

DARIUSZ KUCHARSKI

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

E-MAIL: D.KUCHARSKI@UKSW.EDU.PL

ORCID: [0000-0003-4136-1745](https://orcid.org/0000-0003-4136-1745)

Tło filozoficzne teorii percepcji Thomasa Reida

Abstract: The subject of this article is not explicitly the theory of perception that Reid propounded. To present it would go beyond his modest framework because an essential part of Reid's view was the so-called common sense principles. The nature, number, and cognitive role of these principles would require a separate discussion. In this text, therefore, I concentrate on the specific preliminaries of the philosophy proposed by the founder of the Scottish school of common sense, which can be interpreted as a "negative reference point", which is the starting point for "positive" solutions, i.e. Reid's proposed theory of perception. He thus began with a critique of the "theory of ideas", which, in Reid's view, was the main reason for the failure to formulate a satisfactory philosophy of mind. Within this critique, we find his reflections on the method of philosophising itself, the differences that occur in the study of such different objects as material objects and the cognitive mind, and his interpretation of the consequences of the adaptation of the theory of ideas by the philosophers of modernity. The result of Reid's theoretical analyses is the rejection of the assumption of any mutual interaction between matter and mind, the questioning of the possibility of perception of material objects based on the similarity of sense impressions and the things perceived, and the accusation of the proponents of this theory of dooming philosophy to idealism and scepticism.

Keywords: Thomas Reid, perception, theory of ideas, dualism

Wprowadzenie

Thomas Reid, twórca tzw. szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, rozpoczął swą działalność naukową, gdy w świecie filozofii dominowały już teorie dalekie od rozwiązań klasycznych¹. Dotyczyło to nie tylko filozofii naturalnej, która pod wpływem fizyki newtonowskiej przekształcała się z wolna we współczesną naukę², ale także epistemologii, metafizyki i etyki. Wprawdzie wszystkie one przyciągnęły uwagę Reida, jednak szczególnym zainteresowaniem obdarzył tę część filozofii, która jego zdaniem stanowiła potencjalne źródło zarówno sukcesów, jak i porażek filozofów. Chodziło mianowicie o teorię poznania, a przede wszystkim o teorię spostrzeżenia zmysłowego, od rozstrzygnięć na tej bowiem płaszczyźnie miała zależeć wiarygodność i w ogóle wartość filozofii jako takiej. W tym właśnie kontekście pojawia się Reidowska krytyka „teorii idei”, a więc tej teorii percepcji, która według niego stała u źródła istotnych niepowodzeń filozofii nowożytnej (choć teoria ta

¹ Poglądy przedstawicieli szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, a szczególnie najbardziej znanego w tym gronie Thomasa Reida, stanowią przedmiot m.in. następujących publikacji: Douglas McDermid, *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism* (Oxford: Oxford University Press, 2018); *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value*, red. Rebecca Copenhagen i in. (Oxford: Oxford University Press, 2015); Ryan Nichols, *Thomas Reid's Theory of Perception* (Oxford: Clarendon Press, 2007); *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, red. Terence Cuneo i in. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Nicholas Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2001).

² Proces przekształcania się filozofii naturalnej we współczesną naukę był długi i złożony, zagadnienia te podejmowane są np. w: Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (New York: Cambridge University Press, 1996); Edward Grant, *A History of Natural Philosophy from the Ancient World to the Nineteenth Century* (New York: Cambridge University Press, 2006); John Gascoigne, *Science, Philosophy and Religion in the Age of the Enlightenment. British and Global Contexts* (Farnham: Ashgate Variorum, 2010). Warto w tym miejscu zauważyć, że Reid był bardzo dobrze zaznajomiony z osiągnięciami ówczesnej nauki, zob. np. *Thomas Reid on Mathematics and Natural Philosophy*, red. Paul Wood (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).

zrodziła się jego zdaniem już w starożytności³. Najważniejszym zagadnieniem, jakie należało podjąć w dyskusji ze zwolennikami „teorii idei”, było pytanie o to, co jest przedmiotem spostrzeżenia zmysłowego, a ściślej – co jest *bezpośrednim* (*immediate*) przedmiotem spostrzeżenia. Według Reida od odpowiedzi na to pytanie zależała wartość filozofii, zatem błąd popełniony w tym względzie musiał zaowocować teoriami wręcz unieważniającymi całe filozoficzne przedsięwzięcie, otwierającymi bowiem drogę od zakwestionowania samej możliwości poznania świata, aż do podważania jego materialnej natury. Zwieńczeniem takiej filozofii miał być Humeowski sceptycyzm. Zwięzłe ujęcie tego fundamentalnego przekonania odnajdujemy w dziele Reida *An Inquiry into the Human Mind*: „Idealny system [...] ma jakąś pierwotną wadę, że sceptycyzm jest w niego wpisany i wyhodowany wraz z nim; i dlatego musimy odsłonić go do fundamentów i zbadać ich materię, zanim będziemy mogli spodziewać się wzniesienia jakiegokolwiek solidnej i użytecznej struktury wiedzy” (I, 7)⁴.

Metoda badań

Reid przyjmuje podział wiedzy ludzkiej na dwie klasy – wiedzę dotyczącą świata materii oraz wiedzę, której przedmiotem jest świat umysłów. Zauważa jednocześnie wielką dysproporcję zachodzącą między stanem wiedzy o przyrodzie oraz wiedzy o naturze i funkcjach naszego umysłu⁵. W drugiej połowie XVIII wieku bez trudu można było dostrzec niezwyklej postęp, jaki dokonał się w ramach filozofii naturalnej, wystarczy tu wskazać newtonowską fizykę czy rodzącą się nowożytną chemię i związane z tym dzieło Lavoisiera. Co więcej, postęp ten wydawał się stały i dotyczył wielu obszarów badania

³ Już w części wstępnej swych *Rozważań o władzach poznawczych człowieka* Reid wskazuje starożytne systemy filozoficzne jako źródło współczesnej mu teorii idei, por. Thomas Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. Michał Hempoliński (Warszawa: PWN, 1975), I, 1, 30–32.

⁴ Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*, red. Derek R. Brookes (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997), 23.

⁵ Piszę o tym już w *Przedmowie do Rozważań*, 7–12.

przyrody – od astronomii po teorie wyjaśniające strukturę i działanie materii. Z drugiej strony, filozofia umysłu, choć stanowiąca przedmiot badań tak wielu myślicieli, ewoluowała według Reida w niepokojącym kierunku, gdzie zaczęto stawiać pytania o zasadność naszych, na pozór oczywistych przekonań. Reid nie mógł zgodzić się na to, by uznać za wartościowe filozoficznie takie stanowiska dotyczące naszych władz poznawczych, których paradygmatem stał się w jego oczach sceptycyzm głoszony przez Davida Hume'a. Tak oczywiste dysproporcje wskazują jego zdaniem na to, że najprawdopodobniej popełniono w badaniach nad umysłem zasadniczy błąd, który prowadzi je w kierunku niedającym nadziei na osiągnięcie wartościowych rezultatów. Reid wyraża tę myśl następująco:

Z nauką, jak z budynkiem, może się zdarzyć, że błąd w podstawie osłabi całość; a im dalej prowadzi się budowę, tym bardziej widoczna i bardziej groźna stanie się ta słabość. Wydaje się, że coś w tym rodzaju przydarzyło się naszym systemom dotyczącym umysłu. Postęp osiągnięty we współczesnych badaniach [...] rzucił cień na całość i zmącił ją, a ludzi skłonił bardziej ku sceptycyzmowi niż ku wiedzy⁶.

Błąd ten może tkwić w wyborze niewłaściwej metody badania umysłu i jego operacji. Sukcesy filozofii naturalnej skłaniają Reida do przekonania, że jest tylko jedna właściwa metoda filozofowania. Ogólnie rzecz biorąc, polega ona na obserwacji i eksperymencie, które uzupełnia ścisła metoda indukcyjna. Wyniki obserwacji należy podporządkować prawom ogólnym i zastosować te prawa do wyjaśniania zjawisk, których przyczyna nie jest znana, stosuje się też owe prawa dla wywołania skutków zamierzonych. Tylko taka metoda prowadzi do rzeczywistych odkryć w naukach. Taką też metodę trzeba zastosować, by osiągnąć wartościowe rezultaty w dziedzinie filozofii umysłu. „Wszystko, co wiemy o ciele, zawdzięczamy anatomicznej sekcji i obserwacji, więc jedynie przez anatomię umysłu odkryte być mogą jego władze i zasady”⁷.

⁶ Reid, *Rozważania* I, 6, 78.

⁷ Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* I, 1, w: Thomas Reid, *Philosophical Works. With notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton*, vol. 1 (Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 1983), 98a.

Zalecaną przez Reida metodę badania umysłu stanowi refleksja. Reid pojmuję ją jako władzę rozumu czyniącego z własnych operacji przedmiot swych badań – przez skupienie na nich uwagi badawczej, dzięki której uzyskuje się jasne i wyraźne pojęcia czynności aktualnie przeżywanych lub świeżo pamiętanych. Odwołuje się on do tej metody, zachęcając czytelników, by odpowiedzieli na pytania o treść przekonań, którym nie są w stanie zaprzeczyć, np. pojęć własnych władz aktywnych, dzięki którym możemy wprowadzać zmiany w świecie, albo związanej z tym wolności działania, albo też pojęć, informujących nas o świecie zewnętrznym⁸. Refleksja jest rodzajem intuicji dostarczającej równie pewnych przekonań w odniesieniu do jasno i wyraźnie spostrzeganych przedmiotów wewnętrznych (operacji lub władz), jak spostrzeżenie wzrokowe w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych wyraźnie spostrzeganych⁹. Jednak refleksja, jako metoda formowania pojęć i sądów o operacjach umysłowych, to zdaniem tego filozofa ścieżka „wąska i urwista, niewielu też na nią weszło”¹⁰, skierowanie własnej uwagi na operacje umysłu jest bowiem niezwykle trudne dla ludzi otoczonych zewsząd przedmiotami zewnętrznymi, nieustannie ich absorbującymi.

Keith Lehrer podkreśla, że wspomniana metoda filozofowania stanowi istotny wkład Reida w dzieje tej dyscypliny. Twórca szkoły szkockiej słusznie domaga się bowiem, by w punkcie wyjścia uznać realność zarówno świata materialnego, jak i umysłowego. Są to odrębne światy i natura żadnego z nich nie może być uważana za podstawę badania drugiego. Dlatego też na-

⁸ Todd Buras, „Thomas Reid’s Philosophy of Mind”, w: *Philosophy of Mind in the Early Modern and Modern Ages*, red. Rebecca Copenhaver (London–New York: Routledge, 2019), 307–309, 311–314. Można tu przywołać znany opis doświadczenia z ukłuciem szpilką, gdzie Reid wykazuje, że konieczne jest uprzednie dysponowanie pojęciem ciała, by móc *poznać*, że przyczyną bólu jest przedmiot materialny. Por. Reid, *An Inquiry*⁹⁷ V, 6, 65.

⁹ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* I, 2; I, 5; VI, 1, w: Reid, *Philosophical Works*, 232b, 239b, 420a (ponieważ dysponujemy polskim tłumaczeniem tego dzieła, podaję również odniesienia do niego: Reid, *Rozważania*, 49, 71, 506). Warto zauważyć, że Reid posługuje się pojęciem refleksji w nieco innym znaczeniu niż Locke. U tego drugiego bowiem słowo „refleksja” obejmuje zarówno świadomość, jak i refleksję wewnętrzną w rozumieniu Reida, czyli uważne badanie procesów zachodzących w umyśle. Obok refleksji wewnętrznej Reid wyróżnia także refleksję *zewnętrzną*, będącą składnikiem percepcji i koniecznym warunkiem wszystkich spostrzeżeń wyraźnych. Zob. cytat ze s. 420a.

¹⁰ Reid, *An Inquiry* VII, 201b.

leży obrać metodę symetryczną, uznając wartość poznania zarówno rzeczywistości materialnej, jak i umysłowej, nie należy zaś traktować priorytetowo jednego z tych rodzajów poznania. Przyjęcie takiego punktu wyjścia pozwoli uniknąć skrajności filozoficznych – idealizmu, kwestionującego wiedzę o materii, oraz materializmu, w którym staje pod znakiem zapytania realność tego, co mentalne. A zdaniem Reida filozofowie stają się po prostu śmieszni, gdy zaprzeczają realności jednej z tych – bezpośrednio poznawanych – rzeczywistości¹¹.

Analogia jako środek w badaniu funkcjonowania umysłu

Ze względu na trudność, jaką sprawia skierowanie uwagi na operacje umysłu, wielu filozofów dało się według Reida zwieść urokom innej metody badania umysłu, a mianowicie analogii. Argumenty opierające się na analogii są zawsze pod ręką, pojawiają się spontanicznie w żywej wyobraźni filozofów, podczas gdy znalezienie argumentów bezpośrednich i konkluzyjnych wymaga często przykrego wysiłku uwagi. Stąd też bierze się skłonność filozofów do opierania się na tych pierwszych. „Jeśli zbada się uważnie systemy starożytnych filozofów, odnoszące się do świata materialnego czy do umysłu, to okaże się, że są one zbudowane jedynie na podstawie analogii”. Stworzona przez Franciszka Bacona metoda indukcyjna została zastosowana tylko w filozofii naturalnej, natomiast badania dotyczące umysłu i jego operacji niezmiennie opierają się na wykorzystującym analogię sposobie myślenia i rozumowania¹².

Nie znaczy to, że filozof szkocki odrzuca wszelkie rozumowanie przez analogię. Przeciwnie, uznaje jego użyteczność, istnieją bowiem takie sytuacje, w których nie mamy żadnego innego narzędzia badawczego. Wskazuje jednak na fakt, że ten typ rozumowania ma ściśle ograniczenia. Owszem, możemy na przykład zauważyć wielkie podobieństwo między Ziemią, którą zamieszkujemy, i innymi planetami naszego Układu Słonecznego. Na podstawie tego po-

¹¹ Keith Lehrer, *Thomas Reid* (London–New York: Routledge, 1991), 288–289.

¹² Cały akapit wraz z cytatem Reid, *An Inquiry*, 202a.

dobieństwa możemy wnioskować, że są one, tak jak nasza planeta, zamieszkane przez istoty żywe i będzie to rozumowanie analogiczne, którego wniosek istotnie zawiera pewne prawdopodobieństwo. Takie rozumowanie przynosi też wiele korzyści, chociażby w medycynie i polityce. Ogólnie rzecz biorąc, zapewnia ono mniejsze lub większe prawdopodobieństwo wniosku w zależności od tego, czy rzeczy porównywane ze sobą są bardziej, czy mniej podobne. W przypadku więc, gdy porównujemy ze sobą ciało i umysł, wnioski oparte na analogii muszą być szczególnie nieprzekonujące, nie ma bowiem w przyrodzie dwu rzeczy bardziej się między sobą różniących niż ciało i umysł¹³.

Pokusa wykorzystywania w badaniach wnioskowania przez analogię jest jednak bardzo silna. Na skutek pozostawania w nieustannym kontakcie z rzeczami materialnymi skłonni jesteśmy mierzyć wszystko ich miarą i przypisywać własności rzeczy materialnych rzeczom najbardziej się od materii różniącym. Sytuacja ta ma miejsce oczywiście także w badaniach nad umysłem. Zakładamy w takim przypadku, że zachodzi podobieństwo między znanymi nam już rzeczami zewnętrznymi oraz czynnościami umysłu, i nadajemy tym drugim nazwy zaczerpnięte ze świata materialnego, tworząc zarazem pojęcia tych czynności na podstawie samej tylko analogii. Wystarczy wskazać na słowa, za pomocą których zwykle opisuje się czynności umysłu: „pojmwować”, „obejmować rozumem”, „rozważać”, „wyciągać wnioski” itd.

Tym samym cały język ludzki w odniesieniu do czynności naszych umysłów jest analogiczny. Ponieważ ciała oddziałują na siebie jedynie przez zetknięcie i nacisk, skłonni jesteśmy uważać, że to, co jest jakimś bezpośrednim przedmiotem myślenia i co oddziałuje na umysł, musi być z nim w jakimś kontakcie i wywierać nań pewien nacisk. Gdy wyobrażamy sobie jakąś rzecz, wówczas samo słowo „wyobrazić” sugeruje nam, że musi istnieć w umyśle pewien obraz tej rzeczy. Jest oczywiste, że pojęcia te wyprowadzono, założywszy pewne podobieństwo między ciałem i umysłem oraz między własnościami ciała i czynnościami umysłu¹⁴.

¹³ Michał Hempoliński, *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego* (Warszawa: PWN, 1966), 100–101; Reid, *Essays I*, 4, 236b–237a (*Rozważania*, 62–65).

¹⁴ Reid, *Essays I*, 4, 237b (*Rozważania*, 66). Ilustracją takiego sposobu myślenia może być pogląd Locke’a: „[...] na przykład słowa «wyobrazić sobie», «pojmwować», «obejmować myślą» [...] i tym podobne, to wszystko słowa zapożyczone ze sfery działania rzeczy zmysłowych i za-

Bardzo więc łatwo ulec złudzeniu, że koniecznym warunkiem wzbudzenia w nas wrażeń informujących o rzeczach zewnętrznych jest swoiste „przyleganie” do siebie przedmiotu oraz umysłu, wywieranie przez przedmiot „nacisku” na umysł. Źródłem tego błędnego przekonania jest nieuprawnione przenoszenie wyjaśniania zjawiska ruchu w świecie materialnym na zjawiska zachodzące w świecie umysłu¹⁵.

Relacja podmiot–przedmiot w akcie spostrzegania

Reid zgadza się z tym, że nic nie może bezpośrednio działać tam, gdzie nie jest obecne, wynika to bowiem z zasady, że nie sposób pojąć siły bez substancji. W rezultacie nic nie podlega bezpośredniemu działaniu, gdy nie jest obecny jakiś czynnik sprawczy. Wynika z tego, że wtedy, gdy spostrzegamy przedmioty, one działają na nas, bądź też my działamy na nie. Nie jest to jednak według Reida oczywiste, liczne zaś argumenty przemawiają za tezą przeciwną – w procesie spostrzegania ani przedmiot nie działa na podmiot, ani podmiot na przedmiot. Wskazuje na to przede wszystkim samo pojęcie działania jednej rzeczy na drugą. Rozumiemy przez nie to, że czynnik działający

stosowane do pewnych sposobów myślenia”, John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Bolesław Gawecki (Kraków: PWN, 1955), III, 1, 5, t. 2, 10–12.

¹⁵ Wolterstorff, *Thomas Reid*, 66–68. Reid, *Essays* II, 14, 301b. Warto w tym miejscu zauważyć, że tego rodzaju krytykę, dotyczącą stosowania analogii aktów poznawczych do zdarzeń w świecie przedmiotów materialnych, sformułował już Antoine Arnauld, gdy analizował poglądy Nicolasa Malebranche’a, por. Antoine Arnauld, *On True and False Ideas*, przeł. Stephen Gaukroger (Manchester–New York: Manchester University Press, 1990), IV, 58–65, „[...] nadają tę samą nazwę widzeniu cielesnemu i duchowemu, a w rezultacie twierdzą, że to, co dzieje się w widzeniu umysłowym, musi być z grubsza podobne do tego, co dzieje się w widzeniu cielesnym [...] I nie wahają się uczynić niewątpliwiej zasady z maksymy, że naszym umysłem widzimy tylko te przedmioty, które są obecne dla naszej duszy. Ale nie mają na myśli tego w sensie przedmiotowej obecności, przez którą rzecz jest przedmiotowo w naszym umyśle, tylko na mocy tego, że nasz umysł ją poznaje. Gdyby to mieli na myśli, byłby to po prostu inny sposób powiedzenia, że rzecz znajduje się przedmiotowo w naszym umyśle (i w konsekwencji jest dla niego obecna) i jest poznawana przez nasz umysł. Nie używają oni słowa obecność w ten sposób, ale raczej rozumieją je jako warunek wstępny percepcji przedmiotu, jako coś, co jest konieczne, jeśli przedmiot ma być w takim stanie, w którym może być postrzegany, coś, co [uprzednio] uznali za konieczne w widzeniu, a przynajmniej tak im się wydało”, 60–61.

wyzwała pewną siłę czy władzę, która wywołuje pewną zmianę albo zmierza do jej wywołania w rzeczy podlegającej działaniu. Jednakże w procesie spostrzegania przedmiot według Reida w ogóle nie działa, pozostaje całkowicie beczynny, a jego bycie spostrzeganym sprowadza się do tego, co logicy nazywają denominacją zewnętrzną i co nie implikuje ani działania, ani własności wewnętrznej przedmiotu spostrzeganego. To tylko na skutek błędnej analogii myślenie w umyśle pojmujemy na podobieństwo poruszenia w ciele. Wydaje się nam, że tak jak ciało poruszane jest na skutek działania na nie innego ciała, tak umysł spostrzega na skutek pewnego impulsu odbieranego od przedmiotu. Jednak „równie dobrze moglibyśmy wnosić, że umysły można mierzyć za pomocą stóp i cali albo ważyć za pomocą uncji i drachm, ponieważ ciała posiadają te własności”¹⁶.

W procesie spostrzegania również i umysł nie oddziałuje na przedmiot. Spostrzeganie przedmiotu jest przecież czymś zupełnie innym aniżeli oddziaływanie na niego. Spostrzeganie to po prostu immanentny akt umysłu¹⁷ i – jak wszystkie czynności intelektualne – nie wywołuje żadnego skutku w jakimkolwiek przedmiocie zewnętrznym. „Nawet jednak bez odwoływania się do rozróżnień logicznych każdy człowiek o zdrowym rozsądku wie, że myślenie o przedmiocie i działanie na niego to coś zupełnie różnego”¹⁸. W tym miejscu należy zaznaczyć, że ten pogląd Reida związany jest z jego stanowiskiem dotyczącym natury związku przyczynowego. Ulegało ono pewnym przeobrażeniom. We wczesnym dziele *An Inquiry* Reid zdaje się dopuszczać interakcję między ciałami i umysłem: „Nasze spostrzeganie przedmiotów jest wynikiem szeregu operacji, z których niektóre wpływają tylko na ciało, inne na umysł” (6, 21, 174), lecz zmienia swe nastawienie w późniejszych o dwadzieścia lat *Rozważaniach*, gdy twierdzi, że niektórzy uważają, iż to wrażenia zmysłowe związane z poznawanymi przedmiotami są „właściwymi przyczynami sprawczymi odpowiadającej im percepcji. Ale żadne rozumowanie nie jest bardziej błędne niż to, że skoro dwie rzeczy są zawsze połączone, to jedna

¹⁶ Reid, *Essays* II, 14, 301ab (*Rozważania*, 215–216).

¹⁷ Reid przyjmuje podział wszelkich operacji na dwa rodzaje: akty immanentne umysłu, które nie powodują żadnych zmian w świecie zewnętrznym, i akty przechodnie, wywołujące w nim zmiany.

¹⁸ Reid, *Essays* II, 14, 301b, 302a (*Rozważania*, 217).

musi być przyczyną drugiej” (4, 4, 253b). Wydaje się, że Reid wahał się co do charakteru relacji zachodzącej między światem materialnym a umysłem, zajmując stanowisko zbliżone z jednej strony do okazjonalizmu, a z drugiej do jakiejś formy interakcjonizmu¹⁹.

Następnym argumentem przemawiającym przeciwko teorii mówiącej o bezpośrednim oddziaływaniu w percepcji przedmiotu na umysł jest to, że nie rozwiązuje ona żadnego problemu teoretycznego. Nawet jeśli przyjmiemy, że w umyśle istnieje obraz spostrzeganego przedmiotu albo że pozostaje on w styczności z umysłem, to będziemy wiedzieli równie mało o tym, jak wywołuje on owo spostrzeżenie w umyśle, jak mało wiemy o wywoływaniu spostrzeżeń przez przedmioty najbardziej oddalone. Jedyna różnica będzie bowiem polegać na mniejszej lub większej odległości przedmiotu od umysłu.

Z tego, co powiedzieliśmy o analogii, wyprowadzam wniosek, że w naszych badaniach dotyczących umysłu i jego czynności nie powinniśmy nigdy ufać rozumowaniom opartym na rzekomym podobieństwie ciała i umysłu; oraz że powinniśmy się bardzo strzec, by nie dać się zwieść przez owe analogiczne terminy i wyrażenia, za pomocą których wyrażane są czynności umysłu we wszystkich językach²⁰.

Należy ponadto zauważyć, że Reid ściśle odróżnia poznanie zmysłowe od umysłowego. Za jedno z podstawowych praw ludzkiej natury w odniesieniu do percepcji uznaje on to, że nie spostrzegamy żadnego przedmiotu, dopóki jakiś przedmiot nie wywrze pewnej impresji na organ zmysłu, czy to przez bezpośrednie zetknięcie, czy to poprzez pewien ośrodek rozciągający się między przedmiotem i organem. W przypadku zmysłów dotyku i smaku zachodzi bezpośredni kontakt przedmiotu z organem, natomiast w przypadku trzech pozostałych zmysłów przedmiot spostrzegany jest za pośrednictwem jakiegoś ośrodka, za pomocą którego impresje działają na organ. Impresje te są z kolei przekazywane nerwom, przez nerwy zaś do mózgu. „Organ służy jedynie jako środek, za pomocą którego dokonuje się impresja na nerw; a nerw służy jako środek dokonania impresji na mózg. Tutaj kończy się część

¹⁹ Nichols, *Thomas Reid's Theory of Perception*, 23–28.

²⁰ Reid, *Essays I*, 4, 238a (*Rozważania*, 67).

materialna, w każdym razie nie możemy jej śledzić dalej; reszta to część umysłu²¹. Reid odrzuca oczywiście pogląd, jakoby w percepcji następowała impresja na umysł na równi z impresją na organ zmysłowy, nerwy i mózg. Natura umysłu jest bowiem całkowicie inna aniżeli ciała, w którym zmiana może zająć tylko na skutek działającej na nie siły. Umysł jest w swej naturze ożywiony i aktywny, posiada też w swej konstytucji władzę spostrzegania²². Nie ma również żadnego dowodu na to, że dusza znajduje się w mózgu, spostrzegając obecne w nim obrazy. Co więcej, twierdzenie o tym, że w mózgu tworzą się jakiegokolwiek obrazy rzeczy zewnętrznych, jest wysoce nieprawdopodobne. Nie można przecież za podobizny przedmiotów uznać poruszeń tchnień życiowych, wibracji strun elastycznych, eteru czy drobnych cząstek nerwów, oddziałujących na mózg. Wreszcie, nie tylko nie spostrzegamy żadnych obrazów w mózgu, ale nawet samego mózgu, o którego istnieniu dowiadujemy się dopiero od anatomów. Jest więc faktem, że nie spostrzegamy żadnego przedmiotu zewnętrznego bez uprzednich impresji wywieranych na organy zmysłowe i mózg. O naturze owych impresji nie wiemy jednak nic²³. „Chociaż wola naszego Stwórcy połączyła je z percepcją, nie wskazuje to jeszcze, że są one w swej własnej naturze koniecznie z nią związane, a tym mniej, że mogą być one właściwą przyczyną sprawczą percepcji. Spostrzegamy, bo Bóg obdarzył nas władzą spostrzegania, a nie dlatego, że otrzymujemy od przedmiotów impresje”²⁴.

Reid zdecydowanie głosi więc tezę, że stosunek poznawczy między przedmiotami odmiennej natury nie może opierać się na styczności, podobień-

²¹ Reid, *Essays* II, 2, 248a (*Rozważania*, 95). Locke również odniósł się do tego zagadnienia, wskazując na to, że sama impresja zmysłowa nie wywołuje jeszcze spostrzeżenia, np. w chwilach zamyślenia nie uświadamiamy sobie dobiegających z zewnątrz dźwięków, „o ile umysł tego impulsu nie dostrzegł, postrzeżenie nie następuje”, Locke, *Rozważania* II, 9, 1–4, t. 1, 178–179.

²² W podobny sposób Arnauld podkreśla różnicę między ciałem a umysłem, gdy przytacza jedną z zasad dociekania prawdy o naturze idei: „Po szóste, należy bardzo uważać, aby nie pojmować duchów jako ciał ani ciał jako duchów, przypisując jednemu z nich to, co jest charakterystyczne dla drugiego. Dzieje się tak, gdy przypisuje się ciałom strach przed próżnią lub gdy przypisuje się umysłom wymóg przestrzennej bliskości ciał, jeśli mają być przez nie postrzegane”, Arnauld, *On True and False Ideas*, 51.

²³ Wolterstorff, *Thomas Reid*, 78–81.

²⁴ Reid, *Essays* II, 2–4, 246a–257b (*Rozważania*, 93–109, cytat ze s. 109).

stwie czy relacji przyczynowej²⁵. Nie są one w ogóle możliwe w ramach relacji poznawczej. Nie można ich więc przywołać, próbując wykazać istnienie świata materialnego na podstawie bezpośrednio poznawanych idei. Odrzuciwszy teorię reprezentantów, Reid staje przed koniecznością podania własnej odpowiedzi na pytanie: na czym polega więc relacja poznawcza w spostrzeżeniu zmysłowym? W celu jej wyjaśnienia odwołuje się do zapożyczonej od Berkeleya²⁶ teorii znaków. Owa teoria znaków z kolei opiera się na – również zapożyczonej od Berkeleya – teorii przyczynowości. Ogólnie rzecz biorąc, chodzi o to, że wrażenia zmysłowe, jako akty umysłu, są pozbawione jakiegokolwiek podobieństwa do jakości zmysłowych. Są jednak koniecznym składnikiem spostrzeżenia i spełniają funkcję znaku własności zewnętrznej, sugerując (narzucając) podmiotowi spostrzeżenia pojęcie tej własności i przekonanie o jej realnym istnieniu. Jednak sam mechanizm i struktura owego sugerowania, a także wszelkich zależności między procesami umysłowymi a przedmiotami fizycznymi, nie są zdaniem Reida dostępne poznaniu ludzkiemu²⁷.

Konsekwencje przyjęcia teorii reprezentacjonizmu

Reid uważał więc, że udało mu się wykazać błędy leżące u podstaw „teorii idei”, a więc stanowiska reprezentacjonistycznego sformułowanego w dysku-

²⁵ Todd Buras wskazuje, że sam Reid określał ten argument jako *experimentum crucis*. Jeśli uda się wykazać podobieństwo takich cech przedmiotów jak rozciągłość, kształt czy ruch do wrażeń zmysłowych, które mają stanowić podstawę naszych pojęć tych cech, to Reid „zamilknie i porzuci wszelkie dążenie do pojednania rozumu ze zdrowym rozsądkiem” oraz „uzna triumf idealnego sceptycyzmu”. Naturalnie Reid odrzuca tezę o istnieniu takiego podobieństwa. Todd Buras, „Thomas Reid’s *Experimentum Crucis*”, w: *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value*, red. Rebecca Copenhaver i in. (Oxford: Oxford University Press, 2015), 14–34. Reid, *An Inquiry* V, 5, 123a.

²⁶ Zauważył to już William Hamilton, który w jednym z przypisów do wydanego przez siebie *Inquiry* pisze: „cała teoria znaków naturalnych, na której jego filozofia w dużym stopniu się opiera, została zapożyczona przez Reida, nawet w warstwie terminologicznej, od Berkeleya” – Reid, *An Inquiry* V, 3, 122bH.

²⁷ Zagadnienia te są przedmiotem innego mojego tekstu: Dariusz Kucharski, „The Conception of Sensory Perception and Scientific Research (The Theory of Sign within Philosophy of G. Berkeley and T. Reid)”, w: *Knowledge and Values*, red. Adam Świeżyński (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2011), 53–72.

sjach dotyczących natury spostrzeżenia. Swoją argumentację wzbogacił jednak o jeszcze jeden element – analizę poglądów filozofów, którzy tę teorię w jego przekonaniu głosili. Chodziło tym razem o wskazanie konkretnych przykładów błędnych założeń i rozwiązań, które miały prowadzić na manowce reprezentacjonizmu, co z kolei owocowało przyjmowaniem tez filozoficznych całkowicie sprzecznych ze „zdrowym rozsądkiem ludzkości” (*common sense of mankind*).

Reid wskazywał, że filozofowie kierowali się rozmaitymi przesłankami, wprowadzając do opracowywanych przez siebie teorii spostrzeżenia przedmiotów zewnętrznych pewien rodzaj pośrednika między umysłem i tym przedmiotem. Niezależnie jednak od motywów, jakie im przyświecały, wszyscy oni weszli na drogę, która nieuchronnie prowadziła ich w istocie donikąd. Mimo ogromnych wysiłków nie potrafili bowiem uniknąć narzucającej się konkluzji – jeśli przedmiotów zewnętrznych nie poznajemy bezpośrednio, to nie poznajemy ich w ogóle, a jeśli tak, to nie mamy żadnego sposobu przekonania siebie i innych, że takie przedmioty w ogóle istnieją.

Chcąc uzasadnić swą tezę o niemożliwości znalezienia wyżej wspomnianego mostu, mającego połączyć idee ze światem zewnętrznym, Reid przedstawia w swym *An Inquiry into the Human Mind* własne analizy systemów Kartezjusza, Malebranche’a i Locke’a. Jego celem jest pokazanie, że pomimo wytrwałych wysiłków filozofowie ci nie zdołali dostarczyć zadowalających argumentów pozwalających na zasadne przejście od idei do przedmiotów. Raz obrawszy „drogę idei”, musieli już na niej pozostać.

Nie sposób wyczerpująco przedstawić w ramach artykułu Reidowskiej krytyki poglądów wszystkich tych filozofów, ograniczmy się więc do jednego z nich, a mianowicie Johna Locke’a, wydaje się bowiem, że w jego przypadku koncepcja idei jest najbardziej powiązana z zagadnieniami natury spostrzeżenia zmysłowego²⁸.

²⁸ Reid poświęca poglądom Locke’a wiele uwagi, komentując je w licznych fragmentach swoich dzieł. Warto wskazać na następujące: *An Inquiry* VI, 5–6; *Essays* II, 9; *Essays* III, 5–6.

Stanowisko Locke'a

Reid wyraża się z dużym szacunkiem o filozoficznych dokonaniach Locke'a, którego, jak pisze, „wysoce poważam i któremu zawdzięczam swe pierwsze promienie światła w tych badaniach, jak również moje do nich przywiązanie”²⁹. Niemniej jednak, według Reida, poglądy Locke'a w rozpatrywanej sprawie nie wytrzymują krytyki. Locke rozpoczyna bowiem swe rozważania od wyrażenia przekonania, że jedynymi bezpośrednimi przedmiotami wszelkiego poznania, wszystkich myśli w każdej czynności umysłu, są idee znajdujące się w umyśle ludzkim³⁰. Staje więc przed typowo kartezjańskim zadaniem uzasadnienia istnienia czegokolwiek, co ideą nie jest. Locke dostrzega oczywiście konieczność podjęcia tego zagadnienia, a także niewątpliwe trudności z nim związane. W swych *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* pisze on wszakże:

Jest oczywiste, że umysł nie poznaje rzeczy bezpośrednio, lecz tylko za pośrednictwem idei, jakie ma o nich. Nasza wiedza jest więc o tyle tylko realna, o ile pomiędzy naszymi ideami a realnością rzeczy panuje zgodność. Ale co tu ma być pobierzem? Jak umysł, postrzegając tylko swe własne idee, ma poznać, że są one zgodne z samymi rzeczami?³¹

Na wstępie trzeba zauważyć, że stanowisko Locke'a różni się od kartezjańskiego w kilku istotnych kwestiach. Jak Kartezjusz skłonny jest on zaakceptować dualizm ducha i materii, jednak wbrew Kartezjuszowi utrzymuje, że istotą ducha czy umysłu nie jest świadomość czy myśl sama w sobie, ale coś nam nieznanego. Jesteśmy świadomi, że myślimy i doświadczamy, ale nie mamy żadnego bezpośredniego pojęcia, będących u podstawy procesów myśli czy natury tego (bytu), co myśli. Stąd nawet założenie istnienia oddzielnej „nie-materialnej” substancji jest otwarte na krytykę, gdyż myśl ludzka mogłaby

²⁹ Reid, *Essays* II, 9, 275ab (*Rozważania*, 154).

³⁰ „Cokolwiek umysł postrzega w sobie, czyli co stanowi bezpośredni przedmiot postrzegania, myślenia lub rozumienia, nazywam ideą”, Locke, *Rozważania* II, 8, 8, t. 1, 164.

³¹ Locke, *Rozważania* IV, 4, 3, t. 2, 252.

ostatecznie być, jak uważał Hobbes, procesem materialnym³². Obecnie nie możemy zrozumieć, jak proces materialny mógłby być zdolny do myślenia, ale podobnie nie możemy do końca pojąć alternatywnej hipotezy, że duch i materia znajdują się w interakcji.

Michael Ayers uważa, że taki agnostycyzm jest typowy dla stanowiska Locke'a i rozciąga się on także na materię. Choć jest mechanycystą, Locke zaprzecza, że znamy ostateczną istotę ciała. Jego zdaniem najlepszą osiągalną hipotezą jest teoria cząsteczek i próżni, wyłożona przez jego nauczyciela i kolegę z Towarzystwa Królewskiego, Roberta Boyle'a (1627–1691)³³. Zgodnie z tym poglądem materia jest czymś trwałym i rozciąglwym. Locke widział jednak pewne trudności z nim związane, na przykład w przekazywaniu ruchu przez uderzenia (impulsy), spójności atomów i nieskończonej podzielności rozciąglwości³⁴.

Ayers wskazuje, że Locke interesował się naturą wiedzy, gdyż interesował się jej zasięgiem i ograniczeniami. Właśnie zasada, że wszystkie nasze idee ostatecznie pochodzą z doświadczenia, wyraża jego koncepcję tych ograniczeń. Agnostyczna epistemologia Locke'a jest całkowicie uzależniona od rozróżnienia między zmysłowymi czy doświadczalnie wykrywalnymi własnościami rzeczy z jednej strony – ich zdolnościami do oddziaływania na nas i na inne rzeczy – i nieznanymi własnościami strukturalnymi, które wyjaśniają tę zdolności, z drugiej strony. Nigdy nie było dla Locke'a kłopotliwe pytanie, jak od idei danych w spostrzeżeniach zmysłowych osiągamy wiedzę o istnie-

³² Locke, *Rozważania* IV, 3, 6, t. 2, 217–218. Choć Locke w tym fragmencie wprost wiązał taką możliwość z wszechmocą Stwórcy, to przecież zdawał sobie sprawę z tego, że stanowisko takie może być odczytane jako wspieranie ateizmu. W literaturze przedmiotu podjęto to zagadnienie np. w: John W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Michael Ayers, „Mechanism, Superaddition and the Proof of God's Existence in Locke's *Essay*”, *Philosophical Review* 90(2) (1981): 210–251.

³³ Adam Grzeliński, *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019), 27–33, 78–89.

³⁴ Michael R. Ayers, „Introduction”, w: *George Berkeley. Philosophical Works. Including the Works on Vision* (London–Vermont: Everyman, 1998), xvii–xviii. Por. John W. Yolton, *A Locke Dictionary*, hasła „Matter”, „Thinking Matter” (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), 133–134, 291–294.

niu ich przyczyn zewnętrznych³⁵. Locke nie poświęca wiele miejsca sceptycyzmowi co do poznania zmysłowego. Przyjmuje, że nasza wiedza o istnieniu przedmiotów zewnętrznych jest zawsze zapośredniczona w zmysłach, a więc zrelatywizowana do nas i naszej zmysłowości: nie poznajemy z doświadczenia zmysłowego „tej szczególnej struktury wewnętrznej każdej rzeczy, niezależnie od jej stosunku do czegoś innego w otaczającym świecie”³⁶. Każda sugestia w *Rozważaniach*, że nasza wiedza czy myśl jest ograniczona do naszych idei, musi być rozumiana w ten sposób, tzn. jako podkreślenie i wyjaśnienie swego rodzaju „szczeliny epistemicznej”, nie między wrażeniami zmysłowymi i przedmiotami zewnętrznymi, lecz między zdolnościami przypisywanymi na podstawie ich obserwowanego działania z jednej strony i wewnętrznymi własnościami z drugiej, szczeliny, która istnieje w tym samym stopniu zarówno w odniesieniu do umysłu, jak i materii. Locke zgodziłby się, że w pewnym sensie „szczelina” ta może czy mogłaby być zniwelowana, ale w przypadku istot ludzkich działałoby się to raczej przez spekulację niż przez wiedzę. W tym względzie jego tezą jest twierdzenie, że idee czy pojęcia wykorzystywane w takiej spekulacji z konieczności pochodzą z doświadczenia. Sama hipoteza mechanistyczna ma oczywiście zilustrować tę tezę³⁷.

Mimo podejmowanych wysiłków, by wykazać pochodzenie idei od oryginałów, które są przez nie przedstawiane, Locke przyznaje, że sformułowane przez niego argumenty są słabe, nie ma bowiem koniecznego związku między rzeczywistym istnieniem a jakąkolwiek ideą³⁸. Ostatecznie więc pozostaje nam jedynie wiara, że zmysły nas nie zwodzą: „Bóg dał mi wystarczającą pewność w sprawie istnienia rzeczy poza mną [...]. Tyle jest pewne: ufność,

³⁵ Locke’owi chodzi o to, że nasza wiedza spostrzeżeniowa, informująca nas o tym, że znajduje się przed nami np. coś białego, jest niezależna od jakiejkolwiek hipotezy dotyczącej tego, co w przedmiocie stanowi o jego bieli. Michael Ayers, *Locke. Idee i rzeczy*, przeł. Samanta Stecko (Warszawa: Amber, 1998), 25.

³⁶ Locke, *Rozważania* III, 6, 6, t. 2, 69.

³⁷ Ayers, „Introduction”, xix–xx. Z tym zagadnieniem wiąże się rozróżnienie na jakości pierwotne i wtórne. Ma ono także charakter hipotetyczny, pozwala jednak uznać cechy pierwotne za źródło wiedzy nie tylko o tym, czym są przedmioty zewnętrzne, ale i o tym, na czym polega ich oddziaływanie. Locke pisze o tym w *Rozważaniach* II, 8, 11–13. Ayers, *Locke*, 25–27.

³⁸ „Posiadanie w umyśle idei jakiejś rzeczy tak samo nie dowodzi istnienia danej rzeczy, jak portret człowieka nie świadczy o jego istnieniu na świecie, a zwidzenia senne nie świadczą o prawdziwych zdarzeniach”, Locke, *Rozważania* IV, 11, 1, t. 2, 354.

że nasze zmysły nie zwodzą nas tutaj, to maksimum pewności, jaką w sprawie istnienia rzeczy materialnych zdobyć możemy³⁹. Oryginalnym posunięciem Locke'a jest przeniesienie problemu istnienia świata materialnego z płaszczyzny teoretycznej na praktyczną. Wysuwa on mianowicie twierdzenie, że choć pewność co do istnienia tego świata jest dużo mniejsza niż pewność istnienia własnego „ja” i Boga, to jednak jest ona wystarczająco wielka dla naszych potrzeb, „by wskazać nam, jak osiągnąć dobro i uniknąć zła”⁴⁰. Wydaje się, że decydując się na taki zabieg, Locke przyznaje pośrednio, iż nie zdołał uzasadnić teoretycznie istnienia świata. Przekonanie o jego istnieniu miałoby więc charakter zasadniczo pragmatyczny. Swój komentarz do tego stanowiska Locke'a Reid zawarł w jednym zdaniu: „Doprawdy, niczego więcej nie pragnęliby usłyszeć ci, którzy przeczą istnieniu świata materialnego”⁴¹. W tym miejscu jednak należy zauważyć, że Reidowskie analizy poglądów Locke'a są trafne tylko wtedy, gdy zgodzimy się z jedną z możliwych interpretacji stanowiska autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*. Chodzi mianowicie o akceptowane przez Locke'a rozróżnienie pewności wiedzy na taką, która charakteryzuje intuicję i dedukcję (*certainty*) – to najwyższy stopień pewności – oraz taką, którą można przypisać poznaniu zmysłowemu (*assurance*) – a więc tylko pewien stopień pewności. Jeśli więc uznamy, że uzasadnienie teoretyczne musi cechować pewność pierwszego typu, to przekonania o istnieniu ciał nie można nazwać wiedzą. Jeśli jednak przyjmiemy, że pewność drugiego typu jest wystarczająca do nazwania przekonania wiedzą, to poglądy Locke'a dostarczają podstawy dla *wiedzy* o istnieniu przedmiotów materialnych. Nawet jeśli określimy ją jako wiedzę praktyczną⁴².

Analizując poglądy Locke'a, Reid doszedł do przekonania, że filozof ten dostrzegał możliwość zbudowania systemu, który byłby w dużym stopniu wolny od trudności, jakie napotyka teoria idei. Chodziło mianowicie o stanowisko bardzo zbliżone do Berkeleyowskiego, którego możliwość Locke dostrzegał i być może w pewnym stopniu podzielał. Wstrzymał się jednak z głoszeniem tego poglądu, jako że odbiegał on zbyt daleko od pojęć, na których

³⁹ Locke, *Rozważania* IV, 11, 3, t. 2, 355–356.

⁴⁰ Locke, *Rozważania* IV, 11, 8, t. 2, 361.

⁴¹ Reid, *Essays* II, 9, 275b (*Rozważania*, 155).

⁴² Locke podejmuje te zagadnienia w swych *Rozważaniach* IV, 11, 1–10, t. 2, 355–363.

opierały się powszechne mniemania. Podstawą tego twierdzenia ma być fragment Locke'owskich *Rozważań*, w którym podejmuje on problem stworzenia materii. Zdaniem Reida znamienne jest tu twierdzenie Locke'a, że łatwiej jest pojąć, jak z nicości mogła zostać stworzona materia, niż jak został stworzony duch. Locke mówi tu o „wyzwoleniu się z więzów pospolitego pojmowania rzeczy” i „wzniesieniu się myślą tak daleko, jak ona sięgnąć może, by głębiej przeniknąć naturę rzeczy”⁴³. Ma to pomóc w zrozumieniu stworzenia materii, stworzenie ducha pozostawiając jednak w sferze tego, co nieznanne. Ponadto wspomina dość enigmatycznie, że pozorne różnice słowne nie muszą świadczyć o tym, że ów nowy sposób myślenia różniłby się dalece od powszechnie uznawanego poglądu⁴⁴.

Wszystko to skłania Reida do wysunięcia wniosku, że Locke, nawet jeśli sam tego nie uczynił, to na pewno widział możliwość zbudowania systemu bardzo zbliżonego do Berkeleyowskiego. Według Berkeleya bowiem stworzenie świata materialnego w danym momencie daje się na tyle łatwo pojąć, że znaczy po prostu tyle, iż Bóg postanowił wywołać idee rzeczy materialnych w umysłach duchów skończonych. Uczynił to zgodnie z zasadami, które nazywamy prawami przyrody. W ten sposób usunięte zostały wszelkie trudności w przedstawieniu sobie, jak stworzony został świat materialny. System Berkeleyowski nie mówi jednak nic o tym, w jaki sposób stworzone zostały duchy. Ponadto, zdaniem Reida, jest oczywiste, że system Berkeleya wynika z systemu Locke'a, co w połączeniu z cytowanym wyżej fragmentem *Rozważań* potwierdza przypuszczenie, że Locke był świadom konsekwencji płynących z teorii idei. Rozwinięcie ich „pozostawił jednak tym, którzy mieli przyjść po nim, aby w pełni rozwinąć jego zasady wtedy, gdy będą już dobrze umocnione i zdolne do odparcia wstrząsu wywołanego niezgodnością tych zasad z poglądami potocznymi”⁴⁵.

Ostatecznie więc Reid odrzuca, jako oparte na zbyt słabych podstawach, wszystkie rozumowania mające wyprowadzić wniosek o istnieniu świata materialnego z faktu poznawania bezpośrednio idei. Wszyscy trzej wielcy filozofowie, których poglądy w tej sprawie przeanalizował, w ten czy inny sposób

⁴³ Locke, *Rozważania* IV, 10, 18, t. 2, 351.

⁴⁴ Por. Locke, *Rozważania* IV, 10, 10, t. 2, 341–345.

⁴⁵ Reid, *Essays* II, 10, 286b–287a (*Rozważania*, 184–186, cytaty ze s. 186).

musieli odwołać się ostatecznie do doskonałości Boga. Kartezjusz chciał zagwarantować wiarygodność naszego poznawania rzeczy zewnętrznych Jego prawdomównością, Malebranche wprost odniósł się do Objawienia, widząc w nim jedyne źródło wiedzy o istnieniu materii, natomiast Locke, uznając słabość własnych argumentów w tej sprawie, wskazuje na Boga, jako Tego, który obdarza pewnością co do istnienia świata materialnego. Podsumowując wysiłki swych wielkich poprzedników, Reid wprost stwierdza: „Nie mogę powstrzymać się od przekonania, że wszyscy ci, którzy posłużyli się metodą Kartezjusza, domagając się dowodu rozumowego na istnienie wszystkiego, poza istnieniem własnych swych myśli, uniknęli otchłani sceptycyzmu raczej dzięki słabości rozumowania i silnej wierze niż dzięki innym środkom”⁴⁶.

W ten właśnie sposób Reid starał się wykazać, że stanowisko epistemologiczne, nazwane później przez jego kontynuatora Williama Hamiltona (1788–1856) reprezentacjonizmem⁴⁷, a zakładające, że jedynym bezpośrednim przedmiotem poznania są idee w umyśle, prowadzi nieuchronnie do idealizmu metafizycznego. Wszystkie próby uzasadnienia realizmu metafizycznego na gruncie reprezentacjonizmu zawiodły i musiały zawieść, albowiem nie można wykazać, że poznaje się coś, czego się nie poznaje. Zdaniem Reida, jeśli nie uznamy, że świat materialny poznawany jest przez nas bezpośrednio, to prędzej czy później będziemy musieli uznać, że w ogóle go nie poznajemy. Dzieje teorii idei w ujęciu Reida mają być tego dowodem. Już Locke przewidywał możliwość stworzenia systemu, w którym nie byłoby miejsca dla substancji materialnej, systemu, na którego opracowanie i ogłoszenie zdobył się dopiero Berkeley. Mimo absurdalności twierdzenia o nieistnieniu materii i niechęci do idealizmu Reid przyznaje jednak, że nie można biskupowi Cloyne odmówić logicznej poprawności przeprowadzonego rozumowania. Jeśli zaakceptujemy podstawę, na której opiera się jego system, a jest nią twierdzenie, że jedynym przedmiotem poznania są idee, „to system Berkeleja jest

⁴⁶ Reid, *Essays* II, VI, 7, 465a (*Rozważania*, 645). Trzeba tu jednak zauważyć, że Reid nazywa wiarą zarówno wszystkie argumenty odwołujące się do Boga, jak i te prowadzące do wiedzy jedynie prawdopodobnej. Locke, jak się wydaje, uważał, że istnienie świata jest najlepszym wyjaśnieniem naszej percepcji, a to daje nam wiedzę prawdopodobną, którą trudno przecież nazwać wiarą.

⁴⁷ William Hamilton, „Note C”, w: Reid, *Philosophical Works*, 816–824.

nie do obalenia. Żadne wnioski nie może być bardziej oczywiste niż jego rozumowanie oparte na tej zasadzie. Cokolwiek spostrzegamy, jest ideą, a idea może istnieć tylko w umyśle. Idea nie istnieje, gdy nie jest spostrzegana; nic też nie może być podobne do idei, oprócz samej idei⁴⁸. W ten sposób teoria idei przekształca się w idealizm, który z kolei zostanie przez Hume'a sprowadzony do solipsyzmu i sceptycyzmu. Reid świadom jest równocześnie zwodniczej atrakcyjności tej teorii, ponieważ „podobnie jak koń trojański, ma [ona] pozory niewinności i piękna”⁴⁹.

Zakończenie

Celem tego artykułu było przedstawienie Reidowskiej wersji dziejów reprezentacjonizmu oraz przyczyn, dla których szkocki filozof poddał to stanowisko tak ostrej krytyce. Reid stosuje tu rodzaj „argumentu z konsekwencji”, starając się wykazać, że „teoria idei” zbudowana jest na błędnych założeniach metodologicznych, nieuwzględniających zasadniczej różnicy między światem materii i umysłu, a dodatkowo przyjęcie jej założeń stanowi prostą drogę do zakwestionowania istnienia świata materialnego, a więc stanowiska filozoficznego, które jest jawnie absurdalne. Przecież *fakt*, że mamy bezpośrednie pojęcia przedmiotów zewnętrznych, jest częścią „przejawów (*phenomena*)” ludzkiej natury, na których podstawie możemy słusznie argumentować przeciwko jakiegokolwiek hipotezie, jakkolwiek powszechnie przyjętej. Ale argumentowanie z hipotezy przeciwko faktom jest sprzeczne z zasadami prawdziwej filozofii⁵⁰. Jeśli więc hipoteza umieszczająca jakąkolwiek formę pośrednika między umysłem a przedmiotem spostrzeżenia prowadzi do zakwestionowania tego *faktu*, to należy ją odrzucić.

Nawet jeśli przyjmiemy jednak perspektywę Reidowską, to argument z konsekwencji można podważać. W przypadku argumentacji zaprezentowanej przez Reida słabym punktem może być jego interpretacja terminu „idea”. Jeżeli idea nie miała stanowić osobnego, obok podmiotu i przedmiotu, ele-

⁴⁸ Reid, *Essays* II, 10, 283a (*Rozważania*, 174).

⁴⁹ Reid, *An Inquiry* V, 8, 130.

⁵⁰ Tamże.

mentu procesu spostrzegania, to teorię idei można by interpretować inaczej, niż zrobił to Reid, wskazując na zachodzące powiązanie treści idei z poznawanym przedmiotem⁵¹. W takiej sytuacji wyżej wspomniana „konsekwencja” jednak by nie zachodziła. Ocena stanowiska Reidowskiego domaga się odwołania do złożonej historii użycia terminu „idea”, ale też innych określeń, jak np. „species” czy „fantasmata”, którymi filozofowie posługiwali się w swych analizach aktów poznawczych, Reid bowiem „teorię idei” przypisywał także filozofom starożytnej Grecji. Wydaje się, że najważniejszym rozstrzygnięciem w prowadzonych na tym polu badaniach jest odpowiedź na zadane powyżej pytanie: na ile „ideę” można interpretować jako reprezentanta przedmiotu zewnętrznego, rozumianego jako trzeci, obok podmiotu i przedmiotu, element aktu percepcji, a na ile ma ona stanowić „sposób”, w jaki podmiot poznaje spostrzegany przedmiot? Inną sprawą jest kwestia rzeczywistej mocy Reidowskiej alternatywy, czyli argumentacji odwołującej się do „zasad zdrowego rozsądku”, a mającej uzasadniać swoisty rodzaj realizmu bezpośredniego w teorii percepcji. Naturalnie podjęcie tych zagadnień jest konieczne dla uzyskania pełniejszego obrazu poglądów twórcy szkockiej szkoły zdrowego rozsądku. Są one jednak bardzo obszerne i nie jest możliwe choćby skrótowe odniesienie się do nich w ramach jednego artykułu. Poruszałem te problemy w innych pracach, do których odsyłam czytelników⁵².

Bibliografia

- Arnauld Antoine. 1990. *On True and False Ideas*, przeł. Stephen Gaukroger. Manchester–New York: Manchester University Press.
- Atherton Margaret. 1984. „«Suppose I am Pricked with a Pin»: Locke, Reid and the Implications of Representationalism”. *Pacific Philosophical Quarterly* 65: 149–165.

⁵¹ Taką interpretację poglądu Locke’a na naturę związku idei z reprezentowanym przez nią przedmiotem odnajdujemy np. w: Margaret Atherton, „«Suppose I am Pricked with a Pin»: Locke, Reid and the Implications of Representationalism”, *Pacific Philosophical Quarterly* 65 (1984): 149–165.

⁵² Dariusz Kucharski, „Natura przedmiotu spostrzeżenia zmysłowego w ujęciu Thomasa Reida”, *Studia Philosophiae Christianae* 48(3) (2012): 55–75; Dariusz Kucharski, „Thomasa Reida interpretacja «teorii idei». Pytanie o bezpośredni przedmiot poznania”, *Studia Philosophiae Christianae* 58(2) (2022): 53–74.

- Ayers Michael R. 1998. „Introduction”. W: *George Berkeley. Philosophical Works. Including the Works on Vision*. London–Vermont: Everyman.
- Ayers Michael R. 1998. *Locke. Idee i rzeczy*, przeł. Samanta Stecko. Warszawa: Amber.
- Buras Todd. 2015. „Thomas Reid’s *Experimentum Crucis*”. W: *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value*, red. Rebecca Copenhaver, Todd Buras, 14–34. Oxford: Oxford University Press.
- Buras Todd. 2019. „Thomas Reid’s Philosophy of Mind”. W: *Philosophy of Mind in the Early Modern and Modern Ages*, red. Rebecca Copenhaver. London–New York: Routledge.
- Grzeliński Adam. 2019. *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke’a*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Hamilton William. 1983. „On the Various Theories of External Perception”. W: Thomas Reid, *Philosophical Works. With notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton*, t. 1–2, 816–824. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag.
- Hempoliński Michał. 1966. *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego*. Warszawa: PWN.
- Lehrer Keith. 1991. *Thomas Reid*. London–New York: Routledge.
- Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Bolesław Gawecki, t. 1–2. Kraków: PWN.
- Nichols Ryan. 2007. *Thomas Reid’s Theory of Perception*. Oxford: Clarendon Press.
- Reid Thomas. 1975. *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. Michał Hempoliński. Warszawa: PWN.
- Reid Thomas. 1983. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. W: Thomas Reid, *Philosophical Works. With notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton*, vol. 1–2. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag.
- Reid Thomas. 1983. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. W: Thomas Reid, *Philosophical Works. With notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton*, vol. 1–2. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag.
- Reid Thomas. 1997. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*, red. Derek R. Brookes. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Wolterstorff Nicholas. 2001. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yolton John. 1984. *Perceptual Acquaintance. From Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Yolton John. 1993. *A Locke Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.