

TOMASZ KUBALICA

(Katowice)

JOHN LOCKE I GEORGE BERKELEY WOBEC PROBLEMU ISTOTY POZNANIA

Przedmiotem artykułu jest rekonstrukcja, krytyczne omówienie i porównanie stanowisk filozoficznych brytyjskich empirystów – Johna Locke’a i George’a Berkeleya wobec złożonego i trudnego problemu istoty poznania. Problem ten można sprowadzić do pytania, czy poznawanie jako proces ma charakter odtwórczy i stanowi szczególnego rodzaju odzwierciedlanie rzeczywistości¹. W takim ujęciu, reprezentowanym między innymi przez Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu, w akcie poznawczym uzyskujemy faktyczny kontakt z otaczającymi nas przedmiotami, a zyskana w ten sposób wiedza opisuje to, jakimi te przedmioty są w sobie. Przeciwnie stanowisko można odnaleźć w filozofii Immanuela Kanta, dla którego istota ludzkiego poznania ma charakter wytwórczy². Oznacza to, że przedmioty naszego doświadczenia są jego samorzutnymi i niedowolnymi produktami. W konsekwencji nasza wiedza o świecie zawiera w jakimś zakresie to, co sama wytworzyła. Celem artykułu jest umiejscowienie filozofii poznania Locke’a i Berkeleya w kontekście tego fundamentalnego problemu, jak również odpowiedź na doniosłe pytanie, czy idealizm transcendentálny Kanta jest zbliżony do idealizmu Berkeleya.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia problemu istoty poznania w kontekście myśli Berkeleya jest wyrażone pierwotnie przez Rudolfa Metza i podtrzymywane później przez Wolframa Högbe przekonanie o odrzuceniu przez Berkeleya wszel-

¹ Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 2003, s. 21.

² Por. T. Kubalica, *Stanowisko Immanuela Kanta wobec teorii odbicia*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2009, Nr. XXI, s. 59–69.

kiej teorii odbicia³. Metz przedstawia znaczenie pojęcia idei zmysłowych w filozofii Berkeleya w następujący sposób: „Idee zmysłowe oznaczają dla Berkeleya to, co ostatecznie dane, poza które nie możemy wyjść (...); dlatego nie mogą one [idee zmysłowe – T.K.] zostać spowodowane przez jakieś istniejące poza duchem prawzory, których są odbiciem. Są one zarazem prawzorem i odbiciem”⁴. Można zatem powiedzieć, że Metz w swej interpretacji myśli biskupa Berkeleya wyklucza pogląd o odtwórczym charakterze poznania; w jego interpretacji idee zmysłowe nie są powodowane przez istniejące poza podmiotem poznającym pierworzory. W konsekwencji należałoby również uznać, że poznanie w ujęciu Berkeleya ma charakter wytwórczy, tak jak jest w filozofii Kanta. Wbrew interpretacji Metza pragnę w niniejszym artykule wykazać, że Berkeley nie odrzucił „wszelkiej teorii odbicia”, gdyż uznaje on tak zwaną immanentną teorię odbicia, a poznanie w jego ujęciu jednak ma faktycznie charakter odtwórczy. Uważam, że Metz i Hogrebe mają rację jedynie w tym, że Berkeley odrzuca transcendentną teorię odbicia.

W tym kontekście istotne pod względem historyczno-filozoficznym jest odbiciowe ujęcie natury poznania w ramach brytyjskiego empiryzmu. Można powiedzieć, że empiryzm brytyjski utrwalił rozumienie poznania w duchu schematu relacji źródło–odbicie. Takie odbiciowe ujęcie poznania zainicjował Franciszek Bacon, a rozwinął John Locke. Zasługą Berkeleya jest prezentacja idealistycznych konsekwencji empiryzmu w duchu immanentnej teorii odbicia. Te kamienie milowe rozwoju brytyjskiego empiryzmu są omówione poniżej w podanej historyczno-filozoficznej kolejności.

Geneza empirystycznej teorii odbicia

Wyrażoną w *Novum organum* z 1620 roku intencją Franciszka Bacona była budowa „nowej i pewnej drogi” dla umysłu, która wychodzi od „zmysłowych percepcji”⁵. Wskazując na podstawową rolę zmysłów, Bacon wytycza dalszy kierunek rozwoju brytyjskiego empiryzmu. Już w pierwszym aforyzmie znajdujemy wyraźne wskazanie „Człowiek, sługa i tłumacz przyrody, tyle może zdziałać i zrozumieć, ile z ładu przyrody spostrzeganiem i umysłem zdoła uchwycić; poza tym

³ Por. W. Hogrebe, *Bild II*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, s. 916.

⁴ R. Metz, *Georg Berkeley. Leben und Lehre*, Stuttgart 1925, s. 219.

⁵ F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 50. Na temat znaczenia myśli Fr. Bacona dla brytyjskiego empiryzmu J. Locke’a i G. Berkeleya zob. S. Sarnowski, *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988, s. 9 i nast.

nic nie wie i nic więcej nie może”⁶. Jak trafnie zauważa Jan Wikajrak, Bacon przeciwstawia tutaj sobie dwa rodzaje spostrzeżeń: aktualnego i bezpośredniego spostrzeżenia rzeczy *observatio re* oraz odtworzonego w pamięci i pośredniego myślenia rzeczy nieobecnych jako *observatio mente*⁷. Tym samym daje asumpt do podstawowego rozróżnienia między spostrzeżeniem zewnętrznym a spostrzeżeniem wewnętrznym (refleksją) Johna Locke’a, którym dokładniej zajmiemy się w dalszej części artykułu.

Złożone stanowisko w kwestii istoty poznania odnajdujemy w klasycznym porównaniu zawartym w aforyzmie XCV, w którym Bacon różne sposoby rozumienia istoty poznania oddaje za pomocą alegorii mrówek, pajaków i pszczół. W tym aforyzmie przeciwstawia on podejście empirystyczne, które dostrzega istotę poznania tylko w mrówczym gromadzeniu doświadczeń, stanowisku racjonalistów (dogmatyków) upatrujących sedno poznania jedynie w myśleniu jako akcie twórczym podmiotu poznającego. Dogmatycy w przeciwieństwie do empiryków nie zbierają danych, lecz wysnuwają wnioski niczym pająki. Oba stanowiska są dla Bacona błędne z powodu ich jednostronności. Właściwe podejście musi łączyć doświadczenie z rozumem, czego ilustracją jest figura pszczoły, która „zbiera wprawdzie materiał z kwiatów ogrodu i pola, lecz własnymi siłami przerabia go i kształtuje”⁸. Właściwe podejście do problemu natury poznania musi zatem łączyć eksperyment z rozumem. Dla Bacona prawdziwe zadanie filozofii nie polega „wyłącznie ani szczególnie na siłach umysłu, nie składa też materiału dostarczanego przez historię naturalną i eksperymenty mechaniczne w pamięci w stanie surowym, lecz zmieniawszy i ukształtowałwszy go uprzednio w rozumie”⁹. Tym samym poznanie nie jest dla Bacona ani odbiciem, ani tworzeniem, lecz stanowi złożony akt przetwarzania dostarczanego przez zmysły materiału faktycznego przez rozum.

Postulowany przez Bacona empiryzm zalecał dystans wobec poznania doświadczalnego, czego wyrazem jest koncepcja idoli. Baconowskie pojęcie idola odpowiada greckiemu terminowi *eidolon*, który oznaczał pierwotnie „cień zmarłego”, „zjawę” czy też „fantom”¹⁰. W tym odniesieniu do greckiego pojęcia można dostrzec nawiązanie do atomizmu (Leukipp z Miletu oraz Demokryt z Abdery) i jego koncepcji spostrzegania jako odbioru docierających do oka miniaturowych podobizn wysyłanych przez rzeczy. Właśnie te miniaturowe podobizny atomiści

⁶ Tamże, s. 57.

⁷ Por. tamże, s. 377, przyp. 12.

⁸ Tamże, s. 126.

⁹ Tamże. Nieprzypadkowo do Bacona nawiązuje Kant w motcie zamieszczonym w wydaniu drugim *Krytyki czystego rozumu* (zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, B II).

¹⁰ Por. F. Bacon, *Novum organum...*, wyd. cyt., s. 376.

określali mianem *eidola*. Atomiści uchodzą za twórców koncepcji poznania jako „odbicia” rzeczywistości¹¹. Historyczno-filozoficzne znaczenie koncepcji polega na tym, że następujące po niej teorie odbicia, na przykład marksistowska teoria odzwierciedlenia czy obrazkowa teoria języka Ludwiga Wittgensteina, były tylko jej kolejnymi modyfikacjami. Można powiedzieć, że również filozofia poznania empiryzmu brytyjskiego przedstawia wersję teorii odbicia.

Wracając do Bacona, należy stwierdzić, że posługuje się on terminem „idolum” w sensie „zjawy” czy „fantomu”, by wskazać główne przyczyny błędów w szeroko pojętej filozofii. Dla niego bowiem idole prowadzą badacza niczym błędne zjawy na manowce¹². Określa tym mianem uprzedzenia i przesady, które wpływają na naszą interpretację doświadczeń, a tym samym wypaczają wydawane przez nas sądy. Można zatem powiedzieć, że dla Bacona istota poznania, podobnie jak dla greckich atomistów, polega na wiernym oddaniu rzeczywistości przyrodniczej, czemu przeszkadzać mogą nasze idole złudzeń. Baconowska teoria idoli świadczy o jego krytycznym dystansie wobec empirystycznego modelu poznania. Pozostali empiryści również przyjmują za model relację źródło–odbicie, wrażenia zmysłowe są w nim ujmowane jako źródło, a idee jako odbicie. Tak dzieje się w koncepcjach poznania Locke’a, a także – jak uważam – Berkeley’a.

John Locke a problem realności wiedzy

Odbiciowy model poznania przyjmuje wyraźnie John Locke w swej koncepcji doświadczenia. W głównym dziele *An Essay Concerning Human Understanding* (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*) wyróżnia on trzy stopnie wiedzy: wiedzę intuicyjną, wiedzę demonstratywną oraz wiedzę zmysłową¹³. Wiedza intuicyjna narzuca się bez pośrednictwa innej idei, uzyskując tym samym status wiedzy pew-

¹¹ Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, wyd. cyt., s. 21 i nast. Należy jednak dodać, że atomistyczna koncepcja poznania bazuje na wyjaśnieniu zjawiska postrzegania przez Empedoklesa. Zakładał on, że spostrzeganie jest możliwe dzięki bezpośredniemu zetknięciu narządu zmysłu z przedmiotem. Według niego dzieje się to w ten sposób, że wszystkie rzeczy emitują pewnego rodzaju „wypływy” (*aporrhoai*), które wnikają do odpowiednich narządów zmysłów układami porów lub przewodów zakończonych porami. Zasada spostrzegania polega na tym, że podobne może postrzegać podobne: „ziemią widzimy ziemię, woda wodę, powietrzem widzimy jasne powietrze, a ogniem niszczący ogień. Miłością widzimy miłość, a nienawiścią smutną nienawiść.” Empedokles z Agrigentum, *O naturze*. W: *W kręgu przedsokratyków. Anaksymander, Heraklit, Ksenofanes, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras*, red. W. Jaworski, Kraków 1992, s. 69.

¹² F. Bacon, *Novum organum...*, wyd. cyt., s. 66 i nast.

¹³ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, tłum. B. J. Gawecki, Warszawa 1955, s. 202 i nast. (J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1849, s. 390).

nej i oczywistej. Wiedza demonstratywna jest zapośredniczona, gdyż polega na dowodzie, i nie jest tak jasna i przejrzysta jak poznanie intuicyjne. Natomiast wiedza zmysłowa ma charakter źródłowy i „dotyczy istnienia poszczególnych bytów skończonych poza nami”¹⁴. Chociaż jest ona wiedzą, a nie wiarą czy mniemaniem, to nie przysługuje jej taki stopień pewności jak pozostałym rodzajom poznania. Locke uważa, że mamy pewność – w sensie intuicyjnego poznania – co do istnienia idei w naszej świadomości, że istnieje określony przedmiot zewnętrzny. Stawia jednak pytanie: „Czy istnieje coś więcej niż tylko sama ta idea w świadomości, czy więc mamy prawo wysnuć stąd pewny wniosek, że istnieje coś poza nami, co odpowiada tej idei, to zdaniem niektórych ludzi stanowi zagadnienie”¹⁵. Locke pyta zatem o realność świata zewnętrznego istniejącego po stronie przedmiotu poznania i egzystującego niezależnie od poznającego podmiotu. Przy tym nie chodzi mu jedynie o uznanie, że w ogóle poza poznającym podmiotem istnieje coś w rodzaju niepoznawalnej rzeczy samej w sobie, tak jak u Kanta, lecz pyta o to, co odpowiada naszym ideom. Głównym motywem pytania o realność świata zewnętrznego jest ludzka zdolność do tworzenia.

Stanowisko Locke’a będące rozstrzygnięciem powyższego pytania odpowiada stanowisku zdroworozsądkowego realizmu: „Ale myślę, iż mamy tu poczucie oczywistości, które uwalnia nas od wszelkiego wątpienia; pytam bowiem każdego, czy nie uświadamia sobie nieodparcie, że ma inne postrzeżenie, gdy patrzy na słońce w ciągu dnia i gdy myśli o nim w nocy; gdy próbuje wermutu lub wacha różę i gdy tylko wacha sobie ten smak lub zapach. Różnicę pomiędzy ideą, ożywioną dzięki pamięci w naszym umyśle, a ideą, która zjawia się w nim aktualnie dzięki zmysłom, stwierdzamy tak samo jasno, jak różnicę pomiędzy dwiema dowolnymi odrębnymi ideami”¹⁶. Locke odwołuje się zatem do poczucia oczywistości, które pozwala odróżnić ideę aktualnie doznawaną i ideę odtworzoną z pamięci. Tym samym argumentu oczywistości aktualnego powiązania można użyć wtedy i tylko, gdy dana idea i odpowiadająca jej rzecz zewnętrzna znajdują się w ścisłym związku tu i teraz. Natomiast nie można powołać się na ten argument w szerszym, to znaczy wykraczającym poza aktualność, kontekście. Locke dochodzi do wniosku, że: „ponieważ poznanie zmysłowe nie sięga dalej niż istnienie rzeczy, które są aktualnie dane naszym zmysłom, więc jest ono bardziej jeszcze ograniczone niż każdy z poprzednio wymienionych gatunków poznania”¹⁷. Okazuje się zatem, że poznanie

¹⁴ Tamże, s. 211 (394).

¹⁵ Tamże, s. 212 (394–395). Na temat Locke’a pojęcia idei zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 233 i nast.

¹⁶ J. Locke, *Rozważania...*, tom II, wyd. cyt., s. 212 (395). Zbliżony argument na rzecz realności świata zewnętrznego przedstawia również Hume (por. G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2007, s. 81).

¹⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 216 (396).

intuicyjne i demonstratywne mają szersze niż poznanie zmysłowe spektrum zastosowań.

Swoją tezę o ograniczeniu poznania zmysłowego powtarza i precyzuje w rozdziale *O naszej wiedzy dotyczącej istnienia innych rzeczy* w następujący sposób: „Ostatecznie więc, gdy nasze zmysły doprowadzają faktycznie jakąś ideę do naszych umysłów, to nie możemy nie być przeświadczeni, że w danej chwili rzeczywiście istnieje poza nami coś, co daje bodziec zmysłom i z ich pomocą powiadamia o sobie naszą zdolność pojmowania, faktycznie wytwarzając ideę, jaką wtedy postrzegamy”¹⁸. Poznanie zmysłowe jest zatem niewątpliwie ważne, to znaczy odnosi się do realnego przedmiotu, ale ta jego ważność ogranicza się jedynie do tej chwili, w której ono zachodzi. W związku z tym należy postawić pytanie o ważność poznania istnienia przedmiotów świata zewnętrznego, gdy nie są one obecne (aktualnie) naszym zmysłom: czy realnie poznane wcześniej i przypomniane później przedmioty istnieją realnie? Można postawić jeszcze inne doniosłe pytanie: czy poza nami istnieją inne podmioty poznające?

Locke uważa, że przekonania dotyczące zarówno nieaktualnego poznania zmysłowego, jak też na temat poznania innych podmiotów nie można udowodnić. Musimy w tym zakresie opierać się na zdroworozsądkowej wierze: „Kto w sprawach codziennych nie chciałby uznać nic prócz bezpośrednich, jasnych dowodów, niczego na tym świecie nie byłby pewny poza tym, że rychło zginie”¹⁹. Stąd wynika, że nie można podawać w wątplenie wszystkich faktów, nawet gdyby chodziło jedynie o Kartezjański sceptycyzm metodyczny.

Niewątpliwie Locke jest epistemologicznym realistą, dla którego idee spostrzeżenia zmysłowego (*sensation*) pochodzą ostatecznie z przedmiotów istniejących poza oraz niezależnie od poznającego podmiotu. Nie jest jednak realistą naiwnym, gdyż rozróżnia on między rzeczami takimi, jakie są w sobie, a rzeczami takimi, jakie się nam zjawiają: „Aby najlepiej odsłonić istotę naszych idei i aby zrozumiale o nich mówić, będzie rzeczą wskazaną odróżnić je z jednej strony jako idee albo postrzeżenia w naszych duszach, z drugiej zaś jako modyfikację materii w ciałach, które wywołują w nas owe doznania; abyśmy nie myśleli (jak to bodaj zwykle się dzieje), że są one w ścisłym znaczeniu obrazami i podobieństwami czegoś, co tkwi w przedmiocie. Większość bowiem idei, które dają doznania zmysłowe, nie więcej jest podobna do czegoś, co istnieje poza nami, niż nazwy tych idei są podobne do naszych idei, jakkolwiek nazwy te mogą, gdy je słyszymy, wywołać w nas odpowiednie idee”²⁰. Locke rozróżnia zatem znajdujące się w umyśle idee

¹⁸ Tamże, s. 361 (487).

¹⁹ Tamże, s. 362–363 (487).

²⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom I, wyd. cyt., s. 164 (75–76).

od odpowiadających im cech, które przysługują ciałom. Relacja między cechami a ich ideami nie zawsze polega na podobieństwie. Stąd można wyciągnąć wniosek, że przyjmowana przez Locke'a relacja odbicia tylko w niektórych przypadkach zakłada podobieństwo między cechami rzeczy a odzwierciedlonymi ideami, natomiast o wiele częściej sprowadza się jedynie do przyczynowego powiązania między nimi.

W tym kontekście istotne jest Locke'owskie rozgraniczenie między doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym, gdyż z nim łączy się podział idei²¹. Według Locke'a z doświadczenia pochodzą proste i pierwotne treści, lecz należy rozróżnić: doświadczenie zewnętrzne (*sensation*) i doświadczenie wewnętrzne (*reflection*). Doświadczenie zewnętrzne przyjmuje wrażenia rzeczy cielesnych, z niego powstają *ideas of sensation*, takie jak idee „czerwieni”, „trwałości”, „słodczy” i tak dalej, jak również ich złożenia na przykład „jabłko” i inne. Natomiast doświadczenie wewnętrzne obejmuje własne akty, stany i przeżycia. Ale *ideas of reflection* Locke'a nie są jedynie ideami refleksji, lecz należy rozumieć je znacznie szerzej, gdyż są one wszystkimi ideami spostrzeżenia czynności własnego umysłu. To znaczy należą do nich nie tylko idee takie jak „myślenie”, lecz także idee takie jak „miłość” i „nienawiść”, a zatem nie tylko idee poznawcze, lecz również emocjonalne.

Jak zauważa Gottfried Gabriel w kontekście przedstawionego powyżej rozumienia doświadczenia wewnętrznego, nie do końca słusznie charakteryzuje się stanowisko empiryczne Locke'a w formie sentencji, którą przytoczył Leibniz: „Nihil est in intellectu, quod [prius] non fuerit in sensu”²², ponieważ refleksja niezależnie od wrażenia zmysłowego stanowi dla Locke'a samodzielne źródło idei. Dopuszczenie refleksji jako źródła naszej wiedzy dowodzi również niekonsekwencji Locke'owskiej koncepcji umysłu jako *tabula rasa*, która zakładała, że nasz umysł stanowi wypełniany przez zmysły jednostkowymi wrażeniami *empty cabinet*²³. Zmysłowe przedstawienia (*sensations*) jako wrażenia (*impressions*) odnoszą się w tym modelu bezpośrednio do przedmiotu i stanowią jego bezpośrednie obrazy. Natomiast przedstawienia intelektu (*ideas*) są ich pośrednim i słabszym obrazem (*copies*) bezpośrednich wrażeń. Poznanie powstaje na drodze pobudzenia umysłu przez przedmioty, czyli jako odcisnięcie się lub odbijanie się przedmiotu w materii intelektu. Dopuszczenie refleksji jako drugiego źródła wiedzy stanowi wyłom w takim prostym modelu poznania.

Niezależnie od powyższych trudności za Gabrielem należy uznać, że podstawowym założeniem ontologicznym Locke'a jest wewnętrzne rozdwojenie świata na

²¹ Por. G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 46 i nast.

²² Por. G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Kety 2001, s. 80. Na temat dyskusji z natywizmem zob. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 228 i nast.

²³ Cf. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. I, 2, 15, wyd. cyt.

świat w sobie i świat zjawisk²⁴. Inaczej jednak niż u Platona świat w sobie nie znajduje się w zaświatach naszego świata, lecz stanowi dla Locke'a stałe i materialne podłoże (substrat) zjawisk. Realizm Locke'a opiera się na uznaniu dwóch od siebie niezależnych substancji – ducha i materii, tym samym można powiedzieć, że filozof ten jest pod względem ontologicznym dualistą. Jednak z związku z tak rozumianym dualizmem rodzi się pytanie, czy rozdwojone rozumienie świata, jakie prezentuje mechanistyczne przyrodoznawstwo, jest możliwe do pogodzenia z jego empiryczną poznawalnością?

Podstawowa aporia empiryzmu Locke'a polega na tym, że jego ogólne pojęcie wiedzy nie zgadza się z postulowaną koncepcją wiedzy zmysłowej²⁵. Według Locke'a „wiedza polega na postrzeganiu zgodności lub niezgodności pomiędzy naszymi ideami”²⁶. Stąd wynika, że idee wyznaczają granice naszego poznania i nie możemy sięgnąć „poza postrzeżenie ich zgodności lub niezgodności”²⁷. Dla poszczególnych, wymienionych wcześniej rodzajów wiedzy oznacza to, że ani poznanie intuicyjne, ani wiedza demonstratywna nie obejmuje wszystkich naszych idei, a najbardziej ograniczone jest poznanie zmysłowe, o czym już była mowa. Wynika stąd, że nie możemy wyjść poza nasze idee. To oznacza natomiast, iż nie ma możliwości upewnienia się o istniejącym niezależnie od poznającego podmiotu zmysłowym świecie zewnętrznym, gdyż taki materialny świat zewnętrzny nie może składać się tylko z idei.

Do tego samego wniosku dochodzi Locke, gdy w kolejnym rozdziale podejmuje rozważania nad realnością wiedzy: „Jeżeli istotnie cała nasza wiedza polega jedynie na postrzeżeniu zgodności lub niezgodności własnych naszych idei, to wizje entuzjasty i ściśle wnioski człowieka trzeźwego będą równie pewne. Jest obojętne, jakie są rzeczy; byle tylko człowiek ustalał zgodność własnych swych urojeń i zgodnie z tym się wypowiadał, wszystko jest prawdziwe, wszystko jest pewne”²⁸. Konsekwencją uznania, że jedyną granicą wiedzy są idee, jest idealizm. Locke nie chce jednak przyznać fantazjom i urojeniom statusu równego rzeczom istniejącym realnie i uważa, że „droga do pewności przez poznanie własnych naszych idei prowadzi jednak nieco dalej niż do urojenia”²⁹. Uważa zatem, że pozostając w wyznaczonych przez nasze idee granicach wiedzy empirycznej, można odróżnić wiedzę realną od iluzji.

²⁴ Por. G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 79.

²⁵ Por. tamże, s. 82 i nast.

²⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 214 (396).

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 251 (434).

²⁹ Tamże, s. 252 (434).

Locke uważa, że umysł (*mind*) poznaje rzeczy za pośrednictwem idei, jakie ma o tych rzeczach. Warunkiem realności wiedzy jest zgodność pomiędzy naszymi ideami a realnością rzeczy. Tego rodzaju zgodność jest możliwa tylko w przypadku idei prostych. Charakteryzują się one tym, że umysł nie może sam ich utworzyć, lecz musi zaczerpnąć je z zewnątrz. Tak rozumiany umysł stanowi jedynie swoisty odbiornik i nie może mieć charakteru twórczego. To właśnie odbiorczość umysłu stanowi gwarancję tego, iż „idee proste nie są fikcjami naszej fantazji, lecz naturalnymi i stałymi wytworami rzeczy, które nas otaczają i faktycznie na nas działają”³⁰. Idee proste ukazują nam zatem rzeczy izomorficznie w takiej formie, w jakiej mają być przedstawione.

Inaczej jest w przypadku idei złożonych, które są utworzone przez łączenie, porównywanie bądź stosunki prostych idei; nie możemy tworzyć nowych idei, dlatego idee złożone pod względem treści odnoszą się do prostych i pasywnie odbieranych idei. Idee złożone, z wyjątkiem idei substancji, są dla Locke’a utworzonymi przez sam umysł pierwowzorami (*archetypes*)³¹. O ile idee proste stanowią kopie rzeczy i odnoszą się do nich jako do swoich oryginałów, to idee złożone nie stanowią kopi rzeczy i dlatego nie mogą zgadzać się (lub nie) z rzeczami. Jeżeli w przypadku idei złożonych zgodność z rzeczą w ogóle nie wchodzi w grę, to nie mogą być one wynikiem rzeczywistego poznania, gdyż nie spełniają koniecznego warunku, jakim jest tak rozumiana adekwatność. W dystynkcji pojęciowej idei prostych i złożonych ujawnia się podstawowe teoriopoznawcze założenie epistemologii Locke’a, gdyż kryterium ich rozróżnienia stanowi reprezentacja rzeczy poza nami: idee proste reprezentują rzecz zewnętrzną, a idee złożone nie. Tak rozumiana reprezentacja rzeczy przez idee proste ma polegać na podobieństwie między ideą a rzeczą zewnętrzną. Chociaż idee złożone stanowią swobodne zestawienie idei prostych (pierwowzorów), które nie opiera się na związku, jaki zachodzi między rzeczami w naturze, to jednak dla Locke’a nie ulega wątpliwości, że wiedza o tych ideach jest realna i dotyczy samych rzeczy. Brak podobieństwa między ideą złożoną a rzeczą poza nami wyklucza możliwość błędu w reprezentacji rzeczy.

Na pierwszy problem napotyka Locke, gdy rozważa realność wiedzy matematycznej i moralnej. Trudność polega na tym, że wiedza w tym zakresie nie odnosi się do rzeczy poza nami, lecz dotyczy jedynie naszych idei. Chociaż prawdy dotyczące własności figur geometrycznych są pewne, to jednak traktuje się je nie jako rzeczy realne, lecz jako idee w umyśle matematyka. Realność tego rodzaju wiedzy nie pochodzi z zewnątrz, lecz ma źródło w umyśle: „Gdy mają

³⁰ Tamże.

³¹ Por. tamże, s. 253 (435).

one [figury – T.K.] byt idealny w jego umyśle, będzie prawdą także wtedy, gdy ich istnienie jest realne i materialne”³². Prawdy matematyczne działają zatem inaczej, niż zakłada odbiciowy model poznania. Analogicznie sytuacja wygląda dla Locke’a w dziedzinie moralności: „Nasze idee moralne, tak samo jak matematyczne, same są pierwowzorami, tym samym zaś są ideami adekwatnymi i zupełnymi”³³. Można zatem powiedzieć, że paradoksalnie inaczej niż w przypadku wiedzy zmysłowej matematyka i moralność opierają się według Locke’a na wiedzy, która jest pierwotna w stosunku do rzeczywistości. Z ich pierwotności wynika ich adekwatność i zupełność. Paradoksalnie okazuje się bowiem, że realne istnienie rzeczy nie jest koniecznym warunkiem realności wiedzy. Do realności naszej wiedzy wystarczy bowiem, że idee będą odpowiadały swym pierwowzorom.

W omówionym przypadku wiedzy matematycznej i moralnej Locke łamie zatem prosty odbiciowy schemat poznania. Dowody matematyczne są pewne i niezależnie od tego, czy w świecie istnieją obiekty matematyczne, a powinności moralne są prawdziwe mimo tego, że w świecie brak ludzi, którzy żyją ściśle według reguł moralności. Locke uważa, że wiedza moralna jest naszym wytworem: „Jeżeli jest prawdą dla myśli spekulatywnej, to znaczy w idei, że morderstwo ma być karane śmiercią, to będzie prawdą również w rzeczywistości, w odniesieniu do każdego czynu, który odpowiada idei morderstwa”³⁴. Można zatem powiedzieć, że wiedza moralna, podobnie jak wiedza matematyczna, ma charakter twórczy. Modelem tego rodzaju poznania nie jest tak jak w przypadku wiedzy zmysłowej teoria odbicia, lecz teoria wytwarzania. Według Locke’a twórczy charakter naszej wiedzy moralnej nie stoi na przeszkodzie ani jej prawdziwości, ani jej pewności. Twórczość nie oznacza bowiem arbitralnej dowolności.

Locke rozwiewa obawy związane z pomieszaniem pojęć, które rzekomo ma być wynikiem ujęcia poznania jako aktu twórczego. Uważa bowiem, że własności danej idei i dotyczące jej dowody matematyczne pozostaną takie same niezależnie od przypisanych im nazw³⁵. Podobnie jest w wiedzy o moralności. Locke uważa, że zmiana nazw, choć wprowadza na początku zamieszanie, jednak przy dłuższej i konsekwentnej analizie odpowiadających im idei nie musi prowadzić do błędu. Locke wyraża przekonanie, że „jeżeli rozważaną ideę oddzielimy od mającego jej odpowiadać znaku, to poznanie nasze posunie się naprzód, odkrywając realne prawdy i zdobywając pewność, bez względu na to, jakimi znakami będziemy się

³² Tamże, s. 255 (435).

³³ Tamże, s. 255 (436).

³⁴ Tamże, s. 256 (436).

³⁵ Por. tamże, s. 257 (437).

posługiwali”³⁶. Inaczej można zatem powiedzieć, że nawet jeżeli wiedza moralna i matematyczna ma charakter twórczy, to przy konsekwentnym poznawaniu idei dojdziemy do tych samych wniosków, nawet gdy przedmiot będzie niewłaściwie nazwany.

Jeszcze inaczej odnoszą się do rzeczywistości idee substancji, które choć są ideami złożonymi ze zbiorów idei prostych, to „mogą być, i istotnie często są, niezupełnie zgodne z samymi rzeczami”³⁷. W przeciwieństwie do idei matematycznych i moralnych pierwowzory idei substancji znajdują się według Locke’a poza nami. Idee substancji „są kopiami znajdujących się poza nami pierwowzorów i im odpowiadają, muszą zawsze być wzięte z czegoś, co istnieje albo istniało; nie mogą składać się z idei zestawionych według naszego widzi mi się, bez rzeczywistego wzoru, z którego byłyby wzięte, choćbyśmy nawet w takim zestawieniu nie umieli wykryć wewnętrznej sprzeczności”³⁸. Można zatem powiedzieć, że są one podobne do idei poznania zmysłowego pod względem genezy. Idee substancji różnią się jednak od idei zmysłowych tym, że nie wiemy, czy są zgodne z rzeczywistą strukturą rzeczy. Stąd Locke dochodzi do wniosku: „Realność więc naszej wiedzy o substancjach jest oparta na tym, że wszystkie nasze idee złożone o nich muszą być tego i wyłącznie tego rodzaju, by się składały z idei prostych, których współistnienie w przyrodzie zostało stwierdzone”³⁹. Mamy więc realną i prawdziwą wiedzę o substancjach, choć jest ona ograniczona jedynie do opartych na potwierdzonych ideach prostych. Idee substancji są rozumiane w duchu teorii odbicia jako „niezbyt dokładne” kopie rzeczy.

Najważniejszy problem dotyczy jednak poznania zmysłowego i polega na tym, że jeżeli na drodze odbicia dane są nam tylko idee, to brak płaszczyzny, która pozwoliłaby na uzyskanie wiedzy o przedmiotach materialnych, gdyż nie istnieje żadna możliwość porównania nie będących ideami przedmiotów (oryginałów) z ideami (kopiami), które zostały przez nie spowodowane. Takie porównanie przedmiotów z ideami jest niemożliwe, ponieważ idee mogą jedynie równać się ideom, jak to sformułował później Berkeley. Istota problemu, o który rozbija się epistemologiczny realizm, polega na braku możliwości porównania zawartej w naszym umyśle idei (przedstawienia) rzeczy z samą rzeczą. Na przeszkodzie staje przeciwieństwo tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne: zewnętrzne są źródłowe przedmioty materialne świata zewnętrznego, natomiast idee jako powielone znajdują się w naszym wnętrzu.

³⁶ Tamże, s. 258 (437).

³⁷ Tamże, s. 259 (437). Por. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 282 i nast.

³⁸ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 259 (438).

³⁹ Tamże, s. 260 (438).

W tym kontekście należy umiejscowić naukę o dwóch rodzajach jakości zmysłowych: jakościach pierwotnych i jakościach wtórnych⁴⁰. Tylko jakości pierwotne stanowią realne własności rzeczy. Należą do nich rozciągłość i kształt, nieprzenikalność, ruch albo bezruch oraz liczba. Natomiast jakości wtórne, takie jak barwa, dźwięk, smak, zapach i ciepło, nie są właściwościami samych rzeczy, ponieważ są wywoływane przez działanie rzeczy na nasze organy zmysłowe. Można zatem powiedzieć, że Locke'a model poznania jest złożony: nie wszystkie jakości poznawane są dzięki ich odzwierciedleniu w umyśle, tak jak jakości pierwotne, lecz istnieje grupa jakości wtórnych, które konstytuują się dopiero w podmiocie. Jakości wtórne według Locke'a „w samych rzeczach nie są naprawdę niczym innym niż zdolnościami wywołania w nas rozmaitych doznań zmysłowych i, jak powiedziałem, zależą od cech pierwotnych, takich jak rozmiary cząstek, ich kształt, budowa i ruchy”⁴¹. Stąd można powiedzieć, że określenie „jakości wtórne” ma dla Locke'a dwa znaczenia. Po pierwsze, są one wtórne z powodu zależności od jakości pierwotnych. Po drugie, są one również dlatego wtórne, że pojawiają się w zjawisku dopiero za pośrednictwem poznającego podmiotu.

Rozróżnienie jakości pierwotnych i wtórnych przekłada się na podział idei przeprowadzony według kryterium podobieństwa reprezentacji. Locke wnioskował, że: „idee pierwotnych cech ciała są do nich podobne i że ich wzory istnieją rzeczywiście w samych ciałach; natomiast idee, jakie nam dają cechy wtórne, wcale nie są do nich podobne”⁴². Idee odpowiadające jakościom pierwotnym rzeczy poza nami są podobne do cech posiadanych przez tego rodzaju ciała, natomiast w przypadku idei odpowiadającym cechom wtórnym podobieństwo w ogóle nie wchodzi w grę.

Można zatem powiedzieć, że rzeczy posiadają jakości pierwotne „niezależnie od tego, czy postrzegają je czyjeś zmysły, czy nie postrzegają”⁴³. Wszystkie idee zmysłowe mają zatem bezpośrednio lub pośrednio źródło we wrażeniach. Zarówno wiedzę o jakościach wtórnych, jak i o jakościach pierwotnych posiadamy jedynie dzięki zmysłom, a istnienie jakości pierwotnych jest niezależne od naszego ich spostrzegania. Tym samym idee jakości pierwotnych rzeczy dają nam informację o tym, jaka rzecz jest w sobie⁴⁴. To prowadzi Locke'a do dualizmu w tym sensie, że uznaje dwie od siebie niezależne substancje, czyli ducha i materię.

⁴⁰ Zbigniew Ogonowski tłumaczy termin „qualities” jako „cechy” (zob. Z. Ogonowski: *Locke*, wyd. cyt., s. 240 i nast.).

⁴¹ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 168 (77).

⁴² Tamże, s. 168–169 (77).

⁴³ Tamże, s. 169 (78).

⁴⁴ Por. tamże, s. 174.

Można powiedzieć, że zagadnienie rozróżnienia jakości pierwotnych i wtórnych stawia pod znakiem zapytania ściśle empirystyczny punkt wyjścia Locke'a, gdyż kryterium podziału między pierwszymi i wtórnymi treściami wrażeń musi pochodzić od podmiotu⁴⁵. Chociaż Locke pragnie powrócić do pierwotnych treści świadomości, które dzięki prostocie i bezpośredniej obecności poprzedzającej czynności poznającego podmiotu mają zagwarantować ich prawdziwość, to jednak definiując je jako niezależne od podmiotu, odwołuje się do niego. Stąd wniosek, że należy rozróżnić między pierwszymi a bezpośrednimi treściami wrażeń. Pierwsze niekoniecznie muszą być bezpośrednie i *vice versa*.

George Berkeley wobec teorii odbicia

Filozofia Berkeleya jest pod względem historyczno-filozoficznym ogniwem łączącym Locke'a zarówno z Hume'em, jak i z Kantem. Sedno rozważań Berkeleya oddaje podtytuł jego głównego dzieła *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* z roku 1710, który w przekładzie brzmi następująco: „Traktat o zasadach poznania ludzkiego, w którym zostały zbadane główne przyczyny błędów i trudności występujących w naukach wraz z podstawami, na których opiera się sceptycyzm, ateizm i niereligijność”⁴⁶. W podtytule zawiera się postulat odrzucenia sceptycyzmu jako głównego zagrożenia dla nauki oraz ateizmu jako niebezpieczeństwa dla wiary religijnej. Kierując się głównie motywami religijnymi, biskup Berkeley pragnie zwalczyć te zagrożenia u podstaw, które tworzy jego zdaniem akceptacja istnienia substancji materialnej.

Główny kontrargument Berkeleya polega na zarzucie, że nie można porównywać idei z czymś, co nie jest ideą. Sedno zarzutu polega na tym, że koncepcja poznania jako porównania izoluje podmiot poznania od przedmiotu poznania. To znaczy, jeżeli w zgodzie z empiryzmem Locke'a zakładamy, że poznanie świata zewnętrznego polega na odzwierciedleniu przedmiotów istniejących materialnie i niezależnie od podmiotu poznającego, to wraz z tym założeniem oddzielamy poznającą świadomość od świata. Dla Berkeleya takie ujęcie leży u podstaw Locke'owskiego rozróżnienia dwóch rodzajów jakości, w którym jakości pierwotne

⁴⁵ Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII I XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 109 i nast.

⁴⁶ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, Kraków 1956, s. VII (G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge wherein the Chief Causes of Error and Difficulty in the Sciences, with the Grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are Inquir'd Into*. W: *The Works of Georg Berkeley*. London 1843, s. 69-147).

odpowiadają właściwościom istniejących w sobie rzeczy materialnego świata zewnętrznego. Ma to doniosłe konsekwencje dla przyjętego przez Berkeleygo modelu poznania, który nie polega – tak jak dla Locke’a – na odzwierciedleniu istniejącej transcendentnie, poza podmiotem rzeczywistości. Jak pisze Metz, Berkeley „podkreśla nie rozciągłość rzeczy widzianych, które nie istnieją ani poza duchem, ani nie są odbiciami rzeczy zewnętrznych”⁴⁷. To nie oznacza jednak, że Berkeley całkowicie odrzuca odtwórczy model poznania; poznanie pozostaje dla niego odbiciem, które nie wykracza poza świadomość poznającą, czyli ma charakter immanentny.

Za Gottfriedem Gabrielem należy również zauważyć, że intencją przyświecającą dystynkcji Locke’a – podobnie jak dla Berkeleygo – była ochrona przed sceptycyzmem zawartym w jego klasycznych argumentach przeciwko pewności i niezawodności poznania⁴⁸. Dzięki temu, iż jakości wtórne są zależne od świadomości poznającej, uznana zostaje pewna ich względność – czy też właśnie subiektywność – poznania. W ten sposób osłabione zostają sceptyczne argumenty przeciwko jakościom pierwotnym. Jakości takie jak barwa czy dźwięk mogą być różnie odbierane w zależności od perspektywy obserwatora. Tego rodzaju względność nie dotyczy jednak jakości pierwotnych. Nieprzenikliwość czy liczba przedmiotów są takie same niezależnie od tego, kto i jak je spostrzega. Rozróżnienie jakości, które według Locke’a ma chronić przed sceptycyzmem, jest jednak według Berkeleygo nieskuteczne i tylko go pogłębia. Takie rozróżnienie wręcz prowadzi do sceptycyzmu, gdyż uzasadnia nieprzekraczalną ontologiczną przepaść między podmiotem a światem. Dzieje się tak, gdyż Locke charakteryzuje ten podział jako podział posiadanych przez przedmiot właściwości. Z jednej strony, są właściwości posiadane przez rzeczy rozumiane jako substancje materialne, a z drugiej – właściwości postrzegane przez podmiot.

Argumentacja Berkeleygo jest następująca. Jeżeli istnieją substancje materialne oraz przysługujące im pierwotne jakości, to muszą być ujmowane zmysłowo jako idee. Jeżeli substancje materialne składałyby się tylko z jakości pierwotnych, to ich idee złożone musiałyby składać się tylko z idei jakości pierwotnych, co zdaniem Berkeleygo jest niemożliwe. Jeżeli oddzielamy „istniejące poza umysłem w niemyślących substancjach” jakości pierwotne od jakości wtórnych, które „są wrażeniami zmysłowymi istniejącymi tylko w umyśle”, to należy zastanowić się nad tym, „czy dzięki jakiegokolwiek abstrakcji myślowej [ktokolwiek – T.K.] zdoła przedstawić sobie rozciągłość i ruch ciała [czyli jakości pierwotnych – T.K.] bez

⁴⁷ R. Metz: *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 79. Metz uważa, że Berkeley odrzuca stanowisko transcendencji na rzecz stanowiska immanencji (por. tamże, s. 81).

⁴⁸ Por. G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd., s. 86.

wszelkich innych jakości zmysłowych. Co do mnie, widzę wyraźnie, że nie potrafiłbym utworzyć idei ciała rozciągłego i poruszającego się, któremu bym nie musiał zarazem przypisać jakiejś barwy lub innej [wtórnej – T.K.] jakości zmysłowej, która, jak się przyznaje, istnieje tylko w umyśle. Krótko mówiąc, rozciągłość, kształt i ruch są nie do pojęcia w oderwaniu od wszystkich pozostałych jakości. A więc tam, gdzie znajdują się inne jakości zmysłowe, tam również i te muszą się znajdować, to znaczy w umyśle i nigdzie indziej”⁴⁹. Argument Berkeleya opiera się na przekonaniu, że jeżeli jakości wtórne zależą od poznającej świadomości, a jakości pierwotne nie mogą być pomyślane niezależnie od jakości wtórnych, to również jakości pierwotne nie mogą zostać pomyślane jako niezależne od świadomości. Jak widzimy, sedno krytyki Berkeleya koncentruje się na Locke’a podziale jakości, który jednocześnie stanowi podstawę modelu poznania opartego na transcendentnej teorii odbicia.

W tym kontekście należy dodać, że w argumentie Berkeleya decydującą rolę odgrywa jego stanowisko wobec powszechników. Berkeley uważa, że słowo nie odnosi się do większości przedmiotów, tylko przez to, że jest znakiem ogólnej abstrakcyjnej idei. Decydujące jest natomiast to, że słowo zostaje użyte jako znak „wielu idei szczegółowych, spośród których dowolną, obojętnie jaką, przywozdi na myśl”⁵⁰. Idea „staje się ogólna przez to, iż każemy jej reprezentować wszelkie inne idee jednostkowe tego samego rodzaju lub zamiast nich występować”⁵¹. Można zatem powiedzieć, że sama idea ogólna jest rozumiana jako rodzaj idei szczegółowej. W tym kontekście odnosi się do ogólnej idei trójkąta, której możliwość krytykuje, odwołując się do introspekcji za to, że taki trójkąt nie może być „ani ostrokątny, ani prostokątny, ani równoboczny, ani równoramienny, ani też różnoboczny, lecz [musi być – T.K.] naraz każdym z nich i żadnym”⁵². Problem abstrakcji polega na tym, że aby uzyskać tylko ogólną abstrakcyjną ideę zjawiska takiego jak stół, musimy pomijać (abstrahować) wszystkie cechy specyficzne dla jednostkowego stołu. Problematyczność abstrakcji sprowadza się do tego, że posiadane przez nas treści świadomości zawsze mają określoną wielkość, postać, kolor i tak dalej.

Przyczyną błędu jest jego zdaniem przekonanie o istnieniu materialnego świata zewnętrznego, który jest niezależny od świadomości poznającej, oraz koncepcja ogólnych idei abstrakcyjnych⁵³. Jedno jest ściśle powiązane z drugim, bo

⁴⁹ G. Berkeley: *Traktat o zasadach...*, wyd. cyt., s. 41–42 (90–91).

⁵⁰ Tamże, s. 17 (78). Na temat nominalizmu Berkeleya zob. S. Sarnowski, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 22 i nast.

⁵¹ G. Berkeley, *Traktat o zasadach...*, wyd. cyt., s. 18 (78).

⁵² Tamże, s. 20 (79–80).

⁵³ Por. tamże, s. 37–38 (88).

pozwała rozróżnić związane z substancją materialną jakości pierwotne od jakości wtórnych. Jeżeli koncepcja abstrakcyjnych idei ogólnych straci podstawę, to nie da się utrzymać również uznania istnienia materii.

Z punktu widzenia realizmu paradoksalną konsekwencją powyższej krytyki jest uznanie przez Berkeleya, że rzeczy zmysłowe nie istnieją bez ich percepcji: spostrzeżenie rzeczy warunkuje jej byt (*esse est percipi*). Tym samym podważa on istnienie rzeczy poza świadomością i transcendentną teorię odbicia. Jednak nie można stanowiska Berkeleya rozumieć jako idealizmu subiektywnego, lecz raczej stanowi ono wyraz jego fenomenalizmu i przyjęcia immanentnej teorii odbicia. Gabriel komentuje tę znaną tezę następująco: „Berkeley wprawdzie zaprzeczał realności materialnego świata zewnętrznego, ale w żadnej mierze nie zaprzeczał realności fenomenalnego świata zewnętrznego”⁵⁴. To oznacza, że rzeczy świata zewnętrznego są jedynie zbiorami idei, gdyż nie można oddzielić samych idei od realnych przedmiotów: wszystkie przedmioty są nam dane tak samo, jako przedmioty świata zewnętrznego. Można powiedzieć więcej. Berkeley nie kwestionuje istnienia fenomenalnego świata zewnętrznego, który jest niezależny od naszej świadomości. Przedmiotem sporu jest raczej kwestia, czy ów fenomenalny świat zewnętrzny da się podporządkowywać istniejącemu w sobie światowi materialnemu. Zdaniem Berkeleya takie przyporządkowanie nie jest możliwe, gdyż istnienie danych nam w doświadczeniu przedmiotów polega na tym, że są spostrzegane przez podmiot poznający. To oznacza, że nie mogą być transcendentne wobec świadomości, lecz muszą pozostać wobec niej immanentne.

W historyczno-filozoficznym kontekście rozważań Berkeleya istotną rolę odgrywa motywacja teologiczna. Stwierdza on w duchu biblijnej nauki o stworzeniu, że w świadomości Ducha Bożego przedmioty istniały od początku, jeszcze przed powstaniem innych istot zdolnych do percepcji. Założenie o immanentnym istnieniu przedmiotów w świadomości Ducha Bożego ma zagwarantować ich istnienie niezależnie od wszystkich innych podmiotów świadomych. Można nawet powiedzieć, że w systemie Berkeleya Bóg odgrywa podobną rolę jak materia dla materialisty lub dla dualisty. Z tego powodu swoją koncepcję określa wręcz mianem immaterializmu, przez co zaakcentowany zostaje moment negacji materii.

Przyjęty przez Berkeleya model poznania opiera się jednak na teorii odbicia, gdyż wszystkie idee mają według niego przyczyny. Chociaż w *Traktacie* nie postuluje wprost, że ostatecznie przyczyną naszych idei miałyby być właśnie Bóg, ale próbuje taką tezę uzasadnić⁵⁵. Przyznaje to nawet Rudolf Metz, który pisze

⁵⁴ G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 89. Por. S. Sarnowski, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 47 i nast.

⁵⁵ Por. G. Gabriel, dz. cyt., s. 92 i nast.

tak: „Teoria odbicia, której Berkeley jeszcze w *Traktacie o zasadach...* tak starannie unikał, by nie dopuścić zaświatów idei, a tym samym nie otworzyć drzwi dla substancji absolutnej, zostaje teraz [w traktacie *Siris* – T.K.] w inny sposób przyjęta”⁵⁶. Dla Berkeleya rzeczy spostrzegane zmysłowo wraz z ich właściwościami prezentują się niezależne od naszej świadomości, gdyż one istniały lub istnieją nadal w innej świadomości. Ostatecznym źródłem idei okazuje się być „umysł wszechobecny i wieczny, który zna i rozumie wszystkie rzeczy i ukazuje je naszym oczom w taki sposób, i zgodnie z takimi prawami, które on sam ustanowił, a które my nazywamy prawami natury”⁵⁷. Ponieważ umysł tego rodzaju cechuje zarówno wszechwiedza, jak i kreatywność, nic nie stoi na przeszkodzie, by utożsamić go z Bogiem. Miejsce materii zajmuje zatem Bóg. U podstaw fenomenalistycznej argumentacji Berkeleya znajduje się przekonanie, że zjawiska nie mogą mieć trwałej przyczyny w świadomości podmiotu, lecz musi ona znajdować się poza nim. Dla Locke’a przyczyna trwałości jest transcendentna i leży poza świadomością w materii jako przyczynie idei. Berkeley natomiast nie szuka trwałej przyczyny zewnętrznej w materialnym świecie poza nami, gdyż zewnętrzność wcale nie musi oznaczać, że znajduje się ona w ogóle poza jakimkolwiek duchem. Dla niego przyczyna ta jest wprawdzie poza naszą świadomością, ale jest immanentna i stanowi wewnętrzną treść innej świadomości, co w wystarczającym stopniu gwarantuje trwałe istnienie przedmiotów zmysłowych. Potwierdza to uwaga z *Dzienników filozoficznych* Berkeleya, który formułuje następujące stwierdzenie: „Mówię, że ściśle rzecz biorąc poza duchowymi nie istnieją inne przyczyny, a poza duchem nic aktywnego”⁵⁸. Dla Berkeleya istnieje zatem tylko przyczynowość o charakterze duchowym i właśnie ona stanowi podstawę jego immanentnej teorii odbicia.

To oznacza, że Locke i Berkeley wyznają przyczynową teorię spostrzeżenia⁵⁹ – obaj akceptują założenia odbiciowego modelu poznania. Dla Locke’a konsekwencją kauzalnego ujęcia percepcji jest dualizm, a dla Berkeleya – spirytualizm⁶⁰. Przewaga stanowiska Berkeleya polega na tym, że przedstawione powyżej zarzuty

⁵⁶ R. Metz, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 132.

⁵⁷ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, Warszawa 1956, s. 264 (202).

⁵⁸ G. Berkeley, *Commonplace Book, Mathematical, Ethical, Phisical, and Metaphysical Writen at Trinity College, Dublin, in 1705–1708*. W: *The Works of Georg Berkeley, D.D., Formerly Bishop of Cloyne, Including His Posthumous Work, with Prefaces, Annotations, Appendices, and An Account of His Life by Alexander Campbell Fraser*, tom 1, Oxford 1901, s. 55, nr. 838. Cytat za: R. Metz, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 171.

⁵⁹ Por. G. Gabriel, dz. cyt., s. 93 i nast. Inaczej uważa Metz, dla którego w Berkeleyowskiej sferze ducha nie ma oddziaływań przyczynowych, lecz jedynie następstwo czasowe (por. R. Metz, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 102).

⁶⁰ Na temat spirytualizmu Berkeleya zob. tamże, s. 97–122.

wobec przyczynowej teorii spostrzeżenia w wersji materialistycznej Locke'a nie trafiają jednak w jej spirytualistyczną wersję, gdyż przyczyna, tak jak i skutek, należą do tej samej pod względem ontologicznym kategorii, i oba mają charakter duchowy. W tym kontekście jednak należy postawić pytanie, czy w ogóle można mówić w przypadku spostrzeżenia o przyczynowości.

Locke przenosi obraz świata jako wielkiego mechanizmu na sam proces poznania. W tym modelu wszystkie zdarzenia mogą być wyjaśnione tylko jako oddziaływanie między obiektami materialnymi. Epistemologiczną konsekwencją takiego ujęcia jest uznanie, że spostrzeżenie powstaje w wyniku mechanicznego drażnienia organów zmysłowych. Podrażnienia są w łańcuchu przyczyn i skutków przekazywane dalej, by na końcu dać umysłowi ideę. Tak rozumiana idea nie stanowi już obiektu materialnego, lecz treść świadomości. Materialistyczno-mechanistyczny obraz świata i poznania budzi sprzeciw Berkeleya, który dostrzegał w nim metafizyczne zagrożenie dla chrześcijaństwa. Metafizyczno-religijne zastrzeżenia nie ustrzegły go jednak od założenia przyczynowej koncepcji spostrzeżenia; poznanie jest takim oddziaływaniem jednego ducha absolutnego na ducha skończonego, w którym treść świadomości skończonej musi odzwierciedlać treści absolutne, aby zagwarantować ich prawdziwość i realność.

W kontekście przyczynowej teorii spostrzeżenia pojawia się pytanie, czy idea jest podobna do swej przyczyny, tak jak zakłada teoria odbicia. W związku z kwestią podobieństwa Locke rozróżnia jakości pierwotne i wtórne. Tylko jakości pierwotne stanowią odzwierciedlenie własności przedmiotów zewnętrznych, czyli postrzegalne przez nas przedmioty są realne jedynie co do rozciągłości, nieprzenikliwości, ruchu, postaci, wielkości i wagi. Natomiast pozostałe jakości, takie jak kolor, ciepło, smak, zapach – chociaż posiadają przyczynę w rzeczach – zjawiają się tylko nam.

Ani materialistyczna, ani spirytualistyczna koncepcja spostrzeżenia nie anuluje rozróżnienia między bytem a złudzeniem. Locke'owski podział na jakości ma w intencji autora powstrzymać nas przed stwierdzeniami o egzystencji własności odpowiadających jakościom wtórnym. W tym ujęciu wiemy na podstawie bezpośredniego spostrzeżenia, że musiało istnieć coś, co spowodowało w nas określoną ideę, na przykład koloru, ale nie wiemy tego, że dana rzecz jest tego samego koloru. Nasza wiedza o ideach odpowiadających jakościom wtórnym jest tylko wiedzą o istnieniu rzeczy, a nie o jej właściwościach. Gdy powiemy, że „coś jest żółte”, to wcale nie wyrażamy tym samym istnienia rzeczywistego bytu, lecz tylko jego pozór. Dla Locke'a idee proste prezentują nam takie zjawiska rzeczy, „jakię zgodnie ze swą budową ukazywać nam mają”⁶¹. Konsekwencją takiego ujęcia

⁶¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 253 (434–435).

w stosunku do prostych idei odpowiadających jakościom wtórnym jest taka, że ich „zgodność” z rzeczami nie polega na wierny odbiciu. Locke rozróżnia trzy stany pewności: byt, zjawisko i pozór. Byt rzeczy odpowiada idei jakości pierwotnych, zjawisko – ideom jakości wtórnych, zaś pozorne są idee powstałe na skutek halucynacji. Natomiast Berkeley odrzuca Locke’owski dualizm bytu rzeczy materialnych i zjawisk, a w konsekwencji rozróżnia jedynie dwa stany pewności: zjawisko i pozór.

Berkeley podważając koncepcję poznania, według której zewnętrzne rzeczy materialne gwarantują realność poznania zmysłowego, wcale nie odrzuca przyczynowej teorii postrzeżenia, lecz modyfikuje jedynie ontologiczny status przyczyny doświadczenia, którą jest dla niego inna i niezależna od nas świadomość. Wbrew interpretacji Metza idee zmysłowe są zatem spowodowane przez jakieś istniejące poza duchem prawzory i dlatego są ich odbiciem. Berkeley nie znosi odbiciowego podziału na prawzór i odbicie. Poznanie ma dla niego charakter odtwórczy, gdyż idee zmysłowe właśnie są powodowane przez istniejące poza podmiotem poznającym pierwowzory. Tym samym uzasadnienie znajduje przekonanie, że Berkeley odrzucając transcendentną teorię odbicia, przyjmuje jej wersję immanentną.

W tym kontekście istotny jest również zarysowany spór o realność poznania, który ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia filozofii Kanta, odnoszącego doświadczenia nie do rzeczy samej w sobie, lecz do zjawiska⁶². Kant ujmując doświadczenie w ten sposób, nadaje Locke’owskiemu pojęciu obiektywnych właściwości rzeczy status transcendentalnych warunków doświadczenia. *Prima facie* można odnieść wrażenie, że Kant uznając jakości pierwotne za aprioryczne formy naoczności i kategorie intelektu, zmierza drogą wytyczoną przez Berkeley’a. Jest jednak inaczej, gdyż Kant rozwija raczej podejście Locke’a, co ujawnia się w trychotomii rzeczy samej w sobie, zjawiska i pozoru⁶³.

Sam autor *Krytyki czystego rozumu* mocno broni się przed utożsamieniem jego idealizmu transcendentalnego z idealizmem Berkeley’a, co zarzucił Kantowi w swej recenzji Christian Garve⁶⁴. Kant podjął obronę przed zarzutem Garvego w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* oraz w *Prolegomenie*, gdzie odnosi się do zastrzeżeń w następujący sposób: „Nie można nazwać idealistą tego, kto chce barwy uważać nie za własności związane z przedmiotem samym w sobie, lecz tylko za własności związane ze zmysłem wzroku jako jego modyfikacje, tak też nie można systemu mego nazwać idealistycznym z tego tylko powodu, iż uważam, że

⁶² Por. G. Gabriel, dz. cyt., s. 95 i nast.

⁶³ Przekonanie o istotnym wpływie *Rozważań...* Locke’a na myśli Kanta potwierdza biografia filozofa z Królewca. Por. S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005, s. 57.

⁶⁴ Zob. Ch. Garve, *Zmieniona przez Johanna Georga Heinricha Federa recenzja Christiana Garvego „Krytyki czystego rozumu” Immanuela Kanta*, tłum. R. Kuliniak, T. Małyszek. W: Ch. Garve, *Rozprawy popularno filozoficzne*, Wrocław 2002, s. 178.

jeszcze więcej własności, ba, *wszystkie nawet własności składające się na naoczną postać ciała*, należą do jego zjawiska. Albowiem nie usuwa się przez to istnienia rzeczy, która się przejawia, jak to zachodzi w rzeczywistym idealizmie, lecz tylko pokazuje się, że za pomocą zmysłów nie możemy tej rzeczy wcale poznać takiej, jaka ona jest sama w sobie”⁶⁵. Stanowisko zajęte przez Kanta wobec rzeczy samej w sobie jest zatem pod tym względem zbliżone do poglądów Locke’a, że akceptuje istnienie przejawiającej się w poszczególnych jakościach rzeczy zewnętrznej. Kant przyjmuje bowiem w istocie Locke’owski trójpodział na rzecz zewnętrzną, zjawisko i pozór. Autor *Prolegomena* daje temu wyraz, gdy pisze, że zjawisko jest sposobem, „w jaki owo coś nieznanego pobudza nasze zmysły”⁶⁶. Tak rozumiana rzecz w sobie jest przyczyną wszelkich zjawisk, dlatego można powiedzieć, że Kant zakłada również przyczynową teorię spostrzeżenia.

Z powodu zakładanej przez filozofa z Królewca przyczynowej teorii doświadczenia można zarzucić mu niekonsekwencję⁶⁷. Jeżeli bowiem kategorie mają być warunkami transcendentnymi, czyli umożliwiającymi doświadczenie, to Kant uznając rzecz w sobie za przyczynę zjawisk, przekracza doświadczenie i czyni z kategorii przyczynowości użytek transcendentny. Ta niekonsekwencja Kanta skłania wielu kantystów do eliminacji pojęcia rzeczy samej w sobie i tym samym do tego – by na drodze wskazanej już przez Berkeleya – utożsamić zjawiska z rzeczami. Jeżeli jednak spojrzeć się na koncepcję doświadczenia Kanta w kontekście problemu poznania jako odbicia, to można dojść do wniosku, że przyczynowe ujęcie spostrzeżenia wcale nie stanowi niekonsekwencji, gdyż przyjęty przez Kanta model poznania jako przekształcania zakłada czynną rolę obu składników poznania: rzeczy poznawanej i podmiotu poznającego. Rzecz działa na podmiot zgodnie z zasadą przyczynowości, lecz temu działaniu wychodzi naprzeciw aktywność podmiotowa, czego wynikiem jest zawieszony między rzeczą a Ja przedmiot doświadczenia. Kantowską aporię przyczynowości można zatem rozwiązać, gdyż transcendentna kategoria przyczynowości warunkując immanentny przedmiot doświadczenia, nie wykracza poza świadomość, a zatem nie mamy do czynienia z jej użyciem transcendentnym. Kantowski model poznania jest wprawdzie złożony, ale mimo to pozostaje konsekwentny. Na tle Kantowskiej teorii doświadczenia model proponowany przez Berkeleya jest prostszy, ale nie uwzględnia aktywnej roli podmiotu poznającego.

⁶⁵ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, § 13, uwaga II, s. 57–58. Na temat idealizmu Berkeleya zob. S. Sarnowski, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 30 i nast.; H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*. W: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 312 i nast.

⁶⁶ Tamże, § 32, s. 99.

⁶⁷ Por. G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 96 i nast.

Summary

The aim of the paper is a critical reconstruction and comparison of the philosophical positions of John Locke and George Berkeley on the problem of cognition as a reflection (*Abbildtheorie*) of reality. The article argues that Berkeley rejects the theory of transcendental reflection, but he does not refute any theory of reflection, because he recognizes the theory of immanent reflection. It is the background for the philosophy of Immanuel Kant that he has more connections with the realism of Locke than the idealism of Berkeley.

Bibliografia

- Bacon, Francis, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak. Warszawa 1955;
- Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge wherein the Chief Causes of Error and Difficulty in the Sciences, with the Grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are Inquir'd Into*. W: *The Works of George Berkeley*, vol. 1. London 1843;
- Berkeley, George, *The Works of George Berkeley*, Vol. 1, Oxford 1901;
- Berkeley, George, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, Kraków 1956;
- Berkeley, George, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, Warszawa 1956;
- Coreth, Emerich/Schöndorf, Harald, *Filozofia XVII I XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006;
- Dietzsch, Steffen, *Immanuel Kant. Biografia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005;
- Elzenberg, Henryk, *Z historii filozofii*, Kraków 1995;
- Gabriel, Gottfried, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2007;
- Garve, Christian, *Rozprawy popularno filozoficzne*, tłum. R. Kuliniak, T. Małyszek, Wrocław 2002;
- Hogrebe, Wolfram, *Bild II*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Basel 2001, s. 915–919;
- Kant, Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986;
- Kant, Immanuel, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993;
- Kubalica, Tomasz, *Stanowisko Immanuela Kanta wobec teorii odbicia*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2009, Nr. XXI, s. 59–69;

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbmska, Kety 2001;
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1849;
- Locke, John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, Warszawa 1955;
- Metz, Rudolf, *Georg Berkeley. Leben und Lehre*, Stuttgart 1925;
- Ogonowski, Zbigniew, *Locke*, Warszawa 1972;
- Różdzeński, Roman, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 2003;
- Sarnowski, Stefan, *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988;
- Spryszak, Przemysław, *Filozofia percepcji George'a Berkeleyya*, Kraków 2004;
- W kręgu przedsokratyków. Anaksymander, Heraklit, Ksenofanes, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras*, red. W. Jaworski. Kraków 1992;
-

Dr Tomasz Kubalica, Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach (Institute of Philosophy, University of Katowice), tomasz.kubalica@us.edu.pl