

Widzące ręce i mikroskopowe oczy - Kartezjusz i Locke o niewidzeniu

Widzące ręce – ślepa plamka Kartezjańskiej filozofii

Plamka ślepa (*punctum caecum*) - obszar siatkówki oka, na którym światło nie tworzy żadnego obrazu, odkryty przez Edme Mariotte'a w 1668 r.

Martin Jay uznaje filozofię kartezjańską za paradygmat nowożytnego okularyzmu, czyli praktyki dyskursywnej, która uprzywilejowuje metafory optyczne w opisie i wyjaśnianiu podstawowych procesów poznawczych¹. Bez wątplenia w rozprawach Kartezjusza można odnaleźć wiele figuratywnych określeń zaczerpniętych z domeny wzrokowej (światło rozumu, jasność i wyraźność percepcji, poznanie jako widzenie, etc.). Kiedy jednak przejdziemy z poziomu retoryki na płaszczyznę konceptualną, okaże się, że autor *Medytacji* dąży jednoznacznie do uwolnienia dyskursu filozoficznego od „balastu” wizualnej metaforyczności. Podstawową instancją poznawczą jest dla niego odcieleśniony rozum umieszczony w inteligibilnej przestrzeni idei oraz matematycznego schematyzmu. Zmysłowość i wywodząca się z niej metaforyka należą do dziedziny iluzji poznawczej, dlatego tam, gdzie Kartezjusz stosuje metafory wizualne do opisanego stanów umysłowych, niestrudzenie podkreśla ich nieadekwatność.

Na pierwszy rzut oka trudno spodziewać się, że w tak purystycznej koncepcji rozumu będziemy mogli odnaleźć jakieś istotne ślady haptyczności, skoro nie ma w niej nawet miejsca dla wzroku - najbardziej uniwersalnego i najwznioślejszego zmysłu, jak pisze filozof na początku *Dioptryki*². A jednak, co zakrawa na paradoks, to właśnie w tej rozprawie dotyczącej zagadnień optycznych pojawia się dotykowy model funkcjonowania światła i widzenia.

Żeby właściwie uchwycić to niespodziewane wtargnięcie dotyku do teorii, która programowo dyskredytuje zmysłowość, należałoby w pierwszym kroku sprawdzić, w jakim stopniu udaje się Kartezjuszowi uwolnić swoją aparaturę pojęciową od zniekształceń spowodowanych przez metaforykę wizualną, a w następnym – znaleźć miejsca w jego systemie, które poddają się wpływom „logiki haptyczności”. Rozdział ten w znacznej części będzie

¹ M. Jay, *Downcast eyes. The denigration of vision in twentieth-century french thought*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1994, s. 69-82.

² Kartezjusz, *Dioptryka*, tłum. P. Błaszczak, K. Mrówka, Universitas, Kraków 2018, s. 1.

poświęcony wzrokowi, co bynajmniej nie oznacza, że oddala się tematycznie od pozostałej części monografii. Myśl Kartezjusza wyznacza bowiem horyzont teoretyczny dla niemal całej filozofii nowożytnej. Ustalenie roli konceptualnych metafor odwołujących się do wizualnych i haptyczno-taktylnych doświadczeń w tym deklaratywnie anty-retorycznym dyskursie pozwoli nam określić warunki brzegowe dla myślenia o dotyku i „dotykiem” w późniejszych stanowiskach filozoficznych.

Zacznijmy od omówienia napięcia między radykalną, niemal obsesyjną krytyką iluzji, przybierającą postać metodycznego wątpienia a równie żarliwym poszukiwaniem obiektywnej prawdy. Obydwie tendencje obecne w myśli Kartezjusza wydają się zmierzać w tym samym kierunku, a jednak, jak zauważa Merleau-Ponty, napięcie to prowadzi finalnie do porażki. „Jakże wszystko w naszej filozofii byłoby bardziej przejrzyste, gdyby owe widma poddały się naszym egzorcyzmom, dały się przemienić w złudzenia lub bezprzedmiotowe postrzeżenia, rezydujące na marginesie świata oczyszczonego z dwuznaczności. Taką próbą jest Dioptrique Kartezjusza. Jest to skrót takiego myślenia, które nie chce już przebywać pośród widzialnych istotności i postanawia odtworzyć je zgodnie z założonym przez siebie modelem. Warto przypomnieć, czym była ta próba i ta porażka”³. W eseju *Oko i umysł*, z którego pochodzi powyższy cytat, Merleau-Ponty argumentuje, że odwołania Kartezjusza do eksperymentów optycznych i malarstwa perspektywicznego służą mu w istocie do uzasadnienia tezy o niewspółmierności dziedziny myślenia i sfery percepcji - zarówno naturalnej jak i zmodyfikowanej przez urządzenia mechaniczne. Kartezjańska teoria wiedzy stara się wyjść poza relację podobieństwa między rzeczywistym obiektem a jego mentalną reprezentacją, aby wyeliminować iluzję, która jest konstytutywna nie tylko dla zmysłowych doznań, ale także dla świata fizycznego jako całości. Percepcyjny obraz rzeczywistości nie odzwierciedla wprawdzie jej obiektywnych cech, ale stanowi użyteczny model opisu rozumu i jego władz poznawczych. Cechy tego, co widzialne przenoszą się do domeny inteligibilnej, skąd metaforycznie oświetlają *cogito*, aby osiągnąć pewność w postaci jasnych i wyraźnych idei.

W kartezjańskiej filozofii tożsamość rzeczy jest definiowana przez szczególny sposób, w jaki stają się one obiektami racjonalnego poznania, a zatem nie określa już jej domena fenomenalna, ale adekwatność wobec myślowego (w istocie matematycznego) schematu. Idea słońca uzyskana za pośrednictwem percepcji wzrokowej jest „najbardziej do niego

³ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł* w: idem, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, J. Skoczylas, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996, s. 33.

niepodobna”⁴, stanowi więc wyraz iluzji poznawczej. Natomiast idea słońca oparta na argumentacji astronomicznej jest bliższa obiektywnej prawdy, ponieważ odwołuje się do matematycznych idei, które *cogito* odnajduje w sobie, a nie na zewnątrz. Dowartościowanie przez Kartezjusza obserwacji astronomicznej i zrównanie jej z rozumem i wrodzonymi ideami ujawnia technologiczny charakter jego myśli. Słońce jako obiekt poznania uzyskuje swoją tożsamość za sprawą matematycznego schematyzmu, który konstruuje jego geometryczny model. Świat doświadczenia zostaje tutaj zredukowany do iluzji, a jego zmysłowy charakter do matematyczno-optycznej abstrakcji, która w większym stopniu odzwierciedla naturę ludzkiego rozumu niż cechy fenomenalnej rzeczywistości.

W szóstej medytacji, gdzie Kartezjusz, próbuje oddzielić wyobraźnię od „czystego pojmowania” i odebrać jej moc poznawczą, pojawia się słynny przykład tysiącoboku, który ilustruje moc czystego, niezależnego od doświadczenia rozumu. Nieprzedstawialna w wyobraźni geometryczna bryła stanowi dowód tego, że umysł może działać bez pośrednictwa zmysłowej obecności⁵. Jako projekcja matematycznych schematów tysiącobok rzuca wyzwanie obrazowej naturze wyobraźni poprzez odwołanie się do tego, co niewyobrażalne, a zarazem potwierdza aksjomatyczny charakter matematyki. Dominacja pojęciowej władzy rozumu nad wyobraźnią zmusza umysł do przeniesienia uwagi z obrazu (wyobrażonej bryły) na matematyczną strukturę, która go determinuje. Przykład z tysiącobokiem pokazuje nie tylko porażkę wyobraźni i nieograniczoną (wzniosłą) moc duszy, ale również to, że samo wyobrażenie jest jedynie projekcją wrodzonego schematyzmu. *Cogito* staje się tutaj niejako narzędziem własnej projekcji: niewyobrażalnym punktem, który apriorycznie określa domenę wyobraźni.

W filozofii Kartezjusza możemy zaobserwować proces stopniowej inteligibilizacji zmysłowych obiektów, który ilustruje zmiana znaczenia metafory wosku w *Regułach*⁶ i *Medytacjach*. W pierwszym, wczesnym tekście, napisanym w 1628, ale opublikowanym dopiero w 1701, wosk symbolizuje ciało: „Należy więc najpierw przedstawić sobie, że wszystkie zmysły zewnętrzne, o ile są częściami ciała, chociaż skierowujemy je na przedmioty przy pomocy czynności, tj. przy pomocy ruchu lokalnego, doznają jednak, ściśle biorąc, czuć jedynie w sposób bierny tak samo, jak wosk otrzymuje kształt od pieczęci. I nie trzeba uważać

⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. N. K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbaska, Wydawnictwo ANTYK, Kety 2001, s. 61.

⁵ „[...] nie mogę wyobrazić sobie tysiąca boków tysiącoboku, tak jak wyobrażam sobie trzy boki trójkąta, ani, żeby tak powiedzieć, zobaczyć ich oczami duszy jako czegoś obecnego”. Ibidem, s. 89.

⁶ Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem*, w: idem, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Wydawnictwo ANTYK, Kety 2002.

tego, co mówimy, za analogię, ale przedstawić sobie, że przedmiot zmienia rzeczywiście zewnętrzną postać ciała czującego zupełnie tak samo, jak pieczęć zmienia powierzchnię wosku”⁷. Kartezjusz zakłada tutaj jeszcze zdolność zewnętrznego świata do bezpośredniego oddziaływania na ciało, a zatem nie tylko na zmysł dotyku, lecz również wzroku. Doznanie jest rodzajem ruchu, który pozostawia w wosku kształt, czyli pewną formalną cechę, którą Kartezjusz nazywa figurą: „[...] abstrahujemy od wszystkiego innego oprócz tego, że posiada ona kształt, a różnice między barwami białą, niebieską, czerwoną itd. ujmujemy podobnie jak tę, która istnieje między tymi lub innymi podobnymi figurami”⁸. Światło rozumu skierowane ku zmysłowej rzeczywistości oświetla jedynie „skrócone kształty”⁹, schematyczne figury, tego, co odbierają zmysły. W procesie poznania cechy przedmiotów tracą stopniowo swoje materialne własności, ponieważ ostatecznie „siła, dzięki której my właściwie poznajemy rzeczy, jest czysto duchowa i nie mniej jest różna od całego ciała niż krew od kości lub ręka od oka”¹⁰. Dlatego uchwycenie czysto formalnego aspektu wrażenia zakłada wcześniejsze uwolnienie rozumu od zakłócającego wpływu, jaki wywierają na niego zmysły i wyobrażenia: „[...] rozum zajmuje się tym, co nic nie ma cielesnego lub podobnego do tego co cielesne, nie tylko nie mogą go wesprzeć owe władze, ale przeciwnie, aby mu one właśnie nie przeszkadzały, należy trzymać z dala zmysły, a wyobraźnię, o ile to możliwe, pozbawić wszelkiego wyraźnego wrażenia”¹¹.

Metafora wosku w *Medytacjach* nie odnosi się już do ciała, nie opisuje mechanizmów funkcjonowania percepcji, lecz dotyczy wyłącznie jej przedmiotów, a w zasadzie staje się środkiem retorycznym, ukazującym jej poznawczą bezsilność. Obserwacja, że pod wpływem ciepła cechy zmysłowe wosku ulegają jakościowym zmianom, prowadzi Kartezjusza do zakwestionowania jego materialnej natury. „Cóż takiego więc poznaje się w tym kawałku wosku tak dokładnie? Z pewnością nie jest to nic, co spostrzegłem w ujęciu zmysłowym, gdyż wszystko, co podpadałoby pod zmysł smaku, powonienia, wzroku, dotyku albo słuchu, okazało się być zmienić, a mimo to wosk pozostał ten sam”¹². Wgląd rozumu uwolnionego od iluzji tworzonych przez zmysły, wyobraźnię i język odkrywa w wosku jego matematyczną istotę: rozciągłość, której pojęcie nie jest tylko wynikiem abstrakcji, lecz wyraża immanentną ideę rozumu. Definicja fizycznego obiektu w kategoriach rozciągłości i ruchu wpisuje jego

⁷ Ibidem, s. 46.

⁸ Ibidem, s. 47.

⁹ Ibidem, s. 49.

¹⁰ Ibidem, s. 48.

¹¹ Ibidem, s. 49.

¹² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 53.

materialną naturę w niematerialną rzeczywistość geometrycznego schematyzmu. Poznanie rozumowe tylko pozornie kieruje się na zewnątrz, ponieważ jego światło nie „pada” na obiekt zmysłowy, lecz na jego ideę, od której następnie „odbija się” i powraca do swojego źródła. „A dalej, jeśli się wydaje, że ujęcie wosku jest wyraźniejsze, gdy stało mi się znanym nie tylko dzięki samemu wzrokowi lub dotykowi, lecz dzięki większej liczbie przyczyn, to ileż bardziej wyraźnie - trzeba to przyznać - poznaję sam siebie samego”¹³.

Kartezjusz próbuje za wszelką cenę uwiarygodnić czystość poznania rozumowego, jednak nie potrafi uwolnić się od metaforyki wizualnej, która z ukrycia modeluje jego sposób myślenia. Percepcja zostaje tutaj przeniesiona ze zmysłów i wyobraźni do dziedziny inteligibilności i odtąd charakteryzuje samozwrotność rozumowego poznania. Bez trudu można dostrzec, że w zacytowanym ustępie pojawia się zmodyfikowana wersja formuły świętego Augustyna – *reditus in se ipsum* (powrotu do siebie samego), której podstawą na płaszczyźnie metaforologicznej jest alegoria zwierciadlanego odbicia.

Kartezjusz nie tylko na nowo legitymizuje wywodzącą się co najmniej od Platona metaforę poznania jako „widzenia” idei w umyśle, ale wprowadza nowy model refleksyjnej tożsamości, w którym czysto spekularny¹⁴ podmiot upewnia się co do siebie, gdy rozpoznaje swoje zwierciadlane odbicie. „Wgląd samej duszy” w istotę wosku przywraca do łask widzenie, ale pozbawione już kontaktu ze światem zewnętrznym. Jego funkcją staje się teraz potwierdzenie tożsamości bytu *cogito* jako autorefleksji. Kartezjusz nie może całkowicie unieczynnić mocy widzenia, które wcześniej krytykował za podatność na iluzję, ponieważ musi w jakiś sposób opisać zdolność umysłu do osiągnięcia niezachwianej pewności.

Użycie przez niego metaforyki wizualnej do opisanie niezmysłowego rozumu przypomina apotropaiczną praktykę unieczynniania złowrogich sił, za pośrednictwem której *cogito* niejako „pochłania” zmysłową wizualność i przekształca ją w oczyszczone, noetyczne widzenie. Ta konceptualna reabsorbcja widzenia służy Kartezjuszowi do zdyskredytowania wrażeń wzrokowych jako miejsca błędu, niemniej jednak wydaje się, że nie pozwala mu ona skutecznie odegnąć demona zmysłowej i językowej iluzji, który niepostrzeżenie wkrada się do trzeciej Medytacji w miejscu, gdzie dyskutowany jest charakter i status idei wrodzonych. Przedstawiony tam wywód prowadzi do wniosku, że tylko Bóg ma zdolność wraźnia idei w ludzką świadomość. Przypisując tę moc samemu Stwórcy, Kartezjusz po raz kolejny próbuje unieczynnić oddziaływanie świata zewnętrznego na *cogito*. Porównanie duszy do wytworu Boga naznaczonego jego znakiem spowija *cogito* nimbem boskiego sygnatariusza, a tym

¹³ Ibidem, s. 55.

¹⁴ Spekularny od łac. *speculum* – lustro.

samym potwierdza prawo i moc umysłu do nakładania własnego autorytatywnego znaku na kształt i charakter zewnętrznego świata.

„I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczerpił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło. Nie trzeba też wcale, by ten znak był czymś różnym od samego dzieła, lecz na podstawie tego tylko, że Bóg mnie stworzył, jest bardzo wiarogodne, że mnie stworzył w pewien sposób na obraz i podobieństwo swoje i że to podobieństwo, które zawiera ideę Boga, ujmuję przy pomocy tej samej zdolności, przez którą ujmuję siebie samego.”¹⁵.

Metafora znaku pod względem formalnym przypomina omówiony wcześniej obraz pieczęci odcisniętej w wosku z *Reguł*, zmieniają się w niej jednak elementy składowe. Wosk symbolizuje ciało, a odcisnięta w nim pieczęć - efekt oddziaływania przedmiotu zmysłowego, natomiast metafora „wytworu artysty” odsyła do *cogito*, a znak do idei Boga wszczepionej w ludzki umysł. W obydwu analogiach podkreślony jest znakowy charakter oddziaływania czynnika aktywnego na jego pasywny obiekt. Nadawca znaku czy pieczęci wpisuje sygnaturę swojej obecności w „bycie” odbiorcy, na skutek czego akt oznaczania potwierdza i utrwala relację podobieństwa między elementem oznaczającym i oznaczanym. Podobieństwo nie ma tutaj charakteru wizualnego odzwierciedlenia, przedstawia raczej relację styczności (kontaktu). Sygnatariusz czy też nadawca znaku (w *Regułach* jest nim zewnętrzny świat, a w *Medytacjach* – Bóg) dosłownie „dotyka” *cogito*, przenika je swoją obecnością¹⁶. Obydwie analogie nie pasują więc do omawianego dotychczas paradygmatu, w którym kategorie wizualne usunięte początkowo z obszaru czystej inteligibilności powracają do niej w formie odzmysłowionego widzenia: „wglądu rozumu”, autorefleksji, etc.. Zmagając się z demonem wizualnej metaforyki, Kartezjusz niechętnie otwiera furtkę dla zwodziciela posługującego się iluzją haptycznego języka.

Umieszczenie zewnętrznego świata i cielesności w sferze tego, co substancjalnie inne, nie pozostaje bez echa na poziomie metaforologicznym. *Cogito* zamknięte w strumieniu czystej świadomości nie potrafi samo z siebie przezwyciężyć egzystencjalnej trwogi, której zapisem są kolejne etapy metodycznego wątpienia. Świat zmysłowy nabiera dla niego cech widmowych, a z trudem zdobyty punkt archimedesowy okazuje się bardzo kruchym schronieniem przed czyhającym zewsząd *Deus malignus* – ucieleśnieniem nie tyle iluzji, co lęku przed wszystkim,

¹⁵ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 71

¹⁶ Por. platońskie porównanie umysłu do wosku w *Teajecie*: „Kiedy u kogoś wosk w duszy jest głęboki i obfity, i gładki, i dobrze wyrobiony, wtedy to, co idzie przez spostrzeżenia, zaznacza się w tym ośrodku duszy”. (Teajtet 194d).

co nie daje się potwierdzić w aktach autorefleksji. Kartezjusz motywowany wiarą albo cynizmem ratuje samotne, narcystyczne *cogito*, pozwalając mu odkryć w sobie ideę Boga – „odcisk boskiego palca”, który w magiczny sposób odczarowuje świat złudzeń i otwiera drogę do poznania obiektywnej prawdy. Znamienne jest, że w tej poetyckiej przenośni uzdrowienie przynosi cudowny niewidzialny dotyk – niejako ostatni ślad cielesności, która powraca do *res cogitans* w odmienionej, zdeifikowanej postaci. Demiurg nie jest tutaj płodzącym dzieckiem ojcem – jak Dobro w Platońskiej paraboli z szóstej księgi Państwa¹⁷ -, lecz artystą tworzącym dzieło, na którym umieszcza swój autograf. W tej analogii brakuje jakiegokolwiek wizualnego podobieństwa między porównywanymi elementami. Konwergencja dotyczy jedynie mechanizmu wytwarzania obiektu. Tak jak boski artysta wytwarza *cogito* i opatruje je znakiem swojego autorstwa, tak rozum konstruuje swój obiekt poznania, wpisując w niego znaki matematycznego schematyzmu.

Kartezjański projekt *matesis universalis* redefiniuje zarówno widzenie, jak i to, co widzialne, demistyfikując wizualny obraz jako pozór. Naturalny świat zamienia się w odblaskowe migotanie na ścianie Platońskiej jaskini, w której nie ma już nic, poza Bogiem, co mogłoby odcisnąć swoją pieczęć w substancji rozumu. *Cogito* nie dotyka i nie jest dotykane, łączność z zewnątrz zostaje przerwana, pozostaje tylko niezmysłowe, „oderwane” od oka widzenie rozumu.

Mimo wszystko Kartezjusz nieustannie powraca do zagadnienia percepcji, szukając sposobu na omińnięcie surowych wymogów narzucanych przez własną metodę, która zamyka dostęp do zakazanej strefy zmysłowości. Dobrego i oczywistego pretekstu do badań nad wzrokiem i widzialnością dostarcza mu optyka oparta na technicznych eksperymentach i indukcyjnych wnioskach. We wstępie do *Dioptryki* Kartezjusz wygłasza pochwałę lunety jako znakomitego narzędzia poznawczego, wyrażając przy tym zastrzeżenia wobec jej empirycznego charakteru¹⁸. Świadomość deficytów indukcyjnej metody nie przeszkadza mu jednak w realizacji postanowienia, że w swojej rozprawie będzie „[...] naśladował Astronomów, których założenia są prawie wszystkie błędne lub niepewne, a jednak, z tego względu, że odwołują się do różnych poczynionych obserwacji, wyciągają szereg różnych bardzo prawdziwych i pewnych wniosków”¹⁹.

¹⁷ Platon, *Państwo*, koniec 6 księgi...

¹⁸ „Jednak wstyd naszym naukom przynosi to, że ten wynalazek, tak użyteczny i zachwycający, został odkryty zrazu jedynie za sprawą doświadczenia i przypadku. [...] Chociaż bowiem pojawiło się wiele wybitnych umysłów, które intensywnie zajęły się tą materią i przy tej okazji dokonały szeregu odkryć w optyce, wartych więcej niż te pozostawione nam przez starożytnych, to jednak te trochę skomplikowane wynalazki nie dochodzą od razu do najwyższego stopnia doskonałości”. Kartezjusz, *Dioptryka*, s. 1-2.

¹⁹ *Ibidem*, s. 3.

W bezpiecznej przestrzeni optycznych urządzeń Kartezjusz może więc powrócić do domeny zmysłowego widzenia, ale skorygowanego i wzmocnionego przez instrumenty, które „prowadząc nasz wzrok dużo dalej niż miała to w zwyczaju robić wyobrażenia naszych ojców, zdają się one otwierać nam drogę, aby zdobyć dużo większe niż wcześniej i doskonalsze poznanie Natury”²⁰. Lunety, szkła powiększające, ale również malarskie eksperymenty z perspektywą i anamorfozą poszerzają horyzont percepcji, jednocześnie wymazując jej naturalny, nazbyt ludzki charakter²¹.

Dioptryka badająca zjawisko załamania światła konkretyzuje opisane przez Foucault przejście od *episteme* renesansowej opartej na zasadzie podobieństwa do *episteme* klasycznej, w której kluczową rolę odgrywa kategoria reprezentacji²². Badania dioptryczne potwierdzają bowiem tezę o fundamentalnej różnicy między obiektywną, niedostępną dla bezpośredniego poznania rzeczywistością a jej umysłowym przedstawieniem. Wyjaśnienie prawa załamania światła oraz mechanizmów odpowiedzialnych za powstawanie mentalnego obrazu i rozmaitych złudzeń optycznych odzwierciedla nowy epistemologiczny paradygmat, który zrywa jednoznacznie z modelem „katoprycznym”²³, w którym wszechświat przypomina ogromny gabinet luster, a wyobrażenia pojmowane są jako obrazy mniej lub bardziej wiernie odzwierciedlające rzeczywistość. W dioptrycznej *episteme* miejsce obrazu zajmuje natomiast reprezentacja, która załamuje i zniekształca zwierciadlane odbicie do tego stopnia, że traci ono mimetyczną więź ze swoim „prawdziwym” wzorcem. W wyniku „poznawczej refrakcji” na noetycznym zwierciadle rozumu wyłania się fałda wyznaczająca nieprzekraczalną granicę między podmiotem a obiektywnym światem, podobieństwo zostaje zastąpione różnicą, a poznanie nie dąży już do odwzorowania rzeczy, lecz próbuje odtworzyć ich utraconą tożsamość we wnętrzu podmiotowości.

Dioptryka Kartezjusza przedstawia indukcyjnie skonstruowany model widzenia, który na poziomie ogólnych założeń zbiega się z paradygmatem jego „filozoficznej dioptryki”, ale w szczegółach dostarcza konceptualnych narzędzi, które pozwalają ująć teorię poznania z nowej perspektywy. Podobnie jak w innych tekstach Kartezjusz wykazuje tutaj, że natura światła i

²⁰ Ibidem, s. 1.

²¹ Por. Baltrušaitis, *Anamorphic art*, tłum. W. J. Strachan, Harry N. Abrams Inc., New York 1977; J. Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, MIT Press Cambridge, Cambridge 1990; W. M. Ivins, *Art and Geometry: A Study in Space Intuitions*, Dover Publications Inc., New York 1964.

²² M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Słowo Obraz/Terytoria, Gdańsk 2006.

²³ Jak wyjaśniają autorzy wstępu do polskiego tłumaczenia *Dioptryki*, greckie *κατοπτρικός* oznaczające lustro dało tytuł rozprawie Pseudo-Euklidesa zawierającej teorię odbicia światła oraz tworzenia obrazów za pomocą luster. Por. P. Błaszczak, K. Mrówka, *Komentarz*, w: Kartezjusz, *Dioptryka*, s. vi.

widzenia nie daje się trafnie opisać za pomocą metafor wizualnych, postanawia więc posłużyć się innym modelem opisu. Zjawiska optyczne umieszcza na planie haptyczności, podkreślając, że analogia między wzrokiem a dotykiem ma charakter pomocniczy i nie należy jej traktować dosłownie. W teorii percepcji zbudowanej w oparciu o tę analogię uwzględnia częściowe pokrywanie się porządku fizycznego i fizjologicznego, na przykład gdy porównuje załamanie promieni świetlnych z fizjologicznymi procesami zachodzącymi w oku, jednak nacisk kładzie przede wszystkim na fizyczne oddziaływanie światła na oko²⁴.

Na początku rozprawy pojawia się słynna analogia między światłem (i widzeniem) a niewidomym, który za pomocą laski zdobywa orientację w niewidzialnej, wypełnionej nierównościami i przeszkodami przestrzeni: „Z pewnością zdarzyło się wam czasem, idąc nocą bez pochodni przez trochę mroczne miejsca, że w drodze musieliście posłużyć się laską; i mogliście zwrócić uwagę, że za pośrednictwem tej laski wyczuwaliście różne napotykanne przedmioty, a mogliście nawet rozpoznać, że były to drzewa lub kamienie, lub piasek, lub trawa, lub błoto, lub inna podobna rzecz. Prawdą jest, że ten rodzaj wrażenia jest trochę niezrozumiały i niejasny dla tych, którzy nie posługiwali się nim przez dłuższy czas; ale węźcie ślepców od urodzenia, którzy posługują się nim całe życie, a znajdziecie je w nich tak doskonale i tak precyzyjne, iż można by niejako rzec, że widzą oni rękami lub że ich laska jest organem pewnego szóstego zmysłu, jaki został im dany z braku wzroku”²⁵.

Kartezjusz dokonuje w tej analogii odwrócenia podstawowych współrzędnych określających logikę wizualności. Przede wszystkim światło traci w niej swoje najbardziej charakterystyczne cechy: przestaje być źródłem jasności, nie jest już wszechobecne, nie oświetla żadnych obiektów i ostatecznie zamienia się w ciemność. Niewidzący dotyk zostaje uznany za zmysł bardziej pewny i mniej podatny na błędy niż wzrok.

Zastąpienie światła mrokiem, a widzenia haptyczną aktywnością niewidomego zdaje się wpisywać w ogólną strategię argumentacyjną Kartezjusza, która redukuje widzialny świat do fałszywej rzeczywistości, a zwykłe widzenie do rodzaju ślepoty. Niewidomy i jego „widząca laska” przedstawiają wzrokową percepcję jako mechaniczne działanie, całkowicie zależne od aktywności podmiotu. W wizualnym świecie istotny jest przedmiot i jego pozycja w polu widzenia, natomiast w modelu haptycznym ważniejszy staje się sposób, w jaki niewidomy eksterioryzuje się w „widzącą laskę”. Akt percepcji wzrokowej ujęty w haptycznych kategoriach nieustannie „potyka się” się o przeszkody i wskazuje istnienie obiektów za

²⁴ Por. Kartezjusz, *Dioptryka*, s. 3.

²⁵ *Ibidem*, s. 3-4.

pośrednictwem mechaniki ruchu i oporu. Przejrzystość percepcji wzrokowej zostaje tym samym zrównana z nieprzejrzystością i ślepotą dotyku.

Odważne w kontekście metaforologicznym przeniesienie wizualnej figuratywności na bezobrazowy haptyczny schematyzm powoduje, że cała analogia gmatwa się, ciąży ku paradoksom, które trudno jednoznacznie rozwikłać. Kartezjusz ma jednak powody, żeby wykonać tak ryzykowny ruch, ponieważ poszukuje niemimetycznego modelu percepcji, w którym znika wszelkie podobieństwo pomiędzy wrażeniami a rzeczami, które je wywołują²⁶. Doświadczenia niewidomego potwierdzają wyraźnie, że „nie ma niczego w [...] przedmiotach, co byłoby podobne do idei lub wrażeń, jakie o nich mamy; tak samo z wyczuwanych przez ślepeca ciał nie wychodzi nic, co musiałyby przejść przez całą laskę aż do jego ręki, a opór lub ruch tych ciał, który jest jedyną przyczyną wrażeń, jakie o nich ma, nie jest w niczym podobny do ujmowanych przez niego idei”²⁷.

Laska niewidomego rejestruje impulsy ruchu i punkty oporu, które tworzą w jego umyśle motoryczną topografię terenu. Przestrzeń pozbawiona światła subiektywizuje się, dotyk rozpoznaje jedynie system różnic będący podstawą dla identyfikacji haptycznych własności przedmiotów, a nie ich obrazu. Podobny proces zachodzi w przypadku widzenia barw: „kolory, w ciałach zwanych kolorowymi, nie są niczym innym jak tylko różnymi sposobami, w jakie ciała odbijają je i przesyłają do naszych oczu: przyznajcie tylko, że różnice, jakie ślepiec wyczuwa, za pośrednictwem laski, między drzewami, kamieniami, wodą i podobnymi rzeczami, nie wydają mu się mniej ważne niż dla nas te między czerwienią, żółcią, zielenią i wszystkimi innymi kolorami, a jednak różnice we wszystkich ciałach nie są niczym innym jak tylko różnymi sposobami ruchu lub oporu wobec ruchów laski”²⁸.

Formalna relacja podobieństwa między odbiorem barw a dotykową orientacją opiera się na jednostronnej substytucji - dotyk znakomicie radzi sobie bez wzroku, ale wzrok nie może zastąpić dotyku. Retoryka wywodów przypisuje wzrokowi pierwszeństwo z uwagi na to, że stanowi on główny obiekt badań dioptrycznych, a dotyk dostarcza jedynie metaforycznego modelu dla jego opisu. Z drugiej strony, prymat zyskuje dotyk jako niezastępowalny zmysł, którego modalność pozwala trafniej opisać naturę światła i widzenia.

Nie będziemy omawiać tutaj kompleksowych związków dioptryki z fizyką tamtych czasów²⁹, ani rekonstruować retorycznej struktury wszystkich przykładów ilustrujących

²⁶ Por. R. Descartes, *Świat albo traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Aureus, Kraków 2005, s. 17-23.

²⁷ Kartezjusz, *Dioptryka*, s. 5.

²⁸ Ibidem, s. 4-5.

²⁹ A. I. Sabra, *Theories of Light. From Descartes to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 17-69.

„mechanikę” światła i percepcji³⁰. Uchwycenie właściwego sensu dotykowej analogii wymaga jednak zrozumienia ogólnych przesłanek, które uzasadniają jej zastosowanie w badaniach optycznych. Definiując światło jako ruch lub działanie „[...] zachodzące w bardzo subtelnej materii, która wypełnia pory innych ciał”³¹, Kartezjusz przedstawia własne rozwiązanie problemu bezpośredniego oddziaływania na odległość, które z dzisiejszej perspektywy może wydawać się zaskakujące: światło dociera do oka w tej samej chwili, w której jest emitowane ze swojego źródła, natychmiastowość oddziaływania powoduje zaś, że przyczyna i skutek pojawiają się symultanicznie. Zanim przejdziemy do tego zagadnienia, przyjrzyjmy się metaforologicznym podstawom ówczesnej debaty o naturze materii.

Ruch ujęty jako oddziaływanie jednego obiektu na drugi można opisać za pomocą dwóch wykluczających się modeli. W pierwszym modelu zakłada się istnienie próżni, którą wypełnia nieskończona ilość elementów składowych (atomów, korpuskuł, etc.), w drugim modelu materia jest ciągła, próżnia nie istnieje. Pierwszy model bazuje na haptycznej metaforze kontaktu. Przekazanie impulsu ruchu zachodzi tutaj na skutek zderzenia się lub zetknięcia oddzielnych obiektów. „Dotykowa ontologia” leży u podłoża atomistycznej fizyki, która dobrze radzi sobie z opisem bezpośredniego oddziaływania, jednak duże problemy sprawia jej wyjaśnienie działania na odległość, dlatego w tym przypadku musi podpierać się dodatkową hipotezą zakładającą istnienie jakiegoś medium, które wypełnia przestrzeń między oddalonymi od siebie ciałami. Drugi model można wyprowadzić z domeny wizualnej, ponieważ ciągłość jest nieuchwytna dla doświadczenia haptycznego, pojawia się natomiast w polu widzenia. Inaczej niż dotyk, który zawsze zakłada jakąś „przerwę” oddzielającą stykające się ciała, wzrok operuje na płaszczyźnie tworzącej kontinuum ściśle przylegających do siebie lub przenikających się obrazów. Ciągłość pola widzenia nie wyklucza przy tym możliwości wyodrębniania poszczególnych obiektów percepcji. Zaletą wizualnego modelu materii jest to, że opis ruchu, a zwłaszcza oddziaływania na odległość nie musi zmagać się z problemem próżni.

Kartezjusz umieszcza swoją koncepcję rozciągłości w „wizualnej ontologii”, a jednocześnie przedstawia mechanistyczny opis świata sprowadzający wszystkie naturalne procesy do kwantytatywnych zmian. Pojęcie rozciągłości jako nieskończenie podzielonego kontinuum pozwala Kartezjuszowi oddalić *horror vacui* i wyjaśnić tajemnicę oddziaływania na

³⁰ N. Binczek, *Kontakt: Der Tastsinn in Texten der Aufklärung*, Niemeyer, Tübingen 2007 s. 13-35; B. S. Eastwood, *Descartes on Refraction: Scientific versus Rhetorical Method*, „Isis” 75:3 (1984), s. 481–502; M. Hagner, *Die Entfaltung der cartesischen „Mechanik des Sehens” und ihre Grenzen*. „Sudhoffs Archiv”, 74 (2), 1990, s. 148-171.

³¹ Kartezjusz, *Dioptryka*, s. 23.

odległość. Mimo nowatorstwa jego teoria w ogólnych zarysach nie wykracza daleko poza paradygmat fizyki Arystotelesa.

Jak pokazuje Mary Hesse koncepcja ruchu i przyczynowości Arystotelesa pokrywa się częściowo z Kartezjańską fizyką³². Obaj zakładają ciągłość materii i negują istnienie próżni, przyjmują również, że między ciałem poruszającym (przyczyną ruchu) a ciałem poruszonym musi dojść do kontaktu³³. Wreszcie dzielą ideę, że każdy ruch zależy ostatecznie od pierwszego nieruchomego Poruszyciela - u Kartezjusza jest nim Bóg, utrzymujący materię oraz jej ruch w takiej samej proporcji i ilości, w jakiej ją stworzył³⁴. Kartezjusz przejmuje ponadto od Arystotelesa pojęcie przyczyny sprawczej, jednak poddaje je istotnej modyfikacji, utożsamiając przyczynę sprawczą z przyczyną materialną. Ponadto odrzuca pogląd, że przyczyną ruchu bytów ożywionych (ludzi, zwierząt i roślin) jest dusza oraz koncepcję, zgodnie z którą celem ruchu materii jest dążenie żywiołów do zajęcia swojego pierwotnego miejsca we właściwej im sferze kosmosu³⁵, rezygnuje również z pojęcia przyczyny formalnej i celowej. Najważniejsza różnica między filozofami dotyczy metody opisu ruchu – Kartezjusz ujmuje go w matematycznych kategoriach nowożytnej mechaniki, natomiast ujęcie Stagiryty ma charakter metafizyczny.

Fizyka Arystotelesa nie pozwala jednak wyjaśnić natychmiastowego oddziaływania na odległość, dlatego Kartezjusz rozszerza ją o teorię niewidzialnych gołym okiem korpuskuł, które nie są atomami, ale rodzajem lokalnego zagęszczenia ciągłej materii³⁶. Rozróżnia przy tym trzy rodzaje mikrocząsteczek: korpuskuły świecące o kulistym kształcie, z których zbudowane jest słońce i inne gwiazdy; następnie cząsteczki powstałe na skutek ścierania się korpuskuł świecących. Wypełniają one niebo, są przezroczyste i nie stawiają oporu większym obiektom – Kartezjusz nazywa je materią subtelną. Poza tym istnieją duże nieprzezroczyste cząsteczki, które tworzą planety i materialne ciała. Żadne korpuskuły nie poruszają się same z

³² M. B. Hesse, *Forces and Fields: The Concept of Action at a Distance in the History of Physics*, Dover Publications, Inc., Mineola, New York 2005. Autorka analizuje wpływ starożytnej filozofii na XVII wieczną fizykę, skupiając się na debatach dotyczących zjawiska oddziaływania na odległość, omawia również koncepcję Kartezjusza. Por. ibidem, s. 98-120.

³³ W nieobecny w polskim wydaniu apendyksie do *Zasad filozofii* zawierającym odpowiedzi na zarzuty, Kartezjusz pisze o tym wprost: „Jeśli bowiem nie ma nic pomiędzy dwoma ciałami, muszą się one koniecznie dotykać. I jest oczywistą sprzecznością, że mogłyby być one oddzielone lub że istniałby między nimi dystans, który stanowiłby próżnię, ponieważ każda odległość stanowi *modi* rozciągłości”. Tłumaczenie własne na podstawie angielskiego przekładu: (Descartes, *Principles of philosophy*, w: idem, *The philosophical writings*, red. J. Cottingham, R. Stoothof, D. Murdoch, Cambridge University Press: Cambridge 1999, s. 231.

³⁴ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PIW, Warszawa 1960, s. 76.

³⁵ Por. Arystoteles, *Fizyka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2003, s. 178 i nn.

³⁶ Ponieważ teoria falowej natury światła zaproponowana przez Christiaana Huygensa jeszcze nie istnieje, Kartezjusz ma do dyspozycji jedynie atomistyczną teorię światła, która nie daje się jednak pogodzić z tezą o ciągłości materii, dlatego modyfikuje atomizm do postaci teorii odpowiadającej jego pojęciu rozciągłości.

siebie, lecz pod wpływem ciśnienia powstałego na skutek zmiany położenia w idealnie szczelnym uniwersum materii. Każdy ruch w tej przestrzeni natychmiast wywołuje łańcuch kolejnych ruchów. Siła we wszechświecie jest stała, a każdy skutek jest równoważny swojej przyczynie.

Te dodatkowe hipotezy pozwalają Kartezjuszowi wyjaśnić naturę światła: „światło nie jest niczym innym w ciałach zwanych świetlistymi jak tylko pewnym bardzo szybkim i bardzo żwawym ruchem lub działaniem, które zmierza do naszych oczu za pośrednictwem powietrza oraz innych ciał przezroczystych, w ten sam sposób, co ruch lub opór ciał, który napotyka ów ślepiec i przechodzi przez jego rękę za pośrednictwem laski. Zrazu nie wyda się wam dziwne, że promienie światła mogą przebiec od Słońca do nas w jednej chwili: wiecie bowiem, że poruszenie jednego z końców laski w jednej chwili przechodzi na drugi koniec, a tak samo działałoby się, gdyby jeszcze większy dystans dzielił ziemię i niebo”³⁷.

W powyższej zaskakującej analogii ruch i działanie światła zostają porównane do ruchu cząstek przechodzącego przez laskę uderzającą napotkane przedmioty. Ruch na jednym końcu laski bezpośrednio przechodzi przez całą jej długość i natychmiast wywołuje ruch na jej drugim końcu. Przyczyna i skutek występują równocześnie. Każdy ruch cząstki popycha znajdujące się przed nią cząstki do przodu, ciągnąc niejako za sobą cząstki znajdujące się z tyłu. Każdy kontakt laski z przedmiotem powoduje równie silną reakcję. Sam kij pozostaje jednak niezmiennym przekazywaczem siły.

Analogia ilustruje natychmiastowość działania światła w świecie pozbawionym próżni, w którym każdy dystans z powodu ciągłości materii zamienia się w bezpośredniość. Natomiast medium, z uwagi na to, że symultanicznie, bez opóźnienia czasowego, przekazuje ruch świecących korpuskuł, przestaje w istocie pełnić funkcję pośredniczącą i zamienia się w paradoksalną „pośrednią bezpośredniość”. Światło nie porusza się zatem w wymiarze czasowym, dlatego nie można w zasadzie mówić o jego prędkości³⁸.

Aby powyższa analogia była trafna, Kartezjusz musi założyć, że kij jest nieelastyczny. Gdyby składał się z pojedynczych, elastycznie połączonych atomów, między którymi znajdowałyby się przerwy, przenosiłby wówczas siłę w pewnym odcinku czasowym. Uderzający koniec kija poruszyłby się wcześniej niż jego część trzymana przez niewidomego. Ponieważ laska jest obiektem sztywnym, przekazany jej ruch rozprzestrzenia się wzdłuż jej osi i jest stały. Skoro nie istnieje próżnia, to niezależnie od tego jak długa jest laska, poruszenie

³⁷ Kartezjusz, *Dioptryka*, s. 7-8.

³⁸ W literaturze tematu przyjmuje się, że Kartezjusz ma na myśli nieskończoną prędkość światła. Por. omówienie tego zagadnienia w: P. Błaszczak, K. Mrówka, *Komentarz*, w: Kartezjusz, *Dioptryka*, s. xlii - lvii.

jednego jej końca wywołuje natychmiastowe poruszenie drugiego końca, a tym samym przyczyna i skutek występują jednocześnie.

Warto podkreślić, że Kartezjusz nie odnosi się do ruchu światła w medium, a raczej do ruchu samego medium, którym jest subtelna materia. W istocie światło „nie jest ruchem, lecz działaniem ciał świecących”³⁹ lub „skłonnością do poruszania się”, a „promienie światła nie są niczym innym jak tylko liniami, wzdłuż których odbywa się to działanie”⁴⁰. Fragment ten jest dość niejasny i trudno go jednoznacznie zinterpretować. Kontekst wydaje się jednak potwierdzać interpretację, według której świecące korpuskuły tworzące źródło światła są jedynie „skłonnością do poruszania się”, czyli impulsem inicjującym ruch medium, a zatem nie docierają do fizycznego oka. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz sugeruje taką wykładnię, pisząc, że „[s]iła światła nie polega na jakimś trwaniu ruchu, tylko na nacisku, czyli na pierwszym impulsie do ruchu”⁴¹. Źródło światła (jako *lux*) wyzwala ruch, a właściwie zmiany ciśnienia w medium poruszających się w linii prostej przezroczystych cząsteczek *matière subtile* (światło jako *lumen*), które stykają się bezpośrednio z organem wzroku⁴².

Mechanistyczny opis światła zostaje tym samym podporządkowany „logice dotyku” – oddziaływanie na odległość poprzez medium okazuje się formą bezpośredniego oddziaływania. Cząsteczki subtelnej materii stykają się ze sobą w absolutnej bliskości, która nie zna żadnej próżni. Zmysłowe widzenie zakłada oddalenie i pustkę, ponieważ nie można zobaczyć tego, co dotyka oka, dlatego w *Dioptryce* zostaje ono wyjaśnione w oparciu o haptyczno-taktylny model ruchu i odbioru cząsteczek subtelnej materii, co prowadzi do paradoksalnego wniosku, że proces dotykowy tworzy to, co wizualne a bliskość wyłania z siebie oddalenie.

Również kolejny etap przekształcania ruchu cząsteczek w obraz na siatkówce i jego przetwarzanie w systemie nerwowym odsyłają na poziomie fizycznym i metaforologicznym do dotyku. Za Keplerem Kartezjusz przyjmuje, że na siatkówce oka powstaje odwrócony obraz, dodając, że jest on następnie przekazywany za pośrednictwem nerwu wzrokowego do mózgu. Korekta obrazu nie odbywa się jednak w centrum nerwowym, lecz dokonuje jej dusza⁴³ – nierozciągłe „miejsce”, w którym wyłania się spojrzenie. Fizyczne procesy poprzedzające akt

³⁹ Kartezjusz, *Dioptryka*, s. 7.

⁴⁰ Kartezjusz, *Dioptryka*, s. 8

⁴¹ Kartezjusz, *Zasady*, s. 135.

⁴² Rozróżnienie dwóch aspektów światła: *lumen* i *lux* nie występuje u Kartezjusza, wprowadza je Wróblewski, aby uwypuklić dwie odmienne perspektywy opisu, które daje się zauważyć w *Dioptryce*: „[Kartezjusz] rozważał światło w dwóch znaczeniach jako *lux* i jako *lumen*. Jego wszechświat był cały wypełniony subtelną materią. Przekazywanie ciśnienia przez materię miało się według Kartezjusza odbywać natychmiastowo- to jego zdaniem był *lumen*. Trzeba to natychmiastowe przekazywanie ciśnienia odróżnić od samej substancji i działania świecącej materii, co należy określić jako *lux*”. A. K. Wróblewski, *Historia fizyki. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, PWN, Warszawa 2006, s. 167.

⁴³ Kartezjusz, *Dioptryka*, s. 63.

widzenia zachodzą w całkowitej ciemności, oko i mózg są ślepe, naprawdę „widzi” tylko umysł.

Model haptyczny wyjaśnia ponadto zjawisko paralaksy. Ruch rąk „ślepeca” posługującego się dwoma laskami staje się odpowiednikiem ruchu oczu: tak jak osoba niewidoma nie odbiera obiektu w podwójnej postaci zarejestrowanej oddzielnie przez lewą i prawą rękę, tak różne obrazy dostarczane przez prawe i lewe oko łączą się w jeden widziany obiekt. To fizjologicznie uwarunkowane ujednoczenie obrazu a także rejestrowanie odległości i wielkości obiektów zależy od akomodacji soczewki, zmian napięcia światła, a przede wszystkim od rozmaitych kątów ustawienia obu oczu⁴⁴.

Kartezjusz zainteresowany jest przede wszystkim wyjaśnieniem fizycznych i fizjologicznych uwarunkowań widzenia, które jako takie nie ma nic wspólnego z rozciągłością, ponieważ powstaje w duszy. „Naturalna geometria”⁴⁵ rozciągniętego świata przedstawiona za pomocą omówionych analogii jest niewidzialna, mamy do niej jedynie pośredni dostęp (poprzez wyobraźnię i rozumowanie). Bóg gwarantuje jednak, że odpowiada ona geometrii obecnej w inteligibilnym wymiarze wrodzonych idei.

Paralela między laską niewidomego i transmisją światła słonecznego, aktem widzenia i aktem dotykania odnosi się do wymiaru rozciągłości. Natomiast nierozciągnięte *cogito* poznaje i widzi jedynie wytworzone w umyśle idee, innymi słowy, nie widzi niczego poza samym sobą. Otoczone mrokiem rozciągłości zamienia się w niematerialne światło, w idealną samoprzejrzystość, której ostatecznie nie da się trafnie wyrazić za pomocą obrazowego języka.

„Światło” intuicyjnego rozumu posiada jednak pewną cechę, która charakteryzuje dotyk, a mianowicie natychmiastowość. Fundamentem poznania jest akt jasnego i wyraźnego, „widzenia”, które ujmuje swoje przedmioty bezpośrednio bez potrzeby odwoływania się do jakiegokolwiek medium. W *Dioptryce* pojęcie natychmiastowości zakłada jeszcze instancję pośredniczącą (laskę bądź subtelną materię). Optyczny model wyjaśnia wzrok w oparciu o mechaniczną transmisję światła jako wrażenia dotykowego. Natychmiastowość wynika tutaj z założenia ciągłości materii. Jej podział istnieje tylko dla ograniczonych zmysłów, które widzą odległość i pustkę między ziemią a słońcem. Pustka ta jest jednak wypełniona niedostrzegalnymi cząstkami, dlatego „przepływ” światła jest natychmiastowy. Natomiast „widzenie noetyczne” zachodzi w nierozciągniętej substancji, w której nie ma żadnego pośredniczącego medium. Natychmiastowość jest tutaj absolutną bezpośredniością.

⁴⁴ Ibidem, s. 56-62.

⁴⁵ Ibidem, s. 59.

Istnieje jeszcze jedna, istotna, choć nieoczywista zbieżność między dotykiem a „widzącym” myśleniem, które ratuje rozum przed ograniczeniami zmysłowego spojrzenia. Kartezjusz utożsamia *cogito* z intuicją w punkcie, w którym podmiot upewnia się, że jego istnienie jest niepodważalne. Pozbawione kontaktu ze światem widzenie nie zwraca się już na zewnątrz, lecz kieruje się ku samemu sobie, staje się autoafektywne. Wizualna metaforyka ewidentnie zawodzi w tym opisie. Kartezjusz próbuje nam bowiem powiedzieć, że myśl bezpośrednio i natychmiastowo „chwytająca” swój obiekt (ideę), ujmuje zarazem własną aktywność, że myślowe spojrzenie polega w istocie na samo-pobudzeniu myślącego Ja. Nie sposób wskazać tutaj jakiegokolwiek sensownej analogii ze zmysłową percepcją. Po pierwsze wzrok nie potrafi widzieć siebie, po drugie, nie ma bezpośredniego kontaktu ze swoim przedmiotem. Autorefleksja potwierdzająca tożsamość bytu *cogito* nie przypomina również w żaden sposób optycznego odzwierciedlenia w lustrze – brakuje w niej bowiem rozdzielenia na wzór i obraz. Nie jest więc tak, że podmiot rozpoznaje siebie w idei będącej jego własnym obrazem, ani że idea odzwierciedla *res cogitans*. Myślowa intuicja raczej stapia się z tym, o czym myśli, dlatego wizualna, trójczłonowa metafora obejmująca akt widzenia, jego podmiot i obiekt zafałszowuje noetyczną autorefleksję. Trafniejszej analogii dostarcza taktylno-haptyczna samozwrotność, która oddaje pewność „myślę (widzę), jestem” niewidzącą pewnością: „dotykam, jestem dotykany”. Dlatego możemy rozszerzyć uwagę Merleau-Ponty’ego, że „[d]otyk jest kartezjańskim modelem widzenia”⁴⁶ o tezę, że stanowi on również kartezjański model myślenia. Ta zależność ma jednak wyłącznie sens metaforologiczny, ponieważ na planie filozoficznym Kartezjusz dyskredytuje poznanie zmysłowe we wszystkich jego modalnościach. Zmysły należą do porządku *res extensa* bezpowrotnie oddzielonego od nierozciągalnej *res cogitans*. Dotyk nie ma więc nic wspólnego z myśleniem, choć jest źródłem metafor, które w większym stopniu niż metafory wizualne modelują Kartezjański język opisujący funkcjonowanie umysłu.

Podsumowując ten rozdział, należy stwierdzić, że utożsamianie filozofii Kartezjusza z okularocentryzmem nie jest słuszne. Wszechobecna w niej retoryka widzenia nie dowodzi bynajmniej hegemonii wzroku, wręcz przeciwnie świadczy ona o stale ponawianych próbach uwolnienia się od balastu wizualności. Nawiązując do Platońskiej alegorii jaskini, Kartezjusz sugeruje, że alegoryczna natura prawdy daje się skorygować przez odkrycie i metodyczne wykorzystanie światła rozumu. Filozofia powinna zatem przewyciężyć zwodniczą praktykę ujmowania świadomości w zmysłowych kategoriach, a uczynić to może wyłącznie wtedy, gdy

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, s. 33.

światło rozumu nie będzie odnosić się już do wzroku, lecz do czysto inteligibilnych władz duszy. Kartezjusz próbuje zastąpić platońską alegorię prawdy jako światła, dzięki któremu *psyche omma* może ujrzeć idee, metaforą prawdy jako widzenia w świetle rozumu. Jednak próba ta, która zmierza ostatecznie do zniesienia wszelkiej metaforyczności w filozofii, kończy się porażką, ponieważ zakłada utopię czystej filozoficznej terminologii uwolnionej od językowego uwikłania w zmysłowość⁴⁷. Paradoksalnie tam, gdzie obrazowość wizualna zawodzi, nie pojawia się wcale samoprzejrzysta substancja myśli, lecz metaforyka najbardziej nieprzejrzystego zmysłu. Dotyk nawiedza kartezjańską myśl z ukrycia, niepostrzeżenie, jakby wyłaniał się z ślepej plamki w polu widzenia rozumu. Haptyczność wygnana z *cogito* tworzy w jego myślącej tkance lukę, której autor *Medytacji* nie chce i nie może zauważyć.

W eseju *Oko i umysł* Merleau-Ponty kończy swoje rozważania nad Kartezjańskim projektem, przypominając o ciele jako enigmatycznym miejscu, które warunkuje percepcję i utożsamione z nią myślenie: „Nie ma widzenia bez myślenia. Nie wystarczy atoli myśleć, by widzieć: widzenie jest uwarunkowanym myśleniem, powstaje z „okazji” tego, co dzieje się w ciele, i jest przez to „pobudzane” do myślenia.”⁴⁸. To spostrzeżenie możemy odnieść również do dotyku, który filozofia Kartezjusza usiłuje relegować do dziedziny iluzji poznawczej, a mimo wszystko wciąż do niego powraca. Albo, ujmując rzecz z przeciwnej strony, nieświadoma haptyczność wypierana przez mechanizmy obronne *res cogitans* przełamuje niekiedy pilnie strzeżone granice, ujawniając się na poziomie języka w postaci metaforyki, która przypomina o stałej, widmowej obecności tego, co wyparte.

⁴⁷ Por. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 6–7.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, s. 42.

Haptyczny cień widzialności

Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata. To powiedziawszy splunął na ziemię, uczynił błoto ze śliny i nałożył je na oczy niewidomego, i rzekł do niego: «Idź, obmyj się w sadzawce Siloam» - co się tłumaczy: Posłany. On więc odszedł, obmył się i wrócił widząc.

J 9, 5-7

Czy cień człowieka, chociaż składa się nań wyłącznie brak światła (im bardziej zaś zupełny jest brak światła, tym cień jest wyraźniejszy) nie wywołuje, gdy nań patrzymy, w naszej duszy idei równie jasnej i pozytywnej, jak sam ów człowiek, tonący w blaskach słonecznych.

Locke

Locke wprowadza do filozofii metodę systematycznej analizy psychologicznej. Model mechanicznego objaśniania procesów psychicznych, obecny choćby u Hobbesa, ustępuje tutaj miejsca introspekcji, która już w filozofii Kartezjusza stanowiła ważny środek poznawczy, ale miała u niego jeszcze charakter pomocniczy. Dopiero Locke tworzy zręby tego, co dzisiaj nazwalibyśmy psychologią, a ściślej psychologiczną teorią poznania. Być może medyczne wykształcenie zdobyte na uniwersytecie Oxfordzkim⁴⁹ wyrobiło w nim psychochirurgiczne spojrzenie, dzięki któremu udało mu się przeprowadzić swoistą wiwisekcję ludzkiej duszy. Jego podział stanów mentalnych na atomistyczne idee oraz ich konfiguracje przypisane ściśle wyodrębnionym władzom poznawczym przedstawia coś na kształt anatomicznego atlasu umysłu. Wnętrze podmiotowości podlega regułom asocjacji, natomiast zewnętrznym światem rządzą prawa fizyki. Obydwa porządki nie dają się opisać za pomocą tego samego zestawu kategorii. Kartezjańska dioptryczna ontologia, która „ugięła” katopryczną, prostoliniową ontologię wzajemnie odzwierciedlających się bytów, przybiera u Locke’a postać dualizmu niepoznawalnych procesów mikrofizycznych oraz dostępnych dla introspekcji procesów świadomości. Filozofia Locke’a wydaje się tkwić bez reszty w kartezjańskiej, optycznej metaforologii: „Wzrok bowiem, ze wszystkich naszych zmysłów najbardziej wszechstronny, z jednej strony wprowadza do umysłu jemu jedynie właściwe idee światła i barw, z drugiej zaś idee tak od nich odmienne, jak idea przestrzeni, kształtu i ruchu, których różnorodne odmiany wpływają na wygląd właściwego przedmiotu tego zmysłu, to znaczy: światła i barw”⁵⁰.

⁴⁹ Locke został doradcą medycznym Lorda Ashleya, ówczesnym kanclerza skarbu, zamieszkując w jego londyńskim domu w 1667 roku i pozostając tam do 1675 roku. Locke był odpowiedzialny za przeprowadzenie poważnej operacji wątroby u lorda Ashleya w 1668 r., po której pacjent wyzdrowiał, uznając Locke’a za jednego ze swoich najbliższych przyjaciół i powierników.

⁵⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1., tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1955, s. 183.

W tej entuzjastycznej pochwaleniu oka wyłania się jednak, niczym cień, inna, niewidzialna strona widzialności. Kartezjański dualizm komplikuje się u Locke’a i to nie tylko z uwagi na jego krytykę pojęcia substancji. Istotniejsza jest tutaj zmiana koncepcji materii. Definicja *res extensa* jako nieskończenie podzielnej rozciągłości, przedstawiona w *Medytacjach*, jest według Locke’a tautologiczna, w istocie niczego nie wyjaśnia: „Powiedzieć bowiem, jak to się mówi zazwyczaj, że rozciągłość to tyleż, co posiadanie partes extra partes, to tylko powiedzieć, że rozciągłość jest rozciągłością: bo czyż lepiej jestem pouczony o naturze rozciągłości, gdy mi powiedzą, że rozciągłość to posiadanie części rozciąglonych, zewnętrznych względem innych części rozciąglonych, to znaczy: że rozciągłość składa się z części rozciąglonych?”⁵¹. Locke rozróżnia dwa rodzaje rozciągłości: matematycznie opisywalną, pustą przestrzeń oraz rozciągłość ciała, czyli spójność jego części masywnych⁵². Analogicznie również masywność pojmuje w dwóch aspektach – na poziomie hipotetycznej ontologii nieuchwytnych mikrocząstek działających poniżej progu percepcji (masywność jako pierwotna, obiektywna cecha rzeczy) oraz w wymiarze odpowiadających im na poziomie świadomej refleksji idei prostych (masywność doświadczana za pośrednictwem zmysłu dotyku)⁵³. Empirystyczna orientacja zmusza więc Locke’a do wciągnięcia w obszar *res cogitans* aspektu rozciągłości, przynajmniej w aspekcie genetycznym. Psychiczna reprezentacja świata (odsyłające do niego idee) należy wprowadzić do domeny nierozciąglonej świadomości, ale przyczynowo zależy od przestrzennych mikrofizycznych procesów. Jak pisze Grzeliński: „Rozdzielenie poszczególnych płaszczyzn – psychologicznego opisu idei, metafizyki posługującej się pojęciem substancji myślącej oraz fizjologii badającej cielesne uwarunkowania procesu myślenia – nie oznacza, że Locke zaprzecza istnieniu substancjalnej duszy lub neguje możliwość wskazania na fizjologiczne podłoże procesów mentalnych”⁵⁴

Ważniejsze dla naszych rozważań przesunięcie w teorii Locke’a dotyczy roli zmysłowości, która zostaje uznana przez niego za fundament wszelkiego poznania⁵⁵. *Res cogitans* daje się pojąć jedynie w polu zmysłowej percepcji, która wyznacza granice poznania dostępnego dla refleksji. Jak pokażemy w dalszej części wywodów, wzrok jako najbardziej wszechstronny zmysł, z którego wyrasta cała metaforyka wizualnej ontologii, uzależnia się od działającego na drugim planie dotyku. W cytacie będącym mottem tego rozdziału Locke pisze

⁵¹ Ibidem, s. 224.

⁵² Ibidem, s. 234. Por. dalszą analizę na s. tego rozdziału.

⁵³ „Idee masywności otrzymujemy przez zmysł dotyku: powstaje ona z oporu, jaki okazuje ciało przeciwko wejściu jakiegos innego ciała na zajmowane przez nie miejsce, zanim je opuści”. Ibidem, s. 146.

⁵⁴ A. Grzeliński, *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke’a*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018,

s.

⁵⁵ Por. Arystoteles

o pozytywnym znaczeniu nazw przeczących. Jako przykład podaje cień, który może wywołać ideę równie jasną i pozytywną jak niebo tonące w słonecznych blaskach⁵⁶. Pozwólmy sobie na wyrwanie tej uwagi z jej pierwotnego kontekstu i potraktujmy ją jako metaforę opisującą relację między widzialnością a domeną dotyku. Obrazowo można by ująć ją w następujący sposób: byt w swojej najznamienitszej skonstruowanej przez oko postaci opromieniają blaski jasnego i wyraźnego poznania, jednakże sam w sobie jest doskonale płaski i nieomal nierzeczywisty, dopiero „cień” niewidzialnej haptyczności rzeźbi jego optyczną powierzchnię, nadaje jej wypukłość i wklęsłość, fałduje jednowymiarowy plan, tworząc niezbędną dla doświadczenia trójwymiarową przestrzeń.

To paradoksalne stopienie widzialności i tego, co niewidzialne niepokoi Locke’a nie tylko dlatego, że nikt go wiarygodnie nie wyjaśnił⁵⁷, bardziej niepokojące są jego konsekwencje epistemologiczne. Na fundamentalnym poziomie ontycznym wszystko wydaje się jasne, przynajmniej hipotetycznie – rzeczy zbudowane są z obiektywnie istniejących, mikroskopijnych korpuskuł, pozostają w pełni tożsame ze sobą⁵⁸. Sytuacja komplikuje się w teorii poznania, która umieszcza relację tożsamości i różnicy na planie subiektywnej reprezentacji. Z jednej strony Locke argumentuje, że można precyzyjnie wyodrębnić odmienne, autonomiczne pola zmysłowe, w których następuje identyfikacja odpowiadających im cech pierwotnych i wtórnych. Z drugiej strony, empiryczna obserwacja wsparta na introspekcji ujawnia potencjalną nietożsamość rzeczy w polu zmysłowej receptywności. Posłużmy się przykładem Locke’a: postrzeżenie alabastrowej kuli wywołuje ideę złożoną ze zmysłowych idei pochodzących z odmiennych modalności sensorycznych – wzroku i dotyku. Jeżeli uznamy, że percepcje obydwu zmysłów różną się jakościowo, to będziemy musieli odpowiedzieć na pytanie, czy wzrokowo-dotykowa intermodalność jest w stanie ukonstytuować przedstawienie tożsamego ze sobą obiektu czy nie? Wzrok rejestruje bowiem barwy na jednowymiarowej płaszczyźnie i może co najwyżej wyodrębnić kształty, dotyk zaś ma zdolność odczuwania stereometrycznego⁵⁹. W widoku alabastrowej kuli pola obydwu zmysłów przecinają się, jednak nie pokrywają się całkowicie. Z kształtu okręgu ewokującego wrażenie wypukłości zostaje wytrącona nieuchwytna wzrokiem „reszta” haptycznego doświadczenia. Jak to się dzieje? Czy

⁵⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 163.

⁵⁷ Problem ten nie został jednoznacznie wyjaśniony do dzisiaj. Por. R. Kearney, *Recovering our most vital sense*, Columbia University Press, New York 2021; M. Fulkerson, *The unity of haptic touch*, „Philosophical Psychology” 24: 4 (2011), s. 493-516.

⁵⁸ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 460 i n..

⁵⁹ *Ibidem*, s. 181.

mamy tu do czynienia z kooperacją pamięci dotykowej i aktualnej percepcji? Jeśli tak, czy da się ją wyjaśnić na gruncie założeń Locke'a?

Aby wiarygodnie opisać proces formowania się spójnej reprezentacji zewnętrznego świata, Locke musi zatem pogodzić tezę o jakościowej odmienności zmysłów z pojęciem tożsamości obiektów percepcji. Zagadnienie to nie pojawia się u Kartezjusza, który w swojej *Dioptryce* bada proces widzenia wyłącznie pod kątem fizycznym i fizjologicznym, nie stawiając pytania o jego epistemologiczne znaczenie. Ponadto zakłada zastępowalność postrzeżeń wizualnych i dotykowych, dlatego przekonanie, że utrata widzenia może zostać skompensowana przez dotyk, nie budzi w nim większych wątpliwości. W istocie problematyka zmysłowej percepcji nie odgrywa w jego teorii istotnej roli. Poznanie ma bowiem w ostatecznej instancji charakter rozumowy a nie sensualny: „[...] samych ciał nie ujmuję właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego intelektu, i że nie dzięki temu się je ujmuje, że się ich dotyka albo że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo poznaje (intelligentur)”⁶⁰. W empirystycznej koncepcji Locke'a percepcja stanowi natomiast podłoże, na którym rozwijają wyższe władze poznawcze. Zrozumienie natury poznania wymaga więc zbadania genezy podstawowych idei zmysłowych oraz analizy struktury zmysłowości.

Problem sprzężenia czy jednoczesnego użycia dwóch zmysłów oraz wywodzących się z nich idei można wyrazić w postaci pytania, czy istnieje możliwość przechodzenia z jednego obszaru sensorycznego do drugiego. Takie właśnie pytanie sformułował William Molyneux (1656 – 1698) w swoim liście do Locke'a, który umieścił go w drugim wydaniu *Rozważań*⁶¹. Molyneux proponuje przeprowadzenie eksperymentu myślowego, w którym należy przyjąć dwa założenia. Pierwsze ma charakter empiryczny – zakładamy, że niewidomy od urodzenia uzyskał za pośrednictwem doświadczeń dotykowych znajomość określonych brył geometrycznych i potrafi je od siebie odróżnić. Przesłanka ta sugeruje, że niewidomy opanował również (co najmniej) podstawy matematyki, a tym samym zdolność posługiwania się językiem. Drugie założenie należące do dziedziny fantastyki naukowej każe nam wyobrazić sobie, że niewidomy niczym ślepiec z ewangelii św. Jana odzyskuje wzrok i tuż po cudownej operacji na podstawie danych czysto optycznych, nie wspomagając się zmysłem dotyku, ma wydać sąd, który potwierdzi, że potrafi odróżnić sześcian od kuli: „Wystawmy sobie, iż niewidomy od urodzenia, obecnie człowiek dorosły, nauczył się odróżniać dotykiem sześcian od kuli, wyrobione z tego samego metalu i w przybliżeniu tych samych rozmiarów, tak że

⁶⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 55-56.

⁶¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 182.

dotykając jednego lub drugiego może powiedzieć, które jest szczęściem, a które kulą. Przypuśćmy dalej, iż szczęście i kulę ustawiono na stole i że stojący opodal niewidomy przejrzał; zapytuję, czy za pomocą odzyskanego wzroku, zanim dotknie tych przedmiotów, będzie mógł je rozpoznać i powiedzieć, który z nich jest kulą, a który szczęściem?⁶²

List uczonego opublikowany w *Rozważaniach* stał się niewątpliwie zapłonem dla burzliwych dyskusji dotyczących podstaw teorii poznania. Jak trafnie zauważa Cassirer: „Jeśli przyjrzymy się poszczególnym kwestiom, którymi zajmowała się XVIII-wieczna teoria poznania i psychologia, okaże się, że – przy całej swej różnorodności i wewnętrznym zróżnicowaniu – gromadzą się one wokół jednego wspólnego punktu. Badania szczegółowe w całym swym bogactwie i pozornym rozproszeniu prowadzą zawsze do pewnego fundamentalnego problemu teoretycznego natury ogólnej, w którym zbiegają się nici dociekań. Chodzi tu o kwestię, która po raz pierwszy sformułowana została w *Optyce* Molyneux i wkrótce wzbudziła żywe zainteresowanie filozofów”⁶³. Słynny eksperyment myślowy skupił w sobie jak w soczewce wiele istotnych zagadnień filozoficznych, które wymagały wsparcia ze strony nauki, jednakże wydaje się, że pod tą racjonalną fasadą krył się inny, quasi mityczny dyskurs, który przez długi czas niejako z ukrycia wyznaczał główne współrzędne rozmaitych teorii zmysłowego poznania. Powiązanie filozoficznej refleksji z ustaleniami nauk przyrodniczych okazało się wysoce problematyczne, ponieważ nie rozwinęły się jeszcze systematyczne badania eksperymentalne z zakresu fizjologii i psychologii poznania sensorycznego. Dlatego filozofowie byli zmuszeni korzystać w mniejszym lub większym stopniu z potencjału spekulatywnego myślenia i literackiej wyobraźni.

Molyneux uznawany w Irlandii za jednego z najważniejszych ludzi nauki był autorem *Dioptrica Nova*, najważniejszej w tym czasie brytyjskiej rozprawy z zakresu optyki, wydanej w 1692. Uczony miał pewne zasługi na polu filozoficznym, przetłumaczył między innymi *Medytacje* Kartezjusza (1680), jednak poświęcił się przede wszystkim fizyce i astronomii. Poruszenie w środowiskach filozoficznych niemal całej Europy wywołały jednak nie tyle jego osiągnięcia naukowe, ale przedstawiony przez niego czysto spekulatywny problem oraz fakt, że problem ten stał się przedmiotem rozważań najważniejszego angielskiego filozofa tamtych czasów.

Za Cassirerem można przyjąć, że sformułowane przez niego pytanie, które przeszło do historii jako „problem Molyneux”, nie było tylko intelektualną zagadką, ponieważ niespodziewanie odsłoniło wspólną ośnowę wielu rozpatrywanych dotąd oddzielnie zagadnień,

⁶² Ibidem.

⁶³ E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, s. 99.

które wiązały się z następującymi pytaniami: czy poznanie zasadza się na wrodzonych ideach, czy też wszystkie jego treści pochodzą z doświadczenia, jak wiarygodnie pod względem empirycznym uzasadnić teorię percepcji oraz odwołującą się do niej teorię racjonalnego poznania, czy da się precyzyjnie ustalić, co jest przedmiotem bezpośredniego postrzeżenia dla poszczególnych zmysłów, na czym polegają interakcje między nimi, jaki wpływ wywiera rozum na zmysłową odbiorczość, jak wyjaśnić proces konstytuowania się jednolitego obrazu świata, skoro zmysły rejestrują odmienne aspekty doświadczenia, czy i w jaki sposób wzrok i dotyk tworzą trójwymiarową przestrzeń, etc.. W szerszej kulturowej perspektywie, problem Molyneux zwiększył zainteresowanie hipotezą, że nasz świat ulega daleko idącym zmianom, gdy brakuje nam jednego lub więcej zmysłów. Różne warianty tego przypuszczenia pojawiały się w naukowej i popularnej literaturze oświecenia. Wielu badaczy wskazuje, że właśnie literatura mogła być dla Molyneux jednym z ważniejszych źródeł inspiracji⁶⁴. Nie bez znaczenia było zapewne również traumatyczne przeżycie irlandzkiego uczonego związane z udarem jego żony Lucy Domville, którego doznała tuż po ślubie, tracąc przy tym zdolność widzenia⁶⁵.

Przed napisaniem listu do Locke'a Molyneux zapoznał się z niezwykle popularną w ówczesnej Anglii powieścią Ibn ʿUfajlego z Kadysku (1105– 1185) zatytułowaną ʿHayy Ibn Yaqzān (imię głównego bohatera), której przesłanie trafiło idealnie w oczekiwania oświeconych, angielskich czytelników. Największe uznanie wzbudziła wyrażona w niej idea, że każdy człowiek ma prawo, a nawet obowiązek niezależnego myślenia, ponieważ zasadnicze prawdy mogą być odkryte wyłącznie przez umysł uwolniony od presji i uprzedzeń, które powszechnie i niesłusznie postrzega się jako warunek konieczny dla utrzymania społecznej pobożności i cywilnego porządku⁶⁶.

ʿUfajl ʿHayy był arabskim filozofem promującym filozofię Arystotelesa, ale również matematykiem, poetą, lekarzem i astronomem. Jego powieść została przetłumaczona na łacinę pod tytułem *Philosophus Autodidactus* przez oxfordzkiego hebraistę i arabistę Edwarda Pococke'a w 1671⁶⁷, a zatem w czasie, kiedy Locke zaczął pracować nad *Rozważaniami*⁶⁸. Locke poznał tłumacza osobiście, ucząc się u niego arabskiego i hebrajskiego na uniwersytecie

⁶⁴ Por. L. E. Goodman, *Molyneux, mysticism, empiricism and independent thinking*, w: *Rewriting the History of Philosophy. Molyneux's Question and the History of Philosophy* (wyd. G. Ferretti, B. Glenney), Routledge, New York 2021, s. 49-63.

⁶⁵ Zob. A. I. Sabra, *Theories of Light from Descartes to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 20-22.

⁶⁶ L. E. Goodman, *Molyneux, mysticism, empiricism*, s. 49.

⁶⁷ Pococke znalazł manuskrypt tej powieści zawierający hebrajskie komentarze na targu w Damaszku. Przekład dzieła na łacinę umożliwiło wsparcie finansowe Roberta Boyle'a. Ibidem, s. 55.

⁶⁸ Ibidem, s. 56.

w Oxfordzie. Przekład na angielski pod znamienym tytułem *The Improvement of Human Reason: Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan*, dokonany przez George Keitha w 1674 wywołał reakcję łańcuchową, która ogarnęła niemal całą Europę. Pod ogromnym wrażeniem dzieła był między innymi Spinoza, który prawdopodobnie zachęcił swojego przyjaciela Boumeestera do przetłumaczenia powieści na niderlandzki, w kręgach niemieckich promował ją Leibniz, duże zainteresowanie wzbudziła również na Sorbonie, a nieco później stała się inspiracją dla Daniela Defoe, który pod jej wpływem napisał *Robinsona Crusoe*⁶⁹.

Ibn Tufajl przedstawia w swojej „opowieści o wtajemniczeniu”, jak określa ją Henry Corbin⁷⁰, człowieka żyjącego na bezludnej wyspie. Po blisko pięćdziesięciu latach pustelniczego życia spotyka uczzonego Absala, który przypadkowo trafia na wyspę. Stopniowo zbliżają się do siebie, Absal przyswaja sobie język samotnika i po jakimś czasie dokonuje zdumiewającego odkrycia, że żyjący w osamotnieniu Haji posiadał nie tylko wszystkie niezbędne do życia umiejętności, ale również zdobył głęboką duchową wiedzę. W kontekście problemu Molyneux szczególnie interesujący jest fragment, w którym Ibn Tajful opiewa poznawczą moc wewnętrznego doświadczenia, które stało się udziałem pustelnika: „Jeśli potrzebujesz analogii, aby wyjaśnić różnicę między tym rodzajem rozumienia a wszystkimi innymi, wyobraź sobie dziecko dorastające w pewnym mieście, urodzone jako niewidome, ale poza tym inteligentne i dobrze wyposażone, z dobrą pamięcią i sprawnym umysłem. Za pośrednictwem pozostałych zmysłów pozna ludzi, a także wszelkiego rodzaju zwierzęta i przedmioty, ulice i alejki, domy i rynki na tyle dobrze, by chodzić po mieście bez przewodnika, rozpoznając od razu każdego, kogo napotka. Jednak barwy, i tylko barwy, będzie znał wyłącznie dzięki słownym wyjaśnieniom. Załóżmy, że po tym, gdy zaszedł już w swoim rozwoju tak daleko, odzyskałby nagle wzrok. Wówczas chodząc po całym mieście, nie znalazłby nic sprzecznego z tym, w co dotychczas wierzył. Kolory, które by dostrzegał, byłyby zgodne ze wskazówkami, które wcześniej otrzymał, nie poniósłby żadnej szkody. Mimo to nastąpiłyby dwie wielkie zmiany, z których druga zależałaby od pierwszej: po pierwsze doświadczyłby blasku świtu w nowym wzrokowym świecie, po drugie, odczułby wielką radość”⁷¹.

⁶⁹ J. Cohen, M. Matthen, *What was Molyneux's question a question about*, w: *Rewriting the History of Philosophy*, s. 331.

⁷⁰ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2005 s. 211,

⁷¹ Na podstawie angielskiego tłumaczenia cytowanego w: L. E. Goodman, *Molyneux, mysticism, empiricism*, s. 52-53.

Historia o niewidomym, który w cudowny sposób odzyskuje wzrok i bez trudu integruje go z pozostałymi zmysłami musiała być dla Molyneux tyleż inspirująca, co fantastyczna. Jako filozof zajmujący się optyką i percepcją wzrokową nie mógł zaakceptować pozytywnej puenty przypowieści. Magiczne „otwarcie oka” po latach niewidzenia nie przynosi bynajmniej radosnej kontemplacji brzasku dnia, lecz najprawdopodobniej wprowadza umysł w stan zmagania i niepokoju. Molyneux nie potrafił jednak znaleźć uzasadnienia dla swojego sceptycyzmu ani w optyce, ani w jakichkolwiek badaniach naukowych. Brak empirycznej ewidencji zmusił go do skonstruowania eksperymentu myślowego. Motyw cudownego przywrócenia wzroku będący u Ibn Tufajla literacką parabolą, zamienia się u Molyneux w quasi naukową hipotezę. Problem zostaje sprecyzowany dzięki ustaleniu warunków wyjściowych eksperymentu oraz jego przebiegu. Złożone, wielowymiarowe doświadczenie zmysłowe ulega redukcji do dwóch najważniejszych w procesie zdobywania wiedzy zmysłów: dotyku i wzroku. Kierując się zasadą brzytwy Ockhama, Molyneux eliminuje z eksperymentu zjawiska natury i przedmioty codziennego użytku, obiektem badawczym stają się wyłącznie geometryczne bryły wykonane z tego samego materiału i pomalowane na ten sam kolor. Dzięki takiej aranżacji bajkowa opowieść nabiera pozorów ścisłości. Irlandzki uczoney, zdając sobie sprawę z tego, że nauka nie jest w stanie udzielić wiążącej odpowiedzi na pytanie, czy niewidzący po odzyskaniu wzroku będzie w stanie rozpoznać i odróżnić kulę od sześcianu, postanawia skierować je do osoby, której profesja usprawiedliwia podejmowanie ryzykownych dociekań. Jeśli nie nauka, to być może filozofia nie obciążona tak rygorystycznymi wymogami ścisłości będzie w stanie przynajmniej hipotetycznie rozwiązać postawiony problem? Molyneux przesyła Locke’owi list zawierający pytanie i sugestię odpowiedzi. Locke dostrzega wagę przedstawionego problemu i w pełni akceptuje jego negatywne rozwiązanie: niewidomy po odzyskaniu wzroku nie będzie w stanie odróżnić kuli od sześcianu. Teoria poznania przedstawiona w *Rozważaniach* dostarcza filozoficznego uzasadnienia dla takiej odpowiedzi.

Punktem wyjścia ludzkiego poznania są, według Locke’a zmysły, które rejestrują ściśle przypisany im rodzaj impresji (sensorycznych wrażeń). Zmysłowość przypomina w tym modelu ciemną piwnicę podzieloną na pięć oddzielnych pomieszczeń, każde z nich ma jedno okno – każde o różnych rozmiarach. Największym z nich dysponuje zmysł wzroku, drugie co do wielkości przypada zaś w udziale dotykowi. Dlatego właśnie te dwa zmysły w największym stopniu odpowiadają za powstanie trójwymiarowej przestrzeni naszego doświadczenia. Oko jest niejako malarzem nakładającym barwy i kształty na jednowymiarową płaszczyznę, dotyk zaś rzeźbiarzem, który w haptyczno-taktylnych mrokach formuje stereometryczną przestrzeń fizycznych ciał. Pamiętamy, że Locke odrzuca Kartezjańskie ujęcie rozciągłości jako

nieskończenie podzielonego kontinuum i wprowadza w jego miejsce rozciągłość cielesną i geometryczną. Pierwsza stanowi połączenie dotykowego odczuciu masywności⁷² z optycznym wyodrębnianiem powierzchni (kształtów), które opiera się na zestawianiu krzywizn i kątów przecinania się linii prostych⁷³. Rozciągłość cielesna składa się zatem z dwóch heterogenicznych „przestrzeni” (dotykowej i wzrokowej), które pod wpływem uczenia się i habitualizacji tworzą złożoną ideę trójwymiarowego ciała. Drugim rodzajem rozciągłości jest pusta, homogeniczna przestrzeń, która przysługuje obiektywnie istniejącej rzeczywistości i daje się opisać w języku matematyki. Jak pisze Locke: „rozciągłość ciała różni się od rozciągłości przestrzeni: rozciągłość cielesna nie jest niczym innym niż spójnością lub ciągłością masywnych, dających się oddzielać ruchomych części; przestrzenna zaś rozciągłość jest ciągłością części niemasywnych, nierozdzielnych i nieruchomych”⁷⁴. Pojęcia przestrzeni i rozciągłości nie są więc synonimami, chociaż na kartach *Rozważań* można niekiedy zaobserwować zamienne użycie obydwu terminów. Subiektywne odczucie cielesnej rozciągłości jest w istocie wtórne wobec obiektywnej, pustej przestrzeni, w której tkwią wszystkie fizyczne ciała.

Locke w przeciwieństwie do Hume’a nie jest filozofem sceptycznym, chociaż na każdym kroku krytykuje dogmatyzm i nawołuje do niezależności w myśleniu. Być może bliskość do świata nauki skłania go do powstrzymania się przed zwątpieniem w obiektywność fizykalistycznych hipotez dotyczących struktury materialnego bytu. Tak czy inaczej w swojej ontologii i teorii poznania przyjmuje urzekającą postawę naiwnego optymisty. Ludzki rozum jest wprawdzie niedoskonały, zdany na przypadkowość doświadczenia, jednak ostatecznie odkrywa obiektywną fizjonomię świata, który najprawdopodobniej zbudowany jest z mikroskopijnych cząstek. Poznanie stanowi domenę świadomości, która na najgłębszym poziomie może uchwycić jedynie proste idee zmysłowe, a zatem nie tyle konkretne impresje, zmysłowe wrażenia, lecz oparte na nich mentalne reprezentacje.

W kontekście dotyku istotny jest podział na idee cech pierwotnych i wtórnych⁷⁵. Jak już wspomniano, różnica między wtórnością i pierwotnością pojawia wyłącznie na poziomie

⁷² „Ideę masywności otrzymujemy przez zmysł dotyku: powstaje ona z oporu, jaki okazuje ciało przeciwko wejściu jakiegoś innego ciała na zajmowane przez nie miejsce, zanim je opuści”. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s.146. Konsekwencją idei masywności jest, według Locke’a wtórna wobec niej idea nieprzenikliwości.

⁷³ „oko zaś chwytają patrząc na ciała i barwy, gdy tylko ich zarysy mieszczą się w jego polu widzenia. Obserwuje ono przy tym, jak kończą się powierzchnie graniczne: czy są to linie proste, które się spotykają pod dającymi się rozróżnić kątami, czy też krzywe, gdzie kątów wcale dostrzec nie można; rozważając zaś, jaki jest wzajemny stosunek tych linii we wszystkich częściach powierzchni zewnętrznej ciała lub części przestrzeni, zdobywa ideę, którą zwiemy kształtem i która przedstawia się umysłowi w nieskończonej różnorodności”. Ibidem, s. 216.

⁷⁴ Ibidem, s. 152.

⁷⁵ Por. szczegółową analizę koncepcji idei: A. Grzeleński, *Doświadczenie i rozum*, s.

reprezentacji, dotyczy bowiem idei przedstawiających realny byt, a nie jego obiektywnych cech. Locke podsumowuje to w następujący sposób: „jakości te [cechy wtórne], bez względu na to, jaką realność im błędnie przypisujemy, w samych rzeczach nie są naprawdę niczym innym niż zdolnościami wywołania w nas rozmaitych doznań zmysłowych i, jak powiedziałem, zależą od cech pierwotnych, takich jak rozmiary cząstek, ich kształt, budowa i ruchy. Sądzę, że łatwo wysnuć stąd wniosek, że idee pierwotnych cech ciała są do nich podobne i że ich wzory istnieją rzeczywiście w samych ciałach; natomiast idee, jakie nam dają cechy wtórne, wcale nie są do nich podobne”⁷⁶.

Chociaż idee cech pierwotnych i wtórnych różnią się pod względem swoich mimetycznych własności, opisywanych za pośrednictwem kategorii podobieństwa i niepodobieństwa, ostatecznie odsyłają do tej samej dziedziny ontycznej: „Można przyjąć, że w ten sam sposób, w jaki powstają w nas idee cech pierwotnych, powstają również idee cech wtórnych, a mianowicie przez działanie niedostrzegalnych cząstek na nasze zmysły. Jest bowiem rzeczą jasną, że istnieją, i to w wielkiej liczbie, ciała tak drobne, że za pomocą żadnego ze swych zmysłów nie możemy rozpoznać ich rozmiarów, kształtu ani ruchu”⁷⁷.

Używając metaforycznych określeń zaczerpniętych z optyki Kartezjusza, można powiedzieć, że idee cech wtórnych mają charakter dioptryczny, ponieważ powstają na skutek załamania kierunku „promieni” sił mikrofizycznych działających na ludzkie ciało. Przejście z jednego ośrodka (zewnątrznego otoczenia) do ośrodka, jakim jest ludzkie ciało, zakłóca proces odzwierciedlania obiektywnych cech, co z kolei prowadzi do subiektywizacji obrazu rzeczywistości. Idee cech wtórnych nie „odbijają” więc obiektywnych własności obiektów, chociaż są przez nie wywołane, dlatego „[...] są tylko możliwościami czy zdolnościami powstawania różnych połączeń tych cech pierwotnych, gdy one działają na nas tak, że ich wyraźnie nie rozróżniamy”⁷⁸.

Pisząc o cechach pierwotnych, Locke powraca natomiast do przedkartezjańskiego paradygmatu katoptryki. W tym przypadku zmysły nie stanowią już przeszkody, która załamywałaby linie mikroskopijnych oddziaływań, dlatego mogą funkcjonować na podobieństwo gładkich zwierciadeł odbijających obiektywny „wygląd” rzeczy. Locke sprowadza więc zmysłową percepcję zmysłową do czystej receptywności, do układu sensorycznych lusterek, które albo odbijają obiektywne cechy, tworząc podstawę dla naszych idei

⁷⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 168-169.

⁷⁷ Ibidem, s. 167-168.

⁷⁸ Ibidem, s. 173.

cech pierwotnych, albo zniekształcają, „załamują” ich odbicie, skłaniając rozum do tworzenia idei wtórnych.

Intrygujące w tej koncepcji jest połączenie dwóch różnych sposobów opisywania procesu poznawczego. Model dioptryczny wpisuje się w charakterystyczny dla nowożytnej filozofii paradygmat subiektywizacji epistemologii, natomiast katoptryczna perspektywa odsyła do zupełnie innego wymiaru teoretycznego, chociaż, jak pokazano wcześniej, na poziomie ontologicznym bezwzględny prymat zyskuje właśnie model katoptryki.

W warstwie konceptualnej dokonuje się tutaj kolejne intrygujące przesunięcie. Pozornie optyczny dyskurs Locke’a wprowadza do metafory zwierciadła obcy, haptyczny element. Na płaskiej tafli widzialności wyłania się nieuchwytna gołym okiem przestrzeń dotykowa, która zostaje na dodatek uznana za niewidzialną podstawę i warunek możliwości ludzkiego doświadczenia. Dotyk nie jest już bowiem, jak u Kartezjusza, gorszym substytutem widzenia, lecz zyskuje fundamentalną, choć niedostatecznie wyeksponowaną, rangę w teorii poznania. Zmysłowe idee dostarczane przez dotyk są równie ważne w procesach poznawczych jak idee uzyskane dzięki wzrokowi, ponieważ dają refleksji dostęp do większości cech pierwotnych. Człowiek pozbawiony dotyku nie byłby zdolny do przeżycia – tę myśl wyraził już Arystoteles, natomiast niewidomy, jak pokazuje codzienne doświadczenie, nie tylko potrafi zadomowić się w otaczającym świecie, ale jest również w stanie zdobyć dobrze ugruntowaną wiedzę na jego temat. Mimo wskazanej, praktycznej przewagi dotyku, „rywalizacja” między obydwojma zmysłami nie prowadzi do jednoznacznego „zwycięstwa”. W *Rozważaniach* podkreślany jest raczej aspekt kooperacji, współzależności różnych modalności zmysłowych. Intrygujące pozostaje jednak to, że *tactus* przesuwają się w polu epistemicznym z obrzeży do samego centrum. Nadal zaliczany jest do niższych zmysłów, tym nie mniej w wymiarze teoriopoznawczym staje się równoprawnym partnerem wzroku.

W kontekście problematyki haptyczności należałoby zadać pytanie, które z najważniejszych pod względem poznawczym idei tworzone są za pośrednictwem dotyku. Trudno jednoznacznie ustalić, czy zaproponowana przez Locke listę cech pierwotnych jest pełna, a nawet konsekwentna, również kryteria, na podstawie których je wyróżnia, wydają się opierać w większym stopniu na intuicyjnych spostrzeżeniach niż na systematycznej argumentacji. W większości przypadków mamy do czynienia z ideami o pochodzeniu intermodalnym, wzrokowo-dotykowym. Obok wspomnianych już idei rozciągłości i kształtu zalicza się do nich ruch i spoczynek, wielkość, położenie oraz liczba. Jediną ideą cechy pierwotnej uzyskaną wyłącznie za pośrednictwem dotyku jest omówiona wcześniej masywność. Locke wyróżnia ponadto idee uzyskane dzięki refleksji nad czynnościami umysłu:

postrzegawczość (*perceptivity*) – władza postrzegania albo myślenia oraz ruchliwość (*motivity*) - władza poruszania⁷⁹. Wreszcie idei istnienia i trwania dostarczają nam wszystkie zmysły oraz refleksja. Znamienne przy tym jest to, że Locke nie wymienia żadnej idei cechy pierwotnej przypisanej wyłącznie wzrokowi. Zestawiając obydwie zmysły pod kątem ich udziału w odsłanianiu obiektywnej struktury świata „wygrywa” zatem dotyk, chociaż niewątpliwie wzrok dostarcza najwięcej treści poznawczych.

Problem Molyneux nie zmienił w najmniejszym stopniu teorii poznania przedstawionej w *Rozważaniach*, jednak ujawnił szereg trudności, spośród których najważniejsza dla nas dotyczy mechanizmu, który odpowiada za scalanie odmiennych rejestrów zmysłowych w spójną ideę obiektu. Sześciąt będący przedmiotem widzenia stanowi w istocie konglomerat idei wtórnej (barwa), idei cechy pierwotnej rejestrowanej przez wzrok (kształt) oraz idei trójwymiarowości wytworzonej przez dotyk. Wyjaśnienie oparte na teorii asocjacji dokonywanej przez refleksję pozostawia wiele do życzenia. Jeśli nawet zgodzimy się z założeniem, że synteza konstytuująca jedność przedmiotu zachodzi na poziomie świadomości, to cały czas otwarte pozostaje pytanie, co stanowi podstawę takiej syntezy. Locke rozwiązuje ten problem, wskazując, że percepcja kształtuje się pod wpływem procesów uczenia się, habitualizacji i języka:

„Co się tyczy postrzegania, należy dalej zważyć, że idee, jakie otrzymujemy poprzez doznanie zmysłowe, u dorosłych często ulegają zmianie pod wpływem sądów, z czego nie zdajemy sobie sprawy. Gdy przed oczyma umieścić kulę barwy jednostajnej, na przykład złotą, z alabastru lub agatu, to idea, jaką ona pozostawia po sobie w naszym umyśle, jest niewątpliwie ideą płaskiego kręgu, na którym w pewien sposób rozłożone są cienie i z którego światło i jasność dochodzi w różnym stopniowaniu do naszych oczu. Ale w praktyce przyzwyczailiśmy się postrzegać, jak ukazują się nam zwykle ciała wypukłe i jak zmienia się odbicie światła zależnie od kształtu ciała; toteż sąd nasz, drogą zakorzenionego nawyku, natychmiast zastępuje złudne pozory przez ich przyczyny. Wnosząc tak o kształcie z tego, co naprawdę jest różnaitością odcieni i barw, czyni tę różnaitość znakiem lub symbolem tego kształtu i tworzy sobie postrzeżenie ciała wypukłego o jednolitym zabarwieniu, gdy tymczasem ideą, przez nas otrzymaną, była jedynie różnorako zabarwiona płaszczyzna, jak to widać w sposób oczywisty na malowidłach”⁸⁰.

W powyższym cytacie Locke wyjaśnia zjawisko ewokowania wrażenia kształtu i trójwymiarowości na płaskiej powierzchni pola wizualnego. Pomija przy tym udział dotyku,

⁷⁹ Ibidem, s. 395.

⁸⁰ Ibidem, s. 181-182.

który jednak jest tutaj *implicite* założony, a przecież to właśnie synchronizacja wrażeń haptycznych i wzrokowych stanowi najbardziej intrygujący aspekt tego procesu. Gradacja różnych odcieni barw tłumaczy rozpoznanie kształtu, ale nie wyjaśnia wrażenia trójwymiarowości. Do jego powstania niezbędne są bowiem doświadczenia dotykowe. Według Locke'a, człowiek stopniowo uczy się łączyć doznania haptyczne z wzrokowymi, a kiedy kojarzenie zamienia się w reakcję nawykową, wzmocnioną przez użycie języka, zdobywa on zdolność interpretowania czysto wzrokowych idei jako symboli tego, co niewidzialne, czyli cech przestrzennych. Prawdopodobnie Locke zakłada, że dochodzi w tym przypadku do automatycznego powiązania aktualnej percepcji z obrazem pamięciowym, który składa się ze scalonych już heterogenicznych idei.

Wyjaśnienie to, jak już wspomniano, nie wskazuje jednak zasady, która rządzi asocjacją tak różnych idei zmysłowych. Gdyby miała ona charakter czysto empiryczny, trudno byłoby wytłumaczyć jej uniwersalność z uwagi na przygodność i różnorodność form zmysłowego doświadczenia świata. Porównywanie kuli i sześcianu nasuwa inną oczywistą odpowiedź, że reguły odpowiadającej za ich tożsamość dostarcza geometria.

Locke nie uwzględnia jednak tego aspektu w swojej analizie eksperymentu Molyneux, ponieważ interesuje go przede wszystkim rozbieżność zachodząca na poziomie wyobraźniowej identyfikacji obiektów. Matematyczny wymiar staje się natomiast kluczem interpretacji Leibniza, który w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* udziela pozytywnej odpowiedzi pytanie irlandzkiego uczonego.

Analiza Leibniza opiera się na modyfikacji eksperymentu, bez której, jak sądzi filozof, jego stanowisko nie odbiegałoby od rozwiązania Locke'a⁸¹. Zacytujmy ustęp, w którym zostaje sformułowane podstawowe założenie Leibniza: „Jeżeli pan zechce zważyć moją odpowiedź, zobaczy pan, że umieściłem w niej warunek, który uznać można za zawarty w pytaniu; otóż chodzi tylko o samo rozróżnienie i o to, by niewidomy wiedział, że dwie bryły, które ma odróżnić, są przed nim, że więc każdy z wyglądów, które widzi, jest bądź wyglądem sześcianu, bądź wyglądem kuli. W tym wypadku wydaje mi się niewątpliwe, że niewidomy, który właśnie przestał nim być, może je rozróżnić przy pomocy zasad rozumowych dodanych do poznania zmysłowego, którego dostarczył mu przedtem dotyk. Bo nie o tym mówię, co on może robi

⁸¹ „Może p. Molyneux i autor *Rozważań* nie są tak bardzo dalecy od mego zdania, jak to się na pierwszy rzut oka wydaje”. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 103.

faktycznie i od razu, olśniony i zmieszany nowością albo zresztą mało nawykły do wnioskania”⁸².

Leibniz twierdzi, że podmiot po odzyskaniu wzroku może rozróżnić obydwa obiekty, o ile wcześniej nabył zdolność do wnioskania i nie przeżywa szoku percepcyjnego związanego z nagłym ozdrowieniem. Drugi warunek wprowadza do eksperymentu perspektywę temporalną, której nie uwzględnia Locke. Bez wątpienia istotne znaczenie dla eksperymentu ma czas, który upłynął od przywrócenia wzroku do momentu przeprowadzania próby. Innymi słowy, najpierw należy ustalić, czy podmiot oswoił się przynajmniej w minimalnym stopniu z nowym zmysłem czy nie. Leibniz przyjmuje, że odzyskana zdolność widzenia została opanowana przed eksperymentem, a następnie wskazuje proste empiryczne kryterium, które mogłoby ułatwić prawidłową identyfikację: „Podstawą mego poglądu jest to, iż w kuli nie ma żadnych punktów z natury wyróżnionych, gdyż cała jest jednolita i bez kątów, podczas gdy sześcian ma osiem punktów, różnych od wszystkich innych”⁸³.

Podmiot, który wcześniej rozpoznał za pomocą dotyku niejednorodność sześcianu i jednolitość kuli może odkryć tę prostą różnicę w wizualnym postrzeżeniu pod warunkiem, że uda mu się zestroić czy dopasować odmienne modalności zmysłowe. Wyobrażeniowe treści obecne w dotykowym „wyglądzie” i wizualnym obrazie bryły należą jednak do dwóch odrębnych zbiorów wrażeń, które nie mają żadnej części wspólnej. Podobieństwo dotyczy tutaj wyłącznie aspektu formalnego, a zatem wykracza poza poziom samej percepcji i wyobraźni. Dlatego Leibniz uzupełnia swój wywód kolejnym warunkiem: „Gdyby nie było tego sposobu odróżniania figur, niewidomy nie mógłby się nauczyć za pomocą dotyku elementów geometrii. Tymczasem widzimy, że ślepi od urodzenia mogą się nauczyć geometrii, a nawet mają zawsze jakieś elementy geometrii naturalnej, chociaż najczęściej uczymy się geometrii tylko wzrokowo, nie posługując się dotykiem tak, jak mógłby i powinien robić paralytyk albo ktoś inny, pozbawiony prawie że zupełnie dotyku”⁸⁴.

Docieramy tutaj do najważniejszego punktu argumentacji Leibniza, który streszcza się w dwóch pytaniach: w jaki sposób osoby pozbawione jednego ze zmysłów (niewidomy – wzroku, paralytyk – dotyku) są w stanie odkryć naturalną geometrię w swoich ograniczonych polach sensorycznych i czy te geometrie dają się ze sobą uzgodnić.

„I trzeba, by te dwie geometrie: niewidomego i paralytyka, spotykały się i zgadzały, a nawet sprowadzały do tych samych idei, chociaż nie ma w nich wspólnych wyobrażeń. Widać stąd

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

także, jak bardzo trzeba odróżniać wyobrażenia od ścisłych idei, opartych na definicjach”⁸⁵.

Inaczej niż Locke, który utożsamia wszystkie przedmioty myślenia z ideami⁸⁶, Leibniz wprowadza liczne podziały w sferze reprezentacji umysłowych. W omawianym kontekście najważniejsze jest rozróżnienie między ścisłymi ideami i wyobrażeniami. Idee są wrodzonymi, niezależnymi od zmysłów strukturami, przybierają postać pojęć, gdy stają się obiektem refleksyjnej uwagi, która nadaje im mniej lub bardziej ścisłą definicję. Ścisła idea jest pojęciem w pełni wyraźnym i jasnym. Wyraźność idei polega na tym, że można wyróżnić w niej elementy, które się na nią składają⁸⁷. Jednakże cecha ta może być stopniowalna. Jeśli np. ktoś ma prostą, intuicyjną ideę sześcienu w tym sensie, że potrafi wyróżnić w niej tylko sześć ścian, to nie posiada jeszcze ściśle wyraźnej idei. Do tego potrzebna jest znajomość definicji precyzyjnie porządkującej treści zawarte w idei tej bryły. Jasność polega zaś na tym, że ideę sześcienu można odróżnić od innych idei: „Mówię więc, że idea jest jasna, gdy wystarcza do rozpoznania i odróżnienia rzeczy; tak np. kiedy mam naprawdę jasną ideę jakiejś barwy, nie wezmę innej za tę, której się domagam, a jeśli mam ideę jasną jakiejś rośliny, odróżnię ją wśród innych pokrewnych; w przeciwnym razie idea jest niejasna”⁸⁸.

Tym samym ścisła, czyli w pełni wyraźna i jasna idea wskazuje konieczne i wystarczające warunki pozwalające ustalić, czy dany obiekt jest sześciennym. Pozytywna odpowiedź Leibniza na problem Molyneux opiera się przede wszystkim na tym, że podmiot potrafi uchwycić aspekt wyraźności idei. Natomiast jasność idei nie odgrywa tutaj istotnej roli, ponieważ niewidomy, który odzyskał wzrok może w pierwszej chwili nie rozpoznać zmysłowego widoku sześcienu. Kiedy jednak zostanie poinstruowany, że musi odróżnić go od kuli, odniesie się do wcześniej zdobytej wiedzy i na tej podstawie dokona poprawnej identyfikacji. Dlatego też wskazane wcześniej przez Leibniza zmysłowe kryterium jednorodności wyobrażenia (kula) lub jej braku (sześciennik) stanowi dla niego jedynie dodatkowy, drugorzędny argument.

W przeciwieństwie do idei ścisłych wyobrażenia mają swoje źródło w doświadczeniu percepcyjnym, są więc przygodne. Wyobrażenie sześcienu nie jest w pełni wyraźne, ponieważ zawiera w sobie wiele akcydentalnych treści, które wykraczają poza jego definicję. Opierając się tylko na zmysłowych obrazach – dotykowym lub optycznym wyobrażeniu bryły geometrycznych jesteśmy potencjalnie narażeni do błędów, nie możemy zatem zidentyfikować

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 119.

⁸⁷ W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 211.

⁸⁸ Ibidem.

ich z całkowitą pewnością. Niewidomy, który wytworzył w sobie dotykowe wyobrażenie kuli, ale nie ma pojęcia o jej matematycznych własnościach zapewne nie będzie potrafił utożsamić tego wyobrażenia z wizualnym obrazem. W tym punkcie Leibniz zgadza się z Lockiem.

Odpowiedź Leibniza na problem Molyneux odsuwa na drugi plan kwestię zmysłowości, nie poświęca on bowiem uwagi „geometrii naturalnej”, którą odsłaniają w specyficzny dla siebie sposób wzrok i dotyk. Na poziomie metaforologicznym jego ontologia podporządkowuje się logice wizualności, która w świecie postkopernikańskim próbuje pogodzić ważność uniwersalnych prawd z nieuniknionym faktem istnienia świata składającego się z wielu punktów widzenia. Każda monada odzwierciedla w sobie cały wszechświat z własnego, skończonego punktu widzenia, ukazując zdecentralizowany obraz uniwersum, w którym brakuje wszechwiedzącego punktu widzenia. Metafora monady bez okien z góry eliminuje jakikolwiek haptyczny kontakt między odosobnionymi substancjami.

Natomiast Locke’owska teoria poznania również skonstruowana w oparciu o model optyczny rehabilituje dotyk i płaci za to cenę utraty spójności. Ślepy zmysł okazuje się istotnym elementem doświadczenia, ale nie daje się w tej teorii adekwatnie skonceptualizować. Filozofia wyłożona na kartach *Rozważań* mimo swojego nowatorstwa nie przekracza Kartezjańskiego, dioptrycznego paradygmatu. Wyraźnie uwidacznia się to w omawianym problemie Molyneux, który został wymyślony z perspektywy osoby widzącej. A przecież wystarczyłoby nieco zmodyfikować eksperyment, żeby uzmysłowić sobie deficyty optycznej perspektywy oraz stronniczość samego problemu.

Wyobraźmy sobie, że osoba widząca i niewidomy, który odzyskał wzrok, mają porównać dwie kule o tych samych rozmiarach i tym samym kolorze - jedną wykonaną ze szkła, a drugą z marmuru, następnie pozwólmy tym osobom działać w zakresie dostępnych im zdolności zmysłowych. Widzący rozpozna bez trudu geometryczne podobieństwo obydwu kul, jednak będzie miał ogromne problemy z uchwyceniem różnicy między nimi, natomiast niewidomy obdarzony wzrokiem uchwyci zarówno podobieństwo, jak i różnicę. Moglibyśmy skomplikować eksperyment i przedstawić różne jego warianty. Istotniejszy jest ogólny wniosek, jaki płynie z prostej zmiany warunków początkowych. Negatywna odpowiedź na pytanie Molyneux odsłania słabość filozofii Locke’a polegającą na tym, że zakłada on odrębność i relatywną autonomię pól sensorycznych, ale ostatecznie nie potrafi wyjaśnić ich syntezy. Modyfikacja eksperymentu pokazuje ponadto, że nie można pomyśleć czysto optycznej geometrii. Wreszcie, ujmując rzecz metaforycznie, dotyk boleśnie dotyka samo serce epistemologicznego zamysłu Locke’a. Jego założona, niewyjaśnialna obecność w polu widzenia zmaćka bowiem pozornie przejrzyste światło refleksji rozumu, umieszczając w nim

„cienie” tego, co niewidzialne. Cienie te wyłaniają się na powierzchni widzialności w wyjątkowej sytuacji, kiedy oko zostaje wzmocnione mikroskopem. Spotęgowanie mocy widzenia przez urządzenie techniczne wywołuje paradoksalny powrót wypartej haptyczności.

Wątek „mikroskopowych oczu”⁸⁹ pojawia się w kontekście omawiania różnicy między ideami cech pierwotnych i wtórnych. Jak pamiętamy, na planie ontologicznym istnieją wyłącznie cechy pierwotne rzeczy (układów korpuskuł), rozróżnienie na pierwotność i wtórność dotyczy natomiast idei (mentalnych reprezentacji), ma zatem charakter epistemologiczny. Między obiektywnymi własnościami a ideami cech pierwotnych zachodzi relacja podobieństwa, z kolei stosunek idei cech wtórnych do rzeczywistości opisywany jest za pomocą kategorii niepodobieństwa. Locke przyznaje, że ten fundamentalny problem odzwierciedlania porządku mikrofizycznych procesów w „lustrze” idei ustanowionych przez rozum nie daje się wyjaśnić na gruncie jego teorii, dlatego pozostaje mu odwołanie się do hipotezy boskiej interwencji: „Nie jest wszak bardziej niemożliwe pomyśleć sobie, iż Bóg związał te idee z takimi ruchami, do których wcale nie są podobne, niż że złączył ideę bólu z ruchem kawałka stali krającego nasze ciało, do którego to ruchu ta idea jest zupełnie niepodobna”⁹⁰. Jednak w dalszej części wywodów hipoteza boskiej koordynacji idei i obiektywnych własności ustępuje hipotezie „technicznej”.

Uzbrojone w silnie powiększający mikroskop sposób oko nie mogłoby wprowadzić, jak przypuszcza filozof, dostrzec cech pierwotnych, ale byłoby w stanie uzyskać obraz, w którym zniknęłyby cechy wtórne (barwy): „To, co teraz nam się przedstawia jako żółta barwa złota, zniknęłoby wtedy, a zamiast niej ujrzelibyśmy podziwu godną tkaninę cząsteczek pewnych określonych rozmiarów i pewnego określonego kształtu. [...] Krew oku nieuzbrojonemu wydaje się cała czerwona; lecz przez dobry mikroskop, który pokazuje drobniejsze jej cząstki, widać nieliczne tylko kuleczki czerwone, pływające w przezroczystej cieczy”⁹¹.

Po raz kolejny Locke wykorzystuje narrację o cudownej, tym razem technicznej, przemianie widzenia. Na skutek mechanicznego wyostrzenia wzroku optyczne pole zostaje oczyszczone z jakości wtórnych, a zdumionemu obserwatorowi ukazuje się „podziwu godna tkanina (*texture*) cząsteczek”⁹². Percepcyjna różnorodność ulega redukcji do abstrakcyjnych struktur, które nie wykazują żadnego podobieństwa do obiektów dostępnych w naturalnym doświadczeniu. Mikroskop zdaje się podważać wszelkie mimetyczne koncepcje poznania

⁸⁹ Ibidem, s. 420.

⁹⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 168.

⁹¹ Ibidem, s. 417-418.

⁹² Ibidem, s. 417.

oparte zasadzie ścisłej symetrii lub na założeniu geometrycznej natury świata – „A któż odgadnie, jak wyglądałyby te czerwone kuleczki, gdyby zostały wynalezione szkła, które by mogły nam je pokazać w powiększeniu jeszcze tysiąc lub dziesięć tysięcy razy większym”⁹³. Jednak Locke stawia krok dalej, sugerując, że mechaniczne wzmocnienie oka może ostatecznie przywrócić utracone podobieństwo między percepcją a jej obiektami. Przy czym nie chodzi mu w tym przypadku o naturalną percepcję, lecz o mikroskopowe widzenie, które powinno na nowo przejść szkołę czytania niezrozumiałych „liter” optycznej głębi.

Lutz Danneberg pokazuje, że w XVII wiecznej filozofii naturalnej upowszechnia się pojęcie tekstury łączące w sobie konotacje tkaniny i tekstu, a tradycyjna metafora „księgi natury” ustępuje miejsca metaforze „tekstu natury”⁹⁴. Można zastosować tę uwagę do filozofii Locke’a, dla którego materialna rzeczywistość stanowi uniwersum mechanicznych, niedostępnych gołym okiem procesów. W aktach poznawczych ten fizyczny system znaków zostaje przełożony na system znaków zmysłowych (impresji), który następnie rozkodowuje rozum za pośrednictwem systemu idei i znaków językowych. Hipotetyczny mikroskop wprowadza do ludzkiego poznania nowy system kodowania, który potencjalnie daje się opanować w ramach eksperymentalnej wiedzy. Mikroskopowe oko może zatem zbliżyć człowieka do poznania obiektywnych własności świata⁹⁵, jednak okazuje się bezradne w codziennym doświadczeniu, dla którego niezbędny i niezastąpiony jest naturalny aparat zmysłowy. „A gdyby wzrok — zmysł, któremu w poznawaniu świata zawdzięczamy najwięcej — był u kogoś tysiąc lub sto tysięcy razy ostrzejszy, niż widzenie przez najlepszy mikroskop, wówczas gołym okiem widziałby przedmioty kilka milionów razy mniejsze niż najdrobniejsze z tych, jakie może dostrzec obecnie, co zbliżyłoby go do odkrycia budowy i ruchu najsubtelniejszych cząstek ciał oraz zapewne do tego, że zdobyłby pewne idee o ich wewnętrznej budowie. Lecz ów człowiek żyłby wówczas w świecie całkowicie odmiennym od świata pozostałych ludzi [...] zmiana taka nie dałaby mu wielkiej korzyści, jeśli wzrok tak ostry nie mógłby mu służyć w szukaniu drogi na rynek albo na giełdę”⁹⁶.

⁹³ Ibidem, s. 418.

⁹⁴ Lutz Danneberg, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers*, w: *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Bd. 3:, Berlin/New York 2003, s. 34.

⁹⁵ Lutz Danneberg pokazuje, że Locke ostatecznie żywił sceptycyzm, co do możliwości poznania obiektywnych *invisibilia*, cytując fragment opublikowanej posthumum rozprawy o medycynie: „Jest rzeczą pewną i nie podlegającą dyskusji, że natura dokonuje wszystkich swoich operacji na ciele za pomocą części tak drobnych i niewyczuwalnych, że myślę, iż żadne ciało nigdy nie będzie miało nadziei, ani nie będzie udawało, nawet przy pomocy okularów [...], że je zobaczy [...] i chociaż wcinamy się (cut) w te wnętrza, widzimy tylko zewnętrzną stronę rzeczy i tworzymy dla siebie jedynie powierzchnie, na które możemy się nierozumnie wpatrywać”. Ibidem, s. 272.

⁹⁶J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 420.

Stopień oka z mechanicznym urządzeniem nie tylko zwiększa zdolności poznawcze człowieka, ale w pewnym sensie prowadzi do zaskakującej hybrydyzacji widzenia, tzn. na nowo modeluje antropologiczną różnicę między zmysłem wzroku i dotyku. "Mikroskopowe oko" przenika bowiem tkankę widzialności na tyle głęboko, że samo zaczyna nabierać jakości haptycznych. Po pierwsze jego spojrzenie wykracza poza prawa naturalnej percepcji, która gwarantuje bezpieczne oddalenie od postrzeganego obiektu, a tym samym stwarza możliwość przejścia kontroli nad wizualnym polem. Mikroskopowy wzrok nie „ślizga się” już po powierzchni rzeczy, nie rejestruje pokrywających ją znaków. Jego działanie jest agresywne, przypomina bardziej pocisk, który eksploduje we wnętrzu tego, co widzialne, rozbija znaną geometrię, zaciera wszelkie granice i wprowadza wzrok w niezrozumiały mikro-skopiczny (*σκοπέω* – patrzeć, sprawdzać) bezkres. Następuje gwałtowne zbliżenie między okiem a rozerwaną tkaniną obrazu. Efekt, który później zaobserwuje Walter Benjamin, opisując oddziaływanie nowych środków reprodukcji technicznej na ludzką percepcję.

To, co mikroskop czyni widzialnym, staje się trudne do uchwycenia za pomocą konwencjonalnych kategorii. Czerwone kuleczki we krwi dają się jeszcze opisać geometrycznie, ale przy użyciu silniejszych soczewek rozpoznawalne struktury rozpuszczają się jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki. Locke'owski opis mikroskopowego spojrzenia odkrywa stan, w którym nie działają kategorie różnicy i tożsamości, w którym znika zrozumiały system porządku i orientacji, a funkcja widzenia stapia się z własnościami doświadczenia dotykowego. Groźba zatarcia granic między obydwoma zmysłami zostaje jednak zażegnana poprzez wskazanie na hipotetyczny charakter eksperymentu myślowego. Dzięki mądrości Stwórcy świat naturalny zachowuje swoje prawa, wzrok powraca do właściwej sobie domeny. Dotyk zaś na powrót zostaje oddelegowany na pozycję niższego zmysłu, który nie zagraża już integralności optycznego ładu.