

Witkowski, Lech

O problemie tożsamości osobowej w filozofii : część I : J. Locke i G.W. Leibniz

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 11 (197), 99-113

1990

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Institut Nauk Społecznych
Zakład Filozofii*

Lech Witkowski

O PROBLEMIE TOŻSAMOŚCI OSOBOWEJ W FILOZOFII
(CZĘŚĆ I: J. LOCKE I G. W. LEIBNIZ)

Zarys treści. Wstęp; samowiedza jako podstawa tożsamości osobowej u Locke'a; Leibniza wersja tożsamości moralnej; podsumowanie.

WSTĘP

W niniejszej pracy próbuję rekonstruować i odnieść wzajemnie do siebie dwie klasyczne koncepcje z historii filozofii, które objęły swą refleksją również problemy dotyczące tożsamości osobowej człowieka. Wydają mi się one interesujące nie tylko z racji historycznych, ale również w świetle rosnącego zainteresowania kategorią tożsamości jednostki we współczesnej refleksji socjologicznej. Próby uporządkowania stanowisk wokół tej kategorii w literaturze warto, jak sądzę, widzieć na tle szerszego kontekstu historycznego i filozoficznego. Kontekst ten dotąd nie został ogarnięty w całości, a zdaje się być wręcz zapomniany. Jako przyczynek do realizacji tego celu chcę potraktować refleksję nad klasycznymi dziełami dwóch filozofów. Chodzi mianowicie o *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* Johna Locke'a z roku 1690 oraz o napisane w bezpośrednim nawiązaniu do nich Gotfrieda Wilhelma Leibniza *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ukończone przez autora w 1704 r., a opublikowane już po jego śmierci w 1765 r. Posługiwać się będę wydaniem Biblioteki Klasyków Filozofii odpowiednio: pracy Locke'a w tłumaczeniu B. J. Gaweckiego z 1955 r. oraz tekstu Leibniza w przekładzie I. Dąbbskiej z 1955 r.

Komentarz do rekonstruowanych koncepcji będzie prowadzony w sposób pozwalający na bezpośrednie nawiązanie do aktualnego stanu dyskusji — także socjologicznych — nad kategorią tożsamości. Niniejsze studium jest pierwsze z serii analitycznej opracowanej przez autora. W dalszej kolejności pojawią się analizy dotyczące Hume'a, Kanta i Hegla. Mają one stanowić minimum kontekstu historycznego dla odniesień do współczesnych koncepcji tożsamości jednostki.

SAMOWIEDZA JAKO PODSTAWA TOŻSAMOŚCI OSOBOWEJ U LOCKE'A

Podstawą rekonstrukcji jest tu treść rozdziału 27 (w tomie 1 *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, dołączonego do pracy przez autora dopiero w 2 jej wydaniu z 1694 r., zawierającego osobny paragraf analizujący „tożsamość osoby”. Uprzedzając rozważania Locke'a warto — jak sądzę — powiedzieć, iż w przyjętej perspektywie interpretacyjnej rzucają się w oczy szczególnie trzy ich cechy. Po pierwsze — ujęcie problemów tożsamości w wymiarze genetycznym. Po drugie, zasadnicze dla współczesnych odniesień tej koncepcji jest usytuowanie kategorii tożsamości osoby w horyzoncie teorii samowiedzy. Wreszcie — po trzecie — znaczący jest diachroniczny wymiar tożsamości, rozwijany w biograficznej perspektywie życia jednostki. Wszystkie te trzy elementy podejścia Locke'a zdają się być zespolone na podstawie kategorii „tego samego życia”. Wypada też odnotować istotną decyzję interpretacyjną B. Gaweckiego w przekładzie kategorii *self* jako „ja”, co w kontekście rozważań Locke'a wydaje się trafne i z pewnością znacznie mniej problematyczne niż podejmowane w literaturze socjologicznej próby oddawania tego pojęcia jako „jaźni”, a tym bardziej „osobowości”. To ostatnie rozwiązanie, wybrane np. w przekładzie pracy G. H. Meada *Umysł, osobowość i społeczeństwo* (Warszawa 1975), nie mogłoby mieć tu zastosowania.

Na wstępie prześledźmy wątek analizy genetycznej Locke'a, stanowiącej dla niego punkt wyjścia do dalszych rozważań odniesionych do „osoby”. Po pierwsze więc, dla Locke'a tożsamość wiąże się z możliwością ściśłego zidentyfikowania genezy:

...każdy z duchów skończonych zaczął istnieć w pewnym określonym czasie i miejscu; dlatego też stosunek do tego czasu i miejsca będzie wyznaczał zawsze, dopóki dana istota istnieje, tożsamość każdej z nich (s. 461).

Ten punkt wyjścia wynika z zdaniem Locke'a stąd, iż „jest niemożliwe, by dwie rzeczy tego samego rodzaju znajdowały się czy istniały w tej samej chwili dokładnie w tym samym miejscu” (s. 461). Przekonanie o tożsamości genetycznej znajdujemy też w dalszym wywodzie autora („każda substancja, jaka istnieć zaczyna, dopóki istnieje, pozostawać musi tą samą” — s. 492), zaś wagę genetycznej podstawy tożsamości uwypukla stwierdzenie przez Locke'a, iż „ani myśli, ani ruchy w rozmaitych czasach nie mogą być tożsame, każda bowiem ich część ma inny początek istnienia” (s. 463). Uprzedzając dalsze objaśnienia autora należy od razu zauważyć, iż ujmując ideę tożsamości jednostki w perspektywie biograficznej „linii życia” będzie mógł, bez popadania w sprzeczność, ciąg nietożsamych myśli i zdarzeń uznać za podstawę tożsamości osobowej.

Drugi krok analizy Locke'a polega na rozwinięciu myśli, iż „tożsa-

mość istot żywych” jest różna od tożsamości rzeczy martwych. Rzeczy martwe bowiem w tym ujęciu są rozpoznawane po odniesieniu do ich masy, natomiast dla rzeczy żywych podstawą ich bycia jest jedno spójne ciało, które ma wspólne różnym momentom życie, przy czym różnica w masie nie przeszkadza ich tożsamości.

Dąb, który z wątlej sadzonki rozwinął się w potężne drzewo, jest tym samym dębem i pozostaje nim po odcięciu gałęzi; żrebak, gdy wyrósł na konia, wciąż jest tym samym koniem, choćby raz był wypasiony, a kiedy indziej chudy (s. 464).

Masa danego przedmiotu „sprowadza się wyłącznie do spójności części ułożonych jakkolwiek” (s. 464), natomiast życie odnosi się do spójności związanej ze szczególnym zorganizowaniem.

Dana roślina pozostaje tą samą rośliną póki bierze udział w tym samym życiu, choćby ono stało się też udziałem nowych części materii, organicznie związanych z tą rośliną w taki sam sposób, jak rośliny danego gatunku (s. 465).

Podejście to więc zasada się na odwołaniu do genetycznej i „biograficznej” ciągłości życia organicznego. Tożsamość rośliny bowiem wiąże się z

...tym życiem indywidualnym, które w danej chwili sięga w sposób ciągły zarówno naprzód, jak wstecz poprzez tę samą ciągłość niedostrzegalnie następujących po sobie części połączonych w żywe ciało rośliny (s. 465).

Podobnie autor odnosi się do tożsamości zwierząt, by stwierdzić, że tak u zwierząt, jak u roślin tożsamość ich wynika ze „spójnej organizacji zdolnej dawać wspólne życie wszystkim połączonym częściom” ich organizmu w sposób ciągły. „Tożsamość zwierzęcia zachowuje się dzięki tożsamości życia, nie zaś substancji” (s. 475). Owa zwierzęca tożsamość bowiem „pomimo zmiennej substancji [cielesnej — L. W.] jest zachowana dzięki jedności przebiegającego w sposób ciągły życia” (s. 473).

Jak dotąd rozważania Locke’a nie wydają się wyjątkowe. Bardziej znaczący jest krok trzeci jego analiz, gdy ujęcie to wykorzystuje dla przejścia do omówienia sytuacji człowieka i przeciwstawienia pojęcia tożsamości człowieka pojęciu tożsamości osoby. Pytając bowiem o tożsamość człowieka nie wykraczamy, na gruncie rozważań Locke’a, poza dotychczasowe ujęcie. Tożsamość ta bowiem polega „jedynie na tym, że stale zmieniające się części materii, które pozostają w życiowym związku z tym samym zorganizowanym ciałem, partycypują w tym samym, nie mającym przerw życiu” (s. 466). Myliłby się więc zdaniem Locke’a ten, „kto by upatrywał tożsamość człowieka w czymś innym niż tożsamość zwierząt, a więc nie w celowo zorganizowanym ciele, które od pewnego momentu trwa jako jednolity żywy organizm...” (s. 466).

Rzecz się bowiem sprowadza, jak można stąd wnosić, do stwierdzenia tego samego istnienia bytu-w-sobie: „...embrion, człowiek wiekowy, pomieszany na umyśle i myślący normalnie może być tym samym człowiekiem...” (s. 466). Podkreślmy na marginesie, że przywiązanie do wymiaru cielesności w podejściu do kwestii tożsamości człowieka jest dla Locke’a ważne w kontekście jego rezerwy wobec idei „wędrownki dusz” czy idei „ducha indywidualnego” wchodzącego w różne ciała — Locke chciał się tym samym zdystansować w stosunku do pewnego nurtu refleksji, z jakim się stykał. Jak się okaże, w odniesieniu do tożsamości osobowej wymiar cielesny przestaje być podstawą jej określenia.

Metodologicznie kluczowe dla przejścia do analiz dotyczących tożsamości osobowej jest u Locke’a sformułowanie następującego zalecenia. Aby tożsamość

...należycie pojąć i słusznie o niej sądzić, musimy zważyć, jaką ideę oznacza wyraz, do którego tożsamość ma być zastosowana. Inną bowiem jest rzeczą być tą samą substancją, inną tym samym człowiekiem, jeszcze inną tą samą osobą, jeśli „osoba”, „człowiek” i „substancja” są nazwami wskazującymi na trzy idee odrębne (s. 467).

Dla dalszych rozważań autora, wydzielonych zresztą w osobny paragraf dotyczący tożsamości osoby (s. 471—493), podstawowe jest rzecz jasna sformułowanie pojęcia „osoby”. Jak się okaże, pozwala ono na przejście od wymiaru człowieka jako bytu-w-sobie do wymiaru osoby jako bytu-dla-siebie. Oto bowiem czytamy, iż

...osoba [...] oznacza [...] istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to uczynić jedynie dzięki świadomości swojego „ja” (*self*) (s. 471).

Zauważmy najpierw, że sformułowanie to pozwala uznać, iż ujęcie „samej siebie” jako „tej samej” w istocie odpowiada jedynie pojęciu „poczucia tożsamości”, tj. poczuciu odrębnego i spójnego trwania. Narzuca się tu więc myśl, iż w tym zakresie byt-dla-siebie znaczy jedynie: byt świadomy własnego bycia. „Każdy jest dla siebie tym, co nazywa swoim »ja«, czyli sobą...” (s. 471—472).

Po drugie, kluczowe dla dalszych rozważań Locke’a wydaje się odwołanie do kategorii świadomości oraz *self-consciousness*, co Gawęcki tłumaczy jako „samowiedzę” (por. s. 642). O tyle to tłumaczenie wydaje się uprawnione — wobec alternatywy w postaci „samoświadomości” czy „świadomości siebie” — że filozof angielski uznaje, iż „kiedy rozmyślamy nad czymś, wiemy również, że tak robimy” (s. 471), przyjmuje zatem, że myślenie nie może być bezwiedne. Na tym gruncie zatem świadomość czegoś jest wiedzą o tym czymś. Wskazywałoby na to stwierdzenie przez Locke’a, że „to, co nazywamy tą samą świadomością, nie

jest tym samym aktem indywidualnym” (s. 476), chodzi więc o odniesienie treściowe, a nie aktowe. Przemawia za tym również fakt, że Locke uznaje nieciągłość, niekompletność i nieobecność aktów świadomego odnoszenia się do siebie, uznając jednocześnie, iż nie ma to żadnego znaczenia dla rozważań dotyczących tożsamości osoby. „Świadomość zawsze przerywają stany zapomnienia”, ponadto „nie ma ani chwili w naszym życiu, kiedy jednym rzutem oka ogarnialibyśmy całkowity przebieg wszystkich swoich minionych działań”, a na dodatek „często [...] w ogóle nie zastanawiamy się nad swoim przeszłym »ja«” (s. 472). Niemniej, mówi Locke, „wątpliwości te [...] nie dotyczą tożsamości osoby”, gdyż „różne substancje zostają zjednoczone w jedną osobę przez tę samą świadomość [w której uczestniczą]” (s. 473). W prezentowanej tu interpretacji „tą samą świadomością” ma być poczucie tożsamości, tzn. uznanie, iż „ja” to ciągle ten sam „ja”, pomimo owych nieciągłości i niepełności aktów odnoszenia się do siebie.

Warto przy tym podkreślić, iż Locke jest niezwykle konsekwentny w widzeniu świadomości jako podstawy tożsamości osobowej i wyłączeniu, jako nieistotnych, odniesień substancjalnych. Przyznaje więc, iż teoretycznie „byłoby możliwe, by dwie myślące substancje stanowiły jedną tylko osobę. Gdyby bowiem zachowała się ta sama świadomość czy w jednej, czy w różnych substancjach, to byłaby zachowana także tożsamość osoby” (s. 477). Wraz z tym zatem „może istnieć ta sama osoba [...] byleby ta sama świadomość towarzyszyła duszy zamieszkującej nowe ciało...” (s. 479). Nie zmienia tego okoliczność, iż „w mowie potocznej wyrażenia: »ta sama osoba« i »ten sam człowiek« oznaczają tę samą rzecz”, mówi Locke (s. 480). Jeśli by bowiem było możliwe, „iżby ten sam człowiek miał w różnych czasach odrębne, nie komunikujące się ze sobą świadomości, to niewątpliwie ten sam człowiek byłby w rozmaitych chwilach różnymi osobami” (s. 484). Jest też odwrotnie. „Substancja, z jakiej osobowe »ja« składało się w pewnej chwili, może w innej chwili ulec zmianie, nie pociągając za sobą zmiany tożsamości osoby [...] osoba pozostaje ta sama” (s. 474).

Wydaje mi się, że niezwykle współcześnie brzmią dostrzeżone przez Locke’a konsekwencje rozróżnienia tożsamości osoby i tożsamości człowieka w odniesieniu do cielesności. Chociaż potocznie „dla każdego człowieka członki jego ciała są częścią jego samego” (s. 474), to do tego, aby stanowiły one część osoby, niezbędne jest organiczne powiązanie ich ze świadomością. Dopiero „każda część naszego ciała, organicznie związana z tym, co w nas jest świadome, stanowi część nas samych” (s. 489). O tym, że oznacza to dla Locke’a warunek konieczny zintegrowania ciała z osobą, świadczy uznanie przez niego, że bez tego związku ze świadomością „indywidualnie ta sama substancja staje się częścią dwu osób

odmiennych" (s. 490). Widać więc w szczególności, że na gruncie tego ujęcia tożsamość danej osoby może nie obejmować psychicznej kompetencji świadomego odnoszenia się do własnego ciała lub jego sfery. Psychiczne „odkrywanie” ciała, powstawanie zdolności świadomego odnoszenia się do własnej cielesności, staje się przez to istotnym ogniwem rozwijania tożsamości osobowej jednostki. Bez tego bowiem ciało nie należy do mojego „ja”, albo też niezintegrowanie z sobą cielesności, przy postępującym odkrywaniu tej ostatniej, prowadzi do tożsamości rozszczepionej, w ramach której moje jedno „ja”, tj. jedna osoba we mnie jest (w jakimś stopniu) bezcielesna, natomiast drugie „ja”, druga osoba we mnie, z cielesnością tą jest oswojona. Choć więc ciało jest substancjalną podstawą obu „osób” w danym człowieku, w istocie w jakimś zakresie należy tylko do jednej z nich.

W zasadniczej części rozważań dotyczących „osoby” Locke nie pozostawia wątpliwości, iż dla niego tożsamość osobowa polega „nie na tożsamości substancji, lecz na tożsamości samowiedzy” (s. 483). Pomimo nieciągłości aktów świadomości człowiek

...dzięki [...] nieprzerwanej samowiedzy może pozostać nadal tą samą osobą [...] w takim ujęciu naszego „ja” [...] uważa się za podstawę jego tożsamości [...] tożsamą, trwającą bez przerwy świadomość... (s. 489).

Stwierdzenie to jest zrozumiałe w świetle wcześniejszych sformułowań Locke’a.

Skoro świadomość swego „ja” zawsze towarzyszy myśleniu i [...] ono właśnie czyni każdego tym, co on nazywa sobą, przez co się odróżnia od wszystkich innych istot myślących, więc na tym jedynie polega tożsamość osoby (s. 472).

Owa „nieprzerwana samowiedza” czy „świadomość swego ja” zdają się tu zawsze oznaczać poczucie tożsamości w sensie poczucia spójności, trwałości i odrębności własnego trwania. Przemawia za tym również okoliczność, że tak rozumiane poczucie tożsamości jest jedynie sensowną wykładnią innego zwrotu, jakiego Locke również używa dla określenia tożsamości osobowej, mianowicie zwrotu „ta sama świadomość”.

Naszego „ja” nie wyznacza tożsamość czy różnorodność substancji, co do czego nie może mieć ono pewności, lecz wyłącznie tożsamość świadomości (s. 487).

Ponieważ ta sama świadomość sprawia, że człowiek jest dla siebie sobą, więc od tego jedynie zależy tożsamość osoby, bez względu na to, czy ta świadomość jest przywiązana do jednej tylko indywidualnej substancji, czy też może trwać w szeregu różnych substancji po sobie następujących (s. 473).

Przed pokazaniem, jak dla Locke’a problematyka tożsamości osobowej poszerza się o wymiar biograficzny, przytoczymy jeszcze jeden ważny fragment ujęcia przez niego osoby w kategoriach tej samej świadomości, której nie można rozumieć jako tej samej wiedzy o świecie, ale

jako zachowanie poczucia tożsamości i samowiedzy w zakresie własnych działań.

...o ile istota myśląca zdolna jest odtworzyć ideę czynności minionej z tą samą świadomością, jaką miała pierwotnie i jaką ma, co się dotyczy czynności obecnej, o tyle jest tą samą osobą. Dlatego przecież jest ona teraz sobą dla siebie, że jest świadoma swych terażniejszych myśli i czynów; będzie więc też tym samym „ja” w tej mierze, w jakiej ta sama świadomość może się rozciągać na działania przeszłe czy przyszłe (s. 473—474).

Locke stwierdza też, że różne doznania „łączy w jedną osobę ta sama świadomość” (s. 474). Ten sposób podejścia powtarza się na przestrzeni całości wywodów o tożsamości. „Jedynie samowiedza może połączyć odległe od siebie w czasie istnienia w jedną i tę samą osobę; tożsamość substancji sprawić tego nie może” (s. 486). Zauważmy jednak, że nie zawsze w tych sformułowaniach daje się łatwo rozgraniczyć, kiedy autorowi chodzi jedynie o poczucie siebie rozciągniętego w czasie, a kiedy o wiedzę (samowiedzę) o tym, co na to rozciągnięcie własnych działań się składa. Sformułowanie „ktokolwiek ma świadomość terażniejszych i przeszłych uczynków, jest tą samą osobą, do której należą jedne i drugie” (s. 481) może oznaczać konkretną wiedzę o tych uczynkach, a może jedynie znaczyć świadomość, że zostały one popełnione. Jestem skłonny utrzymywać zasadność węższego zakresu pojęcia samowiedzy, tym bardziej, że dla Locke’a „bez samowiedzy nie ma osoby” (s. 486), a to ma być minimum określenia bytu tożsamej osoby.

Zresztą sądzę, że trudność interpretacyjna z tym związana daje się rozwiązać następującym ustaleniem. O tym, czy występuje tożsamość osoby, o jej istnieniu zatem decyduje samo poczucie tożsamości, jak określone powyżej. O tym, co składa się na ową tożsamość osobową, decyduje samowiedza w sensie szerszym od poczucia, mianowicie obejmująca treść świadomości bardziej szczegółowo i konkretnie odnoszącą się do działań jednostki. Potwierdzać zdaje się takie ujęcie sam Locke, stwierdzając, iż „tożsamość osoby nie sięga dalej niż sięga świadomość” (s. 478), oraz odwrotnie, iż

...jak daleko ta świadomość sięga wstecz do przeszłych działań lub myśli, tak daleko również rozciąga się tożsamość danej osoby; teraz jest ona tym samym „ja” jakim była wówczas; „ja” zaś, które obecnie zwraca swą refleksję na działanie przeszłe, jest tym samym, które kiedyś je wykonało (s. 472).

Jak się wydaje, cała trudność interpretacyjna polega na tym, że raz „poczucie” tożsamości jest przed-wiedzą, oddaje przed-pojęciową kondycję jednostki, innym znów razem jest to zaawansowany stan samowiedzy, obejmujący to, co jednostka faktycznie o sobie wie i z czym się, i również emocjonalnie, identyfikuje.

LEIBNIZA WERSJA TOŻSAMOŚCI MORALNEJ

Konstruując własne uwagi, torem równoległym do *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke'a, Leibniz w szczególności wyłożył swój pogląd na pojęcie tożsamości w rozdziale 27 pt. *Czym jest tożsamość albo różność* (s. 286—314), będącym analogonem rozważań Locke'a z rozdziału 27 *O tożsamości i różności*, przy czym niezbędne jest włączenie też Leibniza w szerszy kontekst jego analiz w całej pracy.

Jak się okazuje, u Leibniza szczególnie obecny jest wątek rozważań sytuujący problemy dotyczące tożsamości — jak i samą tę kategorię — w perspektywie porównawczej, gdyż to „stosunek porównania daje różność i tożsamość”, wyróżnienia więc wymaga przede wszystkim „porównanie, które cechuje tożsamość” (s. 145). Już w punkcie wyjścia Leibniz sugeruje, że dla genetycznej analizy tożsamości przedmiotów ważne jest nie odwołanie do różnicy czasowo-przestrzennej, jaką wyróżnił Locke, lecz wskazanie „wewnętrznej zasady różnicowania” przedmiotów. „Istota tożsamości nie polega więc na czasie i miejscu [...] to raczej przez rzeczy trzeba odróżniać jedno miejsce lub jeden czas od drugiego...” (s. 286—287). „Trzeba zawsze, aby prócz różnicy czasu i miejsca była jeszcze wewnętrzna zasada zróżnicowania” (s. 286). Rozpoznanie indywiduum jako jego samego jest zasadniczo możliwe przez odróżnienie. „Choć istnieje wiele rzeczy tego samego rodzaju, to [...] nie ma nigdy doskonale podobnych” (s. 286), przez co „zasada indywidualacji sprowadza się w indywiduach do zasady zróżnicowania” (s. 287). Punkt więc wyjścia Leibniza zawiera tezę, iż chcąc mówić o tożsamości kogoś (czegoś), trzeba najpierw przyjąć jakąś zasadę różnicowania, jako podstawę identyfikacji.

Jak zauważyliśmy, u Locke'a kluczowe w analizach tożsamości „istot żywych” było odwołanie do kategorii „tego samego życia”, jako podstawy opisu tożsamego istnienia. Tezie Locke'a o uczestnictwie we „wspólnym życiu” — opartym na układzie cielesnym czy samowiedzy — jako podstawie tożsamości Leibniz przeciwstawia pogląd o konieczności widzenia ukształtowanego życia w perspektywie charakteryzującej je „zasady życia”.

Uorganizowanie czy upostaciowanie bez trwałej zasady życia, którą nazywam monadą, nie wystarcza dla utrzymania *idem numero* lub tego samego indywiduum; ukształtowanie bowiem może przetrwać generycznie [powierzchniowo — L.W.] [...] ciała uorganizowane, równie dobrze jak inne, pozornie tylko, a nie w ścisłym znaczeniu pozostają tymi samymi (s. 289).

Leibniz przytacza tu przykład podkowy żelaznej, która, poddana oddziaływaniu chemicznemu i zanurzona w wodzie, trwa jako kształt, ale nie jako indywiduum. Mówiąc inaczej, Leibnizowi chodzi, jak sądzę,

o wskazanie konieczności opisywania tożsamości nie na poziomie samego istnienia, lecz na poziomie swoistej „zasady istnienia”, jaka owym istnieniem kieruje czy je definiuje, jak długo to istnienie jest istotnie tożsame. W odniesieniu do człowieka może to choćby oznaczać, że brak zmiany w zachowaniach jednostki może ukrywać odmiennność uzasadnień, jakimi jednostka się kieruje i przy analizie jej tożsamości nie można pomijać tych ukrytych różnic, gdyż mogą one oznaczać, że człowiek kieruje się zupełnie inną „zasadą” w swoim życiu, niż dotychczas, będąc zatem inną osobą.

Przeciwstawiając się widzeniu tożsamości człowieka przez Locke’a jako związanej jedynie „z tym samym życiem utrzymywanym [...] w ciągłym następstwie”, Leibniz stwierdza, iż trwające

...ciało uorganizowane [...] jest tylko równoważne, i jeśli nie odwołamy się do duszy, nie będzie ani tego samego życia, ani tym bardziej jedności witalnej. W ten sposób ta tożsamość byłaby tylko pozorna (s. 290).

Leibniz więc uchyla możliwość wiązania tożsamości jedynie z ciałem dobrze „uorganizowanym” i ciągłym w tym zorganizowaniu.

Tożsamość tej samej substancji indywidualnej może być utrzymana tylko przez zachowanie tej samej duszy, bo ciało jest w ciągłym potoku zmian, a dusza nie zamieszkuje w jakichś określonych, jej przeznaczonych atomach... (s. 291).

Rzecz jasna, w tym wątku rozważań kluczowe jest odwołanie do pojęcia „duszy” czy wcześniej „monady”, traktowanej jako zasada życia. Oba te pojęcia i ich związek wzajemny zostały przez Leibniza wyłożone w pracy *Zasady filozofii czyli monadologia* (s. 295—317; por. *Wyznania wiary filozofa*, Warszawa 1969 — np. § 19 s. 300) i w dyskusji o tożsamości z Lockiem są one przez autora założone jako dane, bez szczegółowych wyjaśnień i uściśleń. Pominiemy więc i my szersze do nich odniesienie, skupiając się na wyjaśnieniach danych przez Leibniza w *Nowych rozważaniach*, tym bardziej, że dalsze wątki jego komentarza wydają się mieć wartość już niezależnie od odniesień do „monadologii”. Odnotujmy jeszcze dwie uwagi Leibniza, w których tożsamość odnosi do ducha czy duszy.

Co się tyczy substancji [...], której mogą przysługiwać czynności witalne [...] oraz [...] bytów substancjalnych (które utrzymuje jeden duch) [...] pozostają całkowicie tym samym indywiduum przez ową duszę lub owego ducha tworzącego jaźń w tych, które myślą (s. 289—290).

W tym ujęciu więc, w przypadku istnień, które „nie mają w ciele duszy, tożsamość ich jest tylko pozorna” (s. 290). Leibniz jest zatem skłonny mówić o tożsamości w odniesieniu nie do każdego typu życia, a tylko do takiego, któremu można przypisać „wewnętrzną zasadę”. Ten pogląd wydaje mi się fundamentalny i wart wydobycia w odrębnej analizie, wiążącej współczesne rozumienie problematyki tożsamości ze spo-

rem Leibniza z Lockiem o moralność, jaki toczy się w końcowych partiach *Nowych rozważań*. Antycypując ten wątek myślę, że warto odnotować jako hipotezę interpretacyjną, sformułowaną z wykorzystaniem terminologii J. Habermasa i L. Kohlberga dotyczącej „poziomów” moralności, że Leibniz „tożsamość osoby” jest skłonny widzieć jedynie w przypadku, gdy jednostka jest na poziomie postkonwencjonalnym. Wcześniej bowiem nie ma ona „wewnętrznej zasady życia”. Zanim przyjrzymy się tej sugestii bliżej, wypada odnotować przynajmniej dwa dalsze wątki ujęcia przez Leibniza kategorii tożsamości.

Pierwszy z nich dotyczy roli tzw. „nieuświadomionych spostrzeżeń”, której wydobycie wskazuje na konieczność wykroczenia w analizie tożsamości poza horyzont samowiedzy. Jak podkreśla Leibniz, „nieuświadomione spostrzeżenia mają równie wielkie zastosowanie w nauce o duchu (*pneumatique*), jak cząsteczki w fizyce” (s. 16). W jego ujęciu, właśnie

...te nieuświadomione spostrzeżenia wyznaczają i utrzymują tożsamość indywiduum, dla którego charakterystyczne są zachowane przez nie ślady poprzednich stanów tego indywiduum, zespolone z jego stanem obecnym (s. 15).

Tymczasem z samowiedzą łączą się jedynie tzw. apercepcje. Jak podkreśla I. Dąbilska w komentarzu tłumacza, „apercepcja jest — wedle Leibniza — uświadamianiem sobie własnego spostrzegania lub świadomym spostrzeganiem, podczas gdy spostrzeganie (percepcja) jest procesem nie zawsze świadomym” (s. 433). Dla tego podejścia do tożsamości ważne jest więc dostrzeżenie, że istnieje wiele spostrzeżeń, konstytuujących człowieka, nie wchodzących w skład samowiedzy. Jest to, moim zdaniem, istotny wątek niezgody Leibniza z Lockiem, ograniczający kontekst teorii samowiedzy w analizie tożsamościowej. „W każdej chwili jest w nas [...] nieskończona ilość spostrzeżeń bez apercepcji i bez refleksji” (s. 13). Budowie tożsamości nie przeszkadza, a wręcz towarzyszy to, że „jest rzeczą konieczną, aby często brakło nam apercepcji, mianowicie wtedy, gdy nie ma spostrzeżeń wyróżnionych” (s. 181).

Przed dalszą prezentacją wątku apercepcyjnego u Leibniza warto, jak się wydaje, wskazać na drugi nurt jego rozważań, stanowiący o istotnym ograniczeniu kontekstu samowiedzy w teorii tożsamości — i to przeprowadzony w sposób znaczący, z punktu widzenia historii kształtowania się perspektywy socjologicznego widzenia jednostkowego „ja”. Chodzi mianowicie o wskazanie na relację ja—inni jako niezbędną w analizie tożsamości, uchylającą redukcję tej ostatniej do świadomości i jej stanu w danej jednostce.

Odnotujmy więc najpierw przekonanie Leibniza, iż „objawy [umysłu — L.W.] nie polegają na samych tylko świadomościach” (s. 310), a niezbędne jest uwzględnianie również istnienia „objawów, które inni sobie przedstawiają w odniesieniu do osób” (tamże). Ten wątek jest

szczególnie mocno uwypuklony w jego analizie. „Świadomość nie jest jedynym sposobem konstytuowania tożsamości osób i sprawozdanie kogoś drugiego, a nawet inne znaki mogą ją zastąpić” (s. 298). Tożsamość osobowa pozostanie zachowana, „byle tylko człowiek zachował przejawy tożsamości zarówno wewnętrzne (tzn. świadomości), jak i zewnętrzne, polegające na tym, co się ukazuje innym” (tamże). Choć jest tak, że „tożsamość fizyczna i tożsamość osobowa potwierdza się w sposób najpewniejszy [...] przez obecną i bezpośrednią refleksję”, to równocześnie „potwierdza się w sposób wystarczający na co dzień przez przypomnienie [...] lub przez zgodne świadectwo innych” (s. 298). Leibniz próbuje zastosować metodę eksperymentu myślowego o bliźniaczych światach dla pokazania absurdałnych według niego konsekwencji płynących z przyjęcia przez Locke'a, że „wyłącznie tylko samowiedza odróżnia osoby bez potrzeby troszczenia się o realną tożsamość lub różność substancji albo nawet i tego, co zjawia się innym” (s. 311). Przejawy samowiedzy bowiem „nie potrafiłyby zawsze zaznaczyć tożsamości fizycznej nawet dla samej tej osoby, o którą chodzi, ani dla tych, które z nią pozostają w stosunkach” (s. 314). Jak można wnioskować z rozważań Leibniza, o tożsamości osobowej wolno mówić wtedy, gdy daje się uzgodnić samowiedzę osób ze sposobem ich postrzegania przez innych. „W przeciwnym razie zachodziłaby sprzeczność między świadomościami jednych a świadectwem innych, co zakłócałoby moralny porządek rzeczy” (s. 310). Nie rozwijając tej kwestii szerzej odnotujmy, iż teza ta staje się znacząca i zrozumiała w perspektywie idei „harmonii przedustanowionej” oraz pojmowania przez Leibniza moralności, owego „moralnego porządku rzeczy”.

Polemizując z Lockiem Leibniz podkreśla, iż „nieprawda [...] że o tożsamości człowieka rozstrzyga właśnie przypomnienie sobie [...] przypomnienie sobie wcale nie jest konieczne, a nawet nie zawsze jest możliwe...” (s. 109). Ponadto „przypomnienie jakiegoś odstępu czasu może mylić” (s. 299). Wobec takich okoliczności Leibniz uznaje mechanizm społecznego podtrzymywania ciągłości samowiedzy jednostki. Nawet gdyby coś (np. choroba) spowodowało

...przerwę w ciągłości powiązania samowiedzy, [...] wówczas świadectwo innych osób mogłoby zapęłnić pustkę w mojej reminiscencji [...] gdybym zapomniał wszystkie rzeczy minione [...] mógłbym zawsze dowiedzieć się od innych w obecnym moim stanie o moim życiu przeszłym (s. 297).

To pozwala w szczególności na traktowanie siebie jako tego „ja, które było w kołyszce” (s. 296). To wszystko też „wystarcza, aby utrzymać tożsamość moralną, która tworzy tę samą osobę” (s. 297). Istnieje możliwość wprowadzania człowieka w błąd przez świadectwo innych, „ale są przypadki, gdy można być moralnie pewnym prawdy na pod-

stawie cudzego sprawozdania..." (s. 297). Choć Leibniz nie wskazuje, jak należałoby rozwiązać „trudność, gdy zachodzi sprzeczność między tymi różnymi przejawami” (s. 298) danej osoby — jej własnym świadectwem i świadectwem innych lub niezgodność tego ostatniego ze stanem faktycznym, to jak się wydaje jest skłonny sugerować, że takie rozwiązanie trudności istnieje, pod postacią różnych warunków dostatecznych. Oto bowiem!

...wystarczy dla odnalezienia samemu tożsamości moralnej, aby istniał pewien związek samowiedzy jednego stanu sąsiadującego z drugim, a nawet nieco od niego oddalonego, choćby zaszedł jakiś skok lub przerwa spowodowana zapomnieniem (s. 296).

Choć przypomnienie bywa zwodnicze lub zgoła nieobecne, to

...równocześnie przypomnienie obecne lub bezpośrednie, albo przypomnienie tego, co działo się bezpośrednio przedtem, tzn. świadomość lub refleksja towarzysząca wewnętrznemu działaniu, nie może mylić w sposób naturalny (s. 299).

Jeśli bowiem założyć, mówi Leibniz, że „bezpośrednie doświadczenia wewnętrzne nie są wcale pewne, nie będzie żadnej prawdy o faktach, co do której można by się upewnić” (s. 300). Stąd jego dobitna teza: „błądu [...] nie można znaleźć w spostrzeżeniach bezpośrednich wewnętrznych” (s. 300). Nie dziwi więc uznanie przezeń również, że „tożsamość fizyczna i tożsamość osobowa potwierdza się w sposób najpewniejszy przez obecną i bezpośrednią refleksję” (s. 298). O możliwości takiej refleksji przesądza to, iż według Leibniza „byt niematerialny lub duch nie może być pozbawiony całkowicie spostrzegania swego minionego istnienia” (s. 301). Oto bowiem w szczególności „gdyby człowiek nowoczesny nie posiadał ani wewnętrznego, ani zewnętrznego sposobu, aby poznać kim był, to byłoby tak, jakby nim wcale nie był pod względem swej osobowości moralnej” (s. 303). W tym miejscu pojawia się u Leibniza zgoła kartezjańskie odwołanie w ostatniej instancji do Boga, który „niczego nie zaniedbał” jako stwórca i gwarant tego, iż rzeczy tak się właśnie mają.

Co się tyczy człowieka, regułą boskiej opatrności odpowiada, aby dusza zachowywała nadto [tj. poza tożsamością fizyczną i realną — L. W.] tożsamość moralną i ujawniającą się nam [samym, aby konstituować tę samą osobę [...] tożsamość ujawniającą się osobie samej, czującej się sobą samą zakłada identyczność realną przy każdym najbliższym przeobrażeniu, któremu towarzyszy refleksja albo odczuwanie jaźni, spostrzeżenie wewnętrzne i bezpośrednie, nie mogące z natury swej wprowadzać w błąd (s. 296).

Szczególnie intrygujące w komentarzach Leibniza tu referowanych jest pojmowanie tożsamości osoby jako „tożsamości moralnej”. Izydora Dąmbska, jako tłumacz, opatrzyła to następującą uwagą w przypisie:

...przymiotnik „moralny” (*moral*) użyty jest tu w innym niż w dzisiejszym potocznym znaczeniu. Nie znaczy bowiem „zgodny z zasadami etyki”, tylko tyle mniej więcej, co „związany z duchową naturą człowieka” (s. 448).

Myszę, że bardziej adekwatnym zabiegiem interpretacyjnym byłoby odniesienie do przytoczonego już zwrotu Leibniza o „moralnym porządku rzeczy”, co spróbuję rozwinąć osobno kontynuując wcześniej sformułowaną hipotezę. Przedtem zważmy na kontekst, w jakim owa moralna tożsamość jest obecna w analizach Leibniza. Oto zauważa on, że

...ciąg dalszy i związek [nieuświadomionych — L. W.] spostrzeżeń tworzy realnie to samo indywiduum, lecz apercepcje (tzn. gdy się dostrzega minione doznania) świadczą o tożsamości moralnej i ujawniają tożsamość realną (s. 302).

Podobnie brzmi spostrzeżenie, iż „samowiedza (*conscienciosité*) albo odczuwanie swego ja dowodzi tożsamości moralnej lub tożsamości osoby” (s. 295). Skomplikowanie kontekstu analitycznego, z jakim mamy do czynienia, ilustruje obecność w tekście różnego typu zbitek dotyczących pojęcia tożsamości, jak „tożsamość niematerialnego umysłu” (s. 294), „tożsamość substancji” (s. 292), „tożsamość realna i tożsamość fizyczna” (s. 298), dla których nie znajdujemy w tekście zadowalającego materiału interpretacyjnego. Na dodatek Leibniz wprowadza jeszcze kategorię „bycia sobą”. Sformułowanie: „tożsamość osoby a nawet bycie sobą” (s. 296) sugeruje w kontekście nie tylko nierównoważność obu zwrotów, ale większą złożoność pierwszego wobec drugiego, zwłaszcza, że dwie strony dalej czytamy:

Co się tyczy bycia sobą, dobrze będzie odróżniać je od ujawniania się sobie i od samowiedzy. Bycie sobą stanowi tożsamość realną i fizyczną, a ujawnianie się sobie, któremu towarzyszy prawda, dołącza do tego tożsamość osobową (s. 298).

Wydaje mi się, że szczególnie ważne jest odnotowanie owo wyróżnienie samowiedzy mającej status prawdy, gdyż tylko taka ma reprezentować tożsamość osobową, czyli moralną w sensie Leibniza. „To [...] tożsamość moralna [...] tworzy tę samą osobę” (s. 297). W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego dla Leibniza samowiedza nie może wyczerpywać tożsamości osoby. Jest ona bowiem dostatecznym gwarantem tej tożsamości jedynie wtedy, gdy istnieje sposób zagwarantowania jej prawdziwości czy zgodności z „moralnym porządkiem rzeczy”. Idea ta ma oczywiście istotne odniesienie do nie rozwiniętego w niniejszych rozważaniach Leibniza wątku „monadologii”, poza kilkoma wskazaniem łączącymi problematykę tożsamości z ideą duszy. „Gdyby ją [tj. duszę — L.W.] poznano, wynikałaby stąd jeszcze nadto tożsamość osobowa” (s. 304). W innym miejscu, mówiąc o tożsamości substancji, Leibniz dodaje:

...w razie gdyby [równocześnie — L.W.] nie było powiązania na podstawie przypomnienia między różnymi [tj. przy założeniu tzw. transmigracji duszy — L.W.] osobami, którego dokonywałaby ta sama dusza, nie byłoby dość tożsamości moralnej, aby orzec, że to jest ta sama osoba (s. 292).

PODSUMOWANIE

Sądzę, iż można stwierdzić, że próby zmierzenia się z problematyką tożsamości, jakie spotykamy u Locke'a czy Leibniza, są interesujące nie tylko z powodów historycznych, choć i te są niebagatelne. Wystarczy podkreślić znaczący paradoks. Oto bowiem Leibniz — racjonalista polemizuje z Lockiem — empirystą (także w innych kwestiach, których tu nie omawiamy) dokładnie w punktach, w których ten ostatni jest najbliższy „duchowi” kartezjańskiemu. W szczególności — i to stanowi o znaczeniu jego koncepcji dla myślenia socjologicznego o tożsamości — Leibniz zdecydowanie przeciwstawia się redukcji tej problematyki do kontekstu samowiedzy. Tymczasem współcześnie nadal podejmuje się próby sytuowania tożsamości jednostki w horyzoncie teorii samowiedzy (J. Kozielecki), z nienajlepszym skutkiem. Zwraca też uwagę fakt, iż Leibniz status rozumu odnosi do kontekstu społecznego, który nie tylko stanowi warunek podtrzymywania samowiedzy, ale stanowi niezwykły czynnik zakłóceń i złudzeń jednostki w próbach autonomicznego kierowania się rozumem. Człowiek rozumny musi starać się „przechytryzić” rozum, by nie popaść w iluzję jego autonomii, będąc skazany na nie-uświadamianą władzę społecznie podtrzymywanego nawyku. Rzecz jasna, Leibniz chroni przed groźbą relatywizmu oparcie całej konstrukcji analitycznej na *implicite* choć ważąco obecnym (i w powyższej rekonstrukcji) odniesieniu do „porządku przedustanowionego” rzeczy. To rozstrzyga, iż świadectwo społeczne nie może zwodzić — stanowi ono bowiem część boskiego zamysłu harmonii wszechrzeczy.

Zwykle wśród socjologów czy psychologów, zajmujących się problematyką tożsamości, spotkać można podkreślenie zasług W. Jamesa, jako tego filozofa, który połączył filozoficzne rozważania o tożsamości z kontekstem refleksji naukowej. Czasami jest on wręcz uważany za prekursora teorii tożsamości. Wydaje się, że próby podejścia do tej problematyki (przy całym ich ograniczeniu i ich specyfice), jakie podjęli Locke, Leibniz czy Hume (którego analizę podejmiemy osobno), nie zostały przemyślane.

Krok następny naszych analiz będzie stanowiło unaocznienie „enigmy tożsamości”, z jaką nie poradził sobie David Hume.

ON THE PROBLEM OF EGO IDENTITY IN PHILOSOPHY
(PART I: J. LOCKE AND G. W. LEIBNIZ)

Summary

The paper is first in a series of analytic reconstructions of selected philosophical conceptions concerned with the field of problems of ego identity. Analysing positions by Locke and Leibniz the paper consists of two main parts. In the first one there is an indication upon self-consciousness as a basis for Locke's considerations, while in the second one a particular importance is contained in the polemical approach by Leibniz, stressing the social character of the process carrying on a moral identity of an individual. The author points out a paradox that Leibniz (rationalist) criticises the approach by Locke (empiricist) exactly wherever the latter is the closest to the cartesian spirit. This fact is not only interesting in historical terms but it indicates towards direction of research in the theory of identity beyond the horizon of reference to self-consciousness, contrary to some contemporarily developed narrow-rationalist positions. Referring to Locke's conception the author emphasizes a novelty aspect of the approach conditioning integration of body with ego identity of a person by the organic unity of body and consciousness. The psychic competence to refer to the sphere of body constitutes a precondition for that the body belongs to the individual „self”.

Translation by the author