

ÉPISTEMOLOGICZNY ANTROPOCENTRYZM LOCKE'A*

– Dawid Misztal –

Abstrakt. Odczytywanie filozoficznego przedsięwzięcia Locke'a przede wszystkim jako krytyki kartezjańskiego natywizmu przysłania zwykle napięcia, jakimi obciążona jest myśl Anglika, oraz skutkuje przemilczeniem sporej części stojących za nią motywów. Choć nie zamierzam w prezentowanym tekście całkowicie zerwać z tą popularną wykładnią, chciałbym zaproponować ujęcie wolne od właściwych jej uproszczeń. Dzięki temu możliwe będzie ukazanie złożoności stosunku filozofii Locke'a do podstawowych idei natywizmu, wydobycie sprzecznych interesów, które Locke chciałby dzięki swojej refleksji pogodzić, oraz zasygnalizowanie w zakończeniu znaczenia wypracowanych przez niego rozwiązań dla późniejszych form antropologicznego dyskursu.

Słowa kluczowe: Locke, Descartes, empiryzm, natywizm, epistemologia, antropologia, idea, percepcja, reprezentacjonizm.

No one ever had common sense before John Locke

Bertrand Russell

Mimo niewątpliwej różnorodności zainteresowań Locke'a, wielu badaczy jego twórczości, podejmując w punkcie wyjścia wysiłek odniesienia jej do ogólnego intelektualnego klimatu epoki, koncentruje się na epistemologicznym komponente dorobku angielskiego filozofa. W rezultacie tej redukcji badana filozofia zyskuje dość jasno określony kontekst w postaci dominującej pozycji, jaką wskutek szerokiego odzewu zyskują w początkowym okresie filozofii nowożytnej ustalenia Descartes'a¹. Uzasadnienia tej rozpowszechnionej strategii interpretacyjnej dostarcza oczywiście sam Locke, nadając swoim rozważaniom charakter polemiki z poglądami, które przypisać można między innymi osobie francuskiego myśliciela. Niemniej pamiętając o odrębności ich stanowisk, uwzględnić należy też fakt, że

* Prezentowany artykuł jest zmodyfikowanym fragmentem niepublikowanej rozprawy doktorskiej pt. *Z genealogii filozofii człowieka. Analiza źródeł i ewolucji wybranych koncepcji antropologicznych XIX i XX wieku*, obronionej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego w marcu 2011 roku. Rozprawa powstała pod kierunkiem prof. dr hab. Marka Styczyńskiego (recenzenci: prof. dr hab. B. Tuchańska, prof. dr hab. J. Hartman).

¹ Por. chociażby Milton [1994] s. 7; Rogers [2007] s. 8. Zob. też Allison [1966] s. 42.

obaj filozofowie dzielą wspólną ambicję zastąpienia zbankrutowanego filozoficznego języka scholastyki nowymi – po kartezjańsku – jasnymi i wyraźnymi lub – w języku Locke’a – określonymi czy zdeterminowanymi ideami. Ideami, które nie stałyby na drodze wciąż jeszcze krystalizującemu się modelowi naukowości, lecz – przeciwnie – pomogłyby mu dojrzeć i okrzepnąć². Nawiązanie do tego modelu odsłania zresztą kolejny ładunek uproszczeń, jakimi cechuje się to rozpoznacone ujęcie. Obok popularności Descartes’a, do dominujących elementów intelektualnego krajobrazu epoki należały bowiem osiągnięcia również takich postaci, jak Robert Boyle, Robert Hooke, czy wreszcie Izaak Newton (o czym zaświadcza zresztą sam Locke, choćby w otwierającym *Rozważania... Liście do czytelnika*). Ich niewątpliwe sukcesy osiągnięte w oparciu o zupełnie nowy zestaw założeń pobudzały wyobraźnię, zapładniając wiele umysłów nadzieją, że przeszczepienie choć części wspomnianego zestawu na grunt stricte filozoficzny przynieść może równie spektakularne wyniki.

Biorąc pod uwagę intelektualny kontekst wystąpienia Locke’a, należy zatem pamiętać nie tylko o inspirującej roli myśli kartezjańskiej, ale także o wielorakim charakterze umysłowej aktywności Anglika, jego intelektualnych fascynacjach (m.in. naukowych, medycznych), zaangażowaniu politycznym oraz o powiązanych z tą działalnością odmianach refleksji (ściślej o myśli społeczno-politycznej, ekonomicznej), które pozostawać mogą w dość istotnym związku z jego ustaleniami na innych polach³. Wszystkie te elementy stanowią bowiem swoistą ilustrację napięć właściwych epoce, co jest istotne, ponieważ jednym z głównych, choć rzadko formułowanych *expressis verbis*, celów refleksji Locke’a pozostaje neutralizacja owych napięć, uzgodnienie ze sobą antagonistycznych perspektyw poprzez jak najbardziej precyzyjne zdefiniowanie ich granic, bez znaczącego uprzywilejowywania którejkolwiek z nich. Tylko na takim tle możliwe jest właściwe ujęcie sprzeczności oraz niekoherencji, jakimi w świetle rozmaitych analiz okazuje się obciążona koncepcja Anglika. Dookreślając to tło, warto również choćby wspomnieć o przemilczanym zwykle, choć stale obecnym duchu rozważań Bacona

² Znacząca jest w tym kontekście zbieżność metaforyki, za pomocą której obaj przybliżają czytelnikom cele swoich filozoficznych przedsięwzięć. Z przemyślaną przez Descartes’a – szaleńczą ponieważ – sugestią o konieczności zrównania z ziemią źle rozplanowanego i niedbale zbudowanego „miasta wiedzy” czy też zburzenia lub przebudowania „domu, w którym się mieszka” (Descartes [1994] s. 13, 21.), współbrzmie deklaracja Locke’a o chęci pracy „na stanowisku pomocniczym, mając za zadanie oczyszczenie nieco gruntu i usuwanie gruzu, zawałającego drogę ku wiedzy” (Locke [1955] s. 14. Por. też Taylor [2001] s. 310).

³ Na fakt przemilczania metodologicznego związku między ekonomiczną myślą Locke’a a jego rozważaniami teoriopoznawczymi wskazuje Lukács (G. Lukács [1980] s. 31).

i Hobbesa⁴. Locke dziedziczy wszakże po nich tak istotne aspekty swej myśli, jak empiryczna perspektywa, zainteresowanie naturą ludzką oraz uwrażliwienie na praktyczny, moralno-polityczny wymiar proponowanych rozstrzygnięć. Wszystkie te czynniki zasadniczo objaśniają przy tym horyzont rozważań nie tylko Locke'a, ale poniekąd także jego francuskiego oponenta, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej dla obu jednym z głównych przedmiotów zainteresowania pozostaje człowiek, a ukrytym motywem tego zainteresowania możliwość pragmatycznego wykorzystania wypracowanych twierdzeń (jednym z głównych zarzutów Descartes'a wobec dotychczasowej postaci wiedzy był przecież – obok niepewności – brak procedur praktycznego wykorzystania jej wyników). Oczywiście tok myśli obu filozofów nakazuje im w odniesieniu do ludzkiej natury nieco inaczej rozkładać akcenty. Dla Locke'a możliwość spragmatyzowania ustaleń dotyczących tejże natury oznacza przede wszystkim wykorzystanie ich jako uzasadnienia określonej koncepcji politycznej. Dla Descartes'a natomiast, antropologiczny model samoutwierdzającego się *ego* staje się narzędziem uprawomocniającym lansowaną procedurę wiedzotwórczą (względnie naukową). Ten dostrzegalny u obu wątek instrumentalizacji dociekań antropologicznych staje się wyraźny przy takiej interpretacji twórczości Descartes'a, w świetle której realizowany przez niego program dotarcia do wiedzy pewnej wymusza poznanie prawideł myślenia i w tym sensie równoznaczny jest z poznaniem prawdy o istocie ludzkiej.

Jeżeli ktoś postawi sobie zadanie zbadania wszystkich prawd, do których poznania umysł ludzki jest zdolny, [...] ten zaiste przy pomocy danych prawideł stwierdzi, że niczego nie można poznać pierwiej od rozumu, ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy, a nie odwrotnie⁵.

I poniekąd takie właśnie zadanie stawia sobie również Locke, obiecując na wstępie swych *Rozważań...* „z badać źródło, pewność i granice poznania ludzkiego oraz podstawy i stopnie wierzeń, mniemań i przeświadczeń”⁶. I jakkolwiek zaraz po zdefiniowaniu swych planów zastrzega, iż realizując je nie zamierza zajmować się

⁴ O śladach inspiracji niektórych kluczowych fragmentów dociekań Locke'a rozważaniami Hobbesa pisze np. B. Uzgallis w swym wystąpieniu pt. *Paideia and Identity: Meditations on Hobbes and Locke*, [Uzgallis [1998] *passim.*]. Wagę tego wpływu, a zarazem jego niejednoznaczność niejako na marginesie głównego toku swojego wywodu potwierdza też Etienne Balibar w tekście *Possessive Individualism Reversed: From Locke to Derrida* [Balibar [2002] s. 301]. Z kolei Samuel C. Rickless argumentuje, iż od Hobbesa pochodzi wykorzystywany przez Locke'a krytyczny wobec natywizmu argument, zgodnie z którym wrodzone idee nie istnieją, gdyż musiałyby być stale dostępne umysłowi [Rickless [2007] s. 35].

⁵ Descartes [1937] s. 55.

⁶ Locke [1955] s. 23.

„fizyką duszy, ani łamać sobie głowy dociekaniem jej istoty”⁷, nawet przez moment wątpliwości nie budzi antropocentryczny wymiar jego epistemologicznych dociekań, skoro do osiągnięcia ich celu „wystarczy rozważyć zdolności poznawcze człowieka w ich zastosowaniu do przedmiotów, z którymi mają do czynienia”⁸. Oczywiście zasugerowana zbieżność zamierzeń nie oznacza bynajmniej, iż opatrywanie Locke’a etykietą filozoficznego adwersarza Descartes’a jest zupełnie bezpodstawne. Chociaż bowiem cel swych filozoficznych projektów obaj definiują podobnie, sięgając po bliźniacze metafory, to jednak zmierzają do niego zupełnie innymi drogami. Jednocześnie pamiętać należy, że prowadzona przez Anglika krytyka uderza w myśl Descartes’a pośrednio, żywiąc się przede wszystkim kontrowersjami przez ową myśl implikowanymi. Kontrowersje te stały się zarzewiem burzliwych polemik między mniej lub bardziej intelektualnie samodzielnymi (a co za tym idzie mniej lub bardziej prawomyślnymi) komentatorami kartezjanizmu po obu stronach Kanału La Manche. W otwierającej *Rozważania...* słynnej krytyce idei wrodzonych, wymierzonej – rzecz jasna – między innymi w koncepcję Descartes’a, nie sposób wszakże odnaleźć fragmentu, w którym wprost padałoby nazwisko Francuza. Pojawia się natomiast w jej ramach między innymi odwołanie do lorda Herberta z Cherbury, którego koncepcja pojęć wspólnych (*notitiae communes*) poddawana jest szczegółowej, krytycznej analizie⁹. Zaś niemniej znaną od wspomnianej wyżej krytyki, wiązaną zwykle z osobą Locke’a metaforę, przyrównującą stan i funkcjonowanie umysłu do niezapisanej tablicy, pustej komnaty (*empty cabinet*), czystej kartki papieru (*a sheet of white paper*), postrzegać można jako polemiczne nawiązanie do poglądów platoników z Cambridge, skoro jeden z najznamienitszych przedstawicieli tej szkoły, w dziele powstałym przed publikacją Locke’owskich *Rozważań...*, stwierdza, że „[d]usza to coś więcej niż *tabula rasa*, pusty, pasywny byt pozbawiony jakichkolwiek zasobów wrodzonej aktywności, nie zawierający niczego poza tym, co zostało w nim odcisnięte przez zewnętrzną rzeczywistość”¹⁰.

Obok wspomnianych myślicieli, na miano adwersarzy Locke’a zasługuje z pewnością jeszcze wielu innych filozofów. Należą do nich chociażby Spinoza,

⁷ Ibidem, s. 23.

⁸ Ibidem, s. 24.

⁹ Ibidem, s. 77 i n.

¹⁰ Cudworth [1731] s. 242, cyt. za: Taylor [2001] s. 308. Locke znał i podziwiał Cudworth’a, podziwiając jego pogląd co do absolutnej pewności prawd moralnych, w czym nie przeszkadzała Locke’owi niemożliwość przekonującego uzasadnienia tego poglądu na gruncie zaproponowanych przez siebie rozstrzygnięć teoriopoznawczych. Serdeczna przyjaźń łączyła też Locke’a z córką Cudwortha, lady Masham, w której rezydencji mieszkał od 1691 roku aż do śmierci w roku 1704.

Leibniz, czy Malebranche, a przede wszystkim krajanie Locke'a, tacy jak biskup kościoła anglikańskiego Edward Stillingfleet czy (kolejny po Cudworth'cie) platonik z Cambridge: Henry More. Wszystkich ich określa Locke zbiorowym mianem „pewni ludzie” i proponuje całkowicie odmienne rozwiązania podejmowanych przez nich zagadnień. Nie bez racji bowiem dostrzega w ich natywistycznym stanowisku zagrożenie dla naturalnego, zdroworozsądkowego przekonania o prawdziwości poznania zmysłowego. Konsekwencją metodologicznego sceptycyzmu jest przecież zawieszenie czy też zniesienie tego przekonania. W jego miejsce pojawić się jednak musi jakiś ekwiwalent, który stanowić mógłby kryterium tak lub inaczej zdefiniowanej (np. jako jasność i wyrażność idei) prawdziwości, niepowątpiewalności poznania, jego racjonalności, teraz już jednak zupełnie oderwanej – wobec utraty zaufania do empirii – od tego, co zmysłowe. Na gruncie filozofii Descartes'a odkryty zostaje więc pierwotny akt *cogito*, źródłowo ugruntowujący i niejako utożsamiający istnienie z niezależną od doświadczenia, aprioryczną myślą. Zasadniczy rys natury ludzkiej zostaje tym samym ściśle i nierozzerwalnie powiązany z uniwersum myśli, poprzez które i w którym odnaleziona i uprawniona zostaje egzystencja myślącego podmiotu oraz prawdziwość jego myśli. W centrum tego uniwersum (a więc „we wnętrzu” *res cogitans*) ujawnione bowiem zostają niepowątpiewalne prawdy początkowe (*ego*, Bóg), z których wydedukować można racje wszelkich przedmiotów. Stąd też Cudworth w postkartezjańskim duchu będzie mógł opisywać poznanie za pomocą optymistycznych metafor: „wewnętrznej czynnej energii samego umysłu i przejawu wrodzonej mocy, płynącej z jego wnętrza, gdzie podbija on, panuje i kieruje swoimi przedmiotami, tworząc w samym sobie poczucie jasności, spokoju, triumfu i zadowolenia”¹¹.

Jednakże taka apriorystyczna i natywistyczna optyka w oczywisty sposób wiąże się z deprecjacją znaczenia doświadczenia i eksperymentu, co pociąga za sobą z kolei ograniczenie możliwości oparcia się na nich w procesach wiedzytwórczych. I między innymi na tę właśnie konsekwencję Locke nie mógł się zgodzić. Co najmniej w tej samej mierze, w jakiej ceniał prezentującego „postkartezjański chrześcijański platonizm” Cudwortha, podziwiał też bowiem wspomnianego już Boyle'a, a także Sydenhama oraz Newtona¹². Pozostawał pod wrażeniem dokonanych przez nich odkryć i ustaleń, niemożliwych – jak można przypuszczać – bez przeprowadzenia szeregu doświadczeń i eksperymentów właśnie. Co do wartości i przydatności tych ostatnich nie miał więc najmniejszych wątpliwości.

¹¹ Cudworth [1731] s. 126, cyt. za: Taylor [2001] s. 308.

¹² Locke [1955] s. 14. W tym gronie szczególną admiracją Locke'a cieszył się „niezrównany Pan Newton”, którego dzieło „nigdy nie jest dość podziwiane”.

Zbyt duże nadzieje pokładał w sięgającej po nie rodzącej się nauce. Dlatego też, określiwszy wstępnie cel swego filozoficznego projektu w słowach mogących z grubsza przypominać zamierzenia Descartes'a, zwraca się jednak w innym kierunku, niż ten obrany przez Francuza i jego zwolenników. O ile natywiści ugruntować pragną wiedzę na wrodzonych ideach, których apodyktyczna pewność skorelowana jest z całkowitą niezależnością od doświadczenia, o tyle Locke widzi jej źródła w tym, co rozpoznaje właśnie jako elementarny składnik doświadczenia. Tam, gdzie Cudworth chce się zatrzymać, widząc aktywnie poznający umysł, panujący nad swoimi przedmiotami i generujący poczucie niczym niezmaconej pewności oraz samozadowolenia, tam Locke posuwa się dalej, docierając w poszukiwaniu granic wiedzy do miejsca, gdzie panowanie umysłu się kończy i gdzie skazany jest on na bierność, na bombardowanie jego receptywnej tkanki przez proste, pojedyncze elementy doświadczenia, których wytworzenie, ani zniszczenie nie leży w jego mocy¹³.

Zgodnie z tradycyjną wykładnią mamy więc tutaj do czynienia z prostym odwróceniem optyki charakterystycznej dla myślicieli o orientacji apriorystycznej. Wbrew jej przedstawicielom, jedynymi możliwymi źródłami wiedzy ogłasza Locke doznania zmysłowe, dzięki którym „podawane i dostarczane są” stanowiące „materiał całego naszego poznania” idee proste¹⁴ – wspomniane pojedyncze elementy doświadczenia. Zastępują one – dlatego właśnie (należy to podkreślić raz jeszcze), że rozum skazany jest wobec nich na bierność – odkryte w kartezyjskim *ego* niepowątpiewalne prawdy początkowe, czy też (postulowane przez jakąkolwiek inną natywistycznie zorientowaną koncepcję) prawdy wrodzone, których funkcją jest zwykle metafizyczne ugruntowanie aktywności poznawczej. Ma to tę doniosłą konsekwencję, iż uprawnionym ujęciem specyficznie ludzkiego sposobu doświadczenia świata przestaje być opis dokonywany z pozycji, której centrum tkwi w quasi-hegemonicznej (bo w sobie odnajdującej potwierdzenie prawdziwości swoich pomysłów) subiektywności. Swą prawomocność doświadczenie to zawdzięczało bowiem nie czemu innemu, jak właśnie owej wszechwładzy introwertycznego rozumu. U Locke'a zostaje ona jednak zakwestionowana. Zastępuje ją władza i prymat zewnętrznych wrażeń, zyskujących miano „początków” (jak nazywa je Locke) przyswajanych biernie przez umysł¹⁵, który dopiero wówczas, niejako w następnym kroku, może dokonywać na owych prostych postrzeżeniach właściwych mu operacji.

¹³ Ibidem, s. 141.

¹⁴ Ibidem, s. 142.

¹⁵ Ibidem, s. 140.

Właśnie na tych przede wszystkim percepcjach, jakie przedmioty zewnętrzne tworzą w naszych zmysłach, umysł, jak się zdaje, ćwiczy się w takich czynnościach, jakie nazywamy postrzeganiem, przypominaniem sobie, rozważaniem, rozumowaniem itd.¹⁶

Ujmując rzecz inaczej, pochodzące z zewnątrz bodźce oraz wszelkie operacje umysłu stanowią dwa równoważne korzenie ludzkiej wiedzy. Te pierwsze dostarczają materiału, który te drugie poddają następnie całemu repertuarowi działań poznawczych, generujących zasób informacji uznawany za wiedzę.

To, co musi uderzać w proponowanym przez Locke'a obrazie, to konsekwentnie mechanistyczna i atomistyczna wizja kognitywnych funkcji umysłu¹⁷. Jako zwolennik dość popularnej pod koniec XVII wieku teorii – opisującej świat w kategoriach całości złożonej z niewidocznych gołym okiem korpuskułów i funkcjonującej na podobieństwo ogromnego mechanizmu¹⁸ – Anglik projektuje po prostu założenia tej teorii na działanie ludzkich władz i narzędzi poznawczych. Stąd też umysł jawi się w ramach Locke'owskich dociekań jako *sui generis* władza manipulowania pochodzącymi z zewnątrz ideami (ich „mechanicznego” łączenia, rozłączania, przemieszczania, powtarzania, porównywania). Jest ona swoistym konglomeratem umiejętności, które same także nabywane są lub – w najlepszym razie – kształtowane i rozwijane na drodze empirycznej¹⁹. W konsekwencji przyjęcia tak radykalnej optyki, Locke zmuszony jest jednak porzucić swoje nadzieje stworzenia koncepcji wiedzy, której przysługiwałaby tak pożądana przez Descartes'a pewność. Przygnieciony implikacjami własnych ustaleń, przesądzających o nieodwracalnym skryciu poznawanego świata za zasłoną idei, godzi się zatem na wniosek, że wiedzy nie może cechować konieczność, lecz jedynie prawdopodobieństwo²⁰. Jednak mimo tego niepowodzenia, krytyczny potencjał owej wizji oraz jej teoriopoznawcze implikacje, zdają się w oczywisty sposób demontować koncepcję Descartes'a, w ramach której rozum ma zagwarantowany dostęp do wiedzy apodyktycznie pewnej dzięki obecnym w nim ideom wrodzonym. I mię-

¹⁶ Ibidem, s. 139.

¹⁷ Taylor [2001] s. 311.

¹⁸ Ayers [1998] s. 21 i n.

¹⁹ Schnädelbach [2001a] s. 39.

²⁰ Jako kryterium wiedzy pewnej wskazuje Locke zgodność naszych idei z rzeczywistością rzeczy [Locke [1955] s. 267]. Problem polega jednak na tym, iż rzeczy poznawane być mogą jedynie poprzez idee. Innymi słowy, umysł ma dostęp jedynie do idei. Powstaje zatem pytanie, na jakiej podstawie można by orzec o zgodności tych ostatnich z rzeczywistością rzeczy? Jeśli bowiem umysł mógłby poznać tę ostatnią, to na mocy poczynionych przez Locke'a rozstrzygnięć poznawałby jedynie ideę rzeczywistości rzeczy, nie zaś samą rzeczywistość.

dzy innymi właśnie w tym zastąpieniu kartezjańskiego obrazu perspektywą ufundowaną na zdroworozsądkowej ufności w świadectwo zmysłów widzieć można wyraz (chciałoby się w tym kontekście rzec naturalnego) antropocentryzmu Locke'owskiej epistemologii. Pewność wiedzy nie jest już bowiem poręczana przez ideę transcendującego ludzką rzeczywistość absolutu, lecz wypływa ze specyficznego (quasi-fizjologicznego) opisu mechanizmów poznania, który konstruowany jest w taki sposób, by w miarę możliwości horyzontu ludzkiego doświadczenia nie przekraczać.

Percepcja czy(li) idea? – filozof niezdecydowany

Charakteryzowanie wystąpienia Locke'a jedynie w terminach antynatywistycznego przewrotu – choć niewątpliwie uprawnione i ważne – jest ujęciem zdecydowanie zbyt powierzchownym. Po pierwsze bowiem, nie ujawnia ono wszystkich napięć, które charakteryzują myśl Brytyjczyka; po drugie, przesłania fakt, iż koncepcja Descartes'a, jako egzemplaryczny przypadek filozofii natywistycznej i apriorystycznej, widziana przez Locke'owskie okulary ulega w istocie nie tyle odrzuceniu, co zasadniczemu przekształceniu. Tymczasem, zarówno jedna, jak i druga okoliczność, okażą się niezwykle inspirujące dla następców obu myślicieli, a co za tym idzie, brzemiennie w skutki dla późniejszego kształtu antropologicznego dyskursu.

Gwoli ścisłości nadmienić należy, iż możliwość wspomnianego wyżej przekształcenia zarysowuje się w łonie samej postkartezjańskiej tradycji, czego dowodzą z jednej strony dostrzegalne w jej obrębie empirystyczne tendencje²¹, z drugiej zaś toczone przez kartezjan (ewentualnie postkartezjan) dysputy. Szczególnie interesująco jawi się w tym kontekście polemika dotycząca natury idei, jaką prowadzili między sobą Malebranche oraz Arnauld. Malebranche utrzymywał, iż pośród postrzeżeń umysłu wyróżnić można te, które są względem niego zewnętrzne oraz te, które stanowią jego modyfikacje²². Do tych drugich zaliczają się odczucia, wyobrażenia, namiętności i afekty, będące przedmiotem bezpośredniej percepcji; do pierwszych zaś przedmioty zewnętrzne postrzegane za pośrednictwem reprezentujących je idei²³. Taki pogląd opiera się na radykalnym rozróżnieniu percepcji oraz idei, a opis tych drugich jako reprezentacji odsyła ponadto do obiektu reprezentowanego, zatem różnego od idei. Z kolei Arnauld skłonny jest upraszczać

²¹ Geneviève Rodis-Lewis wskazuje na empirystyczny dryf Roberta Desgabets oraz Henricusa Regiusa - Rodis-Lewis [2000] s. 72.

²² Reid [1785] s. 84.

²³ Ibidem. Por. też Schmaltz [1996] s. 79 i n.

proponowany przez Malebranche'a obraz. Jego zdaniem, idee rozumiane w sposób przedstawiony przez jego oponenta to jedynie chimery i fikcje tworzone przez filozofów, a bliższe zbadanie sprawy ujawnia, że percepcje przedmiotów oraz idee przedmiotów są tożsame i stanowią modyfikacje umysłu²⁴.

Locke, pracując nad tekstem *Rozważań...*, był żywo zainteresowany przebiegiem tej polemiki²⁵. Zainteresowanie to nie może zresztą dziwić, skoro jakiegokolwiek rozstrzygnięcie owej palącej kwestii ma dla Locke'owskiej koncepcji doniosłe znaczenie. Każde z nich pociąga za sobą określone, niebagatelne filozoficzne zdobycze i równie dotkliwe straty. Tłumaczy to pośrednio powody, dla których nie sposób wyinterpretować z jego pism jednoznacznego ujęcia idei. Zapowiedź tej wieloznaczności odnaleźć można już na początku *Rozważań...*, gdzie Locke prezentuje lakoniczną definicję omawianego pojęcia, jako posiadającego tę niewątpliwą zaletę, iż „najlepiej oznacza wszelką rzecz, która jest przedmiotem myśli [...] i wszystko to, czym umysł może się zajmować, gdy myśli”²⁶. Niestety niedługo potem okazuje się, iż zaleta ta wydaje się polegać przede wszystkim na maksymalnym rozszerzeniu (by nie powiedzieć rozmyciu) zakresu owego pojęcia. Bardzo szybko bowiem, już w rozdziale o pochodzeniu idei (*O ideach w ogólności i ich pochodzeniu*), zaproponowane wstępnie ich ujęcie jako przedmiotu myśli opatrzone zostaje swoistym „komentarzem” w postaci utożsamienia idei z percepcją. Oba pojęcia, niejako zgodnie z duchem wywodów Arnaulda, traktuje w tym miejscu Locke synonimicznie, wiążąc ich genezę z doznaniem zmysłowymi, które „z rzeczy zewnętrznych przenoszą [...] to, co wytwarza w umyśle te percepcje. To bogate źródło większości posiadanych przez nas idei, które zależą całkowicie od naszych zmysłów i przez nie dochodzą do umysłu”²⁷. O tym, że potraktowanie obu pojęć jako równoznacznych nie jest przypadkowe, przekonać może zestawienie paragrafów 20 i 23 rozdziału I księgi II *Rozważań...* Na ich stronach, opisując ten sam aspekt funkcjonowania umysłu, posługuje się Locke zamiennie pojęciami percepcji i idei, podobnie, jak czyni to z pojęciami umysłu i duszy²⁸. Błędem byłoby jednak przypuszczenie, iż przyjęcie perspektywy podobnej do rozstrzygnięć proponowanych przez Arnaulda oznacza bezwzględne odrzucenie rozwiązań Malebranche'a. Co prawda Locke poddaje *Vision en Dieu* Francuza krytycznemu badaniu, ale zawarta na kartach *Rozważań...* charakterystyka idei wyrażona jest

²⁴ Reid [1785] s. 84.

²⁵ Oba wydarzenia zbiegły się w czasie.

²⁶ Locke [1955] s. 30.

²⁷ Ibidem, s. 120.

²⁸ Ibidem, s. 137-139.

w sposób, który zapewne mógłby wydać się Malebranche'owi bliski. Locke przypisuje im funkcję reprezentowania przed trybunałem umysłu tych rzeczy, które nie mogą być przezeń bezpośrednio ujęte.

Ponieważ żadna z rzeczy, jakie bada umysł, nie jest mu, poza nim samym, dana bezpośrednio, to z konieczności musi mu być tak bezpośrednio dana jakaś inna rzecz, jako znak czy reprezentant rzeczy, którą on rozważa i tym są właśnie idee²⁹.

Źródła tej – rodzącej podejrzenie niezdecydowania – wieloznaczności oraz zgodę Locke'a na implikowaną przez nią niekoherencję łatwiej zrozumieć w kontekście przyjętych przez niego metodologicznych założeń i jego sygnalizowanych już filozoficznych ambicji. Należy pamiętać, że dążąc do skonstruowania teorii poznania, która gwarantowałaby autonomię i pewność wiedzy naukowej, ale bez naruszania niepodważalnego charakteru prawd wiary i reguł moralnych, Anglik obiera zdecydowanie antyontologiczny punkt wyjścia. Nie pragnie – w przeciwieństwie do Descartes'a – nowego, wciąż jednak metafizycznego ugruntowania wiedzy, które dokonywałoby się dzięki relokacji jej fundamentów, ich transplatacji z obszaru transcendującego rzeczywistość podmiotu do jego wnętrza. Zamiast tego chciałby jedynie dookreślić horyzont ludzkich kompetencji poznawczych, widząc w takim zabiegu wystarczający środek do realizacji swych filozoficznych celów. Odnosząc tę różnicę do słynnej kartezjańskiej metafory wiedzy jako drzewa³⁰, powiedzieć chyba można, że Locke nie widzi rozwiązania dostrzeżonych przez siebie problemów w wysiłku metafizycznego ukorzenienia wiedzy, ale w próbach odpowiedzi na pytanie, dotyczące jej granic oraz stopni cechującej ją pewności. Descartes chce czerpać pewność z odkrytego w subiektywności podmiotu korzenia, którym jest idea Boga, a Locke pyta jak dalece (i czy w ogóle) „prześwietlić” możemy skrywające go warstwy gruntu. Dlatego też zwracając się ku koncepcji Descartes'a, pozbawia ją Locke jej istotnego ontologicznego komponentu. Dokonuje awizowanego już przekształcenia, polegającego w istocie na redukcji kartezjańskiego *ego cogitans* do postrzeżenia, na sprowadzeniu idei do percepcji. Tym samym idea przestaje być tym, czym w istocie na gruncie filozofii Descartes'a była – kryterium gwarantującym istnienie *ego* i przesądzającym o prawdziwości jego *cogitationes*. W redukcji tej Locke pozostaje jednak w typowy dla siebie sposób niekonsekwentny. Niekonsekwencja ta nie może dziwić, albowiem trudno o przekonujące uzasadnienie wspomnianej modyfikacji w kontekście

²⁹ Ibidem, s. 495.

³⁰ „Cała filozofia przedstawia się jak drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki”, Descartes [1960] s. 367.

zasad genetycznego empiryzmu, zawężających obszar dostępnej człowiekowi wiedzy do zbioru idei/percepcji w umyśle. Sięgnięcie po tezę adekwatnie ujmowanych przez umysł jakości pierwotnych budzi tylko kolejne wątpliwości, skoro na gruncie poczynionych przez Locke'a założeń także postulowana możliwość adekwatnego poznania tych jakości pozostać musi nieuzasadniona. Na podobny zarzut siłą rzeczy narażona jest także przytoczona powyżej specyfikacja idei, opisująca ją w kategoriach reprezentacji tego, co znajdować by się miało poza umysłem. Niemniej Anglikowi niezwykle trudno zrezygnować z naturalnego, antropocentrycznego przeświadczenia, iż jego idee posiadają rzeczywisty, zewnętrzny korelat. Gdy zatem tok wywodu nie pozwala mu na przemilczenie ontologicznych implikacji własnych ustaleń, ob staje konsekwentnie przy stanowisku, dającym się opisać jako zdroworozsądkowy, naiwny realizm.

[U] Locke'a znaleźć można [...] przyjęcie terminu zewnętrznego w stosunku do przedstawienia, który zajmuje miejsce tego, do czego się ono odnosi: tym razem w ramach sensualizmu, gdzie idea jest traktowana jako akumulacja danych zmysłowych, obraz zmysłowy uznaje się faktycznie za wytwór rzeczy w sobie pojmowanej w sposób realistyczny³¹.

W tym świetle mniej niezrozumiała wydawać się musi niejednoznaczność stanowiska, które zajmuje Locke wobec propozycji Malebranche'a. Utrzymując swe empirystyczne założenia nie może przystać na taką koncepcję idei, która łączyłaby ze sobą charakterystykę epistemologiczną i ontologiczną (co oczywiście nie oznacza, iż teoriopoznawcze ustalenia Locke'a wolne są od ontologicznych implikacji). Ograniczenie to jest przyczyną rozlicznych, wciąż powracających w jego koncepcji trudności. Mimo to, Locke forsuje metodologię bardziej zbieżną z wciąż doskonalonymi procedurami badań naukowych, jawiąc się w konsekwencji jako krytyk ontologicznego ujęcia idei i jego zwolenników. W opozycji do ich stanowiska proponuje psychologizującą, deskryptywną analizę idei, ograniczoną do perspektywy epistemologicznej. Znaczenie tej propozycji polega na tym, że widzieć w niej można pewnego rodzaju pierwociny rozwijanych w późniejszym okresie form antropologicznego dyskursu. Zarazem jednak zmuszony jest szukać związku między wiedzą zredukowaną do zbioru idei w umyśle, a rzeczywistością zewnętrzną, której wiedza ta ma dotyczyć, choćby po to, by nadać swym ustaleniom walor obiektywizmu oraz oddalić się od pułapki solipsyzmu. Stąd próba opisu idei jako reprezentacji, implikująca istnienie zewnętrznego korelatu, którego ade-

³¹ Renaut [2001] s. 181.

kwatne ujęcie (jako jakości pierwotnych) pozostawałoby w mocy rozumu. Pozostaje ona jednak, co zostało już zasygnalizowane, w oczywistej sprzeczności z fundamentalną dla koncepcji Locke'a tezą, że rozum niejako skazany jest na ideę, „dalej niż one nie sięga i sięgać nie może”³².

Podobnie zrozumiąle stają się trudności, na jakie napotyka Locke przy próbach konstrukcji koncepcji podmiotu. Psychologizująca interpretacja podmiotowości jako całości władz świadomości dostępnych empirycznie oraz poprzez introspektywny opis, jakkolwiek wolna od większości ograniczeń specyfikacji redukcjonistycznych (choćby tych w duchu mechanicznych propozycji La Mettrie'go)³³, tak czy inaczej pozostaje dyskusyjna, skoro jest to świadomość istoty pojmującej siebie jako tę samą w różnych chwilach i miejscach jednostkę, będącą podmiotem różnych działań i doświadczeń – jako jednostkę, której tożsamość ugruntowana zostaje w magazynującej minione percepcje pamięci³⁴. Status tej ostatniej stał się bowiem problematyczny już wtedy, gdy krytykując idee wrodzone, opisał Locke działanie umysłu w taki sposób, jakby świadomość zawsze posiadała nad swoimi zasobami pełnię władzy.

Jeśli bowiem te wyrazy: «znajdować się w umyśle» znaczą cokolwiek, to znaczą tyle co: «być rozumianym». Tak, że «być w umyśle» i «nie być rozumianym» albo «znajdować się w duszy» i «nigdy nie być postrzeżonym», to tyle co: «jakaś rzecz jest i zarazem nie jest w duszy bądź w umyśle»³⁵.

Lapidarnie rzecz ujmując, kiedy Locke rozwija swą polemikę z założeniami natywizmu, wydaje się traktować świadomość (a w jej ramach należy chyba przecież lokować i pamięć), jako doskonale „przejrzysty” i zawsze całkowicie dostępny introspektywnemu oglądowi pojemnik, w którym przechowywane są wszystkie minione idee. Jednakże wraz ze zmianą kontekstu rozważań, transformacji ulega także sposób rozumienia istotnych dla nich pojęć. Nie jest zatem żadnym zaskoczeniem, że w ramach dociekań poświęconych zagadnieniu tożsamości osobowej, którą gwarantować ma właśnie pamięć, okazuje się, iż określone treści, które „znajdują się w umyśle” (a więc – jak można przypuszczać – także te przechowywane w pamięci), wcale nie muszą być aktualnie postrzegane ani natychmiast dostępne, skoro „nie ma ani chwili w naszym życiu, kiedy jednym rzutem oka ogarnialibyśmy całkowity przebieg wszystkich swych minionych działań i najlepsza

³² Locke [1955] s. 434.

³³ Schnädelbach [2001b] s. 29.

³⁴ Locke [1955] s. 471 i n.

³⁵ Ibidem, I, s. 34.

nawet pamięć traci z oczu pewną ich część, gdy się zatrzymuje na innej”³⁶. A skoro tak, to prowadzić to może do kuriozalnej konkluzji, w myśl której ośrodek pamięci znajdować się musi poza umysłem. Tak kontrowersyjnej konsekwencji zdroworozsądkowa perspektywa Locke’a dopuścić jednak nie może.

Oczywiście u źródeł takich propozycji, dotyczących podmiotowej tożsamości (względnie pewnych aspektów konstrukcji jaźni), nie leży jedynie filozoficzna naiwność czy brak przenikliwości, o które można by w tym miejscu posądzać Locke’a. Wyrastają one raczej z żywionego przez niego przekonania, iż ciągłość sfery psychicznej jest warunkiem koniecznym i wystarczającym przeświadczenia o trwałości osobniczego istnienia³⁷. Locke bodaj jako pierwszy zwraca uwagę na zależność polegającą na tym, iż właściwa człowiekowi wiara w zachowanie (trwanie) własnej egzystencji opiera się na nieodpartym, subiektywnym poczuciu ciągłości życia psychicznego³⁸. Jednakże w dość charakterystyczny dla tego myśliciela sposób, to intrygujące spostrzeżenie zostaje poddane jedynie połowicznej, wybiórczej obróbce teoretycznej. Poza pamięcią, jawiącą się w tym kontekście jako dość problematyczna (*vide supra*), Locke nie przedkłada bowiem żadnego przekonującego wyjaśnienia, które pozwalałoby wyrobić sobie choćby mgliste pojęcie na temat domniemywanej szczególnej instancji, mogącej podtrzymywać nasze życie psychiczne (czy też pełnić rolę jego siedliska). Rzecz jasna, jest to kolejna konsekwencja wspomnianego powyżej oddzielenia perspektywy epistemologicznej od ontologicznej. Rodzi to wrażenie, że Locke stoi na stanowisku, zgodnie z którym wystarczającym ujęciem istoty ludzkiej, a zarazem satysfakcjonującym uprawnieniem naturalnego sposobu, w jaki człowiek postrzega siebie (to, kim jest i w jaki sposób funkcjonuje), jest ugruntowanie przekonania o trwałości własnego istnienia w przeżywanej ciągłości sfery mentalnej. Po pierwsze jednak, zapytać można, czy rzeczywiście jest tak, że to zaproponowane przez Locke’a wyjaśnienie dostarcza legitymizacji wspomnianemu naturalnemu postrzeganiu przez człowieka własnej istoty, czy też raczej zdroworozsądkowy i nieodparty charakter tego postrzegania przesądza w oczach filozofa o atrakcyjności oraz słuszności stawianej przez niego hipotezy. Po drugie zaś, ta ostatnia zdaje się nie wykluczać możliwości (później zwróci na nią uwagę Hume), iż wspomniana ciągłość może być ufundowana na pewnej sekwencji elementów, które jako następujące po sobie są różne i w tym sensie nieciągłe, co jednak przez subiektywnie nieprzerwane conti-

³⁶ Ibidem, I, s. 472.

³⁷ Dainton [2008] s. 7.

³⁸ Ibidem.

num osobniczej sfery psychicznej może być skutecznie maskowane³⁹. Wierny swemu przekonaniu, zgodnie z którym „«znajdować się w duszy» i «nigdy nie być postrzeżonym», to tyle co: «jakaś rzecz jest i zarazem nie jest w duszy bądź w umyśle»”, Locke zdaje się jednak nie brać tej ewentualności pod rozwagę. Nie chce przedmiotem choćby chwilowego namysłu uczynić tego, w czym istotę tożsamości będzie widział jego szkocki następcą. Dla Hume’a to, co Anglik bierze za ciągłość, wyrastać będzie ze zmienności następujących po sobie postrzeżeń. Argumentem, czyniącym taki mechanizm w oczach Hume’a zarówno możliwym, jak i efektywnym, jest hipoteza, iż podobieństwo owych percepcji może być przez świadomość błędnie interpretowane jako tożsamość, świadectwo niezmienności, trwałości⁴⁰. Również ta propozycja wydaje się jednak zbyt odległa od potocznych intuicji, by Locke pomieścić ją mógł w ramach swej zdroworozsądkowej, antropocentrycznej perspektywy.

W kontekście namysłu nad ważnymi momentami ewolucji dyskursu antropologicznego należy podkreślić, iż z rozważanych dotychczas wątków prowadzonej przez Locke’a spekulacji wyłania się obraz, w ramach którego w poczet dostępnych ludzkemu poznaniu obiektów zaliczone zostają idee/percepcje oraz świadomość. Jednocześnie możliwa do zdefiniowania staje się relacja między nimi. Idee/percepcje należą bowiem do świadomości, stanowią przedmiot operacji, do przeprowadzania których zdolne są władze, jakimi ona dysponuje. Proponowana przez Locke’a wizja ulega kolejnemu dookreśleniu dzięki wzmiankowanemu przypisaniu ideom/percepcjom właściwości reprezentowania tego, co bezpośrednio przez świadomość ujęte być nie może (i jako takie jest wobec niej zewnętrzne) oraz dzięki uznaniu, iż umysł zdolny jest adekwatnie ujmować jakości pierwotne. Oznacza to, że obok świadomości oraz należących do niej idei/percepcji, poznawalnym elementem ludzkiej rzeczywistości jest także to, co przez tę pierwszą adekwatnie ujmowane oraz reprezentowane przez te drugie, czyli zewnętrzne względem umysłu i różne od idei, materialne objekty. Tym samym z dociekań Locke’a wyłania się obraz świata poznawalnego dla człowieka. Zasadnicze elementy tego świata to sfera psychiczna jednostki, oraz zewnętrzne wobec niej przedmioty materialne, dostępne za pośrednictwem idei/percepcji, dzięki ich biernej recepcji, a następnie dokonywanym na nich operacjom poznawczym. Jest to zatem opis nie odbiegający daleko od potocznych, zdroworozsądkowych i antropocentrycznych wyobrażeń – antropocentrycznych, bo przecież kluczową rolę odgrywa tutaj specyficznym ludzki sposób odbioru rzeczywistości,

³⁹ Hume [1951] s. 252.

⁴⁰ Ibidem, s. 253.

który w naturalnym, bezrefleksyjnym nastawieniu „parceluje” świat na zewnętrzny obszar materialnych rzeczy, skonfrontowaną z nim sferę wewnętrzności, czyli indywidualną świadomość bezpośrednio dla samej siebie dostępną oraz jej myśli o tych rzeczach, zapewniające ich adekwatne ujęcie.

Cesarzowi co cesarskie, Bogu co boskie

Jeśli jednak przyjrzeć się najogólniejszej charakterystyce rzeczywistości, jaką z pism Locke’a można wywieść, stanie się jasne, iż wymienione powyżej elementy jej nie wyczerpują. Na kartach *Rozważań...* stwierdza on bowiem, iż „[m]amy idee trzech tylko rodzajów substancji: 1. Boga; 2. skończonych istot inteligentnych; 3. ciał”⁴¹. Scharakteryzowany wcześniej obraz świata dostępnego dla ludzkich władz poznawczych zostaje więc wzbogacony o kolejny element. Obok świadomości, należących do niej idei, oraz reprezentowanych przez nie zewnętrznych, materialnych obiektów, pojawia się w nim Bóg. Aby to poszerzenie znanego człowiekowi obszaru rzeczywistości uzasadnić, Locke decyduje się na krok charakterystyczny dla orientacji filozoficznej, której – wedle popularnej wykładni – jest (paradoksalnie) adwersarzem. Podejmuje mianowicie próbę zaprezentowania argumentacji, mającej dowodzić istnienia Boga. Stwarza przy tym pozory, iż konstruując ją, pozostaje w zgodzie z przyjętymi przez siebie założeniami genetycznego empiryzmu, skoro za wyjściową przesłankę przyjmuje elementarny w jego koncepcji składnik doświadczenia – ideę. Wychodzi bowiem od niewątpliwego, jego zdaniem, faktu, „iż każdy z nas ma jasną ideę własnego swego istnienia; każdy wie z pewnością, że istnieje i jest czymś”⁴². Jednakże zgodność tej argumentacji z empirystyczną optyką dość szybko okazuje się pozorna, ponieważ już w kolejnej przesłance prezentowanego dowodzenia czytelnik dowiaduje się, iż człowiekowi dana jest „intuicyjnie pewna” wiedza o tym, że wytworzenie „jakiegoś realnego bytu” nie leży w mocy czystej nicości⁴³. Locke właściwie natychmiast przechodzi do porządku nad faktem, iż w kontekście fundamentalnych dla genetycznego empiryzmu założeń owa „intuicyjna pewność” wydawać się musi w najlepszym razie dyskusyjna. Pomijając sygnalizowaną już problematyczność przedstawionego

⁴¹ Locke [1955] s. 461. Pomijam w tym miejscu problematyczność Locke’owskich rozważań na temat samego pojęcia substancji, gdyż ich omówienie nie mieści się w głównym nurcie prowadzonych tu dociekań. O nieścisłościach, jakimi obciążony jest ten wątek refleksji Locke’a, wzmiankuje chociażby Tomasz Sieczkowski, pisząc w pracy *Aprioryczne źródła poznania i ich rola w episteologicznym schemacie wiedzy* o „nieprzewycięzalnej trudności z ideą substancji, której to idei nie posiadamy w sensie ścisłym, ale Locke zakłada jej rzeczywiste istnienie »w świecie«” (Sieczkowski [2008] s. 6).

⁴² Ibidem, s. 337.

⁴³ Ibidem.

przez Locke'a w innym miejscu kryterium pewności wiedzy⁴⁴, wątpliwości nie może również budzić niezgodność owego probierza z postulowaną tutaj możliwością intuicyjnego upewnienia się co do prawdziwości określonych treści. Pewność, definiowana jako „zgodność idei z realnością rzeczy”, wydaje się przecież czymś zasadniczo odmiennym od „pewności intuicyjnej”. Powstaje zatem wrażenie, iż Locke dopuszcza istnienie dwóch rodzajów pewności. Zważywszy zaś na to, czego jej intuicyjna odmiana ma dotyczyć, trudno uchylić wymierzony w koncepcję Anglika zarzut, iż tok jego wywodu wykracza w tym miejscu poza porządek doświadczenia, poza sferę zgromadzonych dzięki aparatowi zmysłowemu idei. Nie sposób bowiem zaliczyć w poczet tych ostatnich „czystą nicość” oraz jej ewentualną moc (względnie niemoc) kreacyjną. Ostatecznie nikt chyba (łącznie z samym Locke'iem) nie byłby gotów twierdzić, iż zmysłowo ją postrzega lub kiedykolwiek postrzegał. Niemniej, jak zostało to już powiedziane, Locke nie czyni tych wątpliwości przedmiotem swojej refleksji, zmierzając zamiast tego najkrótszą drogą do pożądanego wniosku. Konkluduje mianowicie, że skoro wiemy o swoim istnieniu oraz o niemożliwości powstania z niczego „realnego bytu”, to oczywiście jest, iż „coś trwa od wieków; bo co odwiecznie nie istniało, miało początek, a co miało początek, to musi być tworem czegoś innego”⁴⁵. W tak sformułowanej konstatacji ponownie dostrzec można chęć przekonania czytelnika, iż wiedza o Bogu da się wywieść z doświadczenia, skoro o tym, iż „realne byty” posiadają charakter skończony przekonuje nas właśnie empiria. Dzięki postrzeżeniu i poznaniu człowiek nabiera także przekonania o tym, iż świat przyrody stanowi ucieleśnienie jakiegoś porządku, który (jako porządek właśnie) nie może być dziełem przypadku, lecz musi pochodzić od istoty wyższej, górującej nad stworzeniem mądrością oraz pod każdym innym względem⁴⁶.

Dość enigmatyczne (by nie powiedzieć mgliste) pozostaje znaczenie, jakie streszczony powyżej dowód na istnienie Boga ma dla Locke'owskiej epistemologii. Istota wyższa (tudzież idea takiej istoty) nie stanowi, jak ma to miejsce chociażby u racjonalistów czy myślicieli zdradzających inklinacje religijne, ostatecznego ugruntowania prawdziwości poznania oraz egzystencji podmiotu (Descartes), czy gwarancji przedmiotowej ważności idei (Berkeley), bądź też zgodności porządku myśli z porządkiem rzeczy (Malebranche, Leibniz). Nie spełnia też w kontekście teoriopoznawczej części rozważań Anglika żadnej innej jasno określonej funkcji, sprawiając wrażenie zbędnego dodatku. Powstaje ono, jak się wy-

⁴⁴ Vide przypis 20.

⁴⁵ Locke [1955] s. 338.

⁴⁶ Rogers [2007] s. 24.

daje, dlatego że o celowości usiłowań demonstratywnego wykazania istnienia Boga nie przesądza w zamyśle Locke'a możliwość jego pragmatycznego wykorzystania w konstruowanej teorii poznania. Dowód na istnienie Boga, choć przeprowadzony w „epistemologicznych dekoracjach”, ma być wykorzystany w zupełnie innym otoczeniu. Jak zauważa Locke, tą samą oczywistością, którą cechują się przesłanki oraz konkluzja owego dowodu, odznacza się też powiązane z nimi przekonanie, iż Bóg oczekuje od ludzi, by postępowali w określony sposób, który zdefiniować mogą, rozważając własną naturę oraz świat w jakim przyszło im żyć⁴⁷. Istnienie Boga ma zatem w koncepcji Locke'a przede wszystkim konsekwencje moralne oraz polityczne, nie epistemologiczne, choć to właśnie w kontekście ustaleń epistemologicznych dowodzi się Jego istnienia. Potwierdzenie tego przypuszczenia odnaleźć można na kartach tych dzieł Locke'a, które właśnie kwestii moralnych i politycznych dotyczą. Pierwszy z *Dwu traktatów o rządzie* właściwie w całości poświęcony jest nie czemu innemu, jak właśnie uprawomocnieniu postulatu przyrodzonej równości wszystkich ludzi dzięki umocowaniu go w doktrynie religijnej⁴⁸.

Ta niejednoznaczność pozycji idei Boga w Locke'owskiej filozofii, manifestująca się z jednej strony w prezentacji tejże idei w kontekście epistemologicznym, z drugiej w instrumentalnym wykorzystaniu jej przede wszystkim w rozważaniach moralno-politycznych, stanowi przy tym jeszcze jedno (tym razem dość odległe) echo konsekwentnego dążenia myśliciela do wyznaczenia linii demarkacyjnej między rozstrzygnięciami teoriopoznawczymi i ontologicznymi – dążenia, które najbardziej bodaj widoczne jest we wcześniej omówionych założeniach metodologicznych, przyjętych przez Locke wówczas, gdy podejmuje próbę skonstruowania swojej koncepcji idei. Za tym świadomym odseparowaniem obu wspomnianych perspektyw, czy raczej obszarów problemowych, stoi dwojakie pragnienie. Z jednej strony jest to ambicja uchronienia nauki przed dyscyplinującymi (a więc ograniczającymi) zakusami metafizyki, bronionej zaciekle przed próbami zawężania zakresu jej ważności i kompetencji oraz rewidowania jej dotychczasowego statusu. Z drugiej jest to chęć zapobieżenia sytuacji, w której niemożliwymi mogłyby się okazać próby ugruntowania określonych tez, postulatów, przeświadczeń (dla Locke'a przede wszystkim tych o charakterze moralnym) w refleksji absolutyzującej je (czyli bezwzględnie uprawomocniającej), bo osadzonej w religijnych dogmatach. Wolna od tych ostatnich teoria poznania zagwarantować miała zatem, w przekonaniu Locke'a, rewaloryzację empirycznych metod

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

badawczych (eksperyment) oraz autonomię korzystających z nich nauk. Jednocześnie wydawało mu się oczywiste, iż bezwzględnej mocy obowiązywania określonych zasad moralnych, mogących wynikać z jego myśli politycznej, nie da się zagwarantować bez ich absolutnego (czyli religijnego) uzasadnienia. W rzeczy samej więc, filozoficzny program Locke'a, w zgodzie z dominującymi cechami jego osobowości⁴⁹, ma charakter konsyliacyjny. Ograniczenie zakresu wiedzy do zestawu idei oraz forsowanie tezy o dostępności intuicyjnie pewnej wiedzy o istnieniu istoty najwyższej, miały zapewnić Bogu co boskie, cesarzowi zaś co cesarskie. Jednakże, aby zrealizować ten program, Locke zmuszony jest lawirować stale między dwoma modelami uzasadniania, co wobec braku kryterium przesądzającego o prymarnym charakterze któregośkolwiek z nich, generować musi wrażenie niekoherencji, a w najlepszym razie arbitralności.

Zakończenie

Podjmując próbę zaspokojenia symptomatycznej dla całej epoki potrzeby przededefiniowania granic oraz metod badania rzeczywistości, Locke zaproponował rozwiązania, które zdeterminować miały losy ewolucji nowożytnej refleksji filozoficznej w ogóle, a antropologii w szczególności. Zwykle pierwszeństwo przyznaje się tu Descartes'owi. Jednakże to właśnie Locke, przekształcając w opisany powyżej sposób myśl Francuza i umieszczając w centrum swych zainteresowań aktywność poznawczą nie ugruntowaną ontologicznie, lecz analizowaną z perspektywy tyleż psychologizującej, ile zdroworozsądkowej, dostarczył swego rodzaju zestawu wyjściowych danych, które posłużą późniejszym myślicielom do coraz precyzyjniejszego definiowania granic antropologicznej spekulacji. W najbardziej lapidarnym ujęciu, wśród danych tych wymienić należy taki obraz wiedzy, w ramach którego redukuje się ją do 1) wrażeń i generowanych przez nie przedstawień w umyśle; 2) ujmowanego za pośrednictwem tych przedstawień świata zewnętrznych materialnych obiektów; 3) intuicyjnej pewności dotyczącej istnienia Boga. Najbardziej istotne jest jednak to, iż swego rodzaju zwornikiem wszystkich tych obszarów jest jaźń świadomej jednostki, ufundowana na pamięci. W tak wypreparowanym z refleksji Locke'a aparacie metodologicznym dostrzec można uprawomocniającą antycypację tych ujęć istoty ludzkiej, w ramach których za adekwatną charakterystykę człowieka uznawać się będzie zarówno jego opis w kategoriach

⁴⁹ Locke – w oczach podziwianego przez siebie Sydenhama – miał być ponoć „człowiekiem o nadnaturalnej czułości oraz delikatnym wyczuciu” [przeł. D.M.], co z kolei Peter H. Nidditch interpretuje po prostu jako nadwrażliwość (P.H. Nidditch, *Foreword to Locke's Essay*, [w:] Locke [1979] s. XII).

historycznych (pamięć), jak i fizjologiczno-psychologiczną analizę jego czynności poznawczych oraz innych zachowań (np. interakcji społecznych).

Bibliografia

- Allison [1966] – H.E. Allison, *Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination*, „Journal of History of Ideas” 27 (1) 1966, s. 41-58.
- Ayers [1998] – M. Ayers, *Locke: idee i rzeczy*, tłum. S. Stecko, Amber, Warszawa 1998.
- Balibar [2002] – E. Balibar, *Possessive Individualism Reversed: From Locke to Derrida*, „Constelations” 9 (3) 2002, s. 299-317.
- Cudworth [1731] – R. Cudworth, *Concerning Eternal and Immutable Morality*, London 1731.
- Dainton [2008] – B. Dainton, *Phenomenal Self*, Oxford University Press, New York, Oxford 2008.
- Descartes [1937] – R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937.
- Descartes [1994] – R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Agencja Wydawnicza MOREX, Warszawa 1994.
- Descartes [1960] – R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960.
- Hume [1951] – D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951.
- Locke [1979] – J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Locke [1955] – J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
- Lukács [1980] – G. Lukács, *Młody Hegel*, tłum. M. Siemek, PWN, Warszawa 1980.
- Milton [1994] – J.R. Milton, *Locke's Life and Time*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke*, red. V. Chappell, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Reid [1785] – T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Dublin 1785, dostępne: <http://www.earlymoderntexts.com/reip.html>.
- Renaut [2001] – A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Ossolineum, Wrocław 2001.
- Rickless [2007] – S.C. Rickless, *Locke's Polemic against Nativism*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke's 'Essay'*, red. L. Newman, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Rodis-Lewis [2000] – G. Rodis-Lewis, *Kartezjusz i racjonalizm*, tłum. S. Cichowicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Rogers [2007] – G.A.J. Rogers, *The Intellectual Setting and Aims of the 'Essay'*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke's 'Essay'*, red. L. Newman, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Schmaltz [1996] – T.M. Schmaltz, *Malebranche's Theory of the Soul. A Cartesian Interpretation*, Oxford University Press, New York Oxford 1996.

- Schnädelbach [2001a] – H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach [2001b] – H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Sieczkowski [2008] – T. Sieczkowski, *Aprioryczne źródła poznania i ich rola w episteologicznym schemacie wiedzy*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS” (6) 2008, dostępne: <http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/Sieczkowski%202.pdf>[http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/Sieczkowski 2.pdf](http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/Sieczkowski%202.pdf).
- Taylor [2001] – Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2001.
- Uzgallis [1998] – B. Uzgallis, *Paideia and Identity: Meditations on Hobbes and Locke*, „The 20th World Congress of Philosophy Papers” 1998, dostępne: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModeUzga.htm>.
- Waldron [2002] – J. Waldron, *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.