

MICHAŁ PODNIESIŃSKI

(Kraków)

KUBŁOWA TEORIA UMYŚLU

– geneza, opis i krytyka nowożytnego postrzegania umysłu

Celem tego artykułu jest gruntowne omówienie jednego z najgłębiej zakorzenionych zarówno w filozofii, jak i całej kulturze zachodniej, stereotypu rozumienia, opisywania i definiowania umysłu jako ludzkiej władzy poznawczej. Stereotypem tym jest – jak nazwał ją Karl Popper – kubłowa teoria umysłu¹, koncepcja próbująca umysł ludzki i ludzkie poznanie oraz rozumienie tłumaczyć w kategoriach przestrzennych. Taki sposób rozumienia jest nie tylko dominujący, lecz nawet przez współczesną logikę i informatykę wzmocniany i wyniesiony do rangi obowiązującego paradygmatu.

Jeśli jednak problem został już dostrzeżony i skrytykowany, jak miało to miejsce w przypadku Poppa, to po cóż do problemu wracać? Odpowiedzi są przynajmniej dwie. Po pierwsze, Popper jedynie zarysował ten problem w serii artykułów podporządkowanych innym celom, zupełnie pomijając problem genezy, szczegółowych implikacji tej teorii, a przede wszystkim kluczowych, kryjących się za nią inspiracji nominalistycznych. Po drugie, rozpatrzenie koncepcji umysłu kubłowego w szerszym kontekście filozoficznym i historycznym rzuca także wiele światła na wciąż obecny i powielany na polskich uniwersytetach schemat narodzin nowożytnej filozofii jako konfliktu rzekomo empirystycznej filozofii anglosaskiej i racjonalistycznej filozofii kontynentalnej. W ten sposób przeciwstawia się pisarstwo Johna Locke’a twórczości Rene Descartesa. Opozycję tę staramy się podać w wątpliwość.

¹ K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, PWN BKF, Warszawa, 1992, s. 86–87.

Po trzecie wreszcie, w toku wywodów postaramy się usystematyzować zestaw twierdzeń o umyśle, które w znacznym stopniu zawładnęły naszą wyobraźnią.

Stawiamy sobie za cel dokładne omówienie genezy kubłowej teorii umysłu. Nie chcemy jednak na tym poprzestać, zależy nam bowiem na naszkicowaniu przynajmniej przyczyn, jakie stały za takim ujęciem, a przyczyny te ukazane we właściwym świetle dają wiele do myślenia, nie tylko w kwestii genezy nowożytnej filozofii, ale także na temat głębokich struktur intelektualnych, jakie kryją się za dominacją nominalizmu.

I. IDEE WRODZONE – GENEZA PROBLEMU

W części tej przedstawiony zostanie schemat poznawczy Locke'a. Zastanowimy się wspólnie, co Locke pragnął przekazać przez swoją krytykę, przeciw komu formułował argumenty, a za kim wydawał się opowiadać, oraz spróbujemy ocenić trafność głoszonych twierdzeń.

Na samym wstępie podkreślmy bardzo istotny fakt – z traktatu dotyczącego teorii poznania znika zupełnie zagadnienie prawdy. Niemal natychmiast kwestia prawdy zostaje zredukowana do „procesu poznania”, poznanie zaś do rozumienia. Rozumienie zaś z kolei do znajdowania się w umyśle². Cała tajemnica poznania zostaje zastąpiona opisem „przedstawiania” się wrażeń ze świata zewnętrznego do świata wewnętrznego (umysłu).

Gdy postrzegamy jakiś obiekt, zmysły „przenoszą to, co wytwarza w umyśle te percepcje”³ do umysłu. Poznanie zmysłowe (widzenie, słyszenie, powonienie i dotykание) jest w pełni deterministyczne, oparte na modelu kauzalnym typu $C1$ i $C2 \rightarrow I1$ i $I2 \rightarrow W1$ i $W2$. Pozostawiając już zupełnie na marginesie długość tego łańcucha i dokładne etapy procesu, to znaczy, w jakiej relacji jest wrażenie (W) do cechy przedmiotu (C), należy podkreślić nieeksplanacyjny charakter tego typu opisu. Locke wskazuje oczywiście drugie źródło poznania, jakim jest refleksja⁴. W niczym ona jednak nie różni się od pierwszego podstawowego

² „Tak więc twierdzić, że rozum wykrywa prawdy w nim wryte, to tyle co utrzymywać, że używanie rozumu odkrywa przed człowiekiem to, co już znał dawniej”. (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, PWN BKF, Warszawa 1956, ks. I Roz. II, par. 19. Dalej jako C z podaniem odpowiedniego numeru książki, rozdziału i paragrafu). „Być w umyśle i postrzegać jest tą samą rzeczą”. C II, 9, 1.

³ C II, 1, 3.

⁴ C II, 1, 4.

schematu, bowiem jest ona jedynie postrzeganiem postrzegania⁵. I tak jak dzięki pierwszemu schematowi postrzegamy rzeczy (tzn. posiadamy idee żółtości, kołowości i ruchomości, ponieważ przeniknęły one do przestrzeni naszego myślenia i w ten sposób poznajemy np. rower), tak w drugim schemacie postrzegamy nasze postrzeganie i dzięki temu uzyskujemy idee myślenia, postrzegania, wątplenia i wierzenia.

Bardzo ważną cechą twierdzeń Locke'a, obok ich alogicznego (nieeksplanacyjnego) charakteru, jest także ich nieempiryczny charakter, mianowicie – wiele specyficznych bardzo złożonych niejednokrotnie aktywności ludzkich zostaje zredukowanych do „rozumienia”/”postrzegania”⁶. Okazuje się zatem, że by dziecko odczuło głód musi ono mieć w umyśle ideę głodu, a człowiek odczuwający ból musi ów ból cały czas sobie uświadamiać⁷.

Następną cechą tej teorii jest jej agregatywny charakter: zmysłowość w sposób całkowicie bierny dostarcza do umysłu proste obrazy⁸, które następnie „refleksja” (postrzeganie postrzegania) łączy w idee złożone takie, jak: piękno, wdzięczność, człowiek, wojsko, świat. Kryterium złożoności jest jednak zupełnie niejasne: raz jest nim struktura, raz treść, raz brak struktury innym razem zaś abstrakcyjny charakter⁹. Nie można oprzeć się wrażeniu, że, chcąc właściwie tłumaczyć intencje autora, należałoby po prostu używać zwrotu idee zaawansowane, choć i to nic nie tłumaczy, bo dlaczegożby idea wojska miała być jakoś bardziej zaawansowana? Oczywiście w domyśle, aktywność umysłu ma przełamywać determinizm poznawczy, lecz właściwie nigdzie nie znajdujemy takich stwierdzeń, a opis aktywności umysłu: (1) łączenie, (2) zestawianie i (3) oddzielanie mechanicznie wytworzonych idei nie pozwala właściwie wnosić o mocnej teoretycznej podbudowie nie tylko aktywnego umysłu, lecz samej wolności i decyzyjności człowieka. Trudno bowiem sobie wyobrazić, że zestawiając ze sobą wrażenia zmysłowe człowiek konstruuje ideę czasu, czy wieczności¹⁰.

⁵ „Postrzeganie idei jest – jak ja to widzę – dla duszy tym, czym jest ruch dla ciała, nie jest jego istotą, lecz jedną z jego aktywności” *¶* II, 1, 10 lub: „Gdy umysł zwraca swój wzrok ku sobie i rozważa właśnie swe czynności” *¶* II, 18, 1.

⁶ *¶* II, 9, 1 nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości.

⁷ *¶* II, 11.

⁸ *¶* II, 12, 1.

⁹ „Idea liczby dwa jest nie mniej różna od idei jedności, jak niebieskość od ciepła albo jak każda z nich od idei dowolnej liczby, a przecież dwa składa się z powtórzonej prostej idei jedności”. *¶* II, 12, 24.

¹⁰ Zob. *¶* II, 12.

Deterministyczną interpretację potęgują jeszcze wywody z zakresu etyki¹¹.

Kolejną cechą jest zupełne oderwanie języka i tradycyjnych problemów semantycznych i semiotycznych od kwestii poznania, wynika to już z samej struktury traktatu, ale także jest wielokrotnie podkreślane poprzez twierdzenie o wtórnym i instrumentalnym charakterze słów, „które są tylko znakami idei¹². Język zatem nie jest w ogóle potrzebny w poznaniu jako takim, lecz służy jedynie przekazywaniu wiedzy.

Ostatnią, wynikającą bezpośrednio z poprzedzających, cechą jest nierozróżnialność pomiędzy wrażeniami a pojęciami. Zdaniem autora, nie ma nic dziwnego w posiadaniu idei konkretnego Piotra i wrażeniu jedności bądź wieczności. Co ciekawe, „idee konkretne” są właśnie bardziej złożone niż idee ogólne, co potęguje tylko niejasności związane z właściwym procesem poznania¹³.

Dla Locke’a kwestia idei wrodzonych jest niemal tak prosta, jak spostrzeżenie obecności kubka z napisem „1292. Nowy Sącz” przede mną, w momencie pisania tych słów. Należy po prostu w specyficznym miejscu sprawdzić, czy dany przedmiot się tam znajduje.

Wbrew popularnym w Polsce opiniom przeprowadzony przez Locke’a atak na idee wrodzone nie był skierowany przeciw Kartezjuszowi. Pogląd taki zakorzenił się szczególnie na polskich uczelniach¹⁴. Znacznie jednak lepiej udokumentowana i uargumentowana jest teza, iż atak wymierzony był raczej w środowisko platoników z Cambridge¹⁵, gło-

¹¹ C II, 21.

¹² C III, 2, 1; C III, 1, 4.

¹³ C III, 3, 9; C III, 3, 24.

¹⁴ Być może jego źródłem były przez długi czas opracowania myśli Locke’a w języku polskim; np. B. Gawęcki, *Wprowadzenie do Rozważań [w:] J. Locke, Rozważania...*, ks. I Roz. I, par. 1; Z. Ogonowski, *Locke, Książka i Wiedza*, Warszawa 1972, s. 226–233. Zob. także: R. Aaron, *John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1937.

¹⁵ Przede wszystkim: J. W. Yolton, *Locke and the Way of the Ideas*, Thoemmes Press, Bristol 1993, s. 39. Pogląd ten bierze się od badacza jeszcze XIX-wiecznego, który argumentuje, że w *Medytacjach* Kartezjusza doktryna idei wewnętrznych jest w znacznie bardziej subtelnej formie, niż u popularnych wówczas licznych platoników z Cambridge (Zob. A. C. Fraser, *Locke*, William Blackwood and sons, Edingburgh–London 1890, s. LXXI–LXXIII). Podaje go w wątpliwość wspomniany już Richard I. Aaron dystansujący się nieco od tak jednoznacznych stwierdzeń, przypisując miano oponenta zarówno kartezjańczykom, jak i platonikom (dz. cyt., s. 88–93). Pogląd Fräsera zaostrza natomiast Gibson – generalnie koncentrując się na podobieństwach między Kartezjuszem a Locke’iem; jako oponentów widzi raczej platoników (J. Gibson, *Locke’s Theory of knowledge and its Historical Relations*, Cambridge Univer-

szących mniej lub bardziej natywistyczne poglądy.¹⁶ Jest to może o tyle istotne, że ta popularna interpretacja sprzyja dość egzotycznej i właściwie nie mającej oparcia w faktach tezie, iż w XVII wieku konkurują ze sobą dwa podejścia: „wyspiarski empiryzm” i „kontynentalny racjonalizm”, a widać to doskonale na przykładzie sporu o idee wrodzone. Nie tylko dokładna i wnikliwa lektura przedmiotu przekonuje nas o tym, że pogląd ten jest daleki od prawdy, lecz przede wszystkim ukazuje coś znacznie ciekawszego w argumentacji Locke’a, co warto wydobyć, by ujrzyć narodziny nowego sposobu rozumienia umysłu, a przez to przecieź samych siebie. Są nim – na poziomie historycznym – inspiracje

sity Press, Cambridge 1917, s. 237–247). Podobnie Norman Smith w obszernej książce *Studies in Cartesian Philosophy* (Macmillan and co., London 1902) zdecydowanie zaprzecza jakoby Kartezjusz mógł być głównym oponentem w tej kwestii, skoro trudno niemal wskazać temat, który nie byłby od niego zaczerpnięty (Tamże, s. 181–233). Podobnie wypowiadają się także inni: S. P. Lamprecht, *Locke’s Attack Upon Innate Ideas*, „The Philosophical Review”, vol. 36, no. 2, 1927, s. 146–148 dostępny także w obszernej czterotomowej monografii pod redakcją R. Ashcrafta (*John Locke. Critical Assessments*, Routledge, London, t. IV, s. 37–57; R. L. Armstrong, *Cambridge Platonists and Locke on Innate Ideas*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 30, no. 2, 1969, s. 187–193; F. Thilly, *Locke’s Relation to Descartes*, „The Philosophical Review”, vol. 9, no. 6, 1900, s. 603; J. W. Yolton, *Locke and the Seventeenth-Century Logic of Ideas*, „Journal of History of Ideas”, vol. 16, no. 4, 1955, s. 431–448; J. W. Yolton, *Locke on the Law of Nature*, „The Philosophical Review”, vol. 67, no. 4, 1958, s. 479–481. Pogląd ten podtrzymuje w swoich książkach także Yolton (Tegoż, *John Locke and the Way of Ideas...*, s. 26–71). W nieco nowszych publikacjach obserwujemy tendencję do problematyzowania i „rozcieńczania” tych twierdzeń. Takie stanowisko możemy spotkać u następujących badaczy: D. Greenlee, *Locke and the Controversy over innate ideas*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 33, no. 2, 1972, s. 254; J. Burns, *Mr Locke’s Darling Notions*, „The Philosophical Quarterly”, vol. 22, no. 88, 1972, s. 193–195, ten ostatni dodaje do tych dwóch potencjalnych źródeł kontrowersji, także wciąż aktywną tradycję scholastyczną. Ten sposób widzenia potwierdza S. C. Rickless, *Locke’s Polemic Against Nativism* [w:] L. Newman (red.), *Cambridge Companion to Locke’s „Essay Concerning Human Understanding”*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 33–67.

¹⁶ Mowa tu o takich autorach, jak: bp Gloucester E. Fowler (*The Principles and Practices Of Certain Moderate Divines*, Lodwick Lloyd, London 1670, s. 212–213), W. Bates (*Consideration of the Existence of God*, Brabazon Aylemer, London 1676, s. 85), W. Charleston (*The Immortality of The Human Soul by the Light of Nature*, Wm. Wilson, London 1657, s. 127–129), H. More (*The Immortality of the Soul, So farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of the Nature and the Light of Reason*, J. Fischer, London 1659, ks. III, s. 13), N. Culverwel (*An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature, with Severall other Treatises*, Th. William, Oxford 1669, s. 45), W. Charleston (*The Darkness of the Atheism Dispelled by the Light of Nature. A Phisico-Theological Treatise*, J. F. for Wm. Lee, London 1652, s. 35).

kartezyjańskie. Na poziomie logicznym zestaw przekonań co do umysłu i duszy w pełni zaakceptowany przez epokę XVII-wieczną. Zestaw niezwykle sugestywnych przekonań, który raz zaimplementowany do nauki o duszy nie zniknął z niej po dziś dzień. Nie tylko naprowadza nas na nie literatura przedmiotu, lecz wspomniany już specyficzny modus myślenia. Celem zatem tej części jest, obok ukazania intelektualnej genezy, nowej koncepcji umysłu, także podanie w wątpliwość empirystycznego charakteru filozofii Johna Locke'a¹⁷.

Słynny atak Locke'a na idee wrodzone został, według wszelkiego prawdopodobieństwa, skierowany w większej mierze przeciwko Platonikom z Cambridge, ewentualnie pośrednio także przeciwko tradycji scholastycznej, w spopularyzowanej formie gdzieś tam jeszcze goszczącej na uniwersytetach. Potwierdza to fakt, iż kluczowe polemiki publikowane w późniejszym czasie przeciw Locke'owi¹⁸ pochodziły ze środowisk mniej lub bardziej zachowujących jeszcze stare tomistyczne nauczanie. Warto dodać do tego także pewne sugestie obecne w samym tekście *Rozważań*¹⁹. Wbrew jednak temu, co pisze Alexander Campbell Fraser²⁰, twierdzenia tego nie można wyprowadzać z faktu rzekomo naiwnej formy natywizmu prezentowanego przez platoników z Cambridge. Pogląd ten zdecydowanie podważa John Yolton w swojej monografii poświęconej Locke'owi, przytaczając na to szereg argumentów. Jednym z kluczowych jest spora liczba dzieł, które w jasny

¹⁷ J. W. Yolton, *Locke Dictionary*, Blackwell 1993, s. 64. Sam Locke nigdy nie użył terminu empiryzm. Zob także, N. Smith, *Studies in Cartesian Philosophy...*, s. 181–212.

¹⁸ Przede wszystkim mowa tu o takich postaciach, jak bp Worcester Edward Stillingfleet i o jego odpowiedzi na *Rozważania* (Zob. tenże, *A Vindication of the Doctrine of Trinity [w:] Origines Britannicae; or, the Antiquities of the British Churches with a Preface Concerning some Pretended Antiquities Relating to Britain*, London 1710, Roz. X, s. 502–514; 524–556; 563–610), J. Sergeant (*Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists: Or the Method of Science Farther Illustrated. With Reflexions on Mr. Locke's Essay Concerning Human Understanding*, Printed for Roger Clevil, London 1697, s. XXXVI–XXXIX, 360–380, 460; tenże, *The Method of Science*, Printed by W. Redmayne, London 1696, s. 3, 254, 429), a także innych, jak Kenel i Edward Digby (Zob. np. K. Digby, *Two Treatise, in the one of which, The Nature of Dobbies; in the Other; The Nature of Mans Soules; is looked into; in way of discovery, of the Immortality of Resonable Soules*, Gelles Blaizot, Paris 1644), czy Richard Burtogge (Zob. *Organum Vetus & Novum. Or, A Discourse of Reason and Truth. Wherein the Natural Logic common to Mankind is briefly and plainly described*, Sam. Croch, London 1678).

¹⁹ *¶* I, 1, 2.

²⁰ Tamże, s. LXXI–LXXIII.

sposób sprzeciwiały się prostemu natywizmowi i podtrzymywały jedynie wersję dyspozycyjną²¹. Ponieważ ma to dość istotne znaczenie dla naszej argumentacji, sięgnijmy po wspomniane dzieła. W XVII wieku każdy argumentujący w sporze filozof miał do czynienia z dwiema teoriami idei wrodzonych:

1) naiwną – odwołującą się do „obecności” pojęć w umyśle człowieka od urodzenia, a więc teorii idei wrodzonych²²,

2) teorię dyspozycyjną – redukującą kwestię wrodzoności do pewnych sposobów rozumienia i pojmowania rzeczywistości.

Owszem, wśród autorów XVII-wiecznych możemy znaleźć tę pierwszą, opartą na zasadzie prostej obecności, jak choćby w pisarstwie Matthew Hale’a²³, czy Edwarda Fowlera²⁴, rzeczywiście odwołujących się do „pojęć wrytych”, bądź to w duszy, bądź w sercu, w sposób

²¹ Yolton trafnie chyba podsumowuje omawiany spór, pisząc: „Trudno jest wątpić, że to przeciwko tej tradycji angielskiego moralizmu myśli religijnej oponował Locke. Prawdopodobnie był on świadomy, że wielu wśród kartezjańczyków także podtrzymywało podobny pogląd jak wielu jemu współczesnych Anglików w tym względzie; lecz Locke był przede wszystkim zainteresowany przedstawieniem rozwiązań problemów wyrastających z jego własnej wspólnoty” (J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas...*, s. 30).

²² Nawet naiwny natywizm nie może być tak łatwo zbywany, jako że to stanowisko, przynajmniej w jednej kwestii podnosi poważny argument. Po pierwsze, nawet przytaczając poglądy naiwnych natywiistów takich jak Robert South (*Twelve Sermons upon Several Occasions. Six of them never before Printed*, J. H. for Thomas Bennet, London 1692, s. 53–91) Yolton podkreśla wciąż żywy realistyczny sposób argumentacji, który akceptując nawet arystotelesowskie stanowisko *Rasa tabula* odwoływał się do stałych zasad rozumowania, które warunkują pozyskiwanie nowych pojęć. Trzeba także odnieść się do kwestii hierarchii pojęć, której nie porusza Yolton. Ponieważ w tej kwestii nie przeprowadziliśmy aż tak szeroko zakrojonych badań pozostaje nam wierzyć Yoltonowi, że Stillingfleet, rzeczywiście utrzymywał naiwną formę natywizmu. Nie ma jednak żadnych wątpliwości, że w polemice z Locke’iem, nie odwołuje się do nich jako do argumentów, a jedynie bardzo przekonująco argumentuje z konsekwencji logicznych twierdzeń Locke’a. Poza tym jest jeszcze jedna istotna kwestia, która jakoś ucieka komentatorom, a którą dość jasno i wielokrotnie podnosi anglikański duchowny. Kwestia natywistyczna przynajmniej w jednym przypadku musi bowiem zostać postawiona dysjunktywnie – chodzi tu o ideę Boga, która jeśli ma mieć sens, musi być w pełni wrodzona jako taka. Stillingfleet wspomina także o sumieniu. Jest to o tyle istotne, że nawet w tak zaawansowanych badaniach jak Yoltona (dodajmy, że oprócz historycznych napisał on także przynajmniej jedną poważną monografię o aspiracjach filozoficznych), zupełnie zostaje pominięta kwestia istoty pojęć, o których mowa, nie należy ich bowiem unifikować.

²³ Tegoż, *The Primitive Origination of Mankind*, 1677, s. 2 i 60.

²⁴ Tamże, s. 212–213.

tak „oczywisty, jak oko widzi kolor”²⁵, czy pre-pojęć i antycypacji²⁶. Jednakże stanowią one mniejszość w stosunku do tych autorów, którzy w dość otwarty sposób odwoływali się do teorii wiedzy wewnętrznej opartej na teorii dyspozycji. Wątpliwości w tym względzie nie pozostawia John Yolton, przytaczając sporą liczbę świadectw potwierdzających dominującą w tamtym czasie pozycję teorii dyspozycyjnej²⁷. Ponieważ jednak fakt ten jest istotny dla całej naszej argumentacji, pozwólmY sobie na kilka cytatów z epoki. Walter Charleston pisze na przykład:

Przekonanie o nieśmiertelności nie powinno być podawane w wątpliwość jako powszechne; niezgoda kilku osób nie czyni powszechnej zgody nie naturalną, tak, jak urodzenie się osoby z jedną stopą [...] nie stoi w sprzeczności z naszym twierdzeniem, że naturalnym dla człowieka jest posiadać dwie stopy²⁸.

Nie można mieć w tym względzie także żadnych wątpliwości, gdy czyta się *An Antidote Against Atheisme* Henryego More’a:

I gdy mówię o aktualnej wiedzy, nie mam na myśli tego, że znajduje się tam określona liczba idei świecących i błyszczących przed władzą duszy niczym wiele pochodni i gwiazd świecących przed naszymi zewnętrznymi zmysłami na firmamencie [...], lecz rozumiem przez to pewną aktywną przenikliwość (inteligencję) duszy²⁹.

Nie inaczej jest w *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* z roku 1669, w którym Nathanael Culverwel pisze:

Są tam w duszy zasiane przez Boga nasiona światła, które wypełniają ją życiową obfitością (*pregnancy*) i wielością owoców, w ten sposób, że wydają one na świat wiele wspaniałego potomstwa idei wtórnych, które zaludniają i wypełniają duszę szczęściem³⁰.

Dlaczego zatem Locke na samym początku swojego fundamentalnego dzieła sięga po najbardziej prymitywną z teorii, mimo że jest świadom jej dynamicznego charakteru?³¹ Dlaczego Locke zamiast

²⁵ M. Hale, dz. cyt., s. 2.

²⁶ E. Fowler, dz. cyt., s. 60.

²⁷ J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas...*, s. 30.

²⁸ W. Charleston, dz. cyt., s. 127–128. Cyt za: J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas...*, s. 38.

²⁹ H. More, dz. cyt., s. 13. Cyt za: C. A. Patrides, *Cambridge Platonists*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 223.

³⁰ N. Culverwel, dz. cyt., s. 45.

³¹ Wykazują to szczegółowe badania niepublikowanych notatek odręcznych Locke’a, w których do większości z nich pojawiają się odniesienia, nie mówiąc już o tym, że wiadomo, iż część z nich była w posiadaniu autora.

sięgnąć po bliższe mu i bardziej zaawansowane teorie dyspozycji popularne wśród szkoły z Cambridge³², czy nawet wciąż przecież obecne ujęcia arystotelesowskie oparte na kluczowej dla klasycznej metafizyki nauce o dyspozycjach³³, odwołującej się do zasady aktu i potencji, sięga po dość prostackie ujęcia Kalwina?³⁴ Wbrew pozorom odpowiedź na to pytanie jest ważna, jeśli bowiem zadowolimy się jedynie sugestią, iż spowodowały to polemiczne motywy, cały problem znika. Jeśli jednak zgodzilibyśmy się, że argumentacja Locke’a w swojej oryginalnej formie jest wynikiem głębokiego przekonania autora, naprowadza nas

³² Zob. także J. W. Yolton, *Locke on the Law of Nature...*, s. 481.

³³ J. W. Yolton, *Locke and the Seventeenth-Century Logic of Ideas...*, s. 431–432.

³⁴ Zauroczenie Locke’a Kalwinem nie jest żadną tajemnicą, w Bodlean Library są listy do Lady Masham, w których Locke o tym pisze (MSS. Lady Masham to Limbroch, Remonstrants Library. Zob. także, H. R. Fox Burne, *The Life of John Locke*, Harper & Brothers Publisher, New York 1876, t. II, s. 282). Ta fascynacja miała zaowocować w jego późniejszym życiu wpływową książką *Resonableness of the Christianity*, ale już wcześniej kalwińskie zasady są widoczne w jego piarstwie. Wiadomo także, że w drugim liście do Stillingfleet’a Locke używał przeciwko anglikanizmowi dokładnie tych samych argumentów, jakich używał Kalwin 100 lat wcześniej przeciwko Kościołowi Katolickiemu. Odwołuje się właśnie do wewnętrznej pewności wiary (*W IV*, s. 146), neguje dogmat o Trójcy świętej. Jest to tyle warte podkreślenia, że wprowadza nas w problem geometrycznej mowy. Locke bowiem kompletnie nie rozumie zarzutów Stillingfleet’a, który w przeciwieństwie do Locke’a wyciąga z jego własnych poglądów na substancję logiczne konsekwencje, pisząc, że w ten sposób nie można w ogóle zrozumieć dogmatu o Trójcy świętej (tamże, s. 152), jako, że po zredukowaniu substancji do „niejasnej hipotezy umysłu”, nie możemy wnosić o powszechnej naturze Boga w trzech osobach, przynajmniej z dwóch powodów: (1) „Jasność i wyrażność” uczynione kryterium istnienia, nie przysługuje tej idei, a więc właściwie jej istnienie jest wątpliwe, (2) substancja (utożsamiana w tym kontekście z esencją realną) jest tym samym, co materialna struktura przedmiotu, a więc tym bardziej uniemożliwia ona orzekanie substancjalności o Bogu (tamże, s. 154). I tu ujawnia się cały pozór myśli Locke’a, autor sięga bowiem po wypróbowaną okhamistyczną broń retoryczną: za słowem osoba stoi jedynie „tajemnicza idea, której treścią jest dwusylabowość” (?) Autor pisze wprost: „Osoba jest dwu sylabowa, to samo w sobie nie znaczy nic, co jest oznaczone poprzez prawdziwą tego ideę (nie posiada w ogóle idei bardziej niż idee artykułowanej dźwięku, który umożliwia wypowiedzenie tych dwóch sylab) nie rozumiem. Jeśli poprzez prawdziwą ideę rozumiemy prawdziwe znaczenie, należałoby to przedstawić tak: tu jest prawdziwe znaczenie słowa osoba [...]” (tamże, s. 176). Doskonale widzimy jak wewnątrz dyskursu można manipulować znaczeniem – zastępowaniem. Locke przekonuje nas, że dyskusja w ogóle nie toczy się o referenta słowa osoba, lecz jedynie o idee. Zob także: H. R. Fox Burne, dz. cyt., s. 58–60.

to na kluczowe dla naszej pracy pytanie: skąd tak głębokie przekonanie poparte tak wątlą argumentacją³⁵.

PRZESTRZEŃ UMYŚLU

Locke ulega sugestywnemu urokowi przestrzennego języka, w którym intelektualna praca ogranicza się do geometrycznych przyporządkowań pomiędzy przedmiotami, ewentualnie stwierdzenia obecności jednych w drugich. Schemat obecności w pełni wystarcza, by wytlumaczyć niemal wszystkie twierdzenia:

Jeśli bowiem te wyrazy: „znajdować się w umyśle” znaczą cokolwiek, to znaczą tyleż 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 umyśle”³⁶. Jeżeli zatem te dwa zdania: „cokolwiek jest, jest” i „nie podobna, by ta sama rzecz była i niebyła” są wyrte w umyśle przez naturę, to dzieci nie mogą ich nie znać; zarówno dzieci, jak i wszystkie inne istoty obdarzone duszami muszą z konieczności mieć je w swych umysłach, wiedzieć, że są prawdziwe i je uznawać³⁷.

Przestrzeń myśli jest oczywista:

Panowanie człowieka w małym świecie własnego umysłu jest mniej więcej takie samo, jak w wielkim świecie rzeczy widzialnych, gdzie jego potęga, jakkolwiek wspierana sztuką, zdobytą sprawnością, ogranicza się do łączenia i rozdzielania materiałów, jakie wpadną mu w ręce; ale nie może uczynić nic, by stworzyć najmniejszą bodaj cząstkę materii, albo unicestwić chociaż jeden z istniejących już atomów³⁸.

Locke zatem nawet nie ukrywa tego, że jego opowieść o ludzkim poznaniu jest od początku regulowana przez podstawowe schematy, nie tylko zatem wskazany i analizowany przez nas schemat obecności, przez który należy rozumieć formułę, która w pozalogiczny (w znacznym stopniu pozadyskursywny) sposób przeformułowuje każde pytanie w problem znajdowania się; np. pytanie, czy „John

³⁵ Nie należy mylić naszej interpretacji z pozornie podobną interpretacją Ernsta Cassirera, który twierdził, że Locke nie miał nikogo konkretnego na myśli, a jedynie potrzebne mu to było w toku jego wywodów, by bronić innych swoich poglądów (E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1907, t. II, ks. V, s. 163–168).

³⁶ Poczucie absurdu potęguje jeszcze świadomość, że Locke przeczy uniwersalności i wrodzoności zasad logiki na ich podstawach.

³⁷ *C* I, 1, 5.

³⁸ *C* II, 2, 2.

Locke był filozofem?”, należałoby rozumieć: czy „John Locke miał w swoim umyśle idee filozofii, tudzież inne idee powszechnie używane w filozofii?”. Drugi ważny schemat to agregacja. Istnieją zatem jakieś podstawowe dawki wiedzy i do ludzkiego umysłu należy przede wszystkim ich kumulowanie, a także agregowanie w dowolny sposób. Wielu autorów zwracało już na to uwagę³⁹, wydaje się jednak, że do tej pory konstytutywny charakter przestrzennych schematów dla nowożytnej filozofii nie był w pełni doceniany. Dopiero artykuł S. H. Clarka w dużym stopniu zbiera te różne intuicje i rysuje niezwykle sugestywny obraz „poznania jako placu budowy”:

Analogia pomiędzy układem idei a układem ciał fizycznych powoduje wiele niepokoju wśród apologetów filozofii Locke’a: Michael Ayers, na przykład, zbywa to stwierdzeniem, „że nie ma to żadnych filozoficznych konsekwencji”. Ta analityczna redukcja do „materiału”, jest jednakże koniecznym przygotowaniem do „pracy rozumienia” (*Workmanship of the Understanding*), która ma zbudować świat, lub, jak efektywnie, lecz trafnie określił to Blake, prowadzi „do zbudowania wszechświata z kulek wielkości dziesięciopięnsówki”.

Psychologiczny słownik Locke jest niemal wyłącznie złożony z terminów odnoszących się do „sztuki i umiejętności”: „gromadzić (*assemble*)”, „zbierać (*bring together*)”, „łączyć (*combine*)”, „zestawiać (*compare*)”. „powiększać (*enlarge*)”, „opracowywać (*frame*)”, modelować (*fashion*)”, „zajmować miejsce (*rank*)”, powtarzać (*repeat*)”, „oddzielać (*seperate*)”, ustawiać (*set by*)” i jednoczyć (*unite*)”. Ich homogeniczność konsoliduje się wokół wąskiego, lecz niezwykle żywego ideału, tego co, w gruncie rzeczy, może osiągnąć myśl. [...].

Nacisk jest zawsze położony na budującego, nie zaś na budowlę [...] Myśl jest wewnętrzną bitwą poddaną kontroli, a zaangażowanie jest ciągłym procesem rekonstrukcji⁴⁰.

Jak do tego odniósłby się Locke? W liście do Molenyoux napisał:

³⁹ W. Walker, *Locke, Criticism, and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. XIII. Sama metaforyczność, a w szczególności retoryka oparta na metaforach przestrzennych, będzie powracała w naszej pracy wielokrotnie. W tym miejscu wskażmy zatem jedynie autorów, którzy podejmowali ten problem. Zob. także: R. Colie, *The essayist in his Essay* [w:] J. W. Yolton, *John Locke. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 234–261.

⁴⁰ S. H. Clarke, „*The Whole Internal Word of his Own*”: *Locke and Metaphor Reconsidered*, „Journal of the History of the Ideas”, vol. 59, no. 2, 1998, s. 255. Autor przytacza wypowiedź M. R. Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology*, Routledge, London 1991, t. I, s. 18; zob. także: R. M. P. Malpas, *An Electronic Text of the Essay*, „Locke Newsletter”, no. 21, 1990, s. 57–110, gdzie autor przeprowadza matematyczną analizę frazeologii stosowanej przez Locke; słowa działania (*action, actions*) padają dokładnie 348 razy, słowo robić i zrobić (*do, does, done*) – 887 razy, opracowywać – 25, robić (*make, made, makes, making*) razem – 1503.

Jestem zawsze po stronie budowniczych, którzy dodają coś do naszej wiedzy, lub choćby jakieś nowe pomysły, pod naszą rozważę⁴¹.

Locke, w gruncie rzeczy, nie zajmuje się fenomenem poznania, a jedynie dubluje przestrzenną rzeczywistość, pisząc o „pracy umysłu”⁴², „przemysle i robocie myśli”⁴³, „materiale całego naszego poznania”⁴⁴, czy „wytwarzaniu przez duszę”⁴⁵, wszystko to prowadzi do dość oczywistego wniosku, że tłumacząc fenomen poznania Locke nigdzie nie wykracza poza prymarny schemat pracy i obróbki, oparty na wcześniej już zauważonym schemacie agregatywnym⁴⁶.

To wszystko prowadzi do wyodrębnienia małego światka, który niczym szczególnym się nie różni poza lokalizacją, a także nadaną mu – zresztą nie przez Locke’a – nazwą umysł⁴⁷. Jest to po prostu wyodrębniona przestrzeń, gdzie światło wewnętrzne oświetla idee, analogicznie do słońca oświetlającego kudłatą czuprynę angielskiego gentlemana. Clarke, analizując *Rozważania*, podkreśla religijny charakter tego sposobu ujmowania⁴⁸. Nie ma w tym nic dziwnego, dopóki metafora ta nie zostaje wtłoczona przez Kalwina w przestrzenną zasadę podziału świata, a następnie wzmocniona i spopularyzowana w *Medytacjach*⁴⁹, prowadząc do absurdów⁵⁰. Absurdów tym większych, że wygłaszanych przez „empirystę”. Mało kto bowiem zauważa, że w tym fragmencie zastosowanie geometrycznych schematów jest wręcz zabójcze, bowiem, o ile łatwo pozwala odeprzeć uroszczenia natywi-

⁴¹ List do Molyneux (2202), E. S. De Beer (red.), *The Correspondence of John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1987, t. VI, s. 6.

⁴² C III, 3, 12.

⁴³ C IV, 3, 6.

⁴⁴ C II, 2, 1.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ C II, 12, 1.

⁴⁷ J. W. Yolton, *Locke Dictionary...*, s. 136.

⁴⁸ Prz, 20, 27.

⁴⁹ Locke przejął bezpośrednio od Kartezjusza, jego obraz świata, w którym indywidualne umysły istnieją po jednej stronie, a rozciągliwy materialny świat po drugiej, dlatego zaadoptował także teorię reprezentacjonizmu” (N. Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy*, Macmillan and co., London, 1902, s. 181).

⁵⁰ „Jedyną z możliwości, by usunąć tę wielką przyczynę ignorancji i błędów na zewnątrz świata, jest, by każdy bez wyjątku poznał samego siebie” C III, 208–209. „Świeca, która świeci w nas, świeci dość jasno dla wszelkich naszych potrzeb. Odkrycia, jakich możemy dokonać przy tym świetle, powinny nas zadowolić; uczynimy też właściwy użytek ze swych władz poznawczych” C I, 1, 5.

stów – co w oczywisty sposób koresponduje z empiryzmem – o tyle te same schematy, w tym samym fragmencie pchają autora *Dwóch traktatów o rządzie* w kierunku mało empirycznego solipsyzmu, na którego tle należy rozpatrywać teorię idei.

W tym miejscu udaje nam się rozjaśnić nieco wcześniej już sygnalizowany zarzut o jednostronność tradycji interpretacji Locke’a, która dotychczas właściwie oscylowała wokół tezy anty-natywistycznej, czyniąc całą jego filozofię przypisami do niej. Podczas gdy – wiele na to wskazuje – jest dokładnie na odwrót, co sugeruje nieśmiało Cassirer⁵¹. Teza ta jest raczej dorzucona *ad hoc* do schematycznej solipsystycznej wizji sceptycznego introwertyzmu, w której człowiek uwiedziony żądzą geometrycznej symetrii, podporządkowuje jej własne otoczenie. Żadnej z tych tez jednak nie bronimy, raczej interesuje nas warunek i przyczyna tych retorycznych igraszek. Igraszek, których nie można po prostu sprowadzić do retorycznych manipulacji, bowiem stoi za nimi niezwykle charakterystyczny *modus* myślenia, który nie jest tworem jednego człowieka.

Konfuzja czytelnika jest tym większa, że przywołane metafory światła (*lumen naturale*)⁵², istotnie przecież związane z doktryną idei wrodzonych, padają w tym samym paragrafie, co pierwsze argumenty przeciw ideom wrodzonym, wzmacniając jedynie twierdzenie, że gdyby Locke od początku rozważał właściwą koncepcję, cała jego epopeja straciłaby na wyrazistości i zostałyby zbyta jednym zdaniem⁵³. Dalszy introwertyzm Locke’a wynikający z ekscentrycznej teorii idei tylko spotęguje tę niejasność, fundamentalną konfuzję będącą wielokrotnie już przedmiotem analiz przedstawicieli świata nauki. Naszym zdaniem, dopiero interpretacja Locke’a jako racjonalistycznego solipsysty

⁵¹ Cassirer dokładnie wyczuwa intencje Locke’a i odmawia I księdze *Rozważań* w ogóle walorów pracy teoretycznej, jako że nie walczyła ona z żadną teorią. Autor wprost pisze, że Locke postępując w ten sposób firmował własną przyszłą reformę wychowania (E. Cassirer, *Das Erkenntnis-problem...*, s. 167).

⁵² W XVII wieku ta metafora jest niezwykle popularna. Zob. np. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. K. Ajdukiewicz, PWN BKF, Warszawa 1958; P. Nicole, A. Arnauld, *Logika, czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Romanowa, PWN BKF, Warszawa 1958.

⁵³ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Antyk, Kęty 2010, s. 20. Gdzie autor pisze: „Co prawda, nie należy sobie wyobrażać, jakoby można czytać w duszy jak w otwartej księdze te wieczne prawa rozumu, niby jakiś edykt pretora na jego album, bez trudu i bez poszukiwania; ale to wystarczy, że możemy je wyrywać w sobie wysiłkiem uwagi, przy sposobnościach dostarczanych przez zmysły”.

w sposób przejrzysty i przystępny tłumaczy wszystkie znajdujące się w niej napięcia.

Drobiazgowa analiza tego dyskursu ujawnia, że Locke, chcąc uwiarogodnić swoje twierdzenia, użył obrazów zaczerpniętych z trójwymiarowej przestrzeni, popadając tym samym w sprzeczność. Zmuszony on został do posługiwania się dwoma nieprzystającymi schematami. Zastosowanie schematu obecności, musiało prowadzić do konfuzji, z jednej strony bowiem umożliwiał on oczywistą negację natywnizmu na gruncie prostego spostrzeżenia, z drugiej jednak domagał się traktowania umysłu jako wycinka trójwymiarowej przestrzeni. Z jednej z tych interpretacji wynikł ekstrawertyczny schemat poznania, z drugiej introwertyczny, jeden podyktował atak na idee wrodzone, drugi wskrzesił oryginalną solipsystyczną teorię idei. Nie jest zatem żadnym przypadkiem zawarcie w obrębie jednej teorii wiedzy dwóch zupełnie sprzecznych twierdzeń, lecz wynikiem zastosowania przestrzennego *modusu*. Modusu, który jak sam Locke szczerze przyznał zaczerpnął z przestrzeni, chcąc postrzegać idee w taki sposób, jak człowiek postrzega przedmioty. Ten oczywisty błąd przykryty w znacznej mierze tomistyczną siatką pojęciową i naturalistycznymi wątkami stworzył wrażenie teorii i w sposób bardzo głęboki przeniknął do nauki i kultury, czyniąc w nich – zdaniem naszym – olbrzymie spustoszenie.

Oczywiście na tym podstawowym poziomie analizy, sprzeczność jest łatwa do przewyciężenia. Problem polega jednak na tym, że Locke oba te schematy twórczo rozwija, potęgując w ten sposób wraz z nawarstwianiem się twierdzeń kolosalne sprzeczności.

II. KUBŁOWA TEORIA UMYSŁU – OPIS

Trzy podstawowe schematy przestrzenne są pozateoretycznymi supozycjami funkcjonującymi jako schematy bazowe, na których opiera się Locke przystępując do opisu procesu poznania. Proces ten zostaje jednak wyodrębniony – nie ze względu na swój specyficzny charakter (co było tak charakterystyczne dla tradycji realistycznej), lecz jedynie ze względu na miejsce, jakie zajmuje obiekt, zwany umysłem, w przestrzeni, nazywany zresztą przez autora „spizarnią idei”⁵⁴ (Yolton

⁵⁴ Ta metafora była dość szeroko komentowana także w wieku XVII (J. Norris, *Cursory Reflections upon a Book called, An Essay Concerning Human Understanding* [w:] *Christian Blessedness: or, practical Discourse upon the Beatitudes of our Land and Savoir Jesus Christ with Three Rother Volumes of Practical Discourses*, E. Parker, Bibel and Crown, London 1724, s. 25–30.

ujmuje to nieco prościej, pisząc, iż wiele z metafizycznych poglądów autora *Rozważań*, nie mogłoby zostać wywiedzionych na drodze jego teorii wiedzy⁵⁵). Nie da się go bowiem inaczej wyodrębnić ze świata ruchu i wpływu, który to obraz przyrody autor przejmując nieświadomie od Boyle'a⁵⁶. W ten sposób Locke po raz pierwszy w historii na taką skalę formułuje „kubłową teorię umysłu”. Właściwie cały ten artykuł jest w zamierzeniu analizą konsekwencji tej jakże prostej i błędnej teorii. Z bardziej znanych autorów podobną analizę przeprowadził Karl Popper⁵⁷.

Generalnie, jeszcze przed podaniem wyczerpującego katalogu zasad tej teorii, można nadmienić, niejako streszczając podstawowy jej sens, iż ująć ją można jako radykalne przededefiniowanie wcześniejszych poglądów na duszę jako dynamiczny i aktywny podmiot poznania i działania w kierunku przestrzennym i geometrycznym. Było to o tyle sprytnie retorycznie posunięcie, iż tworzyło niewiarygodnie sugestywny dyskurs, który, z istoty materialistyczny, mógł, nie pozbawiając się naukowego powabu, zawłaszczyć sobie wszystkie kluczowe pojęcia metafizyki i etyki tomistycznej w tak paradoksalny sposób, że do dziś jeszcze gdzieśgdzie można znaleźć głosy podkreślające intelektualne pokrewieństwo św. Tomasza i Locke'a⁵⁸.

⁵⁵ J. W. Yolton, *Locke and the Compass of the Human Understanding. A Selective Commentary on the „Essay”*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 13.

⁵⁶ „Zgodnie z hipotezą Boylea, orędownika korpuskularyzmu w chemii, cząstki fizycznego świata są w ciągłym ruchu; dla Locke'a fizyka, proces ten był na gruncie ludzkiej fizjologii podrzymywany. Akceptując te założenia i opierając się w dużym stopniu na retoryce Montaigne'a, Locke opisał ludzką świadomość, czyli długotrwałe operacje ludzkiego umysłu w terminach naturalnego przepływu”. R. Colie, *The Social Language of John Locke: A Study in the History of the Ideas*, „The Journal of British Studies”, vol. 4, no. 2, 1965, s. 43.

⁵⁷ „Zdroworoządkowa teoria umysłu jest prosta. Jeżeli ty, albo ja zechcemy się dowiedzieć o czymś, o czym jeszcze światu nie wiadomo, musimy otworzyć oczy i rozejrzeć się. Musimy nadstawić uszu i przysłuchać się hałasom, tym zwłaszcza wydawanym przez innych ludzi. Zmysły są więc źródłem naszej wiedzy – są to więc źródła albo wejścia do naszego umysłu [...]. W świecie filozoficznym teoria ta jest szerzej znana pod bardziej dostojną nazwą teorii umysłu jako czystej tablicy, *tabula rasa*; umysł jest według niej gładką tablicą, na której zmysły wydrapują swoje informacje” (K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, PWN BKF, Warszawa, 1992, s. 86–87). Systematyzacja twierzeń tej teorii dokonana przez Poppera stanowiła rzeczywiście pewną inspirację dla naszego katalogu, co nie ulega wątpliwości. Nie należy jednak przeceniać tego wpływu, z tej racji, iż pomimo pozornych podobieństw, w artykule tym wychodzimy z zupełnie innych założeń.

⁵⁸ Zob. np. J. Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations In Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 61–62;

KUBŁOWA TEORIA UMYSŁU

(1) Posługuje się ona prymitywnym schematem agregatywnym, polegającym na tym, że wiedza jest traktowana jako kompilacja prostych elementów.

(2) Prosty elementem wiedzy jest idea⁵⁹. Schemat reifikacji.

(3) Odwołuje się do schematu obecności, czyli zdanie: „wiem” jest w niej niejako automatycznie przeformułowywane na postać: „wiedza jest we mnie (w moim umyśle)”.

(4) Istnieją pewne podstawowe dawki informacji, które z samej swej istoty muszą być prawdziwe, ponieważ nie są rozkładalne. Wprost wynika to ze schematu agregatu⁶⁰.

4.1. Błądność wynika zatem jedynie z procesu agregacji albo pracy (*workmanship of understanding*).

4.2. Owe podstawowe części informacji uzyskiwane są na drodze biernej recepcji. Po prostu „wpadają” do umysłu.

4.3. Schemat pracy (obróbki) tłumaczy bardziej złożone informacje, lecz proporcjonalnie do złożenia rośnie niepewność co do posiadanej wiedzy.

(5) Istnieje prosta relacja pomiędzy dwiema przestrzeniami, umysłu i świata, jest nim schemat pozyskiwania, postrzegania (*to perceive*). Działa on na dwóch poziomach:

5.1. Pozyskiwanie do wewnątrz – postrzeżenie.

5.2. Pozyskiwanie wewnątrz – refleksja.

K. Parker, *The Biblical Politics of John Locke*, 2004, Wilfrid Laurier University Press, Canada, s. 39, 41, 45. R. H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford University Press, Oxford 1960, s. 53–63.

⁵⁹ Wieloznaczność tego terminu jest oczywista i w znacznej mierze zamierzona przez autora (C I, 1, 8.), a problem bardzo szeroko omawiany w literaturze. My także kwestie tę omawiamy obszerniej w innym miejscu. Kilka ważniejszych fragmentów, w których możemy przeczytać na ten temat to: R. Gregory, *A Study of Locke's Theory of Knowledge*, Wilmington, Ohio 1919, s. 11; W. C. Swabey, *Locke's Theory of Ideas*, „The Philosophical Review”, vol. 42, no. 6, 1933, s. 581; J. Mackie, *Problems form Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1984, s. 50; J. Buchner, *Act and Object in Locke*, „The Philosophical Review”, vol. 46, no. 5, 1937, s. 528–535; B. Bolton, *The Taxonomy of Ideas in Locke's Essay* [w:] L. Newman (red.), *The Cambridge Companion to Locke's Essay...*, s. 69.

⁶⁰ Na ile schemat pracy jest tożsamy ze schematem agregacji pozostaje kwestią otwartą.

Nie są to jednak dwa różne schematy, bowiem różnicuje je jedynie przestrzeń zastosowania⁶¹.

Trudno zatem znaleźć lepszy przykład na zredukowanie kluczowego filozoficznego pytania do kwestii obecności, prawdziwości do nierozkładalności, a myślenia do konstrukcji.

Nakreśliwszy całą teorię umysłu, pozostaje nam jedynie zbadać, jak tego typu schemat ma się do deklaracji Locke'a, szczególnie w dwóch kwestiach:

1) władz duszy; czy aby na pewno wszystkie władze dają się sprowadzić do tego schematu?⁶²

2) postrzegania i refleksji; czy nie ma rzeczywiście, między nimi, żadnej istotnej różnicy?⁶³

SCHEMAT OBECNOŚCI

Jeśli jednak wcześniej utrzymywaliśmy, że próba interpretacyjna myślicieli za pomocą naczelnej zasady presupozycji przestrzennych jest owocna, to musimy zadać sobie pytanie, co dokładnie ona tłumaczy. Naszym zdaniem, tłumaczy ona więcej niż może nam się wydawać, a widać to doskonale na tle właśnie rozpoczętej dyskusji na temat idei wrodzonych (*innate ideas*). Jest raczej oczywistością, że Locke wybiera do ataku znacznie łatwiejszą jej wersję, przez nikogo poważnego nie podtrzymywaną ze względu na jej geometryczną sugestywność. Przestrzenny schematyzm doskonale tłumaczy już sam ten wybór, ale determinuje on także sposób argumentacji.

⁶¹ Popper punkt czwarty zastępuje już twierdzeniem o kojarzeniu i temu poświęca następane punkty: „(5) Idee lub elementy kojarzą się wówczas, gdy współwystępują; najważniejsze jest to, że owe skojarzenia ulegają wzmocnieniu przez powtarzanie. (6) W ten sposób kształtują się oczekiwania (jeżeli idea *a* jest silnie skojarzona z ideą *b*, to wystąpienie *a* wzbudza silnie oczekiwanie *b*). (7) W podobny sposób pojawiają się przekonania. Przekonanie prawdziwe jest wiarą w skojarzenie niezawodne. Przekonanie błędne jest wiarą w skojarzenie pomiędzy ideami, które, choć być może współwystępowały w przeszłości, nie zawsze współwystępują razem”. Zob. tamże, s. 90). Taką rozwiniętą jednak formę uzyskuje ta teorią dopiero w pisarstwie Hume'a. Łatwo jednak zauważyć, że pomimo wprowadzenia nowych pojęć, w żaden istotny sposób nie wzbogaca to teorii, jako że dalej intelektualna aktywność jest sprowadzona do obecności – lokalizacji.

⁶² C II, 6.

⁶³ C II, 9, I.

Rafaella de Rosa⁶⁴, jak i wielu innych badaczy⁶⁵ próbuje stanowisko Locke'a tłumaczyć także jego poglądami psychologicznymi. Jak wiemy, autor staje na stanowisku uczynienia warunkiem ludzkiej tożsamości świadomości, co znów w znacznej mierze zbliża go do dalekiego od empiryzmu stanowiska introwertycznego czy idealistycznego. Dlatego też wielu komentatorów właśnie zasadzie świadomości jako konstytutywnej dla wiedzy przypisuje stanowisko Locke'a. Tzw. reguła świadomości (*rule of awareness*) ma być usprawiedliwieniem reducyjnego stanowiska. Brzmi ona dokładnie: żadna idea nie może być w umyśle, jeżeli umysł nie jest jej świadomy⁶⁶. Następnie komentarka tak odzwierciedla rozumowanie: Locke testuje dwie hipotezy: (1) w umyśle są pojęcia wrodzone, a więc wszyscy je mają, lub (2)

⁶⁴ R. de Rosa, *Locke's Essay, Book I. The Question-Begging Status of the Antinativist Arguments*, „Philosophical and Phenomenological Review”, vol. LXIX, no. 1, 2004, s. 42. Wspomina o niej także R. Gregory, dz. cyt., s. 8.

⁶⁵ Tezę tę powiela także D. Greenlee, *Locke and the Controversy over Innate Ideas*, „Journal of the History of the Ideas”, vol. 33, no. 2, 1972, s. 251–264. Kwestia świadomości odgrywa kluczową rolę w dyskusji na temat tożsamości osobowej człowieka, nie będziemy jej poświęcać zbyt wiele czasu. Należy wspomnieć, że dyskusje na ten temat rozpoczyna Molyneux, zwracając w liście do autora uwagę na to, że sam brak świadomości nie jest wystarczającym warunkiem tego, by odstąpić od kary, należy bowiem rozważyć samą istotę czynu, należy zająć inne stanowisko wobec pijanego, a inne wobec osoby lunatykującej, dopuszczających się niecznych czynów (*Mr. Molyneux to Mr. Locke*, list z grudnia 1693 [w:] *Some of A Family Letter between Mr. Locke and several of his Friends*, Printed for J. Churchill, London 1708, s. 66–67). Doskonały artykuł na ten temat, zwięzły zarówno pod względem filozoficznym, jak i historycznym opublikował H. E. Alliston, *Locke's theory of Personal Identity: Re-examination*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 27, no. 1, 1966, s. 41–58. Kolejnymi osobami, które zgłaszały zastrzeżenia do teorii tożsamości opartej na świadomości był jeszcze w XVII wieku Joseph Butler (*The Analogy of Religion Natura and Revealed, to the Constitution and Couse of Nature*, Manning and Lony, Boston 1793, s. 342–380), który zarzucał temu rozumowaniu kolistość. Innym polemistą był Leibniz w swoich *Nowych rozważaniach* (Zob. G. W. Leibniz, dz. cyt., s. 188–203). Następnie słynny kontrprzykład skonstruował T. Reid (*Essays on the Intellectual Powers of Man* [w:] W. Hamilton (red.), *Works of Thomas Reid*, Edinburgh 1895, t. XI, s. 351. Kolejnym, który zajmował się tym problemem był David Hume zauważając, że powiązanie świadomości z tożsamością implikuje podobne powiązanie w odniesieniu do pamięci, a to już jest niebezpieczne. Ostatnim ważnym głosem w tej debacie był artykuł Anthonego Flew, który ponownie podnosił już wcześniej zauważone problemy, jakie może powodować uzależnianie tożsamości od świadomości, a w szczególności pamięci (A. Flew, *Locke and the Problem of Personal Identity*, „Philosophy”, vol. 26, no. 96, 1951, s. 53–68. Temat ten podejmował także P. Helm, *Did Locke Capitulate to Molyneux?*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 42, no. 4, 1981, s. 669–671.

⁶⁶ Tamże, s. 40.

człowiek rodzi się jedynie potencjalnie zdolny do ich zdobycia. Ponieważ kontrprzykład dzieci falsyfikuje hipotezę (1) Locke pozostaje z drugą, która jest dla niego tożsama z klasycznym stanowiskiem empirycznym⁶⁷.

Ten sposób uszlachetnienia Locke'a, nie ma jednak wiele wspólnego z treścią *Rozważań*, gdzie nie znajdziemy pragmatycznego falsyfikowania hipotez. W jego wywodach wyraźnie pojawia się odwołanie jedynie do argumentów przestrzennych i do antyintencjonalnej tautologii *to, co jest, jest*. Pomijając już kluczowe słowa z początku podrozdziału, przyjrzyjmy się dokładnie logice wyvodu:

Jest rzeczą pewną, że nigdy nie możemy uważać za wrodzone czegoś, do wykrycia czego jest nam potrzebny rozum; chyba, że, jak już powiedziałem, chcielibyśmy uznać za wrodzone wszelkie prawdy pewne, o jakich kiedykolwiek rozum nas nauczył⁶⁸.

Komentatorzy przychylający się do tego sposobu argumentacji nie zauważają oczywistej alternatywy rozłącznej, którą Locke stosuje w tym wywodzie. Nie ma dla niego innej możliwości, bowiem utożsamienie praw rozumowych z wrodzonymi, uważa za absurd unieważniająca całą dyskusję, tylko wzmacniając tym samym swoje stanowisko⁶⁹.

Tak więc twierdzić, że rozum odkrywa prawdy w nim wryte, to tyle, co utrzymywać, że używanie rozumu odkrywa przed człowiekiem to, co znał dawniej. Ale twierdzić, że ludzie posiadali te wrodzone i wryte prawdy od początku, a jednak nigdy o nich nie wiedzieli, nim doszli do używania rozumu, to faktycznie tyleż, co twierdzić, że ludzie w tym samym czasie znają je i nieznają.⁷⁰

Problem zostaje postawiony w identyczny sposób: *albo – albo*, co niestety stoi w głębokiej sprzeczności z dedukcyjnym trybem zaproponowanym przez de Rosę. Nic bardziej błędnego. Dla Locke'a tych twierdzeń nie można pogodzić, zostaje tu całkowicie zapoznany intencjonalny charakter zarówno wiedzy, jak i w ogóle umysłu, cały problem zostaje przedefiniowany zgodnie z przestrzenną logiką obecności⁷¹,

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ C I, 2, 9.

⁶⁹ Dalszy fragment, który opuszczamy, w pełni potwierdza dysjunktywny charakter twierdzeń dla Locke'a.

⁷⁰ C I, 2, 9.

⁷¹ Co zresztą potwierdza wielokrotnie powoływanie się na klasyczne, ale źle rozumiane twierdzenie o tożsamości.

w której nie ma miejsca na potencjalność, dyspozycyjność, ani jakąkolwiek intencjonalność. „W *spizarni naszych idei*, albo coś jest, albo tego nie ma” – wprost oponuje Locke⁷². W pełni potwierdzają to dalsze wywody odwołujące się do sugestywnych metafor „pustego pokoju”⁷³, czy „czystej tablicy”⁷⁴. Nie robi on tego jednak, na zasadzie subtelnej analogii, lecz dokładnie przeciwnie, na zasadzie wyobrażenia. Locke w gruncie rzeczy zastępuje argumentację obrazami – bardzo sugestywnymi obrazami.

Wszystko to potwierdza prostą logikę stosowaną przez Locke’a, ta dysjunktywna postawa oznacza bowiem, że autor jest najdalej posuniętym monistą epistemologicznym w XVII wieku, dla którego poznawać to tyle i tylko tyle, co „zdobywać idee”, a wiedzieć to „mieć idee”. Nie można, zdaniem Locke’a, pozyskać czegoś, co się już posiada, tak jak nikt nie płaci dwa razy za ten sam produkt i w całym tym znaczącym fragmencie nie ma ani grama innego argumentu. Wszystko to koresponduje z tym, co zostało powiedziane, schemat pracy i schemat obecności wykluczają się, nikt bowiem nie pracuje już nad tym, co posiada. Dopiero opisując fenomen wyobraźni Locke zauważy, że można je ze sobą połączyć. Można by nawet uznać, że to jakaś dysjunktywna dla przestrzeni o nazwie umysł cecha, gdyby nie analiza schematu pracy w dziełach politycznych.

Jeśli zatem powyższe wywody są prawdziwe, nie ma żadnego sensu wprowadzać wysublimowanej zasady świadomości, skoro w całym fragmencie nie ma w ogóle kwestii intencjonalności. Można zatem mówić co najwyżej o zasadzie obecności, jako oczywistej konsekwencji zastosowania schematów przestrzennych.

Cóż jednak wnoszą te rozważania do naszej wiedzy? Stanowią istotny krok w kierunku wyrwania się – naszym zdaniem – z błędnych supozycji dotyczących myślenia, rozumienia i pojmowania, generalnie zaś ludzkiego umysłu, czy nawet – ujmując rzecz szerzej – ludzkiej duszy. Supozycji, które zostały wdrukowane w nasz sposób postrzegania samych siebie i do dziś odgrywają decydującą rolę w naszej autoidenty-

⁷² Paragraf dalej ponownie zostaje powtórzony ten chwyt: „Lecz z tym wszystkim proszę wziąć pod uwagę, że oczywista jest słabość wybiegu, jakoby odkrywanie tych prawd wiązało się z rozumowaniem, skoro trzeba przyznać, że odkrywając je w ogóle nie posługujemy się rozumowaniem” (C I, 2, 10). Właściwie zastanawiające jest, że przez tak długi okres ta dysjunktywna logika, nie przyciągnęła uwagi żadnego z tak wielu komentatorów.

⁷³ C I, 2, 15.

⁷⁴ C II, 1, 2.

fikacji zarówno osobistej, jak i kulturowej. Należy bowiem podkreślić, że opisany powyżej schemat przestrzennego rozumienia umysłu jest fundamentalnie błędny, ponieważ prowadzi do wcześniej już opisanej kluczowej sprzeczności: umysł jest albo zasadniczo wycinkiem zmysłowej przestrzeni, co całkowicie dyskredytuje epistemologię w wersji, jakiej została zaproponowana przez Locke'a (ze względu na jej teleologiczne uroszczenia) i z dużym powodzeniem naśladowana aż do dziś lub umysł jest rzeczywiście istotną częścią rzeczywistości, na tyle, iż należy odrzucić w jego przypadku deterministyczno-kauzalny opis, a zatem także teorię Locke'a.

Podsumowując: teoria autora *Rozważań* jest nie do zaakceptowania i utrzymania przez żadną ze stron zarówno ze względu na założenia, wnioski, jak i na każdym kroku piętrzące się sprzeczności. Dlaczego zatem została ona w znacznym stopniu uznana przez obie strony? Czy – stawiając sprawę nieco jaśniej – skąd w całkowicie fałszywej teorii tak niezwykła moc sugestii? Zanim do tego wrócimy postarajmy się, może w ramach pewnego podsumowania, wskazać krótką listę najważniejszych sprzeczności:

(1) Sprzeczność ontologiczna: Zupełny brak korelacji pomiędzy poznającym umysłem a rzeczywistością powoduje, że w teorii Locke'a mamy całą serię błędów kategorialnych. Idea raz jest aspektem przedmiotu oddziałującym na nasz umysł, innym zaś razem rezultatem tego oddziaływania – utworzonym wyobrażeniem. W efekcie zgodnie z tą teorią możemy orzekać wrażenia o wrażeniach i przedmioty o przedmiotach.

(2) Sprzeczność kategorialna: Pozwala agregować wrażenia w taki sposób jakby były to przedmioty materialne (schemat reifikacji), brakuje wyjaśnienia procesu kategoryzacji wrażeń tego samego rodzaju. W jaki sposób postrzegamy przedmioty, wyodrębniamy je? Możemy łączyć w jeden przedmiot wrażenia tych samych kategorii, np. barwy i wielkości i otrzymywać przedmiot, który jest zarówno w całości żółty, czerwony, jak i szary. Inny zaś będzie miał długość metra, dwóch metrów i 30 km zarazem. Dobrym przykładem są Lokowskie rozważania na temat substancji, jak w pigułce widać w nich spiętrzenie wszystkich problemów.

(3) Sprzeczność epistemologiczna: Umysł posługuje się przynajmniej kilkoma kategoriami przedmiotów, które mają nieco inny status ontologiczny, inną genezę i wartość epistemologiczną. Do kluczowych należy zaliczyć zasady logiczne, pojęcia, wyobrażenia, wrażenia, wspomnienia czy uczucia. Zastąpienie ich jedną kategorią musi

wpychać nas w nieustanną konfuzję: jak miałyby wyglądać odczucie zasady wyłączonego środka, czy zrozumienie wrażenia lub zakomunikowanie uczucia? Unifikujący sposób podejścia do nich prowadzi do sprzeczności.

(4) Podtrzymywanie agregatywnej teorii wiedzy prowadzi do kumulatywizmu i dziedziczy po nim wszystkie błędy i sprzeczności. Wiemy bowiem, że nie ilość informacji stanowi o wiedzy w ogóle.

(5) Eliminacja pojęcia prawdy redukuje wiedzę do przekonań. Zgodnie z teorią Locke'a za wiedzę należy uznać każde twierdzenie głoszone z pewną dozą powszechności.

(6) Zabawne jest natomiast to, że eliminacji pojęcia prawdy towarzyszy deterministyczny charakter wiedzy, który niweczy w ogóle sens ludzkiego poznania. Oczywiście bowiem jest, iż jeśliby poznanie człowieka było konieczne, tzn. następowało mechanicznie, nie byłoby ono w ogóle przedmiotem dywagacji.

7) Deterministycznemu schematowi postrzegania towarzyszy natomiast w pełni arbitralny system łączenia (kompilacji) wrażeń, co całkowicie zacierá różnice istotową pomiędzy myśleniem (rozumieniem), a tworzeniem (sztuką).

Ten króciutki zestaw poważnych błędów teoretycznych otwiera jedynie listę poważnych zarzutów wobec Locke'a, na które jednak nie ma tu więcej miejsca. Dlaczego zatem do tego stopnia błędna teoria odbiła się w historii nauki i kultury tak silnym odzewem?

Odpowiedzią na to pytanie jest właśnie wynalezienie czegoś, co można by określić mianem geometrycznego języka, a więc języka, który zamiast tradycyjnej logicznej dedukcji stosuje sugestywne wyobrażenia i metafory przestrzenne, dzięki którym w sposób pozornie nie budzący wątpliwości w obrębie jednego twierdzenia potrafi zawierać sprzeczne ze sobą człony, lub w obrębie jednej teorii przedstawiać całkowicie sprzeczne twierdzenia, zaobserwowaliśmy to w przypadku kubłowej teorii umysłu. Przestrzenne wyobrażenia są kluczem do zrozumienia XVII-wiecznego dyskursu i błędów, na jakie nas skazał do dziś. Wyjaśnijmy zatem, że pierwsza część naszego tekstu służyła właśnie wyrwaniu się obecnemu w Polsce stereotypowi interpretowania Locke'a jako empirysty, a umieszczenia go w kontekście dyskursywnego konstruktora, który pisze raczej „opowieść o poznaniu” niżli prowadzi jakiegokolwiek badania czy obserwacje. Geometryczny dyskurs daje odpowiedź na pytanie, jak możliwe się stało, iż teoria, w której przeważająca większość twierdzeń to fikcja, mogła sobie

zyskać tak niezwykłą popularność⁷⁵. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, iż: „co do języka, ze wszystkich filozofów, Locke jest najbardziej metaforyczny, ambiwalentny, rozchwiany, różnorodny i wewnętrznie sprzeczny”⁷⁶.

III. PRZESTRZEŃ KARTEZJAŃSKA

Czym zatem z punktu widzenia filozoficznego jest kubłowa teoria umysłu? Jest ona pierwszym i koniecznym warunkiem realizacji odwiecznego ludzkiego pożądanego. Chodzi o wykreowanie prostej monolitycznej „wiedzy” opartej o kauzalizm i relacje przestrzenne, które zastępując relacje logiczne i semantyczne organizują dyskurs. Jej olbrzymią zaletą jest prostota i sugestywność. Należy także dodać, że są one względem siebie proporcjonalne, ponieważ sugestywność jest właśnie wynikiem przeniesienia w świat umysłu relacji człowiekowi dobrze znanych. Ma ona jedną i niepowtarzalną zaletę, daje pewność każdemu działaniu, ponieważ zakrywa wszelkie wątpliwości.

Kubłowa teoria umysłu – w szczególności, zaś geometryczny dyskurs – w ogólności to specyficzny melanz dwóch pytań: skąd coś pochodzi, jak się kształtuje oraz jak coś jest możliwe lub czym jest. Mówiąc prościej przestrzenne ujęcie umysłu powstaje pomiędzy tymi dwoma *modi* myślenia – zasadniczo deskryptywnym oraz pytaniem ściśle logicznym – pytaniem o warunki możliwości. Po jednym dziedziży prostotę, po drugim splendor i naukowy powab, jest jednak niebezpiecznym pozorem⁷⁷. Victor Cousin podsumowuje, iż „Locke nieustannie

⁷⁵ Na temat olbrzymiego wpływu Johna Locke’a na angielsko języczny system edukacji zob.: V. Trowthayer, *The Misinterpretation of Locke as a Formalist in Educational Philosophy*, University of Wisconsin Studies in the Social Science and History, Medison 1921, 7–12; F. P. Graves, *History of Education Turing the Middle Ages and Transition*, New York 1914, s. 309; P. Mourou, *A Text Book in the History of Education*, New York 1905, s. 523–524.; E. E. Brown, *The Making of Our Middle Schols*, New York 1910, rozdział VIII–XI.

⁷⁶ W. Hamilton, *Dicussions on Philosophy and Literature, education and University Reform*, Harper&Brothers, Publishers, New York 1861, s. 82.

⁷⁷ Problem ten doskonale wyluszcza francuski filozof Victor Cousin pisząc: „Przyjmując [tradycyjne – przyp. MP] stanowisko od początku, w kwestii problemu rozumienia, w taki sposób, jak zostało to rozwinięte, nie analizuje się następującego gromadzenia i czasowego rozwoju, nie bierze pod uwagę chronologicznego następstwa idei. Poprzestaje się na ich logicznej ważności, którą to dowodzi się na gruncie rozumu, nie zaś doświadczenia. Locke, natomiast, przeciwnie, zajmując się kwestią genezy idei, zupełnie zaniedbuje ich aktualny charakter, myli ich chronologiczne warunki z ich logicznymi podstawami, a władzę umysłu z doświadczeniem, które to rzeczywiście

myli kwestię pozyskiwania wiedzy z jej logicznym porządkiem, konieczny warunek idei, z samą tą ideą⁷⁸. Jak widzimy, nie chodzi zatem o łączenie na zasadzie komplementarności, lecz przeciwnie na zasadzie mieszania, dowolnego stosowania, które zawsze jest podporządkowane naczelnemu imperatywowi sugestii i przekonania.

Kończąc nasze rozważania pozostaje ponownie powrócić do szerszego kontekstu zarysowanego na wstępie, a mianowicie pytania o rzekomy empiryzm Locke'a. Jaka jest zatem geneza przestrzennych schematów?

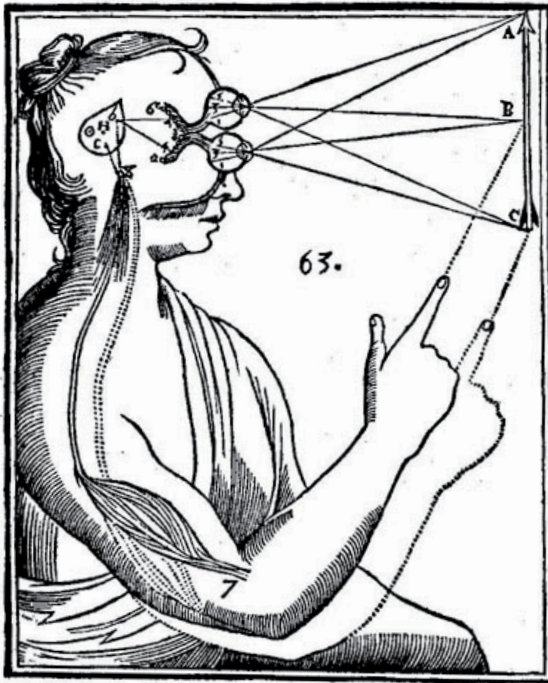
W aspekcie tutaj rozważanym nie ma żadnych wątpliwości co do jego autora, którym był Kartezjusz w swoim traktacie o człowieku⁷⁹, już nie tylko w aspekcie antecedenencji dychotomicznych, fizykalistycznych metafor, czy podejścia kognitywisty, lecz w sensie czysto materialnym, konstruując obraz, który miał się okazać równie wpływowy w wieku XVII, co, różnie zresztą rozumiane, *Principia* Newtona. Żaden empiryzm, materializm, ani indukcjonizm nie miały w wieku XVII takiego oddziaływania jak geometria, wzorzec wszelkiej naukowości, uniwersalna metoda, którą wystarczyło zastosować, by dawne uprzedzenia zostały rozwiązane⁸⁰.

poprzeda i nakierowuje go, lecz go nie konstytuuje” (V. Cousin, *Element of Psychology. Included in A Critical Exertation of the Locke's Essay Concerning Human Understanding*, trans. C. S. Henry, Coke and co., Hartford 1843, s. 50).

⁷⁸ Tamże, s. 58.

⁷⁹ R. Descartes, *L'homme la formation Dufoetus, Avec les Remarques de Louis de la Forge. A quoy L'on a ajouté. Le Monde Ovtraite' de la Lv Miere du mefine Autheur*, Chez Theodore Girard, Paris 1676, s. 72 i 74.

⁸⁰ W tym kontekście należałoby przywołać przede wszystkim badania Aleksandra Koyré dotyczące nowożytnej nauki. Przełom nowożytny w nauce – zdaniem francuskiego filozofa – nie miał nic wspólnego z docenieniem statusu doświadczenia. Nauka nowożytna odnosi sukcesy, bo zaczyna stosować całkowicie abstrakcyjne koncepty, czego najlepszym przykładem jest nauka Newtona. Jeśli zaś chodzi o samego Newtona, Koyré wręcz naśmiewa się z powielanych nieustannie w opracowaniach jego eksperymentu zrzucania przedmiotów z wieży Pizie, który to miał być przejawem radykalnego zwrotu ku empirii i eksperymentowi, a który to rzekomo dowiódł, że szybkość spadających przedmiotów nie jest zależna od ich masy. Koyré wykazuje punkt po punkcie, że nie tylko Newton takiego eksperymentu nie mógł przeprowadzić z przyczyn historycznych, ale iż było to niemożliwe, biorąc pod uwagę narzędzia, jakimi dysponowano, Koyré ilustruje tezę przeciwną: teoria Newtona to wyraz apodyktyczności rozumu. Mówiąc konkretnie, wyniki Newtona odnoszą się do eksperymentów przeprowadzanych w próżni, a takich nie mógł przeprowadzać z przyczyn oczywistych. Koyré chce nam powiedzieć mniej więcej tak: to nie metoda się zmieniała, tylko ludzki stosunek do



Problem, rzecz jasna, nie polega na samym schemacie, lecz na jego filozoficznej „operacjonalizacji” dokonanej w *Medytacjach*. Jak bowiem można inaczej oddzielić idee wątpliwe, od niewątpliwych, jeśli nie stosując naczelną geometryczny schemat – wewnętrzne-zewnętrzne. Hipoteza złośliwego demona (H1) nie stosuje się od razu do pewnego rodzaju umysłowych prezentacji. Dlaczego? Skoro z założenia ma być najsilniejszym uniwersalnym falsyfikatorem wszelkich przekonań. Jeśli rzeczywiście jest tak, że można w przypadku idei Boga przejść tak łatwo od fałszywej (na gruncie H1) treści do kwestii posiadania idei (schemat obecności), to dlaczegożby nie zrobić tego z wszystkimi innymi ideami, dokładnie tak, jak Kartezjusz postępuje w przypadku hipotezy snu?

Dlaczegoż to, co transcendentne, nie może być wydobyte już na poziomie doświadczenia, jak to było możliwe w klasycznej metafizyce (istota, język, intencjonalność)? Zanegowanie bowiem istnienia „świata

świata. Zob. D. Leszczyński, A. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, Wrocław 2003, s. 225–230.

zmysłowego” nie powinno na gruncie żadnego poprawnego rozumowania prowadzić do negacji w obrębie idei tego świata. Wręcz odwrotnie! Już tutaj powinien zostać zastosowany argument, taki jaki ma miejsce w hipotezie snu (H2), która rozróżnia strukturę i elementy. Nie mówiąc już, że samo podejście do zmysłów jako do monolitycznego zbioru informacji (schemat reifikacji), graniczy z absurdem, tak długo jak długo warunkiem konstatacji błędów mojego doświadczenia jest, lub przynajmniej może być... inne doświadczenie.

Przecież, jeśli sytuacja wątpienia miałyby być naprawdę spontaniczna, to zafascynowanie winno wzbudzić przede wszystkim to, co najbliższe, podobnie jak starożytni zafascynowali się doświadczeniem, językiem i widzeniem. Tymczasem, zamiast rozpatrywać kwestie strukturalne, od razu w rozważaniach tych dominuje skupienie na „znajdowaniu się”. Kartezjusz wątpi, że „jest tam, gdzie jest”, że „rzeczy są tam, gdzie są”, lecz nie ma on wątpliwości, że „idee są w umyśle”. Ta niekonsekwencja może być wytłumaczona jedynie na gruncie prymarności przestrzennych schematów, które jedną przestrzeń (umysł) oddzielają od drugiej (świat) jedynie numerycznie, a co gorsza tę pierwszą w sposób nieuzasadniony uprzywilejowują.

Spróbujmy prześledzić to rozumowanie. Nie da się ukryć, że samo stwierdzenie *cogito ergo sum* jest postawione raczej w trybie tradycyjnego dedukcyjnego rozumowania, możliwego do rozpisania na syllogizm, ale już potraktowanie go jako egzystencjalnego dowodu, jest wynikiem typowego geometrycznego zabiegu, który traktuje wszystko to, o czym orzeka, jako przedmiot, właśnie *res cogitans*. I nie chodzi tutaj o deklaracje, podkreślające dualizm świata, lecz modus rozważań, w których niematerialność przedmiotu nie determinuje jednak niematerialnego modusu opisu! Stąd podstawowy, tak sugestywny motor filozofii kartezjańskiej: dowolne (częste) przechodzenie od twierdzeń esencjalnych do twierdzeń egzystencjalnych, co przecież natychmiast zarzucono Kartezjuszowi. Dla tomisty oczywistym bowiem było, że słowo jest łączy w sobie jednocześnie dwa znaczenia: istotowe i egzystencjalne⁸¹.

⁸¹ W całej filozofii można wskazać przynajmniej kilka znaczeń słowa jest: (1) podstawowym, analizując historycznie, jest *jest* w znaczeniu werytatywnym (E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 4), występującym najczęściej w filozofii starożytnej (W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 95), a przejawiającym się w sformułowaniu: *jest prawdą..., jest naprawdę...* (2) następne to znaczenie orzecznikowe (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, s. 73–74) nazywane również znaczeniem spójnikowym

Podstawowe przesunięcie, jakie dokonuje się w wieku XVII, ma także swój logiczny i ontologiczny wymiar, a jest nim w znacznym stopniu mieszanie tych znaczeń, na pewno jednak zbyt beztrudnie przechodzenie od użycia predykatywnego do egzystencjalnego. Etienne Gilson pisząc o św. Tomaszu podkreśla jego zdecydowanie realistyczne presupozycje: „Cała jego koncepcja bytu nosi na sobie znamię podstawowego rozróżnienia między porządkiem *bytu jako bytu*, to jest porządkiem substancji, a porządkiem przyczyny *bytu jako bytu*, to jest porządkiem istnienia”⁸². Przejście zatem pomiędzy *essentia* a *esse* jest zawsze problematyczne. „Wymagać od *esse*, by dało się ująć jako pojęcie – pisze Gilson – znaczy to chcieć, by było jakąś rzeczą”⁸³. Dostęp do istnienia dla człowieka jest ograniczony i możliwy jedynie poprzez poznawanie istot. Tymczasem trud językowej pracy w ustalaniu, jakim elementom doświadczenia jaki status przysługuje w oparciu o to, co na pewno istnieć nie może, zostaje zastąpiony przez spontaniczny ogłąd rzeczy, czy to zewnętrznych czy wewnętrznych. Zamiast obie poddawać krytycznej dedukcji tak, by nie mylić modusu z relacją, relacji z własnością, własności zaś z substancją, a także pożądaniami intelektualnego z pożądaniami zmysłowym, czy sądu z wyobrażeniem. Przeciwwstawia się jedną klasę drugiej, przeciwstawiając sobie i myśląc zarazem logiczną i egzystencjalną konieczność. Doskonałym, wręcz podręcznikowym, przykładem tego sposobu myślenia jest traktat etyczny Spinozy. Żydowskiemu filozofowi wydaje się, że jak oprze swoją etykę na determinizmie przyrodniczym, to jednocześnie zagwarantuje to konieczną prawdziwość jego wywodów; stąd forma traktatu.

(E. Tugendhat, dz. cyt., s. 106) czy predykatywnym użyciem słowa *jest* (por. H. Weidemann, *The logic of being in Thomas Aquinas* [w:] Knutilla, Hintikka, *The logic of Being. Historical studies*, Dordrecht 1986, s. 186) lub jeszcze inaczej, znaczeniem łącznikowym (J. L. Ackrill, *Plato and the copula: „Sophist”*, s. 251–159 [w:] R. E. Allen (red.) *Studies in Plato Metaphysics*, London 1965, s. 207–218), albo stwierdzaniem jakości. Czym innym jest jednak stwierdzić, że: *Kot jest czarny* lub *kot jest zwierzęciem*. Jest to różnica pomiędzy orzekaniem jakości, a subsumpcją (por. R. Ingarden, dz. cyt.) kolejne znaczenie (3) słowa *jest* to utożsamienie (R. Ingarden, dz. cyt.), czy stwierdzenie identyczności (H. Weidemann, dz. cyt.), wyrażające się np. w stwierdzeniu: *Piotr i Paweł to ta sama osoba* (wtedy gdy drugim imieniem Piotra jest faktycznie Paweł, a dla adresata tej wypowiedzi nie było to oczywiste). Jak zauważa Ernest Tugendhat, dwa ostatnie znaczenia bywają trudne do odróżnienia (4) ostatnim wreszcie znaczeniem słowa *jest* jest jego użycie egzystencjalne, stwierdzające istnienie (R. Ingarden, dz. cyt. s. 73–74).

⁸² E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 2006, s. 68.

⁸³ Tamże, s. 84.

Herman Weidemann podkreśla, że Akwinata nigdy nie myli użycia orzecznikowego z egzystencjalnym:

Czasownik *być* może zostać użyty w aspekcie orzecznikowym (*copulative use*) jako odnoszącym się do użycia absolutnego, którego używamy, by stwierdzić obecność czegoś. Sposób istnienia oznaczony przez czasownik *być* nie przynależy do rzeczywistości naszego świata, lecz jedynie do propozycjonalnej struktury naszej duszy⁸⁴.

Temu ostremu rozróżnieniu towarzyszy istotowe powiązanie języka ze światem. Oznacza to, że znaczenie egzystencjalne jest prymarne, lecz nie jedyne.

Tym, co powstrzymuje Akwinatę przed popadnięciem w ontologiczny dychotomizm czasownika *być*, są dwa modusy istnienia, z których jeden zależy od drugiego, w taki sposób, że prawda tego, co mówimy wynika i jest ufundowana na realnym istnieniu tego, o czym mówimy⁸⁵.

Pomylenie zatem tych dwóch modusów popycha XVII-wiecznych autorów do zadziwiających połączeń, takich jak kompilacja przestrzennego modusu opisu i perspektywy wewnętrznej, czy, wspomniane wcześniej, połączenie solipsyzmu i empiryzmu. Obaj ci autorzy operują identyczną przestrzenną logiką, a to czy na początku swoich traktatów zane-gują „obecność” przedmiotów w tym, czy innym miejscu przestrzeni (innym zbiorze, nawiązując do schematów Ockhama) jest kwestią zupełnie drugorzędną. Cały subtelny świat rozumu zostaje przeniecowany, średniowieczną sztukę myślenia zastępuje schemat przyporządkowań. Widzimy zatem, jak olbrzymią moc eksplanacyjną zyskuje koncepcja geometrycznej mowy, a w szczególności przypadek kubłowej teorii umysłu. Okazuje się bowiem, że wieloznaczność idei to wynik typowego nominalistycznego mylenia porządku egzystencjalnego i esencjalnego, genetycznego i logicznego, czy historycznego i politycznego, a tak mocna hipoteza pozwala nam przystąpić do ciekawych i szerokich badań filozoficznych nad narodzinami nowoczesności.

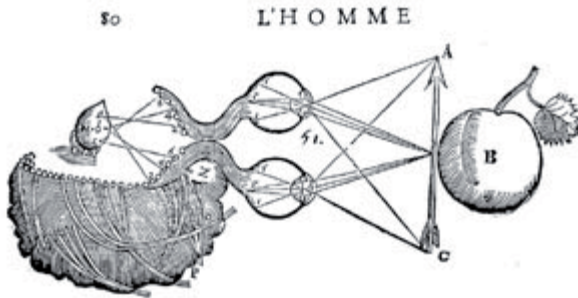
Schematy przestrzenne jako właściwe kryterium naukowości, jak widać, tłumaczą bardzo wiele. Nawet jeśli głos podniosą krytycy takiego podejścia, zauważający, że nie bierzemy pod uwagę niezwykle mocnych augustiańskich korzeni myśli kartezjańskiej⁸⁶, to wystarczy

⁸⁴ H. Wiedemann, dz. cyt., s. 189.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Zob. przede wszystkim N. Smith, *Studies in Cartesian Philosophy...*, s. 1–10. Zob. także Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index. Texts and Commentary*, St. Augustine's Press, Indiana 2004, oraz A. Tomaszewska, *Religijne inspiracje Medy-*

im przedstawić do rozwiązania powyższe problemy. Czy hipoteza o inspiracji je tłumaczy? Czy u Augustyna możemy znaleźć choćby ślad takich twierdzeń? Wręcz przeciwnie, jest on konsekwentny co do przyjmowanej perspektywy. Nigdy nie popełniłby takiego błędu, jaki funduje kartezjanizm, z prostej przyczyny. To on jest w znacznej mierze twórcą tego, co powyżej nazwaliśmy tomistycznym realizmem. Jemu przecież średniowiecze zawdzięcza, w znacznej mierze, zapoczątkowanie bogatego namysłu nad językiem, jako transcendentalnym medium⁸⁷. Jak i wiele innych kwestii.



Jeśli ktoś jednak nie jest jeszcze przekonany o geometrycznej podstawie rozważań siedemnastowiecznych, to niech spojrzy na pierwsze strony Newtonskich *Principiów*, gdzie Newton nie może się uporać

tacji Kartezjusza, „Diametros”, nr 18, 2008, s. 88–93. Źródło: http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam18toma_szewska.pdf, maj 2011.

⁸⁷ Niech przykładem tutaj będzie traktat *De Doctrina Christiana*: „[...] uicissim de signis disserens hoc disco, ne quis in eis adtendat, quod sunt, sed potius, quod signa sunt, id est, quod significant”. W polskim przekładzie: „Podobnie traktując o znakach, powiadam, żeby nie zwracać uwagi na ich własne istnienie, lecz raczej na to, że są znakami, czyli, że wskazują na coś innego” (*De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przeł. J. Sulowski, IW PAX, Warszawa 1989, s. 51). Oraz: „Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est; quod enim Nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac diuisione rerum atque signorum, cum de rebus loquermur, ita loquermur, ut etiamsi larum aliqua adhereri ad significandum possint, non impediatur partitionem, qua prius de rebus, postea de signis disseremus”. Przekład polski: „Tak więc każdy znak jest również jakąś rzeczą. To bowiem, co nie jest rzeczą, jest zgoła niczym. Jednak nie każda rzecz jest jednocześnie znakiem. Stąd przy podziale na rzeczy i znaki, kiedy będzie mowa o rzeczach, to w taki sposób, że choć niektórymi można posługiwać się na oznaczenie czegoś innego, mimo to nie przeciwstawia się to podziałowi, na mocy którego najpierw będzie mowa o rzeczach, a następnie o znakach”.

z kwestią kategorii. Jeśli zauważymy, że ruch jest relatywny, olbrzymim problemem staje się budowanie obiektywnej fizyki na relacjach, które same w sobie są relatywne, ze względu na punkt odniesienia. Mowa tu o czasie, przestrzeni i ruchu. Zdaniem Newtona, przestrzeń i „przestrzeń”, to dokładnie ten sam przedmiot charakteryzowany, w sposób najdokładniejszy przez układ współrzędnych. Przestrzeń, konkretna odległość mierzona w trzech wymiarach, od „przestrzeni”, warunku doświadczenia różni się jedynie stopniem względności, dlatego ta druga zostaje opatrzona predykatem absolutna⁸⁸.

Nie da się ukryć, że jest to sytuacja dziwna, gdyż Newton, sprowadza cały problem poznania przestrzennego do stwierdzenia, że nasza relatywna przestrzeń, jest po prostu zamknięta jakby, w przestrzeni większej, absolutnej⁸⁹. Przestrzeń, która jest w przestrzeni? Przecież, czerwień nie jest czerwona, tak jak prawda nie jest prawdziwa, a jednak w przypadku przestrzeni, problemy te umykały jakoś komentatorom⁹⁰. Jest to oczywista konsekwencja mechaniki kartezjańskiej, która uznaje przestrzeń za podstawowe kryterium oceny i przyporządkowania, i funduje dyskurs geometryczny jako jego prymitywną mutację. O ile budzi to już kontrowersje na gruncie fizyki, o tyle w kwestiach poznania jest bez wątpienia poważnym błędem. W ten bowiem sposób zostaje zupełnie zmarginalizowany fenomen wiedzy jako wiedzy i poznania, jako poznania, a zastępuje się je przestrzennym schematem pełnym strzałek i wektorów, podczas gdy nas interesuje, jak my w ogóle odnosimy ten schemat do fascynującego zjawiska ludzkiego poznania. Jednym z aspektów tego podejścia jest pominięcie zupełnie podmiotowej strony

⁸⁸ Newton nie jest zadowolony z „wulgarnego” rozumienia, czasu, przestrzeni, miejsca i ruchu. „Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, sam w sobie, ze swej własnej natury płynie równo bez względu na jakąkolwiek rzecz zewnętrzną i jest nazywany trwaniem. Relatywny, widoczny i znany czas jest czymś zmysłowym i zewnętrznym (niezależnie od tego, czy jest dokładny, czy nierówny), miernikiem trwania poprzez ruch, którym zwykle oznaczamy Prawdziwy czas, taki jak godzina, dzień, miesiąc, czy rok”. (I. Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, London 1729, s. 9, Scholium.

⁸⁹ „Wszystkie ciała są położone w czasie pod względem następstwa; i w przestrzenu pod względem usytuowania. Z ich istoty (*essence*) i natury wynika, że są Miejscami; jednak absurdem jest, by pierwotne miejsca ciał były ruchome. Muszą zatem istnieć absolutne miejsca; i przejścia między tymi miejscami, które są Absolutnym ruchem”. (tamże).

⁹⁰ Problem ten zauważają także badacze myśli Newtona. Zob. Ph. Brichar, R. I. G. Hagens, *Philosophical Perspective of Newtonian Science*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1990, s. 6.

wiedzy, co, jak w przypadku Ockhama, nie tylko wymaga mechanicznych denotacji, lecz przede wszystkim prowadzi do błędów. Jednym z nich jest traktowanie przestrzeni jako elementu przestrzeni. Zapoznanie regulatywnego i dynamicznego charakteru tej kategorii, prowadzi właśnie do takich sprzeczności, w których trzeba zamknąć jedną przestrzeń w drugiej. Nie jest to tylko błąd przedmiotowy, lecz fundamentalna pomyłka, która podmywa całą koncepcję, oznacza bowiem, że przynajmniej jedna z nich nie jest przestrzenią⁹¹.

Kubłowa teoria umysłu to tylko wycinek i efekt zarazem dominacji specyficznej opcji filozoficznej, która na skutek wielu nieporozumień i błędów zalała Europę od XVII wieku. Dlaczego jednak tak wiele z wykreowanych wtedy schematów przy olbrzymim postępie innych dziedzin nauki i poznania dominuje do dziś?

THE BUCKET THEORY OF MIND. THE ORIGIN, DESCRIPTION,
AND CRITICISM OF THE MODERN CONCEPTION OF THE MIND

Summary

This paper is an attempt to outline an influential manner of thinking about the human mind and knowing, a scheme Karl Popper called the “bucket theory of mind”. This scheme is an immanent part not only of almost every scientific theory in epistemology, logic, neurobiology, cognitive science, psychology, and computer science, but also of many cultural stereotypes concerning man and the soul. The paper consists of four major parts: (1) the historical origin, which I locate in the Cartesian idea of mind, popularized by John Locke, (2) a systematization of the bucket theory of mind with an enumeration of the major arguments, (3) a criticism, analysis, and conclusion, and (4) an indication of the general philosophical inspirations the theory: the 17th-century fascination with geometry, the attempt to use Newtonian geometrical language in the human sciences, and indirectly, but more fundamentally, nominalism in perceiving man, the soul, and the mind.

Michał Podnieśiński

⁹¹ „Radykalny błąd Kartezjusza uwidacznia się w momencie, gdy mówi o przestrzeni i czasie jako konceptualnych całościach, których porównywanie i zestawianie z innymi, może rozwijać naszą wiedzę. Przestrzeń nie jest nigdy w geometrii jednym z porównywanych elementów, lecz jest tym, co czyni możliwym porównywanie i organizację danych w pewne całości, z których można wyczytać nowe relacje.” (N. Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy...*, s. 43).