga się tożsamość tej osoby, a bycie sobą jest obecnie to samo, co wówczas (NR 193).

Powyższy cytat dobitnie wskazuje na fakt, iż tożsamość moralna człowieka opiera się na jego świadomości i samowiedzy. Drugą płaszczyzną, na poziomie której ujawnia się ona osobie jest refleksja, która zdaniem Leibniza:

(...) nie jest niczym innym jak tylko uwagą zwróconą na to, co jest wewnątrz nas (NR 22).

Najistotniejszą jej cechą stanowi zwrotność względem jej podmiotu. Ponadto odznacza się ona swoistą „przezroczystością” (inteligibilnością), bowiem przenika samą siebie i podmiot, w którym ma swoje źródło. Człowiek rozpoznaje samego siebie, czyniąc swoje „ja” obiektem przeżywanych spontanicznie aktów poznawczych. Dzięki niej odnosząc się w sposób aktywny do jakiegoś obiektu, jest on zarazem w stanie ująć ów obiekt oraz sam nieaktywny (*in actu exercito*)⁵⁴ moment owego odnoszenia się. W ten sposób ujawnia się on sobie jako odrębny od reszty świata indywiduum, które posiada dane wyłącznie jemu określoności⁵⁵. Sam proces dookreślania swojego „ja” wiąże się z doświadczeniem obcości świata, które stymuluje nas do rozwoju samowiedzy i odkrywania naszej indywidualnej tożsamości. Wraz z rozwojem mojej tożsamości kształtuje się zarazem świadomość różnicy między moim, a innymi „ja”.

⁵⁴ Por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji: filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, TN KUL 1995, Lublin, s. 39.

⁵⁵ Zob. NR, s. 256.

Zakończenie

Powyższe rozważania uprawniają do stwierdzenia, że Leibniz w swojej wykładni tożsamości osoby jednocześnie zachował podstawowe jej aspekty, o których pisali Arystoteles i jego średniowieczni kontynuatorzy, jak również przesłanki filozofii Kartezjusza. Jeśli chodzi o kwestię założeń filozofii klasycznej, to utrzymał je on pod postacią tożsamości nazwanej przez niego realną, która wskazuje na ontyczny, a zatem niezmienny wymiar ludzkiej tożsamości i związana jest z takimi jej cechami jak niepowtarzalność, niepodzielność czy jedność. W przypadku założeń, jakie Leibniz przejął od autora *Medytacji*, to ujawniają się one w tak zwanym moralnym wymiarze tożsamości, który związany jest z samowiedzą człowieka, jego samo-ujawnianiem się sobie, i który, w przeciwieństwie do realnego, podlega naturalnym zmianom i jest modyfikowalny.

Na tym tle rozważania Johna Locke'a oznaczają zerwanie z tradycją i arbitralne odczytanie założeń Kartezjusza (odrzućenie przez niego intuicji intelektualnej «*intuitus mentis*» i kategorii substancji), które do tej pory stanowiły podstawę metafizyki. Usunięcie z jej obszaru kategorii substancji doprowadziło Locke'a do pozbawienia człowieka jego ontycznej bazy, sam zaś człowiek w oparciu o te przesłanki, jak uprzednio powiedziałam, raczej trwa, niż jest ze sobą tożsamy. W odróżnieniu od niego Leibniz zachował kategorię substancji i tym samym utrzymał ontyczną podstawę tożsamości podmiotu, który w jego metafizyce sam dla siebie jest bytem inteligibilnym.

NATURE AND STRUCTURE OF PERSONAL IDENTITY: AN ANALYSIS OF SELECTED WORKS OF G.W. LEIBNIZ

Summary

The main aim of this paper is to reconstruct G. W. Leibniz's view on nature and structure of human identity. For this purpose selected writings of the author and of several other philosophers whose impact on his conclusion was the most noticeable are exploited. Analysis of these sources in relation to Leibniz's whole monadological system provides us with the explication of human identity in his anthropology.

In the first part the author concentrates on the historical background of a reflection on the notion of nature, which in Leibniz's philosophy constitutes the basis of human identity. The Hanoverian philosopher, as the author claims, continues Aristotle's thought on this issue. Afterwards a basic individual being – monad – is presented. Through the monad the German philosopher managed to unite two – seemingly opposing – perspectives: substantial (aristotelism) with “consciously-reflective”, which is synonymous with Descartes' *cogito*.

In the second part the author introduces the concept of the human person, which indicates such features as rationality, substantiality and individuality. From the latter flows such characteristics of personhood as uniqueness, distinctiveness and incommu-

nicability. Even though this classical interpretation of the person was deconstructed by Descartes, the author shows that the monadic subject did not lose the attributes Leibniz's processors wrote about.

In the third part the author presents John Locke's interpretation of the human identity described in his *opus magnum* – *An essay concerning human understanding*, in opposition to which Leibniz developed his own theory. In the fourth part the structure of human identity in the interpretation of the German is presented. The author of this paper particularly focuses on the characteristics of its two dimensions: real identity and moral identity. At the end, in the fifth part, the epistemological foundation of Leibniz's anthropology: perception, apperception and reflection, its specifics and the relation to two levels of human identity presented in *Nouveaux essais sur l'entendement humain* are explored.

Key words: Leibniz, Locke, personal identity, real and moral identity, apperception

Słowa kluczowe: Leibniz, Locke, tożsamość osobowa, tożsamość realna i moralna, apercepcja

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźniaka, TN KUL, Lublin 1996.
- Behan D., *Locke on person and personal identity*, „Canadian Journal of Philosophy” 1979, 9 (1).
- Bobro M., *Is Leibniz's theory of personal identity coherent?*, „The Leibniz Review” 1999 (9).
- Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Chudy W., *Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultur*, „Człowiek w kulturze” 1997, t. 9.
- Chudy W., *Refleksja a poznanie bytu: refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, TN KUL, Lublin 1984.
- Chudy W., *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji: filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, TN KUL, Lublin 1995.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958.
- Grosholz E., *Descartes and the Individuation of Physical Objects*, w: *Individuation and identity in early modern philosophy*, State University Press of New York, Albany 1994.
- Gut P., *Spinoza o naturze ludzkiej*, TN KUL, Lublin 2011.

- James W., *The principles of psychology*, Encyclopediae Britannica, Chicago 1984.
- Koszkało M., *Indywidualność i jednostkowość. Analiza wybranych fragmentów Jana Dunska Szkota*, TN KUL, Lublin 2003.
- Kulstad M., *Leibniz on Apperception Consciousness and Reflection*, Philosophia Verlag, Munich 1991.
- Leibniz G.W., *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, w: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875–1890, nachdruck: Hildesheim und New York 1978.
- Leibniz G.W., *Nowe Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Leibniz G.W., *O ostatecznym źródle rzeczy*, tłum. Juliusz Domański, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oparte na rozumie oraz inne pisma Leibniza*, red. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.
- Leibniz G.W., *O samej naturze, czyli o sile wszczepionej i działaniach istot stworzonych*, tłum. K. Krauze-Błachowicz, w: tenże, *Pisma z metafizyki natury*, red. S. Blandzi, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
- Leibniz G.W., *Polemika z Clarkiem. Piąte pismo Leibniza*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oparte na rozumie oraz inne pisma Leibniza*, red. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.
- Leibniz G.W., *Rozprawa metafizyczna*, tłum. Juliusz Domański, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oparte na rozumie oraz inne pisma Leibniza*, red. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.
- Leibniz G.W., *Monadologia*, tłum. Juliusz Domański, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oparte na rozumie oraz inne pisma Leibniza*, red. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.
- Leibniz G.W., *Korespondencja z Antoine'ie Arnauldem*, tłum. Stanisław Cichowicz, Jerzy Kopania, PWN, Warszawa 1998.
- Leibniz G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain, par l'auteur du système de l'harmonie prèetablie*, w: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Opera Philosophica, quae exstant latina, gallica, germanica omnia*, ed. J. E. Erdmann, Eichler, Berolini 1840.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Kenneth P. Winkler, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1996.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, PWN, Kraków 1966.
- Paź B., *Monada, czyli człowiek w Leibnizjańskim świecie*, „Przegląd Filozoficzny” R. 18: 2009, (71).

-
- Paź B., *Apercepcja* (hasło), w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, t. 1.
- Scheffler S., *Leibniz on Personal Identity and Moral Personality*, „*Studia Leibnitiana*” 1976 (2).
- Witkowski L., *O problemie tożsamości osobowej w filozofii*, Część I: *J. Locke i G.W. Leibniz*, „*Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia*” 1990, (197).
- Theil U., *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, New York 2014.
- Theil U., *Leibniz and the concept of Apperception*, „*Archiv für Geschichte der Philosophie*” 1994.
-

Adrianna Senczyszyn, studentka Uniwersytetu Wrocławskiego