

DARIUSZ KUCHARSKI

THOMASA REIDA INTERPRETACJA „TEORII IDEI”. PYTANIE O BEZPOŚREDNI PRZEDMIOT POZNANIA

Streszczenie. Thomas Reid, twórca szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, głosił tezę, że wszystkie wcześniejsze systemy filozoficzne obciążone są tym samym „grzechem pierworodnym” – przyjęciem (w różnych formach) reprezentacjonistycznej teorii spostrzeżenia zmysłowego. Nazywał ją „teorią idei”, której konsekwencją miało być oddzielenie podmiotu i przedmiotu poznania nieusuwalną „zasłoną idei”. Konstruowanie własnej filozofii poprzedził analizą historii tego zagadnienia od starożytności do czasów sobie współczesnych, usiłując wykazać zasadność swego stanowiska. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie o trafność poglądów Reida, wyrażonych w przyjmowanej teorii spostrzeżenia. Chodzi więc przede wszystkim o pogląd charakterystyczny dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, tradycyjnie interpretowany jako prezentacjonizm, oraz poglądy Kartezjusza dotyczące statusu „idei” w procesie poznawania tzw. świata zewnętrznego. Przeprowadzone analizy wskazują jednocześnie na uproszczenia w Reidowskiej interpretacji poglądów jego poprzedników na naturę spostrzeżenia oraz na cechy krytykowanych teorii, które w pewnym stopniu usprawiedliwiają tę krytykę.

Słowa kluczowe: Thomas Reid; Kartezjusz; reprezentacjonizm; idea; spostrzeżenie zmysłowe

1. Wprowadzenie. 2. Reprezentacjonizm w ujęciu T. Reida. 3. Interpretacja spostrzeżenia zmysłowego w filozofii klasycznej. 4. „Idea” w filozofii kartezjańskiej. 5. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

Działalność filozoficzna Thomasa Reida, twórcy szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, stanowiła reakcję na sceptyczne konsekwencje poglądów głoszonych przez Davida Hume’a. W opinii Reida stanowiły one ostateczny upadek filozofii, przecząc najbardziej oczywistym przekonaniom o istnieniu przedmiotów materialnych, duchowych czy wreszcie samego podmiotu poznającego. Reid uważał, że jeśli między filozofią a praktycznym realizmem zdrowego rozsądku nie

ma porozumienia, to źródło konfliktu musi tkwić w filozofii, w niewłaściwej interpretacji faktów, która ostatecznie sprawia, że przestają być one uważane za fakty. Fakty te jednak nie znikają, zmieniają się natomiast interpretacje. Zdaniem Reida filozofia Hume'a to konsekwencja przyjęcia już w starożytności błędnego założenia epistemologicznego. Reid określał to założenie i zbudowane na nim systemy filozoficzne terminem „teoria idei”, choć termin ten może być tu mylący, nie oznacza bowiem jednorodnego systemu twierdzeń. Reid stosował go na określenie twierdzenia, że świat zewnętrzny może być poznawany tylko za pośrednictwem różnorodnie pojmowanych reprezentantów (idei). To one miały stanowić bezpośredni przedmiot poznania.

Konstruowanie własnego systemu filozoficznego Reid poprzedza więc krytyką systemów, które zakładały tezę o pośrednim poznaniu przedmiotów świata zewnętrznego. W jego przekonaniu założenie to (i zarazem największy błąd) jest charakterystyczne dla niemal wszystkich systemów filozoficznych. I tak przedmiotem krytyki Reidowskiej są wszystkie teorie percepcji, które wśród składników, występujących w procesie spostrzegania, wymieniają coś, co ma być reprezentantem przedmiotu lub bezpośrednim przedmiotem poznania, a co od czasów Kartezjusza nazywane jest „idea” przedmiotu¹.

2. REPREZENTACJONIZM W UJĘCIU T. REIDA

W *Rozważaniach o władzach poznawczych człowieka* Reid przeprowadza krótki przegląd historii znaczenia terminu „idea”, a także historii problemów, związanych z teorią spostrzeżenia zmysłowego. Badania te skłaniają go do przekonania, że nie tylko „nowi filozofowie” popełnili błąd, polegający na wprowadzeniu do tej teorii jakiegoś

1 Reid wymienia trzy elementy procesu spostrzegania (a także przypominania i wyobrażania): umysł spostrzegający, spostrzeganie (czynność umysłu) i przedmiot spostrzegany (przedmiot tej czynności). (Reid 1975, 200).

reprezentanta przedmiotu poznawanego. Jego zdaniem już w epistemologiach systemów starożytnych mówi się o elementach, mających być bezpośrednim przedmiotem poznania różnym od rzeczy, które reprezentują. Reid wyróżnił dwie grupy systemów filozoficznych, których wspólną cechą jest uznanie idei za bezpośrednie przedmioty poznania. Podstawą podziału jest odmienny sposób rozumienia terminu „idea”. W pierwszej grupie umieścił systemy pitagorejczyków, platoników i Malebranche’a, którzy twierdzili, że idee są wieczne, niezienne i istnieją poza rzeczami, które reprezentują². Druga grupa to systemy, w których przyjmuje się, że idee są wtórne w stosunku do rzeczy, które reprezentują i są z nich wyprowadzane. Należą do nich systemy perypatetyków, Demokryta i Epikura.

Szczególną uwagę zwraca Reid na arystotelesowską teorię *species*, którą nazywa „jednym z największych absurdów systemu starożytnego” (Reid 1975, 229), ona bowiem, rozwinięta przez średniowiecznych scholastyków, miała się stać, jego zdaniem, podstawą, na której zbudowali swoje teorie filozofowie nowożytni. Arystoteles twierdził, że wszystkie przedmioty naszych myśli przechodzą najpierw przez zmysły, te zaś, nie mogąc odbierać samych przedmiotów materialnych, odbierają ich gatunki, to znaczy ich obrazy lub formy pozbawione materii (Arystoteles 1992, 106-107). Te „wyciśnięte” na zmysłach formy nazywane były *species sensibilis* i były przedmiotem wyłącznie zmysłowej części umysłu. Różne władze wewnętrzne tak je oczyszczają i uduchowiają, że stają się one przedmiotem pamięci, wyobraźni i czystego intelektu, a pozbawione swej jednostkowości stają się następnie, jako *species intelligibilis*, przedmiotami nauki. Zdaniem Reida z teorii tej wynika, że wszelki bezpośredni przedmiot poznania zmysłowego, pamięci, wyobraźni czy rozumowania musi

2 Trzeba oczywiście pamiętać o tym, że platońskie użycie terminu „idea” nie ma nic wspólnego z percepcją i dlatego różni się zasadniczo od znaczenia, jakie nadaje temu słowu Malebranche. Reid błędnie upodabnia tu do siebie systemy Platona i Malebranche’a. Zob. przypisy W. Hamiltona do dzieł Reida (Reid 1983, 204, 264).

być czymś znajdującym się w umyśle, a nie samą rzeczą (Hempoliński 1966, 27).

Reid uważał, że twórcy systemów nowożytnych, nawiązując do starożytnych i średniowiecznych epistemologii, uznali, że zewnętrzny przedmiot materialny nie może być bezpośrednio przez nas poznawany, lecz musi istnieć w umyśle jakiś reprezentant przedmiotu zewnętrznego, który jest bezpośrednim przedmiotem poznania i jemu właśnie nadano nazwę „idea”. Sugeruje, że pomimo wszelkich różnic, występujących pomiędzy nimi, teorie idei – reprezentantów nawiązują do platońskiego świata cieni, będącego odbiciem autentycznego świata bytów „bardziej istniejących”. Idee upodabniają się tu do cieni platońskich, które są jedynie przejawami rzeczy oryginalnych i w gruncie rzeczy stanowią tylko przeszkodę dla poznania bytów „naprawdę” istniejących³. Jedynym przedmiotem poznania staje się świat obrazów, przejawów i idei, a w konsekwencji pojawia się nieuchronnie pytanie o to, czy poza tym światem w ogóle istnieje cokolwiek innego. Racjonalnie dopuszczalne staje się bowiem zaprzeczenie istnienia wszystkiego, co nie jest bezpośrednio dostępne naszemu poznaniu, a więc wszystkiego, co nie jest ideą. W ten sposób stajemy przed koniecznością dowiedzenia istnienia świata zewnętrznego w stosunku do idei – taki jest rezultat wprowadzenia teorii idei (Hempoliński 1966, 29–31).

W swej krytyce Reid nie wyznacza ostrej granicy pomiędzy epistemologiami systemów starożytnych i średniowiecznych a epistemologią tak zwanych „nowych filozofów”. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że oskarża o ten sam błąd w równym stopniu wszystkich swoich poprzedników, wprowadzających w tej czy innej formie element pośredniczący między umysłem poznającym i rzeczą poznawaną.

³ Reid odwołuje się do porównania z platońską jaskinią kilkakrotnie w *Essays* (np. na stronach: 255a, 262, 263, 306a), jednak już Hamilton zauważył, że porównanie to nie odpowiada intencjom, dla których Platon się do niego odwołał (Reid 1983, 262 – przypis Hamiltona).

W efekcie zalicza do grona zwolenników teorii idei właściwie wszystkich swoich poprzedników, przypisując niektórym z nich poglądy, których ci nigdy nie głosili (Greco 1995, 284)⁴. J. Haldane, koncentrując się na Reidowskiej ocenie filozofii scholastycznej, podaje trzy możliwe przyczyny tego stanu rzeczy. Po pierwsze, Reidowi mogło zależeć na wywołaniu swoim wystąpieniem większego wrażenia, dlatego też przedstawił swój system w opozycji do nieprzerwanej tradycji reprezentacjonizmu, opierającego się na tej samej, błędnej koncepcji poznania. Po drugie, niektórzy późni scholastycy rzeczywiście widzieli w ideach elementy pośredniczące w poznaniu. Po trzecie, niektóre aspekty teorii realistycznych rozwijanych w średniowieczu dopuszczają, przy powierzchownej analizie, interpretację reprezentacjonistyczną. Na przykład Haldane wskazuje na twierdzenie św. Tomasza, że idee mogą być przedmiotem myśli – chodzi tu o błędnie rozumiane przez Reida intencje drugie (Haldane 1989, 288-289). Innym wyjaśnieniem Reidowskiej oceny dziejów filozofii miała być słaba ich znajomość. Próbowano też poszukać innego rozwiązania, dostarczającego również odpowiedzi na pytanie: jak Reid definiował krytykowaną przez siebie teorię idei? Ma nim być twierdzenie, że Reid w rzeczywistości wyróżnił dwie wersje teorii idei, które można by określić jako wąską i szeroką. Pierwszą stanowić miał zespół tez podstawowych, tworzących niejako jądro tej teorii, i składających się na, zdaniem Reida, powszechnie przyjmowaną przez wszystkich czy niemal wszystkich jego poprzedników, teorię idei. Z kolei wersja szeroka miała zawierać zespół tez pomocniczych, które jego zdaniem są naturalnym a nawet koniecznym, historycznym rozwinięciem twierdzeń poprzedniej, węższej wersji. Rozwiązanie

4 Greco podaje kilka przykładów poglądów charakterystycznych dla empirystów, których to poglądów z pewnością nie podzielali np. Platon czy Kartezjusz. Wymienia wśród nich m.in. twierdzenie, że spostrzeganie, przypominanie czy wyobrażanie sobie tego samego przedmiotu różnią się jedynie stopniem siły i żywości danej idei. Wymienia też Lockowską definicję poznania jako percepcji idei. Greco odsyła także do notatek W. Hamiltona, dotyczących dzieł Reida.

to pozwala wyjaśnić, dlaczego Reid stawia na jednej płaszczyźnie systemy filozoficzne zaliczane powszechnie do zupełnie innych nurtów. Przegląd dziejów filozofii skłania go po prostu do przekonania, że wszystkie systemy filozoficzne łączy zespół twierdzeń, który można nazwać „powszechną teorią idei” lub „węższą wersją” tej teorii, wspólną wszystkim jego filozoficznym poprzednikom. Na teorię tę składać się ma pięć twierdzeń:

1. Całe myślenie w ogóle wymaga idei, które są w umyśle czy mózgu, i które nie mają żadnego istnienia poza umysłem, który myśli.
2. Idee te są czymś różnym od jakiegokolwiek aktywności myśli, są raczej bezpośrednimi przedmiotami myśli w takich operacjach, jak pojmowanie, pamięć, wyobraźnia, spostrzeżenie.
3. Wszelkie myślenie o przedmiotach zewnętrznych wymaga idei, które są obrazami lub podobiznami tych przedmiotów w umyśle lub mózgu.
4. Takie obrazy lub podobizny są bezpośrednimi przedmiotami myśli o przedmiotach zewnętrznych.
5. Te obrazy, *fantasmata*, *species* lub formy przedstawiają (reprezentują) przedmioty zewnętrzne, o których myśli się tylko pośrednio, jeśli w ogóle się o nich myśli (Greco 1995, 282-283).

„Grzech pierworodny” filozofów miał więc polegać na przyjęciu owej węższej wersji teorii idei, obejmującej myślenie w ogóle i myślenie o przedmiotach zewnętrznych. Twierdzi się w niej, że całe ludzkie myślenie wymaga istnienia w umyśle lub mózgu mentalnych przedmiotów różnych od operacji myślenia i będących bezpośrednimi przedmiotami myśli w pojmowaniu, wyobrażaniu itd. Wszelka myśl o innych rzeczach, w tym o przedmiotach zewnętrznych, wymaga istnienia idei jako przedmiotów bezpośrednich. Są one obrazami lub podobiznami tych przedmiotów w umyśle. Obrazy te przedstawiają przedmioty zewnętrzne i ich jakości, które same w sobie mogą być poznane tylko pośrednio (o ile w ogóle mogą być poznane).

Przyjęcie tych założeń wyjściowych nieuchronnie prowadzi, zdaniem Reida, do Hume’owskiego sceptycyzmu i ateizmu. Rozwój

filozofii pokazał, że takie właśnie są konsekwencje powszechnej teorii idei, ona stanowi źródło nowożytnych filozofii, wysuwających tezy absurdalne i niezgodne ze zdrowym rozsądkiem ludzkości. Reid dochodzi więc do wniosku, że najlepszym sposobem obalenia tej teorii będzie podważenie jej podstawowego twierdzenia o ideach – bezpośrednich przedmiotach myślenia⁵.

Ta radykalna krytyka reprezentacjonizmu w wielu punktach (np. trudności w „przerzuceniu pomostu” między ideą a przedmiotem reprezentowanym) wydaje się trafna. Jednak z drugiej strony Reid zbyt pochopnie stawia na jednej płaszczyźnie epistemologie starożytne i średniowieczne z nowożytnymi. Można odnieść wrażenie, że nie dostrzega on zasadniczej różnicy między np. Tomaszową, hylemorficzną wizją świata i mechanistyczną, ilościową interpretacją natury, przyjmowaną przez filozofów nowożytnych oraz wszystkich konsekwencji, jakie z nich wypływają właśnie w dziedzinie epistemologii. Okazuje się, że koncepcje metafizyczne mają ogromny wpływ na przyjęcie takich rozwiązań epistemologicznych. W rezultacie Reidowska analiza dziejów filozofii nie dostarcza właściwej perspektywy dla zrozumienia genezy problemów związanych ze spostrzeżeniem przedmiotu, które pojawiły się wraz z nowożytną koncepcją natury. To z kolei stawia w nieco innym świetle jego własne rozwiązania. Wydaje się więc, że skrótowe przedstawienie scholastycznego poglądu na naturę percepcji oraz historii pojęcia „idea” pomoże lepiej ocenić stanowisko Reidowskie.

5 Trzeba tu zauważyć, że Reid nie odrzuca istnienia idei w ogóle. Idee istnieją, ale jako akty umysłu: „w języku potocznym *idea* znaczy to samo, co *pojęcie, ujęcie, pogląd*. Posiadać ideę czegoś – to tyle, co pojmować to. (...) Zauważyliśmy poprzednio, że pojmowanie lub ujmowanie wszyscy ludzie uważali zawsze za akt lub czynność umysłu i z tego powodu we wszystkich językach wyrażano je za pomocą czasownika strony czynnej” (Reid 1975, 28).

3. INTERPRETACJA SPOSTRZEŻENIA ZMYŚLOWEGO W FILOZOFII KLASYCZNEJ

W filozofii Tomaszowej, zarówno w metafizyce, jak i w teorii poznania, zasadniczą rolę odgrywa, odrzucany przez filozofów nowożytnych, hylemorfizm. Złożenie bytów realnych z materii i organizującej ją formy substancjalnej to jedno z wielu złożzeń, charakteryzujących każdy istniejący konkret, jest ono jednak jednym ze złożzeń konstytutywnych. Forma substancjalna jest zasadą organizowania materii pierwszej do bycia określonym przedmiotem. W przypadku zarówno wytworów ludzkich, jak i bytów nieożywionych forma jest zewnętrzną zasadą organizowania treści i zewnętrzną zasadą jedności bytu i tak rozumiana zasada jest formą w sensie ścisłym. W przypadku jednak, gdy forma jest wewnętrzną zasadą organizowania istnienia bytu (m.in. w przypadku człowieka), przejmuje ona funkcję duszy. Rodzaj i naturę duszy rozpoznajemy po jej działaniu. W przypadku duszy ludzkiej widzimy, że jej działanie nie w pełni zdeterminowane jest przez materię (przyrodę). Przekracza ona materię w aktach poznawczych, aktach miłości i wolności (Maryniarczyk 2001, 30).

W człowieku istnieje więc forma substancjalna – dusza, która używa mu zarówno rozumu, jak i zmysłów, ruchu i życia. Wynika z tego, że posiada ona wiele władz, zhierarchizowanych w określonym porządku, który wyznaczony jest przez stopień powszechności ich przedmiotu. Dwie z owych władz – zmysłowa i intelektualna, umożliwiają człowiekowi poznanie świata realnego. Trzeba tu podkreślić, że podstawą Tomaszowej teorii poznania było jednak przyjęcie, że hylemorficznej strukturze świata bytów realnych odpowiada taka sama struktura poznającego ten świat człowieka. Niematerialne formy poznawanych bytów i dusza, „z natury zdolna przyjąć w siebie wszystkie rzeczy w sposób niematerialny” (Gilson 1998, 236), „spotykają się” ze sobą w procesie poznawania.

W tym miejscu trzeba przypomnieć o zasadniczej różnicy, jaka występuje między filozofią scholastyczną i systemami filozofów nowożytnych. Chodzi o pogląd na naturę i strukturę władz poznawczych. Funkcjonalna koncepcja umysłu systemów pokartezjańskich zastąpiła strukturalną koncepcję umysłu, charakterystyczną dla filozofii scholastycznej. „Nowi filozofowie”, a za nimi Reid, widzieli w umyśle jedną, niepodzielną władzę, która dokonuje wszystkich operacji związanych z poznawaniem. „Przez umysł człowieka rozumiemy to, co w nim myśli, przypomina sobie, rozumuje, chce. (...) Uświadamiamy sobie to, że myślimy i że przeżywamy rozmaiteści myśli różnego rodzaju, takich jak widzenie, słyszenie, przypominanie, rozważanie, rozstrzyganie, kochanie, nienawidzenie i wiele innych rodzajów myślenia; nasza natura poucza nas, że wszystkie one przynależą do jednej wewnętrznej zasady i tę właśnie zasadę myślenia nazywamy umysłem lub duszą ludzką” (Reid 1975, 17). Z kolei Tomasz z Akwinu dokonywał bardzo ścisłych rozróżnień pomiędzy poszczególnymi władzami duszy. Na gruncie jego filozofii dzielą się one na wegetatywne, zmysłowe i umysłowe, a podstawą dla tego podziału są inne dla każdej władzy przedmioty właściwe i formalne. Stanowiąca najniższy stopień poznania władza zmysłowa ujmuje wszelkie ciało jako coś konkretnego, a więc określonego czasowo-przestrzennie. Ujmuje ona w rzeczy tylko jej przypadłość i to tylko te, które podpadają pod spostrzeganie zmysłowe. Władze umysłowe zaś ujmują to, co w rzeczach powszechne i ogólne, ujmują istotę rzeczy i dlatego mówimy, że ich przedmiotem właściwym jest byt w całej swej rozciągłości, to co istnieje lub może istnieć (Swieżawski 1998, 212-213). U Tomasza każde poznanie jest swoistym utożsamieniem się podmiotu z rzeczą poznawaną. „Aby to jednak mogło nastąpić, musi sama rzecz – nie tak, jak jest sama w sobie (*in esse reali*), ale o tyle, o ile jest ona ujęta przez poznającego (*in esse intentionali*) – utożsamić się z poznającym. W tym celu coś realnego z rzeczy, jej obraz, podobizna, postać lub forma poznawcza (*species*) musi się przedostać do poznającego podmiotu. *Species* poznawcza nie

jest to demokrytejska, cielesna miniatura poznawanej rzeczy, nie jest ona czymś trzecim jako trzecia rzecz poza podmiotem i przedmiotem poznawanym. Niemniej jest ona czymś rzeczywistym, choć intencjonalnym. Dlatego też powiada się, że forma poznawcza nie jest nigdy przedmiotem, który się poznaje (*obiectum quod*), lecz jest tylko przedmiotem, poprzez który poznaje się rzecz jako przedmiot formalny (*obiectum quo*). *Species* też nigdy nie mogą być przez nas poznawane wprost, lecz wyłącznie drogą refleksji” (Swieżawski 1998, 69).

Tego modelu spostrzeżenia zmysłowego nie można było jednak utrzymać po odrzuceniu hylemorficznej struktury świata i podmiotu, a to właśnie uczynili filozofowie nowożytni. Podejmując próby zbudowania nowej teorii percepcji, odwołali się do starego pojęcia „idei”, nadali mu jednak nowe znaczenie.

4. „IDEA” W FILOZOFII KARTEZJAŃSKIEJ

M. Ayers wskazuje na to, że scholastycy używali pojęcia „idei” jako archetypu, części składowej umysłu Boskiego i jego przedmiotu, który przedstawia ogólną istotę, zgodnie z którą stwarzane są formy rzeczy indywidualnych. Tak rozumiane idee stanowiły przedmiot „nauki” (*scientia*). W drugiej połowie XVI wieku użycie terminu „idea” zostało rozciągnięte na szerszy zakres ludzkiej myśli w ogóle. Jednak jego prawdziwa popularność rozpoczęła się dopiero w XVII wieku wraz z pojawieniem się i rozwojem filozofii kartezjańskiej. Jej twórca wybrał ten termin, aby podkreślić, że to raczej rozum, a nie cielesna wyobraźnia jest tą władzą, która pojmuje i przedstawia sobie rzecz poznawaną (Ayers 1998, 1062-1063).

Kartezjańskie użycie terminu „idea” nie było jednak tak nowatorskie, jak się często przyjmuje. W dyskusjach epistemologicznych filozofii nowożytnej nie zrywano bowiem radykalnie z dotychczasowym podejściem do problemu relacji między umysłem i poznawanymi przez niego przedmiotami. Pytanie pozostawało przecież wciąż takie samo: jak przedstawienia w umyśle (nazwijmy je „ideami”)

informują podmiot o poznawanym przedmiocie? Innymi słowy: jak idee reprezentują rzeczywistość? Zasadnicza różnica między filozofią „nową” i klasyczną polegała w tym przypadku na odrzuceniu przez tę pierwszą hylemorfizmu⁶, co skutkowało koniecznością wypracowania konkurencyjnej, fizycznej teorii, wyjaśniającej „mechanizm” przedstawiania umysłowi przedmiotu czy sposobu, w jaki przedmiot mógł zostać „przeniesiony” do umysłu⁷. Można więc powiedzieć, że zasadniczym celem wysiłków, podejmowanych w tym obszarze przez nowych filozofów, było wypracowanie nowej koncepcji intencjonalności, która zastąpiłaby dotychczasową ontologię form i dostarczyłaby wyjaśnienia tego, co od dawna już nazywano „przedmiotowym” istnieniem rzeczy w umyśle⁸.

Ten szczególny sposób istnienia rzeczy poznawanych wymaga jednak bliższego wyjaśnienia. Ponadto skrótowe przedstawienie historii problemu przedmiotowego istnienia rzeczy w umyśle pomoże osadzić stanowisko Kartezjusza w kontekście historycznym i, co za

6 Filozofowie XVII-wieczni zarzucali fizyce arystotelesowskiej antropomorfizm. Podstawowe kategorie, które miały w niej tłumaczyć ruch np. kamienia, nie różniły się od tych, które powinny tłumaczyć ruch organizmów żywych. Wszelki ruch miał być, według Arystotelesa, aktualizacją potencji czy realizacją natury i stąd tłumaczony był teleologicznie. „Nowi filozofowie” odrzucali więc arystotelesowską fizykę, gdyż uważali, że przypisuje ona przedmiotom i procesom fizycznym swoiście pojętą „duchowość” (Shapin 2000, 32-33).

7 W ramach hylemorfizmu podawano następujące fizyczne wyjaśnienie sprostżenia: zmysłowe formy poznawcze są rozumiane jako promieniowanie fizyczne, wydzielające się z przedmiotów. Choć są podobne do swych przyczyn, nie mają istnienia odrębnego od przedmiotu, który je wytwarza i nieustannie z siebie emanuje. Pochodząc od formy przedmiotu (a nie od materii), zachowują aktywną moc i dlatego za ich pośrednictwem przedmiot aktualizuje narząd zmysłowy i upodabnia go do siebie. *Phantasma* to *similitudo* przedmiotu, wynikająca z działania formy zmysłowej na zmysł (Gilson 1998, 253, przypis 32).

8 „Nowa filozofia dała początek teorii intencjonalności: po pierwsze obywając się bez »form« w naturze i po drugie postulując istnienie szczeliny [*systematic gap*] pomiędzy rzeczami takimi, jak jawią się one zmysłom, a rzeczami takimi, jakimi są same w sobie. Różne opisy tego czym »idee« są i jak są zdobywane, odzwierciedlały różne opinie co do tego czy, a jeśli tak to *jak* owa szczelina między doświadczeniem zmysłowym a »nauką« może zostać zniwelowana” (Ayers 1998, 1063).

tym idzie, lepiej je zrozumieć. Pozwoli to również ocenić zasadność Reidowskich oskarżeń o ideizm, kierowanych pod adresem filozofii przedkartezjańskich.

Filozofowie z XIII i XIV wieku (np. Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot) przyjmowali, że przedmiot może istnieć na dwa sposoby. Może posiadać tak zwane *esse formale*, czyli może istnieć jako przedmiot realny, dziś powiedzielibyśmy „fizyczny” (ewentualnie „psychiczny”), niezależny od wszelkich aktów poznawczych, bądź też może posiadać *esse obiectivum*, co rozumiano jako byt pojęciowy, w dokładnym tłumaczeniu „byt przedmiotowy”. Taki rodzaj bytu nie oznaczał istnienia realnego (w czasie i przestrzeni), ale odnosił się do przedmiotów, które są pomyślane, do rzeczy istniejących w jakimś umyśle i w takim stopniu, w jakim są pomyślane. Co ważne, tak rozumianego „bytu przedmiotowego” nie interpretowano jako własności umysłu (takimi byłyby np. jego akty), ale jako przedmiot intencjonalny, do którego umysł się zwraca i który ujmuje. Zatem rzecz posiada byt przedmiotowy, gdy się o niej myśli, postrzega itd. Biurko, przy którym siedzę, ma istnienie formalne, stojąc w gabinecie oraz przedmiotowe, gdy o nim myślę. Warto w tym miejscu zauważyć, że przyjęcie hylemorficznej struktury świata pozwalało tak zinterpretować działanie ciał na zmysły, że akt pojmowania, czyli przyjęcie formy przez intelekt, miał wywoływać *intentio intellecta*, czyli pojęcie (przedmiot myśli), które, choć zależne w swym istnieniu od aktu myślenia, jest jednak od niego odróżnione. Tę istniejącą intencjonalnie w umyśle formę można było rozumieć jako przypadłość podmiotu poznającego lub jako formę rzeczy poznawanej, która kieruje uwagę podmiotu na tę właśnie rzecz. W drugim przypadku można traktować formę jak swego rodzaju zewnętrzny przedmiot poznania, bowiem przyjęta przez umysł jest ona bezpośrednio poznawana. W teorii tej zasadniczą rolę odgrywa oczywiście zakładane podobieństwo form przedmiotu realnego i tego samego przedmiotu jako pojmowanego przez umysł (Nadler 2006, 92-93; Ayers 1998, 1064).

Przedstawiona powyżej teoria podlegała z czasem różnym modyfikacjom, jednak warto wspomnieć w tym miejscu szczególnie o poglądach XVII-wiecznego scholastyka Franciszka Suareza, wydaje się bowiem, że jego stanowisko wywarło wpływ na poglądy Kartezjusza. Otóż Suarez, odwołując się do tradycyjnego podziału na *conceptus formalis* i *conceptus obiectivus*, przeprowadził badanie problemu idei Boskich. Jego zdaniem w przypadku bytów stworzonych „pojęcie formalne” zawsze jest prawdziwą jakością pozytywną, ponieważ jest jakością tkwiącą w umyśle, jego modusem (w terminologii Kartezjusza). Inaczej jest z „pojęciem przedmiotowym”, na co wskazuje możliwość pomyślenia o takich przedmiotach (?), jak „brak”, które nie mogą być „prawdziwymi rzeczami”, mają bowiem jedynie istnienie przedmiotowe. W przypadku idei Boskich miało to zdaniem Suareza oznaczać, że istoty stwarzanych przez Niego rzeczy mogą być przedmiotami Jego umysłu przed ich zaistnieniem. Nie muszą one posiadać prawdziwego lub realnego istnienia, ale tylko „takie, które jest poznawane przez naukę” i jest konieczne dla prawdy „naukowej” (Suarez 2022, XXXI, 2, 7 – cyt. za: Ayers 1998, 1099). Nazywa je „potencjalnym istnieniem przedmiotowym”. Chodzi tu przede wszystkim o to, że Suarez w rezultacie oddziela Boską wiedzę o rzeczach od ich realnego istnienia, wystarczy bowiem, że Bóg zna istoty przedmiotów, *jeśli* (!) zostaną stworzone (Suarez 2022, XXXI, 2, 8; XXXI, 12, 44–45 – cyt. za: Ayers 1998, 1099).

Kartezjańska teoria idei została sformułowana na takim właśnie tle historycznym, odwołując się w pewnym stopniu do trudności interpretacyjnych, związanych z formalnym i przedmiotowym istnieniem idei. W *Medytacji III* Kartezjusz określa idee jako pewien rodzaj „myśli” (*cogitationes*) w szerokim znaczeniu. Idea to po prostu „forma jakiegokolwiek danej myśli (*cuiuslibet cogitationis*), której bezpośrednio spostrzeżenie uświadamia mi tę myśl” (Descartes 2001, 151). Innymi słowy idea to myśl „obrazowa”, przedstawiająca to, co czyni z poszczególnych myśli myśl o danym indywiduum. Ta sama bowiem treść może być chciana, potwierdzana czy negowana, a wszystkie

akty umysłu mają przecież swoje przedmioty. Kartezjusz wskazuje tu na zasadniczą rolę treści myśli w procesie uświadamiania sobie samego aktu myślenia. Nie mogą uświadomić sobie swojej myśli bez poznania jej przedmiotu. Stanowisko takie wydaje się nawiązywać do dychotomii forma – materia⁹.

Kiedy Kartezjusz charakteryzuje znaczenie terminu „idea”, odwołuje się do przywołanej wyżej tradycji rozróżnienia na istnienie formalne i przedmiotowe. Ideę można więc rozumieć albo „materialnie, jako operację intelektu, albo przedmiotowo, jako rzecz reprezentowaną przez tę operację” (Descartes 2001, 36). Kiedy rozpatrujemy ideę „materialnie”, kierujemy swą uwagę na jej rzeczywistość formalną, która polega na tym, że jest ona modyfikacją substancji myślącej. O ile jest ona rozpatrywana po prostu jako zdarzenie mentalne, idea jest własnością umysłu. Kartezjusz podkreśla, że wszystkie idee są identyczne ze względu na swe istnienie formalne, wszystkie bowiem są jednakowo zależne od umysłów, do których należą (jak np. fale są całkowicie zależne od jeziora, na którym powstają). Stąd odnajdujemy w *Medytacji III* następujące stwierdzenie: „O ile idee są [rozpatrywane] po prostu [jako] sposoby myślenia, nie ma między nimi żadnej rozpoznawalnej różnicy: wszystkie wydają się pochodzić z wnętrza mnie w ten sam sposób” (Descartes 2001, 61–62). Z drugiej strony Kartezjusz przypisuje idei „istnienie przedmiotowe”, chodzi mu o wskazanie na jej stronę treściową. To właśnie treść idei pozwala nam odróżnić jedną ideę od drugiej ze względu na jej przedmiot. Strona przedmiotowa idei decyduje o tym, co idea reprezentuje czy przedstawia umysłowi. Przedmiotowe istnienie idei jest tym, co

9 Presuponowaną „materią” jest tu myśl, wzięta bez odniesienia do jej zawartości. Kartezjusz przyznaje, że umysł może być „informowany” przez „idee” w wyobraźni cielesnej, ale owe idee nie są oczywiście przekazywanymi „formami” przedmiotów, lecz ruchami (dla Kartezjusza formy takie mogą być jedynie ruchami). Okazuje się jednak, że użyte w ten sposób rozróżnienie na formę i materię można odnieść nie tylko do aktów sądzienia, chcenia itd. i ich przedmiotów, ale także do samych idei w celu odróżnienia aktów pojmowania od pojmowanej treści (Descartes 2001, 200).

czyni z niej obraz lub wyobrażenie; to ono sprawia, że przedmiot poznawany (np. słońce, w przypadku idei słońca) może stać się bezpośrednio obecny dla umysłu. Przedmiotowe istnienie idei nadaje jej to, co nazywamy „intencjonalnością”; sprawia ono, że idea jest ideą czegoś (Brown 2008, 197-198).

Tak więc Kartezjusz odróżnia „rzeczywistość przedmiotową” idei od jej „rzeczywistości formalnej”, a rozróżnienie to ma swą podstawę w zajmowanym miejscu na skali bytu. Szczególna idea Boga będzie taka sama jak jakikolwiek inny modus myśli, jeśli rozpatrujemy jej rzeczywistość formalną, będzie jednak zajmowała najwyższe miejsce na skali bytu, jeśli ujmijemy ją ze względu na jej rzeczywistość przedmiotową, bowiem pod względem treści przewyższa wszystkie możliwe do pomyślenia idee. Rozróżnienie rzeczywistości przedmiotowej i formalnej dotyczy również samego przedmiotu, który posiada istnienie przedmiotowe o tyle, o ile jest pomyślany (czyli istnieje w umyśle) oraz istnienie formalne o tyle, o ile istnieje (jeśli istnieje) w świecie. Gdy zastosujemy rozróżnienie na rzeczywistość formalną i przedmiotową do wyjaśnienia poznania danej rzeczy, to dojdziemy do wniosku, że myśleć o idei jako czymś, co ma rzeczywistość przedmiotową, to myśleć o jej przedmiocie jako czymś, co ma istnienie przedmiotowe (Nadler 2006, 89-93). Nastąpiło tu więc utożsamienie tych dwóch przedmiotów: „idea słońca i samo słońce istniejące w intelekcie – oczywiście nie istniejące formalnie na niebie, ale istniejące przedmiotowo, to znaczy w sposób, w jaki przedmioty normalnie istnieją w intelekcie” (Descartes 2001, 113). Kartezjusz wskazuje ponadto, że istnienie przedmiotowe może być podtrzymywane tylko przez umysł, bowiem tylko modyfikacje umysłu z natury swej mogą reprezentować rzeczy i podtrzymywać istnienie przedmiotowe. W ten sposób intencjonalność została przez niego usunięta ze świata materialnego. Chodzi o to, że wszelkie przemiany materialne w naszym ciele (także w mózgu) mogą pełnić rolę reprezentantów, nawet jeśli nazwiemy je ideami, tylko na mocy ich relacji do modusu myśli. Wszelkie akty myślenia dokonywane są bowiem przez jedną,

niepodzielną, intelektualną władzę zgodnie z tym, jak i czy związana jest z ruchami w mózgu (Ayers 1998, 1066-1067).

Choć istnienie przedmiotowe zostaje przez Kartezjusza „zakotwiczone” po stronie intelektu (w filozofii klasycznej poznawana forma przedmiotu mogła być traktowana jak przedmiot zewnętrzny), to nie unika on trudności, związanych z pytaniem o naturę „idei”. Niewyjaśniona pozostaje dwuznaczność terminu „idea”. Czy należy ją rozumieć jako jeden przedmiot, reprezentujący modus myśli, który można rozpatrywać na dwa sposoby, czy też istnieją dwie różne rzeczy – reprezentujący modus myśli i przedmiot wzięty tak, jak jest reprezentowany (obydwie te rzeczy można nazywać „idea”)? Innymi słowy, czy mówiąc o „słońcu, takim jak istnieje ono w umyśle”, mówimy po prostu o myśli, czy mówimy o słońcu w jego relacji do myśli? Zaznaczają się tu problemy, przed którymi stawali już scholastycy, próbując scharakteryzować relacje, zachodzące między pojęciem formalnym, pojęciem przedmiotowym i przedmiotem rzeczywistym. Kartezjusz musiał rozstrzygnąć, która z zachodzących różnic ma charakter myślny, a która realny. Chodziło o różnicę między ideą jako modusem myśli i ideą jako intencjonalnym przedmiotem myśli oraz o różnicę między intencjonalnym przedmiotem myśli (rzeczą taką, jak istnieje ona w umyśle) i rzeczywistym przedmiotem (rzeczą taką, jak istnieje ona w rzeczywistości). Jeśli ta ostatnia miałaby charakter tylko myślny, to w konsekwencji należałoby przyjąć tezy realizmu bezpośredniego ze wszystkimi związanymi z nim trudnościami. Jednak Kartezjusz idzie inną drogą, interpretując różnicę między np. słońcem takim, jak istnieje ono w umyśle i słońcem, jakie istnieje w rzeczywistości, jako różnicę realną. Jeśli mówimy o słońcu, które jest pomyślane, to po prostu mówimy o samej myśli, posiadającej szczególną treść, kierunek czy „formę”. Wydaje się więc, że w konsekwencji nie możemy pomyśleć bezpośrednio o prawdziwym słońcu. Ten poważny problem nie pojawia się jednak u Kartezjusza dlatego, że postuluje on istnienie jakiejś trzeciej rzeczy – idei pomiędzy aktem myśli i przedmiotem zewnętrznym. Wydaje się, że jego przyczyną

jest ostateczne „umieszczenie” przedmiotu intencjonalnego po stronie aktu myśli, a nie przedmiotu realnego (Ayers 1998, 1067-1068; Brown 2008, 199-202).

Tak więc idee kartezjańskie nie miały pośredniczyć między umysłem i rzeczami jako przedstawiające obrazy¹⁰. Były one czynnościami lub przedmiotami (w zależności od formalnego lub przedmiotowego rozumienia idei) umysłowymi. Wydaje się, że Reid zdawał sobie z tego sprawę, jednak powodem nieporozumień były niejasne wypowiedzi Kartezjusza, dotyczące wyobraźni¹¹. Czasami określa ją jako zmysł wspólny, znajdujący się w mózgu czy będący jego częścią i w ten sposób czyni z wyobraźni władzę cielesną (Descartes 2001, 54, 99). W innych miejscach mówi, że wyobraźnia jest częścią myślenia, czyli umysłu, choć wcale nie jest potrzebna dla istoty myślącego podmiotu, to znaczy umysłu (Descartes 2001, 52, 90)¹². Wątpliwości te nasuwały pytanie o rolę tzw. „wyobraźni cielesnej” w powstawaniu idei rzeczy materialnych, a pytanie to było z kolei częścią szerszego problemu wzajemnych relacji między substancją materialną i duchową.

Dodatkowo kartezjański radykalny dualizm metafizyczny był przyczyną dużych trudności w wyjaśnianiu relacji między ideą w umyśle i odpowiadającymi jej ruchami w mózgu. Na przykład

10 „Nie nazywam ideami samych obrazów odmalowanych w wyobraźni; przeciwnie, bynajmniej nie nazywam ich tu ideami w tym stopniu, w jakim są [one] w wyobraźni [jako we władzy] cielesnej, to znaczy odmalowane w jakiejś części mózgu, lecz o tyle tylko, o ile udzielają one formy samemu umysłowi zwróconemu ku owej części mózgu” (Descartes 2001, 151).

11 Trzeba pamiętać, że dla Kartezjusza wyobrażanie jest równoznaczne z wszelkim spostrzeganiem zmysłowym (Hempoliński 1966, 45, przypis 39).

12 W *Medytacji VI* Kartezjusz podaje dowód na prawdopodobne istnienie ciała, wychodząc od natury wyobraźni: skoro wyobraźnia jest władzą, bez której mógłbym się obyć (w odróżnieniu od myślenia w ogóle), to prawdopodobnie zawiera w sobie coś innego niż ja *qua* substancja myśląca. Różnica między czystym myśleniem i wyobrażaniem ma polegać na tym, że kiedy umysł myśli, to zwraca się ku sobie samemu i bada ideę, która się w nim znajduje, a kiedy wyobraża sobie, to zwraca się do ciała i patrzy na coś w ciele, co odpowiada idei poznawanej przez umysł czy postrzeganej przez zmysły.

w przypadku zmysłu wzroku miało to wyglądać tak, że kuliste cząsteczki, z których składa się światło, uderzają we włókna nerwu wzrokowego. Wytworzony w tych włóknach ruch oddziałuje na pory, znajdujące się w wewnętrznej części mózgu. Pory te otwierają się i pozwalają wypłynąć z szyszynki mózgowej (miejsca wzajemnego oddziaływania ciała i umysłu) tchnieniom życiowym. Tchnienia te płyną do tych otwartych porów i tak tworzy się na powierzchni szyszynki proporcjonalny obraz, odpowiadający obrazowi odebranemu przez oko (Hatfield 1998, 971). Opisując relację między umysłem i mózgiem, Kartezjusz używa różnych sformułowań: „mózg oddziałuje na umysł”; „mózg przekazuje swe wrażenie umysłowi”; „mózg daje znak umysłowi do odczuwania wrażenia”; „mózg jest użyteczny umysłowi przy odczuwaniu wrażeń” (Descartes 2001, 99, 100, 288). Nie podaje jednak zadowalającej odpowiedzi na pytanie, dlaczego pewnym stanom mózgu odpowiadają określone stany świadomości. Określone ruchy w mózgu mają wywoływać odpowiadające im idee na zasadzie analogicznej do tego, jak ruchy przenoszone przez laskę informują niewidomego o fizycznych cechach rzeczy, których nią dotyka, choć same te ruchy nie posiadają owych cech. Opatrzność zrządziła, że panuje tu pewna prawidłowość – określone ruchy w mózgu wywołują takie a nie inne idee. Nasuwało to interpretację tego rodzaju, że powstające w mózgu ślady są po prostu okazją do wzbudzenia przez umysł swych idei (Ayers 1998, 1071).

Ta okazjonalistyczna interpretacja stanowiła dla Reida podstawę dla oskarżenia teorii kartezjańskiej o to, że na jej gruncie umysł nie może postrzegać niczego poza ideami. „Jeśli bowiem obrazy lub ślady w mózgu są spostrzegane, muszą być one przedmiotami spostrzeżenia, a nie tylko okazjami do spostrzegania. Z drugiej strony, jeśli są one tylko okazjami naszego spostrzegania, to nie są one w ogóle spostrzegane. Kartezjusz zdaje się wahać między tymi dwoma poglądami lub zdaje się przechodzić od jednego do drugiego” (Reid 1975, 147). Oczywiście Kartezjusz i zwolennicy jego filozofii podjęli wysiłek wykazania, w jaki sposób idee te mogą nas

informować o przedmiotach świata zewnętrznego, jednak już sama konieczność podjęcia takiego wysiłku dyskwalifikuje, zdaniem Reida, reprezentacjonistyczną teorię percepcji. Daje ona bowiem podstawę do przekonania o istnieniu jedynie bezpośredniego przedmiotu poznania – idei, a ponieważ „nie jest oczywiste jak ona powstaje i co reprezentuje”, istnienie przedmiotu zewnętrznego można jedynie wywnioskować. W ten sposób Kartezjusz, niezależnie od własnych intencji, staje się odpowiedzialny za sceptycyzm w odniesieniu do poznania przedmiotów zewnętrznych. W tym kontekście nie dziwi sarkastyczna uwaga Reida o filozofii kartezjańskiej, której ducha najpełniej wyraża „lekceważenie i podejrzliwość wobec wszystkiego, co nie jest jasno i wyraźnie rozumiane”, a za „wyzwolenie tego ducha i jego (...) rozprzestrzenianie zasługuje Kartezjusz na nieśmiertelną chwałę” (Reid 1975, 150-153).

5. ZAKOŃCZENIE

Powyższe analizy pokazują pewną słabość Reidowskiej wizji dziejów teorii percepcji. Wydaje się przede wszystkim, że Reid nie docenia znaczenia, jakie miało porzucenie przez filozofów hylemorficznej interpretacji poznawanego świata i poznającego podmiotu. Pomimo wszystkich niedostatków (np. w wyjaśnianiu zjawisk fizycznych) interpretacja ta dawała podstawę dla zbudowania takiej teorii spostrzeżenia, w której przedmiot poznawany ujmowany jest bezpośrednio. Formy poznawcze nie miały bowiem stanowić oddzielnych przedmiotów poznania, ale rozumiane były jako *medium quo*, a nie *medium quod*. Reidowska interpretacja arystotelesowskich *species* jest więc błędna, choć do pewnego stopnia tłumaczy twórcę szkoły szkockiej długą tradycję pojmowania form jako oddzielnych przedmiotów poznania. Jeśli chodzi o filozofie pokartezjańskie, to z pewnością nie było zamiarem ich twórców umieszczenie między podmiotem i przedmiotem tzw. zasłony percepcji. Wręcz przeciwnie, podejmowane próby zmierzały do „połączenia” w akcie poznawczym dwóch

odrębnych substancji – duchowej i materialnej. Niestety, okazało się to zadaniem na tyle skomplikowanym, że wszystkie proponowane rozwiązania, poczynając od kartezjańskiego, niosą ze sobą wiele trudności i niejasności. Mimo podejmowanych wysiłków nie udało się skonstruować takiej teorii percepcji, która uniknęłaby w przekonujący sposób umieszczenia między podmiotem i przedmiotem jakiegoś pośrednika. Niezależnie od intencji twórców poszczególnych systemów można było interpretować ów pośrednik jako element nie tyle łączący umysł ze światem, co oddzielny przedmiot poznania, uniemożliwiający ostatecznie poznanie tego, co realne. Krytyka Reidowska trafnie ujawnia tu słabe punkty reprezentacjonistycznych teorii spostrzeżenia.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (1992). *O duszy*. W: Arystoteles, *Dziela wszystkie*. Tom 3. Warszawa: PWN.
- Ayers, M. (1998). *Ideas and objective being*. W: D. Garber, M. Ayers (red.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 1062-1098. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, D.J. (2008). *Descartes on True and False Ideas*. W: J. Broughton, J. Carriero (red.), *A Companion to Descartes*, 196-215. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing.
- Descartes, R. (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedź autora. Rozmowa z Burmanem*. Kęty: Antyk.
- Gilson, E. (1998). *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Greco, J. (1995). Reid's Critique of Berkeley and Hume: What is the Big Idea?. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(50), 279-296.
- Haldane, J.J. (1989). *Reid, Scholasticism and Current Philosophy of Mind*. W: M. Dalgarno, E. Matthews (red.), *The Philosophy of Thomas Reid (Philosophical Studies Series, Vol. 42)*, 285-304. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Hatfield, G. (1998). *The cognitive faculties*. W: D. Garber, M. Ayers (red.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 953-1002. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hempoliński, M. (1966). *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego*. Warszawa: PWN.
- Maryniarczyk, A. (2001). *Tomizm. Dla-czego?*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Nadler, S. (2006). *The Doctrine of Ideas*. W: S. Gaukroger (red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, 86-103. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing.
- Reid, T. (1975). *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*. Warszawa: PWN.
- Reid, T. (1983). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. W: T. Reid. *Philosophical Works. With notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton*, Vol. 1-2, 212-508. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.
- Shapin, S. (2000). *Rewolucja naukowa*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Suarez, F. (2022). *Disputationes metaphisicae*, (<https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/>), [dostęp 20/10/2022].
- Swieżawski, S. (1998). *Wstęp do kwestii 76; Wstęp do kwestii 78*. W: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1*, 75-89. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

THOMAS REID'S INTERPRETATION OF THE "THEORY OF IDEAS."

THE QUESTION OF THE DIRECT OBJECT OF PERCEPTION

Abstract. Thomas Reid, founder of the Scottish school of common sense, held the thesis that all previous philosophical systems were tainted by the same "original sin" – the adoption (in various forms) of a representationalist theory of sense perception. He called it the "theory of ideas," the consequence of which was to separate the subject and object of perception by an irremovable "veil of ideas." Before formulating his own account Reid considered this issue from a historical perspective, attempting to demonstrate the validity of his position. The purpose of this article is to answer the question of the relevance of Reid's views to the theory that perception is direct or immediate. It is primarily concerned with the view characteristic of the Aristotelian-Thomistic tradition, traditionally interpreted as presentationalism, and Descartes' views on the status of "ideas" in the process of knowing the so-called external world. At the same time, the analysis carried out points to simplifications in the Reidian interpretation of his predecessors' views on the nature of perception and to features of the theories criticized that justify it to some extent.

Keywords: Thomas Reid; René Descartes; representationalism; idea; sensation

DARIUSZ KUCHARSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4136-1745>

d.kucharski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.10



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 28/10/2022. Zrecenzowano: 24/11/2022. Zaakceptowano do publikacji: 16/12/2022.