

PIOTR GUTOWSKI

O TRZECH ELEMENTACH FILOZOFII THOMASA REIDA

WSTĘP

Czas twórczości Thomasa Reida (1710-1796), filozofa i duchownego Kościoła szkockiego, przypada na okres Oświecenia. Choć główny nurt tej epoki zalał całą Europę, zatapiając lub izolując na mniejszych bądź większych wyspach starą, wyrażoną najczęściej w kategoriach arystotelesowskich, naukę, filozofię i teologię, to jednak przybrał on odmienne kształty i zabarwienie w różnych krajach. Szczególny charakter miał w Szkocji¹, która w osobie Davida Hume'a wydała jednego z najbardziej surowych krytyków starego sposobu myślenia, ale jednocześnie pozbawiła go wpływów w szkolnictwie na swoim terytorium. Te znalazły się w rękach myślicieli bardziej umiarkowanych, którzy akceptując nowożytną naukę i część filozofii, starali się zablokować sceptyczne konsekwencje w odniesieniu do religii i instytucji społecznych, gwarantujących stabilność porządku moralnego, politycznego i edukacyjnego. Ich liderem był właśnie Thomas Reid, twórca tzw. szkockiej szkoły zdrowego rozsądku². Umiar w łączeniu nowych idei z tym, co stare

Dr hab. PIOTR GUTOWSKI, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; email: gutowski@kul.pl

¹ Ostatnio powstały interesujące prace na temat szkockiego Oświecenia, np. *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie, Cambridge 2003. W języku polskim dostępne są prace na temat szkockiej filozofii i kultury okresu Oświecenia autorstwa Stefana Zabieglia, np.: *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego oświecenia*, Gdańsk 1997; *Historia Szkocji*, Gdańsk; *Leksykon Szkocji – historia, polityka, nauka, kultura*, Zielona Góra 2008.

² James Beattie (1735-1803), profesor filozofii moralnej w Aberdeen College, traktował Reida jako jednego z intelektualnych obrońców religii i moralności przed atakami filozofów tamtej epoki. Jak pisze Michał Hempoliński, autor najpoważniejszej książki o Reidzie w języku polskim (*U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego*, War-

i sprawdzone, okaże się bardzo atrakcyjną cechą jego filozofii. Zdecyduje on w dużej mierze o wpływach Reida w różnych krajach Europy (w tym także w Polsce) i w USA³. Wielu bowiem myślicieli tego czasu gotowych będzie zanurzyć się w ożywczych nurtach Oświecenia, ale pod warunkiem, że po kąpielii staną na twardym gruncie dobrze sprawdzonych przekonań⁴.

W niniejszym artykule proponuję przyjrzeć się trzem wybranym składnikom filozofii Reida, które spełniają te oczekiwania i zarazem porządkują wielowątkową refleksję szkockiego filozofa. Pierwszy z nich, metafizyczny, to *dualizm umysłów i ciał*, drugi, metodologiczny – *pluralistyczny fundamentalizm*, a trzeci, o charakterze metafizyczno-epistemologicznym, określiłem jako *agnostycyzm w obrębie teizmu*. Kolejne paragrafy zawierają omówienie tych koncepcji.

szawa 1966) i także tłumacz jego głównego dzieła (*Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, Warszawa 1975) był on „zaskoczony spokojnym tonem, w jaki Reid polemizował z Hume’em w chwili, gdy dobro prawdy, cnoty i religii znalazło się w zagrożeniu. Zgorszony był też korespondencją Reida z Hume’em, a przede wszystkim tym, że manuskrypt Reida *Inquiry* znalazł się niejako w recenzji u autora krytykowanego *Traktatu o naturze ludzkiej*”. Ostatecznie jednak uważał tę sprawę za incydentalną i nie mającą większego wpływu na pozytywną ocenę filozofii Reida. Por. M. Hempoliński, *Thomasa Reida krytyka idealizmu subiektywnego z pozycji filozofii zdrowego rozsądku*, [w:] Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. XX.

³ Por. B.W. Redekop, *Reid’s Influence in Britain, Germany, France, and America*, [w:] *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, ed. T. Cuneo, R. van Woudenberg, Cambridge 2006, s. 313-339. Por też: M. Bracken, *Thomas Reid*, przeł. G. Uzdański, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, red. H. Popkin, Poznań 2003, s. 497.

⁴ Spór o to, czy Reid jest myślicielem oświeceniowym, czy może antyoświeceniowym, jest do pewnego stopnia sporem akademickim. Jego rozstrzygnięcie zależy w dużej mierze od tego, co rozumiemy przez „Oświecenie”. O tym, że spór taki się toczy, pisał Michał Hempoliński i rozstrzygał go na korzyść tezy o oświeceniowym charakterze filozofii szkockiego filozofa. „Reida – pisał – nie wymienia się zazwyczaj, lub bardzo rzadko, wśród myślicieli Oświecenia. Przeciwnie, pojawia się czasem – być może pod wpływem stanowiska Oswalda – opinia, że filozofia Reida, atakująca myślicieli angielskiego Oświecenia, Locke’a, Berkeleya i Hume’a, miała charakter antyoświeceniowy. Otóż opinia ta jest całkowicie niesprawiedliwa, nie znajduje potwierdzenia ani w pismach Reida, ani w literaturze historycznej poświęconej temu okresowi. Religijne motywy filozofii Reida nie miały nawet tej rangi co u Berkeleya. Reid nie bardziej niż Berkeley przeciwstawiał się deizmowi, nie ostrzej atakował Hume’a niż Priestley (choć bardziej rzeczowo) i jak wszyscy myśliciele Oświecenia wyprowadzał ze swojej filozofii wnioski praktyczne, głównie w zakresie etyki. W doktrynie etycznej Reida (wyłożonej w *Essays on the Active Powers of Man*) znajdujemy wpływy poglądów Clarke’a, Shaftesbury’ego, zwłaszcza zaś J. Butlera, zaliczanych do myślicieli oświeceniowych” (*Thomasa Reida krytyka idealizmu subiektywnego z pozycji filozofii zdrowego rozsądku*, s. XXI-XXII). Hempoliński stara się przeciągnąć Reida na stronę, którą sam zapewne uznaje za właściwą, pomniejszając – niesłusznie – znaczenie wątków religijnych w jego myśli.

1. DUALIZM

W przedmowie do głównego swego dzieła *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, wydanego po raz pierwszy w 1785 r., Thomas Reid pisze: „To, że każda rzecz, która istnieje, musi być bądź cielesna, bądź niecielesna, jest oczywiste”⁵. Podobną deklarację można znaleźć także w innych jego pracach, zarówno wcześniejszych od *Rozważań*, jak i późniejszych⁶. Tezę o metafizycznej rozłączności tego, co cielesne i niecielesne, wiąże Reid z Kartezjuszem, którego nazywa ojcem nowej filozofii i przyznaje mu zasługę zadania decydującego ciosu dawnej koncepcji umysłu ludzkiego, opierającej się na nieuprawnionych analogiach. Mimo że Reid sam siebie uważa za spadkobiercę Kartezjusza w tej kwestii, nie można bez zastrzeżeń nazwać jego dualizmu kartezjańskim. Twierdzi on wprawdzie, że każda istniejąca rzecz musi być cielesna bądź niecielesna, ale dodaje: „nie jest jednak oczywiste, że wszystko, co istnieje, musi być cielesne albo obdarzone myśleniem”⁷. Inaczej mówiąc, to nam jedynie świat przedstawia się jako rozdwojony na ciała i umysły: „Czy istnieją we wszechświecie byty, które nie mają rozciągłości, masy i bezwładności, jak to jest w przypadku ciał, ani nie są aktywne i rozumne, jak w przypadku umysłu, wydaje się być poza zasięgiem naszego poznania. Wydaje się, że między ciałem i umysłem występuje bezmierna przepaść, lecz czy istnieją jakieś pośrednie byty, które łączą je ze sobą, tego nie wiemy”⁸.

Z przytoczonej wypowiedzi Reida nie można wnosić, że ograniczenie naszych władz poznawczych do znajomości ciał i umysłów uważa on za nieuchronne i nieprzekraczalne, ale z pewnością uznaje, że jest ono na tyle mocne, iż spekulacje na temat istnienia bytów, które nie są ani ciałami, ani umysłami, nie mają żadnego sensu. Mimo to jednak warto zwrócić uwagę, że samo dopuszczenie możliwości istnienia tego rodzaju bytów sprawia, że jego dualizm nie ma ściśle metafizycznego charakteru, ale metafizyczno-epistemologiczny: dualizm umysłów i ciał dotyczy „naszego” świata, a więc świata

⁵ Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 6 (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, [w:] T. Reid, *Philosophical Works*, ed. by W. Hamilton 1895⁸, repr. Hildesheim 1983, s. 216b – dalej, obok stron polskiego tłumaczenia tego dzieła, będę podawał w nawiasie strony odnoszące się do tego wydania).

⁶ Zob. np. wydane w 1864 r. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 97a, czy wydane w 1788 r. *Essays on the Active Powers of Man*, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 513b.

⁷ *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 6 (216b).

⁸ Tamże, s. 6-7 (216b).

takiego, jak przedstawia się naszym władzom poznawczym, lecz niekoniecznie świata samego w sobie. Dopuszczenie możliwości istnienia bytów, które nie są ani ciałami, ani umysłami, przypomina koncepcję Spinozy, zgodnie z którą rzeczywistość pojęta jako *Deus sive Natura* jest z założenia nieskończona i nie może się składać jedynie z dwóch atrybutów: ciała i umysłu. Dlatego właśnie Spinoza postulował istnienie nieskończonej liczby atrybutów, spośród których *nam jedynie* dostępne są umysł i ciało. O ile jednak Spinoza *wiedział* – bo to wynikało z definicji substancji – że musi istnieć nieskończona liczba atrybutów substancji, w tym takie, które nie mają natury ciał ani umysłów, o tyle Reid jedynie dopuszczał możliwość istnienia bytów, które nie są ani takie, ani takie. To jednak, co nazywam tutaj „dopuszczeniem możliwości”, nie tylko nie jest wiedzą (jak u Spinozy), ale nie jest nawet hipotezą o tym, co jedynie prawdopodobne. Dostrzegając wspomnianą możliwość i zarazem nieuchronne ograniczenie ludzkiego poznania, szkocki filozof po prostu odmawia spekulacji na ten temat.

Widzimy więc, że dualizm tego, co cielesne i niecielesne, sprowadzony jest u Reida do dualizmu tego, co umysłowe i cielesne. Taka koncepcja odpowiada w dużej mierze stanowisku Descartesa: „Kartezjuszowi – pisze – należy przyznać pierwszeństwo w przeprowadzeniu wyraźnej linii między światem materialnym i umysłowym, które we wszystkich dawnych systemach były tak pomieszane ze sobą, że nie można było stwierdzić, gdzie kończy się jeden, a zaczyna drugi”⁹. Sposób pojmowania przez Reida dualizmu ciał i umysłów ma więc wyraźnie nowożytny charakter. W antycznej i średniowiecznej tradycji jedynie wyższa część duszy – rozum – była pojmowana jako mentalna, natomiast nie były nią np. uczucia. U Reida, podobnie jak u wielu jego siedemnastowiecznych poprzedników, radykalnie oddzielona zostaje psychologia od fizjologii. Wrażenia i uczucia ulegają wobec tego „spirytualizacji” i są traktowane na jednym poziomie z rozumowaniem, przypominaniem sobie itp. Reid dba, aby zwłaszcza w swojej teorii percepcji zmysłowej wyraźnie odróżnić to, co należy przypisać poznawanemu przedmiotowi i poznającemu umysłowi.

Jeśli świat składa się z ciał i umysłów (lub jeśli wiedza ludzka ograniczona jest do znajomości ciał i umysłów), to naturalne jest wyróżnienie dwóch gałęzi nauk. Własności ciał i prawa nimi rządzące są przedmiotem filozofii przyrody, a natura i funkcjonowanie umysłów przedmiotem filozofii umysłu: „Różne części filozofii przyrody, mechanika, chemia, medycyna, nauki rolnicze – należą do pierwszej klasy; a do drugiej należą gramatyka, logika, retoryka,

⁹ Tamże, s. 141 (270b).

teologia naturalna, etyka, prawoznawstwo, prawo, nauki i sztuki piękne”¹⁰. Warto zauważyć, że w podziale tym nie ma już nawet echa starego Arystotelesowskiego rozróżnienie dyscyplin na teoretyczne i praktyczne. Nie znaczy to, oczywiście, że Reid nie dostrzegał różnicy między bardziej teoretycznym charakterem np. epistemologii i bardziej praktycznym etyki, ale uznawał najwyraźniej, że nie ów charakter, a przedmiot nauk powinien stanowić *zasadnicze* kryterium podziału. Skoro znane są nam dwa zupełnie różne światy: cielesny i niecielesny, to nie ma podstaw, aby etykę wyróżnić jako trzecią dyscyplinę obok filozofii przyrody i filozofii umysłu. Etyka przynależy do tej ostatniej – jest po prostu badaniem aktywnych czy wolitywnych (w odróżnieniu od poznawczych) władz ludzkiego umysłu. Mamy więc u Reida podobną sytuację jak u twórcy mniej więcej w tym samym czasie, ale młodszego o czternaście lat, Immanuela Kanta: problematyka epistemologiczna jest krytyką rozumu czystego, czyli twórcy naukę, a etyka jest krytyką rozumu praktycznego, czyli kierującego ludzkim działaniem. Dzieła Reida zawierające analogiczną koncepcję noszą, odpowiednio, tytuły: *Essays on the Intellectual Powers of Man* i *Essays on the Active Powers of Man*.

Reid zakłada nie tylko dualizm ciał i umysłów, ale też ontyczną wyższość umysłów nad ciałami. Umysł człowieka jest „najwspanialszym dziełem Boga, jakie odkrywa nam rozum, i dlatego, z powodu swego dostojęstwa zasługuje na to, abyśmy go badali”¹¹. Sir William Hamilton, jeden z przedstawicieli szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, swoje wydanie *Philosophical Works*, czyli „Dzieł filozoficznych” Reida opatrzył następującym mottem: „Na ziemi nie ma nic nad człowieka; w człowieku nie ma nic nad umysł”. Ponieważ godność umysłu jest większa niż godność ciała, to nauka zmierzająca do poznania władz ludzkiego umysłu zajmuje również wyróżnione miejsce wśród pozostałych nauk. Nauka o ludzkim umyśle wyróżnia się zresztą nie tylko godnością swego przedmiotu, ale i użytecznością. W naukach bowiem i sztukach wszystko, co ma jakkolwiek związek z umysłem, zależy od jego władz. Te zaś są jak „narzędzia, których winniśmy używać”. Im lepiej będziemy znać ich naturę, tym trafniej i skuteczniej będziemy je stosować, uzyskując większe sukcesy w naszych przedsięwzięciach¹². Użyteczność nauki o umyśle uwidocznia się np. w retoryce i polityce, gdzie

¹⁰ Tamże, s. 11 (218a-b). William Hamilton, redaktor *Philosophical Works* Reida określał filozofię umysłu jako psychologię.

¹¹ *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 8 (217a).

¹² Por. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 97a-b. Por. też: *Lectures on the Fine Arts*, ed. by P. Kivy, Hague 1973, s. 52-53.

umysł jest nie tylko środkiem, którym można się posłużyć, ale i przedmiotem, do którego odnoszą się te poczynania.

W deklaracjach Reida o zasięgu i użyteczności nauki o ludzkim umyśle z łatwością można dostrzec wpływ D. Hume'a, który we wprowadzeniu do *Traktatu o naturze ludzkiej* napisał, że „nawet matematyka, filozofia naturalna i religia naturalna w pewnej mierze zależą od nauki o człowieku, są one bowiem przedmiotem ludzkiego poznania i są przedmiotem sądów, które tworzy człowiek dzięki swym siłom i władzom”. Nieco dalej Hume dodaje, że „nauka o człowieku jest jedyną solidną podstawą dla innych nauk”¹³. Pamiętać zaś trzeba, że Reid napisał swoje pierwsze wielkie dzieło *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* jako odpowiedź na Hume'owski *Traktat*. Dyskutując z Hume'em, Reid ograniczył się do problematyki poruszanej przez swego oponenta i w pewnym zakresie przejął jego sposób widzenia podejmowanych zagadnień. Cechą charakterystyczną tej optyki był natomiast swoisty antropocentryzm (którego jednak Hume nie łączył z dualizmem) wyrażający się w przekonaniu, że jeśli gdziekolwiek można znaleźć rozwiązanie problemów filozoficznych, to poprzez badanie natury ludzkiej, a dokładniej ludzkiego umysłu. Dlatego Reid powie za Hume'em, że wiele nauk i sztuk nie stanie na mocnych fundamentach, „dopóki nie zostaną one zbudowane na zasadach ludzkiej konstytucji”¹⁴.

Stosunek Reida do Hume'a był bardzo złożony. Część poglądów swego rodaka podzielał, inne natomiast, jak ateizm (czy raczej religijny agnostycyzm), zdecydowanie odrzucał. Nie akceptował jego antysubstancjalistycznej koncepcji ciała i umysłu (jako wiązki percepcji). Jego zdaniem umysł jest w człowieku „*tym*, co w nim myśli, przypomina sobie, rozumuje, chce” (podkr. P.G.), a ciało jest *tym*, „co rozciągłe, podlegające ruchowi i masywne”¹⁵. I umysł, i ciało są więc substancjami w sensie zbliżonym do Kartezjańskiego, tzn. trwałymi podmiotami odpowiednich cech. Spośród trzech wymienionych własności ciał akcentuje on podleganie ruchowi: ciała, w przeciwieństwie do umysłów, są bierne, niezdolne do jakiegokolwiek działania. Nawet siła oporu, jaką można przypisać ciałom, nie była dla Reida wystarczającym powodem do uznania ich za posiadające choćby minimalną aktywność¹⁶. Aktywność jest natomiast najważniejszą cechą umysłów.

¹³ D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Kraków 1951, s. 2 i 4.

¹⁴ *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, s. 97a-b.

¹⁵ *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 17 (220b-221a).

¹⁶ „I never could see good reason to believe that matter has any active power at all [...]. As to the resistance to motion, and the continuance in motion, I never could satisfy myself whether these are not necessary consequences of matter being inactive. If they imply activity, that may lie

Wpływ na takie pojmowanie ciał i umysłów wywarł na Reida zapewne po części N. Malebranche, po części G. Berkeley. Według pierwszego z nich bierne są zarówno ciała, jak i umysły, ponieważ wszelkie substancje stworzone mogą jedynie podlegać działaniom, a nie działać. Według Berkeleygo natomiast aktywne są wszelkie umysły, także ludzkie, ciała natomiast nie istnieją, a dokładniej – istnieją jako postrzegane przez umysły. Reid odrzuca Berkeleyowski immaterializm, ale w pełni akceptuje tezę o aktywności wszystkich umysłów. Pogląd ten wspiera typowymi dla siebie argumentami z użycia języka. We wszystkich językach – twierdzi – odmiany myślenia określano za pomocą słów oznaczających działanie („widzę”, „słyszę” itd.). Gdyby ktoś podawał w wątpliwość owo „naturalne przeświadczenie, to zasługuje wprawdzie na wysłuchanie, ale dopóki nie udowodni, że umysł w myśleniu nie jest czynny, lecz wyłącznie bierny, winniśmy posługiwać się w odniesieniu do jego czynności językiem powszechnym”¹⁷.

Świat dostępny poznaniu ludzkiemu wygląda więc dla Reida następująco: istnieją umysły, boski i ludzkie, które są aktywne, oraz ciała – całkowicie bierne. Prostą konsekwencją tego poglądu jest twierdzenie, że niemożliwe jest żadne przyczynowe oddziaływanie ciał na umysły: „materia nie może być przyczyną niczego, może być jedynie instrumentem w rękach realnej przyczyny”¹⁸. Nietrudno zgadnąć, skąd ta siła może pochodzić – jej źródłem może być jedynie umysł. Pozostaje jednak pytanie, od którego umysłu lub umysłów ta siła pochodzi i jak dokładniej ona działa. Reid wypowiadał się w tej kwestii bardzo niejednoznacznie, dając powody do wielorakich interpretacji, począwszy od takich, które przypisywały mu okazjonalizm, aż po takie, które czyniły zeń protoplastę Kanta. Nie rozstrzygając, która z tych interpretacji jest najbardziej trafna, warto zwrócić uwagę na konsekwencję, do jakiej prowadzi Reidowski założeń dualizmu aktywnych ciał i biernych umysłów w teorii spostrzeżenia: percepcja nie może być traktowana jako relacja kauzalna, ale jako relacja swoista, niesprowadzalna do jakiegokolwiek innej.

Percepcji zmysłowej wyznacza Reid w koncepcji analogiczne miejsce jak Kartezjusz rozumowi. Parafrazując tego ostatniego, Reid pisze: „Wszystko, co wiemy o naturze czy rzeczach istniejących, można porównać do drzewa, które posiada korzeń, pień i konary. W tym drzewie wiedzy korzeniem jest

in some other cause” (*Letter to Lord Kames*, 10 XII 1780, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 59a).

¹⁷ *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 18-19 (221a).

¹⁸ *Letter to Dr James Gregory*, 14 VI 1785, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 66a.

percepcja, zdrowy rozsądek jest pniem, a nauki – konarami”¹⁹. Jedno z podstawowych zagadnień teorii percepcji dotyczy tego, czy w akcie spostrzegania ujmujemy bezpośrednio przedmiot zewnętrzny, czy też jedynie reprezentanta tego przedmiotu w naszym umyśle. Dwa zasadniczo różne rozwiązania tej kwestii zostały nazwane przez Williama Hamiltona reprezentacjonizmem (rzecz poznawana jest przez swój reprezentant w umyśle, np. poprzez ideę), i prezentacjonizmem (rzecz poznawana jest bezpośrednio, tzn. bez jakichkolwiek pośredników)²⁰. Reid jest jednym z najsurowszych krytyków reprezentacjonizmu, którego najlepszą egzemplifikacją jest teoria idei jako bezpośrednich przedmiotów poznania. W swoich pracach obszernie przedstawia swoją wizję genezy i konsekwencji tej teorii, a jej obalenie uznaje wręcz za najważniejsze osiągnięcie swojej filozofii. W odpowiedzi na list przyjaciela pisze: „Myślę, że wartość tego, co łaskawie nazywasz ‘moją filozofią’, leży głównie w zakwestionowaniu rozpowszechnionej teorii idei lub obrazów rzeczy w umyśle [rozumianych jako] wyłączone przedmioty myślenia”²¹.

W przekonaniu Reida teoria ta wywodzi się od Platona. Zakorzeniona jest także w arystotelesowskim i scholastycznym twierdzeniu, że poznajemy dzięki *species* zmysłowym i inteligibilnym. Zmodyfikowana i ugruntowana przez Kartezjusza, zostaje przyjęta przez jego następców, a Berkeley i Hume sprowadzają ją do jawnej sprzeczności z elementarnymi zasadami zdrowego rozsądku. Jeśli więc ich rozumowania są poprawne – a zdaniem Reida takie właśnie są – błąd musi tkwić w samej teorii idei. Odwoływanie się do złudzeń zmysłowych, jak czynił to Kartezjusz, nie jest wystarczające dla przyjęcia tej teorii. Złudzenia dają się bowiem wyjaśnić prościej, przy zastosowaniu geometrycznej teorii wielkości rzeczywistej i pozornej. Poza tym nie konstruuje się teorii percepcji, zaczynając od przypadków skrajnych, tak jak nie tworzy się teorii medycznych na podstawie przypadków chorobowych. Ponadto struktura języka potocznego nie potwierdza hipotezy idei. Zdanie „widzę księżyc” (*I see the moon*) informuje jedynie o podmiocie

¹⁹ *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, s. 186a.

²⁰ *Of Presentative and Representative Knowledge*, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 804-815. Michał Hempoliński uważa, że Hamiltonowskie pojęcie reprezentacjonizmu jest tylko inną nazwą sformułowanej przez Jana Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama teorii bezpośredniego poznania przedmiotu obecnie istniejącego (w terminologii T. Czeżowskiego jest to teoria stosunku intencjonalnego). Por. T. Hempoliński, *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego*, s. 401.

²¹ *Letter to Dr James Gregory*, bez daty, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 88b.

percepcji, spostrzeganym przedmiocie oraz o czynności spostrzegania²². Idee, wprowadzone w celu wyjaśnienia sposobu spostrzegania, były na początku czwartym elementem tego procesu, ale później zastąpiły przedmiot poznania, następnie czynności poznawcze, aby na końcu (u Hume'a) wyeliminować podmiot poznający. Za istotny powód, dla którego przyjmowano teorię idei jako reprezentantów przedmiotu poznawanego, uznaje Reid traktowanie umysłu i jego czynności na wzór zmysłu dotyku. Uznawano więc, że musi istnieć bezpośrednie zetknięcie przedmiotu poznawanego z umysłem, co jest mylną analogią. Analogia ta jest mylna – można dopowiedzieć – ponieważ nie respektuje oczywistej tezy o radykalnej różnicy między ciałem (przedmiotem percypowanym) i umysłem (aktem percepcji).

Reid utrzymywał prezentacjonistyczną koncepcję poznania świata zewnętrznego, sądząc, że teoria przeciwna musi się łączyć z niechcianym przezeń idealizmem i sceptycyzmem. Jeśli bowiem właściwym przedmiotem poznania jest idea lub wrażenie, to istnienie świata zewnętrznego jest tylko możliwe. Gdy zaś bezpośrednio spostrzegamy samą rzecz, to zawarty jest już w tym fakt realnego istnienia zewnętrznego przedmiotu materialnego.

Hempoliński twierdzi jednak – za Czeżowskim – że reprezentacjonizm może łączyć się z realizmem a prezentacjonizm z idealizmem²³. Rzeczywiście prezentacjonista może utrzymywać, że nie istnieje rozdwojenie na rzecz zewnętrzną i idee albo z tego względu, że bezpośrednio poznajemy rzeczy, a idee nie istnieją, albo z tego powodu, że bezpośrednio poznajemy idee, a rzeczy nie istnieją. To drugie rozwiązanie przyjmuje Berkeley i wydaje się ono bardziej konsekwentne niż Reidowskie, gdyż rzeczywistość pojęta jest w nim jako jednorodna: istnieją wyłącznie przedmioty natury mentalnej, tzn. umysły i idee. Według Reida istnieją natomiast aktywne substancjalne umysły i radykalnie od nich różne, bierne ciała. Chcąc więc utrzymać tezę o bezpośrednim spostrzeganiu zewnętrznych przedmiotów materialnych, musi założyć dodatkowo (co nie było potrzebne u Berkeleygo), że w stosunek poznawczy mogą wchodzić ze sobą przedmioty o zasadniczo odmiennej naturze. Zmusza go to do zanegowania powszechnie przyjmowanej tezy, że stosunek poznawczy oparty jest na podobieństwie przedmiotu zewnętrznego do tego, co podczas poznawania jest wytworzone w umyśle (gdyż ciała są zupełnie niepodobne do umysłów) lub na związku przyczynowym (gdyż ciała nie mogą być przyczynami). Stąd właśnie jego przekonanie, że relacja

²² Por. *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 203 (293b).

²³ Por. T. C z e ż o w s k i, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 34-42.

poznawcza w percepcji zmysłowej jest całkiem innej natury niż te relacje, przez które dotąd starano się wyjaśnić poznanie²⁴.

2. PLURALISTYCZNY FUNDACJONALIZM.

W *Rozważaniach o władzach poznawczych człowieka* Reid pisze: „Istnieją powszechne zasady, które są podstawą wszelkiego rozumowania i wszelkiej nauki. Rzadko kiedy takie powszechne zasady poddają się bezpośredniemu dowodowi, nie potrzebują go nawet”²⁵. Używając terminów współczesnej epistemologii, taką koncepcję należy określić jako fundacjonalizm (czy fundamentyzm lub fundamentalizm epistemologiczny). Nasze poznanie jest nieuchronnie osadzone na niedających się dowieść założeniach. Według Reida sytuacja taka nie oznacza jednak wcale słabości ludzkiego poznania, ale decyduje właśnie o jego sile. Założenia te są bowiem raz na zawsze ustalone, a my – choć nie możemy ich dowieść – dysponujemy zdolnością ich odczytania i zrozumienia.

Jednym ze źródeł przekonania Reida o założeniowości wiedzy ludzkiej była jego teoria definicji i sądu, sformułowana w rezultacie studiów nad Arystotelesowską logiką. Już bowiem z określenia definicji jako eksplikacji znaczenia słowa za pomocą słów, których znaczenie jest nam znane, widać, że „nie każde słowo może być zdefiniowane; definicja musi składać się ze słów uprzednio rozumianych bez definicji”²⁶. Dalej, zgodnie z klasycznymi regułami definiowania, nie można zdefiniować przedmiotów jednostkowych, gdyż nie denotują one gatunku. Nie można też zdefiniować w sensie klasycznym wielu słów ogólnych, gdyż nie ma już dla nich terminu bardziej ogólnego. Nie każdy wreszcie gatunek potrafimy zdefiniować, gdyż zdarza się, jak w przypadku słów oznaczających coś doskonale prostego (np. barwy), że nie ma terminów do wyrażenia różnicy gatunkowej. Oczywiście wszystkie

²⁴ Wiązało się to także z zawężeniem pojęcia przyczynowości w porównaniu z dominującą wcześniej koncepcją Arystotelesa. Spośród czterech przyczyn, które wymieniał starożytny filozof, nowożytni zostawili jedynie przyczynowość sprawczą (i ewentualnie celową, aby – podobnie jak u Reida – służyła do wyjaśniania sytuacji moralnych). Dlatego mieli problem z przyczynową interpretacją niektórych zjawisk, zwłaszcza związanych z ludzkim poznaniem. Dla Reida problem był tym głębszy, że akceptował on dualizm umysłu i ciała, którego u Arystotelesa nie było (złożenie z materii i formy nie miało charakteru dualistycznego, a poza tym było ono powszechne, tzn. nie odnosiło się wyłącznie do człowieka).

²⁵ *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 45 (230b).

²⁶ Tamże, s. 14 (219b).

takie słowa można i trzeba objaśniać, ale klasycznie zdefiniować ich się nie da²⁷. Z sądami jest podobnie jak z definicjami. W jednym z głównych – zdaniem Reida – podziałów sądów wyróżnia się sądy oparte na dowodzie i sądy intuicyjne. Pierwsze z nich czerpią swą moc z rozumowania, którą porównuje on do władzy chodzenia nabywanej przez praktykę. Drugie natomiast są oczywiste; ich cechą jest to, że gdy tylko zostaną zrozumiane, muszą być uznane. Podobne są one do naturalnej władzy połykania pożywienia. Nie poddają się żadnemu rozumowaniu – wszelkie dowodzenie pierwszych zasad musi prowadzić do paradoksów. Takie zdania w matematyce nazywane są aksjomatami, a w innych dziedzinach pierwszymi zasadami, zasadami zdrowego rozsądku, prawdami oczywistymi²⁸.

Modelem całej ludzkiej wiedzy była dla Reida matematyka. Sukcesy tej nauki opierają się na tym, że matematycy ściśle definiują terminy oraz formułują pierwsze zasady jako aksjomaty, na których opierają swe rozumowania. Reid uważał, że w strukturze matematyki odwzorowana jest struktura całej naszej wiedzy. W przyrodoznawstwie uzyskano postęp po zastosowaniu metod matematycznych, z czego można wnosić, że i w filozofii umysłu będzie podobnie, jeśli zastosowane zostaną procedury analogiczne do tych, jakie funkcjonują w matematyce²⁹. Nie chodzi tu, oczywiście, o postulat formalizacji filozofii umysłu, ale o zastosowanie najogólniejszych procedur naukotwórczych, które akurat w matematyce opisane są w najbardziej klarowny sposób. Chodzi o metodę w szerokim sensie – jako sposób uprawiania tej dyscypliny wyznaczony przez pierwsze czynności, jakimi powinny być: definiowanie i formułowanie aksjomatów. Tak więc nawoływanie do zastosowania metody matematycznej jest w istocie apelem o ujawnienie najbardziej podstawowych założeń naszego myślenia i działania. Dla Reida charakterystyczne jest to, że od filozofów, którzy tego zadania się podejmują, domaga się uwzględnienia punktu widzenia „prostego człowieka”, który dysponuje najbardziej zdrowym i naturalnym podejściem do życia.

Podstawowe i niedowodliwe prawdy nazywa Reid zasadami zdrowego rozsądku (*principles of common sense*), a tezy z nimi sprzeczne uznaje za absurdalne³⁰. Słownikowo angielski wyraz *sense* odpowiada polskiemu sło-

²⁷ Por. tamże, s. 14-17 (219-220b).

²⁸ Por. tamże, s. 549-552 (434 a-b).

²⁹ Tamże, s. 13-14 (219a).

³⁰ Por. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s.108b. O znaczeniu słowa *common sense* zob. W. Hamilton, *On the Philosophy of Common Sense*, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 742-803. Hamilton przytacza

wu „zmysł”, a w tradycji empiryzmu zmysły przedstawiane były zazwyczaj jako środki dostarczające umysłom wrażeń i idei, z których dopiero powstawały sądy. Reid zaś uważa, że nie da się wyprowadzić sądów z samych tylko impresji, bo sąd, choć zawiera pojęcia, nie jest tylko kombinacją pojęć, jak chcieliby zwolennicy asocjacionizmu. W liście do swego przyjaciela Jamesa Gregory’ego sugeruje, że genetycznie sądy mogły poprzedzać pojęcia w tym sensie, że pierwotnie były wyrażane za pomocą pojedynczych słów. W takiej sytuacji sądy nie byłyby rezultatem składania pojęć, ale odwrotnie – pojęcia efektem rozkładu sądów: „W mowie prawdziwie naturalną jednostką jest zdanie [...]. Jest więc całkiem możliwe, że ludzie wypowiadali zdania w postaci jednego złożonego dźwięku czy słowa, zanim pomyśleli o podzieleniu go na części oznaczane przez różne słowa”³¹. Skoro zaś w filozofii chodzi o odkrycie podstawowych elementów naszego życia umysłowego, to należy poszukiwać nie pierwotnych impresji czy pojęć, ale przede wszystkim pierwotnych sądów. W tym aspekcie Reid jest więc zdecydowanie przeciwny epistemologicznemu atomizmowi i asocjacionizmowi w wydaniu Hume’a.

W *Inquiry* Reid uważał, że sądy te mają swe źródło w spostrzeżeniach, dlatego nazwał je zasadami wspólnego (powszechnego) *zmysłu*, bo to dokładnie oznacza termin *common sense*. Jedną z jego funkcji było, podobnie jak u Arystotelesa, łączenie danych pochodzących z różnych zmysłów w ujęcie jednego przedmiotu (tę właśnie funkcję pominęli Berkeley i Hume). Ponieważ jednak słowo „zmysł” (*sense*) nie odnosi nas w sposób jasny do sądów – filozofowie wiązali ze zmysłami impresje i powstałe na ich podstawie pojęcia, a nie sądy – to lepszym, według Reida, terminem byłyby *common judgement*, czyli „wspólny sąd”. Gdyby Reid znał język polski, uznałby zapewne, że jego intuicje znajdują potwierdzenie w terminie „zdrowy rozsądek”, w którego rdzeniu jest słowo „sąd”. Tę intuicję trudno było wydobyć z terminu angielskiego. Chociaż Reid odkrył, że *common sense* to w istocie *common judgement*, pozostał przy stosowaniu pierwszego z nich. Być może dlatego za źródło owych sądów powszechnych uważał począt-

urywki tekstów 101 myślicieli (od Hezjoda do Kanta), w których odwołują się oni w różny sposób do zdrowego rozsądku. Por też: S. Zabieglík, *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*, Warszawa 1987.

³¹ *Letter to Dr James Gregory*, 26 VIII 1787, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 71a. W *Rozważaniach o władzach poznawczych człowieka*, wcześniejszych od cytowanego listu, Reid jest ostrożniejszy. Twierdzi, że pytanie o to, co jest wcześniejsze: pojęcie czy sąd, jest nierozstrzygalne i podobne do pytania o pierwszeństwo jaja czy kury. Por. s. 498 (417b).

kowo zmysły i percepcję. Dopiero w późniejszych pracach mniej akcentował związek pierwszych zasad ze zmysłami, a bardziej z rozumem.

Reid nie uważa siebie za pierwszego poszukiwacza sądów zdrowego rozsądku. Twierdzi jednak, że starając się odkryć założenia, na których wspiera się ludzka myśl i działanie, jego poprzednicy mnożyli je ponad stan faktyczny albo redukowali do jak najmniejszej liczby. Dopóki przeważała filozofia Arystotelesa, uważano za coś ustalonego, że każdy dowód należy przeprowadzać z wcześniej przyjętych zasad. Mnożono jednak owe zasady tak, że w ich zestawie było także wiele przesądów³². Ponieważ jednak ludzie skłonni są popadać z jednej skrajności w drugą (regułę tę Reid dodawał od siebie do F. Bacona zestawu tzw. złudzeń plemiennych), to w nowożytnej filozofii znacznie pomniejszono liczbę pierwszych przesłanek wiedzy.

Tak właśnie się stało w czasie „wielkiej rewolucji dokonanej w rzeczpospolitej filozoficznej” przez Kartezjusza. Przyjął on, z obawy przed popadnięciem w ułudę, tylko jedną pierwszą zasadę, sądząc, że wystarczy ona do wyprowadzenia z niej całej wiedzy. Komentując taką procedurę, Reid pisze: „Z pewnością jest jakieś piękno we wznoszeniu całego gmachu wiedzy na kilku zaledwie zasadach. Wspaniały gmach wiedzy matematycznej wzniesiony na fundamentach kilku aksjomatów i definicji oczarowuje każdego. Kartezjusz, który znał dobrze piękno tkwiące w naukach matematycznych, miał, jak się zdaje, ambicję nadania tego samego piękna prostoty swemu systemowi filozofii”³³. Kartezjusz powinien jednak rozważyć, czy nie istnieją jakieś inne pierwsze zasady, które należałoby przyjąć. Ponieważ tego nie uczynił, zmuszony został do dowodzenia wielu twierdzeń, które są pierwszymi zasadami (np. o istnieniu świata fizycznego). Dowody te okazały się jednak niekonkluzywne, co pokazali jego następcy, odmawiając istnienia najpierw światu materialnemu (Berkeley), a później nawet samemu substancjalnemu umysłowi (Hume). Według Reida zasadą generalną jest to, że gdy ktoś w przeszłości próbował wydedukować oczywiste zasady z innych, bardziej oczywistych, zawsze popadał w błąd, gdyż uparcie dążył do tego, aby konkluzje tego rozumowania były zgodne z zasadami zdrowego rozsądku (dlatego właśnie Kartezjusz dowodził istnienia świata materialnego). W rezultacie inni, uznając argumenty przytoczone dla uzasadnienia takich pierwszych zasad za słabe, odrzucili je, a rozumując ściślej i bardziej pomysłowo z fałszywych zasad (bądź z niekompletnej liczny przesłanek) ujawniali wiele paradoksów³⁴.

³² Por. tamże, s. 636-39 (462a-b).

³³ Por. tamże, s. 642 (463b-464a).

³⁴ Por. tamże, s. 47 (231a).

Skoro jednak pierwszych zasad dowieść nie sposób, a historia pokazuje, że zdarzało się, iż jedni filozofowie uznawali za pierwszą zasadę coś, co inni odrzucali, to być może nie ma takiego ostatecznego zbioru zasad albo – jeśli jest – nie da się go ustalić. Reid odpowiada na tę trudność przykładem: „Anglicy powinni to samo rozumieć przez hrabstwo York, chociaż zapewne nawet jedna setna z nich nie potrafi wskazać dokładnie granic tego hrabstwa”³⁵. Zasady zdrowego rozsądku są więc ściśle określone. Ludzie korzystają z tych zasad, ale często nie są w stanie ich wymienić, tak jak większość ludzi nie jest w stanie oznaczyć na mapie granic państwa, w którym żyją. Nie można jednak eliminować z filozofii przekonań zdroworozsądkowych tylko z tego powodu, że nasza poznawcza niemoc nie pozwala nam (na razie) na ich sformułowanie i wyliczenie. Filozofowie mają właśnie to uczynić.

Powszechności zasad zdrowego rozsądku zdają się przeczyć zarówno ludzie umysłowo chorzy, jak i niektórzy filozofowie. Co do pierwszego przypadku, Reid twierdzi, że tak jak nie sądzimy o naturalnej konstytucji ciała na podstawie jego chorób, tak też nie powinniśmy sądzić o naturalnych władzach umysłu na podstawie jego zaburzeń. Gdy chodzi zaś o poglądy filozofów, to sarkastycznie zauważa, że „nie ma takiego absurdu, który nie znalazłby zwolenników wśród pewnych filozofów”. Filozofia nigdy nie jest w stanie pokonać naturalnej wiary, jaką ludzie żywią odnośnie do pierwszych zasad zdrowego rozsądku, a „żadne subtelne argumenty filozofów przeciwko tej wierze nie zdołały nigdy przekonać ich samych”³⁶. Jeśli zaś chodzi o spór o to, czy dana teza jest pierwszą zasadą, czy nie, istnieją, zdaniem Reida, pewne sposoby rozumowania, np. *argumentum ad hominem*, dowód *ad absurdum*, odwołanie się do powszechnej zgody ludzi czy do wspólnej struktury wszystkich języków.

Do ostatniego argumentu Reid odwołuje się szczególnie chętnie. Przyjmuje, że między językiem a zasadami zdrowego rozsądku zachodzi odwzorowanie. W aspekcie ogólnej struktury języka jest ono dokładne, można powiedzieć – izomorficzne. We wszystkich językach są te same części mowy, rozróżnienie rzeczowników i czasowników, podział rzeczowników na przymiotnikowe i substancjalne, a czasowników na czynne i bierne itd. To podobieństwo struktury wszystkich – zdaniem Reida – języków wskazuje na wspólnotę przekonań wyznaczonych przez ową strukturę. Gdyby założyć, że

³⁵ Por. tamże, s. 514 (423a).

³⁶ Por. tamże, s. 114 (259b).

jest naród, który uznaje, że to, co nazywany własnościami, może istnieć bez podmiotu, to w języku tym nie byłoby rozróżnienia przymiotników i rzeczowników. Reid jednak dopuszcza, że w języku brakuje pewnych rozróżnień, które wykryć może dopiero uważna refleksja. Istnieje więc możliwość pojawienia się zasadnych rozróżnień, niezbędnych w filozofii, które w języku potocznym się nie ukształtowały, ponieważ nie były niezbędne w sytuacjach życia potocznego. W tym aspekcie relacja między językiem a pierwszymi zasadami byłaby co najwyżej homomorficzna. Nie można jednak, zdaniem Reida, znaleźć rozróżnienia dokonanego we wszystkich językach, które nie miałyby uzasadnienia³⁷.

Interesujący problem, którego nie sposób tutaj szerzej podjąć, jest zawarty w pytaniu o metafizyczne źródła owych prawd zdrowego rozsądku. Reid twierdzi, że są one wpisane w ludzką naturę, ale można dodatkowo zapytać, które „części” naszej natury są ich nośnikami³⁸. Ponieważ początkowo wiązał on sądy ze zmysłami, można by przypuszczać, że *common sense* jest funkcją zmysłów. Później jednak Reid twierdził, że stanowi on wspólny wszystkim ludziom poziom rozumu, który spełnia dwie zasadnicze funkcje: sądzenie o rzeczach oczywistych i wyprowadzanie wniosków. W tym ujęciu zdrowy rozsądek nie byłby funkcją zmysłów czy czymś odrębnym od rozumu, ale „jego pierworodnym dzieckiem”³⁹. Niezależnie jednak od tego, jaka jest bezpośrednia ontyczna podstawa zdrowego rozsądku w naszej naturze oraz jak dokładnie on działa (czy jego zasady są wrodzone, czy też intuicyjnie bądź instynktownie odczytane ze świata), według Reida ostateczne swe źródło ma on w Bogu-Stwórcy natury⁴⁰. Prawda o Bogu jako źródle pierwszych zasad jest dla Reida tak pewna, że bliższe precyzowanie, w jaki sposób sprawił On, że poznajemy zasady zdrowego rozsądku, jest zbędne: „Mniejsza z tym, czy nazwiemy je zasadami animalnymi, czy instynktownymi, czy jakkolwiek inną nadamy im nazwę. Ale z pewnością

³⁷ Por. tamże, s. 27 i 39-40 (224a-b i 228b-229a).

³⁸ Por. N. Daniels, *On Having Concepts 'By Our Constitution'*, „Philosophical Monographs” 3(1976), s. 103-112.

³⁹ *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 522 (425a-b).

⁴⁰ Od tej więc strony zdrowy rozsądek jest pewnym rodzajem boskiej inspiracji. Tę myśl dobrze oddają motta z Biblii do *Inquiry i Essays*, które trzeba przytoczyć w angielskiej wersji, bo polskie tłumaczenie nie oddaje dobrze sensu, o jaki zapewne chodziło Reidowi: „The inspiration of the Almighty giveth them understanding” (Hi 32, 8) oraz „Who hath put wisdom in the inward parts” (Hi 38, 36). Jest rzeczą interesująca, że obydwa one zaczerpnięte zostały z księgi Hioba, która podkreśla całkowitą zależność człowieka od Boga. Dla filozofa zakorzonego w tradycji protestanckiej jest to jak najbardziej naturalne.

różnią się one od rozumowania i spełniają one rolę rozumu w jego pierwszych zaczątkach, i jako takie powinny być troskliwie pielęgnowane już w ich niemowlęctwie, gdyż nadają kierunek dalszemu rozwojowi zdolności rozumowania”⁴¹.

3. AGNOSTYCYZM W OBRĘBIE TEIZMU

Interpretatorzy proponują różne „klucze” do filozofii Reida. Bardzo często za taki klucz uważa się jego teorię percepcji. W proponowanym tu ujęciu propozycje Reida w zakresie teorii spostrzeżenia zmysłowego motywowane są koncepcją konsekwentnie pojętego dualizmu umysłu i ciała. W przeszłości dualizm łączono z reprezentacjonizmem, rozumując, że skoro umysły i ciała są bytami o radykalnie odmiennych naturach, to dla wyjaśnienia percepcji zmysłowej trzeba założyć pośredniki (np. idee), łączące te dwie sfery rzeczywistości. Jest to jednak ślepa uliczka. Idee nie mogą być łącznikami, ponieważ same należą do jednej z tych sfer bytu. Problem więc nie znika, a jedynie ulega przekształceniu w pytanie o relację między ciałem a ideami i relację między umysłem a ideami. Reid eliminuje więc z opisu mechanizmu percepcji pojęcie idei jako reprezentantów rzeczy, które było kluczowe dla większości nowożytnych filozofów. Relacja poznawcza w percepcji zmysłowej staje się więc dla niego relacją swoistą, a jej modelem nie może być relacja przyczynowa.

Myśl, że percepcja nie jest relacją kauzalną, ale jakąś szczególną relacją, uczyniła Reida filozofem wręcz modnym wśród antynaturalistycznie nastawionych epistemologów drugiej połowy wieku XX. W pracach szkockiego myśliciela znajdowali oni zapewne intuicje, które można było przeciwstawić dominującym wówczas tendencjom do naturalizacji epistemologii i do scjentystycznego traktowania całej filozofii. Zdaniem Michała Hempolińskiego, który stoi na stanowisku radykalnego odróżniania płaszczyzny epistemologicznej i metafizycznej, oraz twierdzi, że rozwiązania metafizyczne nie warunkują jednoznacznie rozwiązań teoriopoznawczych (i odwrotnie), dualistyczna metafizyka, jaką zakłada Reid, jest rozwiązaniem dodatkowym i niezależnym od jego teorii spostrzeżenia⁴². Argumentem przemawiającym za tą tezą jest to, że nie wszyscy prezentacjoniści są dualistami. Nie chodzi tu

⁴¹ *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 306 (333a).

⁴² Hempoliński, *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku*, s. 428-429.

tylko o Berkeleya, ale także o tych, którzy stosunek poznawczy w percepcji traktują jako coś swoistego, co w żadnym razie nie da się sprowadzić do relacji przyczynowej. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że wobec takich filozofów można sformułować (z perspektywy naturalistycznej) zarzut akceptacji dualizmu. Gdyby ten zarzut był trafny, stanowisko Reida należałoby uznać nie tylko za konsekwentne, ale i w pełni intelektualnie uczciwe. Z całą bowiem otwartością uznaje on to, co wielu innych prezentacjonistów ukrywa nawet przed sobą.

W duchu podobnym do interpretacji Hempolińskiego Reidowską teorię percepcji interpretuje Ryan Nichols w książce *Thomas Reid's Theory of Perception*⁴³. Przyznaje on jednak przynajmniej tyle, że ciągle przywoływany przez Reida dualizm stanowi pewien problem dla teorii percepcji, jaką najchętniej chciałby mu przypisać, czyli w istocie dla naturalistycznej teorii percepcji. Środkiem do uprawdopodobnienia tej – moim zdaniem nietrafnej – interpretacji filozofii Reida jest wyeksponowanie jego odwołań do metody Newtonowskiej w filozofii umysłu oraz jego agnostycyzmu w kwestiach metafizycznych. Reid tymczasem rozumie zastosowanie Newtonowskiej metody w filozofii umysłu nie dosłownie, ale jedynie w pewnym uogólnieniu, podobnie jak stosowanie metody matematycznej. Chodzi mu o to, aby filozofowie nie formułowali hipotez, czyli spekulacji oderwanych od doświadczenia zewnętrznego lub refleksji. Ponadto, Reid był wprawdzie sceptyczny wobec pewnych kwestii metafizycznych, ale inne z całą stanowczością rozstrzygał. Jego zdaniem możemy wiedzieć, że zachowujemy tożsamość osobową mimo zmian upływu czasu, że istnieje Bóg, że złożeni jesteśmy z umysłu i ciała. Nie możemy natomiast wiedzieć, jaki jest dokładnie „mechanizm” owej identyczności osobowej, jaka jest natura Boga i jego relacja do świata, jak umysł działa na ciało i *vice versa*. W tych kwestiach winniśmy wygasić naszą poznawczą ciekawość. Jest to więc stanowisko inne niż np. Kartezjusza, Malebranche'a czy Leibniza, którzy uważali, że także i w tych bardziej szczegółowych kwestiach możemy zdobyć (metafizyczną) wiedzę. Chociaż w takich sprawach Reid realizuje w pewnym sensie Newtonowski postulat *hypotheses non fingo*, to przecież jednocześnie z całą mocą rozstrzyga cały szereg metafizycznych problemów, np. substancjalności ciał i umysłów, tożsamości osobowej itp.

⁴³ Oxford 2007, s. 35-38

Tezę o dualizmie ciał i umysłów umieszcza Reid na początku w grupie pierwszych zasad metafizycznych⁴⁴. Wraz z pierwszymi zasadami w zakresie gramatyki, logiki, matematyki, estetyki i etyki składają się one na zbiór pierwszych zasad prawd koniecznych. Ten ostatni, uzupełniony o zbiór pierwszych zasad prawd przypadkowych, konstytuuje zestaw zasad zdrowego rozsądku. Jest rzeczą interesującą, że pod postulatem ujawnienia fundamentalnych założeń, jakie przyjmujemy w naszym myśleniu i działaniu, podpisaliby się także sceptycy. Działalność zarówno starożytnych, jak i nowożytnych sceptyków do tego w istocie zmierzała. Thomas Brown, jeden z sympatyków szkoły szkockiej, następca D. Stewarta, ucznia Reida, na katedrze filozofii moralnej w Edynburgu, żartował na temat identyczności punktów widzenia Reida i Hume'a co do kwestii pierwszych zasad. Różnica między nimi jest taka, mawiał Brown, że ogłaszając dwa twierdzenia – o niemożliwości udowodnienia naczelných przesłanek wiedzy i o tym, że właśnie z tego powodu są one nie do odparcia – sceptyk wymawia pierwsze tonem nalegającym, a drugie z westchnieniem, podczas gdy jego oponent szybko wspomina o pierwszym, a drugie oznajmia tonem poufnym⁴⁵. Trudno odmówić Brownowi przenikliwości. W *Traktacie* Hume faktycznie wyraża pogląd o niedowodliwości pierwszych zasad, całkiem bliski poglądowi Reida. Nie przeczy nawet prawdziwości pewnych powszechnie uznawanych zasad, ale uznaje, że nie można ich dowieść: „Tak więc sceptyk [...] musi [...] uznać, że istnieją ciała, choć nie może mieć roszczenia do tego, by jakieś argumenty filozoficzne utwierdziły to przeświadczenie. Natura nie pozostawia tego do jego wyboru i bez wątpienia uważała tę rzecz za sprawę zbyt wielkiej wagi, iżby ją można powierzyć niepewnym rozumowaniom i spekulacjom”⁴⁶.

Uwaga Browna zawiera więc interesującą intuicję, która pozwala interpretować filozofię Reida jako złagodzony sceptycyzm⁴⁷. Gdy jednak głębiej się zastanowimy, to okaże się, że zamiana akcentów, o których mówi Brown, nie jest wcale czymś mało istotnym. Dla Hume'a cała wiedza ludzka, z wy-

⁴⁴ O tym, jak bardzo była ona dla niego oczywista, świadczy m.in. to, że nawet nie zadaje sobie trudu opisu różnicy między ciałem i umysłem, a koncentruje się jedynie na wyłuszczeniu – również oczywistej, jego zdaniem – tezy, że własności, jakie spostrzegamy zmysłami zakładają podmiot w postaci substancjalnego ciała, a myśli zakładają istnienie substancjalnego umysłu. *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 613.

⁴⁵ Por. D. Schultess, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne 1983, s. 357.

⁴⁶ *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, s. 187.

⁴⁷ Por. np. L.M. Lacoste, *The Seriousness of Reid's Sceptical Admissions*, „Monist” 2 (1978), s. 311-325.

jątkiem matematyki, jest niepewna, a założenia są przykrą koniecznością. Dla Reida zaś owe założenia wcale nie znamionują niedoskonałości i niepewności naszej wiedzy. To jest bowiem niepewne, co potrzebuje dowodu, a to, co jest jego podstawą, choć niedowodliwe, może być bardziej pewne niż to, co jest dowodzone⁴⁸. Z tą różnicą w podejściu do założeń wiąże się różnica w programach badawczych obydwu filozofów. Hume nie interesuje się założeniami wiedzy, a jeśli je wskazuje, to po to, aby ukazać słabość konstrukcji rozumowych, które na nich się wspierają. Reid zaś włoży wiele wysiłku w odkrywanie i eksplikowanie założeń poznania ludzkiego, które spełniają rolę jak najbardziej pozytywną. Zasady, o których mowa, są bowiem – używając języka Kanta – warunkiem wszelkiego rozumowania, doświadczenia i życia społecznego. Filozofia winna zmierzać do jasnego sformułowania tych podstawowych zasad. Dopiero później, na drodze dedukcji lub indukcji, zależnie od charakteru dyscypliny, można będzie wprowadzać twierdzenia pozostałe.

Różnica między Reidem i Hume'em w ocenie epistemicznej wartości pierwszych zasad ma ostatecznie swoje źródło w ich stanowisku wobec teizmu. Hume był w tej kwestii agnostykiem (a wielu powiedziałoby, że ateistą), nie miał więc żadnego powodu, aby niedowodliwe zasady uznawać za prawdziwe. Reid natomiast akceptował teizm. Mógł więc odwołać się do argumentu (przypominającego Kartezjańską tezę o Bogu jako gwarancie prawdziwości tego, co jasno i wyraźnie nam się jawi), że prawdziwość pierwszych zasad jest zapewniona przez Stwórcę i – co więcej – że wskazuje na to właśnie ich niedowodliwość. Do Stwórcy odwołuje się Reid także w innym kontekście – wówczas, gdy chce uniknąć spekulacji na temat bezpośrednich metafizycznych przyczyn różnych zjawisk. To zresztą sprawia, że podejrzenie o okazjonalizm, jakie pojawia się w związku z tezą o całkowitej bierności ciał, nabiera dodatkowego potwierdzenia. Prace Reida pełne są następujących stwierdzeń: „Nie mamy [...] żadnego dowodu istnienia przedmiotów zewnętrznych, a jeżeli założymy, że one istnieją, to nie możemy wyjaśnić, w jaki sposób mogłyby one tworzyć percepcję”⁴⁹ lub: „Jakkolwiek świadomi jesteśmy spostrzeżenia przedmiotów, jednak nic zupełnie nie wiemy na temat tego, jak ono zachodzi, równie niewiele wiemy o tym, jak spostrzegamy przedmioty, a także i o tym, jak zostaliśmy stworzeni”⁵⁰. Właściwie cała metafizyka zawiera się w zbiorze pierwszych zasad i tezie o istnie-

⁴⁸ Por. H e m p o l i ń s k i, *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku*, s. 376.

⁴⁹ *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 287 (326b).

⁵⁰ Tamże, s. 218 (302a).

niu Stwórcy, jako ostatecznej przyczynie wszystkiego. Budowanie bardziej szczegółowej metafizyki przekracza możliwości poznawcze człowieka.

Takie stanowisko można określić jako *agnostycyzm w ramach teizmu*. Zgodnie z nim powinniśmy powstrzymać naszą naturalną potrzebę budowania różnych hipotez, np. na temat mechanizmu percepcji, o ile prowadzić miałyby to do zanegowania bardziej podstawowego przekonania o całkowicie odrębnej naturze umysłów i ciał. Uogólniając ten schemat, musimy wyróżnić w naszym systemie przekonań takie, które są pierwotne, aksjomatyczne, i takie, które są wtórne. Gdy nowe dane doprowadzą do konfliktu między nimi, powinniśmy zaufać tym pierwszym, nawet za cenę uznania pewnych kwestii za niewyjaśnialne. Generalnie takie stanowisko jest antyagnostyczne i antyseptyckie. Jednakże *w obrębie teizmu* agnostycyzm będzie stanowiskiem zalecanym. Nie pozwoli on na rozwinięcie się ludzkiej pychy (ostatecznie u źródeł wygnania ludzi z raju była nieokiełznana chęć wiedzy) i zapewni odpowiednią przewagę Boga nad stworzeniem⁵¹.

Trzeba jednak pamiętać, że agnostycyzm, o którym mowa dotyczy filozoficznych, a zwłaszcza metafizycznych spekulacji, które zmierzały do kwestionowania przekonań uznanych za oczywiste i powszechne. W żadnej mierze nie dotyczy on natomiast badań naukowych czy filozoficznych, które opierają się na rzetelnej metodzie empirycznej i polegają – w przypadku filozofii umysłu – na szczegółowym opisie różnych władz i czynności umysłowych, a nawet na formułowaniu ostrożnych indukcyjnych uogólnień. Tego rodzaju badania nie ujawniają nam jednak właściwie pojętych przyczyn. Reid mówi o dwóch rodzajach przyczyn, metafizycznej i fizycznej. W sensie metafizycznym przyczynami mogą być tylko umysły. Przyczynami w sensie fizycznym są prawa przyrody. Są one jednak tego rodzaju przyczynami, że można dalej zapytać o ich przyczynę. W liście do Jamesa Gregory'ego Reid pisze: „Myślę [...], że każda przyczyna fizyczna musi być dziełem jakiegoś podmiotu działającego lub przyczyny sprawczej”⁵². A osta-

⁵¹ Por. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, s. 151b. Por. też *Essays on the Intellectual Powers of Man*, s. 251a (paragraf, w którym znajduje się potwierdzający to tekst, nie został przełożony przez M. Hempolińskiego na język polski). Te religijne motywy są pomijane bądź pomniejszane przez interpretatorów, którzy za wszelką cenę pragną u dawnych filozofów znaleźć jakieś podpowiedzi do dzisiejszych debat filozoficznych, sterylne podzielonych już nie tylko na poszczególne dyscypliny, ale nawet na poszczególne problemy, i odizolowanych od kwestii światopoglądowych. Tymczasem światopoglądowe zaangażowanie dawnych myślicieli było aż nadto oczywiste, a podobne zaangażowanie filozofów w dzisiejszych debatach jest niewidoczne tylko dla krótkowidzów.

⁵² *Letter to Dr James Gregory*, 30 VI 1789, [w:] Reid, *Philosophical Works*, s. 73b-74a.

teczną przyczyną może być tylko umysł. O mechanizmie przyczynowania przez umysł nic jednak powiedzieć nie możemy.

ZAKOŃCZENIE

Proponowane w ostatniej części pojęcie *agnostycyzmu w ramach teizmu* pozwala zrozumieć, dlaczego w rozwoju szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, zainspirowanej przez Reida, pojawiły się rozbieżne linie interpretacyjne. Zwolennicy jednej wzmacniali wątek fundacjonalizmu, a innej – agnostycyzmu. Przedstawicielem pierwszej był choćby James Oswald, podobnie jak Reid duchowny Kościoła szkockiego, który „bez żadnych ograniczeń posługiwał się kategorią zdrowego rozsądku, darząc jego zasady pełnym zaufaniem. Wszelkie zastrzeżenia wobec zdrowego rozsądku uważał za bezpodstawne [...]. Oswald był pierwszym, który dogmatycznie zinterpretował zdrowy rozsądek”⁵³. Drugą linię reprezentuje William Hamilton, który w swojej interpretacji starał się zbliżyć Reida do Kanta. Jego stanowisko określa się niekiedy wprost jako agnostycyzm. Michał Hempoliński tak to podsumowuje: „W rezultacie, szkołę szkocką zapoczątkowaną przez Reida walką ze sceptycyzmem i agnostycyzmem Hume’a zamyka fenomenalizm i agnostycyzm Hamiltona”⁵⁴. Stanowisko określone tu jako *agnostycyzm w ramach teizmu* pozwala też zrozumieć, dlaczego Reida można interpretować w kierunku okazjonalistycznym (podkreślając, że z metafizycznego punktu widzenia jedyną znaną nam przyczyną korelacji zachodzącej między ciałami i umysłami jest Bóg) bądź nawet naturalistycznym (twierdząc, że metafizyczne i religijne wątki u Reida są drugoplanowe, a w istocie chodziło mu o naukowe, oparte na doświadczeniu, wyjaśnienie różnych zjawisk)⁵⁵.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Reid Thomas: *Essays on the Active Powers of Man* [pierwsze wyd. 1788], [w:] tenże, *Philosophical Works*, ed. by W. Hamilton, Edinburgh 1846 (1895⁸), repr. 8 wyd. Hildesheim

⁵³ Hempoliński, *Thomasa Reida krytyka idealizmu subiektywnego z pozycji filozofii zdrowego rozsądku*, s. XXI.

⁵⁴ Tamże, s. XXVI-XXVII.

⁵⁵ Za cenne uwagi do niniejszego tekstu dziękuję dr. Marcinowi Iwanickiemu.

- 1983, s. 509-679. Wydanie to w jednym tomie o paginacji ciągłej (pierwotne wydanie było dwutomowe) zawiera także uzupełnienia i dysertacje redaktora, biografię Reida napisaną przez D. Stewarta oraz wprowadzenie H.M. Brackena.
- *Essays on the Intellectual Powers of Man* [pierwsze wyd. 1785], [w:] *t e n ż e*, *Philosophical Works*, ed. by W. Hamilton, Edinburgh 1846 (1895⁸), repr. 8 wyd. Hildesheim 1983, s. 213-508; pol. *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, Warszawa: PWN 1975.
- *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* [pierwsze wyd. 1764], [w:] *t e n ż e*, *Philosophical Works*, ed. by W. Hamilton, Edinburgh 1846 (1895⁸), repr. 8 wyd. Hildesheim 1983, s. 93-211.
- *Lectures on the Fine Arts*, ed. by P. Kivy, Hague 1973.
- *Letters*, [w:] *t e n ż e*, *Philosophical Works*, ed. by W. Hamilton, Edinburgh 1846 (1895⁸), repr. 8 wyd. Hildesheim 1983, s. 39-92.

LITERATURA POMOCNICZA

- Bracke n M., Thomas Reid, przeł. G. Uzdański, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, red. H. Popkin, Poznań: Zysk i S-ka, 2003, s. 491-498.
- Cze ż o w s k i Tadeusz: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958.
- Dani e l s N.: *On Having Concepts 'By Our Constitution'*, „*Philosophical Monographs*” 3(1976), s. 103-112.
- Ham il ton William: *Of Presentative and Representative Knowledge*, [w:] *Thomas Reid*, *Philosophical Works*, ed. by W. Hamilton, Edinburgh 1846 (1895⁸), repr. 8 wyd. Hildesheim 1983, s. 804-815.
- *On the Philosophy of Common Sense, or Our Primary Beliefs Considered as the Criterion of Truth*, [w:] *Thomas Reid*, *Philosophical Works*, ed. by W. Hamilton, Edinburgh 1846 (1895⁸), repr. 8 wyd. Hildesheim 1983, s. 742-803.
- Hem poli Ń s k i Michał: *Thomasa Reida krytyka idealizmu subiektywnego z pozycji filozofii zdrowego rozsądku*, [w:] *T. Reid*, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, Warszawa: PWN 1975, s. IX-XXXVIII.
- *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego*, Warszawa 1966.
- Hu me David: *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, t. 1-2, Kraków 1951.
- La c o s t e L.M.: *The Seriousness of Reid's Sceptical Admissions*, „*Monist*” 2(1978), s. 311-325.
- Ni c h o l s R.: *Thomas Reid's Theory of Perception*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Re d e k o p B.W.: *Reid's Influence in Britain, Germany, France, and America*, [w:] *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, ed. T. Cuneo, R. van Woudenberg, Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 313-339.
- Za bie g l i k Stefan: *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego oświecenia*, Gdańsk: Wydawnictwo Zeszyty Naukowe PG 1997.
- *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1987.
- *Historia Szkocji*, Gdańsk: Wydawnictwo DJ 2000.
- *Leksykon Szkocji – historia, polityka, nauka, kultura.*, Zielona Góra: Kanion 2008.

ON THREE ELEMENTS
OF THOMAS REID'S PHILOSOPHY

Summary

The aim of the article is to present and analyze three doctrines of Thomas Reid that underlay his many sided philosophy. The first one is *dualism* of active minds and passive bodies that Reid simply assumes as obvious. In contrast to other interpreters I think that dualism is not marginal thesis that can be omitted in Reid's theory of perception. On the contrary, it shapes characteristic features of that theory, such as presentationalism, and direct realism. It is also responsible for the fact, that some historians of philosophy treat Reid as a proponent of occasionalism. The second doctrine is *pluralistic foundationalism*. It is quite different than foundationalism of Descartes since it assumes many different principles that cannot be proved. As such they have to be accepted as obviously true and obligatory in our thinking. Hume would agree with Reid that we cannot prove such principles but his conclusion would be different: that for this reason they are not true. The third doctrine I called *agnosticism within theism*. Reid accepts certain metaphysical theses (mind-body dualism, theory of substance as a basis for e.g. personal identity, etc.) as obvious principles, but he rejects any metaphysical speculation about their nature and relation between them. He does it on the basis of his theism that stresses limits of human cognition in relation to trustworthy God. Reid encourages scientific research that applies Newtonian empirical method (also in philosophy of mind). However, on the basis of such research we can reach only physical causes of various phenomena and present them in the form of laws of nature. From metaphysical perspective the only answer we can give is that the ultimate cause is God. Mediate metaphysical causes (between God and phenomena that are to be explained) cannot be known to us.

Translated by Piotr Gutowski

Słowa kluczowe: Thomas Reid, dualizm, percepcja, zdrowy rozsądek, fundacjonalizm, agnostycyzm, teizm.

Key words: Thomas Reid, dualism, perception, common sense, foundationalism, agnosticism, theism.

Information about Author: Prof. Dr. PIOTR GUTOWSKI – Head of the Department of History of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; email: gutowski@kul.pl