

ADAM DROZDEK
Duquesne University, USA

MI DZY WIAR A WIEDZ : LOCKE O NIESKO CZONO CI

W li cie do czytelnika *Rozwa a dotycz cych rozumu ludzkiego* Locke powiada, e pewnego razu, prowadz c dyskusj ze swymi przyjaciółmi, u wiadomił sobie, e winna ona by poprzedzona rozwa eniem zasi gu i kompetencji rozumu w dyskutowanej kwestii. Jeden z jej uczestników, James Tyrell, odnotował na marginesie swojego egzemplarza *Rozwa a*, e dyskusja dotyczyła „zasad moralno ci i religii objawionej”¹. Uwaga ta wiadczy o podstawowej kwestii trapi cej Locke’a, mianowicie kwestii wiary. Przez całe ycie była to dla niego sprawa podstawowa, i wszystkie jego pisma nabierają wła ciwego znaczenia, je li rozwa a si je w wietle jego zainteresowania problemami religii i uzasadnienia wiary chrze cija skiej. Tego rodzaju zainteresowania nie były czym nowym, jednak Locke chciał da wierze na tyle mocn podbudow empiryczn , na ile było to mo liwe. Ten empiryzm był zapewne motywowany jego studiami medycznymi i zwi zanym z tym zainteresowaniem medyczno-metodologicznymi dziełami Thomasa Sydenhama². W ka dym razie był on przeciwny racjonalistycznemu uzasadnieniu wiary, jak to czynił przede wszystkim Kartezjusz.

W szkicu do *Rozwa a* Locke wymienia dwa zarzuty kierowane pod adresem jego empiryzmu. Pierwszym jest kwestia idei wrodzonych, drugim stwierdzenie, e posiadamy „pozytywn ide niesko czono ci, która to idea w aden sposób nie mo e pochodzi od zmysłów, a zatem posiadamy idee, które nie wywodz si ze zmysłów”³. Dlatego te , jak zauwa ył G. Rogers, kwestia niesko czono ci jest testem programu Locke’a⁴.

¹ Według przypisu A. C. Frasera do dzieła J. Locke’a: *An essay concerning human understanding*. Oxford 1890 [przedruk: New York: Dover 1959], t. 1, s. 9.

² Sprawa wpływu Sydenhama na Locke’a jest szeroko omawiana w ksi ce F. Duchesneau: *L’empirism de Locke*. The Hague 1973. Cytuj c Romanellego powiada on, e tak, jak Sydenham widzi siebie jako historyka naturalnego choroby, tak Locke próbuje by w *Rozwa aniach* naturalnym historykiem wiedzy (s. 136). Locke uwa ał, e w *Rozwa aniach* „nie tylko opisał zdrow jednostk , lecz równie patologii [jednostki] chorej: choroby i dolegliwo ci z obserwacjami dotycz cymi ich symptomów i mo liwych przyczyn oraz terapii, któr trzeba przepisa ” (N. Wood: *The politics of Locke’s philosophy*. Berkeley 1983, s. 110).

³ J. Locke: *Drafts for the ‘Essay concerning human understanding’*. Oxford 1990, t. 1, s. 78.

⁴ G. A. J. Rogers: *Innate ideas and the infinite: the case of Locke and Descartes*. "The Locke News-letter", nr 26/1995, s. 62.

I

Locke najpierw rozważa kwestię nieskończoności w związku z ideą bezmiarów (*immensity*). Otóż idea ta powstaje w wyniku „mocy powtarzania lub podwajania posiadanej przez nas dowolnej idei dowolnej odległości”, dowolną ilość razy, „bez możliwości zatrzymania się” (2. 13. 4) - lecz owo „bez możliwości zatrzymania się” już zakłada istnienie nieskończoności aktualnej. Ponieważ odległość jest prostym moduśem (*mode*) idei przestrzeni, nieskończoność musi być aspektem idei przestrzeni, jeżeli rzeczywiście umysł jest w stanie podwajać daną odległość dowolną ilość razy, w nieskończoność⁵. Przestrzeń Locke'a jest zatem przestrzenią nieskończoną, co jest atrybutem przestrzeni nie wywiedzionym z poznania zmysłowego, a więc atrybutem apriorycznym. Umysł nie byłby bowiem w stanie dowolnie, zatem w nieskończoność, pomnażać daną odległość i dodawać jedną do drugiej „w tym samym kierunku” (2. 13. 6), jeżeli nie byłoby ontologicznej podstawy tej możliwości, mianowicie nieskończonej przestrzeni. Gdyby przestrzeń była skończona, to umysł doszedłby w tym procesie pomnażania do granic, których przekroczyć nie można, gdy odległość przekraczająca rozmiar przestrzeni nie byłaby wcale odległością, a zatem umysł napotkałby granice swej mocy pomnażania⁶. Ponieważ idea przestrzeni pochodzi ze zmysłu wzroku i dotyku (2. 13. 2), to owa nieskończoność zostaje do niej niejako dodana w procesie kształtowania tej idei, gdy dany miar nie można wyprowadzić nieskończoności ze skończonych danych zmysłowych.

Locke zdaje sobie nie do wiadomości tego naddatku nieempirycznego pochodzenia, dlatego też uważa nieskończoność przestrzeni za rzecz oczywistą, gdy np. wspomina „pustkę nieskończonej przestrzeni” (2. 12. 10), czy też „czyliby sobie spotkania z kimś, kto by chciał narzucić przestrzeni jakie ograniczenia” (2. 13. 21). Dla Locke'a jest jasne, że albo przestrzeń jest nieskończona, albo wypełniają ją ciała. Nieskończoność ciała jest wykluczona - z jego nieskończoności, mówi Locke, „Jak się dź nikt się nie zgodzi” - a więc, gdyby „Bóg umiecił kogoś na krawędzi czegoś cielesnego, to czy nie byłby on w stanie wycignąć ręki?” (2. 13. 21). Gdy więc Locke powiada, że umysł „nie znajduje niczego, co przeszkodziłoby mu w postępie ku „nieskończonemu rozszerzaniu” przestrzeni (2. 15. 2), to czyni on założenie, które ma wynikać z jego empirystycznych przesłanek. Skąd bowiem wiadomo, że umysł nie napotka przeszkody w dodawaniu do siebie odcinków, jeżeli nieskończoność

⁵ Podobnie nieskończoność przestrzeni założona jest przez Kanta w formach zmysłowości, zanim jeszcze przystąpił do omawiania antynomii, szczególnie pierwszej, dotyczącej nieskończoności świata w czasie i przestrzeni.

⁶ Por. argumenty J. Hintikka wymierzone przeciwko Arystotelesowi: *Time and necessity*. Oxford 1973, s. 119-122, oraz mój artykuł: *Aristotle's razor*. "Dialogos" 1997, w druku.

przestrzeni nie zostanie z góry założona? Gdy powiada przy tym, że ów proces pomnażania przestrzeni nie napotyka kłopotów, gdy w przeciwnym razie „ograniczyłyby się Boga do granic materii”, to czy nie zakłada on z góry, że Bóg jest nieskończony? Locke powiada, że umysł „nie znajduje nigdzie żadnego ograniczenia” w idei przestrzeni, tak więc „musi w sposób konieczny wynioskować”, że idea ta jest rzeczywiście nieskończona (2. 17. 4). Czy skończona ilość obserwacji skończonego umysłu rzeczywiście musi z konieczności prowadzić do idei nieskończonej przestrzeni? Indukcja nie wiedzie do konieczności, jak to potem szeroko dyskutował Hume, nieskończoność przestrzeni musi być założona, zanim umysł wyprowadzi taki wniosek.

Podobnie jak z ideą przestrzeni i bezmiaru, mają się rzeczy z ideą czasu i wieczności. Otóż refleksja nad zmianą i następstwem idei w umyśle prowadzi do idei następstwa i do idei trwania jako odległości między dwiema ideami w ciągu idei (2. 14. 2). Miar trwania jest czas (2. 14. 17). Przez dodawanie w myśli odcinków czasu („długości trwania”), „tak czy sto, jak nam się podoba”, dochodzimy do idei wieczności, gdy ów proces dodawania „może być kontynuowany bez ograniczenia i postępuje *in infinitum*” (2. 14. 27). Czas, czy raczej trwanie, podobnie jak przestrzeń, jest pojemnikiem ciała, „w którym tak naprawdę nic nie trwa ani nie istnieje” (2. 14. 31). I podobnie jak w wypadku przestrzeni, nieskończoność czasu musi być z góry założona, aby zagwarantować wieczność trwania. Jeżeli bowiem trwanie nie jest nieskończone, to ów proces dodawania odcinków czasu w końcu natrafiłby na granicę, poza którą trwanie by się skończyło. Możliwość dodawania odcinków czasu nie wystarczy więc, by została wygenerowana wieczność. Wieczność od początku musi być „bez ograniczenia”. Jest to szczególnie ważne, gdy dotykamy kwestii eschatologicznych, gdy możliwość dodawania odcinków czasu nie gwarantuje nieśmiertelności, a więc „przyszłego wiecznego trwania naszych dusz”, a już zupełnie nie prowadzi do „wieczności nieskończonego Bytu, który musiał w sposób konieczny zawsze istnieć” (2. 14. 31). Jak to bowiem możliwe, by dodawanie odcinków czasu prowadziło do konieczności nieskończonego istnienia nieskończonego Boga? Czy powiedzenie, że „każdy przyzna, iż Bóg wypełnia wieczność” (2. 15. 3), można uznać za wystarczający argument na rzecz boskiej nieskończoności?

Pojęcie wieczności powoduje dodatkowy problem. Otóż wieczność jest złotem nieskończonej przeszłości i nieskończonej przyszłości. Czy można na tym wysnuć oczywisty wniosek, że wieczność jest nieskończona? Z jednej strony Locke powiada, że wieczność - jako złotem nieskończoności *a parte ante* oraz *a parte post* - jest nieskończonym trwaniem (2. 17. 10). Z drugiej jednak strony takie złotem dwóch nieskończoności nie jest niczym innym, jak dodaniem jednej nieskończoności do drugiej, a to już jest dla Locke'a nie do przyjęcia, gdy „dodanie dwóch nieskończoności”, a zatem „uczynienie

jednej nieskończoności jest „absurdem nazbyt wielkim, by go obalać” (2. 17. 20). Możliwa jednak jest obrona Locke’a, zważywszy, że absurdalność ta jest wynikiem założenia, iż „kto ma pozytywną ideę nieskończoności”. Jednak nieskończoność przeszłości, nieskończoność *a parte ante*, „nieskończoność trwania bez początku jest tylko negatywną ideą” (2. 17. 14). Można więc bez zastrzeżeń powiedzieć, że dodawanie nieskończoności nie jest absurdalne, jeżeli nie pretendujemy do posiadania pozytywnej idei wyniku tego dodawania. Locke zdaje się uważać, że ponieważ nieskończoność jest ideą negatywną, to operacje na niej dadzą w wyniku również negatywną ideę, czy jest to jednak prawda w przypadku dodawania wielkości nieskończoności małej i wielkości nieskończoności dużej? Czy nie można by w jego wyniku oczekiwać wielkości zerowej, tj. skończonej, a zatem dobrze określonej?

Nieskończoność czasu i przestrzeni jest niejawnym założeniem filozofii Locke’a; są one „nieskończonymi oceanami wieczności i bezmiaru”, pozwalającymi na określenie „pozycji skończonych realnych bytów”. Dane miejsce i czas są zatem „określonymi porcjami owych nieskończoności przepaści przestrzeni i trwania” (2. 15. 5-6). Założenie nieskończoności czasu i przestrzeni pozwala więc na poradzenie sobie ze skończonymi bytami, nieskończoność zatem poprzedza skończoność, co jest zasadniczą tezą Kartezjusza⁷.

Zdaniem Locke’a, pojęcie nieskończoności staje się jasne dzięki pojęciu liczby. Rozpoczynając od jedynki, możliwa jest operacja dodawania skonstruowana dla liczb. „Najjaśniejszą i najwyraźniejszą ideę nieskończoności” otrzymujemy dzięki „dodawaniu bez końca, lub dodawalności... liczb, tak oczywiście dla umysłu” (2. 16. 8). Tu również nieskończoność jest z góry założona w operacji dodawania i Locke uznaje, że owa nieskończoność dodawania jest rzeczą oczywistą dla umysłu.

Interesujące jest, że choć owo „dodawanie bez końca” jest dla Locke’a kluczem do pojęcia nieskończoności, to gwarantuje ona zarazem, iż jesteśmy w stanie dojść do pozytywnego jej pojęcia⁸. Znaczyłyby to bowiem, że możemy wygenerować nieskończoność liczb, „nie ma jednak niczego bardziej oczywistego, aniżeli absurdalność aktualnej idei nieskończonej liczby” (2. 17. 8)⁹. Ponieważ zaś dla każdej liczby naturalnej istnieje liczba od niej

⁷ Też to podał Kartezjusz w trzeciej *Medytacji*. Zob. też mój artykuł: *Descartes: mathematics and sacredness of infinity*. "Laval theologique at philosophique", nr. 52/1996, 1, s. 167-178.

⁸ W tym nacisku położonym na proces generowania liczb naturalnych Locke jest prekursorem intuicjonizmu, na co zwraca uwagę E. E. Dawson: *Locke on number and infinity*. "Philosophical Quarterly", nr 9/1959, s. 302-308.

⁹ Stwierdzenie D. J. O’Connora, że „Locke’owi nie udało się podać prawidłowej definicji... liczby nieskończonej”, jest nieporozumieniem, gdyż Locke wcale nie próbował jej podać, z góry uważając nieskończoność liczb za absurdalną (D. J. O’Connor *John Locke*. London 1952, s. 55).

wi ksza, to oczywiste jest, że proces dodawania prowadzi b dzie od jednej liczby skończonej do drugiej liczby skończonej. Dopiero Cantor pokazał, że idea nieskończonej liczby wcale nie jest absurdalna. Gdyby więc Locke uznał, że możliwe jest dokonanie nieskończonej (przeliczalnej) liczby operacji dodawania, to co prawda ka da tak wygenerowana liczba byłaby skończona, ale nie byłaby skończona ilo tych liczb. Z istnieniem zbiorów nieskończonych Locke mógłby się zgodzić, powiada bowiem np., że *continua* czasu i przestrzeni zło one s z *continuuów* czasu i przestrzeni, te za z kolei z *continuuów* czasu i przestrzeni - i tak dalej w nieskończoność. Gdy więc Locke mówi, że w celu „zniszczenia pozytywnej idei nieskończoności” wystarczy zapytać, „czy można do niej coś dodać, czy nie” (2. 17. 13 i 17), to oczywiście można na odpowiedź, że tak. Locke bowiem uznaje, że po takim dodaniu nieskończoność byłaby nieco większa niż przed dodaniem, a więc nie byłaby nieskończonością. Stwierdzenie takie można by uznać za lapsus w epoce rozwoju rachunku nieskończonościowego i intensywnej analizy szeregów nieskończonych; jednak Locke’owi chodziło o to, że dodawanie jest w stanie doprowadzić do najwyżej do negatywnej, nigdy pozytywnej idei nieskończoności. Posiadanie takiej idei oznaczałoby, że umysł wygenerował np. nieskończoną przestrzeń w nieskończonym procesie dodawania odcinków. Umysł jest jednak skończony, nie jest więc w stanie tego dokonać.

Nieskończoność jest zatem dla Locke’a idea negatywna: wiadomo, że nie jest ona czymś, co jest skończone, ale nie bardzo wiadomo, czym właściwie jest. To tak, jak gdyby powiedzieć, że wiemy, czym jest czerwony, lecz nie mamy pozytywnej idei innych barw, zatem o danym przedmiocie możemy powiedzieć, że jest czerwony, albo nie-czerwony, ale czym jest owa nie-czerwony, to nie bardzo wiadomo. Nieskończoność jest więc faktem, ale faktem tajemniczym, niedostępnym poznaniu rozumowemu. Jak widzieliśmy, Locke musi uznać, że czas i przestrzeń są nieskończone, by mieć prawo do powiedzenia, że umysł jest w stanie bez ograniczeń kontynuować operację dodawania chwil lub odcinków, lecz nie możemy ponadto powiedzieć nic pozytywnego o nieskończoności, jest ona jasna, jeżeli „rozważymy w niej tylko negację końca”, lecz jest „niezrozumiała i pogmatwana”, gdy próbujemy uformować w umyśle idee nieskończonego czasu i przestrzeni (2. 17. 8), i nie jesteśmy w stanie takiej negatywnej idei pojąć, „gdy jest ona za duża dla skończonej i w swojej zdolności” umysłu (2. 17. 15). Tak więc czas i przestrzeń są nieskończone, lecz ta nieskończoność jest poza zasięgiem rozumienia. Podobnie o Bogu możemy powiedzieć, że jest „niepojmowalnie nieskończony” (2.17.1), ponieważ nigdy nie potrafimy tej nieskończoności pojąć.

Trwanie i przestrzeń zawierają jeszcze jeden problem. Są to, co prawda, idee proste, jednakże „idee, jakie o nich posiadamy, nie są pozbawione elementu złoonego: do natury obu należy to, że są złoone z czci” (2.15.9),

czego powodem jest fakt, że np. cię gło ci nie da się oddzielić od czystej przestrzeni (2. 13. 13). Jak u Arystotelesa, przestrzeń i trwanie są u Locke'a *continuami*, których elementami są także *continua*, a nie dyskretne elementy na kształt punktów. Nieskończoność jest już zatem wbudowana w owe dwa pojęcia. Przestrzeń można na w pełni pojąć wówczas, gdy się sobie uświadomi, iż każda dyodełek jest *continuum* i jako taki można by być dzielony w nieskończoność. Pojęcie nieskończoności poprzedza zatem prostą, aczkolwiek złożoną ideę przestrzeni¹⁰.

Innym przykładem użycia założenia nieskończoności są rozważania Locke'a dotyczące figur geometrycznych. Figury są wynikiem modyfikacji idei przestrzeni przez ograniczanie jej odpowiednimi liniami. Locke powiada, że idea figury „dostarcza umysłowi nieskończonej różnorodności”, gdy oprócz istniejących już figur, umysł ma do dyspozycji ich dowolny zasób (*stock*), który jest „doskonale niewyczerpywalny”, a więc umysł „nie jest w stanie mnożyć figury w nieskończoność” (2.13.5). Tak więc, ponieważ zakłada się, że ów zasób figur jest „doskonale niewyczerpywalny”, a więc nieskończony, to umysł nie ma kłopotu z mnożeniem ich w nieskończoność. Nieskończona ilość figur jest tu założona na samym początku.

II

Nieskończoność, jak widzieliśmy, jest właściwa przy rozważaniach dotyczących czasu i przestrzeni. Założenie to jednak nie musi oznaczać niebezpiecznego przekroczenia w systemie Locke'a. Warto się tu na chwilę zatrzymać i zastanowić nad rolą hipotez u Locke'a.

Óto mówi się np., że Locke był „przez całe swoje życie atomistą i uważał prawdziwość nauk wyuczonych u filozofii korpuskularnej”¹¹. Jak empirysta można się na to zgodzić, skoro umysł nie jest zapisany tablicą, a pojęcie atomu nie może jednak pochodzić z poznania zmysłowego? Choć więc „nie posiadamy zmysłów wystarczająco przenikliwych, by ujrzeć maleńkie cząstki ciał... [i] musimy przystąpić do faktu nieznanego ci ich właściwości i sposobów działania” (4. 3. 25), to z drugiej strony, zdaniem Locke'a,

¹⁰ A. Klemmt ma rację mówiąc, że „czas i przestrzeń są *continuami*, których nie jesteśmy w stanie złożyć czy skonstruować z nieciągłych elementów”, i nie można ich pojąć „w ich pierwotnej naturze” poprzez operacje dzielenia i dodawania, co nie prowadzi do wniosku, iż czas i przestrzeń są warunkami tych operacji (A. Klemmt: *John Locke: Theoretische Philosophie*. Meisenheim 1967, s. 236). Dodawanie i dzielenie jest pierwotnie określone dla liczb i w gruncie rzeczy dopiero poprzez liczby mamy, zdaniem Locke'a, pewne wyobrażenie o przestrzeni i trwaniu, gdy dzięki liczbom jesteśmy w stanie mówić o odległości i czasie.

¹¹ M. Mandelbaum: *Philosophy, science, and sense perception*. Baltimore 1964, s. 14. Zob. też L. Laudan: *The nature and source of Locke's views on hypotheses*. "Journal of the History of Ideas", nr 28/1967, s. 211-223.

np. ciepło i zimno nie są „niczym innym jak związaniem lub zmniejszeniem ruchu malekulek czy stek naszych ciał, spowodowanym korpusekami jakiego innego ciała” (2. 8. 21). Rzecz polega na tym, że Locke nie odrzucał roli hipotez w nauce i poza naukę; przyznaje, że oprócz zdarzeń dotyczących zjawisk empirycznych, istnieje zdaniem dotyczących „rzeczy, które pozostają poza zasięgiem naszych zmysłów, nie mogą posiadać ich wiadomości” (4. 16. 5). Te ostatnie z kolei dotyczą bytów duchowych oraz „sposobu działania w większości dzieł natury, gdy to widzimy postrzegalne skutki, lecz ich przyczyny są nieznanne i nie postrzegamy dróg i sposobów, w jaki powstają” (4.16.12). Przyjmowanie hipotez jest rzeczą naturalną i pożądaną, gdy prowadzi one mogą do nowych odkryć (4.12.13). Tak więc z powodu ograniczonego naszych zmysłów i umysłu niezbędne jest odwoływanie się do hipotez, które pozwalają na wyjaśnienie zaobserwowanych zjawisk. Zdaniem Locke’a, „hipoteza korpusekularna” pozwala „i najdalej w rozumowym wyjaśnieniu przymiotów ciał; i obawiam się - powiada Locke - że słabo rozumienia ludzkiego nie potrafi zastąpić jej inną” (4.3.16). Bardziej ogólnie, poza nominalną istotę różnorodnych substancji, istnieje istota rzeczywista, „której istnienie dopuszczamy nie wchodząc jednak dokładnie, czym ona jest” (3.6.6)¹².

Oto w podobnym duchu można by powiedzieć, że nieskończoność jest założeniem rozważań Locke’a dotyczących przestrzeni i trwania, które to rozważania doprowadzają do wydobycia idei nieskończoności. Nieskończoność przestrzeni jest więc na początku założona jako prawdopodobna hipoteza, pozwalająca zarazem dojść do prawdziwego poznania. Zasadno idei nieskończoności jest potem rozpoznana w analizie „prostej” idei przestrzeni, lecz i tak wiedzy pozytywnej o niej nie uzyskujemy, gdy nieskończoność w sposób oczywisty przekracza granice zmysłowości. Jak atomy są więc uznane za elementy wyjaśnienia zjawiska przyrody, choć wiedzy pozytywnej o nich nie mamy, tak i nieskończoność stanowi fundament rzeczywistości, choć tej nieskończoności nie znamy, lecz bez jej uznania nie tylko nie byłibyśmy w stanie wyjaśnić tej rzeczywistości, ale nawet nie potrafimy uzyskać właściwego obrazu naszego aparatu poznawczego.

III

Rozważania dotyczące nieskończoności są potrzebne Locke’owi by pokazać, że - jak powyżej zaznaczyli my - empiryzm może sobie poradzić z tym problemem, a także po to, by służyć, choć w sposób niejawną, w jego rozważaniach teologicznych. Podstawową kwestię teologiczną jest naturalnie

¹² Uznanie atomizmu wiadczy zdaniem Duchesneau, że Locke „w sposób niejawną zakłada metafizykę rozumu naturalnego jako fundamentu swej empirystycznej analizy elementów poznania” (F. Duchesneau, op. cit., s. 250).

problem istnienia Boga. Zdaniem Locke'a, istnienia tego mo na dowie bez odwoływania si do objawienia. Pierwsz przesłank jest fakt własnego istnienia. W duchu kartezja skim Locke powiada, i „nie pozostawia w tpiwo ci fakt, e człowiek posiada jasn ide własnego istnienia” i e ka dy człowiek „jest czym aktualnie istniej cym” (4. 10. 2). wiadomo własnej ja ni jest wiadomo ci własnego istnienia, tak wi c Locke miało móglby powtórzy „my l , wi c jestem”¹³. Kartezjusz jednak uznaje, e istnieje wiedza wrodzona, przede wszystkim wiedza dotycz ca istnienia niesko - czonego i doskonałego Boga, i e wiedza ta wła nie jest dowodem na jego istnienie. Locke chce jednak przeprowadzi dowód wychodz c od wiedzy obserwacyjnej, intuicji samego siebie i rozumowania racjonalnego. Od razu narusza jednak ten porz dek, przyjmuj c zało enie, które co prawda mo na uzna za intuicyjnie jasne, ale na pewno nie wywodz ce si z poznania empirycznego. Powiada mianowicie, e „nic nie jest w stanie wyprodukowa jakiegokolwiek bytu rzeczywistego w takim samym stopniu, jak nic nie mo e by równe dwóm kontom prostym” (4.10.3). Jest to wi c w gruncie rzeczy powołanie si na zasad przyczynowoci, co jest tu nieuprawnione, zwa - ywszy na fakt, e zdaniem Locke'a idea przyczyny pochodzi z obserwacji zmian. Obserwacja taka mo e doprowadzi co najwy ej do obserwacji regularno ci nast pstwa w czasie, a nie do koniecznej zasady przyczynowoci¹⁴, co pó niej, jak wiadomo, było bardzo mocno podkre lane przez Hume'a.

Z istnienia przynajmniej jednego bytu, mianowicie *ego*¹⁵, i z niemo no ci wyprodukowania bytu przez niebyt, Locke konkluduje, e „od wieczno ci co istniało” - w przeciwnym razie owo co miałoby pocz tek i wywodziłoby si z nico ci (4.10.3)¹⁶. Po pierwsze jednak, zasada o niewyprodukowaniu czego z niczego jest, co prawda, zasad , któr potwierdzaj dane empiryczne, lecz jej konieczno nie zasadza si na empirii. Konkluzja Locke'a nie jest zatem wnioskiem czysto empirycznym. Po drugie, wydaje si , e do przyj cia jest również zało enie istnienia niesko czonego ła cucha przyczynowo-skutkowego, a zatem nie jest zainicjowany przez aden byt. Ka dy ele-

¹³ Zgadza si on na pewno z Augusty skim „w tpi , wi c jestem”, gdy pisze, i istnieje w nas „co , co my li; sam fakt w tpienia co do tego, co to jest potwierdza fakt istnienia tego czego ” (4. 3. 6).

¹⁴ W pierwszym li cie do Stillingleeta Locke mówi o „idei pocz tku b d cej w sposób konieczny połączonej z ide pewnej operacji”, a tej z kolei z pewn przyczyn (*Works*. London 1823 [reprint, Darmstadt 1963], t. 4, s. 135).

James Gibson dobitnie stwierdza, e „to na tej jedynej bezpo redniej pewno ci istnienia Locke opiera swój dowód na istnienie Boga” (J. Gibson: *Locke's theory of knowledge and its historical relations*. Cambridge 1968, s. 172).

¹⁶ Prawd jest, jak zaobserwował J. Mackie, e ze stwierdzenia, i nie było takiej chwili, w której by co nie istniało, wcale nie wynika, e co musi wiecznie istnie , jak zda je si sugerowa Locke (4. 10. 8), lecz wbrew Mackie'emu, na tej implikacji nie zasadza si dowód Locke'a na istnienie Boga (J. L. Mackie: *Problems from Locke*. Oxford 1976, s. 208-209).

ment tego cięgu posiadałby skończoną moc wystarczającą do wygenerowania następnego jego elementu, a do tego niejszości. Empiryzm Locke'a jest niewystarczający na odrzucenie takiego przypuszczenia. Uznanie go za nieoczywiste wymagałoby intuicyjnej znajomości nieskończoności (wieczności), co jednak empiryzm odrzuca: nieskończoność jest negatywną ideą, pozytywna wiedza o niej jest więc wykluczona.

Locke powiada, że „ów wieczny Byt musi być równie najpotężniejszy” (4.10.4). Czyli Byt ten, aczkolwiek wieczny, zatem nieskończony co do trwania, nie musi posiadać nieskończonej mocy. Stwierdzenie to ma pozwolić, jak się zdaje, na uniknięcie politeizmu: ów wieczny Byt jest potężniejszy, aniżeli jakikolwiek istniejący byt. Rozważania Locke'a pozwalają mu jednak tylko powiedzieć, że ów Byt jest potężniejszy, aniżeli jakikolwiek element stworzenia; w ten sposób jednak nie wykluczyłby on możliwości istnienia innych wiecznych bytów równej mocy, byleż one nie partycypują w procesie stworzenia. Gdy zatem Locke opisuje pojęcie Boga, „niepojmowalnego Bytu Najwyższego”, jako wynik pomnożenia w nieskończoność naszych własnych przymiotów (2. 23. 33-36), to nie musi to znaczyć, że ów Byt Najwyższy jest tym samym, co Stwórca materialnej wszechrzeczy. Znowu empiryzm jest tu niewystarczający i odwołanie się do objawienia jest nieuniknione.

Interesujące jest, że w innych miejscach Locke nie ogranicza Boskiej nieskończoności tylko do trwania. Uważa on nawet, że nieskończoność Boga – tj. Bytu o „nieskończonej mocy, dobroci i mędrości” – jest konieczna do tego, by etyka stała się jedną z „nauk, które można dowiedzieć” (4. 3. 18). Podobnie jak w przypadku nieskończoności trwania i przestrzeni, nieskończoność przymiotów Boskich można otrzymać drogą pomnożenia naszych własnych przymiotów. Jednakże w tym miejscu trudno byłoby się zadowolić nieskończonością potencjalną, gdy Bóg istnieje aktualnie, a więc jego przymioty są również aktualnie nieskończone. Tę nieskończoność trzeba założyć, jeżeli się pragnie mówić o możliwości nieskończonego pomnożenia skończonych przymiotów, jako drogi do uzyskania idei przymiotów nieskończonych: pomnożenie np. mocy nie prowadziłoby do wykształcenia pojęcia nieskończonej mocy Boskiej. Pojęcie to byłoby coraz bardziej adekwatne względem rzeczywistego przymiotu Boskiego, jeżeli uzna się z góry, że ów przymiot jest nieskończony.

Wydaje się zatem, że empiryzm i poznanie rozumowe są niewystarczające przy dowodzeniu istnienia Boga. Jeżeli tak, to pewności wiary w owo istnienie trzeba szukać gdzie indziej, co prowadzi nas do rozważania kwestii stosunku wiary i rozumu.

IV

Je li idzie o stosunek wiary do rozumu, to, zdaniem Locke'a, istniej trzy mo liwo ci, mianowicie: wiara mo e by zgodna z rozumem, ponad rozumem, lub przeciwna rozumowi (4. 17. 23). Zgodne z rozumem s stwierdzenia wywiedzione za pomoc „dedukcji naturalnej” i refleksji z poznania zmysłowego. Elementy wiary zgodnej z rozumem nie s specyficzne dla wiary i mog by zredukowane do poznania rozumowego. Gdy jednak nie mo na wyprowadzi pewnych stwierdze z poznania zmysłowego, mamy do czynienia ze stwierdzeniami ponad rozumem. Nie powinny one jednak przeczy „naszym jasnym i wyra nym ideom”, gdy wówczas staj si sprzeczne z rozumem. Przykładem prawdy zgodnej z rozumem jest istnienie Boga, politeizm jest sprzeczny z rozumem, a zmartwychwstanie jest ponad rozumem.

Stwierdzenia sprzeczne z rozumem trudno by uzna za elementy wiary, gdy - i tu Locke jest zgodny z Kartezjuszem - Bóg nikogo nie zwodzi. Bóg wyposa ył człowieka w aparat poznawczy, w naturalne wiatło rozumu, stosownie do jego potrzeb. Poniewa jednak sprawa wiary jest centraln spraw w yciu ka dego człowieka, ów aparat poznawczy musi umo liwi doj cie do prawdziwej wiary. Czy byłoby to mo liwe, gdyby rozum prowadził na manowce, tj. gdyby rozum przeczył prawdziwej wierze? Wiara natomiast mo e by ponad rozumem, tj. rozum mo e by bezsilny wobec prawd wiary, jednak wówczas b dzie on równie bezsilny wobec ich negacji. Równie bowiem niesprzeczne z rozumem jest uznanie zmartwychwstania jak i jego negacji, tak wi c rozum niewiele pomo e w decyzji, który z członów tej alternatywy jest słuszny. Istnieje jednak wyj cie z tej sytuacji, mianowicie objawienie. I tutaj równie wa na jest rola rozumu. Objawienie jest prawdziwym objawieniem, je li pochodzi od Boga i w tym sensie prawdy objawione nie pozostawiaj miejsca na w tpliwo . Konieczna jest jednak pewno , e stwierdzenia, w które wierzymy, rzeczywi cie pochodz od Boga. I w tym wyra a si podstawowa rola rozumu, który pozwala na stwierdzenie rzeczywi cie boskiego ródła prawd wiary. Zdaniem Locke'a wiadomo, e rzeczywi cie pochodz one od Boga, je li objawienie odwołuje si do prostych idei, które znane s ka demu człowiekowi dzi ki zmysłom i refleksji (4. 18. 3). Objawienie nie mo e przeczy wiedzy intuicyjnej (4.18.5). Istniej prawdy objawione, które mog by równie rozumowo odkryte (4.18.4). Cho jest to mo liwe, nie zawsze i nie dla ka dego jest to osi galne, wymaga to bowiem „długich i czasem zawitych dedukcji rozumu”, jednak e „wi kszo ludzi nie ma czasu na przeprowadzenie ich czy te

z powodu braku edukacji i do wiadczenia nie potrafi ich oszukać¹⁷. Objawienie jest więc po prostu uproszczeniem procesu rozumowania, w szczególności chodzi o podstawowe prawdy wiary; jednak rozum jest w stanie dostrzec tych elementów wiary, je li zajdzie taka konieczność i je li pozwoli sobie może na „długie i zawile dedukcje”. W tym sensie zakres wiary obejmuje swym zasięgiem zakres rozumu. Koniec końców „rozum jest objawieniem naturalnym, za pomocą którego wieczny ojciec wiatła i źródło wszelkiej wiedzy komunikuje ludziom tę prawdę, która znajduje się w zasięgu ich naturalnych zdolności”. Natomiast „objawienie jest rozumem naturalnym poszerzonym o nowy zespół odkryty bezpośrednio zakomunikowanych przez Boga” (4. 19. 4). W tym sensie wiara obejmuje również prawdy nieskończone dla rozumu i w tym sensie jest ona ponad rozumem (4.18.9). Rola rozumu w tym układzie sprowadza się do sprawdzenia i potwierdzenia boskiego pochodzenia objawienia.

Ponieważ jednak prawdy wiary wykraczają poza rozum, ten ostatni nie ma roli rozstrzygającej w kwestiach wiary. Pilnuje on, by stwierdzenia wiary nie prowadziły do sprzeczności i by nie opierały się na władzach poznawczych wykraczających poza piśmienną rzeczywistość, lecz gdy stwierdzenia wiary wykraczają poza jego kompetencje, stają się tym samym elementami czystej wiary, czyli pewne i niezawodne z punktu widzenia wiary, lecz tylko prawdopodobne z punktu widzenia rozumowego. W tym sensie Locke może cytować następujące stwierdzenie Williama Chillingwortha: „całym sercem uznaj i wierz, że artykuły wiary są prawdami pewnymi w sobie i niezawodnymi, tak jak powszechne zasady geometrii i metafizyki. Jednak nie wymaga się od nas, byśmy je znali i obstawiali przy nich z takim samym stopniem pewnością, jak przy [danych] zmysłów i nauki”¹⁸.

Aczkolwiek rola rozumu jest podporządkowana wierze, rozum jest niezbędnym elementem wiary w celu przekonania ludzi o jej prawdziwości, tj. o jej nadprzyrodzonej proveniencji. Rozum nie jest w stanie dać pełnego obrazu wiary, nie jest w stanie wygenerować wszystkich prawd niezbędnych do życia. Konieczny jest jednak jako drogowskaz ku prawdziwemu źródłu

¹⁷ *Reasonableness of Christianity*. Works, t. 7, s. 139. Tak więc pewne twierdzenia geometryczne mogą być zrozumiałe dla przenikliwych umysłów, lecz będą niejasne dla większości ludzi, nawet dla tych, którzy nie są „nowicjuszami geometrii” (*A third letter for toleration*. Works, t. 6, s. 537). Podobnie sprawy się mają z kwestiami wiary. Gdyby od każdego wymagał zgłębienia wszystkich elementów doktryny różnych kościołów, to „rolnik porzuciłby musiał orki i zasiew i zajął się studiami greki i łaciny, a rzemieślnik musiałby sprzedać narzędzia, by kupić [pisma] ojców [kościoła] i scholastyków i skazał rodzinę na śmierć głodową (*A second letter concerning toleration*. Works, t. 6, s. 101-102).

¹⁸ *Second reply*. Works, t. 4, s. 275. Pewność wiary nie jest więc tym samym, co pewność rozumu, zatem nie ma tu żadnego pomieszania pojęć, jak sugeruje Paul Helm: *Locke on faith and knowledge*. "Philosophical Quarterly", nr 23/1973, s. 57. Locke pisze, że „pewność wiary... nie ma nic wspólnego z pewnością wiedzy” (*Works*, t. 4, s. 272).

tych prawd. „Rozum musi być we wszystkim ostatecznym sędzią i przewodnikiem” (4. 19. 14) – paradoksalnie, jest on ostatecznym sędzią orzekającym, a nie sędzią prawdy, a niejasne ani eli prawdy rozumowe, jest on przewodnikiem ku wierze, która stanowi fundament życia człowieka.

V

Locke’owi nie chodziło o wiarę w ogóle, lecz o wiarę chrześcijańską. Uznawał on obecność chrześcijaństwa we wszystkich dziedzinach życia, nie było u niego podziału na sferę *sacrum* i *profanum*. Nawet gdy w *Listach o tolerancji* mówi o oddzieleniu kompetencji państwa i kościoła, to nie chodzi mu o to, by rząd był wiecki, lecz by nie wymuszał on na obywatelach wyznawania określonej religii. Locke, jak to określił jeden z jego biografów, okazywał „niemal dziecięcą ufność w przewodnictwo Pisma w.”¹⁹. Biblia była dla niego księgą objawioną, a zatem źródłem wszelkich prawd, jednak rozum był potrzebny po pierwsze dlatego, by odnaleźć właściwą interpretację Biblii w przypadkach, gdy znaczenie ustępów Pisma w. nie jest oczywiste, i po drugie, w celu przekonania niewierzących o jej prawdziwości, a szczególnie prawdziwości zasad nowotestamentowych. Chciał pokazać, że chrześcijaństwo jest zgodne z rozumem i że rozum może być użyty dla jego obrony i uzasadnienia. Nie chodziło tu tylko o kwestie teoretyczne. Jak zaznaczyli my na początku, *Rozważania* miały pokazać, na ile ludzkie władze poznawcze pozwalają zgłębić „zasady moralności i religii objawionej”, które z kolei są potrzebne tak w życiu osobistym, jak i społecznym. Ambicją Locke’a było dowiedzenie, że zasady moralności da się dowiedzieć podobnie, jak twierdzenia matematycznych (3. 11. 16; 4. 3. 18; 4. 12. 8).

Locke, już jako młody człowiek, wierzył we wrodzone zasady moralnych i religijnych²⁰; w *Rozważaniach* starał się traktować wiarę i rozum jako równych sobie partnerów, jednak ta relacja między wiedzą a wiarą przechyliła się w późniejszych pismach Locke’a zdecydowanie na rzecz wiary.

W *Reasonableness* ograniczenia rozumu w stosunku do wiary są o wiele mocniej zaznaczone niż to ma miejsce w *Rozważaniach*. Podczas gdy *Rozważania* są optymistyczne w kwestii matematycznej dowodliwości zasad moralności, *Reasonableness* podkreśla, że najwięksi nawet filozofowie nie byli

¹⁹ Th. Fowler *Locke*. New York 1902, s. 113. Obszerną argumentację za tym, że Locke’owi chodziło w *Rozważaniach* i w innych pismach przede wszystkim o religijną chrześcijańską, przedstawia w znakomitym artykule R. Ashcroft: *Faith and knowledge in Locke’s philosophy*. W: J. W. Yolton (red.): *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge 1969, s. 194-223. Dlatego też czwarta księga dyskutuje ca. m. in. problem relacji wiedzy i wiary oraz kwestii istnienia Boga, stanowi rodek cięko ci *Rozważania* (N. Wolterstorff: *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge 1996, s. XIV).

²⁰ J. Marshall: *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Cambridge 1994, s. XV.

w stanie stworzyć systemu porównywalnego z systemem objawionym przez Chrystusa (*Works* 7, 140-143)²¹. „Nie jest to ujm dla objawienia, a rozum równie daje sw aprobat prawdom odkrytym przez objawienie. Jednak e mylimy si uwa aj c, e poniewa rozum potwierdza je nam, pierwotna pewna wiedza o nich z niego si wywodzi” (*Works* 7, 145). Objawienie jest zatem dla Locke’a wła ciwym ró dłem zasad moralnych, rozum mo e co najwy ej potwierdzi ich zasadno , lecz w adnej mierze nie mo e ich wyprowadzi sam z siebie. Program *Rozwa a* ufundowania etyki na poj ciu człowieka i niesko czonego Boga (4.3.18) zostaje wi c porzucony.

W *Parafrazie* Locke powiada, e podział mi dzy ciałem a duchem, o którym mówi ap. Paweł, jest podziałem mi dzy „inklinacjami i zwyczajami, poprzez które człowiek odwraca si od posłusze stwa wiecznemu prawu słuszno ci”, a „stron człowieka wyposa on w wiatło [pochodzc e] od Boga [słu ce temu, by] zna i wie dzie to, co słuszne, sprawiedliwe i dobre i która jest zawsze gotowa do kierowania si i skłaniania ku temu, co dobre” (Gal. 5: 16-17, przypis). Gdy ap. Paweł z kolei mówi o człowieku zmysłowym („człowieku zwierzym”) i człowieku duchowym, to czyni on ró nic mi dzy „człowiekiem, dla którego nie ma wy szych zasad ponad [zasady] rozumu naturalnego”, a „człowiekiem, który opiera swoj wiar na objawieniu Boskim” (1 Kor. 2: 15, przypis). Religia chrze cija ska pochodzi „od Boga, z czystego objawienia i nie jest w najmniejszym stopniu produktem ludzkiego odkrycia” (1 Kor. 2: 6, przypis). Rola rozumu nie jest jednak zupełnie pomi ni ta. Rozum pozwala przynajmniej na odkrycie, e Bóg istnieje: „To, co mo na wie dzie o jego niewidzialnym Bycie, mo na jasno odkry i zrozumie w widzialnym pi knie, porz dku i operacjach daj cych si zaobserwowa w konstytucji i cz ciach wszech wiata przez tych, którzy... u yj swych umysłów w ten sposób” (Rzym 1: 20, parafraza). Jednak e prawdy specyficznie chrze cija skie osi galne s wył cznie drog objawienia: „człowiek, który nie ma adnej pomocy oprócz swych zdolno ci naturalnych jakkolwiek ulepszonych dzi ki ludzkim sztukom i naukom, nie mo e przyj prawd *Ewangelii*, które ukazane zostaj tylko poprzez inn zasad , mianowicie objawiaj cego je Ducha Bo ego” (1 Kor. 2: 14, parafraza).

Daj c pierwsze stwo objawieniu przed wiedz , Locke w gruncie rzeczy powraca do swej młodzi czej wiary we wrodzony charakter zasad moralno-religijnych. Po pierwsze, wiedza nie jest wrodzona, lecz zdolno ci poznaw-

²¹ Wła nie w sceptycyzmie Locke’a co do mo liwo ci podania dowodu zasad moralno ci, J. Yolton widzi jedn zasadnicz ró nic mi dzy *Rozwa aniami* a *Reasonableness* (J. W. Yolton: *Locke and the compass of human understanding*. Cambridge 1970, s. 179. Zob. te wst p A. W. Wainwrighta w: J. Locke: *A paraphrase and notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*. Oxford 1987, s. 32-33. J. Marshall uwa a, e niemo no wprowadzenia zmian w kolejnych wydaniach *Rozwa a* zgodnie z duchem *Parafrazy*, było powodem wydania tej ostatniej anonimowo, i to po miertnie (op. cit., s. 447).

cze i „wiatło wewn trzne”, oraz „wiatło umysłu” (4. 19. 13 i 15) s wrodzone. Po drugie, ró nica mi dzy wiedz wrodzon a objawion dotyczy w gruncie rzeczy chwili pojawienia si ich w podmiocie poznaj cym. Wiedz wrodzon maj wszyscy od chwili urodzenia, wiedz objawion mog mie wszyscy w pewnej chwili, której wybór zale y od Boga. Zarówno wiedza wrodzona, jak i objawiona maj swe ródło w Bogu - i w tym tkwi ich zasadnicza waga. Druga ró nica mi dzy nimi polega na tym, e uznanie wiedzy wrodzonej zdaje si by równoznaczne z tym, e ka dy t wiedz posiada, natomiast bezpo rednia wiedza objawiona jest przywilejem niektórych tylko ludzi. Poniewa za rozum posiadaj wszyscy, to ka dy mo e by w posiadaniu wiedzy objawionej, testuj c wiadectwa tych, którzy twierdz , e posiadaj tak wiedz dan im bezpo rednio. I tutaj widział sw rol Locke, jako autor *Rozwa a* , maj cych przygotowa czytelnika do rozpoznania wiedzy objawionej i nie polegania wył cznie na słowie tych, którzy utrzymuj , e t wiedz posiadaj . Miałoby to zapobiega entuzjazmowi tych, którzy ulegaj złudzeniu objawienia. W tym sensie racj jest, e Locke odrzucił tez o istnieniu wiedzy wrodzonej, gdy wiedza taka musiała by pochodzi od prawdomównego Boga, a wszak wiele opinii ludzkich wiadczy, jak dalecy jeste my od jednomy lno ci w kwestiach podstawowych prawd²². Jednak e mo na by utrzymywa , e wiedza wrodzona nie przejawia si w sposób doskonały z powodu niewła ciwego funkcjonowania wiatła wewn trznego, co z kolei spowodowane jest ułomno ci natury ludzkiej i grzechem pierwotnym. W ten sposób wiadectwa wiatła wewn trznego, głoszone w imieniu wiedzy wrodzonej, musiałyby by w równym stopniu testowane przez rozum, co - w obecnym układzie - objawienia²³.

VI

Program Locke’a o ugruntowaniu religii i moralno ci na podstawach empirycznych nie powiódł si . Imponuj ce *Rozwa ania* pokazały, e rozum ma niezwykle ograniczony zakres, w którym mo e dostarczy poznania niezawodnego. *Rozwa ania* s wiadectwem, e sam empiri człowiek y nie mo e. Przekonanie to pogł biło si równie w Locke’u, który coraz bardziej oddalał si od zasad zarysowanych w *Rozwa aniach*. Swobodnie odwoływał si , nawet w samych *Rozwa aniach*, do przesłanek nie wywiedzionych z dowiadczenia zmysłowego. Jednym z nich jest poj cie niesko czono ci, którego Locke nieustannie u ywa w ró nych kontekstach, przede wszystkim

²² G. Wall: *Locke's attack on innate knowledge*. "Philosophy", nr 49/1974, s. 418-419.

²³ J. Mackie widzi w nacisku poło onym na niezale ny test empiryczny wiedzy wrodzonej najsilniejszy argument na rzecz empiryzmu (op. cit., s. 222).

w kontekście religii. Mówi więc o wiecznym Bogu i jego nieskończonej potędze, mówi o nieśmiertelności duszy, czy też o nieskończonej ilości bytów duchowych. Nieskończoność okazuje się być dla niego podstawowym pojęciem, bez którego filozofia i teologia byłyby co najmniej w tła. W tym przynajmniej względnie wiadczy to o niepowodzeniu empiryzmu Locke'a i stanowi ostrzeżenie, że trudno oczekiwać od empiryzmu w ogóle, i poradzi sobie z pojęciem nieskończoności.

Locke próbował dać empirystyczne podstawy religii i etyce. Kiedy jednak doszedł do punktu, w którym okazało się, że empiryzm jest niewystarczający, kontynuował on zgodnie z zasadą: „tym gorzej dla empiryzmu”. Osiemnasty wiek jednak, który w dużej mierze widział się spadkobiercą Locke'a, kontynuował jego rozważania zgodnie z zasadą: „tym gorzej dla religii”.