



Bartosz Żukowski

**Niezauważona
rewolucja**

Konstruktywistyczny idealizm
Richarda Burthogge'a



Niezauważona rewolucja

Konstruktywistyczny idealizm
Richarda Burthogge'a



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Bartosz Żukowski

Niezauważona rewolucja

Konstruktywistyczny idealizm
Richarda Burthogge'a

 **WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2019

Bartosz Żukowski – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Historii Filozofii, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 8/12

RECENZENT

Krzysztof Wawrzonkowski

REDAKTOR INICJUJĄCY

Beata Koźniewska

REDAKCJA

Iwona Krupecka

SKŁAD I ŁAMANIE

Katarzyna Turkowska

KOREKTA TECHNICZNA

Anna Sońta

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/herley_

Książka powstała w ramach projektu badawczego sfinansowanego przez
Narodowe Centrum Nauki, nr rejestracyjny 2015/19/D/HS1/01013.

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Bartosz Żukowski, Łódź 2019

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

<https://doi.org/10.18778/8142-637-4>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09335.19.O.M

Ark. druk. 16,375

ISBN 978-83-8142-637-4

e-ISBN 978-83-8142-638-1

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

*Kamili,
mojemu najlepszemu przyjacielowi*

Spis treści

Wstęp // 9

Rozdział 1

Struktura aktu poznawczego

1. Zdolności poznawcze. Izomorfizm strukturalno-funkcjonalny // 19
2. Aprehensja // 24
3. Pobudzenie i koncepcja // 34
4. Relacyjny model poznania // 45
5. Intencjonalność aktów poznawczych // 50
6. Kogitacja // 52
7. Rozum, wyobraźnia, zmysłowość – zunifikowana teoria aktu poznawczego // 62
8. Mentalizacja zmysłowości // 75

Rozdział 2

Modus concipiendi. Podmiotowa relatywizacja poznania

1. Kontekst historyczny // 85
2. Wstępne uwagi interpretacyjne // 87
3. Teoria pojęć // 93
4. Kwestia pojęć wrodzonych // 98
5. *Modus concipiendi* // 109
 - 5.1. Koncepcja pojęciowości // 113
 - 5.2. Uogólniona teoria *modus concipiendi* // 120
 - 5.3. Ku idealizmowi // 124
 - 5.4. Argumentacja // 126

Rozdział 3

Systematyka intelektualnych *modi concipiendi*

Subiektywizacja zmysłowości

1. Uwagi wstępne // 143
2. Systematyka intelektualnych *modi concipiendi* // 146
 - 2.1. Pojęcia rzeczy i pojęcia o rzeczach // 147
 - 2.2. Pojęcia o rzeczach // 157
 - 2.3. Pojęcia rzeczy // 168
 - 2.3.1. *Modus concipiendi* „rzecz” // 168
 - 2.3.2. *Modi concipiendi* „substancja” i „akcydens” // 178
 - 2.3.3. *Modus concipiendi* „realność” // 188
3. Subiektywizacja zmysłowości // 202

Rozdział 4

Idealizm

1. Uwagi wstępne // 211
2. Konstruktywistyczny idealizm Burthogge’a // 214
3. *Vetus i novum* Burthogge’owskiej filozofii // 229

Bibliografia // 239

Indeks osobowy // 257

Wstęp

Odpowiedź na pytanie o punkt zwrotny w dziejach filozofii nowożytnej nie nastrocza większych trudności. Nie ulega wątpliwości, że główny nurt europejskiej refleksji XVII–XVIII wieku rozwijał się w przestrzeni teoretycznej ukształtowanej przez rewolucję Kartezjańską. Charakterystycznie „mentalistyczne” ukierunkowanie metafizyki tego okresu, ciężenie ku reprezentacjonizmowi w epistemologii, zaabsorbowanie problemem relacji materii i umysłu, słowem: wszystkie elementy składające się na specyficzny krajobraz siedemnasto- i osiemnastowiecznej myśli, tkwią korzeniami w zapoczątkowanym przez Kartezjusza zwrocie ku podmiotowości – ku myślącemu i postrzegającemu umysłowi, stanowiącemu od-tąd punkt wyjścia wszelkiej filozoficznej refleksji. Niemniej, szczegółowy model ewolucji myśli postkartezjańskiej wciąż nie doczekał się wyczerpującego opracowania. U źródeł takiego stanu rzeczy leży zapewne okoliczność, że proces, któremu impuls dała filozofia francuska, swą kulminację osiągnęła na gruncie obcym – w filozofii brytyjskiej (zwłaszcza w radykalnym idealizmie Berkeleya) oraz niemieckiej – w konstrukcji Kanta, wieńczącej proces subiektywizacji zachodniej myśli. W rezultacie, choć zasadnicza topografia „dyspersji” myśli Kartezjańskiej jest doskonale znana, naszkicowana mapa wciąż zawiera zaledwie kilkanaście punktów, rozsianych w znacznej odległości od siebie. Wobec konieczności przedzierania się przez odmienne konteksty językowe, społeczno-polityczne i kulturowe autorzy syntetycznych prac śledzących ewolucję XVII- i XVIII-wiecznej myśli zazwyczaj wolą skoncentrować narrację wokół wielkich „nazwisk” epoki – Malebranche’a, Leibniza, Spinozy, Locke’a czy Berkeleya. W konsekwencji, częściowo pod ciężarem piętrzących się trudności komparatystycznych, a po części siłą naturalnej hierarchii ważności, ogniwa pośrednie, z natury mniej oryginalne i interesujące, giną w cieniu wielkich koncepcji. Tym samym, uwadze badacza uchodzi jednak wielowymiarowa mozaika doktryn tworzących właściwą tkankę postkartezjańskiej myśli, a nurt intelektualny, biorący początek z jednego źródła, jawi się – w paradoksalnie uproszczonej, schematycznej

postaci – jako mgławica wysp filozoficznej refleksji, ściślej lub luźniej powiązanych kartezjańskim kontekstem. Jednocześnie, naukowej refleksji umyka ciągłość linii rozwoju myśli postkartezjańskiej, mimo że już pobieżna analiza porównawcza postkartezjańskich doktryn pochodzących z różnych tradycji językowych i kulturowych ujawnia szereg zadziwiających zbieżności i analogii, sugerujących istnienie czegoś, co McCracken określił mianem „wewnętrznej dialektyki kartezjanizmu”¹. Ponieważ rekonstrukcja wewnętrznej logiki i dynamiki procesu historycznego wymaga odtworzenia nieprzerwanej linii rozwojowej, ujawniającej logiczne powiązania między poszczególnymi ogniwami, kwestia ewolucji myśli postkartezjańskiej pozostaje przedmiotem domysłów i uogólnień. A przecież klucz do zmiany zaistniałej sytuacji wciąż leży w zasięgu historii idei. W tym celu konieczne jest jedynie skierowanie historyczno-filozoficznych dociekań na pisma myślicieli *minorum gentium*, dzięki czemu mapa, obejmująca dotychczas jedynie „metropolie”, pokryje się siecią „wiosek” i „osad”. Jeden z najbardziej obiecujących szlaków takiej refleksji wiedzie zapomnianymi drogami filozofii brytyjskiej i prowadzi do koncepcji Richarda Burthogge’a, siedemnastowiecznego myśliciela angielskiego, autora m.in. dzieł: *Organum Vetus & Novum* (1678) oraz *An Essay upon Reason, and the Nature of Spirits* (1694)².

Rozpatrywana w największym uproszczeniu linia ewolucji filozofii postkartezjańskiej sprowadza się do osi Kartezjusz – Kant. Kantowski transcendentalizm zostaje w tym ujęciu utożsamiony ze skrajnym wariantem filozofii kartezjańskiej – z kartezjanizmem doprowadzonym do ostatecznych konsekwencji epistemologicznych. Choć pociągająca, hipoteza ta wydaje się zarazem opcją czysto teoretyczną, obciążoną nadto podejrzeniem o zbyt daleko idące uogólnienie. Jej historyczne ugruntowanie wymagałoby dokładniejszego zbadania całego zespołu procesów, które doprowadziły do wyłonienia się owego charakterystycznego, konstruktywistycznego typu postkartezjańskiego idealizmu, którego najbardziej reprezentatywnym przykładem jest transcendentalizm Kantowski.

1 Ch. J. McCracken, „Stages on a Cartesian Road to Immaterialism”, *Journal of the History of Philosophy*, 24 (1), 1986, s. 40. Zob. także *idem*, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1983.

2 R. Burthogge, *Organum Vetus & Novum. Or, A Discourse of Reason and Truth. Wherein The Natural Logick common to Mankind is briefly and plainly described*, London: Printed for Sam. Crouch, at the Princes Arms a Corner-shop of Popeshead ally in Cornhil 1678. *Idem*, *An Essay upon Reason, and the Nature of Spirits*, London: Printed for John Dunton at the Raven in the Poultry 1694.

Zasadniczą przeszkodą na drodze do urzeczywistnienia takich badań wydaje się jednak zbyt duże i teoretyczne oddalenie kontekstów powstania obu wzmiankowanych koncepcji: Kartezjańskiej i Kantowskiej. Tymczasem analiza filozofii Burthogge'a dostarcza recepty na przynajmniej częściowe przezwyciężenie tych trudności. Jego doktryna sytuuje się bowiem wciąż relatywnie blisko Kartezjańskiego kontekstu (nawet jeśli myśl Kartezjusza jest przez Burthogge'a często krytykowana). Jednocześnie, w pismach Burthogge'a odnaleźć można nader oryginalną koncepcję konstruktywistycznego idealizmu, która – oceniana z szerszej perspektywy historycznej – w kluczowych punktach okazuje się antycypować niemal o wiek późniejszą filozofię Kanta. Najistotniejszym elementem tego stanowiska jest odrzucenie możliwości bezpośredniego (intelektualnego bądź zmysłowego) poznania przedmiotów zewnętrznych na rzecz teorii *modi concipiendi*, zgodnie z którą konceptualizacja rzeczywistości pozaumysłowej dokonuje się zawsze w formie i z użyciem środków określonych przez strukturalne oraz funkcjonalne własności ludzkich zdolności poznawczych. W ten sposób, dowodząc, iż świat zewnętrzny dostępny jest umysłowi ludzkiemu jedynie poprzez „fenomeny”, które sam współtworzy, Burthogge wyraźnie antycypuje Kantowskie twierdzenie o niepoznawalności rzeczywistości samej w sobie.

Co najmniej od lat dwudziestych XX wieku wyraża się potrzebę głębszej analizy pism wiecznie „zapomnianych” myślicieli XVII i XVIII wieku³. Niniejsza monografia wychodzi naprzeciw tym oczekiwaniom. Choć jej bezpośrednim celem jest poszerzenie wiedzy o wczesnonowożytnej filozofii brytyjskiej, przywrócenie pamięci o doktrynie idealistycznej, o niemal stulecie wyprzedzającej koncepcję Kanta, w przyszłości powinno umożliwić także sformułowanie nowych konkluzji na temat wewnętrznej logiki i immanentnej dynamiki ewolucji całej myśli postkartezjańskiej.

Richard Burthogge urodził się w 1638 roku w Plymouth jako syn artylerzysty walczącego po stronie purytanów w angielskiej wojnie domowej⁴.

³ Zob. np. G. A. Johnston, *The Development of Berkeley's Philosophy*, London: Macmillan and Co. 1923, s. 360; D. Rutherford, „Introduction”, [w:] *idem* (ed.), *Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2006, s. 2; S. Hutton, *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press 2015, s. 2–4.

⁴ Podstawowych informacji na temat biografii Burthogge'a dostarczają: A. A. Wood, P. Bliss, *Athenae Oxonienses, an exact history of all the writers and bishops who have had their education in the University of Oxford. To which are added the Fasti, or*

Po ukończeniu szkoły w Exeter, od 1654 roku, studiował w All Souls College w Oxfordzie, uzyskując bakalaureat w 1658, a następnie magisterium w Lincoln College na tej samej uczelni. Od października 1661 roku studiował na uniwersytecie w Lejdzie, gdzie w 1662 zdobył tytuł doktora medycyny na podstawie pracy *De lithiasi et calculo*⁵. Powróciwszy do Anglii, osiadł w Bowden, nieopodal Totens w hrabstwie Devon, gdzie zawarł co najmniej dwa małżeństwa i przez ponad dwadzieścia lat z powodzeniem praktykował medycynę. Za panowania Jakuba II, a następnie Wilhelma III Orańskiego piastował także urząd sędziego pokoju dla Devonshire. Z wyznania prezbiterianin, Burthogge chętnie angażował się w gorące podówczas spory religijne, publikując siedem pism poświęconych zagadnieniom teologicznym i religijno-społecznym⁶. Był zdecydowanym orędownikiem tolerancji religijnej, która w jego opinii winna obejmować także katolików. Zadedukowanie Locke'owi *Eseju* zapoczątkowało wymianę korespondencji między oboma myślicielami, utrzymującą się do 1703 roku⁷. Przeżywszy Locke'a o niecały rok, Burthogge zmarł w 1705 i został pochowany w Totens.

Epistemologiczne idee Burthogge'a nie wywarły znaczącego wpływu na współczesną mu filozofię – okoliczność tłumacząca nieco paradoksalny tytuł niniejszej książki. Choć publikacja jego prac, zwłaszcza *Eseju*, została odnotowana⁸, rosnąca popularność filozofii Locke'a przyćmiła je do tego stopnia, że w następnym stuleciu doktrynę Burthogge'a można było spokojnie zaliczyć do zapomnianych⁹. Pewien renesans zaintereso-

Annals of the said University. A new edition, with additions and continuation, vol. IV, London: Thomas Davison, Whitefriars 1820, s. 581–582; L. Stephen (ed.), *Dictionary of National Biography*, vol. VII, New York: MacMillan and Co. – London: Smith, Elder, & Co. 1886, s. 553. Społeczno-polityczną i religijną aktywność Burthogge'a omawia wyczerpująco M. Goldie, „John Locke's Circle and James II”, *The Historical Journal*, 35 (3), 1992, s. 557–586.

- 5 R. Burthogge, *Disputatio medica inauguralis, de lithiasi et calculo*, Lugduni Batavorum: Apud Philippum de Cro-Y. 1662.
- 6 Wszystkie dzieła Burthogge'a zostały wymienione w bibliografii do niniejszej książki.
- 7 Listy Burthogge'a do Locke'a zostały wydane w E. S. de Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, vol. 5–7, Oxford: Clarendon Press 1979–1982, 1737A, vol. 5, s. 50–51, 1752A, vol. 5, s. 78, 2617A, vol. 6, s. 684–686, 3214A, vol. 7, s. 709–711, 3278A, vol. 7, s. 777–780.
- 8 Yolton przywołuje kilka anonsów prasowych informujących o publikacji tego dzieła, J. W. Yolton, *John Locke and The Way of Ideas*, Oxford: Clarendon Press 1968, s. 20–21.
- 9 Negatywny wpływ na recepcję myśli Burthogge'a wywarł też zapewne, jak trafnie wskazuje Yolton, chropowaty i dygresyjny styl jego prac, *ibidem*, s. 21–22.

wania jego filozofią nastąpił w XIX wieku, gdy dostrzeżono w niej antycypację idei Kantowskich, na co zwrócił uwagę najpierw Thomas Solly w Anglii, a następnie Georges Lyon we Francji¹⁰. Na początku XX wieku w podobnym duchu myśl Burthogge'a interpretowali Arthur Lovejoy, Ernst Cassirer oraz Margaret Landes, która w 1920 roku opublikowała pierwszy artykuł poświęcony w całości epistemologii Burthogge'a, a rok później wydała wybór jego pism filozoficznych¹¹. Wreszcie, w 1939 roku ukazała się pierwsza i jak dotąd jedyna monografia poświęcona jego myśli, autorstwa Jakoba Grünbauma¹². W okresie powojennym, pomijając cząstkowe omówienia w opracowaniach przeglądowych, filozofia Burthogge'a doczekała się dodatkowo dwóch poświęconych jej w całości artykułów¹³. Pomimo wydobycia z zapomnienia aż do dziś nie stała się ona jednak przedmiotem głębszych studiów.

- 10 T. Solly, *The Will. Divine and Human*, Cambridge: Deighton, Bell and Co. – London: Bell and Daldy 1856, „Appendix A: Burthogge's anticipation of Kant”, s. 283–286; G. Lyon, *L'Idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie Félix Alcan, éditeur 1888, s. 72–96. Począwszy od XIX wieku krótkie wzmianki o Burthogge'u, zaliczanym najczęściej do grona wczesnych krytyków Locke'a, zaczęły także pojawiać się w przeglądowych opracowaniach historycznych. Zob. np. N. Porter, „Appendix I. Philosophy in Great Britain and America. A Supplementary Sketch”, [w:] F. Ueberweg, *History of Philosophy. From Thales to the Present Time*, New York: Charles Scribner's Sons 1873, s. 365, oraz dwudziestowieczną pracę W. R. Sorleya, *A History of English Philosophy*, New York-London: G. P. Putnam's Sons 1921, s. 127–128.
- 11 A. O. Lovejoy, „Kant and The English Platonists”, [w:] *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James, Professor in Harvard University*, New York: Longmans, Green, and Co. 1908, s. 278–280; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 1, Berlin: Verlag Bruno Cassirer 1922, s. 543–553; M. W. Landes, „Richard Burthogge, His Life and His Place in the History of Philosophy”, *The Monist*, 30 (2), 1920, s. 253–266; *idem* (ed.), *The Philosophical Writings of Richard Burthogge*, Chicago-London: The Open Court Publishing Company 1921. Tom ten zawiera pełen tekst *Organum Vetus & Novum* i *Of the Soul of the World and of Particular Souls* oraz reprezentatywny wybór fragmentów *An Essay Upon Reason and the Nature of Spirits*.
- 12 J. Grünbaum, *Die Philosophie Richard Burthogges (1637–1698)*, Bern: Buchdruckerei J. Kleiner 1939.
- 13 M. R. Ayers, „Richard Burthogge and the Origins of Modern Conceptualism”, [w:] T. Sorell, G. A. J. Rogers (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2005, s. 179–200; M. Sgarbi, „L'epistemologia di Richard Burthogge”, *Rivista di storia della filosofia*, 3, 2012, s. 493–521. Na odnotowanie zasługują także prace Yoltona, w których wnikliwie omawia on pewne aspekty myśli Burthogge'a, zob. zwłaszcza J. W. Yolton, *John Locke and The Way of Ideas*;

Abstrahując od przedwojennej, niewielkiej objętościowo pracy Grünbauma, niniejsza monografia stanowi pierwszą na świecie książkę poświęconą myśli Burthogge'a. U jej podstaw legła idea spójnej rekonstrukcji głównych założeń i twierdzeń Burthogge'owskiej teorii poznania oraz jej idealistycznych konsekwencji. Celem tej pracy nie jest więc całościowa analiza filozofii Burthogge'a. W swych dociekaniach koncentruję się na zagadnieniach *stricte* epistemologicznych: funkcjonalnej naturze zdolności poznawczych, strukturze aktu poznawczego, mechanizmach konstrukcji treści kognitywnych oraz adekwatności wiedzy. Z rozmysłem pominięte zostały natomiast kwestie logiczne, wystarczająco obszernie omówione w literaturze przedmiotu¹⁴, oraz teologiczne i przyrodoznawcze, o ile nie pozostawały w bezpośrednim związku z zagadnieniami teoriopoznawczymi. Co więcej, przedmiotem moich rozważań jest przede wszystkim dojrzała wersja doktryny Burthogge'a, przedstawiona w *An Essay upon Reason, and the Nature of Spirits*. Moim zamiarem nie była więc rekonstrukcja ewolucji jego myśli, a tekst *Organum Vetus & Novum*, tam gdzie to konieczne, wykorzystywany jest jedynie w funkcji pomocniczej – jako narzędzie do trafniejszego odczytania i eksplikacji teorii wyłożonej w *Eseju*. Wreszcie, z metodologicznego punktu widzenia, prezentowane w niniejszej monografii analizy mają głównie doksograficzny charakter. Największe wyzwanie, jakie stawia przed interpretatorem lektura pism Burthogge'a, polega bowiem na wydedukowaniu koherentnej teorii ze stwierdzeń o niesystematycznym, niejasnym, a nierzadko także niespójnym charakterze. W pożądanym zakresie myśl Burthogge'a zostaje jednak także odpowiednio historycznie skontekstualizowana. Książka składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy z nich poświęcony jest analizie Burthogge'owskiej teorii zdolności kognitywnych i strukturze aktu poznawczego. Rozważania prezentowane w drugim i trzecim rozdziale ogniskują się na najbardziej oryginalnym wątku epistemologii Burthogge'a – teorii *modi concipiendi*. Natomiast ostatnia część pracy zawiera omówienie podstawowych twierdzeń jego konstruktywistycznego idealizmu.

idem, Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid, Minneapolis: University of Minnesota Press 1984.

¹⁴ Zob. zwłaszcza M. R. Ayers, „Richard Burthogge” oraz L. Formigari, *Language and Experience in 17th-century British Philosophy*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 1988, s. 102–11.

Pragnę serdecznie podziękować wszystkim osobom, które w jakikolwiek sposób przyczyniły się do powstania tej książki. W szczególności dziękuję Pani prof. dr hab. Elżbiecie Jung – bez jej zachęty, rady i pomocy książka ta zapewne nigdy by nie powstała. Dziękuję mojej rodzinie, za pomoc i wytrzymałość, oraz przyjaciołom, za krytyczne uwagi i dyskusje. Książkę tę dedykuję zaś mojej żonie Kamili, najlepszemu towarzyszowi na szlakach intelektualnych (i nie tylko) wędrówek.

Rozdział 1

Struktura aktu poznawczego

1. Zdolności poznawcze

Izomorfizm strukturalno-funkcjonalny

Charakterystycznym rysem epistemologii Burthogge'a jest odrzucenie możliwości bezpośredniego poznania ludzkich władz (*faculties*) czy też zdolności poznawczych (*powers*)¹. Ich naturę można poznać jedynie w pośredni lub, jak to ujmuje sam Burthogge, „relatywny” sposób – w tej postaci i w tym zakresie, w jakim ujawnia się ona w umożliwianych przez te zdolności aktach². Zasada ta ma charakter ogólny:

żadne władze, żadne zdolności nie są poznawane ani poznawalne inaczej niż poprzez odpowiadające im akty lub zastosowania [*exercises*], a co za tym idzie nie można ich zdefiniować czy objaśnić inaczej niż poprzez nie³.

Owych aktów nie sposób z kolei poznać inaczej niż przez samo ich wykonywanie – „w nich i poprzez nie”⁴. W konsekwencji, choć operacyjny wymiar władz poznawczych – sposób, w jaki przejawiają się one w swych aktach – może się stać, i jak się niebawem przekonamy, faktycznie staje się przedmiotem wnikliwego badania, wszelka analiza metafizyczna, sięgająca ontologicznej natury władz kognitywnych, musi z konieczności ograniczyć się do charakterystyki czysto funkcjonalnej:

1 Oba terminy od samego początku traktuje on synonimicznie, zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 2–3.

2 *Ibidem*, s. 2.

3 *Ibidem*, s. 3. Wszystkie tłumaczenia fragmentów dzieł Burthogge'a są mojego autorstwa. Celem możliwie najdokładniejszego przybliżenia ich filozoficznej treści przekłady te zachowują maksymalną wierność literze tekstu, czego rezultatem może być, zwłaszcza wobec kiepskiej stylistyki oryginału, „chropowatość” niektórych sformułowań. W tłumaczeniu zrezygnowano jedynie z archaicznej, nieuregulowanej interpunkcji tekstu źródłowego oraz wszechobecnych reliktyw pisowni germańskiej (wielkie litery). Zachowane zostały natomiast, dokonywane kursywą, wyróżnienia Burthogge'a, odnotowane w przekładzie czcionką rozstrzeloną.

4 *Ibidem*, s. 2.

rozum jest tą władzą, dzięki której człowiek wykonuje [*exercise*] akty rozumu czy też rozumie [*understand*]; tak jak wzrok władzą, dzięki której człowiek lub każde inne zwierzę widzi czy też rozróżnia przedmioty⁵.

To, co dotyczy poszczególnych zdolności, dotyczy także całości – obustrzenia Burthogge'owskiej *anatomiae mentis* obowiązują w każdej skali. W konsekwencji, także umysł, w najszerszym tego słowa znaczeniu, obejmującym całość operacji mentalnych, można zdefiniować co najwyżej jako „substancję kogitacyjną, myślącą bądź postrzegającą”⁶. A i ta definicja ma nieadekwatny lub, odwołując się do słów samego Burthogge'a, „pojęciowy” charakter – jest podmiotowo uwarunkowaną konstrukcją, kategoria „substancji” stanowi bowiem w istocie, jak jeszcze zobaczymy, wytwór czysto konceptualny⁷. Zredukowany do roli substratu funkcji mentalnych, punktu zbiegu wszystkich zdolności i operacji duchowych, jest zatem umysł nadto substratem li tylko domniemanym – projekcją samych owych aktów, których ma być centralnym korelatem⁸.

Epistemologiczne dociekania Burthogge'a od samego początku koncentrują się na operacyjnych aspektach poznania – na strukturalno-funkcjonalnej charakterystyce zdolności poznawczych analizowanych w wymiarze czynnościowym, w ich aktowych przejawach. Perspektywa ta pozwala wyodrębnić w umyśle ludzkim trzy zdolności *sensu stricto* poznawcze, a więc umożliwiające poznanie „przedmiotów zewnętrznych”: zmysł zewnętrzny (*external sense*), wyobraźnię (*imagination*), czyli zmysł

5 *Ibidem*. Burthogge powołuje się wprawdzie w tym miejscu na (domniemaną) opinię „większości”, ale się do niej przychyła. Jego celem nie jest więc zastąpienie tego skądinąd „czysto pojęciowego, bezowocnego sposobu objaśniania rozumu” (*ibidem*, s. 3), lecz respektując tkwiące u jego podstaw ograniczenia, uzupełnienie go bardziej szczegółową analizą operacyjnych aspektów poznania.

6 *Ibidem*, s. 106. Wszystkie te rozstrzygnięcia znakomicie korespondują z idealistycznymi twierdzeniami formułowanymi w dalszej części *Eseju* (zob. rozdz. 4 niniejszej książki). Trudno wszelako ocenić, w jakiej mierze jest to zbieżność zamierzona, a nadto wskazać ewentualny kierunek tego powiązania.

7 *Ibidem*. Zob. także s. 109 oraz rozdz. 3.2.3.2. Wszystkie odwołania do rozdziałów i sekcji numerowanych cyframi arabskimi dotyczą niniejszej książki. W odniesieniu do *Eseju* zastosowano natomiast numerację rzymską – zgodnie zresztą z konwencją oryginału.

8 Zob. rozdz. 3.2.3.2. Co nie zmienia faktu, że dziedziny tego, co mentalne, i tego, co zewnętrzne (materialne), niewątpliwie pod wpływem dualistycznych tendencji epoki, są w filozofii Burthogge'a wyraźnie i ściśle wyodrębnione (zob. niżej, sekcję 8).

wewnętrzny (*internal sense*), oraz rozum (*reason or understanding*)⁹. Tę klasyfikację władz można też oddać za pomocą terminologii lepiej korespondującej z ich aktywistyczną interpretacją: odczuwanie zmysłowe lub uzmysławianie (*sensation*), wyobrażanie (*imagination*) oraz rozumowanie (*reasoning*) czy intelekcyjność (*intellection*)¹⁰.

Myślą przewodnią dociekań Burthogge'a, zarówno tych przedstawionych w *Organum*, jak i tych zaprezentowanych szesnaście lat później w *Eseju*, jest idea strukturalno-funkcjonalnego izomorfizmu wymienionych zdolności poznawczych – wszystkie trzy posiadają istotowo identyczną strukturę i sposób funkcjonowania, wszystkie są *in essentia* izomorficznymi realizacjami jednego wspólnego modelu, nawet jeśli *in concreto* reprezentują różne jego warianty. Ta absolutnie kluczowa dla całej jego epistemologii unifikacja bazuje na trzech kategoriach opisowych: „koncepcji” (*conception*), „kogitacji” (*cogitation*) oraz

⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3. Z braku stosownych polskich odpowiedników, stale powtarzającą się w *Eseju* frazę „*reason or understanding*” (zob. np. *ibidem*, s. 2, 4, 9, 10, 12 i *passim*) oddaję systematycznie jednym terminem „rozum”. W systemie kategoryalnym Burthogge'a oba terminy traktowane są ściśle synonimicznie, różniąc się jedynie (oprócz, rzecz jasna, morfologii) fantazyjnie rekonstruowaną etymologią (zob. *ibidem*, s. 28 niżej, przyp. 91). Warto przy okazji zauważyć, że terminem *understanding* Burthogge ustawicznie posługiwał się już w *Organum*, a więc kilkanaście lat przed tym, nim spopularyzował go Locke. Niemniej, tytułując swój *Esej*, sięgnął po termin *reason* – który to wybór obliczony był zapewne na dialog z filozofią scholastyczną oraz kontynentalną, manifestując tym samym uniwersalistyczne aspiracje Burthogge'a (zob. niżej, sekcję 8). Na temat omawianych terminów zob. R. W. Serjeantson, „'Human Understanding' and the Genre of Locke's *Essay*”, *Intellectual History Review*, 18 (2), 2008, s. 157–171.

¹⁰ Na temat wyobraźni jako zmysłu wewnętrznego zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 1, 10. Poza wymienionymi zdolnościami umysł ludzki nie dysponuje żadnymi innymi instrumentami umożliwiającymi poznanie rzeczywistości pozaumysłowej. W szczególności Burthogge, skądinąd myśliciel gorliwie religijny, zawzięcie zwalcza uroszczenia tak zwanych „entuzjastów”, przypisujących sobie nadnaturalne zdolności poznawcze (*ibidem*, s. 23–44, zob. także *idem*, *Organum...*, § 18–23). Zupełnie inaczej rzecz ma się natomiast z autorytetem pisma, które, technicznie rzecz biorąc, nie jest narzędziem kognitywnym, lecz objawionym zestawem prawd i w tym charakterze często przywoływane jest w wywodach samego Burthogge'a. Praktyka ta odgrywa jednak istotną rolę w jego dociekaniach dopiero począwszy od rozdziału V (*idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 96 i nn.), a więc, i fakt ten ma dla nas kluczowe znaczenie, nie odciska piętna na jego zasadniczych ustaleniach epistemologicznych. Na temat entuzjazmu zob. M. Heyd, „*Be Sober and Reasonable*”. *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden–New York–Köln: E. J. Brill 1995.

„aprehensji” (*apprehension*), choć zarówno w wywodzie Burthogge’a, jak i w stosowanej przez niego terminologii wyraźnie eksponowane są pierwsze dwie:

Istniejące w człowieku władze koncepcyjno-kogitacyjne [...] zmysł zewnętrzny, wyobrażenia [...] oraz rozum [...] wszystkie zgadzają się i łączą w tym, że są zdolnościami koncepcyjnymi i kogitacyjnymi [...]. Wszystkie trzy są zdolnościami koncepcyjnymi, kogitacyjnymi¹¹.

Unitarna teoria władz kognitywnych implikuje zunifikowaną koncepcję aktu poznawczego – jednakowo adekwatną dla operacji intelektualnych, zmysłowych i imaginatywnych. Wszystkie one zostają objęte jednym uniwersalnym schematem strukturalno-funkcjonalnym, opartym na trzech izomorficznych aspektach: aprehensyjnym, koncepcyjnym i kogitacyjnym. Skondensowany wykład tej teorii Burthogge przedstawia w jednym z początkowych fragmentów *Eseju*:

odczuwanie zmysłowe i wyobrażanie, jak również rozumowanie czy intelekta są kogitacjami. Kogitacja jest świadomym pobudzeniem; świadome pobudzenie jest pobudzeniem ze świadomością tego pobudzenia i nazywane jest także poznaniem [*knowledge*]. Poznanie, jako że ma dwojakie odniesienie, może być rozpatrywane na dwa sposoby, a mianowicie bądź w odniesieniu do poznawanego przedmiotu, i jako takie jest właściwie aprehensją czy świadomą percepcją; bądź też w związku z obrazem i ideą, za pomocą którego postrzegamy lub poznajemy ten przedmiot, i jako takie może być określone mianem koncepcji. Koncepcja, we właściwym tego słowa znaczeniu, dotyczy [*is of*] obrazu lub idei; aprehensja, poznanie czy też świadoma percepcja przedmiotu za pomocą tej idei lub obrazu – równie właściwym jest powiedzieć, że zmysł i wyobrażenia pojmują [*conceive*], jak że pojmują rozum; te

¹¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3. Terminem „kogitacja” posługuje się Burthogge w dwóch znaczeniach: węższym, na oznaczenie momentu świadomościowego obecnego w każdej akcji poznawczej (w tym sensie użyty jest on w przytaczanym fragmencie), bądź szerszym, w którym stanowi on synonim „poznania” (*vide* następny cytowany ustęp). Zob. także niżej, sekcję 6.

pierwsze pojmują obrazy i sentymenty w tej samej mierze, co ten drugi idee i pojęcia¹².

Każdy akt poznawczy, bez względu na to, przez jaką władzę kognitywną jest wykonywany, ma zatem tę samą trójaspektową budowę, toteż może być rozpatrywany z trzech różnych perspektyw – od strony kogitacyjnej, aprehensyjnej i koncepcyjnej. Pewne elementy narracji Burthogge'a mogą wprawdzie w pierwszej chwili sugerować, że zamiast o różne aspekty jednego aktu chodzi tu o odrębne typy aktów, które mogą być przedsięwzięte oddzielnie. Tak jednak nie jest. Każdy akt poznawczy jest kogitacją, aprehensją oraz koncepcją; i choć każda z tych nazw może, na prawach synekdochy, reprezentować całość (w celu doraźnego wyeksponowania któregoś z jej aspektów), ta jest zawsze kompleksem trzech nierozzerwalnie związanych ze sobą momentów. Burthogge nie pozostawia zresztą w tej kwestii żadnych wątpliwości:

Koncepcja i kogitacja są w rzeczywistości jednym aktem, a co za tym idzie wszystkie zdolności koncepcyjne są kogitacyjne, a kogitacyjne koncepcyjne. Jedynie gwoździem rozjaśnienia pojęcia świadomości, za sprawą którego kogitacja czy poznanie jest odróżniane, choć nigdy nie oddzielane od koncepcji, musimy przyrzeć się bliżej, na jakiej drodze i w jaki sposób powstaje świadomość¹³.

Żaden z wymienionych dotychczas terminów technicznych Burthogge'owskiej epistemologii nie był jego wynalazkiem. Każdy z nich, z mniejszą lub większą częstotliwością, był stosowany we współczesnych mu pracach filozoficznych lub w piśmiennictwie epok poprzedzających. Gruntownie reinterpreterując te kategorie i nadając im zupełnie nowe funkcje teoretyczne, Burthogge splótł je jednak w koncepcję o bezsprzecznie oryginalnym

¹² *Ibidem*, s. 3–4. Angielski wyraz *knowledge* tłumaczę systematycznie jako „poznanie”. W myśli Burthogge'a, i szerzej, w anglojęzycznej tradycji filozoficznej, termin ten ma bowiem szerszy zakres semantyczny niż jego bezpośredni polski odpowiednik słownikowy („wiedza”), obejmując, dokładnie tak jak wyraz „poznanie”, zarówno aktowy, jak i treściowy aspekt procesu kognitywnego. Analogicznie, oryginalne *to know* oddają czasownikiem „poznawać”, z wyjątkiem kilku (odnotowywanych) przypadków, w których kontekst przemawia za użyciem słowa „wiedzieć”. Zob. także niżej, sekcję 7.

¹³ *Ibidem*, s. 4.

charakterze. Aby się o tym przekonać, trzeba jednak poddać odnośne pojęcia bliższej analizie.

2. Aprehensja

W strukturze aktu poznawczego można zatem wyodrębnić trzy nierozdzielnie powiązane ze sobą aspekty. Analizowane w porządku systematycznym każde poznanie jest, po pierwsze, „aprehensją”, czyli „świadomą percepcją”¹⁴. Odkładając na razie na bok świadomościowy aspekt tej definicji, który zostanie poddany osobnemu rozpatrzeniu w ramach analizy pojęcia kogitacji (zob. niżej, sekcję 6), uwagę skierujemy najpierw na drugi, czynnościowy, człon tej formuły, charakteryzujący poznanie w jego aspekcie strukturalnym – od strony specyficznej formy ontologicznej, w jakiej się ono realizuje. Z tej perspektywy wszelkie bez wyjątku ludzkie poznanie Burthogge klasyfikuje jako percepcję¹⁵. Sama w sobie charakterystyka ta wprawdzie niewiele wyjaśnia. Pojęcie percepcji, funkcjonujące w intelektualnym obiegu od wieków, tradycja filozoficzna zdążyła bowiem obciążyć tyłoma odcieniami znaczeniowymi – z których wiele przeniknęło do rozumienia potocznego – że *de facto* już w czasach Burthogge’a nie mogło ono spełniać kryteriów autonomicznej kategorii opisowej. Tekst *Eseju* podsuwa jednak istotną wskazówkę, pomagającą uchwycić sens interesującej nas wypowiedzi. Chodzi o użycie samego słowa „aprehensja”, terminu, z którym dobrze poświadczony w siedemnastym wieku *usus* logiczno-filozoficzny łączył ideę czystego, tzn. wolnego od sądu, intelektualnego ujęcia przedmiotu.

Koncept ten nie stanowił w najmniejszym stopniu oryginalnej zdobyczy myśli nowożytnej. Jego teoretyczne korzenie tkwiły jeszcze w filozofii greckiej – bezpośrednio w Arystotelesowskiej koncepcji intelektualnego ujęcia inteligibilnych form postrzeganych zmysłowo rzeczy, pośrednio zaś oczywiście w obiektywistycznej epistemologii Platona¹⁶. W pełni wykrystalizowa-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Zob. także *ibidem*, s. 2, gdzie wszystkie zdolności poznawcze określa on ogólnie mianem „władz percepcyjnych” (*perceptive faculties*).

¹⁶ Arystoteles, *O duszy*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. P. Siwek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, 430a-431a, s. 129-132. Ściśle rzecz biorąc, fragment ten dotyczy myślenia o rzeczach niepodzielnych czy niezłożonych. L. Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. 1-2, Leiden-New York-Köln: E. J. Brill 1994-1995, vol. 1, s. 43-45.

ną postać uzyskał on w filozofii scholastycznej, upatrującej w czystym ujęciu przedmiotu – określanym w tym systemie kategoryjnym właśnie jako *apprehensio* lub *apprehensio simplex* – pierwszej operacji intelektu (łac. *operatio*, fr. *action*, ang. *action*), poprzedzającej, przynajmniej logicznie, wszystkie inne, przede wszystkim sążenie (łac. *judicium*, fr. *iuger*, ang. *judgment*) – drugą operację rozumu¹⁷. Stąd koncepcję tę przejęła i upowszechniła myśli nowożytna, a swoją rolę w tym procesie odegrały zarówno inspiracje scholastyczne, jak i nowe kierunki recepcji arystotelizmu, przy czym obu źródeł nie należy traktować jako ściśle rozłącznych¹⁸. Inkorporacja ta była na tyle powszechna, że koncepcję czystego ujęcia intelektualnego bez trudu odnaleźć można nie tylko u przedstawicieli siedemnastowiecznej filozofii szkolnej¹⁹, lecz także w pismach najbardziej oryginalnych i nowatorskich myślicieli tej epoki, choćby Kartezjusza, u którego tego rodzaju akt, określane czasem terminem *apprehesio*, a jeszcze częściej *perceptio*, stanowi jeden z konstrukcyjnych filarów całej teorii²⁰. Jeszcze wyraźniejszego świadectwa w tej materii

- ¹⁷ L. Spruit, *Species Intelligibilis...*, vol. 1; G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam-Oxford-New York: North-Holland Publishing Company 1983; D. J. M. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 1997, s. 326–332; M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge, and Concept Formation in Geulincx and Descartes*, Ridderkerk: Ridderprint Offsetdrukkerij BV 2009, s. 299–302.
- ¹⁸ M. Sgarbi, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London: Springer 2013; G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition*; J. P. Wright, „The Understanding”, [w:] J. A. Harris (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford: Oxford University Press 2013, s. 152–156.
- ¹⁹ Doskonałego przykładu w tym przypadku dostarcza monumentalny, dwutomowy, podręcznik polskiego jezuita Marcina Śmigleckiego, *Logica* (t. 1–2, Ingolstadt: Ex Typographeo Ederiano apud Elisabetham Angermariam 1618), zob. t. 1, *Disputatio III, De prima operatione intellectus*, s. 204–264 (tom drugi poświęcony jest zresztą, zgodnie z tytułem, drugiej i trzeciej operacji intelektu). Praca ta, popularna także w Oksfordzie, gdzie w relatywnie krótkim czasie doczekała się trzech wydań (1634, 1638, 1654), mogła zdaniem Ayersa bezpośrednio wpłynąć na teorię Burthogge'a – istotną rolę miałaby odegrać zwłaszcza przedstawiona w niej koncepcja *ens rationis* (*ibidem*, s. 1–95; M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 193; zob. także rozdz. 3.2.3.3). Zob. także, *Logica Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*, R. Darowski, F. Bargieł (oprac.), Kraków: Wydawnictwo WAM 2016; G. Roncaglia, „Smiglecius on Entia Rationis”, *Vivarium*, 33 (1), 1995, s. 27–49.
- ²⁰ Zob. np. R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, cz. I, § 32, 33, s. 38. Od standardowego ujęcia scholastycznego odchodzi

dostarcza – fakt wymowny, zważywszy na bezprecedensową popularność tego dzieła – inspirowana kartezjanizmem *Logika Port Royal*:

Przedstawianiem sobie czegoś nazywa się proste widzenie rzeczy jawiących się naszemu umysłowi, jak na przykład wtedy, gdy uobecniamy sobie słońce, ziemię, drzewo, coś okrągłego, coś kwadratowego, myśl, byt, nie tworząc sobie o tych rzeczach żadnego wyraźnego sądu; forma zaś, przy pomocy której przedstawiamy sobie te rzeczy, nazywa się idea²¹.

Słowem użytym we francuskim oryginale z 1662 roku na określenie czynności oddanej w polskim przekładzie wyrazem „przedstawianie” jest termin *concevoir* – „pojmować”²². Jego angielskim odpowiednikiem jest czasownik *to conceive*, wraz z rzeczownikiem *conception* funkcjonujący w tym języku od XIV wieku²³. Oba leksemy, francuski i angielski, mają oczywiście swój źródłosłów w łacińskim *concipio-pere*. Jednocześnie, treść przytoczonego fragmentu nie pozostawia wątpliwości, że opisywaną przez Arnaulda i Nicole’a operacją jest aprehensja – proste ujęcie przedmiotu. I faktycznie, w siedemnastowiecznych przekładach *Logiki* to właśnie ten termin, *apprehensio* w tłumaczeniu łacińskim lub *apprehension* w pierwszych przekładach angielskich, zastępuje oryginalne *concevoir*²⁴. Ekwiwalencja ta ma zresztą głębsze źródła historyczne, już bowiem niektórzy myśliciele scholastyczni używali terminu *conceptio* (derywat *concipio-pere*) na określenie pierwszej operacji intelektu²⁵.

natomiast Kartezjusz, wiążąc sędzenie z wolą (*ibidem*, cz. I, § 34, s. 39). W konsekwencji, źródła błędów poznawczych upatruje on w przekroczeniu przez sąd woli zakresu aprehensji intelektu (*ibidem*, I, § 35, s. 39 oraz *idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010, s. 63).

21 A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Romahnowa, Warszawa: PWN 1958, s. 39.

22 *Idem*, *La Logique ou L'Art de Penser*, Paris: Charles Savreux 1662, s. 27.

23 *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com>, hasła „conceive (v.)” oraz „conception (n.)”.

24 A. Arnauld, P. Nicole, *Logica, sive Ars Cogitandi*, London: Typis Andr. Clark, Impensis Joh. Martyn sub Signo Campanae in D. Pauli Coemeterio; Et Ed. Story Bibliopolae Cantabrigiensis 1674, s. 1; *idem*, *Logic; or, the Art of Thinking*, London: T. B. for H. Sawbridge, at the Bible on Ludgate-hill 1685, s. 41–42.

25 Na przykład Tomasz z Akwinu, posługujący się w tym kontekście wyrażeniem *conceptio simplex* (D. J. M. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good...*, s. 327).

Omówienie to nie jest oczywiście obliczone na wykazanie bezpośredniej zależności Burthogge'a od Arnaulda i Nicole'a. W istocie, nie sposób nawet dowiedzieć, że w ogóle czytał on *Logikę* – w jego tekstach brak bezpośrednich odniesień do tego dzieła – choć zważywszy na jej ówczesną popularność, jest to wysoce prawdopodobne²⁶. Nie ma wszelako takiej potrzeby. Przedstawiona w pracy jansenistów koncepcja apprehensji nie jest bowiem, powtórzmy to raz jeszcze, niczym oryginalnym. W modelowej formie wyraża ona pogląd szeroko rozpowszechniony i tylko w tym charakterze, typowego reprezentanta pewnego schematu teoretycznego, posłużyć ma do czytelnego usytuowania terminologii Burthogge'a we właściwym dla niej kontekście interpretacyjnym. A i ta kontekstualizacja nie jest zamierzona na ukazanie jego koncepcji jako prostej kontynuacji myśli poprzedników, lecz przeciwnie, na dostarczenie adekwatnej perspektywy dla dostrzeżenia jej oryginalności. Jednym z jej przejawów będzie zaś nawet, jak jeszcze zobaczymy, semantyczne rozgraniczenie utożsamianych wyżej kategorii apprehensji i koncepcji, których angielskie odpowiedniki (*apprehension* i *conception*) obsadza Burthogge w roli dwóch zupełnie odmiennych znaczeniowo terminów technicznych swej teorii.

Kwestię różnic odłożmy jednak na później. W punkcie wyjścia warto natomiast podkreślić te aspekty, w których Burthogge'owska koncepcja apprehensji wciąż jeszcze zachowuje zbieżność z nakreśloną wyżej tradycyjną wykładnią tego pojęcia. Związki te są doskonale widoczne w obu dziełach Burthogge'a. W *Organum*, dziele poświęconym opisowi, *nomen omen*, „naturalnej logiki wspólnej rodzajowi ludzkiemu”, stwierdza on jak następuje:

4. Akty rozumu [...] by ująć je tak, jak m nie się narzucają i przedstawiają (nie ograniczając się do pojęć scholastyków lub zwykłych logików), są dwa: apprehensja i sąd.

5. Apprehensja jest tym aktem rozumu, za sprawą którego mówi się, że widzi on czy też postrzega rzeczy, i jest tym samym w stosunku do umysłu, czym widzenie jest w stosunku do oka²⁷.

²⁶ Na temat poczytności tego dzieła zob. S. Janeczek, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 285–286.

²⁷ R. Burthogge, *Organum...*, § 4–5. Zauważalną rezerwę, z jaką Burthogge odnosi się w tym miejscu do koncepcji scholastyków i logików, uzasadniają rzeczywiste rozbieżności teoretyczne. Wbrew stanowiskom tradycyjnym akty rozumu zawęża

Stanowisko to zostaje powtórzone w *Eseju*:

Akty rozumu [...] można dość adekwatnie sprowadzić do dwóch, a mianowicie do aprehensji i sądu²⁸.

Aprehensja [to] pierwszy akt rozumu.

Aprehensja, czyli ten akt rozumu, ze względu na który mówi się, że widzi on czy też postrzega rzeczy, jest tym samym w odniesieniu do tej władzy, czym widzenie jest w odniesieniu do oka – ujmować [*apprehend*], postrzegać czy poznawać jakiś przedmiot jest dla umysłu tym samym (uciekając się do metafory i porównania), czym dla oka go widzieć lub dostrzegać²⁹.

Odróżnienie od sądu, prymarność w pracy rozumu, nawet metaforyka wizualna – dla każdego z tych motywów można znaleźć odpowiednie antecedencje historyczne. Wypowiedzi Burthogge'a wydadają się, na pierwszy rzut oka, tak „tradycyjne”, że każą nawet podać w wątpliwość jeden z kluczowych elementów naszkicowanej wyżej interpretacji jego epistemologii – twierdzenie o aprehensyjności wszystkich rodzajów aktów poznawczych. Tak ściśle powiązanie aprehensji z aktywnością rozumu, na jakie natrafiamy w przytoczonych fragmentach, zdaje się bowiem sugerować zawężenie tej kategorii jedynie do poznania intelektualnego. A jednak w tym punkcie stanowisko Burthogge'a zaznacza swą oryginalność. Jest faktem, że kategorią tą operuje on przeważnie w kontekście poznania intelektualnego, na określenie „aprehensji intelektualnej” notorycznie używając po-

on na przykład jedynie do dwóch wymienionych: aprehensji i sądenia, pod to drugie podciągając czynności intelektualne uznawane standardowo za odrębne operacje. Tak postępuje np. z rozumowaniem (*discourse*, zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 22, por. A. Arnauld, P. Nicole, *Logika czyli sztuka myślenia...*, s. 39–40, *idem*, *Logic; or, the Art of Thinking*, s. 42). Poła do polemiki ze „scholastykami” i „kartezjanami” dostarczają także inne, blisko związane z tą materią zagadnienia, na czele z teorią prawdy (R. Burthogge, *Organum...*, § 63–72). Problematyka ta, jako *stricte* logiczne, wykracza jednak poza zakres niniejszego omówienia (zob. *Wstęp*) – na ten temat zob. M. R. Ayers, „Richard Burthogge”; G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition*, s. 117–120; L. Formigari, *Language and Experience*, s. 102–111.

²⁸ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 22.

²⁹ *Ibidem*, s. 23.

nadto ogólnego terminu „aprehensja” (bez dodatkowego predykatu), co można wziąć za wyraźną wskazówkę ich równozakresowości³⁰. Ograniczenie stosowalności tej kategorii do poznania rozumowego stałoby jednak w sprzeczności z generalną unitarystyczną linią *Eseju*. W istocie, już pierwszy fragment poświęcony strukturalno-funkcjonalnemu izomorfizmowi ludzkich zdolności poznawczych wyklucza taką możliwość. W wypowiedzi tej Burthogge wiąże bowiem aprehensję także z obrazem, a więc przedstawieniem *stricte* zmysłowym (zob. niżej, sekcję 7):

Koncepcja, we właściwym tego słowa znaczeniu, dotyczy obrazu lub idei; aprehensja, poznanie czy też świadoma percepcja przedmiotu za pomocą tej idei lub obrazu³¹.

W innym miejscu stwierdza wprost, że „aprehensja” to akt „wyobraźni tyleż samo co rozumu”³² i przypisuje ją także zwierzętom, a więc stworzeniom „zmysłowym”, pozbawionym rozumu³³. Przynajmniej raz używa też zwrotu „aprehensja wyobraźniowa” (*imaginative apprehension*)³⁴, a dwukrotnie „aprehensja intelektualna” (*intellectual apprehension*)³⁵.

Zaznaczając się w *Eseju* tendencję do częstszego łączenia aprehensji z intelektem można natomiast wytłumaczyć wpływem stanowiska tradycyjnego, w którym utrwaliła się taka właśnie korelacja. Co nie zmienia faktu, że decyzja o rozszerzeniu zakresu „aprehensji” na zmysłowość i wyobraźnię wyraźnie odróżnia teorię Burthogge’a od doktryn poprzedników, nawet jeśli, właśnie z racji swej nowości, idea ta nie zawsze jest w jego dziele systematycznie i w pełni konsekwentnie artykułowana.

Aprehensję, zarówno w *Eseju*, jak i w *Organum*, określa Burthogge mianem aktu (*act*)³⁶. Najczęściej i najchętniej posługuje się tym terminem

³⁰ Zob. np. rozdział II *Eseju* (*ibidem*, s. 23–50), zatytułowany po prostu „O aprehensji”, mimo że jego przedmiotem jest „pierwszy akt rozumu” (*ibidem*, s. 23).

³¹ *Ibidem*, s. 4.

³² *Ibidem*, s. 13.

³³ *Ibidem*, s. 15. Nie może tu więc chodzić o wyobraźnię intelektualną.

³⁴ *Ibidem*, s. 25.

³⁵ *Ibidem*, s. 25, 44.

³⁶ Zob. np. R. Burthogge, *Organum...*, § 5, 7 oraz *An Essay upon Reason...*, s. 22–25.

w odniesieniu do aprehensji intelektualnej³⁷, niemniej, ze wskazanych wyżej powodów, charakterystykę tę można, a nawet trzeba rozciągnąć na wszystkie trzy typy operacji poznawczych (zmysłowe, imaginatywne i intelektualne), a w konsekwencji na poznanie jako takie³⁸. Co więcej, wydaje się, że to właśnie akt aprehensji nadaje poznaniu aktową strukturę – to właśnie za sprawą aprehensji poznanie realizuje się w formie aktu. W konsekwencji, to aprehensja stanowi prymarną denotację aktu poznawczego jako aktu właśnie. Jest pierwszym i właściwym korelatem konstatacji, że poznanie, pojęte *in genere* (jako szeroko rozumiana kogitacja – *act of cogitation*³⁹) bądź *in concreto* (jako odczuwanie zmysłowe, wyobrażanie lub rozumowanie), jest aktem, urzeczywistnia się w formie aktu. Pojęcie to dostarcza więc zasadniczego określenia czynnościowego i, szerzej, strukturalnego aspektu poznania (akt), od razu precyzując jego formę (akt aprehensji). Toteż choć w akcie poznawczym uobecniają się także inne momenty czynnościowe, są one zawsze elementami pewnej podstawowej struktury osiowej, formowanej przez aprehensję. To ona stanowi trzon poznania, zasadniczy akt, który umysł podejmuje w poznaniu. Wszelkie operacje zmysłowe, wyobrażeniowe czy rozumowe, o ile są aktami nie tylko w czynnościowym, lecz także w kognitywnym sensie, muszą być aktami aprehensji; są aktami poznawczymi właśnie dlatego, że są aktami aprehensji⁴⁰. Ale i na odwrót. Należy wystrzegać się hipostazowania tej ostatniej – nie istnieje bowiem żaden czysty akt aprehensji, urzeczywistniający się poza konkretnymi aktami rozumowania, odczuwania zmysłowego czy wyobrażania.

37 Nie ma wszelako oporów przed określeniem mianem „aktów” zmysłowych operacji kognitywnych, zob. np. „akt widzenia” oraz „słyszenia” (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 2), „konceptyjno kogitacyjne akty zmysłu i wyobraźni” (*ibidem*, s. 9), „akt wyobraźni” (*ibidem*, s. 13, 15), a nawet „akt śnienia” (*ibidem*, s. 88).

38 *Ibidem*, s. 3–4.

39 *Ibidem*, s. 73. Zob. niżej, sekcję 6.

40 Na s. 5 *Eseju* Burthogge rozpatruje hipotetyczną sytuację, w której pomimo zaistnienia „aktu koncepcji” nie doszłoby do uformowania aktu poznawczego – koncepcji nie towarzyszyłaby więc aprehensja i wąsko rozumiana kogitacja. Rozważania te pokazują, że choć koncepcja ma *per se* aktowy, tzn. czynnościowy charakter, ten rodzaj aktowości nie wystarcza do ukonstytuowania aktu poznawczego, który się tu właśnie nie urzeczywistnia. Wywód ten ujawnia zarazem ścisły związek aprehensji ze świadomością, a ściślej, immanentnie aprehensyjną, a co za tym idzie intencjonalną naturę przeżyć świadomych (zob. niżej, sekcję 5). Bezpośrednią przyczyną niekognitywnego charakteru operacji mentalnej jest bowiem w omawianym przypadku jej nieuprzytomnienie (zob. niżej, sekcję 6).

Aprehensja, *ex definitione*, zawsze ukierunkowana jest na przedmiot (*object*). Dla Burthogge'a nakierowanie to stanowi nawet bezpośrednią przesłankę wyodrębnienia w poznaniu aspektu aprehensyjnego. Na miano „aprehensji” czy też „świadomej percepcji” zasługuje ono właśnie wówczas, gdy rozpatrywane jest „w odniesieniu do poznawanego przedmiotu”⁴¹. Stanowisko to w swej istocie nie wychodzi, rzecz jasna, poza potwierdzenie tradycyjnego rozumienia aprehensji jako aktu ujęcia przedmiotu. Nieco bardziej złożona jest natomiast kwestia identyfikacji owego przedmiotu uchwytywanego przez umysł w akcie aprehensji. Pewnych trudności może nastroczać już sama terminologia. W tekstach Burthogge'a słowo *object* używane jest bowiem (rozmyślnie) w kilku znaczeniach, między innymi na oznaczenie rzeczy zewnętrznych⁴² oraz – w zastosowaniu technicznym – *quasi*-przedmiotowych zjawisk powstających w umyśle na skutek konstrukcyjnej aktywności władz poznawczych⁴³. Te ostatnie urzeczywistniają się jednak zawsze w postaci współtworzonych przez koncepcję obrazów lub idei/pojęć (w zależności od realizującej je władzy poznawczej). Ponieważ zaś w formule definicyjnej aprehensji „przedmiot” wyraźnie odróżniony jest od „idei” czy „obrazów”, zredukowanych jedynie do środków jego ujęcia, nie ulega wątpliwości, że termin ten funkcjonuje tu w pierwszym z wymienionych znaczeń:

Koncepcja, we właściwym tego słowa znaczeniu, dotyczy obrazu lub idei; aprehensja, poznanie czy też świadoma percepcja przedmiotu za pomocą tej idei lub obrazu⁴⁴.

Przedmiotem prymarnie, definicyjnie związanym z aprehensją jest więc obiekt pozaumysłowy – przedmiot zewnętrzny. Konkluzję tę wyraźnie potwierdzają także inne stwierdzenia Burthogge'a, dotyczące wprawdzie bezpośrednio przedmiotowego korelatu aprehensji intelektualnej, zachowujące jednak ważność – na mocy strukturalno-funkcjonalnego izomorfizmu władz poznawczych – również w odniesieniu do aprehensji jako takiej:

41 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4.

42 Zob. np. *ibidem*, s. 5–7, 57, 71–72.

43 Zob. np. *ibidem*, s. 59–60, 70. Zob. następną sekcję. Na temat *quasi*-przedmiotowości zob. rozdz. 3.2.

44 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4.

Aprehensja, we właściwym i pierwotnym sensie, dotyczy rzeczy rozumianych szeroko jako (zewnątrzne) przedmioty umysłu. Przez (zewnątrzny) przedmiot umysłu rozumiem wszystko, cokolwiek jest na zewnątrz umysłu i o czym umysł myśli⁴⁵.

Nie jest to jednak ostatnie słowo Burthogge'a w tej kwestii. W istocie bowiem, jak zobaczymy za chwilę, aprehensja dokonuje się zawsze poprzez koncepcję – aprehensyjne ujęcie zewnętrznego przedmiotu każdorazowo zapośredniczone jest przez wyżej przywoływane pojęciowe lub obrazowe konceptualizacje⁴⁶. W konsekwencji, także i te ostatnie Burthogge skłonny jest traktować jako swoiste, mianowicie bezpośrednie, przedmioty aprehensji, jak głosi *explicite* tytuł trzeciego rozdziału *Eseju (O pojęciu, bezpośrednim przedmiocie aprehensji)*⁴⁷. Rozpatrywana z tego punktu widzenia rzecz zewnętrzna stanowi „pośredni” czy też, posiłkując się terminologią Burthogge'a, „ostateczny” (*ultimate*) przedmiot aprehensji, nawet jeśli wciąż pozostaje ona podstawowym, właściwym przedmiotem tego aktu⁴⁸.

Wkomponowanie w strukturę każdej operacji poznawczej, zarówno intelektualnej, jak i zmysłowej, przedmiotowo ukierunkowanego aktu aprehensji nadaje to samo ukierunkowanie wszystkim przeżywanym w tym akcie treściom poznawczym, posiadającym zatem zawsze odniesienie do przedmiotowego (i to zewnętrznego) korelatu. Współkonstytuowany przez aprehensję akt poznania można więc uznać za akt

⁴⁵ *Ibidem*, s. 24.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 3–4, 57. Zob. następną sekcję. Są to desygnaty słowa *object*, w drugim ze wskazanych wyżej znaczeń tego terminu, którego wieloznaczność ma, jak widać, uzasadnienie teoretyczne.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 51. Rozdział ten poświęcony jest przede wszystkim poznaniu intelektualnemu, a co za tym idzie pojęciom (zob. rozdz. 2.2.). Zob. wszakże *ibidem*, s. 59–62, 70, w których to fragmentach Burthogge kreśli ścisłą analogię między „bezpśrednimi przedmiotami” zmysłu i rozumu.

⁴⁸ Sam Burthogge nie używa nigdy terminu „pośredni” w tym znaczeniu, choć *expressis verbis* stwierdza, że nie poznajemy „bezpśrednio” rzeczy pozaumysłowych (*ibidem*, s. 61, 68). Termin ten, choć teoretycznie uzasadniony, jest jednak niefortunny z innego powodu. Jego stosowanie może prowadzić do pomieszania omawianej w tym miejscu dystynkcji z zupełnie innym wprowadzanym przez Burthogge'a rozróżnieniem – między aprehensją „pośrednią”, tzn. dokonującą się przy użyciu słów czy symboli, oraz „bezpśrednią”, sięgającą od razu samych pojęć (*ibidem*, s. 24–25). O rzeczach zewnętrznych jako „ostatecznych przedmiotach” poznania pisze Burthogge dwukrotnie (*ibidem*, s. 70, 72).

intencjonalny (w szerokim znaczeniu tego wyrażenia). Pytanie, w jakiej mierze rozwiązanie to spełnia kryteria „intencjonalności” w tym znaczeniu, w jakim zadomowiło się ono we współczesnym słowniku filozoficznym za sprawą fenomenologii, zostanie postawione w jednej z następujących sekcji (5). Już to prowizoryczne rozstrzygnięcie pozwala wszelako uchwycić właściwy sens słowa „percepcja”, użytego przez Burthogge’a w przytaczanej wyżej definicji *aprehensji*⁴⁹. Termin ten należy interpretować dynamicznie, czynnościowo – jako aktywność mentalną, a nie pasywną odbiorczość; percepcja jest tu wszak utożsamiana z aktem. Chodzi o aktywne postrzeganie przedmiotów, o „percypowanie” pokrewne „oglądaniu”, jak podpowiada analogia przeprowadzana przez samego Burthogge’a, a nie o bierne przyjmowanie bodźców⁵⁰. Krótko mówiąc, jest to akt przypominający, przynajmniej w aspekcie formalnym, raczej intelektualne *perceptio* Kartezjusza⁵¹ niż percepcję Locke’a⁵².

Niemniej, mimo wszystkich wskazanych cech swoistych, koncepcja Burthogge’a wciąż może jawić się bliską tradycyjnemu pojmowaniu *aprehensji* jako aktu ujęcia przedmiotu. Jest to jednak, jak było już wyżej sygnalizowane, mylne wrażenie. Kilka rozstrzygnięć wyraźnie wyróżnia bowiem tę epistemologię na tle najbardziej wpływowych doktryn epoki, zwłaszcza tych o profilu intelektualistycznym. Podczas gdy koncepcje te, z teorią Kartezjańską na czele, wykazywały silną skłonność do traktowania kategorii „*aprehensji*” jako charakterystycznej cechy operacji rozumowych, oryginalność rozwiązania Burthogge’a polegała na świadomym i systematycznym objęciu ideą *aprehensyjności* na równi operacji intelektualnych oraz zmysłowych i wyobrażeniowych⁵³. W następstwie

49 *Ibidem*, s. 4

50 *Ibidem*, s. 23 oraz *idem*, *Organum...*, § 5.

51 R. Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. I, § 32–35, s. 38–39.

52 Zob. np. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1–2, przeł. B. J. Gawęcki, Kraków: PWN 1955, t. I, ks. II, rozdz. II, s. 119–141, zwł. § 25, s. 140–141 i § 1–7, s. 119–124, w tym wiele mówiący, cytowany niżej, fragment § 3, s. 120, a także ks. II, rozdz. II, § 2, s. 142–143.

53 Już w filozofii Arystotelesa, a w ślad za nią w myśli scholastycznej i w koncepcjach jej nowożytnych kontynuatorów (ale nie w epistemologii Kartezjusza), akt *aprehensji* ukierunkowany był na „uchwycenie uniwersalnej natury”, wydobyć „inteligibilnej formy” z przedmiotów zmysłowych (L. Spruit, *Species Intelligibilis...*, vol. 1, s. 43–45). W konsekwencji, *aprehensyjne* ujęcie istoty wymagało uprzedniego zastosowania odpowiednich instrumentów sensorycznych – m.in. wykorzystania „obrazów zmysłowych [...] jako wehikulów myśli” (*ibidem*, s. 44). *Novum* teorii

tego kroku ta sama struktura aktowa i ukierunkowanie przedmiotowe zostały przyznane wszystkim rodzajom poznania – zmysłowość uzyskała więc intencjonalność. Jednocześnie, znów w wyraźnej opozycji do stanowiska kartezjańskiego, sprowadzającego w zasadzie akt poznania do aktu ujęcia przedmiotu, aprehensja uznana została za jeden z aspektów poznania (obok wąsko pojętej kogitacji i, przede wszystkim, koncepcji⁵⁴), a nie za poznanie *per se* czy choćby za odrębną operację kognitywną. Aby precyzyjnie uchwycić sens tego ostatniego posunięcia musimy jednak przyrzeć się bliżej Burthogge'owskiej teorii „koncepcji”.

3. Pobudzenie i koncepcja

Jakkolwiek kluczowa dla poznania, aktywność umysłu nie jest jednak nigdy pierwotna. Pierwszy ruch należy zawsze do przedmiotu zewnętrznego, uruchamiającego całą maszynię kognitywną poprzez „pobudzenie” (*affection*) organów zmysłowych⁵⁵. Stanowisko to zostaje wyraźnie zaakcentowane w wyjściowej definicji „kogitacji” (pojętej szeroko, a więc tożsamej z poznaniem, zob. niżej sekcję 6), charakteryzowanej jako „świadome pobudzenie” (*conscious affection*), a więc „pobudzenie ze świadomością tego pobudzenia”⁵⁶. Te lapidarne i abstrakcyjne stwierdzenia należy wszelako interpretować ostrożnie, biorąc pod uwagę całokształt wyводу Burthogge'a. Mogą one bowiem prowadzić do utożsamienia poznania z prostym odbiorem bodźców, a co za tym idzie do przeszacowania roli przedmiotu w tym procesie.

W swym podstawowym, epistemologicznym⁵⁷ znaczeniu termin „pobudzenie” (*affection*) oznacza oddziaływanie wywierane przez przed-

Burthogge'a polegało wszelako na przypisaniu struktury aprehensyjnej samym tym procesom zmysłowym – na zdublowaniu aktu aprehensji w obszarze zmysłowości. Posunięcie to sprawiało zarazem (obok innych racji), że w przeciwieństwie do swych poprzedniczek Burthoggeowska aprehensja nie mogła być dłużej aprehensją istot (ejdetyczną).

⁵⁴ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 4, 73, 152, 253–256. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, B1, s. 53–54.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 4.

⁵⁷ Jego homonimy mogą oznaczać własności rzeczy (*ibidem*, s. 7, 78 155) bądź aktu (*ibidem*, s. 24), a także uczucia, afekty (*ibidem*, s. 54, 112).

mioty zewnętrzne na organy zmysłowe⁵⁸, władze poznawcze⁵⁹ lub po prostu na umysł⁶⁰ czy osobę⁶¹, przy czym w dwóch (a być może trzech) ostatnich przypadkach mamy w istocie do czynienia ze skrótem myślowym, organy są bowiem zawsze pierwszym, właściwym i niepomijalnym receptorem pobudzeń:

We wszystkich aktach odczuwania zmysłowego pojawia się najpierw pobudzenie organu, a następnie percepcja tego pobudzenia przez duszę; czy też raczej percepcja wzbudzona w duszy za pomocą tego pobudzenia [...] dusza nie może uzyskać żadnej informacji [*notice*] o zewnętrznych przedmiotach inaczej niż za pośrednictwem organów ani też organ nie może być środkiem przekazu żadnej informacji dla duszy, sam nie będąc najpierw pobudzony⁶².

Tak pojęte „pobudzenie” mieści w sobie dwa momenty semantyczne. Po pierwsze – zgodnie z sugestią zakodowaną już w samej odczasownikowej formie tego terminu, konotującej, zarówno w języku angielskim, jak i w polskim, domniemanie wykonawczej, sprawczej aktywności przedsiębranej przez jakiś obiekt⁶³ – denotuje ono pobudzające działanie przedmiotu. Jako kategoria kognitywna pojęcie „pobudzenia” ma jednak sens jedynie w ramach szerszej struktury konceptualnej, charakteryzującej relację przedmiot-podmiot. Toteż, po wtóre, termin ten opisuje także – i jest to jego naczelny sens epistemologiczny – kognitywny bodziec wywierany przez przedmiot na umysł oraz podmiotowy (mentalny) rezultat tego oddziaływania, czyli bycie pobudzonym w jakiś sposób⁶⁴.

Prawidłowe odczytanie myśli Burthogge’a wymaga jednak pewnej dozy ostrożności. Druga z wymienionych, wyraźnie skutkowa konotacja

⁵⁸ *Ibidem*, s. 5, 7, 152, 254–255.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 5, 6.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 7, 8.

⁶¹ *Ibidem*, s. 5, 71.

⁶² *Ibidem*, s. 152. Zob. także s. 253–256.

⁶³ Zob. także *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com>, pod hasłem „affection (n.)”.

⁶⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B 34/A 20, s. 74: „Skutek oddziaływania przedmiotu, na zdolność wyobrażania sobie, w tych granicach, w jakich jesteśmy przezeń pobudzani, jest wrażeniem”.

omawianego terminu może bowiem dać asumpt do mylnego przeświadczenia, że samo pobudzenie staje się treścią poznania lub przynajmniej dostarcza umysłowi pewnych danych kognitywnych, które zostają następnie bezpośrednio do takiej treści inkorporowane. Sugestia ta jest jeszcze silniejsza w przypadku terminu „impresja”, służącego Burthogge'owi za synonim „pobudzenia”⁶⁵, który aż nazbyt łatwo można powiązać ze swego rodzaju surowym materiałem, dostarczonym umysłowi do kognitywnego przetworzenia lub wręcz prostego „wchłonięcia” w poznanie. Tymczasem w rzeczywistości pobudzenie/impresja samo w sobie nie wchodzi w skład treści poznawczej (nie należy go więc rozumieć przedmiotowo). Nie dostarcza też ono, nie przekazuje ani nie wytwarza żadnych danych, które można by wykorzystać jako tej treści gotowe komponenty. Ani bodziec wywierany przez przedmiot zewnętrzny, ani żaden produkt tego oddziaływania nie staje się więc konstrukcyjnym składnikiem treści kognitywnych. Pobudzenie jest czystym stymulatorem, jego rola ogranicza się do samej tylko aktywizacji umysłu – do wzbudzenia w nim (*to excite*) modyfikacji⁶⁶ czy też, precyzyjniej, do pobudzenia samego umysłu, by ją „wytworzył” (*to make*)⁶⁷ bądź „uformował” (*to form, to frame*)⁶⁸. Powstająca w ten sposób modyfikacja (wraz z zawartą w niej treścią kognitywną) jest zatem w całości wynikiem aktywnej reakcji umysłu na afektywną stymulację ze strony przedmiotu, a nie rezultatem pasywnej absorpcji pobudzenia lub jakichś dostarczanych w nim treści⁶⁹.

Tak oto dochodzimy do punktu, w którym unaocznia się pierwsze istotne ogniwo Burthogge'owskiej „rewolucji” epistemologicznej. Ontologiczna konceptualizacja poznania w kategoriach modyfikacji nie jest oczywiście niczym oryginalnym – to doskonale rozpoznawalny motyw kartezjański. Nowość stanowiska Burthogge'a zasadza się jednak na skali udziału, jaki w powstaniu modyfikacji przypada podmiotowi. Jakiś stopień partycypacji umysłu w tym procesie musi, rzecz jasna, uwzględnić każda teoria poznania operująca kategorią modyfikacji mentalnych, mowa wszak właśnie o jego *modi*, o fenomenach przynależących do

65 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 5–10.

66 *Ibidem*, s. 70, 73.

67 *Ibidem*, s. 59.

68 *Ibidem*, s. 52, 56, 64, 93. Ściśle rzecz biorąc, wypowiedzi te dotyczą wytwarzania koncepcji. Wszelako, zgodnie ze słowami samego Burthogge'a, każda „koncepcja jest modyfikacją umysłu” (*ibidem*, s. 6, zob. także s. 7).

69 *Idem*, *Organum...*, § 8. Na temat modyfikacji jako rezultatu pobudzenia zob. *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 6–7.

mentalnego uniwersum ontycznego. Realne znaczenie tej filiacji można jednak zminimalizować, ograniczając jej implikacje do formalnych aspektów poznania. Kartezjańska teoria poznania intelektualnego dostarcza paradygmatycznego przykładu wczesnonowoczesnego wykorzystania tej strategii⁷⁰. Z jednej strony, odejście od modelu poznania opartego na bezpośredniej, kauzalnej determinacji zewnętrznej przyjmuje w tej koncepcji jeszcze bardziej rygorystyczną formę, niż ma to miejsce w epistemologii Burthogge'a⁷¹. Z drugiej jednak strony, udział pierwiastka podmiotowego w procesach kognitywnych zostaje w niej ograniczony do aspektów czysto formalnych, nigdy nie sięgając warstwy treściowej. W konsekwencji, treść poznania pozostaje całkowicie określona przez czynnik zewnętrzny, jakkolwiek zależność ta nie jest wynikiem bezpośredniego, kauzalnego oddziaływania rzeczy zewnętrznej, lecz treściowej „przezroczystości” mentalnych instrumentów jej ujęcia. Rola tego, co umysłowe w poznaniu – modyfikacji czy idei (w zależności od przyjętej perspektywy opisu: ontologicznej lub epistemologicznej) – sprowadza się bowiem w tej koncepcji do funkcji mentalnego *vehiculum*, transparentnego narzędzia internalizacji przedmiotu zewnętrznego w sferę umysłu. Modyfikacja/idea to nic innego, jak mentalna forma ujęcia czy też, co na jedno wychodzi, *modus* urzeczywistnienia, sposób zaistnienia rzeczy pozaumysłowej w umyśle – swoista egzystencjalna rama, dzięki której transcendencja uobecnia się w immanencji⁷². I to dosłownie. Uobecnienie przedmiotu w idei zostaje bowiem wprost utożsamione z jednym z jego sposobów istnienia (obiektywnym). Innymi słowy, jak

⁷⁰ Zob. zwłaszcza R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 1, s. 107–108, 160–161.

⁷¹ *Idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 1, s. 35–39; *idem*, *Zasady filozofii...*, cz. II, § 3, s. 56.

⁷² *Idem*, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 107–108, 160–161. Z tego względu jedna z wpływowych szkół interpretacji epistemologii Kartezjusza, rozwijana od lat siedemdziesiątych XX w., opowiada się za odczytywaniem jego koncepcji w duchu realizmu bezpośredniego, zob. np. B. E. O'Neil, *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1974; S. M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester: Manchester University Press 1989; M. J. Costa, „What Cartesian Ideas Are Not”, *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4), 1983, s. 537–549; M. Cook, „Descartes' Alleged Representationalism”, *History of Philosophy Quarterly*, 4 (2), 1987, s. 179–195. Zob. także B. Żukowski, „Realitas formalis/realitas obiectiva. Paradoks Kartezjańskiego reprezentacjonizmu”, *Studia z historii filozofii*, 2 (4), 2013, s. 127–137.

stwierdza Kartezjusz *explicite*, to sam przedmiot zewnętrzny urzeczywistnia się w umyśle w formie idei (co, skądinąd, gwarantuje doskonałą adekwatność poznania)⁷³. Tym samym, poznanie może zostać utożsamione z prostym aktem ujęcia rzeczy, a więc z aktem czystej aprehensji (z ideą jako jego właściwym instrumentem), co w istocie faktycznie ma miejsce nie tylko w filozofii Kartezjusza, lecz także podążających za jego myślą logików z Port-Royal⁷⁴.

Również epistemologia Locke'owska, skądinąd tak odmienna od Kartezjańskiej (rewaluacja zmysłowości, ściśle kauzalna teoria percepcji), zdradza to samo przeświadczenie o treściowej „przejrzystości” poznania, gdy upatruje w ideach adekwatnych swego rodzaju bezstratnych „przekazników” treści zakodowanej w bodźcu przez pierwotne jakości rzeczy materialnych⁷⁵. Analogicznie, przyczyn nieadekwatności pozostałych idei teoria ta również nie poszukuje w „zakłócającym” wpływie procesów mentalnych, lecz w pewnych szczególnych własnościach ich zewnętrznego „emitenta” (wtórnych jakości rzeczy)⁷⁶.

Naprawdę rewolucyjny aspekt filozofii Burthogge (czy raczej aspekt, który mógł takim być, gdyby został dostrzeżony przez współczesnych mu myślicieli) zasadza się na całkowitym zerwaniu z tą tradycją myślenia. W żadnym rodzaju poznania – tak intelektualnym, jak zmysłowym – zakres ingerencji umysłu nie ogranicza się do warstwy formalnej. Przeciwnie, jego udział ma zawsze charakter całościowy, obejmując na równi z formalną także stronę materialną, treściową. Żaden akt poznawczy, czy to intelektualny, czy zmysłowy, nie jest więc nigdy czystym ujęciem przedmiotu, sprowadzającym się do samego tylko urzeczywistnienia obiektywnej treści we właściwej dla dziedziny umysłu ramie egzysten-

⁷³ R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 107–108.

⁷⁴ Zob. cytowany wyżej fragment, zwłaszcza *passus*: „forma zaś, przy pomocy której przedstawiamy sobie te rzeczy, nazywa się ideą” (A. Arnauld, P. Nicole, *Logika czyli sztuka myślenia...*, s. 39).

⁷⁵ Zob. np. następujący fragment: „zmysły nasze [...] dostarczają umysłowi różnorodnych postrzeżeń rzeczy, zależnie od tego, jak te rzeczy na różne sposoby działają na nie [...]. Gdy mówię, że zmysły dostarczają ich umysłowi, to mam na myśli, iż z rzeczy zewnętrznych przenoszą one to, co wytwarza w umyśle te percepcje” (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. I, ks. II, rozdz. I, § 3, s. 120). Zob. także cały ten rozdział, s. 119–141, zwł. § 1–7, s. 119–124 oraz § 24–25, s. 139–141, a także ks. II, rozdz. II, § 2, s. 142–143.

⁷⁶ *Ibidem*, t. 1, ks. II, rozdz. VIII, s. 161–178. Terminów „adekwatny”, „nieadekwatny” nie używam tu w technicznym Locke'owskim sensie, zob. *ibidem*, t. 1, ks. II, rozdz. XXXI, s. 532–546.

cjalnej. Ujmując rzecz krótko, żadne poznanie nie jest samą tylko apprehensją⁷⁷.

W ten sposób dochodzimy do drugiego ze wzmiankowanych na początku tego rozdziału aspektów aktu poznawczego. Stymulacja z zewnątrz wywołuje w umyśle reakcję odbiorczą – umysł odpowiada na pobudzenie, formując jego pojęcie – „koncepcję” (*conception*)⁷⁸, przy czym terminu tego używa Burthogge zarówno w znaczeniu czynnościowym, na określenie operacji mentalnej, aktu koncepcji (*act of conception*) czy, trafniej, konceptualizacji pobudzenia⁷⁹, jak i rzeczownikowym, na

⁷⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4, 57.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 4–7. Termin ten ma oczywiście antecedenecje scholastyczne (*conceptio, conceptus*). Na gruncie angielskim w swej epistemologii posługiwał się nim zaś m.in. Hobbes, zob. np. pierwszy z traktatów tworzących *Tripes – Human Nature: or the fundamental Elements of Policy (Hobbes's Tripes in Three Discourses, [w:] The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, W. Molesworth (ed.), vol. IV, London: John Bohn 1840, s. 1–76, zwł. rozdz. II i III, s. 3–14)*. Co więcej, myśl Hobbesa stanowiła niewątpliwie jedno z głównych źródeł inspiracji teorii Burthogge'a. Wskazują na to nie tylko liczne podobieństwa terminologiczne i narracyjne (por. np. T. Hobbes, *Hobbes's Tripes...*, s. 3 i R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3), a nawet wykorzystywana metafora – to właśnie zapewne od Hobbesa zaczerpnął on odwołanie do odbić „w lustrze lub w wodzie” (R. Burthogge, *Organum...*, § 10, 12, 69; *idem, An Essay upon Reason...*, s. 60, 69, por. T. Hobbes, *Hobbes's Tripes...*, s. 5), które jeden z komentatorów określił mianem „ulubionych obrazów” Burthogge'a (T. M. Lennon, *The Battle of Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655–1715*, Princeton: Princeton University Press 1993, przyp. 134 na s. 188) – lecz także odniesienia bezpośrednie (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 13, 16, gdzie przytacza on fragment z trzeciego rozdziału *Human Nature* Hobbesa, s. 11, zob. także przychylną uwagę na s. 37 *Eseju*). Niemniej, epistemologia Burthogge'a wyraźnie odbiega od Hobbesowskiej – przede wszystkim swym generalnie antimaterialistycznym nastawieniem (nawet jeśli w odbiorze samego Burthogge'a różnica ta nie jest tak wyraźna, zob. *An Essay upon Reason...*, s. 117), prowadzącym do uwzględnienia aktywnej roli umysłu w konstrukcji koncepcji (por. T. Hobbes, *Hobbes's Tripes...*, s. 3: „pierwotnie, wszystkie koncepcje pochodzą z działania samej rzeczy, której jest ona koncepcją”, zob. także jego teorię genety nieadekwatnych jakości zmysłowych, *ibidem*, s. 3–9).

⁷⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 5. Synonimem czynnościowo pojętej „koncepcji” jest także *conceiving* (pojmowanie) – termin potoczny, który na gruncie filozofii Burthogge'a należy wszelako interpretować zawsze w objaśnianym tu technicznym znaczeniu. Innym równoważnikiem „koncepcji” jest słowo „sentyment” (*sentiment*, zob. np. *ibidem*, s. 24, 52, 61–62, 66–68), które może pełnić tę funkcję dzięki utożsamieniu rozumu z „wyrafinowanym, wysublimowanym odczuwaniem zmysłowym, to jest świadomą percepcją rzeczy poprzez pojęcia czy idee, a nie obrazy czy reprezentacje zmysłowe” (*ibidem*, s. 10, 62, 66–67, zob. także sekcję 7 niniejszego rozdziału).

oznaczenie produktu tej operacji. Właśnie ten aspekt pracy umysłu Burthogge ma na myśli, gdy otwierając wykład swej epistemologii, zaznacza, że wszystkie ludzkie zdolności poznawcze mają nie tylko „kogitacyjny” (*cogitative*), lecz także „konceptyjny” (*conceptive*) charakter⁸⁰.

Z ontologicznego punktu widzenia koncepcja jest modyfikacją umysłu⁸¹. Jako taka jest oczywiście fenomenem mentalnym. Co jednak ważniejsze, w sensie ścisłym i w całokształcie swej budowy jest ona także wytworem umysłu. To jasno sformułowane stanowisko pozwala dostrzec problem, który na ogół był pomijany przez myślicieli skłonnych upatrywać w treści poznania swego rodzaju gotowego *datum* (zewnątrznego lub wrodzonego), li tylko czekającego na odkrycie bądź ujęcie myślą. Gdy bowiem w koncepcji/modyfikacji widzi się nie tylko element mentalnego uniwersum ontycznego, lecz także produkt umysłu – w pełnym tego słowa znaczeniu i ze wszystkim płynącymi stąd konsekwencjami – znacznie łatwiej dostrzec jej podległość uwarunkowaniom wynikającym ze strukturalno-funkcjonalnej natury umysłu⁸². To właśnie ta ostatnia obserwacja – wyraźnie wyartykułowana i przekuta w zasadę założycielską – obok uniformizacji poznania tkwi u podstaw całej epistemologii Burthogge’a. Jako dzieło umysłu koncepcja i, szerzej, poznanie, musi nosić głęboki i niezatarty znak swego „producenta”, co więcej, wpływ ten musi obejmować nie tylko jej ontologiczną formę, lecz także, co istotniejsze, treść. Mówiąc krótko, z samej tylko racji swej zależności od umysłu wszelkie poznanie ma nieuchronnie subiektywny charakter. Oto epistemologiczne credo Burthogge’a, którego implikacje – systematycznie wyprowadzane i analizowane – tworzą teoretyczne rusztowanie całej jego teorii poznania.

Takie też przesłanki kryją się za ideą *modi concipiendi*⁸³. W technicznym języku filozofii Burthogge’a termin ten oznacza właśnie tę szczególną formę czy sposób (*modus, manner*) pojmowania rzeczywistości, który w procesie konceptualizacji narzuca ludzkim władzom poznawczym ich immanentne ukształtowanie strukturalne i funkcjonalne, przy czym determinacja ta wpływa na stronę treściową w nie mniejszym stopniu niż na formalną. Poznanie nie jest bowiem nigdy czystym, transparentnym treściowo aktem ujęcia (*apprehending*), ale

⁸⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3.

⁸¹ *Ibidem*, s. 6 i n.

⁸² W analizach tych ograniczam się do myśli nowożytnej.

⁸³ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56. Zob. rozdz. 2 i 3.

konkretnym, umysłowym właśnie sposobem pojęcia (*conceiving*) – interpretacyjną asymilacją pobudzenia na własnych warunkach ontologicznych. W każdym akcie poznawczym *aprehensja* i koncepcja kroczą zawsze ręką w rękę, pierwsza zapośredniczona przez drugą. Innymi słowy, a rozstrzygnięcie to dotyczy wszystkich bez wyjątku form poznania⁸⁴, „poznawać” równa się „pojmwować”, to znaczy aktywnie „konceptualizować”, a „koncepcja i kogitacja stanowią w rzeczywistości tylko jeden akt”⁸⁵. W ten sposób, dzięki śmiałoemu przeformułowaniu i pojęciowemu oderwaniu od *aprehensio*, *conceptio* scholastyków i *concevoir* Arnaulda i Nicole’a, w filozofii Burthogge’a otrzymuje wreszcie postać prawdziwie godną swego miana.

Ponieważ konceptualizacja dokonuje się zawsze w sposób i przy użyciu środków zdeterminowanych przez strukturalno-funkcjonalne własności umysłu ludzkiego, żadna treść poznawcza nie jest mu po prostu dana, lecz jest zawsze przezeń konstruowana⁸⁶. Mówiąc krótko, ludzki umysł jest zawsze aktywny i twórczy w poznaniu, które stanowi aktywną i twórczą operację i to – rzecz warta podkreślenia – nie przygodnie, lecz z istoty:

albowiem to, że rozum przypina swe pojęcia do przedmiotów, wynika nie z tego, że stanowi on ten konkretny rodzaj władzy kogitacyjnej, lecz z tego, że jest on w ogóle kogitacyjny⁸⁷.

Tak pojęta konceptualizacja jest procesem samorzutnym – automatyczną reakcją umysłu. W jej trybie działania nie ma cienia woluntarności, a tym bardziej arbitralności. Jako immanentny moduł operacyjny

⁸⁴ Zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4: „równie właściwym jest powiedzieć, że zmysł i wyobrażenia pojmują [*conceive*], jak że pojmuje rozum”. Analizowana z tej perspektywy różnica między władzami poznawczymi sprowadza się jedynie do kategoryjnej odmienności formowanych przez nie koncepcji. Podczas gdy zmysły i wyobrażenia wytwarzają koncepcje obrazowe, rozum operuje koncepcjami pojęciowymi (*ibidem*, s. 9–12). Zagadnienie to omawiam szczegółowo niżej, w sekcji 7.

⁸⁵ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4.

⁸⁶ Bądź ściślej, pamiętając, że konstrukcyjność ta jest w istocie pewnym epifenomenem funkcjonalnej organizacji umysłu, takimi akty te jawią się z perspektywy swego ostatecznego produktu, zob. rozdz. 2.5.

⁸⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 58. W tym samym fragmencie Burthogge zaznacza, że generalnie pojęta kogitacja „obejmuje tak zmysłowość, jak intelektę” (*ibidem*).

władz poznawczych⁸⁸, koncepcja jest po prostu organicznym sposobem funkcjonowania umysłu, manifestacją jego immanentnej mechaniki czy „logiki naturalnej”⁸⁹, co doskonale przejawia się w jej bezwiedności. Choć bowiem powstałe koncepcje są zazwyczaj, a w akcie poznawczym zawsze⁹⁰, uświadamiane, jest to stan następczy, sam proces ich formowania jest zaś uprzedni względem świadomości i od niej niezależny:

o ile bowiem jesteście świadomi, że postrzegamy przedmioty pod [under] pewnymi obrazami i pojęciami, o tyle nie jesteście świadomi żadnej czynności, poprzez [by] którą nasze władze miałyby tworzyć te obrazy lub pojęcia⁹¹.

Uprzedniość ta ma, co więcej, strukturalne umocowanie, sama świadomość ma bowiem swe źródło, wedle teorii Burthogge’a, właśnie w różnorodności koncepcji⁹². Ponieważ różnorodność ta występuje praktycznie nieprzerwanie (wskutek mnogości pobudzeń), świadomość *de facto* niemal zawsze towarzyszy koncepcji. Niemniej, przynajmniej

⁸⁸ *Ibidem*, s. 3–4.

⁸⁹ Zob. *idem*, *Organum...*, tytuł oraz § 59.

⁹⁰ *Idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 4–6.

⁹¹ *Ibidem*, s. 71. Z pewnymi zastrzeżeniami, o których później, w rozdz. 3.2.2. Stwierdzenie o poznawaniu przedmiotów „pod” obrazami i pojęciami jest jednym z najbardziej charakterystycznych związków frazeologicznych *Eseju* (zob. np. s. 57–59, 62–64, 66, 68, 71, 73, 77). Zwrot ten ma głębokie uzasadnienie teoretyczne. Ostatecznym intencjonalnym korelatem poznania jest bowiem zawsze rzecz zewnętrzna – nie „zatrzymując się” na swoich koncepcjach, umysł „widzi” pod nimi samą rzeczywistość (zob. rozdz. 4). W owym transcendentnym nastawieniu manifestuje się sama natura umysłu – zob. *An Essay upon Reason...*, s. 28, gdzie Burthogge wyjaśnia etymologię terminu *understanding* (rozum), odwołując się do właściwej mu „zdolności widzenia rzeczy pod reprezentującymi ją słowami” (dosł. „stojącymi za nią”, *stand for*), a także do zdolności postrzegania „substancji pod akcydensami” itd. Na s. 57 *Eseju* Burthogge posługuje się nadto zwrotem *under the appearance* – „pod zjawiskiem”, lecz także „pod postacią”, w którym to przypadku posiada on wyraźnie religijne konotacje (*vide* „pod postacią chleba i wina”, w języku angielskim właśnie *under the appearance of bread and wine*; rzecz tym ciekawsza, że Burthogge kategorycznie odrzuca doktrynę transsubstancjacji, zob. *Organum...*, § 32). W ten sposób Burthogge akcentuje dodatkowo werytatywny aspekt poznania – sięgającego prawdziwej rzeczywistości poprzez jej zjawiskowe przejawy. Myśl ta zostaje zresztą wypowiedziana wprost (*An Essay upon Reason...*, s. 68).

⁹² *Idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 4–6. Zob. niżej, sekcję 6.

hipotetycznie, pewne koncepcje mogą nie tylko bezwiednie powstawać, lecz i pozostać nieuświadomione⁹³.

Konceptualizacja jest procesem automatycznym, ale nie samoistnym – do jej zapoczątkowania potrzebna jest afektywna stymulacja ze strony przedmiotu zewnętrznego. Ponieważ oddziaływanie to w pewnym stopniu determinuje także, jak się przekonamy, treść powstającej koncepcji, w poznaniu upatrywać należy ostatecznie procesu relacyjnego, w którym swoją rolę do odegrania mają dwie strony, podmiot i przedmiot (zob. następną sekcję). Owo obsadzenie rzeczy zewnętrznej w roli inicjatora aktu poznawczego nadaje zarazem Burthogge'owskiej „percepcji” wystarczający rys receptywności, by jako jej synonimu wciąż można było używać terminu „odczucie” (*sense*)⁹⁴. Rys to jednak swoisty, jego istotą nie jest bowiem pasywny odbiór pobudzeń, lecz aktywne reagowanie na nie – przedmiot zewnętrzny pełni funkcję „wyzwalacza” mechanizmów kognitywnych, nie „dostawcy” treści poznawczych. Dzięki temu receptywny wymiar poznania nie dysonuje z aktowością, przypisaną mu w pojęciu *aprehensji*. Przeciwnie, oba aspekty harmonijnie dopełniają się w wizji poznania jako swego rodzaju wytwórczej (re)aktywności, to znaczy postrzegania przedmiotów zewnętrznych poprzez aktywne, wytwórcze rejestrowanie pochodzących od nich bodźców:

widzieć rzecz to nic innego jak mieć pewien obraz od [*from*] niej, a tym samym jej [*of*] w oku⁹⁵ [...]
[ludzie] widzą lub słyszą bądź w inny sposób postrzegają przedmioty poprzez pobudzenia swych organów zewnętrznych⁹⁶.

Treści formowane w toku koncepcji/konceptualizacji pobudzenia, a więc obrazy i pojęcia wytwarzane odpowiednio przez zmysły bądź intelekt, stanowią bezpośrednie przedmioty tego aktu⁹⁷. „Koncepcja” w rzeczowym znaczeniu tego terminu jest więc jednocześnie produktem i bezpośrednim przedmiotem „koncepcji” pojętej czynnościowo – rozstrzygnięcie przywodzące na myśl charakterystyczną, poznawczo-wytwórczą

93 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4–6.

94 *Ibidem*, s. 5.

95 *Ibidem*, s. 73.

96 *Ibidem*, s. 7.

97 *Ibidem*, s. 4: „Koncepcja, we właściwym tego słowa znaczeniu, dotyczy [*is of*] obrazu lub idei”.

dwoistość, przypisywaną przez współczesną fenomenologię strukturalom czysto intencjonalnym⁹⁸. To, co dotyczy konceptualizacji, dotyczy też samego aktu poznawczego. Także i on nakierowuje się na koncepcje (pojęte rzeczowo) jako na swe „bezpośrednie przedmioty”, skoro konceptualizacja jest jego nieodłącznym składnikiem czy też, mówiąc wprost, w jednym ze swych aspektów funkcjonalnych po prostu jest on koncepcją (pojętą czynnościowo)⁹⁹. Na tym jednak nie koniec. Za sprawą intencjonalnej, zewnątrzmysłowej orientacji nadawanej poznaniu przez aprehensję, każda koncepcja (rozumiana rzeczowo) automatycznie rzutowana jest bowiem także na przedmiot zewnętrzny czy też, co na jedno wychodzi, każda treść poznawcza uzyskuje zewnętrzne odniesienie przedmiotowe¹⁰⁰. Toteż koncypujący bezpośrednio idee i obrazy, postrzegany z perspektywy swego „ostatecznego” korelatu¹⁰¹ akt poznawczy jest też zawsze konceptualizacją przedmiotu zewnętrznego „za pomocą” owej „idei lub obrazu”¹⁰².

Kombinacja dwóch stanowisk: (1) ujęcia poznania jako dwubiegunowej relacji, w której „partnerem” umysłu jest zawsze pozaumysłowa rzeczywistość – stymulator i ostateczny korelat aktów kognitywnych (zob. następną sekcję), oraz (2) teorii aktu poznawczego jako operacji koncepcyjnie zapośredniczonej, nadaje epistemologii Burthogge’a nieredukowalnie reprezentacjonistyczny charakter, o ile tylko termin „reprezentacja”, zgodnie z intencjami samego Burthogge’a, rozumieć będziemy czysto funkcjonalnie, a więc w sposób nieimplikujący jego przedmiotową adekwatność¹⁰³. „Nieredukowalnie” – obu wspomnianym stanowiskom teoria ta dostarcza bowiem ontologicznego umocowania. Empiryczne zakotwiczenie zapewnia poznaniu sam afektywny mechanizm jego inicjowania, a empiryczną referencję jego intencjonalne ustrukturywanie (zob. niżej,

⁹⁸ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa: PWN 1987, t. I, s. 87–91, t. II, s. 162–211.

⁹⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4. Sam termin „bezpośredni przedmiot” używany jest w *Eseju* właśnie w odniesieniu do kogitacji (*ibidem*, s. 60, 70, 73), władz poznawczych (*ibidem*, s. 59, 62, 66, 73) oraz aprehensji (*ibidem*, s. 24, 51); w tym ostatnim przypadku Burthogge używa jednak (s. 24) lub może używać (s. 51, zob. przypis 46 do rozdz. 2) tego wyrażenia w innym znaczeniu, wzmiankowanym wyżej, w przyp. 48. Na temat pojęcia przedmiotu zob. rozdz. 3.2.

¹⁰⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4, 66–75. W omówieniu tym abstrahuję od pewnych odrębności dotyczących pracy wyobraźni.

¹⁰¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 70, 72.

¹⁰² *Ibidem*, s. 4, 58–60, 68.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 10 w kontekście uwag na s. 59, 60.

sekcję 5). Konceptualne czynniki mediatyzujące (pojęcia bądź idee) stanowią z kolei immanentne, organiczne sposoby pojmowania przedmiotów zewnętrznych przez władze poznawcze (intelekt lub zmysły), tak że poznanie pomijające te pierwsze musiałyby obejść się i bez drugich, co jest oczywiście niemożliwe.

Zamierzonym celem całej tej konstrukcji teoretycznej jest oczywiście idealizm. Rzeczy zewnętrzne nigdy nie są dostępne umysłowi bezpośrednio, takie jakimi są same w sobie, lecz jedynie takie, jakimi jawią się poprzez *modi concipiendi* – ów szczególny podmiotowy filtr:

który koresponduje z nimi tylko jako z przedmiotami, a nie z rzeczami; w każdej koncepcji jest bowiem coś, co jest czysto przedmiotowe, czysto pojęciowe; w takiej mierze, że nieliczne, jeśli w ogóle którekolwiek z posiadanych przez nas idei rzeczy są w sensie ścisłym obrazami; ściśle rzecz biorąc nasze koncepcje rzeczy nie bardziej są bowiem do nich podobne niż nasze słowa do naszych koncepcji, które wszelako reprezentują [*stand for*] i z którymi pozostają w jakimś rodzaju korespondencji i odpowiedniości [*answering*]¹⁰⁴.

Oba zagadnienia – *modi concipiendi* i Burthogge'owski idealizm – staną się przedmiotem szczegółowych analiz w następnych rozdziałach tej książki. Najpierw jednak musimy dokończyć przegląd podstawowych założeń i ustaleń jego epistemologii.

4. Relacyjny model poznania

Za sprawą nacisku położonego na twórczą rolę umysłu w poznaniu dotychczasowe rozważania mogą dawać mylny obraz reakcji władz poznawczych na pobudzenie zewnętrzne jako czegoś treściowo arbitralnego i niezwiązanego z konkretnym charakterem doświadczonej stymulacji. Nie takie są jednak intencje Burthogge'a. Istotnie, powstające w procesie kognitywnym modyfikacje stanowią, w pełnym tego słowa znaczeniu, wytwory umysłu. Niemniej, są to wytwory „ugruntowane” zewnętrznie (i takimi w konsekwencji też się jawią):

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 56.

bezpośrednie przedmioty kogitacji są zewnętrzne w swych podstawach [*grounds*] i takimi też się jawią, a w istocie jawią się zewnętrznymi właśnie dlatego, że naprawdę są takimi w swych podstawach [...]. Albowiem rzeczy poza nami są przyczynami, które wzbudzają w nas takie obrazy i pojęcia; w biegu natury widzimy rzecz tak długo i nie dłużej, niż trzymamy na niej nasz wzrok; to zatem, że ją widzimy, musi brać się z pewnej impresji [pochodzącej] od rzeczy; a ponieważ widzieć rzecz to nic innego jak mieć pewien obraz od [*from*] niej, a tym samym niej [*of*] w oku, obraz zaś jest jak impresja, a impresja jak rzecz, która ją wytwarza, wynika stąd, że podstawa obrazu jest w rzeczy poza nami¹⁰⁵.

Odczytywany literalnie fragment ten może wszelako prowadzić do odwrotnego błędu. Charakterystyka rzeczy zewnętrznych jako „przyczyn, które wzbudzają” w umyśle „obrazy i pojęcia”, może skłaniać do uznania tych koncepcji za ich wyłączny produkt¹⁰⁶. Co gorsza, stwierdzenia w rodzaju „obraz [...] jest jak impresja, a impresja jak rzecz” mogą sugerować ściśle podobieństwo koncepcji do owych zewnętrznych „przyczyn”, a w konsekwencji sprzyjać upatrywaniu w nich adekwatnych reprezentacji przedmiotów pozaumysłowych. Wszystkie te konkluzje trzeba zdecydowanie odrzucić. Przekonanie o przedmiotowej nieadekwatności poznania stanowi w rzeczywistości jedną z absolutnie fundamentalnych tez epistemologii Burthogge’a, wywiedzioną nadto właśnie z przeświadczenia o nieredukowalnym i treściowo znaczącym udziale władz poznawczych w jego produkcji. Toteż jego faktyczne stanowisko oddaje model relacyjny, oparty na przekonaniu, że zarówno umysł, jak i rzecz zewnętrzna wnoszą swój wkład w proces kognitywny, a treści poznawcze podlegają podwójnej determinacji – zewnętrznej (przedmiotowej) i wewnętrznej (podmiotowej):

Jest czymś pewnym, że rzeczy dla nas, ludzi, są tylko takimi, jakimi stoją w analogii do nas, to jest, mówiąc prosto, są dla nas tylko

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 73. Terminem „impresja” posługuje się Burthogge synonimicznie do „pobudzenia”, zob. poprzednią sekcję.

¹⁰⁶ Podobny wniosek mogą nasuwać fragmenty opisujące poznanie zmysłowe w kategoriach czysto mechanicznych, zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 135–139, 151–54. Na problem ten zwrócił uwagę już T. M. Lennon, *The Battle of Gods and Giants*, s. 188–189. Do kwestii tej powrócimy w rozdz. 4.

takimi, jakimi są przez nas poznawane; i równie pewne jest, że stoją one w analogii do nas i są przez nas poznawane tylko takimi, jakimi są w naszych władzach, w naszych zmysłach, wyobraźni czy umyśle; a są one w naszych władzach nie w swych własnych realnościach czy poprzez prawdziwą podobiznę i reprezentację, lecz tylko poprzez [*in respect of; Organum* § 9: *by, przez*] pewne zjawiska czy sentymenty, których poprzez rozmaite impresje, które na nas wywierają, są one bądź jedynie okazją, bądź przyczyną, bądź (co najbardziej prawdopodobne) współprzyczyną wraz z naszymi władzami. Każda władza kogitacyjna, choć nie jest wyłączną przyczyną swego bezpośredniego (zjawiskowego [ew. pozornego, *apparent*]) przedmiotu, to jednak ma udział w jego tworzeniu – tak więc oko czy też władza widzenia ma udział w tworzeniu barw, które, jak się mówi, widzi; ucho czy też zdolność słuchania udział w produkowaniu dźwięków, które, jak się wszakże mówi, słyszy; wyobraźnia bierze udział w tworzeniu obrazów w niej przechowywanych; i z tej samej racji rozum powinien mieć podobny udział w formowaniu pojęć pierwotnych, pod którymi przyjmuje i odbiera przedmioty¹⁰⁷.

Choć wypowiedź ta wyraża dominujący pogląd *Eseju*, bardzo rzadko jest on precyzyjnie artykułowany. Znacznie częściej wywody Burthogge'a wywołują wrażenie balansowania między skrajnymi rozstrzygnięciami, nazbyt kategoryczne sformułowania przeciwważone są dookreśleniami, a preferowaną figurą stylistyczną jest ogólnik. Próbką takiej akrobatyki narracyjnej dostarcza przytaczany wyżej fragment, w którym ciężar wytwórczości złożony zostaje na barki podmiotu tylko po to, by jeszcze w tym samym zdaniu przenieść się na przedmiot:

We wszystkich aktach odczuwania zmysłowego pojawia się najpierw pobudzenie organu, a następnie percepcja tego pobudzenia przez duszę; czy też raczej percepcja wzbudzona w duszy za pomocą tego pobudzenia¹⁰⁸.

¹⁰⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 59. Terminów „sentyment” i „koncepcji” używa Burthogge synonimicznie, zob. wyżej, przyp. 79.

¹⁰⁸ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 152. Wahanie to odzwierciedla jedynie w mikroskali bardziej ogólną fluktuację myśli Burthogge'a, skutkującą w ostatecznym rozrachunku jej globalną niespójnością, zob. rozdz. 4.

W obliczu takiego braku precyzji bardzo trudno o dokładny szacunek wkładów wnoszonych w poznanie przez czynnik mentalny i zewnętrzno-umysłowy. Tylko ogólny zamysł pozostaje klarowny.

Przedmiot zewnętrzny ma swój udział w wytwarzaniu koncepcji/modyfikacji tylko w tym zakresie, w jakim dostarcza umysłowi bodźca do jej wytworzenia. Niemniej, stymulacja ta zawiera także w sobie moment determinacji treściowej i w tym, i tylko w tym sensie rzecz zewnętrzna stanowi również okazję, przyczynę czy też, „co najbardziej prawdopodobne”, współprzyczynę formowanej przez umysł treści poznawczej (przy czym jednoznaczne rozstrzygnięcie, czy oddziaływanie przedmiotu ma charakter przyczynowy, czy okazjonalny, sytuuje się, jak pokazuje wyżej przytoczony fragment, poniżej poziomu rozdzielczości teoretycznej Burthogge'owskiego wywodu)¹⁰⁹. Ale znów, nie oznacza to, że modyfikacja umysłu jest ściśle, kompletnie zdeterminowana przez bodziec pozaumysłowy, że jest czystym produktem tego oddziaływania – przekształceniem czy wręcz odkształceniem umysłu pod puncą zewnętrznego przedmiotu. To przecież nade wszystko wytwór, wzbudzenie samego umysłu – przez niego jest formowana, z jego „substancji” i na jego własnych strukturalno-funkcjonalnych warunkach, jak wymownie przypomina zwięzła charakterystyka sposobu powstawania koncepcji intelektualnych, zawarta w *Organum*:

Sens czy znaczenie jest tą koncepcją czy pojęciem, które jest formowane w umyśle [w odpowiedzi] na propozycję ze strony przedmiotu, słowa lub zdania [*proposition*]; tak jak barwa jest sentymentem spłodzonym i wywołanym [*caused*] w oku [w odpowiedzi] na impresję jego przedmiotu na nie¹¹⁰.

¹⁰⁹ Zauważalną niechęć Burthogge'a do zdecydowanego interpretowania oddziaływania zewnętrznego w kategoriach okazjonalności (*An Essay upon Reason...*, s. 59, a także s. 70, 80), a nadto odrzucenie natywizmu (*ibidem*, s. 52–56, zob. rozdz. 2.4.), można odczytywać jako wyraz obawy przed marginalizowaniem funkcji kognitywnej stymulacji pozaumysłowej, a w konsekwencji przed odrywaniem poznania od bazy empirycznej i uczynieniem go wyłączną sprawą umysłu – co *de facto* ma miejsce w przypadku kartezjańskiej koncepcji poznania intelektualnego. Zarazem jednak, odwołanie się do kategorii okazjonalności, implikującej słabszy niż w wypadku zwykłej przyczynowości stopień determinacji zewnętrznej, pozwala podkreślić aktywną rolę umysłu w poznaniu.

¹¹⁰ *Idem, Organum...*, § 8.

Toteż ostateczne stanowisko epistemologii Burthogge'a zasada się, jak zostało to już powiedziane, na rozwiązaniu relacyjnym, opartym na współdziałaniu podmiotu i przedmiotu. Treści poznawcze nie tylko nie mogą zostać uformowane bez zewnętrznego bodźca¹¹¹, ale są także przezeń w jakiejś mierze określane, tak jak każda „propozycja” określa w jakimś stopniu treść odpowiedzi. Zresztą tylko pod warunkiem założenia tej determinacji „różne pobudzenia władz przez przedmioty” mogą w umyśle wytwarzać ową „różnorodność, która jest w koncepcjach” i która jest samą podstawą istnienia świadomości (zob. niżej, sekcję 6)¹¹². Ale i podmiot ma swoją, i to niebanalną, rolę do odegrania. Choć treść poznania jest do pewnego stopnia zdeterminowana empirycznie, a więc przez źródłową stymulację pochodzącą od przedmiotu zewnętrznego, wpływ ten nie realizuje się nigdy bezpośrednio. Poznanie jest zawsze aktem poznającego. Determinujące oddziaływanie pobudzenia, jakikolwiek miałoby zakres, nie spełnia się więc wprost – przez aktywność wytwórczą czy prosty „przekaz” danych – lecz wyłącznie przez wywołanie stosownej reakcji umysłu. Ta zaś, rzecz najistotniejsza, podlega immanentnym uwarunkowaniom, które wszystkim procesom mentalnym narzuca strukturalna i funkcjonalna konstytucja władz poznawczych. W konsekwencji, kognitywna reakcja umysłu nie jest nigdy prostym odwzorowaniem bodźca. Podsuwaną przez przedmiot treść umysł urzeczywistnia w sobie tylko właściwy sposób – sposób, który dyktuje mu jego ontologiczna natura – tj. poprzez *modi concipiendi*¹¹³. Ów specyficzny rozkład partycypacji czynników wewnętrznych i zewnętrznych w poznaniu dałoby się może najtrafniej opisać w luźno zaadaptowanych kategoriach scholastycznych, utożsamiając przedmiot pozaumysłowy ze sprawcą i formalno-zewnętrzną przyczyną koncepcji/modyfikacji, umysł zaś z jej przyczyną materialną i formalno-wewnętrzną¹¹⁴. Przeprowadzana w następnych rozdziałach precyzyjniejsza analiza poszczególnych aspektów Burthogge'owskiej teorii poznania pozwoli nam ponownie, bardziej gruntownie, przyjrzeć się tej problematyce.

111 *Idem, An Essay upon Reason...*, s. 4, 73, 152, 253–256.

112 *Ibidem*, s. 5.

113 *Ibidem*, s. 56–60. Zob. rozdz. 2 i 3.

114 Zob. np. R. J. Henle, „Background for St. Thomas's Treatise on Law”, [w:] St. Thomas Aquinas, *The Treatise on Law*, transl. R. J. Henle, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1993, s. 206.

5. Intencjonalność aktów poznawczych

Aktowa forma operacji poznawczych, ich wytwórczy charakter, a jednocześnie zachowanie przedmiotowego ukierunkowania poznania skłaniają do interpretacji aktu poznawczego Burthogge'a w kategoriach współczesnie, a więc przede wszystkim fenomenologicznie, pojętej intencjonalności (w odróżnieniu od jego własnego sposobu rozumienia tego terminu, bliższego koncepcjom średniowiecznym)¹¹⁵. Zasadnicze niebezpieczeństwo związane z tego rodzaju ahisterycznymi projekcjami polega oczywiście na tym, że stanowią one w istocie próbę ujęcia w późniejszym, nierzadko wyrafinowanym reżimie pojęciowym doktryny, która nie operuje jeszcze tak rozwiniętą aparaturą konceptualną, tkwi w błogiej nieświadomości szeregu subtelnych dystynkcji teoretycznych i kategoryalnych wypracowanych przez późniejszą filozofię, a do tego (czy raczej w konsekwencji) nie waha się jeszcze wypowiadać z terminologiczną prostotą. Niemniej, mając te zastrzeżenia w pamięci, zabieg ten można w omawianym przypadku

¹¹⁵ Na temat fenomenologicznego ujęcia intencjonalności zob. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 126 i *passim*; E. Husserl, *Badania logiczne II/I*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 429–533; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 162–211; A. Chrudzimski, „Intencjonalność z fenomenologicznego punktu widzenia”, [w:] W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. I, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2014, s. 297–344. Na temat koncepcji średniowiecznych zob. D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill 2001; G. Klima (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York: Fordham University Press 2015. Burthogge kilkakrotnie posługuje się przymiotnikiem „intencjonalny” (*intentional*) – na określenie przedmiotowej nieadekwatności poznania (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 66) bądź czysto mentalnego statusu jego bezpośrednich przedmiotów (*ibidem*, s. 36, 79). W obu przypadkach przeciwieństwem „intencjonalności” jest „realność”: poznania (*ibidem*, s. 66) lub rzeczy (*ibidem*, s. 79). Koncept ten ujawnia wyraźną zbieżność z późnośredniowiecznym pojęciem istnienia intencjonalnego, które, jak zauważa Pasnau, przywołując m.in. koncepcję Aureoli: „do czasów Ockhama [...] zostało silnie powiązane z istnieniem nierealnym, zależnym od umysłu” (R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 84; zob. także rozdz. 3.2.3.2). Na temat średniowiecznych koncepcji intencjonalności zob. *ibidem*, s. 31–85; D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill 2001; G. Klima (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York: Fordham University Press 2015.

uznać za uzasadniony, pod warunkiem ograniczenia się do bardzo ogólnej, rudymen tarnej idei intencjonalności, a więc pomijając rozliczne uszczegółowienia i obostrzenia, którym kategoria ta była poddawana na gruncie konkretnych doktryn fenomenologicznych.

Przede wszystkim, poznanie jest, wedle Burthogge'a, aktem świadomości (umysłu). Akt ten zawiera nadto moment intencji – jest nakierowany na przedmiot, i to przedmiot radykalnie względem niego i, szerzej, umysłu transcendentny¹¹⁶. Poznanie nie polega więc na przeżywaniu pewnej treści w zamkniętym obiegu samowystarczaln ego (przynajmniej potencjalnie) *cogito* ani na biernym przyswajaniu „dostających się” do umysłu idei¹¹⁷. Przeciwnie, jest aktem z samej swej natury wycelowanym poza świadomość, ku rzeczywistości zewnętrznej – aktem z istoty transcendującym immanencję podmiotu (by wyrazić się w kategoriach współczesnych). Nie lekceważąc zatem różnic wynikających z odmiennych uwarunkowań historycznych, kontekstu teoretycznego i zwykłej odległości w czasie, z powodzeniem można upatrywać w Burthogge'owskim ujęciu aktu poznawczego prefiguracji fenomenologicznie pojętego „spozrzeżenia”, tj. aktu intencjonalnego ukierunkowanego na przedmiot realny, radykalnie transcendentny czy też po prostu „intencjonalny” – jeśli posłużyć się techniczną terminologią Ingardena¹¹⁸. W konsekwencji, „ostatecznego” przedmiotu poznania nie sposób sprowadzić do prostego zbioru danych postrzeżeniowych – rozważania Burthogge'a nie dostarczyłyby więc filozoficznej pożywki Berkeleyyowi¹¹⁹. To samo odnosi się zresztą także do umysłu – w tym przypadku analogicznej redukcji (*à la* Hume¹²⁰) zapobiega aktowa forma poznania (tym razem w zgodzie z Berkeleyem¹²¹).

116 Na temat „transcendencji radykalnej“ zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 208. Na gruncie systemu Ingardena przedmiotowi temu należałoby nadto przypisać „transcendencję niedostępności poznawczej” (*ibidem*, s. 209–210).

117 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. I, ks. II, rozdz. I, § 5, s. 122.

118 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 88, t. II, s. 171–178.

119 G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, Warszawa: PWN 1956, § 3, 6, 9, 10, 14–15, 23, 33, 34, 37–39, 90–91 i *passim*.

120 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I-II, przeł. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963, t. I, ks. I, cz. IV, rozdz. IV. Na temat Humowskiej wiązkowej (*bundle*) teorii umysłu zob. także: U. Thiel, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford-New York: Oxford University Press 2011, s. 383–430.

121 G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, § 2, s. 36, § 25–27, s. 52–54. Zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 109, gdzie krytykując Spinozę

Wyraźne wyizolowanie w akcie poznawczym pewnej zawartości intencjonalnej (funkcję tę można przypisać koncepcji), treściowo i ontologicznie odrębnej od jego ostatecznego przedmiotu, lecz do niego odnoszonej¹²², winduje nadto Burthogge'owską strukturyzację poznania do postaci, w której spełnia ona podstawowe przesłanki słynnej trychotomii Twardowskiego (akt, treść, przedmiot)¹²³. Wreszcie, *last but not least*, dualna, wytwórczo-poznawcza natura koncepcji oraz ich *quasi*-przedmiotowy charakter pozwalają upatrywać w nich autentycznej prefiguracji przedmiotów czysto intencjonalnych¹²⁴. Wyłaniająca się ze wszystkich tych rozstrzygnięć koncepcja poznania jako aktu sięgającego przedmiotów intencjonalnych („ostatecznych” – rzeczy zewnętrznych) za pośrednictwem przedmiotów czysto intencjonalnych („bezpośrednich” – koncepcji), antycypuje, w swym głównym zamyśle, wszystkie istotne elementy o dwa wieki późniejszej epistemologii fenomenologicznej.

6. Kogitacja

Każdy akt poznawczy ma nie tylko aprehensyjny czy koncepcyjny, lecz także „kogitacyjny” (*cogitative*) charakter¹²⁵. Interpretacja tego terminu

definiującego umysł jako „ideę ciała”, Burthogge wypowiada się w stylu ściśle antycypującym tezy Berkeleya: „umysł, nawet ludzki, jest ściśle mówiąc, nie tyle ideą, co pryncypium, czy też przyczyną sprawczą idei; wszystkie idee [...] są bowiem pojmowane, a umysł jest tym co je pojmuje”. Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, § 2, s. 36, § 89, s. 97–98, § 142, s. 139–140; *idem*, *Dzienniki filozoficzne*, przeł. B. Żukowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2007, t. 849, s. 151. Zob. także B. Żukowski, *Esse est percipi? Metafizyka idei G. Berkeley'a*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2012, s. 168–178.

¹²² Przy czym o ukierunkowaniu tym decyduje nie tyle sama owa treść (jak w ujęciach współczesnych, zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 182), co wyjściowe oddziaływanie przedmiotu. Zachodzi tu swego rodzaju efekt zwrotności – akt biorący początek z pobudzenia intencjonalnie orientuje się na jego źródło, objerając je na swój przedmiotowy korelat.

¹²³ K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] *idem*, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1965, s. 3–91. Zob. także B. Bakies, „Twardowskiego koncepcja przedmiotu jako korelatu aktu”, *Studia Philosophiae Christianae*, 11 (2), 1975, s. 11–48.

¹²⁴ W tym kontekście zob. zwłaszcza, R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 84, 87–88, gdzie wprost pisze on o aktach „produkujących” realno-redukcyjne oraz czyste kogitabilia (fikcje); na temat tych ostatnich pojęć zob. rozdz. 4.2.

¹²⁵ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–11.

wymaga szczególnej ostrożności. Sposób, w jaki Burthogge pisze o „kogitacji” (*cogitation*), łatwo może bowiem prowadzić do jej zhipostazowania – do uznania jej za odrębną władzę, zdolność czy akt poznawczy¹²⁶. Zwłaszcza że termin ten systematycznie używany jest w dwóch znaczeniach. Podczas gdy w wąskim, technicznym sensie „kogitacja” oznacza moment świadomościowy (aspekt przytomnego przeżywania) obecny w każdym akcie poznawczym (zob. niżej)¹²⁷, w znaczeniu szerszym, umocnionym przez tradycyjny związek semantyczny łączący „poznanie” ze „świadomością”, termin ten denotuje cały akt poznawczy – poznanie jako takie¹²⁸.

Oba znaczenia są zresztą ze sobą ściśle powiązane. Sens „kogitacji” *sensu stricto* zasadza się na pojęciowym wyodrębnieniu i podkreśleniu pewnego immanentnego aspektu, wspólnego wszystkim trzem ludzkim zdolnościom poznawczym – odczuwaniu zmysłowemu, wyobrażaniu i rozumowaniu¹²⁹. Kategoria ta nie jest więc nazwą indywidualną, lecz generalną (i abstrakcyjną) – typizuje władze poznawcze ze względu na pewną właściwą im wszystkim własność strukturalną. Przymiotnik „kogitacyjny” jest zaś predykatem kwalifikującym do tej klasy:

Istniejące w człowieku władze koncepcyjno-kogitacyjne [...] to jego zmysł zewnętrzny, wyobrażenia [...] oraz rozum – trzy władze, które wszystkie zgadzają się i łączą w tym, że są zdolnościami koncepcyjnymi i kogitacyjnymi [...]. Wszystkie trzy są zdolnościami koncepcyjnymi, kogitacyjnymi; odczuwanie zmysłowe i wyobrażanie, jak również rozumowanie czy intelekta są kogitacjami¹³⁰.

„Kogitacja” *sensu largo* jest więc po prostu synekdochą. Kiedy Burthogge czyni ten termin bezpośrednio podmiotem zdania – a pisze tak często – wypowiada się w istocie o ludzkim poznaniu jako takim, wydobywając wszelako na plan pierwszy jeden specyficzny jego rys, kogitacyjny właśnie.

¹²⁶ Zob. np. *ibidem*, s. 4, 79–80, 84.

¹²⁷ Zob. np. *ibidem*, s. 4–8.

¹²⁸ Zob. np. *ibidem*, s. 58–60, 70–74, 79–80, 84 oraz *idem*, *Organum...*, § 10, 11.

¹²⁹ Zob. zwł. *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 3–11, 58, 70, 73.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 3–4.

Aspekt, którego wyeksponowaniu służy ten terminologiczny zabieg, pozwala bez trudu zidentyfikować już pierwsza przedstawiona w *Eseju* definicja kogitacji (*sensu stricto*):

Kogitacja jest świadomym pobudzeniem; świadome pobudzenie jest pobudzeniem ze świadomością tego pobudzenia; innym terminem jest także określana jako wiedza¹³¹.

Intencją Burthogge'a jest więc zaakcentowanie świadomościowego nacechowania ludzkiego poznania¹³². W strukturze każdej zdolności poznawczej – intelektu na równi z odczuwaniem zmysłowym i imaginiacją – obecny jest moment świadomości (*consciousness*) i to właśnie on sprawia, że zasługują one na miano kogitacyjnych. Ta sama myśl, jeszcze dobitniej wyrażona, powtórzona zostaje w następnym akapicie, w którym to właśnie świadomość stanowi kryterium odróżnienia kogitacyjnego i koncepcyjnego aspektu aktu poznawczego:

Koncepcja i kogitacja są w rzeczywistości jednym aktem, a co za tym idzie wszystkie zdolności koncepcyjne są kogitacyjne, a kogitacyjne koncepcyjne. Jedynie gwoli rozjaśnienia pojęcia świadomości, za sprawą którego kogitacja czy poznanie jest odróżniane, choć nigdy nie oddzielane od koncepcji, musimy przyrzeć się bliżej na jakiej drodze i w jaki sposób powstaje świadomość¹³³.

Gdybyśmy znali [*know*] tylko jedną rzecz czy też mieli tylko jeden akt koncepcji, nie wiedzielibyśmy [*know*], że go znamy [*know*], koncepcja ta nie byłaby więc właściwie kogitacją, lecz byłaby jak dotykanie bez czucia¹³⁴.

¹³¹ *Ibidem*, s. 4.

¹³² Zagadnieniom świadomości, samoświadomości i podmiotowości w filozofii nowożytnej poświęcona jest obszerna praca U. Thiela, *Early Modern Subject*. W książce tej wzmiankuje on także o koncepcji Burthogge'a, przede wszystkim jednak w kontekście problemu tożsamości osobowej, zob. *ibidem*, s. 73.

¹³³ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 5–6. Zob. także następujący fragment: „zaprzeczając [...] że odczuwanie zmysłowe jest poznaniem, a co za tym idzie usuwając zarówno koncepcję, jak i świadomość z jego idei”, Kartezjusz i Honoré Fabri „muszą także zaprzeczyć, że zmysł jest zdolnością kogitacyjną lub koncepcyjną” (*ibidem*, s. 6).

Krótko mówiąc, koncepcja jest modyfikacją umysłu, a kogitacja jest koncepcją z jej świadomością. Świadomość koncepcji jest od-czuciem zmiany wywołanym w umyśle przez tę koncepcję (której jest on świadomy)¹³⁵.

W każdym akcie poznawczym, obok koncepcji i aprehensji (presu-ponowanej już w samym pojęciu aktu), immanentnie zawarty jest więc również pewien moment świadomości. Jaki jest jednak jego zakres czy, ściślej, szczebel? Czy Burthogge przypisuje po prostu aktom poznawczym najbardziej rudymenatny moment przytomnego przeżywania, przedmiotowo ograniczony do przeżywanej treści, czy może ma już na myśli pewien rodzaj świadomości wyższego rzędu, jakąś formę samowiedności, odnoszącą się do samego aktu jej przeżywania? Czy, ujmując problem w kategoriach zaczerpniętych z innej tradycji filozoficznej, w kogitacji uobecnia się najbardziej elementarny typ świadomości towarzyszący każdej przeżywanej percepcji, czy też realizuje się w niej pewien strukturalnie bardziej złożony akt charakterystyczny dla apercepcji? Mówiąc krótko, chodzi o świadomość czy jakąś formę samoświadomości?

Nie chodzi o spekulacje czysto teoretyczne. Na pierwszy rzut oka pewne pociągnięcia Burthogge'a wydają się bowiem wspierać samoświadomościową interpretację jego koncepcji. Zastanawia choćby już sam dokonany przez niego wybór terminologiczny: *cogitation*. Z pewnością nie jest on dziełem przypadku. Raczej kryje się za nim zamysł, by już w samej nazwie zakodować planowane rozstrzygnięcia teoretyczne. W tym celu Burthogge sięga jednak po termin nad wyraz obciążony teoretycznie – *cogitation* jest wszak niewątpliwą aluzją do Kartezjańskiego *cogitatio* (nazwisko Francuza przewija się zresztą w omawianym kontekście¹³⁶). Na pozór wszystko się zgadza, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę, że – jak słusznie zauważają Ajdukiewiczowicze – Kartezjusz używa zazwyczaj tego słowa w sensie o wiele szerszym niż „myślenie”, „równoważnym” raczej „znaczeniu dziś używanego terminu «świadomość», «być świadomym»”¹³⁷. Wszelako, o ile Ajdukiewiczowicze mają rację także w swych dalszych przypuszczeniach, słowo *cogitatio* ma jeszcze

¹³⁵ *Ibidem*, s. 6.

¹³⁶ *Ibidem*. Termin ten może też nasuwać skojarzenia z tomistyczną koncepcją *vis cogitativa*. Obu teorii nie łączą jednak żadne podobieństwa teoretyczne.

¹³⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, przyp. tłum. na s. 253.

jeden, dodatkowy odcień semantyczny. Jest także swoistą synekdochą samoświadomości – reprezentuje i eksponuje „ów szczególny moment samowiednej wiedzy występujący szczególnie wyraziście w akcie myślenia, ale który (w pewnych zresztą odmianach) występuje we wszystkich wymienionych przez Descartes’a – jak dziś mówimy – «aktach świadomości»”¹³⁸.

W konsekwencji pojawiają się dwa pytania. Po pierwsze, czy można domniemywać, że Burthogge chce powtórzyć ten manewr retoryczny? Najprawdopodobniej tak, zwłaszcza, że dysponuje on tymi samymi co Kartezjusz narzędziami językowymi. Zarówno bowiem termin *cogitation*, odnotowywany w angielszczyźnie już w XIII wieku, jak i o trzy stulecia późniejszy przymiotnik *cogitative* konotują niedwuznacznie z myśleniem – oczywiście właśnie w ślad za używaną przez Kartezjusza łaciną, z której za pośrednictwem starofrancuskiego oba terminy zostały zaczerpnięte do zasobu leksykalnego języka mieszkańców Wysp¹³⁹.

Czy oznacza to jednak, po wtóre, jak wydają się sugerować w swym odczytaniu Ajdukiewiczowie, konieczność samoświadomościowej interpretacji kogitacji? Z pewnością nie w przypadku, w którym miałyby to oznaczać wykładnię „momentu samowiednej wiedzy” w kategoriach świadomości drugiego rzędu (metarefleksji)¹⁴⁰. Takie odczytanie nie musi być trafne nawet w odniesieniu do samego Kartezjusza¹⁴¹. Ale nawet gdyby było trafne, rozstrzygnięcie to nie miałyby bezpośredniego przełożenia na koncepcję Burthogge’a. Interpretując jego filozofię, trzeba bowiem uwzględnić także polemiczny aspekt terminologicznego nawiązania do Kartezjańskiego *cogitatio* (zob. następną sekcję). Sednem zarzutu, który Burthogge stawia w tym kontekście Kartezjuszowi, jest wszak

¹³⁸ *Ibidem*, przyp. tłum. na s. 253. Wzmiankowane przez Ajdukiewiczów akty Kartezjusz wymienia, charakteryzując rzecz myślącą jako tę, która „wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje” (*ibidem*, s. 34).

¹³⁹ *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com>, hasła „cogitation (n.)” oraz „cogitative (adj.)”.

¹⁴⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, przyp. tłum. na s. 253.

¹⁴¹ Problem pierwszo- lub drugorzędowego charakteru świadomości jest jedną z najgoręcej dyskutowanych kwestii we współczesnych badaniach nad filozofią Kartezjańską, zob. U. Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 45–49; V. Lähteenmäki, „Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes”, [w:] S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes (eds.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer 2007, s. 177–201, a także L. M. Jorgensen, „Seventeenth-Century Theories of Consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-17th/>.

bezasadne zawężenie tego pojęcia do poznania intelektualnego¹⁴². Na gruncie unitarnej epistemologii Burthogge'a przeciwnie – ma ono objąć swym zakresem także odczuwanie zmysłowe. Takie poszerzenie kategorii „kogitacji” musi jednak skutkować adekwatną symplifikacją czy wręcz degradacją denotowanego przez nią momentu świadomościowego. Paradygmatem dla niego wciąż może być świadomość osiągalna intelektem (zob. jednak niżej), pod warunkiem wszelako, że da się ją odnaleźć także we wszystkich pozostałych aktach poznawczych. Jego istotą nie może więc być samoświadomość.

Na właściwy sens Burthogge'owskiego pojęcia świadomości naprowadza przedstawiona przez niego teoria genezy tego zjawiska. Świadomość jest rezultatem, jak było to już sygnalizowane, różnorodności koncepcji, a ściślej: następowania po sobie różnych koncepcji lub przenoszenia uwagi między odmiennymi, równocześnie występującymi zjawiskami¹⁴³:

gdyby bowiem jakaś osoba miała oko stale przykute do jednego przedmiotu i nigdy go nie zamykała ani nie kierowała na inny przedmiot, nie bardziej uzmysławiałaby sobie, że widzi ała ten przedmiot, ani wiedziała [*know*], co jest do zobaczenia, niż gdyby od urodzenia była ślepa. Świadomość widzenia nie jest bowiem niczym innym, jak postrzeganiem przez oko, że jest ono pobudzane czy

¹⁴² Biorąc za dobrą monetę interpretację Ajdukiewiczów, Burthogge'owską krytykę należałoby uznać za bezasadną. W rozmowie z Burmanem (16.04.1648) Kartezjusz stwierdza jednak na przykład: „być świadomym [*conscium esse*], to tyle, co myśleć i zwracać uwagę [*reflectere*] na swoje myślenie” (R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, przeł. I. Dąbska, [w:] *idem, Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 2, s. 299), a w liście do Arnaulda z 29.07.1648 pisze: „nazywam pierwsze i proste myśli dzieci [...] myślami bezpośrednimi, nie zaś zreflektowanymi (*reflexae*); kiedy zaś człowiek dorosły coś odczuwa [*sentio*], a jednocześnie pojmuję, że przedtem tego nie odczuwał, nazywam to wtórne pojmowanie *namysłem* (*reflexio*) oraz odnoszę do samego tylko intelektu, mimo że jest ono tak złączone z doznaniem zmysłowym, iż występują razem i wydają się być nieodróżnialne od siebie.” (*Idem, Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, przeł. J. Kopania, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2005, s. 45). Zestawiając te wypowiedzi można wywnioskować, że Kartezjusz zawęża świadomość do intelektu (odmienną interpretację przedstawia U. Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 45–46). Tymczasem intencją Burthogge'a jest wkomponowanie „świadomości”, utożsamianej, co ciekawe, z „odczuciem zmiany” (*ibidem*, s. 8, zob. niżej), w każdego rodzaju kogitację.

¹⁴³ Oba przypadki można wszakże sprowadzić do dwóch wariantów różnorodności – diachronicznej oraz synchronicznej.

też pobudzane inaczej niż było przez pojawiające się [*with the appearance*] światło lub barwę. Gdyby jakaś osoba nie widziała nigdy nic prócz jednej rzeczy i ciągle ją widziała, nie mogłaby spostrzec (że) jest w ten sposób pobudzana, to jest, nie mogłaby uzmysłowić czy uświadomić sobie (że) widzi. [...] Gdybyśmy znali [*know*] tylko jedną rzecz czy też mieli tylko jeden akt koncepcji, nie wiedzielibyśmy [*know*], że go znamy [*know*], koncepcja ta nie byłaby więc właściwie kogitacją, lecz byłaby jak dotykanie bez czucia¹⁴⁴.

Na pierwszy rzut oka, niektóre z padających w tym fragmencie wypowiedzi również wydają się sugerować, że opisywana przez Burthogge'a świadomość ma charakter drugorzędowy, odnosząc się przede wszystkim do aktu postrzegania, a jedynie pośrednio do percypowanego zjawiska. Do takich wniosków może skłaniać choćby literalne odczytanie fraz o „świadomości widzenia” bądź „uzmysłowieniu” czy „uświadomieniu sobie” przez osobę, „(że) widziała”, jako że w roli przedmiotu świadomości sytuują one akt widzenia, nie zaś, a przynajmniej nie bezpośrednio, widziany obiekt. Równie zastanawiające jest odautorskie podkreślenie poczynione w fragmencie: „nie bardziej uzmysławiałby sobie, że widział ten przedmiot”. Scharakteryzowana w ten sposób świadomość wydaje się bowiem sięgać widziany obiekt dopiero pośrednio, jako korelat uzmysławianego bezpośrednio aktu widzenia, chwytanego po prostu razem ze swym przedmiotem.

Taka interpretacja obciążona jest jednak zasadniczym błędem. Opiera się ona na założeniu istnienia jakiegoś prymarnego aktu widzenia, zawierającego w sobie pierwszorzędowy moment świadomościowy – czy tego odczuwania czy nagiego przeżywania – który podlega następnie drugorzędemu uświadomieniu w kogitacji. Tymczasem żaden taki akt nie istnieje. Kogitacja stanowi najbardziej rudymenarną strukturę Burthogge'owskiej koncepcji świadomości, najbardziej podstawową formę uświadamiania¹⁴⁵. W umyśle mogą, owszem, występować elementy

¹⁴⁴ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 5–6.

¹⁴⁵ W systemie tym można natomiast wyodrębnić różne rzędy kogitacji. Już samo rozróżnienie absolutnych i relacyjnych *modi concipiendi* implikuje, na przykład, podział intelektualnych aktów poznawczych na pierwszo – i drugorzędowe (zob. rozdz. 3.2.1.-3.2.2.). Kogitację intelektualną jako taką można nadto uznać – z powodów, o których szerzej w następnej sekcji – za strukturę wyższego rzędu niż kogitacja zmysłowa. We wszystkich aktach kogitacyjnych musi wszelako uobecniać się jeden, wspólny im wszystkim, moment świadomościowy, pozwalający klasyfikować je jako kogitacyjne

bardziej podstawowe, choćby koncepcje. Realizują się one jednak poniżej progu świadomości. Nie istnieje natomiast żaden moment świadomości „niższy” od tego uobecniającego się w kogitacji. W przeciwnym razie zupełnie niezrozumiałe byłoby uzależnienie świadomości przedmiotów (koncepcji) od występowania jakiejś ich różnorodności. Gdyby istniał nacechowany świadomościowo akt widzenia realizujący się poniżej poziomu kogitacji, można by zrozumieć uwarunkowanie świadomości aktu widzenia zmiennością widzianych obiektów, ale nie świadomości samych tych obiektów czy samego bycia pobudzanych. Tymczasem, zgodnie ze słowami Burthogge’a, osoba widząca stale jeden obiekt „nie mogłaby spostrzec (że) jest w ten sposób pobudzana” i „nie bardziej uzmysławiałaby sobie, że widziała ten przedmiot, ani wiedziała, co jest do zobaczenia” niż ślepiec¹⁴⁶. Choć więc fraza „świadomość widzenia” implikuje jakąś formę niezależności i pierwotności drugiego względem pierwszej, trzeba uznać, że „widzenie” nie odnosi się do aktu poznawczego, lecz jedynie elementarnego przebiegu koncepcji, odbierania pobudzeń, które jako takie pozbawione jest własnego komponentu świadomościowego¹⁴⁷. Dokonujące się w kogitacji uświadomienie tak pojętego widzenia nie ma więc na pewno charakteru drugorzędowego.

Tym, co Burthogge ma na myśli, pisząc o uobecniającej się w kogitacji świadomości, jest zatem ów najbardziej elementarny moment przytomnego przeżywania czy odczuwania, który towarzyszy wszelkim, nawet najbardziej rudymentalnym, świadomym stanom mentalnym. Słowo „odczucie” (*sense*) jest w tym kontekście kluczowe. Dla Burthogge’a stanowi ono bowiem ścisły synonim „świadomości” (*consciousness*):

bez różnicowania w pobudzeniu nie ma żadnego jego odczucia, żadnej jego świadomości [...] świadomość czy też odczucie koncepcji bierze się ze różnicowania koncepcji¹⁴⁸ [...] świadomość koncepcji jest odczuciem zmiany wywołanym w umyśle

właśnie. Co nie wyklucza, oczywiście, obecności w niektórych z nich innego, dodatkowego momentu świadomości, nadającego im metarefleksyjny charakter.

¹⁴⁶ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 5.

¹⁴⁷ Jak stwierdza sam Burthogge: „świadomość widzenia nie jest bowiem niczym innym, jak postrzeganiem przez oko, że jest ono pobudzane” (*ibidem*). Samo widzenie jest zatem tożsame z odbieraniem pobudzeń. Zob. także *ibidem*, s. 7, 73, cyt. wyżej.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 5; wyróżnienia – B.Ż.

przez tę koncepcję (której jest on świadomy)¹⁴⁹ [...] świadomość [...] nie jest niczym innym jak odczuciem zmiany wywołanym w umyśle przez jakieś nowe jego pobudzenie, to jest przez nową myśl czy też koncepcję¹⁵⁰.

Kogitacyjny moment świadomości nie realizuje się oczywiście tylko w ramach poznania zmysłowego – to ostatnie dostarcza jedynie adekwatnego przykładu. Niemniej, wybór ten jest więcej niż wymowny. Wbrew Kartezjańskim filiacjom terminu „kogitacja”, sytuującym w centrum jego pola semantycznego poznanie intelektualne, to w odczuwaniu zmysłowym Burthogge upatruje najbardziej reprezentatywnej, niejako paradygmatycznej, egzemplifikacji świadomości. Właściwy dla kogitacji moment świadomościowy nie jest więc niczym innym niż momentem, który sprawia, że każde odczuwanie zmysłowe można określić mianem „świadomej percepcji”¹⁵¹ – momentem, który towarzyszy zwykłemu zmysłowemu rejestrowaniu pobudzeń¹⁵² i występuje nawet u zwierząt: „wszelkie zwierzęce odczuwanie zmysłowe jest kogitacją”¹⁵³. Jest zaś jasne, że tak pojęta świadomość nie może mieć charakteru drugorzędowego. To po prostu najbardziej rudymentalne przytomne odczuwanie, doznawanie, odbieranie, towarzyszące rejestrowaniu pobudzeń¹⁵⁴. Stanowisko odmienne prowadzi do jeszcze jednej trudności. Jak już wielokrotnie zaznaczono, ideą regulatywną Burthogge’owskiej epistemologii jest uniformizacja poznania. Jednym z elementów tej strategii, o czym również była mowa, jest przypisanie aspektu kogitacyjnego wszystkim aktom poznawczym¹⁵⁵. Absurdem byłoby zaś utrzymywanie, że każdy z nich ma charakter samowiedny. Unitarna teoria Burthogge’a rodzi

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 6; wyróżnienia – B.Ż.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 8; wyróżnienia – B.Ż. Użyty w tym miejscu termin „myśl” (jako synonim „koncepcji”) przywodzi skojarzenia z owymi „myślami bezpośrednimi” wzmiankowanymi przez Kartezjusza w liście do Arnaulda (zob. wyżej, przyp. 142), zwłaszcza, że kategoria ta była powszechnie używana w siedemnastowiecznej scholastycznej filozofii uniwersyteckiej (U. Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 45).

¹⁵¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, 7.

¹⁵² *Ibidem*, s. 5–6.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 8.

¹⁵⁴ Rejestrowanie to dokonuje się oczywiście zawsze w formie konceptualizacji, zob. wyżej, sekcję 3.

¹⁵⁵ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–11, 58, 70, 73. W konsekwencji, szeroko pojęta „kogitacja” to po prostu nazwa na akty wszystkich trzech ludzkich zdolności poznawczych, akcentująca ów wspólny aspekt strukturalny.

wręcz odwrotny problem – wkomponowanie w ten system aktów rzeczywistości autorefleksyjnych (dostępnych, jak się wydaje, jedynie dla intelektu) w sposób nieprowadzący do strukturalnego zróżnicowania poznania rozumowego i zmysłowego (zob. rozdz. 3.2.2.).

Powyższe konkluzje mogą tłumaczyć użycie nawiasów we fragmencie „nie mogłaby spozrzeć (że) jest w ten sposób pobudzana, to jest, nie mogłaby uzmysłwić czy uświadomić sobie (że) widzi”¹⁵⁶. Istotą kognitacji nie jest świadomość, że jest się pobudzonym, lecz uświadomienie, odczucie samego pobudzenia („kognitacja jest świadomym pobudzeniem [...] pobudzeniem ze świadomością tego pobudzenia”¹⁵⁷). Idzie nie o świadomość, że się widzi, lecz o bardziej fundamentalne odczuwanie, przeżywanie zawarte w samym widzeniu.

Stwierdzenie to prowokuje jednak jeszcze jedno pytanie. Czy zgodzimy się, że właściwy kognitacji moment świadomości nie ma charakteru meta-kognitywnego, nie można by jednocześnie przyjąć, że jego zakres jest na tyle szeroki, by objąć, obok przeżywanej treści, także informacje na temat aktu, w którym jest ona przeżywana? Mówiąc wprost: czy nie można by uznać, że w tym samym akcie, w którym Burthogge’owski umysł uświadamia sobie określone zjawiska, uzmysławia sobie także rodzaj samego owego aktu (widzenie, słyszenie itp.), poprzez który się one uobecniają? W takim ujęciu świadomościowa identyfikacja aktu zachowywałaby rudymenarną postać właściwą kognitacyjnemu momentowi świadomości (przytomne odczuwanie czy, szerzej, przeżywanie) – akt ujawniałby po prostu swą naturę w konkretnych właściwościach przeżywanych treści. Krótko mówiąc, świadomość aktu zostałaby sprowadzona do jednego z aspektów świadomości treści.

Na tak postawione pytanie można odpowiedzieć twierdząco. Ponieważ różnym rodzajom poznania odpowiadają na gruncie epistemologii Burthogge’a różne formy konceptualizacji, a nadto każda z nich wyciska swe piętno na treści formowanych koncepcji, informacja o charakterze każdego aktu faktycznie zakodowana jest w samej jego zawartości. W ten sposób, świadome przeżywanie koncepcji uobecniającej się w postaci obrazu bądź pojęcia istotnie zawiera w sobie świadomość urzeczywistniania się aktu, odpowiednio, zmysłowego bądź intelektualnego. Dalej, odczucie koncepcji pojawiającej się w postaci światła i barw

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 5.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 4.

oznacza przeżycie aktu widzenia, dźwięku – słyszenia itd.¹⁵⁸ Ogólnie: sposób prezentacji treści czy, precyzyjniej, sposób jej ukonstytuowania dostarcza komunikatu o rodzaju urzeczywistniającego się aktu, identyfikowalnego zatem już w obrębie pierwszorzędowego poznania.

Interpretacja ta mogłaby usprawiedliwiać wypowiedź Burthogge'a o „świadomości widzenia” nawet wówczas, gdyby „widzenie” miało się w niej odnosić do aktu poznawczego. Tłumaczy ona także wymienne traktowanie świadomości aktu i świadomości przedmiotu, zauważalne choćby we fragmencie: „nie bardziej uzmysławiałaoby sobie, że widziała ten przedmiot, ani wiedziała, co jest do zobaczenia”¹⁵⁹. Dostarcza wreszcie głębszego uzasadnienia teoretycznego (relatywizacja formalna) na pozór czysto stylistycznej praktyce deskrypcji świadomościowego momentu operacji zmysłowych w kategoriach „uzmysławiania” (*be sensible* jako odpowiednik *be conscious*)¹⁶⁰. Praktyce, stanowiącej skądinąd jeszcze jeden dowód na to, że zjawiskiem, do którego opis ten się odnosi, jest rudymentarny moment przytomności obecny w każdym akcie poznawczym, a nie wtórna względem niego metarefleksja, w wypadku której podobna relatywizacja nie tylko nie byłaby konieczna, lecz zapewne w ogóle nie byłaby możliwa.

7. Rozum, wyobraźnia, zmysłowość – zunifikowana teoria aktu poznawczego

Burthogge'owska teoria aktu poznawczego od początku obliczona jest, jak już wielokrotnie zaznaczono, na odsłonięcie struktury uniwersalnej, jednakowo adekwatnej dla operacji intelektualnych, zmysłowych i imaginatywnych. Powtórzmy:

istniejące w człowieku władze koncepcyjno-kogitacyjne [...] zmysł zewnętrzny, wyobraźnia [...] oraz rozum [...] wszystkie zgadzają się i łączą w tym, że są zdolnościami koncepcyjnymi

¹⁵⁸ Zob. *ibidem*, s. 57.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 5.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Pomaga w tym oczywiście semantyka języka angielskiego, od początku XV wieku odnotowująca użycie *sensible* w znaczeniu „świadomy” (*Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com>, hasło „sensible (n.)”).

i kogitacyjnymi [...]. Wszystkie trzy są zdolnościami koncepcyjnymi, kogitacyjnymi¹⁶¹.

Wszystkie kluczowe dla tej unifikacji rozstrzygnięcia teoretyczne zostają zarysowane już we wstępnym, skondensowanym wykładzie teorii aktu poznawczego, którym Burthogge otwiera swe epistemologiczne dociekania¹⁶². Po pierwsze, operacje wszystkich trzech rodzajów zdolności poznawczych, tj. „odczuwanie zmysłowe i wyobrażanie, jak również rozumowanie czy intelekacja”, mają jednakowo kognitywny charakter – są instrumentami poznania, i to poznania realizującego się jako „świadome pobudzenie”, a więc nacechowana świadomościowo reakcja na stymulację ze strony przedmiotu zewnętrznego¹⁶³. Krótko mówiąc, wszystkie „są kogitacjami”¹⁶⁴ w pełnym tego słowa znaczeniu, obejmującym cały powiązany z tą kategorią kompleks semantyczny, kogitacyjność zarówno szeroko (*cogitation* jako synonim *knowledge*), jak i wąsko pojętą (świadomościowość). Po wtóre, każda z tych operacji jest także „świadomą percepcją”, czyli aprehensją – ukierunkowanym przedmiotowo (intencjonalnym) aktem umysłu¹⁶⁵. Każda z nich ma wreszcie koncepcyjny czy też konceptualizacyjny charakter:

równie właściwym jest powiedzieć, że zmysł i wyobrażenia pojmują, jak że pojmują rozum; te pierwsze pojmują obrazy i sentymenty w tej samej mierze, co ten drugi idee i pojęcia¹⁶⁶.

Nie może być zresztą inaczej skoro:

Koncepcja i kogitacja są w rzeczywistości jednym aktem, a co za tym idzie wszystkie zdolności koncepcyjne są kogitacyjne, a kogitacyjne koncepcyjne¹⁶⁷.

¹⁶¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3.

¹⁶² *Ibidem*, s. 3–4.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 4.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

W ten sposób zamysł związania aktów wszystkich trzech typów ludzkich zdolności poznawczych jednym, uniwersalnym schematem strukturalno-funkcjonalnym, a wraz z nim unitarna teoria aktu poznawczego – kamień węgielny epistemologii Burthogge'a – uzyskują ostateczną, konkretną postać.

Jeden aspekt tej unifikacji zauważalnie silniej angażuje uwagę Burthogge'a, postrzegany jest bowiem jako potencjalne zarzewie kontrowersji. Chodzi o trafność tezy o kognitywnym i koncepcyjnym charakterze zmysłowości. Zwłaszcza uzasadnienie pierwszego elementu tego twierdzenia – kognitywność odczuwania zmysłowego – wymaga, zdaniem Burthogge'a, podjęcia dodatkowego wysiłku argumentacyjnego. Jego owocem staje się krótka, wspomniana już w poprzedniej sekcji, polemika z Kartezjuszem i jego stronnikami. Domniemaną stawką w tej grze jest uznanie zmysłów za pełnowartościowe narzędzie poznania:

Wiem bardzo dobrze, że Pan Descartes, przemyślny Honorato Fabri i wielu innych, różnią się ode mnie, albowiem zaprzeczając (jak czynią), że odczuwanie zmysłowe jest poznaniem, a co za tym idzie usuwając zarówno koncepcję, jak i świadomość z jego idei, muszą także zaprzeczyć, że zmysł jest zdolnością kognitywną lub koncepcyjną. W takim razie trudno jednak powiedzieć, czym jest ta ich idea odczuwania zmysłowego¹⁶⁸.

Choć w swych wywodach Burthogge podnosi problem zarówno kognitywności, jak i koncepcyjności odczuwania zmysłowego, jego argumentacja w całości koncentruje się na pierwszym zagadnieniu – na przywróceniu zmysłowości wymiaru świadomościowego. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że nie tylko w tym obszarze, lecz już na płaszczyźnie generalnych intencji, mianowicie rewindykacji poznawczej wartości zmysłów, cały ten wysiłek polemiczny napędzany jest w istocie serią nieporozumień. W pismach Kartezjusza z łatwością można, oczywiście, odnaleźć wypowiedzi odmawiające zmysłom waloru poznawczego¹⁶⁹. Rozstrzygnięcie to stanowi wszelako bezpośrednią konsekwencję zdefiniowania poznania (wiedzy) w kategoriach adekwatności przedmiotowej. Przyznanie przedstawieniu mentalnemu wartości poznawczej jest

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 6.

¹⁶⁹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 1, s. 35–39; *idem*, *Zasady filozofii...*, cz. II, § 3, s. 56.

po prostu, wedle Kartezjusza, równoznaczne z przypisaniem mu zdolności do odwzorowywania pozaumysłowej rzeczywistości. Jeśli zatem zmysły faktycznie nie mogą być źródłem poznania, to właśnie dlatego, że „nie uczą o tym, co jest naprawdę w rzeczach”, „nie informują nas o tym [...] jak one istnieją same w sobie”¹⁷⁰. Tymczasem Burthogge wypełnia pojęcie poznania własną, zgoła odmienną treścią (akt koncepcyjno-kogitacyjny), co pozwala mu zakwalifikować operacje zmysłowe do klasy aktów poznawczych. Następnie, zakładając, że Kartezjańska krytyka zmysłowości uderza w tę właśnie (*de facto* zredefiniowaną) koncepcję poznania, wykazuje, jak znakomicie akty zmysłowe spełniają jej kryteria. Od samego początku brnie jednak w swym rozumowaniu w zwykłą ekwiwokację, błędnie przyjmując, że obaj z Kartezjuszem operują tym samym pojęciem „poznania”. Tymczasem w pismach Kartezjusza da się znaleźć fragmenty na poparcie tezy, iż treściom zmysłowym towarzyszy moment świadomości – wrażenia zmysłowe niemal zawsze mieszczą się, na przykład, w używanej przez niego szerokiej kategorii „myśli” (*cogitatio*)¹⁷¹. W jego filozofii brak wprawdzie odpowiednika Burthogge’owskiej koncepcji, czyli idei wytwórczej aktywności władz poznawczych, współkonstytuujących poznawane treści. Z pewnością zaaprobowałby on jednak, jako zgodną z własnym poglądem, naczelną konsekwencję zastosowania tej kategorii do odczuwania zmysłowego, tj. jego przedmiotową nieadekwatność. Tyle tylko, że na gruncie jego teorii poznania fakt ten świadczyłby niezbitnie właśnie o poznawczej impotencji zmysłów.

Myśl, której Kartezjusz z pewnością nie zaakceptowałby w filozofii Burthogge’a, dotyczy nie zmysłów, a intelektu. To przekonanie o koncepcyjności intelektu wyznacza prawdziwą linię podziału między doktrynami obu tych myślicieli. Podczas gdy w przeświadczeniu Burthogge’a unitarna teoria aktu poznawczego, sprowadzająca zmysły i intelekt do jednego strukturalnego mianownika, skutkuje podniesieniem zmysłowości do rangi zdolności poznawczej, w oczach Kartezjusza

¹⁷⁰ *Idem, Zasady filozofii...*, cz. II, § 3, s. 56.

¹⁷¹ Zob. np. następujący *passus*: „Przy pomocy nazwy «myśl» obejmuję wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami s. wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów” (*idem, Zarzuty uczonych mężów...*, s. 160). Zob. także wzmiankowane wyżej uwagi Ajdukiewiczów na temat pojęcia *cogitatio* (*idem, Medytacje o pierwszej filozofii...*, przyp. tłum. na s. 253). Na temat zaklasyfikowania wrażeń zmysłowych jako myśli zob. np. *idem, Zasady filozofii...*, cz. I, § 68, s. 49. Zob. wszakże wyżej, przyp. 142.

musiałaby ona oznaczać degradację intelektu do poziomu zmysłowości, a więc do poziomu subpoznawczych przebiegów mentalnych. To, co dla Burthogge'a oznacza poszerzenie gamy zdolności poznawczych, jemu musiałyby się wydać likwidacją wszelkiego poznania, a sam Burthogge jawiłby się jako sceptyk zamykający ludzki umysł w mentalnym teatrze iluzji, który Kartezjusz nawiedził u szczytu metodycznego wątplenia i z którego z takim trudem się wydostał.

Toteż to nie teza o koncepcyjności zmysłów, wygłaszana przez Burthogge'a w wyczuwalnie prowokacyjnym tonie, wyraźnie pobrzmiwającym w stwierdzeniu, że „zmysł i wyobraźnia pojmują” tak jak „pojmuje rozum”, jest najbardziej wywrotową ideą jego epistemologii¹⁷². Oczywiście, wyjaśnienie przedmiotowej nieadekwatności jakości zmysłowych ich częściowo umysłowym zdeterminowaniem, podmiotową wytwórczością, ma absolutnie przełomowy charakter z historycznofilozoficznego punktu widzenia (do kwestii tej jeszcze powrócimy w rozdz. 3.3.). Kulturowana od zarania zachodniej myśli kontestacja poznawczej efektywności zmysłów, osiągnąca swoisty szczyt w filozofii kartezjańskiej, skutecznie neutralizuje jednak teoretyczną siłę rażenia tego twierdzenia – skoro większość uczestników debaty zgadza się, że zmysły nie sięgają rzeczywistości, powód, dla którego tak się dzieje, jest w zasadzie sprawą drugorzędną. Konfrontacyjnym posunięciem wydaje się wprowadzenie, tak zresztą postrzega je sam Burthogge¹⁷³, zastosowanie do zmysłów terminu „pojmować”, zarezerwowanego tradycyjnie dla intelektu. Jest to jednak, jak by nie patrzeć, kwestia terminologiczna. Prawdziwie rewolucyjny charakter ma natomiast inny krok – związanie „pojmowania” z pracą intelektu¹⁷⁴. Czytelnikowi skupionemu na literalnym brzmieniu słów Burthogge'a stwierdzenie to może wprawdzie wydać się osobliwe. Trzeba jednak pamiętać, co w jego filozofii oznacza termin „pojmować” (*to conceive*), mianowicie konceptualizację, wytwórczą aktywność władz poznawczych, odciskającą nieusuwalne piętno nie tylko na formie, lecz także na treści poznania, i to w takim zakresie, że wpływ ten pozbawia je pozaumysłowej adekwatności (czy też po prostu wartości poznawczej, interpretując tę konsekwencję w ramach Kartezjańskiego systemu epistemologicznego). Ów pogląd o koncepcyjności intelektu, a w konse-

¹⁷² R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Strategia argumentacyjna obrona przez Burthogge'a w następnych rozdziałach jego pracy sugeruje, że jest on świadomy tego faktu, zob. rozdz. 2.2.

kwencji o podmiotowej relatywizacji i przedmiotowej nieadekwatności poznania intelektualnego, stawia zaś Burthogge'a w opozycji do niemal całej dotychczasowej tradycji filozoficznej, jego oryginalności nie sposób więc nie docenić, nawet jeśli idee *outsidera* z Ashprington wzbudzą odzew dopiero, gdy powtórzy je samotnik z Królewca.

Idealistyczne konsekwencje Burthogge'owskiej teorii poznania tłumaczą zarazem ów specyficzny jej rys, który doskonale wydobyła na jaw polemika toczona przezeń z Kartezjuszem, mianowicie zerwanie z tradycją materialnego (treściowego) definiowania poznania. W myśl tego klasycznego, bo charakterystycznie greckiego podejścia o różnicy między kognitywnymi a niekognitywnymi czynnościami umysłu decydował przede wszystkim aspekt treściowy: poznanie jest tym, czym jest, bo dostarcza informacji o rzeczywistości. Pierwiastek formalny, jakkolwiek dostrzegany, pozostawał w cieniu strony przedmiotowej – zawartość przesłaniała akt. W konsekwencji, przedmiotem zainteresowania filozofii hołdującej tej linii myślenia, z platonizmem na czele, było nie tyle poznanie (w sensie operacyjnym), co wiedza, a centralne dociekania formułowanych w tym paradygmacie doktryn epistemologicznych obracały się wokół zagadnień zgodności, adekwatności czy prawdziwości treści kognitywnych i ich hierarchizacji zgodnie z kryterium trafności ujęcia przedmiotu (od mniemania do wiedzy). Jeśli zaś nawet podejmowano na ich gruncie analizy formalnej strony poznania (zestawiając na przykład poznanie zmysłowe z intelektualnym), ich kierunek determinowały zawsze nie aspekty funkcjonalno-operacyjne, a naczelné zagadnienie najbardziej adekwatnego sposobu uchwycenia rzeczywistości. Stąd na przykład klasyfikacja władz poznawczych według kryterium przedmiotu odniesienia.

Generalne zanegowanie przedmiotowej adekwatności poznania zmusza Burthogge'a do zarzucenia tej linii rozumowania. W konsekwencji, poznanie czy wiedza (*knowledge*) zostaje zdefiniowane w kategoriach czysto formalnych, po prostu jako akt spełniający określone kryteria strukturalne czy funkcjonalne¹⁷⁵. Również szcążkowe więzi łączące

¹⁷⁵ Posługiwanie się dystynkcją formalny - materialny (treściowy) do opisu filozofii Burthogge'a napotyka istotne przeszkody teoretyczne (zob. wyżej sekcję 3 oraz rozdz. 2.5.1). Kategorie te mają jednak swoje walory eksplikatywne i będą niekiedy stosowane w niniejszej książce. W omawianym przypadku krok ten usprawiedliwia dodatkowo porównawczy cel analizy – zestawienie teorii Burthogge'a z poprzedzającymi ją koncepcjami będzie trafniejsze, jeśli zostanie ona wyłożona w adekwatnym dla nich systemie kategorialnym.

tak pojęte poznanie z rzeczywistością – inicjalny impuls przedmiotowy, intencjonalność – wyeksplikowane zostają niejako „od wewnątrz”, jako komponenty schematu strukturalnego. Burthogge’owskie poznanie-wiedza ma oczywiście treść. Rzecz w tym, że jest ona czymś wtórnym, tzn. żadne jej własności, w tym zwłaszcza wyjątkowa, korespondencyjna łączność z rzeczywistością, nie należą do definicyjnych parametrów poznania. To nie urzeczywistniająca się w akcie treść przesądza o tym, że dany akt jest aktem poznawczym. Na odwrót, jest ona treścią aktu poznawczego, kiedy spełnia on przepisane warunki formalne. Toteż *knowledge* Burthogge’a jest przede wszystkim „poznanie” czy, nawet ściślej, „poznawaniem”, a nie „wiedzą”. Podczas gdy żaden z członów klasycznej definicji wiedzy (prawdziwe, uzasadnione przekonanie) nie odnosi się, a przynajmniej nie bezpośrednio, do formalnej strony aktu, za pośrednictwem którego jest ona pozyskiwana, „wiedza” Burthogge’a nie musi, a w klasycznym sensie nawet nie może, być prawdziwa, nie wymaga żadnego uzasadnienia, nie trzeba też, by była przekonaniem. Wystarczy, że zostanie przeżyta, tzn. urzeczywistni się w stosownym akcie. Konsekwencje wszystkich tych zmian doskonale unaocznia sposób potraktowania przez Burthogge’a wyobraźni, zaliczonej do zdolności poznawczych¹⁷⁶, choć jej związek z rzeczywistością ogranicza się do pośrednich zależności genetycznych – współuczestnictwa przedmiotów zewnętrznych (i to zaledwie w roli inicjującego bodźca) w wytwarzaniu (i to przez inne władze) jej podstawowego budulca (zob. niżej). Akty imaginatywne spełniają jednak ustalone wymogi formalne i właśnie ten aspekt, na którym wyraźnie koncentruje się Burthogge’owska charakterystyka wyobraźni, ma decydujące znaczenie (*vide* operowanie obrazami jako nadrzędny rys strukturalny imaginacji, pozwalający subsumować ją pod odczuwanie zmysłowe, zob. niżej).

Strukturalno-funkcjonalna unifikacja trzech ludzkich władz poznawczych – odczuwania zmysłowego, wyobraźni i rozumu – i szerzej, unitarna teoria aktu poznawczego, nie implikuje ściślej identyczności tych zdolności. Identyczna jest ich zasadnicza struktura i sposób funkcjonowania: są one izomorficznymi realizacjami jednego strukturalno-funkcjonalnego schematu. Niemniej, reprezentują różne warianty tego wspólnego modelu. Najważniejsza z zachodzących między nimi różnic, ta dzieląca zmysłowość i intelekt, zasadza się na odmiennym sposobie konceptualizacji przedmiotu, a ściślej, na odmienności stosowanych w tym celu środków

¹⁷⁶ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4, 9–11.

„formalnych”. W ten sposób kategoria „koncepcji” wykorzystana zostaje zarówno do unifikacji, jak i dyferencjacji zdolności poznawczych:

Zmysł (przez co rozumiem zdolność widzenia, słyszenia, smakowania, wąchania i czucia) jest tym, poprzez co zaznajamiamy się z przedmiotami zewnętrznymi i poznajemy je (*have knowledge*) za pomocą obrazów oraz zjawisk czy też (to lepsze, bo ogólniejsze i szersze wyrażenie) za pomocą sentymentów wzbudzanych w organach zewnętrznych poprzez wywarłe na nie impresje [pochodzące] od przedmiotów.

Rozum jest władzą, poprzez którą poznajemy zewnętrzne przedmioty, jak również nasze własne akty, bez formowania ich obrazów; li tylko poprzez idee czy pojęcia¹⁷⁷.

Różnica między obiema władzami zasadza się więc na odmienności formowanych przez nie koncepcji. Podczas gdy zmysły wytwarzają koncepcje obrazowe czy, szerzej, zjawiskowe, rozum operuje koncepcjami pojęciowymi. Definitywny tryb użytych sformułowań wskazuje, że odmiennosc ta ma charakter istotowy i wynika z odrębności w immanentnym ustrukturuowaniu obu władz.

Także wyobraźnię (zmysłową) odróżnia od intelektu obrazowy *modus* konceptualizacji. Niczym nie różni się ona natomiast w tym aspekcie od odczuwania zmysłowego. W konsekwencji można uznać, że:

wyobraźnia jest zmysłem wewnętrznym czy też (post)reprezentacją obrazów lub sentymentów (uprzednio) wzbudzonych w zmyśle – taka jest jej podstawa i fundament; składanie, dzielenie i powiększanie obrazów to tylko dodatek, tylko nadbudowa i ulepszenie zmysłu¹⁷⁸.

W swej istocie (bez akcesoryjnych usprawnień) odczuwanie zmysłowe i wyobraźnia są zatem tożsame – są jedną i tą samą kognitywną zdolnością konceptualizowania za pomocą „reprezentacji zmysłowych” (*sensible representations*) czy „obrazów” (*images*), co sygnalizuje zresztą sama terminologia (angielska, łacińska czy polska, bez różnicy:

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 9–10.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 10.

imagination, imaginatio, „imaginacja”, „wyobraźnia”)¹⁷⁹. Toteż „odczuwanie zmysłowe jest właściwie wyobrażaniem, jako że każdy zmysł wyobraża sobie”¹⁸⁰, czyli konceptualizuje w obrazach. Jedyna różnica zachodząca między obiema zdolnościami ma w zasadzie akcydentalny, tzn. pozastukturalny charakter – chodzi o odmiennosc czynnika wyzwającego procesy koncepcyjne. Podczas gdy odczuwanie zmysłowe wytwarza „reprezentacje zmysłowe” w odpowiedzi na pobudzenie zewnętrzne, w wypadku wyobraźni proces ten zostaje zainicjowany wewnętrznie¹⁸¹. Odmiennosc ta sprowadza się jednak *de facto* do różnicy między bezpośrednią a pośrednią stymulacją zewnętrzną. Praca wyobraźni polega bowiem w istocie na odtwarzaniu zjawisk już uprzednio wytworzonych właśnie na drodze odczuwania zmysłowego:

to zaś, co powszechnie określane jest mianem wyobrażenia jest jedynie przypominaniem czy przywoływaniem odczucia zmysłowego. Wyobrażanie jest powtarzaniem odczucia zmysłowego od wewnątrz, odczuwanie zmysłowe jest wyobrażaniem, któremu okazji dostarczają bezpośrednie impresje spoza nas¹⁸².

Tak pojęta wyobraźnia ma również swój odpowiednik intelektualny, do którego, *per analogiam*, zastosować można powyższe ustalenia. Uwzględniając ten fakt i biorąc pod uwagę całokształt poczynionych dotychczas rozstrzygnięć, „wszystkie istniejące w człowieku zdolności kognitywne można” ostatecznie:

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 10. Termin *image* zarezerwowany jest w dziele Burthogge’a właśnie do opisu określonej kategorii przedstawień. Pisząc o „obrazie” w znaczeniu „odwzorowania”, używa on terminu *picture* (zob. np. *ibidem*, s. 56, 60). Charakterystyka przedstawień zmysłowych w kategoriach „obrazowości” – analogicznie do Kantowskiej „naoczności”, *Anschauung* (*Krytyka czystego rozumu...*, s. 73 i *passim*) – stanowi zarazem pewne reprezentatywne uproszczenie, Burthogge nie ogranicza bowiem oczywiście zmysłowości do wzroku.

¹⁸⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 10.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*. Termin *sensation*, tak jak wszystkie Burthogge’owskie nazwy zdolności poznawczych, zawiera dwa, ściśle ze sobą związane, momenty semantyczne: aktywy (odczuwanie) oraz przedmiotowy czy też treściowy (odczucie). Aby zachować ów związek w języku polskim, termin ten, w zależności od tego, który z tych aspektów jest w danym kontekście akcentowany, tłumaczę systematycznie jako „odczuwanie” bądź „odczucie zmysłowe” (a nie „wrażenie”).

sprowadzić do dwóch, do zmysłu i rozumu; przy czym pierwszy obejmuje także wyobraźnię, która jest po prostu zdolnością przypominania odczuć zmysłowych i wzmacniania ich; drugi zaś obejmuje przypominanie intelektualne, które jest jedynie przywoływaniem idei czy pojęć¹⁸³.

Ludzkie poznanie dochodzi więc do skutku na dwa zasadnicze sposoby, odpowiadające dwóm odmiennym trybom pojmowania czy konceptualizacji rzeczywistości: pojęciowemu i imaginatywnemu – przedstawianiu za pomocą obrazów (zmysły) bądź za pomocą pojęć (intelekt). Każdemu z nich akomponuje nadto dodatkowy, sekundarny tryb wyobrażeniowy, umożliwiający własnowolne przywoływanie uformowanych uprzednio przedstawień.

Takie rozstrzygnięcie prowokuje jednak istotne pytanie. Upatrywanie w operacjach zmysłów i rozumu odmiennych sposobów konceptualizacji rzeczywistości sugeruje uznanie obu zdolności za autonomiczne źródła poznania, władne wchodzić w kontakt z zewnętrznymi przedmiotami niezależnie od siebie, równolegle. Tym samym zaś powstaje kwestia jedności (ostatecznego) przedmiotu poznania. Czy odczuwanie zmysłowe i intelekt stanowią odmiennie sposoby ujęcia tych samych, czy różnych rzeczy zewnętrznych? Czy treści uzyskiwane w aktach poznawczych wykonywanych przez różne władze posiadają wspólne, czy odrębne korelaty przedmiotowe? I bardziej ogólnie, czy istnieje tylko jeden świat doświadczenia, jedno uniwersum epistemiczne poznawane różnymi instrumentami kognitywnymi, czy przeciwnie, każdej zdolności poznawczej należy, w platońskim stylu, przyporządkować własną, odrębną dziedzinę poznania?

Burthogge ma jasne stanowisko w tej materii. W jego wywodach jednoznacznie manifestuje się pogląd o jedności poznawanej rzeczywistości. Co więcej, *explicite* odrzuca on przesłankę, która dała w ogóle asumpt do postawiania powyższych pytań. Okazuje się bowiem, że zmysły i intelekt wcale nie są zdolnościami operującymi niezależnie od siebie:

rozum nie obcuje z rzeczami po prostu, lecz za wstawiennictwem zmysłu, a skoro sentymenty zmysłu są jedynie zjawiskami, nie obrazami [*pictures*] czy właściwymi reprezentacjami, trudno pojąć, jak takie koncepcje [tj. intelektualne], które są formowane li

¹⁸³ *Ibidem*, s. 10–11.

tylko za ich okazją i tylko z nich wytworzone [*wrought out*], miałyby być portretami samych rzeczy i wiernie oraz ściśle do nich miałyby być upodobnione¹⁸⁴.

Jeszcze dobitniej myśl ta jest wypowiedziana w *Organum*:

24. Pojęcia umysłu osadzone są na sentymentach zmysłu; tak oto jak realności [tzn. rzeczy realne – B. Ż] stanowią podstawy dla sentymentów, tak sentymenty stanowią podstawy dla pojęć – impresje rzeczy poza [nami, wywierane] na [organach] sensorycznych produkują lub [wywołują] okazjonalnie w nich kogitacje, które określamy mianem sentymentów, takie jak barwy, dźwięki, smaki etc. Sentymenty zaś wywierając (znowu) impresje [w] fantazji [*fancy*] i także [w] umyśle i rozumie, płodzą lub [wywołują] okazjonalnie w nim owe wyższe kogitacje, które określamy mianem pojęć – aprehensje rozumu, czyli idee. Idole i fantazmaty są w fantazji, idee w umyśle¹⁸⁵.

Odczuwanie zmysłowe stanowi zatem uprzywilejowany tryb kognitywny w tym sensie, że tylko ono pozostaje w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością zewnętrzną. Na poznanie intelektualne zostaje zaś nałożone zasadnicze ograniczenie. Burthogge'owski rozum, tak jak rozum Kantowski, nie funkcjonuje autonomicznie i równolegle do poznania zmysłowego, lecz następczo – operuje tylko na materiale pozyskanym

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 60 razem z *Erratą*. Wypowiedź ta pada w toku argumentacji na rzecz teorii *modi concipiendi*, zob. rozdz. 2.5.4.

¹⁸⁵ R. Burthogge, *Organum*, § 24. Zob. także *ibidem*, § 74: „Skłonny jestem uważać, że osoba, która nigdy niczego by nie widziała ani nie słyszała, ani nie smakowała, ani nie wąchała, ani czuła, miałaby umysł tak słabo zaopatrzony w idee czy pojęcia, jak jego pamięć w obrazy, i rozumiałaby tak niewiele, jak odczuła”. Wypowiedź ta stanowi element szerszej krytyki natywizmu, *explicite* przeprowadzonej przez Burthogge'a w *Organum* (§ 73–74) i podtrzymanej w *Eseju* (s. 52–56); zob. rozdz. 2.4. Rozważania te antycypują w istotnych punktach późniejszą, o wiele bardziej osławioną, krytykę Locke'a (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, ks. I, rozdz. II–IV, s. 30–118), i to nawet na poziomie leksykalnym – *vide* termin *furnish* (zaopatrzyć, umeblować), pojawiający się także w słynnym fragmencie *Rozważań* (t. 1, ks. I, rozdz. II, § 15, s. 41). Zachowują one wszelako generalne Burthogge'owskie rozstrzygnięcia kategoriałne (odróżnienie idei jako przedstawień intelektualnych od obrazów – reprezentacji zmysłowych).

i przetworzonym przez zmysły. Jego sentymenty „wytwarzane” są wyłącznie z sentymentów zmysłowych, jego konceptualizacyjne wytwory to *de facto* koncepcje koncepcji (zmysłowych). *Summa summarum*, poznanie *in genere* ujawnia hierarchiczną lub co najmniej sekwencyjną organizację wewnętrzną¹⁸⁶.

Bezpośrednią konsekwencją takiego rozwiązania jest oczywiście jedność uniwersum poznania – obie władze poznawcze, jedna za pośrednictwem drugiej, odbierają bodźce pochodzące od jednej i tej samej rzeczywistości zewnętrznej i na tę samą rzeczywistość się intencjonalnie ukierunkowują. W Burthogge’owskiej epistemologii nie ma więc miejsca na podział zdolności poznawczych ze względu na przedmiot poznania, a jedynie według kryterium środków wykorzystywanych do jego konceptualizacji. Refleksu tego pierwszego poglądu, w którym takie upodobanie znajdowała myśl klasyczna, można dopatrzeć się co najwyżej w różnolitości bezpośrednich przedmiotów poznania, a więc w heterogeniczności koncepcji formowanych przez obie władze kognitywne.

Sekwencyjna teoria Burthogge’a zawiera jednak pewien niuans, o którym również trzeba wspomnieć. O ile w porządku wytwórczym czy genetycznym akt intelektualny trzeba uznać za wtórny względem odczuwania zmysłowego, o tyle w porządku odniesienia, dzięki bezpośredniemu intencjonalnemu ukierunkowaniu wszystkich bez różnicy operacji poznawczych na rzeczy zewnętrzne, wciąż można upatrywać w nim bezpośrednio, i w tym sensie odrębnego i równoległego, sposobu ich konceptualizacji. Biorąc pod uwagę proces formowania koncepcji, akt intelektualny stanowi wtórne ujęcie rzeczywistości. Z perspektywy referencji stanowi jej bezpośrednią konceptualizację – rozum myśli o samych rzeczach (zewnętrznych), choć profiluje w tym celu materiał przetworzony już uprzednio przez zmysły. Aprehensyjna reorientacja treści poznawczych na pozaumysłowe źródło pobudzeń przywraca więc pewną równoległość aktów intelektualnych i zmysłowych. Tym bardziej że aktywność zmysłów zawsze uruchamia reakcję

¹⁸⁶ Burthogge nie podejmuje tego zagadnienia. Generalnie, wywód *Organum* wydaje się sugerować uprządkowanie hierarchiczne, choć myśl ta tylko raz zostaje wypowiedziana wprost – w przytaczanym wyżej fragmencie, w którym pojęcia określane są mianem „wyższych” kogitacji (§ 24, zob. także § 25). W *Eseju* nacisk kładziony jest raczej na izomorfizm obu władz, tak że nawet charakterystyka intelektu jako „wyższego zmysłu” (s. 67) ma tyleż hierarchizacyjną, co unifikacyjną wymowę. Rozum można natomiast uznać za wyższą zdolność poznawczą w innym znaczeniu – w kontekście porównania ludzkich i zwierzęcych procesów kognitywnych (rozd. I, sekcja II, s. 13–22 oraz s. 104).

intelektu, oba działają więc w ścisłym sprzężeniu: „u ludzi cokolwiek pobudza zmysł, jest też postrzegane przez rozum”¹⁸⁷.

Potraktowanie operacji zmysłowych i intelektualnych jako dwóch różnych, lecz intencjonalnie zbieżnych trybów konceptualizacyjnych nasuwa pytanie o stosunek ich zakresów treściowych: czy obie zdolności dublują się, stanowiąc po prostu dwa różne sposoby przedstawienia w umyśle tego samego zespołu treści? Czy przeciwnie, ich koncepcyjna odmienność implikuje różnice także w tej materii – jedna prezentuje treści nieosiągalne dla drugiej? W istocie pytania te kryją w sobie kilka różnych kwestii. Po pierwsze, doprecyzowania wymaga samo pojęcie „treści”. Wąsko pojętą zawartość informacyjną oddzielić należy od zawartości, którą z braku lepszego terminu określić można mianem kwalitatywnej czy przeżyciowej. Dla przykładu, spektrum postrzeganych barw i odpowiadające mu spektrum pojęć zawierają tę samą treść informacyjną, lecz zupełnie odmienną treść przeżyciową. Po drugie, analizując Burthogge’owskie treści poznawcze trzeba zawsze pamiętać o ich dwuaspektowym – podmiotowym oraz zewnętrznym – zdeterminowaniu.

Co się tyczy aspektu uwarunkowanego podmiotowo jest jasne, że odmienność metod konceptualizacji, na której zasada się wszak samo to zdeterminowanie, musi zaowocować adekwatną różnicą treściową. W wymiarze kwalitatywnym ma ona charakter całkowitej niewspółmierności. Jeśli natomiast chodzi o stronę informacyjną, intelektowi przyznać trzeba pewną przewagę – rzeczywistość fenomenalną kategoryzuje on na przykład (jak zobaczymy w następnych rozdziałach) pojęciami „rzeczy”, „substancji” i „akcydensu” itp., podczas gdy zmysłowość, nieoperująca takimi kategoriami, jest na nie ślepa. Nie istnieje jednakże, jak się wydaje, ograniczenie odwrotne – intelekt zdolny jest objąć pojęciowo wszystko to, co ukazują zmysły.

Analogiczną asymetrię stwierdzić można w odniesieniu do zewnętrznie zdeterminowanego aspektu poznania. Obu aspektów nie da się oczywiście od siebie oddzielić. Są one zespolone w jeden zwarty kompleks: oddziaływanie przedmiotu przejawia się jedynie w konstrukcjach podmiotu (zob. następny rozdział), co sprawia, że także w tym przypadku mamy do czynienia z niewspółmiernością przeżyciowej treści aktów obu władz. Można jednak postawić pytanie, czy

¹⁸⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 7. Stwierdzenie to pada w toku formułowania antycypowanego zarzutu kartezjan, należy jednak przyjąć, że oddaje ono także stanowisko samego Burthogge’a.

w twórcach intelektualnych ujawnia się jakaś nieobecna w koncepcjach zmysłowych, a nie pochodząca od umysłu zawartość informacyjna? Bądź też, pamiętając, że intelekt w istocie skazany jest na pracę ze zmysłowymi „prefabrykatami”, czy pomyślenie uzmysłowionej treści w określonych kategoriach nie tylko coś do niej dodaje, lecz także coś z niej „wydobywa”? Na pytania te trzeba odpowiedzieć twierdząco. Jak się bowiem przekonamy, Burthogge przypisuje „ugruntowanie” w samej rzeczywistości pewnym układom, które jako konstrukcje czysto pojęciowe z samej swej natury nie mogą ujawniać się w poznaniu zmysłowym¹⁸⁸. Podejmowana w następnych rozdziałach tej pracy bardziej szczegółowa analiza problematyki *modi concipiendi* rzuci więcej światła na te zagadnienia.

8. Mentalizacja zmysłowości

Wykład podstawowych celów teoretycznych Burthogge'owskiej epistemologii nie byłby pełny bez omówienia jeszcze jednego charakterystycznego dla niej konceptu, anonsowanego zresztą *explicite* wśród głównych tez pierwszego rozdziału, mianowicie zamysłu wydobycia i zaakcentowania mentalnego wymiaru zmysłowości¹⁸⁹. Idea ta dochodzi do głosu już w wyjściowej charakterystyce zmysłu, wyobraźni i rozumu jako władz koncepcyjno-kogitacyjnych:

trzy władze, które wszystkie zgadzają się i łączą w tym, że są zdolnościami koncepcyjnymi i kogitacyjnymi, a co za tym idzie mentalnymi i duchowymi, a nie czysto mechanicznymi i materialnymi¹⁹⁰.

Ale dopiero wraz z udokumentowaniem świadomościowego wymiaru odczuwania zmysłowego myśl ta może zostać wyartykułowana jako w pełni uzasadnione twierdzenie:

¹⁸⁸ W istocie, nawet pojedynczym *modi concipiendi* przypisuje Burthogge zewnętrzne ufundowanie (*ibidem*, s. 64, 69–70, 79–80). Rozstrzygnięcie to naraża jednak jego epistemologię na sprzeczność (por. T. M. Lennon, *The Battle of Gods and Giants*, s. 188–189).

¹⁸⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 1, synopsis.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 3.

Wynika stąd, że zmysł i wyobraźnia, jak również rozum, są zdolnościami mentalnymi i duchowymi, a nie czysto mechanicznymi i materialnymi. Przez zdolności mechaniczne i czysto materialne rozumiem takie, które wynikają jedynie z materii i *modi* materii; z lokalnego ruchu i spoczynku, z wielkości, kształtu i struktury [*texture*]. Przez zdolności mentalno-duchowe rozumiem takie, których nie można pojąć jako biorących się tylko z materii i *modi* materii, bez wpływu umysłu; i zaliczam do nich zmysł, wyobraźnię, jak również rozum. Termin »umysł« jest wprawdzie, ze względu na doskonałość, zawłaszczony dla rozumu, jako że ten jest władzą, w której umysł partycypuje w wyższym stopniu niż w innych – umysł [obecny] jest wszelako we wszystkich koncepcyjno-kogitacyjnych aktach zmysłu lub wyobraźni i jest go w nich tyle, ile jest w nich koncepcji i kogitacji¹⁹¹.

Potrzeba dowodzenia mentalnego charakteru zdolności czy władz umysłowych może wprawdzie, na pierwszy rzut oka, wydawać się niezrozumiała, twierdzenie to zakrawa wszak na tautologię¹⁹². Po pierwsze jednak, pojęcia „władzy”/„zdolności” nie należy w tym kontekście interpretować wąsko, utożsamiając ją z pewną możliwością umysłu czy nawet z realizującym się za jej sprawą aktem poznawczym, lecz szeroko: jako ogół operacji i procesów konstytuujących dany przebieg kognitywny. „Zmysł” oznacza więc w tym wypadku nie tylko czystą zdolność postrzeżenia zjawisk zmysłowych, a nawet nie sam akt odczuwania zmysłowego, lecz całokształt czynników i elementów współtworzących proces sensoryczny, począwszy od pracy organów cielesnych. Po drugie zaś, trzeba wziąć pod uwagę historyczno-teoretyczny kontekst omawianej wypowiedzi. Burthogge formułuje bowiem swą koncepcję wyraźnie w opozycji do epistemologii materialistyczno-mechanistycznej, programowo „spychającej” procesy sensoryczne w sferę materialno-cielesną, a więc *de facto* poza nawias zdolności mentalnych¹⁹³.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 8–9.

¹⁹² Zwłaszcza na gruncie koncepcji hołdującej dualistycznej ontologii (zob. niżej) oraz funkcjonalistycznemu ujęciu umysłu (*ibidem*, s. 106–107).

¹⁹³ *Ibidem*, dedykacja. Burthogge wyraźnie krytykuje w tym miejscu mechanistyczno-materialistyczną teorię powstawania jakości zmysłowych, której reprezentatywnych przykładów dostarczają, skądinąd bardzo odmienne w innych kwestiach, koncepcje Galileusza, Kartezjusza i Locke’a, por. G. Galilei, *Waga probiercza*, przeł. A. Maciąg i T. Sierotowicz, Kraków-Tarnów: Biblos 2009, s. 223–228; R. Descartes, *Zasady*

Burthogge dąży do wykazania, że wszystkie zdolności poznawcze, zmysłowości nie wyłączając, mają przynajmniej częściowo mentalny czy duchowy charakter. Jego strategia argumentacyjna opiera się przy tym na wyeksponowaniu czynnej partycypacji umysłu we wszystkich bez wyjątku operacjach poznawczych. Niemniej zamysł ten pozostałby w sferze deklaracji, gdyby nie znalazł pokrycia w konkretnych rozstrzygnięciach strukturalnych. Potrzebę tę, po raz kolejny, zaspokaja epistemologia unitarna. Narzucenie strukturalnego i funkcjonalnego izomorfizmu operacji zmysłów i rozumu restytuuje odczuwanie zmysłowe w funkcjach pełnoprawnej zdolności mentalnej. I bardziej ogólnie, teoria zunifikowanego procesu kognitywnego, oparta na kategoriach aprehensyjności, kogitacyjności i koncepcyjności – implikujących obecność momentu świadomościowego i operacji konceptualizacyjnych w każdym przebiegu poznawczym, pojętym nadto jako akt mentalny – skutecznie zabezpiecza udział umysłu we wszelkiego rodzaju poznaniu¹⁹⁴. Skoro konstytutywnym, bo wpisanym w samą ich strukturę, określającym immanentny im *modus operandi*, składnikiem wszystkich procesów poznawczych są określone czynności umysłu, procesy te muszą mieć, przynajmniej do pewnego stopnia, umysłowy charakter, a ściślej, musi być w nich tyle umysłu, „ile jest w nich koncepcji i kogitacji”¹⁹⁵. Dokonana w ten sposób unifikacja i mentalizacja aktów poznawczych przeciera zaś szlak dla nowej dziedziny filozoficznej analizy, którą, *toutes proportions gardées*, można określić mianem protofenomenologicznej – zunifikowanej teorii aktów i fenomenów świadomości.

filozofii..., cz. I, § 66–71, s. 49–52, cz. II, § 1–4, 11, s. 55–56, 59, cz. IV, § 188–203, s. 222–230; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. VIII, s. 161–178. U fundamentów tego podejścia tkwi przekonanie o czysto materialnym zdeterminowaniu treści zmysłowych – redukujące *de facto* umysł do roli biernego „konsumenta” gotowego produktu zewnętrznych przebiegów sensorycznych. Postrzegane z tej perspektywy, Burthogge’owskie odczytanie Kartezjańskiej koncepcji zmysłowości, choć *in concreto*, jak widzieliśmy, oparte na serii nieporozumień, wyjątkowo przenikliwie uchwytuje całościowe konsekwencje mechanistycznego ujęcia zmysłowości.

¹⁹⁴ Mentalny charakter aspektu koncepcyjnego pogłębia dodatkowo powiązanie go z „uwagą umysłu” (*attention of mind*) – skonstatowane w ustępie bezpośrednio poprzedzającym komentowany fragment (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 8).

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 9. Rozstrzygnięcie to toruje drogę do wyjaśnienia przedmiotowej nieadekwatności jakości zmysłowych ich częściowo mentalną konstytucją, zob. rozdz. 2.2 i 3.3.

Jest to jednak właśnie prefiguracja, ze wszystkimi charakterystycznymi dla tej kondycji wadami. W wypadku koncepcji Burthogge'a podstawowym mankamentem jest niekonsekwencja czy też niezupełność wdrażanego przezeń programu mentalizacji zdolności poznawczych. Zmysłowość ani intelekcyjność nie są bowiem, w jego przekonaniu, procesami czysto mentalnymi. Skoro swą argumentację kieruje on przeciwko poczytywaniu ich za zdolności „czysto materialne”¹⁹⁶, należy przyjąć, że materia odgrywa jakąś rolę w ich konstytuowaniu. Analogicznie, charakterystyka „zdolności mentalno duchowych” jako niepojmowalnych „bez wpływu umysłu” wskazuje niedwuznacznie, że chodzi o przypisanie umysłowi jedynie częściowego udziału w kreacji poznania¹⁹⁷. Mówiąc krótko, intencją Burthogge'a nie jest całkowite odrzucenie dziedzictwa materialistycznego mechanicyzmu poprzez zupełną spirytualizację poznania. Chodzi raczej o dostarczenie nowej syntezy zdolnej „zjednoczyć i pogodzić metodę eksperymentalną czy mechaniczną ze scholastyczną”¹⁹⁸.

W konsekwencji, jego stanowisko obciążone jest jednak dwiema poważnymi trudnościami. Po pierwsze, jak pokazuje przytoczony wyżej fragment, Burthogge wyraźnie różnicuje całkowity udział obu czynników – mentalnego i materialnego – w dwóch podstawowych rodzajach poznania: zmysłowym (wraz z wyobraźnią) oraz intelektualnym. Jak to jednak możliwe, skoro sposób partycypacji umysłu (akt koncepcyjno-kogitacyjny) oraz pozaumysłowej rzeczywistości (treściowa współdeterminacja poznania) ma w obu formach poznania identyczną postać? Właściwego rozwiązania dostarcza, jak się wydaje, potraktowanie wspomnianej przez Burthogge'a odmienności jako różnicy względnej, wynikającej z większego lub mniejszego uczestnictwa czynnika materialnego w szeroko pojętym procesie kognitywnym (zob. wyżej). Uwzględnienie pracy organów cielesnych w ujmowanych całościowo procesach sensorycznych sprawia, że udział umysłu jest w nich relatywnie mniejszy (a materii większy) niż w procesach intelektualnych. Te ostatnie mają bowiem, ściśle rzecz biorąc, czysto wewnętrzny charakter – rozum nie korzysta w swych działaniach z żadnych organów intelektualnych, poruszając się na danych „wprowadzonych” do umysłu przez zmysły. W efekcie, umysł „partycypuje” w poznaniu intelektualnym we względnie „wyż-

¹⁹⁶ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 9.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*, dedykacja.

szym stopniu” niż w operacjach zmysłowych. Jednocześnie, zawisłość intelektu od pracy zmysłowości (a zatem pośrednio także od czynności organów materialnych) sprawia, że mowa tu wciąż jedynie o „partycypacji”, a więc częściowej władzy umysłu¹⁹⁹.

Rozwiązanie to implikuje jednak drugą, znacznie poważniejszą trudność. Tego rodzaju szacunki są mianowicie niewykonalne bez dopuszczenia możliwości adekwatnej analizy pozaumysłowej strony procesu kognitywnego. A przecież taki krok stoi w sprzeczności z samym *credo* Burthogge’owskiej epistemologii, z tezą o niepoznawalności rzeczywistości zewnętrznej. A jednak właśnie to się tutaj dzieje – wypowiedzi o „materii i *modi* materii” czy o metodzie „mechanicznej” nie pozostawiają w tej kwestii żadnych wątpliwości. W istocie stanowią one pierwszy symptom bardziej ogólnej niekoherencji przenikającej cały system Burthogge’a (pod koniec książki przyjrzymy się jej bliżej). Do niespójności tej można podejść na dwa sposoby. Po pierwsze, systematycznie wypunktowując odnajdywane residua realizmu i generowane przez nie sprzeczności. Takie podejście, wysuwające na pierwszy plan pryncypia idealizmu, byłoby jednak z gruntu ahistoryczne. W istocie, to idealizm jest tu stanowiskiem nowym, wciąż jeszcze obcym i nie w pełni rozwiniętym. Okoliczność, iż pojawia się on w paradygmacie, który nie uległ jeszcze pełnemu przeformułowaniu i wciąż zawiera sprzeczne z nim założenia, można zaś, po drugie, wykorzystać jako sposobność do dokładniejszej obserwacji owych szczególnych warunków, w których doktryna ta się wyłoniła.

Dualizm materii i umysłu wskazuje na jeden z takich właśnie czynników rozwojowych. Chodzi o wyraźny związek zachodzący między realizmem bądź idealizmem epistemologicznym z jednej strony a homogenicznym lub dualistycznym czy, szerzej, heterogenicznym systemem ontologicznym z drugiej. Owe odmienne organizacje ontologiczne stwarzają bowiem zupełnie różne warunki do konceptualizacji procesu poznawczego. Podstawową zaletą konstrukcji epistemologii w ramach systemu jednolitego ontologicznie (bez różnicy: materialistycznego bądź immaterialistycznego) jest możliwość odwołania się do samej ontologicznej jedności natury podmiotu i przedmiotu w celu satysfakcjonującego wyjaśnienia zdolności do nawiązania przez nie relacji poznawczej i przeprowadzenia (bezstratnego) transferu treści. W organizacji dualistycznej, której paradygmatycznego przykładu w filozofii nowożytnej dostarcza

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 9.

ontologia Kartezjańska, na odwrót – problem kanału interakcji różnych rodzajowo substancji, kwestia środków międzysubstancjalnej translacji treści, zagadnienie skutków tego przekładu dla adekwatności przekazywanej informacji, słowem: wszystkie trudności wynikające z konieczności przerzucenia epistemologicznego mostu między ontologicznie odrębnymi podmiotem i przedmiotem, stają się immanentną własnością systemu²⁰⁰.

Wraz z ostrym rozgraniczeniem ontologicznych sfer materii i umysłu – tego, co immanentne, i tego, co transcendentne – problematyczna staje się już sama dopuszczalność interakcji między podmiotem a przedmiotem. Ale nawet rozwiązanie tej kwestii (*vide np.* Spinozjańska czy okazjonalistyczna korelacja jako substytut interakcji) lub jej ominięcie nie usuwa wszystkich trudności. Niemożność „wkroczenia” przedmiotu w immanencję podmiotu, wykluczająca ontologiczną inkorporację jego oddziaływania, sprawia, że to umysł musi wziąć odpowiedzialność za treściową stronę poznania – zmuszony jest ją skonstruować i to ze swej własnej „materii”, ze swej substancji²⁰¹. Takie są właśnie głębsze uwarunkowania Burthogge’owskiej koncepcji poznania jako mentalnej (strukturalnie i treściowo) (re)akcji na bodziec zewnętrzny. Mentalizacja poznania wywołuje jednak pytanie o stopień adekwatności wytworzonego przez umysł przedstawienia, rozdział ontologiczny rodzi więc rozdziew epistemologiczny, a cały układ zaczyna nieuchronnie ciążyć ku idealizmowi. Ten zaś, w nowych warunkach stworzonych przez Kartezjańskie wyłonienie ontologicznego uniwersum umysłu, może przyjąć nieznaną dotychczas

²⁰⁰ Zob. także B. Żukowski, *Esse est percipi?*, s. 67–68.

²⁰¹ Dylematy te mogą wydawać się charakterystyczne dla nowożytnej teorii poznania. W rzeczywistości stanowią one jednak trwałe „bagaż” wszelkiej ontologii dualistycznej i ich pojawienie się było nieuchronne od chwili spektakularnego odnowienia tej ostatniej przez Kartezjusza. W tym kontekście warto przytoczyć fragment Gilsonowskiej charakterystyki teorii poznania rozwijanej na gruncie dualistycznej doktryny Augustyna: „Na żadną wyższą substancję nie może oddziaływać substancja niższa; ciało zatem nie może oddziaływać na swą duszę. Wrażenia zmysłowe nie s. namiętnościami, których doznaje dusza; przeciwnie, one s. jej aktami. Ciało ludzkie doznaje działań wywieranych na jego narządy zmysłowe przez inne ciała; skoro dusza ludzka ustawicznie natęży »witalną uwagę« na wszystkie zmiany, jakich doznaje jej ciało, zatem owe cielesne modyfikacje nie mogą ująć jej czujności. Gdy tylko dusza uświadomi sobie jakąś z tych modyfikacji, natychmiast tworzy z własnej substancji jeden z duchowych obrazów, które nazywamy wrażeniami zmysłowymi” (E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987, s. 72).

konstruktywistyczną postać, budując swój kapitał na całej klasie nowo rozpoznanych *quasi*-przedmiotowych fenomenów mentalnych, których analiza wyznacza samo sedno epistemologii Burthogge'a i którym poświęcone będą następne rozdziały tej książki.

Rozdział 2

Modus concipiendi

Podmiotowa relatywizacja poznania

Gdyby z Burthogge'owskiej teorii poznania wyłuskać jedną myśl, zdolną symbolicznie oddać całą jej wyjątkowość, musiałaby to być idea *modus concipiendi*. Wszystko, co nowe i oryginalne w epistemologii Burthogge'a, ma swe źródło w tej właśnie koncepcji. Toteż nieprzypadkowo lektura kolejnych stron jego pracy (a przynajmniej pierwszej jej części) systematycznie potwierdza, że w teoretycznej i argumentacyjnej architekturze *Eseju* zaplanowano dla niej rolę centralną.

1. Kontekst historyczny

Nie oznacza to oczywiście, że rozważania Burthogge'a prowadzone są w teoretycznej próżni. Analizując jego teorię w kontekście historycznym, można w niej dostrzec punkt zbiegu trzech tradycji teoretycznych. Po pierwsze, stanowi ona kontynuację dociekań nad formami transmisji wiedzy, dla których hasło przewodnie stanowi kategoria *species*, a więc nad specjalnymi intelektualnymi (*species intelligibilis*) bądź zmysłowymi (*species sensibilis*) „formami reprezentacyjnymi”, pośredniczącymi w translacji danych empirycznych na treści poznawcze¹. Wywodząca się jeszcze z antyku i intensywnie rozwijana w myśli średniowiecznej, teoria tych „mediatyzujących «narzędzi» reprezentacyjnych”² w czasach Burthogge'a wciąż jeszcze była żywotna, pełniąc istotną rolę między innymi w filozofii Geulincxa³.

¹ L. Spruit, *Species Intelligibilis...*, vol. 1, s. 1. Praca Spruita zawiera wyczerpujące omówienie dziejów teorii *species* intelektualnych.

² *Ibidem*, s. 10.

³ Spruit omawia pokrótce zarówno filozofię Geulincxa (*ibidem*, vol. 2, s. 441), jak i Burthogge'a (*ibidem*, s. 513–515). Zob. także M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 295–322.

Drugi ze wspomnianych nurtów teoretycznych związany jest z wczesnonowożytną recepcją filozofii arystotelesowskiej, a ściślej, z koncepcjami *modi considerandi* oraz *modi cogitandi* sformułowanymi, odpowiednio, w ramach reinterpretacji arystotelizmu dokonanej w środowisku padewskim, przede wszystkim przez Giacomo Zabarellę⁴, oraz na gruncie krytyki myśli arystotelesowskiej przeprowadzonej przez Arnolda Geulincxa⁵. Oba nurty myślowe się zresztą przenikają: Zabarella poświęca zagadnieniu *species* wiele uwagi⁶, Geulincx rozwija zaś koncepcję *modi cogitandi* właśnie jako teorię *species*⁷. Z perspektywy interesującej nas tu problematyki szczególnie istotna jest myśl tego drugiego. Mogła ona bowiem wyrzucić bezpośredni wpływ na filozofię Burthogge'a, który miał okazję zaznajomić się z nią podczas studiów w Lejdzie⁸.

⁴ Giacomo Zabarella, *Opera logica*, Venice: Paulo Meieto 1578. Zob. także R. Pozzo, „Res considerata and modus considerandi rem: Averroes, Aquinas, Jacopo Zabarella and Cornelius Martini on Reduplication”, *Medioevo*, 24, 1998, s. 151–76. Na podkreślenie zasługuje także padewska interpretacja logiki w kategoriach *habitus instrumentalis* bądź *organicus*, podtrzymana także przez Śmigleckiego (M. Sgarbi, *The Aristotelian Tradition*, s. 132; R. Pozzo, *Kant on the Five Intellectual Virtues*, [w:] *idem* (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2004, s. 173–192; na temat Śmigleckiego zob. przyp. 19 do rozdz. 1).

⁵ Arnold Geulincx, *Metaphysica ad mentem Peripateticam*, [w:] J. P. N. Land (ed.), *Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera Philosophica*, vol. 2, The Hague: Martin Nijhoff 1892, s. 199–265; *idem*, *Metafizyka prawdziwa*, przeł. J. Usakiewicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009. Zob. także M. J. H. Aalderink, *Scientific Knowledge*, s. 317–349. Nie należy zapominać, że arystotelizm wciąż odgrywał dominującą rolę na siedemnastowiecznych uniwersytetach brytyjskich (S. Hutton, *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press 2015, s. 7–50), choć stulecie to można zarazem słusznie określić mianem „epoki transformacji” (*ibidem*, s. 7–25). Wpływ arystotelizmu na brytyjski empiryzm i kantyzm śledzi Marco Sgarbi w pracach *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*; „Towards a Reassessment of British Aristotelianism”, *Vivarium*, 50, 2012, s. 85–109; *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method*, Albany: State University of New York 2016; oraz „Abraham Calov and Immanuel Kant. Aristotelian and Scholastic Traces in the Kantian Philosophy”, *Historia Philosophica*, 8, 2010, s. 55–62; zob. także R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*.

⁶ L. Spruit, *Species*, vol. 2, s. 225–236; M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 302–306.

⁷ M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 317–320.

⁸ G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition*, s. 117–119; M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 193–194; zob. także M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 401–403.

Wreszcie, siłę napędową trzeciego z zapowiadanych nurtów myślowych stanowi wprowadzona przez Suáreza, a przejęta i zreinterpretowana przez Kartezjusza dystynkcja kategoriałna *conceptus objectivus* – *conceptus formalis*⁹.

W filozofii Burthogge'a można upatrywać swego rodzaju zwieńczenia bądź radykalizacji – zależnie od przyjętej perspektywy – wszystkich tych tradycji teoretycznych¹⁰. Niemniej, wkomponowując kategorię *modi concipiendi* w zupełnie odmienny od dotychczasowego system teoriopoznawczy, Burthogge nadał jej nowe znaczenie, niesprowadzalne do prostej kontynuacji czy, tym bardziej, zwykłego powtórzenia myśli poprzedników.

2. Wstępne uwagi interpretacyjne

Bezpośredniemu wykładowi teorii *modi concipiendi* poświęcona jest większa część pierwszej sekcji trzeciego rozdziału *Eseju*, zatytułowanego „O pojęciu, bezpośrednim przedmiocie aprehensji”¹¹. Wbrew oczekiwaniom, które może wywoływać ten tytuł, kryjące się pod nim rozważania nie dostarczają żadnego wszechstronnego ani systematycznego wykładu teorii pojęć. W otwierających rozdział wywodach odróżnione zostają dwa sensory terminu „pojęcie” – szerszy oraz węższy¹². Poświęciwszy

⁹ Klasyczną pracą na ten temat jest książka T. J. Cronina, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Roma: Gregorian University Press 1966. Zob. także S. M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, s. 147–164. Zob. rozdz. 3.2.3.3.

¹⁰ Samo wyrażenie *modi concipiendi* również nie jest innowacją terminologiczną – posługiwano się nim już w średniowieczu, zob. np. R. L. Friedman, „Peter Auriol on Intentions and Essential Predication”, [w:] S. Ebbesen, R. L. Friedman, *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters 1999, s. 421; A. Maierù, „Mental Language and Italian Scholasticism in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, [w:] R. L. Friedman, S. Ebbesen (eds.), *John Buridan and Beyond. Topic in the Language Sciences 1300–1700*, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters 2004, s. 45. W nowożytności termin ten można zaś wytropić na przykład u F. Suáreza, *Disputationes Metaphysicae*, [w:] *idem, Opera omnia*, t. 25, C. Berton (ed.), Parisii: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem 1861, Disp. XIII, S. V, 7, s. 415. Używał go też Leibniz, zob. M. Sgarbi, *Kant and Aristotle*, s. 82.

¹¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 51–75. Zob. także *idem, Organum...*, § 9–12.

¹² *Idem, An Essay upon Reason...*, s. 51.

kilka zdań pojęciu w „ogólnym i szerszym tego słowa znaczeniu”¹³ oraz kilka akapitów krytyce koncepcji pojęć wrodzonych¹⁴, Burthogge niezwłocznie przechodzi do eksplikacji „pojęcia” w „bardziej zawężonym, szczególnym i konkretnym”¹⁵ tego słowa znaczeniu, pod którym to określeniem kryje się właśnie idea *modi concipiendi*¹⁶. Jego wywód, co dobitnie potwierdzają konkluzje wyprowadzane zaraz w drugiej sekcji omawianego rozdziału¹⁷, od samego początku podporządkowany jest bowiem nadrzędnemu celowi strategicznemu – wykazaniu przedmiotowej nieadekwatności poznania intelektualnego. Środków do tego celu dostarcza zaś właśnie teoria *modi concipiendi*.

Wykład tej teorii w ramach rozważań poświęconych problematyce pojęć prowokuje dwa istotne pytania. Czy takie usytuowanie w systematyce pracy oznacza, że *modus concipiendi* stanowi fenomen właściwy jedynie poznaniu intelektualnemu? Oraz, kwestia jeszcze ważniejsza: czy tylko wiedzy rozumowej dotyczy nieadekwatność, której Burthogge stara się dowieść? Na oba pytania musi paść odpowiedź negatywna, zagadnienie to wymaga jednak bliższego wyjaśnienia.

Poznanie intelektualne stanowi niewątpliwie pierwszoplanowy przedmiot odnośnych analiz Burthogge’a. Choć tytułowej kategorii „pojęcia” (*notion*) zdarza mu się niekiedy używać w sensie bardzo szerokim, obejmującym także fenomeny zmysłowe¹⁸ – co ma zresztą, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, głębsze uzasadnienie teoretyczne – treść trzeciego rozdziału *Eseju* nie pozostawia wątpliwości, że tym razem termin ten należy rozumieć wąsko, jako kategorię z dziedziny poznania rozumowego. Najlepszego potwierdzenia tej interpretacji dostarcza już sama definicja „pojęcia” (w szerokim sensie), w której wprawdzie objaśniane jest ono przez analogię do treści aktów zmysłowych, tym samym jednak zostaje od nich odróżnione:

Pojęcie w ogólnym i szerszym tego słowa znaczeniu to wszelka koncepcja uformowana przez umysł w odniesieniu do przedmiotów;

¹³ *Ibidem*, s. 52.

¹⁴ *Ibidem*, s. 52–56.

¹⁵ *Ibidem*, s. 51.

¹⁶ *Ibidem*, s. 56.

¹⁷ *Ibidem*, s. 66–75.

¹⁸ *Ibidem*, s. 61–62. Warto przypomnieć, że koncepcja szeroko rozumianych pojęć, tj. przedstawień zmysłowych (*sinnliche Begrif*), nieobca jest także filozofii Kanta, zob. np. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 142, s. 184.

i tak rozumiane jest ono tożsame z myślą czy też jest dla umysłu tym, czym szeroko rozumiany sentyment jest dla zmysłu¹⁹.

W konsekwencji, także pozostałe występujące w tym fragmencie terminy należy interpretować zawężająco: „umysł” (*mind*) jako synonim „intelektu”, „koncepcję” (*conception*) jako zjawisko z dziedziny intelektualnej, „sentyment” (*sentiment*) zaś ze sfery zmysłowej.

Nie oznacza to jednak wcale, że rozwijana w omawianym rozdziale teoria ogranicza się do sfery poznania rozumowego. Na sformułowanie takiej konkluzji nie pozwala konsekwentnie rozwijana od pierwszych stron *Eseju* jednolita teoria aktu poznawczego (zob. rozdz. 1.1. i 1.7.). Innymi słowy, choć między aktami intelektu i zmysłów zachodzą różnice wystarczające do ich typologicznego odróżnienia, analogia między nimi jest zbyt duża, by jakakolwiek teoria opisująca strukturalno-funkcjonalne aspekty ich natury odnosiła się tylko do jednej z tych klas. To unitarystyczne stanowisko dochodzi do głosu ledwie kilka linijek dalej, gdy do krytyki teorii pojęć wrodzonych użyty zostaje argument właśnie ze strukturalnego izomorfizmu obu rodzajów władz poznawczych:

I skoro tak wielka analogia zachodzi między okiem a rozumem oraz między sentymentami jednego i drugiego [...] ²⁰.

Aby uchwycić właściwy sens rozważań Burthogge'a i powody, dla których skupia się on na poznaniu intelektualnym, jego wywód należy umieścić we właściwym kontekście historycznym. Podejmowane przezeń decyzje w znacznej mierze podyktowane są bowiem obiektywną sytuacją teoretyczną. Kołem zamachowym argumentacji Burthogge'a jest stale obecne w tle formułowanych twierdzeń przekonanie o przedmiotowej nieadekwatności przynajmniej części percypowanych jakości zmysłowych. Samo w sobie przeświadczenie to nie było oczywiście odkrywcze. W żadnej mierze nie było też kontrowersyjne. Przeciwnie, wątkowane od czasów Galileusza, uchodziło w tym czasie za uznaną zdobycz nowożytnej teorii poznania, a nawet cezurę oddzielającą ją od tradycji scholastycznej²¹. I tak też – jako powszechnie przyjętą prawdę

19 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 52.

20 *Ibidem*.

21 Chodzi oczywiście o stanowisko, które w Locke'owskim reżimie pojęciowym wprowadzone jest parą dystynkcji jakości pierwotne – wtórne oraz idee podobne

– traktuje je Burthogge. Znamieniem jego czasów było jednak zarazem asymetryczne podejście do kwestii adekwatności treści poznawczych różnych władz. Podczas gdy przynajmniej częściowa nieadekwatność poznania zmysłowego stanowiła uznany fakt, idea analogicznego potraktowania poznania intelektualnego – a to właśnie czyni Burthogge – nie była nawet dyskutowana, a już na pewno nie w kręgach filozoficznych, w których poznanie rozumowe wciąż coś znaczyło²². Asymetria wywodu Burthogge’a, wyraźnie skoncentrowanego na sferze intelektualnej, jest w istocie jedynie reakcją na tę szerszą asymetrię w łonie dominującego paradygmatu epistemologicznego²³. Chcąc dowieść tezy nowej i dyskusyjnej (nieadekwatność poznania intelektualnego), jako punkt wyjścia wykorzystuje on tezę, której dowieść nie musi (nieadekwatność zmysłów). Wbrew wnioskowi podsuwanym przez czysto literalną wykładnię jego wypowiedzi, wywód Burthogge’a nie odnosi się więc jedynie do poznania intelektualnego, lecz także do niego – dowodzenie skupia się po prostu na tym, co jeszcze dowodu wymaga.

– niepodobne do swych przyczyn (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1., ks. II, rozdz. VIII, s. 161–178). Locke’owski system kategorialny nie jest jednak adekwatny do opisu koncepcji wcześniejszych (zob. przede wszystkim G. Galilei, *Waga probiercza*, s. 223–228 oraz R. Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. I, § 66–71, s. 49–52, cz. II, § 1–4, 11, s. 55–56, 59, cz. IV, § 188–203, s. 222–230). W niniejszej pracy termin „jakość” (zmysłowa) będzie więc używany nie w technicznym, Locke’owskim znaczeniu (własność rzeczy zewnętrznej), lecz na określenie zmysłowo percypowanej treści mentalnej (idei, w terminologii Locke’a, zob. t. 1., ks. II, rozdz. VIII, § 7, s. 164). Omawiana problematyka doczekała się obszernej literatury. Wśród najnowszych opracowań warto wymienić zbiór pod redakcją L. Nolana, *Primary & Secondary Qualities. The Historical and Ongoing Debate*, Oxford: Oxford University Press 2011.

²² A więc zarówno w środowisku myślicieli pozostających pod wpływem filozofii platońskiej, arystotelesowskiej bądź scholastycznej, jak i wśród zwolenników kartezjanizmu. W tym ostatnim przypadku jeden z nielicznych, acz niezwykle istotny wyjątek stanowi epistemologia Geulincxa (*Metaphysica ad mentem Peripateticam*; M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 317–349).

²³ Znakomitego potwierdzenia tej interpretacji dostarcza Burthogge’owska krytyka teorii pojęć wrodzonych, w której *explicite* wytyka on niekonsekwencję, z jaką do kwestii adekwatności obu władz poznawczych podchodziła zarówno dawniejsza, jak i współczesna mu filozofia, zob. R. Burthogge, *Organum...*, § 73 oraz niżej, sekcję 4. Analizując Burthogge’owskie wybory tematyczne, nie należy też, oczywiście, lekceważyć preferencji indywidualnych, wyraźnie zaznaczonych ponadprzeciętnym zaabsorbowaniem kwestiami logicznymi – dostrzegalnym zwłaszcza w *Organum*.

Idea krytyki poznania intelektualnego pod kątem jego subiektywnych uwarunkowań, jako przedsięwzięcie komplementarne do analogicznej krytyki zmysłów, stanowi zapewne ten punkt programu Burthogge'a, na który rzeczywisty, silny wpływ wywarła myśl Geulincxa²⁴. Niemniej, wbrew pokusie redukcjonistycznej, zasadnicze różnice między obiema koncepcjami dostrzec można nawet tam, gdzie osiągają one największą zbieżność. W przeciwieństwie do Burthogge'a (zob. niżej, sekcję 4), Geulincx, przynajmniej literalnie, wciąż jeszcze zachowuje, na przykład, Kartezjańską koncepcję idei wrodzonych²⁵. Ta i podobne różnice stanowią zresztą refleks bardziej zasadniczej odmienności o charakterze ogólnym. Podczas gdy polemika Geulincxa z Kartezjuszem wciąż jeszcze prowadzona jest z wnętrza Kartezjańskiego paradygmatu²⁶ – nawet jeśli za sprawą swego radykalizmu wskazuje już jego punkty graniczne – filozofia Burthogge'a wyznacza już nowy, w ścisłym tego słowa znaczeniu post-kartezjański etap epistemologii nowożytnej.

Przedstawiona wyżej interpretacja nie implikuje bynajmniej twierdzenia, że Burthogge'owska koncepcja poznania zmysłowego mieści się w filozoficznych standardach epoki. Owszem, teza o przedmiotowej nieadekwatności jakości zmysłowych stanowi punkt, w którym teoria

²⁴ Zob. H. van Ruler, „Arnold Geulincx (1624–1669)”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2017, <https://www.iep.utm.edu/geulincx/>: „Poświęcona przede wszystkim krytyce Arystotelesowskich sposobów myślenia, *Metaphysica ad mentem peripateticam* Geulincxa, książka opublikowana dopiero pośmiertnie w 1691 roku, dowodziła obok złudności percepcji zmysłowej, także złudnego charakteru myślenia. Prawdą było nie tylko to, że, jak dowodził Kartezjusz, nasze zmysły dostarczają subiektywnego obrazu świata; według Geulincxa, nasze intelektualne »sposoby myślenia« (*modi cogitandi*) zniekształcają nasze pojmowanie rzeczywistości w nie mniejszym stopniu. W rzeczy samej, inteligibilne *species*, które naszymi sposobami myślenia narzucamy na zewnętrzne rzeczy, w sposób podobny do tego, w jaki narzucamy na świat *species* zmysłowe, nie odnoszą się do rzeczy, jakimi s. one same w sobie”. Na temat zakorzenienia koncepcji Burthogge'a w myśli Geulincxa zob. G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition*, s. 117–120; M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 193–194; zob. także M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 401–403.

²⁵ Natywizm Geulincxa jest kwestią sporną. Badacze skłonni są raczej upatrywać w jego teorii jednego z wariantów teorii widzenia idei w Bogu i/lub pewnej formy iluminacjonizmu, zob. M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 279–282. Warto w tym miejscu podkreślić, że Burthogge *expressis verbis* odrzuca zarówno koncepcję widzenia w Bogu (*An Essay upon Reason...*, s. 109, 110, 115–116), jak i iluminacjonizm – przynajmniej w wersji „entuzjastycznej” (*ibidem*, s. 23–44).

²⁶ M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 1–7.

Burthogge'a pokrywa się ze stanowiskiem większości wpływowych myślicieli jego czasów. Jednakże sposób, w jaki teza ta zostaje wprzęgnięta w strategię argumentacyjną zastosowaną do wykazania nieadekwatności poznania intelektualnego, a ściślej, uzasadnienie, w które Burthogge musi tę tezę zaopatrzyć, oraz strukturalna uniformizacja obu władz, którą zmuszony jest postulować, by nadać jej charakter uniwersalny, owocują oryginalnym ujęciem zmysłowości – nawet jeśli sam Burthogge nie zawsze ten fakt zauważa lub (z powodów taktycznych) nie chce zauważyć²⁷.

Strategia ta opiera się na dwóch zasadniczych krokach. Po pierwsze, nieadekwatność poznania zmysłowego zostaje wyjaśniona w kategoriach strukturalnych jako rezultat immanentnie wytwórczego sposobu funkcjonowania aktów zmysłowych²⁸. Centralną rolę w tej reinterpretacji odgrywa, omówiona w poprzednim rozdziale, idea koncepcyjności zmysłowości. Krok ten stanowi istotne *novum*, a nawet więcej, punkt zwrotny w procesie stopniowej subiektywizacji percepcji zmysłowej w epistemologii wczesnonowożytnej (powróćmy do niego w następnym rozdziale)²⁹. Drugie posunięcie polega na rozciągnięciu zinterpretowanej w ten sposób nieadekwatności zmysłowości na dziedzinę intelektu poprzez wykazanie ścisłego strukturalnego i funkcjonalnego izomorfizmu oby rodzajów władz, a więc – w porządku deskrypcyjnym – przez objęcie obu jednym schematem kategoriałnym.

Tym samym odsłaniają się właściwe intencje kryjące się za wyżej przytoczonymi wypowiedziami Burthogge'a. W istocie, jego celem nie jest zawężenie znaczenia „koncepcji” czy „sentymetu” (odpowiednio: do dziedziny intelektualnej oraz zmysłowej), lecz raczej, na co wyraźnie wskazuje drugi cytat, definicyjna subsumpcja „pojęcia” pod obie te kategorie rozumiane uniwersalnie, a więc jako obejmujące – zgodnie

²⁷ Zob. także rozdz. 3.3. O tym, jak specyficzne ukształtowanie nadaje aktom zmysłowym teza o izomorfizmie władz poznawczych, mogliśmy się przekonać już w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Teza ta stanowi wszelako element szerszej strategii, która w tym miejscu ujawnia swe pełne oblicze.

²⁸ Zob. M. W. Landes, „Richard Burthogge”, s. 259.

²⁹ Zob. rozdz. 3.3. Wydaje się, że inspiracji dla tego rozwiązania dostarczyły z kolei pewne koncepcje z dziedziny teorii intelektu (*modi considerandi, modi cogitandi*), wypracowane w toku wczesnonowożytnej recepcji (pozytywnej lub krytycznej) arystotelizmu – te same, które stanowiły mniej lub bardziej odległy pierwowzór dla Burthogge'owskiej teorii *modi concipiendi*, zob. wyżej, sekcję 1.

z rozstrzygnięciami poczynionymi w pierwszym rozdziale *Eseju*³⁰ – bezpośrednio przedmioty obu rodzajów władz: zarówno intelektu („pojęcie” właśnie), jak i zmysłowości (wąsko pojęty „sentymen”). Dzięki temu posunięciu czynniki odpowiedzialne za subiektywność zmysłowości – zebrane pod wspólnym hasłem *modi concipiendi* – mogą zostać „odnalezione” także w pracy intelektu, a niekwestionowana nieadekwatność zmysłowości, przez Burthogge’a powiązana właśnie z koncepcyjnością, może posłużyć za przekonujący dowód znacznie mniej oczywistej nieadekwatności intelektu.

Takie są prawdopodobne motywacje użycia terminów ogólnych („umysł”, „koncepcja”, „sentymen”³¹) tam, gdzie na pierwszy rzut oka bardziej adekwatne wydawałyby się wąsko wyprofilowane terminy techniczne, jednoznacznie wskazujące na poznanie intelektualne, bezpośredni przedmiot referowanych wywodów. Z tych samych powodów w dociekaniach Burthogge’a stale powraca też wątek analogii między pojęciami a ideami zmysłowymi, znajdujący kulminację w kilkakrotnie powtarzanym stwierdzeniu, że – istotny jest tu kierunek utożsamienia – rozum to „jedynie wyższy i bardziej wysublimowany zmysł”³². Faktyczne intencje Burthogge’a doskonale odsłania płynność, z jaką na przestrzeni kilku linijek dzielących oba przytoczone wyżej fragmenty przechodzi on od wąskiego do szerokiego pojęcia „sentymen”, od terminu ze słownika poznania zmysłowego do uniwersalnej kategorii epistemologicznej, obejmującej na równi zmysłowe oraz intelektualne treści poznawcze. Wprowadzany w ten sposób element terminologicznego chaosu stanowi więc cenę płaconą za chęć zręcznego wprowadzenia (częściowego zakamuflowania?) strategicznych ogniw dowodowych, a nie jedynie skutek konceptualnej nieścisłości, skądinąd chronicznej wady pisarstwa Burthogge’a.

3. Teoria pojęć

Te same, z góry upatrzone, cele teoretyczne determinują główne elementy konstrukcyjne Burthogge’owskiej teorii pojęcia (w szerokim tego słowa znaczeniu). Toteż prezentowana niezwykle lapidarnie, a nadto – zgodnie

³⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4, 9–11.

³¹ *Ibidem*, s. 52.

³² *Ibidem*, s. 66–67 oraz s. 10, 62.

zresztą z manierą epoki – w tonie konstatacji lub prostej eksplikacji terminów („słowo pojęcie można rozumieć na dwa sposoby”³³), a co za tym idzie bez głębszego uzasadnienia, rozważenia alternatywnych wariantów czy polemicznych analiz, teoria ta jedynie powtarza i utrwała rozstrzygnięcia poczynione w pierwszym rozdziale *Eseju*, cementując równocześnie grunt pod zamierzone idealistyczne konkluzje.

Po wyłowieniu najistotniejszych składowych przytoczonej wyżej definicji pojęcia „w ogólnym i szerszym tego słowa znaczeniu”³⁴ i zestawieniu ich ze stwierdzeniami zaczerpniętymi z innych fragmentów dzieła (zwłaszcza z „Rozdziału I”), na pierwszy plan wysuwa się pięć elementów Burthogge’owskiej koncepcji. Pojęcie jest, przede wszystkim, wytworem umysłu – jest przezeń, czy ściślej przez intelekt, „formowane” (*formed*)³⁵. Wytwórczość ta obejmuje, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale i przekonamy się ponownie niebawem, całość struktury – stronę treściową na równi z formalną. Już sam ten pogląd sytuuje teorię Burthogge’a na antypodach tak Platońskiej, jak i Kartezjańskiej tradycji³⁶. Burthogge’owski intelekt nie odkrywa bowiem żadnych pojęć czy pojęciowych treści ani w transcendentnym, metaempirycznym królestwie idei, ani w żadnych wrodzonych składnicach immanencji podmiotu. Od początku do końca są one produktem umysłu, ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami. Zarazem, inaczej niż u Locke’a – sławniejszego oponenta obu wymienionych tradycji – poznanie pojęciowe nie ulega w myśli Burthogge’a marginalizacji implikowanej przez paradygmat ściśle empirystyczny, pozostając równorzędnym, a przynajmniej równorzędnie traktowanym filarem poznania.

Jako wytwór umysłu pojęcie *ex definitione* przynależy do mentalnej dziedziny ontologicznej, za jego adekwatny synonim może więc służyć termin „myśl” (*thought*)³⁷. Choć wzięty w ogólności pogląd ten nie jest ani kontrowersyjny, ani odkrywczy, w rzeczywistości stanowi on

³³ *Ibidem*, s. 51.

³⁴ *Ibidem*, s. 52.

³⁵ *Ibidem*, s. 52 i 56.

³⁶ Pod tym względem bliżej mu raczej do konceptualistycznego nurtu scholastyki (reprezentowanego choćby przez Abelarda czy Ockhama), akcentującego konstrukcyjny wymiar poznania pojęciowego (zob. np. J. Pelletier, M. Roques (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy*, Cham: Springer 2017). Niemniej, jak zobaczymy, koncepcja Burthogge’a przewyższa wszystkie te teorie radykalizmem formułowanych konkluzji. Zob. niżej, sekcję 5.2.

³⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 52.

element przemyślanej strategii mentalizacji aktów poznawczych, której skala, sposób przeprowadzenia i zamierzone konsekwencje nadają mu oryginalną, swoistą postać. Odkładając jednak na bok tę kwestię (omawianą już wcześniej, w rozdz. 1.8.), warto w tym kontekście położyć nacisk na inny aspekt Burthogge'owskiej teorii pojęć. Chociaż zmentalizowane i genetycznie zależne od wytwórczej pracy umysłu, pojęcia są mimo to istotowo i definicyjnie powiązane z rzeczywistością pozaumysłową. Burthogge'owski umysł stanowi wprawdzie – to dziedzictwo rewolucji Kartezjańskiej – wyodrębnioną dziedzinę ontologiczną, nie jest jednak – tym razem zgodnie z brytyjskim duchem empirystycznym – sferą choćby potencjalnie epistemologicznie wyizolowaną ani samowystarczalną. Przynajmniej w tym aspekcie teoria poznania Burthogge'a jest więc bliższa optyce Locke'owskiej niż choćby na pozór bardziej od niej empirystycznie usposobiona filozofia Berkeleya, łącząca *de facto* sensualizm z czysto Kartezjańską ontologią świadomości³⁸.

Integralnie wpisana w naturę pojęć relacja ze światem zewnętrznym ma dwójaki wymiar. Po pierwsze – pogląd wypowiedziany *explicite* w pierwszym rozdziale *Eseju* i wielokrotnie przypominany w omawianym – choć wytwórcą pojęć jest umysł, pobudzają go do tego (przyczynowo lub okazjonalnie) przedmioty zewnętrzne, współwarunkując w ten sposób treść formowanego pojęcia³⁹. Ta zależność genetyczna pociąga za sobą, po wtóre, powiązanie epistemiczne – umysł, formując pojęcia w odpowiedzi na oddziałujące nań bodźce zewnętrzne, czyni to także w odniesieniu do nich, nadając w konsekwencji każdemu pojęciu zewnętrzne, przedmiotowe odniesienie, a więc ukierunkowaną pozaumysłowo intencjonalność. Własność ta jest na tyle istotna, że godna uwzględnienia w samej definicji pojęcia, charakteryzowanego wszak jako „wszelka koncepcja uformowana przez umysł w odniesieniu do przedmiotów”⁴⁰. Niewykluczone zresztą, że we frazie tej dochodzą do głosu oba współzależne momenty: reaktywny oraz poznawczy. Użyty w niej zwrot „*in reference to*”, tak jak jego najbliższy polski odpowiednik „odnosząc się do”, mieści bowiem w sobie dwa

³⁸ B. Żukowski, „Między Kartezjuszem a Berkeleym. Zapomniany rozdział z dziejów brytyjskiej filozofii wczesnonowożytnej”, *Roczniki Filozoficzne*, LXIII (1), 2015, s. 108–111.

³⁹ Zob. zwł. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 5–6, 9–10, 59, 71–73, 152, 253–256. Istotny wyjątek od reguły częściowego zdeterminowania treściowego przez rzeczy zewnętrzne stanowią pojęcia w wąskim tego słowa znaczeniu (*modi concipiendi*), zob. niżej, sekcję 5.1.

⁴⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 52; wyróżnienie – B.Ż.

momenty semantyczne: odniesienie (za sprawą którego termin „referencja” zrobi później karierę w filozofii języka), a zarazem reakcję na zaistniałą sytuację (dzięki czemu zwrot ten jest powszechnie wykorzystywany w anglojęzycznych listach).

Intencjonalny wymiar Burthogge’owskich pojęć zwraca uwagę na ich kolejny charakterystyczny aspekt. Pojęcie jest narzędziem bądź instrumentem poznania czy też, jak ujmuje to Burthogge, zręcznie powołując się na pogląd niewymienianych z nazwiska „niektórych”, „naturalnym środkiem [means] apprehensji”⁴¹. Oznacza to po pierwsze, że od samego początku formowane jest ono w celach poznawczych, przy czym owo epistemiczne zastosowanie pojęcia ukierunkowane jest zawsze – co wyraźnie podkreśla przyporządkowanie go w tym kontekście „aprehensji” – na eksplorację świata zewnętrznego⁴². Na szczególne podkreślenie zasługuje tu jednak instrumentalny, a nie poznawczy wymiar Burthogge’owskiego pojęcia. Ten drugi jest bowiem epistemologicznym truizmem – pojęcia służą poznaniu na gruncie każdej koncepcji, która w ogóle zakłada ich istnienie. Nie zawsze, lub co najmniej nie z jednakową świadomością, taktowane są natomiast jako narzędzia poznania. Instrumentalny charakter pojęcia ulega na przykład skutecznemu zatarciu, gdy zostaje ono utożsamiane z nośnikiem samoistnej, obiektywnej treści, jak ma to miejsce choćby w (tak skądinąd odmiennych) koncepcjach o profilu arystotelesowskim i kartezjańskim. Zbliża się zaś do zera w teoriach upatrujących nadto w treści pojęcia ostatecznego celu wiedzy, a więc niejako stapiających ze sobą instrument i przedmiot poznania, jak dzieje się w większości doktryn platonizujących. I na odwrót, gdy daną epistemologię, tak jak w przypadku tej przedłożonej przez Burthogge’a, cechuje podwyższona świadomość instrumentalnego wymiaru pojęcia – zarówno dzięki odróżnieniu go od ostatecznego przedmiotu poznania, jak i zaakcentowaniu mentalnych procesów wytwórczych zaangażowanych przy jego powstawaniu – z większą wyrazistością może się w niej ujawnić zagadnienie wpływu strukturalno-funkcjonalnych uwarunkowań umysłu na treść tworzonego w ten sposób pojęcia, a co za tym idzie kwestia jego przedmiotowej adekwatności (oba problemy stanowią zresztą *de facto* dwie strony tego samego medalu). Toteż Burthogge’owska koncepcja pojęcia jako określonego środka umysłu,

41 *Ibidem*, s. 51.

42 Apprehensja jest aktem z natury nakierowanym na przedmiot pozaumysłowy i nadającym takie ukierunkowanie wszystkim treściom poznawczym, zob. rozdz. 1.2.

aktywnie przezeń tworzonego i aktywnie odnoszonego do przedmiotu poznania, w zasadzie zawiera już w sobie twierdzenie, że jest ono jedynie określonym sposobem poznania. Sposobem „naturalnym” dla tej władzy poznawczej, jaką jest intelekt⁴³, ale z tego właśnie powodu zależnym od jego strukturalnej i funkcjonalnej konstytucji. W ten sposób ogólna teoria pojęć przygotowuje grunt dla teorii *modi concipiendi*, która w systemie Burthogge’a nie jest koncepcją szczególną czy odosobnioną, lecz po prostu analityką owego naturalnego *modus operandi* intelektu (zob. niżej, sekcję 5). Wszystkie jej ustalenia, nie wyłączając tych odnoszących się do przedmiotowej adekwatności, są więc załączkowo obecne już w owej zwięzłej charakterystyce pojęcia jako „naturalnego środka aprehensji”⁴⁴.

Choć wszelkie poznanie ukierunkowane jest zawsze na rzecz zewnętrzną, nie jest ona jednak, jak było to już zaznaczane w poprzednim rozdziale, jedynym, lecz tylko „ostatecznym” przedmiotem (*object*) poznania⁴⁵. Jego „bezpośrednimi” przedmiotami są bowiem także zmysłowe i intelektualne koncepcje formowane przez władze poznawcze, w tym każde pojęcie, o czym przypomina już sam tytuł omawianego rozdziału, określający je mianem „bezpośredniego przedmiotu aprehensji”⁴⁶. Owo uprzedmiotowienie pojęć (i szerzej, koncepcji), które, jak się jeszcze przekonamy, odgrywa fundamentalną rolę w Burthogge’owskim idealizmie, w żaden sposób nie pomniejsza zarazem ich wymiaru instrumentalnego. Pojęcie jest po prostu przedmiotem służącym za narzędzie do poznawania innych przedmiotów (zewnętrznych). Albo inaczej, każdy akt intelektualny polega zarazem na myśleniu pojęcia i pojęciem. Nadanie pojęciom dwuaspektowego, instrumentalno-obiektowego charakteru wykorzystuje zresztą dwuznaczność samego terminu „pojęcie” (łatwiej dostrzegalna w angielskim wyrazie „*conception*” niż „*notion*”, co rzuca dodatkowe światło na manewry terminologiczne Burthogge’a), mieszczącego w sobie zarówno wymiar treściowy (pojęcie jako takie), jak i czynnościowy (pojmowanie czegoś). Nie zapominając o wszystkich

43 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 51.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*, s. 70, 72. Zob. rozdz. 1.2.

46 *Ibidem*, s. 51. Burthogge może mieć wprawdzie w tym miejscu na myśli inne znaczenie tego wyrażenia, wzmiankowane w przyp. 48 do rozdz. 1 (zob. także *ibidem*, s. 24). Niewykluczone też, że używa go w obu sensach na raz – zob. bowiem *ibidem*, s. 59, gdzie „bezpośrednie przedmioty” władz kognitywnych rozumiane są niewątpliwie przez opozycję do rzeczy zewnętrznej jako ich przedmiotu ostatecznego.

różnicach dzielących oba podejścia, w Burthogge'owskiej teorii poznania można więc rozpoznać schemat charakterystyczny dla o dwa wieki późniejszej epistemologii fenomenologicznej, również przecież opartej na modelu poznawania przedmiotów zewnętrznych za pośrednictwem przedmiotów mentalnych⁴⁷.

Wytwórcza aktywność umysłu, mentalizacja, genetyczne i intencjonalne powiązanie pojęć ze światem zewnętrznym, ich wymiar instrumentalny, wreszcie przedmiotowość – oto punkty węzłowe Burthogge'owskiej teorii pojęcia. Rozstrzygnięcia te, jak już sygnalizowałem, nie wnoszą nic oryginalnego do jego epistemologii. Raczej konsekwentnie powtarzają – na prawach *casus specialis* – kluczowe ustalenia przedstawionej w pierwszym rozdziale *Eseju* teorii aktu poznawczego, w szczególności te zogniskowane wokół idei koncepcji (co jest oczywiście zrozumiałe, wszak pojęcie jest koncepcją)⁴⁸. Prawdziwe *novum* przynosi dopiero omówienie teorii *modi concipiendi* oraz wywodzonych z niej idealistycznych konsekwencji, których przygotowaniu służyły te wstępne rozstrzygnięcia. Rozważania te stanowią serce całej epistemologii Burthogge'a. Poprzedza je jednak krytyka natytywizmu.

4. Kwestia pojęć wrodzonych

Jest jasne, że w teorii o nakreślonej wyżej charakterystyce nie może być miejsca dla pojęć wrodzonych. Toteż Burthogge'owska krytyka natytywizmu z pewnością nie jest, lub też nie jest wyłącznie, przejawem wyspiarzkiej „solidarności”, swego rodzaju „lojalności” wobec Locke'a. Krytyka ta jest zresztą w całej rozciągłości obecna już w *Organum*, a więc jedena-

⁴⁷ Zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 178–180, 191.

⁴⁸ Toteż, zgodnie z twierdzeniem o strukturalno-funkcyjnym izomorfizmie władz poznawczych wszystkie wskazane wyżej cechy pojęć można przypisać także koncepcjom zmysłowym. Wśród nich dwie wydają się szczególnie oryginalne: intencjonalność aktów zmysłowości oraz przedmiotowość jakości zmysłowych. Nieco paradoksalnym skutkiem tego unitarystycznego rozwiązania jest jednak niezdolność Burthogge'owskiej ogólnej teorii pojęć do wskazania istotowych zmian pojęciowości jako takiej – do podania cech dystynktywnych odróżniających przedstawienia intelektualne od zmysłowych. Także w tym względzie kluczową rolę odegra, jak się przekonamy, teoria *modi concipiendi*, zob. niżej, sekcję 5.1. Co się tyczy genetycznej zależności od rzeczywistości zewnętrznej zob. zastrzeżenie sformułowane w przyp. 39 oraz uwagi przedstawione niżej, w sekcji 5.1.

ście lat przed publikacją Locke'owskich *Rozważań* (1689)⁴⁹. U jej podstaw tkwią zatem rzeczywiste imperatywy teoretyczne.

Wymierzone w natywizm fragmenty *Organum*, obszerniejsze od analogicznych partii *Eseju*, zawierają istotny element pominięty w późniejszej pracy – metateoretyczną analizę filozoficznych motywacji kryjących się za ideą pojęć wrodzonych. Centralny wątek tych dociekań koncentruje się na zagadnieniach prawdy i fałszu – przedmiocie szczególnego zainteresowania Burthogge'a (zwłaszcza w *Organum*). Generalna konkluzja płynąca z tych rozważań dotyka jednak bezpośrednio problematyki omawianej w niniejszym rozdziale.

W opinii Burthogge'a innatyzm stanowi mianowicie, co zauważyła i podkreślała już Margaret Landes, próbę ucieczki przed globalnym sceptycyzmem, a więc zwątpieniem w adekwatność jakiegokolwiek poznania. Zwątpienie to jest nieuchronne w wypadku konsekwentnego zastosowania do dziedziny intelektu tych samych przesłanek, które dostarczają racji przeświadczeniu o nieadekwatności poznania zmysłowego⁵⁰. W sferze podstawowych celów teoretycznych między natywizmem a idealistycznym programem Burthogge'a zachodzi więc ścisły antagonizm. Sztucznie kreując dla intelektu odrębny system funkcjonalny, zwolennicy innatyizmu usilnie starają się uniknąć konkluzji, stanowiącej samo sedno odważniejszej i bardziej konsekwentnej epistemologii Burthogge'a (przekonanie o bezdyskusyjnej nienaturalności takiego różnicowania rozumu i zmysłowości jest przy okazji kolejnym dowodem siły jego przeświadczenia o strukturalnym izomorfizmie obu władz). Nic dziwnego, że całe przedsięwzięcie ocenia on cierpko:

Dlatego też inni spośród starożytnych, jak również z nowożytnych, aż nadto przekonani o tym, że zarówno jasna i wyraźna percepcja, jak i wolne i pełne uznanie [*assent*] są niewystarczające, by upewnić ich o prawdzie, a jednak niechętni do wystawiania natury (tak liberalnej w innych sprawach) na zarzut ułomności w jednym, tak ważnym

⁴⁹ R. Burthogge, *Organum...*, § 73–74; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, ks. I, rozdz. II–IV, s. 30–118. Swe antynatywistyczne stanowisko zasygnalizował też Burthogge w jeszcze wcześniejszym dziele *Causa Dei or an Apology for God*, London 1675, s. 340–341. Zob. także J. W. Yolton, *John Locke*, s. 46–48.

⁵⁰ R. Burthogge, *Organum...*, § 73; M. W. Landes (red.), *The Philosophical Writings of Richard Burthogge*, przyp. 21 na s. 200. Terminami „natywizm” oraz „innatyzm” posługują się synonimicznie.

[aspekcie], jak sąd intelektualny, wymyślili, że ludzki rozum umeblowany jest przez nią pewnymi (προλήψεις) antycypacjami, to jest przyrodzonymi [connatural] i wszczepionymi pojęciami; zasadami celowo zasadzonymi w umyśle, by były regułami nim kierującymi⁵¹.

Wypowiedź ta potwierdza ponadto słuszność zaproponowanej wyżej interpretacji wyводу Burthogge'a, która w skupieniu na intelektualnej stronie poznania upatrywała reakcji na zastaną sytuację teoretyczną. Jak sugerowałem, kluczowe twierdzenia trzeciego rozdziału *Eseju*, miast odnosić się jedynie do intelektu, przypisują po prostu także jemu to, co w odniesieniu do zmysłowości jest już uznanym faktem.

Na podstawie kilku szczegółów wyводу Burthogge'a można domniemywać, że bezpośrednim przedmiotem jego krytyki nie był natywizm Kartezjusza, a bliższych mu geograficznie i czasowo myślicieli brytyjskich⁵². Taki wniosek podpowiadają choćby pewne zbieżności terminologiczne, np. przywołanie terminu *prolepsis* (προλήψεις), używanego m.in. przez Cudwortha i Steelingfleeta, tłumaczących go, podobnie jak Burthogge, za pomocą terminu „antycypacja” (*anticipation*)⁵³. Podobnej

⁵¹ R. Burthogge, *Organum...*, § 73.

⁵² Brytyjski innatyzm kojarzony jest najczęściej ze środowiskiem platoników z Cambridge, zwłaszcza z koncepcjami Henry'ego More'a, Ralpha Cudwortha i Nathanaela Culvervela (na ten temat zob. S. P. Lamprecht, „Innate Ideas in the Cambridge Platonists”, *The Philosophical Review*, 35 (6), 1926, s. 553–573). Jak pokazał J. W. Yolton, poglądy natywistyczne były jednak w siedemnastowiecznej filozofii brytyjskiej o wiele bardziej rozpowszechnione (*John Locke*, s. 26–48); zob. także S. Hutton, *British Philosophy*, s. 103–113, 145–147. Oprócz platoników Yolton i Hutton wymieniają m.in.: Waltera Charletona (*The Immortality of the Human Soul*, London 1657), Edwarda Stillingfleeta (*Origines Sacrae*, London 1662), Johna Wilkinsa (*Of the Principles and Duties of Natural Religion*, London 1675), Jamesa Dalrymple'a (*A Vindication of the Divine Perfections*, London 1695), a także niezwykle istotne dzieło Herberta z Cherbury, *De veritate prout distinguitur a reuelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* (Paryż 1624), do którego wprost odwoływał się zarówno Burthogge, jak i Locke (R. Burthogge, *Organum...*, § 71–72; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, ks. I, rozdz. II, § 2–4, s. 31–32, rozdz. II, § 15–19, s. 77–82). Zob. także D. Scott, *Recollection and Experience. Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, s. 221–257.

⁵³ R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, *Preface*, s. XI, s. 207, 665, 691, 834; E. Stilingfleet, *Origines Sacrae*, s. 365. O pojęciach „proleptycznych” pisał także wspomniany wyżej Walter Charleton (S. Hutton, *British Philosophy*, s. 146; J. W. Yolton, *John Locke*, s. 43). Niemniej, ani sama terminologia, ani nawet *usus* translatorski Cudwortha i Stilingfleeta

wskazówki dostarcza typowe dla angielskiego środowiska filozoficznego szerokie potraktowanie problematyki wrodzoności, nieograniczające się do aspektów treściowych (pojęcia), lecz obejmujące także wymiar regułowy (zasady), a w konsekwencji łączące zagadnienia spekulatywne z praktyczno-moralnymi⁵⁴. W wywodzie Burthogge'a rzuca się wreszcie w oczy przemilczenie sztandarowych wątków Kartezjańskich, choćby zagadnienia wrodzoności idei Boga⁵⁵.

Ta wewnątrzangielska polemika jest oczywiście sama w sobie niezwykle interesująca. Kontekstualizacja w gąszczu brytyjskich doktryn innatystycznych mogłaby nadto rzucić nieco światła na genetyczne i historyczne aspekty filozoficznej aktywności Burthogge'a. Równie ciekawe byłoby zestawienie jego krytyki z niewiele późniejszym od niej wystąpieniem Locke'a, które, uderzając bezpośrednio w tych samych angielskich adwersarzy, zdradza liczne podobieństwa z przedstawioną w *Organum* polemiką zarówno w warstwie konstrukcyjnej, jak i tematycznej⁵⁶.

nie mają oryginalnego czy choćby swojskiego brytyjskiego charakteru – parę *prolepsis - anticipatio* można na przykład znaleźć u Gassendiego, zob. np. *Opera omnia*, vol. I-VI, Florencja 1727, vol. I, s. 46–49, vol. III, s. 7–9; zob. także J. W. Yolton, *John Locke*, s. 36–37; L. Spruit, *Species Intelligibilis...*, vol. 2, s. 413–414. Sam termin *prolepsis* ukuł Epikur (co tłumaczy jego obecność w filozofii Gassendiego), istotną rolę odgrywał on jednak także w innatyzmie stoików, zob. D. K. Glidden, „Epicurean prolepsis”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, s. 175–217; H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2009 (książka ta zawiera także antologię tekstów źródłowych); D. Scott, *Recollection and Experience*, s. 159–239; L. Spruit, *Species Intelligibilis...*, vol. 1, s. 50–59.

⁵⁴ R. Burthogge, *Organum...*, § 73. Zob. np. N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, London 1652 oraz R. Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, S. Hutton (ed.), Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 74. To ostatnie dzieło, określone przez S. Hutton mianem „najpełniejszego ujęcia innatyzmu” przedstawionego „przez jakiegokolwiek siedemnastowiecznego filozofa” (S. Hutton, *British Philosophy*, s. 145), ukazało się wprawdzie dopiero w 1731, krążyło jednak wcześniej w manuskrypcie (S. Hutton, „Introduction”, [w:] R. Cudworth, *A Treatise*, s. XIV). Zob. także S. P. Lamprecht, „Innate Ideas”, oraz S. Hutton, *British Philosophy*, s. 145–146.

⁵⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 1, s. 40–57. W tym punkcie krytyka Burthogge'a wyraźnie różni się od dociekań Locke'a (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, ks. I, rozdz. IV, 817, s. 94–106) oraz innych brytyjskich krytyków innatyzmu (J. W. Yolton, *John Locke*, s. 26–71).

⁵⁶ Zob. np. odrzucenie uznania powszechnego jako kryterium prawdziwości, spekulatywno-praktyczne spektrum dociekań, odwołanie do wzmiankowanego już

Niemniej, to doktryna Kartezjańska, a nie koncepcje brytyjskie, stanowiąc punkt odniesienia dla analiz teorii Burthogge'a podejmowanych w kilku następnych akapitach. Zgodnie bowiem z zasadniczą linią metodologiczną tej pracy, właściwemu naświetleniu inherentnej treści, a przede wszystkim makrohistorycznego usytuowania i specyfiki stanowiska teoretycznego Burthogge'a, znacznie lepiej posłuży zestawienie go z doktrynami o najwyższym – z historycznego punktu widzenia – ciężarze gatunkowym. Taką koncepcją w interesującym nas obszarze problemowym jest zaś natywizm Kartezjański.

W samym sercu Kartezjańskiej teorii idei wrodzonych, ocenianej z czysto epistemicznego punktu widzenia, leży idea pojęcia jako samostannie, tj. przedpoznawczo ukonstytuowanej, a nadto niezmiennej jednostki treściowej, pewnego *datum*, gotowego do odkrycia przez umysł⁵⁷. Niewątpliwą zaletą takiego rozwiązania jest bezpośrednio przez nie implikowana obiektywność i przedmiotowa adekwatność poznania intelektualnego. Dzięki tej właściwości Kartezjański natywizm skutecznie wspomaga realizację prymarnych, strategicznych celów jego filozo-

De Veritate Herberta z Cherbury itd. (R. Burthogge, *Organum...*, § 71–72; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, ks. I, rozdz. II, § 2–4, s. 31–32, rozdz. II, § 15–19, s. 77–82). Zob. także przyp. 185 do rozdz. 1. Yolton *explicit*e zestawia krytyki Burthogge'a i Locke'a (*John Locke*, s. 46–48). Zob. także *ibidem*, s. 26–71; R. L. Armstrong, „Cambridge Platonists and Locke on Innate Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, 30 (2), 1969, s. 187–202; D. Greenlee, „Locke and the Controversy over Innate Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, 33 (2), 1972, s. 251–264; G. A. J. Rogers, „Locke, Newton, and the Cambridge Platonists on Innate Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, 40 (2), 1979, s. 191–205.

⁵⁷ W poniższym omówieniu odwołuję się do absolutnie podstawowych własności strukturalnych Kartezjańskiego natywizmu, omijając liczne i zażarte spory interpretacyjne, toczone choćby wokół kwestii charakteru (innatyzm dyspozycyjny vs. treściowy) czy zakresu tej koncepcji (liczba idei wrodzonych). Literatura na ten temat jest niezwykle obszerna. Wśród najnowszych prac wymienić można książkę D. A. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, London–New York: Continuum 2009, a także artykuł G. Gorhama zawierający odniesienia do kluczowych prac współczesnych, G. Gorham, „Descartes on the Innateness of All Ideas”, *Canadian Journal of Philosophy* 32 (3), 2002, s. 355–388. Na temat innatyzmu jako takiego zob. D. Scott, *Recollection and Experience*, zwł. s. 221–257. Na temat odmian innatyzmu zob. *idem*, „Innatism and the Stoa”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 34, 1988, s. 123–153; G. Fine, *The Possibility of Inquiry. Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 140–148. Zob. także J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok: Dział Wydawnictwa Filii UW w Białymstoku 1988, s. 120–140. Ilekroć w prowadzonych w tej sekcji rozważaniach wspominam o Kartezjańskich „ideach”, mam na myśli idee intelektualne.

fii – ostatecznego uwolnienia się od reżimu wątpienia i ugruntowania realności świata oraz przedmiotowej adekwatności wiedzy⁵⁸. Można wprawdzie zastanawiać się, w jakim stopniu efekt ten należy przypisywać samej teorii pojęć wrodzonych. W literaturze – nie bez umotywowania wypowiedziami samego Kartezjusza – często podkreśla się w tym kontekście kluczową rolę prawdomównego Boga jako gwaranta adekwatności wiedzy⁵⁹. Jakkolwiek trafna co do zasady, interpretacja ta pomija wszakże charakterystyczne dla Kartezjanizmu deistyczne (by je tak określić z braku lepszego terminu) postrzeganie natury Boskiego oddziaływania na rzeczywistość stworzoną. To ogólne nastawienie, najbardziej dochodzące do głosu na gruncie fizyki (potwierdzeniem ostrą krytyką Pascala⁶⁰), skutecznie zabezpiecza filozofię Kartezjusza przed osunięciem się w jakiś rodzaj epistemologicznego providencjalizmu, oparte go na bezpośrednich iluminacyjnych interwencjach Boga-gwaranta. W ujęciu „deistycznym” funkcję gwarancyjną może on bowiem spełnić przez samo stosowne ukształtowanie porządku natury – wyposażenie umysłu w odpowiednio funkcjonujący system pojęć wrodzonych i zawarowanie ich adekwatności ontologicznym prawem gwarantującym wszystkim istniejącym obiektowo (w idei) przedmiotom egzystujące formalnie (poza umysłem, w materii) dublety⁶¹. Tym samym jednak to właśnie natywizm okazuje się kluczowym, a przynajmniej bezpośrednim, instrumentem przezwyciężenia sceptycyzmu.

Cała ta konstrukcja jest zupełnie obca sposobowi myślenia Burthogge’a. Uniwersum jego metafizyki zapełniają wprawdzie zastępy nadludzkich istot duchowych, o Bogu nie wspominając⁶². Naturalność, z jaką wkraczają one na scenę, stanowiąca niewątpliwie refleks generalnie konfesyjnego nastawienia Burthogge’a – autora licznych pism religijnych

58 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 1, s. 42, 74–75.

59 Zob. np. L. Newman, „Descartes’ Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1997, rev. 2019, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>.

60 „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny” (B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1996, s. 94).

61 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 1, s. 45–47, 83; *idem*, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 107–108, 160–161. Zob. także B. Żukowski, „Realitas formalis/realitas obiectiva. Paradoks Kartezjańskiego reprezentacjonizmu”

62 Zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 161–171 i *passim*.

– sprzyja jednak, paradoksalnie, brakowi większego zainteresowania filozoficznymi dowodami w tej materii, a w konsekwencji także niewikłaniu kwestii religijnych w rozważania epistemologiczne⁶³. W efekcie, figura Boga nie pełni w jego teorii poznania właściwie żadnej roli. Inna sprawa, że nie jest on Burthogge'owi potrzebny w takiej funkcji, a przynajmniej w takim zakresie, w jakim niezbędny był Kartezjuszowi. Jego celem nie jest bowiem wymknięcie się z fenomenalistycznej pułapki, z zamknięcia w immanencji podmiotu, lecz wprost przeciwnie, przekucie fenomenalizmu w stanowisko epistemologiczne. Odrzucenie innatyizmu jest kolejną, analogiczną konsekwencją tego odwrócenia perspektywy. Ponieważ głównym nerwem całej Burthogge'owskiej teorii poznania jest, jak było to już wielokrotnie zaznaczane, krytyka obiektywności i przedmiotowej adekwatności treści poznawczych, kontestacja natywizmu, służące go dokładnie odwrotnym celom, stanowi naturalny element tego programu teoretycznego. Jego istotnym punktem jest wprawdzie również – w tym miejscu cele Burthogge'a i Kartezjusza się zbliżają – twierdzenie o samym istnieniu przedmiotów zewnętrznych. Taka minimalistyczna teza może jednak znaleźć równie dobre, a nawet lepsze, uzasadnienie w nienatywistycznej teorii pojęć, a to dzięki strukturalnemu upodobnieniu poznania pojęciowego do percepcji zmysłowej i wykorzystaniu gotowych, wypracowanych dla niej schematów teoretycznych (postulat zewnętrznego źródła postrzeżeń)⁶⁴.

Z powyższych rozważań nie wynika bynajmniej, że wszystkie twierdzenia Burthogge'owskiej teorii pojęć stoją w sprzeczności z teorią Kartezjańską. Część z nich zdradza wręcz znamiona wyraźnego zadłużenia w filozofii Kartezjusza. Tak oto, Burthogge'owska mentalizacja pojęć – choć inaczej motywowana i skutkująca odmiennymi konsekwencjami (zob. niżej) – znajduje realizację w schemacie ontologicznym wykreowa-

⁶³ Zob. pisma Burthogge'a o tematyce religijnej, wymienione w „Bibliografii”.

⁶⁴ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 73. Zarys takiego rozumowania można znaleźć już u Kartezjusza, zob. *Zasady filozofii...*, cz. II, § 1, s. 55 oraz *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 82–83; krytyka kognitywnych funkcji zmysłowości pozabawia je jednak jakiegokolwiek wartości argumentacyjnej, zob. *Zasady filozofii...*, § 3, s. 56; *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 48 i nn., 83 i nn. Na gruncie empiryzmu Locke'a strategia ta może odzyskać swe znaczenie, zob. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. I, ks. II, rozdz. I, § 25, s. 140–141, a także § 1–7, s. 119–124, § 24, s. 139–140, oraz ks. II, rozdz. II § 2, s. 142–143. Kilkanaście lat później skutecznie korzysta z niej też Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, § 29, s. 54–55.

nym przez Kartezjańską emancypację dziedziny mentalnej. Przedmiotowość idei czy ściślej przedmiotowość jej treści – utożsamionej z pewnym sposobem uobecnienia rzeczy zewnętrznej – jest zaś nawet w myśli Kartezjusza jeszcze silniej niż u Burthogge’a umocowana i wyeksponowana⁶⁵. Nie ulega także wątpliwości epistemiczne powiązanie Kartezjańskich pojęć z przedmiotami zewnętrznymi (choć relacja ta nie realizuje się w formie aktu, wobec czego trudno mówić w tym wypadku o rzeczywistej intencjonalności; rzecz bytująca formalnie uobecnia się po prostu w sposób obiektywny w idei, która staje się tym samym nośnikiem kompletu adekwatnych informacji o tym przedmiocie)⁶⁶. W spełnianych przez Kartezjańskie pojęcia funkcjach poznawczych można zatem także upatrywać racji do przypisania im jakiejś formy instrumentalności, choć z pewnością innego niż w filozofii Burthogge’a rodzaju.

Naprawdę istotne różnice dotyczą jednak dwóch pozostałych punktów Burthogge’owskiej teorii pojęć. Pierwszym z nich jest genetyczna zależność od przedmiotów zewnętrznych⁶⁷. Wydaje się, że właśnie ta kwestia stanowi sedno jedynego argumentu *explicite* wytaczanego w *Eseju* przeciwko teorii pojęć wrodzonych:

A skoro tak wielka analogia zachodzi między okiem a rozumem, oraz między sentymentami jednego i drugiego, łatwo stąd wniesć, że nie sposób podać żadnej racji, dla której miałyby istnieć w rozumie pierwotne pojęcia wrodzone (jak podług wyobrażeń niektórych być musi), które byłby on w stanie ująć [*apprehend*], a która jednocześnie nie dowodziłaby, że także w oku powinny istnieć podobne dające się zobaczyć pierwotne kształty i obrazy; tych wszelako nikt nie dopuści⁶⁸.

Clou tego argumentu zasadza się na zestawieniu powszechnie podzielanego poglądu o niewrodzonym charakterze postrzeżeń zmysłowych

⁶⁵ Zob. np. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 17: „w słowie idea jest dwuznaczność, można ją bowiem rozumieć albo w sposób materialny (*materialiter*) jako czynność intelektu [...] albo też w sposób obiektywny jako rzecz, którą ta czynność intelektu przedstawia”, oraz *idem*, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 107–108.

⁶⁶ R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 107–108, 160–161; *idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 1, s. 45–47. Zob. przyp. 72 do rozdz. 1.

⁶⁷ Z zastrzeżeniem sformułowanym w przyp. 39; zob. także sekcję 5.1.

⁶⁸ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 52.

z Burthogge'owską tezą o izomorfizmie intelektu i zmysłów – skoro obie władze funkcjonują identycznie, wewnętrznie spójny natywizm nie może dotyczyć tylko jednej z nich. Nie jest to oczywiście, oględnie mówiąc, krytyka immanentna, Burthogge argumentuje na uprzednio spreparowanym gruncie. Jednakże nawet z perspektywy jego epistemologii wywód ten może zamazywać rzeczywisty punkt rozbieżności między nią a stanowiskiem innatystycznym, wtedy mianowicie, gdy odwołanie się do percepcji zmysłowej jako modelu dla poznania intelektualnego odczytamy jako chęć zaakcentowania empirycznych źródeł poznania. W takim ujęciu sens omawianego argumentu sprowadzałby się bowiem do wyeksponowania udziału przedmiotów zewnętrznych w procesie powstawania pojęć, a więc, jak ujmowaliśmy to do tej pory, genetycznej zależności tych ostatnich od rzeczywistości pozaumysłowej. Sęk w tym, że owo zewnętrzne uprzyczynowienie nie musi mieć, jak widzieliśmy, ściśle kauzalnej natury – Burthogge dopuszcza także możliwość, iż ma ono charakter okazjonalny⁶⁹. Takie rozwiązanie nie stoi zaś w sprzeczności z natywizmem Kartezjusza, o ile tylko zinterpretujemy go, jak najczęściej się czyni, dyspozycyjnie⁷⁰. Wprawdzie, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, Burthogge podkreśla zarazem, że bodziec zewnętrzny realnie współdeterminuje treści poznawcze (wpływając na reakcję umysłu) i własność ta musi zostać zachowana także w ramach okazjonalistycznej interpretacji stymulacji pozaumysłowej. Determinację tę można by jednak zinterpretować w kategoriach nakierowywania umysłu na określony element z wrodzonego pakietu treści. W istocie, spekulacje te są bezprzedmiotowe. Sednem krytyki Burthogge'a jest bowiem coś inne-

⁶⁹ Zob. rozdz. 1.4. Jak pamiętamy, przedmioty zewnętrzne nie oddziałują na intelekt bezpośrednio, lecz poprzez zmysły (rozdz. 1.7). Obie sekwencje tego procesu – pozaumysłową stymulację zmysłów i wpływ zmysłów na intelekt – charakteryzuje jednak Burthogge w kategoriach okazjonalności (lub przynajmniej dopuszcza taką możliwość); na temat pierwszej fazy, zob. *ibidem*, s. 69, na temat fazy drugiej zob. *ibidem*, s. 60. Rozstrzygnięcie to dostarcza teoretycznych podstaw dla tych fragmentów *Eseju*, w których zewnętrzne uprzyczynowienie okazjonalne przypisywane jest bezpośrednio pojęciom (*ibidem*, s. 70) bądź zbiorczo – obu rodzajom koncepcji (*ibidem*, s. 59, 80).

⁷⁰ J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, s. 133–140; D. M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Oxford: Clarendon Press 2003, s. 196–197; S. Nadler, „The Doctrine of Ideas”, [w:] S. Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Malden: Blackwell 2006, s. 86–103. Bardziej zniuansowaną interpretację wraz z omówieniem stanowisk przeciwnych przedstawia D. A. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, s. 13–19.

go – decydujący nacisk położony jest na aktywność umysłu, a nie przedmiotów zewnętrznych. Klucza do zrozumienia omawianego fragmentu dostarcza początek zawierającego go akapitu:

Pojęcie w ogólnym i szerszym tego słowa znaczeniu to wszelka koncepcja uformowana przez umysł w odniesieniu do przedmiotów; i tak rozumiane, jest ono tożsame z myślą czy też jest dla umysłu tym, czym szeroko rozumiany sentyment jest dla zmysłu⁷¹.

Jądrem argumentu Burthogge'a jest twierdzenie, że pojęcia są realnie (a więc zarówno w warstwie formalnej, jak i treściowej) formowane, tworzone przez intelekt, a nie jedynie przezeń odkrywane, uobecniane czy urzeczywistniane. I właśnie ten aspekt Burthogge'owskiej teorii pojęć pozostaje w najbardziej jaskrawej sprzeczności z fundamentalnymi założeniami natywizmu, albowiem skoro pojęcia są wytwarzane, nie mogą być wrodzone. Na mocy założenia o izomorfizmie władz poznawczych teza ta implikuje przy okazji – tym razem wcale nie trywialny, a już na pewno nie powszechnie podzielany – wniosek o analogicznej roli umysłu w procesie wytwarzania wrażeń zmysłowych. W dalszej części naszych analiz zajmiemy się tą kwestią bardziej szczegółowo (zob. rozdz. 3.3.).

Powyzsze uwagi unaoczniają też z całą jasnością fundamentalną różnicę między, skądinąd zgodnymi w wielu innych punktach, antynatywistycznym wywodem Locke'a a tezami Burthogge'a. I nie chodzi tu o łatwo dostrzegalne odmienności w samej systematyce władz poznawczych – wyraźnie sensualistyczne preferencje pierwszego i bardziej tradycyjne podejście drugiego. Zasadnicza rozbieżność między tymi stanowiskami polega na tym, że Burthogge nie odrzuca natywizmu w imię idei pustego umysłu, biernie oczekującego na dane przychodzące z zewnątrz⁷². Przeciwnie, krok ten podyktowany jest właśnie przeświadczeniem o immanentnej wytwórczości umysłu. Skoro każde pojęcie musi zostać uformowane, nie może być mowy o pojęciowych, czy w ogóle jakichkolwiek innych, gotowych treściach napływających z zewnątrz, podobnie jak nonsensem jest przypuszczenie, że spoczywają one w pełni ukształtowane w umyśle, ludzkim czy boskim, czekając

71 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 52; podkreślenie – B.Ż.

72 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. I, ks. I, rozdz. II, § 15, s. 41–42.

na wydobyć lub oświetlić nadprzyrodzonym światłem⁷³. Kartezjanie, zwolennicy iluminacjonizmu i naiwni empiryści – wszyscy na swój sposób tkwią w błędzie. Nie ma pojęć i, szerzej, poznania bez empirii⁷⁴. Zewnętrzne pobudzenie nie sprowadza się nadto do okazjonalnego szcztka, lecz determinując w jakiejś mierze reakcję umysłu, realnie współkonstruuje treści poznawcze. Ale i nie ma poznania bez mentalnej konstrukcji – intelekt jest rzeczywistym wytwórcą, a nie pasywnym konsumentem pojęć, aktywnym uczestnikiem, a nie biernym widzkiem kognitywnego spektaklu.

Takie ukształtowanie aktu poznawczego wciąż pozostawia miejsce dla pewnej koncepcji wrodzoności, niemniej diametralnie różnej od omawianej dotychczas. Stanowisko to można określić mianem natywizmu funkcjonalnego. Nie do wkomponowania w pasywistyczną Locke'owską filozofię percepcji, faktycznie pojawia się ono w epistemologii Burthogge'a, więcej nawet, stanowi samą jej esencję. Za podstawę służy mu idea organicznych, naturalnych, a więc przyrodzonych sposobów funkcjonowania władz poznawczych – pewnych niezmiennych trybów wykonywania operacji kognitywnych, obecnych w umyśle niejako wirtualnie i uaktywniających się jedynie w procesach poznawczych (a więc pod wpływem pobudzenia z zewnątrz), niemniej odciskających swe piętno także na treści poznania – dostarczających pewnych nieempirycznych komponentów treściowych, za sprawą których koncepcja ta zbliża się do tradycyjnego natywizmu. Krytyce jednego stanowiska innatystycznego towarzyszy zatem w filozofii Burthogge'a promocja innego rodzaju wrodzoności, a oba cele są ze sobą tak ściśle powiązane, że osiąga się je za pomocą tego samego argumentu, mianowicie tezy o naturalnej wytwórczości umysłu. Zagłębiając się w teorię owych organicznych *modi* funkcjonalnych władz poznawczych, docieramy do punktu kulminacyjnego Burthogge'owskiej epistemologii. Nie chodzi tu bowiem o nic innego, jak tylko o dłużej zapowiadaną teorię *modi concipiendi* – pojęcia w węższym tego słowa znaczeniu.

⁷³ Zob. wyżej, przyp. 25.

⁷⁴ Zob. fragment § 74 *Organum*, cyt. w przyp. 185 do rozdz. 1, oraz R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4, 73, 152, 253–256.

5. *Modus concipiendi*

Choć zgodnie z unitarną koncepcją aktu poznawczego teoria *modi concipiendi* opisuje pewien aspekt sposobu funkcjonowania zarówno rozumu, jak i zmysłowości, z wyjaśnianych już wyżej powodów bezpośrednim i pierwszoplanowym przedmiotem odpowiednich dociekań Burthogge'a są operacje intelektualne. Od nich też rozpoczniemy nasze omówienie. Analizę tę warto poprzedzić dłuższym cytatem, chodzi wszak o centralną ideę Burthogge'owskiej epistemologii – zwornik całego jego systemu kognitywnego:

Oprócz powyższego jest jednak także inny sens tego słowa (pojęcie), bardziej zawężony i ograniczony; w którym pojęcie jest *modus concipiendi*, pewnym szczególnym sposobem pojmowania [*manner of conceiving*]; sposobem pojmowania rzeczy, który koresponduje z nimi tylko jako z przedmiotami, a nie z rzeczami; w każdej koncepcji jest bowiem coś, co jest czysto przedmiotowe, czysto pojęciowe; w takiej mierze, że nieliczne, jeśli w ogóle którekolwiek z posiadanych przez nas idei rzeczy, są w sensie ścisłym obrazami; ściśle rzecz biorąc, nasze koncepcje rzeczy nie bardziej są bowiem do nich podobne niż nasze słowa do naszych koncepcji, które wszelako reprezentują [*stand for*] i z którymi pozostają w jakimś rodzaju korespondencji i odpowiedniości [*answering*]; tak jak cyfry, które reprezentują liczby; a jednak w żadnej mierze nie są jak one.

Gwoli wyjaśnienia, należy zważyć, że oko nie ma żadnej percepcji rzeczy inaczej niż pod postacią [*under the appearance*] światła i barw, a jednak światło i barwy nie istnieją rzeczywiście w samych rzeczach, które za ich pomocą są postrzegane i widziane, lecz jedynie w oku. Podobnie ucho nie postrzega żadnych rzeczy, jak dzwonu, lutni czy wioli, inaczej niż pod [*under*] dźwiękami, a jednak dźwięk jest jedynie sentymentem w słuchającym uchu i ani jego, ani niczego do niego podobnego nie ma w słyszonym dzwonie czy wioli bądź lutni. A tak jak oko nie postrzega żadnych rzeczy inaczej niż pod [*under*] barwami, których w nich nie ma (i to samo, ze stosownymi poprawkami, trzeba powiedzieć o innych zmysłach), tak też rozum nie ujmuje [*apprehend*] rzeczy ani żadnych ich habitusów [*habitudes*] czy aspektów inaczej niż pod [*under*] pewnymi

pojęciami, które nie mają ani owego bytu w przedmiotach, ani owego bytu przedmiotów, który wydają się mieć; ale są, pod każdym względem, tym samym dla umysłu czy rozumu, czym barwy są dla oka, a dźwięki dla ucha. Ściślej, rozum nie pojmuje żadnej rzeczy inaczej niż pod pojęciem bytu, i to bądź substancji, bądź akcydensu; pod pojęciem całości bądź części; lub przyczyny bądź skutku lub im podobnych; a jednak wszystkie one i im podobne są jedynie bytami rozumowymi [*entities of reason*] pojmowanymi wewnątrz umysłu, które poza nim mają nie więcej rzeczywistego prawdziwego istnienia niż barwy poza okiem czy dźwięki poza uchem. Każdy, kto ma choć trochę pojęcia o sposobie, w jaki ujmujemy [*apprehend*] rzeczy, przyzna, że jest to prawdą w odniesieniu do całości i części, do przyczyny i skutku i do wszystkich pojęć, powszechnie określanych przez logików terminem drugich; i z nie mniejszą pewnością jest to prawdą w odniesieniu do substancji i akcydensu, do ilości, jakości i tych pozostałych pojęć ogólnych, pod którymi rozum ujmuje [*apprehends*] swoje przedmioty, choć powszechnie określa się je pierwszymi i w porównaniu z pozostałymi rzeczywiście takimi są.

Natrudziłem się, aby pojęcie, o które mi w tej materii chodzi, uczynić jasnym i prostym, ponieważ wiele z tego, co od tej chwili jest do powiedzenia, będzie od tego zależało; teraz zaś, przyjmując, że jest zrozumiałe, o co mi chodzi, zostaje tylko wykazać, że jest to prawda; to zaś zrobię [odwołując się] do samej natury kogitacji w ogóle (obejmującej tak zmysłowość, jak intelekcyjność), albowiem to, że rozum przypina swe pojęcia do przedmiotów, wynika nie z tego, że stanowi on ten konkretny rodzaj władzy kogitacyjnej, lecz z tego, że jest on w ogóle kogitacyjny; przyjrzyjmy się zatem ponownie naturze kogitacji w ogóle.

Jest czymś pewnym, że rzeczy dla nas ludzi są tylko takimi, jakimi stoją w analogii do nas, to jest, mówiąc prosto, są dla nas tylko takimi, jakimi są przez nas poznawane; i równie pewne jest, że stoją one w analogii do nas i są przez nas poznawane tylko takimi, jakimi są w naszych władzach, w naszych zmysłach, wyobraźni czy umyśle; a są one w naszych władzach nie w swych własnych realnościach czy poprzez prawdziwą podobiznę i reprezentację, lecz tylko poprzez [*in respect of; Organum § 9: by, przez*] pewne

zjawiska czy sentymenty, których – poprzez rozmaite impresje, które na nas wywierają – są one bądź jedynie okazją, bądź przyczyną, bądź (co najbardziej prawdopodobne) współprzyczyną wraz z naszymi władzami. Każda władza kogitacyjna, choć nie jest wyłączną przyczyną swego bezpośredniego (zjawiskowego [ew. pozornego, *apparent*]) przedmiotu, to jednak ma udział w jego tworzeniu – tak więc oko czy też władza widzenia ma udział w tworzeniu barw, które, jak się mówi, widzi; ucho czy też zdolność słuchania udział w produkowaniu dźwięków, które, jak się wszakże mówi, słyszy; wyobraźnia bierze udział w tworzeniu obrazów w niej przechowywanych; i z tej samej racji rozum powinien mieć podobny udział w formowaniu pojęć pierwotnych, pod którymi przyjmuje i odbiera przedmioty. Podsumowując, bezpośrednie przedmioty kogitacji, tak jak używają jej ludzie, są *entia cogitationis*, wszystkie [są] fenomenami; zjawiskami, które nie bardziej istnieją poza naszymi władzami, w samych rzeczach, niż obrazy widziane w wodzie czy za lustrem rzeczywiście istnieją w owych miejscach, w których zdają się być⁷⁵.

Na pierwszy rzut oka opis ten może wywoływać obraz *modi concipiendi* jako swego rodzaju nieuniknionego produktu ubocznego poznania pojęciowego – nieusuwalnego, lecz w gruncie rzeczy nieznaczącego śladu pozostawianego w treści poznawczej przez intelekt. Taka ocena byłaby jednak myląca, gdyż znacznie nie doszacowuje wagę omawianego fenomenu. *Modus concipiendi* nie da się bowiem potraktować jako zjawiska marginesowego, swoistego „czysto pojęciowego” naddatku, a dokonujące się za jego sprawą podmiotowe „odkształcenie” poznania nie jest jedynie peryferyjnym defektem w transmisji treści. W istocie wpływa ono z samej natury aktu poznawczego. Jak bowiem widzieliśmy (rozdz. 1.3.), poznanie nie jest nigdy, w opinii Burthogge’a, prostą absorpcją danych. Przeciwnie, jego istotą jest konceptualizacja, a więc interpretacyjna asymilacja bodźca zewnętrznego na ontologicznych warunkach władz poznawczych: „poznawać” oznacza zawsze „konceptualizować”⁷⁶.

75 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56–60. Podobne, w zasadniczych punktach, stanowisko przedstawił Burthogge już w *Organum* (§ 9–12, cyt. w rozdz. 4.1.). Niemniej, i jest to różnica istotna, wywód ten nie zawierał *explicite* sformułowanej teorii *modi concipiendi*.

76 Zob. *Idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 4: „Konceptcja i kogitacja są w rzeczywistości jednym aktem”.

Owo podstawowe dla Burthogge'owskiej epistemologii założenie – akcentowane w poprzednim rozdziale, w toku analizy koncepcyjnego wymiaru aktu poznawczego – iż pojmowanie pobudzenia (i pośrednio rzeczy zewnętrznej) dokonuje się zawsze w formie i z użyciem środków określonych przez strukturalne i funkcjonalne własności umysłu ludzkiego, swój konkretny kształt teoretyczny uzyskuje właśnie w pojęciu *modi concipiendi*. W technicznym języku filozofii Burthogge'a termin ten nie oznacza bowiem nic innego, jak tylko tę szczególną formę czy też „sposób” pojmowania rzeczywistości, którą narzuca ludzkim władzom poznawczym ich immanentne ukształtowanie strukturalne i funkcjonalne.

Owo koncepcyjne działanie umysłu odciska zaś swe piętno, jak pamiętamy, w równej mierze na treści, co na formie poznania, podlegającego zatem *de facto* podwójnej determinacji: nie tylko zewnętrznej (przedmiotowej), lecz także wewnętrznej (podmiotowej) (zob. rozdz. 1.3.-1.4.). W konsekwencji, analizowane z perspektywy finalnego produktu, jawi się ono jako operacja o aktywnym i twórczym charakterze – jako akt konstrukcji – nawet jeśli kreacyjność ta jest w istocie pewnym epifenomenem organizacji funkcjonalnej umysłu, efektem wywołanym przez podporządkowanie poznania schematom działania władz poznawczych. Idea *modus concipiendi* stanowi konceptualne ucieleśnienie tego przeświadczenia o podmiotowej determinacji treści poznawczych. Wkład wnoszony przez *modi concipiendi* w treść kognitywną nie jest więc żadnym naddatkiem czy produktem ubocznym, lecz jej esencjalnym komponentem – fundamentalnym czynnikiem konstytuującym przedmiot poznania.

Co więcej, znaczenia *modi concipiendi* nie wolno marginalizować także na innej płaszczyźnie, mianowicie relacji, w jakiej „czysto pojęciowy” (resp. „czysto zmysłowy”) wkład intelektualnych (zmysłowych) *modi concipiendi* pozostaje do samej pojęciowości (zmysłowości). Określając strukturalno-funkcjonalną specyfikę rozumu – władzy poznawania poprzez pojęcia – intelektualny *modus concipiendi* wyznacza bowiem *de facto* istotę samego poznania pojęciowego, naturę samej pojęciowości (analogicznie rzeczy mają się w wypadku *modusa* zmysłowego). Stanowisko Burthogge'a jest w tym punkcie szczególnie interesujące. Kwestia ta wymaga jednak precyzyjnego rozpatrzenia, nietrudno bowiem w tym miejscu o błędną interpretację jego idealizmu, zwłaszcza gdy operuje się współczesnymi schematami myślowymi.

5.1. Koncepcja pojęciowości

Z perspektywy współczesnych kryteriów realizmu, wyśrubowanych przez niemal dwa i pół wieku teoriopoznawczych sporów dzielących nas od wystąpienia Kanta, już sama pojęciowość poznania intelektualnego – fakt, że praca rozumu dokonuje się zawsze poprzez pojęcia (rozumiane możliwie szeroko jako niezmysłowe jednostki treści o referencji ogólnej) – może wydawać się problematyczna. W uwrażliwionej (lub przewrażliwionej) na najmniejszy idealistyczny niuans epistemologii współczesnej okoliczność ta budzi bowiem co najmniej podejrzenie, że w toku operacji intelektualnych treści poznawcze włączane są w strukturę, która po stronie przedmiotowej nie posiada żadnego realnego odpowiednika, jest więc w istocie subiektywnym (nawet jeśli uniwersalnym) schematem narzucanym rzeczywistości przez umysł. Konceptualizacja tego, co samo w sobie skonceptualizowane nie jest, rodzi zaś uzasadnione pytania o adekwatność i prawdziwość (przynajmniej klasycznie rozumianą) strukturyzowanej w ten sposób wiedzy⁷⁷. Oczywiście nie wszystkie nurty filozofii współczesnej przyjęłyby takie zapatrywanie na pojęciowość jako własne – wystarczy wspomnieć o tradycji tomistycznej. Podobnie, nie wszyscy podzielający je myśliciele byliby skłonni wyprowadzać z niego idealistyczne konsekwencje. Wszystkim stronom wspólna jest jednak elementarna świadomość problemu. Tymczasem filozofii przedkantowskiej świadomość ta jest zasadniczo obca. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy zapewne poszukiwać w trwałości zaszczepionego i podtrzymywanego zarówno przez platońską, jak i arystotelesowską tradycję przeświadczenia, że sama rzeczywistość – przynajmniej ta będąca właściwym korelatem wiedzy – ma kompozycję „pojęciową” czy, ściślej, ejdetyczną, a więc że składa się z istot, rozumianych jako odrębne i ogólne jednostki organizacyjne. W takim ujęciu intelektualna konceptualizacja nie jest operacją pierwotnie strukturyzującą (wyodrębniającą i generalizującą), a jedynie odtwarzającą w umyśle obiektywną strukturę samej

⁷⁷ Zob. np. znany passus Nietzschego o „pojęciowych mumiach” (*Zmierzczeni bożyszczkami, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000, s. 31–32) i nie mniej sławny wywód H. Bergsona (*Wstęp do metafizyki*, przeł. K. Bleszyński, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda 2017; *idem, Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniński, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2004, s. 222–286). Sceptycyzm ten przenika obecnie nawet do opracowań popularnonaukowych, zob. np. J. Baggott, *Pożegnanie z rzeczywistością*, przeł. M. Krośniak, Warszawa: Prószyński i S-ka 2015, s. 22–23.

rzeczywistości – dyskretnej siatce pojęć odpowiada dyskretna tkanka świata, a pojęcie, jako jednostka treści ogólnej, jest jedynie intelektualnym analogonem z natury ogólnej istoty, będącej fundamentalną jednostką ontologiczną. Konceptualizm i w jeszcze większym stopniu nominalizm poczyniły pierwsze poważne wylomy w tym obrazie poznania⁷⁸. Niemniej, w XVII wieku trzymał się on wciąż mocno, skoro zarówno dla Galileusza, jak i dla Kartezjusza to pojęciowa analiza ejdetyczna wciąż jeszcze stanowiła najpewniejszą metodę odsłonięcia natury materii⁷⁹.

Co więcej, nawet zakwestionowanie przekonania o ejdetycznej organizacji rzeczywistości niekoniecznie musi pociągać za sobą idealistyczne konsekwencje, a to za sprawą swoistości wyżej nakreślonej koncepcji pojęciowości. Rzecz w tym, że całą specyfikę pojęcia sprowadza ona do jego dyskretności i ogólności. Tymczasem dyskretność rzeczywistości kwestionowana była w dziejach zachodniej filozofii niezwykle rzadko⁸⁰. Z kolei różnica między ogółem a konkretem przez przytłaczającą większość myślicieli postrzegana była jako różnica o charakterze formalnym, tzn. niedecydującym o tożsamości (ontologicznej „treści”) przedmiotu. Począwszy od platońskiego idealizmu i chrześcijańskiego egzemplaryzmu, zachodnia tradycja metafizyczna nie widziała więc na ogół problemu w wiązaniu relacjami tożsamościowymi pewnych obiektów ogólnych z ich, *nomen omen*, konkretyzacjami. W konsekwencji, pozostając pod potężnym wpływem tej tradycji, zachodnia epistemologia nie kwestionowała zasadniczej referencyjności ani adekwatności treściowej pojęć ogólnych, nawet wówczas gdy odrzucała realne istnienie treści ogólnych w samych rzeczach – konceptualizm czy nominalizm (przynajmniej ten dominujący, umiarkowany) nie implikował *per se* idealizmu w nowożytnym teoriopoznawczym tego słowa znaczeniu⁸¹. Innymi słowy, aż

78 Zob. U. Eco, *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, przeł. G. Jurkowlaniec, M. Surma-Gawłowska, J. Szymanowska, A. Zawadzki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009, s. 7–19.

79 G. Galilei, *Waga probiercza*, s. 223–224; R. Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. II, § 2–4, II, s. 56, 59.

80 I to raczej w myśli współczesnej, np. przez wspomnianych wyżej Nietzschego i Bergsona, zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, s. 31–32; H. Bergson, *Wstęp do metafizyki oraz idem, Ewolucja twórcza*, s. 222–286.

81 Innymi słowy, konceptualiści i umiarkowani nominaliści nie uważali, iżby operacje abstrakcji, w których najczęściej upatrywali oni właściwego źródła pojęć ogólnych, same przez się skutkowały nieadekwatną referencją formowanego powszechnika do bytów jednostkowych. Przeciwnie, zgodnie z potężną tradycją, zapoczątkowaną na Zachodzie przez platonizm, między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe, wciąż

do czasów najnowszych myśl filozoficzna dysponowała wystarczającymi środkami, by pojęciowość określoną atrybutami dyskretności i ogólności zredukować do zjawiska o charakterze formalnym, nie treściowym. I to, jak się okazuje, nie tylko w epistemologiach zachowujących pojęciowy realizm, a więc pogląd o ejdetycznej naturze samej rzeczywistości, choć tendencja do redukcji pojęcia do formalnego sposobu ujęcia czy urzeczywistnienia obiektywnej treści była w nich oczywiście najwyraźniej zarysowana (adekwatnego wczesnonowożytnego przykładu, nie trzeba podkreślać jak wpływowego, dostarcza doktryna Kartezjańska; zob. wyżej sekcję 4 oraz rozdz. 1.3.).

W nakreślonym tu kontekście problemowym idealizm Burthogge'a zajmuje miejsce szczególne. Z jednej strony, wśród przytaczanych przez niego na poparcie teorii *modi concipiendi* racji bez trudu znajdziemy i takie – zajmują one nawet miejsce centralne – które mogłyby posłużyć za argumenty na rzecz przedmiotowej nieadekwatności poznania pojęciowego na gruncie koncepcji pojęciowości określonej cechami dyskretności i ogólności. Burthogge obszernie korzysta na przykład – rzecz godna uwagi zważywszy na wyprowadzane zeń idealistyczne konsekwencje – z argumentu nominalistycznego: pojęcia, jako z natury ogólne, muszą być „nieadekwatne”, skoro rzeczywistość składa się z konkretów⁸². Z drugiej jednak strony, jego wywód nie jest ukierunkowany na wykazanie subiektywności tak rozumianego myślenia pojęciowego. Gdyby tak było, za cały dowód, paradoksalnie, wystarczyłoby powołanie się na rozbieżności w sposobie prezentacji rzeczywistości obserwowane w pracy obu władz poznawczych, zmysłowości i intelektu. Różnice te można ignorować, gdy w ślad za tradycją platońsko-arystotelesowską czy kartezjańską odmawia się zmysłom realnych funkcji poznawczych. W koncepcji takiej jak Burthogge'a, w której obie władze traktowane są jako równoprawne źródła poznania (a nawet zmysłowość zajmuje niejako uprzywilejowaną pozycję⁸³), taka argumentacja byłaby wszakże całkowicie satysfakcjonująca.

zachodzić miała ścisła relacja – ontologiczna (uniwersalnej natury do indywidualnej konkretyzacji) lub co najmniej reprezentacyjna. Zob. np. P. Abelard, *Rozprawa o pojęciach ogólnych*, [w:] *idem, Rozprawy*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: De Agostini Polska 2001, s. 655–659.

82 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 60–61. Argument ten omawiam niżej, w sekcji 5.4.

83 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 60. Zob. rozdz. 1.7.

W istocie, przeprowadzana przez niego krytyka ma o wiele szerszy zasięg, kierując się przeciw pewnym założeniom tkwiącym u podstaw samej omawianej tu koncepcji pojęciowości. A przynajmniej – by uniknąć uwikłania w niemożliwy do rozstrzygnięcia problem poziomu historycznej samoświadomości Burthogge’a – taki jest jej historyczno-teoretyczny sens. Z jego rozważań niedwuznacznie wynika wniosek, że tak rozumiana pojęciowość jest fikcją. Pojęcie nigdy nie jest beztreściowym, transparentnym nośnikiem treści – czysto formalnym sposobem jej ujęcia. I to niezależnie od stanowiska zajętego w sporze o uniwersalia. Każde pojęcie immanentnie nasycone jest pewną treścią, która nie ma nic wspólnego z jego ogólnością i dyskretnością. Poznanie pojęciowe byłoby więc przedmiotowo nieadekwatne, nawet gdyby rzeczywistość zewnętrzna cechowała się ejdetycznym ustrukturuowaniem. Aby uchwycić tę myśl w szczegółach, trzeba przyjrzeć się nieco bliżej teorii *modi concipiendi*.

Co konkretnie Burthogge ma na myśli, gdy pisze o intelektualnych *modi concipiendi*? Zbierając w całość informacje, podane przezeń w kilku przykładowych, a więc najczęściej otwartych katalogach, i odkładając do następnego rozdziału zagadnienia systematyzacyjne, do adekwatnych reprezentantów omawianego fenomenu zaliczyć można kategorie: „bytu” (*entity*) lub „rzeczy” (*thing*), „substancji” (*substance*) i „akcydensu” (*accident*), całości (*whole*) oraz części (*part*), przyczyny (*cause*) i skutku (*effect*), a nadto „ilości” (*quantity*), „jakości” (*quality*), „działań” (*action*), rzeczywistości (*reality*), „miary” (*measure*) i tego, co „mierzone” (*measured*)⁸⁴.

Pierwszą i zasadniczą cechą łączącą wszystkie elementy tego zbioru i szerzej, wszystkie intelektualne *modi concipiendi* jest to, że są one pojęciami. Wprawdzie, jak zaznacza Burthogge, w wąskim znaczeniu tego terminu⁸⁵, niemniej spełniają one – z jednym zastrzeżeniem – wszystkie wymogi definicyjne nakładane na desygnaty tej nazwy przez Burthogge’owską teorię pojęć⁸⁶. Rozróżnienie między pojęciami w szerszym i węższym sensie nie jest więc podziałem rozłącznym. Te drugie stanowią raczej swoistą podklasę pierwszych. Twierdzenie o „pojęciowym” wkładzie wnoszonym przez nie w treści poznawcze należy więc odczytywać dosłownie.

84 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 57–58, 60, 67–69, 77, 92–93, 96–109.

85 *Ibidem*, s. 56, 76.

86 *Ibidem*, s. 51–52. Zob. wyżej, sekcję 3.

Są to jednak – i na tym zasadza się ich wyjątkowość – pojęcia szczególnego pochodzenia i specjalnego przeznaczenia. Po pierwsze, choć podobnie jak pozostałe pojęcia intelektualne *modi concipiendi* powstają w toku konceptualizacji (upojęciowienia) zewnętrznych pobudzeń – nie mają więc charakteru wrodzonego – ich geneza jest zasadniczo odmienna. Przede wszystkim, nie są one bezpośrednim przedmiotem czy też, precyzyjniej, celem konceptualizacji, lecz powstają przy okazji formowania innych pojęć. Ponadto, i jest to ten aspekt, w którym najwyraźniej zaznacza się ich odrębność, w żadnym stopniu nie są one zdeterminowane czynnikami zewnętrznymi, będąc tworcami czysto mentalnymi (ściślej, intelektualnymi)⁸⁷. W rezultacie, same w sobie nie są one wytworem konceptualizacji empirycznej, tj. wywołanej i współdeterminowanej przez bodziec zewnętrzny, choć urzeczywistniają się tylko w jej ramach i co więcej, jak się za chwilę przekonamy, stanowią jedno z jej konstytutywnych ogniw. W tym sensie, przyjmując za dobrą monetę słowa Burthogge’a o ich „czysto pojęciowej” naturze⁸⁸, można je uznać za pojęcia czyste (nawet jeśli sam Burthogge nie posługuje się takim określeniem). Paralela z Kantowskimi kategoriami narzuca się sama przez się⁸⁹. W obu przypadkach mamy do czynienia z pojęciami pozbawionymi treści empirycznej, a jednak nie wrodzonymi, lecz wirtualnymi, czyli urzeczywistniającymi się tylko w konkretnych aktach pojmowania i poprzez nie.

W owej odmienności genezy pojęć w szerszym i węższym sensie, leżą racje zastrzeżenia, które wyżej, w toku analiz Burthogge’owskiej teorii pojęć, sformułowane zostało w materii ich genetycznego powiązania ze światem zewnętrznym. Jakkolwiek bowiem prawdą jest, że stymulacja zewnętrzna stanowi warunek zaistnienia wszystkich bez wyjątku pojęć, i w tym sensie wszystkie one pozostają genetycznie zależne od przedmiotów

87 W istocie, jak zostało to już zasygnalizowane w przyp. 188 do rozdz. 1, w niektórych swych wypowiedziach Burthogge przypisuje zewnętrzne ugruntowanie także *modi concipiendi*, i to w sposób sugerujący determinację treściową (*An Essay upon Reason...*, s. 64, 69–70, 79–80). Niespójność ta, stanowi jeden z głównych symptomów głębszej niekoherencji jego epistemologii, zob. rozdz. 4.

88 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56.

89 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 66–130, B 92–169, s. 108–177. Na temat Kantowskiej definicji czystego poznania zob. *ibidem*, A 11, przyp. 3 na s. 67; zob. także A 20, s. 74. Warto w tym miejscu wspomnieć o wpływie, jaki na filozofię Kanta wywarły wspomniane wyżej (w sekcji 1) koncepcje neoarystotelesowskie (zwł. *modi considerandi*). Zagadnienie to wnikliwie przeanalizował M. Sgarbi w cytowanych pracach *Kant and Aristotle* oraz „Abraham Calov and Immanuel Kant”.

zewnątrznych, tylko w wypadku pojęć empirycznych stymulacja ta pociąga za sobą także determinację treściową. Pojęcia czyste, *ex definitione*, są od takiego zdeterminowania wolne.

Drugim, obok odmienności genetycznej, wyróżnikiem intelektualnych *modi concipiendi* jest ich specjalne przeznaczenie. Obok aspektu przedmiotowego (bycie pojęciami o określonej treści) posiadają one także – znów w ścisłej analogii do koncepcji Kanta – wymiar funkcjonalny czy operacyjny. I to on z epistemologicznego punktu widzenia ma znaczenie fundamentalne. Pojęcia te są mianowicie immanentnym, konstytutywnym środkiem realizacji każdej empirycznej konceptualizacji – naturalnym, inherentnym instrumentem używanym przez intelekt w każdej takiej operacji, a co za tym idzie czynnikiem konstytuującym każde empiryczne pojęcie. Innymi słowy, pojęcia *sensu stricte* stanowią pewien podmiotowy moment konstrukcyjny obecny w każdym pojęciu *sensu largo*. Mają więc one swoiście dualny charakter: są pojęciami służącymi do formowania innych pojęć. I ów pierwszy aspekt dochodzi do głosu tylko poprzez drugi, czyli ich własna treść ujawnia się jedynie w zawartości konstytuowanych przy ich udziale pojęć empirycznych.

Dla całej Burthogge'owskiej teorii intelektu i operacji intelektualnych jest to rozstrzygnięcie o zasadniczej wadze. Oznacza ono, że natury ujmowania intelektualnego, a co za tym idzie funkcjonalnej specyfiki rozumu, nie da się zredukować do formalnych aspektów ujmowanej treści. Innymi słowy, ujmowanie pojęciowe nie sprowadza się jedynie do tego, że jego przedmioty są co do formy pojęciami, że pojmowana intelektem treść posiada pojęciową formę. Tak rozumiana konceptualizacja jest mrzonką. W każdą konceptualizację, w każdą operację upojęciowienia zaangażowane są pewne pojęcia czyste. I tylko dzięki użyciu takich konkretnych instrumentów konceptualizacyjnych treść może uzyskać pojęciowy charakter. Jedynie poprzez zastosowanie pewnych konkretnych, gotowych (tj. czysto mentalnych) struktur, poprzez – by użyć sformułowania samego Burthogge'a – ujęcie treści „pod pewnymi pojęciami” (*under certain notions*) intelekt może nadać jej pojęciową formę⁹⁰. Immanentnym elementem koncepcji Burthogge'a jest więc sprzeciw wobec redukcji pojęciowości do pustej, transparentnej formy urzeczywistnienia pewnej zawartości kognitywnej – do beztreściowego nośnika treści. W strukturze samego ujmowania pojęciowego zawarte są pewne treści, będące, jak cała ta operacja, wyłącznym dziełem

⁹⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 57.

umysłu, lecz urzeczywistniające się w zawartości pojęcia wytworzonego przy udziale przedmiotu zewnętrznego. Konceptualizacja nie dokonuje się więc nigdy środkami czysto formalnymi, lecz zawsze za pomocą konkretnych, acz nieempirycznych, instrumentów o treściowym nasyceniu, które stają się czynnikami konstytuującymi utworzoną przy ich użyciu koncepcję empiryczną. Innymi słowy, nie istnieje żadna beztreściowa pojęciowość ani struktury upojęciowienia. Nadać formę pojęciową to nadać pewną konkretną treść⁹¹. Czy jeszcze inaczej, pewną konkretną treść ma już sama pojęciowość. W ten sposób w idei *modus concipiendi* teoretyczną podbudowę otrzymuje centralne dla Burthoggeowskiej epistemologii stanowisko, że ingerencja umysłu w poznanie ma zawsze charakter holistyczny – nie ogranicza się tylko do formy, lecz obejmuje także jego stronę treściową. Bądź ściślej, że samo to rozróżnienie, wyrażone za pomocą tej (forma i treść) lub innej terminologii, i oparte na nim epistemologie (np. kartezyjska⁹²) są bezpodstawne.

W tekście Burthogge nie znajdziemy wprawdzie tak szczegółowych analiz mechanizmu konceptualizacji ani spekulatywnych analiz pojęciowości. Przedstawiona interpretacja oddaje jednak sedno jego myśli. Z hermeneutycznego punktu widzenia uwierzytelnia ją przede wszystkim zdolność połączenia w koherentną całość dwóch kluczowych wątków Burthogge'owskiego wywodu – utożsamienia *modi concipiendi* z konkretnymi pojęciami, a jednocześnie, a nawet przede wszystkim, ze sposobem funkcjonowania intelektu. W swym najbardziej podstawowym znaczeniu, zakodowanym w samym terminie *modus* czy *manner*⁹³, wyrażenie to ma bowiem sens funkcjonalny – określa swoistość operacyjną intelektu, jego dystynktywny, by skorzystać z tego samego terminu, *modus operandi*. Skoro zaś swoistość ta zasadza się na myśleniu pojęciowym, intelektualny *modus concipiendi* odnosi się do istoty ujmowania pojęciowego, a więc pojęciowości jako takiej.

⁹¹ Sam Burthogge nie posługuje się dystynkcją formalny - materialny (treściowy). Na temat metateoretycznych zastosowań tych kategorii w niniejszej pracy zob. przyp. 175 do rozdz. 1.

⁹² Zob. np. R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 160–161 oraz A. Arnauld, P. Nicole, *Logika czyli sztuka myślenia...*, s. 39.

⁹³ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56. Podobnie jak termin „koncepcja” *modi concipiendi* mieści więc w sobie dwa aspekty: czynnościowy i przedmiotowy, por. rozdz. 1.3.

5.2. Uogólniona teoria *modus concipiendi*

Choć dotychczasowe analizy ograniczały się do poznania intelektualnego, pojęcia stanowią tylko część fenomenów objętych modelem funkcjonalnym, opisywanym przez teorię *modi concipiendi*. Całkowicie w zgodzie z założeniami unitarnej epistemologii Burthogge'a, przedstawionej w poprzednim rozdziale, mechanizm ten stanowi bowiem immanentny sposób działania każdej władzy poznawczej jako poznawczej właśnie. Dowodzi tego przytoczony wyżej ustęp *Eseju*, w którym Burthogge na poparcie swych twierdzeń odwołuje się

do samej natury kogitacji w ogóle (obejmującej tak zmysłowość, jak intelektę), albowiem to, że rozum przypina swe pojęcia do przedmiotów, wynika nie z tego, że stanowi on ten konkretny rodzaj władzy kogitacyjnej, lecz z tego, że jest on w ogóle kogitacyjny; przyjrzyjmy się zatem ponownie naturze kogitacji w ogóle⁹⁴.

Fragment ten może wprawdzie wywoływać pewne wątpliwości interpretacyjne. Po pierwsze, można by się zastanawiać, czy przedstawiony w nim argument miast formowania pojęć nie dotyczy czasem wyłącznie projektowania wytworów mentalnych na rzeczywistość pozaumysłową („przypinania” ich do przedmiotów zewnętrznych), wywołującego iluzję ich zewnętrznej realności. Tym bardziej że ledwie kilka stron dalej bardzo podobne odwołanie do „natury kogitacji samej w sobie” służy niewątpliwie właśnie temu celowi⁹⁵. W przypadku omawianej wypowiedzi musi być jednak inaczej, skoro anonsowany przez nią akapit („przyjrzyjmy się zatem ponownie naturze kogitacji w ogóle”⁹⁶) poświęcony jest obszernemu – przynajmniej jak na standardy Burthogge'a – omówieniu udziału władz poznawczych w „wytwarzaniu” swych „bezpośrednich przedmiotów”⁹⁷. Drugą wątpliwość wywołuje powołanie się na naturę kogitacji, a nie koncepcji, choć to raczej w jej „kompetencjach” wydaje się leżeć konceptualizacyjna aktywność umysłu. Znaczenie tej kwestii pomniejsza wprawdzie faktyczna nierozzerwalność obu aktów w operacjach

⁹⁴ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 58; por. s. 4: „równie właściwym jest powiedzieć, że zmysł i wyobraźnia pojmują [*conceive*], jak że pojmują rozum”.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 70–71.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 58.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 59–60.

o charakterze poznawczym⁹⁸. Powstaje jednak pytanie, czy wypowiedź Burthogge'a można odczytać jako oznakę przekonania o ufundowaniu koncepcyjności w wąsko pojętej kogitacji – o jej zależności od świadomościowego aspektu poznawczej aktywności umysłu? Także w tym przypadku musi paść negatywna odpowiedź, skoro w toku dalszych wywodów Burthogge *explicite* stwierdza, że operacje formowania koncepcji mają charakter nieuświadomiany⁹⁹, a nawet, jak mogliśmy się przekonać w trakcie analiz pierwszego rozdziału *Eseju*, postuluje odwrotną zależność – to świadomość ma swe źródło w różnorodności koncepcji¹⁰⁰. Należy więc raczej przyjąć, że posługując się w tym fragmencie słowem „kogitacja”, Burthogge miał na myśli – jak w wielu innych miejscach swej pracy – najbardziej ogólne znaczenie tego terminu, w którym stanowi on po prostu synonim „poznania” (zob. rozdz. 1.6.). Burthogge chce po prostu powiedzieć, że „odkształcanie” ujmowanej treści nie jest cechą specyficzną poznania intelektualnego, lecz poznania jako takiego, kogitacji w ogóle. Tkwi ono w naturze samego poznania i musi się zmanifestować w sposobie funkcjonowania każdej władzy poznawczej. Powstająca w ten sposób funkcjonalna symetria między poznaniem zmysłowym, którego przedmiotowa nieadekwatność jest powszechnie rozpoznany fakt, a poznaniem intelektualnym należy oczywiście do głównych zalet całej tej strategii argumentacyjnej (zob. wyżej, sekcję 2).

Wykorzystując Burthogge'owski termin „koncepcja” (*conception*) jako ogólną kategorię opisową, charakteryzującą konstytutywny aspekt sposobu działania obu zdolności poznawczych – zmysłowości i intelektu – można zatem przedstawić uogólnioną postać teorii *modi concipiendi*. Analizowane z tej szerszej perspektywy, *modi* te stanowią pewien podzbiór czysto mentalnych, tzn. niezdeteminowanych zewnątrznie, koncepcji intelektualnych bądź zmysłowych, wykorzystywanych przez odnośne władze w każdym procesie formowania empirycznego pojęcia lub obrazu. Koncepcje te znamionuje dualna, instrumentalno-treściowa natura. Oprócz funkcji formatywnych odciskają się one także w treści wytworzonych za ich pomocą koncepcji empirycznych. Są narzędziami konstytuowania treści poznawczych a jednocześnie ich składowymi, i to takimi, które, choć uobecniają się tylko w konkretnych aktach konceptualizacyjnych, stanowią z punktu widzenia ich empirycznej (czy precyzyjniej,

⁹⁸ *Ibidem*, s. 3–4. Zob. rozdz. 1.1., 1.3. i 1.7.

⁹⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 71.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 4–6. Zob. rozdz. 1.6.

empirycznie zdeterminowanej, zob. rozdz. 1.3., 1.4.) zawartości „gotowe” komponenty treściowe. Stosowanie zestawu tego rodzaju koncepcji czy stych wpisane jest w samą istotę każdej szeroko pojętej, a więc zarówno intelektualnej, jak i zmysłowej, koncepcji/konceptualizacji, a co za tym idzie wszelkiego poznania. Zgodnie z Burthogge’owską koncepcją aktu poznawczego z samej swej natury jest on bowiem operacją koncepcyjną/konceptualizacyjną: każda władza poznawcza, tj. kogitacyjna, jest zarazem władzą koncepcyjną, a „koncepcja i kogitacja stanowią w rzeczywistości tylko jeden akt”¹⁰¹. W konsekwencji, konceptualizacja za pomocą *modi concipiendi* stanowi *ex definitione* immanentny mechanizm funkcjonowania intelektu i zmysłów jako władz poznawczych, czyli kogitacyjno-koncepcyjnych/konceptualizujących¹⁰². Wszystkie te aspekty dochodzą do głosu w nazwie opisywanego fenomenu: *modus concipiendi* czy *manner of conceiving*, a więc „sposób pojmowania”¹⁰³ bądź ściślej, biorąc pod uwagę techniczny sens Burthogge’owskiego *conception* – „konceptualizowania”, czy wreszcie najpełniej, bo z uwzględnieniem odniesienia do przedmiotu zewnętrznego (intencjonalność) – poznania poprzez zmysłową lub intelektualną konceptualizację¹⁰⁴.

Skoro konceptualizacja za pomocą *modi concipiendi* stanowi inherentny sposób funkcjonowania i zmysłowości, i intelektu, jak to jednak możliwe, że ten sam mechanizm określa swoistość operacyjną obu tych władz poznawczych? Odpowiedź zasadza się na kategorialnej odmienności środków wykorzystywanych w obu przypadkach. W swych operacjach konceptualizacyjnych intelekt i zmysłowość posługują się gatunkowo różnymi klasami *modi concipiendi* – pojęciami czy ideami z jednej strony oraz przedstawieniami obrazowymi czy naocznymi z drugiej. Odmienność ta pozostaje oczywiście w ścisłym związku z omawianym w poprzednim rozdziale generalnym Burthogge’owskim rozróżnieniem władz poznawczych jedynie ze względu na środki, którymi posługują się one w procesach kognitywnych¹⁰⁵.

Jako immanentny mechanizm funkcjonowania władz poznawczych, ugruntowany w samej ich naturze, ich strukturalno-funkcjonalnej kon-

101 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4. Zob. rozdz. 1.1., 1.3. i 1.7.

102 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4. Zob. rozdz. 1.1.

103 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56. Por. analogiczną koncepcję Geulincxa (M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge...*, s. 317–320).

104 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4.

105 *Ibidem*, s. 9–12, 52. Zob. rozdz. 1.7.

stytucji, *modus concipiendi* nie podlega kontroli wolicjonalnej. Konstytuujące go operacje mają więc charakter niedobrowolny – cechują się pełnym automatyzmem¹⁰⁶. Nie są to także, jak już wzmiankowałem, procesy świadome:

o ile bowiem jesteśmy świadomi, że postrzegamy przedmioty pod [*under*] pewnymi obrazami i pojęciami, o tyle nie jesteśmy świadomi żadnej czynności, poprzez [*by*] którą nasze władze miałyby stworzyć te obrazy lub pojęcia¹⁰⁷.

Konceptualizacja, a w konsekwencji także samo poznanie, jest więc w swej warstwie operacyjnej procesem samoczynnym i bezwiednym. Tym, co uobecnia się w świadomości, jest jedynie produkt owej ukrytej pracy umysłu. Postrzegane z bardzo ogólnej perspektywy metateoretycznej rozstrzygnięcie to odsłania jeszcze jedną interesującą własność epistemologii Burthogge'a. Choć jego teoria pojęć wpisuje się w tradycję konstrukcjonistyczną, zgodnie z którą pojęcia są przez umysł formowane, a nie jak w tradycji platońskiej odkrywane, jej specyficzną własnością jest przekonanie, że proces ten dokonuje się w sposób automatyczny i nieuświadomiany, podlegając jedynie wewnętrznym regułom maszynerii mentalnej. Jest to jeden z tych punktów epistemologii Burthogge'a, w którym najbardziej wyraziście odróżnia się ona od koncepcji Locke'a i dołącza do nurtu teoretycznego eksplorującego nieuświadomianą mechanikę umysłu, kojarzonego przede wszystkim z myślą Leibniza i niemieckiego idealizmu, obecnego jednak także na gruncie brytyjskim, na co wskazują pewne rozwiązania pojawiające się choćby w koncepcji Hobbesa¹⁰⁸.

Trudno zarazem oprzeć się wrażeniu, że owa wizja umysłowej maszynerii wiele zawdzięcza filozofii mechanistycznej – nawet jeśli na innych polach ta ostatnia stanowi przedmiot otwartej krytyki¹⁰⁹. Poczynienie jakichś definitywnych rozstrzygnięć w tej materii wymagałoby dokładniejszych analiz kontekstualnych. Niemniej, kiedy wyjaśniając

¹⁰⁶ Wyjątek od tej reguły stanowią być może operacje związane z tzw. „pojęciami relacyjnymi”, zob. rozdz. 3.2.2.

¹⁰⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 71.

¹⁰⁸ Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, rozdz. II, s. 30–57 (jakkolwiek Burthogge, tak jak Locke, odrzuca natywizm, zob. wyżej, sekcję 4); T. Hobbes, *Hobbe's Tripos in Three Discourses*, s. 3–9.

¹⁰⁹ R. Burthogge, Dedykacja, [w:] *An Essay upon Reason...*, s. 1, 3, 8–9. Zob. rozdz. 1.8.

iluzję wrodzoności pojęć, Burthogge stwierdza, że „wszystkie namiętności i poruszenia naszego umysłu mają swoje racje; albowiem wszystkie skutki muszą mieć przyczyny”¹¹⁰, zastanawiająco zbliża się do charakterystycznie mechanistycznego, deterministycznego sposobu eksplikacji rzeczywistości, choć w grę mogą również oczywiście wchodzić reminiscencje scholastyczne. Jakkolwiek by nie było, Burthogge’owski umysł jest w każdym razie „maszyną” niematerialną, mentalną – *automatum spirituale*, by posłużyć się adekwatnym terminem Spinozy i Leibniza¹¹¹.

5.3. Ku idealizmowi

Wzmianka o idealizmie nie jest przypadkowa. Przeświadczenie o istnieniu ukrytej maszynierii umysłu – o niedobrowolnych i nieuświadomianych automatyzmach leżących u podstaw wszelkich aktów poznawczych – tkwi wszak u samych korzeni dociekań nad podmiotowymi warunkami poznania, tak charakterystycznych dla pokantowskich projektów idealistycznych. To samo przekonanie o nieuświadomianej pracy umysłu stanowi nadto *conditio sine qua non* przedłożonej w *Eseju* diagnozy i eksplikacji błędu poznawczego, polegającego na przypisywaniu pozaumysłowej realności treściom czysto mentalnym – iluzji dominującej w myśleniu potocznym, nieobecnej jednak także (a może nawet wskutek tego) filozofii¹¹². Tym samym, w dociekaniach Burthogge’a swą prefigurację znajduje zaś, jak możemy ocenić *ex post*, charakterystyczny dla wszystkich późniejszych narracji idealistycznych i powiązany zazwyczaj z krytyką tradycji filozoficznej motyw demaskowania podmiotowej natury treści poznawczych; ten sam, który napędzany szczególną dialektyką niemieckiego idealizmu w koncepcji

¹¹⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 54.

¹¹¹ B. Spinoza, *Traktat o poprawie rozumu*, [w:] *idem*, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, s. 425–462, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2003, § 85, s. 455; G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:] *idem*, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa Metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, s. 113–134, Warszawa: PWN 1969, § 18, s. 300. Jedną z naczelných idei epistemologii Burthogge’a jest, jak pamiętamy, mentalizacja władz poznawczych, zob. *An Essay upon Reason...*, s. 1, 3, 8–9 oraz rozdz. 1.8.

¹¹² *Ibidem*, s. 70–73. Zob. także M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 193–195, 199–200.

Hegla posłuży za kanwę do opisu wewnętrznej logiki procesów dziejowych¹¹³. Ambicje Burthogge'a nie sięgały oczywiście tak daleko.

Jednocześnie, idealistyczne filiacje jego filozofii nie ograniczają się do czystych prefiguracji. Konkluzje idealistyczne – rozmyślnie wyprowadzone i wyeksponowane – stanowią, jak już wielokrotnie wspominałem, samo sedno Burthogge'owskiej teorii poznania. Kluczowych racji dostarcza im zaś właśnie teoria *modi concipiendi*. Przede wszystkim, wraz z odrzuceniem iluzji czystej receptywności lub choćby treściowej transparencji operacji kognitywnych aktom poznawczym przypisana zostaje konstrukcyjność, wytwórczość. Bądź ściślej – pamiętając, iż kreacyjność ta bierze się w istocie z właściwego dla władz poznawczych sposobu ujmowania treści, stanowi więc *de facto* epifenomen organizacji funkcjonalnej umysłu – akty te jawią się takimi z perspektywy swego ostatecznego produktu. W ten sposób w epistemologii Burthogge'a *explicite* wyrażony zostaje pogląd o przedmiotowo konstytutywnej aktywności umysłu – sztandarowa idea nowożytnego idealizmu konstruktywistycznego, egzemplifikowanego najpełniej przez transcendentalizm Kantowski (zob. rozdz. 4). Wraz z nim na tapecie pojawia się zaś bardziej ogólne, i równie charakterystyczne dla omawianego nurtu, zagadnienie podmiotowych uwarunkowań treści poznawczych, piętna, jakie odciska na nich strukturalno-funkcjonalna konstytucja umysłu ludzkiego. Formułowane w tej materii sądy są w swych zasadniczych konkluzjach tak kantowskie, jak to tylko możliwe w przedkantowskiej erze: współdeterminowane operacjami koncepcyjnymi treści poznawcze nie mogą prezentować umysłowi rzeczywistości zewnętrznej taką, jaka jest sama w sobie, a jedynie pod subiektywnymi, podmiotowymi warunkami ludzkiego pojmowania¹¹⁴.

¹¹³ Podobny motyw pojawia się już u Geulincxa, zob. jego opinia o infantylności arystotelików (M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 57).

¹¹⁴ Por. także koncepcję *species/modi cogitandi* Geulinxca. Choć *modi* te, jak zauważa Aalderink, „są środkami prezentacji umysłowi zewnętrznej rzeczywistości” (*ibidem*, s. 320) – środkami „poznania” czy też „uświadczenia” (*cognize*) przedmiotów (*ibidem*, s. 319) – „same w sobie stanowią jedynie puste sposoby myślenia” (*ibidem*, s. 320), mają więc „niereprezentacyjny” charakter (*ibidem*, s. 319). W konsekwencji, „zmysły i intelekt prezentują nam rzeczywistość «przyodzianą w nasze *modi* myślenia». A ponieważ *modi* myślenia s. aktami mentalnymi, fakt, że musimy posługiwać się aktami mentalnymi do poznania rzeczywistości, sprawia, że nie możemy poznać rzeczy zewnętrznych takimi, jakimi s. one same w sobie (*res ut in s. sunt*)” (*ibidem*, s. 320). Zob. także *ibidem*, s. 401–403; G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition*, s. 114–120; H. van Ruler, „Arnold Geulincx (1624–1669)”.

W czwartym rozdziale niniejszej pracy konstruktywistyczny idealizm Burthogge'a zostanie poddany bardziej szczegółowej analizie. Ale jedno można stwierdzić już teraz. U podłoża wszystkich najważniejszych jego twierdzeń – o konstrukcyjnej naturze, podmiotowych uwarunkowaniach i przedmiotowej nieadekwatności aktów poznawczych – tkwi teoria *modi concipiendi*. To ona stanowi *spiritus movens* i *nervus probandi* tego stanowiska.

5.4. Argumentacja

Wyłożywszy teorię *modi concipiendi*, Burthogge wspiera ją trzema „dodatkowymi” dowodami (kierując się racjami systematyzacyjnymi ich analizę przeprowadzimy w odmiennym od oryginalnego, nie całkiem konsekwentnego, porządku)¹¹⁵. Motywy, którymi Burthogge tłumaczy potrzebę tego uzupełniającego uzasadnienia, od razu odsłaniają teoretyczne ukierunkowanie przygotowywanej argumentacji:

Że to prawda, wielu przyzna wszelako z większą łatwością w odniesieniu do przedmiotów zmysłu i wyobraźni, takich jak barwy, smaki, dźwięki etc. niż do przedmiotów umysłu czy rozumu, takich jak substancja, akcydens, jakość, działanie etc.¹¹⁶

Nietrudno przejrzeć intencje kryjące się za tymi słowami. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że zgodnie z generalną linią argumentacyjną *Eseju* Burthogge będzie szukał oparcia dla kontrowersyjnej tezy o nieadekwatności poznania intelektualnego w powszechnie podzielanym poglądzie o nieadekwatności poznania zmysłowego. I faktycznie, dwa z trzech przedkładanych argumentów wykorzystują ten właśnie schemat dowodowy.

Pierwszy z nich opiera się na sformułowanym po raz pierwszy właśnie w tym miejscu poglądzie, że intelekt nie jest autonomicznym i równoległym do zmysłowości źródłem poznania, lecz operuje wyłącznie na materiale uprzednio „przetworzonym” przez zmysły:

Po pierwsze, rozum nie obcuje z rzeczami po prostu, lecz za wstawiennictwem zmysłu, a skoro sentymenty zmysłu są jedynie zja-

¹¹⁵ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 60–64.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 60.

wiskami, nie obrazami [*pictures*] czy właściwymi reprezentacjami, trudno pojąć, jak takie koncepcje [tj. intelektualne], które są formowane li tylko za ich okazją i tylko z nich wytworzone [*wrought out*], miałyby być portretami samych rzeczy i wiernie oraz ściśle do nich miałyby być upodobnione¹¹⁷.

Tło teoretyczne tej wypowiedzi – kontekst systematyczny, w jakim zostaje ona wygłoszona – ma kapitalne znaczenie dla prawidłowej interpretacji całej myśli Burthogge’a. Operacyjna następczość, sekundarność intelektu, czyli jego systemowe podporządkowanie poznaniu zmysłowemu, należy niewątpliwie do najbardziej kluczowych i symptomatycznych rozstrzygnięć jego filozofii. Wyraźnie odróżnia ono Burthogge’owską teorię poznania od Kartezjańskiego intelektualizmu i osadza ją, co chętnie podkreślają interpretatorzy, na gruncie empirystycznym¹¹⁸. Należy wszelako pamiętać, i właśnie to uprzytomnia analizowana wypowiedź, że empiryzm ten nie ma nic wspólnego z ideą rehabilitacji wartości poznawczej zmysłów, tak kategorycznie kwestionowanej przez filozofię Kartezjańską¹¹⁹. Wręcz przeciwnie, jedną z głównych, jeśli nie po prostu decydującą racją przyznania zmysłowości wiodącej roli w poznaniu jest próba wykorzystania Kartezjańskiego osądu – podtrzymywanego w całej rozciągłości – do podważenia poznawczych roszczeń intelektu. Burthogge’owski empiryzm ma więc charakter czysto instrumentalny i jest tylko środkiem do realizacji nadrzędnych celów idealizmu. Toteż nawet gdyby w przeprowadzanej przez Burthogge’a epistemologicznej rewindykacji zmysłów (przywróceniu im funkcji poznawczych) dopatrywać się wpływów Locke’a – co zważywszy na fakt, że omawiane idee zawarte są już w *Organum*¹²⁰, wydaje się nader wątpliwe – formułowaną przez niego negatywną ocenę kognitywnego potencjału zmysłowości należałoby wciąż, nieco paradoksalnie, sytuować w kręgu myśli kartezjańskiej. Innymi słowy, Burthogge’owskie i Kartezjańskie opinie o wartości przedstawień zmysłowych jako narzędzi adekwatnej reprezentacji pozaumysłowej rzeczywistości doskonale ze sobą korespondują, gdyż obie są równie krytyczne. Radykalnie różne są jednak

117 *Ibidem*, s. 60. Zob. także rozdz. 1.7.

118 M. W. Landes, „Richard Burthogge”, s. 262–266; R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 188 i nn.

119 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, t. 1, s. 35–39; *idem*, *Zasady filozofii...*, cz. II, § 3, s. 56.

120 R. Burthogge, *Organum...* § 24, 74, cyt. w rozdz. 1.7.

ich cele, co sprawia, że tę samą rację (przedmiotowa nieadekwatność treści zmysłowych), która skłania Kartezjusza do odmówienia zmysłom funkcji poznawczych i oparcia się wyłącznie na intelekcie¹²¹, Burthogge wykorzystuje do odwrotnego manewru, mianowicie do przywrócenia im roli poznawczej i powiązania z intelektem w sposób, który implikowałby także jego degradację.

Jakkolwiek skuteczne z punktu widzenia ogólnych celów Burthogge'owskiego idealizmu, posunięcie to zupełnie nie sprawdza się jednak w ramach wywodu dowodzącego istnienia intelektualnych *modi concipiendi*. W istocie, przedstawiony przez Burthogge'a argument w ogóle nie dotyczy tej materii i nijak nie odnosi się do konstrukcyjnego wymiaru konceptualizacji intelektualnej, a nawet szerzej, do sposobu funkcjonowania intelektu. Powstaje wręcz wrażenie, że gdzieś między akapitami zmianie uległ sam temat rozważań. Gdyby nie fakt, że zagadnienie *modi concipiendi* powraca w pozostałych argumentach, można by właściwie domniemywać, że to nie jego, a zaprezentowanych wraz z nim idealistycznych konkluzji dotyczyć mają zapowiadane dowody (po prawdzie, wypowiedź Burthogge'a nie jest absolutnie jednoznaczna). W rzeczywistości oba zagadnienia nieustannie mieszają się ze sobą. Tego rodzaju zwroty narracyjne pokazują wszelako, gdzie leży obszar prawdziwych zainteresowań Burthogge'a: jego wywody nieustannie ciążą ku jak najszybszej proklamacji idealizmu.

Pośpiech i chaos – grzechy ciężkie pisarstwa Burthogge'a – mogą jednak przynieść skutek odwrotny do zamierzonego. Tak jest właśnie w omawianym przypadku. Zamiast dowodzić tezy o immanentnie konstrukcyjnym sposobie funkcjonowania intelektu (*modi concipiendi*), która dostarczyłaby racji dla twierdzenia o immanentnej nieadekwatności poznania intelektualnego, a w konsekwencji ugruntowałaby idealizm w funkcjonalnych własnościach intelektu, przedstawiony przez Burthogge'a argument dowodzi co najwyżej pochodnej nieadekwatności treści intelektualnych, wynikającej z braku bezpośredniego dostępu rozumu do rzeczywistości pozaumysłowej. Takie postawienie sprawy skłania jednak by, *a contrario*, domniemywać, że nie będąc skazanym na pośrednictwo zmysłów, intelekt stanowiłby stuprocentowo wiarygodne źródło poznania świata zewnętrznego. W efekcie, podsuwając takie wnioski, argument ten nie tylko nie uzasadnia, ale nadto godzi w samo sedno teorii *modi concipiendi*. A idealizm nie zostaje przy tym ani tro-

¹²¹ R. Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. II, § 3, s. 56.

chę dowiedziony, nieadekwatność poznania zmysłowego została bowiem w punkcie wyjścia po prostu założona.

Drugi argument (w układzie oryginalnym – trzon trzeciego¹²²) częściowo niweluje te słabości. Wywody Burthogge'a przenoszą się też na pewniejszy grunt, przygotowany przez wcześniejsze rozstrzygnięcia epistemologiczne:

Po trzecie, można tego dowieść z samej natury i dei czy też pojęcia; to bowiem jest swego rodzaju sentymentem umysłu, tak jak sentyment (we właściwym tego słowa znaczeniu) jest swego rodzaju ideą czy pojęciem zmysłu; bezpośrednio przedmioty zmysłu stanowią sentymenty zmysłowe, rozumu zaś intelektualne; jak z koniecznością być musi, skoro rozum jako taki jest rodzajem zmysłu, jedynie bardziej wysublimowanym i wzniosłym. *Mens ipsa* (powiada Cyceron, l. 4. *Academ. Quaest.*) *quae sensuum fons est, etiam ipsa sensus est* etc. [sam umysł, który jest źródłem zmysłów, sam także jest zmysłem]¹²³.

W konsekwencji, chwila refleksji, „choćby najmniejsza”¹²⁴, musi skłonić każdego do dostrzeżenia

że tak jak nie przyjmuje [*takes in*] on niczego zmysłem inaczej niż pod sentymentami, będącymi pojęciami zmysłu, tak też nie otrzymuje [*receives in*] on niczego w swym rozumie inaczej niż pod pewnymi pojęciami, będącymi sentymentami umysłu; nie poznaje on bowiem niczego intelektualnie inaczej, jak bądź tylko ogólnie, pod pojęciem rzeczy, bądź bardziej szczegółowo pod pojęciem substancji, albo akcydensu; czymże zaś są one wszystkie, jeśli nie pojęciami obiektywnymi¹²⁵?

W efekcie – konkluduje nieco dalej Burthogge – znaczenie, na przykład, słowa „rzecz” okazuje się:

¹²² R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 61–62.

¹²³ *Ibidem*, s. 61–62. Na temat rozumu jako „wysublimowanego” zmysłu zob. także *ibidem*, s. 10, 66–67. Cytowana (wybiórczo) wypowiedź Cycerona pochodzi z drugiej księgi jego *Akademik (Lukullus)*, X 30.

¹²⁴ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 62.

¹²⁵ *Ibidem*.

tylko nieadekwatną koncepcją, powstającą w umyśle z jego obcowania z przedmiotami, i by tak rzec pewnym konkretnym sentymentem, który umysł ma o nich; sentymentem łatwiej pojmowanym niż definiowanym w słowach; wciąż jednak sentymentem, który nie wprowadza nas w poznanie rzeczywistości samej (jeśli mogę się tak wyrazić), tego, co jest; co ujmujemy [*apprehend*] jedynie nieadekwatnie, pod przebraniem i maskaradą pojęć¹²⁶.

Argument ten jest nam już oczywiście doskonale znany. Jego sprężyną jest teza o funkcjonalnym izomorfizmie zmysłowych i intelektualnych aktów poznawczych – skoro zmysły uchwytyją rzeczywistość jedynie poprzez czy też, trzymając się litery tekstu, „pod” pewnymi zjawiskami podmiotowej natury, to samo musi być prawdą także w odniesieniu do intelektu, nieróżniącego się od nich sposobem funkcjonowania. Objąwszy zaś intelekt i zmysłowość jednym reżimem funkcjonalnym, można rozciągnąć na poznanie intelektualne krytyczną konkluzję dotyczącą pozaumysłowej adekwatności zjawisk zmysłowych. W ten sposób zunifikowana teoria aktu poznawczego może wreszcie wypełnić swe argumentacyjne przeznaczenie, odpłacając się za całą systematyczność i konsekwencję, inwestowaną od pierwszych stron *Eseju* w jej wyłożenie i utwierdzenie. Wypowiedź o pojęciach jako sentymentach intelektu spina zarazem swoistą klamrą dotychczasową narrację rozdziału, otwartego uwagą o „wielkiej analogii” jaka „zachodzi między okiem a rozumem oraz między sentymentami jednego i drugiego”¹²⁷.

Zastosowane w tym dowodzie środki argumentacyjne nie wykraczają poza tezy omawianej już wielokrotnie unitarnej teorii aktu poznawczego. Wygłoszone w kontekście teorii *modi concipiendi* z większą wyrazistością niż dotychczas unaoczniają one jednak pewien interesujący aspekt tej teorii, a ściślej, dwa specyficzne założenia Burthogge'owskiej koncepcji percepcji zmysłowej. Otóż, odwołując się do nieadekwat-

¹²⁶ *Ibidem*, s. 63–64. Cytat ten pochodzi z uwag uzupełniających dowód trzeci (w oryginalnym układzie), zob. niżej. Odwołanie się do pojęcia „rzeczy” nie jest tu przypadkowe, zob. niżej oraz rozdz. 3.2.3.1. Niemniej, dostarcza ono także adekwatnej egzemplifikacji dla omawianej w tym miejscu argumentacji. Metaforykę „odzieżową” do opisu podmiotowego sposobu prezentacji rzeczywistości (zob. także *ibidem*, s. 61, 64, 98, 114) wykorzystuje również często Geulincx, zob. M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 320 oraz wyżej przyp. 114.

¹²⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 52. Zob. wyżej sekcję 2.

ności sentymentów zmysłowych, Burthogge na myśli ma niewątpliwie dobrze już ugruntowany w ówczesnej filozofii pogląd o czysto umysłowym i niereprezentacyjnym charakterze jakości wtórnych¹²⁸. Jeśli jednak nieadekwatność ta ma dostarczać trafnego modelu dla nieadekwatności poznania intelektualnego generowanej przez *modi concipiendi*, u jej podłoża musi leżeć analogiczny mechanizm funkcjonalny. Innymi słowy, nierealność (pozaumysłowa) i niereferencyjność jakości wtórnych musi być wynikiem funkcjonowania zmysłowości w trybie ściśle analogicznym do intelektualnego *modus concipiendi*. Takie założenie implikuje zaś zupełnie inną od dotychczasowych interpretację zagadnienia jakości wtórnych, opartą na idei podmiotowych, subiektywnych uwarunkowań poznania zmysłowego. Co więcej, aby naczelny postulat Burthogge'owskiego idealizmu – niepoznawalność rzeczywistości pozaumysłowej *in se* – mógł zostać spełniony, wszystkie zjawiska zmysłowe muszą być uznane za nieadekwatne. Kilkanaście lat przed Berkeleyem musi więc Burthogge *de facto* założyć wtórność wszystkich jakości zmysłowych¹²⁹. Oba zagadnienia są zresztą ze sobą ściśle powiązane. Idealizm faktycznie zasługujący na to miano nie może być stanowiskiem połowicznym ani przejściowym. Globalną i nieusuwalną wtórność (a co za tym idzie nieadekwatność) jakości zmysłowych, i wszelkich w ogóle przedstawień mentalnych, można zaś uzasadnić tylko podmiotowo – w oparciu o własności operacji poznawczych – a nie przedmiotowo, przez odwołanie się do cech rzeczy zewnętrznych, jak ma to miejsce choćby w filozofii Locke'a¹³⁰. W trzeciej sekcji następnego rozdziału powrócimy jeszcze do tego zagadnienia.

Słabość argumentu z funkcjonalnego podobieństwa zmysłowości i intelektu leży oczywiście tam, gdzie jego siła. Akceptacja rozumowania Burthogge'a zależy od zaaprobowania samej tezy o izomorfizmie obu władz poznawczych i to w konkretnym, zaproponowanym przez niego kształcie. Tymczasem stanowisko to – choć presuponuje, jak widzieliśmy, cały szereg nietrywialnych twierdzeń – zostało w *Eseju* raczej założone niż dowiedzione (zob. rozdz. 1.1., 1.7.). Nawet jednak abstrahując od tej

¹²⁸ Zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 57. Zob. także wyżej, przyp. 21 oraz rozdz. 3.3. Używanemu tu pojęciu „jakości wtórnej” w nomenklaturze Locke'a odpowiadałaby kategoria „idei nieadekwatnej”.

¹²⁹ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, § 9 i nn., s. 40–41 i nn.

¹³⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. VIII, s. 161–178.

trudności, omawiany argument wciąż obciążony jest inną istotną wadą. Nie wskazuje on mianowicie żadnego konkretnego ani choćby zamkniętego katalogu *modi concipiendi*. A nawet więcej, dostarcza wyraźnych racji, by wszystkie pojęcia uznać za *modi concipiendi*, skoro przesądzać ma o tym już samo tylko sklasyfikowanie ich jako „sentymentów umysłu”¹³¹. Wniosek ten podsuwa zresztą już sam wyjściowy pomysł argumentowania „z samej natury idei czy też pojęcia”¹³². Konkluzja ta nie oddaje oczywiście rzeczywistych intencji Burthogge’a. Raczej, tak jak poprzednio, w swych wywodach machinalnie ześlizguje się on z teorii *modi concipiendi* w argumentację na rzecz idealizmu.

Wad tych niepozabawiony jest również trzeci z zapowiadanych argumentów. (W wyliczeniu Burthogge’a pojawia się on jako drugi z kolei¹³³, ważną rolę pełni jednak *de facto* także w wywodach dopełniających dowód numer trzy – omówiony przed chwilą¹³⁴). Argument ten, wzmiankowany już w toku analiz Burthogge’owskiej koncepcji pojęciowości (zob. wyżej, sekcję 5.1.), określić można mianem nominalistycznego, jego istota zasadza się bowiem na skonfrontowaniu ogólnej natury pojęć z faktyczną jednostkowością rzeczy pozaumysłowych. Nie ma podstaw, by kwestionować szczerłość Burthogge’owskiego odwołania się do tez nominalistycznych. Niewątpliwie jest to jednak także zręczne posunięcie taktyczne. Wprawdzie bezpośrednią inspirację dla swego nominalizmu Burthogge czerpie z myśli scholastycznej – co ujawnia już sama warstwa leksykalna jego wywodu – jakkolwiek jej idee podlegają znaczącemu spłyceciu i uproszczeniu. Mowa jednak o nurcie myślowym wyjątkowo dobrze na Wyspach zakorzenionym, opromienionym świetnymi tradycjami (Ockham), a nadto, co najważniejsze, wciąż niezwykle żywotnym bądź przynajmniej dynamicznie się odradzającym. Chronologicznie rzecz biorąc, doktryna Burthogge’a sytuuje się wszak mniej więcej w środku swoistego łańcucha szeroko pojętych idei nominalistycznych, którego najważniejsze ogniwa tworzą koncepcje R. Bacona, Hobbesa, Berkeley’a i Hume’a¹³⁵. Trudno więc (przynajmniej na

¹³¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 61–62.

¹³² *Ibidem*, s. 61.

¹³³ *Ibidem*, s. 60–61.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 62–65.

¹³⁵ Abstrahuję w tym miejscu, rzecz jasna, od wciąż żywych sporów dotyczących charakteru i zakresu nominalizmu wymienionych myślicieli. Na temat nominalizmu wczesnonowożytnego zob. S. di Bella, T. M. Schmaltz, *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, New York: Oxford University Press 2017; H. Blumenberg,

Wypach) o lepszy grunt pod zespolenie myśli współczesnej z „metodą scholastyczną”, a taki jest przecież jeden z wyraźnie deklarowanych celów filozoficznego przedsięwzięcia Burthogge’a¹³⁶. W rezultacie, Burthogge może swą argumentację swobodnie rozpocząć od powołania się na opinię korzystnie niesprecyzowanych „wielu”, choć już sama zastosowana terminologia wyraźnie zdradza średniowieczny rodowód tego stanowiska (*attinge* stanowi dość toporne angielskie zapożyczenie od łacińskiego *attingo, ere*):

rozum jest zdolnością o takiej naturze, że wielu uważa, iż bezpośrednio nie dotyka [*attinge*] on (jak mówią) czy też nie sięga poszczególnych bytów jednostkowych, które są wszelako jedynymi bytami tworzącymi wszechświat jako jego elementy [*members*] lub części¹³⁷.

Innymi słowy, intelekt jest w swej istocie władzą uniwersalizującą, tzn. działa „poprzez abstrakcję”, co sprawia, że

z przyrodzenia [*connaturally*] obcuje on raczej z uniwersaliami, pozbawionymi istnienia w świecie [*mundane existence*, kolejny latinizm], niż z jednostkami, które takowe posiadają¹³⁸.

Z samej swej natury poznanie intelektualne jest zatem przedmiotowo nieadekwatne:

skoro rzeczy takie, jakimi są w umyśle, poddane są abstrakcji i sublimacji, pewnikiem jest, że muszą one wkładać tam inne odzienie i jawić się w zupełnie innym kształcie niż ten, który mają

The Genesis of the Copernican World, transl. R. M. Wallace, Cambridge MA-London: The MIT Press 1987. Zob. także interesującą krytykę Hume’owskiej i Berkeley’owskiej koncepcji abstrakcji przedstawioną przez Husserla, *Badania logiczne II/I*, s. 147–264.

¹³⁶ R. Burthogge, Dedykacja, [w:] *An Essay upon Reason...*

¹³⁷ *Ibidem*, s. 60–61.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 61. Na temat przymiotnika *mundane* i jego religijnych konotacji zob. *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com>, pod hasłem „mundane (adj.)”. Burthogge, jak pokazują cytowane fragmenty, nie odróżnia uniwersaliów od transcendentaliów ani abstrakcji od separacji (por. M. A. Krąpiec, „Transcendentalia i uniwersalia”, *Roczniki Filozoficzne*, 7 (1), 1959, s. 5–39).

w świecie. Krótko mówiąc, wszyscy zgadzają się, że nasze koncepcje rzeczy są jedynie nieadekwatne, jakimi istotnie być muszą, skoro rzeczy mają większą refrakcję (jeśli mogą się tak wyrazić) zanim oraz po tym, jak pojawią się w umyśle; jeśli zaś są nieadekwatne, nie mogą być współmierne, to jest nie mogą być na tyle wierne i ściśle [w odniesieniu] do rzeczy, by ukazywać je takimi, jakimi są w ich własnych istnieniach¹³⁹.

Niezależnie od podnoszonych wyżej zalet retorycznych, analizowany w płaszczyźnie czysto teoretycznej argument ten cierpi na dwie oczywiste słabości. Oceniany z perspektywy pokantowskiej razi on naiwnym dogmatyzmem – Burthogge próbuje schizofrenicznie dowodzić niepoznawalności rzeczywistości samej w sobie, powołując się na jej prawdziwą naturę (zob. rozdz. 4). Natomiast rozpatrywane pod kątem bieżących Burthogge'owskich potrzeb argumentacyjnych rozumowanie to, podobnie jak dwa poprzednie dowody, jest nazbyt ogólne i oderwane od kontekstu. Dotyczy bowiem wszystkich bez różnicy pojęć. Toteż nawet jeśli przyjmujemy, że krytyka ta dostarcza wystarczających podstaw do zakwestionowania przedmiotowej adekwatności poznania pojęciowego, a więc do akceptacji Burthogge'owskiego idealizmu, pozostaje ona całkowicie bez związku, a nawet czyni zbędnymi podejmowane przez niego wysiłki zmierzające do wykazania obecności w poznaniu intelektualnym komponentów czysto podmiotowych – *modi concipiendi*.

Największe nadzieje w tej materii stwarzają, nieco paradoksalnie, krótkie rozważania dopełniające trzeci (w układzie oryginalnym, dru-

¹³⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 61. Na szczególną uwagę zasługuje przeprowadzana w tym fragmencie analogia między pojęciową i wizualną reprezentacją rzeczywistości zewnętrznej – zaznaczona wyraźnie wzmianką o „refrakcji”. Do porównania tego powraca Burthogge także w innych miejscach, pisząc o „naszym refrakcyjnym [*refracted*], nieadekwatnym, realno-pojęciowym sposobie pojmowania” (*ibidem*, s. 109), oraz o poznaniu Boga „jak gdyby przez refrakcję i refleksję” (*ibidem*, s. 110 synopsis). Wypowiedzi te zawierają wyraźną aluzję do rozwijanego owocnie już w średniowieczu nurtu badań optycznych, określanego mianem „nauki o perspektywie”, czy po prostu „perspektywy” – wywodzącego się od Alhazena a kontynuowanego choćby przez Witelona, Piotra z Limoges czy działających w Oxfordzie Jana Peckhama i Rogera Bacona. Zob. D. G. Denery II, *Seeing and Being seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge New York: Cambridge University Press 2005, s. 75–115; G. ten Doeschate, „Oxford and the Revival of Optics in the Thirteenth Century”, *Vision* I, 1962, s. 313–342.

gi w niniejszym omówieniu) z Burthogge'owskich argumentów¹⁴⁰. Ich zaletą jest bezpośrednio podjęcie problematyki *modi concipiendi* – Burthogge operuje trzema konkretnymi przykładami pojęć należących do tej klasy: rzeczy, substancji i akcydensu. Niemniej (wyjawszy pewien aspekt, o którym w następnym rozdziale, zob. rozdz. 3.2.3.1) wykorzystywane w tych dociekaniach środki argumentacyjne sklasyfikować można jako kombinację racji przywoływanych w drugim i trzecim argumencie: ideę paralelnego do zmysłowości *modi operandi* intelektu oraz nominalizm. Toteż i te analizy nie są wolne od podnoszonych wyżej słabości.

Na pierwszy plan wybijają się dwie z kilku sformułowanych w tym fragmencie wypowiedzi. Po pierwsze, Burthogge stara się pokazać, że denotacja terminu „rzecz” – wbrew złudzeniu wywoływanemu przez projekcyjne mechanizmy operacji poznawczych – ma charakter czysto pojęciowy:

Rzecz jest istotnie pojęciem najbardziej ogólnym, lecz wciąż tylko pojęciem, ponieważ jest ogólna; i ma w sobie najwięcej z pojęcia, bo jest najbardziej ogólna¹⁴¹.

Stwierdzenie to należy interpretować ostrożnie, uwzględniając kontekst, w którym zostało sformułowane. W przeciwnym razie można bowiem wziąć je nawet za jałową tautologię – pojęcie rzeczy jest czymś ogólnym, a więc jest pojęciem. Tymczasem kluczowy problem dotyczy oczywiście nie samej pojęciowości pojęcia rzeczy, ale tego, czy odzwierciedla ono jakąś rzeczywistość pozaumysłową? Innymi słowy, środek ciężkości tej wypowiedzi tkwi w słowie „tylko”. Chodzi nie o to, że rzecz jest pojęciem, lecz o to, że jest „tylko pojęciem”; czy też, odwołując się do innego Burthogge'owskiego sformułowania tej kwestii, o to, że termin „rzecz” ma czysto pojęciowe odniesienie, czyli że „znaczenie słowa (rzecz), jest jedynie nieadekwatną koncepcją”¹⁴². Analogicznie, pisząc o pojęciowości rozumianej jako własność stopniowalna („ma w sobie najwięcej z pojęcia”), Burthogge ma na myśli nie pojęciowość jako taką (taką interpretacją implikowałaby absurdalną koncepcję pojęć mniej lub bardziej pojęciowych), lecz o ich przedmiotową adekwatność,

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 62–65.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 62–63.

¹⁴² *Ibidem*, s. 63.

o bycie tworem w mniejszym lub większym stopniu czysto pojęciowym (niereprezentującym).

Podstawowego uzasadnienia dla tezy o przedmiotowej nieadekwatności pojęcia rzeczy Burthogge upatruje w jego maksymalnej ogólności czy też abstrakcyjności, szczegółowo w tym celu demonstrowanej¹⁴³. U podstaw tego rozumowania leży przekonanie, iż adekwatność i ogólność pojęcia pozostają względem siebie w stosunku odwrotnej proporcjonalności (im bardziej generalne pojęcie, tym mniej adekwatne). Założenie to presuponuje, rzecz jasna, ściśle nominalistyczną ontologię – odrzucenie istnienia w przedmiocie zewnętrznym jakichkolwiek momentów ogólnych, w takim czy innym kształcie formalnym (uniwersalia, transcendentalia) i strukturalnym (natura, własności czy aspekty). Tylko w takim wypadku można bowiem postulować ścisłą zależność między ogólnością pojęcia a jego poznawczym oderwaniem od realnej rzeczywistości¹⁴⁴. Oznacza to jednak, że omawiana argumentacja dziedziczy pierwszą z wskazanych wyżej wad dowodu nominalistycznego (trzeciego z wyżej omówionych), czyli jego dogmatyzm – próbę wywiedzenia niepoznawalności rzeczywistości samej w sobie z jej prawdziwej natury.

Korekta, z którą najwyraźniej mamy tu do czynienia, poglądu o jednakowej ogólności wszystkich pojęć niweluje natomiast drugą wadę tego dowodu. Choć uniwersalia wciąż uznaje się za jedyne nośniki treści, z którymi umysł „z przyrodzenia obcuje”¹⁴⁵, niemniej okazują się one teraz stopniowalne według kryterium ogólności, a co za tym idzie pozaumysłowej adekwatności. Takie rozwiązanie daje zaś podstawy do wyodrębnienia *modi concipiendi* jako szczególnej, granicznej podklasy pojęć, krańcowo ogólnych i całkowicie nieadekwatnych. Konkluzja ta rodzi wprawdzie dwa istotne problemy. Pierwszy z nich związany jest z *explicite* przez Burthogge’a przyjmowaną stopniowalnością ogólności także *modi concipiendi* – pojęcia substancji i akcydensu uważa on, na

¹⁴³ *Ibidem*. Jak pokazują przytoczone wyżej wypowiedzi, „abstrakcyjność” i „ogólność” Burthogge traktuje synonimicznie.

¹⁴⁴ W takiej sytuacji generalna kategoria „rzeczy” nie sięga bytu zewnętrznego w jego jednostkowości – charakteryzuje go jako „to, co jest tym, co jest; bądź to, co ma istotę; lub podobnie” (*ibidem*, s. 64), ale „nie wprowadza nas w poznanie rzeczywistości samej [...] tego, co jest” (*ibidem*, s. 63). Traktując ogólnie to, co nieogólne, pozbawia się ona możliwości uchwycenia rzeczywistości „poprzez jakąś adekwatną, ścisłą koncepcję” (*ibidem*, 64).

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 61.

przykład, za mniej ogólne od pojęcia rzeczy¹⁴⁶, choć tak samo jak ono, to znaczy zupełnie, nieadekwatne przedmiotowo, „czysto pojęciowe”¹⁴⁷. Druga trudność ma charakter teoretyczny. Naturalną konsekwencją poglądu o „wytracaniu” adekwatności przedmiotowej wraz ze wzrostem stopnia ogólności pojęć wydaje się mianowicie domniemanie zachowania pewnej choćby szczątkowej dozy adekwatności przez każde, nawet najbardziej ogólne, pojęcie. Teza ta, standardowo towarzysząca większości tradycyjnych teorii abstrakcji, także tym o orientacji konceptualistycznej bądź umiarkowanej nominalistycznej, wprost godziłaby zaś w idealizm, któremu cały omawiany wywód miał przecież w założeniu służyć¹⁴⁸. Trudność tę Burthogge może jednak obrócić w pewnym sensie na swoją korzyść, wykorzystując ją do wykazania swoistości i odrębności *modi concipiendi*. Skoro bowiem pojęcia te jawią się faktycznie jako zupełnie nieadekwatne, właściwości tej, jak podpowiada powyższe rozumowanie, nie mogłyby zaś nabyć w drodze stopniowego wytracania odniesienia przedmiotowego, trzeba je uznać za fenomeny o genezie całkowicie odmiennej, niż ma to miejsce w wypadku pozostałych pojęć. Odpowiednie rozwiązanie narzuca się samo przez się. Krańcową abstrakcyjność, radykalną ogólność *modi concipiendi* można wyjaśnić wyłącznie ich czysto mentalnym pochodzeniem – „czysto pojęciowa”¹⁴⁹ natura *modi concipiendi* ma swe źródło w fakcie, że są one produktami czysto mentalnymi, pojęciom tym brak „formalnego bytu”¹⁵⁰ poza umysłem, w całości bowiem stanowią wytwór mechaniki umysłu. Jednocześnie, wyłaniająca się z tych rozstrzygnięć całościowa teoria reprezentacji pojęciowej nie stanowi, wbrew pozorom, żadnego zagrożenia dla idealizmu. Choć bowiem idea wytracania adekwatności wraz ze wzrostem ogólności implikuje jakiś stopień adekwatności pojęć empirycznych, to *de facto*, paradoksalnie, nie są one zdolne, i to niezależnie od faktycznego poziomu ogólności, dostarczyć żadnej przedmiotowo reprezentatywnej wiedzy o świecie zewnętrznym. Po pierwsze bowiem, pojęcia te nie są nigdy dostępne umysłowi *per se*, bez pośrednictwa pojęć czystych,

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 64.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 56–58.

¹⁴⁸ Dlatego trzeba ją odrzucić, nawet jeśli nie jest ona pozbawiona pewnych podstaw tekstualnych – *vide* Burthogge’owska uwaga o jakimś stopniu ugruntowania *modi concipiendi* w samej rzeczywistości (*ibidem*, s. 64, 69–70, 79–80). Zob. wszakże wyżej, przyp. 87, a także przyp. 188 do rozdz. 1, oraz rozdz. 4.

¹⁴⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 64.

stanowiących immanentny moduł konstrukcyjny ich ontologicznej struktury. Po drugie zaś, nawet przy założeniu, że pewien „wycinek” ich zawartości treściowej ma charakter przedmiotowo adekwatny (i że jest to atrybut stopniowalny), trzeba przyjąć, że fragmentu tego nie sposób pojęciowo wyizolować, tj. wyabstrahować i skonceptualizować, skoro *modus concipiendi* stanowi najbardziej podstawowy tryb działania samej konceptualizacji, funkcjonalną istotę samej pojęciowości¹⁵¹.

Wydaje się, że zaproponowane wyżej rozumowanie trafnie oddaje zasadniczą intencję Burthogge’owskiego wywodu. W następnym rozdziale będziemy mieli okazję przyjrzeć się tej argumentacji raz jeszcze z perspektywy poszerzonej o dokładniejszą analizę poszczególnych *modi concipiendi* (zob. rozdz. 3.2.3.1). Już teraz można wszelako wskazać jej podstawowy defekt. Ma on charakter generalny: odwołanie się do krańcowej ogólności i nieadekwatności jako kryterium wyodrębnienia genetycznie odmiennej klasy pojęć czystych zamyka idealizm i teorię *modi concipiendi* w błędnym kole dowodzenia. Ta sama nieadekwatność treści poznawczych (idealizm), za dowód której służyć ma obecność w poznaniu *modi concipiendi*, dostarcza racji niezbędnych do teoretycznego udokumentowania samego ich istnienia.

Oceniany z pewnej perspektywy problem ten może wydawać się jedynie dysonansem wywołanym przez ahistoryczne projekcje. Dla postkantowskiej umysłowości filozoficznej naturalne jest oczekiwanie, by w pełni wykorzystując potencjał zainicjowanej przez siebie krytyki poznania, Burthogge wywodził idealistyczną tezę o nieadekwatności poznania pojęciowego jedynie z konstrukcyjnej aktywności intelektu (*modi concipiendi*). On tymczasem równie często stawia na rozumowanie odwrotne – ponieważ pewnym pojęciom intelektualnym trzeba odmówić przedmiotowej adekwatności, należy im przypisać czysto mentalny charakter. Innymi słowy, teorię *modi concipiendi* uzasadniania twierdzeniami idealizmu, wywiedzionego w tym celu z innego źródła, np. z tez nominalistycznych¹⁵². W rzeczywistości problemu, który tu napotykaemy, nie da się jednak sprowadzić do anachronicznych oczekiwań. Mamy do czynienia z faktyczną niekoherencją. Dowodzenie nieadekwatności pewnej klasy bądź typu treści poznawczych poprzez skonfrontowanie

¹⁵¹ Tym samym wszelako idea stopniowalnej adekwatności pojęć ukazuje swą prawdziwą naturę – czysto dogmatycznego założenia, którym od samego początku była.

¹⁵² Zapewne właśnie dlatego w swych wywodach tak gładko ześlizguje się on z pierwszej kwestii na drugą – z *modi concipiendi* na idealizm.

prezentowanego przez nie obrazu rzeczywistości z jej autentyczną naturą, poznaną dzięki danym dostarczonym przez inną klasę lub rodzaj treści poznawczych uznawanych za adekwatne, jest procedurą uprawnioną i faktycznie stosowaną we wczesnonowożytnej krytyce reprezentacyjnej wartości postrzeżeń zmysłowych¹⁵³. Nie sposób jednak, bez popadnięcia w sprzeczność, dowodzić w ten sposób globalnego idealizmu, a więc nieadekwatności wszystkich treści poznawczych, a co za tym idzie całkowitej niepoznawalności rzeczywistości samej w sobie. Postępując w ten sposób (a jest na ten krok skazany, gdy idealizm bierze za podstawę, miast za konkluzję dowodu teorii *modi concipiendi*), Burthogge nadaje swemu idealistycznemu stanowisku czysto założeniowy, dogmatyczny bądź retoryczny charakter. Wyraziście ilustruje to druga z zapowiadanych na początku uwag:

A co się tyczy substancji i akcydensu [...], czymże one są, jeśli nie [...] *modi concipiendi*? Bytami rozumowymi [*entities of reason*] czy pojęciami, które [...] nie mają żadnego formalnego bytu innego niż tylko w umyśle, który je formuje; nie bardziej jest bowiem w świecie coś takiego, jak substancja czy akcydens, niż coś takiego, jak podmiot czy przydawka [*adjunct*]¹⁵⁴.

Abstrahując od interesującego powiązania *modi concipiendi* ze strukturami gramatycznymi (inspirowanego zapewne myślą Geulincxa¹⁵⁵), które, gdyby zostało rozwinięte, mogłoby zaowocować jakąś prefiguracją Kantowskiej metafizycznej dedukcji kategorii¹⁵⁶, teza o nieadekwatności pojęć substancji i akcydensu ma w tym fragmencie wymiar czysto deklaracyjny. Po prostu wiadomo (a przeświadczenie to, jak można się domyślać, zawdzięcza najwięcej Locke'owskiej krytyce substancji¹⁵⁷), że nie mają one korelatów w świecie zewnętrznym.

153 G. Galilei, *Waga probiercza*, s. 223–224, R. Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. II, § 2–4, II, s. 56, 59. Rozumowanie Burthogge'a stanowi prawdopodobnie refleks tego starego, przedmiotowego sposobu dowodzenia nieadekwatności jakości wtórnych.

154 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 64.

155 Por. G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition*, s. 114–120; M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 380–388.

156 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 66–83, B 92–116, s. 108–123.

157 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, zwł. rozdz. XXIII–XXIV, s. 407–445. Por. M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 195–198.

Summa summarum, Burthogge'owskiemu uzasadnieniu teorii *modi concipiendi* daleko do gruntowności i spójności, choćby tylko przypominającej Kantowskie dedukcje¹⁵⁸. Co gorsza, zapętlenie tez tej teorii z tezami idealistycznymi ujawnia faktyczną dwoistość jego filozofii, która w swym zasadniczym ukierunkowaniu teoretycznym antycypuje wprawdzie konstruktywistyczny, protokantowski idealizm, nie jest jednak jeszcze jego wersją czystą, konsekwentną, i jako taka nie jest wolna od pewnych dogmatycznych „uroszczeń”¹⁵⁹. Dodatkowo, wywody Burthogge'a nierzadko odciągają uwagę czytelnika od tego, co w jego koncepcji najbardziej oryginalne: konstrukcyjnej funkcji intelektu, odróżnienia pojęć czystych od empirycznych i udziału pierwszych w produkcji drugich. Wreszcie, nadmierne skupienie na uniwersalnym wymiarze pojęć zamazuje całe *novum* prezentowanej w *Eseju* koncepcji pojęciowości, opartej na idei systemu konkretnych form konceptualizacyjnych. Jak zwykle, największym wrogiem Burthogge'a okazuje się sam Burthogge.

158 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 66–130, B 92–169, s. 108–177.

159 *Ibidem*, B XXXV, s. 45. Zob. także rozdz. 4.1.

Rozdział 3

Systematyka intelektualnych
modi concipiendi
Subiektywizacja zmysłowości

1. Uwagi wstępne

Idea obecności w poznaniu komponentów czysto podmiotowych otwiera drogę do – wyrażając się ahistorycznie – analizy jego apriorycznej zawartości. Postrzegana z tej perspektywy, teoria *modi concipiendi* stanowi w istocie teorię apriorycznych składowych poznania. Stwierdzenie to należy jednak opatrzyć kilkoma zastrzeżeniami.

Przede wszystkim nie oznacza to, że epistemologia Burthogge'a zawiera jakąś koncepcję czysto apriorycznego poznania, a więc poznania realizującego się w pozaempirycznych aktach ujęcia czysto apriorycznych treści. Tę ewentualność trzeba akurat wykluczyć, skoro wszelka operacja zasługująca na miano „poznania” musi mieć *ex definitione* empiryczną genezę, treść i odniesienie (ściśle rzecz biorąc, termin „poznanie empiryczne” jest więc w ramach tej teorii pleonazmem)¹. Tym, co w epistemologii Burthogge'a faktycznie można teoretycznie wyodrębnić – interpretując ją w metateoretycznych kategoriach – jest jedynie aprioryczny komponent wiedzy/poznania empirycznego. Nie zmienia to faktu, że jedynym materiałem, z jakim umysł ludzki realnie obcuje w aktach poznawczych, jest amalgamat czystych i przedmiotowo zdeterminowanych elementów, które z tej racji trafniej byłoby określać mianem „aspektów” poznania.

W konsekwencji, niemałych trudności nastręcza pytanie, jaki status w systematyce Burthogge'owskiej teorii poznania ma sama przeprowadzana przez niego analiza *modi concipiendi*? Na pierwszy rzut oka zagadnienie to może wprawdzie wydawać się pseudo-problemem – efektem

¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4. Zob. rozdz. 1. Obserwacja ta nie stoi w sprzeczności ze sformułowanymi w rozdz. 1.7. uwagami o czysto formalnej charakterystyce Burthogge'owskiego poznania. Nasycenie poznania empirycznie zdeterminowaną treścią rozpatrywać należy bowiem na gruncie tej teorii w kategoriach czysto funkcjonalnych. Innymi słowy, o poznawczym charakterze aktów decydująli tylko formalne, operacyjne aspekty genezy treści, bez znaczenia s. natomiast jej własności immanentne, w tym zwłaszcza wyjątkowa, korespondencyjna łączność z rzeczywistością zewnętrzną. Na temat wyobraźni zob. niżej, sekcję 2.2.

ubocznym wyartykułowania jego myśli w obcym dla niej systemie terminologicznym. W rzeczywistości zastosowanie zewnętrznych kategorii interpretacyjnych tylko wyostreza realny problem, który stawiają przed odbiorcą dociekania Burthogge'a, mianowicie generalną kwestię epistemologicznego statusu samych jego ustaleń epistemologicznych.

Zagadnienia tego nie sposób rozstrzygnąć na gruncie tekstu – problem autoreferencji sytuuje się całkowicie poza horyzontem refleksji Burthogge'a (i epoki). Biorąc za punkt wyjścia podstawowe zasady jego epistemologii, można wszelako pokusić się o trzy komentarze. Przede wszystkim, jako meta-operacja o podwójnie nieempirycznym charakterze – nie tylko niezdeteterminowana treściowo przez przedmiot zewnętrzny, lecz nadto abstrahująca od wszelkich zewnętrznie uprzączynowych aspektów poznania – Burthogge'owska analiza *modi concipiendi* nie spełnia wymogów nakładanych przez niego na „poznanie” czy „wiedzę”². W rozstrzygnięciu tym można by wprowadzić doszukiwać się pewnych pozytywów, związanych ze zwolnieniem interesującej nas analizy z reżimu obowiązującego akty poznawcze (zob. jednak niżej). Nie oznacza to jednak wcale – to komentarz drugi – że można by upatrywać w niej procedury apriorycznej, a więc podejmowanej przed wszelkim poznaniem empirycznym i niezależnie od niego. Przeciwnie, skoro na gruncie epistemologii Burthogge'a nie istnieją czysto aprioryczne akty poznawcze, a podmiotowe składniki poznania uobecniają się jedynie w konkretnych aktach empirycznych, ich wyodrębnienie może dokonywać się jedynie na drodze abstrakcji z konkretnych koncepcji empirycznych, np. poprzez identyfikację niezmienników poznania, czyli elementów systematycznie uobecniających się w różnych treściach poznawczych³.

Także inna droga „na skróty”, wiodąca przez analizę sposobu funkcjonowania zdolności poznawczych, pozostaje w tym systemie zamknięta. *Modi concipiendi* są wprawdzie ściśle zdeterminowane przez strukturalno-funkcjonalną naturę władz poznawczych. Tę ostatnią poznajemy wszelako jedynie *in actu* – wykonując konkretne operacje poznawcze – jak wyraźnie zaznacza Burthogge na samym wstępie swych epistemolo-

² R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4. Zob. rozdz. 1.

³ Znamion takiej analizy można dopatrzeć się w Burthogge'owskich dociekaniach nad kategoriami „rzeczy”, „substancji” i „akcydensu”, zob. *ibidem*, s. 62–65 oraz niżej, sekcje 2.3.1 i 2.3.2.

gicznych wywodów⁴. A i wówczas kluczowe mechanizmy pozostają ukryte, ponieważ akty poznawcze odsłaniają się nam, jak już wzmiankowałem w poprzednich rozdziałach, wyłącznie w swych gotowych produktach – w wytworzonych koncepcjach empirycznych – podczas gdy sam proces ich formowania realizuje się poniżej progu świadomości⁵.

Reasumując, Burthogge'owska analiza *modi concipiendi* nie jest i nie może być teorią aprioryczną, a jedynie teorią apriorycznych składowych poznania; i to teorią specyficzną, która dopiero w treści poznania empirycznego identyfikuje jego czysto podmiotowe (i w tym sensie aprioryczne) składniki, co do których można następnie z góry założyć (ewentualny, dodatkowy aspekt aprioryczności), że wystąpią we wszelkim empirycznym poznaniu. I charakterystykę tę trzeba, jak się wydaje, rozciągnąć na wszystkie Burthogge'owskie analizy mechaniki umysłu, a więc *de facto* na całą jego teorię poznania.

Trzeci z zapowiadanych komentarzy dotyczy pytania, czy skoro analiza *modi concipiendi* nie ma charakteru poznawczego (w Burthogge'owskim tego słowa znaczeniu), wymyka się ona reżimowi zdeterminowania przez fundamentalne podmiotowe struktury poznawcze? Mówiąc prosto, chodzi o kwestię, czy możliwe jest ujęcie *modi concipiendi* bez pośrednictwa ich samych? Odpowiedź na to pytanie musi być negatywna. Zapośredniczenie poznania przez *modi concipiendi* nie wynika bowiem z natury tego aktu, lecz z zasadniczej, strukturalno-funkcjonalnej konstytucji jego wykonawcy. Jest ono manifestacją immanentnej mechaniki umysłu, której oddziaływanie ma zapewne najdonioślejsze konsekwencje w dziedzinie poznania, ale się do niej nie ogranicza. O ile jednak w wypadku badania podmiotowych komponentów poznania (*modi concipiendi*) znaczenie tej konkluzji minimalizuje swoista jedność przedmiotu i sposobu ujęcia, wniosek ten nakłada istotne ograniczenia na komplementarne badanie empirycznych komponentów kognitywnych. Teoria *modi concipiendi* potencjalnie implikuje bowiem możliwość wyodrębnienia tych składowych treści poznawczych, które zdeterminowane są przez przedmiot zewnętrzny, zgodnie z wzorem: zawartość odprzedmiotowa = całość – *modus concipiendi*. Powyższe obserwacje rozwiewają jednak te nadzieje – operacji tej nie można przeprowadzić nawet w abstrakcji. Skoro bowiem *modi concipiendi* stanowią manifestację samego sposobu funkcjonowania władz

4 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 2–3. Zob. rozdz. 1.1.

5 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 71. Zob. rozdz. 1.3., 1.6 i 2.5.2.

umysłowych, a co za tym idzie współkonstrytuują wszystkie ich operacje, ujęcie (nie mówiąc już o poznaniu) ograniczające się do aspektów pozapodmiotowych musiałoby być aktem dokonywanym bez udziału immanentnych umysłu ludzkiemu instrumentów operacyjnych, co prowadzi do sprzeczności⁶. Wprawdzie, tak jak w przypadku pozostałych komentarzy, rozumowanie to stanowi tylko dedukcję z podstawowych założeń Burthogge'owskiej epistemologii, nie znajdziemy go więc w tekście *Eseju*. Niemniej, płynący z niego wniosek znajduje silne oparcie w pracy Burthogge'a. Jego kategorycznie idealistyczne twierdzenia nie pozostawiają wszak wątpliwości, iż nie dopuszcza on myśli o wyizolowaniu z poznania treści o czysto przedmiotowej proveniencji.

2. Systematyka intelektualnych *modi concipiendi*

Wprowadzając w rozdziale trzecim *Eseju* teorię *modi concipiendi*, Burthogge ilustruje ją kilkoma przykładowymi, i z tego względu otwartymi, enumeracjami czystych pojęć intelektualnych. Pierwszy z tych niewyczerpujących katalogów obejmuje pojęcie „bytu” (*entity*) oraz podpadające pod nie pojęcia: „substancji” (*substance*) bądź „akcydensu” (*accident*), a nadto dwie dodatkowe pary: całość (*whole*) bądź część (*part*) oraz przyczynę (*cause*) lub skutek (*effect*)⁷. Kilka linijek dalej ta lista zostaje uporządkowana według „powszechnego” wśród „logików” kryterium podziału terminów na „pierwsze” i „drugie”⁸. Wśród reprezentantów pierwszego zbioru, oprócz „substancji i akcydensu”, wymienione zostają dodatkowo pojęcia „ilości” i „jakości”; do drugiego zbioru zaliczone są dwie pozostałe pary kategorii⁹. Bezpośrednią intencją Burthogge'a jest wprawdzie zrównanie – wbrew opinii rzeczonych „logików” – statusu ontologicznego elementów obu grup przez podciągnięcie ich pod wspólną kategorię „pojęć ogólnych, pod którymi rozum ujmuje [*apprehends*]

⁶ Warto przy okazji przypomnieć, że Burthogge wyraźnie wyklucza istnienie nadnaturalnych dróg poznania, zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 23–44 oraz przyp. 10 do rozdz. 1 i przyp. 25 do rozdz. 2.

⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 57.

⁸ *Ibidem*, s. 58.

⁹ *Ibidem*.

swoje przedmioty”¹⁰. Sam podział zostaje jednak uznany za zasadny pod warunkiem, że oprze się go na kryteriach wewnętrznych (pojęcia pierwsze „rzeczywiście takimi są” „w porównaniu z pozostałymi”¹¹) i w zredefiniowanej postaci, jak się za chwilę przekonamy, włączony do systemu Burthogge’a.

Tym dwóm wykazom towarzyszą kolejne cztery, prezentowane w tym samym rozdziale i wciąż przykładowe, zestawienia intelektualnych *modi concipiendi*. Tak oto „substancja, akcydens, jakość, działanie etc.” wymieniane są jako przedmioty rozumu¹²; podobna lista pojawia się kilka stron dalej w kontekście obserwacji, że każdą rzecz postrzegamy zawsze jako „substancję lub akcydens bądź jakość etc.”¹³; nadto, pojęcia „substancji, jakości, przyczyny, skutku, całości, części etc.” zidentyfikowane zostają jako sentymenty intelektu¹⁴; wreszcie, kategorie „bytu, substancji, akcydensu, całości, części, przyczyny, skutku itp.” przywoływane są w toku analizy pozornej rzeczywistości i zewnętrznego ugruntowania *modi concipiendi*¹⁵. Wylczeniom tym nie towarzyszą, jak widać, żadne próby klasyfikacyjne. Pewne wskazówki w tej materii zawierają natomiast przywoływane wyżej (w innym zakresie) uwagi uzupełniające trzy argumenty, którymi Burthogge uzasadnia swoją teorię czystych pojęć¹⁶. Rozważania te dostarczają także najobszerniejszego omówienia pojęcia „rzeczy” oraz wstępnej eksplikacji pojęć „substancji” i „akcydensu”.

2.1. Pojęcia rzeczy i pojęcia o rzeczach

Pierwszą otwartą próbę systematyzacji intelektualnych *modi concipiendi* przynosi dopiero czwarty rozdział *Eseju*, zatytułowany: „O podziale [distribution] pojęć w zawężonym sensie tego słowa”¹⁷. Choć interesująca nas problematyka nie jest, co warto od razu zaznaczyć, głównym przedmiotem tego rozdziału, na samym jego początku *explicite* wprowadzone zostaje generalne kryterium klasyfikacji czystych pojęć intelektualnych¹⁸,

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, s. 60.

13 *Ibidem*, s. 67.

14 *Ibidem*, s. 68.

15 *Ibidem*, s. 69.

16 *Ibidem*, s. 62–64. Zob. rozdz. 2.5.4.

17 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 76–95.

18 *Ibidem*, s. 76–77.

a nadto Burthogge podejmie ponownie ten temat w (błędnie zanumerowanej) „Sekcji III”¹⁹. W rozdziale tym można także znaleźć omówienie kilku najważniejszych *modi concipiendi* i wzmiankę o kilku wcześniej niewymienionych („realność”, „czas”, „miejsce”, „miara”, „mierzone”²⁰). Jeszcze więcej w tej materii oferuje rozdział piąty: „O substancji”²¹, a zwłaszcza jego pierwsza sekcja²². Co bynajmniej nie oznacza, że zebrane razem wszystkie te rozproszone wątki dostarczają jakiejś kompletnej systematyki czystych pojęć intelektualnych.

Podstawę wspomnianego przed chwilą generalnego podziału intelektualnych *modi concipiendi* stanowi odróżnienie „pojęć rzeczy” (*notions of things*), konstytuujących i denotujących same rzeczy (w ścisłym tego słowa znaczeniu, zob. niżej), od „pojęć o rzeczach” lub „dotyczących rzeczy” (*notion about things*) – kategorii wyższego rzędu, odnoszących się do zachodzących między owymi rzeczami relacji²³. Do pierwszej, zamkniętej, klasy Burthogge zalicza „byt lub rzecz, realność, substancję i akcydens”²⁴. Do drugiej, scharakteryzowanej tylko przykładami: „przyczynę”, „skutek”, „całość”, „część”, „miarę” i „mierzone”²⁵. W ten sposób Burthogge zachowuje w swym systemie, zreinterpretowane w duchu idealistycznym, rozróżnienie między terminami pierwszymi i drugimi²⁶. Wprowadzając tę klasyfikację, korzysta nadto z okazji do jeszcze jednego podkreślenia epistemologicznej roli czystych pojęć:

Pojęcia w ograniczonym sensie tego słowa, rozumiane jako idee obiektywne poprzez i pod którymi rozum ujmuje [*apprehends*] oraz pojmuje [*conceives*] rzeczy i które można z tej racji określić mianem fundamentalnych (jako że mają istotowe znaczenie dla materii poznania), są bądź pojęciami [*of*] rzeczy; takimi jak byt, realność etc., bądź też pojęciami dotyczącymi [*about*] rzeczy, jak

19 *Ibidem*, s. 91–95.

20 *Ibidem*, s. 77–79, 93.

21 *Ibidem*, s. 96–122.

22 *Ibidem*, s. 96–109.

23 *Ibidem*, s. 76–77, 92–93.

24 *Ibidem*, s. 77. Zob. także *ibidem*, s. 80, 92–93.

25 *Ibidem*, s. 77, 93. Zob. także *ibidem*, s. 80.

26 *Ibidem*, s. 58.

całość, część, przyczyna, skutek etc., z których pierwsze pojmuje się jako pojęcia absolutne, drugie zaś raczej jako relatywne²⁷.

Jak widzieliśmy w poprzednich rozdziałach, Burthogge'owski akt poznania cechuje się dualnością przypominającą tę charakterystyczną dla aktu czysto intencjonalnego – jest jednocześnie instrumentem poznawczym i wytwórczym (zob. rozdz. 1.5). Za dwoistość tę odpowiada przede wszystkim specyficzny mechanizm koncepcji/konceptualizacji – operacji, która ujmując przedmiot zewnętrzny za pomocą określonych narzędzi bądź precyzyjniej, w określonych strukturach, formuje kompleksy treściowe, funkcjonujące jednocześnie jako jej bezpośrednie przedmioty (zob. rozdz. 1.3.). W konsekwencji, także *modi concipiendi*, a więc same owe konstytutywne struktury konceptualizacyjne, pełnią podwójną, ontologiczną (konstytuującą) i epistemologiczną (denotacyjną) rolę. Są twórczym przedmiotów poznania, a zarazem nośnikami informacji o nich (to drugie zresztą dzięki pierwszemu). Funkcjonują jako „treść” w ontycznym i epistemologicznym tego słowa znaczeniu, to znaczy jako zawartość poznawanych fenomenów, a zarazem ich deskryptor. Nadto, *aprehensja* nadaje całemu temu mechanizmowi pozaumysłowe, a więc (transcendentnie) intencjonalne ukierunkowanie (zob. rozdz. 1.2.), za sprawą którego treść ta jest dodatkowo (już tylko) odnoszona do przedmiotu zewnętrznego – pojmanego jedynie „poprzez i pod” nią²⁸.

Rozstrzygnięcia te dostarczają podstawowego teoretycznego tła dla analizowanego przez nas rozróżnienia. Klucz do jego odczytania tkwi jednak przede wszystkim w wykorzystanej w nim kategorii „rzeczy”. Zgodnie ze słowami samego Burthogge'a, termin ten można zinterpretować na trzy sposoby:

[Słowa] *byt* lub *rzecz* używa się w kilku sensach; bądź, po pierwsze, w najszerszym, w którym jest ono tym samym co coś czy też *aliquid*. Bądź, po drugie, ściślej, w którym obejmuje ono jedynie substancje, akcydensy i *modi*. Albo też, po trzecie, najściślej, w którym oznacza ono tylko substancje²⁹.

²⁷ *Ibidem*, s. 76–77. Na temat Locke'owskich źródeł użytej w tym fragmencie tej terminologii („absolutne”, „relatywne”) zob. następną sekcję.

²⁸ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...* Zob. także *ibidem*, s. 4.

²⁹ *Ibidem*, s. 77.

Kryterium odróżnienia trzech sensów słowa „rzecz” stanowi tutaj zakres, a ściślej: stopień ogólności tego terminu. „Rzecz” rozumiana możliwie najszerszej oznacza absolutnie dowolny obiekt czy zjawisko – poza jej zakresem pozostaje jedynie „nic”³⁰. „Rzeczą” w drugim tego słowa znaczeniu można określić każdą substancję, akcydens lub *modus*³¹. Wreszcie, „rzecz” pojęta najwężziej odnosi się wyłącznie do substancji. Podstawowy problem związany z tą enumeracją polega na tym, że nie do końca jasna jest jej dziedzina odniesienia czy też model interpretacji. Czy zakres tak zdefiniowanych kategorii „rzeczy” ogranicza się wyłącznie do uniwersum poznania, a ich desygnatami są jedynie obiekty mentalne – „zjawiska”, „fenomeny”³²? Czy też odnoszą się one także do przedmiotów pozaumysłowych? Na pierwszy rzut oka dość oczywista wydaje się pierwsza odpowiedź. Skoro, jak było to już wzmiankowane i jak się jeszcze przekonamy w następnych sekcjach, zarówno rzecz w najszerszym tego słowa znaczeniu, jak i substancja oraz akcydens stanowią w istocie jedynie pewne *modi concipiendi*, mają więc czysto pojęciową naturę³³, w żadnym ze wskazanych wyżej znaczeń termin „rzecz” nie może denotować obiektów pozaumysłowych. Problem jednak w tym, że w rzeczywistości Burthogge *explicite* odnosi go do obiektów zewnętrznych, i to w tych samych wypowiedziach, w których sensy te są definiowane:

Rzecz w najszerszym sensie jest tym, co w jakikolwiek sposób jest lub co jest poznawalne bezpośrednio³⁴ [...] to, co w jakikolwiek sposób jest, jest bądź niezależnie [*without*] od tego, czy ktokolwiek o tym myśli; bądź jest tak długo, jak długo się o tym myśli i ponieważ się o tym myśli³⁵.

Rzeczą w znaczeniu ścisłym, obejmującym jedynie substancje, *modi* i akcydensy, jest wszystko to, co wydaje się jakiegokolwiek włądzy zewnątrzne, a w konsekwencji, wydaje się mieć byt w świecie

30 *Ibidem*.

31 Zob. także *ibidem*, s. 91.

32 *Ibidem*, s. 59–60.

33 „Rzecz jest istotnie pojęciem najbardziej ogólnym, lecz wciąż tylko pojęciem” (*ibidem*, s. 62) i to samo jest prawdą w odniesieniu substancji i akcydensu (*ibidem*, s. 62–64). Zob. także *ibidem*, s. 56.

34 *Ibidem*, s. 77. Na temat interpretacji tego fragmentu zob. wszelako niżej, sekcję 2.3.1.

35 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 78.

jako jego część lub przynależność niezależnie od tego, czy naprawdę by tak było, czy nie. I w tym sensie tego słowa, tak jak same rzeczy realne (określane tym mianem w szczególności [*eminently*]), takżę i sentymenty, które mamy o tych rzeczach, takie jak kolory, dźwięki, smaki etc., są rzeczami; i tak samo również pojęcia są rzeczami, zarówno te ogólniejsze i powszechniejsze, substancji i akcydensu, jak i bardziej konkretne pojęcia różnych gatunków jakości i te relacji etc.³⁶

Ta ostatnia wypowiedź zawiera nawet sugestię, że to właśnie obiekty zewnętrzne zasługują na miano „rzeczy” (*eminently*) w pełnym tego słowa znaczeniu, zjawiska mentalne można zaś określić tą nazwą jedynie ze względu na pozór zewnętrzności, upodabniający je do właściwych jej nosicieli³⁷. Padająca zaraz potem uwaga dodatkowo pogłębia to wrażenie:

Kiedy jednak mówię, że nie tylko rzeczy same, lecz także posiadane przez nas ich sentymenty i pojęcia są rzeczami, trzeba to rozumieć [, uwzględniając] rozróżnienie; rzeczy same (jak nazywam podstawy sentymentów i pojęć) są bowiem realnościami o prawdziwym istnieniu; natomiast sentymenty i pojęcia, będąc tylko realnymi kogitabiliami, są jedynie pozornymi realnościami; realnościami li tylko zjawiskowymi [*of apparition*], a nie istniejącymi [*of existence*] – tak oto pojęcie substancji jest jedynie realnością zjawiskową [*of appearance*], ale rzeczy do których je odnosimy są realnościami istniejącymi³⁸.

Wreszcie, „realne”, zewnętrzne rzeczy tworzą jeden z dwóch (obok kogitabiliów) podzbiorów „rzeczy lub bytu” w Burthogge’owskim *pinax entium*³⁹.

³⁶ *Ibidem*, s. 91.

³⁷ Żadne przesłanki nie wskazują na to, że termin *eminently* użyty jest w tym miejscu w znaczeniu technicznym, pokrewnym Kartezjańskiej teorii eminentnego sposobu istnienia, R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 161. Zob. także T. M. Schmaltz, „Containment, Eminent versus Formal”, [w:] L. Nolan (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, New York: Cambridge University Press 2016, s. 152–153.

³⁸ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 92.

³⁹ *Ibidem*, s. 78. Klasyfikacji tej nie należy odczytywać dosłownie. W takim przypadku byłibyśmy bowiem zmuszeni uznać, iż rzeczy zewnętrzne stanowią podklasę „rzeczy” rozumianej jako *modus concipiendi*, co jest oczywistym nonsensem.

Ostatecznie zostają dwa rozwiązania. Po pierwsze, można przyjąć, że „rzecz” – we wszystkich trzech wyodrębnionych przez Burthogge’a znaczeniach tego terminu – posiada odniesienie przedmiotowe zarówno w sferze mentalnej, jak i pozaumysłowej⁴⁰; a nadto jest kategorią adekwatną, to znaczy sięga rzeczywistej natury swoich desygnatów. Takie rozstrzygnięcie czyniłoby oczywiście idealizm Burthogge’a teorią fundamentalnie niekoherentną⁴¹. Co nie oznacza, że jest pozbawione podstaw, albowiem, jak przekonamy się pod koniec tej książki, jego epistemologia nie jest systemem całkowicie konsekwentnym.

W myśl drugiego rozwiązania termin „rzecz” zachowuje wprawdzie odniesienie do obiektów zewnętrznych, jednakże nie samych w sobie, lecz danych na warunkach ludzkiego poznania. Ponieważ zgodnie z koncepcją Burthogge’a każdy fenomen kognitywny (za sprawą intencjonalnego ukierunkowania aprehensji) projektowany jest na rzeczywistość zewnętrzną, także do niej można odnosić rozróżnienia strukturalne implikowane przez trójdzielą semantykę „rzeczy” – co wszelako oznacza tylko, że taką jawi się ona poznającemu umysłowi, czy precyzyjniej, że taką strukturę narzucają jej podmiotowe schematy ujmowania. Zgodnie z tą interpretacją, kategoria „rzeczy” w ścisłym tego słowa znaczeniu odnosiłaby się tylko do korelatów kognitywnych, przedmiotów poznania – rzeczy zjawiskowych. Terminy „rzecz realna” czy „rzecz sama”⁴² denotowałyby zaś jedynie całkowicie niepoznawalny w swym immanentnym ustrukturuowaniu pozaumysłowy korelat poznania, artykułowany wszelako z konieczności w kategoriach podmiotowych *de facto* nieuniknionych w każdej wypowiedzi o „obiekтах” czy „przedmiotach” zewnętrznych, Kantowskiej „rzeczy

sem. Burthogge’owska tabela, swoista idealistyczna wersja drzewa Porfiriusza (por. M. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 191–192), stanowi raczej wykaz obiektów pojmowanych za pomocą kategorii „rzeczy” czy też, co w systemie tym na jedno wychodzi, fenomenów konstytuowanych przy pomocy tego pojęcia (z jednym wyjątkiem, rzeczy realnych właśnie).

⁴⁰ Oznaczałoby to uzupełnienie omawianego trójpodziału znaczeń terminu „rzecz”, dychotomicznym podziałem „poprzecznym” – według kryterium statusu ontologicznego jego desygnatów.

⁴¹ W istocie niekoherencję tę implikowałoby nawet słabsze założenie – uznające nieadekwatność tej kategorii, wciąż jednak dopuszczające rozróżnienie trzech jej znaczeń. Stanowisko to zakładałoby bowiem uzasadniającą ten trójpodział znajomość struktury świata zewnętrznego.

⁴² Zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 91–93.

samej w sobie” nie wyłączając⁴³. Kontynuując w tym duchu, przyznanie obiektom zewnętrznym pierwszeństwa do miana „rzeczy” należałoby uznać przede wszystkim za element przyjętej strategii retorycznej. Burthogge, w stylu przypominającym późniejsze wystąpienie Berkeleya, wychodzi od zdroworozsądkowego obrazu rzeczy zewnętrznych, a następnie poddaje go rewizji w obliczu wyników systematycznej krytyki władz poznawczych⁴⁴. Główną racją skłaniającą do takiej interpretacji Burthogge’owskiego idealizmu jest stwarzana przez nią możliwość ocalenia koherencji tego systemu. Wykładnia ta znajduje jednak także silne poparcie tekstualne. Zgodnie z przewodnim poglądem epistemologii Burthogge’a, za ukonstytuowanie rzeczy we wszystkich trzech tego słowa znaczeniach odpowiadają wszak konkretne *modi concipiendi*, z definicji niemające korelatów poza umysłem i właśnie dlatego nadające poznaniu nieadekwatny charakter (zob. niżej sekcje 2.3.1, 2.3.2). Wypowiedzi niezgodne, a nawet radykalnie sprzeczne z tą wizją (oprócz wzmiankowanych są wśród nich nawet i takie, które wskazują materię jako desygnat „rzeczy”⁴⁵) trzeba zaś złożyć na karb prekursorskiego, a co za tym idzie niedojrzałego charakteru jego idealizmu, któremu brak jeszcze pełnej świadomości swych teoriopoznawczych konsekwencji, a podejście krytyczne wciąż przeplata się z dogmatycznym (zob. rozdz. 4.).

Uchylając się od definitywnego wyboru między tymi dwiema interpretacjami, chwilę uwagi trzeba poświęcić jeszcze samemu trójpodziałowi znaczeń wyrazu „rzecz” w tym zakresie, w jakim desygnuje on obiekty mentalne. Warto mianowicie zauważyć, że uwzględnienie trychotomicznej semantyki tego terminu ma istotne znaczenie nie tylko dla trafnego uchwycenia myśli Burthogge’a, lecz także dla konstrukcji precyzyjnego języka interpretacji tej koncepcji. Mówiąc ściślej, aby zachować korespondencję semantyczną między Burthogge’owskim pojęciem „rzeczy” (w znaczeniu odnoszącym się do mentalnych korelatów poznania) a używanym w niniejszej pracy metateoretycznym terminem „przedmiot poznania”, także tę ostatnią kategorię należy poddać

43 Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2005 i *passim*; *idem*, *Krytyka czystego rozumu*, A 30, s. 81, A 49, s. 94 i *passim*.

44 G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, § 1–4, s. 35–37, § 34–40, s. 57–61.

45 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 78. Por. także *ibidem*, s. 113.

trójdzielnej wykładni, a nadto, tam gdzie jest to konieczne, precyzacji, tak aby jej sens odpowiadał aktualnej wymowie tekstu⁴⁶. Oznacza to, że o „przedmiocie poznania” w epistemologii Burthogge’a można mówić w trzech znaczeniach. W najszerszym z nich – i najbardziej adekwatnym, to bowiem właśnie znaczenie kryje się najczęściej za wypowiedziami Burthogge’a o „przedmiotach” (*object*) władz poznawczych⁴⁷ – termin ten oznacza „coś czy też *aliquid*”⁴⁸, a więc *de facto* dowolny, intelektualny bądź zmysłowy, korelat kognitywny. W znaczeniu węższym obejmuje on tylko „substancje, akcydensy i *modi*” (zarówno intelektualne, jak i zmysłowe)⁴⁹. Wreszcie, pojęte najwężziej wyrażenie to oznacza jedynie „substancje”⁵⁰.

Kluczową rolę w podziale intelektualnych *modi concipiendi* na „pojęcia rzeczy” i „pojęcia o rzeczach” – do którego teraz powracamy – pełni drugie, „ściślejsze” znaczenie „rzeczy”, w którym „obejmuje ono jedynie substancje, akcydensy i *modi*”⁵¹:

Pojęcie rzeczy ściśle rozumianej dostarcza nam punktu wyjścia do uchwycenia różnicy między pojęciami rzeczy a tymi, które rozum ma jedynie o rzeczach⁵².

46 Gdy termin ten nie jest precyzowany, posługuję się nim w najszerszym z podanych znaczeń, obejmującym wszelki mentalny korelat poznania. Kategoria „przedmiotu poznania” nie jest obca filozofii Burthogge’a, *explicite* posługującego się terminem „kogitabilium” (*cogitable, cogitable thing or entity, ibidem, s. 79 i nn, entia cogitationis, ibidem, s. 60*), charakteryzowanym jako byt czysto kogitacyjny (*entity only of cogitation, ibidem, s. 80*); zob. niżej, sekcję 2.3.3. oraz rozdz. 4.2. Zbyt ściśle wiązanie metateoretycznego systemu pojęciowego z techniczną terminologią Burthogge’a mogłoby jednak pozbawić przeprowadzaną w niniejszej pracy analizę pożądanej elastyczności teoretycznej.

47 Zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 59–62.

48 *Ibidem*, s. 77.

49 *Ibidem*, s. 77, 91–92.

50 *Ibidem*, s. 77. Do tych trzech znaczeń można by także dodać czwarte, w którym termin „przedmiot poznania” odnosiłby się do obiektu zewnętrznego – ostatecznego korelatu poznania. Taka praktyka godziłaby jednak *de facto* w podstawowy cel wyodrębnienia tej kategorii, która w epistemologii idealistycznej służy właśnie podkreśleniu mentalnego, fenomenalnego charakteru danych w poznaniu przedmiotów (zob. rozdz. 4.1.). Co nie zmienia faktu, że przedmiot poznania w pewnym sensie jest przedmiotem zewnętrznym, tyle że ujętym na podmiotowych warunkach poznania (*ibidem*, s. 68, zob. rozdz. 4.2.).

51 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 77. Zob. także *ibidem*, s. 91.

52 *Ibidem*, s. 92.

Charakterystyczną własnością tak rozumianych rzeczy jest nieodłącznie im towarzyszące wrażenie zewnętrżności (realnej lub pozornej):

Rzeczą w znaczeniu ścisłym, obejmującym jedynie substancję, *modi* i akcydensy, jest wszystko to, co wydaje się jakiegokolwiek władzy zewnętrznej, a w konsekwencji, wydaje się mieć byt w świecie jako jego część lub przynależność niezależnie od tego, czy naprawdę by tak było, czy nie⁵³.

Cechę tę Burthogge wykorzystuje jako *fundamentum divisionis* interesującej nas dychotomii – „pojęcia rzeczy” utożsamione zostają z klasą tych intelektualnych *modi concipiendi*, które jawią się umysłowi jako zewnętrzne. *Modi* pozbawione tej właściwości tworzą drugą grupę pojęć – „o rzeczach”:

pojęcia, które określam mianem pojęć rzeczy jawią się bowiem rozumowi jako rzeczy zewnętrzne względem niego; nawet bowiem pewne relacje i inteligibilne jakości (o substancjach nie wspominając) wydają się rozumowi tkwić realnie [*really inherent*] w rzeczach, którym są przypisywane, tak jak zmysłom sentymenty barw, zapachów i dźwięków. Co się wszelako tyczy pojęć formowanych przez umysł jedynie o rzeczach, takich jak przyczyna, skutek, miara, mierzone etc., nie wydają mu się one mieć bytu w samych rzeczach, lecz wynikać z jego własnych refleksji poświęconych porównywaniu i rozważaniu rzeczy⁵⁴.

W rzeczywistości, nazbyt jednostronnie skupiając się na kwestii pozornej zewnętrżności – myśl Burthogge’a, jak zwykle, zmierza do jak najszybszego wyartykułowania tez idealizmu – wywód ten nieco zaciemnia istotę omawianego podziału. Klasa „pojęć rzeczy” czy też „pojęć absolutnych” obejmuje po prostu wszystkie intelektualne *modi concipiendi* konstytuujące rzeczy w najbardziej potocznym tego słowa znaczeniu, tzn. jakościowo uposażone przedmioty tworzące uniwersum

53 *Ibidem*, s. 91. Zewnętrżności, o której tu mowa, nie należy interpretować wąsko, wyłącznie w kategoriach postrzegania zmysłowego, o czym dobitnie świadczy wzmianka o substancji i akcydensach – fenomenach czysto intelektualnych. Zob. także *ibidem*, s. 70–73, gdzie *quasi-zewnętrżność explicite* przypisywana jest obu rodzajom sentymentów – intelektualnym i zmysłowym.

54 *Ibidem*, s. 92–93.

świata odbieranego jako realny i pojętego szeroko, a więc z uwzględnieniem rzeczywistości percypowanej we śnie, a do pewnego stopnia nawet w wyobraźni⁵⁵. Burthogge'owska wizja naturalnej metafizyki jest ściśle substancjalistyczna, mianowicie umysł postrzega świat jako zbiór obiektów będących nosicielami cech, substancji wraz z „przynależnościami” (i ewentualnie relacji między nimi, zob. następną sekcję)⁵⁶. Świat ten, jak pokazuje krytyka władz poznawczych, jest jednak w istocie rzeczywistością fenomenów, przedmiotów czysto intencjonalnych (by posłużyć się terminologią współczesną) – li tylko rzutowanych na zewnątrz umysłu. Wszystkie pojęcia czyste, które stanowią konstrukcyjne komponenty struktury tak pojętych substancji lub, co na jedno wychodzi, wydają się tkwić inherentnie „w rzeczach, którym są przypisywane” (tzn. w faktycznych obiektach zewnętrznych), można sklasyfikować właśnie jako „pojęcia rzeczy”⁵⁷. Podkreślenie słowa „czyste” jest w tym kontekście bardzo ważne. Śledząc wywód Burthogge'a można bowiem odnieść mylne wrażenie, iż do grupy tej zalicza on wszystkie konkretne akcydensy i *modi*, przypisywane intelektualnie przedmiotom zewnętrznym⁵⁸. Tak oczywiście nie jest. Trzeba pamiętać, że analizowana klasyfikacja dotyczy *modi concipiendi*, pojęć czystych⁵⁹. Klasa „pojęć rzeczy” nie obejmuje więc wszystkich intelektualnie poznawanych składników tych obiektów, co oznaczałoby całkowite odebranie poznania od bazy empirycznej, lecz „fundamentalne”, ramowe pojęcia „rzeczy”, „substancji”, „akcydensu” oraz „realności” – i taki właśnie zamknięty katalog Burthogge przedkłada⁶⁰. Mówiąc krótko, chodzi nie o tę czy inną intelektualnie atrybuowaną cechę rzeczy zewnętrznej, lecz o samo myślenie o niej jako o rzeczy, i to rzeczy posiadającej cechy.

55 *Ibidem*, s. 87–88.

56 Zob. *ibidem*, s. 64: „żadnej rzeczy nie ujmujemy inaczej niż [...] jako substancję bądź jako akcydens”. Zob. także *ibidem*, s. 57, 67 oraz s. 64–65, gdzie Burthogge wprost pisze o sposobie pojmowania właściwym ludziom „prostym” i „niewykształconym”. Zob. również niżej, sekcję 2.3.2.

57 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 92. W istocie więc najbardziej ekonomiczne byłoby zdefiniowanie „pojęć rzeczy” przez odwołanie się do trzeciego znaczenia słowa „rzecz” (substancja) przy założeniu, że denotuje ono substancję wraz z „zawartością”.

58 Zob. np. *ibidem*, s. 92–93.

59 *Ibidem*, s. 76–77.

60 *Ibidem*, s. 77.

2.2. Pojęcia o rzeczach

„Pojęcia rzeczy” uczestniczą zatem w konstytucji przedmiotów poznania rozumianych jako obiekty posiadające własności lub po prostu substancje (a więc w najściślejszym czy też najwęższym ze wskazanych wyżej znaczeń terminu „przedmiot poznania”). Obok nich w akt ten zaangażowane są także zmysłowe *modi concipiendi*, o których Burthogge wprawdzie nie wspomina wprost, ich udział implikuje jednak stale podnoszona w tych rozważaniach analogia między obiema zdolnościami poznawczymi⁶¹. „Pojęcia o rzeczach” przeciwnie, nie uczestniczą w tym procesie, lecz odnoszą się jedynie do relacji między ukonstytuowanymi już w powyższy sposób przedmiotami. Jako „pojęcia relacyjne” (kontekst tekstualny i historyczny czynią to wyrażenie najbardziej adekwatnym tłumaczeniem terminu *relative notions*⁶²) kategorie te są więc w istocie *modi concipiendi* drugiego rzędu, meta-pojęciami – ich korelatami są bowiem obiekty zawierające już w swej strukturze pojęcia. Oznacza to jednak, że pojęcia relacyjne nie mogą być stosowane przez intelekt w tym samym akcie, w którym obiekty te są konstytuowane (za pomocą pojęć absolutnych), lecz jedynie w następczych i wyższych względem niego operacjach. Jednocześnie (czy też w konsekwencji) nie towarzyszy im iluzja zewnętrznosci – nie „wydają się one” umysłowi „mieć bytu w samych rzeczach, lecz wynikać z jego własnych refleksji poświęconych porównaniu i rozważaniu rzeczy”⁶³. Burthogge objaśnia tę kwestię na przykładzie pojęcia Boga:

Tak oto gdy umysł, pojmując, że Bóg Wszechmogący jest przyczyną wszystkiego, pojmuje, że słowo (Bóg) jest nazwą realnego bytu, tak też pojmuje zarazem, że termin (przyczyna) nią nie jest, lecz że oznacza jedynie swego rodzaju relację między Bogiem a rzeczami

61 *Ibidem*, s. 91–93, cyt. wyżej.

62 *Ibidem*, s. 77; zob. także niżej, przyp. 65. „Relacyjność”, o której tu mowa, odnosi się jednak wyłącznie do stosunków między-, a nie wewnątrz-substancjalnych – zdaniem Burthogge’a istnieją bowiem także relacje, które „wydają się rozumowi” tkwić w rzeczach (*ibidem*, s. 92–93). Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, ks. II, rozdz. XXV, § 6, s. 449: „Stosunek zachodzi tylko pomiędzy dwiema rzeczami [...]. Wprawdzie ich części składowe bardzo często s. wobec siebie względne [*relative*], całość jednak jest samoistną [*positive*], czyli bezwzględna [*absolute*] rzeczą lub ideą”.

63 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 93.

jako od niego się wywodzącymi, jest więc tylko nazwą pewnego przedmiotowego [*objective*], a nie realnego bytu⁶⁴.

Pomimo oczywistych różnic między obiema teoriami w zdaniu tym nietrudno wychwycić aluzję do koncepcji Locke'a⁶⁵. Znacznie trudniej odczytać jego wymowę. Pewnych problemów nastrocza bowiem interpretacja kluczowego dla analizowanej teorii stwierdzenia, iż pojęcia relacyjne „wydają się” umysłowi „wynikać z jego własnych refleksji poświęconych porównywaniu i rozważaniu rzeczy”⁶⁶. Mówiąc wprost, nie jest jasne, czy owo wrażenie refleksyjnego pochodzenia pojęć relacyjnych odpowiada stanowi faktycznemu – czy pojęcia te rzeczywiście mają refleksyjną genezę – w którym to przypadku wypowiedź ta byłaby ukłonem w stronę koncepcji Locke'a. Czy też przeciwnie, wrażenie to ma charakter równie iluzoryczny jak analogiczne odczucie pozornej zewnętrżności „pojęć rzeczy”, a obie klasy pojęć stanowią w równym stopniu niezależną od woli manifestację funkcjonalnych automatyzmów umysłu. W tym przypadku interesującą nas wypowiedź należałoby odczytywać jako krytykę „dogmatycznej” (bo nieopartej właściwą ewaluacją zdolności poznawczych) koncepcji Locke'a. Teksty *Eseju* i *Organum* nie dostarczają informacji wystarczających do jednoznacznego rozstrzygnięcia tej kwestii. Niemniej, bliższa prawdy wydaje się pierwsza odpowiedź. Skoro akty, w których pojawiają się „pojęcia o rzeczach”, mają niewątpliwie drugorzędowy charakter, a same owe pojęcia denotują relacje między rzeczami (co zakłada uprzednie ich „porównywanie i rozważanie”⁶⁷), w punkcie wyjścia operacje te można określić mianem „refleksyjnych” przynajmniej w tym sensie tego terminu, w którym ogranicza się on do tych dwóch własności. Dzięki zestawieniu tego poglądu z innymi wypo-

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Zob. zwłaszcza fragmenty *Rozważań* poświęcone porównywaniu („porównywanie idei jednej z drugą [...] jest odmienną operacją umysłu nad nimi i jest tą właśnie, od której zależy rozległa gromada idei, obejmowanych nazwą stosunków [*relations*]), J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, ks. II, rozdz. XI, § 4, s. 199–200), relacjom (*ibidem*, rozdz. XII, § 7, s. 213, rozdz. XXV–XXIX, s. 445–513), a także refleksji (*ibidem*, rozdz. I, § 4, s. 120–121, rozdz. VI, s. 154–155). Zob. także stwierdzenia o „terminach absolutnych” („bezwzględnych”, w polskim tłum.) i „relacyjnych” („względnych”, *ibidem*, rozdz. XXV, s. 445–453, zwł. § 2–3, s. 447–448, oraz rozdz. XXVI, § 6, s. 459–460).

⁶⁶ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 93.

⁶⁷ *Ibidem*.

wiedziami Burthogge'a i jego bazowymi rozstrzygnięciami epistemologicznymi można zaś nadto spróbować odsłonić inne cechy swoiste tych aktów, a co za tym idzie możliwe granice ich „refleksyjności”.

Analizę tę warto rozpocząć od zupełnie podstawowej kwestii teoretycznej, mianowicie od pytania, czy akty te spełniają Burthogge'owską definicję poznania? Kryjąca się w tym pytaniu wątpliwość ma swe źródło w owych kilku ściśle empirystycznych zasadach jego epistemologii, w myśl których poznawczy charakter zarezerwowany jest dla aktów posiadających empiryczną genezę, treść i odniesienie⁶⁸. Niemniej, dylemat ten można, jak się wydaje, rozstrzygnąć pozytywnie. Aktów refleksyjnych nie inicjuje wprawdzie bezpośrednio pobudzenie zewnętrzne. Tak samo rzecz ma się jednak z operacjami „zmysłu wewnętrznego”, czyli wyobraźni, a przecież Burthogge *explicite* zalicza je do aktów poznawczych⁶⁹. W obu przypadkach, refleksji i wyobraźni, kluczowe jest bowiem pierwotnie empiryczne zdeterminowanie materiału, na jakim akty te operują. Przedmioty, które refleksja kategoryzuje pojęciami „części”, „całości”, „przyczyny”, „skutku” itp., a wyobraźnia wykorzystuje jako tworzywo do konstrukcji obiektów imaginatywnych, są wszak koncepcjami empirycznymi – ukonstytuowanymi w aktach poznawczych, przy udziale czynnika zewnętrznego (zob. rozdz. 1.7.). Owo empiryczne „zakotwiczenie” otwiera drogę do przypisania operacjom refleksyjnym pośrednio empirycznej genezy, treści i odniesienia, a w konsekwencji wszystkich funkcjonalno-strukturalnych własności wymaganych od aktów poznawczych⁷⁰. Z zachowaniem dwóch cech swoistych: refleksja stanowi, po pierwsze, akt wyższego rzędu, a więc akt metapoznawczy w ścisłym tego słowa znaczeniu – konceptualizację już skonceptualizowanego materiału empirycznego; po wtóre zaś, jej produkty nie mają charakteru przedmiotowego, lecz relacyjny.

W tekście *Eseju* można łatwo znaleźć poparcie dla tej interpretacji. Szczególnie wymowny w tym kontekście jest fragment, w którym Burthogge *explicite* podkreśla empiryczne zakotwiczenie pojęć obu omawianych rodzajów (absolutnych i relacyjnych), zaliczając je bez żadnego

68 *Ibidem*, s. 3–4. Zob. także rozdz. 1 oraz wyżej, sekcję 1.

69 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4, 9–11.

70 Właściwości te odróżniają akty refleksyjne od analizowanych wyżej meta-operacji ukierunkowanych na wyodrębnienie *modi concipiendi*, których istotą było właśnie abstrahowanie od wszelkiego materiału empirycznego (zob. sekcję 1). Będąc jak one meta-aktami, operacje refleksyjne mają jednak, w odróżnieniu od nich, metapoznawczy charakter.

różnicowania do, *nomen omen*, „kogitabiliów”, i to „realnych”, tzn. fenomenów, „które urzeczywistniają się poprzez impresje wywierane na naszych władzach przez przedmioty zewnętrzne”⁷¹. Jego intencje są jednoznaczne (nawet jeśli z innych powodów okazują się problematyczne⁷²): zarówno „sentymenty zmysłu, takie jak barwy, dźwięki etc.”, jak i „fundamentalne pojęcia umysłu” – pojęcia „rzeczy [*of things*], i te o nich [*about them*], jak substancja, akcydens, przyczyna skutku, całość, część etc.”, są produktem rzeczy zewnętrznych lub skutkiem ich okazjonalnego oddziaływania i w tym sensie zasługują na miano „realnych”, mają bowiem „podstawy w rzeczach, które są realne”⁷³. Ta sama myśl pojawia się zresztą *de facto* już kilka stron wcześniej, gdy o pojęciach „bytu, substancji, akcydensu, całości, części, przyczyny, skutku itp.” – nie dzieląc ich na typy – Burthogge pisze, iż „mają realnie pewne podstawy czy fundamenty w rzeczach na zewnątrz nas”, które „w sposób naturalny” je w nas „wzbudzają” lub dostarczają po temu okazji⁷⁴. *En bloc*, bez żadnych rozróżnień, kategorie „substancji, jakości, przyczyny, skutku, całości, części etc.” zostają też sklasyfikowane jako „sentymenty” intelektu, co jest równoznaczne z objęciem ich jednolitym reżimem funkcjonalno-strukturalnym – tym właściwym dla poznania intelektualnego⁷⁵. Wreszcie, pojęcia obu grup Burthogge czyni wprost – także we fragmencie, w którym dokonuje ich podziału – instrumentami intelektualnego „pojmwania” (*conceiving*) czy „ujmowania” (*apprehending*) rzeczy zewnętrznych (nic w tym skądinąd dziwnego, skoro wszystkie na równi należą do klasy *modi concipiendi*)⁷⁶. W konsekwencji, obie klasy pojęć charakteryzują się również jednakową intencjonalnością, tzn. są naturalnie odnoszone do przedmiotów zewnętrznych (co rzecz jasna ściśle wiąże się z kwestią ich pozornej realności, zob. niżej)⁷⁷.

71 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 79. Przedmioty wyobraźni Burthogge także zalicza do „kogitabiliów”, ale nie „realnych”, lecz „czystych” (*ibidem*, s. 86 i nn.). Zob. rozdz. 4.2.

72 Zob. przyp. 188 do rozdz. 1, przyp. 87 i 148 do rozdz. 2 oraz rozdz. 4.

73 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 80.

74 *Ibidem*, s. 69–70.

75 *Ibidem*, s. 68.

76 *Ibidem*, s. 57–58, 76–77. Toteż stwierdzenie, iż pojęcia relacyjne „powstają” czy też „są wynikiem” (*to arise from*) aktów refleksyjnych (*ibidem*, s. 93), nie oznacza, że stanowią one docelowy produkt tych operacji, lecz raczej, że służą za ich konstrukcyjne i treściowe podłoże – są instrumentami dokonywanej w nich konceptualizacji.

77 *Ibidem*, s. 57–59, 68–70, 76–77.

Pytanie, czy traktując zagadnienie w ten sposób, Burthogge nie posuwa się jednak za daleko i nie zaciera refleksyjnego, drugorzędowego charakteru pojęć relacyjnych, a w konsekwencji nie zamazuje różnicy między oboma rodzajami pojęć? Nawet jeśli tak jest, mowa o mankamencie o charakterze narracyjnym, łatwym do zniwelowania na płaszczyźnie interpretacyjnej poprzez uwzględnienie w wykładni tego właśnie aspektu zagadnienia. Dążenie do harmonizacji obu zespołów wypowiedzi Burthogge'a ma jednak obustronne konsekwencje. Toteż treść przytoczonych w poprzednim akapicie wypowiedzi implikuje konieczność zweryfikowania poglądu na naturę Burthogge'owskiej refleksji, o ile tylko – kierując się tyleż potocznymi, co filozoficznymi asocjacjami – interpretator utożsamiał ją z aktem całkowicie woluntarnym, dyskrejonalnym, zupełnie niezdeteminowanym co do wyniku, krótko mówiąc: swobodnym. Takie ujęcie wydaje się wprawdzie doskonale odpowiadać intencjom jedyne go fragmentu *Eseju*, odnoszącego się bezpośrednio do aktów refleksji, albowiem *passus* o „porównywaniu i rozważaniu rzeczy” w naturalny sposób przywodzi na myśl swobodne operacje umysłu⁷⁸. Niemniej, zarzucenie, a przynajmniej gruntowne zrewidowanie tej wizji jest nieuniknioną ceną za połączenie wszystkich twierdzeń Burthogge'a w koherentną całość. Zrównanie statusu poznawczego aktów operujących oboma typami pojęć – wyraźnie implikowane przez przytoczone wyżej stwierdzenia – wymaga bowiem objęcia drugorzędowych aktów refleksji takim samym reżimem funkcjonalnego automatyzmu i treściowego zdeterminowania, jakiemu podlegają akty pierwszego rzędu (zob. rozdz. 2.5.2). Oznacza to, że strukturalizacja (fenomenalnego) świata przedmiotowego relacjami – przyczyna-skutek, część-całość itp. – dokonuje się z taką samą dozą funkcjonalnej i treściowej konieczności, jaka towarzyszy ukonstytuowaniu struktury tworzących go przedmiotów (za pomocą pojęć „rzeczy”, „substancji” i „akcydensu”)⁷⁹.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 93. Na s. 11, 19, 58, 62, 254, 278 Burthogge używa odnośnych terminów (*reflexion*, *reflection*, *to reflect*) w znaczeniu potocznym, na oznaczenie „przemysłu”. W znaczeniu technicznym terminem tym posługuje się jeszcze ewentualnie na s. 98, gdzie pisze o „pierwszej refleksji rozumu nad akcydensami” oraz na s. 157, gdzie wzmiankuje o „refleksji, którą czynimy o samych sobie i o informacjach otrzymywanych od rzeczy na zewnątrz nas”. Na prawach homonimii termin ten może, oczywiście, oznaczać także „odbicie”, zob. *ibidem*, s. 69, 110 synopsis, 138 oraz przyp. 139 do rozdz. 2.

⁷⁹ W istocie, konkluzja ta była nieunikniona już od chwili zaliczenia „pojęć o rzeczach” do grona *modi concipiendi*, a zatem immanentnych instrumentów intelektu.

Narzuca się oczywiście pytanie, czy mimo to nie dałoby się w jakimś stopniu zróżnicować tego determinizmu, przypisując aktom refleksyjnym jakąś dozę woluntarności? Nie chodzi przy tym o rozwiązania pozorne lub niewiele znaczące. Refleksja wydaje się na przykład inicjowana, prowadzona i kończona decyzją woli, stwierdzenie to jest jednak *de facto* prawdziwe w odniesieniu do każdego poznania. Z uwagi na świadomy charakter procesów refleksyjnych (o czym za chwilę) podmiotowi można też przyznać władzę nad pewnymi aspektami ich realizacji: trybem, kolejnością kroków itp., o ile Burthogge'owskiego umysłu nie chcemy przeobrazić w czysty automat Leibniza. Można więc się zgodzić, że aktów refleksji nie znamionuje mechaniczność tak daleko posunięta, jak ma to miejsce w wypadku operacji pierwszego rzędu. Są to jednak konkluzje o znikomym znaczeniu, o ile tylko produkt końcowy obu rodzajów aktów nadal będziemy zmuszeni postrzegać jako w równym stopniu – to znaczy całkowicie – zdeterminowany niezależnymi od woli czynnikami podmiotowymi i przedmiotowymi. To w tej dependencji leży bowiem istota automatyzmu i funkcjonalno-treściowego determinizmu Burthogge'owskiego poznania. I to w tej sferze należałoby poszukać sposobności do poluzowania krępującego refleksję „gorsetu” strukturalnych i zewnętrznych uwarunkowań, nie pozbawiając jej przy tym wymiaru poznawczego. *Summa summarum*, jedyną wartą rozważenia opcją byłoby przyznanie umysłowi częściowej swobody kreowania treści poznania refleksyjnego. Mówiąc konkretnie, należałoby przyjąć, że choć treść ta ramowo określona jest immanentnym umysłowi zestawem kategorii intelektualnych – „przyczyny” i „skutku”, „całości” i „części itp. – porządkowanie tych pojęć do konkretnych przedmiotów należy do sfery jego wolnych decyzji. Innymi słowy, choć komplet możliwych relacji zachodzących w świecie fenomenalnym byłby *a priori* zdeterminowany przez wyjściowy zbiór pojęć relacyjnych, konkretna ich konfiguracja byłaby dziełem swobodnych rozstrzygnięć podmiotu. Taka interpretacja epistemologii Burthogge'a może być trafna, wiele przemawia jednak przeciwko niej. Kolektywne traktowanie pojęć obu rodzajów we fragmentach charakteryzujących procesy poznawcze nie daje wszak podstaw do ich różnicowania (ewentualna swoboda umysłu w kategoryzowaniu zjawisk powinna zatem obejmować także pojęcia absolutne – „substancji”, „akcydensu” itd.). Co więcej, i jest to jeszcze istotniejszy argument, wypowiedzi Burthogge'a zdają się sugerować, że konkretny kształt organizacji pojęciowej świata fenomenalnego – jego wewnątrz – i międzysubstancjalna architektura kategorialna – jest zdeterminowany zewnętrznie.

Zatem, choć percepcja świata pozaumysłowego zapośredniczona jest zawsze przez kategorie podmiotowe, układają się one wszelako w narzuconą z zewnątrz konfigurację. Taki wniosek można, jak się wydaje, wyprowadzić z Burthogge'owskiego twierdzenia o „ufundowaniu” czy „ugruntowaniu” przedmiotów poznania w rzeczach zewnętrznych⁸⁰, skoro w idei tej mieści się także wytwarzanie ich „w pewnej korespondencji do siebie samych”⁸¹. Do kwestii tej powrócimy jeszcze w ostatnim rozdziale tej książki.

Cechą – sygnalizowaną już wyżej – co do której z całą pewnością można przyjąć, że odróżnia operacje refleksyjne od innych aktów poznawczych, jest natomiast świadomy charakter dokonywanej w nich konceptualizacji. Bez tego założenia trudno byłoby zrozumieć, w jaki sposób umysł może rozpoznać w pojęciach relacyjnych swe własne dzieło. Zdolność ta jest mu zaś, jak widzieliśmy wyżej, nie tylko wprost przypisywana („wydają się” one produktem „porównywania i rozważania rzeczy”⁸²), lecz także przynajmniej raz przywoływana w argumentacji na rzecz idealizmu. We fragmencie, w którym Burthogge dowodzi czysto umysłowej natury pojęć „pierwszych” (czyli absolutnych), odwołuje się do łatwości, z jaką przyznanie takiego statusu pojęciom „drugim” (a więc właśnie refleksyjnym) przychodzi każdemu, „kto ma choć trochę pojęcia o sposobie, w jaki ujmujemy rzeczy”⁸³.

Ostatni istotny problem związany z koncepcją „pojęć o rzeczach” stanowi kwestia ich pozornej realności. Jeden z dwóch fragmentów, w których Burthogge przeprowadza rozróżnienie między „pojęciami rzeczy” i „pojęciami o rzeczach”, niedwuznacznie wskazuje, że *quasi-zewnętrzny* byt zarezerwowany jest wyłącznie dla pierwszej grupy kategorii, druga zaś jest tej własności pozbawiona⁸⁴. Taką sugestię kryje w sobie już samo oparcie podziału na pojęciu „rzeczy w znaczeniu ścisłym”, obejmującym wszak właśnie to, „co wydaje się jakiegokolwiek władzy zewnętrznej, a w konsekwencji, wydaje się mieć byt w świecie jako jego część lub przynależność”⁸⁵. Stronę dalej myśl ta zostaje wypowiedziana *expressis verbis*:

80 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 64, 69–70, 73, 79–80.

81 *Ibidem*, s. 80.

82 *Ibidem*, s. 93.

83 *Ibidem*, s. 58.

84 *Ibidem*, s. 92–93.

85 *Ibidem*, s. 91.

pojęcia, które określam mianem pojęć rzeczy, jawią się [...] rozumowi jako rzeczy zewnętrzne względem niego [...]. Co się wszelako tyczy pojęć formowanych przez umysł jedynie o rzeczach [...] nie wydają mu się one mieć bytu w samych rzeczach, lecz wynikać z jego własnych refleksji⁸⁶.

Z rozstrzygnięciem tym w pełni harmonizuje konkluzja przeprowadzanego bezpośrednio po tym fragmencie rozbioru pojęciowego idei boskiej stwórczości (cyt. wyżej), w którym „przyczyna”, jako reprezentatywny przedstawiciel „pojęć o rzeczach”, *explicite* klasyfikowana jest jako nazwa „pewnego przedmiotowego”, a nie „realnego” bytu⁸⁷. Koniec końców, wszystko przemawia za tym, by Burthogge’owską ontologię świata fenomenalnego (przynajmniej w tym zakresie, w jakim cechuje się on *quasi*-realnością) zinterpretować w kategoriach reistycznych – jedynym budulcem uniwersum doświadczenia są nacechowane jakościowo rzeczy (tj. substancje wraz z akcydensami i *modi*).

Szkopuł w tym, że we wszystkich pozostałych partiach *Eseju* pojęcia relacyjne równie jednoznacznie traktowane są jako pojęcia *quasi*-realne. Tak oto, bezpośrednio omawiając zagadnienie pozornej zewnętrzności pojęć⁸⁸, Burthogge w żaden sposób nie różnicuje tego zjawiska ze względu na klasy *modi concipiendi*, a swe wywody ilustruje listą, na której, bez żadnego rozróżnienia i bez dodatkowych zastrzeżeń, figurują pojęcia obu rodzajów:

choć same pojęcia bytu, substancji, akcydensu, całości, części, przyczyny, skutku itp. nie istnieją naprawdę poza umysłem, to jednak wydają się realne⁸⁹.

Pojęcia należące do obu grup są też, o czym nie wolno zapominać, instrumentami intelektualnego poznania rzeczy pozaumysłowych, co w epistemologii Burthogge’a nierozdzielnie wiąże się ze spontanicznym, intencjonalnym projektowaniem ich na rzeczywistość zewnętrzną⁹⁰ – „przypinanie” pojęć do przedmiotów zewnętrznych wprost charaktery-

⁸⁶ *Ibidem*, s. 92–93.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 93.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 69–73.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 69.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 57–59, 68–70, 76–77.

zuje on zresztą jako immanentną cechę wszelkiej zdolności kognitywnej jako takiej. Fragment ten, co warto odnotowania, pojawia się bezpośrednio po akapicie, w którym pojęcia obu klas bez różnicy prezentowane są jako intelektualne narzędzia poznania (mimo że w tym samym miejscu po raz pierwszy wzmiankuje się o ich podziale na pojęcia „pierwsze” i „drugie”)⁹¹. Szczególnie sugestywny w omawianym kontekście jest także następujący ustęp:

choć nie widzimy realności rzeczy bezpośrednio i taką, jaką jest w rzeczach samych, to jednak za pomocą sentymentów i pojęć w pewien sposób ją postrzegamy [...] rozum rozróżnia nieskończone realności, nieskończone habitusy [*habitudes*] rzeczy; wszelako nie bezpośrednio, lecz bądź pod sentymentami zmysłu, bądź za pomocą swoich własnych, które określam mianem pojęć, takich jak substancja, jakość, przyczyna, skutek, całość, część etc.⁹²

Przyznanie pojęciom relacyjnym *quasi-realności* wydaje się wreszcie racjonalną konsekwencją idealistycznej strategii narracyjnej. Jeśli celem każdego idealizmu, nie wyłączając Burthogge’owskiego, jest odsłonięcie ukrytych, podmiotowych reguł konstytucji rzeczywistości wziętej taką, jaką widzi ją konwencjonalny, zdroworozsądkowy sposób postrzegania, to eksplikacja ta musi objąć także „części”, „całości”, „przyczyny” i „skutki” jako elementy dobrze ugruntowane w potocznej wizji świata⁹³.

Całą niekonsekwencję stanowiska Burthogge’a jak w soczewce skupia w sobie konceptualna niespójność cytowanego wyżej przykładu, odwołującego się do sposobu pojmowania stwórczej aktywności Boga. Byt „przedmiotowy” (*objective*), mający przysługiwać pojęciom relacyjnym, zostaje tu przeciwstawiony bytowi „realnemu”, znamionującemu jedynie pojęcia absolutne⁹⁴. Tyle tylko, że ów realny byt – zgodnie z kontekstem i wyrażnie wygłaszanym poglądem o poznawalności Boga wyłącznie na warunkach ludzkiego poznania⁹⁵ – może oznaczać jedynie ową interesującą

91 *Ibidem*, s. 58–59.

92 *Ibidem*, s. 68.

93 Zob. *ibidem*, s. 64–65. Por. także np. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, § 32, s. 56; D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, ks. I, cz. III, rozdz. II; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 66–130, B 92–169, s. 108–177.

94 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 93.

95 *Ibidem*, s. 114–115.

nas *quasi*-realność, realność pozorną. Tę zaś w pozostałych partiach *Eseju* określa się właśnie mianem bytu lub egzystencji „przedmiotowej” (*objective*)⁹⁶.

Ostatecznie, wzięwszy pod uwagę wszystkie przytoczone argumenty, racje systematyczne wydają się przemawiać za przypisaniem pozornej zewnętrżności obu klasom intelektualnych *modi concipiendi* – nawet jeśli rozwiązanie to wymaga pewnej dozy akrobatyki interpretacyjnej i jawi się jako próba obrony Burthogge’a przed nim samym. Krok ten wymaga oczywiście znaczącej reinterpretacji tych spośród wzmiankowanych wyżej wypowiedzi Burthogge’a, w których zdaje się on wprost odrzucać takie rozwiązanie. Najbardziej obiecująca wykładnia polegałaby w tym kontekście na przyjęciu, że zasadniczy sens tych fragmentów polega na negacji rzeczowego, a nie *quasi*-realnego charakteru pojęć relacyjnych. Innymi słowy, należałoby przyjąć, że w stwierdzeniu, iż pojęcia absolutne jawią się „rozumowi jako rzeczy zewnętrzne względem niego”⁹⁷, akcent pada na słowo „rzeczy”, a nie na termin „zewnętrzne”. Pojęcia relacyjne wciąż mogą ukazywać się jako zewnętrzne, ale nigdy jako substancje, akcydensy lub *modi* – w przeciwieństwie do pojęć absolutnych nie wydają się one po prostu „tkwić inherentnie w rzeczach, którym są przypisywane”⁹⁸. Ustęp ten dotyczyłby więc jedynie kwestii *quasi*-realności pojęć relacyjnych jako rzeczy, a nie ich *quasi*-realności w ogóle. Analogicznie, (pozorne) istnienie „w świecie jako jego część lub przynależność”⁹⁹ należałoby interpretować jako sposób *quasi*-zewnętrżnego jawienia się zarezerwowany dla substancji i ich własności, a nie *quasi*-zewnętrżność *per se*, co swoją drogą dobrze koresponduje z pojawiającym się w tej samej sekcji utożsamieniem „przynależności” (*appurtenances*) z „kompletnymi akcydensami i *modi*”, a substancji z „rzeczami, do których one przynależą”¹⁰⁰.

Łatwo się zorientować, że podstawowy punkt zaczepienia tej interpretacji tkwi w dwuznaczności stwierdzenia, iż „pojęcia o rzeczach” nie wydają się umysłowi „mieć bytu w samych rzeczach”¹⁰¹. Frazę tę można bowiem odczytywać bardzo szeroko – jako równoważną stwierdzeniu

96 *Ibidem*, s. 79, 87–88. Zob. także *ibidem*, s. 69.

97 *Ibidem*, s. 92.

98 *Ibidem*, s. 92; wyróżnienie – B.Ż.

99 *Ibidem*, s. 91.

100 *Ibidem*, s. 93.

101 *Ibidem*.

„nie jawią się one jako istniejące na zewnątrz”, a więc jako konstatację braku jakiegokolwiek pozornej zewnętrżności pojęć relacyjnych. Można ją jednak także rozumieć wąsko jako odpowiednik stwierdzenia „nie jawią się jako składniki rzeczy zewnętrznych”. W takim ujęciu zostawia zaś ona miejsce dla innego rodzaju *quasi*-zewnętrżności – pozornej, meta-rzeczowej zewnętrżności pojęć relacyjnych. W takim wypadku sens całego analizowanego ustępu – zgodnie z kreśloną tu linią interpretacyjną – ograniczałby się jedynie do zaprzeczenia, iż pojęcia relacyjne jawią się jako zewnętrzne składniki rzeczy, a passus o wynikaniu z „porównywania” i „rozważania” rzeczy służyłby wyłącznie podkreśleniu tej właśnie ich ponad-rzeczowej, relacyjnej natury. Za taką interpretacją przemawia zresztą kontekst analizowanego fragmentu. Jest on wszak częścią większej całości treściowej – dychotomicznej systematyki pojęć, której pierwszy człon stanowi charakterystyka pojęć absolutnych jako „tkwiących” pozornie w rzeczach zewnętrznych¹⁰². Wąska wykładnia stwierdzenia o braku pozornego „bytu” kategorii relacyjnych „w samych rzeczach” sprawia więc, że definicje obu typów pojęć uzyskują ściśle komplementarny charakter.

Na słowo komentarza zasługuje jeszcze jeden aspekt stwierdzenia, iż „pojęcia [...] o rzeczach [...] nie wydają się” umysłowi „mieć bytu w samych rzeczach, lecz wynikać z jego własnych refleksji poświęconych porównywaniu i rozważaniu rzeczy”¹⁰³. Chodzi o ukrytą w tym wyjątkowo nie-szczęśliwym passusie sugestię, że świadomości mentalnego pochodzenia określonych pojęć nie może towarzyszyć pozór ich zewnętrżności. Inny mi słowy, Burthogge wydaje się wykluczać sytuację, w której umysł zdaje sobie sprawę, że dane pojęcie jest wytworem „jego własnych refleksji”, a mimo to jawi mu się ono jako posiadające „byt w samych rzeczach”¹⁰⁴. Wymowa tego twierdzenia może być słabsza lub mocniejsza. W zależności od obranej interpretacji frazy „mieć byt w samych rzeczach” może ono wykluczać *quasi*-zewnętrżność pojęć relacyjnych w ogóle lub tylko jako składowych rzeczy. W tym konkretnym przypadku wybór ten jest jednak akurat bez znaczenia. W obu swych postaciach powstała w ten sposób alternatywa – *świadomość umysłowej genezy* albo *pozór*

¹⁰² *Ibidem*, s. 92.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 93.

¹⁰⁴ Por. zdanie poprzedzające tę wypowiedź, w której czasownik „wydawać się” (*to seem*) użyty jest właśnie w tym znaczeniu w odniesieniu do pojęć absolutnych, które „wydają się [...] tkwić realnie w rzeczach” (*ibidem*, s. 92).

zewnętrzności (w ogóle lub w rzeczach) – jest bowiem nie do utrzymania. Uświadomienie sobie przez umysł, że dane pojęcia są jego produktami może, a nawet powinno – taka idea przyświeca w końcu całemu wysiłkowi filozoficznemu Burthogge’a – prowadzić do zdania sobie sprawy z ich rzeczywistego, tzn. czysto umysłowego statusu. Wiedza o procesach tworzenia pojęć nie może mieć jednak bezpośredniego przełożenia na ich iluzoryczną, zjawiskową, zewnętrzną, czyli na sposób w jaki jawią się one umysłowi. Zdolność do wywierania analogicznych skutków – znoszenia *quasi-zewnętrzności* – należałoby bowiem w takim razie przyznać także krytyce genetycznej pojęć absolutnych. Nie trzeba zaś wyjaśniać, jak absurdalne właściwości, z pewnością obce intencjom Burthogge’a, zostałyby tym samym przypisane jego idealistycznej filozofii.

2.3. Pojęcia rzeczy

2.3.1. *Modus concipiendi* „rzecz”

W przeciwieństwie do „pojęć o rzeczach”, konstytuujących i denotujących relacje między ukształtowanymi rzeczami, „pojęcia rzeczy” stanowią budulec samych podstawowych, substancjalnych jednostek ontologicznych świata fenomenalnego. Co do zasady (o pewnych zastrzeżeniach później), są więc one pojęciami „absolutnymi”¹⁰⁵, to znaczy nie-relacyjnymi – ich funkcja wyczerpuje się na współkonstytuowaniu i denotowaniu przedmiotowych argumentów relacji uobecniających się w tym uniwersum, nie sięgając samych owych relacji.

W konsekwencji, pojęcia te odpowiedzialne są także za konstytucję i denotację przedmiotu poznania, a to we wszystkich trzech wskazanych wyżej znaczeniach tego terminu. Przy czym mowa tu o konstytutywności w najbardziej bezpośrednim sensie – pojęcia absolutne fundują przedmioty poznania jako przedmioty właśnie, swą podstawę ma w nich sama ich przedmiotowość. Co więcej, jako *modi concipiendi*, a więc instrumenty epistemicznej natury, urzeczywistniające się i spełniające swe funkcje konstrukcyjne wyłącznie w akcie poznawczym i to ukierunkowanym zewnątrznie, pośredniczą one w projekcji utworzonej w ten sposób przedmiotowości na świat pozaumysłowy, ugruntowując tym samym do-

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 77.

mniemanie przedmiotowej (rzeczowej) natury rzeczywistości pozaumysłowej, immanentne jak one same.

Sposób, w jaki dokonuje się owo konstytuowanie przedmiotowości przez pojęcia absolutne, wynika bezpośrednio ze sposobu partycypacji *modi concipiendi* w intelektualnych (i zmysłowych, które nas tu jednak nie interesują) mechanizmach konceptualizacyjnych. Specyficzną własnością czystych pojęć jest bowiem, jak widzieliśmy, immanentne nasycenie treściowe. Cecha ta sprawia, że ich uczestnictwo w procesach konceptualizacyjnych i szerzej, poznawczych ma zawsze wymiar kreacyjny – kiedy jako komponenty konstrukcyjne *modi concipiendi* wchodzi w skład formowanych pojęć empirycznych, ich własna treść staje się częścią treści pojęcia empirycznego. Skoro więc to właśnie „pojęcia rzeczy” nadają temu ostatniemu znamiona przedmiotu, atrybucja ta musi dokonać się poprzez stosowny wkład treściowy, co oznacza, że przedmiotowość musi zawierać się w treści tych pojęć czy też trafniej – być ich treścią. I w rzeczy samej tak właśnie jest, co unaocznia rzut oka na systematykę pojęć absolutnych, zredukowanych *explicite* przez Burthogge’a do czterech: „bytu lub rzeczy, realności, substancji i akcydensu”¹⁰⁶. W tej i następujących dwóch sekcjach przyjrzymy się tym kategoriom nieco bliżej.

Wbrew nadziejom, jakie wzbudza lektura pierwszych akapitów czwartego rozdziału *Eseju* (skąd zaczerpnięty został przytoczony przez chwilą *passus*), rekonstrukcja tego odcinka myśli Burthogge’a – jak by nie patrzeć, newralgicznego – nie jest jednak zadaniem łatwym. Wydaje się, że wykład otwarty generalną systematyką czystych pojęć (omawianą wyżej)¹⁰⁷, enumeracją czterech pojęć absolutnych oraz krótkim omówieniem pierwszego z nich (pojęcia „rzeczy”)¹⁰⁸, swą naturalną kontynuację powinien znaleźć w sukcesywnym omówieniu wszystkich absolutnych *modi concipiendi*. Dalsze partie omawianego rozdziału zawodzą jednak te oczekiwania. Wywodom Burthogge’a brak rygorystycznego porządku, a omówienie pojęć absolutnych przerywa na przykład powtórna eksplikacja rozróżnienia między „pojęciami rzeczy” a „pojęciami o rzeczach”¹⁰⁹. Analizy poszczególnych kategorii różnią się także, i to znacznie, poziomem gruntowności. Podczas gdy omówieniu pojęć „substancji” i „akcydensu” poświęcona jest znaczna część trzeciej sekcji

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 77.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 76–77.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 77.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 92–93.

omawianego czwartego rozdziału¹¹⁰, a nadto obszerne fragmenty następnego: „O substancji”¹¹¹, pojęcie „realności” kwitowane jest ledwie jednym (na szczęście rozbudowanym) zdaniem¹¹².

Nie lepiej sprawy się mają z pojęciem „rzeczy” czy „bytu”, mimo że otwierające czwarty rozdział dociekania nad podziałem *modi concipiendi* oraz klasyfikacją pojęć absolutnych prowadzą wprost do zwięzłego wyjaśnienia tego pojęcia, a nadto przechodzą płynnie – co sugeruje ścisłą kontynuację tematyczną – w obszerną klasyfikację rzeczy (zajmującą dalszą część sekcji pierwszej i całą sekcję drugą)¹¹³. W rozważaniach tych, awizowanych hasłem: „*Pinax Entium*, albo ogólna tablica rzeczy”¹¹⁴, pojęciu „rzeczy” poświęca się jednak niewiele uwagi. Z jednym wyjątkiem, dotyczą one bowiem *de facto* systematyzacji przedmiotów poznania (w najszerszym sensie) ze względu na sposób i stopień powiązania z rzeczywistością pozaumysłową¹¹⁵. Innymi słowy, objaśniwszy pokrótce czyste pojęcie rzeczy, Burthogge przystępuje do epistemologicznej typologizacji samych ukonstytuowanych przy jego pomocy rzeczy. Mówiąc metaforycznie, z pojęcia „ześlizguje” się na desygnaty. W tych analizach kategoria, której obiekty te zawdzięczają swój „rzeczowy” charakter, odgrywa jednakże minimalną, drugoplanową rolę; a i te rozważania ze swej strony nie wnoszą nic do rozumienia czystego pojęcia „rzeczy”. W konsekwencji, większa część zapowiadanych w tytule rozdziału dociekań nad „podziałem” pojęć „w zawężonym sensie tego słowa”¹¹⁶ okazuje się, paradoksalnie, tylko pośrednio i bardzo luźno związana z zagadnieniem *modi concipiendi*. A przynajmniej – by uniknąć ahistorycznych ocen – taką jawi się ze współczesnej, bogatszej o trzysta lat analiz, a w rezultacie o wiele bardziej rygorystycznej i zdyscyplinowanej kategoriałnie perspektywy epistemologicznej.

W tej sytuacji treść Burthogge’owskiego czystego pojęcia „rzeczy” musimy zrekonstruować w oparciu o dwa krótkie fragmenty, w których bezpośrednio podejmuje on to zagadnienie. Pierwszy z nich to zwięzłe omówienie przedstawione w pierwszej sekcji czwartego rozdziału *Eseju*

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 93–95.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 96–109.

¹¹² *Ibidem*, s. 78.

¹¹³ *Ibidem*, s. 77–91. Terminy „byt” (*entity*) i „rzecz” (*thing*) traktuje Burthogge synonimicznie, *ibidem*, s. 76, synopsis, 76–77.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 76, synopsis.

¹¹⁵ Wyjątek, o którym mowa, stanowią rzeczy realne (zewnętrzne), zob. wyżej, przyp. 39.

¹¹⁶ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 76. Por. *ibidem*, s. 56.

– po enumeracji pojęć absolutnych, a przed klasyfikacją rzeczy¹¹⁷. Charakterystykę tę poprzedza, wyczerpująco już przeze mnie omawiany, trójpodział znaczeń słowa „rzecz”, które może być rozumiane szeroko („coś czy też *aliquid*”), ściślej („substancje, akcydensy i *modi*”) bądź najściślej (tylko substancje)¹¹⁸. Spośród tych trzech sensów ów „najszerzy” – „coś” lub „*aliquid*” – jest tym, które oddaje treść pierwszego absolutnego *modus concipiendi*¹¹⁹. Znaczenie to Burthogge doprecyzowuje następująco:

Rzecz w najszerszym sensie jest tym, co w jakikolwiek sposób jest lub co jest poznawalne bezpośrednio – albowiem nic [*nothing*] ani nie jest, ani nie jest poznawalne inaczej niż tylko pośrednio, poprzez rzecz, której jest ono negacją; nic [*nothing*] to nie rzecz¹²⁰.

Intencje kryjące się za tą dość enigmatyczną wypowiedzią stają się jaśniejsze w świetle treści drugiego ze wspomnianych fragmentów, mianowicie uwag dopełniających ostatni z trzech argumentów na rzecz koncepcji *modi concipiendi*, przedstawionych w poprzednim, trzecim rozdziale *Eseju*¹²¹. Kilka wyimków z tych rozważań analizowaliśmy już w poprzednim rozdziale (zob. rozdz. 2.5.4.). Przyglądaliśmy się im jednak wówczas z innych względów i pod innym kątem.

Eksplikacja pojęcia „rzeczy”, którą Burthogge otwiera te dociekania, niewiele różni się od tej z rozdziału czwartego – *modus concipiendi*

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 77.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem* razem z *Erratq.* Jak wskazuje ta triada terminologiczna (*entity* lub *thing* = *aliquid*), pewien wpływ na koncepcję Burthogge’a mogła wyrzeć scholastyczna doktryna transcendentaliów (por. *ens*, *res*, *aliquid*). Oddziaływanie to musiało mieć jednak luźny i pośredni charakter, na co wskazuje zarówno zakres katalogu Burthogge’a (brak wzmianek o „jedności”, „prawdzie” czy „dobru”), jak i poczynione w nim uproszczenia (ściśła synonimiczność „bytu”, „rzeczy”, „czegoś”). Koncepcja ta zachowuje wprawdzie sam rdzeń teoretyczny doktryny średniowiecznej – ideę transcendowania wszystkich „bytów” (zob. niżej). Wrażenie ciągłości osłabia jednak sygnalizowany już fakt nieodróżniania przez Burthogge’a transcendentaliów od uniwersaliów (zob. przyp. 138 do rozdz. 2). Na temat transcendentaliów zob. W. Goris, J. Aertsen, „Medieval Theories of Transcendentals”, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/transcendentals-medieval/>; M. A. Krąpiec, „Transcendentalia i uniwersalia”.

¹²⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 77.

¹²¹ *Ibidem*, s. 62–64.

„rzecz” to „posiadane przez umysł pojęcie czy też sentyment czegokolwiek jakkolwiek to jest, ponieważ jest”¹²². Odmienna jest wprawdzie, jak nietrudno zauważyć, optyka obu ujęć. Podczas gdy w rozdziale trzecim akcent pada na pojęciową naturę „rzeczy”, definicja ta ma więc niejako epistemologiczny charakter, w rozdziale czwartym eksponowana jest jej strona przedmiotowa, mamy więc do czynienia z charakterystyką o profilu ontologicznym. Jest to jednak właśnie różnica perspektywy. W pierwszym przypadku wywód ogniskuje się po prostu na mentalnej, pojęciowej stronie „rzeczy”, w drugim zaś na jej stronie treściowej – przedmiotowej. Korzystając z terminologii epoki oba ujęcia można by określić mianem formalnej i obiektowej charakterystyki tego pojęcia.

Szczególnie pomocne w interpretacji interesującego nas zagadnienia są natomiast uwagi padające bezpośrednio po eksplikacji z rozdziału trzeciego. Jako pojęcie „czegokolwiek”, „jakkolwiek” istniejącego, „rzecz” jest „pojęciem najbardziej ogólnym”¹²³ czy wręcz – retorycznie parafrazując tę koncepcję w Anzelmiańskim stylu – takim, od którego bardziej ogólne nie może być pomyślane. Tym, co Burthogge w pierwszej kolejności ma na myśli, pisząc o najwyższym stopniu ogólności „rzeczy”, nie jest jednak maksymalna subsumpcyjna czy (co na jedno wychodzi) pre-dykacyjna elastyczność tego pojęcia. Nie chodzi więc wyłącznie, a nawet nie przede wszystkim o to, że „rzecz” jest pojęciem o najszerszym zakresie, obejmującym największą liczbę, a nawet po prostu wszystkie możliwe desygnaty, jak podpowiadałoby odczytanie jego wypowiedzi „przez okulary” współczesnej filozofii języka. Jest to niewątpliwie prawda. Pod Burthogge’owskie pojęcie „rzeczy” podpada dowolny obiekt, atrybut, proces czy relacja – można je orzec o każdym bez wyjątku fenomenie. Ta nieograniczona „rozciągłość” semantyczna jest jednak pochodną bardziej podstawowej własności tego pojęcia, mianowicie jego maksymalnej abstrakcyjności, i to właśnie do niej w pierwszym rzędzie odwołują się uwagi Burthogge’a. Ponieważ kategoria „rzeczy”/„czegoś” logicznie poprzedza wszelkie możliwe określenia, sama jest w istocie pojęciem całkowicie nieokreślonym¹²⁴. Nie chodzi tu jednak o ten typ uprzedniości, który stanowi charakterystyczny rys Burthogge’owskiego pojęcia „substancji”, rozumianej jako domniemany podmiot własności (zob. niżej, sekcję 2.3.2). Choć bowiem w sposobie traktowania obu kategorii – „rze-

¹²² *Ibidem*, s. 62.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Por. M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 192.

czy” i „substancji” – pojawia się, jak się niebawem przekonamy, wiele podobieństw, zachodzi też między nimi przynajmniej jedna zasadnicza różnica. Kategorie „substancji” i „własności” nie są mianowicie pojęciami autonomicznymi, lecz przeciwnie, obustronnie sprzężonymi, tzn. wzajemnie się określającymi i dopełniającymi, tak że tworzą *de facto* pojęciowy kompleks. W rezultacie, każda konkretna substancja, choć pozbawiona jakichkolwiek cech immanentnych (prócz nagiej zdolności do bycia podmiotem własności), jest jednak przez swoje własności określana. Tymczasem o rzeczy nie da się właśnie orzec niczego bez popadania w błędne koło. Pojęcie to jest już bowiem z konieczności presuponowane w każdym określeniu:

Gdyby zadać pytanie, czym rzecz jest? Czy też co rozumie się przez to słowo? Niektórzy nie mają innej odpowiedzi prócz tej, że rzecz jest tym, co posiada istotę. Wówczas jednak można by dalej dopytywać się, co rozumie się przez istotę, o której mówi się, że ma być posiadana? Czym jest posiadanie istoty? I co rozumie się przez to, co ją ma? Bądź też, jeśli by powiedzieć (jak inni), że rzecz jest tym, co jest, ponownie pojawiają się te same trudności – można bowiem dopytywać się, czym jest to, co jest? I co się rozumie, kiedy mówi się, że to jest? I czy istnienie miałoby być istotą? Zwłaszcza, że istnienie nie wydaje się pierwszą koncepcją rzeczy, lecz jest koncepcją wtórną [*second*] czy też post-koncepcją; nie jest bowiem tym, co sprawia, że rzecz jest tym, czym jest (rzeczą), lecz jedynie tym, co sprawia, że jest ona rzeczą istniejącą [*in being*]¹²⁵.

„Rzecz”, „coś” wymyka się więc wszelkiemu pojęciowemu określeniu, wszelkiej definicji, w każdym jej określeniu, więcej, w każdej jej składowej semantycznej kategorii ta jest już bowiem założona¹²⁶. Eksplicacja każdego semantemu określenia „rzeczy” wymaga odwołania się do pojęcia „rzeczy” i sytuacja ta powtarza się na każdym kolejnym poziomie – wyjaśnienie składników semantycznych formułowanych dookreśleń znów nie jest możliwe bez posilkowania się pojęciem „rzeczy” i tak *ad infinitum*. Każda kolejna precyzacja przesuwa założenie o piętro niżej,

¹²⁵ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 63.

¹²⁶ O tym, że wymyka się ona definicji klasycznej, przesądza już sama jej maksymalna ogólność – nie ma bowiem żadnego wyższego od niej gatunku.

a jego sens – sens pojęcia „rzeczy” – zawsze się przy tym wymyka. Wyjątkowość tej sytuacji unaocznia zestawienie tej kategorii z pojęciami „substancji” i „własności”, które zakładając się wzajemnie, wydają się nastrożać podobnych trudności definicyjnych. Przed błędnym kołem zabezpiecza je jednak różnica kategorialna – każde z nich definiowane jest przez coś różnego od siebie. Tymczasem w wypadku maksymalnie abstrakcyjnego i ogólnego pojęcia „rzeczy” czy „czegoś” nie sposób pomyśleć czegoś od niego (a więc właśnie „czegoś”) różnego, czy precyzyjniej, czegoś, czego by ono nie obejmowało. Cokolwiek przywołuje się na określenie „czegoś”, owo coś jest już zawsze „czymś”. Konsekwencją krańcowej abstrakcyjności „bytu”, „rzeczy” czy „czegoś” jest więc jego maksymalna ogólność, tzn. semantyczna powszechność, uniwersalność. Nie ma niczego, co nie byłoby czymś, a nawet, jak zauważa Burthogge, w samym pojęciu „niczego” presuponowane jest pojęcie „czegoś”, którego to pierwsze jest prostą negacją¹²⁷. Pojęcie to, by odwołać się do terminologii scholastyków, w najściślejszym sensie transcenduje wszystkie pozostałe.

W konsekwencji, specyficzną cechą „rzeczy” jest bezpośredniość, z jaką pojęcie to jest dane umysłowi: „rzecz [...] jest tym, co w jakikolwiek sposób jest lub co jest poznawalne bezpośrednio”¹²⁸. W wypowiedzi tej czasownik „być” nie został użyty w funkcji absolutnej – dystynktywną cechą „rzeczy” jako *modus concipiendi* nie jest istnienie¹²⁹. Analogicznie, Burthogge’owskie pojęcie „bytu” w tym znaczeniu, w jakim stanowi ono synonim czystego pojęcia „rzeczy”, pozbawione jest konotacji egzystencjalnych, o czym świadczy zresztą już sam wybór terminologiczny: *entity* zamiast *being*¹³⁰. W przeciwnym wypadku Burthogge powtórzyłby

¹²⁷ *Ibidem*, s. 77.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Choć prawidłową interpretację tego fragmentu, oprócz mylącej emfazy, niewątpliwie utrudnia fakt, że już na następnej stronie, niejako rozwijając tę wypowiedź, Burthogge faktycznie posługuje się absolutnie rozumianym czasownikiem „być” – w celu odróżnienia rzeczy fenomenalnych od pozaumysłowych, zob. *ibidem*, s. 78, cyt. wyżej, w sekcji 2.1.

¹³⁰ Termin ten może także stanowić aluzję do scholastycznego *ens* (zob. wyżej, przyp. 119). Niemniej, w języku angielskim nie ma on silnych konotacji egzystencjalnych, a z pewnością nie tak silnych jak *being*. Z teoretycznego punktu widzenia oczyszczenie fenomenalnie pojętego „bytu” z asocjacji egzystencjalnych stanowi jedną z konsekwencji „przemieszczenia” go w sferę świadomości – posunięcia pozostawiającego istnienie, przynajmniej w podstawowym tego słowa znaczeniu, po stronie rzeczywistości zewnętrznej.

bowiem błąd, tak jednoznacznie przezeń krytykowany w przytoczonym wyżej fragmencie rozdziału trzeciego, w którym wyraźnie podkreślana jest wtórność pojęcia „istnienia” względem pojęcia „bytu” czy „rzeczy” (istnienie „nie jest bowiem tym, co sprawia, że rzecz jest tym, czym jest (rzeczą)”¹³¹). „Być” pełni więc tu funkcję kopuli – o naturze rzeczy rozstrzyga nie bycie, a bycie bezpośrednio daną czy poznawaną. Jej cechą dystynktywną jest ontologiczne lub epistemologiczne – w zależności od przyjętej perspektywy opisu – niezapośredniczenie. Maksymalna ogólność „rzeczy” sprawia, że stanowiąc komponent konstrukcyjny i poznawczy wszelkiego fenomenu, sama nie może ona być ani być poznana w sposób zmediatyzowany poprzez coś od niej różnego, lecz jedynie bezpośrednio: sama przez się. Jest więc ona pojęciem pierwotnym w najściślejszym tego słowa znaczeniu, najbardziej fundamentalnym z pojęć fundamentalnych.

Na pierwszy rzut oka w omawianym wywodzie Burthogge’a można dopatrzeć się dwóch mankamentów. Po pierwsze, w swym rozumowaniu wydaje się on ignorować istnienie sądów analitycznych, w których powielenie w orzeczniku treści podmiotu jest czymś zupełnie normalnym. W rzeczywistości, uwzględnienie tej kategorii sądów – faktycznie nieobecnej w jego pracach – niczego nie rozwiązuje. Prowadzi ono co najwyżej do reformułowania myśli Burthogge’a w twierdzenie, że wszystkie sądy zawierające w podmiocie pojęcie „rzeczy” mają częściowo analityczny charakter, jako składnik semantyczny każdego innego pojęcia „rzecz” musi bowiem nieuchronnie wejść w skład każdego orzecznika. Co oznacza, że niemożliwe są nieanalityczne definicje tego pojęcia – każdy składnik semantyczny definiensu zawiera bowiem każdorazowo całą treść definiendum. Definiując „rzecz”, definiuje się zatem zawsze *idem per idem*.

Ale jak należy w takim razie ocenić – to druga z zapowiadanych ewentualnych usterek jego wyводу – eksplikacje pojęcia „rzeczy” przedstawiane

¹³¹ *Ibidem*, s. 63. Zob. także *ibidem*, s. 100–101. Uznanie istnienia za wtórne określenie bytu może nasunąć przypuszczenie szkotystycznych inspiracji koncepcji Burthogge’a (zob. É. Gilson, *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2006, s. 92–106). Wrażenie to jest jednak o tyle iluzoryczne, że w teorii tej także istota jest, jak widzieliśmy, wtórnym określeniem bytu (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 63). W rzeczywistości kluczowy wpływ na kształt Burthogge’owskiej epistemologii ma nie ta czy inna inspiracja scholastyczna, lecz fundamentalna zmiana samego paradygmatu jej uprawiania – przeorientowanie teorii poznania z modelu metafizycznego na (proto)fenomenologiczny.

przez samego Burthogge'a? Nie ulega przecież wątpliwości, że wysuwane zastrzeżenia nie powstrzymują go od faktycznego definiowania tej kategorii¹³². Czy wobec tego, trawestując jego rozważania, nie można by na przykład dopytywać się, co rozumie się przez ową „bezpośredniość”, która ma cechować „rzecz”¹³³? Nie rezygnując z domniemania koherencji jego wywodów, wypada uznać, że także jego własne eksplikacje kategorii „rzeczy” nie spełniają wymogów definicji czy pojęciowej charakterystyki tego pojęcia, choć tak właśnie dotychczas je traktowaliśmy. Te nie są bowiem w ogóle możliwe – taka jest myśl przewodnia jego argumentacji. Burthogge wydaje się zresztą świadom tych trudności, skoro przyznaje, że „rzecz” jest „sentymencie łatwiej pojmowanym niż definiowanym w słowach”¹³⁴. Czym jednak w takim razie są przedkładane przez niego „definicje”? Kierując się zasadą życzliwości interpretacyjnej można w nich upatrywać swego rodzaju pragmatycznych wytycznych, instrukcji pozwalających czytelnikowi odnaleźć odnośne pojęcie w jego własnym umyśle. W retoryce *Eseju* nie brak podobnych odwołań do ostensji¹³⁵. U ich podłoża tkwi oczywiście założenie uniwersalności struktury ludzkiego umysłu. Jego słuszność potwierdza jednak fakt, że odwołania te osiągają zamierzony skutek, przynajmniej w omawianym przypadku.

Większa część zreferowanych tu wywodów Burthogge'a towarzyszy, jak zaznaczaliśmy, trzeciemu z diskutowanych wcześniej argumentów na rzecz teorii *modi concipiendi*¹³⁶. Poczynione w tym miejscu ustalenia pozwalają wydobyć pewien dodatkowy, a wówczas pominięty aspekt tego argumentu. Jego sens można pokrótce zrekonstruować następująco: krańcowa abstrakcyjność i ogólność pojęcia „rzeczy”, „bytu” czy „czegoś” sprawia, że jawi się ono, jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmie, jako puste, beztreściowe i z tej właśnie racji pasujące do czegokolwiek. Owa charakterystyczna pustość, konotująca swego rodzaju ramowość, formalność, wręcz instrumentalność ujawnia prawdziwą naturę tego fenomenu – jego przynależność do porządku mentalnego, do dziedziny świadomości, a nie do sfery świata realnego, w którym nie ma miejsca dla niczego beztreściowego. W całej swej abstrakcyjnej pojemności i funk-

¹³² R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 62, 77.

¹³³ *Ibidem*, s. 77.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 63.

¹³⁵ Zob. np. *ibidem*, s. 53, 58, 81.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 61–64.

cjonalności „rzecz” odsłania „wyrzuciście” swą właściwą naturę modusu ujęcia – *modus concipiendi*, li tylko „nieadekwatnej koncepcji” czy sentymentu, który „nie wprowadza nas w poznanie rzeczywistości samej [...] tego, co jest”¹³⁷. Argumentowi temu nie sposób odmówić pewnej siły retorycznej. Niemniej, w warstwie teoretycznej nie odbiega on od pozostałych, polegając niezmiennie, co z pewnością ujawniłaby bliższa analiza, na założeniach nominalizmu i funkcjonalnego izomorfizmu zmysłów i intelektu.

Za sprawą swych specyficznych własności *modus concipiendi* „rzecz” stanowi, wypowiadając się nieco metaforycznie, podstawowe, uniwersalne, a nadto progowe pasmo rozdzielczości intelektu. Czy działa on w mikro- czy makroskali – zagłębiając się w kolejne warstwy struktury obiektu bądź odwrotnie, ujmując całe grupy, a dalej grupy grup przedmiotów – wszędzie operuje uniwersalną i w tym sensie nieprzekraczalną kategorią „czegoś”¹³⁸. Niczym zbiór w teorii mnogości, „rzecz” jest więc – ta sama myśl sformułowana w kategoriach ontologicznych – uniwersalnym budulcem świata fenomenalnego. W konsekwencji, można ją także uznać za pierwszy i nieodłączny korelat przedmiotowy aktu poznania jako aktu intencjonalnego. Innymi słowy, pojęcie to konstytuuje przedmiot poznania, ale – i jest to istotne zastrzeżenie – tylko w pierwszym ze wskazanych wyżej, tj. najszerszym znaczeniu tego terminu, konotującym ogólną referencję intencjonalną do „czegoś”; nie zaś w sensie węższym lub najwęższym, ograniczonym do obiektu będącego posiadaczem cech czy jakości. Choć bowiem kategoria „rzeczy”, jak każde pojęcie absolutne, uczestniczy także w konstytucji tak rozumianego przedmiotu poznania, nadając mu, by tak rzec, „cosiowatość” (swoistą Burthogge’owską *quidditas*), nie jest zdolna wyposażyć go w tego rodzaju przedmiotowość. Przeszkodę stanowi właśnie jej uniwersalność czy dokładniej, krańcowa

¹³⁷ *Ibidem*, s. 63.

¹³⁸ Owa krańcowa uniwersalność pojęcia „rzeczy” sprawia, że do kategoryzowanych za jej pomocą obiektów trzeba zaliczyć także relacje (będące wszak „czymś”) – co też Burthogge istotnie czyni w swym *pinax entium* (za przykład służą „przyczyna” i „skutek”, *ibidem*, s. 78). Konkluzja ta nie podważa sensowności omawianego wyżej zasadniczego podziału *modi concipiendi* na absolutne i relacyjne. Tabela Burthogge’a, jak było już zaznaczane (zob. przyp. 39), nie dostarcza bowiem klasyfikacji pojęć, lecz pojmowanych/konstituowanych za ich pomocą obiektów. W omawianym przypadku chodzi więc jedynie o to, że fenomeny ukonstytuowane przy użyciu absolutnej kategorii „rzeczy”, a następnie powiązane w metakoncepcję za pomocą pojęć relacyjnych, można ponownie skategoryzować pojęciem „rzeczy” – tworząc w ten sposób koncepcję trzeciego rzędu.

abstrakcyjność, za sprawą której posiadacz atrybutów i same owe atrybuty są równie adekwatnymi jej korelatami. Do tego zadania potrzebne są węższe, precyzyjniej wyprofilowane kategorie. Spełniają je pojęcia „substancji” i „akcydensu”.

2.3.2. *Modi concipiendi* „substancja” i „akcydens”

Decydujący wpływ na przedstawioną przez Burthogge’a w *Eseju* koncepcję substancji wywarła niewątpliwie lektura *Rozważań* Locke’a, za czym przemawiają nie tylko argumenty historyczne i komparatystyczne (m.in. brak odnośnych dociekań w *Organum*), lecz przede wszystkim dość wyraźne podobieństwa teoretyczne między obiema doktrynami¹³⁹. Najważniejsza i najłatwiej dostrzegalna z tych zbieżności dotyczy samej treści „pojęcia czy idei” substancji¹⁴⁰. W charakterystycznie Locke’owskim duchu Burthogge przedstawia redukcjonistyczną, ściśle strukturalną wykładnię tej kategorii, utożsamiając ją z czystym substratem, nagim „podmiotem” własności¹⁴¹. Sama w sobie idea substancji jako substratu nie należy oczywiście do oryginalnych zdobyczy filozofii Locke’a ani nawet myśli nowożytnej – od czasów Arystotelesa stanowiła ona jeden z podstawowych toposów klasycznej metafizyki¹⁴². W swych *Rozważaniach* Locke poddał jednak tę koncepcję dwóm istotnym modyfikacjom, podtrzymanym również, choć w różnym stopniu, przez Burthogge’a. Pierwsza z nich zasadzała się na treściowej redukcji pojęcia „substan-

¹³⁹ Podobnego zdania jest M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 195–198.

¹⁴⁰ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 96.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 96–99; por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, ks. II, rozdz. XIII, § 17–20, s. 225–228, rozdz. XXIII, § 1–6, s. 407–413, § 15, s. 423–424, § 37, s. 442–443. Locke’owska koncepcja substancji stała się przedmiotem dyskusji interpretacyjnej, w której wiodącą rolę odegrali M. Ayers i J. Bennett, zob. M. R. Ayers, „The Ideas of Power and Substance in Locke’s Philosophy”, *The Philosophical Quarterly*, 25 (98), 1975, s. 1–27; *idem*, *Locke. Epistemology & Ontology*, London–New York: Routledge 2005, vol. II, s. 13–106; J. Bennett, „Substratum”, *History of Philosophy Quarterly*, 4 (2), 1987, s. 197–215.

¹⁴² Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983, s. 161–163; É. Gilson, *Byt i istota*, s. 38 i nn; M. J. Loux, *Substance and Attribute*, Dordrecht–Boston–London: D. Reidel Publishing Company 1978, s. 110–111 (praca ta zawiera interesujący historyczno-teoretyczny szkic problematyki substancji i atrybutu). Zwięzłą charakterystykę historycznych stanowisk dotyczących zagadnienia substancji przedstawia H. Robinson, „Substance”, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/substance/>.

cji”, sprowadzającej sens tej kategorii wyłącznie do funkcji substratu (i to substratu uniwersalnego – wspólnego dla wszystkich własności¹⁴³). Oceniane z perspektywy wcześniejszej tradycji metafizycznej, posunięcie to oznaczało wypreparowanie czysto logicznej czy wręcz gramatycznej zawartości tej kategorii¹⁴⁴. Wywody Burthogge’a stanowią ścisłą kontynuację tej linii rozumowania. Substancja *explicite* zostaje w nich zdefiniowana jako „podmiot” (*subject*):

Posiadane przez nas pierwotne pojęcie czy idea substancji to [...] pojęcie rzeczy, która jest podmiotem czy też ostatecznym przedmiotem¹⁴⁵.

Logicznym dopełnieniem tego pojęcia, tak jak u Locke’a, jest kategoria „akcydensu” (*accident*)¹⁴⁶. Wzajemnie komplementarne i współzależne definicyjnie, oba pojęcia tworzą w istocie jeden, spójny schemat kategorialny:

te rzeczy, które pojmuje się jako posiadające inne, określamy mianem substancji; te zaś, które pojmuje się jako posiadane przez inne czy też w nich będące, określamy mianem akcydensów¹⁴⁷.

Druga z sygnalizowanych wyżej Locke’owskich innowacji teoretycznych polega na wykorzystaniu uzyskanego w ten sposób schematu pojęciowego w charakterze swoistej struktury ramowej do interpretacji empirystycznego modelu poznania czy, ściślej, relacji percepcyjnej zachodzącej między umysłem i rzeczą zewnętrzną. Tak oto, zewnętrzne jakości

¹⁴³ M. J. Loux, *Substance and Attribute*, s. 111.

¹⁴⁴ Toteż idee Locke’a doskonale harmonizowały z prawdopodobnymi wpływami, wywieranymi na Burthogge’a przez Geulinca, wprost wiążącego problematykę substancji z zagadnieniami logicznymi i gramatycznymi, zob. G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition*, s. 114–120; M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 380–388; M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 193–194. Zob. także R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 64.

¹⁴⁵ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 96.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 97; zob. także *ibidem*, s. 57, 62, 64–65, 70, 93; por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, ks. II, rozdz. XXIII, § 2, s. 408–409, § 15, s. 423–424.

¹⁴⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 97.

rzeczy, w teorii Locke'a odpowiedzialne za wytwarzanie idei prostych¹⁴⁸, utożsamia on z akcydensami, substancję zaś z domniemanym „podłożem” owych „jakości, jakie są zdolne wywoływać w nas idee proste”¹⁴⁹. W innym miejscu w substancji upatruje nawet podłoża dla samych owych „idei, które nazywamy przypadłościami lub akcydensami”¹⁵⁰. Ponieważ zaś w epistemologii Locke'owskiej jedynym źródłem wiedzy o rzeczywistości zewnętrznej są właśnie owe idee wytwarzane przez jakości/akcydensy rzeczy, ich domniemane korelaty przedmiotowe, czyli substancje, wymykają się poznaniu. W konsekwencji:

Nasza idea, której dajemy ogólne miano substancji, nie jest [...] niczym innym, jak tylko domniemanym, lecz nieznanym podłożem własności, których istnienie stwierdzamy i wyobrażamy sobie, że nie mogą one istnieć *sine re substante*, to znaczy bez czegoś, co by je podtrzymywało¹⁵¹.

Kwestia ewentualnej kontynuacji także i tego wątku rozważań Locke'a w filozofii Burthogge'a jest bardziej złożonym zagadnieniem. Jego rozstrzygnięcie zależy od interpretacji kluczowych fragmentów *Eseju*, poświęconych kategoriom „substancji” i „akcydensu”:

Posiadane przez nas pierwotne pojęcie czy idea substancji to [...] pojęcie rzeczy będącej podmiotem czy też ostatecznym przedmiotem; a zatem nie mamy żadnej realnej, bezpośredniej jej koncepcji, a jedynie pojęciową. Czy też (mówiąc prościej, zgodnie z wyłożonymi wcześniej pryncypiami) substancja jako taka nie jest rzeczą pojmowaną taką, jaką jest w swej własnej realności, lecz rzeczą pojmowaną pod pewnym pojęciem; mianowicie, substancja jest rzeczą będącą podmiotem. Kiedy bowiem rozum myśli o rzeczach, które określamy mianem akcydensów (będących jedynymi rzeczami bezpośrednio i zrazu się nam przedstawiającymi), na przykład, kiedy myśli o zapachach, barwach, smakach, kształtach etc., równo-

148 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. II, § 1, s. 141, rozdz. VIII, §7–26, s. 164–178 i *passim*.

149 *Ibidem*, rozdz. XXIII, § 2, s. 408; przekł. zmod.

150 *Ibidem*, § 15, s. 424.

151 *Ibidem*, § 2, s. 409.

czesnie pojmuje, że za nimi muszą być inne rzeczy, które je posiadają, w których owe zapachy, barwy, smaki, kształty etc. są¹⁵².

W wypowiedzi tej nie brak przesłanek sugerujących zamiysł utożsamienia substancji z przedmiotem zewnętrznym, stanowiącym źródło pobudzeń kognitywnych. Taką wykładnię podpowiada na przykład *passus* o poznawaniu substancji nie „w swej własnej rzeczywistości”, lecz „pod pojęciem” – wyraźnie współbrzmiający z innymi fragmentami *Eseju*, jednoznacznie odnoszącymi się do niepoznawalności przedmiotów zewnętrznych¹⁵³. Podobną sugestią wydaje się dostarczać opis substancji w kategoriach „ostatecznego przedmiotu” (*ultimate object*), a więc za pomocą zwrotu używanego w innych miejscach *Eseju* na oznaczenie rzeczy zewnętrznych, pojętych jako ostateczne korelaty poznania (choć w tym przypadku może także chodzić o ostateczność substratu, zabezpieczającą przed regresem *ad infinitum*, zob. niżej)¹⁵⁴. Odczytanie to uprawdopodobniają nadto inne wypowiedzi Burthogge’a na temat substancji, wyraźnie korespondujące, także w warstwie leksykalnej, ze stwierdzeniami dotyczącymi niepoznawalności przedmiotów pozaumysłowych:

Nie mamy żadnych idei jakichkolwiek substancji oprócz takich, które mają pojęciowy i relatywny charakter; to znaczy takich, które powstają z nich [wziętych] takimi, jakimi stoją one w analogii do nas i przyodziane są w akcydensy¹⁵⁵.

Summa summarum, należałoby, jak się wydaje, uznać, że podobnie jak Locke, Burthogge wykorzystuje schemat strukturalny substancja – akcydens do zinterpretowania relacji poznawczej między umysłem a rzeczą zewnętrzną. Przy czym z akcydensami przedmiotu pozaumysłowego (czyli substancji) jednoznacznie utożsamione zostałyby w tym przypadku współdeterminowane przez niego koncepcje mentalne (w systemie Locke’a odpowiadałyby im idee), a nie zewnętrzne jakości rzeczy¹⁵⁶. W konsekwencji, relacja poznawcza zyskałaby prostą eksplicację

152 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 96–97.

153 Zob. np. *ibidem*, s. 59, 63–64, 66–68.

154 *Ibidem*, s. 70, 72.

155 *Ibidem*, s. 98, por. *ibidem*, s. 59.

156 W posunięciu tym można by upatrywać konsekwentnej realizacji idealistycznego twierdzenia o nieznajomości prawdziwej struktury przedmiotów zewnętrznych.

ontologiczną, określoną schematem: zewnętrzna substancja – mentalne przejawy/akcydensy¹⁵⁷.

Taka interpretacja epistemologii Burthogge'a ma jednak istotną wadę. Powstaje mianowicie pytanie, czy teorię tę wciąż pozwala ona poczytywać za istotnie różną od koncepcji Locke'a, a co za tym idzie, czy nadal można upatrywać w niej doktryny idealistycznej? Wydaje się bowiem, że odczytanie to nakazywałoby interpretować przywoływaną przez Burthogge'a niepoznawalność rzeczywistości zewnętrznej li tylko w kategoriach Locke'owskiego rozróżnienia między znanymi istotami nominalnymi a nieznanymi istotami realnymi¹⁵⁸. W takim wypadku niepoznawalność ta sprowadzałaby się jedynie, jak u Locke'a (przynajmniej według Ayersa¹⁵⁹), do bieżącej, potencjalnie przewyższalnej nieznanowości „szczególnego ustroju wewnętrznego” ciał materialnych¹⁶⁰ czy też „najdrobniejszych części i rzeczywistej budowy ciał”¹⁶¹. Co ciekawe, w tekście *Eseju* można się znaleźć pewne świadectwa na poparcie takiej

¹⁵⁷ Swoistość tego modelu zasadza się na ulokowaniu różnych elementów strukturalnych obiektu (podmiotu i akcydensów) w dwóch odmiennych uniwersach ontycznych (zewnętrznym i mentalnym). Takie rozwiązanie nie było jednak w filozofii wczesnonowożytnej niczym nadzwyczajnym. Analogiczne konsekwencje implikuje choćby Kartezjańska koncepcja uobecnienia jednego przedmiotu w dwóch różnych wariantach egzystencjalnych, a co za tym idzie w dwóch różnych uniwersach ontycznych, zob. np. R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 107–108, 160–161.

¹⁵⁸ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. XXIII, § 3, s. 409, § 11–12, s. 417–420 rozdz. XXXI, s. 532–546, t. 2, ks. III, rozdz. III, § 15–18, s. 31–35, rozdz. VI, s. 63–114, ks. IV, rozdz. VI, s. 276–294 i *passim*. Zob. także. J-E. Jones, „Locke on Real Essence”, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/real-essence/>. W takim wypadku przymiotnik „pojęciowa” (*notional*), którym Burthogge charakteryzuje posiadaną przez umysł koncepcję substancji, należałoby uznać za synonim Locke'owskiego predykatu „nominalna” (*nominal*). Antonimem tych terminów, w jednej i w drugiej koncepcji, jest wyraz „realna” (*real*), zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 96 oraz wskazane wyżej fragmenty *Rozważań* Locke'a.

¹⁵⁹ M. R. Ayers, „The Ideas of Power and Substance”, oraz *idem*, „Richard Burthogge”, s. 198, gdzie podejmuje ten wątek właśnie na potrzeby porównania koncepcji Locke'a i Burthogge'a. Odmienne stanowisko reprezentuje Bennett, „Substratum”.

¹⁶⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. XXIII, § 3, s. 409.

¹⁶¹ *Ibidem*, § 11, s. 417.

interpretacji¹⁶². Inne, znacznie liczniejsze wypowiedzi Burthogge'a wskazują wszelako, że niepoznawalność rzeczywistości samej w sobie uznaje on za trwały element ludzkiej kondycji poznawczej¹⁶³. Pogodzenie obu tendencji teoretycznych – *quasi*-Locke'owskiego, substancjalno-akcydentalnego modelu relacji poznawczej oraz idealizmu – wymagałoby zinterpretowania teorii Burthogge'a w duchu zradykalizowanego empiryzmu *à la* Locke, w którym ludzkie kompetencje poznawcze zostałyby trwale ograniczone wyłącznie do przejawów (akcydensów) rzeczy zewnętrznej (substancji). Taka interpretacja jest oczywiście możliwa, a ukryte w epistemologii Locke'a załączki idealizmu trafnie rozpoznał już Berkeley¹⁶⁴. Co więcej, w rozważaniach Burthogge'a wskazana została skuteczna metoda zablokowania umysłowi dostępu do świata pozaumysłowego, a to przez odwołanie się do podmiotowych uwarunkowań poznania. Sęk w tym, że skorzystanie z tej możliwości podważa sensowność całej omawianej tu linii interpretacyjnej.

Problem ten najłatwiej naświetlić od innej strony, wskazując istotny aspekt koncepcji Burthogge'a, pomijany przez *quasi*-Locke'owskie jej odczytanie. Otóż nie bierze ono pod uwagę specyficznego statusu, jakim na gruncie wyłożonej w *Eseju* teorii poznania cieszą się kategorie „substancji” i „akcydensu”. Oba pojęcia stanowią wszak *modi concipiendi* – czyste pojęcia intelektualne, funkcje myślenia, które swój byt zawdzięczają jedynie immanentnym, uniwersalnym mechanizmom rozumu ludzkiego. Jako organiczne instrumenty intelektualnego pojmowania urzeczywistniają się one wprawdzie w każdej empirycznej konceptualizacji¹⁶⁵, nadając rzeczywistości fenomenalnej nieredukowalnie substancjalną strukturę (odpowiadają więc za konstytucję „przedmiotów poznania” w najwęższym sensie tego terminu, zob. wyżej, sekcję 2.1.)¹⁶⁶.

¹⁶² R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 105, 99 oraz 67. Zob. także M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 196–197.

¹⁶³ Zob. zwłaszcza wypowiedź na s. 68 *Eseju*, również utrzymaną w wyczuwalnie Locke'owskim duchu i treściowo pokrewną dwóm wyżej wzmiankowanym fragmentom, a jednak konsekwentnie idealistyczną w konkluzjach.

¹⁶⁴ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, § 101, s. 105–106. Zob. także A. Šoć, „Locke's Anticipation of Idealism”, *Theoria*, 55 (3), 2012, s. 99–112.

¹⁶⁵ Wydaje się, że właśnie ten techniczny sens czasownika „pojmować” (*to conceive*) Burthogge ma na myśli, gdy pisze o „pojmowaniu” substancji „równoczesnym” z percepcją akcydensów (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 97).

¹⁶⁶ Zob. *ibidem*, s. 57, 64, 67 oraz s. 64–65, gdzie substancjalny tryb pojmowania przypisywany jest wszystkim ludziom, niezależnie od wiedzy i zdolności intelektualnych, a także fragment na s. 28, w którym nawet sama nazwa „rozum” (*understanding*)

Same nie są jednak pojęciami empirycznymi – finalnymi produktami stymulowanej zewnętrznie konceptualizacji, podlegającymi podwójnej, wewnętrznej i zewnętrznej, determinacji. Jakkolwiek kategorie te uczestniczą w konstytucji empirycznych koncepcji, a co za tym idzie urzeczywistniają się w ich treści, same w sobie mają czysto mentalną naturę (zob. rozdz. 2.5.1.-2.5.2.)¹⁶⁷. Toteż niepoznawalność substancji nie wynika na gruncie tej teorii z żadnych okoliczności faktycznych (choćby uważać je za nieusuwalne), lecz z „czysto pojęciowej” natury tej kategorii¹⁶⁸. Stwierdzenie o braku przedmiotowej adekwatności Burthogge’owskiej substancji byłoby zatem zupełnie mylące. Substancja nie może być poznana adekwatnie taką, jaka jest sama w sobie, nie z powodu jakichś praktycznych ograniczeń poznawczych ani nawet wpływu czynników podmiotowych na treść poznania, ale dlatego, że poza umysłem nic takiego nie istnieje – zarówno ona, jak i akcydens są konstruktami czysto mentalnymi, pozbawionymi jakichkolwiek korelatów zewnętrznych:

A co się tyczy substancji i akcydensu [...] czymże one są, jeśli nie [...] *modi concipiendi*? Bytami rozumowymi [*entities of reason*] czy pojęciami, które [...] nie mają żadnego formalnego bytu innego niż tylko w umyśle, który je formuje; nie bardziej jest bowiem w świecie coś takiego jak substancja czy akcydens, niż coś takiego jak podmiot czy przydawka [*adjunct*]¹⁶⁹.

Stwierdzenie o „pojęciowym” (*notional*) charakterze koncepcji substancji trzeba więc odczytywać tak samo jak w definicji *modi concipien-*

wywodzona jest z właściwej dla intelektu „zdolności postrzegania substancji pod akcydensami”; zob. także przyp. 91 do rozdz. 1. Ayers w przekonaniu o immanentnym, intelektualnym mechanizmie strukturalizacji rzeczywistości relacjami substancjalno-akcydentalnymi upatruje zasadniczej różnicy między koncepcją Burthogge’a a teorią Locke’a („Richard Burthogge”, s. 198).

¹⁶⁷ Mówiąc wprost, o ile konkretne akcydensy („zapachy, barwy, smaki, kształty etc.” R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 97) są koncepcjami empirycznymi, nie dotyczy to samego pojęcia „akcydensu”, które stanowi czysto mentalną strukturę organizacji treści empirycznej. W odróżnieniu od akcydensów, substancje nie są zaś nawet „bezpośrednio percypowane”, stanowiąc czyste (acz automatyczne) domniemanie (*ibidem*, s. 93, por. także s. 96).

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 56.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 64. Zob. także s. 57–58, 60, 62, 64–65, 67, 77, 79–80.

*di*¹⁷⁰ – jako wykładnik jej „czysto mentalnego” statusu, a nie uciekając się do Locke’owskiej dystynkcji „nominalna” – „realna”¹⁷¹.

Uwagi te unaoczniają z całą wyrazistością problematyczność przedstawionego wyżej *quasi*-Locke’owskiego odczytania teorii Burthogge’a, ukierunkowanego na wpisanie relacji poznawczej w schemat substancja (przedmiot zewnętrzny) – akcydens (koncepcje mentalne). Interpretacja ta implikuje bowiem przypisanie pewnej realności strukturze, będącej jedynie projekcją intelektu (choć naturalną i nieusuwalną). Ponieważ cały schemat ontologiczny substancja-akcydens jest produktem czysto podmiotowym, odnośnienie jednej jego części (substancji) do przedmiotów zewnętrznych jest pozbawione podstaw. Zamiast o niepoznawalności substancji należałoby raczej mówić o niepoznawalności przedmiotu, strukturyzowanego przez intelekt kategoriami substancji i akcydensów.

Innymi słowy, kontynuując zainicjowany przez Locke’a proces epistemologizacji i subiektywizacji kategorii „substancji”, filozofia Burthogge’a doprowadza go do ostatecznej, krańcowej postaci, w której Locke’owskie pytania zwyczajnie tracą sens. Dostrzeżenie w substancji *modus concipiendi* – tworu czysto mentalnego, *ex definitione* pozbawionego funkcji reprezentacyjnych – znosi w ogóle kwestię jej poznawalności (w ścisłym sensie terminu „poznanie”, w którym oznacza ono wiedzę o rzeczywistości zewnętrznej¹⁷²). Prawdziwą naturę rzeczy zewnętrznej trzeba zaś uznać nie tylko za nieznaną, lecz także za niepoznawalną, nie na skutek nieznamości jej „ustroju wewnętrznego”

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 56.

¹⁷¹ Por. *ibidem*, s. 96: „nie mamy żadnej realnej, bezpośredniej jej koncepcji, a jedynie pojęciową”, oraz s. 98–99. „Nierealność” koncepcji substancji, o której mowa w tych fragmentach należy zatem traktować jako synonim „nieempiryczności”. Pewnych problemów nastręczają fragmenty, w których Burthogge przypisuje ufundowanie w rzeczywistości zewnętrznej także *modi concipiendi*, sugerując tym samym, że uznaje je za „realne kogitabilia”, (zob. przyp. 188 do rozdz. 1, przyp. 87 i 148 do rozdz. 2, oraz rozdz. 4). Niemniej, warto odnotować, że w rozdziale poświęconym substancji, stwierdzenia o „realno pojęciowym” (*real notional*) sposobie poznania formułowane s. w odniesieniu do konkretnych koncepcji empirycznych (np. materii), konstytuowanych za pomocą kategorii „substancji”, a nie samego tego pojęcia (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 106, 109). Na temat wzmiankowanego rozróżnienia Locke’owskiego zob. wyżej, przyp. 158.

¹⁷² *Ibidem*, s. 3–4.

(Locke'owskiej substancji)¹⁷³, lecz – wniosek nieco paradoksalny z perspektywy filozofii Locke'a – za sprawą ujęcia jej czysto podmiotową kategorią „substancji”¹⁷⁴. Krótko mówiąc, to samo pojęcie „substancji” czyni Locke'owską substancję niepoznawalną.

Podchodząc do sprawy uczciwie, trzeba wszelako przyznać, że ta czysto teoretyczna analiza w pewnej mierze również rozmija się z przedstawionym w *Eseju* wywodem czy ściślej, nie w pełni oddaje jego treść. Co więcej, wydaje się, że z hermeneutycznego punktu widzenia trzeba uznać trafność obu przedstawionych wyżej interpretacji epistemologii Burthogge'a. W doktrynie tej *de facto* wciąż jeszcze spletają się bowiem dwie perspektywy teoretyczne: przejęta od Locke'a i nowa, wypracowana w toku krytycznej analizy ludzkich zdolności poznawczych. Jakkolwiek frustrująca teoretycznie, sytuacja ta nie należy do wyjątków w badaniach, których przedmiotem jest historyczny rozwój myśli. Jak wszystkie inne doktryny, Burthogge'owski idealizm nie uformował się w warunkach izolowanych i w kryształicznie oryginalnej formie. Toteż jego idealistyczne twierdzenia niekiedy wygłaszane są dobitnie, z pełną świadomością swej innowacyjności, niekiedy zaś jedynie „prześwitują” w gąszczu konceptów i schematów myślowych odziedziczonych po poprzednich pokoleniach myślicieli.

Konsekwencją substratowej i subiektywistyczno-funkcjonalistycznej eksplikacji „substancji” (powiązania schematu substancjalno-akcydensowego z kategoryzacyjnymi funkcjami intelektu) jest niemożliwość podania jakiegokolwiek „realnej, pozytywnej idei substancji”¹⁷⁵. Wszystkie teorie zgłaszające takie aspiracje zasługują na krytykę, kierowaną wprost przede wszystkim pod adresem filozofii kartezjańskiej¹⁷⁶. Krytyka ta nie opiera się wyłącznie, ani nawet nie przede wszystkim, na twierdzeniu o niepoznawalności rzeczywistej natury przedmiotów pozaumysłowych. Pozytywna determinacja „substancji” jest nieosiągalna z powodów formalnych. Substancjalno-akcydentalny mechanizm myślenia zmusza bowiem umysł do określania substancji poprzez predykaty (akcydensy), dla których natychmiast domniemy-

¹⁷³ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. XXIII, § 3, s. 409; M. R. Ayers, „The Ideas of Power and Substance”; *idem*, „Richard Burthogge”, s. 198.

¹⁷⁴ Por. M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 198.

¹⁷⁵ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 99–109.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 106–107. Por. M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 196.

wany jest kolejny substrat¹⁷⁷. Toteż nawet ograniczywszy się do fenomenalnej, „realno pojęciowej” wiedzy o umyśle i materii, można co najwyżej stwierdzić, że:

Umysł [...] jest substancją kogitacyjną, myślącą bądź postrzegającą czy też pierwszym podmiotem kogitacji. Materia jest substancją rozciągłą, przestrzenną czy też pierwszym podmiotem wielkości przestrzennej posiadającej wymiar [*dimensive*] [...]. Umysł nie jest kogitacją ani materia rozciągłością, jak uważa Descartes, lecz pierwszy jest substancją kogitacyjną, a druga substancją rozciągłą¹⁷⁸.

Opisywany problem ma jeszcze jeden istotny wymiar. Intelektualny mechanizm domniemywania substratu dla wszelkich fenomenów może doprowadzić do uwikłania umysł w potencjalnie nieskończone poszukiwania ich ostatecznego podmiotu. Za sprawą immanentnej, substancjalno-akcydensowej natury myślenia każdy „kandydat” na taki substrat uznawany jest bowiem ostatecznie za kolejny akcydens, przynależny jeszcze innemu podmiotowi i cykl zaczyna się od nowa¹⁷⁹. Swą nieuchwytnością pojęcie „substancji” przypomina więc kategorię „rzeczy” – również niedosięglą, choć z innych powodów (zob. poprzednią sekcję). Klincz umysłu borykającego się z pojęciem „substratu” sugestywnie opisał Kant:

Czysty rozum nakłada na nas obowiązek wyszukiwania do każdego predykatu jakiejś rzeczy przynależącego doń podmiotu, do tego zaś podmiotu, który z koniecznością znowu jest tylko predykatem, nadto jego podmiotu i tak dalej w nieskończoność (lub tak daleko,

¹⁷⁷ Na temat odpowiedniości między kategoriami ontologicznymi a gramatycznymi zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 64, cyt. wyżej oraz przyp. 144. W tej poznawczej nieuchwytności substancji można by upatrywać samoistnego punktu zaczepienia dla argumentacji na rzecz idealizmu. Z punktu widzenia teorii Burthogge’a taką formę idealizmu należałoby jednak uznać za naiwną, bo opartą na nieświadomości faktu, że ów poszukiwany podmiot jest jedynie projekcją umysłu.

¹⁷⁸ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 106–107.

¹⁷⁹ Prefiguracji tego rozumowania można dopatrzeć się już w Locke’owskiej anegdocie o Hindusie poszukującym podpory Ziemi, zob. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. XIII, § 19, s. 226–227, rozdz. XXIII, § 2, s. 408–409.

jak potrafimy). Z tego jednak wynika, że niczego z tego, do czego możemy dotrzeć, nie powinniśmy uważać za przedmiot ostateczny i że to, co substancjalne, samo nigdy nie może zostać pomyślane przez nasz, choćby i najbardziej wnikliwy, intelekt, nawet jeśli nic w naturze nie byłoby dla niego tajemnicą¹⁸⁰.

Chroniąc się przed tym potencjalnie nieskończonym regresem, intelekt tworzy, zdaniem Burthogge'a, pojęcie substancji jako rzeczy „samo-subsystującej” (*self-subsisting, subsisting by itself*) – „podmiotu akcydensów”, który „sam nie jest już w żadnym podmiocie”¹⁸¹. Kategoria ta ma wtórny, „następczy” charakter¹⁸². Jest pochodną „podmiotowego” pojęcia „substancji” – z tej właśnie racji określanego mianem „pierwotnego”¹⁸³. Nie należy też do klasy *modi concipiendi*, powstając w wyniku rozumowania, a nie automatycznej pracy intelektu. Jako modyfikacja czystego pojęcia „substancji” („podmiotu”) dziedziczy wszakże jego czysto pojęciową, nieempiryczną naturę. Odwołując się do słów samego Burthogge'a, jest równie mało jak ono „realna”¹⁸⁴. Nie może więc posłużyć za punkt wyjścia do sformułowania jakiegokolwiek pozytywnej idei substancji¹⁸⁵.

2.3.3. *Modus concipiendi* „realność”

Zmierzając do końca omówienia intelektualnych *modi concipiendi*, kilka akapitów trzeba jeszcze poświęcić kategorii „realności”. Termin „realność” czy „rzeczywistość” – w zależności od tego, jak zdecydujemy się przełożyć angielskie *reality* – należy do podstawowego słownika filozoficznego obu pism Burthogge'a¹⁸⁶. Ułatwienia interpretacyjne wynikają

¹⁸⁰ I. Kant, *Prolegomena*, s. 89.

¹⁸¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 97–98.

¹⁸² *Ibidem*, s. 97.

¹⁸³ *Ibidem*, s. 97–98; zob. także s. 96. W pewnej mierze ta pojęciowa systematyzacja ma też zapewne wymiar polemiczny. Jej prawdopodobnym celem może być mianowicie korekta koncepcji Locke'a, w której oba omawiane pojęcia – podmiotu i samo-subsystencji – zlewają się, zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. XXIII, § 1, s. 407–408, § 4–5, s. 410–412.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 98.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ Nie ma sensu obstawać przy jednobrzmiącym przekładzie tego terminu. Lepiej stosować oba warianty, w zależności od kontekstu akcentując odpowiednie odcienie semantyczne oryginału.

ce z wysokiej frekwencji tego słowa neutralizuje jednak w pewnej mierze jego niejednoznaczność czy, ściśle mówiąc, semantyczna dwoistość. Choć bowiem sam Burthogge tego nie przyznaje ani nie sygnalizuje, a pewnymi posunięciami sugeruje nawet coś przeciwnego¹⁸⁷, systematycznie posługuje się tym terminem w dwóch różnych, choć powiązanych teoretycznie sensach.

Paradygmatycznego przykładu pierwszego z nich dostarcza już najwcześniejsze wystąpienie omawianego terminu, mianowicie w toku wygłaszanego w paragrafie dziewiątym *Organum* twierdzenia o niepoznawalności świata pozaumysłowego, powtórnego, z pewnymi korektami, w trzecim rozdziale *Eseju*:

[rzeczy] są w naszych władzach nie w swych {własnych} realnościach, takimi, jakimi są poza nimi, nie tyle też przez obraz i właściwą reprezentację {prawdziwą podobiznę i reprezentację}, lecz jedynie przez {jako} pewne zjawiska i fenomeny {zjawiska lub sentymenty}, których przyczyną bądź okazją są ich impresje [wywierane] na władzach¹⁸⁸.

Jaki jest zasadniczy sens presuponowanego w tym fragmencie sposobu rozumienia „realności” i gdzie należy szukać adekwatnego dla niego modelu interpretacyjnego? Pierwsze skojarzenia w naturalny sposób wiodą do filozofii Kartezjańskiej ze słynnymi, charakterystycznymi dla niej, kategoriami obiektywnej i formalnej rzeczywistości idei czy też, ujmując tę samą kwestię od innej strony: obiektywnego i formalnego sposobu urzeczywistnienia przedmiotu – w idei i poza umysłem¹⁸⁹. Istotnie,

¹⁸⁷ Zob. jednoznaczne objaśnienie tej kategorii przedstawione w toku omawiania interesujących nas tu absolutnych *modi concipiendi*, R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 78.

¹⁸⁸ R. Burthogge, *Organum...*, § 9; tekst w nawiasach klamrowych pochodzi z *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 59. Zwrot *as they be/are* zawiera w sobie dwa momenty semantyczne, niemożliwe do oddania w języku polskim jednym wyrażeniem: „takimi, jakimi są” oraz „tak, jak są”.

¹⁸⁹ Z pewnym zastrzeżeniem, o którym niżej, przedmiot może, według Kartezjusza, istnieć na dwa sposoby: formalnie, poza umysłem, oraz obiektywnie, w idei. Ów drugi sposób urzeczywistnienia przedmiotu jest tożsamy z „obiektywną rzeczywistością” samej idei (podczas gdy formalną rzeczywistością idei jest bytowość idei jako idei, tzn. modyfikacji umysłu). Zob. R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 161: „przez obiektywną rzeczywistość idei rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei [...]. O tym samym [...] powiada się, że jest w sposób

krytyka poglądu, iż rzeczy urzeczywistniają się we władzach poznawczych „w swych realnościach, tak jak są poza nimi”¹⁹⁰, skierowana jest z całą pewnością pod adresem owego specyficznego Kartezjańskiego pomysłu oparcia adekwatności poznania na koncepcji dwóch różnych form uobecnienia poznawanego przedmiotu. W przeciwnym razie, kolejna wypowiedziana przez Burthogge’a uwaga – „nie tyle też poprzez obraz i właściwą reprezentację” – musiałaby być zwykłym powtórzeniem¹⁹¹. Tymczasem, proponowana interpretacja pozwala odczytać ją jako krytykę innych, mniej radykalnych od Kartezjańskiej form reprezentacjonizmu, ograniczających się do koncepcji urzeczywistnienia w umyśle jedynie „podobizny” rzeczy (najprawdopodobniej chodzi o mechanistyczną teorię Hobbesa, na pewno jeszcze nie Locke’a z uwagi na datę publikacji *Organum*, choć w momencie powtórzenia tej myśli w *Eseju* stosowała się ona także i do niej)¹⁹².

Niemniej trzeba pamiętać, że choć Burthogge operuje w Kartezjańskich strukturach pojęciowych, jego wywody mają krytyczną wymowę – ukierunkowane są na wyeliminowanie idei bytu obiektywnego jako drugiego, obok bytu formalnego, wariantu egzystencjalnego rzeczy ze-

formalny w przedmiotach idei, jeżeli jest ono w nich takie, jakim je ujmujemy”, oraz *ibidem*, s. 107–108, „otóż napisałem: *idea jest to sama rzecz pomyślana, o ile jest obiektywnie w intelekcie*”, co oznacza, że „idea słońca to samo słońce istniejące w intelekcie, wprawdzie nie formalnie jak na niebie, lecz obiektywnie”. Zob. także *idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 45–47. W swej oryginalnej wersji omawiany podział ten jest wprawdzie trychotomią. Oprócz dwóch wskazanych, Kartezjusz rozróżnia także trzeci, „eminentny” sposób istnienia (R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 161; zob. T. M. Schmalz, „Containment, Eminent versus Formal”). Zagadnienie to nie ma jednak znaczenia dla prowadzonych w tym miejscu analiz, toteż systematycznie je pomijamy. Na temat scholastycznych, zwłaszcza Suarezjańskich źródeł teorii Kartezjusza, zob. T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*; J. Secada, *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 77–179; S. M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, s. 147–164; D. Brown, „Objective Being in Descartes: That Which We Know or That By Which We Know?”, [w:] H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot-Burlington: Ashgate, s. 135–153.

¹⁹⁰ R. Burthogge, *Organum...*, § 9. Zob. także *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 59, 63–64, 66, 68, 74, 97, 105, 109.

¹⁹¹ R. Burthogge, *Organum...*, § 9, *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 59, zob. także s. 56, 60.

¹⁹² Zob. np. T. Hobbes, *Hobbes’s Tripos...*, rozdz. I–II, s. 1–9. Zob. także J. Barnouw, „Hobbes’s Causal Account of Sensation”, *Journal of the History of Philosophy*, 18 (2), 1980, s. 115–130; L. Spruit, *Species Intelligibilis...*, vol. 2, s. 390–404. Z uwagi na przedstawione wyżej cechy stanowiska Kartezjusza, kwalifikacja jego teorii jako reprezentacjonistycznej jest kwestią dyskusyjną, zob. przyp. 72 do rozdz. 1.

wewnętrznej czy też, co na jedno wychodzi, odrzucenie teorii „obiektywnej rzeczywistości” koncepcji mentalnych. Rezultatem tak głębokiej krytyki jest zaś *de facto* zanegowanie całej dystynkcji obiektywne/formalne w tej postaci, w jakiej występuje ona w filozofii Francuza. Toteż i Burthogge’owska koncepcja „realności” nie może być dosłownym cytatem z epistemologii Kartezjańskiej. Dzięki odwołaniu się do starszej, wspólnej im obu tradycji filozoficznej, Burthogge’owi udaje się wszelako wypracować pojęcie na tyle uniwersalne, że jego krytyka wciąż utrzymuje bliską łączność conceptualną z doktryną Kartezjańską, a zarazem osiąga zdolność ugodzenia także w niekartezjańskie formy reprezentacjonizmu, a nawet wszelkiego w ogóle reprezentacjonizmu dopuszczającego przedmiotową adekwatność przedstawień mentalnych.

Pojęcie „realności”, użyte do realizacji wszystkich tych celów, wyzyskuje w swych podstawowych rysach najważniejsze momenty znaczeniowe scholastycznej kategorii *realitas*¹⁹³. Koncept ten zostaje jednak uwolniony z sieci dystynkcji teoretycznych, w które od chwili ukucia terminu przez Dunsza Szkota¹⁹⁴ wplatały go rozliczne teorie średniowieczne, a nadto rozmyty do postaci odpowiadającej wysoce ogólnikowej, nawet jak na warunki nowożytne, filozofii Burthogge’a. Uformowane w ten sposób pojęcie ma przede wszystkim esencjalną treść – denotuje szeroko pojętą naturę, tożsamość rzeczy, jej *quidditas*. Innymi słowy, „rzeczywistość” stanowi zbiorcze określenie na wszystkie aspekty i atrybuty łącznie decydujące o tym, czym rzecz jest – na jej, rzeczy „istość”¹⁹⁵. Ów esencjalny wymiar, wyraźnie teraz wydobyty i zaakcentowany, dostrzec można oczywiście (wbrew nadmiernie jednostronnym interpretacjom egzystencjalistycznym¹⁹⁶) już w Kartezjańskiej koncepcji „realności”, również, jak wiadomo, zadłużonej w koncepcjach scholastycznych¹⁹⁷.

¹⁹³ J.-F. Courtine, „Reality”, [w:] B. Cassin (ed.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, transl. S. Rendall, Ch. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, M. Syrotinski, Princeton-Oxford: Princeton University Press 2014, s. 879–881.

¹⁹⁴ *Ibidem*. Odpowiadający mu w języku angielskim termin *reality* poświadczony jest od XVI w., *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com>, hasło „reality (n.)”.

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 879–881. Scholastyczna *realitas* konotowała przede wszystkim z *res*, „rzecz”, a nie *realis*, „realnym”, zob. *ibidem*, s. 879.

¹⁹⁶ Zob. np. K. Smith, „Descartes’ Theory of Ideas”, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/descartes-ideas/>.

¹⁹⁷ Inspiracji dla jego teorii dostarczyła przede wszystkim filozofia Suáreza, T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*; É. Gilson, *Byt i istota*, s. 117–120.

Kiedy na przykład definiując „obiektywną rzeczywistość idei”, odwołuje się on do przedstawianej przez ideę „bytowości rzeczy” (*entitatem rei*)¹⁹⁸, albo gdy pisze o rzeczywistości „zawieranej” przez idee i przedmioty¹⁹⁹, z pewnością ma na myśli także istotowy aspekt rzeczywistości – to, czym rzecz jest, a nie tylko jak jest. Niemniej, wraz z wysunięciem na plan pierwszy dychotomii byt obiektywny – byt formalny aspekt ten zostaje przesłonięty przez dominujący pierwiastek egzystencjalny²⁰⁰.

Wraz z odrzuceniem idei dwoistego sposobu urzeczywistnienia przedmiotu, pojęcie „realności” na powrót uzyskuje pierwotną, esencjalną wymowę. Tak oto gdy Burthogge zauważa,

choć nie widzimy realności rzeczy bezpośrednio i taką, jaką jest w rzeczach samych, to jednak za pomocą sentymentów i pojęć w pewien sposób ją postrzegamy [...] tak jak oko [...] rozróżnia złoto, srebro, kamienie, drewno, jak również wielkości, kształty, ruchy, odległości między rzeczami i tysiące innych realności, tak też rozum rozróżnia nieskończone realności, nieskończone habitusy [*habitudes*] rzeczy; wszelako nie bezpośrednio, lecz bądź pod sentymentami zmysłu, bądź za pomocą swoich własnych, które określam mianem pojęć²⁰¹,

ma na myśli przede wszystkim jakościowe atrybuty przedmiotów zewnętrznych. Jeszcze wymowniejsze w tym kontekście są stwierdzenia, iż „rzeczy same” są „realnościami o prawdziwym istnieniu”, natomiast „sentymenty i pojęcia” wyłącznie „pozornymi realnościami; realnościami li tylko zjawiskowymi [*of apparition*], a nie istniejącymi [*of existence*]”²⁰². Konieczność dookreślenia egzystencjalnego charakteru poszczególnych „realności” dodatkowymi predykatami

198 R. Descartes, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 161.

199 *Idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 45–47.

200 Zob. np. definicję formalnego sposobu istnienia, *idem*, *Zarzuty uczonych mężów...*, t. 1, s. 161. W Kartezjańskiej innowacji polegającej na nadaniu dominującego, egzystencjalnego rysu pojęciu, oznaczającemu pierwotnie, w tradycji szkotystycznej, „istotowość *res* [...] w abstrakcji od istnienia” (J.-F. Courtine, „Reality”, s. 879), należy, jak się wydaje, poszukiwać źródeł współczesnego, egzystencjalnie nacechowanego pojęcia „realności”.

201 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 68.

202 *Ibidem*, s. 92. Zob. też analogiczne stwierdzenia, padające zaraz po uprzednio przytoczonym fragmencie, *ibidem*, s. 68–70, a także s. 88.

doskonale unaocznia nieobecność treści egzystencjalnej w samym pojęciu „realności”. Toteż gdy Burthogge zaznacza, że rzeczy „są w naszych władzach nie w swych realnościach, takimi, jakimi są poza nimi”²⁰³, czy też że „nie ujmujemy żadnych w ogóle [rzeczy] takimi, jakimi są w swych własnych realnościach”²⁰⁴, a nawet wówczas, gdy stwierdza, że nie postrzegamy żadnej rzeczy „taką, jaką jest w swej własnej realności i bycie [*being*]”²⁰⁵, chce podkreślić przede wszystkim jakościową różnicę między faktycznym uposażeniem przedmiotów zewnętrznych a postacią, w jakiej jawi się ono poznającemu umysłowi²⁰⁶. Wprawdzie użyte w tych fragmentach frazy *as they be*²⁰⁷ bądź *just as it is/they are*²⁰⁸ mieszczą w sobie, dzięki wieloznaczności przyimka *as*, oba interesujące nas odcienie znaczeniowe, esencjalny i egzystencjalny: bycie „takim”, jakim się jest, oraz „tak”, tzn. „w taki sposób”, w jaki się jest. Co więcej, w dwuznaczności tej można upatrywać swoistego pomostu łączącego oba Burthogge’owskie pojęcia realności (zob. niżej). Nie zmienia to jednak faktu, że w swym pierwszym i najczęściej wykorzystywanym w *Eseju* znaczeniu termin „realność” zawiera nie więcej treści egzystencjalnej niż Arystotelesowskie *to ti ên einai* (z którym łączy go zresztą dość bliskie semantyczne pokrewieństwo)²⁰⁹; bądź inaczej, mieści on w sobie tyle „bycia”, ile każde „bycie jakimś”.

Aż do tego punktu koncepcja Burthogge’a nie wychodzi poza „rozwodnioną” teoretycznie wersję szkotystycznego ujęcia „realności”²¹⁰.

203 *Idem, Organum...*, § 9.

204 *Idem, An Essay upon Reason...*, s. 64.

205 *Ibidem*, s. 66.

206 Zob. także następujące stwierdzenia: „rzeczy [...] są w naszych władzach, nie w swych własnych realnościach” (*ibidem*, s. 59), „nie widzimy realności rzeczy bezpośrednio i taką, jaką jest w rzeczach samych” (*ibidem*, s. 68), „[pojęcie rzeczy] nie wprowadza nas w poznanie rzeczywistości samej [...] tego, co jest” (*ibidem*, s. 63), „substancja [...] nie jest rzeczą pojmowaną taką, jaką jest w swej własnej realności” (*ibidem*, s. 97). Zob. także s. 74, 105, 109.

207 *Idem, Organum...*, § 9.

208 *Idem, An Essay upon Reason...*, s. 64, 66, 68, 97.

209 Arystoteles, *Metafizyka*, s. 163–166. Zob. także J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Thought 1978, s. 180–188.

210 J.-F. Courtine zwraca uwagę na żywotność tradycji szkotystycznej w filozofii siedemnastowiecznej, przywołując jako przykład m.in. pracę É. Chauvina (J.-F. Courtine, „Reality”, s. 881).

Szczególne własności doktryny, w której pojęcie to jest wykorzystywane (epistemologia idealistyczna), sprawiają, że zostaje ono poddane serii przekształceń znaczeniowych prowadzących w ostatecznym rozrachunku do wyłonienia się w pismach Burthogge'a drugiej, równoległej koncepcji „realności”. Negatywnego kontekstu dla tego procesu dostarcza zespół idei, przeciwko któremu myśl Burthogge'a jest, jak wskazywałem, bezpośrednio wymierzona – Kartezjańska teoria „realności”. Łańcuch przesunięć semantycznych tworzących osnowę omawianej ewolucji pojęciowej zostaje bowiem zapoczątkowany wraz z zakwestionowaniem Kartezjańskiej koncepcji podwójnego urzeczywistnienia przedmiotu w obiektywnym i formalnym sposobie istnienia.

Posunięcie to pociąga za sobą kilka konsekwencji. Przede wszystkim, w swym aspekcie esencjalnym „realność” przestaje być autonomiczną pozytywnością, której relację z rzeczą i ideą sprowadzić można do stosunku „zawartość” – nośnik²¹¹. Zamiast tego staje się ona na powrót, tak jak w myśli scholastycznej, czymś immanentnie związanym z rzeczą, której przypada w tym układzie rola pierwszoplanowa – jest ona teraz „jej”²¹², a nawet „jej własną” (*its own*) realnością²¹³. Więcej, rzecz zostaje utożsamiona z realnością – „rzeczy same” są „realnościami [*realities*] o prawdziwym istnieniu” czy też „realnościami istniejącymi”²¹⁴. Ową realność rzeczy pozaumysłowych należy nadto uznać za właściwą formę realności bądź, równoważnie, rzeczy pozaumysłowe za właściwe realności. „Właściwe”, nie „jedyne”. Pogląd, iż rzeczy przejawiają się w umyśle pod postacią „zjawisk czy sentymentów”²¹⁵, czy też – ten sam proces ujęty z odwrotnej perspektywy – są pojmowane na podmiotowych warunkach poznania, dostarcza bowiem podstaw także dla koncepcji „realności” pojętej fenomenalnie – dla „realności pozornych” czy „zjawiskowych”, jak określa je sam Burthogge²¹⁶. Te dwa typy realności nie tworzą jednak układu symetrycznego, jak ma to miejsce w Kartezjańskiej koncepcji realności obiektywnej i formalnej. Przeciwnie, real-

211 Zob. np. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 45–47.

212 R. Burthogge, *Organum...*, § 9; *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 63, 68, 74, 105.

213 *Idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 59, 64, 66, 97, 109.

214 *Ibidem*, s. 92. Zob. także. 69, 78, 88, 106.

215 *Ibidem*, s. 59.

216 *Ibidem*, s. 92. W takim znaczeniu termin „realność” użyty jest też w wypowiedzi sformułowanej na s. 68: „rozum rozróżnia nieskończone realności, nieskończone habitusy rzeczy; wszelako nie bezpośrednio, lecz bądź pod sentymentami zmysłu, bądź za pomocą swoich własnych, które określam mianem pojęć”.

ność rzeczy zewnętrznej czy też sama rzecz zewnętrzna to realność *par excellence* – *the* nie zaś *a reality*, jak można by oddać tę myśl w języku angielskim. Natomiast realności zjawiskowe to tylko realności pozorne, „cienie” tych pierwszych, jak zaznacza Burthogge, wprost odwołując się do Platona²¹⁷.

Usytuowanie w układzie semantycznym, przeciwstawiającym realność pozaumysłową pozorowi, nadaje jej egzystencjalne i werytatywne zabarwienie. Jest ona teraz tym, co naprawdę istnieje – realnością „o prawdziwym istnieniu” (*of real existence*), jak głosi emfaticzne określenie, stanowiące swoistą Burthogge’owską wersję Platońskiego *ta ontos onta*²¹⁸. Co nie oznacza, że pojęcie to traci wymiar esencjalny. W istocie sprzęga ono w sobie wszystkie trzy aspekty – egzystencjalny, werytatywny oraz istotowy. Być „realnością” czy też „rzeczą realną”²¹⁹ to być realnie, rzeczywiście, naprawdę, a także samoistnie²²⁰, a nadto być także, a więc immanentnie, ustrukturuowaną. Tak rozumianą *reality* już tylko krok dzieli od nowoczesnej kategorii „rzeczywistości”, a *realities* od współcześnie pojętych „realiów”. Tym bardziej zaskakujący jest więc fakt, że pojęcia te wyłaniają się w myśli Burthogge’a dzięki rygorystycznie idealistycznemu zanegowaniu możliwości poznawania denotowanej przez nie rzeczywistości. Tak pojęta „realność” konstituuje się bowiem przez opozycję do „poznawalności” i jest odwrotnie do niej proporcjonalna. Innymi słowy, rzeczy zewnętrzne są tym bardziej „realne”, im bardziej niezawisłe są od umysłu. To zaś, co w żaden sposób nie urzeczywistnia się w umyśle, co istnieje niezależnie od niego i ściśle poza zasięgiem wszelkiego poznania, jest „realnością” w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Gwarantem pełnej realności staje się zatem, paradoksalnie, poznawcza niedostępność, a maksymalna „realność” stanowi równoważnik „niepoznawalności”.

Stopniowalność tak pojętej „realności” umożliwia odniesienie jej także do zjawisk mentalnych. Mianem „realnych” można mianowicie określić wszystkie te koncepcje, które w odróżnieniu od wytworów czysto podmiotowych podlegają częściowo zewnętrznej determinacji, a co

²¹⁷ *Ibidem*, s. 74.

²¹⁸ Zob. Ch. Kahn, *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, s. 19.

²¹⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 78. Zob. także *ibidem*, s. 79, 91.

²²⁰ Zob. *ibidem*, s. 61, gdzie termin „istnienie” służy za synonim „realności”: „nasze koncepcje rzeczy [...] nie mogą być na tyle wierne i ściśle [w odniesieniu] do rzeczy, by ukazywać je takimi, jakimi s. w ich własnych istnieniach [*existences*]”.

za tym idzie wymykają się pełnej kontroli umysłu. Takie rozumowanie leży u podstaw teorii „realnych kogitabiliów”²²¹ i szerzej, postulatu oddzielenia koncepcji „realnych” od „fikcji” (zob. rozdz. 4.2.)²²². Niemniej, „realność” koncepcji mentalnych ma czysto pochodny charakter, przysługując im tylko z racji bycia przejawami prawdziwej, niezależnej, tzn. pozaumysłowej rzeczywistości – „są one realne nie formalnie [...], lecz fundamentalnie”, a więc tylko w tym sensie, że „mają fundament w realnościach”²²³.

Najbardziej zdumiewającym aspektem Burthogge’owskiej teorii jest fakt, że to właśnie drugie ze zrekonstruowanych przez nas znaczeń „realności” (radikalna niezależność od umysłu) oddaje treść czystego pojęcia „realności” – jednego z czterech absolutnych *modi concipiendi* wymienionych w krótkim katalogu, otwierającym czwarty rozdział *Eseju*²²⁴:

Pojęcia (czy też *modi concipiendi*, które określam mianem pojęć) rzeczy można sprowadzić do czterech, do bytu lub rzeczy, realności, substancji i akcydensu²²⁵.

To, co jest niezależnie od tego, czy ktokolwiek o tym myśli, i niezależnie od tego, czy jest, czy nie jest zauważane [*minded*], jest rzeczą realną czy też realnością; rzeczą, która jest w świecie jako jego część lub przynależność, i taką rzeczą jest materia oraz każda własność [*affection*] i każdy system materii; taką rzeczą jest również umysł²²⁶.

Pogląd, że w samą strukturę poznania wpisane jest odniesienie do zewnętrznej, niezależnej od umysłu rzeczywistości, z pewnością spotkałby się z gorącą aprobatą każdego realisty epistemologicznego. Utożsamienie zdefiniowanej w powyższy sposób „realności” z *modi concipiendi* ma jednak o wiele głębsze konsekwencje. Stanowisko to oznacza w istocie, że

²²¹ *Ibidem*, s. 79–85.

²²² *Ibidem*, s. 70, 73, 86–91.

²²³ *Idem*, *Organum...*, § 13.

²²⁴ *Idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 77.

²²⁵ *Ibidem*, s. 77.

²²⁶ *Ibidem*, s. 78. Por. także *idem*, *Organum...*, § 12, gdzie za dystynktywną cechę „realności” uznaje się posiadanie „własnego istnienia poza umysłem”, zachowywanego przez nie „nawet gdyby nie było żadnego umysłu, który by o nich myślał”.

samo pojęcie „rzeczy realnej” i szerzej, pozaumysłowej „rzeczywistości”, stanowi konstrukt immanentnych mechanizmów kognitywnych, jest więc *de facto* czysto podmiotową kreacją. Innymi słowy, jest ono równoważne twierdzeniu, że nie tylko własności, lecz także samo istnienie świata zewnętrznego jest produktem „realno pojęciowego” sposobu poznania (by posłużyć się terminologią Burthogge’a)²²⁷. Taki pogląd implikuje zaś formę idealizmu, dla której próżno szukać istotnych precedensów w filozofii przedhegłowskiej. Nawet jak na wyśrubowane standardy epistemologii Burthogge’a, koncepcja ta wydaje się nazbyt radykalna. Stoi ona także w wyraźnej sprzeczności ze stale wyrażanym w obu jego dziełach przekonaniem – formułowanym z pewnością w mocnym, nie „realno pojęciowym” sensie – o istnieniu rzeczywistości zewnętrznej (zob. rozdz. 4.1.). Racje te każą podejrzewać, że przytoczona wyżej definicja „realności” nie odnosi się do czystej kategorii „realności”, wymienianej stroną wcześniej w katalogu *modi concipiendi*²²⁸. Jaka jednak w takim razie miałyby być treść owej kategorii? Czy chodziłoby o „realność” w rozważanym wcześniej esencjalnym tego słowa znaczeniu? A może w Burthogge’owskim idealizmie drzemie mimo wszystko o wiele większy potencjał wywrotowy, niż on sam byłby skłonny przyznać? Kwestie te muszą, niestety, pozostać otwarte. Interesujący nas wątek nie jest bowiem w żaden sposób podejmowany w innych miejscach *Eseju*.

Mimo odrzucenia Kartezjańskiej idei „bytu obiektywnego” jako alternatywnego sposobu urzeczywistnienia przedmiotu, Burthogge zachowuje w swoim systemie kategorialnym dychotomię „formalny” – „obiektywny”. Interpretuje ją jednak, odwołując się, niejako ponad głowę Kartezjusza, do koncepcji scholastycznych²²⁹. W rzeczywistości, choć w swym odczytaniu wykorzystuje on pewne motywy pojawiające się we wcześniejszych doktrynach (nie wyłączając Kartezjańskiej), specyfika jego stanowiska epistemologicznego sprawia, że oba terminy uzyskują na gruncie jego teorii odrębny, swoisty sens. Tak oto, różnica między bytem czy istnieniem „formalnym” (*formal being*²³⁰, *to be formally*²³¹) a „obiektywnym”

227 *Idem*, *An Essay upon Reason...*, dedykacja, s. 106, 109.

228 *Ibidem*, s. 77–78.

229 *Ibidem*, s. 79; *idem*, *Organum...*, § 10, 12, 13.

230 *Idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 64, 79; *idem*, *Organum...*, § 12.

231 *Idem*, *Organum...*, § 10, 13.

(*objective existence*²³², *objective being*²³³, *esse objectivum*²³⁴) zasadza się, według Burthogge'a, na odmienności między istnieniem właściwym a pozornym. Byt formalny to rzeczywisty, prawdziwy sposób istnienia obiektu – istnienie *sensu stricto*²³⁵. Analogicznie, „formalności” (*formalities*) to faktyczne, immanentne jego cechy²³⁶. Natomiast byt obiektywny jest swoistą iluzją bytu formalnego, towarzyszącą niektórym koncepcjom mentalnym, które istniejąc formalnie tylko w umyśle, wydają się wszelako istnieć jako przedmioty zewnętrzne lub ich składowe – mieć „byt przedmiotów” lub „byt w przedmiotach”, by odwołać się do słów samego Burthogge'a²³⁷. Byt „obiektywny”, jak wskazuje sam ów termin (choć nie jego standardowy, polski odpowiednik), jest więc po prostu bytem pozornie przedmiotowym (czy „obiektywnym”, jak można by oddać ten niuans w języku polskim)²³⁸. Jest *quasi-zewnętrznym*, *quasi-realnym* sposobem jawienia się koncepcji, które choć „nie mają żadnego formalnego bytu innego niż tylko w umyśle, który je formuje”²³⁹, sprawiają wrażenie, jakby istniały „w przedmiotach i poza zdolnościami kognitywnymi”²⁴⁰. Innymi słowy, „istnienie obiektywne” jest niczym innym jak generalnym określeniem na ową pozorną przedmiotowość zjawisk mentalnych, która za sprawą specyficznego sposobu funkcjonowania ludzkich zdolności kognitywnych stanowi, według Burthogge'owskiego idealizmu, samo sedno ludzkiego sposobu poznania.

Tak rozumiane pojęcie „bytu obiektywnego” stanowi element szerszej struktury kategoryjnej – wyznacza centrum pola semantycznego, współtworzonego przez inne terminy odwołujące się do pojętej w opisywanej wyżej sposób „obiektywności” („*quasi-przedmiotowość*”). Tak oto,

²³² *Idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 87–88; *idem*, *Organum...*, § 12.

²³³ *Idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 79.

²³⁴ *Ibidem*, s. 79.

²³⁵ W odróżnieniu od Kartezjańskiego dualizmu egzystencjalnego, pojęcie „istnienia” zostaje więc w koncepcji Burthogge'a ujednoznacznione i zuniwersalizowane, a przynajmniej układ byt formalny – byt obiektywny ulega głębokiej desymetryzacji.

²³⁶ *Ibidem*, s. 67. W tradycji szkotystycznej *formalitas* stanowi synonim *realitas* (J.-F. Courtine, „Reality”, s. 879–881).

²³⁷ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 57. Zob. także *ibidem*, s. 68–69, 78–79 oraz *idem*, *Organum...*, § 10–13.

²³⁸ Na temat „pozornej” (*apparent, in appearance*) zewnętrzności koncepcji zob. *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 59, 66–73, 92.

²³⁹ *Ibidem*, s. 64. Zob. także *ibidem*, s. 78–79, gdzie scholastyczny „byt obiektywny” definiowany jest po prostu jako byt „we władzach kognitywnych”.

²⁴⁰ *Idem*, *Organum...*, § 10.

już sam termin „przedmiot” (*object*), użyty w znaczeniu technicznym jako przeciwieństwo „rzeczy” (denotującej w tym wypadku obiekt zewnętrzny), odnosi się właśnie do zjawisk mentalnych ujmowanych w aspekcie ich pozornej przedmiotowości²⁴¹. Wymownego świadectwa w tej materii dostarcza charakterystyka *modi concipiendi* jako szczególnego „sposobu pojmowania rzeczy, który koresponduje z nimi tylko jako z przedmiotami, a nie z rzeczami”²⁴². Innego doskonałego przykładu dostarcza fragment zachwalający analizę „natury naszego poznania” (Burthogge’owską, rzecz jasna) jako remedium na daremne próby odgadnięcia prawdziwej „natury rzeczy”, w które popada każdy,

kto bierze pojęcia przedmiotowe [*objective notions*] za realne istnienia i myli a trybuty, które mają tylko przedmiotowy charakter i przynależą rzeczom tylko w tej mierze, w jakiej są przedmiotami, z tymi, które przynależą im w tej mierze, w jakiej są rzeczami, i które są realne²⁴³.

Wypowiedź ta zawiera także inny termin z omawianej grupy: „pojęcie przedmiotowe” (*objective notion*). Jego ścisłym synonimem jest „idea obiektywna” (*objective idea*). Oba wyrażenia Burthogge odnosi *explicite* do *modi concipiendi*²⁴⁴ – pojęć czystych, które nie tylko same cechują się pozornie przedmiotowym sposobem bytowania, lecz nadto fundują *quasi*-przedmiotowość konstytuowanych za ich pomocą pojęć empirycznych (zob. rozdz. 2.5.1–2.5.2.). Sam termin *objective notion* stanowi oczywiście kalkę łacińskiego *conceptus objectivus* – technicznego zwrotu używanego przez Suáreza²⁴⁵. Oryginalne wyrażenie, określane mianem

²⁴¹ Rozumiany szeroko, termin ten odnosi się także do rzeczy zewnętrznych – ostatecznych „przedmiotów” poznania, zob. np. *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4, 5–7, 10, 24, 57–59, 70, 72, 79. Zob. także rozdz. 1.2.

²⁴² R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56.

²⁴³ *Ibidem*, s. 69. Zob. także *idem*, *Organum...*, § 13. Rozróżnienie to, jak dobitnie pokazują oba przytoczone fragmenty, zakłada zarazem tożsamość na głębszym poziomie epistemicznym – przedmioty są rzeczami pojmowanymi na warunkach ludzkiego poznania. Na ten temat zob. rozdz. 4.2.

²⁴⁴ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 62, 76, 79. Por także *ibidem*, s. 56: „w każdej koncepcji jest bowiem coś, co jest czysto przedmiotowe, czysto pojęciowe”.

²⁴⁵ F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*. Teoria Suáreza doczekała się obszernej literatury, zob. m.in. T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*; V. M. Salas, R. L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden-Boston: Brill 2014; a w języku polskim R. Goczał, *Onto-teologia. Status bytu realnego i myślnego*

„niewielu barbarzyńskiego” i przypisywane ogólnie „scholastykom”, pojawia się zresztą w *Organum*²⁴⁶. Przedkładana w tym fragmencie eksplikacja *conceptus objectivi* (deklinacja oryginalna) jako „pojęć umysłu, które jednakże wydają się być w przedmiocie”, ujawnia wszelako luźny, ogólnie mówiąc, związek Burthogge’owskiej interpretacji tej kategorii z oryginalną koncepcją Suáreza²⁴⁷.

Niemniej, lekceważenie tych zbieżności terminologicznych byłoby błędem. Tak w sferze intencji, jak *de facto* epistemologia Burthogge’a z pewnością stanowi bowiem radykalne rozwinięcie pewnych tendencji subiektywistycznych obecnych w filozofii scholastycznej, nawet jeśli dążenie to nie zawsze poparte zostało dogłębnym rozeznaniem w tej myśli, a prowadzone dociekania osadzone są w zupełnie innej kulturze teoretycznej. Nie jest przecież przypadkiem, że pojawiające się w obu pismach Burthogge’a odniesienia do idei scholastycznych można powiązać z koncepcjami, w których poszukuje się obecnie pewnych prefiguracji nowożytnego idealizmu. Obserwację tę dobrze unaocznia zestaw kategorii scholastycznych wykorzystywanych przez Burthogge’a do podkreślenia czysto mentalnej egzystencji bezpośrednich przedmiotów poznania, określanych z tej racji mianem „kogitabiliów”²⁴⁸. Tak oto termin *entities of reason* (angielska kalka łacińskiego *entia rationis*)²⁴⁹ oraz frazy *esse objectivum*²⁵⁰ i *esse cognitum*²⁵¹, denotujące odpowiednio same te obiekty i właściwy im byt, nawiązują najprawdopodobniej do wzmiankowanej wyżej tradycji suarezjańskiej, często postrzeganej jako pomost między metafizyką średniowieczną a idealizmem nowożytnym²⁵². Z kolei okre-

w metafizyce Francisco Suáreza, Warszawa: Warszawska Firma Wydawnicza 2011. Zob. także wielojęzyczny zbiór M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and his legacy. The impact of Suárezian metaphysics and epistemology on modern philosophy*, Milano: Vita e Pensiero 2010.

²⁴⁶ R. Burthogge, *Organum...*, § 12. Zob. także zwrot *objective conception* w *idem, An Essay upon Reason...*, s. 84.

²⁴⁷ *Idem, Organum...*, § 12.

²⁴⁸ *Idem, An Essay upon Reason...*, 78–79.

²⁴⁹ *Ibidem*, s. 57, 64. Zob. także zwroty *entia cogitationis* bądź *entities of cogitation* w *ibidem*, s. 60, 80 i *idem, Organum...*, § 10.

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 79. Zob. także *ibidem*, s. 93, gdzie termin *objective being* użyty jest przedmiotowo.

²⁵¹ *Ibidem*, s. 79–80. Posiadając tylko *esse cognitum*, kogitabilia są „bytami czysto kogitacyjnymi” (*entities only of cogitation*), *ibidem*, s. 80.

²⁵² D. D. Novotný, *Ens rationis from Suárez to Caramuel. A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York: Fordham University Press, 2013; J. P. Doyle, „Suárez

ślenie kogitabiliów mianem „bytów” czy „rzeczy” „intencjonalnych”²⁵³ oraz „zjawiskowych”²⁵⁴ nasuwa skojarzenia – nie tylko w warstwie terminologicznej, lecz także teoretycznej – z koncepcjami *esse intentionale* oraz *esse apparens* Piotra Aureoli²⁵⁵, w których Swieżawski dostrzega zaczątków nowożytnego fenomenalizmu²⁵⁶. Dodatkowo, związki Aureoli ze wzmiankowaną w poprzednim rozdziale tradycją badań perspektywistycznych odsłaniają kolejne, być może najbardziej obiecujące, pole do interpretacji scholastycznych inspiracji teorii Burthogge’a²⁵⁷.

on Beings of Reason and Truth”, [w:] *idem, Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548–1617)*, Leuven: Leuven University Press 2010, s. 161–208; T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*. Wszystkie trzy wymienione terminy mają oczywiście starszy rodowód, pojawiają się choćby u Dunska Szkota i Ockhama (S. M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, s. 149–151). W przypadku Burthogge’a najbardziej prawdopodobne jest jednak oddziaływanie suarezjańsko inspirowanej *Logiki* Marcina Śmigleckiego, w której kategoria *ens rationis* zajmuje istotne miejsce (M. Śmiglecki, *Logica*, t. 1, s. 1–95; M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 193; zob. przyp. 19 do rozdz. 1). Zob. także G. Roncaglia, „Smiglecius on Entia Rationis”; J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992, s. 182–192. Na temat protoidealistycznych wątków w filozofii Suáreza zob. *ibidem*, s. 191–192 oraz następującą dyskusję: J. J. E. Gracia, „Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (3), 1991, s. 287–309; N. J. Wells, „*Esse Cognitum* and Suárez Revisited”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (3), 1993, s. 339–348; J. J. E. Gracia, „Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (3), 1993, s. 349–354.

253 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 36, 79.

254 *Ibidem*, s. 59–60, 67, 70–74, 81–82, 88, 92; *idem, Organum...*, § 9–10, 39, 52.

255 P. Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, vol. 1–2, E. M. Buytaert, St. Bonaventure: The Franciscan Institute 1952–1956; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 791–794. Aureoli, jak wskazuje Pasnau, rozróżnia „dwa rodzaje bytów, wewnątrz – i zewnątrzmysłowe”, z których „każdy ma swój własny sposób istnienia”. Pierwszy z nich to właśnie „istnienie intencjonalne” (R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, s. 84, zob. także s. 69–76). Denery zwraca zaś uwagę na ideę wytwarzania *ens apparens* przez zmysły oraz intelekt, przy czym wytwórczą aktywność intelektu wywodzi Aureoli przez analogię do działania zmysłów (D. G. Denery II, *Seeing and Being seen in the Later Medieval World*, s. 132, 157). Nie trzeba podkreślać jak bardzo koncepcje te przypominają późniejsze twierdzenia Burthogge’a.

256 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 792.

257 D. Brown, „Objective Being in Descartes”, s. 139 i nn.; D. G. Denery II, *Seeing and Being seen in the Later Medieval World*, s. 117–136. Zob. przyp. 139 do rozdz. 2.

W tym kontekście wystarczy wspomnieć o specyficznym użyciu czynionym przez „perspektywistów”. m.in. Aureoli²⁵⁸ oraz Mikołaja z Autrecourt²⁵⁹. z kategorii *esse objectivum*. Niska frekwencja bezpośrednich odniesień do doktryn scholastycznych i brak wyraźnych informacji na temat studiowanych prac uniemożliwiają przeanalizowanie, jakimi drogami i w jakiej postaci koncepcje te oddziaływały na filozofię Burthogge’a. Niewątpliwie jednak, już samo zestawienie jej zawartości teoretycznej – rekonstruowanej w niniejszej książce – z adekwatnymi koncepcjami scholastycznymi (zwłaszcza tymi należącymi do nurtu perspektywistycznego) powinno dostarczyć w przyszłości cennych informacji na temat historycznych uwarunkowań nowożytnego idealizmu.

3. Subiektywizacja zmysłowości

Twierdzenie o izomorfizmie zdolności poznawczych implikuje konieczność objęcia modelem funkcjonalnym opisywanym przez teorię *modi concipiendi* także poznania zmysłowego. Jedną z kluczowych konsekwencji tego rozwiązania jest zaś, jak już wzmiankowałem, zupełnie inna od dotychczasowych interpretacja zagadnienia jakości wtórnych, oparta na idei podmiotowych, subiektywnych uwarunkowań poznania zmysłowego. Zbliżając się do końca rozważań nad teorią *modi concipiendi*, warto poświęcić tej kwestii nieco uwagi. Analizę tę warto rozpocząć od krótkiego omówienia pierwszej, i w pewnym sensie kanonicznej wczesnonowożytnej teorii jakości pierwotnych i wtórnych, pojawiającej się m.in. w pismach Galileusza, Kartezjusza i Locke’a. Oryginalne aspekty rozwiązania Burthogge’a najłatwiej bowiem uchwycić kontrastując je z koncepcją wypracowaną przez tych właśnie myślicieli.

Charakterystyczną cechą ich ujęcia, wyraźnie odróżniającą je od teorii średniowiecznych, była problematyzacja omawianej dystynkcji nie tylko w ontologicznych, lecz także w epistemologicznych, a co za tym idzie subiektywistycznych kategoriach²⁶⁰. Tak oto, wprowadzając

²⁵⁸ D. Brown, „Objective Being in Descartes”, s. 139 i nn.

²⁵⁹ D. G. Denery II, *Seeing and Being seen in the Later Medieval World*, s. 157–161.

²⁶⁰ Na temat terminologii używanej w niniejszych rozważaniach zob. przyp. 21 do rozdz. 2. Na temat koncepcji scholastycznych zob. R. Pasnau, *Scholastic Qualities, Primary and Secondary*, [w:] L. Nolan (ed.), *Primary & Secondary Qualities*, s. 41–61.

interesujące nas rozróżnienie do repertuaru myśli wczesnonowożytnej, Galileusz kierował swą krytykę przeciwko pogładowi, zgodnie z którym przyczyną postrzegania wszystkich jakości zmysłowych jest ich realna obecność w rzeczach oddziałujących na aparat poznawczy²⁶¹. Stanowisku temu Galileusz, a w ślad za nim najważniejsi myśliciele epoki, na czele z Kartezjuszem i Lockiem, przeciwstawiali pogląd, iż większość obserwowanych zmysłowo jakości stanowią nieistniejące w materialnej rzeczywistości wrażenia²⁶². W ten sposób, głosząc materialną nierealność (nieobecność w materii) i czysto wrażeniową egzystencję pewnej klasy percypowanych jakości, myśliciele wczesnonowożytni nie tylko odrzucali paradygmat scholastyczny, sytuujący te jakości w rzeczywistości zewnętrznej, lecz także otwierali drogę do analizy tego zagadnienia w nowej, teoriopoznawczej dziedzinie interpretacji – do podniesienia kwestii epistemologicznej, a nie tylko ontologicznej realności jakości zmysłowych, a więc realności rozumianej w kategoriach adekwatności wiedzy.

Niemniej, ze współczesnej perspektywy, ów subiektywistyczny zwrot jawi się jako zmiana o pozornym lub co najmniej bardzo powściągliwym charakterze. Ujęcie to nie dotyka bowiem zagadnienia uznanego przez późniejszą filozofię za samo sedno problemu nieadekwatności percepcji zmysłowej, a mianowicie podmiotowego, konstrukcyjnego wymiaru procesów sensorycznych i treściowej zależności postrzeganych jakości od umysłu. Nieobecność tego wątku w dociekaniach Galileusza i Kartezjusza doskonale unaocznia natura kluczowego argumentu, którym wspierają oni tezę o czysto subiektywnym statusie jakości wtórnych²⁶³. Argument ten można określić mianem ejdetycznego bądź esencjalistycznego. Jego sedno stanowi bowiem intelektualna analiza pojęcia materii, ukierunkowana na wyizolowanie jej własności istotnych. Posiłkując się bardzo nieoczywistym założeniem, że każda realna cecha rzeczy musi być także jej własnością istotną (krótko mówiąc: „realny” równa się „istotny”), Galileusz i Kartezjusz przypisują pozaumysłową realność jedynie esencjalnym jakościom materii. Jakości niespełniające tego kryterium klasyfikują zaś

²⁶¹ G. Galilei, *Waga probiercza*, s. 223–224.

²⁶² *Ibidem*; R Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. I, § 66–71, s. 49–52, cz. II, § 1–4, 11, s. 55–56, 59, cz. IV, § 188–203, s. 222–230; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. VIII, s. 161–178.

²⁶³ G. Galilei, *Waga probiercza*, s. 223–224; R Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. II, § 4, 11, s. 56, 59. Por. także J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. VIII, § 9, s. 165–166.

jako iluzoryczne i czysto wrażeniowe. Innymi słowy, twierdzą oni, że barwy, smaki czy zapachy należy uznać za zjawiska czysto mentalne nie dlatego, że umysł ma udział w ich wytwarzaniu, że odgrywa aktywną rolę w percepcji zmysłowej, lecz jedynie dlatego, że jakości te są nieobecne w materii, co z kolei wynika wyłącznie z tego, że nie należą one do jej istoty²⁶⁴.

Argumentacja ta pozwala Galileuszowi zawęzić klasę realnych własności rzeczy materialnych do sześciu cech geometryczno-mechanicznych: kształtu, wielkości, liczby, położenia w czasie i przestrzeni, pozostawania w ruchu lub w spoczynku, oraz w styczności bądź bez styczności z innymi ciałami²⁶⁵. Wszystkie pozostałe obserwowane jakości należy utożsamić z wrażeniami²⁶⁶. Stanowisko Kartezjusza jest niemal identyczne. Jedyna istotna różnica polega na ontologicznej unifikacji Galileuszowego zespołu własności za pomocą jednej kategorii rozciągłości²⁶⁷. Również dociekania Locke'a kontynuują, co do zasady, tę linię rozumowania²⁶⁸. Rozstrzygnięcia te ujawniają kluczową przesłankę sformułowanej przez Galileusza, Kartezjusza i Locke'a teorii jakości zmysłowych. U podłoża ich koncepcji tkwią mianowicie podstawowe pryncypia materialistyczno-mechanicznej filozofii przyrody: przekonanie, że w naukowo poznawalnym świecie nie ma nic oprócz materii, a nadto, że wszystkie jej jakości mają geometryczno-mechaniczną naturę.

Ścisłą konsekwencją tej mechanicznej koncepcji przyrodoznawstwa jest materialistyczna i mechaniczna teoria procesów sensorycznych²⁶⁹. Dążąc do urzeczywistnienia wizji spójnego mechanicznego systemu eksplikacji przyrody, Galileusz i Kartezjusz utożsamiają ludzki aparat sensoryczny z systemem materii, a wrażenia z produktem (a nawet produktem ubocznym) określonych procesów fizycznych – mecha-

²⁶⁴ Taka interpretacja koncepcji Kartezjusza zyskała w literaturze miano śmieciowej (*dustbin*) teorii umysłu. Zob. N. Jolley, „Malebranche on the Soul”, [w:] S. Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, New York: Cambridge University Press 2000, s. 57; M. Cook, „Descartes and the Dustbin of the Mind”, *History of Philosophy Quarterly* 13 (1), 1996, s. 17–33; L. Nolan, J. Whipple, „The Dustbin Theory of Mind: A Cartesian Legacy?”, [w:] D. Garber, S. Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. III, New York: Oxford University Press 2006, s. 33–55.

²⁶⁵ G. Galilei, *Waga pozbiercza*, s. 223.

²⁶⁶ *Ibidem*, s. 223–226.

²⁶⁷ R. Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. II, § 4, 8–11, 24–27, s. 56, 58–59, 64–65.

²⁶⁸ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. VIII, s. 161–178.

²⁶⁹ Por. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, s. 104–109.

nicznych oddziaływań między dwoma ciałami materialnymi: ludzkim i zewnętrznym²⁷⁰. Co więcej, zgodnie z wymogami materialistycznego i mechanistycznego paradygmatu filozofii przyrody, rzecz materialna zostaje uznana za jedyny czynnik determinujący treść jakości zmysłowych. Tak oto, wypowiedzi Galileusza nie pozostawiają wątpliwości, że zawartość, struktura i natura wrażeń zdeterminowana jest jedynie przez naturę, strukturę i ruchy obiektów materialnych²⁷¹. Analogicznie, Kartezjusz również uważa jakości zmysłowe za kompletnie zdeterminowane czynnikami zewnętrznymi²⁷². Mając na uwadze jego dualistyczną ontologię, można by spodziewać się po nim raczej rozwiązania relacyjnego, zgodnie z którym obie substancje, umysł i rzecz rozciągała, mają swój udział w produkcji wrażeń. Nic bardziej mylnego. Choć wrażenia istnieją jedynie w niematerialnym umyśle, a ich przyczyny w materii, treść wrażeń w całości zdeterminowana jest przez naturę i ruchy przedmiotów zewnętrznych²⁷³. W porównaniu z Galileuszem, Kartezjusz oferuje wprawdzie teorię bardziej wyrafinowaną w szczegółach, opartą na idei przewodnictwa nerwowego, co pozwala mu na uwzględnienie ciała ludzkiego wśród czynników kształtujących procesy sensoryczne²⁷⁴. Niemniej, treść wrażeń wciąż pozostaje produktem procesów czysto mechanicznych, dokonujących się poza umysłem (w tym w ludzkim ciele). Nawet jeśli jakości zmysłowe istnieją jedynie w umyśle i w mentalnej formie, ta ostatnia jest jakościowo transparentna i nie odciska się na ich treści. Te same idee pobrzmiewają w epistemologii Locke'a. Tak jak Galileusz i Kartezjusz utrzymuje on, że treść idei jest całkowicie zależna od czynników zewnętrznych. Percepcja zmysłowa ma całkowicie pasywny, receptywny charakter – może tylko przyjmować, a nie tworzyć:

nie jest w mocy ani najbystrzejszego dowcipu, ani najbardziej szerokiego pojmowania, dzięki myślom choćby najbardziej lotnym i różnicowanym wynaleźć i utworzyć w umyśle nową ideę prostą,

²⁷⁰ G. Galilei, *Waga probiercza*, s. 223–228; R. Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. IV, § 188–203, s. 222–230. Zob. także: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. 1, ks. II, rozdz. VIII, s. 161–178.

²⁷¹ G. Galilei, *Waga probiercza*, s. 223–228.

²⁷² R. Descartes, *Zasady filozofii...*, cz. IV, § 189–200, s. 222–228.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ *Ibidem*.

która by się w nim znalazła nie na jednej z dróg wspomnianych poprzednio²⁷⁵.

Toteż nic dziwnego, że o ideach prostych pisze on tak, jakby były towarami dostarczanymi do sklepu:

zmysły nasze [...] dostarczają umysłowi różnorodnych postrzeżeń rzeczy, zależnie od tego, jak te rzeczy na różne sposoby działają na nie [...]. Gdy mówię, że zmysły dostarczają ich umysłowi, to mam na myśli, iż z rzeczy zewnętrznych przenoszą one to, co wytwarza w umyśle te percepcje²⁷⁶.

W konsekwencji, nieadekwatność części postrzeganych jakości zmysłowych (idei w nomenklaturze Locke'a) wynika na gruncie tej filozofii nie z konstrukcyjnego udziału umysłu w poznaniu zmysłowym, lecz ze szczególnych własności wytwarzających je rzeczy materialnych – są one nieadekwatne, ponieważ pochodzą od własności rzeczy (jakości wtórnych) niezdolnych do wytworzenia w umyśle swego adekwatnego obrazu²⁷⁷.

W zestawieniu z tymi koncepcjami rozważania Burthogge'a reprezentują całkiem inną perspektywę teoretyczną. Podobnie jak Galileusz, Kartezjusz i Locke, kwestię jakości zmysłowych problematyzuje Burthogge w kontekście epistemologicznym, i tak jak wymienieni myśliciele barwom, smakom i zapachom odmawia realności w świecie zewnętrznym²⁷⁸. Za stanowiskiem tym stoją jednak zupełnie inne racje. Czysto mentalny, wrażeniowy status jakości zmysłowych i ich przedmiotowa nieadekwatność nie mają nic wspólnego z naturą materii. Kluczowe znaczenie ma nie intelektualne rozpoznanie w nich nieistotnych własności ciał materialnych, lecz współudział umysłu w ich wytwarzaniu²⁷⁹.

W konsekwencji, także w kwestii czynnika determinującego treść jakości zmysłowych stanowisko Burthogge'a wyraźnie odbiega od poglą-

²⁷⁵ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, t. I, ks. II, rozdz. II, § 2, s. 142; przekł. zmod. Zob. także cały ten rozdział, s. 119–141, zwł. § 25, s. 140–141 i § 1–7, s. 119–124.

²⁷⁶ *Ibidem*, t. 1, ks. II, rozdz. I, § 3, s. 120.

²⁷⁷ *Ibidem*, t. 1, ks. II, rozdz. VIII, s. 161–178.

²⁷⁸ Zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 35–36, 57–60, 69–70, 79–80.

²⁷⁹ *Ibidem*, s. 57–60.

dów Galileusza, Kartezjusza i Locke'a. Jak zdążyliśmy się już przekonać, Burthogge zdecydowanie odrzuca koncepcję percepcji jako prostego transferu pewnej jednostki treściowej, całkowicie zdeterminowanej przez przedmiot zewnętrzny. Strukturalno-funkcjonalne własności umysłu, manifestujące się we właściwym dla ludzkiego poznania *modi* pojmowania, wywierają nie mniejszy wpływ na treść poznania niż stymulacja zewnętrzna. W wypadku poznania zmysłowego, funkcja kognitywna *modi concipiendi* zasadza się na wyznaczeniu pewnych warunków ramowych (a w konsekwencji możliwego spektrum) postrzeganych jakości, podczas gdy pobudzenie zewnętrzne określa, która konkretnie jakość z danego zestawu pojawi się w umyśle. „Światło i barwa” oraz „dźwięk” służą za modelowe przykłady podmiotowych form reprezentacyjnych uczestniczących w tym procesie²⁸⁰. Podczas gdy wzrokowy *modus* konceptualizacji przesądza o tym, że „oko nie ma żadnej percepcji rzeczy inaczej niż pod postacią światła i barw”²⁸¹, widzenie określonej barwy zależy od konkretnego oddziaływania zewnętrznego²⁸².

Konieczność uwzględnienia podmiotowych uwarunkowań poznania zmysłowego sprawia, że procesy sensoryczne nie mogą zostać wyjaśnione w czysto materialistycznych i mechanistycznych kategoriach:

Wynika stąd, że zmysł i wyobraźnia, jak również rozum, są zdolnościami mentalnymi i duchowymi, a nie czysto mechanicznymi i materialnymi²⁸³.

Dodatkową konsekwencją konstruktywistycznego stanowiska Burthogge'a jest nadto konieczność uznania, że nie część, ale wszystkie jakości zmysłowe mają wtórny, nieadekwatny charakter.

W interpretacji wtórności jakości zmysłowych w kategoriach strukturalno-funkcjonalnych uwarunkowań poznania można upatrywać swoistego punktu zwrotnego we wczesnonowożytnym procesie subiektywizacji percepcji zmysłowej²⁸⁴. Obserwacja ta wiąże się nadto

²⁸⁰ *Ibidem*, s. 57.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ibidem*, s. 69–72.

²⁸³ *Ibidem*, s. 8–9. Zob. także *ibidem*, s. 1, synopsis, 3.

²⁸⁴ Nie oznacza to, że zwrot ten był wyłącznym dziełem Burthogge'a. Inspiracji do sformułowania jego stanowiska mogły dostarczyć koncepcje Geulincxa (zob. rozdz. 2.1.), który już wcześniej przedstawił podobną interpretację poznania zmysłowego. Zob. M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 289–292, 317–322.

z innym istotnym spostrzeżeniem – dwa omówione wyżej modele konceptualizacji rozróżnienia między jakościami pierwotnymi a wtórnymi można mianowicie powiązać z dwoma głównymi typami postkartezjańskiego idealizmu, tj. idealizmem Berkeleyowskim i Kantowskim (zob. rozdz. 4.1.).

Wzmianka o Berkeleyu może w tym kontekście nieco zaskakiwać, należy on bowiem do znanych krytyków omawianego rozróżnienia²⁸⁵. Jego krytyka sformułowana jest jednak pod adresem konkretnej historycznej formy owej dystynkcji, a mianowicie tej pochodzącej od Galileusza. Odrzucając pewne elementy tej teorii (istnienie jakości pierwotnych, materia), ontologia Berkeleyowska przejmuje jednocześnie wszystkie inne charakterystyczne cechy tego podejścia. Najlepszej egzemplifikacji tej obserwacji dostarcza Berkeleyowska koncepcja czynnika determinującego treść percepcji – przypisując ideom egzystencjalną zależność od umysłu, utrzymuje on zarazem, iż są one od niego niezależne treściowo, podlegając wyłącznie zewnętrznemu zdeterminowaniu²⁸⁶. Innymi słowy, jego teoria do złudzenia przypomina koncepcję rozwijaną przez Galileusza, Kartezjusza i Locke'a, z tą różnicą, że miejsce materii zajmuje w niej Bóg.

Natomiast konstruktywistyczny idealizm Burthogge'a stanowi prefigurację filozofii Kantowskiej, a zarazem opiera się na drugim z opisanych wyżej modeli konceptualizacji omawianej dystynkcji. W przeciwieństwie do Berkeleya, Burthogge nie przeczy istnieniu świata zewnętrznego (zob. rozdz. 4.1.). Jednocześnie, postrzegane jakości identyfikuje jako fenomeny mentalne z uwagi na ich treściową, a nie tylko bytową zależność od umysłu.

Dokładne przeanalizowanie związku dwóch najważniejszych nowożytnych form idealizmu z dwoma wczesnonowożytnymi ujęciami problematyki nieadekwatności jakości zmysłowych, znacząco pogłębiłyby, jak się wydaje, dotychczasowe rozumienie dynamiki rozwoju epistemologii postkartezjańskiej. Zadanie to przekracza oczywiście ramy niniejszej książki. Przeprowadzana w następnym rozdziale analiza idealizmu Burthogge'a może natomiast dostarczyć istotnych danych wstępnych do takich badań.

²⁸⁵ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, § 9, s. 40–41.

²⁸⁶ *Ibidem*, § 29–33, s. 54–57. Rozwiązanie to obliczone jest na pogodzenie immaterializmu z epistemologicznym realizmem. Zagadnienie to omawiam obszernie w książce *Esse est percipi? Metafizyka idei G. Berkeley'a*.

Rozdział 4

Idealizm

1. Uwagi wstępne

Jeśli doktryna *modi concipiendi* jest motorem epistemologii Burthogge'a, to celem, ku któremu prowadzi cała przeprowadzona w niej praca teoretyczna, jest idealizm. Między tymi stanowiskami zachodzi ścisły związek logiczny – idealistyczne tezy, wygłaszane w drugiej sekcji trzeciego rozdziału *Eseju*¹, prezentowane są jako bezpośrednie „wnioski” z przeprowadzonej w pierwszej sekcji tego rozdziału identyfikacji podmiotowych konstytuentów poznania².

Prezentację tych tez musi wszelako poprzedzić próba choćby ramowego doprecyzowania sensu, w jakim teoria Burthogge'a zasługuje na określenie mianem „idealizmu”. Tym bardziej, że termin ten pełni w naszych dociekaniach funkcję metateoretycznej kategorii interpretacyjnej, nie należy więc do oryginalnego słownika tej ani zresztą żadnej innej przedkantowskiej filozofii. Nie jest to oczywiście zadanie łatwe. Pojęcie „idealizmu”, podobnie jak jego antyteza: „realizm”, należy wszak do najbardziej wieloznacznych, a nadto semantycznie i teoretycznie pojemnych kategorii filozoficznych. Nawet w zawężonym, epistemologicznym znaczeniu, które nas tu interesuje, odnoszone jest do całej palety różnorodnych koncepcji, dostarczając pożywki dla nieskończonych sporów definicyjnych. Nie aspirując do przedstawienia szczegółowej systematyki ani tym bardziej wykładni wszystkich odcieni konceptualnych tej kategorii, nowożytny idealizm teoriopoznawczy można jednakże scharakteryzować niejako ostensywnie – poprzez odwołanie się do dwóch typów teorii, które w przeważającej liczbie opracowań naukowych wyrobiły sobie markę „idealistycznych”. Paradygmatycznego przykładu pierwszej z nich dostarcza doktryna Berkeleya, modelowym reprezentantem drugiej jest Kantowski transcendentalizm³. Zasadnicza różnica między ucieleśnianymi przez te

1 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 66–75.

2 *Ibidem*, s. 66.

3 G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*; *idem*, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Leszczyński, Warszawa: PWN 1956; I. Kant, *Krytyka*

koncepcje wariantami idealizmu zasadza się oczywiście na diametralnie odmiennym podejściu do kwestii rzeczywistości pozaumysłowej. O ile sztandarowym postulatem idealizmu Berkeleyowskiego jest zawężenie dziedziny tego, co realne, do umysłów i ich zawartości⁴ – jego sednem jest więc spirytualizm bądź immaterializm (w dualnym schemacie metafizyki postkartezjańskiej oba stanowiska implikują się wzajemnie)⁵ – o tyle idealizm Kantowski przeciwnie, nie neguje istnienia rzeczywistości zewnętrznej, a jedynie, powołując się na nieusuwalną obecność w poznaniu składników podmiotowych, głosi jej niepoznawalność (można go więc określić mianem idealizmu konstruktywistycznego)⁶. Wspólny obu stanowiskom jest natomiast fenomenalizm, rozumiany jako pogląd ograniczający zakres bezpośredniego poznania wyłącznie do treści mentalnych. Niemniej, choć w zbieżności tej tkwi zasadnicza racja objęcia obu koncepcji wspólną jednostką klasyfikacyjną („idealizm”), pojęcie „fenomenalizmu” ma dość ograniczoną wartość systematyzacyjną, skoro podpada pod nie właściwie każdy reprezentacjonizm, na czele z koncepcją Locke’owską, tak skądinąd odmienną od opisywanych stanowisk. Fenomenalistyczne pokrewieństwo nie przeszkodziło zresztą zrodzeniu się jawnego i *explicite* komunikowanego antagonizmu między oboma omawianymi modelami idealizmu. Tak oto Kantowski transcendentizm miał dostarczyć „remedium” na „mistyczny i marzycielski idealizm Berkeleya” oraz „inne podobne urojenia”⁷. I *vice versa*, w podmiotowej „absorpcji” rzeczywistości upatrywał Berkeley skutecznej metody uniknięcia Kantowskich konkluzji, trafnie przezeń antycypowanych i jednoznacznie piętnowanych jako niebezpieczny sceptycyzm⁸.

czystego rozumu...; idem, Prolegomena. Analogiczną dychotomiczną klasyfikację idealizmu proponują P. Guyer, R.-P. Horstmann, „Idealism”, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/idealism/>. Stosowana w tym artykule terminologia odbiega jednak od przyjętej w niniejszej pracy – model Berkeleyowski określany jest w nim bowiem mianem idealizmu „metafizycznego lub ontologicznego”, natomiast Kantowski „formalnego lub epistemologicznego”.

4 G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, § 3, 6, 9, 10, 14–15, 23, 33, 34, 37–39, 90–91 i *passim*.

5 Zob. także B. Żukowski, *Esse est percipi?*, s. 15–16.

6 Zob. I. Kant, *Prolegomena*, s. 47, gdzie w odniesieniu do „egzystencji rzeczy” zaznacza on: „nigdy nie przyszło mi na myśl powątpiewać o niej”.

7 *Ibidem*. Zob. także *ibidem*, s. 129.

8 G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, § 86–89, s. 94–98. Zob. także B. Żukowski, *Esse est percipi?*, s. 67–68.

Epistemologia Burthogge'a, rozpatrywana na gruncie zaproponowanego wyżej sposobu klasyfikacji, reprezentuje idealizm typu kantowskiego, konstruktywistycznego. I właśnie dlatego jest tak interesująca, zwłaszcza w kontekście badań nad wczesnonowożytnym idealizmem brytyjskim, przez długi czas nazbyt jednostronnie kojarzonym z wystąpieniem Berkeleya (co, swoją drogą, świadczy o skali jego sukcesu)⁹. Nie chodzi przy tym o posłużenie się teorią Burthogge'a do forsowania tezy odwrotnej – tropem Michaela Ayersa, który poświęcony jej artykuł konkluduje stwierdzeniem, że to „raczej radykalny konceptualizm niż swego rodzaju antymaterializm czy fenomenalizm wysunięty przez biskupa Berkeleya” stanowi „główną charakterystykę tradycji idealistycznej”¹⁰. Tego rodzaju rewizjonizm prowadziłby bowiem do ukształtowania wizji równie tendencyjnej, jak ta dotychczas dominująca. Teza Ayersa stanowi zresztą *de facto* jeszcze jeden głos w sporze o definicję idealizmu – dyspacie, w którą nie zamierzam się tutaj angażować. Zgodnie z zaproponowanym w niniejszej pracy ujęciem, bliższe przyjrzenie się konstruktywistycznej teorii Burthogge'a służyć ma zatem li tylko poszerzeniu spektrum studiów nad idealizmem brytyjskim o analizę jeszcze jednej jego linii teoretycznej, wyraźnie różnej od Berkeleyowskiej¹¹. Takie podejście stwarza bowiem w istocie warunki do zestawienia i przeanalizowania w kontekście jednej tradycji intelektualno-kulturowej zespołów procesów, które doprowadziły do wyłonienia się obu omawianych form idealizmu.

⁹ We wzmiankowanym wyżej artykule Guyer i Horstmann wspominają o obecności we wczesnonowożytnej filozofii brytyjskiej obu omawianych rodzajów idealizmu. W przypadku modelu „epistemologicznego” (kantowskiego) dostrzegają jednak *de facto* tylko pewne prefiguracje tego stanowiska w filozofii Locke'a i Hume'a. Teoria Burthogge'a nie jest przez nich przywoływana (P. Guyer, R.-P. Horstmann, „Idealism”).

¹⁰ M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 200.

¹¹ Analogiczną do Berkeleyowskiej doktrynę idealistyczną sformułował także inny wyspiarski filozof, Anglik Arthur Collier (*idem*, *Clavis Universalis: Or, A New Inquiry after Truth. Being A Demonstration Of The Non-Existence, or Impossibility, Of An External World*, London: Printed for Robert Gosling, at the Mitre and Crown against St. Dunstan's Church in Fleet-street 1713. Przedruk: *idem*, *Clavis Universalis*, E. Bowman (ed.), Chicago: The Open Court Publishing Co. 1909). Sukces Berkeleya przyćmił jednak koncepcje innych myślicieli z jego obozu filozoficznego. Zob. B. Żukowski „Między Kartezjuszem a Berkeleym”, s. 103–107.

2. Konstruktywistyczny idealizm Burthogge'a

Idealistyczne twierdzenia otwierające drugą sekcję trzeciego rozdziału *Eseju* wywodzi Burthogge, jak już wzmiankowałem, wprost z teorii *modi concipiendi*:

Z powyższego wywodu wnoszę; po pierwsze, że ludzkie poznanie [*knowledge*] (przynajmniej w większej części) jest jedynie intencjonalne, nie realne; i że nigdy nie percypujemy żadnej rzeczy (w stopniu godnym jakiegokolwiek uwagi) taką, jaką jest w swej własnej rzeczywistości i bycie. Albowiem wszystkie nasze pojęcia i koncepcje rzeczy [ujmują] je pod [postacią] sentymentów [*are of them under sentiments*]; jako że sam rozum (jak dowodziłem poprzednio) jest jedynie wyższym i bardziej wysublimowanym zmysłem; sentymenty zaś (jako takie) są w swych własnych formalnościach jedynie pozornie [ew. zjawiskowo, *apparently*], nie egzystencjalnie poza pojmującymi je władzami. Mówiąc konkretnie, nigdy nie percypujemy czy nie poznajemy [*have knowledge*] jakiegokolwiek rzeczy inaczej niż jako substancję lub akcydens bądź jakość etc. Te zaś są tylko pojęciami¹².

W istocie, oprócz deklaratywnej zmiany wektora narracji – na pierwszy plan wysuwa się teraz kwestia przedmiotowej nieadekwatności poznania – wywód ten nie wnosi nic istotnie nowego. Analogiczne, a nadto obszerniej uargumentowane tezy Burthogge formułował już w poprzedniej sekcji *Eseju*, poświęconej teorii *modi concipiendi*¹³. Warto przypomnieć reprezentatywny fragment tych rozważań:

Jest czymś pewnym, że rzeczy dla nas, ludzi, są tylko takimi, jakimi stoją w analogii do nas, to jest, mówiąc prosto, są dla nas tylko takimi, jakimi są przez nas poznawane; i równie pewne jest, że stoją one w analogii do nas i są przez nas poznawane tylko taki-

¹² R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 66–67.

¹³ Fakt ten unaocznia stopień teoretycznego powiązania obu zagadnień. Wątki te są w dociekaniach Burthogge'a tak ściśle splecione, że niekiedy trudno określić porządek logicznej zależności między nimi, zob. rozdz. 2.5.4.

mi, jakimi są w naszych władzach, w naszych zmysłach, wyobraźni czy umyśle; a są one w naszych władzach nie w swych własnych realnościach czy poprzez prawdziwą podobiznę i reprezentację, lecz tylko jako pewne zjawiska czy sentymenty, których poprzez rozmaite impresje, które na nas wywierają, są one bądź jedynie okazją, bądź przyczyną, bądź (co najbardziej prawdopodobne) współprzyczyną wraz z naszymi władzami. Każda władza kogitacyjna, choć nie jest wyłączną przyczyną swego bezpośredniego (zjawiskowego [ew. pozornego, *apparent*]) przedmiotu, to jednak ma udział w jego tworzeniu – tak więc oko czy też władza widzenia ma udział w tworzeniu barw, które, jak się mówi, widzi; ucho czy też zdolność słuchania udział w produkowaniu dźwięków, które, jak się wszakże mówi, słyszy; wyobraźnia bierze udział w tworzeniu obrazów w niej przechowywanych; i z tej samej racji rozum powinien mieć podobny udział w formowaniu pojęć pierwotnych, pod którymi przyjmuje i odbiera przedmioty. Podsumowując, bezpośrednio przedmioty kogitacji, tak jak używają jej ludzie, są entia cogitationis, wszystkie [są] fenomenami; zjawiskami, które nie bardziej istnieją poza naszymi władzami, w samych rzeczach, niż obrazy widziane w wodzie czy za lustrem rzeczywiście istnieją w owych miejscach, w których zdają się być¹⁴.

Wypada również zauważyć, że niemal identyczne stanowisko (o różnicach za chwilę) wygłosił Burthogge już szesnaście lat wcześniej w *Organum*:

9. [...] dla nas, ludzi, rzeczy są tylko takimi, jakimi stoją w analogii do nas; to jest, są dla nas tylko takimi, jakimi są przez nas poznawane; a są przez nas poznawane tylko takimi, jakimi są w zmyśle, wyobraźni czy umyśle; jednym słowem, jakimi są w naszych władzach; a są one w naszych władzach nie w swych realnościach, takimi, jakimi są poza nimi, nie tyle też przez obraz i właściwą reprezentację, lecz jedynie przez pewne zjawiska i fenomeny, których przyczyną bądź okazją są ich impresje [wywierane] na władzach.

¹⁴ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 60.

10. Każda władza ma udział [*hath a hand*], choć nie wyłączny, w tworzeniu swych bezpośrednich przedmiotów; tak jak oko tworzy barwy, które, jak się mówi, widzi, ucho dźwięki, fantazja [*fancy*] idole, tak też rozum tworzy koncepcje czy pojęcia, pod którymi ujmuje i widzi rzeczy. Tak więc wszystkie bezpośrednie przedmioty ludzkiej kogitacji (używając tego słowa w najszerszym znaczeniu) są *entia cogitationis*, wszystkie [są] zjawiskami; które nie są właściwie i (niech mi będzie wolno użyć terminu scholastycznego) formalnie w samych rzeczach, które są pod nimi pojmowane, a co za tym idzie są pojmowane tak, jak gdyby je posiadały, lecz jedynie we władzach kogitacyjnych. Nie [ma] nic takiego, jak barwa, gdzie indziej niż w oku ani nic takiego, jak dźwięk, gdzie indziej niż w uchu, ani też nic takiego, jak pojęcie, sens czy znaczenie, gdzie indziej niż w umyśle. Choć wydają się one [być] w przedmiotach i poza zdolnościami kogitacyjnymi, są jednak w nich nie bardziej, niż obraz, który zdaje się [być] w lustrze, faktycznie tam jest.

11. Tak więc wszystkie poznawalne bezpośrednio byty (to jest, wszystkie bezpośrednie przedmioty ludzkiej kogitacji) są bądź bytami zmysłowymi [*entities of sense*], jak bezpośrednie przedmioty zmysłu: barwa, dźwięk etc., bądź wyobrażeniowymi [*of imagination*], jak [znajdujące się] w niej obrazy, formowane przez nią idole, bądź rozumowymi [*of reason and understanding*], [jak] byty mentalne, znaczenia lub pojęcia, pod którymi rozum ujmuje swoje przedmioty; które to (pojęcia), choć wydają się rozumowi być poza nim i w rozumianych rzeczach, są jednak (jak już powiedziałem) nie bardziej poza nim czy też w samych rzeczach, niż barwy są poza okiem lub dźwięki poza uchem bądź smaki poza językiem, choć tak się zmysłowi wydaje¹⁵.

Podstawowa idea przyświecająca wszystkim tym wypowiedziom, a zarazem całej Burthogge'owskiej epistemologii, jest jasna: rzeczywistość pozaumysłowa, taka, jaką jest sama w sobie, pozostaje poza zasięgiem ludzkiego poznania. Jednocześnie, zarówno w tych, jak i we wszystkich innych wypowiedziach Burthogge'a, czy to formułowanych w *Eseju*, czy w *Organum*, samo istnienie niezależnej od umysłu rzeczywistości nie jest nigdy kwestionowane ani nawet problematyzowane. Wprost

¹⁵ *Idem, Organum...*, § 9–11; zob. także § 12.

przeciwnie, poczytywane jest za oczywistość i w takim charakterze – to znaczy bez analizy czy dowodzenia – sytuowane jest u samych podwalin Burthogge'owskiej teorii poznania (zob. rozdz. 1)¹⁶. Innymi słowy, wszystko wskazuje na to, że podobnie jak Kantowi, Burthogge'owi nigdy nie przyszło na myśl powątpiewać o rzeczywistości rzeczy¹⁷. Interpretacje przeciwne, lokujące jego myśl w kręgu idealizmu typu berkeleyowskiego, stoją w sprzeczności nie tylko z duchem, lecz także z elementarną literą jego tekstów¹⁸.

Burthogge'owska teoria poznania reprezentuje zatem idealizm typu kantowskiego, konstruktywistyczny. Świat zewnętrzny istnieje, a jego oddziaływanie na umysł (stymulacja zmysłowa) stanowi początek i konieczny warunek wszelkiego poznania¹⁹. Sam w sobie, „w swej własnej rzeczywistości”²⁰, jest on jednak niepoznawalny. Odpowiedzialność za taki stan rzeczy spoczywa – to kolejny punkt zbieżności między filozofią Burthogge'a i Kanta – po stronie podmiotu, a nie przedmiotu. Winę ponosi mechanizm działania ludzkich zdolności poznawczych, a ściślej, immanentny im konstrukcyjny sposób pojmowania, *modus concipiendi*, za sprawą którego każdy akt poznania staje się jednocześnie aktem współkonstruowania przedmiotu poznania²¹. Wyposażając czy też, zgodnie z Burthogge'owską metaforą, przyodziewając ujmowane przedmioty w atrybuty czysto mentalnego pochodzenia, władze poznawcze (obu rodzajów – zgodnie z tezą o ich strukturalno-funkcjonalnym izomorfizmie)

16 W *Eseju* Burthogge wielokrotnie, *expressis verbis*, pisze też o rzeczach, przedmiotach lub przyczynach „zewnętrznych” (*external*), zob. *idem*, *An Essay upon Reason...*, s. 3, 9, 10, 24, 36, 73, 79–80, 84, 86, 89–90, 151–152, 254 i *passim*, bądź istniejących „poza” (*without*) umysłem lub władzami poznawczymi, zob. *ibidem*, s. 7, 10, 24, 70–71, 73, 78–79, 84. Ta druga fraza używana jest także w *Organum...*, § 9–10, 13, 24.

17 Por. I. Kant, *Prolegomena*, s. 47.

18 Taką sugestię wysunął np. M. Sgarbi w *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, s. 218–219. Wypowiedź Sgarbiego, skądinąd znakomitego badacza wątków scholastycznych w filozofii brytyjskiej, może o tyle dziwić, że w swej wcześniejszej pracy, „*L'epistemologia di Richard Burthogge*”, wyraźnie zestawiał teorię Burthogge'a z koncepcją Kanta.

19 Zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 4, 73, 152, 253–256. Zob. także rozdz. 1.3. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A19/B33, s. 73–74.

20 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 66. Zob. także *ibidem*, s. 59, 63–64, 67–68, 74, 97, 105, 109 oraz rozdz. 3.2.3.3.

21 Konstrukcyjność ta wynika z samej natury władz poznawczych – jest ich sposobem funkcjonowania jako władz poznawczych właśnie (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 58). Zob. także rozdz. 1.3. oraz 2.5.1–2.5.3.

okrywają świat zewnętrzny „szatą” lub „maskaradą” mentalnych wytworów²². W konsekwencji, wszelka rzeczywistość, której mogą sięgnąć ludzkie procesy kognitywne, dostępna jest umysłowi wyłącznie w postaci nieadekwatnej – zniekształconej przez mentalne mechanizmy pojmowania²³. Ów związek między teorią *modi concipiendi* a przedmiotową nieadekwatnością poznania jest w *Eseju* wielokrotnie, wyraźnie artykułowany:

[...] w każdej koncepcji jest bowiem coś, co jest czysto przedmiotowe, czysto pojęciowe; w takiej mierze, że nieliczne, jeśli w ogóle którekolwiek z posiadanych przez nas idei rzeczy, są w sensie ścisłym obrazami²⁴.

[...] żadnej rzeczy nie ujmujemy inaczej niż [...] jako substancję bądź jako akcydens; tak więc nie ujmujemy żadnych w ogóle [rzeczy] takimi, jakimi są w swych własnych realnościach, lecz jedynie pod fontaziami [*top-knots*] i szatami pojęć, które nasze umysły na nie nakładają²⁵.

[...] znaczenie słowa (rzecz) jest tylko nieadekwatną koncepcją, powstającą w umyśle z jego obcowania z przedmiotami i, by tak rzec, pewnym konkretnym sentymentem, który umysł ma o nich; sentymentem łatwiej pojmowanym niż definiowanym w słowach; wciąż jednak sentymentem, który nie wprowadza nas w poznanie rzeczywistości samej (jeśli mogą się tak wyrazić) tego, co jest; co ujmujemy [*apprehend*] jedynie nieadekwatnie, pod przebraniem i maskaradą pojęć²⁶.

Pewne wątpliwości w kontekście sytuowania u podłoża Burthogge'owskiego idealizmu teorii *modi concipiendi* może wprowadzić nasuwać tekst *Organum*, w którym koncepcja ta nie jest *expressis verbis*

²² R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 64. Zob. także *ibidem*, s. 61, 98, 114.

²³ Konkluzja ta dotyczy umysłu (*ibidem*, s. 106, 109) czy Boga (*ibidem*, s. 114–115) w niemniejszym stopniu niż przedmiotów zewnętrznych.

²⁴ *Ibidem*, s. 56.

²⁵ *Ibidem*, s. 64. Fontaż (z franc. *fontange*, od tytułu księżnej de Fontanges, ang. *top-knot*) – rodzaj wysokiej ozdoby na włosy, m.in. ze wstążek, oraz fryzura kobieca o tej samej nazwie, noszona na przełomie XVII i XVIII w.

²⁶ *Ibidem*, s. 63–64.

wzmiankowana, choć, jak widzieliśmy, wyłożone w tym piśmie stanowisko pokrywa się w najważniejszych punktach z idealistycznymi tezami *Eseju*. W gruncie rzeczy chodzi jednak wyłącznie o kwestię terminologiczną. Jak pokazują przytoczone wyżej fragmenty, w *Organum* obecne są już wszystkie kluczowe składniki teoretyczne doktryny *modi concipiendi*, by wspomnieć tylko o idei aktywnego, przedmiotowo wytwórczego sposobu funkcjonowania władz poznawczych. W *Eseju* teoria ta została zaś odpowiednio nazwana i rozbudowana (m.in. o systematykę *modi concipiendi*). Toteż omawiana rozbieżność, jakkolwiek istotna z punktu widzenia analizy dynamiki rozwoju i historycznych uwarunkowań epistemologii Burthogge'a (zob. rozdz. 2.1.), nie ma większego znaczenia przy identyfikacji teoretycznych przesłanek jego idealizmu.

Bezpośrednie przedmioty poznania określa Burthogge mianem „kogitabiliów”²⁷. Słowo to ma dokładnie ten sam zakres, co terminy „zjawisko”, „fenomen” czy „koncepcja”, lepiej od nich pozwala jedynie zaakcentować mentalny sposób bytowania desygnowanych obiektów²⁸. Sporo miejsca Burthogge poświęca taksonomii kogitabiliów i omówieniu poszczególnych ich rodzajów²⁹. Oś tej klasyfikacji stanowi odróżnienie „kogitabiliów realnych” (*real cogitable*) od „czystych” (*meer cogitable*), czyli „fikcji” (*fictions*)³⁰. Kryterium tego podziału stanowi uczestnictwo bądź brak uczestnictwa przedmiotów zewnętrznych w powstawaniu odnośnych fenomenów. O ile proces formowania kogitabiliów realnych zapoczątkowuje pobudzenie zewnętrzne, a w konsekwencji obiekty te mają „podstawy i fundamenty w rzeczach, które są poza nami”³¹, o tyle czyste kogitabilia (za przykłady służą: kozojeleń (*hirco-cervus*), chimera i złota góra³²) są wyłącznym produktem pracy władz poznawczych – „rozumu” bądź „wyobraźni”³³. Kogitabilia realne Burthogge dzieli nadto na

27 *Ibidem*, s. 78–79.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, s. 78–91.

30 *Ibidem*, s. 79–80, 86–87.

31 *Ibidem*, s. 79.

32 *Ibidem*, s. 86. Wszystkie te terminy pojawiają się w dziele Śmigleckiego, *Logica*, zob. np. t. 1, s. 52, t. 2, s. 28, 401 (na temat tego dzieła zob. przyp. 19 do rozdz. 1). Należą one wszelako do standardowych przykładów bytów fikcyjnych, używanych w filozofii średniowiecznej.

33 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 86–87. Na temat czystych kogitabiliów zob. *ibidem*, s. 86–91. Pisząc w tym kontekście o rozumie, Burthogge ma prawdopo-

„właściwe” (*proper*) i „redukcyjne” (*reductive*)³⁴. Pierwsza klasa obejmuje wszystkie te przypadki, w których przyczyna impresji leżącej u podłoża aktu poznawczego staje się także jego przedmiotem, akt kognitywny ukierunkowany jest więc na ujęcie zewnętrznego stymulatora³⁵. Druga grupa dotyczy przypadków, w których zachodzi rozbieżność między zewnętrzną przyczyną a przedmiotem aktu poznawczego³⁶. Przykładem kogitabiliów tego rodzaju są sny (zarówno „zwykłe”, jak i „boskie (o ile takie istnieją)” bądź „anielskie”), wizje „gorączkowe, melancholiczne i histeryczne” oraz dzwonięcie w uszach i błyski w oku³⁷. Wszystkie te zjawiska pozbawione są funkcji referencyjnej – nie są ujęciami wywołujących je przyczyn. Samo istnienie tych przyczyn odróżnia je jednak od fikcji³⁸. Wreszcie, właściwe kogitabilia realne, zarówno zmysłowe, jak i intelektualne, dzielą się na konaturalne (*connatural*) i preternaturalne (*preternatural*)³⁹. Podział ten ukierunkowany jest na oddzielenie zjawisk powstających „prawidłowo”, w sposób „naturalny” (pierwsza grupa), od zjawisk pozornych (druga grupa, np. ugięcie wiosła w wodzie), które pojawiają się, gdy nie zostają spełnione „wszystkie warunki i okoliczności

dobnie na myśli swoisty rozumowy analogon wyobraźni, jakim jest „przypominanie intelektualne”, zob. *ibidem*, s. 10–11 oraz rozdz. 1.7.

³⁴ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 80–85.

³⁵ *Ibidem*, s. 80.

³⁶ *Ibidem*, s. 84.

³⁷ *Ibidem*, s. 85.

³⁸ *Ibidem*, s. 84. Burthogge *explicite* rozszerza w tym kontekście pojęcie „przyczyny zewnętrznej”, obejmując nim każdy czynnik „obcy” względem władz poznawczych i niepodlegający kontroli wolicjonalnej (*ibidem*). Tak pojęta przyczyna zewnętrzna może mieć charakter wewnętrzny z punktu widzenia podmiotu (*agent*) jako całości (*ibidem*). Nie precyzuje on przy tym, czy chodzi jedynie o przyczyny cielesne, czy także duchowe. Za tą pierwszą interpretacją przemawia jednak konieczność posiadania przez taką przyczynę zdolności do wytwarzania impresji (*ibidem*, s. 84), a także przedkładane przez Burthogge’a czysto medyczne wyjaśnienia wzmiankowanych wyżej wizji chorobowych oraz zjawisk dźwiękowych (poruszenia powietrza) i optycznych (naruszenie nerwów wzrokowych) (*ibidem*, s. 85).

³⁹ *Ibidem*, s. 80–83. Termin *preternatural* bądź *praeternatural* (łac. *praeternaturalis*), w średniowieczu używany był najczęściej na określenie zjawisk łączonych z aktywnością demoniczną (w odróżnieniu od działania boskiego – ponadnaturalnego, *supernatural*, *supernaturalis*). Do czasów Burthogge’a jego sens uległ jednak zmianie, obejmując zjawiska nietypowe, odbiegające od normalnego biegu rzeczy i w tym sensie nienaturalne. Zob. L. Daston, „Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe”, *Critical Inquiry*, 18 (1), 1991, s. 93–124; L. Daston, K. Park, *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*, New York: Zone Books 1998.

wymagane do tego”, by praca władz poznawczych przebiegła w sposób „prawidłowy i naturalny”⁴⁰.

Choć umysł i świat zewnętrzny tworzą na gruncie systemu Burthogge’a dwie odrębne sfery ontyczne – kogitabiliów oraz rzeczy pozaumysłowych – nie są to dziedziny epistemicznie odseparowane. Fenomenalizm Burthogge’a nie implikuje więc ani solipsyzmu, ani nawet, jak się niebawem przekonamy, rygorystycznego dualizmu. Przedmioty należące do obu uniwersów łączą ściśle relacje epistemiczne. Sposób ukształtowania tych zależności stanowi jeden z najbardziej interesujących aspektów Burthogge’owskiej epistemologii.

Prezentowana w *Eseju* koncepcja poznania oparta jest, jak widzieliśmy w poprzednich rozdziałach, na modelu relacyjnym (zob. rozdz. 1.4.). Choć ludzkie mechanizmy kognitywne wywierają istotny wpływ na kształt ostatecznego produktu procesów poznawczych, czynnikiem, który uruchamia same te procesy, jest zawsze afektywna stymulacja ze strony przedmiotu zewnętrznego (zob. rozdz. 1.3.)⁴¹. Co jeszcze istotniejsze, oddziaływanie to ma częściowo konstytuujący charakter – rzecz zewnętrzna współdeterminuje treść formowanego w umyśle przedmiotu (choć nie bezpośrednio, zob. rozdz. 1.3.-1.4.). To z ducha empirystyczne rozwiązanie umożliwia obronę przed zarzutem fikcjonalizacji rzeczywistości – obiekcją, z którą Burthogge najwyraźniej faktycznie musiał się zmierzyć po opublikowaniu *Organum*, skoro w *Eseju* znajdujemy wprost wyrażone zastrzeżenie, że z jego teorii „nie wynika, jak bezsilnie zarzucali niektórzy, że nic nie jest realne”⁴². Koncepcja genetycznej zależności „realnych kogitabiliów” od „rzeczy realnych” (w ścisłym tego słowa znaczeniu, zob. rozdz. 3.2.3.3.) czyni tę krytykę bezzasadną:

Te kogitabilia, które urzeczywistniają się poprzez [*have being by means*] impresje wywierane na naszych władzach przez przedmioty zewnętrzne, nazywam kogitabiliami realnymi; kogitabiliami, ponieważ posiadany przez nie byt jest formalnie tylko bytem w kogitacji; realnymi kogitabiliami, ponieważ posiadają one podstawy

40 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 81. Zob. także *ibidem*, s. 82–83.

41 Analiza ta ogranicza się jedynie do kogitabiliów realnych (zob. wyżej).

42 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 69. Tego rodzaju obrona, faktyczna bądź uprzedzająca, należy do wątków standardowo podejmowanych w pracach o wymowie idealistycznej, zob. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, § 34, s. 57–58; I. Kant, *Prolegomena*, s. 46–48.

i fundamenty w rzeczach, które są realne. Tak oto sentymenty zmysłu, takie jak barwy, dźwięki etc., fundamentalne pojęcia umysłu, zarówno te rzeczy [of *things*], jak i te o nich [about *them*], takie jak substancja, akcydens, przyczyna, skutek, całość, część etc., są kogitabiliami realnymi; kogitabiliami, albowiem same obrazy jako takie, same idee, są bytami li tylko kogitacyjnymi [*entities only of cogitation*], mającymi jedynie *esse cognitum*; a kogitabiliami realnymi, ponieważ mają podstawy w rzeczach, które są realne; albowiem uprzednio do wszelkiej operacji umysłu dotyczącej tych kogitabiliów istnieją realnie, w świecie, rzeczy, które w swych własnych naturach usposobione są do wytwarzania lub okazjonalnego [wywoływania] ich w naszych władzach w pewnej korespondencji do siebie samych⁴³.

Wywód ten dostarcza wszelako tylko częściowego obrazu Burthogge'owskiej koncepcji. Teoria empirycznego zdeterminowania treści kognitywnych wykorzystuje bowiem jednokierunkowy schemat opisu procesów poznawczych – z zewnątrz do umysłu. Gdyby model ten wyczerpywał całą treść teoretyczną *Eseju*, koncepcję Burthogge'a można by ostatecznie uznać za rodzaj sceptycznej wariacji na dobrze znany, empirystyczny temat, za idealizującą trawestację pomysłów Hobbesa czy Locke'a. Empiryczna stymulacja stanowi jednak, jak wiemy, tylko jeden z aspektów Burthogge'owskiej teorii relacji poznawczej. Dzięki intencjonalnemu ukierunkowaniu nadawanemu aktom poznawczym przez aprehensję, treść formowana w umyśle w reakcji na pobudzenie automatycznie odnoszona jest na zewnątrz – do obiektów odpowiedzialnych za tę stymulację (zob. rozdz. 1.2., 1.5.). Oba wymiary poznania – genetyczny i referencyjny – Burthogge spleta zresztą *explicite* we fragmencie, w którym *quasi-zewnętrzny* sposób jawienia się kogitabiliów stara się powiązać z ich pozaumysłowym rodowodem⁴⁴:

⁴³ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 80. Zob. także *ibidem*, s. 64, 69–70, 73, 79, 81–82, 92. Zważywszy, że koncepcja ta została dobitnie przedstawiona już w *Organum* (§ 13), można wszelako powątpiewać, by wywody te zadowolili anonimowych adwersarzy Burthogge'a.

⁴⁴ Wyjaśnienie podstawowe, poprzedzające ten wywód, odwołuje się do „samej natury kogitacji” (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 70). Ponieważ proces formowania *modi concipiendi* przebiega poniżej progu świadomości, a *modi* te postrzegamy jedynie w konkretnych aktach percepcji przedmiotów pozaumysłowych, również owe czyste koncepcje, tak jak całą pozostałą zawartość treści poznawczych, skłon-

bezpośrednie przedmioty kogitacji są zewnętrzne w swych podstawach i takimi też się jawią, a w istocie jawią się zewnętrznymi właśnie dlatego, że naprawdę są takimi w swych podstawach [...]. Albowiem rzeczy poza nami są przyczynami, które wzbudzają w nas takie obrazy i pojęcia; w biegu natury widzimy rzecz tak długo i nie dłużej, niż trzymamy na niej nasz wzrok; to zatem, że ją widzimy, musi się brać z pewnej impresji [pochodzącej] od rzeczy; a ponieważ widzieć rzecz to nic innego jak mieć pewien obraz o d [from] niej, a tym samym jej [of] w oku, obraz zaś jest jak impresja, a impresja jak rzecz, która ją wytwarza, wynika stąd, że podstawa obrazu jest w rzeczy poza nami⁴⁵.

Poznanie nie jest więc biernym przeżywaniem treści mentalnych, a fenomeny, kogitabilia czy koncepcje nie są przedstawieniami wyświetlającymi się w monadycznym, odizolowanym poznawczo umyśle. Na tym jednak nie koniec. Nawet opis kogitabiliów w kategoriach treści rzutowanych na obiekty zewnętrzne czy przedmiotów czysto intencjonalnych, projektowanych na obiekty transcendentne (by odwołać się do terminologii fenomenologicznej⁴⁶), nie oddaje ich rzeczywistej natury. Wbrew pewnym sformułowaniom sugerującym taką interpretację⁴⁷, liczne wypowiedzi Burthogge'a zawierają o wiele odważniejsze twierdzenie: kogitabilia są samymi przedmiotami zewnętrznymi, samymi rzeczami realnymi – pojętymi w sposób właściwy dla umysłu ludzkiego, *modo concipiendo humano*. Świat fenomenalny to sam świat zewnętrzny widziany takim, jakim jawi się przez pryzmat ludzkich struktur poznawczych, jakim postrzega go umysł skazany na „realno-pojęciowy sposób pojmowania”⁴⁸.

ni jesteśmy przypisywać stymulacji zewnętrznej (*ibidem*, s. 71). Argumentację tę uzupełniają obserwacje empiryczne. Burthogge powołuje się na zjawisko powidoku oraz efekty towarzyszące patrzeniu przez barwne szkła (*ibidem*, s. 72–73). Przywołuje też własne doświadczenia lekarskie, wskazując na przypadki postrzegania jako zewnętrznych zjawisk o ewidentnie mentalnym charakterze – widzenia na żółto na skutek żółtaczki bądź na zielono przed napadem konwulsji (*ibidem*, s. 71–72).

45 *Ibidem*, s. 73.

46 Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 178–180, 191.

47 Zob. zwłaszcza stwierdzenia o „przypinaniu” kogitabiliów do rzeczy zewnętrznych, R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 58, 72.

48 *Ibidem*, s. 109; zob. także dedykacja, s. 106.

Od pierwszych stron *Eseju* akt poznawczy charakteryzowany jest jako operacja ukierunkowana na świat pozaumysłowy – jako sposób ujęcia rzeczywistości zewnętrznej. Idea ta wyraźnie dochodzi do głosu już w definicji „władz koncepcyjno-kogitacyjnych”, a więc zdolności, „za pomocą których” człowiek „zaznajamia się z przedmiotami zewnętrznymi”⁴⁹. Twierdzenia przedstawione w pierwszym rozdziale dzieła są jednak formułowane dość ostrożnie. Tak więc, rozróżniając akty zmysłowe i intelektualne, Burthogge odnosi do zmysłu generalną formułę zdolności koncepcyjno-kogitacyjnej jako tej, „za pomocą której zaznajamiamy się z przedmiotami zewnętrznymi i poznajemy je”. Zaraz jednak dodaje: „za pomocą obrazów oraz zjawisk czy też [...] za pomocą sentymentów wzbudzanych w organach zewnętrznych poprzez wywarła na nie impresje [pochodzące] od przedmiotów”⁵⁰. Analogicznie, rozumem „poznajemy zewnętrzne przedmioty [...] bez formowania ich obrazów; li tylko poprzez idee czy pojęcia”⁵¹. Pozostaje wszelako faktem, że w akcie poznawczym umysł „ujmuje”⁵² czy też „pojmuje”⁵³ same rzeczy zewnętrzne. W konsekwencji, Burthogge nie waha się więc zdefiniować rozumu jako „świadomej percepcji rzeczy poprzez pojęcia czy idee”⁵⁴. Podobnie, nie cofa się przed stwierdzeniem, że w akcie aprehensji rozum „widzi czy też postrzega” same „rzeczy” – rozumiane „szeroko” jako „wszystko, cokolwiek jest na zewnątrz umysłu i o czym umysł myśli”⁵⁵. Wreszcie, nawet w stwierdzeniu, że „rozum nie obcuje z rzeczami po prostu, lecz za wstawiennictwem zmysłu”, sam fakt obcowania z rzeczami zewnętrznymi zostaje wyraźnie potwierdzony⁵⁶.

Niemniej, wszystkie te wypowiedzi wciąż dałoby się zinterpretować w duchu tradycyjnego reprezentacjonizmu (pod warunkiem niełączenia tego stanowiska z tezą o adekwatności poznania). W tym ujęciu stwierdzenia o „postrzeganiu rzeczy” stanowiłyby jedynie rodzaj skrótu myślowego, służącego podkreśleniu epistemicznej funkcji wzbudzanych w umyśle treści. Innymi słowy, zaakcentowanie poznawczego

49 *Ibidem*, s. 3.

50 *Ibidem*, s. 9–10.

51 *Ibidem*, s. 10.

52 *Ibidem*, s. 4, 24, 57–58, 63–64, 77. Ujmowanie (*apprehension*) zawsze zapośredniczone jest przez pojmuwanie (*conceiving*), zob. rozdz. 1.3.

53 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56–57, 66 synopsis, 77, 97.

54 *Ibidem*, s. 10.

55 *Ibidem*, s. 24.

56 *Ibidem*, s. 60.

wymiaru przeżywanych treści mentalnych nie implikowałoby odstępstwa od formuły „z zewnątrz do umysłu” jako osiowego modelu poznania. Koncepcja Burthogge’a nie wykraczałaby wówczas poza schematy Locke’owskie.

Sytuacja ulega jednak zmianie, gdy poznanie zostaje scharakteryzowane w kategoriach pojmowania rzeczy „pod” (*under*) koncepcjami zmysłowymi lub intelektualnymi:

oko nie ma żadnej percepcji rzeczy inaczej niż pod postacią [*under the appearance*] światła i barw [...] ucho nie postrzega żadnych rzeczy [...] inaczej niż pod dźwiękami [...] oko nie postrzega żadnych rzeczy inaczej niż pod barwami [...] rozum nie ujmuje rzeczy [...] inaczej niż pod pewnymi pojęciami [...] pod pojęciem bytu, i to bądź substancji, bądź akcydensu; pod pojęciem całości bądź części; lub przyczyny bądź skutku, lub im podobnych⁵⁷.

W tych stwierdzeniach funkcjonalny wymiar koncepcji, jakkolwiek sygnalizowany już wcześniej (zob. zwroty „za pomocą”, „poprzez” w cytowanych wyżej fragmentach), zdecydowanie wysuwa się na plan pierwszy. Obrazy i pojęcia to przede wszystkim instrumenty poznania, mentalne narzędzia ujmowania przedmiotów zewnętrznych (zob. także rozdz. 2.3.). W konsekwencji, wektor poznania skierowany jest wyraźnie na zewnątrz – to akt intencjonalnie ukierunkowany na poznanie rzeczy-wistości pozaumysłowej:

choć nie widzimy realności rzeczy bezpośrednio i taką, jaką jest w rzeczach samych, to jednak za pomocą sentymentów i pojęć w pewien sposób ją postrzegamy [...] rozum rozróżnia nieskończone realności, nieskończone habitusy [*habitudes*] rzeczy; wszelako nie bezpośrednio, lecz bądź pod sentymentami zmysłu, bądź za pomocą swoich własnych, które określam mianem pojęć, takich jak substancja, jakość, przyczyna, skutek, całość, część etc.⁵⁸

57 *Ibidem*, s. 57. Zob. także *ibidem*, s. 58, 59, 62, 68, 71–73, 76–77, 97 oraz przyp. 91 do rozdz. 1.

58 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 68.

Żadne z przytoczonych dotychczas stwierdzeń nie wydaje się sugerować tożsamości koncepcji i poznawanych za ich pomocą rzeczy. Wręcz przeciwnie, skłaniają one raczej, by rzeczywistość pojmowaną „pod przebraniem i maskaradą” czy też „fontaziami i szatami” pojęć (to kolejny odcień semantyczny terminu *under*) uznawać za coś różnego od jej mentalnych kostiumów⁵⁹. Nie jest to jednak ostatnie słowo Burthogge’a w tej kwestii. W istocie już *passus under the appearance*, pojawiający się na początku pierwszej z przytoczonych wyżej wypowiedzi, można odczytywać jako twierdzenie o uobecnianiu się rzeczy zewnętrznej „pod postacią” zjawisk zmysłowych⁶⁰. Nie musimy wszelako ograniczać się do domysłów. W innych miejscach, jak choćby w cytowanym już wcześniej ze względu na jego wagę fragmencie, Burthogge wypowiada bowiem tę myśl wprost:

Jest czymś pewnym, że rzeczy dla nas, ludzi, są tylko takimi, jakimi stoją w analogii do nas, to jest, mówiąc prosto, są dla nas tylko takimi, jakimi są przez nas poznawane; i równie pewne jest, że stoją one w analogii do nas i są przez nas poznawane tylko takimi, jakimi są w naszych władzach, w naszych zmysłach, wyobraźni czy umyśle; a są one w naszych władzach nie w swych własnych realnościach, lecz tylko poprzez [*in respect of; Organum* § 9: *by, przez*] pewne zjawiska czy sentymenty, których poprzez rozmaite impresje, jakie na nas wywierają, są one bądź jedynie okazją, bądź przyczyną, bądź (co najbardziej prawdopodobne) współprzyczyną wraz z naszymi władzami⁶¹.

Sens tego fragmentu jest jasny. Rzeczy zewnętrzne urzeczywistniają się („są”) w ludzkich władzach poznawczych i, szerzej, w umyśle, jakkolwiek tylko poprzez zjawiska, a co za tym idzie nie w takiej postaci, w jakiej istnieją na zewnątrz, same w sobie. Fenomeny nie są więc jedynie przejawami rzeczy – to same rzeczy uobecniające się w umyśle:

nasze koncepcje rzeczy są jedynie nieadekwatne, jakimi istotnie być muszą, skoro rzeczy mają większą refrakcję (jeśli mogą się tak

⁵⁹ *Ibidem*, s. 64.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 57. Zob. także przyp. 91 do rozdz. 1.

⁶¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 59.

wyrazić) zanim oraz po tym, jak pojawiają się w umyśle [*come to the mind*]⁶².

Kogitabilia i rzeczy zewnętrzne – bezpośrednio i ostateczne przedmioty poznania – stanowią więc w istocie dwie postaci tego samego obiektu. Ta sama myśl jest niedwuznacznie presuponowana w kilku innych wypowiedziach, na przykład gdy Burthogge utożsamia *modi concipiendi* z

pewnym szczególnym sposobem pojmowania; sposobem pojmowania rzeczy, który koresponduje z nimi tylko jako z przedmiotami, a nie z rzeczami⁶³,

lub gdy wspomina o myleniu atrybutów,

które mają tylko przedmiotowy charakter i przynależą rzeczom tylko w tej mierze, w jakiej są przedmiotami, z tymi, które przynależą im w tej mierze, w jakiej są rzeczami, i które są realne⁶⁴.

Teza o obecności przedmiotów zewnętrznych w umyśle zyskuje nawet sformułowanie w metaforyce odzieżowej:

rzeczy, takie, jakimi są w umyśle, [...] pewnikiem [...] muszą [...] wkładać tam inne odzienie i jawić się w zupełnie innym kształcie niż ten, który mają w świecie⁶⁵.

Koherentna interpretacja wszystkich tych wypowiedzi nastęrczyłaby niemałych trudności, o ile w ogóle byłaby możliwa. W istocie bowiem wiele wskazuje na to, że w tekście *Eseju* obecnych jest kilka koncepcji relacji między kogitabiliami a rzeczami zewnętrznymi, które nadto nie układają się w jedną linię ewolucyjną, lecz raczej współwystępują i przeplatają się ze sobą. Parę uwag warto wszelako poświęcić najbardziej radykalnym z przytoczonych wyżej twierdzeń, sugerującym egzystencję rzeczy zewnętrznych w umyśle.

⁶² *Ibidem*, s. 61.

⁶³ *Ibidem*, s. 56.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 69.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 61.

Rozumiane dosłownie, wypowiedzi te implikują akceptację Kartezjańskiej koncepcji dualnego sposobu istnienia przedmiotu – w umyśle (obiektywnie) i poza nim (formalnie). Taka interpretacja natrafia wszelako na liczne przeszkody teoretyczne. Jej przyjęcie zmuszałoby na przykład do utożsamienia mentalnych operacji konstrukcyjnych związanych z formowaniem kogitabiliów z aktem współtworzenia samych rzeczy zewnętrznych (w ich umysłowym sposobie istnienia). Co gorsza, uzgodnienie tej interpretacji z Burthogge'owskimi twierdzeniami o przedmiotowej nieadekwatności zjawisk wymagałoby przyjęcia, że tylko jedna z form egzystencji rzeczy (pozaumysłowa) odpowiada jej prawdziwej naturze. Rewersem tego stanowiska byłaby jednak karkołomna teza, że przedmiot może egzystować w sposób nienaturalny – co jest absurdem, jedynym warunkiem naturalności takiego czy innego sposobu istnienia danego obiektu jest bowiem faktyczne istnienie przezeń w odnośnym sposobie bytowania. Założenie, że przedmiot może egzystować w sposób pozorny, niewłaściwy, że może skrywać swą prawdziwą naturę, jest wewnątrznie sprzeczne. Już samo istnienie w określony sposób w pełni uprawomocnia bowiem daną formę egzystowania, czyniąc ją równie naturalną, właściwą czy prawdziwą jak każda inna⁶⁶.

Koncepcji obecności rzeczy w umyśle można by jeszcze ewentualnie bronić, nieco inaczej odczytując wypowiedzi Burthogge'a, mianowicie zgodnie z myślą, że przedmiot wprawdzie istnieje w umyśle w swej jedynej, prawdziwej naturze (choć teza ta nie znajduje poparcia w tekście), skrytej wszelako za przesłoną mentalnych wytworów. Owe wytwory to jednak nic innego jak same bezpośrednie przedmioty poznania – fenomeny, kogitabilia. Poza nimi oraz pobudzeniem (będącym jednak oddziaływaniem przedmiotu, a nie samym przedmiotem) w Burthogge'owskim umyśle nie pozostaje zaś nic, co dałoby się utożsamić z rzeczami.

Ostatecznie zatem wydaje się, że Burthogge'owskich stwierdzeń o obecności przedmiotów zewnętrznych w umyśle nie należy odczytywać w mocnym, ontologicznym sensie. Na prawach metafory czy też skrótu myślowego służą one raczej wydobyciu i podkreśleniu ścisłego związku epistemicznego między fenomenami a rzeczami zewnętrznymi. W sensie ścisłym kogitabilia są oczywiście jedynie przedstawieniami rzeczy⁶⁷. W umyśle pozbawionym bezpośredniego dostępu do rzeczywistości ze-

66 Rozwiązanie to byłoby nadto trudne do uzgodnienia z Burthogge'owską koncepcją bytu obiektowego (zob. rozdz. 3.2.3.3.).

67 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 10.

wewnętrznej zastępują jednak same rzeczy realne. Niczym obraz mikroskopowy utożsamiany z samą powiększającą rzeczą, fenomeny są dla umysłu samymi przedmiotami zewnętrznymi, postrzeganymi „przez okulary” ludzkich zdolności poznawczych.

3. *Vetus i novum* Burthogge’owskiej filozofii

Zmierając do końca analizy Burthogge’owskiej epistemologii, nie sposób uchylić się od pytania o relację tej filozofii do o niemal wiek późniejszego idealizmu Kantowskiego. Znikome oddziaływanie myśli Burthogge’a skutecznie zniechęca do snucia dywagacji o możliwości wywarcia przez nią jakiegokolwiek realnego wpływu na koncepcję Niemca⁶⁸. Pozostaje jednak zagadnienie teoretycznego podobieństwa obu stanowisk oraz skali prefiguracji idei Kantowskich w filozofii Burthogge’a. Kwestie te zajmowały już najwcześniejszych jej komentatorów⁶⁹ i wciąż dostarczają motywacji nielicznym wzmiankom poświęconym tej koncepcji w literaturze fachowej⁷⁰. Czy formułowane zwykle w tym kontekście tezy o antycypacji kantyzmu faktycznie znajdują uzasadnienie w tekście *Eseju i Organum*?

Z jednej strony, nasze dotychczasowe analizy pokazują wyraźnie, że nawet pomijając to, co zupełnie nieporównywalne, mianowicie wpływ na dzieje filozofii, myśl Burthogge’a wciąż dzieli od koncepcji Kanta różnica kilku klas pod względem systematyczności, gruntowności i głębi wywodu, drobiazgowości, konceptualnego rygoru i rozmachu dociekań, wreszcie,

⁶⁸ Aczkolwiek np. K. Mosser nie wyklucza wpływu pośredniego, *idem*, *Necessity & Possibility. The Logical Strategy of Kant’s Critique of Pure Reason*, Washington: The Catholic University Of America Press 2008, s. 76.

⁶⁹ Zob. np. T. Solly, *The Will. Divine and Human*, „Appendix A: Burthogge’s anticipation of Kant”, s. 283–286; N. Porter, „Appendix I. Philosophy in Great Britain and America”, s. 365; G. Lyon, *L’Idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*; A. O. Lovejoy, „Kant and The English Platonists”, s. 278–280; M. W. Landes, „Richard Burthogge”, s. 257–266; por. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, s. 543–553.

⁷⁰ Zob. np. G. Tonelli, „Critiques of the Notion of Substance Prior to Kant”, *Tijdschrift voor Philosophie*, 2, 1961, s. 291–292; H. van Ruler, „Different Clothing from like Cloth: Metaphysical and Ethical Diversities in Dutch Cartesianism. in Cartesian Views”, [w:] T. M. Lennon, *Cartesian Views. Papers presented to Richard A. Watson*, Leiden-Boston: Brill 2003, s. 36; A. Šoć, „Locke’s Anticipation of Idealism”, s. 106–108.

last but not least, filozoficznej samoświadomości. Z drugiej strony, równie jasne jest jednak, że w swym ogólnym nastawieniu metodologicznym i kluczowych założeniach oraz ustaleniach teoretycznych epistemologia Burthogge'a (aczkolwiek nie cała jego filozofia, o czym niżej) stanowi rzeczywistą prefigurację kantyizmu.

Przede wszystkim, cała Burthogge'owska teoria poznania, począwszy od systematyki i strukturalno-funkcjonalnej charakterystyki władz kognitywnych, a skończywszy na analityce *modi concipiendi*, zorientowana jest na realizację przedsięwzięcia promowanego wiek później przez Kanta pod hasłem krytyki władz poznawczych. Wymownym świadectwem tego kursu jest już inicjalne usytuowanie analiz epistemologicznych w strukturze narracyjnej obu pism Burthogge'a oraz metodologiczna samowystarczalność i kompletność, jaką nadaje on teorii poznania – niepodpieranej ani niezmaczonej rozstrzygnięciami metafizycznymi, lecz przeciwnie, systemowo je poprzedzającej⁷¹. Jeśli nadto weźmiemy pod uwagę, że rozstrzygnięcia te obliczone są na stworzenie warunków umożliwiających identyfikację mentalnych konstytuentów poznania, co z kolei prowadzić ma do krytyki przedmiotowej adekwatności treści poznawczych, trudno nie uznać, że koncepcja Burthogge'a konstruowana jest przy użyciu metody, którą za Kantem moglibyśmy scharakteryzować mianem krytycznej, niedogmatycznej. Metoda ta odrzuca więc uroszczenie,

że można w badaniach posuwać się naprzód wyłącznie przy pomocy czystego (filozoficznego) poznania [wyprowadzanego] z pojęć [a postępującego] wedle zasad od dawna używanych przez rozum, a bez zbadania [ich] rodzaju i prawa, na mocy których rozum do nich doszedł⁷².

Rozpatrywane z historycznego punktu widzenia Burthogge'owskie zerwanie z „dogmatycznym postępowaniem czystego rozumu bez uprzedniej krytyki jego własnej władzy”⁷³ stanowi niewątpliwie przejaw szerszej tendencji – przetasowania zainicjowanego wystąpieniem Kartezjusza i nabierającego rozmachu w koncepcjach takich myślicieli, jak choćby Geulincx

⁷¹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 1–109.

⁷² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XXXV, s. 45.

⁷³ *Ibidem*.

czy Locke (warto jednak pamiętać o dacie wydania *Organum*)⁷⁴. Zarazem jednak, pomimo – podkreślmy to raz jeszcze – teoretycznego ubóstwa i swoistej toporności argumentacyjnej, a nadto niewątpliwych potknięć i niekonsekwencji filozofii Burthogge'a (*vide* dogmatyczne, nominalistyczne uzasadnienie nieadekwatności poznania, zob. rozdz. 2), w zestawieniu ze współczesnymi jej koncepcjami wydaje się ona reprezentować wyższy, proto-kantowski etap tego procesu, którego charakterystyczną cechą jest nowy porządek relacji między teorią poznania a metafizyką, przyznający tej pierwszej nadzorcą, kontrolno-ograniczającą pozycję. Innymi słowy, rozpatrując koncepcję Burthogge'a w ramach spopularyzowanego przez Siemka rozróżnienia epistemika – epistemologia, należałoby ją zaliczyć do drugiej grupy stanowisk⁷⁵. Z tych samych względów teorię tę można uznać nie tylko za niedogmatyczną, lecz także za proto-transcendentalną. Stosownych racji dostarcza odpowiednia definicja Kanta:

Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów [A 12: naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów w ogóle], o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną⁷⁶.

Epistemologia Burthogge'a spełnia te warunki nawet wówczas, gdy biorąc pod uwagę całokształt Kantowskiej filozofii krytycznej, zinterpretujemy je możliwie szeroko, a więc jako postulat uwolnienia teorii poznania od wszelkich przesłanek metafizycznych, tj. dogmatycznie przyjmowanych twierdzeń na temat przedmiotów zewnętrznych. Konstruując swą teorię poznania, Burthogge nie wychodzi bowiem od przesłanek zaczerpniętych z metafizycznych czy też naturalistycznych – a więc, biorąc pod uwagę kontekst historyczny, mechanistycznych – teorii świata zewnętrznego. Zdarza mu się, co prawda, sięgać po nie w toku prowadzonej argumentacji (zob. rozdz. 2.5.4.), ale skala tych uchybień nie wystarcza, by zatrzeć wrażenie ogólne. Doskonałej

⁷⁴ Por. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, s. 532–553; B. Cooney, „Arnold Geulincx: A Cartesian Idealist”, *Journal of the History of Philosophy*, 16 (2), 1978, s. 167–180; H. van Ruler, „Arnold Geulincx”; M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 392–393, 401–403; A. Šoć, „Locke's Anticipation of Idealism”.

⁷⁵ M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa: PWN 1977.

⁷⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 12, B 25, s. 68. Zob. także: *idem*, *Prolegomena*, s. 47.

egzemplifikacji tych konkluzji dostarcza Burthogge'owska teoria substancji, poprzedzona krytyką intelektu i adekwatnie do jej wyników zawężona do fenomenalnej dziedziny odniesienia⁷⁷. Jeszcze bardziej obrazowego świadectwa, bo wyraźnie ukazującego dokonany w epistemologii Burthogge'a przełom myślowy, dostarcza zaproponowany przez niego sposób interpretacji wtórności jakości zmysłowych, wyraźnie odmienny od modelu preferowanego przez Galileusza, Kartezjusza czy Locke'a (zob. rozdz. 3.3.). Jak widzieliśmy, ten ostatni opierał się bowiem w całości – okoliczność szczególnie uderzająca, gdy weźmie się pod uwagę, że mowa tu o teorii wrażeń, a więc zjawisk *stricte* mentalnych – na dogmatycznych, pozytywnych twierdzeniach o naturze przedmiotów zewnętrznych, wywiedzionych nadto wyłącznie z analizy treści stosownych pojęć. W przeciwieństwie do tej „fizjologii umysłu”⁷⁸ – by posłużyć się określeniem Kanta, sformułowanym zresztą w odniesieniu do filozofii Locke'a – koncepcja Burthogge'a skupia się całkowicie na wewnętrznej mechanice umysłu, poszukując wyjaśnienia fenomenu jakości wtórnych w strukturalno-funkcjonalnych uwarunkowaniach władz poznawczych, odsłanianych na drodze ich immanentnej krytyki.

Summa summarum, idealizm Burthogge'a antycypuje dwie własności filozofii Kantowskiej, które ona sama uważa za kluczowe dla swego historycznego samookreślenia – krytycyzm i transcendentalizm⁷⁹. Temu ogólnemu pokrewieństwu metodologicznemu wtórują liczne podobieństwa szczegółowe, w większości wzmiankowane już przy okazji omawiania poszczególnych tez i założeń Burthogge'owskiej epistemologii (zob. rozdz. 1.7., 2.5.1., 2.5.3.). Tak oto, u fundamentów obu koncepcji leży założenie realności świata pozaumysłowego, oddziałującego na zmysły i tą drogą uruchamiającego procesy poznawcze⁸⁰. W konsekwencji, na gruncie obu teorii podstawowy schemat poznania przyjmuje kształt relacji między podmiotem a zewnętrznym przedmiotem. W procesie „przetwarzania” stymulacji zewnętrznej umysł ludzki posługuje się dwoma instrumentami kognitywnymi: zmysłowością oraz intelektem⁸¹ (używanymi kolejno, nie równoległe⁸²), przy czym rozwiązania szczegółowe sprawiają, że obie

77 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 96 i nn. Zob. także rozdz. 3.2.3.2.

78 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A IX, s. 24.

79 *Ibidem*, B XXXV-XXXVII, s. 45; *idem*, *Prolegomena*, s. 46–48.

80 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4; zob. rozdz. 1. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B 1, s. 53–54.

81 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 9–11. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 50–52, B 74–76, s. 98–99.

82 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 60 razem z Erratą. Zob. także rozdz. 1.7.

doktryny, choć innymi drogami, wykraczają poza prymarną dychotomię epoki: racjonalizm – empiryzm⁸³. Wszelkie nadnaturalne metody poznania zostają *explicite* odrzucone jako mrzonki⁸⁴.

Sedno Burthogge'owskiej i Kantowskiej epistemologii stanowi odrzucenie iluzji czysto receptywnych lub choćby treściowo transparentnych operacji kognitywnych. Refleksja nad podmiotowymi uwarunkowaniami poznania, nad właściwym dla umysłu ludzkiego sposobem ujmowania treści, prowadzi do wniosku o konstrukcyjnym charakterze aktu poznawczego (akt poznania = akt konstytucji przedmiotu poznania), przy czym wytwórczość ta pojmowana jest jako epifenomen funkcjonalnej organizacji umysłu (zob. rozdz. 2.5.1.). Formułowana w tym kontekście przez Burthogge'a teoria czystych pojęć intelektualnych (*modi concipiendi*) wyraźnie antycypuje nadto Kantowską teorię kategorii⁸⁵.

Odsłonięcie strukturalno-funkcjonalnych uwarunkowań ludzkiego poznania, wskazujących na częściowe zdeterminowanie treści poznawczych przez mechanizmy kognitywne, implikuje twierdzenie o przedmiotowej nieadekwatności wiedzy. Konsekwencją jest konstruktywistyczny idealizm – współtworzone przez podmiot treści poznawcze nie mogą prezentować rzeczywistości zewnętrznej taką, jaka jest sama w sobie, lecz jedynie taką, jaką pojmuje ją funkcjonujący w określony sposób umysłu ludzki⁸⁶. Ograniczenie to ma charakter uniwersalny i dotyczy świata zewnętrznego, Boga⁸⁷, a także samego umysłu⁸⁸.

83 Na gruncie filozofii Burthogge'a efekt ten osiągnąć jest dzięki unifikacji zdolności poznawczych w jednym modelu formalnym (R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 3–4, 9–11; zob. także rozdz. 1.1, 1.7.). W wypadku koncepcji Kanta, wprost odrzucającego takie rozwiązanie (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 51–52, B 75–76, s. 98–99), dychotomia ta zostaje zakwestionowana na wyższym poziomie teoretycznym.

84 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 23–44 oraz przyp. 10 do rozdz. 1 i przyp. 25 do rozdz. 2. I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W. M. Kozłowski, [w:] *idem, Dzieła zebrane. Tom I. Pisma przedkrytyczne*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2010, s. 751–800.

85 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56–65; zob. rozdz. 2.5.1. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 66–130, B 92–169, s. 108–177.

86 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 66–75 i *passim*. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 236–260, B 294–315, s. 256–272 i *passim*.

87 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 114–115. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 636–642, B 664–670, s. 497–500 (chodzi tu oczywiście o teoretyczne, nie praktyczne zastosowanie rozumu).

88 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 106, 109. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 341–405, B 399–432, s. 318–368.

W ten sposób na gruncie obu teorii wyłania się nowa koncepcja poznania, które, wbrew tradycji, nie musi już charakteryzować się przedmiotową adekwatnością. Procesowi temu towarzyszy odróżnienie dwóch różnych ontycznie, lecz powiązanych epistemicznie dziedzin przedmiotowych – „rzeczywistości samej w sobie” oraz uniwersum „zjawisk”, „fenomenów” (zbieżność między obiema koncepcjami zaznacza się w tym wypadku nawet w warstwie terminologicznej)⁸⁹.

Reasumując, wszystko wskazuje na to, że niespełna sto lat przed Kantem i bez pomocy Hume’a Burthogge’owi udało się wyrwać z „dogmatycznej drzemki” (przynajmniej na chwilę, zob. niżej)⁹⁰. Jak do tego doszło? Za każdą koncepcją kryje się oczywiście całe kłębowisko nieujawnionych pomysłów, rozumowań, niewidocznych kroków myślowych i niewzmiankowanych inspiracji. A kiedy po skończonej pracy myśliciel usunie całe to – jak mawiał Gauss – „rusztowanie”, niezwykle trudno je zrekonstruować⁹¹. Niemniej, godząc się na znaczące uproszczenia, wskazać można kilka idei, które w Burthogge’owskim projekcie teoretycznym odegrały rolę przełomową. Kluczowe znaczenie dla całego przedsięwzięcia miało niewątpliwie dokonane przez filozofię nowożytną odkrycie przedmiotowej nieadekwatności części percypowanych jakości zmysłowych. Kolejny krok, wykonany przez samego Burthogge’a, polegał na zinterpretowaniu tego odkrycia w kategoriach strukturalnych jako rezultatu immanentnie wytwórczego sposobu funkcjonowania zdolności poznawczych (zob. rozdz. 3.3.). Co ciekawe, inspiracji dla tego posunięcia dostarczyły najprawdopodobniej pewne koncepcje rozwija-

⁸⁹ R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 56–80; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 236–260, B 294–315, s. 256–272. Na temat przedmiotów lub rzeczy „samych”, „samych w sobie” zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 60, 67, 68, 70, 72, 7, 91–93 oraz I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 30, s. 81, A 42, s. 89, A 45, s. 91, A 49, s. 94 i *passim*. Na temat „zjawisk” zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 59–60, *idem*, *Organum...*, s. § 9, 39, 52 oraz I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 42–46, B 60–B 63, s. 89–92 i *passim*. Jeśli chodzi o „fenomeny” zob. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 60, *idem*, *Organum...*, § 9, 39, 52 oraz I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 236–260, B 294–315, s. 256–272 i *passim*. W pismach Burthogge’a można natrafić także na inne ciekawe prefiguracje terminologiczne. W *Organum...*, § 61 posługuje się on na przykład wyrażeniem „rozum praktyczny” (*practical reason*) i jest to prawdopodobnie pierwszy przypadek użycia tego zwrotu w języku angielskim (L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago-London: The University of Chicago Press 1960, przyp. 14 na s. 37).

⁹⁰ I. Kant, *Prolegomena*, s. 13. Zob. także M. W. Landes, „Richard Burthogge”, s. 259.

⁹¹ W. S. von Waltershausen, *Carl Freidrich Gauss. A Memorial*, transl. H. W. Gauss, Leipzig: S. Hirzel 1856, s. 67.

ne na gruncie wczesnonowożytnych badań nad mechanizmami poznania intelektualnego (zob. rozdz. 2.1.). Pod wpływem dociekań arystotelików padewskich (*modi considerandi*), Suáreza (*conceptus objectivus*) czy Geulincxa (*modi cogitandi*) w filozoficznej świadomości epoki stopniowo dojrzewiała bowiem myśl o konstrukcyjnych aspektach pracy rozumu. Dysponując zaś teorią konstrukcyjności intelektu i ideą przedmiotowej nieadekwatności treści zmysłowych, obie koncepcje można adekwatnie zgeneralizować, a nadto logicznie powiązać ze sobą (tłumacząc nieadekwatność wytwórczością). W wypadku Burthogge'a rezultatem tej syntezy była niewyszukana, acz elegancka teoria strukturalnego i funkcjonalnego izomorfizmu zdolności poznawczych, przypisująca wytwórczość obu rodzajom poznania, a w konsekwencji oba uznająca za przedmiotowo nieadekwatne (zob. rozdz. 1.1., 1.7.). Zamysłowi równego potraktowania władz kognitywnych sprzyjał z pewnością pomyślny splot okoliczności indywidualnych – empirystyczne tradycje kraju pochodzenia oraz kontynentalne wykształcenie (Lejda). Idealistyczne sympatie Burthogge'a mogło nadto potęgować zaznajomienie z pewnymi koncepcjami z zakresu teorii perspektywy (zob. rozdz. 2.5.4., 3.2.3.3.). Niemniej, jego dociekania odzwierciedlają też w jakiejś mierze jedną z generalnych tendencji epoki. Twierdzić, jak czyniono w odniesieniu do koncepcji Berkeleyowskich, że idealizm wisiał wówczas w powietrzu, byłoby pewną przesadą⁹². Zważywszy jednak na pojawienie się w tym samym czasie kilku podobnych do Burthogge'owskiej doktryn (by wspomnieć choćby tę sformułowaną przez Geulincxa⁹³), a nadto biorąc pod uwagę dalsze narastanie tendencji idealistycznych aż po kulminację w rewolucji Kantowskiej, trudno oprzeć się wrażeniu istnienia pewnej immanentnej dialektyki rozwoju filozofii post-kartezjańskiej. Uwzględnienie w przyszłych badaniach nad tą problematyką dorobku myślicieli *minorum gentium*, takich jak Burthogge, powinno rzucić nowe światło na zagadnienie wewnętrznej logiki i dynamiki ewolucji tej myśli.

⁹² O. D. Crisp, „Jonathan Edwards and Occasionalism”, [w:] K. W. Giberson (ed.), *Abraham's Dice. Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*, New York: Oxford University Press 2016, s. 198. Por. także Ch. J. McCracken, „Stages on a Cartesian Road to Immaterialism”, *Journal of the History of Philosophy*, 24 (1), 1986, s. 19–40; *idem*, *Malebranche and British Philosophy*.

⁹³ G. Nuchelmans, *Judgment and Proposition*, s. 117–119; M. R. Ayers, „Richard Burthogge”, s. 193–194; M. J. H. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge*, s. 392–393, 401–403. Zob. także E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, s. 532–543; B. Cooney, „Arnold Geulincx: A Cartesian Idealist”; H. van Ruler, „Arnold Geulincx”.

W dotychczasowych analizach skupiliśmy się na tych aspektach epistemologii Burthogge'a, w których antycypuje ona koncepcję Kanta. Idealizm Burthogge'a, jak każda prefiguracja, nie jest jednak jednorodną i konsekwentną teorią. Przeciwnie, jego wywody, jak mogliśmy się przekonać, wciąż jeszcze zawierają szereg „dogmatycznych” potknięć. Taki charakter ma na przykład nominalistyczna argumentacja, którą wspiera on swą teorię *modi concipiendi* (zob. rozdz. 2.5.4.), a także pewne koncepcje sformułowane w toku omawiania pojęcia „rzeczy” (zob. rozdz. 3.2.1.), wreszcie częściowo materialistyczny (zob. rozdz. 1.8.) bądź mechanistyczny opis procesów sensorycznych⁹⁴.

Analogiczne wątpliwości wywołuje Burthogge'owska koncepcja „ugruntowania” fenomenów w rzeczywistości zewnętrznej⁹⁵. Pomijając nawet wypowiedzi, w których przypisuje on *modi concipiendi* zewnętrzne ufundowanie⁹⁶ – rozstrzygnięcie narażające na sprzeczność całą jego idealistyczną konstrukcję, opartą wszak na idei udziału w poznaniu komponentów czysto mentalnych – teoria grindowania wciąż skażona jest licznymi założeniami o dogmatycznym charakterze. Tak oto, choć podstawowe pryncypia epistemologii Burthogge'a nakazują pochylić się do podstaw (*grounds, foundations*) zjawisk mentalnych (czyli rzeczy zewnętrzne) za niepoznawalne same w sobie – i wniosek ten znajduje potwierdzenie w jego wyraźnych wypowiedziach⁹⁷ – ograniczenia te nie przeszkadzają mu formułować pozytywnych stwierdzeń na temat natury i właściwości owych pozaumysłowych „fundamentów”. Nie ma on więc, na przykład, oporów przed poszukiwaniem przyczyn różnorodności fenomenów w immanentnym zróżnicowaniu świata zewnętrznego⁹⁸. Przekonanie o adekwatnej znajomości przyczyn zewnętrznych (a ściślej, relacji, w jakiej pozostają do treści poznawczych) leży także u podstaw podziału kognitabiliów realnych na właściwe i redukcyjne⁹⁹. Wreszcie, idealistyczne konstatacje nie powstrzymują go przez obserwacją, iż rzeczy zewnętrzne „w swych własnych naturach usposobione są do wytwarzania” kognitabiliów, i to „w pewnej korespondencji do siebie samych”¹⁰⁰.

94 Zob. np. R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 135–139, 151–54.

95 *Ibidem*, s. 64, 69–70, 73, 79–81, 92.

96 *Ibidem*, s. 64, 69–70, 79–80. Por. T. M. Lennon, *The Battle of Gods and Giants*, s. 188–189.

97 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 114.

98 *Ibidem*, s. 6.

99 *Ibidem*, s. 80–85. Zob. wyżej, sekcję 2.

100 R. Burthogge, *An Essay upon Reason...*, s. 80.

Co gorsza, niewykluczone, że sprzeczności te są jedynie refleksem bardziej ogólnej niekonsekwencji przenikającej całą treść *Eseju*. Podczas gdy pierwsza, epistemologiczna część tej pracy¹⁰¹, mimo zasygnalizowanych uchybień, utrzymana jest zasadniczo w proto-kantowskim duchu, pozostałe, obszerniejsze partie dzieła wypełniają dogmatyczne analizy świata materialnego i duchowego¹⁰². Jednoznaczną ocenę tych rozważań utrudniają wprawdzie formułowane zrazu zastrzeżenia, iż prowadzone są one wyłącznie w „realno-pojęciowym” trybie, a ich ważność nie wykracza poza uniwersum fenomenów¹⁰³. Niewykluczone więc, że wywody te należy poczytywać wyłącznie za dociekania z zakresu ontologii kogitabiliów, a więc metafizyki świata opisywanego takim, jakim jawi się on ludzkiemu poznaniu. Niemniej, lektura tych rozważań wywołuje nieodparte wrażenie, a pogłębia się ono z każdą kolejną stroną, że czytelnik, niejako mocą gestaltowskiego przeskoku, ze świata kantowskiego idealizmu przeniósł się do starego uniwersum kartezyjańskiego dualizmu. Te specyficzne właściwości Burthogge’owskiego *Eseju* mogą tłumaczyć, dlaczego jego epistemologiczna rewolucja przeszła właściwie niezauważona, w dostatecznym stopniu nie zauważył jej bowiem sam Burthogge.

To swoiste rozchwianie – oscylowanie między starym a nowym paradygmatem – jest jednak cechą wszystkich teorii o naprawdę prekursorским charakterze. Jak pisał Bachofen:

Rozwój rodzaju ludzkiego tak w ogóle nie zna ewolucji przebiegającej wielkimi skokami, nigdzie nie pojawiają się tu nagle postępy – wszędzie mamy do czynienia z powolnymi procesami przejścia, wszędzie pojawia się wiele etapów, a każdy z nich w jakiejś mierze jest pamiątką wcześniejszego i zapowiedzią przyszłego¹⁰⁴.

To, co jest prawdą dla rodzaju ludzkiego, z reguły jest prawdą także dla filozofii.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 1–109.

¹⁰² *Ibidem*, s. 110–280.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 104–106.

¹⁰⁴ J. J. Bachofen, *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 2007, s. 33–34.

Bibliografia

1. Teksty źródłowe

a. Richard Burthogge

Pisma o tematyce filozoficznej

Organum Vetus & Novum. OR, A DISCOURSE OF REASON AND TRUTH. WHEREIN The Natural Logick common to Mankind is briefly and plainly described. LONDON: Printed for *Sam. Crouch*, at the Princes Arms a Corner-shop of *Popeshead ally* in *Cornhil*. 1678.

AN ESSAY UPON REASON, AND THE Nature of Spirits. LONDON: Printed for John Dunton at the *Raven* in the *Poultry*. 1694.

OF THE SOUL OF THE WORLD; AND OF Particular Souls. IN A Letter to Mr. *Lock*, occasioned by Mr. *Keil's* Reflections upon an Essay lately published concerning *Reason*. By the Author of that Essay. LONDON: Printed for *Daniel Brown*, at the Black Swan and Bible without *Temple-Bar*. 1699.

Pisma o tematyce religijnej

TATAΘON, OR, Divine Goodness Explicated and Vindicated FROM THE EXCEPTIONS OF THE ATHEIST: Wherein also the Consent of the *Gravest Philosophers*, with the *Holy*, and *Inspired Penmen*, in many of the most important points of *Christian Doctrine* is fully evinced. London, Printed by *S. and B. Griffin*, for *James Collins*, and are to be sold at the *Kings-Armes* in *Ludgate-street*, 1672. (*Athenae Oxonienses*, vol. IV, s. 581, podaje także informację o wydaniu z 1670 r.)

CAVSA DEI, OR AN APOLOGY FOR GOD. WHEREIN The Perpetuity of Infernal Torments is Evinced, and Divine both Goodness and Justice (that notwithstanding) Defended. The Nature of Punishments in General, and of Infernal ones in Particular Displayed. The Evangelical Righteousness Explicated and Setled. The Divinity of the Gentiles both as to things to be Believed, and things to be Practised,

Adumbrated; and the wayes whereby it was Communicated, plainly Discover'd. *London*, Imprinted for *Lewis Punchard* Bookseller in *Totnes* in *Devon*, and are to be sold by *F. Tyton* at the Three Daggers in *Fleetstreet*. 1675.

AN ARGUMENT FOR Infants Baptisme, Deduced from the ANALOGY of FAITH, and of the Harmony of the Scriptures. In which, In a Method wholly new, and upon Grounds not commonly observed, both the Doctrine (of *Infants Baptism*) is fully Asserted, and the Objections against it, are obviated. LONDON: Printed for *Jonathan Greenwood*, at the *Crown* in the *Poultry*, 1684. (*Athenae Oxonienses*, vol. IV, s. 582, podaje informację o wydaniu z 1683 r.)

Vindiciae Poedo-Baptismi: OR, A CONFIRMATION OF AN ARGUMENT Lately Emitted for Infants Baptism: IN A LETTER To a Reverend Divine OF The Church of England. LONDON: Printed for *Thomas Simmons*, at the Prince's Arms in *Ludgate Street*. 1685.

PRUDENTIAL REASONS FOR REPEALING THE PENAL LAWS AGAINST All Recusants, And for a *General Toleration*, Penn'd by a Protestant Person of Quality. LONDON, Printed for *Matthew Turner* at the *Lamb* in *High Holborn*. 1687. (Opublikowane anonimowo)

THE NATURE OF Church-Government, Freely Discussed and set out. IN THREE LETTERS. LONDON, Printed for S. G. 1691. (Opublikowane anonimowo)

CHRISTIANITY A Revealed Mystery; OR, The Gracious Purpose of God toward the *Gentiles*, set in a clear Light, in some Reflections on ROM. VIII. 28, 29, 30. *To which is added*, A Brief Discourse concerning *Perseverance in Grace*. LONDON, Printed for *Dan. Brown*, at the Black-Swan and Bible without Temple-bar. 1702.

Pisma o temetyce medycznej

Disputatio medica inauguralis, de lithiasi et calculo. Quam summo auxiliante numine ex auctoritate magnifici D. Rectoris D.D. Abrahami Heidani ... nec non amplissimi Senatus Academici consensu, atque almae facultatis medicae decreto, pro gradu doctoratus, summisque in medicina honoribus, & privilegiis ritè consequendis, eruditorum examini subjicit Richardus Burthogius ... Ad diem 27. Februarii, loco horisque solitis. Lugduni Batavorum: Apud Philip-pum de Cro-Y. 1662.

Listy

Beer E. S. de (ed.), *The Correspondence of John Locke*, Vol. 5–7, Oxford: Clarendon Press 1979–1982.

List do Johna Locke'a, 15 maja 1694 (1737A, vol. 5, s. 50–51)

List do Johna Locke'a, 26 czerwca 1694 (1752A, vol. 5, s. 78)

List do Johna Locke'a, 19 września 1699 (2617A, vol. 6, s. 684–686)

List do Johna Locke'a, 20 listopada 1702 (3214A, vol. 7, s. 709–711)

List do Johna Locke'a, 4 maja 1703 (3278A, vol. 7, s. 777–780)

Wydania zbiorowe

Landes M. W. (ed.), *The Philosophical Writings of Richard Burthogge*, Chicago–London: The Open Court Publishing Company 1921. (Tom zawiera pełen tekst *Organum Vetus & Novum* i *Of the Soul of the World and of Particular Souls*, oraz reprezentatywny wybór fragmentów *An Essay Upon Reason and the Nature of Spirits*).

b. Pozostali autorzy

Abelard P., *Rozprawa o pojęciach ogólnych*, [w:] *idem, Rozprawy*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: De Agostini Polska 2001, s. 628–677.

Arnauld A., Nicole P., *La Logique ou L'Art de Penser: Contenant Outre les Regles communes, Plusieurs Obserations nouvelles, propres à former Le Jugement*, Paris: Chez Charles Savreux, au pied de la Tour de Notre Dame 1662.

Arnauld A., Nicole P., *Logic; or, the Art of Thinking: In Which Besides the Common, are contain'd many excellent New Rules, very profitable for directing of Reason, and acquiring of Judgment, in things as well relating to the Instruction of Mans Self, as of others*, London: Printed by T. B. for H. Sawbridge, at the Bible on Ludgate-hill 1685.

Arnauld A., Nicole P., *Logica, sive Ars Cogitandi: In qua praeter Vulgares Regulas Plura Nova Habentur Ad Rationem dirigendam utilia*, London: Typis Andr. Clark, Impensis Joh. Martyn sub Signo Campanae in D. Pauli Coemeterio; Et Ed. Story Bibliopolae Cantabrigiensis 1674.

Arnauld A., Nicole P., *Logika czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Romahnowa, Warszawa: PWN 1958.

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983.

- Arystoteles, *O duszy*, [w:], *idem, Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. P. Siwek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 33–146.
- Aureoli P., *Scriptum super primum Sententiarum*, vol. 1–2, E. M. Buytaert, St. Bonaventure: The Franciscan Institute 1952–1956.
- Berkeley G., *Dzienniki filozoficzne*, przeł. B. Żukowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2007.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, Warszawa: PWN 1956.
- Berkeley G., *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Leszczyński, Warszawa: PWN 1956.
- Charleton W., *The Immortality of the Human Soul, Demonstrated by the Light of Nature. In Two Dialogues*, London: Printed by William Wilson for Henry Herringman, and are to be sold at his shop, at the signe of the Anchor in the Lower-walke, in the New-Exchange 1657.
- Collier A., *Clavis Universalis: Or, A New Inquiry after Truth. Being A Demonstration Of The Non-Existence, or Impossibility, Of An External World*, London: Printed for Robert Gosling, at the Mitre and Crown against St. Dunstan's Church in Fleet-street 1713. Przedruk: A. Collier, *Clavis Universalis*, E. Bowman (ed.), Chicago: The Open Court Publishing Co. 1909.
- Cudworth R., *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, London: Printed for James and John Knapton at the Crown in St. Paul's Church-yard 1731. (Wydanie współczesne: S. Hutton (ed.), Cambridge: Cambridge University Press 1996).
- Cudworth R., *The True Intellectual System of the Universe: The First Part; Wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; And Its Impossibility Demonstrated*, London: Printed for Richard Royston, Bookseller to His most Sacred Majesty 1678.
- Culverwel N., *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature, With several other Traetises: Viz. The Schisme. The Act of Oblivion. The Childes Returne. The Panting Soul. Mount Ebal. The White Stone. Spiritual Opticks. The Worth of Souls*, London: Printed by T. R. and E. M. for John Rothwell at the Sun and Fountain in Pauls Church-yard 1652.
- Dalrymple J., *A Vindication of the Divine Perfections, Illustrating the Glory of God In Them, By Reason and Revelation: Methodically Digested into several Meditations*, London: Printed by J. D. for Brabazon Aylmer, at the Three Pigeons in Cornhill 1695.

- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1–2, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Descartes R., *Rozmowa z Burmanem*, przeł. I. Dąbska, [w:] *idem, Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 2, s. 289–347.
- Descartes R., *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, przeł. J. Kopania, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2005.
- Descartes R., *Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora*, [w:] *idem, Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, s. 95–249, 265–269, t. 2.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001.
- Galilei G., *Waga probiercza*, przeł. A. Maciąg i T. Sierotowicz, Kraków–Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2009.
- Gassendi P., *Opera omnia*, vol. I–VI, Florentiae 1727.
- Geulincx A., *Metaphysica ad mentem Peripateticam*, [w:] J. P. N. Land (ed.), *Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera Philosophica*, vol. 2, Hagae Comitum: Martin Nijhoff 1892, s. 199–265.
- Geulincx A., *Metafizyka prawdziwa*, przeł. J. Usakiewicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009.
- Herbert E., 1. baron Cherbury, *De veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili, et a Falso*, Lutetiae Parisiorum 1624.
- Hobbes T., *Hobbes's Tripos in Three Discourses*, [w:] W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. IV, London: John Bohn 1840, s. 1–76.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I–II, przeł. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001.
- Kant I., *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W. M. Kozłowski, [w:] *idem, Dzieła zebrane. Tom I. Pisma przedkrytyczne*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2010, s. 751–800.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2005.
- Leibniz G. W., *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:] *idem, Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa Metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa: PWN 1969, s. 297–317.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I–II, przeł. B. J. Gałęcki, Kraków: PWN 1955.

- Pascal B., *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1996.
- Spinoza B., *Traktat o poprawie rozumu*, [w:] *idem*, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2003, s. 425–462.
- Stillingfleet E., *Origines sacrae, or A Rational Account of the Grounds Of Christian Faith, As To The Truth And Divine Authority Of The Scriptures, And the matters therein contained*, London: Printed by R. W. for Henry Mortlock at the sign of the Phoenix in St. Pauls Church-yard near the little North-door 1662.
- Suárez F., *Disputationes Metaphysicae*, [w:] *idem*, *Opera omnia*, t. 25, C. Berton (ed.), Parisii: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem 1861.
- Śmiglecki M., *Logica Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*, R. Darowski, F. Bargieł (oprac.), Kraków: Wydawnictwo WAM 2016.
- Śmiglecki M., *Logica Martini Smigleccii Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris. Selectis Disputationibus & quaestionibus illustrata. Et in duos Tomos distributa, In qua Quicquid In Aristotelico Organo Vel Cognitu Necessarium, vel obscuritate perplexum, tam clarè & perspicuè, quàm solidè ac neruosè pertractatur*, vol. 1, Ingolstadii: Ex Typographeo Ederiano apud Elisabetham Angermariam, viduam 1618.
- Śmiglecki M., *Logicae Martini Smigleccii Societatis Iesu Pars Altera. Eomnia, quae ad Secundam & Tertiam operationem intellectus pertinent comprehendens*, vol. 2, Ingolstadii: Ex Typographeo Ederiano, apud Elisabetham Angermariam, viduam 1618.
- Tomasz z Akwinu, *The Treatise on Law*, transl. R. J. Henle, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1993.
- Wilkins J., *Of the Principles and Duties of Natural Religion: Two Books*, London: Printed by A. Maxwell, for T. Basset, H. Brome, R. Chiswell, at the George in Fleetstreet, the Gun at the Westend of St. Pauls, and the Rose and Crown in St. Pauls Church-Yard 1675.
- Zabarella G., *Opera logica*, Venetiis: Apud Paulum Meietum Bibliopolam Patauinum 1578.

2. Literatura przedmiotu

- Aalderink M. J. H., *Philosophy, Scientific Knowledge, and Concept Formation in Geulincx and Descartes*, Ridderkerk: Ridderprint Offsetdrukkerij BV 2009.

- Armstrong R. L., „Cambridge Platonists and Locke on Innate Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 30 (2), 1969, s. 187–202, DOI: 10.2307/2708432.
- Ayers M. R., *Locke. Epistemology & Ontology*, London–New York: Routledge 2005.
- Ayers M. R., „Richard Burthogge and the Origins of Modern Conceptualism”, [w:] T. Sorell, G. A. J. Rogers (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2005, s. 179–200.
- Ayers M. R., „The Ideas of Power and Substance in Locke’s Philosophy”, *The Philosophical Quarterly* 25 (98), 1975, s. 1–27, DOI: 10.2307/2217949.
- Bachofen J. J., *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 2007.
- Baggott J., *Pożegnanie z rzeczywistością*, przeł. M. Krośniak, Warszawa: Prószyński i S-ka 2015.
- Bakies B., „Twardowskiego koncepcja przedmiotu jako korelatu aktu”, *Studia Philosophiae Christianae* 11 (2), 1975, s. 11–48.
- Barnouw J., „Hobbes’s Causal Account of Sensation”, *Journal of the History of Philosophy* 18 (2), 1980, s. 115–130, DOI: 10.1353/hph.2008.0153.
- Beck L. W., *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago–London: The University of Chicago Press 1960.
- Bella S. di, Schmalz T. M., *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, New York: Oxford University Press 2017.
- Bennett J., „Substratum”, *History of Philosophy Quarterly* 4 (2), 1987, s. 197–215.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2004.
- Bergson H., *Wstęp do metafizyki*, przeł. K. Bleszyński, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda 2017.
- Blumenberg H., *The Genesis of the Copernican World*, transl. R. M. Wallace, Cambridge MA–London: The MIT Press 1987.
- Boyle D. A., *Descartes on Innate Ideas*, London–New York: Continuum 2009.
- Bradley D. J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas’s Moral Science*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 1997.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999.

- Brown D., *Objective Being in Descartes: That Which We Know or That By Which We Know?*, [w:] H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot–Burlington: Ashgate, s. 135–153.
- Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 1, Berlin: Verlag Bruno Cassirer 1922.
- Chrudzimski A., „Intencjonalność z fenomenologicznego punktu widzenia”, [w:] T. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. I, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 297–344.
- Clarke D. M., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford: Clarendon Press 2003.
- Cook M., „Descartes' Alleged Representationalism”, *History of Philosophy Quarterly* 4 (2), 1987, s. 179–195.
- Cook M., „Descartes and the Dustbin of the Mind”, *History of Philosophy Quarterly* 13 (1), 1996, s. 17–33.
- Cooney B., „Arnold Geulincx: A Cartesian Idealist”, *Journal of the History of Philosophy* 16 (2), 1978, s. 167–180, DOI: 10.1353/hph.2008.0084.
- Costa M. J., „What Cartesian Ideas Are Not”, *Journal of the History of Philosophy* 21 (4), 1983, s. 537–549, DOI: 10.1353/hph.1983.0095.
- Courtine J-F., „Reality”, [w:] B. Cassin (ed.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, transl. S. Rendall, Ch. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, M. Syrotinski, Princeton–Oxford: Princeton University Press 2014, s. 879–887.
- Crisp O. D., „Jonathan Edwards and Occasionalism”, [w:] K. W. Giberon (ed.), *Abraham's Dice. Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*, New York: Oxford University Press 2016, s. 195–212, DOI:10.1093/acprof:oso/9780190277154.003.0010.
- Cronin T. J., *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Roma: Gregorian University Press 1966.
- Czerkawski J., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992.
- Daston L., „Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe”, *Critical Inquiry* 18 (1), 1991, s. 93–124, DOI: 10.1086/448625.
- Daston L., Park K., *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*, New York: Zone Books 1998.
- Denery D. G. II, *Seeing and Being seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 2005.

- Doesschate G. ten, „Oxford and the Revival of Optics in the Thirteenth Century”, *Vision* 1, 1962, s. 313–342, DOI: 10.1016/0042-6989(62)90015-9.
- Doyle J. P., „Suárez on Beings of Reason and Truth”, [w:] *idem*, *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548–1617)*, Leuven: Leuven University Press 2010, s. 161–208.
- Dyson H., *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin–New York: Walter de Gruyter 2009.
- Eco U., *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, przeł. G. Jurkowlaniec, M. Surma-Gawłowska, J. Szymanowska, A. Zawadzki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009.
- Fine G., *The Possibility of Inquiry. Meno’s Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford: Oxford University Press 2014.
- Formigari L., *Language and Experience in 17th-century British Philosophy*, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 1988.
- Friedman R. L., „Peter Auriol on Intentions and Essential Predication”, [w:] S. Ebbesen, R. L. Friedman (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters 1999, s. 415–431.
- Gilson É., *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2006.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987.
- Glidden D. K., „Epicurean prolepsis”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, s. 175–217.
- Goczał R., *Onto-teo-logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*, Warszawa: Warszawska Firma Wydawnicza 2011.
- Goldie M., „John Locke’s Circle and James II”, *The Historical Journal*, 35 (3), 1992, DOI: 10.1017/S0018246X00025978.
- Gorham G., „Descartes on the Innateness of All Ideas”, *Canadian Journal of Philosophy* 32 (3), 2002, s. 355–388, DOI: 10.1080/00455091.2002.10716523.
- Goris W., Aertsen J., „Medieval Theories of Transcendentals”, E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/transcendentals-medieval/>.
- Gracia J. J. E., „Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (3), 1993, s. 349–354, DOI: 10.5840/acpq199367311.

- Gracia J. J. E., „Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (3), 1991, s. 287–309, DOI: 10.5840/acpq199165319.
- Greenlee D., „Locke and the Controversy over Innate Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 33 (2), 1972, s. 251–264, DOI: 10.2307/2708872.
- Grünbaum J., *Die Philosophie Richard Burthogges (1637–1698)*, Bern: Buchdruckerei J. Kleiner 1939.
- Guyer P., Horstmann R.-P., „Idealism”, E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/idealism/>.
- Heyd M., „Be Sober and Reasonable”. *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden–New York–Köln: E. J. Brill 1995.
- Husserl E., *Badania logiczne II/I*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.
- Hutton S., *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press 2015.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I–II, Warszawa: PWN 1987.
- Janeczek S., *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Johnston G. A., *The Development of Berkeley's Philosophy*, London: Macmillan and Co. 1923.
- Jolley N., „Malebranche on the Soul”, [w:] S. Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, New York: Cambridge University Press, 2000, s. 31–58.
- Jones J.-E., „Locke on Real Essence”, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/real-essence/>.
- Jorgensen L. M., „Seventeenth-Century Theories of Consciousness”, E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-17th/>.
- Klima G. (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York: Fordham University Press 2015.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok: Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku 1988.
- Krąpiec M. A., „Transcendentalia i uniwersalia”, *Roczniki Filozoficzne* 7 (1), 1959, s. 5–39.

- Lähteenmäki V., „Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes”, [w:] S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes (eds.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer 2007, s. 177–201.
- Lamprecht S. P., „Innate Ideas in the Cambridge Platonists”, *The Philosophical Review*, 35 (6), 1926, s. 553–573, DOI: 10.2307/2179495.
- Landes M. W., „Richard Burthogge, His Life and His Place in the History of Philosophy”, *The Monist* 30 (2), 1920, s. 253–266, DOI: 10.5840/monist192030232. Przedruk: M. W. Landes, „Introduction”, [w:] *idem* (ed.), *The Philosophical Writings of Richard Burthogge*, s. XI–XXIV.
- Lennon T. M., *The Battle of Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655–1715*, Princeton: Princeton University Press 1993.
- Loux M. J., *Substance and Attribute*, Dordrecht–Boston–London: D. Reidel Publishing Company 1978.
- Lovejoy A. O., „Kant and The English Platonists”, [w:] *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James, Professor in Harvard University*, New York: Longmans, Green, and Co. 1908, s. 265–302.
- Lyon G., *L'Idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie Félix Alcan, éditeur 1888.
- Maierù A., „Mental Language and Italian Scholasticism in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, [w:] R. L. Friedman, S. Ebbesen (eds.), *John Buridan and Beyond. Topic in the Language Sciences 1300–1700*, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters 2004, s. 33–67.
- McCracken Ch. J., *Malebranche and British Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1983.
- McCracken Ch. J., „Stages on a Cartesian Road to Immaterialism”, *Journal of the History of Philosophy* 24 (1), 1986, s. 19–40, DOI: 10.1353/hph.1986.0021.
- Mosser K., *Necessity & Possibility. The Logical Strategy of Kant's Critique of Pure Reason*, Washington: The Catholic University Of America Press 2008.
- Nadler S. M., *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester: Manchester University Press 1989.
- Nadler S., „The Doctrine of Ideas”, [w:] S. Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Malden: Blackwell 2006, s. 86–103, DOI: 10.1002/9780470776476.ch6.

- O'Neil B. E., *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy*. Albuquerque: University of New Mexico Press 1974.
- Newman L., „Descartes' Epistemology”, E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1997, rev. 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000.
- Nolan L., Whipple J., „The Dustbin Theory of Mind: A Cartesian Legacy?”, [w:] D. Garber, S. Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. III, New York: Oxford University Press 2006, s. 33–55.
- Nolan L. (ed.), *Primary & Secondary Qualities. The Historical and Ongoing Debate*, Oxford: Oxford University Press 2011.
- Novotný D. D., *Ens rationis from Suárez to Caramuel. A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York: Fordham University Press, 2013.
- Nuchelmans G., *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam–Oxford–New York: North-Holland Publishing Company 1983.
- Owens J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Thought 1978.
- Pasnau R., *Scholastic Qualities, Primary and Secondary*, [w:] L. Nolan (ed.), *Primary & Secondary Qualities*, s. 41–61, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199556151.003.0003.
- Pasnau R., *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Pelletier J., Roques M. (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy*, Cham: Springer 2017.
- Perler D. (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill 2001.
- Porter N., „Appendix I. Philosophy in Great Britain and America. A Supplementary Sketch”, [w:] F. Ueberweg, *History of Philosophy. From Thales to the Present Time*, New York: Charles Scribner's Sons 1873, s. 349–460.
- Pozzo R., „Kant on the Five Intellectual Virtues”, [w:] *idem* (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, s. 173–192, DOI: 10.2307/j.ctvfjczc6.10.
- Pozzo R., „Res considerata and modus considerandi rem: Averroes, Aquinas, Jacopo Zabarella and Cornelius Martini on Reduplication”, *Medioevo* 24, s. 151–76.

- Pozzo R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2004.
- Robinson H., „Substance”, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/substance/>.
- Rogers G. A. J., „Locke, Newton, and the Cambridge Platonists on Innate Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 40 (2), 1979, s. 191–205, DOI: 10.2307/2709148.
- Roncaglia G., „Smiglecius on Entia Rationis”, *Vivarium* 33 (1), 1995, s. 27–49, DOI: 10.1163/1568534952579795.
- Ruler H. van, „Arnold Geulincx (1624–1669)”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/geulincx/>.
- Ruler H. van, „Different Clothing from like Cloth: Metaphysical and Ethical Diversities in Dutch Cartesianism. in Cartesian Views”, [w:] T. M. Lennon, *Cartesian Views. Papers presented to Richard A. Watson*, Leiden–Boston: Brill 2003, s. 31–51, DOI: 10.1163/9789047402657_005.
- Rutherford D., „Introduction”, [w:] *idem* (ed.), *Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2006, DOI: 10.1017/CCOL0521822424.001.
- Salas V. M., Fastiggi R. L. (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden–Boston: Brill 2014.
- Schmaltz T. M., „Containment, Eminent versus Formal”, [w:] L. Nolan (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, New York: Cambridge University Press 2016, s. 152–153, DOI: 10.1017/CBO9780511894695.065.
- Scott D., „Innatism and the Stoa”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 34, 1988, s. 123–153. DOI:10.1017/S0068673500005095.
- Scott D., *Recollection and Experience. Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Secada J., *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Serjeantson R. W. „‘Human Understanding’ and the Genre of Locke's *Essay*”, *Intellectual History Review*, 18 (2), 20008, s. 157–171, DOI: 10.1080/17496970802124544.
- Sgarbi M., „Abraham Calov and Immanuel Kant. Aristotelian and Scholastic Traces in the Kantian Philosophy”, *Historia Philosophica* 8, 2010, s. 55–62.
- Sgarbi M., *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, Dordrecht–Heidelberg–New York–London: Springer 2013.

- Sgarbi M., *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method*, Albany: State University of New York 2016.
- Sgarbi M., „L'epistemologia di Richard Burthogge”, *Rivista di storia della filosofia* 3, 2012, s. 493–521.
- Sgarbi M., „Towards a Reassessment of British Aristotelianism”, *Vivarium* 50, 2012, s. 85–109, DOI: 10.1163/156853411X606383.
- Sgarbi M. (ed.), *Francisco Suárez and his legacy. The impact of Suárezian metaphysics and epistemology on modern philosophy*, Milano: Vita e Pensiero 2010.
- Siemek M. J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa: PWN 1977.
- Smith K., „Descartes' Theory of Ideas”, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/descartes-ideas/>.
- Solly T., *The Will. Divine and Human*, Cambridge: Deighton, Bell and Co.–London: Bell and Daldy 1856.
- Sorley W. R., *A History of English Philosophy*, New York–London: G. P. Putnam's Sons 1921.
- Spruit L., *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. 1–2, Leiden–New York–Köln: E. J. Brill 1994–1995.
- Stephen L. (ed.), *Dictionary of National Biography*, vol. VII, New York: MacMillan and Co.–London: Smith, Elder, & Co. 1886.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Šoć A., „Locke's Anticipation of Idealism”, *Theoria* 55 (3), 2012, s. 99–112, DOI: 10.2298/THEO1203099S.
- Thiel U., *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford–New York: Oxford University Press 2011.
- Tonelli G., „Critiques of the Notion of Substance Prior to Kant”, *Tijdschrift voor Philosophie* 2, 1961, s. 285–301.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] *idem, Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1965, s. 3–91.
- Waltershausen W. S. von, *Carl Freidrich Gauss. A Memorial*, transl. H. W. Gauss, Leipzig: S. Hirzel 1856.
- Wells N. J., „*Esse Cognitum* and Suárez Revisited”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (3), 1993, s. 339–348, DOI: 10.5840/acpq199367320.

- Wood A. A., Bliss, P., *Athenae Oxonienses, an exact history of all the writers and bishops who have had their education in the University of Oxford. To which are added the Fasti, or Annals of the said University. A new edition, with additions and continuation*, vol. IV, London: Thomas Davison, Whitefriars 1820.
- Wright J. P., „The Understanding”, [w:] J. A. Harris (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford: Oxford University Press 2013, s. 149–170, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199549023.013.008.
- Yolton J. W., *John Locke and The Way of Ideas*, Oxford: Clarendon Press 1968.
- Yolton J. W., *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1984.
- Żukowski B., *Esse est percipi? Metafizyka idei G. Berkeley'a*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2012.
- Żukowski B., „Między Kartezjuszem a Berkeleym. Zapomniany rozdział z dziejów brytyjskiej filozofii wczesnonowożytnej”, *Roczniki Filozoficzne*, LXIII (1), 2015, s. 101–115, DOI: 10.18290/rf.2015.63.1–7.
- Żukowski B., „Realitas formalis/realitas obiectiva. Paradoxs Kartezjańskiego reprezentacjonizmu”, *Studia z historii filozofii* 2 (4), 2013, s. 127–137, DOI: 10.12775/szhf.2013.022.

Indeks osobowy

Aalderink M. J. H., 25, 85, 86, 90, 91,
122, 125, 130, 139, 179, 207, 231, 235
Abelard P., 94, 115
Aertsen J., 171
Ajdukiewicz K., 26, 55-57, 65
Ajdukiewicz M., 26, 55-57, 65
Alhazen, 134
Anzelm z Canterbury, 172
Armstrong R. L., 102
Arnauld A., 26-28, 37, 38, 41
Arystoteles, 24, 33, 90, 178, 193
Augustyn z Hippony, 80
Aureoli P., 50, 201, 202
Ayers M. R., 13, 14, 25, 28, 86, 91,
124, 127, 139, 152, 172, 178, 179,
182-184, 186, 201, 213, 235

Bachofen J. J., 237
Bacon R., 132, 134
Baggot J., 113
Bakies B., 52
Banaszkiewicz A., 153
Bargiel F., 25
Barnouw J., 190
Beck L. W., 234
Beer E. S. de, 12
Bella S. di, 132
Bergson H., 113, 114
Berkeley G., 9, 11, 51, 52, 95, 104,
131-133, 153, 165, 180, 208, 211-213,
221, 235

Berton C., 87
Bennet J., 178, 182
Bliss P., 11
Blumenberg H., 132
Błęszyński K., 113
Bowman E., 213
Boyle D. A., 102, 106
Bradley D. J. M., 25, 26
Brentano F., 50
Brown D., 201, 202
Burman F., 50

Cassin B., 191
Cassirer E., 13, 229
Charleton W., 100
Chrudzimski A., 50
Cichowicz S., 124
Clarke D. M., 106
Collier A., 213
Cook M., 37, 204
Cooney B., 231, 235
Costa M. J., 37
Courtine J-F., 191-193, 198
Crisp O. D., 135
Cronin T. J., 190, 191, 199, 201
Cudworth R., 100, 101
Culverwel N., 100, 101
Cyceron, 129
Czerkawski J., 201

- Dalrymple J., 100
 Darowski R., 25
 Daston L., 220
 Dąbska I., 25, 57
 Denery D. G. II, 134, 201, 202
 Descartes R. (Kartezjusz), 14, 25,
 33, 37-39, 51, 55, 58, 64, 76, 87, 90,
 101-103, 105, 106, 114, 119, 127, 129,
 139, 151, 182, 187, 189, 194, 199,
 201-205
 Domański J., 124
 Doyle J. P., 200
 Duns Szkot J., 191, 201, 213
 Dyson H., 101

 Ebbesen S., 87
 Eco U., 114
 Epikur, 101
 Eska D., 175

 Fabri H., 54, 64
 Fastiggi R. L., 199
 Fine G., 102
 Formigari L., 14, 28
 Friedman R. L., 87

 Galewicz W., 50
 Galilei G., 14, 28, 76, 89, 90, 114,
 139, 202-208, 232
 Garber D., 204
 Gassendi P., 39, 101
 Gaukroger S., 106
 Gauss C. F., 234
 Gawęcki B. J., 33
 Geulincx A., 25, 85, 86, 90, 91, 122,
 125, 130, 139, 179, 207, 230, 231, 235
 Giberson K. W., 235
 Gilson É., 80, 175, 178, 191
 Glidden D. K., 101

 Goczał R., 199
 Goldie M., 12
 Gorham G., 102
 Goris W., 171
 Gracia J. J. E., 201
 Greenlee D., 102
 Grünbaum J., 13, 14
 Guyer P., 212, 213

 Halpern-Mysłicki I., 124
 Harris J. A., 25
 Hegel G. F., 125
 Heinämaa S., 56
 Henle R. J., 49
 Herbert E., 100, 102
 Herbert z Cherbury, 100, 102
 Heyd M., 21
 Hobbes T., 39, 123, 132, 190, 222
 Horstmann R. P., 212, 213
 Hubert Ch., 191
 Hume D., 51, 132, 133, 165, 213, 234
 Husserl E., 50, 133
 Hutton S., 11, 86, 100, 104

 Ingarden R., 34, 44, 50-52, 98, 223

 Jakub II Stuart, 12
 Janeczek S., 27
 Joachimowicz L., 115
 Johnston G. A., 11
 Jolley N., 204
 Jones J.-E., 182
 Jorgensen L. M., 56
 Jurkowlaniec G., 114

 Kant I., 9-13, 25, 34, 70, 72, 86-88,
 113, 117, 118, 125, 139, 140, 152, 153,
 165, 187, 188, 208, 211, 212, 217,
 221, 229-236

- Klima G., 50
Kopania J., 57, 102, 106, 204
Kozłowski W. M., 233
Krąpiec M. A., 133, 171
Krośniak M., 113
Krzczkowski H., 124
- Lagerlund H., 190
Lamprecht S. P., 100, 101
Landes M. W., 13, 92, 99, 127, 229
Lähteenmäki V., 56
Leibniz G. W., 9, 87, 123, 124, 162
Lennon T. M., 39, 46, 75, 229, 236
Leszczyński J., 51, 211
Locke J., 9, 12, 13, 21, 33, 38, 51, 72, 76, 77, 89, 90, 94, 95, 98-1-2, 104, 107, 108, 123, 127, 131, 139, 149, 157, 158, 178, 179-190, 202-208, 212, 213, 224, 225, 229, 231, 232
Loux M. J., 178, 179
Lovejoy A. O., 13, 229
Lyon G., 13, 229
- Maciąg A., 76
Maierù A., 87
Malebranche N., 9, 10, 204, 235
McCracken Ch. J., 10, 235
Mehlman J., 191
Mikołaj z Autrecourt, 202
Moese H., 124
Molesworth W., 39
More H., 100
Mosser K., 229
- Nadler S. (Nadler S. M.), 37, 87, 106, 190, 201, 204
Newman L., 103
Nicole P., 26-28, 38, 41, 119
Nietzsche F., 113, 114
- Nolan L., 90, 151, 202, 209
Novotný D. D., 202
Nowak J., 175
Nuchelmans G., 25, 28, 86, 91, 125, 139, 179, 235
- Ockham W., 50, 94, 132, 201
O'Neil B. E., 37
Owens J., 193
- Park K., 220
Pascal B., 103
Pasnau R., 50, 201, 202
Peckham J., 134
Pelletier J., 94
Perler D., 50
Piotr z Limoges, 134
Platon, 24, 67, 195
Płotka T., 50
Porter N., 13, 229
Pozzo R., 86
- Remes P., 56
Rendall S., 191
Reszke R., 237
Robinson H., 178
Rogers G. A. J., 13, 102
Romahnowa S., 26
Roncaglia G., 25, 201
Roques M., 94
Ruler H. van, 91, 125, 229, 231, 235
Rutherford D., 11
- Salas V. M., 195
Schmaltz T. M., 132, 151, 190
Scott D., 100-102
Secada J., 190
Serjeantson R. W., 21
Sgarbi M., 13, 25, 86, 87, 117, 200, 217

Sidorek J., 50
Siemek M. J., 231
Sierotowicz T., 76
Smith K., 12, 191
Solly T., 13, 229
Sorell T., 13
Sorley W. R., 13
Sowiński G., 113
Spinoza B., 9, 51, 80, 124
Spruit L., 24, 25, 33, 85, 86, 101, 190
Stein N., 191
Stephen L., 12
Stillingfleet E., 100
Suárez F., 87, 190, 191, 199-201, 235
Surma-Gawłowska M., 114
Swieżawski S., 201
Syrotinski M., 191
Szymanowska J., 114

Śmiglecki M., 25, 86, 201, 219

Šoć A., 183, 229, 231

Thiel U., 51, 54, 56, 57, 60
Tomasz z Akwinu, 26
Tonelli G., 229
Twardowski K., 52

Ueberweg F., 13
Usakiewicz J. 86

Wallace R. M., 133
Waltershausen W. S. van, 234
Wells N. J., 205
Whipple J., 204
Wilhelm III Orański, 12
Wilkins J., 100
Witelon, 134
Wood A. A., 11
Wright J. P., 25

Yolton J. W., 12, 99-102

Zabarella G., 86
Zalewski S., 80
Zalta E. N., 100, 171, 178, 182, 191, 212
Zawadzki A., 114
Znamierowski Cz., 51
Znaniński F., 113

Żeleński T., 103
Żukowski B., 37, 52, 80, 95, 103, 195,
212, 213