

STANISŁAW JUDYCKI

EPISTEMOLOGIA

(TOM II)

w|drodze




STANISŁAW JUDYCKI

EPISTEMOLOGIA

TOM II

WYDAWNICTWO W DRODZE — INSTYTUT TOMISTYCZNY
POZNAŃ — WARSZAWA

2020

Recenzenci:
prof. dr hab. Dariusz Łukasiewicz
prof. dr hab. Jacek Wojtysiak

Redaktor: Agnieszka Czapczyk
Redaktor techniczny: Eliza Litak
Projekt okładki: DIDEA – Aleksandra i Marcin Gonciarz
Ilustracja na okładce: Johannes Vermeer, *Widok Delft* (detal)

© Copyright for the text by Stanisław Judycki, 2020
© Copyright for this edition by Wydawnictwo W drodze, 2020

ISBN
978-83-7906-435-9 (całość)
978-83-7906-437-3 (tom 2)

Wydawnictwo W drodze
ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań
www.wdrodze.pl, sprzedaz@wdrodze.pl

Instytut Tomistyczny
ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa
www.it.dominikanie.pl, it@dominikanie.pl

SPIS TREŚCI

Tom I

Przedmowa.....	13
----------------	----

ROZDZIAŁ 1

FILOZOFIA I EPISTEMOLOGIA

1. Kwestie wprowadzające	15
2. Uwagi historyczne: starożytność, średniowiecze i czasy nowożytne	21
3. Uwagi historyczne: wiek XX i XXI	34
4. Metoda epistemologii	53

ROZDZIAŁ 2

NATURA WIEDZY: EGZEMPLIFIKACJA I PARTYCYPACJA

1. Ujmowanie, receptywność, świadomość semantyczna	69
2. Podmiot i relacja epistemiczna	80
3. Egzemplifikacja i partycypacja	89
4. Pojęcie: ogół, schemat, konkret	101
5. Sąd: synteza i asercja	122

ROZDZIAŁ 3

NATURA WIEDZY: PODSTAWOWE PODZIAŁY

1. Zmysły i rozum	145
2. Intuicja i dyskurs	153
3. Wiedza bezpośrednia i pośrednia	161
4. Oczywistość	164
5. Pewność	173
6. Obiektywność i subiektywność	179

7. Źródła wiedzy	183
8. Wiedza jako prawdziwe i uzasadnione przekonanie	199

ROZDZIAŁ 4

STRUKTURA WIEDZY

1. Agnostycyzm	213
2. Relatywizm i kontekstualizm	219
3. Sceptycyzm	234
4. Reakcje na sceptycyzm	243
5. Fundacjonalizm	253
6. Koherencjonizm i pragmatyzm	262
7. Internalizm i eksternalizm	269
8. Prawdziwe złoto: rozwiązanie problemu sceptycyzmu	275

ROZDZIAŁ 5

PERCEPCJA ZMYSŁOWA

1. Podstawowe struktury	297
2. Wrażenia zmysłowe	315
3. Dane zmysłowe	325
4. Wiedza percepcyjna	334
5. Pojęcie doświadczenia	348

ROZDZIAŁ 6

ŚWIAT JAKOŚCIOWY

1. Materializm, dyspozycjonalizm, mentalizm	363
2. Wyjaśnienia świata jakościowego	382
3. Doświadczenie żywego ciała	395
4. <i>Fulguratio</i> : stopnie poznania	410

ROZDZIAŁ 7

DOŚWIADCZENIE WEWNĘTRZNE

1. Struktury samoświadomości	425
2. Zasięg epistemiczny samoświadomości	436
3. Nieświadomość	452

4. Natura podmiotu	460
5. Wiedza o podmiocie	472
6. Pozamnemoniczna i transsemantyczna świadomość siebie	481

ROZDZIAŁ 8

PAMIĘĆ

1. Pamięć: aspekty empiryczne i filozoficzne	493
2. Postacie pamięci	505
3. Mnemoniczny realizm pośredni, realizm bezpośredni i fenomenalizm	524
4. Pamięć i wiedza	536
5. Pamięć i wieczność	547

ROZDZIAŁ 9

WIEDZA A PRIORI

1. Uprawomocnienie rozumu	567
2. Racjonalność	578
3. Struktury aprioryczne	585
4. Aprioryczność i analityczność	600
5. Intuicja aprioryczna i metafizyczny <i>logos</i> świata	613
6. Indukcja	622

TOM II

ROZDZIAŁ 10

REALIZM I IDEALIZM

1. Struktura problemu	649
2. Realizm i idealizm: relacje do innych stanowisk	671
3. Immanencja i transcendencja	682
4. Problem 'mostu'	695

ROZDZIAŁ 11

IDEALIZM ANTROPOLOGICZNY I TRANSCENDENTALNY

1. George Berkeley – idealizm antropologiczny	709
2. Immanuel Kant – idealizm transcendentálny	723
3. Edmund Husserl – idealizm transcendentálny-fenomenologiczny ..	746
4. Roman Ingarden – <i>Spór o istnienie świata</i>	763

ROZDZIAŁ 12
ANTYREALIZM

1. Odmiany antyrealizmu	771
2. Brak konwergencji	783
3. Schematy pojęciowe	789
4. Względność pojęciowa	798
5. Antyrealizm semantyczny	808
6. Realizm – idealizm – antyrealizm: konkluzje	819

ROZDZIAŁ 13
ZNACZENIE I UNIWERSALIA

1. Natura znaczenia	827
2. Czym znaczenie nie jest	838
3. Pozytywne charakterystyki znaczenia	845
4. Znaczenie i związki przyczynowe	853
5. Uniwersalia: motywacje i stanowiska	864
6. Uniwersalia i ich źródło	882

ROZDZIAŁ 14
PRAWDA

1. Istota prawdy	895
2. Uwagi historyczne	900
3. Korespondencyjne rozumienie prawdy	906
4. Prawda i praktyka	918
5. Prawda i koherencja	922
6. Epistemiczne koncepcje prawdy	928
7. Prawda i język	935
8. Prawda i metafizyczna natura świata	943

ROZDZIAŁ 15
INTERSUBIEKTYWNOŚĆ

1. Systematyczne i historyczne aspekty problemu intersubiektywności	955
2. Analogia i transcendentálna konstytucja	969
3. Pierwotność sfery intersubiektywnej	993
4. <i>Harmonia semantica</i> : warunki komunikacji	1015
5. Komunikacja egzystencjalna i perychoreza osób	1027

ROZDZIAŁ 16
WIEDZA I WIARA

1. Uzasadnianie przekonań religijnych	1041
2. Droga konceptualna, kosmologiczna i antropologiczna	1056
3. Doświadczenia mistyczne: rodzaje	1070
4. Zagadnienie obiektywności doświadczeń mistycznych	1084
5. Mistyczne egzystencjalna	1109
6. Rozpoznawanie Boga	1122
7. Wiara	1138
Bibliografia	1153
Indeks osobowy	1195
Indeks rzeczowy	1209
Summary	1231

ROZDZIAŁ 11

IDEALIZM ANTROPOLOGICZNY I TRANSCENDENTALNY

W stanowisku filozofii transcendentalnej nie chodzi o świadomość jako obiekt albo o jakąś jego czasowo-przestrzenną własność, lecz, w opozycji do wszystkich transcendentnych i immanentnych obiektów, o taką świadomość, którą trzeba zdecydować się uznać za 'bezmózgowy (hirnloses) podmiot', ponieważ dla teorii poznania także mózg zalicza się do obiektów, a jeżeli idealizm ma rację, to zalicza się on do obiektów immanentnych.

Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*

1. GEORGE BERKELEY — IDEALIZM ANTROPOLOGICZNY

W poprzednim rozdziale, w paragrafie opisującym główne podziały stanowisk w sporze pomiędzy realizmem a idealizmem, idealizm epistemologiczny został przedstawiony jako posiadający dwie odmiany: idealizm epistemologiczny immanentny, nazywany też antropologicznym lub psychologicznym, oraz idealizm transcendentalny. Idealizm immanentny określane jest częściej mianem fenomenalizmu, a jego główną ilustracją są poglądy Berkeleya. W opozycji do poglądów Berkeleya stanowisko Kanta, jak również wiele późniejszych stanowisk nawiązujących do jego koncepcji epistemologicznych (neokantyzm), nazywanych jest idealizmem transcendentalnym.

Terminy 'fenomenalizm' i 'idealizm' były w dziejach filozofii wielorako używane i swoje znaczenie uzyskiwały zależnie od kontekstu. Niekiedy 'fenomenalizm' traktowano jako stanowisko równoznaczne z idealizmem, niekiedy zaś uważa się, że idealizm, będąc stanowiskiem bardziej ogólnym, posiada aspekt fenomenalistyczny albo rezerwuje się miano fenomenalizmu dla tych kontekstów, w których chodzi o jedno ze stanowisk dotyczących przedmiotu percepcji zmysłowej. W takim wypadku przeciwstawia się fenomenalizm realizmowi bezpośredniemu i realizmowi pośredniemu (re-

prezentacjonizmowi). Trudno jest raczej oczekiwać, że w dającym się przewidzieć czasie dojdzie do jakiegoś ujednoczenia terminologii, gdyż dla filozofii systematycznej ważne są jej dzieje, a w nich nie panowała jednolitość terminologiczna.

Najogólniej rzecz biorąc, fenomenalizm jest doktryną uznającą, że dane są nam nie rzeczy same, lecz wyłącznie zjawiska (fenomeny) będące wynikiem oddziaływania rzeczy na naszą świadomość. Według zwolenników tego stanowiska zarówno w poznaniu potocznym, jak i w naukach zdobywamy wiedzę wyłącznie o zjawiskach, poznajemy rzeczy fizyczne tylko w ten sposób, w jaki nasza konstytucja psychofizyczna reaguje na świat. Z mocniejszą interpretacją fenomenalizmu mamy do czynienia wtedy, gdy twierdzi się, po pierwsze, że nie poznajemy niczego innego niż treści własnej świadomości, ale także, po drugie, iż nie istnieją żadne rzeczy fizyczne, które są przyczynami naszych reprezentacji mentalnych.

Historycznych antecedencji fenomenalizmu można doszukiwać się w XVII wieku, w metafizycznych poglądach Leibniza, który cały świat cielesny, a w tym przestrzeń i czas, uznał za ‘czyste fenomeny’, chociaż fenomeny ‘dobrze ufundowane’ (*bene fundata*), podczas gdy prawdziwą realność stanowią substancje, w tym zaś szczególnie substancje duchowe, nazwane przez Leibniza monadami. W ten sposób Leibniz chciał rozwiązać kartezjański problem dualizmu pomiędzy duszą a ciałem: według Leibniza łatwiej jest zrozumieć, jak niefizyczna dusza może wpływać na fizyczne ciało, gdy uznamy, że ciała są tylko fenomenami, a nie rzeczywistością samą w sobie.

Jako wzorcowy przykład fenomenalizmu (metafizycznego) traktowane są poglądy George’a Berkeleya (1685–1753), a w szczególności jego teza, że ‘być’ dla rzeczy fizycznych to tyle, co ‘być spostrzeganym’ przez jakiś podmiot (*esse est percipi*)¹. Jednymi bytami, których

1. Leibniz, odnosząc się do Berkeleya, stwierdził: „Irlandczyk, który podważa realność ciała, nie wydaje się podawać wystarczających racji dla tego poglądu ani nie wyjaśnia własnych myśli zadowalająco. Przypuszczam, że należy do tego rodzaju ludzi, którzy chcą uzyskać rozgłos za sprawą paradoksów. [...] Wiele [jednak] w tym, co pisze, jest słuszności. Ale to wyrażone jest przez paradoksy. Nie potrzebujemy mówić, że materia jest niczym, ale wystarczy, że powiemy, iż jest pewnym zjawiskiem, jak np. tęcza – a nie zaś substancją [...]” (G.W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, red. C.I. Gerhardt, Berlin: Weidman 1879, t. 2, s. 492; cyt. za P.K. SZALEK, *Istnienie i umysł. Studium podstaw filozofii George’a Berkeleya*, Kraków: Universitas 2016, s. 160–161).

ta równoważność nie dotyczy, są duchowe substancje spełniające akty spostrzegania. Gdy pominiemy stanowisko idealizmu, względnie fenomenalizmu transcendentalnego, reprezentowane między innymi przez Kanta – który zresztą krytykował fenomenalizm Berkeleya – to należy zauważyć, że późniejsze poglądy fenomenalistyczne były głoszone już z mniejszą emfazą metafizyczną i miały albo charakter postulatu metodologicznego, albo tezy lingwistycznej. W sensie postulatu metodologicznego fenomenalizm był często traktowany jako antyspekulatywny ideał postępowania w naukach przyrodniczych: nauki powinny ograniczyć się do badania tego, co jest dane bezpośrednio, a więc do badania zjawisk, badania ich korezystencji i ich następstwa oraz logicznych relacji pomiędzy nimi. ‘Rzetelna nauka’ ma opierać się wyłącznie na doświadczeniu (monizm doświadczeniowy) i unikać przyjmowania jakichkolwiek bytów, których istnienia nie da się w doświadczeniu wykazać, oraz jakichkolwiek spekulacji na temat tego, co przekracza granice doświadczenia, przy czym doświadczenie rozumiano wąsko, empirystycznie, to znaczy jako doświadczenie zmysłowe.

‘Postawę’ fenomenalistyczną w tym znaczeniu reprezentowali przedstawiciele nurtów pozytywistycznych, poczynając od idei pozytywistycznych obecnych wyraźnie już u Hume’a, poprzez pozytywizm Comte’a, pozytywizm Macha i Avenariususa, aż po dwudziestowieczny neopozytywizm Koła Wiedeńskiego. W ramach tych kierunków nie neguje się, że muszą istnieć jakieś przyczyny naszych doświadczeń, a więc nie dokonuje się metafizycznej eliminacji rzeczy jako przyczyn posiadanych przez nas reprezentacji mentalnych, za to jednak podkreśla się, że poznanie naukowe powinno ograniczyć się do tego, co jest dane w doświadczeniu, a tym, co jest dane, są zjawiska.

Fenomenalizm, jako metodologiczny monizm doświadczeniowy, pociąga za sobą problem przekładalności języka, za pomocą którego odnosimy się do rzeczy niezależnych od naszego doświadczenia, na język wyłącznie fenomenalistyczny. Gdy, jako radykalni empiryści, chcemy oczyścić naukę z wszelkich supozycji pozadoświadczeniowych albo, jak się to niekiedy ujmuje, z wszelkich supozycji metafizycznych, to zmuszeni jesteśmy dowieść, że język, w ramach którego mówimy o obiektach niezależnych od naszych doświadczeń, da się przełożyć na język, w którym mówimy tylko

o doświadczeniach tych obiektów. W ten sposób powstaje problem tzw. fenomenalizmu semantycznego. Należy przy tym zwrócić uwagę, że problem fenomenalizmu semantycznego odnosi się także do bytów nieobserwowalnych, których istnienie postulują nauki przyrodnicze: konsekwentny empirysta, co tutaj znaczy 'fenomenalista', musi być w stanie dokonać przekładu na język bezpośredniego doświadczenia tych wyrażań należących do nauki, które zawierają odniesienie do atomów, cząstek elementarnych itd. Nawet gdyby w przyszłości okazało się, że również takie rzeczy jak cząstki elementarne (określonego poziomu) dają się obserwować bezpośrednio, to i tak będziemy musieli przyjąć, że mają one jakieś nieobserwowalne przyczyny, a zatem również i dla tych przyczyn znowu powstanie problem ich fenomenalistycznej interpretacji.

Stanowisko Berkeleya nazywane jest fenomenalizmem metafizycznym z tego powodu, że nie ogranicza się ono wyłącznie do analiz epistemologicznych, lecz bierze też pod uwagę problemy dotyczące istoty materii i natury Boga. Według Berkeleya wszystko, co istnieje, składa się z substancji duchowych i z idei. Substancje duchowe są albo skończone, albo nieskończone. Nieskończoną substancją duchową jest Bóg. Przez 'idee' Berkeley rozumiał różnego rodzaju treści znajdujące się w umyśle, a 'istnieć' dla idei równa się według niego 'być spostrzeganym' przez jakąś substancję duchową. Chociaż pomiędzy ideami występują regularności następowania po sobie i współistnienia, to nigdy nie jest tak, że jedna idea jest przyczyną innej, idee są całkowicie pasywne (nieaktywne). Główna teza Berkeleya polegała na tym, że to, co na naturalnie uważamy za istniejący niezależnie od naszych umysłów świat materialny, jest w rzeczywistości zbiorem idei:

To, co się mówi o absolutnym istnieniu rzeczy niemyślących, bez żadnego związku z tym, że są spostrzegane, wydaje mi się całkowicie niezrozumiałe. Ich *esse* to *percipi* — i nie jest możliwe, aby miały jakiegokolwiek istnienie poza umysłami, czyli rzeczami myślącymi, które je postrzegają².

2. G. BERKELEY, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego* {1710} i *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem* {1713}, tłum. J. Leszczyński, J. Sosnowska, Warszawa: PWN 1956, s. 37.

Jeżeli świat jest wyłącznie zbiorem idei posiadanych przez substancje duchowe, to, jak brzmiał jeden z podstawowych zarzutów, na czym zatem polega różnica pomiędzy złudzeniami a rzeczywistością? Berkeley twierdził, że zbiór rzeczywistych spostrzeżeń, a więc takich, które nie są złudzeniami, wyróżnia się tym, iż dane w nich treści są niezależne od woli spostrzegającego podmiotu: rzeczywiste spostrzeżenia są bardziej uporządkowane niż złudzenia oraz przebiegają według określonych reguł, które przyrodoznawstwo nazywa prawami. Żadna z tych cech nie pojawia się natomiast w wypadku złudzeń. Z tego wyciągał wniosek, że idee zmysłowe musiały zostać stworzone w naszych umysłach przez potężnego ducha, czyli Boga, z drugiej jednak strony idee konstytuujące świat dany w percepcji nie muszą ciągle na nowo być stwarzane przez Boga: gdy nie dokonujemy żadnych aktów spostrzegania, one ciągle istnieją dlatego, że są ciągle spostrzegane przez Boga³.

Inny zarzut stwierdza, że jeżeli idea może istnieć tylko dlatego, że jest spostrzegana, to w takim wypadku musi chodzić o przedmiot istniejący wyłącznie w świadomości, wtedy jednak nie jest możliwe, żeby więcej niż jeden skończony duch (umysł) mógł spostrzegać dokładnie tę samą ideę. Różne duchy (umysły) mogą wprawdzie spostrzegać bardzo podobne idee, a nawet idee o dokładnie takiej samej treści, lecz fakt, że jeden duch spostrzega jakąś określoną treść, jest czymś numerycznie różnym od faktu, że inny duch spostrzega bardzo podobną lub dokładnie taką samą treść. W kontekście tej trudności stanowisko Berkeleya można interpretować w ten sposób, że gdy na przykład patrzę na dom otoczony drzewami, to ta scena przedmiotowa przestaje istnieć wtedy, gdy 'ja' przestaję ją spostrzegać, i jest to niezależne od tego, że nadal istnieje podobna lub identyczna idea drzewa, ponieważ spostrzegają ją inne duchy (umysły) lub Bóg.

Stanowisko fenomenalizmu metafizycznego można jednak rozumieć inaczej, a mianowicie w ten sposób, że idee, jeśli chodzi o ich istnienie, są wprawdzie zależne od dokonujących percepcji duchów,

3. Por. *The Cambridge Companion to Berkeley*, red. K.P. Winkler, Cambridge: Cambridge University Press 2005; T. STONEHAM, *Berkeley's World: An Examination of the 'Three Dialogues'*, Oxford: Oxford University Press 2003; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t. 4, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1989, s. 375–387.

lecz nie są one ukonstytuowane przez to, że są spostrzegane. W takim wypadku należałoby uznać, że idee są czymś więcej niż tylko treściami świadomości: 'rzeczywiste rzeczy' byłyby ideami bezpośrednio wywoływanymi przez wolę Boga, a więc drzewo, które widzę, miałoby istnienie niezależne od tego, że jest przeze mnie spostrzegane: 'istnieć' dla drzewa nie oznaczałoby 'być spostrzeganym przez mnie'. Drzewo nie byłoby czymś wywołanym przez Boga wyłącznie w moim umyśle, lecz czymś, co całkowicie niezależnie od mojego umysłu zostało powołane do istnienia przez Boga w innych niż mój umysłach i jest nadal przez Niego podtrzymywane w istnieniu, a przeze mnie jest spostrzegane jako przedmiot realny, czyli jako przedmiot niezależny od mojego spostrzegania.

W tym miejscu warto jest zauważyć, że również tradycyjna interpretacja teizmu przyjmuje istnienie zależności świata fizycznego od Boga, a mianowicie świat został przez Boga powołany do istnienia i ciągle jest w tym istnieniu podtrzymywany. Można jednak twierdzić, że w ramach tradycyjnego teizmu relacja podtrzymywania w istnieniu pozostaje zasadniczo niewyjaśniona, podczas gdy u Berkeleyya mamy do czynienia z dobrze dającą się uchwycić interpretacją zależności świata fizycznego od jego Stwórcy, a mianowicie świat składa się z idei, które istnieją w duchu Bożym, jak również z idei umieszczonych przez Boga w duchach skończonych.

Berkeley podaje kilka argumentów na rzecz swojej głównej tezy, że dla świata zmysłowego 'być' równa się 'być spostrzeganym'. Twierdzi, i jest to jego tzw. '*master argument*', że istnieje sprzeczność w supozycji, że drzewo istnieje samo dla siebie, że istnieje, nie będąc przedmiotem spostrzeżenia ze strony jakiegoś ducha (umysłu), każdy bowiem, kto twierdzi, że przedstawia sobie samoistne istnienie drzewa, jednocześnie przedstawia sobie drzewo. Należy jednak sądzić, że w tym wypadku Berkeley nie ma racji, bo nie istnieje żadna sprzeczność w następującym powiedzeniu: tworzę sobie pojęcie, że istnieje pewne drzewo, którego nikt sobie nie przedstawia i którego nikt nie spostrzega. Inaczej to formułując, przedstawiać sobie, że gdzieś jest drzewo, nie znaczy tego samego, co przedstawiać sobie, że jest gdzieś drzewo, które sobie ktoś przedstawia. To ostatnie stwierdzenie jest wystarczające dla realisty, gdy mówi o samodzielnym istnieniu drzewa.

Słabością powyższego argumentu jest dodatkowo i to, że dowodzi on zbyt mało: dowodzi on bowiem tylko tyle, że nie można bez sprzeczności przyjąć, że istnieją drzewa, które nie są przez kogoś przedstawiane, lecz nie dowodzi tego, że drzewa istnieją tylko dlatego, że są przedstawiane. Z drugiej jednak strony, argument ten dowodzi zbyt wiele, chociaż bowiem został pomyślany jako odnoszący się do obiektów zmysłowych, to ten fakt nie odgrywa w nim zasadniczej roli i może zostać użyty przeciwko tezie Berkeleya, że istnieją inne duchy, to znaczy przeciwko tezie, że istnieją inne podmioty, które dokonują percepcji i które istnieją niezależnie od percepcji dokonywanych przez mnie. W ramach tej interpretacji mógłby to być argument na rzecz solipsyzmu.

Drugi rodzaj 'dowodu', który Berkeley formułuje na rzecz swojego immaterializmu, polega na obserwacji, że wszystkie nasze stany percepcyjne posiadają określone treści, a treści tych nie da się oddzielić – nawet tylko myślowo – od tego, że są spostrzegane przez jakiś umysł (ducha). We współczesnej terminologii 'idee' Berkeleya nazywa się obiektami intencjonalnymi. Gdy spostrzegam drzewo w ogrodzie, to można powiedzieć, że treść tego spostrzeżenia, treść ta wzięta jako intencjonalny obiekt mojego spostrzeżenia, nie da się oddzielić od samej czynności spostrzegania, a więc 'być' dla obiektów intencjonalnych oznacza 'być spostrzeganym'. Żyjąc w nastawieniu naturalnym jesteśmy jednak przekonani, że w większości wypadków treściom intencjonalnym odpowiadają przedmioty istniejące niezależnie od samej czynności spostrzegania: drzewo, jako intencjonalnemu obiektowi spostrzegania, odpowiada drzewo, które istnieje niezależnie od jakichkolwiek spostrzeżeń.

Z drugiej strony wiemy, że w sytuacjach różnorodnych złudzeń znajdujemy się w dokładnie takim samym wewnętrznym stanie doświadczeniowym, jaki zachodzi w spostrzeżeniach uznawanych za werydyczne, podczas gdy w rzeczywistości nic tym stanom nie odpowiada, a zatem możliwe jest do pomyślenia przeniesienie tego rodzaju sytuacji na całość naszego doświadczenia: drzewom, domom itd., jako intencjonalnym obiektom naszego doświadczenia, mogłyby nie odpowiadać żadne obiekty rzeczywiste. Berkeley nie chciał zaakceptować tego rodzaju sceptycyzmu w odniesieniu do świata zewnętrznego, wręcz przeciwnie, za pomocą swojego stanowiska

chciał znaleźć środek obronny przeciwko sceptycyzmowi. Próbował zatem dowodzić, że hipoteza świata materialnego niezależnego od spostrzegania nie da się bez sprzeczności sformułować i aby to okazać, podawał dalsze argumenty.

Po pierwsze, istnieje wprawdzie zgoda co do tego, że idee, jako obiekty intencjonalne, istnieją wyłącznie w umyśle (duchu), powstaje jednak pytanie, czy mogą istnieć rzeczy poza umysłem, do których idee są podobne lub których są kopiami? Odpowiedź musi być negatywna, gdyż, jak mówi Berkeley, idea może być podobna tylko do idei. Jednak zwolennik stanowiska przeciwnego immaterializmowi może powiedzieć, że nie jest *a priori* wykluczone, że idea może być podobna do czegoś innego niż idea: jeżeli przyjmiemy, że treść pewnej idei równa się A, to również – w przybliżeniu – rzeczywistość odbita przez A może być także A. Jeżeli na przykład widzę przedmioty o podobnym kształcie i o podobnej wielkości, na przykład dwie podobne kule bilardowe, to w normalnych wypadkach w moim polu widzenia powinny znajdować się dwa obiekty o podobnej wielkości i podobnym kształcie.

Po drugie, Berkeley, krytykuje stanowisko Locke'a, zgodnie z którym idee jakości drugorzędnych – barwy, dźwięki, zapachy itd. – nie są kopiami czegoś, co istnieje poza ludzkim umysłem, podczas gdy ideom dotyczącym jakości pierwszorzędnych – rozciągłość, kształt, ruch itd. – odpowiadają ich korelaty poza umysłem. Zdaniem Berkeleygo Locke nie podaje żadnych argumentów na rzecz tej ostatniej tezy, a więc, że ideom jakości pierwszorzędnych odpowiadają ich korelaty poza umysłem, a poza tym nie możemy sobie wytworzyć idei ciała, która zawierałaby tylko jakości pierwszorzędne, nie przypisując jej posiadania jakichś własności (jakości) drugorzędnych. Jeśli zaś jakości drugorzędne uznaje się za subiektywne, to również i jakości pierwszorzędne muszą być potraktowane jako takie właśnie.

W tym wypadku odpowiedź ze strony przeciwnika immaterializmu mogłaby wyglądać następująco: można twierdzić, że każde naukowe wyjaśnienie jakości drugorzędnych będzie się zawsze musiało ograniczać wyłącznie do przestrzennych własności przedmiotów, a więc, w języku Locke'a, wyłącznie do ich jakości (własności) pierwszorzędnych. Nie trzeba przy tym rozstrzygać, czy ta sama sytuacja ma miejsce w wypadku samych jakości pierwszorzędnych,

należy jednak przypuszczać, że każda hipoteza wyjaśniająca jakości drugorzędne będzie musiała się posłużyć jakimiś własnościami o charakterze przestrzennym i – co więcej – że taka hipoteza nie będzie ograniczała się do tych własności (jakości) pierwszorzędnych, które dane są w naturalnym procesie spostrzegania.

Po trzecie, Berkeley twierdzi, że wartości, które przypisujemy jakościom pierwszorzędnym, mają charakter wielkości relatywnych, a to wystarcza według niego do uznania, że jakości pierwszorzędne istnieją tylko w naszym umyśle. W odpowiedzi na to przeciwnik Berkeleya może stwierdzić, że nawet gdyby wielkość, długość czy ruch były relatywne, to mimo to mogą być obiektywne: relatywność nie implikuje zależności od umysłu (ducha).

Po czwarte, według Locke'a substancja, czyli substrat mający być podstawą jakości pierwszorzędnych, nie jest czymś, co jest dane, jest raczej nieznanym nam czymś, co ma być 'nośnikiem' jakości (własności) pierwszorzędnych. Jeżeli tak jest, to według Berkeleya mówienie o substancji jako o 'nośniku' jest tylko metaforyczne, nie możemy bowiem ani nadać żadnego określonego znaczenia pojęciu substancji jako 'nośnika', ani też określić samej relacji bycia 'nośnikiem'. W odniesieniu do tego rodzaju argumentacji zwolennik realizmu będzie twierdził, że substrat ('nośnik'), o który chodzi w tej dyskusji, może mieć kształt, wielkość, może się poruszać i zmieniać się w czasie, a więc że można mu, jak to czyni fizyka, przypisać pewne określone własności.

Po piąte, nawet gdybyśmy mogli sobie bez sprzeczności przedstawić istnienie niezależnego od umysłu świata materialnego, to i tak nigdy nie będziemy w stanie stwierdzić, że wiemy, iż taki świat istnieje, a zatem sceptycyzm w stosunku do istnienia świata materialnego zawsze będzie możliwy. W tym wypadku przeciwnik Berkeleya może odpowiedzieć, że stanowisko stwierdzające istnienie rzeczywistości niezależnej od naszego umysłu (ducha) potwierdza się w ten sposób, że jest to lepsze wyjaśnienie dla naszych percepcji zmysłowych niż każda inna konkurencyjna teoria.

Dodatkowo dla Berkeleya powstaje następująca trudność: w pewnym aspekcie jego stanowisko ma charakter realistyczny, gdyż także i on musi przyjąć istnienie odpowiedniości pomiędzy ideami w naszym umyśle a ideami w umyśle Boga, a zatem również i dla niego musi pozostać nierozwiązany główny problem tzw. reprezentacyj-

nistycznej koncepcji percepcji zmysłowej, a mianowicie problem tzw. 'zasłony idei'. Stąd 'argument z grożącego sceptycyzmu' nie może posiadać tej wartości, którą Berkeley mu przypisuje, gdyż trafia on również w jego 'realistyczny immaterializm'.

Po szóste, Berkeley twierdzi, że nawet gdy przyjmiemy istnienie świata materialnego, to i tak nie wyjaśnia to istnienia idei w naszych umysłach, gdyż oddziaływanie materii na ducha nie jest możliwe do zrozumienia. To, że dla stanowiska przeciwnego stanowisku Berkeleyya, a mianowicie dla stanowiska uznającego niezależne od umysłu istnienie świata materialnego, powstaje trudność wyjaśnienia relacji pomiędzy umysłem i ciałem (światem materialnym), nie dowodzi jeszcze automatycznie, że nie są możliwe takie odmiany stanowiska materialistycznego i realistycznego, które będą mogły dać sobie radę z tą trudnością. Jednym z możliwych wyjść może być stwierdzenie, że nie tylko istnieje świat materialny niezależny od umysłu, lecz również że i sam umysł jest czymś materialnym, a wtedy problem sposobu połączenia pomiędzy umysłem a ciałem nie powstaje.

Po siódme, według Berkeleyya idee są pasywne i jako takie nie posiadają żadnych sił przyczynowych, gdyby więc nawet istniały takie jakości pierwszorzędne jak rozciągłość i ruch, które byłyby podobne do naszych idei, to i one również musiałyby być pasywne, a jako takie nie mogłyby uznane za przyczyny samych idei. W tym wypadku odpowiedź ze strony przeciwnika Berkeleyya wydaje się dość prosta: jeżeli uznamy, jak to miało miejsce w argumencie pierwszym, że nasze idee mogą być podobne do rzeczy na zewnątrz umysłu, to z tego nie musi wynikać, że rzeczy do których podobne są idee, same z kolei muszą być tak samo pasywne i pozbawione sił przyczynowych jak idee w umyśle.

Argumentując przeciwko metafizycznemu fenomenalizmowi Berkeleyya, zwolennik stanowiska realistycznego i materialistycznego będzie się powoływał na fakty z zakresu wiedzy przyrodniczej i w ten sposób będzie sugerował, że proponowane przez niego rozwiązanie jest lepsze niż metafizyczny fenomenalizm⁴. Dziwne jest, jak powie, że dwuwymiarowe dane, pojawiające się na siatkówce oka, są tak dobrze ze sobą zestrojone, iż stanowią odzwierciedlenie

4. Por. na ten temat rozdział szósty, paragraf drugi (pt. *Wyjaśnienia świat jakościowego*).

trójwymiarowego świata, w którym znajdują się relatywnie stałe przedmioty. Doświadczamy także, iż dane pochodzące ze zmysłu dotyku i ze zmysłu kinestetycznego (zmysłu ruchu) z jednej strony oraz dane pochodzące ze zmysłu wzroku z drugiej ściśle ze sobą współgrają w ten sposób, że powstaje w nas wrażenie, iż dotykamy dokładnie tych samych rzeczy, które spostrzegamy wzrokowo i wśród których się poruszamy. Również i dane dostarczane przez zmysł słuchu, smaku i węchu wydają się należeć do tego jednolitego systemu. Cytrynę, która smakuje kwaśno, można widzieć i można jej dotykać.

Co więcej, dzięki osiągnięciem przyrodoznawstwa ostatnich kilku wieków stało się możliwe wyjaśnianie zachowania się obiektów fizycznych znajdujących się w trójwymiarowej przestrzeni poprzez odniesienie się do niedostępnych naszym zmysłom mikrostrukturalnych własności tych obiektów. Za pomocą odwołania się do tych mikrostrukturalnych własności można także, przynajmniej częściowo, wyjaśniać procesy prowadzące do powstania percepcji zmysłowej.

Czy teoria Berkeleya może poradzić sobie ze wszystkimi powyższymi problemami? Odpowiedź zależy od tego, jak zinterpretujemy fenomenalizm metafizyczny. Jedną interpretacją stanowiska Berkeleya polegałoby na tym, że to wszystko, o czym mówią nam nauki przyrodnicze, w rzeczywistości nie istnieje: nie istnieje trójwymiarowa przestrzeń, w której trwają przedmioty fizyczne, wyposażone w mikro- i makrostruktury, istnieje zaś tylko Bóg i stworzone przez Niego idee. Idee te tylko niejako przypadkowo dają nam okazję do postawienia hipotez na temat fizycznej struktury świata. W ramach takiej interpretacji powstaje jednak problem, w jaki sposób Bóg mógłby nam dostarczać w ten sposób ukształtowanych idei, iż tylko wydawałoby się nam, że co do najdrobniejszych szczegółów reprezentują one świat, gdyby sam Bóg nie miał o tym świecie podobnie szczegółowej wiedzy.

Według drugiej interpretacji idee dostarczane nam przez Boga są tak samo różnorodne i systematyczne, jak różnorodny i systematyczny wydaje się nam obraz świata uzyskiwany w naukach przyrodniczych, a więc na przykład także Bóg spostrzegałby czterowymiarowy świat Einsteinowski wraz z poruszającymi się w nim obiektami, stąd zaś można byłoby powiedzieć, że cały postęp naukowy polega na przybliżaniu się do właściwego opisu niektórych idei

Bożych. W tym wypadku sytuacja przedstawiałaby się lepiej niż w przypadku interpretacji pierwszej, gdyż idee Boże odzwierciedlałyby świat takim, jakim on się nam wydaje być, zarówno na gruncie zdrowego rozsądku, jak i w ramach nauk.

Ta druga interpretacja posiada wiele zalet w porównaniu ze stanowiskiem realistycznym i materialistycznym, lecz stwarza też pewne trudności. Do świata fizycznego, a tym samym też do idei w umyśle Boga i w naszych umysłach, musiałyby wtedy należeć anatomia i fizjologia spostrzegania zmysłowego. Przyjmujemy, że końcowym elementem fizjologicznych łańcuchów przyczynowych jest wrażenie zmysłowe, reprezentujące określony przedmiot, jednak w ramach fenomenalizmu metafizycznego trzeba byłoby uznać, że wszystkie wcześniejsze składniki tego łańcucha są całkowicie pozbawione znaczenia. Inaczej mówiąc, dziwne byłoby, że wszystkie te detale fizjologiczne w ogóle istnieją. Jeżeli dla teorii materialistycznej i realistycznej pojawiała się trudność wyjaśnienia relacji przyczynowej pomiędzy stanami mózgu a takimi świadomymi stanami mentalnymi jak spostrzeganie zmysłowe, to dla koncepcji Berkeleya trudność ta wydaje się być o wiele większa, bo koncepcja ta musiałaby prowadzić do negacji jakichkolwiek relacji przyczynowych.

Inny problem dotyczy aktów woli spełnianych przez ludzi: normalnie przyjmujemy, że nasze akty woli umożliwiają nam wprowadzanie zmian w świecie fizycznym, gdy jednak staniemy na stanowisku fenomenalizmu metafizycznego Berkeleya, to należałoby stwierdzić, że możemy także wprowadzać zamiany w ideach w umyśle Boga. Chociaż jest tak, że Bóg wywołuje we nas wszystkie idee zmysłowe, to niektóre z nich musiałyby być w ten sposób ukształtowane, że to my moglibyśmy je wywoływać — wcześniej lub jednocześnie — w umyśle Boga.

Istnieje ogromna ilość szczegółów dotyczących świata, których istnienie uznajemy za coś całkowicie naturalnego, gdy akceptujemy świat materialny niezależny od umysłu, jednak wszystkie te szczegóły stają się zbędne i dziwne, gdy potraktujemy je wyłącznie jako intencjonalne obiekty (idee) w umyśle Boga. W ten sposób wszystkie szczegółowe ukształtowania, akceptowane przez współczesną fizykę, należałoby przypisać Bożym ideom. Jest to jednak mało przekonujące, gdyż w czysto duchowym świecie, jaki stanowi umysł Boży, nie może być miejsca dla tego rodzaju detali.

Prof. dr hab. Stanisław Judycki (ur. 1954), filozof. Studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1973–1978), tam ukończył także studia doktoranckie (1978–1982) i w latach 1983–2010 pracował w Katedrze Teorii Poznania na Wydziale Filozofii. Od roku 2010 jest kierownikiem Zakładu Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej na Uniwersytecie Gdańskim. W obszarze jego zainteresowań badawczych znajdują się: epistemologia, metafizyka, filozofia religii, filozofia współczesna. Jest autorem książek: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (1990), *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu* (1995), *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (2004), *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej* (2010), *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego Bóg i inne osoby* (2013), *Książeczka o człowieku wierzącym* (2014).

Czy gdyby w świecie, który znamy, nie było żadnych istot świadomych, to istniałyby w nim światło i ciemność? Czy też raczej należałoby powiedzieć, że – mimo ciągłego przepływu różnego rodzaju promieniowania elektromagnetycznego – cały czas panowałaby całkowita ciemność? Nawet jednak taka odpowiedź nie wydaje się właściwa, gdyż ‘ciemność’ jest przecież pewną charakterystyką związaną z istnieniem świadomości zdolnej do reagowania na przedmioty. Ten stan rzeczy nasuwa konieczność stwierdzenia, iż to właśnie świadomość i poznanie ‘rozświetlają’ świat. To, co przedtem było nawet poza opozycją ‘światło – ciemność’, staje się światem, w którym są noce i dni. Gdy ostatni strażnik zamknie drzwi i wyjdzie z Królewskiej Galerii Malarstwa w Hadze, to czy przeniknięte światłem chmury i niebieskie niebo na obrazie Johanna Vermeera *Widok Delft* nadal będą istniały? „Nie, nic tam nie pozostanie” – w ten sposób, jak się wydaje, muszą odpowiedzieć zwolennicy czysto przyrodniczego obrazu świata. Być może będą tam działały jakieś siły, które na podstawie tego, co bezpośrednio obserwujemy, traktujemy jako cząstki lub fale, a więc przypisujemy im wyobrażeniowo postać przedmiotów wyposażonych w jakieś, bliżej nieokreślone, własności fenomenalne, lecz ta całkowicie pozbawiona jakości – ‘ciemna’ – gra owych sił nie będzie niebieskim niebem *Widoku Delft*.



w|drodze

Patronat medialny:



dominanie.pl

w|drodze
miesięcznik

ISBN 978-83-7906-437-3



9 788379 064373