

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK

Uniwersytet Jagielloński
Instytut Filozofii
e-mail: p.spryszak@iphils.uj.edu.pl

O Locke'owskim dowodzie na istnienie Boga

Abstract. *This paper offers a reconstruction of Locke's (often neglected) demonstration of the existence of God, presented in Book IV of his Essay Concerning Human Understanding, and provides with an extensive analysis of initial steps of it. Both lead to the conclusion that, assuming plausibility of other parts of Locke's philosophy, especially his reserved philosophy of mind, and his modern „way of ideas,” this demonstration turns out to be rather disappointing from the very beginning.*

Keywords: *Locke, the existence of God, ideas*

W niniejszej pracy pragnę dokonać rekonstrukcji Locke'owskiego dowodu na istnienie Boga i przeprowadzić szczegółową analizę dwóch pierwszych założeń tego dowodu, w szczególności dokonać wewnętrznej krytyki tych założeń, mającej za podstawę inne twierdzenia sformułowane przez Locke'a – czy to w pismach przez niego ogłoszonych, czy pozostawionych w rękopisie. Twierdzę poniżej, że tego rodzaju krytyka uchyla przedłożony przezeń dowód, przez który rozumiem argumentację zawartą w rozdziale dziesiątym księgi czwartej *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, noszącym tytuł *O naszej wiedzy o istnieniu Boga*¹. Zgodnie z rekapitulacją, umieszczoną w § 6 tego rozdziału,

¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, t. II, ss. 336-353 (cytujać następnie to wydanie, podaję numer księgi, rozdziału i paragrafu lub numer strony w przypadku poprzedzającego księgę I *Listu do czytelnika* bądź paragrafu w przypadku rozprawy *O używaniu rozumu* umieszczonej po księdze IV; sformułowania oryginalne umieszczone w nawiasach podaję za wydaniem: *The Works of John Locke*, Rivington,

Tak tedy, wychodząc z rozważania naszego ja i z tego, co nieomylnie odnajdujemy we własnej swej strukturze, rozum prowadzi nas do poznania owej pewnej i oczywistej prawdy, że istnieje istota wieczna, ponad wszystko potężna i posiadająca największą wiedzę. Czy tę istotę zechcemy nazwać Bogiem, nie odgrywa to żadnej roli. Sama rzecz jest oczywista i z tej idei, należyte rozważonej, z łatwością dają się wyprowadzić wszystkie inne atrybuty, jakie wiecznej tej istocie powinniśmy przypisać².

London 1824, t. I-II). Pierwsze prace Locke'a nad – w ostateczności tak zreasumowanym – dowodem datują się na rok 1682, niemniej nie znalazły wyrazu w trzecim z zachowanych szkiców *Rozważań*, szkicu C, pochodzącym z roku 1685 i złożonym w ogromnej większości z materiału, który wypełnił dwie pierwsze księgi *Rozważań*; wersje A i B powstały jeszcze w roku 1671. Filozof ukończył księgę III w październiku, natomiast IV, rozpoczętą, jak o tym świadczy m.in. jego korespondencja, w roku 1677, w grudniu roku 1686. Zob. R.I. Aaron, *John Locke*, Clarendon Press, Oxford 1955, ss. 54-55.

² Locke wielokrotnie uwrażliwia czytelnika *Rozważań* na ograniczenia, jakim z konieczności podlega nasze pojmowanie natur rzeczy, tym bardziej natury Boga (zob. przede wszystkim ks. II, rozdz. 23, § 35). Niemniej, w idei Boga, jaką posiada, znajduje on jedyność i nieskończoność (np. ks. I, rozdz. 4, § 15), brak początku, wieczność, niezmienność i wszechobecność (ks. II, rozdz. 27, § 2), wieczną aktywność (ks. II, rozdz. 1, § 10), skądinąd pozbawioną domieszki bierności (ks. II, rozdz. 23, § 28). Warto porównać to określenie z pierwszym z trzydziestu dziewięciu angikańskich artykułów wiary (1571, 1662), a następnie z latitudinariańską definicją zastosowaną przez Ralpha Cudwortha, odpowiednio więc: „There is but one living and true God, everlasting, without body, parts or passions; of infinite power, wisdom, and goodness; the Maker, and Preserver of all things both visible and invisible. And in unity of this Godhead there be three Persons, of one substance, power, and eternity; the Father, the Son, and the Holy Ghost”, oraz: „the true and genuine Idea of God in general, is this, *A Perfect Conscious Being* (or Mind) *Existing of it self from Eternity, and the Cause of all other things*” (*The True Intellectual System of the Universe*, Richard Royston, London 1678, s. 195).

Locke przypisuje Bogu także wolną wolę, której dekrety ustanawiają uchwytne rozumowo prawa, nadane rzeczym przez Boga stworzonym (w tym człowiekowi, w postaci praw moralnych, mówiących, jak o n. powinien działać), oraz wszechwiedzę. Wydaje sąd również na temat tego, co nie zawiera się w znanej mu idei Boga – nie znajdują się w niej idee natur rzeczy, tożsamy z istotą Boga i które umysł miały rzekomo kontemplować (zob. *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, w: *The Works of John Locke*, t. VIII, ss. 252-253, § 52). Tego rodzaju ocena zgadza się z twierdzeniem często formułowanym w *Rozważaniach*, iż esencja realna jednostkowych substancji nie jest nam znana. Idea Boga, niebędąca rzeczą jasną ideą wrodzoną (ks. I, rozdz. 3, § 12, rozdz. 4, §§ 8-16, inaczej niż według np. Cudwortha), nie występuje u wszystkich ludzi, a jej treść, determinowana nie tylko przez doświadczenie, ale i sposób wykorzystania otrzymanych zdolności, nie jest jednakowa u wszystkich. Stanowi to powód charakterystycznego zastrzeżenia co do użycia nazwy „Bóg” poczynionego w powyższej zacytowanym *résumé*, a zarazem jedną z przyczyn, dla których filozof nieco dalej odrzuca myśl, jakoby dowód ontologiczny był jedynym, który można by przedłożyć (ks. IV, rozdz. 10, § 7).

Drugą przyczyną, dla której jego dowód przybiera postać dowodu *a posteriori*, jest okoliczność, iż jak zaznacza sam autor, zdania ogólne w przeciwieństwie do szczegółowych nie dotyczą istnienia (ks. II, rozdz. 9, § 28), tak więc aby wykazać istnienie czegoś, należy przyjąć jakąś przesłankę egzystencjalną – i sam tak czyni. Warto nadmienić, że wprawdzie przypisuje on Bogu nieskończoność (zob. jeszcze np. ks. II, rozdz. 17, § 1), lecz gdy rozpatruje pojęcie nieskończoności, dochodzi do wniosku, iż dosłowna nieskończoność, którą można by Bogu przypisać, to nieskończoność kwantytatywna, trwania oraz wszechobecności, natomiast do pozostałych atrybutów (które wolno by nazwać „jakościowymi”, a nie „ilościowymi”), takich jak

Ponieważ zaczynem *Rozważań* miały być rozmowy w gronie przyjaciół (prowadzone zimą przełomu lat 1670-1671), właśnie temat zasad religii objawionej oraz zasad moralnych, problem możliwości wiedzy o istnieniu Boga, źródła obiektywnego ładu moralnego z historycznego punktu widzenia nie jest więc marginalny, przeciwnie – ma istotne znaczenie dla rozumienia całości dzieła, którego tytułowym przedmiotem jest „najwyższa z władz duszy, rozum”³.

Treść dziesiątego rozdziału tej książki, zdradzająca skądinąd wyraźny wpływ argumentacji Ralpha Cudwortha, znajdującej się w jego obszernej, platonizującej

największa dobroć, sprawiedliwość czy wszechwiedza, słowo „nieskończoność” jest odnoszone w sposób bardziej obrazowy (ks. II, rozdz. 17, § 2, zob. także poniżej przypis 43). Zwróćmy uwagę, że zakładając wiarygodność naszej idei Boga oraz obydwu idei nieskończoności, grozi to konstatacją, iż atrybutami Boga są czas oraz przestrzeń, jeśli nie wręcz uznaniem, że nazwą „Boga” błędnie oznaczamy coś, co samo w sobie jest jedynie czasem oraz przestrzenią, i czemu na zasadzie być może naturalnej, lecz bezpodstawnej antropomorfizacji przydajemy dodatkowe atrybuty. Niemniej, niejako zgodnie z zaobserwowaną przez siebie tendencją, sam Locke niejednokrotnie posługuje się określeniami obrazowymi, wyrażając się o Bogu jako o ojcu, sędzi i oraz wszechmocnym i najwyższym prawodawcy (zob. odpowiednio np. ks. II, rozdz. 21, § 53, ks. II, rozdz. 21, §§ 53 i 60 oraz ks. I, rozdz. III, §§ 12-13), zaś ludzie są nazywani przez filozofa dziełem (*workmanship*) Boga, w analogii do idei oderwanych, które uważa za *workmanship* umysłu; a do których należy m.in. właśnie idea relacji między Bogiem i ludźmi jako relacji między artystą albo twórcą a jego dziełem. Osobną kwestię stanowi porównanie Boga do udzielnego władcy, wyraźniej przewijające się przez *Dwa traktaty o rządzie*. Więcej na temat obrazowych określeń Boga w pismach Locke'a: V. Brown, *The „Figure” of God and the Limits to Liberalism: A Rereading of Locke's „Essay” and „Two Treatises”*, „The Journal of the History of Ideas” vol. 60, no. 1, 1999, ss. 83-100. Należy dodać, że koncepcja człowieka jako wytworu (tym samym i własności) wszechmocnego Boga (a zatem istnienie tak rozumianego Boga) ma fundamentalne znaczenie dla Locke'owskiej koncepcji prawa natury, będącego dokonaniem przez twórcę określeniem sposobu, w jaki jego wytwór ma działać – rozporządzający nią i wedle uznania, i w sposób uprawniony z racji sprawstwa – oraz tym samym określeniem obowiązku człowieka podporządkowania się temu prawu, prawu odkrywanemu przez „głos Boga w człowieku”, czyli rozum, i nakazującemu m.in. zachowanie całego rodzaju ludzkiego. Na temat tej roli, odróżniającej koncepcję Locke'a od w istocie świeckiego i indywidualistycznego stanowiska Hobbesa zob. D. Gauthier: *Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke*, „Canadian Journal of Philosophy” vol. 7, no. 3, 1973, ss. 425-446.

³ J. Locke, *Rozważania...*, t. I, *List do czytelnika*, s. 7. Podkreśla się czasem, że *Rozważania* miały być przede wszystkim apologią religii chrześcijańskiej (i moralności) przez nadanie im – właśnie za sprawą systematycznego określenia rodzajów i granic wiedzy – podstaw solidniejszych aniżeli dotychczasowe (zob. R. Ashcraft, *Faith and reason in Locke's philosophy*, w: J.W. Yolton (ed.), *John Locke. Problems and Perspectives. A Collections of New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, ss. 194-223. Por. także *A Letter to The Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke's Essay on Human Understanding, in a late Discourse of his Lordship's in Vindication of the Trinity*, w: *The Works of John Locke*, t. III, ss. 33-34). Co do przekonań religijnych samego filozofa: „Locke was always and essentially a deeply religious man, a fact that is sometimes not appreciated because he spent so much energy and time attacking orthodox religion. His religion was that of the Latitudinarian wing of the Church of England. His creed was short, but he held to it with the utmost assurance”. M. Cranston, *John Locke: A Biography*, Longmans, Green and Co, London 1957, s. 124.

krytyce materializmu i ateizmu, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), nie jest jedyną mogącą uchodzić za Locke'owski „dowód na istnienie Boga”. Dzieje się to skądinąd zgodnie z przeświadczeniem samego autora, że ze względu na odmienność ludzkich umysłowości rozsądniej byłoby dowodzić istnienia Boga w rozmaity sposób⁴. Należałoby zatem wziąć pod uwagę deklaracje takie jak ta: „Widoczne bowiem znaki nadnaturalnej mądrości i potęgi przejawiają się z taką wyrazistością we wszystkich dziełach stworzenia, że istota rozumna, jeżeli tylko zechce poważnie się nad nimi zastanowić, nie może nie odkryć Bóstwa”⁵. Ponadto,

⁴ Zob. *A Letter...*, ss. 53-54.

⁵ *Rozważania*, ks. I, rozdz. 4, § 9, zob. także tamże § 11 oraz np. ks. II, rozdz. 23, § 12, *O właściwym używaniu rozumu*, § 23. Tego rodzaju twierdzenia są typowe dla tej ówczesnej filozofii, która próbowała godzić nowożytną naukę z teologią chrześcijańską; by nie sięgać daleko, podobne sformułowania można znaleźć u Roberta Boyle'a, argumentem z ładu i uporządkowania posługiwali się także np. Newton i Samuel Clarke. Ponadto: „Since God shows himself to us present everywhere and, as it were, forces himself upon the eyes of men as much in the fixed course of nature now as by the frequent evidence of miracles in time past, I assume there will be no one to deny the existence of God, provided he recognizes either the necessity for some rational account of our life, or that there is a thing that deserves to be called virtue or vice. This then being taken for granted, and it would be wrong to doubt it, namely, that some divine being presides over the world – for it is by his order that the heaven resolves in unbroken rotation, the earth stands fast and the stars shine, and it is he who has set the bounds even to the wild sea and prescribed to every kind of plants the manner and periods of germination and growth; it is in obedience to his will that all living beings have their own laws of birth and life; and there is nothing so unstable, so uncertain in this whole construction of things as to not admit of valid and fixed laws of operation appropriate to its nature...” *Essays on the Law of Nature*, cz. I, w: J. Locke, *Political Essays*. Edited by M. Goldie, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 81. Jest to pierwszy akapit tej wczesnej, łacińskojęzycznej rozprawy, napisanej w latach 1663-1664 i niewydanej z życia Locke'a, w której, w sposób jeszcze cokolwiek szkolny, rozważał on sposób, w jaki człowiek może własnymi siłami (w tym znaczeniu za pomocą „światła natury”) ustalić naturę, istnienie oraz treść tej części prawa natury, w jakiej odnosiłoby się ono do niego oraz do sposobu, w jaki powinien on postępować, a więc zasad moralnych; podane tam rozwiązanie, odrzucające zarówno natywizm, jak i *consensus gentium*, tak tradycję, jak samo doświadczenie, a wskazujące na zaangażowanie i współdziałanie władz poznawczych człowieka, doświadczenie i bazującą na nim aktywność rozumu, jako na naturalne i wystarczające (a mimo to częstokroć zaniedbywane) źródło wiedzy o naturalnych obowiązkach, stanowi zapowiedź księgi I *Rozważań*. Locke podkreśla przy tym, że prawa natury są przedmiotem ludzkiego rozumu, a nie samym rozumem (ibidem, s. 101), i że aby tym przedmiotem były, rozum musi ująć istnienie samego prawodawcy: zdaniem Locke'a, doświadczenie piękna, uporządkowania oraz ruchu przedmiotów składających się na „the fabric of this world” uzasadnia rozumowy wniosek dotyczący się ich boskiej przyczyny (s. 103). Warto przy okazji nadmienić, że Locke był skłonny akceptować zakład Pascala (z którego myślą zaznajomił się bliżej, rezydując na początku roku 1676 w Montpellier) oraz sądził, że nawet jeżeli uzasadnienie hipotezy teistycznej nie jest wolne od niedoskonałości, należy je porównać z mankamentami hipotezy ateistycznej (materialistycznej) – biorąc pod uwagę trudność (wedle Locke'a) w wyjaśnieniu ruchu materii, porównanie jego zdaniem to niekoniecznie wypadnie na niekorzyść przekonania o istnieniu niematerialnego bóstwa. Zob. jego uwagę z lipca r. 1676 zatytułowaną *Ateizm* (J. Locke, *Political Essays...*, ss. 245-246), sporządzoną w czasie pracy nad tłumaczeniem poczytnych podówczas we Francji *Essais de Morale* (1671) jansenisty i przyjaciela Blaise'a Pascala, Pierre'a Nicole'a (w rezultacie objęło

na podstawie uwag, poczynionych w początkowych paragrafach rozdziału o mocy, niejednen czytelnik będzie przypuszczalnie skłonny konstruować dowód *ex motu*⁶. Twórca *Rozważań* sądził wszakże, że zgodnie z posiadanym przez nas pojęciem materii, materia nie jest aktywna ze swej natury⁷. Ponieważ utrzymywał również, że żadne zjawisko fizyczne, polegające w ostateczności na ruchu ciał, nie może być w pełni wyjaśnione bez odwołania się do pojęcia woli Boga, istnienie takich zjawisk implikowałoby istnienie wszechmocnej istoty obdarzonej wolą⁸. Założenie,

ono trzy z jedenastu esejów, w tym esej o istnieniu Boga). Uwaga ta dobrze pokazuje, że wedle Locke'a werdykt w kwestii tego, co stanowi rzeczywistość wiedzy o Bogu (czy o jego istnieniu, czy przymiotach, czy też odnośnie do nauk rzekomo od Boga pochodzących) należy do rozumu. Nic, co jest sprzeczne z jasnymi i wyraźnymi ideami rozumu („*contrary to reason*”), nie tylko nie może stanowić takiej wiedzy, ale i nie powinno uchodzić za artykuł religijnej wiary; ta winna dotyczyć jedynie rzeczy przekraczających rozum („*above reason*”), ale mniej lub bardziej zgodnych z rozumem („*according to reason*”), skoro i on był przecież dany człowiekowi od Boga. Stopień wiary (*assent*) w treść domniemanego objawienia powinien być uzależniony od ocenianej przez rozum wagi świadectw przemawiających za faktycznie Boskim pochodzeniem tej treści; jeżeli rozum zakwestionuje autentyczność źródła, oczywiście nie ma powodu obdarzać rzekomego objawienia uznaniem czy wiarą, jeżeli uzna autentyczność za prawdopodobną w tym, a nie innym stopniu, należy w nie większym uznawać rzeczoną treść (zob. ks. IV, rozdz. XVII, § 23). Można powiedzieć, że wedle Locke'a religia uzupełnia i zastępuje rozum tam, gdzie ten nie sięga, z uwagi na słabość czy to samego rozumu, czy człowieka, nie zawsze skłonnego i zdolnego do posługiwania się nim, ale to pochodzący od Boga rozum wydaje wyrok, czy dana religia może go zastępować, czy nie. Stanowisko Locke'a należy odróżnić od przeinaczającej ją interpretacji Johna Tolanda (*Christianity Not Mystrious*, wyd. anonimowo, London 1696), w myśl której prawdziwe objawienie zawiera wyłącznie prawdy zgodne z jasnymi i wyraźnymi prawdami rozumowymi, a więc niegłoszące czegokolwiek, co by przekraczało rozum (a więc cudów), a Ewangelia jest prawdziwym objawieniem (w tym znaczeniu). To stanowisko stwierdza w istocie zbędność objawienia i samostarczalność wspólnej dla wszystkich „religii naturalnej”. Locke natomiast uważał (w czym przypominał nieco Pascala), że to właśnie ograniczenia ludzkiej wiedzy w kwestii natury Boga i obowiązków (tak zasadnicze, jak praktyczne) czynią zrozumiałymi wspomnienie ludzkiego umysłu Objawieniem, i przeprowadził krytykę właśnie opracowywanego przez Tolanda deizmu (a wcześniej przez Uriela Acostę w *Exemplar Humanae Vitae*, opublikowanej w 1687 r. w Goudzie przez Filipa van Limborcha wraz z własną repliką) w wydanej anonimowo *The Reasonableness of Christianity* (1695), pokazującej chrześcijaństwo (także wbrew temu, co głosił kalwinizm) jako religię zgodną z rozumem (niezawierającą zatem skądinąd tezy, że usprawiedliwienie względem Boga uzyskuje się *sola fide*), a nie czysto rozumową. Mimo to krytycy, w szczególności w osobie biskupa Worcestera E. Stillingfleeta, skądinąd latitudarianina, zarzucili mu, że jego epistemologia, wskazując na ograniczenia ludzkiej wiedzy o substancji, dostarcza podstaw dla negacji dogmatu o Trójcy Świętej oraz dla nowinkarskich koncepcji, takich jak głoszona przez Tolanda, prowadzących niechybnie do ateizmu. Zob. np.: J.C. Biddle, *Locke's Critique of Innate Principles and Toland's Deism*, „Journal of the History of Ideas” vol. 37, no. 3, 1976, ss. 411-422; S.C. Jr Pearson, *The Religion of John Locke and the Character of His Thought*, „The Journal of Religion” vol. 58, no. 3, 1978, ss. 244-262. Por. ponadto przypis 12.

⁶ Por. ks. II, rozdz. 20, §§ 1-4.

⁷ Zob. zwłaszcza omawiany rozdział: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu...*, ks. IV, rozdz. 10, i tam § 10.

⁸ Również w tego rodzaju implikacji przejawia się wpływ wywodów Cudwortha.

że dowód ma znajdować się w zgodności z treścią *Rozważań*, w tym przypadku zmuszałby jednak do wniosku, że w wyniku obydwu takich dowodów Boskie istnienie wolno uważać za co najwyżej równie pewne, jak istnienie przedmiotów materialnych, albowiem poparte doświadczeniem przekonanie o istnieniu materii nie zostało w tym dziele określone mianem wiedzy pewnej, tylko wiedzy niższego stopnia, nazywanej tam zmysłową, niesięgającej dalej aniżeli „istnienie rzeczy, które są aktualnie dane naszym zmysłem”⁹.

Przy okazji tego rodzaju analiz należy wziąć wzgląd przede wszystkim na okoliczność, że Locke’owskie rozumienie dowodu (*demonstration*) nie musi się całkowicie pokrywać ze współczesnym nam rozumieniem, oraz że myśliciel ów, zresztą niezacieśniający dowodu do rozumowania dedukcyjnego (*deduction*), należał do przeciwników sięgania w dowodach po te zasady, w których filozof XX-wieczny rozpoznałby prawa logiki – nie dostarczają one bowiem jego zdaniem żadnej nowej wiedzy¹⁰. Dowód, który aprobował i w którym dostrzegał narzędzie umożliwiające poszerzanie ludzkiego poznania, jakkolwiek nieprowadzący do sądów egzystencjalnych bez przyjęcia choćby jednej przesłanki egzystencjalnej, zależał nie od formy zdań, lecz od intuicyjnego uchwycenia obiektywnych związków zachodzących między ich treściami, a więc w istocie między ideami znajdującymi się w ludzkim umyśle (w szczególnym przypadku od uchwycenia zgodności idei z nią samą) oraz na połączeniu takim łańcuchem intuicyjnych ujęć tych zdań (lub idei), których ten umysł nie potrafi złączyć bezpośrednio. Tego rodzaju łańcuch może, lecz nie musi wpisywać się w formę wnioskowania dedukcyjnego. Pogląd Locke’a na logikę i dowód wskazuje, jak dalece jego epistemologia znajduje się w styczności z racjonalistycznym intuicjonizmem Kartezjusza, oraz ze współczesnym mu empirystycznym antyformalizmem Roberta Hooke’a, Roberta Boyle’a, a wobec tego także i z programem głoszonym wcześniej przez Franciszka Bacona¹¹.

⁹ Ks. IV, rozdz. 3, § 5. W sprawie wiedzy zmysłowej zob. ks. IV, rozdz. 2, § 14.

¹⁰ Zob. np. ks. IV, rozdz. 7, § 11.

¹¹ W sprawie Locke’owskiego rozumienia dowodu zob. J.R. Yolton, *Locke and The Compass of Human Understanding: A Selective Commentary On the „Essay”*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, ss. 92-103. Co istotne, Locke nie wymaga jednak, aby te idee, których relacje mają być przedmiotami bezpośredniego (intuicyjnego) lub pośredniego (demonstratywnego) spostrzeżenia, odznaczały się jasnością i wyraźnością, chociaż takich ich własności oczywiście również i nie wyklucza; jasność i wyraźność musi charakteryzować dotyczące ich spostrzeżenie (zob. *A Letter...*, s. 29, *Mr. Locke’s Reply...*, ss. 107-110, 118, 123, 127. Zob. także M. Cranston, *John Locke...*, zwł. ss. 74-77, 100-103). Nie należy również zapominać o być może nie tak istotnym, lecz istniejącym wpływie myśli empirystów (i empiryków) kontynentalnych na stanowisko zajęte przez Locke’a w *Rozważaniach*, w szczególności lekarzy francuskich, z których pracami bądź praktyką zapoznał się Locke podczas pobytów we Francji. Wedle interpretacji spopularyzowanej przed laty przez Raymonda Aarona, wpływ na epistemologię i etykę Locke’a miał również wyrzec antykartezjański empiryzm i epikureizm Pierre’a Gassendiego; kwestionuje się ją współcześnie (nie zaprzeczając podobieństwom między koncepcjami) jako nieznajdującą odwierciedlenia w obszernej spuściźnie Locke’a (zob. odpowiednio: R.I. Aaron: *John Locke*, ss. VII-VIII, 27, 38, 154, 222, 258, J.R. Milton, *Locke and Gassendi: A Reappraisal*, w: M.A. Stewart

Warto również już na wstępie odnotować sformułowania mogące rodzić podejrzenie, iż stanowią (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa niezamierzony) argument dokładnie przeciwny, a więc przemawiający za uznaniem tezy o nieistnieniu Boga. O ile bowiem przedmioty doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, ich kunszt oraz dostosowanie mają świadczyć o mądrości Twórcy, o tyle jednak zachodzi zarazem podejrzenie, że „Gdyby natomiast zmysły ludzkie zostały przekształcone i stały się znacznie bardziej bystre i przenikliwe, to wygląd i zewnętrzny porządek rzeczy okazałyby się nam w świetle zupełnie zmienionym (*the appearance and outward scheme of things would have quite another face to us*) [...]”¹². Wprawdzie wspomniana odmienność ma przypuszczalnie polegać na odmienności skali, w jakiej spostrzegamy przedmioty, a więc i odmienności ich liczby oraz postaci, to przecież prowadząc myśl filozofa w kierunku przezeń świadomie lub nieświadomie wyznaczonym, należałoby dojść do wniosku, że owo bardziej wiarygodne doświadczenie, gdyby tylko stało się udziałem umysłu ludzkiego, nie nasunęłoby mu już dotychczasowej idei Boga, wobec czego to, że obecne doświadczenie podsuwa taką właśnie, należy złożyć na karb ułomności zmysłów, a zatem ludzkiej niewiedzy. Niemniej czytelnik *Rozważań* ma prawo przyjąć, iż to jednak poznanie uzyskiwane *teraz*, za sprawą nie aż tak wysubtelnionych zmysłów, zapewnia istocie ludzkiej orientację w świecie i wpływa na jej zdolność do działania¹³.

(ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 87-109). Nie sposób także mówić o daleko idącym wpływie metody podziwianego przez Locke'a Newtona. Locke był o wiele bardziej zaznajomiony z medycyną, anatomią, chemią i geografją, aniżeli z fizyką, matematyczną astronomią i wyższą matematyką, jakkolwiek po ukazaniu się Newtonowskich *Principiów* (1687) usiłował dla ich lepszego zrozumienia w miarę możliwości uzupełnić ten brak, przede wszystkim powiększając wiedzę z zakresu geometrii, studiując same *Principia* oraz indagując ich autora, z którym przyjaźnił się od 1689 r. James Axtell twierdzi jednakże, że Locke w rezultacie podjętych wysiłków uzyskał głębsze rozumienie *Principiów* niż to, które mu się zazwyczaj przypisuje. Zob. J.L. Axtell, *Locke, Newton and the two cultures*, w: J. Yolton W. (ed.), *John Locke. Problems and Perspectives*, ss. 165-182.

¹² Ks. II, rozdz. 23, § 12. Należy natomiast zauważyć, że ideę stosowania ścisłego rozumowania oraz krytycznego badania tak biblijnych, jak empirycznych świadectw w celu wykazania prawdziwości autentycznego chrześcijaństwa Locke podzielał (i rozważał) wspólnie z Jeanem Le Clerkiem i Filipem van Limborchem. Jest to strategia stosowana podówczas (z różnym rzecz jasna skutkiem) również przez innych apologetów chrześcijaństwa, np. R. Simona czy P.-D. Hueta (zob. J.I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 447-471). Wpływowym krytykiem tego rodzaju prób okazał się Pierre Bayle (*Słownik historyczny i krytyczny*, Amsterdam 1697), ale wyrażali swój sprzeciw również fideiści, tacy jak Pierre Poiret i Jacques-Bénigne Bousset, kontynuujący tradycję francuskiego fideizmu.

¹³ Ks. I, rozdz. I, §§ 5-6, w nawiązaniu do 2 P 1, 3. Należy jednak przyznać, że Locke w *Rozważaniach* nader często podkreśla ograniczoność ludzkiej wiedzy, jej znikomość w porównaniu z tym, co ludzie skłonni byliby sobie przypisywać jako wiedzę. Dotyczy to wiedzy o ciałach i ich naturze, a nawet o naturze substancji myślącej, miałyby jednak nie dotyczyć zagadnień natury moralnej oraz tego poznania, które jest potrzebne człowiekowi do tego, by mógł on spełniać

Zgodnie z samą księgą czwartą *Rozważań* i wypełniającymi ją kategoriowymi twierdzeniami, istnienie Boga jest jednak pewne. Istnienie naszego własnego, myślącego i spostrzegającego ja, uchwytnie z największą, intuicyjną pewnością, ma w sposób równie nieodparty, nawet jeżeli nie tak samo bezpośredni, świadczyć o realnym, zewnętrznym w stosunku do ludzkiego umysłu istnieniu bytu odwiecznego, wszechpotężnego oraz niematerialnego. Aby dojść własnymi siłami do (tej samej) prawdy o realności tak uposażonego bytu, czyli by bezpośrednio spostrzec zgodność między ideą (tak rozumianego) Boga a ideą istnienia, wystarczy poczynić nieznaczny użytek z posiadanych zdolności poznawczych, najzupełniej wystarczających do tego celu¹⁴. Wolno nawet przyjąć w imieniu autora tej książki,

swoje obowiązki moralne. W tym zakresie człowiek może uzyskać wiedzę w ścisłym, zdefiniowanym w *Rozważaniach* znaczeniu tego słowa, tyle tylko, że nie jest to wiedza wrodzona, ale nabywana przez podmiot należycie wykorzystujący swoje zdolności poznawcze. Istnienie Boga jest jednym z przykładów takiej właśnie wiedzy. Zob. ks. IV, rozdz. 12, § 11.

¹⁴ Ks. IV, rozdz. 10, § 1, a także np. ks. I, rozdz. 4, §§ 12, 16-17. Zob. także np.: D.C. Snyder, *Faith and Reason in Locke's Essay*, „The Journal of the History of Ideas” vol. 47, no. 2, 1986, ss. 197-213. Na temat relacji wiary do wiedzy Locke wypowiada się szerzej w dwóch wyjaśniających listach, skierowanych do biskupa Stillingfleet, któremu zarzucał niedostateczne odróżnianie tych sfer (zob. przede wszystkim: *The Works of John Locke*, t. IV, s. 145). Można zatem wedle autora tych listów wiedzieć, że istnieje prawdomówny Bóg, lecz nie sposób zarazem posiadać wiedzy o tym, który z religijnych przekazów niesprzecznych z rozumem odznacza się prawdziwością, a więc faktycznie pochodzi od Boga. To zaś musiałoby z kolei oznaczać, że nie istnieje racjonalna wiara rozumiana nie jako pewien rodzaj wiedzy, lecz jako wiara w pewne prawdy, uzupełniona wiedzą i pewnością (nie zaś wyłącznie podejrzeniem), że pochodzą one od Boga, to zaś stawia pod znakiem zapytania pewność, jaką np. żywił św. Paweł odnośnie do autentyczności otrzymanego objawienia (w sprawie tego rodzaju trudności zob. D.C. Snyder, *Faith and Reason...*, ss. 207-208). Natomiast tak wyraźne stwierdzenie niemoocy rozumu w stosunku do tezy o nieśmiertelności jest o tyle istotne, że wedle Locke'a znajomość prawa (a więc także prawa naturalnego) zależy od wiedzy o istnieniu prawodawcy oraz kar i nagród powiązanych z tym prawem. Warto zwrócić uwagę na inną jeszcze trudność dotyczącą stanowiska głoszonego w *Rozważaniach*, bardziej związaną z tezą o istnieniu Boga niż z problematyką prawa naturalnego. Jak wiadomo, według Locke'a prostą ideę realnego i indywidualnego istnienia (obok idei jedności) otrzymuje człowiek zarówno przez doświadczenie zewnętrzne, jak zewnętrzne (zob. ks. II, rozdz. 7, § 7). Można się jednak zastanawiać, czy tak uzyskana idea istnienia, wszakże czasowego lub przestrzennego, ma zastosowanie do Boga, a więc czy reprezentuje również jego istnienie. Locke odpowiedziałby zapewne twierdząco, wskazując na zdolność ludzkiego umysłu do abstrahowania, lecz odpowiedź taka byłaby problematyczna już w świetle tezy konceptualizmu, odmawiającej pozaumysłowego istnienia rezultatom procesu abstrahowania, czyli desygnatom nazw ogólnych. Należałoby wobec tego uznać, że już doświadczenie dostarcza nam niejako czystej idei istnienia w ogóle, i tak zdaje się sądzić sam filozof. Można przy tej okazji zwrócić uwagę na jeszcze jedną niejasność. Oto bowiem wcześniej, w ks. I, rozdz. 4, § 12, antycypując sam dowód, zapewnia on, że „[...] Bóg wyposażył człowieka we władze, które mu służą do wykrywania wszystkich rzeczy niezbędnych dla jego celów. I nie wątpię, że zdołam okazać, iż robiąc właściwy użytek ze swych przyrodzonych uzdolnień, możemy – bez jakichkolwiek zasad wrodzonych – osiągnąć poznanie Boga i innych rzeczy, które nas obchodzą”. Jeżeli więc obdarza ludzkie władze poznawcze zaufaniem, albowiem sądzi, że są one dziełem Boga, to ich tak uwiarygodnione użycie mające na celu udowodnienia istnienia Boga

jak i całych *Rozważań*, że uzasadnione przekonanie o istnieniu jedyne, wiecznego i nieskończonego Boga stanowi rezultat (indywidualnej i samodzielnej) pracy naszego własnego rozumu, mającej pewnego rodzaju walor moralny, bodaj nieprzypisywany ani komukolwiek, ani czemukolwiek w analogiczny sposób przez stanowisko natywistyczne: do powinności każdego człowieka należy samodzielne wykorzystanie władz poznawczych, w tym zdolności do rozważania i uznawania prawd¹⁵. Przypisanie tego waloru czynnościom naszego rozumu jest zresztą o tyle ułatwione, że teoria natywistyczna, która niejako uwalniałaby wszystkich od mokołu dodatkowej pracy, pozwalająca widzieć te prawdy w jasnym wewnętrznym świetle, jest w świetle *Rozważań* fałszywa: jesteśmy w tym względzie zdani na siebie i na pracę własnego (lub cudzego) intelektu wobec nieistnienia idei wrodzonych, powinniśmy zaś być zdani na własną, a nie na cudzą. Jeszcze gdzie indziej Locke zdobywa się na twierdzenie, że zaniedbanie tego rodzaju kultuacji posiadanych władz prowadziło do powstania i dominacji fałszywych wyobrażeń Boga, znamiennych dla zabobonnych, politeistycznych i bałwochwalczych religii pogańskich¹⁶. Należyte wykorzystanie tych zdolności w celu dojścia do prawdy o istnieniu jednego, niematerialnego Boga nie wymaga znajomości Objawienia, o czym świadczy chociażby fakt, iż sporadycznie dokonywało się i bez niej, tyle że jednostkowe odkrycia nie były w stanie wpłynąć na zabobonną i przyziemną postawę większości. Co więcej, to właśnie rozum wskazuje granice autentycznego objawienia: nic, co wchodzi w sprzeczność z nieodpartymi wyrokami rozumu w rodzaju twierdzenia, że jedno i to samo ciało może się znajdować w tej samej chwili w dwóch różnych miejscach, nie może uchodzić za autentyczne objawienie, skoro podważałoby rozum jako taki i w ogóle zdolności poznawcze, otrzymane przecież od Boga¹⁷. Naturalne objawienie ma wobec tego granice, których przykładem niemożność czysto rozumowego wykazania autentyczności Objawienia oraz istnienia życia wiecznego¹⁸. To ostatnie twierdzenie jest akurat o tyle zrozumiałe, iż filozof przyjmował, że tę nieśmiertelność, której pozbawił człowieka grzech pierworodny, przywróciło dopiero Odkupienie.

odbywa się na zasadzie błędnego koła. Jeżeli natomiast władze te należy obdarzać zaufaniem z innych względów, chociażby z racji skuteczności, z jaką podają nam praktycznie użyteczną informację i umożliwiają człowiekowi przetrwanie, lub z uwagi na to, że w harmonijny sposób uzupełniają nawzajem również własne działanie, to i tak nie jest wcale pewne, czy zaufanie to wolno indukcyjnie przenieść na poznanie bytu mającego odmienny charakter, tym bardziej, że to skuteczne działanie odbywa się według filozofa nawet w sytuacji, w której znamy jedynie istotę nominalną, a nie realną.

¹⁵ Ks. I, rozdz. 4, § 22, *O właściwym używaniu rozumu*, § 2 i dalej. Pracę tę potrafią wykonać (nieliczne) jednostki bez względu na narodowość (ks. I, rozdz. 4, § 15).

¹⁶ Zob. *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, w: *The Works of John Locke*, t. VI, s. 135-137.

¹⁷ Ks. IV, rozdz. 18, § 5.

¹⁸ Ibidem, odpowiednio §§ 4 i 7.

Wnioskowaniu, stanowiącemu Locke'owski dowód na istnienie Boga, można nadać następującą postać:

1. Ja istnieję¹⁹,
2. jest zatem jakiś byt odwieczny i wszechpotężny²⁰.
3. Ponieważ zaś myślę i poznaję²¹,
4. ten byt odwieczny i wszechpotężny myśli i poznaje ze swojej natury, nie zaś jedynie *per accidens*; i jako taki może być nazwany Bogiem²².

¹⁹ „Sądzę, że nie ulega wątpliwości, iż każdy z nas ma jasną ideę własnego swego istnienia; każdy wie z pewnością, że istnieje i jest czymś. Nie zwracam się do tego, kto ma wątpliwości, czy jest czymś, czy nie jest; tak samo nie dysputowałbym z czystą nicością ani nie usiłował przekonać nicości, że jest czymś” (ks. IV, rozdz. 10, § 2). Wiedza intuicyjnie pewna (i aktualna) polega natomiast na (aktualnym) spostrzeżeniu zgodności albo niezgodności dwóch idei (pojęć), bez pośrednictwa innych idei. Takie pośrednictwo zamienia wiedzę intuicyjnie pewną, najbardziej jasną i psychologicznie nieodpartą, w wiedzę demonstratywną, nadal wprawdzie odznaczającą się pewnością, lecz nie tak jasną ani nieodpartą jak tamta (ks. IV, rozdz. 2, §§ 1-3). Spostrzeżenie, czy to pierwszego, czy drugiego rodzaju, jeżeli zapadło nam w pamięć na tyle, iż wyrobiło w nas skłonność do sądu, staje się wiedzą nabytą, skądinąd również charakteryzującą się pewnością (rozdz. 1, §§ 8-9). To, co nie jest ani intuicyjnie ani demonstratywnie pewne, jest w istocie mniemaniem bądź wiarą, a nie wiedzą (ks. IV, rozdz. 2, § 14). Teza 1 jest więc dla Locke'a pewna intuicyjnie, natomiast teza 2 – demonstratywnie. Można zapewne przyjąć, że nie ma dla Locke'a oraz dla oceniającego treść jego dowodu większego znaczenia, czy prawdy te są przedmiotem wiedzy aktualnej, czy już nabytej, tym bardziej, że powyższe rozumowanie skutkiem swej zwięzłości nie jest zbyt podatne na zawodność pamięci. W ks. II, rozdz. 17, § 5 filozof stwierdza, że w istocie dowolna przesłanka egzystencjalna musi prowadzić do dowodzonej powyżej tezy.

²⁰ „Następnie jest rzeczą oczywistą, że to, co swój byt i początek wzięło z czegoś innego, musi czemuś innemu zawdzięczać także to wszystko, czym jest i co należy do jego bytu. Wszystkie władze (*powers*), jakie posiada, z tego pochodzą źródła i przez nie są udzielane. A zatem to wieczne źródło wszelkiego bytu musi być zarazem źródłem i początkiem wszelkiej mocy (*power*); tak więc ten byt wieczny musi być również bytem najpotężniejszym (*the most powerful*)” (ks. IV, § 4).

²¹ „Wreszcie człowiek znajduje w sobie samym postrzeżenie i poznanie (*perception and knowledge*)” (ks. IV, § 5). Co istotne, w § 1 Locke zestawia „doznanie zmysłowe, postrzeżenie i rozum”, natomiast w cytowanym § 5 „wrażliwość zmysłową, zdolność postrzegania i poznawania”. Jest zatem jasne, że każde z tych trzech określeń odnosi się do władz odpowiadających za jeden z trzech dopuszczanych przez Locke'a rodzajów dostępnej nam wiedzy, czyli za wiedzę zmysłową, intuicyjną oraz demonstratywną, ewentualnie do czynności tych trzech władz. Wprawdzie więc zgodnie z powyższym cytatem odnajdujemy w sobie „postrzeżenie i poznanie” rozumiane zapewne albo jako drugi i trzeci rodzaj wiedzy, to znaczy jako wiedza intuicyjna i demonstratywna, ewentualnie jako zdolności do ich uzyskania, dalsza część jego wywodów uwzględni oczywiście także i trzeci rodzaj wiedzy (lub zdolności do niej), czyli więc wrażliwość zmysłową (zob. chociażby § 10). Słowami, obejmującymi te trzy przymioty, są w dalszych częściach tego rozdziału „myślenie” oraz „świadomość” (zob. np. §§ 9 i 12). Ważne dla Locke'a jest także to, że istota obdarzona tymi trzema rodzajami wiedzy (bądź zdolnościami do niej) jest zdolna do regulowania własnych poczynań i decydowania o ich biegu, czyli posiada wolę, oraz do rozumnych, nieprzypadkowych działań (§ 17).

²² „Jeśli więc coś, co jest wieczne, musi istnieć, to zobaczmy, jakiego rodzaju byt to być musi. Otóż dla rozumu jest zupełnie oczywiste, że musi to być z konieczności istota myśląca”

5. Skoro natomiast materia nie myśli i nie poznaje ze swej natury²³,

6. Bóg nie jest materialny²⁴.

Dzięki temu dowodowi, rozpoczynającemu się od uznania egzystencjalnych przesłanek 1 i 3, których prawdziwość może być wedle filozofa stwierdzona w sposób intuicyjnie pewny, ludzki umysł może uzyskać – a nawet, jak już wiemy, uzyskać powinien – demonstratywną pewność przedmiotu, mającego cechy wskazane w twierdzeniach 2, 4 oraz 6.

Przed bardziej szczegółowym rozważeniem kroków tego dowodu warto dla jasności nadmienić, że w świetle *Rozważań* nie wykluczają one ani prawdziwości, ani fałszywości następujących twierdzeń:

7*. Jestem bytem substancjalnym (a nie jedynie akcydenssem)²⁵.

(§ 10). Wprawdzie zdanie to, literalnie odczytane, mówi o konieczności *de dicto*, a nie *de re*, to późniejszy tok wywodów wyklucza tę interpretację. Zob. w szczególności § 13.

²³ „Ruch i materia nigdy nie będą miały mocy, by wytworzyć świadomość i myśl, tak samo jak wytworzyć materię nie jest w mocy nicosić lub coś, co nie istnieje” (§ 10). Przesłanka ta jest przedmiotem osobnego dowodu (§ 10). Stanowisko Locke'a warto porównać z argumentacją Newtona zawartą w *Ogólnym scholium*, które uzupełniło drugie wydanie *Principiów* (w 1729), a przy okazji zestawili Locke'owskie rozumienie Boga z Newtonowskim. Zob. I. Newton, *Ogólne scholium [do Matematycznych zasad filozofii naturalnej]*, „Studia z Historii Filozofii” 1/2010, ss. 33-38.

²⁴ „Czymkolwiek więc jest pierwotny byt odwieczny, z konieczności musi on być bytem myślącym; i cokolwiek jest pierwsze spośród wszystkich rzeczy, to musi też z konieczności zawierać w sobie i posiadać aktualnie przynajmniej te wszystkie doskonałości (*excellence*), jakie kiedykolwiek później będą mogły istnieć; i nie może on nigdy dać żadnej rzeczy doskonałości, której sam nie ma w tym samym, jeśli nie wyższym stopniu. Stąd wynika z konieczności, że byt odwieczny materią być nie może” (loc. cit.). Gdzie indziej Locke wyraża tę myśl w sposób następujący: „Perception and knowledge in that one eternal being, where it has its source, it is visible, must be essentially inseparable from it; therefore the actual want of perception in so great part of the particular parcels of matter, is a demonstration, that the first being, from whom perception and knowledge is inseparable, is not matter” (*Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his second Letter*, w: *The Works of John Locke*, t. III, s. 469). W interpretacji dowodu sięgam do wykładni zaproponowanej przez Michaela R. Ayersa w obszernej rozprawie: *Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay*, „The Philosophical Review”, vol. 90, no. 2, 1981, ss. 210-251. Zob. także: idem, *Locke: Epistemology and Ontology*, Routledge, London and New York, 1991, vol. II, ss. 140-151.

²⁵ Locke twierdzi wszakże: „Sądzę więc, że wolno mi uznać za prawdę to, co każdy uznaje, dzięki swej wiedzy pewnej wątpić o tym nie mogąc: mianowicie, że jest czymś, co faktycznie istnieje” (ks. IV, rozdz. 10, § 2). Spostrzegamy więc związek między ideą naszego „ja” oraz ideą istnienia, a dla tego spostrzeżenia nie jest wcale konieczne, by pierwsza z owych idei była ideą „ja” substancjalnego. Może zatem być ideą jakichś czynności, które określam mianem „moich”, w szczególności czynności myślenia bądź spostrzegania, czemu może – w sposób nieistotny dla omawianego dowodu – towarzyszyć niejasne i nieudowodnione przypuszczenie, iż czynności te (albo moce lub zdolności, których czynności te są realizacjami, odróżnione od cech pierwotnych), skoro występują razem, przynależą do pewnego bytu-podłoża, odznaczającego się trwałością i samoistnością. Tak interpretowany dowód pozostaje tym samym zgodny z deklarowanym przez Locke'a agnostycyzmem w odniesieniu do natury substancji (zob. ks. II, rozdz. 23), a przez to nie podważa tej agnostycznej postawy późniejszy Hume'owski sceptycyzm odnośnie do przeoko-

8*. Jestem zarówno bytem myślącym, jak i materialnym.

9*. Materia wprawdzie nie myśli i nie spostrzega ze swej natury, lecz myśli i spostrzega akcydentalnie, dzięki przyczynie zewnętrznej w postaci nieskończonej woli Boga, łączącej władze myślenia i spostrzegania z odpowiednio zorganizowaną przez Boga materią, czyli pewnym układem i ruchem atomów.

Hipoteza 8* dotyczy zatem materialności ludzkiego umysłu; możliwość istnienia umysłu jako substancji materialnej lub jej akcydensu, podobnie możliwość stwierdzana w zdaniach 7* i 9*, zarówno w świetle omawianego rozdziału, jak i całej książki czwartej, oraz w ogólności całych *Rozważań*, jest możliwością epistemologiczną, a ta w przekonaniu Locke'a nie pociąga za sobą możliwości metafizycznej (taka implikacja świadczyłaby bowiem albo o doskonałości naszych pojęć, niemającej przecież miejsca, albo ograniczałaby wszechmoc Boga). Materia może więc zdaniem Locke'a myśleć w takim samym znaczeniu słowa „może”, w jakim liczba siedem dodana do liczby pięć może dać w wyniku liczbę jedenaście, zanim poprawnie obliczy się sumę²⁶.

nia, iż posiadamy ideę naszego „ja” jako różnego od poszczególnych percepcji. Należy także zwrócić uwagę, że dla Locke'a skutek, a więc rezultat działania, nie musi być wcale substancją. Zob. ks. II, rozdz. 22, §11.

²⁶ Jako przesadna jawi się zatem krytyka autorstwa biskupa Worcester oraz Leibniza, zarzucająca wysuwanie w *Rozważaniach* analogicznego twierdzenia metafizycznego i postrzegająca to dzieło jako podejrzenie i niebezpiecznie zbieżne z ideami socynian. W sprawie zarzutów Leibniza zob. N. Jolley, *Leibniz and Locke and Socinianism*, „Journal of the History of Ideas” vol. 39, no. 2, 1978, ss. 233-250, zmodyfikowana wersja: idem, *Locke and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1984, ss. 12-34. Leibniz, od dawna zaznajomiony z myślą socyniańską i krytykujący ją w tym okresie w osobnym piśmie (*Ad Christophi Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*, a później także w *Teodycei*, mającej być skierowanej skądinąd m.in. właśnie przeciw Locke'owi), zarzuca Locke'owi (najwyraźniej porównawszy *Rozważania* z właśnie z traktatem *Metaphysica Repurgata* Christopa Stegmanna) inklinację socyniańskie, przejawiające się w hipotezie „myślącej materii” (zob. przyp. 28) oraz w zapatrywaniu na ideę nieskończoności (dosłownie pojmowanej jedynie w przypadku nieskończoności ilościowej) i na jej odnoszenie się do Boga (obrazowe wedle Locke'a w przypadku nieskończoności wiedzy i jej podobnych, „jakościowych” doskonałości). W tej sprawie zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, t. II, ks. II, rozdz. XVII, „O nieskończoności”, ss. 173-180. Zbieżność z (mającym prowadzić do ateizmu) socynianizmem zarzucał anonimowemu autorowi *The Reasonableness of Christianity* m.in. kalwiński teolog John Edwards w głośnych podówczas rozprawach *Some Thoughts Concerning the Several Causes and Occasions of Atheism* (1695), *Socinianism Unmask'd* (1696) oraz *The Socinian Creed* (1697), dostrzegający w *The Reasonableness of Christianity* błędne uznanie jednej tylko nauki, jako rzekomo najprostszej i jedynej spośród artykułów wiary zrozumiałej dla całej ludzkości, zgodnie z którą Jezus jest mesjaszem, za konieczną i wystarczającą do zbawienia (niemniej w tym względzie Locke nawiązywał w pierwszej kolejności do J 3,36). Jakkolwiek przedmiotem ataku w pierwszej rozprawie byli przede wszystkim inni pisarze, to drugą poświęcił wyłącznie *The Reasonableness* i jej autorowi, skądinąd we wszystkich tych polemicznych rozprawach jednoznacznie i z łatwością utożsamionemu z autorem *Rozważań* oraz *Myśli o wychowaniu*. W odpowiedzi, przedłożonej niemniej jednak z dalszym zachowaniem anonimowości, Locke zaprzeczał jakimkolwiek historycznym albo ideologicznym powinowactwom

Locke'owskie rozumowanie, powtórzmy zatem, ani nie zależy pod względem logicznym od założenia mówiącego o niematerialności naszego myślącego „ja”, od którego intuicyjnie uchwytywanego istnienia dowód bierze początek, ani nie prowadzi do wniosku, że materia nie jest zdolna myśleć nawet akcydentalnie, to znaczy nie dzięki tej przyczynie wewnętrznej, jaką stanowi jej własna natura, ile za sprawą dodatkowego, w tym znaczeniu zewnętrznego czynnika.

Locke nader wyraźnie formułuje hipotezę 9* dotyczącą myślącej materii:

Mamy idee materii i myślenia, lecz możliwe, że nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, czy jakaś istota materialna myśli, czy nie myśli [w wydaniu I: „czy materia myśli, czy nie” – P.S.]; jest bowiem niemożliwe, byśmy bez objawienia, samą kontemplacją własnych swych idei mogli wykryć, czy wszechmoc nie udzieliła niektórym odpowiednio przystosowanym układom materialnym zdolności postrzegania i myślenia albo też czy z przystosowaną do tego materią nie połączyła i nie związała myślącej substancji niematerialnej. Co się tyczy kręgu naszych pojęć, to przy naszej zdolności pojmowania niewiele trudniej jest przedstawić sobie, że Bóg, jeśli mu się tak podoba, może samej materii dać dodatkowo zdolność myślenia niż że przydał jej jeszcze substancję zdolną myśleć (*God can, if he pleases, superadd to matter a faculty of thinking, than that he should superadd to it another substance, with a faculty of thinking*). Ponieważ nie wiemy, na czym polega myślenie ani też jaki gatunek substancji spodobało się Wszechmocnego obdarzyć mocą, której żaden byt stworzony posiadać nie może inaczej niż dzięki łasce i dobroci Stwórcy²⁷.

Można więc uznać, że jego zdaniem jesteśmy władni ustalić, posługując się naszymi ideami materii i myślenia, iż materia nie jest zdolna do myślenia ze swej istoty oraz że myślenie nie może choćby akcydentalnie związać się z materialnym

z „rakowaniami”, co biorąc pod uwagę choćby jego długoletnie przyjaźnie z sympatyzującym z socynianami remonstrantem F. van Limborchem, oraz Samuelem Crellem, wnukiem Johna Crella, nie odpowiada prawdzie. Należy podobnie odnotować, że w opinii samego Locke'a dowód przeprowadzony przezeń w rozdziale dziesiątym czyni niematerialność naszego umysłu w najwyższym stopniu prawdopodobną (zob. *A Letter...*, s. 37). Kluczowe fragmenty obydwu rozpraw Edwardsa znajdują się w zbiorze: V. Nuovo (ed.), *John Locke and Christianity: Contemporary Responses to „The Reasonableness of Christianity”*, Thoemmes Press, Bristol 1997, odpowiednio ss. 180-186, 209-235. Krytykami domniemywanego socynianizmu Locke'a byli również np. Thomas Burnet oraz John Milner; do obrońców należał Samuel Bold. Syntetyczne omówienie miejsca idei Locke'a w ówczesnej debacie teologicznej: D.D. Jr Wallace, *Socinianism, Justification by Faith, and the Sources of John Locke's „The Reasonableness of Christianity”*, „The Journal of the History of Ideas” vol. 45, no. 1, 1984, ss. 49-66. Wallace twierdzi, że kluczowym zagadnieniem teologicznym podjętym w tym dziele przez Locke'a była kwestia usprawiedliwienia przez wiarę i że poczynione tam twierdzenia odnośnie do chrześcijaństwa nie odbiegają od stanowiska zajmowanego przez teologów nurtu latitudinariańskiego, którego liczni przedstawiciele otrzymywali zresztą podówczas najwyższe stanowiska (np. John Tillotson, należący do kręgu przyjaciół Locke'a, uzyskał w roku 1691 godność arcybiskupa Canterbury); nie było to więc ani stanowisko oryginalne, ani marginalne. W jego poglądach na usprawiedliwienie zaznacza się ponadto wyraźny wpływ rozważań purytańskiego teologa Richarda Baxtera (*The Reasons of the Christian Religion*, London 1667).

²⁷ Ks. IV, rozdz. 3, § 6.

podłożem, niemniej jednak nie wolno nam wykluczyć możliwości, że za sprawą decyzji Boga i bez naruszenia praw rządzących materią pewne przedmioty materialne myślą i postrzegają *per accidens*. Bóg może powiązać zdolności myślenia i spostrzegania z określoną budową przedmiotu materialnego; wykluczenie takiej możliwości, zwłaszcza na podstawie treści niedoskonałych przeciw idei, byłoby równoznaczne z ograniczeniem przez człowieka Boskich prerogatyw. Wynika stąd, że nie możemy wykluczyć, iż nasze myślące „ja” jest materią myślącą właśnie akcydentalnie, i wobec tego prawdę o niematerialności duszy wolno uznawać jedynie na zasadzie artykułu wiary: „Nie może być sporu co do tego, że jest w nas coś, co myśli; same nasze wątpliwości, dotyczące natury tego czegoś, potwierdzają pewność tego istnienia, choć musimy się z tym pogodzić, że nie wiemy, jakiego rodzaju to byt”²⁸. Locke utrzymuje zatem, że wiemy, iż myślimy i że jest to wiedza intuicyjnie pewna, aczkolwiek nie wiemy, tym bardziej z mocą poznania intuicyjnego, czy to, co w nas myśli, myśli ze swej natury, czy też dzięki czynnikowi względem niej zewnętrznemu. Można zauważyć w jego imieniu, że naturalne niezdecydowanie co do kwestii, czy myślimy ze swej natury, czy tylko przypadkowo, znamienne dla umysłu niezindoktrynowanego jeszcze ani przez materializm, ani przez immaterializm dowodziłoby, że prawda ta nie jest przedmiotem poznania intuicyjnego²⁹.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Warto przywołać uwagę poczynioną przez Leibniza, zgodnie z którą wskazywana przez Locke’a niejasność naszych idei materii i myślenia nie jest nieusuwalna, zgodnie z jasnymi ideami, które można zdobyć czy raczej wydobyć. Jedność przedmiotu materialnego zależy od jedności monad, a myślenie czy spostrzeganie nie są substancjami, które można by niejako przemieszczać w myśli między materią a duchem, lecz sposobami bycia substancji duchowych. Przydzielenie przedmiotowi własności niebędącej jego sposobem bycia (tak rozumianych „akcydensów”, oderwanych od jego natury) musiałoby się dokonywać jedynie na przekór naturom materii i ducha, a więc na zasadzie cudu (zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, t. II, ks. IV, rozdz. 3, §§ 6-7, ss. 176-183). Jeżeli zatem przypisać Locke’owi twierdzenie (rzeczywiście głoszone przez socynian, takich jak Stegmann), zgodnie z którym ludzki umysł jest akcydensem materii oraz że został on przydany substancji materialnej w sposób cudowny, wynika stąd, iż dusza ludzka nie jest nieśmiertelna w sposób naturalny, ale właśnie wymagający cudu (wedle Stegmanna czynionego przez Boga jedynie w stosunku do dusz zbawionych), co zdaniem samego Leibniza czyni jej nieśmiertelność mało prawdopodobną i niesatysfakcjonująco wyjaśnioną. To teza, w której autor *Nowych rozważań* dostrzegał niebezpieczne podobieństwo między stanowiskiem Locke’a a racjonalistycznymi ideami socynian, i której przeciwstawiał własną, zgodnie z którą nieśmiertelna w sposób naturalny może być jedynie substancja prosta, z natury niepodlegająca rozpadowi, a więc niematerialna, natomiast przedmioty złożone powstają i giną, toteż substancjalność i niematerialność stanowią warunki *sine qua non* nieśmiertelności, których spełnienie Locke właśnie miałby podawać w wątpliwość. Wydaje się jednak, że ten ostatni w stopniu większym niż jego hanowerski krytyk sięgał do tradycji scholastycznej, wedle której rzecz ma nie tylko własności wypływające z jej natury, ale także ma albo może mieć własności niewypływające z niej (aczkolwiek nie niezgodne z nią), tym samym zależne od przyczyny zewnętrznej, czyli własności akcydentalne, nazywane tam niekiedy także „pozytywnymi”.

Wydaje się, że samą tezę 1 – by przejść już do rozważenia przesłanek samego dowodu – należałoby zaakceptować. Nietrudno wszakże odnieść wrażenie, że istnienie naszego ja, zwłaszcza jeżeli natury tego ja nie określi się bliżej, powinno być intuicyjnie oczywiste w dopuszczonym przez filozofię *Rozważań* rozumieniu oczywistości. Innymi słowy, jeżeli cokolwiek może uchodzić za intuicyjnie oczywiste w znaczeniu oczywistości metodologicznej, o której mówi się w tym dziele, to w pierwszej kolejności nasze własne istnienie powinno jawić się właśnie jako takie.

Niemniej, jeżeli tylko odróżni się, jak czyni to Locke, ideę istnienia od idei istoty, z nie mniejszą łatwością będzie wolno wysunąć zarzut dotyczący nie tyle samego istniejącego ja, ile właśnie jego istnienia. O ile bowiem wątplenie o własnym aktualnym istnieniu rzeczywiście sprawia wrażenie nie tylko postawy nieracjonalnej, ale i niemożliwej do utrzymania w praktyce, o tyle wzbudzić może swego rodzaju wątpliwości istnienie przeszłe oraz przyszłe. Wiadomo z doświadczenia, a przynajmniej zgodnie z przypuszczeniem w sposób nader naturalny wypływającym ze świadectwa doświadczenia, jak zawodne okazują się zarówno sugestie pamięci, jak i antycypacji. Wprawdzie nierzadko rzeczywiście towarzyszy im nieodparta pewność odnośnie do przedkładanej treści, lecz wobec zawodności obydwu należałoby oceniać ją jako pewność psychologiczną, odmienną od metodologiczną, którą to Locke ma na względzie³⁰. Każde zdarzenie potwierdzające sugestie, która wypłynęła z przypomnienia lub przewidywania wprawdzie pozwala podwyższyć stopień zaufania do obydwu tych władz czy czynności, nigdy jednak poziom teoretycznej wiarygodności nie osiągnie maksimum charakterystycznego

³⁰ Jest on rzecz jasna świadomy różnicy między nimi i starannie odróżnia pewność, którą daje intuicja lub dowód, od poczucia pewności (*assurance*) (zob. np. ks. IV, rozdz. 19, § 10). Właśnie taki rodzaj pewności – poczucie pewności – dają nam zmysły w odniesieniu do istnienia przedmiotów zewnętrznych (zob. ks. IV, rozdz. 11, odpowiednio §§ 3 i 8). W § 3 Locke stwierdza, iż owo *assurance*, które dają nam zmysły, zasługuje na miano wiedzy (nazywanej przez niego „wiedzą zmysłową”), natomiast w § 9 wskazuje, iż jesteśmy tak zbudowani, że doświadczenie pociąga za sobą przeświadczenie o istnieniu przedmiotu zewnętrznego, wobec czego sceptycznie wątplenie, pojęte jako stan długotrwały, nie jest psychologicznie możliwe. Rozwiązanie tego rodzaju przejmie Thomas Reid, który takie nieuniknione przeświadczenie, poparte „dowodem zmysłowym”, jawnie pokrewnym Locke'owskiemu „poczuciu pewności”, zaliczy do zasad zdrowego rozsądku, a więc konstytucji ludzkiego umysłu (zob. T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, PWN, Warszawa 1975, ss. 286-298, także np. s. 615). Wydaje się, że można powiązać przytoczone myśli Locke'a, by orzec, że „wiedza zmysłowa” właśnie dlatego może uchodzić za wiedzę, iż skłania ludzki umysł z siłą porównywalną do siły intuicji i dedukcji, a ponadto jej użyteczność upodabnia ją w praktyce do wiedzy intuicyjnej i demonstratywnej. Niemniej, filozof gdzie indziej stawia znak równości między wiedzą a pewnością, przypominając, że: „największe nawet prawdopodobieństwo nie dorównuje pewności, bez której nie może być prawdziwej wiedzy (*true knowledge*)” (ks. IV, rozdz. 3, § 14). Należałoby wykluczyć *lapsus calami*, skoro takie utożsamienie pojawia się również w innych pracach, np. w *Mr. Locke's Reply...*, ss. 143-146; na s. 146 Locke odrzuca sformułowanie „certainty of faith” jako niezrozumiałe, akceptuje natomiast „assurance of faith”, i tym samym mimowolnie przyznaje rację Stillingfleetowi, imputującemu mu, iż jego filozofia czyni niemożliwą pewność wiary.

dla prawd intuicyjnie lub demonstratywnie pewnych. Nie sposób osłabić tego nader prostego zarzutu dotyczącego intuicyjności twierdzenia 1, powiadając, że o zawodności obydwu wspomnianych świadectw wiemy właśnie z doświadczenia minionego, do którego mamy dostęp za sprawą pamięci, wobec czego przynajmniej jej świadectwo powinien uznać za pewnik nawet ten, kto by próbował twierdzenie to podawać w wątpliwość. Niemniej, już porównanie idei pewności z ideą pamięci oraz z ideą antycypacji, a więc ich zestawienie w jednej świadomości, które wedle autora *Rozważań* rodzi wiedzę pewną, świadczy, że idea pewności czy niezawodności nie zawiera się w żadnej z nich, wobec czego wiemy z intuicyjną pewnością zarówno o zawodności antycypacji, jak i o nierzetelności retrospekcji. Wydaje się tym samym nieuniknione, że krytycznie nastawiony odbiorca tego dzieła dostrzeże w takim zjawisku zawodności powód do przypuszczenia, że intuicyjne ujęcie naszego własnego aktualnego istnienia, jeżeli miałyby być nazwane ujęciem „intuicyjnym”, wymagałoby intuicyjnej pewności dotyczącej także natury i granic owej „aktualności”, skoro zarówno istnienie przeszłe, jak przyszłe nie zyskuje waloru przedmiotu wiedzy intuicyjnie pewnej³¹. Jeżeli jednak okazuje się, iż nie wiem w sposób intuicyjnie pewny, czym jest aktualność ani jak przebiegają granice oddzielające „teraz” od przeszłości i od przyszłości, nie jestem w stanie poznać w sposób intuicyjny, iż ja sam aktualnie istnieję, a to dowodziłoby chwiejności rzekomo niewątpliwej przesłanki 1.

Nie ma ponadto ani intuicyjnej, ani demonstratywnie wykazanej sprzeczności w przypuszczeniu, iż nasza wiedza o istnieniu naszego własnego „ja” jest wiedzą demonstratywną albo nawet wiedzą „zmysłową”. W pierwszym przypadku pewność mojego własnego istnienia, czy to aktualnego, czy pod względem czasowym nieprecyzowanego, mogłaby się brać z mnogości prawdziwych sądów, z których wynika ona z logiczną koniecznością: w znaczeniu nieobcym właśnie filozofii ówczesnej z każdego faktu stwierdzenia przeze mnie jakiegokolwiek zdania ma wypływać istnienie mego własnego „ja”³². W drugim przypadku istnienie mego „ja” byłoby tak pewne, jak istnienie każdego przedmiotu zewnętrznego lub wewnętrznego.

³¹ Locke sądzi, iż wiemy z doświadczenia, czym jest trwanie (*duration*), albowiem jesteśmy zdolni do refleksji nad następowaniem po sobie idei w naszym umyśle; następowanie takie zachodzi nieustannie, jeżeli tylko jesteśmy świadomi. Refleksja taka wyposaża nas w ideę następstwa, a idea trwania to (refleksyjna) idea odległości „pomiędzy częściami tego następstwa lub pomiędzy ukazywaniem się dwu dowolnych idei w świadomości” (ks. II, rozdz. 14, § 3). Ujęcie to nie usuwa jednak wszystkich obiekcji, skoro nasuwa się podejrzenie, że refleksyjna świadomość następujących po sobie idei nie musi być tym samym, co taka świadomość następowania po sobie tych idei, dająca nam, jak twierdzi, ideę następstwa, a następnie trwania.

³² W tym duchu można by w szczególności interpretować słowa zamieszczone w rozdziale poświęconym trwaniu: „Gdy myślimy lub gdy przyswajamy sobie jedną po drugiej różne idee, to wiemy, że istniejemy; stąd nazywamy istnienie lub kontynuację naszego własnego istnienia, czy też każdej innej rzeczy, współmiernej z następstwem idei w naszych duszach, trwaniem nas samych czy też innej rzeczy współistniejącej z naszym myśleniem”. Ks. II, rozdz. 14, § 3.

nego, co nie wyda się paradoksalne, o ile nie pominie się odróżnienia pewności psychologicznej od pewności w znaczeniu metodologicznym.

Obrońca Locke'a ma jednak prawo do kontrargumentacji, i to wychodzącej bezpośrednio z Locke'owskich założeń. Przede wszystkim dostrzeże on, że nasze poznanie intuicyjne dotyczy według Locke'a nie przedmiotów ani ich powiązań, lecz pojęć tych rzeczy i relacji między pojęciami, stanowi tedy wiedzę o naturze przedmiotów tych idei jedynie pod warunkiem, że natura taka jest reprezentowana przez owe idee. Ograniczenie naszej wiedzy polega wedle filozofa na tym właśnie, że ów dodatkowy warunek nie zawsze jest spełniony. Byłoby więc np. intuicyjnie oczywiste, że czerwień, którą się widzi, różni się od widzianej zieleni, skoro gdy zestawia się pojęcie takiej czerwieni i pojęcie tego rodzaju zieleni natychmiast spostrzeże się odmienność ich zawartości, ale nie daje to prawa do uznania za niewątpliwie, iż każdy układ cząstek w przedmiocie wywołującym w umyśle ludzkim wrażenie czerwieni musi różnić się od układu wywołującego tym razem wrażenie zieloności – podczas doświadczenia równie dobrze mogą ulec zmianie warunki panujące w otoczeniu tego przedmiotu, współdecydujące o spostrzeżeniu akurat tej, a nie innej barwy.

Ponadto, obrońca stanowiska zajmowanego przez Locke'a ma prawo zgłosić zastrzeżenie, iż krytyk wysuwający powyższą obiekcję wymaga nie tyle wiedzy intuicyjnej dotyczącej aktualnego istnienia, ile intuicyjnej lub demonstratywnej wiedzy o naturze aktualności. Jeżeli jednak dostatecznie odróżni się nie tylko przedmiot od tej jego reprezentacji, jaką stanowi pojęcie, ale także istnienie danego przedmiotu od jego istoty, a zatem jeżeli tylko porówna się ze sobą ideę istnienia z ideą istoty, oraz jeżeli dostrzeże się zachodzącą między nimi różnicę, zgodnie z filozofią *Rozważań* zarzut upadnie, albowiem okaże się możliwe, iż potrafimy intuicyjnie uchwycić własne aktualne istnienie, niekoniecznie uchwytując istotę samej aktualności. Gdyby spostrzeżenie przedmiotu było uwarunkowane spostrzeżeniem lub ujęciem jego natury, wiedza o naturze tego przedmiotu nie mogłaby w świetle filozofii Locke'a w ogóle wpływać z doświadczenia i nie można byłoby spostrzegać przedmiotu, którego natura pozostaje nieznaną.

Oprócz tego nie ulega wątpliwości, że do zaistnienia wiedzy intuicyjnie pewnej nie jest według Locke'a wymagana jasność i wyraźność idei – spostrzeżenie zgodności lub niezgodności idei miałyby nierzadko dotyczyć również idei, które należałoby określić mianem niejasnych, jak i że stawiający zarzut zdaje się traktować istnienie i aktualność jako substancje, których istotę (przynajmniej „esencję nominalną”) ujmuje definicja realna, a przecież wedle Locke'a są one ideami prostymi, a te jego zdaniem właśnie nie poddają się takiemu zabiegowi³³.

Warto teraz zbadać zaproponowane przez Locke'a uprawomocnienie tezy 2, to znaczy ocenić poprawność dedukcyjnego przejścia do niej od (rzekomo) intuicyjnie ujmowanej prawdy 1. Teza 2 zdaje się faktycznie wynikać z przesłanki 1, aczkol-

³³ Zob. oczywiście ks. III, rozdz. 4, §§ 6-7, 14.

wiek pod warunkiem uzupełnienia tej przesłanki o cztery dodatkowe założenia. Zgodnie z pierwszym, najwyraźniej przyjmowanym przez tego filozofa milcząco, łańcuch przyczyn sprawczych z konieczności nie biegnie w nieskończoność³⁴. Drugie, jawne i uwzględnione powyżej, stanowi, że żadnego z ogniw tego rodzaju łańcucha, tym bardziej ogniw chronologicznie pierwszego, nie może stanowić niebyt: *ex nihilo nihil fit*³⁵. To, co nie istnieje, nie posiada mocy sprawczej; jest intuicyjnie oczywiste, iż gdyby stwarzało, byłoby stwarzającym, a zatem i pewnego rodzaju bytem. Zgodnie z trzecim, również wyeksplikowanym, każdy przedmiot, którego istnienie ma początek, a więc który nie istniał zawsze, a tym samym nie jest odwieczny, musi mieć przyczynę sprawczą³⁶. Czwarte natomiast, tym razem najwyraźniej przyjmowane milcząco, uznaje, że myślące ja zaczęło kiedyś istnieć, wobec czego jego istnienie wymaga przyczyny sprawczej. Nietrudno odnieść wrażenie, iż te cztery założenia w połączeniu z tezą 1 rzeczywiście dają prawo do uznania istnienia pewnego bytu odwiecznego, będącego przyczyną mego własnego bytu. Jeżeli bowiem ja istnieję, o czym wiem z intuicyjną pewnością, lecz kiedyś nie istniałem, o czym wedle Locke'a wiadomo mi także, musiała zaistnieć przyczyna mojego zaistnienia, która, jeżeli również sama kiedyś zaistniała, w sposób tak samo konieczny zależy od jeszcze innej przyczyny sprawczej. Jest zarazem jasne, że łańcuch ten nie może podążać w nieskończoność; jeżeli jednak na początku tego rodzaju łańcucha znalazłby się niebyt, żadne z kolejnych ogniw łańcucha nie powstałoby, albowiem niebyt nie ma mocy stworzenia czegokolwiek i nie byłby w stanie dodać kolejnego ogniw. Wobec tego pewne jest nie tylko, iż łańcuch ten nie biegnie w nieskończoność, jak głosi pierwsze z czterech założeń, ale i że pierwsze ogniwo stanowi byt, którego istnienie – właśnie jako pierwszego – nigdy nie zostało zapoczątkowane, czyli odznacza się wiecznością.

Zauważmy jednak gwoli rygorystycznej, matematycznej ścisłości, którą odznaczać powinien się ów dowód, że nie ma uchwytniej konieczności zmuszającej do przyjęcia na przytoczonej powyżej podstawie, że owa pierwsza przyczyna sprawcza, której koniecznego istnienia się w ten sposób dowodzi, jest dokładnie jedna. Można pomyśleć bez uchwytniej sprzeczności zachodzącej między ideami połączonymi

³⁴ Jest w tym dla Locke'a przypuszczalnie nie tylko niemożliwość ontologiczna – jeżeli łańcuch przyczyn sprawczych biegłby w nieskończoność, nic nie mogłoby powstać – ale także niemożliwość epistemiczna. Nie wiemy, czym miałyby być nieskończoność aktualna, albowiem nie mamy idei takiej nieskończoności. Mamy jedynie ideę wielkości w połączeniu ze świadomością, że można ją powiększyć o dowolną wielkość, a zatem ideę nieskończoności potencjalnej. Zob. ks. II, rozdz. 15, § 3.

³⁵ „[...] niebyt żadnego bytu realnego wytworzyć nie zdoła [...]” (ks. IV, rozdz. 10, § 3). „[...] największą bowiem ze wszystkich niedorzeczności jest wyobrazić sobie, jakoby czysta nicość, zupełne zaprzeczenie wszelkiego bytu i jego brak, mogły kiedykolwiek wytworzyć jakies istnienie realne” (ks. IV, § 8).

³⁶ „[...] the idea of existence from eternity, and of having a cause, do not agree, or are inconsistent within the same thing. But „every thing that has a beginning must have a cause,” is a true principle of reason, or a proposition certainly true [...]” (*A Letter...*, s. 61).

w świadomości, w szczególności ideami zawierającymi się w czterech wspomnianych sądach, iż wszystkie byty wywodzą się od pewnej mnogości odwiecznych, pierwszych przyczyn, bynajmniej niepowiązanych związkiem przyczynowym. Jednym ze sposobów usunięcia oczywistej niezgodności tego rodzaju założenia z tą ideą Boga, zgodnie z którą Bóg z istoty odznacza się prostotą, usunięcia zgodnego zarazem z filozofią *Rozważań*, byłoby uznanie, że wspomniana możliwość złożoności bytu Boskiego ma charakter możliwości epistemicznej, a nie ontologicznej, czyli że tkwi nie tyle w pojęciu Boga, stanowiąc jego nieusuwalny element, ani tym bardziej w naturze bytu reprezentowanego przez to pojęcie, ile w niedoskonałości ograniczonych ludzkich pojęć. Twierdzenie takie głosiłoby zatem, że posiadane przez istotę ludzką zdolności poznawcze, nader ograniczone w świetle *Rozważań*, nie uchwytują pierwszej przyczyny z dokładnością pozwalającą ustalić, że jest ona tylko jedna; rozum wprawdzie nakazuje uznać, iż istnieje przynajmniej jedna praprzyczyna, lecz nie wskazuje już w sposób apodyktyczny, że jest ona tylko jedna. Rozwiązanie tego rodzaju trudno jednakże uznać za wystarczające, skoro sprowadza się ono do stwierdzenia, iż potrafimy udowodnić istnienie przynajmniej jednej pierwszej przyczyny, ale jej jedyność, podobnie jak prostota, może stanowić co najwyżej przedmiot wiary bez sprzeczności uzupełniającej samo rozumowanie. Wprawdzie w takim przypadku przekonanie o istnieniu Boga byłoby w większym stopniu uzasadnione aniżeli w sytuacji braku jakiegokolwiek argumentu za jego istnieniem, lecz jako intuicyjnie oczywiste jawi się i to, że większa zasadność nie pokrywa się wcale z demonstratywną pewnością. Bardziej zdecydowanym rozwiązaniem byłoby natomiast intuicyjne ujęcie lub demonstratywne wykazanie tezy głoszącej, iż w przypadku przyczynowości sprawczej wielość stanowi zawsze skutek, nigdy zaś samą tylko przyczynę. W istocie nietrudno wzbudzić w sobie – wprawdzie luźno i niedosłownie rozumianą – „intuicję jedności”, zgodnie z którą wielość odznacza się ontologiczną wtórnością w stosunku do jedności albo prostoty. W opisywanym przez Locke'a działaniu umysłu, polegającym na myślowym jednoczeniu treści dostępnych w doświadczeniu, czyli na traktowaniu ich jako przynależnych do jednego podłoża, można dostrzegać pragmatyczny odpowiednik tej zasady, niekoniecznie wyrażanej świadomie, ale uchwytnej w wyniku odpowiednio uważnej refleksji, natomiast skuteczność takiego działania wolno byłoby uznawać za pewien rodzaj empirycznego potwierdzenia. Wydaje się jednak, że jeżeli „intuicyjna pewność” ma czerpać znaczenie z treści Locke'owskich *Rozważań*, teza ta nie powinna uchodzić za intuicyjnie oczywistą. Temu zagadnieniu warto poświęcić nieco więcej uwagi.

Z całą pewnością, przynajmniej zgodnie z analizami przeprowadzonymi przez Locke'a w omawianym dziele, umysł ludzki odznacza się naturalną skłonnością do doszukiwania się jedności w mnogości współwystępujących w doświadczeniu przedmiotów czy zjawisk, i to jedności ontologicznie pierwotnej w stosunku do takiej mnogości, mającej mieć charakter nie tylko ontologicznej podstawy dla nich,

czyli substancji w znaczeniu substratu, lecz także substancji w znaczeniu przedmiotu samoistnego. Stanowisko zajęte przez filozofa, dotyczące procedury, jakiej są poddawane przedmioty ujmowane w doświadczeniu wewnętrznym lub zewnętrznym, nawet jeżeli uznaje tę procedurę za wiarygodną i właściwą w odniesieniu do nich, a więc w stosunku do przedmiotów zmysłowych, nie wydaje się umożliwiać stosowania tego środka w odniesieniu do innych, tym mniej do dowolnych przedmiotów, ani nie prowadzić do wniosku, iż postępowałoby się w sposób zasadny i właściwy, gdyby tę procedurę, skądinąd wypróbowaną i potwierdzaną w ramach pewnego zakresu przedmiotów, stosowało się do odległej od tego doświadczenia wielości współwystępujących pierwszych przyczyn, i traktowało np. jako moce tkwiące w jednym, bytowo samodzielny podłożu, będącym substancją całej rzeczywistości i właściwie rozumianym Bogiem. Gdyby filozofia *Rozważań* dawała pod tym względem stosowną rękojmię, można by podejrzewać, że tak jak do różnorodnych danych doświadczenia zmysłowego w naturalny i uprawniony sposób dodajemy w myślach podłożu, scalające ową wielość i czyniące ją jednostkowym i samoistnym przedmiotem, tak samo w przypadku wielości pierwszych przyczyn uzyskujemy prawo do uznania jej za przynależną do jednej rzeczy. Nie udziela jednak tego rodzaju rękojmi – przede wszystkim dlatego, że nie wykazuje, iż takie myślowe jednoczenie dowolnej mnogości przedmiotów w jednym podłożu zachodzi w sposób konieczny z uwagi na budowę naszego umysłu, który by dowolną współwystępującą wielość, bez względu na naturę elementów składowych i niezależnie od charakteru czynności naszego umysłu, która jej wielości dotyczy, traktował jako jedną całość³⁷. Tym bardziej nie wypowiada się aprobująco w kwestii zasadności wspomnianej procedury: jest bodaj właśnie intuicyjnie oczywiste, że to, iż dana metoda jest uprawniona w przypadku przedmiotów pewnego rodzaju, jeszcze nie usprawiedliwia jej indukcyjnego stosowania. Co do sposobu myślenia polegającego na naturalnym i wszechobecnym doszukiwaniu się podłoża tkwiącego u podstaw przedmiotów zmysłowych, można zapewne wysunąć przypuszczenie, że według Locke’a usprawiedliwia ów sposób skuteczność naszych poczynań w świecie, czyli fakt, że spostrzegając świat jako mnogość odrębnych

³⁷ Twierdzenie czyniące domniemanie jedności bardziej uniwersalną zasadą nie miałyby przecież potwierdzenia w doświadczeniu, czyli refleksji, dzięki której można zaobserwować jedynie, w jaki sposób ujmujemy idee proste, którymi są przedmioty dane nam w doświadczeniu wewnętrznym albo zewnętrznym, ewentualnie idee wywodzące się z takiego doświadczenia. Uwagi zawarte w kluczowej dla tej kwestii części *Rozważań* (ks. II, rozdz. 23) zdają się sugerować, że tendencja do przyjmowania, że dostępna w doświadczeniu wielość ma jedno podłożu, stanowi wynik konstytucji naszego umysłu nadanej mu przez Boga i przez Boga skorelowanej z faktyczną budową przedmiotów w świecie – na który przecież składają się indywidualne substancje materialne i duchowe, gdyż ta korelacja ułatwia nam skuteczne działanie. Poza tym, jeżeli Locke twierdziłby, że doszukiwanie się jedności w dowolnej wielości jest koniecznym sposobem funkcjonowania naszych władz poznawczych, mógłby się narazić na zarzut, że przedkładany przez niego dowód na istnienie Boga nie tyle odzwierciedla pozaumysłowy stan rzeczy, a więc realne istnienie pierwszej przyczyny, ile stanowi przejaw struktury ludzkiego umysłu.

i samoistnych rzeczy obdarzonych jakościami, właściwościami bądź mocami, potrafimy trwać, unikając rozlicznych niewygód i zagrożeń. Nawet w przypadku, gdyby byłoby możliwe zastosowanie argumentu pragmatycznego do ogólniejszej zasady, to znaczy gdyby istniała możliwość uznania, że doszukiwanie się jedności w wielości zawsze w praktyce pociąga za sobą korzystne skutki, a więc nie tylko w przypadku wielości danej akurat w doświadczeniu zmysłowym, argument tego rodzaju i tak nie powinien dla samego Locke'a być równie przekonujący jak rzetelnie przeprowadzone rozumowanie dedukcyjne, i już z tego powodu nie może leć u podstaw dowodu na istnienie Boga.

Obrońca Locke'a ma prawo sięgnąć po bardziej rozbudowany kontrargument, zgodnie z którym w przypadku istnienia mnogości pierwotnych przyczyn sprawczych zjawiskiem niewytłumaczonym pozostawałby ład, o jakim przekonuje doświadczenie zewnętrzne. Już doświadczenie potoczne poucza przecież, że jednocześnie działające, lecz nieskoordynowane albo odizolowane przyczyny, nawet zdolne doprowadzić do powstania jednoczesnych zdarzeń, wytworzą całość nieodznaczącą się tego rodzaju uporządkowaniem i ładem tak znacznym jak ten, jakim charakteryzują się zdarzenia znane nam właśnie z doświadczenia³⁸. Idąc takim tokiem rozumowania, byłibyśmy zmuszeni przyjąć, że dopuszczając możliwość wielości pierwszych przyczyn należałoby albo traktować doświadczany ład jako zjawisko o charakterze cudownym i nadprzyrodzonym – co nie różni się zasadniczo od wiary w istnienie czynnika koordynującego działanie pierwszych przyczyn – albo uznawać ów ład za pozór, któremu *in rerum natura* nie odpowiada w istocie jakiegokolwiek uporządkowanie, a który wynika albo z tendencji umysłu do doszukiwania się porządku w nawet niezorganizowanej całości, albo z działania obecnego w tym umyśle mechanizmu przyzwyczajenia. Niemniej jednak tej postaci argument okazuje się co najmniej obosieczny w świetle treści samych *Rozważań*, wedle których niepojmowalność ewentualności wcale nie przemawia za jej odrzuceniem, i których autor deklaruje sprzeciw wobec praktyki zastępowania obserwacji hipotezami³⁹.

Poprawność formalną rozpatrywanej części Locke'owskiego dowodu, a więc dedukcji tezy 2 z założenia 1, podaje w wątpliwość również i to, że z faktu mojego

³⁸ Tak zresztą uważa sam filozof: „Gdyby więc materia była odwiecznym, pierwotnym bytem myślącym, to nie byłoby jednego odwiecznego bytu nieskończonego i myślącego, lecz byłaby nieskończona liczba odwiecznych, skończonych bytów myślących od siebie niezależnych, posiadających ograniczone siły i rozmaicie myślących, które nie mogłyby nigdy wytworzyć tego ładu, harmonii i piękna, jakie spotykamy w naturze” (ks. IV, rozdz. 10, § 10). Oczywiście nie uwzględni on możliwości, że owe nieskoordynowane przyczyny stworzyły pierwszy, wprawdzie jeszcze nieharmonijny i w dużym stopniu bezładny stan świata, ale że stany kolejne odznaczały się coraz większą harmonijnością, aż wreszcie uzyskały ten stopień ładu, harmonii i piękna, o którym tak dobitnie zaświadcza zmysłowość. Wydaje się, że wedle Locke'a przyjęcie takiej hipotezy byłoby tożsame z dopuszczeniem, iż w świecie nieustannie zachodzą zdarzenia mające charakter cudu, a tym samym z uznaniem istnienia Boga *implicite*.

³⁹ Zob. w szczególności ks. IV, rozdz. 12, § 13.

własnego istnienia, przy zgodnej z intencjami Locke'a akceptacji zasady *ex nihilo nihil fit*, wynika wprawdzie z koniecznością, iż w każdej chwili poprzedzającej moje indywidualne zaistnienie istniał jakiś byt, ale nie wynika z równą ścisłością, iż jakiś byt istniał w każdej z poprzedzających chwil ani że istnieje do chwili obecnej⁴⁰. Wątro rozważyć najprostsze sposoby obrony dowodu przed tego rodzaju obiekcją.

Po pierwsze, na pozór nietrudno przyjąć, że pierwsza przyczyna ma ze swej natury tę szczególną właściwość, iż jeżeli zaistnieje w pewnej chwili, trwa odtąd nieprzerwanie, a więc odznacza się odwiecznością. Jeżeli zaakceptuje się takie założenie, Locke'owski dowód okazałby się zależny od pewnego rodzaju dowodu ontologicznego, z tą jedynie różnicą, że ten w klasycznym sformułowaniu stwierdza, jak się wydaje, iż nie można pojąć Boga jako nieistniejącego realnie, skoro realne istnienie jako pewna doskonałość należy do istotnych jego cech, natomiast argument przydatny w dowodzie Locke'a prawdopodobnie polega na uznaniu, że nie można pojąć, że Bóg nie istnieje aktualnie, albowiem aktualne istnienie, rozumiane jak powyżej, stanowi jego istotną cechę. Niemniej krytyk dowodu zastrzeże, że to, co określamy mianem pewnego rodzaju dowodu ontologicznego, pod względem konkluzji pokrywa się z wnioskiem mówiącym o odwieczności Boga, czyli że wieczność Boga zostanie dowiedziona tylko dlatego i tylko w tej – oczywiście poznawczo bezwartościowej – mierze, iż wcześniej ją założono. Wyjaśni także, że została założona z tej racji i z tej konieczności, że wielość oraz odmienność pojęć Boga w ludzkich umysłach nie przemawia za uznaniem wieczności za cechę istotną Boga, wobec czego należy przyjąć, że określona treść tego pojęcia jest trafna – i to właśnie ta, która zawiera w sobie akurat odwieczność, a nie ta, która jej nie zawiera, ani tym bardziej ta, która ją wyklucza. Odnotuje przy tym, że z wysuniętym zastrzeżeniem wiąże się ogólniejsza trudność wskutek faktu, iż wedle filozofii *Rozważań* nasze idee substancji, bez względu na zachodzące między nimi różnice, oznaczają esencje nominalne przedmiotów, a więc cechy przypisywane im pod wpływem doświadczenia, nie zaś mające odpowiadać tym esencjom esencje realne, czyli ich struktury, od których zależą ich wszystkie własności, w tym te obserwowane i mające odpowiedniki w treści esencji nominalnej. Biorąc pod uwagę ów zarzut, należałoby ostatecznie stwierdzić, że Locke'owski dowód na istnienie Boga dostarcza uzasadnienia co najwyżej dla zdania warunkowego takiej oto postaci: jeżeli nasza idea Boga, i to idea, zgodnie z którą jest to byt odwieczny, jest adekwatna, Bóg istnieje. Jest to zdanie uderzająco przypominające sąd (przyuszczalnie) uprawomocniany właśnie przez dowód ontologiczny, i tak samo różny od konkluzji wyprowadzanej przez przedkładających ów dowód: jeżeli istnienie jest doskonałością, Bóg istnieje. Z tymi zdaniami warunkowymi

⁴⁰ Zarzut tej postaci został sformułowany przez Leibniza, twierdzącego ponadto, że Locke nie odróżnia wieczności w znaczeniu odwiecznego czasowego trwania, od przynależnego Bogu istnienia koniecznego i pozaczasowego. Zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, t. II, ks. IV, rozdz. 10, § 6, ss. 270-271.

wiąże się podobna wątpliwość, gdyż tak jak krytycy dowodu ontologicznego kwestionują, jakoby istnienie było doskonałością, tak samo autor *Rozważań* przeczy, jakoby ludzkie idee substancji były adekwatne⁴¹. Obrońca dowodu podanego przez tego myśliciela musiały zatem przekonywać, że nieadekwatność naszej idei Boga nie jest istotna dla dowodu bądź dowodzić, że choć nieadekwatnością charakteryzują się idee substancji w ogromnej większości, to jednak adekwatność idei Boga zachodzi w ramach wyjątku – swoistego metodologicznego cudu.

Po drugie, hipotetycznym sposobem obrony analizowanego rozumowania byłoby zastrzeżenie, iż rzeczy lub zdarzenia, które można byłoby uznawać za pośrednie przyczyny sprawcze, nie są ściśle biorąc przyczynami sprawczymi, a więc że w każdej chwili, w której dochodzi do sprawstwa, jedyną przyczynę sprawczą stanowi przyczyna określona mianem pierwszej, toteż dowolny przykład sprawstwa dokonującego się w świecie nieodparcie i w oczywisty sposób świadczy o istnieniu tej właśnie przyczyny. To jednak prowadziłyby do wniosku, iż istnienie ludzkiego „ja” albo nie zależy od wcześniejszego istnienia innych umysłów, co wydaje się niezgodne z naturalnym podejrzeniem czyniącym pewne umysły różne od umysłu Boskiego w jakimś stopniu współodpowiedzialnymi za zaistnienie mnie samego jako istoty świadomej, albo też, jeżeli przyjmiemy jak czyni to Locke, że materia odznacza się zdolnością jedynie do przekazywania wcześniej otrzymanego ruchu, że umysły, które wydają nam się współodpowiedzialne za nasze własne istnienie, są materialne przynajmniej akcydentalnie. Pierwsza z ewentualności nie musi oczywiście polegać na nieistnieniu wcześniejszych umysłów – wystarczy dopuścić, że zdarzenia, które się z nimi wiążą i przez które przechodzi relacja sprawstwa prowadząca aż do mnie bądź do mego istnienia, nie były przyczynowo zależne od tych umysłów, aczkolwiek umysły te mogłyby być przy tym przyczynami jakiś innych zdarzeń. Są to jednakże hipotezy, które Locke odrzuciłby z całą pewnością⁴². Nie można też w jego imieniu założyć, iż po prostu wiem z intuicyjną pewnością, że skoro zaistniało pierwsze ogniwo łańcucha, istnieje z konieczności i nieprzerwanie w każdej z chwil późniejszych bez względu na to, czy pojęcie tego ogniwa jest zbieżne z pojęciem Boga, czy nie, ponieważ oznaczałoby to w istocie, że zakres pojęcia wiedzy intuicyjnej wolno poszerzać o dowolne twierdzenie w zależności do potrzeb, pod nader liberalnym warunkiem niesprzeczności z sądami z zakresu takich ujęć.

Trzeci zarzut odnoszący się do wynikania wniosku z wyszczególnionych powyżej przesłanek zasadza się na wątpliwości, czy rozpatrywany łańcuch przyczyn

⁴¹ Zob. ks. II, rozdz. 31, § 13.

⁴² Jak wiadomo, Locke uważał okazjonalizm (do którego w istocie sprowadzają się powyżej zarysowane ewentualności), za koncepcję nie tylko bezzasadną wedle świadectwa doświadczenia, ale i za groźną tak dla religii, jak moralności; a dowód na istnienie Boga ma przecież służyć ich celom. Zob. *Remarks upon Some of Mr. Norris's Books wherein he asserts P. Malebranche's Opinion of our seeing all Things in God*, w: J. Locke, *The Works of John Locke*, t. VIII, ss. 255-256.

sprawczych może w świetle głoszonej przez Locke'a teorii poznania prowadzić do pierwszego ogniwa, do bytu odznaczającego się transcendencją w stosunku do świata dostępnego spostrzeżeniu zewnętrznemu lub refleksji. W rozumowaniu, będącym zgodnie z *Rozważaniami* pewnego rodzaju zestawianiem pojęć w świadomości, ludzki umysł stosuje ideę sprawstwa w ostateczności wywiedzioną z doświadczenia wewnętrznego bądź zewnętrznego. Jest to zatem idea relacji, której wszystkie dotąd zaobserwowane egzemplifikacje, jakimi są według filozofa sprawstwo myśli przez umysł oraz ruchu przez umysł lub przez ciało, z konieczności należały do dziedziny, którą należy uważać za stworzenie i którą przynajmniej wstępnie odróżnia się od bytu Boskiego. Jakkolwiek więc nie ulega wątpliwości, iż przedmioty z tej właśnie dziedziny są przez tę ideę reprezentowane, mimo iż idee substancji nie są adekwatne jako reprezentacje natur, nasuwa się pytanie, czy zdarzenia dotyczące przyczyny transcendentnej mogą być przedmiotem takiej reprezentacji. Zachodzą dwie możliwości, skądinąd analogiczne do wcześniej wskazanych ewentualności związanych z podniesionym problemem jedności pierwszej przyczyny sprawczej. Albo egzemplifikowane w ten sposób mogą być tylko i wyłącznie przedmioty zasadniczo dostępne poznaniu zmysłowemu, i wtedy sprawczość Boga także musiałby być tego rodzaju przedmiotem zasadniczo dostępnym doświadczeniu, albo też idea sprawstwa, uzyskiwana dzięki doświadczeniu zmysłowemu, odznacza się na tyle znaczną ogólnością, iż reprezentuje zarówno sprawstwo dane w doświadczeniu, jak i sprawstwo jakiegokolwiek, niekoniecznie więc znajdujące się w obszarze obejmowanym przez faktyczne lub hipotetyczne doświadczenie. Możliwości te podobnie warto pokrótce rozważyć.

Przyjąwszy pierwszą, nie ma sprzeczności w przypuszczeniu, że Bóg oraz dotyczące go zdarzenia mogły stanowić przedmiot naszego doświadczenia, i właśnie dzięki tej możliwości dokonane przez niego sprawstwo jest egzemplifikowane przez naszą ideę tak samo jak inne przypadki sprawstwa, działający Bóg musiałby być zasadniczo dostępny czy to wrażeń zmysłowemu, czy refleksji. Wynikałoby stąd, że sprawstwo wolno orzekać w stosunku do bytu Boskiego jedynie przy założeniu, że działający Bóg jest bytem przestrzennym, w szczególności materialnym, albo też bytem na tyle podobnym do naszego umysłu, iż idea urobiona przez nas w wyniku obserwacji naszych własnych działań może być odniesiona również do zdarzeń dotyczących bezpośrednio Boga, dzięki czemu są one zasadnie uważane za działania, a ich podłoże i jeden z korelatów relacji – za przyczynę sprawczą. Pierwsze z tych założeń – założenie przestrzenności, a w szczególności materialności Boga – prowadziłoby do kolejnych trudności, skoro Locke właśnie na podstawie podanego przez siebie dowodu otwarcie uznaje immaterialistyczną tezę⁴³. Należałoby wobec

⁴³ Ponadto zaznacza: „Prawda, że możemy być najzupełniej pewni, iż wielki Bóg, od którego pochodzą i przez którego dane nam są wszystkie rzeczy, jest nieskończony w sposób niepojęty (*is incomprehensibly infinite*); lecz gdy w naszym słabym i ograniczonym myśleniu do tej pierwszej i najwyższej Istoty zastosujemy swą ideę nieskończoności, to czynimy to pier-

tego przyjąć pewnego rodzaju dodatkowe rozróżnienie. Mogłaby go dostarczyć hipoteza, zgodnie z którą Bóg, jeżeli istnieje, jest przedmiotem pewnego zmysłu, którego wprawdzie ludzki umysł nie posiada, lecz który w zasadzie mógłby mu przynależeć, przy czym właściwa temu umysłowi zdolność do abstrakcji ma już teraz to do siebie, iż wprawdzie otrzymuje materiał jedynie od pewnych zmysłów, niemniej prowadzi do powstania pojęć stanowiących reprezentację przedmiotów dowolnego zmysłu, w tym do ogólnego pojęcia związku przyczynowo-skutkowego. Trudno jednakże przyjąć, by hipoteza tej treści stanowiła faktyczny przedmiot poznania intuicyjnego lub demonstratywnego, i właściwie nie sposób wyjaśnić powodów takiego optymizmu w stosunku do naszej zmysłowości i zdolności do abstrahowania, tym bardziej, że nietrudno sformułować hipotezę przeciwną, zgodnie z którą przedmioty dodatkowego zmysłu byłyby na tyle odmienne od treści faktycznie udostępnianej nam przez zmysłowość, iż umysł albo nie byłby w ogóle w stanie objąć ich procedurą abstrakcji, albo też rezultaty takiej czynności – a więc ogólne idee powstałe w wyniku – znacznie różniłyby się od idei obecnie posiadanych przez umysł. Zgodnie z drugim z tych założeń, Bóg wprawdzie nie stanowi przedmiotu doświadczenia, lecz przynajmniej niektóre dotyczące go zdaznienia mogą być spostrzeżone, i w takim hipotetycznym spostrzeżeniu jawiłyby się tak, jak zazwyczaj jawi się sprawstwo właściwe przedmiotom materialnym lub umysłom. Jest to możliwość realna w świetle filozofii *Rozważań*, ponieważ według nich zwykle obserwowana przyczynowość nasuwa myśl o istnieniu odpowiadającej za tę przyczynowość nieobserwowanej struktury umysłu lub ciała.

Druga ze wspomnianych ewentualności polegałaby natomiast na przyjęciu, że Bóg jest podobny do naszego umysłu, jakkolwiek sam Locke skłonny był dopatrywać się raczej różnic aniżeli podobieństw⁴⁴. Jeżeli jednak skuteczność rozpatrywanego dowodu wymagałaby uznania takiego rodzaju podobieństwa, nieodparcie nasunęłaby się wątpliwość, czy można by wykazać, iż to podobieństwo nie jest na tyle znaczne, że polega na tożsamości obydwu tych bytów, a więc czy można wykazać z intuicyjną lub demonstratywną pewnością, że Bóg i ludzki umysł nie są jednym i tym samym przedmiotem. Zauważmy, że nie należy sięgać po argument z niewiedzy, czyli utrzymywać, że skoro nie wiadomo o tym, jakoby nasze ja miało doskonałości odnajdywane w idei bytu Boskiego, to takie doskonałości ludzkiemu umysłowi nie przysługują. Przeciwnie, odznacza się demonstratywną pewnością to przynajmniej, że jeżeli ja istnieję, a umysł nie różni się od bytu Boskiego, to siłą rzeczy istnieje byt Boski. Oczywiście jest to ewentualność niewia-

wotnie w odniesieniu do jej trwania i wszechobecności” (ks. II, rozdz. XVIII, § 1). Twierdzi również nieco dalej (w § 7), że nie mamy idei przestrzeni nieskończonej. Oznaczałoby to albo, że nieskończona przestrzenność jest niepojmowalnym przez ludzki umysł atrybutem Boga, albo że nie jest takim atrybutem.

⁴⁴ Zob. choćby *An Examination of P. Malebranche's Opinion...*, §§ 2 i 52 (ss. 212 i 251), podkreślające dysproporcję między naszym umysłem a umysłem Boskim.

rygodna, przyjąwszy zarówno zdroworozsądkowy punkt widzenia, jak i przesłanki akceptowane przez samego filozofa. Niemniej jednak powinna być wykluczona, o ile dowód na istnienie Boga ma być słusznie uważany za oparty na podstawach intuicyjnie oczywistych, nie zaś na chwiejnym odpowiedniku zawodnego argumentu z niewiedzy, czy wyłącznie na niewierze mającej postać nieuzasadnionego przekonania o zachodzeniu różnicy między ludzkim umysłem a umysłem Boskim, ani nie stanowić rozumowania zasadzającego się na przeprowadzeniu, że ewentualności niepoparte dowodami powinny być traktowane jak hipotezy fałszywe⁴⁵. Tak czy inaczej wydaje się, że Locke, jeżeli byłby przekonany o transcendencji Boga w stosunku do stworzenia, powinien odrzucić obydwie te alternatywy. Bóg nie jest przedmiotem, który mógłby się znaleźć w zakresie doświadczenia zewnętrznego, a tym bardziej wewnętrznego, od tego zakresu zależy bowiem jedynie to, co wolno nazwać stworzeniem i czego istnienie wprawdzie świadczy o istnieniu Boga, ale tym istnieniem nie jest. Filozof ten faktycznie tego rodzaju przypuszczenia odrzuca, a przynajmniej deklaruje takie odrzucenie⁴⁶.

⁴⁵ Należy wyraźnie zaznaczyć, że sam Locke świadomie odrzuca *argumentum ad ignorantiam*: to, iż nie wiemy, czy A jest B, w żaden sposób nie przemawia za tym, że A nie jest B. Już z tego względu warto przytoczyć znany i znamieny fragment *Rozważań*, opisujący sposób, w jaki dochodzimy do idei Boga: „Jeśli bowiem zbadamy wyobrażenie, jakie mamy o niepojętej Istocie Najwyższej, to znajdziemy, że doszliśmy do tej idei tą samą drogą i że nasze idee złożone, zarówno idea Boga, jak i idea niematerialnych duchów, składają się z idei prostych, pochodzących z refleksji. Oto przykład, gdy na podstawie tego, czego doświadczamy w samych sobie, zdobyliśmy idee istnienia i trwania, wiedzy i mocy, przyjemności i szczęścia oraz innych jeszcze własności i władz, które lepiej posiadać niż nie posiadać, i gdy chcemy utworzyć w granicach swej możliwości najbardziej adekwatną ideę Istoty Najwyższej, to każdą z tamtych idei rozszerzamy z pomocą naszej idei nieskończoności i łącząc je ze sobą, tworzymy złożoną ideę Boga” (ks. II, rozdz. 23, § 33). Wolno by zatem równie dobrze przypuszczać, że idea Boga to wyidealizowana idea mnie samego, to znaczy idea mnie jako pozbawionego niedoskonałości oraz posiadającego każdą doskonałość i to zwiększaną, wraz z ideami istnienia i trwania, o nieskończoność, czyli o dowolną ich wielkość dowolną liczbę razy. Wtedy dowód na istnienie Boga stałby się dowodem na to, iż istnieje takie moje idealne ja, tej zaś myśli nietrudno byłoby nadać niemal Spinozjańską wykładnię, zgodnie z którą istnieje moje ja jako substancja Boska, a moje „ja” dane mi w refleksji to nie tyle skończona i niedoskonała substancja, ile mnogość danych mi przejawów mego idealnego, substancjalnego ja; oczywiście przejawy te oddawałyby byt owej idealnej substancji w sposób nader niedoskonały i niejasny, ujmując jej doskonałości i przydając niedoskonałości.

⁴⁶ „[...] I must appeal to common experience, whether every one, as often as he sees any thing else, sees and perceives God in the case; or whether it be not true of men, who see other things every moment, that God is not in all their thoughts?” *Remarks...* § 8, s. 251. Można się mimo wszystko zastanawiać, na ile takie odwołanie do doświadczenia unieważnia wnioszek wypływający wedle tego filozofa z nader ułomnych argumentów wysuwanych przez okazjonalistów, a na ile stanowi powołanie się na wielokrotnie przezeń odrzucany argument z niewiedzy. Jeżeli idea Boga, którą posiadam, jest niejasna, a idea ciała także nie odpowiada dokładnie jego strukturze oraz własnościom, to nie wolno mi zaprzeczać możliwości, iż Bóg jest materialny, to znaczy tożsamy ze światem materialnym, danym mi w doświadczeniu pod postacią mnogości

Jeżeli natomiast zaakceptujemy w jego imieniu ewentualność, że dzięki posiadanej przez nas zdolności do abstrahowania idea sprawstwa znamionuje się na tyle znaczną ogólnością, iż reprezentuje w równym stopniu zdarzenia dotyczące przedmiotów nieznajdujących się w granicach doświadczenia wewnętrznego ani zewnętrznego, powstanie wątpliwość odnośnie do prawomocności samego przekonania o takiej właśnie ogólności, skądinąd korzystnej akurat dla przeprowadzającego dowód. Z zasadniczych powodów nie jesteśmy wszakże w stanie ustalić, powołując się na świadectwo doświadczenia zmysłowego, czy znane nam sprawstwo i owe zdarzenia dotyczące bytów transcendentnych, tym bardziej mające początkować całe dostępne doświadczeniu stworzenie, są na tyle podobne, iż zdarzenia te wolno było określać mianem przyczynowości sprawczej. Przyjmując zasady epistemologii *Rozważań*, a przy tym nie przesądzając już na wstępie kwestii istnienia odwiecznej i myślącej przyczyny, która wyposażyła ludzki umysł w odpowiednio sprawne i rozległe zdolności, zwłaszcza we władze abstrahowania i rozumowania, dzięki którym można uchwycić nawet jej – transcendentne – istnienie, w istocie nie sposób wyjaśnić, dlaczego nasz umysł miałby posiadać możliwość abstrahowania sięgającą tak daleko, że przynajmniej niektóre powstałe w wyniku abstrahowania idee reprezentują nie tylko zdarzenia dostępne wewnętrznemu lub zewnętrznemu doświadczeniu, stanowiącemu przecież źródło tych idei oraz obszar przez nie reprezentowany, ale i zdarzenia transcendentne w stosunku do wspomnianego obszaru. Może się wobec tego wydawać, że właściwa i naturalna odpowiedź polega na wskazaniu, że zdarzenia dotyczące bytu Boskiego są tożsame pod względem natury z niektórymi zdarzeniami znanymi z doświadczenia, do których poprawnie odnosimy ideę sprawstwa, i że dzięki tej tożsamości są one tak samo przez nią reprezentowane. Niemniej nie ulega dyskusji, że według Locke'a natura przedmiotów zewnętrznych jest nam nieznaną i że właśnie dlatego o tym, czy przedmiot może być objęty daną nazwą, czy też nie, decyduje nie tyle natura czy konstytucja samego przedmiotu i ewentualna tożsamość tej natury lub konstytucji z istotą innych przedmiotów – czynnikiem decydującym okazują się jakości zmysłowe tego przedmiotu, ich podobieństwo do jakości zmysłowych innych przedmiotów doświadczenia określanymi daną nazwą⁴⁷. Może się zatem wydawać i to, że wiedzę o naturze ludzkiej umysł mógłby mimo wszystko uzyskać w dalszej perspektywie, i że dzięki tej wiedzy udałoby się prawomocnie rozszerzyć zakres słowa „przyczyna” bądź „sprawstwo” pod nieobecność idei zmysłowych, których z założenia nie dają nam zdarzenia bezpośrednio powiązane z Bogiem. Taką ewentualność wyklucza jednak już fakt, że także i ta wiedza musiałaby być spostrzeżeniem zgodności lub niezgodności między ideami, a te w ostateczności miałyby się wywodzić nie skądinąd, jak tylko z doświadczenia. Pozostaje zatem

indywidualnych rzeczy. Niemniej Locke jest skłonny wysnuwać panteistyczny wniosek z przesłanek okazjonalizmu, a nie oczywiście z własnych założeń i twierdzeń. Zob. ibidem, § 11, s. 253.

⁴⁷ Zob. oczywiście ks. III, rozdz. 6, §§ 6-9, także np. *A Letter...*, ss. 72-91.

bądź uznać, że nasze idee mogą być tak ogólne, tylko że nie potrafimy możliwości tak daleko idącej ogólności przekonująco wyjaśnić – niezdolność do wskazania jej przyczyn należałoby więc przyjmować do wiadomości tak jak należy zdaniem Locke’a przyjmować np. to, iż nie sposób wyjaśnić, na jakiej zasadzie idee zmysłowe wiążą się z obecnością pobliskich ciał – bądź przyjąć, że idea sprawstwa stanowi w istocie ideę „sprawstwa w świecie dostępnym zmysłom”. Zakładając zachodzenie sytuacji, iż nie pojmujemy się, dlaczego właściwie nasza władza abstrahowania sięga poza granice nakreślone przez doświadczenie, przypuszczalnie trudno byłoby przekonywać, iż ludzki umysł jest zdolny do dedukcyjnej wiedzy o istnieniu przedmiotu transcendentnego, a zarazem odznaczającego się sprawczością w stosunku do przedmiotów doświadczenia. Inaczej mówiąc, jeżeli nie jest intuicyjnie pewne, iż umysł taki posiada zdolność do abstrahowania umożliwiającą tworzenie reprezentacji przedmiotów transcendentnych, nie może on rościć sobie prawa do możliwości intuicyjnego ujmowania sądu głoszącego istnienie pierwszej przyczyny, która jest i sprawcza, i transcendentna⁴⁸. W tym drugim przypadku istota ludzka nie byłaby w stanie pomyśleć bez sprzeczności o Bogu, o ile miałby on być bytem transcendentnym w stosunku do takiego świata, a jednocześnie posiadającym moc sprawczą w znaczeniu sprawczości znanej z doświadczenia. Oczywiście taki wniosek unicestwiłby dowód na istnienie Boga pojmowanego jako przyczyna transcendentna w stosunku do świata dostępnego zmysłowości, a właściwie przeobrażałby przedłożone przez Locke’a rozumowanie w argument za istnieniem różnego od Boga odwiecznego przedmiotu empirycznego (albo też, jak uznawały nowożytnie koncepcje panteistyczne i jak uznają niektóre XX-wieczne koncepcje teistyczne, w dowód na istnienie Boga pojmowanego jako tożsamy z tym odwiecznym i niestworzonym przedmiotem, jakim jest świat zmysłowy). Aby udowodnić istnienie Boga transcendentnego w przypadku gdy wniosek mówiący o istnieniu tak pojmowanego przedmiotu empirycznego został już prawomocnie uzyskany, należałoby przedstawić dodatkową rację, dla której konieczne byłoby przyjąć, że świat zmysłowy, w postaci owej pierwszej, odwiecznej praprzyczyny empirycznej oraz wszystkich bezpośrednich bądź pośrednich skutków jej działań, wymaga ontycznej podstawy, której wprawdzie nie powinno się określać mianem przyczyny sprawczej w nadanym przez doświadczenie znaczeniu tych słów, ale

⁴⁸ Taki zarzut można zresztą wydobyć z samych *Rozważań*, jeżeli tylko odpowiednio sparafrazuje się uwagi Locke’a na temat postawy „entuzjazmu”: entuzjasta, aby jego roszczenia mogły być uznane za uprawnione, musi nie tylko ujmować pewną prawdę rzekomo objawioną mu przez Boga, ale zarazem ujmować, że została mu ona objawiona przez Boga. Jeżeli to ostatnie stwierdzenie faktycznie znamionowałoby się intuicyjną lub dedukcyjną oczywistością, wspomniana prawda nie byłaby już prawdą objawioną, tylko rozumową (zob. ks. IV, rozdz. 19, §§ 9-16). Parafraza mogłaby więc otrzymać następującą postać: jeżeli wykazują pewną prawdę rzekomo odnoszącą się do przedmiotu transcendentnego, np. prawdę, iż „istnieje pierwsza przyczyna sprawcza i jest wieczna oraz najpotężniejsza”, powinienem także wykazać, że odnosi się ona do przedmiotu transcendentnego.

której istnienie należałoby uważać za ustalone ponad wszelką wątpliwość. Jest mało prawdopodobne, by programowo agnostyczna i antymetafizyczna filozofia Locke'a mogła dostarczyć środków umożliwiających przeprowadzenie tak spekulatywnego rozumowania⁴⁹. Nawet zaś jeśliby takie rozumowanie udało się w jej ramach zrealizować, nie uchylłoby to analogicznych trudności wysuniętych w stosunku do pojęcia istnienia, jak i do pozostałych idei odnoszonych w dowodzie do bytu Boskiego.

⁴⁹ Co nie oznacza, że nie można takich przesłanek doszukiwać się gdzie indziej, np. w niejednokrotnie przywoływanej powyżej filozofii Leibniza, odróżniającej przyczyny od racji i wymagającej transcendentnej racji nawet dla istnienia odwiecznego świata empirycznego. Zob. np. *O ostatecznym źródle rzeczy*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 231-241.

