

ADAM GRZELIŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Instytut Filozofii  
e-mail: adamgrz@umk.pl  
ORCID: 0000-0002-4007-6507

## Pojęcie ciała. Stanowisko Johna Locke’a

**Abstract.** *The article reconstructs the concept of body in the philosophy of John Locke; body is understood in a twofold sense: as a part of nature and as belonging to my own unique experience. Several threads interweave in the way Locke understands body: the historical method presenting the shaping of empirical concepts within human experience, the epistemological pessimism concerning the knowledge of real essences, and philosophical explication of religious truths which allows Locke to give his own interpretation of resurrection: the resurrection of bodies but not of souls, if they are to be understood as a substance independent from body. The analyses carried out on various planes: psychological description of human experience, natural philosophy, metaphysics and the philosophy of religion reveal the extent to which Locke’s philosophy is rooted in Cartesianism and shows how his empiricism overcomes it.*

**Keywords:** *John Locke, René Descartes, body, empiricism, natural philosophy, resurrection*

Nasz Kartezjusz, stworzony chyba po to, żeby wykryć błędy filozofii starożytnej, a zastąpić je swoimi, kierując się bakalarskim rozumowaniem, które największych ludzi zaślepiła, wykazał we własnym mniemaniu, że dusza i myśl to jedno, tak jak materia jest tym samym, co przestrzeń. Oświadczył, bez mrugnienia okiem, że człowiek myśli od pierwszej chwili, a dusza pojawia się w ciele z zapasem wszystkich pojęć metafizycznych, wie o Bogu, przestrzeni, nieskończoności, pojęciach oderwanych, słowem: na pięknych wiadomościach jej nie zbywa, tylko niestety zapomina o nich, wychodząc z brzucha matki. [...] Kiedy tylu mędrków skomponowało romans o duszy ludzkiej, pojawił się mędrzec, który napisał skromnie jej historię. Locke pokazał człowiekowi rozum ludzki w taki sposób, w jaki wyborny anatom tłumaczy mechanizm rządzący

ludzkim ciałem. Posługuje się wszędzie pochodnią fizyki, ośmiela się niekiedy stawiać tezy, lecz ośmiela się również wątpić<sup>1</sup>.

Pisane niemal stulecie po dokonaniach René Descartes'a i wydane w 1734 r., gdy Kartezjuszowa filozofia natury została odesłana do lamusa przez Newtonowskie *Principia*, *Listy o Anglikach* Voltaire'a ukazują autora *Medytacji* jako zarozumiałego mędrka, któremu ostatecznie należy przeciwstawić trzeźwość osądu Johna Locke'a. Rzecz jasna, do takich ocen należy podchodzić z dużą ostrożnością. Nie raz zdarzało się Voltaire'owi komentować dorobek poprzedników w sposób, w którym drobiazgowość wiedzy nie dorównywała entuzjazmowi, czego przykładem mogą być jego *Elementy filozofii Newtona*. Także fakt, że *Listy o Anglikach* stanowią dość popularną wykładnię poglądów filozoficznych, a wreszcie zawierają także własny program myślowy Voltaire'a, koncentrujący się raczej na kwestiach społecznych i odzegnujący się od dogmatyzmu i metafizyki, pozwala mniemać, że jego uwagom na temat filozofii Locke'a brak precyzji ścisłego komentarza filozoficznego. Z drugiej jednak strony, francuski filozof trafnie wydobywa z niej te elementy, które decydują o głównych liniach sporu pomiędzy Descartes'em i Lockiem, sporu dotyczącego metody poznania, filozofii natury i wreszcie epistemologicznych wniosków: przeciwstawienia wiedzy prawdopodobnej, pochodzącej z doświadczenia, apodyktycznym roszczeniom rozumu poszukującego pewności w spójności systemu twierdzeń. Inna sprawa, że posługiwanie się nazbyt uogólniającymi pojęciami zaciemnia szczegóły owej dyskusji: dychotomia aprioryzmu i metody historycznej, racjonalizmu i empiryzmu, a wreszcie buty rozumu i skromności doświadczenia usuwa w cień szczegóły polemik. Dość przypomnieć, że w tytule najważniejszego dzieła Locke'a nie czytamy o doświadczeniu, a o rozumie. Nawet jeśli w analizach ludzkiej rozumności Locke stawiał pytania nowe i różni się w rozstrzygnięciach od swego poprzednika, można w nich dostrzec kontynuację dociekań autora *Medytacji o pierwszej filozofii*.

Zamiast zdawać się na wspomniane przeciwstawienia, spróbujmy wykorzystać dyskusję pomiędzy Lockiem a Descartes'em w kwestii istoty ciała i jej poznawalności, aby na tej podstawie przedstawić Locke'owskie pojęcie ciała – zarówno ciała pojmowanego jako część przyrody, jak i ciała własnego. Nie tylko jest to problem, któremu angielski filozof poświęcił sporo uwagi, ale też szczególnie go interesowała koncepcja przedstawiona przez francuskiego filozofa, co wynikało z jego wczesnych zainteresowań filozofią przyrody. Kolejne części tekstu poświęcone są polemice Locke'a z kartezjańskim pojmowaniem ciała, rekonstrukcji przedstawionego przezeń sposobu poznania ciał, a wreszcie praktycznym konsekwencjom zmiany, jaka dokonała się w jego myśli w stosunku do koncepcji przedstawionej przez Descartes'a. W sposobie, w jaki Locke pojmuje ciało,

<sup>1</sup> Voltaire, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne*, tłum. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1953, ss. 97–98.

ogniskuje się kilka wątków obecnych w jego filozofii – po pierwsze, historyczna metoda ukazująca formowanie się w ludzkim doświadczeniu pojęć empirycznych, poznawczy pesymizm dotyczący możliwości ustalenia ostatecznej budowy ciał, a także religijny aspekt jego filozofii – Locke wykorzystuje bowiem niemożność określenia realnej esencji ciał po to, aby na tej podstawie podać własną interpretację zbawienia, równoznaczne dlań ze wskrzeszeniem ciał – ale nie duszy, jeśli przez duszę mielibyśmy rozumieć trwałą substancję oddzielną od ciała. Analiza Locke'owskiego pojęcia ciała przeprowadzona na wskazanych tu płaszczyznach: bezpośredniego doświadczenia, filozofii naturalnej, metafizyki oraz filozofii religii, ukazuje, w jakim zakresie Locke wykorzystuje koncepcję kartezjańską, aby ostatecznie ją przewyciężyć.

## 1. Spór z Descartes'em

Locke zapoznawał się z pracami Descartes'a bardzo wcześnie, bo na początku lat 60. XVII stulecia, za sprawą swego przyjaciela Roberta Boyle'a. Czytał kolejno: *Zasady filozofii*, *Dioptrykę*, *Meteory*, *Rozprawę o metodzie*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, *Zarzuty*, *Namiętności duszy*, a nieco później, w roku 1668, wydanie korespondencji francuskiego filozofa. Przeprowadzona przez Johna R. Milтона analiza listów i zapisków Locke'a z tamtego okresu<sup>2</sup> pozwala stwierdzić, że w pracach Descartes'a interesowały go przede wszystkim dzieła dotyczące natury; także w pracach, w których współcześnie odnajdujemy przede wszystkim zasady kartezjańskiej metafizyki czy teorii poznania, Locke zwracał uwagę na zagadnienia przyrodnicze, takie jak istota ciał, możliwość istnienia próżni czy zwierzęcy automatyzm. Trudno się dziwić, że tak było, ponieważ w tym czasie Locke rozwijał swe zainteresowania przyrodnicze, współpracował z Boylem przy jego eksperymentach. Uwagi nieco późniejsze, zawarte w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, które Locke zaczął pisać na początku lat 70., dowodzą dobrej znajomości koncepcji Descartes'a (mechaniki ruchu *materia subtilis*, fizjologicznego opisu funkcjonowania ciała zwierzęcego obejmującego koncepcję tchnień życiowych). Często jednak są krytyczne – Locke występuje przeciwko koncepcji zwierzęcego automatyzmu i sprzeciwia się utożsamieniu substancji materialnej z rozciągłością.

Źródłem sprzeciwu wobec utożsamienia materialności i rozciągłości należy upatrywać w przyswojeniu przez Locke'a zasad mechanicyzmu w wersji korpuskularnej za sprawą lektur pism Boyle'a oraz współpracy z nim. Uwagi angielskiego filozofa na ten temat wskazują jednak na kwestię dużo głębszą – niewystarczalność stanowiska kartezjańskiego w kwestii opisu istoty ciał.

<sup>2</sup> J.R. Milton, *Locke and Descartes. The Initial Exposure, 1658–1671*, w: Ph. Hamou, M. Pécharman (red.), *Locke and Cartesian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2018, ss. 15–32.

Próżnia. Ponieważ zdaniem Descartes'a istota nieprzenikliwego ciała polega na tym tylko, że powierzchnie się ze sobą stykają i że stałość ciał byłaby jedynie stanem spoczynku jego części względem siebie, które stykają się ze sobą większymi partiami swych powierzchni i nie są zbyt stałe, wynika stąd, że jeśli nie ma wcale próżni, nawet takiej, która jest „rozszkana”, wszystkie cząsteczki materii wszystkimi częściami swych powierzchni stykają się z innymi ciałami. Dlatego też jeśli przyczyną stałości miałyby być kontakt, wówczas zgodnie z tą zasadą albo żadne ciało nie byłoby płynem, albo istniałaby jakaś próżnia, albo też do tego, aby ciało było stałe, potrzeba byłoby czegoś więcej niż sama styczność. [...] Sądzę jednak, że trzeba by również wziąć pod uwagę ruch, nie tylko dlatego, że przyczyną formalną płynów polega na ruchu, ale dlatego, że ruch może rozdzielić stałe części ciała. A nawet jeśli wszystkie one się stykają, stały ruch, który w nim już się znajduje, może uchronić części przed połączaniem się w jedno stałe ciało. [...] I stąd ze względu na właściwy sobie szybki ruch subtelna materia nie staje się sztywna wraz z innymi ciałami, z którymi się styka<sup>3</sup>.

W kwestii istnienia próżni Locke nie był oryginalny. Rzeczywiście, nie trzeba było przebywać English Channel, aby, jak powiedział Voltaire, z pełni trafić do pustki. Na Wyspach podobną argumentację znajdujemy we wczesnych pracach Newtona, była zgodna z korpuskularyzmem rozwijanym przez Roberta Boyle'a, mentora, potem zaś współpracownika Locke'a; musimy też pamiętać o doświadczeniach Evangelisty Torricellego z rtęcią oraz Boyle'a z pompą próżniową we wczesnych latach 40. XVII stulecia. Sprzeciw Locke'a wynikał jednak bezpośrednio z dostrzeżenia przezeń niedostatków koncepcji Descartes'a. Wedle francuskiego filozofa istota ciała, poznawalna intelektualnie i w oderwaniu od zmysłów, sprowadzała się do rozciągłości:

Natura materii, czyli ciała rozpatrywanego w ogólności, nie na tym polega, że jest ono jakąś rzeczą twardą czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciąglą wzdłuż, wszędy i w głąb. Bo co do twardości, niczego innego wrażenie zmysłowe nam o niej nie pokazuje, jak tylko to, że części ciał twardych stawiają opór ruchowi naszych rąk, gdy w nie wpadną<sup>4</sup>.

Zrekonstruujmy stanowisko Descartes'a. Różnica pomiędzy rozciągłością ciał i rozciągłością odległości pomiędzy nimi sprowadza się, jak czytamy w *Zasadach filozofii*, do różnicy pojęcia: rozciągłość przestrzeni ma charakter „generyczny”, ciało zaś indywidualny. Wraz ze zmianą ciała zmienia się jego rozciągłość, tymczasem zmiany ciał nie wpływają na zmianę rozciągłości przestrzennej. Twardość, która w codziennym doświadczeniu przekonuje, że mamy do czynienia z ciałami wypełniającymi pustą przestrzeń, przynależy jedynie do zmysłu dotyku, zaś przywołanie doświadczenia oporu napotykanego przez własne ręce ma na celu uzasadnić rozdzielanie doświadczenia zmysłowego i poznania intelektualnego. Różnica po-

<sup>3</sup> J.C. Walmsley, *John Locke's Natural Philosophy (1632–1671)*, Ph.D. Thesis, s. 30, <https://core.ac.uk/download/pdf/74250.pdf> [12.10.2019].

<sup>4</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. II, par. 2, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960, s. 53.

między ciałami zasada się bowiem nie na opozycji wypełnienia (*plenum*) i pustki (*vacuum*), ale na stosunku spoczynku i ruchu: tym, co sprawia, że dane ciało jest odrębne od innych, jest pozostawanie we wzajemnym spoczynku składających się na nie cząstek. Ów brak wewnętrznego ruchu jest także źródłem doznania twardości, bowiem „zmysłem dotyku nie dostrzegamy innej różnicy prócz tej, że cząstki cieczy łatwiej ustępują ze swoich miejsc i dlatego nie stawiają oporu naszym rękóm, kierującym się w ich stronę”<sup>5</sup>. Podział ciał stałych na części, a więc wprowadzenie owych części we wzajemny ruch, wymaga wprowadzenia z zewnątrz ruchu, który przewycięży inercję składających się na nie cząstek<sup>6</sup>. Cząstkom materii należy przypisać zarówno trójwymiarową rozciągłość, jak i nieprzenikliwość – własność sprowadzającą się do wykluczenia jednego ciała przez drugie z danego miejsca. Gdyby bowiem dwa ciała choćby częściowo zajmowały to samo miejsce, wówczas część ich całkowitej rozciągłości musiałaby być unicestwiona. W przeciwieństwie do twardości, będącej jedynie uchwytnym zmysłowo, nieprzenikliwość należy do właściwych cech substancji rozciągłej.

Locke do pewnego stopnia zgadza się z Descartes'em. Nieprzenikliwość (Locke woli posługiwać się bardziej „pozytywnym”, niezawierającym negacji określeniem „masywność” – *solidity*) zostaje przezeń przypisana ciałom, przy czym odwołuje się on do tego podobnego eksperymentu myślowego:

Dzięki tej idei masywności rozciągłość ciała różni się od rozciągłości przestrzeni: rozciągłość cielesna nie jest niczym innym niż spójnością lub ciągłością masywnych, dających się oddzielać ruchomych części; przestrzenna zaś rozciągłość jest ciągłością części niemasywnych, nierozdzielnych i nieruchomych. Na masywności ciał polega również ich wzajemne uderzanie się, opór i odpychanie. [...] Gdy ktoś mnie zapytuje, czym jest masywność, odsyłam go po informacje do jego zmysłów: niechaj weźmie pomiędzy dłoń krzemień lub piłkę nożną i niech spróbuje dłoń złączyć; wtedy będzie wiedział<sup>7</sup>.

O ile jednak wzięcie do rąk krzemienia czy piłki poucza o niemożności zajęcia tego samego miejsca przez dwa ciała – obcego i własnego – o tyle stwierdzenie, że nieprzenikliwość jest cechą konstytutywną wszystkich istniejących ciał nie może opierać się na doświadczeniu: jego ogólność wskazuje, że musi być ono wydedukowane rozumowo. I rzeczywiście: Locke wskazuje, że przyznanie dwóm ciałom możliwości zajmowania tego samego miejsca w przestrzeni skutkowałoby tym, że ostatecznie wszystkie ciała mogłyby znaleźć się w jednym punkcie. Tę jednak

<sup>5</sup> Ibidem, cz. II, par. 54, s. 87.

<sup>6</sup> J. Hill, *The Cartesian Element in Locke's Anti-Cartesian Conception of Body*, w: Ph. Hamou, M. Pécharman (red.), *Locke and Cartesian Philosophy*, s. 58.

<sup>7</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 4, par. 5–6, tłum. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, t. 1, ss. 152–153; w dalszych partiach tekstu posługuję się skrótem R, podając kolejno numer księgi, rozdziału i paragrafu oraz strony według polskiego wydania; pierwsze dwie księgi znajdują się w tomie pierwszym, księgi trzecia i czwarta – w drugim.

niedorzeczną możliwość trzeba z konieczności odrzucić, albowiem nie byłoby sposobu rozróżnienia nie tylko pomiędzy ciałami, ale też nie można byłoby odróżnić od siebie samej tożsamości i różnicy (na mocy dwóch założeń: jednego mówiącego o jednorodności natury i jednakowym uposażeniu wszystkich ciał, i drugiego, wedle którego tożsamość ciał materialnych jest równoznaczna z „samym istnieniem, które każdej rzeczy istniejącej wyznacza pewien czas i pewne właściwe jej miejsce, jakich dwie rzeczy tego samego rodzaju zajmować nie mogą”<sup>8</sup>).

W tym jednak miejscu Locke odchodzi od stanowiska Descartes’a. O ile bowiem dla autora *Medytacji* ciała dają się opisać w sposób geometryczny, co powoduje, że nie istnieje realna różnica pomiędzy ciałami i dzielącą je przestrzenią, o tyle dla angielskiego filozofa nieprzenikliwość może dotyczyć jedynie ciał materialnych, ponieważ tylko one posiadają powierzchnie i tylko w ich przypadku można mówić o posiadaniu części. Stwierdzenie, że dwie części przestrzeni nie mogą wzajemnie się przenikać, stanowi nonsens: jedynie ciała materialne posiadają dające się wyodrębnić części i jedynie one mogą być masywne (*solid*). Rozróżnienie pomiędzy ciałami materialnymi i przestrzenią, w której się one znajdują, sytuowało Locke’a w opozycji do Descartes’a i po stronie zwolenników atomizmu: o tożsamości ciał nieożywionych decydowało zajmowanie określonej ilości przestrzeni, jeśli bowiem „dwa atomy lub więcej połączymy w jedną masę, to każdy z tych atomów pozostanie ten sam [...]; dopóki zaś istnieją w połączeniu ze sobą, masa złożona z tych samych atomów musi pozostać tą samą masą lub tym samym ciałem, choć przemieszane byłyby części składowe”<sup>9</sup>. Przyjęcie koncepcji atomistycznej sprawiało, że zbędne było przyjęcie istnienia postulowanej przez Descartes’a subtelnej materii wypełniającej wszystkie miejsca, w których nie znajdują się ciała stałe i płynne<sup>10</sup>.

Ani stanowisko Descartes’a, ani atomistów nie zawierało jednak zadowalającego zdaniem Locke’a rozwiązania kwestii spójności ciał materialnych. O ile bowiem przyznanie cząstkom materii twardości mogłoby ją tłumaczyć (cząstki mogłyby wówczas łączyć się, zahaczając o siebie<sup>11</sup>), o tyle uznanie, że należy ona jedynie do cech wtórnych, będących wynikiem oddziaływania ciał na organy zmysłów, kwestię tę pozostawiało nierozwiązaną. Ani „zewnątrzne ciśnienie takiego czy innego otaczającego fluidu, nawet dowolnie wielkie, nie może być zrozumiałą przyczyną spójności masywnych cząstek materii”<sup>12</sup>, jak chciał Descartes, ani „wiązałdo i spoiwo”<sup>13</sup>, które miałyby łączyć cząsteczki zwolenników korpuskularyzmu, odpowiedzi takiej nie dawało. „To wskazuje – konkluduje Locke – że owa pierwotna i rzekomo tak dla nas oczywista cecha ciał okazuje się przy bliższym badaniu tak

<sup>8</sup> R, II, 27, 3, s. 463.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. III, par. 100, s. 164–165.

<sup>11</sup> J. Hill, *The Cartesian Element...*, s. 59.

<sup>12</sup> R, II, 23, 24, s. 429.

<sup>13</sup> R, II, 23, 26, s. 432.

samo niezrozumiała, jak cokolwiek bądź, co należy do naszego ducha; a substancję masywną i rozciągłą równie trudno pojąć, jak substancję myślącą i niematerialną, choć niektórzy właśnie co do tej ostatniej wysuwają szczególne trudności”<sup>14</sup>.

## 2. Ciało jako przedmiot poznania filozofii i historii naturalnej

Stanowisko Locke'a w kwestii poznania istoty ciał (ich esencji realnej) należy zatem określić mianem pesymizmu, choć niekoniecznie sceptycyzmu<sup>15</sup>. Locke nie przesądza bowiem, że poznanie to jest z gruntu niemożliwe, twierdzi jednak, że wiedza na ten temat nie jest pewna, w czym należy widzieć przejaw historyczności jego metody – korpuskularna filozofia przyrody jawi mu się jako najlepsza z dostępnych hipotez, nawet jeśli nie zawiera odpowiedzi na pytania dotyczące spójności ciał. O ile dla Descartes'a zanegowanie poznawczej wartości doświadczenia zmysłowego prowadziło do opracowania koncepcji, której gwarantem prawdziwości była jej potwierdzona intelektem spójność, ale nie zgodność z faktami<sup>16</sup>, o tyle przyjęcie przez Locke'a za punkt wyjścia doświadczenia prowadziło z kolei do uznania, że hipotezy dostarczane przez filozofię przyrody były podatne na falsyfikację. Dlatego też pesymizm poznawczy Locke'a bierze się z faktu konieczności weryfikacji spekulatywnych koncepcji przyrody przez doświadczenie, co z kolei otwiera perspektywę nieskończonego postępu wiedzy. Gdyby esencja realna ciał – ich struktura materialna – była znana, oznaczałoby to kres poznania. Ponieważ do istoty ciał należy możliwość oddziaływania przyczynowo-skutkowego, pełna znajomość ich charakterystyki pozwalałaby przewidzieć skutki ich oddziaływań i sposób, w jaki przejawiają się one w doświadczeniu<sup>17</sup>.

Obecny w myśli Locke'a zwrot ku doświadczeniu sprawia zatem, że na pytanie o to, czym jest ciało, można jego zdaniem odpowiedzieć na trzy uzupełniające się sposoby. Po pierwsze, istotą ciał jest będąca podłożem obserwowalnych cech,

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> P. Anstey, *John Locke and Natural Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 31 nn.

<sup>16</sup> Sprzeczności kartezjańskiej mechaniki ciał z faktami przedstawia Peter McLaughlin w *Force, Determination, and Impact*, w: S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (red.), *Descartes Natural Philosophy*, Routledge, London – New York 2000, s. 101.

<sup>17</sup> Uwagę na ten temat znajdujemy już w bardzo wczesnym medycznym tekście Locke'a pt. *Anatomia* (1668). Locke podważa w nim zalety poznania dokładnej budowy anatomicznej ciała w praktyce lekarskiej. Pomijając kwestię słuszności jego krytyki, warto zwrócić uwagę na jej powody; otóż angielski filozof wskazuje tam na niemożliwość dotarcia do ostatecznej budowy ciała, a także na konieczność każdorazowego wykazywania zależności pomiędzy budową ciała a działaniem środków terapeutycznych. Ostatecznie zatem zawsze sądem apelacyjnym rozmaitych twierdzeń jest doświadczenie. Por. J. Locke, *Anatomia*, tłum. A. Grzeliński, „Studia z Historii Filozofii” 1/2016, ss. 39–49; także: P. Anstey, *John Locke and Natural Philosophy*, s. 37–40; A. Grzeliński, *Dwa wczesne eseje medyczne Johna Locke'a – Morbus i Anatomia*, „Studia z Historii Filozofii” 1/2016, ss. 105–122.



istniejąca samoistnie materia. Takie jednak określenie nie daje się pogodzić z zasadami empiryzmu, zgodnie z którymi znaczenie każdego pojęcia można ustalić poprzez odniesienie do bezpośredniego doświadczenia – prostych idei zmysłowych i refleksyjnych. W tym przypadku Locke może co najwyżej stwierdzić, że „o tym, czym jest substancja, nie mamy żadnej idei, mętną i niejasną ideę mamy zaś tylko o tym, jaką ma funkcję (*we have no idea of what it is, but only a confused obscure one of what it does*)<sup>18</sup>. Owa funkcja i to, do czego idea ta służy, sprowadza się do wskazania odrębności ciała i niezależności od ludzkiego myślenia – tego, że wszelkie jego określenia należy rozpatrywać tak, jakby były przynależne ciałom, nawet gdyby nie były one przedmiotem ludzkiego poznania.

Po drugie, można określić ciała poprzez odwołanie do wyników obserwacji i doświadczeń gromadzonych przez historię naturalną i wskazać na jego odkrywane cechy, a dokładniej idee cech ciał (wielkość, kształt, ruch, spoczynek, a także barwa, dźwięk czy smak)<sup>19</sup>. Chociaż jednak historyczny opis doświadczanych ciał jest dla empirysty Locke’a podstawową płaszczyzną dociekań, pozwalającą stwierdzić zaistnienie takiego czy innego faktu, to jednak sama kumulacja zapisów zjawisk nie spełnia kryteriów wiedzy, lecz musi być uzupełnione o podanie warunków ich zaistnienia. Te z kolei mogą opisywać poprzedzające je inne zjawiska bądź odwoływać się do spekulacji dotyczących filozofii natury.

Tym samym trzecią płaszczyzną poznania ciał jest będące zadaniem filozofii przyrody określenie ich esencji realnej. Punktem wyjścia jest tu wskazówka, że wszystkie przejawiające się w doświadczeniu własności ciał są wynikiem ich interakcji z innymi ciałami, ostatecznie z ciałem człowieka, który za pośrednictwem organów zmysłowych dowiadyuje się o ich własnościach, „jest bowiem oczywiste, że jakiś ruch przenosi się z nich za pośrednictwem nerwów lub tchnień życiowych i pewnych części ciała do mózgu, czyli siedliska doznań zmysłowych, aby wytworzyć w duszy poszczególne idee, jakie o nich mamy”<sup>20</sup>. Rekonstrukcja sposobu, w jaki ciała zewnętrzne wzbudzają w umyśle idee, prowadzi do wyodrębnienia cech pierwotnych: a) wielkości, kształtu, liczby, położenia i ruchu lub spoczynku „niezależnie od tego, czy je postrzegamy, czy nie”<sup>21</sup>; b) możliwości oddziaływania na narządy zmysłów oraz c) „zdolność powodowania takiej zmiany wielkości, kształtu, budowy i ruchu innego ciała, że to drugie będzie działało na zmysły nasze

<sup>18</sup> R, II, 13, 19, s. 227.

<sup>19</sup> Przykładem takiego gromadzenia wiedzy, korzystającym z postulowanych przez Francisca Bacona zasad historii naturalnej, jest chociażby zapis wyników doświadczeń z krwią prowadzonych przez Roberta Boyle’a (*Memoirs for the Natural History of Human Blood* (1684)), w którego powstaniu pewien udział miał również Locke. Por. H. Knight, M. Hunter, *Robert Boyle’s Memoirs for the Natural History of Human Blood (1684): Print, Manuscript and the Impact of Baconianism in Seventeenth-Century Medical Science*, „Medical History” 51(2)/2007, ss. 145–164.

<sup>20</sup> R, II, 8, 11, s. 167.

<sup>21</sup> R, II, 8, 23, s. 174.



odmiennie, niż działało dotychczas<sup>22</sup>. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dwie kwestie: konceptualnego i modelowego charakteru cech pierwotnych oraz zasadności odniesienia owego modelu „na zewnątrz” i uznanie, że chodzi o cechy ciał niezależnie od faktu ich postrzegania.

Pierwszy z tych problemów bierze się z faktu, że różnica pomiędzy ideami cech wtórnych i ideami cech pierwotnych ciał nie sprowadza się do samego doświadczenia; w bezpośrednim doświadczeniu takie cechy jak kształt czy ruch nie mają wyróżnionego statusu w stosunku do cech jakościowych, takich jak barwa czy smak. To samo zauważa Locke, zaliczając do cech pierwotnych także układ i ruch niedostrzegalnych cząstek ciał<sup>23</sup>; dodaje również ciekawą uwagę: dzięki cechom pierwotnym dochodzimy „do idei rzeczy tak, jak ona jest sama w sobie, co jest zupełnie jasne, co się tyczy wytworów sztucznych, na przykład jakiegoś mechanizmu”<sup>24</sup>. Oto analogia: w wytworach sztucznych pierwotny jest plan, wedle którego następnie stworzony zostaje rzeczywisty, obiektywnie istniejący mechanizm; na podobnej zasadzie wyodrębnienie cech pierwotnych, ilościowych, nie jest wynikiem zmysłowej odbiorczości, ale konstrukcyjnej aktywności ludzkiego rozumu. Porównywanie i liczenie niezbędne do określenia cech pierwotnych ciał stanowią operacje intelektualne – ich wynikiem jest zbudowanie pewnego ilościowego modelu ciała. Przyjrzyjmy się pouczającemu przykładowi podanemu przez Locke'a w innym miejscu:

Przypuśćmy bowiem, że wrażenie lub ideę, którą nazywamy białością, wywołuje w nas pewna liczba kuleczek, które wirując wokół własnych środków, uderzają siatkówkę oka z pewną prędkością obrotową i pewną prędkością ruchu postępowego, a wyniknie stąd łatwo, że dana rzecz wyda nam się tym bielsza, im bardziej powierzchowne części ciała są tak zbudowane, iż odbijają większą liczbę kuleczek świetlnych, nadając im właściwy obrót, który zdolny jest wytworzyć w nas wrażenie białości, oraz im więcej z powierzchni danych rozmiarów wysłała ta rzecz ku siatkówce takich ciałek obdarzonych tym szczególnym rodzajem ruchu<sup>25</sup>.

Istnienie niedostrzegalnych korpuskuł nie jest jednak nawet konieczne, bowiem „bez względu na to, czy takie kuleczki istnieją, czy nie istnieją, i czy są, czy nie są obdarzone ruchem wirowym dokoła własnego środka [...] tyle jest pewne, że im więcej cząstek świetlnych odbija się od powierzchni ciała [...] tym bielsze wydaje się ciało, od którego odbija się większa liczba cząstek świetlnych”<sup>26</sup>. Ujęcie istoty ciał w pojęciach właściwych filozofii korpuskularnej w czasach Locke'a wydawało się rozwiązaniem najlepszym, rodziło jednak problem dotyczący relacji pomiędzy ilościową charakterystyką ciał a doświadczanymi zmysłowo ideami.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> *R*, II, 8, 10, s. 166.

<sup>24</sup> *R*, II, 8, 23, s. 174.

<sup>25</sup> *R*, IV, 2, 12, s. 210–211.

<sup>26</sup> *R*, IV, 2, 12, s. 211.

Natomiast spójność i ciągłość cząstek materii, wywoływanie w naszej świadomości barw, dźwięków itd. przez fizyczny bodziec i ruch, co więcej, nawet pierwotne prawa ruchu i jego przenoszenia mają taki charakter, że nie jesteśmy w stanie wykryć w nich jakiegoś naturalnego związku z tymi czy innymi naszymi ideami; musimy więc je przypisywać wyłącznie nieskrępowanej woli i uznaniu mądrego Budowniczego<sup>27</sup>.

Wskazanie na „mądrego Budowniczego”, który powiązał oba porządki, sugeruje, że związek ten należy uznać za zastany, zaś jedynym przedmiotem poznania może być w tej sytuacji paralelność dwóch porządków: doświadczanych idei oraz cech, do których się odnoszą. Choć przywołane powyżej Locke’owskie wyjaśnienie postrzegania światła może z dzisiejszej perspektywy wydawać się nazbyt proste (jasność światła miałyby zależeć od liczby i szybkości składających się nań „kulczek”), to jednak istotny pozostaje sam problem relacji pomiędzy ilościowym opisem ciał a sposobem, w jaki są one bezpośrednio doświadczane. Wyjaśnienie relacji pomiędzy oddziałującymi mechanicznie na aparat zmysłowy ciałami a treściami doświadczenia przekracza możliwości zarówno samego doświadczenia (mówiącego o samych ideach), jak i poznania (odnoszącego się w tym przypadku do ciał). Odwołanie do metafizyki wskazuje w tym przypadku na podobieństwo rozwiązania Locke’a i rozstrzygnięcia znanego z Kartezjańskich *Medytacji*, w których dopiero możliwość udowodnienia istnienia Boga stanowi gwarant odniesienia treści myślenia do rzeczywistości pozaumysłowej. Bez tego wiara w istnienie pewnych rzeczy „różnych ode mnie” musi być oparta, jak pisał Descartes, „nie na pewnym sądzie, lecz tylko na jakimś ślepym popędzie”<sup>28</sup>.

### 3. Doświadczenie ciał

Fakt, że sprzeciw wobec kartezjańskiej „zabawie słowami” zrównującej ciało i rozciągłość pojawia się u Locke’a już we wczesnym *Szkicu A do Rozważań*<sup>29</sup>, zaś przedstawiona powyżej argumentacja, wedle której nieprzenikliwość może dotyczyć jedynie ciał posiadających części, zawarta jest w części na temat tożsamości i różnicy, dodanej w drugim wydaniu dzieła z 1694 r., wskazuje, że pierwotna dla Locke’a była pochodząca z bezpośredniego doświadczenia intuicja, zgodnie z którą materialność ciał i rozciągłość pustej przestrzeni są czymś różnym; dopiero wtórnie zyskała ona uzasadnienie. Aby wskazać na jego możliwość, należy dokonać rekonstrukcji powstania pojęcia ciała na gruncie dostępnego człowiekowi doświadczenia; dostarcza jej „prosta historyczna metoda”, o której wspomina Locke na początku swego najważniejszego dzieła.

<sup>27</sup> R, IV, 3, 29, s. 246.

<sup>28</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 51.

<sup>29</sup> J. Locke, *Drafts for the ‘Essay Concerning Human Understanding’, and Other Philosophical Writings*, t. 1, ed. P.H. Nidditch, G.A.J. Rogers, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 45.

Historyczna rekonstrukcja budowy pojęć rozpoczyna się od wskazania rudymenarnych aktów refleksji – czynności umysłu, które język potoczny zna pod nazwą myślenia: postrzegania, kontemplacji, pamięci, rozróżniania idei, porównywania ich, łączenia, abstrahowania i nadawania nazw. Analiza ta zasadniczo rozpoczyna się wcześniej, od podziału idei na zmysłowe i refleksyjne; warto również podkreślić, że ma ona charakter dwojaki – zarówno konceptualny (wyodrębnia poszczególne akty myślenia w oparciu o introspekcję), jak i historyczno-genetyczny rozwój refleksyjności w wymiarze ontogenetycznym:

Stąd też nie wątpię – pisze Locke – że u dzieci w łonie matki zmysły wykonują swe funkcje na rzeczach, które na nie działają, i że w ten sposób dzieci otrzymują pewną niewielką liczbę idei, zanim się urodzą, co jest nieuniknionym skutkiem bądź działania otaczających je ciał, bądź braków i niedomagań, jakim podlegają. Wśród tych idei (jeśli można pozwolić sobie na domysły dotyczące rzeczy raczej niedostępnych badaniu), prawdopodobnie jedne z pierwszych, jakie mają dzieci, są idee głodu i ciepła, z którymi już nigdy bodaj nie rozstają się później<sup>30</sup>.

Cofając się do początków myślenia, można dostrzec, że najbardziej rudymenarną władzą umysłu jest percepcja, podczas której „umysł pozostaje przeważnie tylko bierny i nie może uniknąć doznania tego, czego doznaje”<sup>31</sup>. Bierność postrzeżenia oznacza nie tyle, że „myślenie nie zachodzi” (skoro jednak mamy do czynienia z refleksyjnością), ile że światło uwagi nie wydobyło z ogółu doświadczenia jego części, aby ją zapamiętać, zestawić z inną etc. Z drugiej strony, chociaż akt postrzeżenia u swych podstaw dotyczy niezróżnicowanego i nieskonceptualizowanego doświadczenia, jest już wstępnie spolaryzowany: chociaż zarówno po stronie podmiotowej, jak i przedmiotowej dopiero w wyniku dalszej konceptualizacji można określić „kto” świadomy jest „czego”, pierwotne doświadczenie już to zapowiada.

Dalsze określenie owego doświadczenia Locke przedstawia w części poświęconej pewności zmysłowej; bierze się ona stąd, że „nie mogę uniknąć tego, by mieć idee w swej świadomości (umyśle – *mind*)”<sup>32</sup>; jej potwierdzeniem jest także towarzyszące doznaniu przyjemność i przykrość: „Kto widzi ogień, a ma wątpliwości, czy to jest coś więcej niż proste złudzenie, ten może go również poczuć, wkładając weń rękę, i w ten sposób przekonać się, jak jest naprawdę. [...] A przecie ten, kto się sparzył, nie może wywołać ponownie tego bólu, wywołując ideę ognia”<sup>33</sup>. Przekonanie o istnieniu innych ciał związane jest zatem z ciałem własnym: to zresztą jest źródłem dwojakiemu odniesienia do własnego ciała. Z jednej strony jest ono własne: to ono jest źródłem przykrości czy przyjemności, ale też – z drugiej strony – jest ono jednym z wielu innych składających się na przyrodę ciał, z którymi wchodzi w interakcje. Podobnie jak one, jest ono rozciągłą bryłą

<sup>30</sup> R, II, 9, 5, s. 179–180.

<sup>31</sup> R, II, 9, 1, s. 178.

<sup>32</sup> R, IV, 11, 5, s. 356.

<sup>33</sup> R, IV, 11, 7, s. 358.

materii pośród innych. Konieczność kierowania własnym ciałem tak, aby uniknąć przykrości, wymaga określenia zarówno jego, jak i tego, co napotykanego na jego granicy w kategoriach przestrzenności oraz czasu.

Przeszkodą w analizie przestrzeni i czasu jest gmatwanina i nieokreśloność nazw. Już samo określenie „rozciągłość przestrzenna” może oznaczać albo tautologię, gdy oba pojęcia traktowane są synonimicznie, albo sprzeczność, gdyż zgodnie z tradycją kartezjańską rozciągłość (łac. *extensio*, ang. *extension*) jest istotą ciała, zaś przestrzeń (łac. *spatium*, ang. *space*), pojmowana jako pustka pomiędzy nimi, zgodnie z ową tradycją nie istnieje. Natura boi się próżni i nie zna jej. Zaproponowana przez Locke’a próba pojęciowego uporządkowania problemu polega z jednej strony na wskazaniu różnych płaszczyzn, na których pojęcia te mogą być analizowane, z drugiej – na propozycji precyzyjnego stosowania nazw w odniesieniu do każdej z nich. Pojęcia te to przestrzeń, rozciągłość, próżnia (ang. *vacuum*) i rozpostarcie (ang. *expansion*).

Niezależnie od tego, czy mowa o rozciągłości, czy o przestrzeni (potocznie obie nazwy bywają stosowane zamiennie), punktem wyjścia jest doświadczenie: w którym dzięki zmysłowi dotyku pojawia się pierwotna orientacja i rozróżnienia tego, co wewnątrz i tego, co na zewnątrz, zaś granicę, pierwotnie nieostrą i jedynie „zaznaczoną”, wyznacza granica własnego ciała. Opór, jaki stawiają ciała inne, przekonuje o tym, że „tam coś jest”, choć przekonanie to – samo w sobie – nie jest niczym więcej niż źródłem dalszych określeń przestrzennych. Tym niemniej doświadczenie to przekonuje o różnicy pomiędzy przestrzenią a ciałem, sprowadzającą się do masywności (nieprzenikliwości): opór stawiany przez ciała ciału własnemu różni się od doznań dostępnych wtedy, gdy np. wyciągnięta ręka trafia w pustkę. Doświadczenie pustki, gdy ciało nie napotyka oporu z zewnątrz, nie jest jednak tożsame z wiedzą na temat tego, czym są ciała; wystarcza ono jednak, aby uznać, że podstawową różnicą pomiędzy ciałem i jego brakiem jest masywność (wypełnianie przez ciało przestrzeni w taki sposób, że nie może jej zajmować żadne inne).

To bezpośrednie doświadczenie oporu bądź jego braku staje się podstawą powstania idei rozpostarcia. Pojęcie to ma pozwolić uniknąć wieloznaczności, a także nie przesądzać o naturze tego, co istnieje poza umysłem. „Rozpostarcie” oznacza dla Locke’a współistnienie części bądź w formie jednoczesnego współwystępowania, bądź następstwa:

Aby uniknąć zamieszania w dyskusjach na ten temat, byłoby zapewne pożądane, aby nazwę „rozciągłość” (*extension*) stosować tylko do materii albo do odległości pomiędzy krańcami ciał poszczególnych, termin zaś „rozpostarcie” (*expansion*) do przestrzeni w ogóle, która zawiera materię ważką albo jej nie zawiera, tak, aby można było powiedzieć, że „przestrzeń rozpościera się, a ciało jest rozciągle”<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> R, II, 13, 27, s. 235.

Gdy mówimy o ekspansji (*expansion*) i o trwaniu, to w obu przypadkach mamy w świadomości wspólną ideę długości ciągłych, które mogą być większe albo mniejsze; człowiek ma wszak równie jasną ideę różnicy między długością godziny i dnia, jak między długością cala i stopy<sup>35</sup>.

Ponieważ ludzki rozum ma bezpośrednio do czynienia jedynie z własnymi ideami, a nie rzeczami, źródeł idei można upatrywać jedynie w pewnym porządkowaniu treści doświadczenia, a nie w biernym odzwierciedleniu czy reprezentowaniu tego, co istnieje realnie. Źródłem idei rozpostarcia nie będzie ani doświadczenie rozciągniętych istniejących na zewnątrz umysłu ciał, albowiem to, co dzieje się „poza granicą” szkicowo zaznaczoną obrysem własnego ciała dopiero musi stać się przedmiotem poznania.

Utożsamienie pojęć rozciągłości, przestrzeni oraz ciała wynika z pominięcia doświadczenia masywności i oporu. Wyznacza ono pierwszy zarys granicy pomiędzy ciałem własnym i innym. Jak zauważa Locke, pojęcie rozciągłości, *extension*, etymologicznie wiążące przestrzenność z bezpośrednim doświadczeniem własnej cielesności, w potocznym użyciu zostaje oderwane od doświadczenia i uznane za równoznaczne z wszelką przestrzennością, „przestrzenią rozważaną w jakikolwiek sposób”<sup>36</sup>. Zwracając jednak uwagę na fakt, że „przestrzeń nie jest ciałem, jako że nie zawiera w sobie idei masywności”<sup>37</sup>. Locke przywraca związek rozciągłości z bezpośrednim doświadczeniem. Związek ten jednak nie istnieje w przypadku utożsamienia rozciągłości i przestrzeni, w której może dojść do podziału ciała na części, w której ciała się poruszają i w której doświadczenie własnego ciała nie napotyka oporu ze strony niczego innego. Idea rozciągłości różni się zatem od idei przestrzeni – ta ostatnia, rozumiana jako przestrzeń czysta, jest niepodzielna i nieruchoma, jest pusta.

#### 4. Konsekwencje

Powyższe analizy skłaniają do kilku wniosków. Po pierwsze, uzasadniają sceptycyzm Locke'a nie tylko wobec określenia istoty ciał, ale także jego sceptycyzm w stosunku do dualistycznej metafizyki. Locke stara się ją przewyciężyć na kilka sposobów. Po pierwsze, wskazuje na doświadczenie jako płaszczyznę unifikującą sferę podmiotową i przedmiotową w poznaniu. Jeśli ujmijemy je substancjalistycznie, a przez substancję będziemy rozumieć za Descartes'em to, co istnieje niezależnie od czegokolwiek innego, rzeczywiście trudno będzie pogodzić myślenie i jego rozciągnięte przedmioty. Jeśli natomiast pojęcia te uczynimy zrozumiałymi, tj. zwrócimy uwagę, w jaki sposób przejawiają się one w doświadczeniu i poznaniu,

<sup>35</sup> R, II, 15, 1, s. 260.

<sup>36</sup> R, II, 13, 3, s. 215.

<sup>37</sup> R, II, 13, 11, s. 222.

wówczas obie sfery – zmysłowość i refleksyjność – będą przynależać do siebie; to, co rozciągle, dane pierwotnie w postaci doznania zmysłowego, jest jednocześnie przedmiotem postrzeżenia – inaczej w ogóle nie zjawi się na scenie myśli. Po drugie, pojęcia metafizyczne jedynie dopełniają poznanie. Paralelność doświadczenia zmysłowego i rzutowanego na zewnątrz konstrukcji ludzkiego rozumu dotyczącej istoty ciał zyskuje uzasadnienie dzięki odwołaniu do Boga – tego samego dobrego i prawdomównego Boga, o którym wspomina w trzeciej medytacji Descartes – jednak poznanie istoty ciał pozostaje niepełne i skazane na kolejne próby. Źródłem przekonania o istnieniu wypełniających otoczenie człowieka ciał jest całkowicie naturalne, zaś udzielone ludzkiemu poznaniu przez Stwórcę gwarancje muszą uwzględnić skończoność i ułomność danego ludziom rozumu.

Rozważania na temat ludzkiego ciała mają także wymiar religijny, a dokładniej: eschatologiczny. Substancjalny dualizm można było uznać za argument na rzecz nieśmiertelności duszy. Nawet jeśli należałoby przezwyciężyć sceptycyzm Descartes'a dotyczący wiedzy na ten temat, pozostawała sprawa wiary w to, że w przeciwieństwie do ciała, które po śmierci rozpadnie się, dusza przetrwa<sup>38</sup>. Tymczasem z owego sceptycyzmu Locke wyciąga odmienne wnioski, dokonując takiej egzegezy Pisma św., która daje się pogodzić z dostępną wiedzą o naturze. W wysiłkach w tym kierunku zmierzających nie był Locke osamotniony (wskażmy chociażby na dokonywane przez najtęższe umysły jego czasów wyliczenia początku świata na podstawie Biblii), nie był jedynym myślicielem, który wizję zbawienia chciał pogodzić z materializmem (czynił tak chociażby Boyle<sup>39</sup>), jednak przedstawiona przezeń interpretacja jest interesująca także dlatego, że wykorzystuje ona dostępną Locke'owi wiedzę na temat przyrody, a przy tym robi użytek z poznawczego pesymizmu odnośnie do istoty ciał.

Wedle Locke'a wizja zmartwychwstania może mieć znaczenie o tyle, o ile jej idea ma wymiar moralny – zbawienie stanowić ma nagrodę za moralne czyny dokonywane w życiu doczesnym. To racjonalistyczne przekonanie, zakładające zrozumiałość Bożych wyroków<sup>40</sup>, szło w parze z kolejnym: o zbawieniu bądź po-

<sup>38</sup> Jerzy Kopania przypomina, że tytuł pierwszego wydania *Medytacji* z 1641 r. brzmiał *Medytacje o pierwszej filozofii, w których udowadnia się istnienie Boga i nieśmiertelności duszy*. Wskazuje ponadto, że Descartes dość szybko porzucił nadzieję na udowodnienie nieśmiertelności duszy, jakkolwiek teza o odrębności duszy od podlegającego zniszczeniu ciała mogła stanowić argument umacniający wiarę w jej nieśmiertelność, która jednak pozostawała kwestią *Objawienia*, a nie racjonalnego poznania. Zob. J. Kopania, *Descartes i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” t. LXII, 4/2014, s. 12 nn.

<sup>39</sup> Por. P. Almond, *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

<sup>40</sup> Tym samym Locke nawiązywał do Henry'ego More'a i podobnie jak on przeciwstawiał się anglikańskiej ortodoksji kładącej nacisk na znaczenie predestynacji. Dyskusje te szczegółowo omawia Antoni Szwed w pracy *Fideizm kalwina i bunt angielskich racjonalistów* (Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, zwł. ss. 259–294), a także Dariusz Kucharski w monografii *Racjonalność religii w ujęciu Henry'ego More'a* (w druku; dziękuję autorowi za udostępnienie

tępieniu można mówić wtedy, gdy ktoś, kto nagrodę ową otrzymuje lub na kogo nałożona zostaje kara, musi być świadom ich znaczenia. Dlatego też wskrzeszenie oznacza w pierwszym rzędzie przywrócenie świadomości osobie wraz z pełną pamięcią wszystkich popełnionych czynów, także tych, które w ciągu doczesnego życia uległy zapomnieniu. Ponieważ zaś nagroda bądź kara muszą wiązać się z przyjemnością bądź przykrością, wskrzeszone musi zostać ludzkie ciało, za pośrednictwem którego doznania te mogłyby być odczuwane. Potrzeba pogodzenia wiary z rozumem, a dokładniej przekonania o słuszności świadectwa ukazanego przez natchnionych autorów Pisma św. z wymogami rozumu i tym, co może on wiedzieć na temat funkcjonowania osoby oraz jej związków z ciałem, prowadzi do szczególnej interpretacji eschatologii.

Aby zatem przysposobić wiernych do życia w tamtym królestwie, ci, którzy będą przy życiu, na głos trąby zostaną w mgnieniu oka przemienieni, ci zaś, którzy tkwią w swych grobach, natychmiast zostaną podobnie przemienieni, powstaną z grobów i wraz z zastępami świętych staną się niezniszczalni<sup>41</sup>.

Wraz z jakimi ciałami powrócą oni do życia? Jednym i drugim odpowiada on [św. Paweł – A.G.], że ci, którzy dostąpią niebios, otrzymają inne ciała, a następnie, że jeśli niektórzy ludzie będą musieli umrzeć, śmierć będzie dotyczyć tych właśnie, nowych ciał. Uważa on to za coś tak prostego i zwykłego, że głupotą byłoby doszukiwać się w tym jakichś trudności. Następnie zaś stwierdza, że skoro otrzymają oni inne ciała, będą one lepsze niż wcześniej, tzn. duchowe i niezniszczalne<sup>42</sup>.

Zbawienie oznacza wskrzeszenie ciał i zawsze ostatecznie ma wymiar osobisty – kara bądź nagroda nie dotyczy człowieka w ogóle, ale zawsze m n i e s a m e g o, dlatego jego warunkiem jest zachowanie tożsamości osobowej i przywrócenie pełnej pamięci o całym wcześniejszym życiu. Wiedza na temat esencji realnej ciał nie jest jednak potrzebna do zrozumiałej interpretacji zmartwychwstania. Niezależnie bowiem od tego, jakie miałyby być ciała, którymi zostaniemy obdarzeni podczas zmartwychwstania, z naszej pierwszoosobowej perspektywy pełnić będą one rolę analogiczną do ciał, które znamy. Jedyna różnica polega na tym, że w przypadku zbawienia, ciała te będą wiecznotrwałe i niezniszczalne, zaś w przypadku kary – będą wystawione na cierpienie i trawione ogniem dopóty, dopóki nie obrócą się w nicość.

W ten sposób nie ma potrzeby odwoływać się do istnienia substancji duchowej. Voltaire w swych *Listach o Anglikach* miał rację, gdy pisał, że Locke, ów „autor

---

maszynopisu książki). W dalszej części przedstawiam analizy, które rozwijam w pracy *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a* (Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019, s. 438 nn.).

<sup>41</sup> J. Locke, *Resurrectio et quae sequuntur*, w: idem, *Writings on Religion*, ed. V. Nuovo, Clarendon Press, Oxford 2002, s. 233.

<sup>42</sup> J. Locke, *A Paraphrase and Notes on St. Paul's First Epistle to Corinthians*, w: idem, *Works*, t. 7, London 1824, s. 189.



mądrzej i skromnej filozofii”, stwierdził: „jestem ciałem i myślę, więcej nie wiem”<sup>43</sup>. Historia człowieka okazuje się historią jego ciała. Jest to historia spisana przez przyrodnika, ale też zawiera dwa momenty, które umykają poznaniu przyrody: stworzenia człowieka i jego zmartwychwstania. Stworzenie polegałoby na obdarzeniu materii zdolnością myślenia, zmartwychwstanie – na ponownym obdarzeniu go ciałem niezniszczalnym. Pomiędzy tymi nadnaturalnymi i dostępnymi dzięki religijnej wierze krańcami możliwego doświadczenia rozpościera się naturalna historia ciała. Historia ciała jako części przyrody, ale też mojego własnego ciała. Ciała, które ma możliwość odczuwania własnych zmian będących wynikiem interakcji z innymi ciałami i które zostają zapamiętane, budując tożsamość człowieka. W wymiarze osobistej historii poczucie własnego ja przechodzi różne stadia, od prostego poczucia własnej odrębności w stosunku do otaczającego nas świata, przez coraz pełniejszą tożsamość – autobiograficzna tożsamość osobowa zostaje dopełniona przez tożsamość człowieka dotyczącą ciągłości życia ciała trwającego pomimo zmiany części ciała to budujących. Wreszcie wizja zbawienia dotyczy tożsamości w wymiarze religijnym i egzystencjalnym – gdy przywrócona zostaje pamięć wszystkich czynów i ich znaczenie moralne. Jednak także i wówczas podłożem myślenia – już nie tylko (ogólno)ludzkiego, ale przede wszystkim mojego własnego – okazuje się ciało<sup>44</sup>.

## Literatura

Almond P., *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Anstey P., *John Locke and Natural Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>43</sup> Voltaire, *Listy o Anglikach...*, s. 100.

<sup>44</sup> Warto z tej perspektywy zwrócić uwagę na dwie zmiany, które Locke wprowadził w kolejnych wydaniach *Rozważań*. W R, IV, 3, 6 napotykamy stwierdzenie: „Mamy idee materii i myślenia, lecz możliwe, że nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, czy jakaś istota materialna myśli, czy nie myśli” [s. 217; w pierwszym wydaniu we fragmencie tym czytamy nie o istocie materialnej (*material Being*), ale po prostu o materii (*Matter*)]. W R, IV, 18, 7 pisze zaś o tym, że przedmiotem wiary jest m.in. to, że „umarli powstaną” [takie brzmienie tekst zyskał dopiero w IV wydaniu pod wpływem polemik z Edwardem Stillingfleetem; pierwotnie tekst mówił o powstaniu „martwych ciał” (*the dead bodies of men shall rise*)]. Wiąże się to ze stałym napięciem w myśli Locke’a. Z jednej bowiem strony traktuje on treść Pisma św. jako przedmiot uzasadnionej wiary, z drugiej strony czyni wysiłki zmierzające do uzyskania jak największej koncesji z jej strony na rzecz rozumu. Stąd pisze również o istnieniu czystych inteligencji, buncie aniołów etc., jednocześnie jednak stara się przedstawić taką interpretację przekazu biblijnego, w której zbliża się on do rozumowego poznania natury. Powstanie człowieka – samo w sobie przekraczające skończone ludzkie poznanie i będące przedmiotem wiary – oznaczało dlań obdarzenie materialnego ciała zdolnością myślenia, podobnie nienaturalne jest wskrzeszenie ludzi: ponowne ożywienie ludzkich ciał, obdarzenie ich myśleniem i pamięcią wszystkich wcześniejszych czynów.

- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.
- Grzeliński A., *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019.
- Grzeliński A., *Dwa wczesne eseje medyczne Johna Locke'a – Morbus i Anatomia*, „Studia z Historii Filozofii” 1/2016.
- Hill J., *The Cartesian Element in Locke's Anti-Cartesian Conception of Body*, w: Ph. Hamou, M. Pécharman (red.), *Locke and Cartesian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Knight H., Hunter M., *Robert Boyle's Memoirs for the Natural History of Human Blood (1684): Print, Manuscript and the Impact of Baconianism in Seventeenth-Century Medical Science*, „Medical History” 51(2)/2007.
- Kopania J., *Descartes i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” t. LXII, 4/2014.
- Kucharski D., *Racjonalność religii w ujęciu Henry'ego More'a* (w druku).
- Locke J., *A Paraphrase and Notes on St. Paul's First Epistle to Corinthians*, w: idem, *Works*, t. 7, London 1824.
- Locke J., *Anatomia*, tłum. A. Grzeliński, „Studia z Historii Filozofii” 1/2016.
- Locke J., *Drafts for the 'Essay Concerning Human Understanding', and Other Philosophical Writings*, t. 1, ed. P.H. Nidditch, G.A.J. Rogers, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Locke J., *Resurrectio et quae sequuntur*, w: idem, *Writings on Religion*, ed. V. Nuovo, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955.
- McLaughlin P., *Force, Determination, and Impact*, w: S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (red.), *Descartes Natural Philosophy*, Routledge, London – New York 2000.
- Milton J.R., *Locke and Descartes. The Initial Exposure, 1658–1671*, w: Ph. Hamou, M. Pécharman (red.), *Locke and Cartesian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Szwed A., *Fideizm kalwina i bunt angielskich racjonalistów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016.
- Voltaire, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne*, tłum. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1953.
- Walmsley J.C., *John Locke's Natural Philosophy (1632–1671)*, Ph.D. Thesis, <https://core.ac.uk/download/pdf/74250.pdf> [12.10.2019].

