

Adam Grzebiński

**Człowiek i duch nieskończony.
Immaterializm George'a Berkeleya**

Spis treści

Wykaz stosowanych skrótów.....	
Wstęp	
Rozdział pierwszy	
Tło powstania immaterializmu Berkeleya	
Locke i problem reprezentacjonalizmu.....	
Malebranche i okazjonalizm	
Od poznania teoretycznego do codziennego doświadczenia	
Pierre Bayle i sceptycyzm	
Fenomenalizm – niedokończony projekt.....	
Język	
<i>Próba stworzenia nowej teorii widzenia. Wnioski</i>	
Rozdział drugi	
Podstawowe pojęcia systemu filozoficznego Berkeleya	
Idea i pojęcie	
Substancja czyli duch oraz idea czyli jego przedstawienie.....	
Relacje	
Rozdział trzeci	
Aktywny duch	
Czas i jego doświadczenie	
Duch czyli rozum, wyobraźnia i wola	
Rozdział czwarty	
Nauka o przyrodzie.....	
Instrumentalny charakter filozofii mechanicznej	
Koncepcja eteru.....	
Rozdział piąty	
Piękno jako symbol Opatrzności	
Eter i światło.....	
Specyfika doświadczenia piękna.....	
Wzniosłe piękno natury	
Rozdział szósty	
Duchy skończone.....	
Ja i inne duchy skończone. Problematyka uczuć.....	
Tło powstania filozofii praktycznej Berkeleya	
<i>Bierne posłuszeństwo</i>	
Rozdział siódmy	
Duch nieskończony.....	
Argumenty za istnieniem ducha nieskończonego	
Skończona wola człowieka i niekończona wola Boga	

Wykaz stosowanych skrótów

Wszystkie odwołania do oryginalnej wersji dzieł Berkeleya odnoszą się do krytycznego wydania: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, wyd. A. A. Luce, T. E. Jessop, London-Edinburgh-Melbourne-Toronto-New York 1948-1957, vol. I-IX (= *Works*).

Odwołując się do fragmentów najczęściej przywoływanych dzieł George'a Berkeleya stosuję następujący system zapisu:

<i>Alkifron</i>	<i>Alkifron</i> , tłum. M. Olszewski, Kęty 2008 (podaję kolejno: nr dialogu, jego części i strony); wyd. oryg.= <i>Alciphron</i> (<i>Works</i> , t. III)
<i>Dialogi</i>	<i>Trzy dialogi pomiędzy Hylasem i Filousem</i> , tłum. J. Sosnowska, Kęty 2002 (podaję kolejno: nr dialogu i strony); wyd. oryg. = <i>Dialogue</i> (<i>Works</i> , t. II)
<i>Dzienniki</i>	<i>Dzienniki filozoficzne</i> , tłum. B. Żukowski, Gdańsk 2007 (podaję kolejno: nr wpisu i strony); wyd. oryg. = <i>Commentaries</i> (<i>Works</i> , t. I)
<i>O ruchu</i>	<i>O ruchu</i> , tłum. Seminarium Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego (1915) w: S. Sarnowski, <i>Berkeley: zdrowy rozsądek i idealizm</i> , Warszawa 1988, (<i>Works</i> , t. IV)
<i>Passive Obedience</i>	<i>Passive Obedience</i> (<i>Works</i> , t. VI, podaję kolejno: nr akapitu i strony)
<i>Siris</i>	<i>Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquires concerning the Virtues of Tar-water and divers Subjects connected together and arising One from Another</i> (<i>Works</i> , t. V, podaję kolejno: nr akapitu i strony)
<i>Traktat</i>	<i>Traktat o zasadach poznania ludzkiego</i> , tłum. J. Leszczyński, Warszawa 1956 (podaję kolejno: nr akapitu i strony); wyd. oryg. = <i>Treatise</i> (<i>Works</i> , t. II)
<i>Vision</i>	<i>An Essay Towards a New Theory of Vision</i> (<i>Works</i> , t. I, podaję kolejno: nr akapitu i strony)
<i>Vision Vindicated</i>	<i>The Theory of Vision or Visual Language, shewing the Immediate Presence and Providence of Deity, vindicated and explained</i> (<i>Works</i> , t. I, podaję kolejno: nr akapitu i strony)

Dodatkowo ze względu na ilość odwołań posługuję się skrótami w odniesieniu do *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Johna Locke'a:

<i>Rozważania</i>	<i>Rozważania dotyczących rozumu ludzkiego</i> , tłum. J. Gawęcki, Warszawa 1955 (podaję kolejno: nr księgi, części, akapitu, tomu i strony), wyd. oryg. <i>An Essay Concerning Human Understanding</i> , wyd. J. W. Yolton, London 1976 (= <i>Essay</i>).
-------------------	---

Wstęp

Rzadko się zdarza, by system filozoficzny wywoływał tyle głosów krytyki, co immaterialistyczna koncepcja irlandzkiego biskupa. Jego ekscentryczny pomysł głoszący – o zgrozo! – że świat materialny nie istnieje, krytkowało wielu – od osiemnastowiecznego leksykografa Samuela Johnsona, autora bodaj najsłynniejszego ‘dowodu obalającego’, po Kanta i Hegła. Nie pomagało uporczywie powtarzane twierdzenie autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, że wyłożone w tym dziele tezy zgodne są z codziennym doświadczeniem; do Berkeleya na długo przyłgnęło określenie solipsysty nieliczącego się ze zdrowym rozsądkiem i jeszcze sto lat po ogłoszeniu *Traktatu*, jego koncepcja powracała w zabawnych limerykach, w których było więcej zdziwienia i rozbawienia niż poważnego zainteresowania. Nie pomógł nawet testament Berkeleya, którego zalecenia na wypadek śmierci trudno byłoby uznać za słowa kogoś, kto zważył w istnienie ciał:

„Moje ciało, zanim zostanie pochowane, powinno być trzymane na ziemi przez pięć dni lub dłużej, aż zacznie wydzielać nieprzyjemną trupa woń, w tym czasie nie powinno też być myte; należy je pozostawić w spokoju, przykryte tą samą pościelą, leżące wciąż w łóżku, z głową złożoną na poduszkach.”¹

Pomimo domniemyanych paradoksów cechujących filozofię Berkeleya, zainteresowanie nią przyszło dość szybko: już niespełna ćwierć wieku po śmierci filozofa, w 1776 roku (tym samym, w którym umarł Hume), ukazał się jego życiorys napisany przez Josepha Stocka, a kilka lat później, dwutomowa edycja dzieł wraz z listami². Spośród kolejnych edycji dzieł należy wspomnieć o czterotomowym wydaniu dzieł przygotowanym przez Alexandra Campbella Frasera, który ukazał się w 1871 i 1901 roku, a także o najlepszej do tej pory, opatrzonym komentarzami i materiałem krytycznym, edycji z połowy dwudziestego wieku, przygotowanej przez Arthura Astona Luce’a i Thomasa Edmunda Jessopa (kolejne tomy ukazywały się w latach 1948-57). Dzięki tym wydaniom, a także wysiłkom największego chyba znawcy dzieł Berkeleya, wspomnianego A. A. Luce’a, a także współczesnych badaczy: Iana Tiptona, Davida Bermana, Margareth Atherton, Kennetha Winklera i innych, stało się jasne, że w filozofii George’a Berkeleya ogniskują się najważniejsze problemy filozoficzne nowożytności, zarówno

¹ *Berkeley's Last Will and Testament*, w: *Works*, t. 7, s. 381.

² Była ona trzykrotnie wznawiana w osiemnastym stuleciu: w 1820, 1837 i 1843 r., a poprawiona wersja życiorysu, *Account of the Life of George Berkeley*, która się w nim znalazła, wciąż należy do tekstów źródłowych. bowiem

epistemologiczne, jak i metafizyczne, dotyczące filozofii natury, moralności i religii. Jednocześnie filozofia ta dość skomplikowana, nie tylko, gdy chodzi o złożoność tez, czy stosunek do wcześniejszych myślicieli wykraczający poza prostą zależność od koncepcji Locke'a. Autor *Traktatu* stara się bowiem pogodzić różne stanowiska: idealizm podsycany religijnym zapalem oraz zdobywcze bujnie rozwijającego się przyrodoznawstwa, które szły w parze z pojmowaniem przyrody jako tworu mechanicznego. Usiłuje Berkeley również uzgodnić wywodzącą się z Locke'owskich *Rozważań* psychologizyczną teorię poznania z teleologiczną metafizyką, opisującą relacje pomiędzy skończonymi duchami ludzkimi i duchem nieskończonym – pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Wypracowuje wreszcie specyficzne pojmowanie języka, w którym przekazem może być zarówno stworzone przez człowieka słowa, jak i ogół zjawisk natury, które okazują się Bożymi znakami. W konsekwencji powstała całkiem oryginalna koncepcja filozoficzna, w niektórych aspektach antycypująca dużo późniejsze rozstrzygnięcia. Czegóż jednak innego moglibyśmy oczekiwać od człowieka głęboko odczytanego, ciekawego postępu nauk i stwierdzającego: „w wieku ośmiu lat byłem podejrzliwy i wskutek tego przez naturę usposobiony do tych nowych doktryn”³, a na dodatek biskupa kościoła anglikańskiego?

Jednakże paradoksalnie brzmiące stwierdzenie zaprzeczające istnieniu materii powodowało nieraz, że filozofia Berkeleya była często niezrozumiana. Dość przytoczyć opinię Kanta o jej „mistycznym i marzycielskim idealizmie”⁴ czy uwagi Hegla, który odmawiał jej oryginalności, gdyż realność zjawisk natury zyskiwała w niej gwaranta w postaci substancji ducha nieskończonego, co w niczym miałyby się nie różnić od wcześniejszej filozofii, w której gwarancją była materia⁵.

Niezrozumienie filozofii Berkeleya brało się przede wszystkim z jej niejednoznacznego charakteru. Wielu badaczy podąża drogą wytyczoną przez Hegla i rozpatruje ją perspektywy historycznego rozwoju problemów filozoficznych: koncepcja Berkeleya miałaby być zatem logiczną konsekwencją założeń brytyjskiego empiryzmu Locke'a, bądź – szerzej – poznawczego krytycyzmu zapoczątkowanego przez Descartes'a czy Bacona, co jest dość typowym sposobem jej przedstawienia w opracowaniach podręcznikowych⁶. W początkach osiemnastego upatrywano zasadniczej zmiany w myśleniu filozoficznym: przejścia od typowej dla siedemnastowiecznych wielkich systemów metafizyki substancji, do podejścia krytycznego i funkcjonalistycznego, w którym kategoria substancji zastąpiona zostaje szeregiem logicznie powiązanych poszczególnych funkcji poznania. Ta zmiana wiodła z jednej strony do kantowskiego krytycyzmu, z drugiej zaś –

³ *Dzienniki*, 266, s. 49.

⁴ I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 64.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, t. 3, s. 437.

⁶ Pewnego podsumowania tych nieporozumień dostarcza w K. Abriszewski w artykule *Czytajmy Berkeleya, a nie Kartezjusza*, „Ruch Filozoficzny” 2000, t. LVII, nr 3-4, s. 465-478.

do stanowiska pozytywistycznego⁷. W filozofii Berkeleya wiązała się ona z przyjętą przezeń tezą immaterialistyczną i z polemiką z kartezjańskim dualizmem. Zgodnie z takim pojmowaniem logiki rozwoju problemów filozoficznych, już w koncepcji Locke'a odnaleźć można wysiłek zmierzający do przezwyciężenia kartezjańskiego substancjalnego dualizmu na płaszczyźnie psychologicznej. O ile bowiem Locke nie zaprzecza istnieniu obu wskazanych przez Descartes'a substancji, to jednak zarazem głosi, że są one poznawczo dostępne jedynie pośrednio, poprzez reprezentujące je idee refleksyjne i zmysłowe. Istnienie obu substancji nie zostaje jednak w ten sposób zasadniczo podważone. Najlepszy komentarz do owego procesu odchodzenia od kategorii substancji odnajdujemy pół wieku później u Hume'a, który rozpoczynając swój *Traktat o naturę ludzką*, ogłaszał się kontynuatorem dorobku „późniejszych filozofów w Anglii, którzy zaczęli opierać naukę o człowieka na nowej podstawie”⁸: Locke'a, Shaftesbury'ego, Mandeville'a, Hutchesona i Butlera. Uzupełnieniem do tej uwagi jest rada, jakiej udzielił w liście swemu przyjacielowi, Michaelowi Ramsayowi, wedle której w celu lepszego zrozumienia też *Traktatu o naturę ludzką*, powinien przeczytać *De la recherche de la vérité* N. Malebranche'a, niektóre artykuły z *Dictionnaire historique et critique* Pierre'a Bayle'a i *Traktat o zasadach poznania ludzkiego* Berkeleya⁹. W rzeczy samej – wszyscy wymienieni przezeń myśliciele tworzyli intelektualny klimat epoki, z jej zaufaniem pokładanym w doświadczeniu i sceptycyzmem wobec konstruktów samego rozumu. W odrzuceniu przez Berkeleya istnienia materii należałoby widzieć zapowiedź radykalizmu Hume'owskiej filozofii zaprzeczającej substancjalnemu pojmowaniu zarówno myślenia, jak i rozciągłości.

Jednakże rozstrzygnięcie, które z tej perspektywy jawi się jako krok naprzód w rozwoju filozofii, prowadzący w kierunku pełnego odrzucenia wcześniejszej metafizyki, często stawało się przyczyną wielu nieporozumień w odczytywaniu stanowiska Berkeleya. Traktowano je bowiem nieraz jako kartezjanizm *niendany*: stwierdzenie, że nie istnieje substancja materialna, przy jednoczesnym przyjmowaniu substancjalności podmiotu (jakkolwiek w zmienionym znaczeniu), dawała powód do tego, aby w filozofii autora *Alkifrona* dopatrywać się solipsyzmu¹⁰. Nawet

⁷ Por. L. Kolakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.

⁸ D. Hume, *Traktat o naturę ludzką*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 1, s. 7.

⁹ Zob. R. H. Popkin, *So, Hume Did Read Berkeley*, „Journal of Philosophy”, 1964, nr 61, s. 773 i nast.

¹⁰ Z drugiej strony, idealizm Berkeleyowski spotkał się z zasadniczo przychylnym przyjęciem Leibniza, który na marginesie swego egzemplarza *Traktatu* notował: „Wiele rzeczy jest tu słusznych i bliskich moim własnym poglądom. Są one jednak wyrażone w sposób paradoksalny. Albowiem nie ma konieczności, aby mówić, że materia jest niczym, skoro wystarczy przyznać, że jest pewnym zjawiskiem, jak tęcza i że nie jest substancją, ale jej rezultatem.” (cyt. za: L. Carlin, *Leibniz and Berkeley on Teleological Intelligibility*, „History of Philosophy Quarterly” 2006, t. 23, nr 2, s. 151.) Zob. też J. J. MacIntosh, *Leibniz and Berkeley*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1970 – 1971, t. 71, s. 147-163; MacIntosh sprzeciwia się sztywnej periodyzacji filozofii i jednoznaczному przypisywaniu Berkeleya do tradycji brytyjskiego empiryzmu.

współcześnie Berkeley odczytywany jest niekiedy przez pryzmat kartezjanizmu, co prowadzi do istotnego zniekształcenia jego myśli, niekiedy zaś znajdowania w niej sprzeczności¹¹.

Perspektywa problemowa pozwala na wskazanie istotnych momentów w rozwoju ludzkiego poznania w aspekcie historycznym, takich jak wspomniane stopniowe odchodzenie od metafizyki substancji do ujęcia funkcjonalnego, a także kwestii bardziej szczegółowych, jak postulat względności ruchu zapowiadający dużo późniejsze osiągnięcia E. Macha i A. Einsteina, czy zwrócenie uwagi na emotywny charakter języka religijnego, co zbieżne jest ze współczesnym podejściem wielu interpretatorów Biblii, jak P. van Buren, R. Hare, A. Flew czy R. B. Braithwaite¹². Jednakże jedynie problemowe ujęcie filozofii Berkeleya nie oddaje złożoności jej znaczenia systematycznego; problem w tym, że stara się ona pogodzić zdobycze ówczesnej 'nowej' filozofii Malebranche'a i Bayle'a, Bacona i Locke'a z tradycyjnie pojmowanymi kwestiami religijnymi. Berkeley rozwija psychologiczną teorię poznania, ale poszukuje w niej argumentów za swym stanowiskiem religijnym. Ten charakterystyczny rys filozofii Berkeleya dobrze podsumowuje stwierdzenie Z. Czarnieckiego: „Dla Berkeleya koncepcje gnoseologiczne, jak wskazuje lektura całości jego dorobku, nie odgrywały żadnej roli samodzielnej. Były natomiast koherentną częścią jego systemu ontologicznego; oryginalnym wprowadzie (na czym w naturalny sposób skupiała się uwaga późniejszych filozofów), ale tylko narzędziem dowodzenia tez metafizycznych, specyficznym środkiem uprawiania apologetyki religijnej.”¹³ Tym samym również z historycznego punktu widzenia filozofię Berkeleya trudno jednoznacznie przypisać do określonego nurtu myślowego: jego poglądy religijne, których bronił odwołując się do zdobyczy nowej filozofii, były jak najdalsze od ówczesnego racjonalnego deizmu, który zwykle jej towarzyszył. I chociaż związek pomiędzy wspomnianymi dwoma aspektami filozofii Berkeleya został w dwudziestym wieku rozpoznany przez takich badaczy, jak I. Hedenius¹⁴ czy T. E. Jessop¹⁵, najczęściej jednak uwagę komentatorów przyciągały jej poszczególne aspekty: przede wszystkim teoriopoznawcze i ontologiczne¹⁶.

¹¹ Por. np. J. Sarna, *Filozofia Berkeleya – idealizm czy realizm*, Opole 1996, s. 10, J. Kleiner, *Pojęcie idei u Berkeleya*, Lwów 1910, s. 2.

¹² Skrótową dyskusję na ten temat można odnaleźć w rozdziale *Theology and Falsification. A Symposium* autorstwa A. Flew, R. M. Hare i B. Mitchela w książce *Philosophy of Religion. An Antology*, red. Ch. Taliaferro i P. J. Griffiths, Blackwell 2003, s.105-109.

¹³ Z. Czarniecki, *Historyczne przesłanki i teoretyczne cele immaterialistycznej metafizyki Berkeleya*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1976, nr 1 (12), s. 125.

¹⁴ I. Hedenius, *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*, Uppsala 1936.

¹⁵ T. Jessop, *Berkeley as Religious Apologist*, W: *New Studies in Berkeley's Philosophy*, red. W. Steinkraus, New York 1966.

¹⁶ Do prac, które są szczególnie pomocne przy całościowej rekonstrukcji filozofii Berkeleya, należy zaliczyć przede wszystkim monografię G. A. Johnsona (*The Development of Berkeley's Philosophy*, London 1923), G. J. Warnocka (*Berkeley*, London 1953), K. Winklera (*Berkeley. An interpretation*, Oxford 1989), I. C. Tiptona (*Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, London 1974) czy znakomite opracowanie D. Park (*Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, The Hague 1972). Na osobną uwagę zasługują liczne prace A. A. Luce'a rekonstruujące źródła filozofii Berkeleya, jej historyczne zależności i wewnętrzną spójność (por. *bibliografia*).

Fakt, że zasadniczym celem pisarstwa Berkeleya była religijna apologetyka, a on sam był biskupem kościoła anglikańskiego, stawia jednak przed badaczami problem relacji pomiędzy poszczególnymi wątkami jego myśli – religijnymi, metafizycznymi i naukowymi, jako że dorobek pisarski Berkeleya obejmuje nie tylko dzieła o charakterze ściśle filozoficznym, ale także głoszone przezeń kazania i eseje pisane dla *The Guardian*, a także prace poświęcone zagadnieniom nauk szczegółowych: matematyki i fizyki. Pod tym względem Berkeley pozostaje jeszcze typowym przedstawicielem wcześniejszego stulecia, wieku Leibniza, Pascala i Malebranche'a i podobnie jak oni pozostaje przede wszystkim filozofem. Ten zasadniczo filozoficzny charakter dociekań Berkeleya dobrze widoczny jest chociażby w wydanej w 1713 roku rozprawce *Passive Obedience*, poświęconej zagadnieniom etycznym i politycznym. Rozwijając chrześcijańską doktrynę biernego posłuszeństwa, w dodatku czyniąc to przy okazji kazań wygłoszonych przed studentami Trinity College, Berkeley nie opierał się ani na autorytecie Biblii, ani na tradycji, ale na racjach rozumowych, twierdząc przy tym, że zasady praktyczne mogą być jedynie racjonalnie wydedukowane. I chociaż czynił tak uprzedzając ataki ze strony deistów i wolnomyślicieli, przeciwko którym skierowana była jego doktryna, to walczył z nimi, by tak rzec, na ich własnym polu i ich własną bronią. Szczególnym rysem sposobu, w jaki Berkeley godził rozwijane przez siebie treści filozoficzne z tezami religijnymi, była przede wszystkim wypracowana przezeń koncepcja języka, pełniącego nie tylko funkcje poznawcze, ale przede wszystkim – emotywnie. Z tego względu także dzieła Berkeleya można traktować dwojako – jako prace z dziedziny metafizyki, teorii poznania i nauk szczegółowych, ale *zarazem* jako wypowiedzi emotywnie, które miały skłaniać odbiorców do przyjęcia religijnego światopoglądu.

Takie traktowanie języka stało się powodem innych jeszcze trudności związanych z interpretacją systemu filozoficznego Berkeleya i wiązało się z przyjętą przezeń swoistą strategią pisarską: posługiwania się dotychczasowym słownikiem filozoficznym, przy jednoczesnym wyrażaniu nowych treści. Co więcej, Berkeley zdawał sobie sprawę z oryginalności i nieoczywistości rozwiązań, do których doszedł, dlatego niektóre z jego dzieł, jak *Essay towards a New Theory of Vision* czy *O ruchu* nie zawierają bezpośrednich odniesień do immaterializmu, choć zawarte w nich rozstrzygnięcia są z nim zgodne. Dzieła te stanowią swoisty sprawdzian dla całego systemu, mający rozstrzygnąć, czy możliwe jest wyjaśnienie szczegółowych zagadnień dotyczących natury ruchu czy widzenia bez odwoływania się do istnienia materii. Dodatkowym utrudnieniem dla badaczy jest dość niedbale posługiwanie się językiem, nieustalające niekiedy precyzyjnego znaczenia używanych terminów, a także swobodna forma pisarstwa: Berkeley posługuje się rozmową w *Alkifronie* i *Trzech dialogach*, sięga do rapsodycznego wiązania myśli w *Siris*, w którym poszczególne wątki pojawiają wraz z odwołaniami do wcześniejszych filozofów oraz do

współczesnych mu przyrodników, a uwagi na temat eteru przeplatał się z pochwałami pod adresem wody dziegiowej, uniwersalnego panaceum na wszelkie dolegliwości.

Jednakże pomimo wspomnianych trudności, filozofia Berkeleya jest na wskroś systematyczna, a niedostrzeżenie tego jej aspektu stawało się nieraz przyczyną kłopotów interpretacyjnych¹⁷. Jednolity charakter filozofii Berkeleya znajduje odzwierciedlenie w architektonice systemu odnajdowanego w kolejnych dziełach. Główne tezy, które szczegółowo omawiane są w poszczególnych dziełach, a w wielu aspektach potwierdzone w ostatnim filozoficznym dziele, *Siris*, odnajdujemy w zarysie już w zapiskach *Dzienników filozoficznych*, notatników spisywanych przed przystąpieniem do pracy nad *Traktatem o zasadach poznania ludzkiego*. Zaiste, nielato byłoby zrozumieć późniejsze dzieła Berkeleya bez zawartych tam wskazówek dotyczących istoty substancji pojmowanej jako aktywność wolicjonalna, na temat czasu czy stosunku człowieka do Boga i wielu innych kwestii. Nic zatem dziwnego, że trudno odnaleźć kompetentne opracowanie filozofii Berkeleya, którego autor nie sięgałby do *Dzienników*.

Celem niniejszej monografii jest wskazanie na systematyczny związek pomiędzy poszczególnymi częściami filozofii Berkeleya. Jestem bowiem przekonany, że to właśnie sposób, w jaki Berkeley łączy ze sobą rozmaite wątki, stanowi o jej oryginalności. Ukazując ją na tle ówczesnej myśli, zauważamy, jak bardzo Berkeley zależny był od wcześniejszych rozstrzygnięć: od sceptycyzmu Bayle'a, od empiryzmu Locke'a czy okazjonalizmu Malebranche'a. Trudno jednakże byłoby zgodzić się z jednym z badaczy, że w czasach Berkeleya „immaterializm wręcz wisiał w powietrzu”¹⁸, należałoby raczej przyznać rację największemu dwudziestowiecznemu znawcy filozofii Berkeleya, A. A. Luce'owi, że takim powietrzem oddychał co najwyżej sam Berkeley¹⁹. I chociaż rację miał też Hume, gdy umieszczał Berkeleya pośród innych filozofów epoki, a *Traktat o zasadach poznania ludzkiego* kazał czytać razem z książkami Malebranche'a i Bayle'a (zależność tę widać wyraźnie nie tyle w samym *Traktacie*, ile w *Dziennikach*, których Hume z oczywistych względów nie mógł znać), to jednak pełne znaczenie rozstrzygnięć Berkeleyowskiej filozofii ukazuje dopiero należycie zrekonstruowana jej architektonika.

System filozoficzny, który stworzył biskup z Cloyne, obejmuje zasadniczo pięć części. Pierwsza z nich, niejako przygotowawcza, dotyczy kluczowych zagadnień metafizycznych: zależności idei i duchów, problematyki czasu i rozciągłości, a także teorii poznania opisującej udział pojęć (*notions*) i idei w tworzeniu obrazu przyrody. Stanowisko immaterialistyczne nie pozwala ująć idei jako umysłowych reprezentacji obiektywnych rzeczy, te ostatnie bowiem okazują się relacjami jednoczącymi idee zmysłowe (są zatem *konceptami*), i są wyznaczone zarówno

¹⁷ Problem ten dostrzega m. in. P. Olscamp (*The Moral Philosophy of George Berkeley*, The Hague 1970, s. 4 i nast.)

¹⁸ R. I. Aaron, *Locke and Commonplace Book*, „Mind” 1931, t. 40, nr 160, s. 439-459.

¹⁹ A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, Oxford 1934, s. 46.

związkami pomiędzy ideami, jak i stosunkiem do substancji, jaką jest aktywność wolicjonalna człowieka i Boga. Na tę okoliczność trzeba zwrócić szczególną uwagę podczas lektury pism Berkeleya, dlatego, że zrywa ona z kartezjańskim dualizmem i wskazuje na niemożliwość rozdzielenia dwóch sfer doświadczenia: opisu przyrody, tradycyjnie dostarczanego przez *filozofię naturalną* i zagadnień praktycznych, związanych z ludzką aktywnością, całokształt których opisuje *filozofia moralna*. W konsekwencji całość refleksji nad duchem skończonym nie rozpada się na odrębne względem siebie części: przyroda nie jest bowiem traktowana w niej jako wyobcowany mechaniczny twór, indyferentny w stosunku do celów obieranych przez człowieka, ale stanowi przestrzeń dialogu pomiędzy nim a duchem nieskończonym ustanawiającym całość praw natury. Istotą takiego pojmowania natury jest wypracowana przez Berkeleya koncepcja języka, którym jest wszelki ciąg znaków posiadający znaczenie, to znaczy będący wyrażeniem i wskazówką dla woli.

Kolejne części filozofii Berkeleya stanowią rozwinięcie powyższych rozstrzygnięć. Obejmują one *teorię przyrody*, w której ogół praw natury pojmuje się w aspekcie metafizycznym jako boskie ustanowienie, w aspekcie naukowym jako ogół koherentnych praw mechanicznych. Berkeley godzi namysł teoretyczny i praktyczne zaangażowanie wskazuje na instrumentalny charakter wiedzy naukowej, która nie tyle dostarcza ostatecznego obrazu przyrody, ile stanowi instrument: daje podstawy dla podejmowania wszelkich działań i możliwość przewidywania ich skutków. Rozpatrywane z perspektywy filozofii przyrody działania te z reguły mają na celu pomyślność człowieka rozpatrywanego jako istota witalna, obdarzona ciałem, i dokonywane są w perspektywie skończoności danego mu czasu – w perspektywie życia doczesnego. Najogólniej rzecz biorąc działania te mają bowiem na celu pomyślność człowieka na ziemi. Ograniczoność tej perspektywy zostaje przewyżczona w perspektywie doświadczenia *estetycznego, filozofii moralnej oraz religii*.

Rozwijając swą teorię estetyczną, Berkeley widzi w niej płaszczyznę pośrednią pomiędzy zainteresowaniem otaczającymi rzeczami, a realizowaniem prawa moralnego: silne przeżycie wzniosłego piękna może co prawda przekonać, że doczesne cele, które realizuje on w porządku czasu, ukierunkowanie woli może być wyznaczone przez prawo moralne, pozostaje jednak zawsze jedynie przeżyciem, w związku z czym nie może stanowić podstawy moralności.

Podstawę tę odnajduje Berkeley dopiero w racjonalnej regule, zgodnie z którą celu postępowania w ogóle nie można poszukiwać w perspektywie czasowej, ale w samym uzgodnieniu woli wszystkich duchów skończonych. Wyraźnie antycypując w tym punkcie myśl kantowską, Berkeley zauważa, że prawo moralne może być wyznaczone jedynie w sposób rozumowy, a czyny moralne powinny być dokonywane z obowiązku. Nie oznacza to jednak, że w

realnej, dostępnej człowiekowi przyszłości, uda się uzgodnić cel człowieka jako istoty biologicznej, kojarzony z jego doczesną pomyślnością, z celem moralnym człowieka, jako istoty rozumnej.

Uzgodnienie to ma miejsce dopiero w religijnej perspektywie wiecznego trwania, pozaczasowej wieczności, która skończonemu ludzkiemu duchowi jawi się w jedyny dostępny sposób, a mianowicie życia przyszłego. Jednakże ta część religii, którą można by określić mianem religii naturalnej, zgodnej z rozumem i stanowiącej przedmiot racjonalnej wiary uzupełniającej pewność tam, gdzie filozofia moralna nie może już jej dostarczyć, zostaje uzupełniona przez religię objawioną, w której prawda określeń poznawczych zostaje zastąpiona obietnicą szczęścia.

* * *

Na początku swego najważniejszego dzieła, *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, ustalając znaczenie poszczególnych terminów, kluczowych dla swego systemu filozoficznego, Berkeley określa człowieka mianem *ducha skończonego*. Jego skończoność przejawia się zarówno w ograniczoności władz poznawczych, ale także w podległości prawom natury, we wzorcowym charakterze piękna naturalnego, naśladowanego przez artystów, w podleganiu rozumnemu prawu moralnemu, które jednolite dla wszystkich nie jest ustanowione kapryśną ludzką wolą, ale jest przez nią odkrywane. Berkeley jest bowiem przekonany, o zależności człowieka względem tego, co stanowi dlań obiektywną miarę, której sam nie może nigdy przekroczyć, a do której może się jedynie zbliżać. Pomimo tego człowiek pozostaje istotą wolną, musi jednak swą aktywność wolicjonalną ukierunkować. Zarówno w swej zapobiegliwości o potrzeby ciała, w artystycznej kreacji, w postępowaniu moralnym, musi on uzgodnić swą wolę z wolą ducha nieskończonego, której istota przejawia się w postaci praw przyrody, we wzniosłym pięknie natury, w prawie naturalnym będącym podstawą wszelkich ludzkich praw ustanowionych.

Rozdział pierwszy

Tło powstania immaterializmu Berkeleya

Locke i problem reprezentacjonalizmu

Kiedy w 1700 roku Berkeley rozpoczął naukę w dublińskim Trinity College, filozofia Locke'a była na tamtejszej uczelni dobrze znana, propagowali ją najznamienitsi przedstawiciele tamtejszego środowiska naukowego – William Molyneux, założyciel Dublin Scientific Society i przyjaciel Locke'a, arcybiskup Dublinu William King, a także ówczesny rektor uniwersytetu, Peter Browne²⁰. *Dzienniki filozoficzne*, które Berkeley zaczął pisać w lipcu 1707 roku, a ukończył ponad rok później²¹, będące najlepszym świadectwem kształtowania się immaterialistycznej doktryny późniejszego autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, zawierają wiele cennych informacji na temat wpływu, jaki na Berkeley miała filozofia Locke'a. Rozsiane po młodzieńczych notatkach uwagi dotyczące Locke'owskich *Rozważań* ukazują ewolucję poglądów młodego filozofa, który przejął od Locke'a terminologię filozoficzną, ale świadom aporii, do których wiodło jego stanowisko, odnosił się do tej filozofii coraz bardziej krytycznie²².

Locke przedstawił model ludzkiego poznania, w którym wszelkie pojęcia wyprowadza się z podstawowych danych doświadczenia: zjawisk zmysłowych oraz operacji rozumu. Uznając, że

²⁰ D. Berman, *Berkeley and Irish Philosophy*, Bristol 2005, s. 22.

²¹ A. A. Luce, *The Dialectic of Immaterialism*, London 1963, s. 55-6.

²² *Dzienniki filozoficzne*, wydawane kolejno przez A. C. Fräsera jako *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*, (1871, 1901) i G. A. Johnsona (1930) zostały na nowo odczytane i uporządkowane w wydaniu A. A. Luce'a z 1944. Luce opatrzył je nie tylko rozległymi komentarzami, ale także wykazał konieczność zupełnie innego ich uszeregowania, co pozwoliło prześledzić rozwój filozofii Berkeleya. Pod koniec zeszytu B (wcześniejszego) znajduje się bardzo obszerny wpis 378, zaczynający się od słów: „Wszystkie słowa niepozbawione znaczenia oznaczają idee (*All significant words stand for ideas*)” i będący próbą pogodzenia Locke'owskiego pojmowania idei z tezą im materialistyczną. Czytamy tam zatem, że „wszystkie idee pochodzą z zewnątrz lub z wewnątrz”, te ostatnie zaś są równoznaczne z operacjami umysłu (*Commentaries*, 378, s. 45, *Dzienniki*, s. 67). Berkeley spisywał te uwagi myśląc już o swym *Traktacie* (*Dzienniki*, 379-379a, s. 67-9). Proces adaptowania stanowiska Locke'a w celu uzgodnienia go z tezą immaterialistyczną był jednak rozciągnięty w czasie; teza ta pojawia się bowiem dużo wcześniej, zaraz po uwagach dotyczących czasu, w tezie 24, w której Berkeley stwierdza, że oprócz osób 'tj. rzeczy świadomych' nic nie istnieje (*Dzienniki*, 24, s. 13). Zdaniem Luce'a wpis ten był punktem zwrotnym rodzącej się doktryny. (Por. A. A. Luce, *Development within Berkeley's 'Commonplace Book', „Mind”* 1940, nr. 49, s. 43), jakkolwiek zapowiada ją kilka wcześniejszych wpisów (18-23). Zgadza się to również z wcześniejszymi ustaleniami Johnsona, że filozofia Berkeleya w ogóle, a *Dzienniki* w szczególności przedstawiają przyjętej wcześniej tezy immaterialistycznej, której przyjęcie miało 'ujawnić bliskość i wszechobecność Boga'; przyjęcie tej tezy rodziło konieczność omówienia wynikających z niej kwestii psychologicznych (jak relacja idei jakości pierwotnych i wtórnych, jakości dotykowych i wzrokowych, czy słynny problem Molyneux dotyczący ślepeca), matematycznych (np. problem istnienia wielkości nieskończenie małych) oraz religijnych (jak argumenty za istnieniem Boga czy związane z nieśmiertelnością duszy). Zob. na ten temat: G. Johnson, *Development of Berkeley's Philosophy*, London 1923, s. 86.

wszelkie treści poznania – idee – mają charakter wewnętrzymysłowy, Locke stanął przed zasadniczym problemem wykazania adekwatności owych treści w stosunku do jakichkolwiek pozaumysłowych desygnatów. Jednakże wniosek, jaki należałoby zeń wyciągnąć, brzmiałby następująco: jeśli mielibyśmy odrzucić roszczenia metafizyki orzekającej o rzeczach bez pośrednictwa doświadczenia, jedynie na podstawie spekulacji rozumu, to jakiegokolwiek określenie rzeczy na podstawie doświadczenia również okazuje się mieć jedynie postulatywny, nieweryfikowalny charakter. Chcąc określić cokolwiek, do czego idee ludzkiego rozumu miałyby się odnosić, musielibyśmy założyć nie tylko, że ich pozaumysłowe desygnaty w ogóle istnieją, ale także musielibyśmy następnie przyjąć, że określenia, jakie moglibyśmy w ludzkim doświadczeniu przydać ideom, które miałyby owe rzeczy reprezentować, są w jakiś sposób adekwatne w stosunku do cech samych rzeczy istniejących niezależnie od ludzkiego poznania. Skoro zaś proces poznawczy jest rozbity na dwa przeciwstawne elementy: podmiot – umysł i przedmiot – rozciągle ciała, istnienie tych ostatnich może być pojęte jako całkowicie niezależne od istnienia poznającego je rozumu. Analogicznie do niezależnie istniejących od siebie umysłu i ciał Locke wprowadza podział treści myślenia na dwa rodzaje – idee zmysłowe, które mniej czy bardziej adekwatnie ujmowałyby cechy ciał, oraz idee refleksyjne, będące przedstawieniem operacji umysłu. Punktem wyjścia do określenia cech rzeczy istniejących poza umysłem jest analiza poszczególnych treści myślenia: celem fenomenalistycznej analizy²³ dostępnych umysłowi danych jest wskazanie, które z nich można określić jako podmiotowe, zależne od operacji umysłu, które zaś są treściami reprezentującymi pozazmysłowe rzeczy. Tym samym Locke stara się uzgodnić dwa – w zasadzie nie do pogodzenia – założenia: reprezentacjonalizm oraz fenomenalizm.

Wysiłek Locke'a zmierza do wskazania na te treści myślenia, które należałoby uznać za obiektywne, nawet jeśli ich adekwatność względem rzeczy samych miałaby być problematyczna, to istotne są powody, dla których te, a nie inne idee powinny posiadać status obiektywnych treści. Dla Locke'a przesłanką taką jest możliwość uzyskania wiedzy pewnej i oczywistej, różnej od mniemań i przeświadczeń²⁴. Rugowanie subiektywnego elementu z ludzkiego poznania przeprowadzane jest w kilku krokach, z których każdy wyodrębnia pewną klasę idei. Pierwszym takim krokiem jest oddzielenie od siebie idei refleksyjnych i zmysłowych, drugim – dalszy podział w obrębie tych ostatnich, które mają odpowiadać trzem rodzajom cech przedmiotów:

²³ Przez pojęcie 'analiza fenomenalistyczna' rozumiem zapoczątkowany przez Locke'a projekt badań, w których punktem wyjścia czyni się doświadczenie, przy jednoczesnym zawieszeniu sądów egzystencjalnych. Zgodnie z takim programem, początkiem badań jest porządkowanie materiału empirycznego, zaś adekwatność doświadczenia (czy to jako całości, czy też jego części) względem obiektywnie istniejących rzeczy samych pozostaje problemem, którego domaga się rozstrzygnięcia.

²⁴*Rozważania*, I, I, 2, t. 1, s. 23.

„Jeśli więc należycie ujmiemy cechy ciał, to okaże się, że są one trzech rodzajów. Po pierwsze, wielkość, kształt, liczba, położenie i ruch lub spoczynek stałych części ciał. Te cechy są w ciałach, niezależnie od tego, czy je postrzegamy, czy nie.(...)”

Po drugie, cechą jest obecna w ciele, a wywodząca się z jego niedostępnych dla zmysłów cech pierwotnych zdolność działania w sposób szczególny na jeden z naszych zmysłów i wywoływania w nas przez to rozmaitych idei: barw, dźwięków, zapachów, smaków i tak dalej. Te cechy wtórne nazywamy zazwyczaj jakościami zmysłowymi.

Po trzecie, wskutek szczególnego układu cech pierwotnych ciała, może ono posiadać zdolność powodowania takiej zmiany wielkości, kształtu, budowy i ruchu innego ciała, że to drugie będzie działało na zmysły nasze odmiennie, niż działało dotychczas.”²⁵

Oczywiście wszystkie te cechy ciał tak czy inaczej dostępne są *jako* idee, gdyż wskazany powyżej podział dotyczy samych treści myślenia. Przeciwwstawienie idei pierwotnych cech ciał i ich cech wtórnych sprowadza się do oddzielenia cech ilościowych i jakościowych. O ile zatem doznania zmysłowe, które mają charakter jakościowy, zależne są od ludzkiego aparatu percepcyjnego, a nawet od indywidualnych predyspozycji każdego człowieka, o tyle mierzalne cechy pierwotne pozwalałyby na spełnienie przez poznanie wymogu pewności i oczywistości. Precyzyjnie ujmujący ów podział Locke pisze zatem o ideach cech ciał, nie zaś o cechach samych. Chcąc jednak ująć ciało jako pozaumysłową podstawę procesu poznawczego, Locke odwołuje się do pojęcia materii, o której jednak „nie mamy innej idei ani pojęcia, jak tylko idee czegoś, w czym bytują liczne cechy zmysłowe, działające na nasze zmysły”²⁶. W filozofii Locke’a przeciwstawienie podmiotowo-przedmiotowe ma charakter substancjalny, jednakże teza głosząca dostępność obu substancji w jednym doświadczeniu stanowi próbę zasypania przepaści pomiędzy myśleniem i rozciągłością, które dla kartezjanistów istniały całkowicie niezależnie. Przekroczenie owej granicy dokonuje się u Locke’a jednak nie w sposób substancjalny, ale metodologiczny i psychologiczny, gdyż medium pośredniczącym pomiędzy dwiema substancjami są reprezentujące je idee.

„Jest więc rzeczą jasną – konkluduje Locke – że idea substancji cielesnej, zastosowana do materii, jest równie niedostępna dla naszej wyobraźni i naszego pojmowania, jak idea substancji duchowej, czyli ducha; a zatem, nie mając pojęcia substancji duchowej, nie jesteśmy bardziej uprawnieni do wniosku, że ona istnieje, niż mamy prawo – z tej samej racji – przeczyć, że istnieje substancja cielesna.”²⁷

W filozofii Locke’a określenie niezależnych od umysłu ciał przebiegałoby zatem na trzech etapach.

²⁵ *Rozważania*, II, VII, 23, t. 1, s. 174

²⁶ *Rozważania*, II, XXIII, 5, s. 411.

²⁷ Tamże.

Na pierwszym z nich ciała pojmowane byłyby jako zbiory poszczególnych cech, przy czym cechy te tkwią w niezależnej od ludzkiego poznania substancji materialnej. Według takiego ujęcia – w gruncie rzeczy bardzo zdroworozsądkowego – wszystkie idee uznaje się za adekwatne w stosunku do rzeczywistości pozaumysłowej. Równie zdroworozsądkowy jest odpowiadający temu rozstrzygnięciu podział pomiędzy zmysłowością a refleksyjnością (ta ostatnia oznacza dla Locke’a idee wszelkich czynności umysłu, takich jak „myślenie, wątplenie, wierzenie, rozumowanie, poznawanie, chcenie”²⁸).

Wraz z pytaniem o stosunek pomiędzy ideami a reprezentowanymi przez nie ciałami pojawia się rozróżnienie pomiędzy pierwotnymi i wtórnymi cechami ciał. Chociaż cechy wtórne miałyby jedynie zdroworozsądkowe, codzienne odniesienie przedmiotowe i oznaczałyby jedynie skutki, jakie ciała mogą wywołać w poznającym je umyśle, to materialne ciała należy pojmować jako dające się matematycznie określić modyfikacje rozciąglej materii. Zarazem ciałom przypisuje się tu jeszcze jedną możliwość – przyczynowo-skutkowego oddziaływania zarówno na inne ciała, jak i na organy zmysłowe, a za ich pośrednictwem – powodowanie pojawienia się poszczególnych treści poznawczych. Nadal jednak kryterium wyodrębnienia obu rodzajów cech przebiega pośród samych idei. Pierwsze z nich to takie, które „od ciała zupełnie nie dają się oddzielić, w jakimkolwiek nie znajdowałyby się ono stanie; takie cechy, które zachowuje ono stale, trwale, przy wszelkich modyfikacjach i przemianach, jakich doznaje pod działaniem wszelkich sił możliwych; cechy, które zmysły zawsze odnajdują w każdej części materii dostatecznie dużej, aby umysł mógł je postrzec i uznać za nieodłączne od każdej cząstki materii, nawet zbyt małej, by ją można było postrzec z osobna.”²⁹

Podawany przez Locke’a przykład ziarnka pszenicy, którego poszczególne cząstki nadal posiadają cechy pierwotne, chociaż przy coraz dalej postępującym jego podziale trudno byłoby mówić o cechach wtórnych, nie jest przekonujący, podobnie jak wnioskowanie przez analogię, jakie zawiera przytoczony właśnie fragment *Rozważań*. W całym tym rozumowaniu zakłada się, że z dotychczasowego doświadczenia można wyciągnąć wnioski na temat wszelkiego przyszłego doświadczenia na podstawie rozumowania indukcyjnego, a także postuluje się, że pewne cechy przysługiwałyby ciałom nawet wtedy, gdyby nie były poznawane przez człowieka.

Ostatni etap określenia przedmiotowości rozpoczynałoby się od tej ostatniej kwestii – a mianowicie od pytania o adekwatność idei cech pierwotnych względem cech samych ciał. Locke zmuszony jest przyznać, że pojęcie substancji materialnej, pojmowanej jako całkowicie niezależne od ludzkiego poznania podłoże cech nie spełnia wymogów fenomenalistycznie realizowanego empiryzmu, skoro nie można pod nie postawić żadnej idei zmysłowej czy

²⁸ *Rozważania*, II, I, 4, t. 1, s. 121.

²⁹ *Rozważania*, I, IV, 16, t. 1, s. 105.

refleksyjnej. Jednocześnie jednak pojęcie to okazuje się niezbędne dla oddzielenia tych treści poznania, które mają charakter jedynie podmiotowy od tych, którym przypisywana jest realność przedmiotowa. Pełni ono jedynie funkcję regulatywną.

Bardzo dobrym podsumowaniem osiemnastowiecznych wysiłków zmierzających do rozwiązania postawionego przez Locke'a problemu reprezentacjonalizmu są późniejsze uwagi Hume'a zawarte w jednym z rozdziałów *Traktatu o naturzę ludzką* o znamienym tytule *O idei istnienia oraz idei istnienia zewnętrznego*:

„Skoro nic nie jest nigdy dane umysłowi prócz percepcji i skoro wszystkie idee pochodzą z czegoś, co poprzednio było dane bezpośrednio umysłowi, to stąd wynika, że nie jest dla nas niemożliwe to, iżbyśmy przedstawiali sobie lub tworzyli ideę jakiejś rzeczy, swoiście różnej od idei i impresji. (...) Najdalszą granicą, do jakiej dojść możemy w pojmowaniu rzeczy zewnętrznych, gdy założymy, że są swoiście różne od naszych percepcji, to przeciwstawić je sobie jako uwikłane w stosunki, nie mając roszczenia, iżbyśmy obejmowali myślą same związane stosunkami rzeczy.”³⁰

Uwagi Hume'a skierowane pod adresem Locke'owskiego reprezentacjonalizmu należałoby zatem odczytywać w następujący sposób: każda próba pogodzenia dwóch założeń – jednego mówiącego, że wszelkie dostępne poznaniu przedmioty sprowadzają się do treści doświadczenia, i drugiego, głoszącego, że przedmioty stanowią reprezentację niezależnych od tego doświadczenia ciał – jest z góry skazana na niepowodzenie.

Dotycząca tego właśnie aspektu doktryny Locke'a krytyka, jaką przeprowadził Berkeley, sprowadza się nie tylko do wykazania braku zasadności wspomnianego podziału idei cech ciał, ale także – i jest to motyw najważniejszy – do ukazania, że sama koncepcja reprezentacjonalizmu w wersji przedstawionej przez Locke'a nie spełnia wymogów głoszonego przezeń empiryzmu, w wymiarze zaś praktycznym jest szkodliwa.

Jeśli poszukiwalibyśmy wewnątrz samego doświadczenia jakiegoś kryterium zróżnicowania obu rodzajów cech, to kryterium takie nie istnieje, a mówiąc dokładniej – ma charakter nieempiryczny, a praktyczny i postulatywny. Jakiej jednak byłoby ono natury, skoro Locke nie podaje precyzyjnej definicji pojęcia idei? W *Rozważaniach* czytamy przecież, że „termin ten najlepiej oznacza wszelką rzecz, która jest przedmiotem myśli; używalem go więc – dodaje angielski filozof – by oznaczyć wszystko to, co rozumiemy przez obraz fantazji, pojęcie, gatunek, i wszystko to, czym umysł może się zajmować, gdy myśli (...)”³¹. „Idea” może zatem odnosić się zarówno do wrażenia zmysłowego, wyobrażenia, jak i pojęcia. Kryterium różnicującym nie jest tu żadne określenie przynależne samym ideom, lecz raczej wspomniany już cel *Rozważań*, jakim jest

³⁰ D. Hume, *Traktat o naturzę ludzką*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 1, s. 95.

³¹ *Rozważania*, I, I, 8, t. 1, s. 30.

odróżnienie pewnej i oczywistej wiedzy (co do której możliwe byłoby porozumienie pomiędzy ludźmi) od niesprawdzalnych przekonań.

Berkeleyowska krytyka stanowiska Locke'a dotyczy kilku zasadniczych punktów: zerwania z reprezentalistyczną teorią idei, doprecyzowania znaczenia tego terminu przez odróżnienie pojęć: *idea* i *notion*, a także wykazania postulatywnego charakteru całego Locke'owskiego projektu, wreszcie – poprzez umieszczenie problematyki teoriopoznawczej w całości refleksji filozoficznej – także w jej wymiarze praktycznym – wskazania na szkodliwe skutki przyjęcia tego stanowiska³². W przeciwieństwie do Locke'a Berkeley punktem wyjścia opisu doświadczenia czyni konkretne doświadczenie zmysłowe, w związku z czym ma rację, gdy pisze dalej, że nie istnieje żadna zasadnicza różnica pomiędzy ideami cech pierwotnych i cech wtórnych³³. Odwołując się do konkretnego przykładu moglibyśmy nawet powiedzieć, że percepcja barwy (cechy wtórnej) jest warunkiem postrzeżenia kształtu przedmiotu (cechy pierwotnej), skoro samo wyodrębnienie tego kształtu w bezpośrednim doświadczeniu wymaga dostrzeżenia jasności i koloru³⁴. Różnica pomiędzy barwą i rozciągłością dotyczy zatem poznania pojęciowego. Stanowisko Locke'a można co prawda odczytywać i tak, że nawet jeśli nie da się uzasadnić wzajemnej adekwatności idei cech pierwotnych i ich pozaumysłowych desygnatów, to różnica dotyczy możliwości komunikowania doświadczenia pomiędzy ludźmi. O ile możemy porozumieć się co do znaczenia pojęcia oznaczającego figurę geometryczną, taką jak chociażby „trójkąt”, to nigdy nie mamy pewności, jakie konkretne treści dana osoba podstawia pod pojęcie pewnego koloru, co jest jedną z różnic pomiędzy jakościami kwantytatywnymi i jakościowymi. Inaczej rzecz ujmując: nawet jeśli cechy ilościowe nie miałyby charakteru obiektywnego, to byłyby przynajmniej intersubiektywne. Parafrazując znane powiedzenie, moglibyśmy rzec, że cechy ilościowe przedmiotów tworzą nasz wspólny świat, zaś każdy człowiek żyje w swoim własnym świecie jakości – idei cech wtórnych.

Jednak również i ten pogląd zostaje przez Berkeleygo zakwestionowany – jak zobaczymy, z różnych powodów. Spór o rozumienie terminu „idea” jest ledwie techniczny. Ledwie, bo zarówno Locke, jak i Berkeley, tworząc angielski język filozoficzny, często nadają używanym przez siebie terminom nowe znaczenia, w niewielkim stopniu nawiązując do tradycji filozoficznej. Bardziej zasadnicza sprawa dotyczyła bowiem przesłanek, które legły u podstaw Locke'owskiej teorii poznania. Sedno tego sporu sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, czy wspomniany podział cech ma rzeczywiście charakter bezzalożeniowy, oparty na bezpośrednim doświadczeniu. Berkeley wydobywa bowiem milcząco przyjętą przez Locke'a przesłankę, zgodnie

³² Oprócz prac Luce'a zestawienia tez *Dzienników* z Locke'owskim pojmowaniem idei dokonał wcześniej R. I. Aaron w artykule *Locke and Commonplace Book*, „Mind” 1931, t. 40, nr 160, s. 439-459.

³³ *Traktat*, 9, s. 40-41.

³⁴ Zob. np. R. Arnheim, *Sztuka i percepcja ludzkiego oka. Psychologia twórczego oka*, przeł. J. Mach, Gdańsk 2004, s. 373-4.

z którą zasadniczą cechą substancji materialnej jest rozciągłość. Jakkolwiek rozumienie przyrody jako tworu rozciąlego, podlegającego prawom mechanicznym było w owych czasach nie tylko usankcjonowane autorytetem Descartes'a, a także Newtona (w tym miejscu odwoływano się na przykład do głoszonej przezeń w *Principia Mathematica* doktryny absolutnej czasu i przestrzeni), to jak wykazuje Berkeley, ma ono charakter postulatu uzasadniającego bujny rozkwit matematycznego przyrodoznawstwa siedemnastego i osiemnastego stulecia. Przyrodoznawstwa, dodajmy, w którym prowadziło do coraz bardziej zdesakralizowanej wizji natury, pojmowanej już tylko jako wypełniona mechanicznie oddziałującymi na siebie ciałami jednorodna, matematyczna przestrzeń.

Nie sposób pominąć tu pewnej szczególnej okoliczności, która budziła zaniepokojenie Berkeley'a, jaką było usamodzielnienie się teoretycznej refleksji nad przyrodą, oderwanej od praktycznych celów ludzkiego życia. Rzecz szczególna – w przypadku filozofii Locke'a działo się to niejako wbrew jego własnym intencjom. *Rozważania* zostały wydane niemal jednocześnie z *Drugim traktatem o rządzie* i miały stanowić teoriopoznawcze ugruntowanie wyłożonej tam teorii politycznej. Również we wstępie do nich odnajdujemy znamiennej deklarację:

„Chociaż bowiem zdolność pojmowania właściwa naszym władzom umysłowym jest w stosunku do mnogości rzeczy nadzwyczaj mała, to jednak mamy dość powodów, by wysławiać najlepszemu naszemu Twórcę za tę miarę i stopień wiedzy, którą nas obdarzył i która taka bardzo przewyższa to, co dał pozostałym mieszkańcom ziemskiej krainy. (...) Nie będziemy mieli poważniejszego powodu narzekać na ograniczoność naszych umysłów, jeśli je zatrudnimy jedynie tym, co może być dla nas pożyteczne: temu bowiem mogą zupełnie dobrze podolać.”³⁵

Zdaniem Berkeley'a stanowisko Locke'a prowadziło do kilku niewłaściwych konsekwencji. Pierwszą z nich było oddzielenie teoretycznego namysłu nad przyrodą, z jednej strony korzystającego z dorobku przyrodoznawstwa, z drugiej zaś – poszukującego ich uzasadnienia. Zgodnie z wizją Locke'a ogół zjawisk przyrody nieożywionej dałby opisać się jako zbiór ciał, dostępnych człowiekowi jako zjawiska połączone relacjami przyczynowymi. Tożsamość poszczególnych ciał sprowadzałaby się z kolei do tożsamości rozciąglej materii.

Konsekwentnie świat, w którym żyje człowiek, rozpadalby się na kilka odrębnych sfer: niezależną od człowieka sferę przyrody oraz świat roślin i zwierząt – tworów zorganizowanych celowo, wreszcie całkowicie odrębnie od nich istniałaby sfera ludzkiej praktyki życiowej, w obrębie której człowiek nadawałby znaczenie napotykanym przez siebie przedmiotom zgodnie z własnymi celami. Tymczasem, jak wykazuje Berkeley, nie ma podstaw nie tylko do tego, aby uważać, że przedmioty doświadczenia mają podwójne istnienie (jako idee myślenia i jako

³⁵ *Rozważania*, I, I, 5, t. 1, s. 27.

pozaumysłowe rzeczy), ale też całkowicie pozbawione znaczenia jest pojęcie „mocy” która miałaby stanowić przyczynę zmiany w oddziałujących na siebie ciałach, a także stanowić warunek ludzkiego poznania, skoro to moc ciał miałaby stać bodźcą, za pośrednictwem którego umysł odbierałby wrażenia. Skoro jednak ciała okazują się być jedynie zbiorami dostępnych poznaniu idei, to samo pytanie o przyczynę zachodzących w świecie zmian musi uzyskać inną odpowiedź. Poszukiwanie przyczyn pośród ciał prowadziłoby do uznania, że pewne ciała-idee są przyczynami pojawiania się innych idei-ciał, a także dających się zaobserwować zmian. Jednakże taki analiza doświadczenia umysłowego każe Berkeleyowi uznać, że żadna tego rodzaju przyczyna nie jest znana. Wyraźnie w tym miejscu antycypując późniejszą Hume’owską analizę związku przyczynowo-skutkowego, Berkeley zauważa, że w takim przypadku należałoby mówić o regularności zachodzenia określonych zjawisk. Zatem w żadnym przypadku pojawienie się zjawisk nie może być tłumaczone poprzez odwołanie do samych zjawisk. Jeśli zaś relacja przyczynowa miałaby łączyć zjawiska z ich ponadzmysłową podstawą, to jedynym jej przykładem, jaki możemy pojąć, ludzka aktywność wolicjonalna człowieka. Wskazuje na to jeden z wczesnych wpisów w *Dziennikach*:

„Prócz woli żadnej innej aktywnej mocy żadną miarą pojąć nie możemy”³⁶

Ujmijmy ten problem następująco: relacja przyczyny i skutku mogłaby być rozpatrywana albo jako łącznik pomiędzy zjawiskami, albo jako warunek ich zaistnienia, który łączyłby to, co uwarunkowane (zjawisko) z jego warunkiem (ponadzmysłową podstawą). W pierwszym przypadku relacja przyczynowości wymyka się doświadczeniu, które informuje jedynie o stałości i regularności zachodzenia zjawisk – pojęcie przyczyny pełniłoby w tym przypadku rolę porządkującą, pozwalając odróżnić to, co zachodzi stale i tworzy przyrodę, od nieregularnego i chaotycznego świata fantazji³⁷. W drugim przypadku – gdy za przyczynę uważa się ponadzmysłową podstawę zjawisk – siedemnastowieczna filozofia odwoływałaby się do pojęcia substancji – rozciągłej lub myślącej, przy czym jednak relacja pomiędzy zjawiskiem, a jej materialnym substratem pozostaje całkowicie niezrozumiała, skoro pojęcie materii pełni, jak powiedzieliśmy, funkcję regulatywną, co Locke niekiedy przyznaje:

„Łącząc (...) ze sobą idee spójnych części stałych i zdolności ulegania sile poruszającej, skojarzone z substancją, o której również nie mamy idei pozytywnej, otrzymujemy ideę materii. (...) Wszak nasza idea substancji jest w obu [tj. duchowej i materialnej – AG] jednakowo ciemna, a

³⁶ *Dzienniki*, 155, s. 30.

³⁷ Spostrzeżenia te, które można odnaleźć Berkeley’a, a jeszcze wcześniej u Malebranche’a, rozwinięte zostaną potem zarówno przez Hume’a w jego krytyce przyczynowości (por. zwł. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 46, *Traktat o naturze ludzkiej*, wyd. cyt., t. 1, s. 228-230), jak i przez Kanta (*Druga analogia doświadczenia*, w: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 64-5.)

raczej w ogóle jej nie ma: jest to tylko domniemanego, coś bliżej nieokreślonego, przyjętego jako podłoże dla idei, które nazywamy przypadłościami lub akcydensami.”³⁸

Skoro zatem – konkluduje Berkeley – pojęcie materii rozumianej co najwyżej jako masywność i rozciągłość nie wyjaśnia powstania zjawisk, pozostaje albo sceptyczne zawieszenie odpowiedzi na pytanie o ich przyczynę, albo też musielibyśmy przyznać, że jedyną zrozumiałą przyczyną zjawisk jest ludzka działalność wolicjonalna. Jakkolwiek i w tym przypadku nie potrafimy odwołując się jedynie do bezpośredniego doświadczenia wyjaśnić dokładne przejścia od aktu woli do zmiany w ciałach, której miałyby być początkiem³⁹, to jednak odwołanie do ludzkiej woli jest konieczne, gdy chcemy wyjaśnić możliwość powstania takich przedmiotów, których celowa forma wskazuje na działalność człowieka. Nieco później, w swym słynnym przykładzie zegarka odnalezionego na bezludnej wyspie Hume wykazuje, że odwołanie do porządku natury nie pozwala wyjaśnić faktu jego powstania, a jedyną taką przyczyną może być fakt, że na wyspie tej kiedyś znajdowali się ludzie⁴⁰.

Jednakże ostrze Berkeleyowskiej krytyki wymierzonej w koncepcję Locke’a sięga głębiej: uznanie, że podział na pierwotne i wtórne cechy ciał ma charakter rudymenarny, wynikający z samej natury doświadczenia, podobnie jak substancjalny podział na materię i ducha jest nieuprawniony, rozstrzygnięcia te prowadzą bowiem do przyjęcia dwóch rodzajach przedmiotów, z których jeden, dostępny człowiekowi, mieściłby się „w obrębie” procesu poznawczego, podczas gdy drugi sytuowałby się „na zewnątrz” tego procesu.

Kolejny zarzut Berkeleya dotyczy również zasadniczego rysu koncepcji Locke’a – procesu abstrahowania. W koncepcji tej, jak przed chwilą widzieliśmy, uznaje się, że istniejące niezależnie od procesu poznawczego ciała można w adekwatny sposób opisać za pomocą modelu matematycznego. Jak jednak widzieliśmy, adekwatność ta jest jedynie założona: jej potwierdzeniem może być z jednej strony stałość praw odkrywanych w doświadczeniu., z drugiej zaś – skuteczność matematycznego przyrodoznawstwa.

„Albowiem różne te wyglądy mają być znakami, dzięki którym mamy rozpoznawać i rozróżniać rzeczy, z którymi mamy do czynienia; a wobec tego idee nasze służą temu celowi równie dobrze i stanowią realne cechy wyróżniające, bez względu na to, czy są tylko niezmiennymi skutkami, czy też dokładnymi kopiami czegoś, co jest w samych rzeczach; ich realność polega tu na tym, że odpowiadają niezmiennie swoistej budowie bytów rzeczywistych.”⁴¹

Bez względu jednak na to, jaka miałyby być relacja pomiędzy ideami, a reprezentowanymi przez nie ciałami, najprostszym elementem doświadczenia miałyby być doznanie zmysłowe (oraz

³⁸ *Rozważania*, II, XXIII, 15, t. I, s. 423-424.

³⁹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁰ Tamże, s. 35.

⁴¹ *Rozważania*, II, XXX, 2, t. 1, s. 529.

odpowiadające mu po podmiotowej stronie doświadczenia proste idee refleksyjne). Jednym z podstawowych zamysłów, jakie przyświecały Locke'owi podczas pisania *Rozważań*, był całkowity rozbiór doświadczenia na elementy proste; takimi elementami mogłyby być np. proste idee zmysłowe – koloru czy dźwięku. Aby jednak poznanie byłoby możliwe, konieczne jest wykazanie przejścia od prostych doznań zmysłowych do ogólnych pojęć, które im odpowiadają.

W klasycznej filozofii wywodzącej się z nurtu arystotelesowskiego, proces abstrahowania dotyczył ujmowania istoty rzeczy – możliwości ujęcia jedynie istotnych atrybutów substancji przy pominięciu akcydensów. Ujęcie dzięki takiej operacji istoty rzeczy pozwalało odtworzyć hierarchię rodzajów i gatunków rzeczy⁴². W dobie burzliwie rozwijającego się przyrodoznawstwa, które za czasów Locke'a i Berkeley'a przynosiło kolejne odkrycia, a konstruowane przyrządy poszerzały wiedzę na temat świata, poszukiwanie niezmiennego, hierarchicznego porządku natury było skazane na niepowodzenie. Zmieniła się też koncepcja ciała, które zaczęto pojmować jako zbiór poszczególnych, odkrywanych w eksperymentach jakości, zaś jego istotą nie jest żadna niezmienna forma substancjalna:

„Jeśli ktoś powie – pisał Locke – że rzeczywista istota i ustrój wewnętrzny, od którego zależą wyliczone własności, to nie kształt, wielkość i uporządkowanie czy powiązanie materialnych części złota, lecz coś innego, co nazywają właściwą lub swoistą formą złota, to jestem jeszcze dalszy niż poprzednio od posiadania idei jego rzeczywistej istoty.”⁴³

W jaki sposób umysł dochodzi do znajomości idei prostych? Zdaniem Locke'a porównując poszczególne doświadczenia i rozważając je w oderwaniu od rozmaitych okoliczności, możemy dojść do abstrakcyjnej idei poszczególnej cechy, takiej, jak np. czerwień czy słodycz: abstrahowanie nie polegało już zatem na dochodzeniu do istoty rzeczy, wyrażonej w definicji, ale wyodrębnianiem prostych elementów poznania.

„Idee, jakie nam dają poszczególne zmysły, czynimy ideami ogólnymi; co się osiąga przez to, że rozważamy je tak, jak się zjawiają w świadomości (*mind*), w oderwaniu od wszelkich innych bytów i okoliczności rzeczywistego istnienia, takich jak czas, miejsce czy też jakieś inne idee im towarzyszące. (...) Takie ściśle określone, gołe obrazy (*appearances*) w świadomości (*mind*), w oderwaniu od tego, jak, skąd albo razem z jakimi innymi znalazły się w duszy, umysł stawia (wraz z nazwami, jakie pospolicie z nimi się wiążą) jako wzorce, wedle których układa realnie istniejące rzeczy w gatunki, o ile odpowiadają tym wzorcom, i nadaje im odpowiednie nazwy.”⁴⁴

Gdyby odczytywać powyższy fragment literalnie, proces abstrahowania należałoby uznać za domenę wyobraźni – odrywanie dotyczyłoby danych zmysłowych, zaś jego wynikiem byłoby

⁴² Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 731.

⁴³ *Rozważania*, II, XXXI, 6, t. 1, s. 539.

⁴⁴ *Rozważania*, II, XI, 9, t. 1, s. 203.

wyobrażenie pojedynczej idei zmysłowej, np. czerwieni. Tymczasem proces „rozważania w oderwaniu od innych bytów” , jak zauważa Berkeley, jest sprawą intelektu, nie zaś wyobraźni. Idea czerwieni pozostaje pewnym pojęciem (*conception*), któremu odpowiada pewne klasa wyobrażeń, z których wszystkie mają charakter konkretny, nie zaś abstrakcyjny.

Pojęcie „ogólna idea abstrakcyjna”, jakim posługuje się kilkakrotnie Locke, jest zatem wieloznaczne – idea pojmowana jako „treść myślenia” może oznaczać zarówno zmysłowy obraz (*appearance*) wyobraźni bądź zmysłów, jak i pojęcie (*conception*). Zdaniem Berkeleygo oba te porządki należy jednakże rozdzielić: pojęcie ze swej natury jest ogólne, zaś idea, rozumiana jako zmysłowy obraz zawsze jest konkretna. Gdyby możliwe było tworzenie „ogólnej idei abstrakcyjnej”, oznaczałoby to, że rzeczywiście możliwe jest, jak sugerował Locke, uformowanie abstrakcyjnych pojęć jedynie na podstawie dostępnych zmysłowych wrażeń, bez odwoływania się do jednoczących doświadczenie pojęć (*notions*). Przykładem takiego procesu abstrahowania mógłby być zdaniem Locke’a sposób, w jakim ludzki umysł dochodzi do doświadczenia abstrakcyjnej idei przestrzeni. Wynik drugiej księgi *Rozważań*, głoszący, że substancji materialnej należy przypisać rozciągłość, masywność oraz zdolność przekazywania ruchu, stanowi dla tworzonej przez angielskiego filozofa teorii ostateczne uzasadnienie. Dopiero przy takim założeniu można wyjaśnić zjawianie się prostych doznań pod wpływem zewnętrznych bodźców. Tymczasem chcąc wykazać, w jaki sposób można w ogóle mówić o rozciągłości jako takiej, Locke odwołuje się do procesu abstrahowania.

„Aby umożliwić pomiary i przez przyzwyczajenie do mierzenia, ludzie tworząc sobie w myśli idee pewnych ustalonych długości, takich jak cal, stopa, łokieć, sążen, miła, średnica Ziemi i tak dalej (...); dodając zaś wciąż jedne do drugich można swe idee przestrzeni rozszerzyć zupełnie dowolnie. Ta zdolność powtarzania lub podwajania każdej idei tej lub innej odległości i dołączania nowych odległości do poprzednich tak często, jak się chce, bez możliwości dojścia kiedykolwiek do przeszkody lub kresu, pozwala nam dowolnie rozszerzać odległości, co nas doprowadza do idei nieograniczoności i bezmiaru.”⁴⁵

Abstrakcyjna idea trójkąta, który „nie może być ani ostrokątny, ani równoramienny, ani różnoboczny, lecz na raz wszystkim tym i niczym” okazuje się być „czymś niedoskonałym, co istnieć nie może”⁴⁶. Berkeley do tego przykładu powraca wielokrotnie⁴⁷ zarzucając Locke’owi, że skoro idea taka zawiera w sobie sprzeczność, nie może być pomocna, jak ten sugerował, w celu porozumiewania się i rozwoju wiedzy.

⁴⁵ *Rozważania*, II, XIII, 4, t. 1, s. 215.

⁴⁶ *Rozważania*, IV, II, 9, t. 2, s. 301-2.

⁴⁷ *Vision*, 125, s. 221, *Traktat, Wstęp*, s. 19, *Alkifron*, VII, 5, s. 255.

Rozumowanie Locke'a dałoby się streścić w sposób następujący: do wytworzenia abstrakcyjnej idei przestrzeni potrzebna jest zdolność zwielokrotnienia wyobrażenia. W ten sposób można wyobrazić sobie rozciągłość wielkości ludzkiego ciała, budynku, góry, aż w pewnym momencie dochodzi się do abstrakcyjnej idei przestrzeni jako takiej. W tym jednak miejscu należałoby przyznać, że przestrzeń jest warunkiem pojawienia się pierwszego z tych doświadczeń, jednakże nie zostaje przypisana ludzkiemu doświadczeniu, lecz także istniejącej niezależnie od ludzkiego umysłu materii.

We wstępie do *Traktatu* czytamy: „Mówiąc wyraźniej, przyznaję, iż uważam się za zdolnego do abstrahowania w jednym znaczeniu, a mianowicie wtedy, gdy rozważam oddzielnie jakieś poszczególne części lub jakości, które chociaż w danym przedmiocie łączą się z innymi, mogłyby przecież w rzeczywistości istnieć bez nich. Lecz przeczę, iżbym mógł odrywać w myśli jedną od drugiej lub przedstawiać sobie oddzielnie te jakości, które nie mogą istnieć w takiej izolacji, lub abym mógł utworzyć pojęcie ogólne przez abstrahowanie od szczegółów w sposób wyżej opisany, a to są przecież dwa właściwe rozumienia abstrakcji.”⁴⁸

W pochodzącej z 1662 roku *Logice czyli sztuce myślenia* A. Arnoulda i P. Nicole'a, w czasach Berkeleya popularnym podręczniku logiki, pojęcie abstrakcji pojmowane jest trojako, i to właśnie echa tego podziału odnajdujemy w powyższym fragmencie *Traktatu*. Pierwszy dotyczy części złożonego ciała. W ten sposób można w wyobraźni osobno rozważyć rękę czy korpus ciała człowieka, przy czym każda z tych części może istnieć osobno. Drugi rodzaj abstrahowania polega na oddzieleniu substancji i modi, które jedynie złączone tworzą ciało i nie mogą istnieć samodzielnie. Wreszcie trzeci rodzaj abstrahowania polega na rozważaniu istotnych cech przedmiotu z pominięciem akcydensów: tak właśnie, jak rozważany jest trójkąt z pominięciem niektórych cech takich jak ostrokatność⁴⁹. Z trzech rodzajów abstrahowania, o których czytamy w *Logice* i które wymienia Berkeley, odrzucone zostają dwa: abstrahowanie istoty (np. 'trójkąta jako takiego') oraz abstrahowanie modi i substancji (w tym przypadku odrywanie dotyczyłoby np. koloru rozważanego oddzielnie od ciała). Berkeley wykazuje bowiem, że niemożliwe jest pogodzenie dwóch przesłanek, na których opiera się doktryna dotycząca abstrahowania: twierdzi się oto, że substancja i modus nie mogą istnieć oddzielnie (w sposób formalny), a jednocześnie zakłada się, że to, co można pojąć jasno i wyraźnie, jest możliwe – a zatem istnieje nie tylko obiektywnie, ale właśnie formalnie⁵⁰. Poza tym pojedyncza, abstrakcyjna idea modi, np. czerwieni,

⁴⁸ *Traktat*, wstęp, s. 14. W oryginale zakończenie tego fragmentu brzmi: “Which two last are the proper acceptations of abstraction.” (*Treatise*, s. 30.) Nieco dokładniej zdanie to tłumaczy J. Salamon pisząc o „właściwych i powszechnie akceptowanych rozumieniach abstrakcji” (*Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, Kraków 2004, s. 11.)

⁴⁹ A. Arnould, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Rohmanowa, Warszawa 1958, s. 67-69.

⁵⁰ Pojęciami istnienia obiektywnego (tj. istnienia przedmiotów myślenia) oraz istnienia formalnego (istnienia 'poza umysłem' korelatów obiektów myślenia) posługuje się R. Descartes w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, tłum. M i K.

może być co najwyżej pojęciem, gdyż wyobrażenie bądź wrażenie zawsze jest konkretne, a to, co można przedstawić sobie jako czerwone, posiada również kształt i wielkość.⁵¹

Malebranche i okazjonalizm

O ile lektura *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* stanowiła dla Berkeleya wprowadzenie do filozofii, to wątpliwości, jakie ona rodziła, pogłębiły inne dzieła, które młody filozof poznawał w tym samym czasie, dostarczające sceptycznych argumentów dotyczących ograniczoności ludzkich władz poznawczych, możliwości udowodnienia istnienia materii, a także, co w najbardziej bezpośredni sposób inspirowało Berkeleya, zrównania statusu pierwotnych i wtórnych cech ciał⁵².

Mogliśmy zauważyć, że w filozofii Locke'a wciąż pobrzmiewają echa kartezjańskiego dualizmu, o czym świadczy nieusuwalne przeciwstawienie myślenia i rozciągłej materii. Locke wierzył jeszcze, że rozbitcie pomiędzy poznającym podmiotem i przedmiotem poznania uda się przezwyciężyć za pomocą dość prostego założenia o obiektywnym istnieniu związku przyczynowo-skutkowego. Tymczasem, jak widzieliśmy, jeśli związek ten dotyczyłby relacji pomiędzy zjawiskami, musiałby w konsekwencji sprowadzać się do regularności ich występowania (a więc na dobrą sprawę nie byłby żadnym obiektywnym związkiem koniecznym, co wykazuje później Hume), jeśli zaś miałby być związkiem pomiędzy substancją rozciągłą, a substancją myślącą, byłby czymś całkowicie niepoznawalnym.

Trudność ta prowadziła Malebranche'a do wniosku o całkowitej odrębności obu porządków: porządku umysłowych idei i pozaumysłowych, rozciągłych ciał. Wątpliwości te w bardzo łatwy sposób mogą prowadzić do sceptycznej tezy, głoszącej, że nie tylko pojęcie materii jest pozbawione znaczenia, ale też, że ciała, jeśli pojmujemy je jako modyfikacje rozciągłości, nie istnieją. Jak wiadomo, tradycyjne przezwyciężenie tej trudności z grubsza przypominało późniejszą argumentację Locke'a: gwarancją prawdziwości poznania jest pewność i oczywistość wiedzy opartej na pewnej klasie idei, co po pierwsze pozwalało odróżnić poznanie matematyczne z jego jasnością i koniecznością od mętnego i niepewnego poznania zmysłowego. W ostatecznym jednak rozrachunku gwarantem prawdziwości poznania matematycznego i uznania, że prawdy

Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 54; antykartezjański charakter filozofii Berkeleya omawia w swej książce R. G. Muehlmann (*Berkeley's Ontology*, Indianapolis-Cambridge 1992).

⁵¹ Problematyczność tych rozstrzygnięć Berkeley dostrzegł bardzo wcześnie. Różnicę pomiędzy istnieniem rzeczy stworzonych przez Boga i istnieniem idei w ludzkim umyśle Berkeley wyraźnie podkreślał już w pierwszej wersji wstępu do *Traktatu*, gdzie pisał: „Wszyscy całkowicie zgadzają się, że nie może istnieć nic, co jest abstrakcyjne czy ogólne, wynikałoby z tego, że przedmiotom takim nie przysługuje istnienie właściwe ideom rozumu.” (*First Draft...*, *Works*, t. 2, s. 125.)

⁵² Wpływ ten przedstawia w swej monografii poświęconej powstawaniu *Traktatu* A. A. Luce (*The Dialectics of Immaterialism*, London 1963 s. 59-78), a także w osobnej pracy *Berkeley and Malebranche*, Oxford 1934.

matematyki pozwalają określić cechy przyrody, miałby być Bóg, którego ideę odkrywamy w naszym myśleniu⁵³

W argumentacji przedstawionej przez Malebranche'a, podobnie jak we wcześniejszych dowodach Descartesa spotykają się dwa porządki: racjonalny i religijny. Przecież w *Medytacjach o pierwszej filozofii* Descartes dowodzi istnienia Boga dopiero po całej procedurze metodycznego wątplenia. Ów wstępny, niejako przygotowawczy sceptycyzm, jest dziełem rozumu, podobnie jak koncepcja wielkiego zwodziciela, do której odwołuje się Descartes pod koniec *Medytacji pierwszej*, a która oznacza ni mniej, ni więcej jak możliwość poddania w wątpliwość prawd matematycznych. Dopiero jednak po wskazaniu niepowątpiewalności istnienia podmiotu myślącego, Descartes pisze:

„Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie, i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje. Otóż te wszystkie przymioty są tak wielkie, że im uważniej się nad nimi zastanawiam, tym bardziej niemożliwym mi się wydaje, by mogły pochodzić ode mnie samego. Musi się więc na podstawie tego, co przed chwilą powiedziałem, dojść do wniosku, że Bóg koniecznie istnieje.”⁵⁴

O ile jednak trudno odeprzeć argumenty, jakimi posługuje się Descartes w pełnej sceptycznego zapалу pierwszej medytacji, o tyle pojawia się pytanie, czy równie niepowątpiewalne jest twierdzenie głoszące, że dobroć Boga jest gwarancją zarówno nieomyślności prawd matematyki, jak i istnienia ciał, „o ile są przedmiotem czystej matematyki, ponieważ – dodaje Descartes – je jasno i wyraźnie ujmuję”⁵⁵. Stąd dowodzenie istnienia pozaumysłowych rzeczy musi przybrać dwojaką postać – argumentacji racjonalnej (prawdziwość poznania matematycznego, a także pewność świadectwa zmysłów, o ile tylko świadectwo to można ująć w sposób matematyczny), oraz argumentacji religijnej (gdzie podkreśla się ufność w dobroć Stwórcy, który dla ludzkiego pożytku ustanowił ład, którego częścią jest adekwatność porządków obu substancji).

Jak jednak po koniec stulecia wykazał Locke, a jeszcze później Hume, przejście od obiektywnego istnienia idei do formalnego istnienia ciał (raz jeszcze posłużmy się w tym miejscu scholastyczną terminologią stosowaną jeszcze przez Descartes'a) nie jest możliwe w sposób racjonalny: na podstawie żadnych treści myślenia nie można udowodnić istnienia jakichkolwiek pozaumysłowych rzeczy. W wyraźny sposób wątpliwości te formułuje Nicolas Malebranche. W *Dialogach o metafizyce i religii* czytamy na przykład:

⁵³ Por. *Rozważania*, 5 I, I, t. 1, s. 26.

⁵⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 59.

⁵⁵ Tamże, s. 95.

„A zatem Bóg objawia nam istnienie stworzeń na dwa sposoby, poprzez autorytet Ksiąg Świętych i za pośrednictwem naszych zmysłów. W oparciu o pierwszy autorytet, którego nie można odrzucić, dowodzimy z całą ścisłością istnienia ciał. Dzięki drugiemu upewniamy się w sposób wystarczający o istnieniu tych czy innych ciał. Ale ów drugi autorytet nie jest nieomylny.”⁵⁶

Ponieważ świadectwo zmysłów jest zawodne, albowiem „często widzimy rzeczy, o których wiemy, że nie istnieją, ani nawet nigdy nie istniały, zatem na podstawie naszego wzroku, nie powinniśmy wnioskować, że jakaś rzecz istnieje aktualnie poza nami”⁵⁷, pozostaje jedynie argumentacja religijna, między innymi odwołanie się do zaszczepionej przez Boga skłonności do uznawania świadectwa zmysłów za prawdziwe.

Dla młodego Berkeleya istotne były dwa wątki zawarte w tym rozumowaniu: odwołanie się do zasad religii oraz błędne jego zdaniem utożsamianie niezależnie istniejących ciał i rozciągłej materii, a sam spór toczył się na wąskiej między dzielącej filozofię i ówczesne poglądy religijne. Malebranche jako oratorianin zgodnie z doktryną katolicką przyjmował dogmat o przeistoczeniu głoszący rzeczywistą obecność ciała i krwi Chrystusa w chlebie i winie podczas mszy. Tymczasem Berkeley był biskupem i misjonarzem (wspomnijmy jego projekt założenia szkoły na Bermudach) kościoła anglikańskiego. W ustalającym dogmatykę tego kościoła modlitewniku *Book of Common Prayer* (wydanym w 1662 roku; jego wersja irlandzka ukazała się cztery lata później) wspomina się jedynie o symbolicznym istnieniu ciała i krwi Chrystusa podczas mszy. Jak zauważa w swym komentarzu A. A. Luce, można zasadnie domniemywać, że przy całym sceptycyzmie Malebranche’a w stosunku do tezy o istnieniu materii, jedynym istotnym powodem, dla którego obstawał on przy tym pojęciu, była właśnie katolicka wersja doktryny o przeistoczeniu. Skoro bowiem ciało i krew oraz chleb i wino różnią się dostępnymi zmysłom ideami, a jednocześnie twierdzi się, że są tym samym, oparcie dla tej tezy łatwo można było odnaleźć w pojęciu niedostępnej zmysłom materii, która miałaby zapewnić tożsamość obu rzeczom: materia ciała i chleba, krwi i wina może być (jako wymykająca się doświadczeniu) ta sama, podczas gdy ich dostrzegalne akcydensy są przy tym całkowicie różne. Dla Berkeleya, inaczej niż dla Malebranche’a, religijny dogmat nie stał na przeszkodzie wyciągnięcia radykalnych wniosków ze wspomnianych wątpliwości⁵⁸. Krytyczna lektura *Recherche de la Verite* znalazła swe odbicie w *Dziennikach*:

⁵⁶ N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, [w:] *Dialogi o metafizyce i religii. Dialog o śmierci*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 37

⁵⁷ N. Malebranche, *Recherche de la Verite*, ks. 10, rozdz. 10, cyt. za: A. A. Luce, *The Dialectic of Immaterialism*, London 1963, s. 65.

⁵⁸ Por. Z. J. Czarnecki, *Historyczne przesłanki i teoretyczne cele materialistycznej metafizyki Berkeleya*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1976, nr 1 (12).

„Utrata wymówki może zaszkodzić [doktrynie] transsubstancjacji, lecz nie [doktrynie] Trójcy. <Przez „wymówkę” rozumie się tu skończoność naszego umysłu; sprawia ona, iż sprzeczności mogą się nam wydawać prawdą.>”⁵⁹

Przez „utrata wymówki” Berkeley rozumiał takie przeformułowanie obrazu natury, które usuwałoby wspomniane trudności związane z podwójnym istnieniem przedmiotów. Z przyjętej przez Berkeleygo perspektywy sceptyczne konkluzje płynące z kartezjańskiego dualizmu dają się całkowicie odrzucić jako wynikające z błędnych przesłanek o istnieniu materii. Pomijając jednakże religijny aspekt różnicy pomiędzy stanowiskami Malebranche’a i Berkeleygo, dodajmy, że jest ona chyba w największym stopniu widoczna właśnie w stosunku do samej istoty tego dualizmu. Malebranche dowodził, że skoro rozciągłość i myślenie są dwiema substancjami, to nie jest możliwy jakikolwiek związek pomiędzy nimi. Poznanie ciał nie może jego zdaniem odbywać się w sposób wskazany przez Locke’a: nawet, jeśli przyjęlibyśmy mechaniczne oddziaływanie ciał pomiędzy sobą, a nawet pomiędzy nimi a organami zmysłów, to całkiem niezrozumiałe jest przejście pomiędzy materialnym ciałem, a myśleniem utożsamianym z substancją duchową.

Dla młodego Berkeleygo wynik tych rozważań był następujący: wraz z przyjęciem tezy o nieistnieniu materii znika założony przez Descartes’a dualizm. Nie oznacza to bynajmniej, że nie istnieją ciała, która to tezę przypisywali Berkeleyowi jego broniący zdrowego rozsądku adwersarze, ale że ich istota nie sprowadza się do samej istniejącej niezależnie od człowieka rozciągłości. Po raz pierwszy teza immaterialistyczna⁶⁰ pojawia się we wczesnym, opatrzonym numerem 24 wpisie *Dzienników*: „Właściwie prócz osób tj. rzeczy świadomych, nic nie istnieje; wszystkie pozostałe rzeczy są nie tyle istnieniami, ile sposobami istnienia osób.”⁶¹ Berkeley doprecyzuje później swoje stanowisko tak, aby zagwarantować realność ciał, a swoje stanowisko określi w wyraźnym sporze z Malebranchem. Francuski filozof zauważał, że skoro istnienie materii jest powątpiewalne, to można zważyć w istnienie ciał, a jedynie doznania zmysłowe są powodem, dla którego ludziom właściwa jest skłonność do przyjęcia ich istnienia.

„Pismo [Święte – A. G.] i możliwość to jedyne dowody Malebranche’a – notuje Berkeley. Dodajmy do tego i to, co określa on mianem „wielkiej skłonności” do myślenia w ten sposób. To

⁵⁹ *Dzienniki*, 350, 350a, s. 63.

⁶⁰ Pierwszą pracą przeznaczoną do druku, w którym Berkeley *explixite* neguje istnienie materii, był *Traktat* ‘o zasadach poznania ludzkiego’: religijne i spirytualistyczne intuicje Berkeleygo znajdują wyraz w systemie filozoficznym, którego naczelnym założeniem jest założenie nieistnienia materii. Jeśli zatem w *przeświadczeniu* Berkeleygo centralne miejsce zajmuje przekonanie o istnieniu Boga, a kolejne sądy wyprowadzane są jako jego konsekwencja, to w *Traktacie* i innych pismach przeświadczenie te wyrażone są w postaci wywodu, którego spójność musi być do zaakceptowania przez rozum – jest to wywód prowadzony w porządku poznania. Argumenty za nieistnieniem materii mają zatem podwójny charakter. Na gruncie teoretycznym mogą co najwyżej uzasadniać zbędność *filozoficznego pojęcia* materii dla opisu doświadczenia, podczas gdy w wymiarze praktycznym uznanie istnienia materii (*przeświadczenie* o niezależnym od poznania istnieniu ciał) Berkeley uznaje za szkodliwe. Dlatego immaterializm rozpatrywany z punktu widzenia ‘poznania ludzkiego’, z którego napisany jest *Traktat*, przyjmuje postać *tezy* – założenia, na którym oparty są dalsze rozumowania dotyczące istnienia duchów i idei. Por. także *Dialogi*, I, s. 17.

⁶¹ *Dzienniki*, 24, s. 13.

można jednak zapewne poddać w wątpliwość. Niewykluczone, że gdy ludzie pomyślą, zanim zaczną mówić, okaże się, iż nie są wcale tak święcie przekonani o istnieniu materii. (zapis pierwotny: Nie mogę pojąć, jakimże to sposobem człowiek miałby odczuwać inklinację do myślenia, iż istnieje coś, czego żadnej idei nie posiada.)”⁶²

„Nie usuwam substancji. Nie powinno się mnie oskarżać o wyrzucenie substancji poza granice racjonalnego świata. Odrzucam jedynie filozoficzny sens (który w rzeczywistości jest nonsensem) słowa „substancja”. Zapytaj człowieka niezarażonego ich żargonem, co też rozumie on przez „substancję cielesną” czy też „substancję ciała”. Bryłowatość, masywność – odpowie – i im podobne zmysłowo dostrzegalne jakości. Te ja zachowuję, pozbywam się zaś filozoficznego *nec quid, nec quantum, nec quale*, którego żadnej idei nie posiadam; jeśli tylko można powiedzieć, /że pozbywamy się tego/, czemu nigdy nie przysługiwał żadnym byt, co nigdy nie zostało choćby wyobrażone lub pojęte.”⁶³

Polemika z Malebranche’em odsłania jeszcze jeden charakterystyczny rys stanowiska Berkeley’a. Trudność pozytywnego rozstrzygnięcia problemu wzajemnego oddziaływania ciał oraz relacji pomiędzy ciałem i duszą, który Locke pozornie przewyciężył odwołując się do tłumaczenia fizjologiczno-psychologicznego, kazała Malebranche’owi przyjąć, że ostatecznie poznanie odbywa się za pośrednictwem boskiej sprawczości. Zmysły dostarczają pobudzeń, które sprawiają, że człowiek ma skłonność przypisywać ciałom realne istnienie, jednak ich poznanie ma charakter czysto racjonalny. Malebranche tym samym radykalnie odróżniał dwa porządki poznania: zmysłowe postrzeżenia (które są przyczyną skłonności do przyjmowania istnienia ciał) i poznanie pojęciowe (za pomocą którego poznajemy istotę ciał). Czy jednak takie przeciwstawienie ma sens? Spisujący w swych *Dziennikach* uwagi do czytanych dzieł Berkeley’ego zbyt dobrze znał dzieło Locke’a, aby bezkrytycznie przyjąć rozwiązanie Malebranche’a. Pod silnym wpływem *Rozważań* w zapamiętaniu umieścił tam zdanie „Aksjomat. Nie używać żadnych słów pozbawionych idei”⁶⁴ stanowczo odrzucając stosowanie takich pojęć, bowiem były one dla niego pozostałością po kartezjańskim dualizmie, w którym pomiędzy zmysłowymi doznaniem (*perceptions*) a pojęciami (*ideas*) istnieje przepaść. Dopiero kiedy wyprowadzi się wszystkie pojęcia z konkretnych zmysłowych doznań, przepaść ta zostanie zasypana. Z czasem jednak staje się dla Berkeley’a coraz bardziej jasne, że nie wszystkie pojęcia można wyprowadzić z wiedzy zmysłowej, dokładniej też opisze relację pomiędzy zjawiskiem, a pojęciami (*conceptions* i *notions*).

W pewnym sensie nie ma zatem znaczenia, czy przyjmiemy (jak chciał Locke) istnienie mechanicznie oddziałujących ciał tworzących niezależną od człowieka przyrodę, czy też

⁶² *Dzienniki*, 686, s. 124. Por. także wpis 801: „[To, co pisze] Malebranche w swym *Illustration*, bardzo odbiega od moich poglądów. On powątpiewa w istnienie ciał, ja zaś ani trochę.” (s. 143.)

⁶³ *Dzienniki*, 517, s. 94-95.

⁶⁴ *Dzienniki*, 356, s. 64.

założymy, że ciała poznajemy jedynie w Bogu, wszelkie działania natury przypisując Stwórcy (jak głosił Malebranche). W obu bowiem przypadkach realna przyczyna sprawcza jest niezależna od człowieka – czy będzie to mechanizm, czy nieprzenikniona wola Boga, w obu przypadkach przyczynowość ta wymyka się doświadczeniu.

„Faktycznie to nie ja oddycham: oddycham wbrew sobie, to nie ja mówię: ja tylko chcę do ciebie mówić. Ale gdyby oddychanie zależało ode mnie, gdybym wiedział dokładnie, co mam robić, aby przemówić, kształtować i wypowiadać słowa, to w jaki sposób dochodziłyby one do ciebie, dotykały twych uszu, jak wstrząsałyby twym mózgiem, jak wzruszałyby serce, bez skuteczności owej Bożej mocy, która łączy w jedno wszystkie części wszechświata? Tak, wszystko to jest koniecznym następstwem praw jedności duszy i ciała oraz praw przekazywania ruchu.”⁶⁵

Stanowisko Berkeleya różni się jednak od koncepcji Malebranche’a. Zależność poznawanej przez człowieka przyrody od woli Boga stanowi gwarancję jej obiektywności rządzących nią praw, ale jest to obiektywność rozumie się tu inaczej niż w przypadku postulatu istnienia materii: w tym przypadku ciała nie istnieją niezależnie od człowieka, ale jako wyraz boskiej woli zawsze są przeznaczone *dla człowieka*. Hegel w swej znanej krytyce stanowiska Berkeleya nie ma racji: nie jest tak, że zastąpienie pojęcia materii pojęciem Boga „nic nie zmienia”⁶⁶; wręcz odwrotnie, Berkeley przekonuje, że zmienia ono *wszystko*. Ogół zjawisk przyrody zachowuje realność, ale należy przez nią rozumieć wypowiedź skierowaną do człowieka przez Stwórcę i domagającą się zrozumienia.

Pierre Bayle i sceptycyzm

Inspiracji dla Berkeleyowskiego immaterializmu dostarczyła zapewne także lektura słynnego *Dictionnaire historique et critique* Pierre’a Bayle’a. Chociaż jego nazwisko pojawia się zaledwie dwukrotnie w *Dziennikach*, potem zaś dopiero w *New Theory of Vision Vindicated and Explained* (1733), to jego słownik był powszechnie komentowany⁶⁷, znany również Berkeleyowi, o czym świadczą dwie jednobrzmiące notatki z *Dzienników*: „Malebranche i Bayle dowodzą, jak się wydaje, nie przeciwko przestrzeni, a jedynie przeciw ciałom”⁶⁸. Najprawdopodobniej przynajmniej dwa artykuły zwróciły szczególną uwagę Berkeleya: jeden poświęcony Zenonowi

⁶⁵ N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, wyd. cyt., s. 137.

⁶⁶ „Krótko mówiąc – komentuje stanowisko Berkeleya Hegel – w tym idealizmie całe empiryczne istnienie, ujednostkowanie rzeczywistości zachowuje zupełnie tę samą postać, jaką ma skądinąd. (...) Obraz [świata] nie jest obrazem rzeczy lecz obrazem, jaki ukazują postrzeżenia, ale jest to obraz tak zwyczajny, jak przedtem.” (G.W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, t. 3, s. 437.

⁶⁷ Jak podaje R. I. Aaron, egzemplarz słownika Bayle’a znajdował się na wyprzedzący biblioteki Berkeleya na aukcji przeprowadzonej przez Sotheby’s (*Locke and Commonplace Book*, „Mind” 1931, t. 40, nr 160, s. 461).

⁶⁸ *Dzienniki*, 358, 424, s. 64, 77.

oraz drugi na temat Pirrona. Pierwszy z nich dotyczył sceptycznych wątpliwości dotyczących nieskończonego podziału przestrzeni, drugi – zrównania jakości wtórnych i pierwotnych.

„Každy z nas może powiedzieć: ‘Siedząc przed ogniem czuję ciepło’, ale nie: ‘Wiem, że ogień sam w sobie jest taki, jak mi się jawi’ (...) nowsza filozofia stwierdza coś bardziej pozytywnego: ciepło, zapach, kolory, itp. nie są przedmiotami naszych zmysłów, ale jedynie modyfikacjami naszej duszy, wiem, że ciała nie są takie, jak mi się jawią. Bardzo chciano uznać [istnienie – AG] rozciągłości i ruchu, ale nic z tego nie wyszło, skoro bowiem przedmioty jawią się naszym zmysłom kolorowe, gorące, zimne, pachnące, etc., dlaczego nie miałyby być tak, że jawią się również jako rozciągle i posiadające kształt, w stanie spoczynku czy w ruchu, chociaż takimi rzeczywiście by nie były? (...) Mógłbym zatem odczuwać zimno czy gorąco, widzieć kolory i kształty, rozciągłość i ruch, chociaż na świecie nie byłoby ani jednego ciała. Nie mam zatem ani jednego dowodu na istnienie ciał. Jedyny, jaki mogą mi przedstawić, to ten, że byłbym oszukiwany przez Boga, gdyby w mojej duszy zaszczerpił idee ciał, które nie istnieją, dowód ten jest jednak zbyt słaby, dowodzi on zbyt wiele.”⁶⁹

Oczywiście dla sceptycyzmu, jakim przesiąknięty jest słownik Bayle’a, zależność istnienia ciał od boskiej dobroci nie stanowi argumentu nie do odparcia. Rozdzielenie jakości pierwotnych i wtórnych prowadzi zdaniem Berkeleya do paradoksu: skoro wątpliwa jest adekwatność idei cech wtórnych w stosunku do samych cech tkwiących w ciałach, to równie dobrze można zważyć w możliwość poznania jakichkolwiek cech, które moglibyśmy przypisać ciałom, w konsekwencji zaś musielibyśmy przyznać, że „ściana nie jest biała, ogień nie jest gorący”⁷⁰. Tymczasem przyjęcie immaterializmu pozwala pogodzić dwa stanowiska – sceptycyzm Bayle’a zrównujący oba rodzaje jakości oraz przekonanie, że Bóg nas nie oszukuje, skoro postrzegane zmysłowo idee są, z grubsza rzecz biorąc, tożsame z przedmiotami. Dlatego też, ‘wedle hipotezy immaterializmu ściana jest biała, ogień gorący etc.’⁷¹

Berkeleyowskie odrzucenie pojęcia materii unieważnia również dotychczasowy problem pogodzenia dwóch porządków: wolicjonalnego i celowościowego porządku myślenia (opisującego również relację człowieka i Boga) oraz mechanistycznego porządku przyrody. Skoro bowiem mechanistyczny porządek okazuje się tylko następstwem idei, jedyną przyczyną świata zjawisk pozostaje nie tyle nieprzenikniony akt boskiej woli, który miałby w nieznanym sposób wiązałyby procesy cielesne i mentalne, ale porządek celowościowy i intencjonalny. Berkeley zgadza się zatem, że ciała (bez względu na to, czy pojmowane byłyby jako modyfikacje rozciągłości czy też zbiór idei), nie są przyczyną jakichkolwiek działań. Ale nie oznacza to, że za przyczynę

⁶⁹ P. Bayle, *Dictionary. Selected and Abridged from the Great Work of Peter Bayle*, London 1826, t. 3, s. 56-7.

⁷⁰ *Dzienniki*, 392, s. 70. Por także *Traktat*, 41, s. 61-2.

⁷¹ *Dzienniki*, 19, s. 12. Także: „[To, co pisze] Malebranche w swym *Illustration*, bardzo odbiega od mych poglądów. On powątpiewa w istnienie ciał, ja zaś ani trochę.” (*Dzienniki*, 800, s. 143.)

wszelkich zmian zachodzących w świecie należy uznać nieznaną siłę czy też moc. Inaczej rzecz ujmując: działanie człowieka jest działaniem realnym: to nie Bóg działa w człowieku, ale podmiotem działającym jest sam człowiek. Wszechmoc Boga można pogodzić z wolą człowieka, a akt woli Stwórcy jest zrozumiały o tyle, o ile pojmuje się go z perspektywy postępowania człowieka.

Od poznania teoretycznego do codziennego doświadczenia

W koncepcji Berkeleya problem prawdziwości poznania ulega zatem znacznemu przeformułowaniu. Jak już widzieliśmy, jakiegokolwiek poszukiwanie adekwatności ludzkiego doświadczenia względem jakichś pozadoświadczalnych przedmiotów mija się z celem, zawsze bowiem kończy się na sceptycznym uznaniu, że przedmioty takie są całkowicie niepoznawalne. Jedyną adekwatność może zachodzić pomiędzy wiedzą pojęciową i dostępnym doświadczeniem zmysłowym. W tym jednak miejscu Berkeley zauważa, że jakkolwiek pojęcia odnoszą się do zjawisk, to jednak i takiej adekwatności nie jesteśmy w stanie udowodnić. O ile Locke postulował adekwatność poznania matematycznego względem samych rzeczy, o tyle Berkeley stawiając pytanie o adekwatność pojęciowego opisu rzeczywistości zmysłowej napotkał problem bodaj jeszcze bardziej zasadniczy. Dalby się on sformułować w sposób następujący: czy siatka pojęciowa, jaka funkcjonuje w ludzkim języku, odzwierciedla rzeczywistość zmysłową, czy też jest jedynie pewnym arbitralnie wytworzonym jej modelem?

Relacja przedmiot – określenie, czy też: substancja – atrybut jest dla Berkeleya wynikiem przeniesienia pewnej językowej struktury gramatycznej na opisywaną przezeń rzeczywistość, co Berkeley ujmuje w lapidarnym stwierdzeniu: „’Of’ i ‘rzecz’ przyczynami błędu”⁷² Cóż jednak należałoby właściwie uznać za przyczynę błędu? Jeżeli adekwatność językowego opisu świata nie daje się udowodnić i jest jedynie założona, to czy napotykanne w niej relacje pomiędzy pojęciami są ustanowione całkowicie arbitralnie? Dlaczego zatem struktura sądu zbudowanego z podmiotu i orzecznika stała się wzorcem dla określenia rzeczy jako złożenia substratu i atrybutu? Jeżeli zaś struktura sądu nie odpowiada rzeczywistości, to dlaczego przybrała taką właśnie, a nie inną formę? Aby spróbować odpowiedzieć na te pytania, posłużmy się pewnym przykładem.

Wiele otaczających człowieka przedmiotów to jego wytwory, które służą pewnym wcześniej założonym celom; ich zaistnienie było możliwe dopiero wtedy, gdy otaczające go ciała zostały pomyślane jako materiał, który może zostać odpowiednio, zgodnie z przeznaczeniem, uformowany. Tym samym funkcjonujące w filozofii od czasów Arystotelesa przeciwstawienie

⁷² *Dzienniki*, 115, s. 25.

materii i formy, których złożenie konstytuuje konkretną, uchwytną zmysłowo rzecz, nie powstało drogą teoretycznego, arbitralnego rozstrzygnięcia, ale stanowi wyraz codziennego doświadczenia, z jakim rodzaj ludzki ma do czynienia od swego powstania. Należałoby właściwie nawet powiedzieć, że filozofia Arystotelesa nie jest źródłem tego rozróżnienia, ale jego zwieńczeniem, i to zwieńczeniem, powiedziałby Berkeley, dość niefortunnym. Stwierdzenie w rodzaju „brąz jest materia, której rzeźbiarz nadaje formę posągu” jest zrozumiałe dla wszystkich, bowiem zarówno brąz, jak i posąg są pojęciami, które odsyłają do doświadczenia, co więcej, w zasadzie wszystkie ludzkie czynności zmierzające do przeobrażenia przyrody sprowadzają się nadawania rzeczom pewnego kształtu, do traktowania ich jako poddającego się formowaniu materiału. Jednakże przeniesienie struktury materia-forma z codziennego doświadczenia, w którym materia jest czymś tak uchwytnym, jak marmur czy kawałek drewna, do opisu wszelkich możliwych rzeczy, a w związku z tym uznanie, że przynależy ona bytowi jako takiemu, jest całkowicie nieuprawnione. Arystotelesowska *prote hyle, materia prima*, wymyka się doświadczeniu, stając się dla późniejszej myśli nie lada problemem, który zwrócił uwagę późniejszych sceptyków takich jak Bayle.

Teza immaterialistyczna nie oznacza zatem sceptycyzmu, podobnie jak zaprzeczenie istnienia materii nie oznacza nieistnienia ciał. Jednakże uznanie, że są one złożeniami idei i że idee nie są żadnymi reprezentacjami materii, nie jest wyłącznie tezą teoriopoznawczą. Ciała należy pojmować zawsze w odniesieniu do człowieka i podejmowanych przezeń celów. Zdaniem Berkeleya przyczyną błędów dotychczasowej metafizyki jest zatem próba opisu przyrody pojmowanej jako niezależnej od człowieka, do czego prowadziło oddzielenie ludzkiej działalności praktycznej i namysłu teoretycznego.

Berkeley nie traktuje kartezjańskiego dualizmu jedynie jako koncepcji teoriopoznawczej czy metafizycznej. Wielokrotnie powtarzane w *Traktacie* przekonanie, że immaterializm jest jak najbardziej zgodny ze zdrowym rozsądkiem, zwraca uwagę na to, że dla Berkeleya także immaterializm nie był jedynie pewną szczególną teorią metafizyczną, ale także pewnym wyborem światopoglądowym. W tym sensie należałoby również odczytywać dualistyczne stanowisko Descartes'a: uznanie substancjalnego charakteru myślenia oznaczało jego niezależność względem substancji rozciągłej. Sytuowane poza przyrodą pojmowaną jako twór mechaniczny, ludzkie myślenie miało w ten sposób zagwarantowaną niezależność, dla Descartesa bowiem „wszystko, co dociera do umysłu z zewnątrz, nie jest niczym więcej, jak swoistą zachętą, rodzajem skierowanego przez rzeczy pod adresem umysłu zaproszenia, aby wyszedł poza siebie i poznał je jako zewnętrzne względem niego”⁷³.

⁷³ J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988, s. 109.

Inspiracja, jaką Berkeley czerpał z teorii idei Locke'a (przy wszystkich wskazanych zastrzeżeniach, jakie wobec niej Berkeley zgłaszał) dotyczyła naczelnego motywu rodzącego się empiryzmu – prymatu bezpośrednich danych doświadczenia: faktem niepowątpiewalnym jest ogół zjawisk. Więcej nawet – pierwotnym faktem nie okazywały się wcale poszczególne idee proste, ale świat dany w codziennym, potocznym, zdroworozsądkowym nastawieniu, w którym napotykanne nie są barwy czy kształty, nie substancje i *modi*, ale konkretne rzeczy. W naturalnym nastawieniu nie ma miejsca na zwątpienie w istnienie tego, co doświadczane; równie obce jest dlań przekonanie, że poza istnieniem przedmiotów napotykanych w doświadczeniu istnieją jakieś bliżej nieznanne ich pierwowzory, które zjawiają się w postaci swych reprezentantów – idei. W codziennym doświadczeniu, jak pisze Berkeley, „drzewa są w parku”, zaś ich wysokość nie jest określona za pomocą absolutnej miary, ale górując nad człowiekiem są oceniane w stosunku do niego. *W samym doświadczeniu*, o ile pominie się abstrakcyjne pojęcia geometrii najmniejszą wielkością jest nie punkt, ale pewne wzrokowe minimum, poniżej którego niczego już się nie dostrzeże. Dla zdroworozsądkowego codziennego doświadczenia nie istnieje również ruch w żadnej absolutnej przestrzeni, a co najwyżej względny ruch ciał obserwowanych z pewnego punktu widzenia: człowieka na okręcie, który pozostając nieruchomy względem jego burt przemieszcza się wraz z nim w stosunku do ładu. „W zwykłych sprawach życiowych ludzie nigdy nie wybiegają myślą poza Ziemię, by określić miejsce jakiegoś ciała. temu zaś, co względem niej pozostaje w spoczynku, przypisuje się spoczynek bezwzględny.”⁷⁴

Przede wszystkim jednak dla zdrowego rozsądku rzeczy nie są ani abstrakcyjnymi formami substancjalnymi, ani zbiorami różnorodnych jakości: są zarówno czymś indywidualnym i konkretnym, ale też są rzeczami *dla* człowieka. Są przede wszystkim takie, jakimi się jawią, a przeciwstawienie zjawiska i substancji prowadzi jedynie do sceptycyzmu, w którym twierdzi się, że „prawdziwa istota, własności wewnętrzne i ustrój każdego, najlichszego bodaj przedmiotu, ukryte są przed naszym wzrokiem: w każdej kropli wody, w każdym ziarnku piasku jest coś, czego rozum ludzki ani zgłębić, ani pojąć nie może”⁷⁵. Tymczasem sceptycyzm ów okazuje się być jedynie złudzeniem, a nadwężone zaufanie, jakim darzymy zmysły, można zdaniem Berkeley'a odzyskać, gdy odrzuci się fałszywe zasady materializmu.

Powody odrzucenia przez irlandzkiego filozofa kartezjańskiego dualizmu i materializmu są zatem następujące:

- a) konsekwencją obu koncepcji jest stanowisko sceptyczne – ostateczna ‘prawdziwa istota’ ciał pozostaje bowiem nieznaną; sceptycyzmowi towarzyszy odejście od prymatu

⁷⁴ *Traktat*, 114, s. 116-7.

⁷⁵ *Traktat*, 101, s. 106.

codziennego doświadczenia, które jest pierwotne względem wszelkiej pojęciowej konceptualizacji – zarówno metafizycznej, jak i przyrodoznawczej,

- b) zarówno dualizm, jak i materializm są wyrazem przekonania, że przyroda jest tworem w stosunku do człowieka obcym, przyroda jest co najwyżej mniej czy bardziej nieudolnie rekonstruowana w poznaniu, często jednak (jak w przypadku procesu abstrahowania) poznanie napotyka na nieprzewyciężalne aporie; dla Berkeleya nie ma sensu żadna rekonstrukcja przyrody jako ogółu ciał, które istniałyby obiektywnie i niezależnie względem człowieka, nawet gdyby on nie istniał,
- c) dotychczasowe filozoficzne konceptualizacje – materialistyczna i kartezjańska (także w nieco zmienionej formie przedstawionej przez Locke'a) nie stanowią poprawnego opisu *zdraworożądkowego* doświadczenia.

Wszyscy badacze filozofii Berkeleya dobrze znają sympatyczną dykteryjkę dotyczącą osiemnastowiecznego leksykografa, dr. Samuela Johnsona, przytaczaną przez J. Boswella:

„Po wyjściu z kościoła – pisze on – zatrzymaliśmy się na chwilę, aby porozmawiać o błyskotliwej sofistyce, z jaką biskup Berkeley udawadniał nieistnienie materii i to, że każda rzecz we wszechświecie jest jedynie idealnej natury. Zauważyliśmy, że chociaż obaj zgadzamy się co do tego, że doktryna ta jest nieprawdziwa, to jednak nie mamy jak jej odeprzeć. Nigdy nie zapomnę, jak, kopiąc wielki kamień tak mocno, że ten odskoczył, z ożywieniem odparł na to: ‘Oto jak ją obalilem!’”⁷⁶

Był rok 1763 i Berkeley nie żył już od dziesięciu lat, jednak zapewne ów ‘argument’ Johnsona wzięłby za dobrą monetę. Prymat codziennego doświadczenia nad metafizycznymi spekulacjami, do którego odwoływał się krewki rozmówca Boswella wcale nie przekreśla zasad wyłożonych przez Berkeleya, dla którego parzący ogień był tak samo realny, jak realny dla Johnsona był twardy i ciężki kamień⁷⁷. I jeśli zdarzało się, że argument ten traktowano serio, czynili to raczej badacze tradycji literackiej zajmujący się Johnsonem, niż znawcy Berkeleyowskiej filozofii⁷⁸, a powodem był brak uwagi z ich strony. Berkeley zgodziłby się z Johnsonem, że kamień jest jak najbardziej realny, ale też uznałby, że krytyka Johnsona chybia celu. Dopowiedziałby zapewne, że ów turlający się kamień nie jest tożsamy z abstrakcyjną materią, ale pozostając na wskroś realny, zawsze jest częścią doświadczenia, zawsze też jest *czymś*: dla Johnsona był swoistym ‘przyrządem dydaktycznym’ mającym udowodnić niesłuszność pewnej filozoficznej tezy, napotykaną przez kolejne osoby również *czymś* będzie: przeszkodą dla zamysłonego spacerowicza albo wygodnym miejscem, na którym przysiadzie zmęczony piechur.

⁷⁶ J. Boswell, *Life of Johnson*, Oxford 1935, t. I, s. 471.

⁷⁷ Por. *Traktat*, 41, s. 61-2.

⁷⁸ Zob. D. L. Patey, *Johnson's Refutation of Berkeley: Kicking the Stone Again*, “Journal of the History of Ideas” 1986, t. 47, nr 1, s. 139.

Jednakże nawet jeśli krytyka Johnsona bezzasadnie zarzuca filozofii Berkeleyowi spekulatywny charakter, to jednak podważa inne jego zasadnicze przekonanie: krytyka nie miałaby miejsca, gdyby zdrowy rozsądek autora *Traktatu* podpowiadał to samo, co zdrowy rozsądek Johnsona. Najwyraźniej tak jednak nie jest. Czy zatem przeprowadzona przez Berkeleya konceptualizacja zdrowego rozsądku jest równie błędna jak wcześniejsze? Rozmowa przytoczona przez Boswella miała miejsce przed kościołem, można zatem domyślać się, że zdrowy rozsądek Johnsona, ten sam, który nie domaga się spekulatywnych dowodów, pozwalał mu na przeświadczenie o istnieniu Boga. Zapewne jednak Berkeley odparłby, że *zdrowy* rozsądek wcale nie musi być rozsądkiem dostarczającym w pełni spójnej wizji świata, skoro domniemanemu przekonaniu Johnsona o istnieniu Boga towarzyszy zarazem przeświadczenie o istnieniu materii.

W odróżnieniu od swego późniejszego krytyka Berkeley był dobrze obeznany w tradycji filozoficznej – *Traktat* i *Dialogi* należą do filozoficznej konceptualizacji zdrowego rozsądku czyniącej zadość *zasadom ludzkiego poznania* i pomimo rozległości poruszanych treści taki właśnie tytuł nosi pierwsze z planowanych przez Berkeleya dzieł filozoficznych: o ile przekonania zdroworozsądkowe dopuszczają sądy sprzeczne, o tyle zasady zdrowego rozsądku rozjaśnione dyskursywnym poznaniem filozoficznym, wyrażone w ścisłych pojęciach muszą być wewnętrznie spójne. W bardzo pouczającym fragmencie *Traktatu* czytamy:

„*Mówiąc ściśle*, nie podobna wierzyć w to, co zawiera w sobie sprzeczność lub co nie ma sensu (...). W jednym znaczeniu, istotnie, można powiedzieć, że ludzie wierzą w istnienie materii: mianowicie *działają oni tak, jak gdyby* bezpośrednią przyczyną ich wrażeń zmysłowych, pobudzającą ich w każdej chwili i tak im bliską, był jakiś byt niezmysłowy i niemyślący.”⁷⁹

Berkeley przekonuje, że jeśli mamy *mówić ściśle*, musimy przyznać, że koncepcja materii nie daje się pogodzić z zawierzeniem w istnienie Boga. Ale chodzi o coś więcej: wspomniany zarzut Hegła, głoszący, że w porównaniu do wcześniejszych koncepcji przyjmujących istnienie materii, w Berkeleyowskim immaterializmie *nic się nie zmienia* jest niesłuszny również dlatego, że działanie człowieka ‘tak, jakby istniała materia’ i działanie ‘tak jakby istniał Bóg’ (*notabene* nie znajdziemy w dziełach Berkeleya tradycyjnych dowodów na istnienie Stwórcy) diametralnie się różnią. W pierwszym przypadku działania człowieka skonfrontowane z mechanizmem przyrody albo również należy rozważać w sposób deterministyczny, albo też trzeba uznać, że celowość działań przysługuje jedynie człowiekowi. Tymczasem dla Berkeleya postulat istnienia Boga ma przede wszystkim wymiar praktyczny: o ile bowiem konstytutywne dla skończonych duchów chcenie może nakierowywać się na różne partykularne cele, istnienie Boga przejawia się przede wszystkim

⁷⁹ *Traktat*, 54, s. 72 (pokreślenie – AG).

jako ogół praw natury: zarówno praw odkrywanych przez przyrodoznawstwo, jak i jednakowych dla wszystkich rozumnych istot nakazów moralnych⁸⁰.

W tym sensie głoszonym przez biskupa z Cloyne prymat bezpośredniego, codziennego doświadczenia należałoby rozumieć wielorako. Wskażmy najważniejsze punkty owej tezy, będą one omawiane w kolejnych częściach niniejszej pracy.

- a) Codzienne doświadczenie jest pierwotne wobec konceptualizacji i teorii filozoficznych, pojęcia powinny odsyłać do materiału doświadczenia, w przeciwnym wypadku pozbawione są sensu; to wczesne stanowisko zaczerpnięte od Locke'a z czasem ulega u Berkeleya zmianie: pojęcie idei pojmowane jest coraz bardziej precyzyjnie i rozróżnione zostają trzy kategorie: idei, konceptów (*conceptions*) i pojęć (*notions*).
- b) Nie istnieją zatem idee abstrakcyjne, dotychczasowe Locke'owskie pojmowanie języka ulega przeformułowaniu, położony zostaje nacisk na jego funkcję emotywną. Pojęcie czasu i przestrzeni traktowane są jako wtórne wobec konkretnego doświadczenia czasowości i rozciągłości⁸¹.
- c) Pierwotność codziennego doświadczenia wobec spekulatywnego opisu doświadczenia oznacza wreszcie postulat podporządkowana poznania teoretycznego działaniu. Oddzielenie filozofii naturalnej obejmującej poznanie przyrody i filozofii moralnej odnoszącej się do człowieka jest nieuprawnione i oznacza pozostałość po kartezjańskim dualizmie. Filozofia powinna opisywać doświadczenie człowieka z perspektywy jego aktywności, teoria przyrody tworzona przez mechanistycznych filozofów ma charakter funkcjonalny i instrumentalny, z reguły posiada walor techniczny i odpowiada na potrzeby człowieka jako istoty witalnej.

Fenomenologizm – niedokończony projekt

Jak widzieliśmy, kształtowanie się filozoficznego stanowiska Berkeleya odbywało w polemice z Lockiem, Malebranchem, miał na nie wpływ również sceptycyzm Pierre'a Bayle. Początkowo program Locke'owskiego empiryzmu został przez Berkeleya w najważniejszych punktach zaakceptowany, i chociaż nigdy Berkeley nie przestał żywić dla jego autora wielkiego

⁸⁰ „Nic nie jest prawem tylko dlatego że zmierza do powszechnego dobra, ale staje się nim tylko dlatego, że nakazane jest przez wolę Boga, gdyż tylko On nadaje status prawa natury wszelkim nakazom.” (*Passive Obedience*, 31, s. 34.) Prawo moralne, ze względu na to, iż jest odkrywane przez rozum, nie zaś przezeń tworzone, utożsamiane jest z boskim nakazem.

⁸¹ W przeciwieństwie do *pojęcia* fizykalnego, obiektywnego czasu, jaki napotykamy w koncepcji absolutnego czasu przedstawionej przez Newtona, przez czasowość będę rozumiał psychologiczny aspekt przeżywaną czasu. Berkeleyowskie pojmowanie czasowości i rozciągłości prezentowane jest w omówionej w kolejnych częściach tej pracy teorii *zmysłowych minimów* (*minima sensibilia*).

szacunku, to jednak sam ów program poddał fundamentalnej krytyce. W tym okresie, a przypomnijmy, że dotyczy to dwóch-trzech lat przed opublikowanych pierwszych dzieł, Berkeley żywiolowo stawiał różne hipotezy, usiłując odpowiedzieć na rodzące się pytania.

Ślady jednej z nich odnajdujemy w kilku kolejnych zapisach *Dzienników*:

„Samo istnienie idei konstytuuje duszę.”

„Świadomość, postrzeganie, istnienie idei – wszystkie wydają się jednym i tym samym”

„Poradz się swego rozumu, przetrząśnij go. Cóż tam znajdujesz prócz różnych spostrzeżeń lub myśli? Co masz na myśli [wypowiadając] słowo „umysł”? Musisz mieć na myśli albo coś, co postrzegasz, albo coś, czego nie postrzegasz. Niepostrzegana rzecz stanowi sprzeczność. Sprzecznością jest (także) „mieć na myśli” [*mean*] jakąś rzecz, której nie postrzegasz. W całej tej sprawie dziwnie oszukują nas słowa.”

„Umysł jest konglomeratem spostrzeżeń. Usuń spostrzeżenie, a usuniesz umysł, ustanów spostrzeżenia, a ustanowisz umysł.”

„Powiadasz, że umysł to nie spostrzeżenia, ale owa rzecz, która postrzega. Odpowiadam: oszukują cię słowa „owa” oraz „rzecz”; są one mgliste, puste, pozbawione znaczenia.”⁸²

Wysiłki Berkeleyya, który podobnie jak Locke starał się pozbyć pozostałości siedemnastowiecznej metafizyki substancji, prowadziły do odrzucenia pojęcia materii. Pojęcie to, któremu nie można podporządkować żadnej idei, okazało się semantycznie puste, zaś regulatywna rola, jaką miałyby pełnić w poznaniu – wielce wątpliwa. Jeżeli zatem wszelkie pojęcia mają odsyłać do zawartych w umyśle idei, to ostrze krytyki powinno zostać wymierzone nie tylko przeciwko istnieniu substancji materialnej, ale również przeciwko drugiemu członowi kartezjańskiego dualizmu – substancji myślącej. Przytoczone powyżej fragmenty *Dzienników filozoficznych* świadczą, że przez pewien krótki okres wczesnych dociekań Berkeley zastanawiał się nad taką możliwością, tym bardziej, że przyjęcie takiego fenomenalistycznego stanowiska można by rozumieć jako kontynuację Locke’owskiego empiryzmu⁸³. Dlaczego jednak została ona zarzucona?

Berkeley był wnikliwym czytelnikiem *Rozważań*: jeden z wcześniejszych wpisów w *Dziennikach filozoficznych* jest świadectwem, że szybko wychwycił w nich ironię, z jaką Locke pisał o pojęciu substancji pojmowanej jako podłoże akcydensów⁸⁴. Fragment, na który się powołuje w

⁸² *Dzienniki*, 577, 578, 579, 580, 581, s. 106-107.

⁸³ Przez fenomenalizm rozumiem stanowisko reżgujące z kategorii substancji, pojmowanej zgodnie z Kartezjańską definicją jako to, co istnieje samodzielnie i do swego istnienia nie potrzebuje niczego innego. Pisząc w pewnym uproszczeniu, stanowisko takie można przypisać Hume’owi, w którego filozofii tak rozumiana substancja nie odgrywa żadnej roli. Pojęcia substancji myślącej i rozciągłej zostają w niej zastąpione szeregiem uzupełniających się określeń mających z swą podstawą różnorakie systematyczne związki w obrębie materiału doświadczenia. Zob. A. Grzebiński, *Kategorie ‘podmiotu’ i ‘przedmiotu’ w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005.

⁸⁴ *Dzienniki*, 89, s. 21.

swych filozoficznych notatkach, kończy się stwierdzeniem: „Tak więc o tym, czym jest substancja, nie mamy żadnej idei, mętną i niejasną ideę mamy zaś tylko o tym, jaką ma funkcję.”⁸⁵ A przecież w podobny sposób Locke pisze o substancji myślącej. Rozważając tożsamość osobową zauważa, że nie może ona być zbudowana w oparciu o nieznaną duchowy substrat treści stanowiących sumę przeżyć człowieka. Zamiast tego tożsamość opierałaby się na możliwości przywoływania minionych przeżyć i połączenia ich z aktualnymi doznaniem, a zatem nie na założeniu domniemanej substancji myślącej, ale na aktywności podmiotu, zdolności refleksji do „ujmowania siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”⁸⁶.

Jeżeli przyjąłbyśmy, że pojęciem, które najlepiej oddawałoby to, co rozumiemy przez nas samych byłoby pojęcie „ja”, moglibyśmy spytać, jakie treści jesteśmy w stanie podstawić pod to pojęcie tak, aby odróżnić nas samych od otaczającego nas świata i innych ludzi. Jednakże na tak postawione pytanie musielibyśmy szybko odpowiedzieć, że bez odniesienia do konkretnych doświadczeń, treści takich po prostu nie ma, zaś pojęcie „ja” moglibyśmy uznać co najwyżej za symbol jednej ze stron doświadczenia, w którym pewne treści uznajemy za własne, inne zaś za obiektywne, konstytuujące świat, w którym żyjemy. Z kolei, gdy tylko chcemy powiedzieć cokolwiek o owym „ja”, chociażby określając cechy własnego charakteru, pojęcie to zastępujemy szeregiem pojęć empirycznych, z których każde odnosi się do przeżywanych treści. Podobnie jak pojęcie „ja” domaga się uzupełnienia o treści doświadczenia, tak samo znaczeniowo puste jest pojęcie substancji myślącej, które podobnie jak to, które oznacza substancję materialną, jest empirycznie puste, nie mamy bowiem żadnej jej idei, a jedynie w ‘niejasny’ sposób pojmujemy jej funkcję, jaką w tym przypadku jest zapewnienie tożsamości osoby w czasie. Pojęcie to jest niejasne, ponieważ związek pomiędzy ciągiem treści doświadczenia, a niepoznawalną substancją duchową pozostaje całkowicie nieznaną:

„Czy osoba może pozostać ta sama, gdy substancja myśląca się zmienia (przy założeniu, że tylko substancje niematerialne myślą), odpowiadam: ten tylko potrafi to rozstrzygnąć, kto wie, jakiego rodzaju substancjami są te, które myślą, oraz czy świadomość działań minionych może się przenosić z jednej substancji myślącej na inną.”⁸⁷

Skoro w oparciu o funkcjonowanie pamięci przywołującej dotychczasowe doświadczenia i wyobraźni wiążącej je z aktualnie przeżywanymi treściami, można zbudować tożsamość osoby, pojęcie substancji duchowej okazuje się bezużyteczne.

⁸⁵ *Rozważania*, II, XIII, 19, t. 1, s. 227.

⁸⁶ *Rozważania*, II, XXVII, 13, t. 1, s. 475-6.

⁸⁷ *Rozważania*, II, XXVII, 13, t. 1, s. 475.

Stanowisko Locke'a spotkało się wkrótce z kilkoma zarzutami. Autorem pierwszego z nich był Joseph Butler, który zauważył, że sprowadzenie tożsamości do następujących po sobie aktów samowiedzy nie rozwiązuje problemu, bowiem akty te nie są ze sobą tożsame: doświadczenie, które aktualnie jest doznawane, i jego późniejsze wspomnienie nie są tożsame ze sobą. Projekt, aby tożsamość ufundować na dostępności przeszłych doznań, stanowi zatem nieporozumienie, a skoro tak, to, jak twierdzi Butler, jedyną zasadą tożsamości pozostaje hipotetyczna substancja myśląca.

„Podstawa wątpliwości czy dana osoba jest tą samą substancją, jest następująca. Otóż świadomość naszego własnego istnienia w młodości i w wieku późniejszym, albo w jakichkolwiek dwóch następujących po sobie momentach, nie jest 'tym samym pojedynczym aktem', tj. nie jest tą samą świadomością, ale różnymi następującymi po sobie świadomościami.”⁸⁸ Butler wykazuje zatem, że poszukiwanie ściśle rozumianej tożsamości w treściach doświadczenia jest z góry skazane na porażkę. Dlatego tożsamość taka może co najwyżej dotyczyć substancjalnego podłoża owych treści, podłoża, które Locke uznał za wielce wątpliwe. Jest tak, albowiem „choćby kolejne akty świadomości, którymi ogarniamy nasze istnienie, nie są tożsame, to jednak są aktami jednej i tej samej rzeczy czy przedmiotu; tej samej osoby, ja, czy sprawczej zasady życiowej (*living agent*). Osoba ta, której istnienie dane jest w tej chwili świadomości (*of whose existence the consciousness is felt now*), które dane było godzinę czy rok temu, jest postrzegane (*discerned*) nie jako dwie osoby, ale jako jedna i ta sama osoba, i dlatego jest ona tożsama ze sobą (*is one and the same*).”⁸⁹

Jednak najbardziej drobiazgową krytykę stanowiska Locke'a (a także Butlera) znaleźć można w późniejszym od pierwszych opublikowanych pism Berkeley'a o około 30 lat Hume'owskim *Traktacie o naturze ludzkiej*. Hume wyszedł z tego samego co i Locke punktu, że substancjalnie pojmowany podmiot w żaden sposób nie jest weryfikowalny doświadczalnie, pozostając przeżytkiem siedemnastowiecznej metafizyki. We wnioskach, do których doszedł, niejako przyjął za dobrą monetę te same sceptyczne argumenty, które kazały Butlerowi na powrót przyjąć istnienie substancji. To prawda, że empirystyczne określenie tożsamości osobowej, które w dużym przybliżeniu naszkicował Locke, nie pozwala na określenie tożsamości w sensie ścisłym. Tak rozumiana tożsamość nie jest jednak potrzebna: jej miejsce zajmuje „luźna” tożsamość polegająca na ciągłości zmieniających się percepcji. Poza tym zdaniem Hume'a Locke nie tylko błędnie przyjął tożsamość treści, ale też całkowicie pominął fundamentalne pytanie o to, dlaczego w ogóle warunkiem zrozumiałości doświadczenia jest rozbitcie doświadczenia na treści podmiotowe i przedmiotowe, dlaczego w każdym poszczególnym momencie „ja” przeciwstawione jest otaczającemu je światu. Takim warunkiem było dla szkockiego filozofa

⁸⁸ J. Butler, *The Analogy of Religion*, London-New York 1939, App. I: *Of Personal Identity*, s. 259.

⁸⁹ Tamże, s. 260.

przeświadczenie (warunkujące relację umysł – przyroda) i oddźwięk uczuciowy (pozwalający na rozumienie relacji pomiędzy pewną osobą a innymi ludźmi). Tożsamość nie tylko konstytuowałaby się zatem w relacjach z naturą, ale także w relacjach społecznych. Tak czy inaczej, tożsamość ta opierałaby się na płynności zmian poszczególnych treści uznawanych za indywidualne „ja”:

„Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przenoszą się to w tę, to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji.”⁹⁰

Obie linie krytyki stanowiska Locke’a warto mieć w pamięci, gdy chcemy wyjaśnić powody zarzucenia przez Berkeleygo stanowiska fenomenalistycznego, do którego zbliżył się na kilku kartach swych wczesnych zapisków.

Dodajmy jeszcze jedno. Niejednonaczość pojęcia „idei” prowadziło Locke’a do przyjęcia, że wspólnym mianem można ująć tak różne przedmioty myśli, jak idee zmysłowe i refleksyjne. Te ostatnie, oznaczające operacje rozumu, miałyby być uchwytnie na zasadzie podobnej jak idee zmysłowe. Berkeley zauważył jednak, że operacje takie jak abstrahowanie, percypowanie czy pmiętanie, mają charakter co najwyżej pojęciowy, związku z tym zawęził pojęcie idei do treści zmysłowych i pochodnych względem nich treści wyobraźni. Z kolei Hume, podobnie jak Berkeley, zarzucając Locke’owskie niewłaściwe rozumienie refleksyjności, cały materiał doświadczenia podzielił na idee zmysłowe i uczucia. Jego skrajny empiryzm prowadził go do uznania, że pojęcie związku przyczynowego nie ma żadnego odzwierciedlenia w bezpośrednich danych doświadczenia i jest jedynie pewnym sposobem wiązania treści przez wyobraźnię. Częścią tej krytyki jest również analiza aktu woli, bowiem jednym z tradycyjnych sposobów pojmowania związku przyczynowego polegało na wiązaniu ze sobą aktu woli oraz działania będącego jego skutkiem.

„Nasza idea siły nie jest kopią jakiegoś odczucia, jakieś świadomości siły działającej w nas wtedy, gdy powodujemy ruchy ciała lub posługujemy się naszymi członkami zgodnie z ich przeznaczeniem i rolą. Że ruch ich posłuszny jest rozkazom woli – o tym, tak samo jak o innych zjawiskach przyrody, mówi nam potoczne doświadczenie; siła jednak czy też energia, dzięki której to się dzieje, jest tak samo jak siła działająca w innych zjawiskach przyrody nieznaną i niepojętą.”⁹¹

Rozstrzygnięcia, jakich w odniesieniu do pojęcia woli dokonuje Hume, są w dużej mierze sceptyczne. Po pierwsze relacja pomiędzy aktem woli (*will*), który zostaje zaliczony do uczuć

⁹⁰ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 1, s. 328.

⁹¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 82.

(*passions*)⁹², a danym w doświadczeniu zmysłowym ruchem ciała sprowadza się jedynie do regularnego współwystępowania obu doznań. Po drugie, funkcjonowanie uczuć zależy zarówno od okoliczności zewnętrznych, niezależnych od człowieka cech charakteru. Wreszcie, po trzecie, sceptyczny rezultat dociekań Hume'a oznacza, że w pełni empirystycznemu opisowi ludzkiego doświadczenia, to znaczy takiemu, który rezygnuje z pojęć, którym nie odpowiada jakaś konkretna treść doświadczenia, zagadnienie ludzkiej wolności całkowicie się wymyka. Znana jest maksyma Hume'a, głosząca, że „rozum (*reason*) jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć (*passions*) i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”⁹³. Jednakże rozum, opisany w kategoriach Hume'owskiego empiryzmu ma charakter przede wszystkim instrumentalny, zaś czynnikiem motywującym do jakichkolwiek działań są uczucia. Tak zatem rozum dostarcza jedynie wiedzy dotyczącej środków do realizacji celów, te zaś zależą od aktualnie przeżywanego uczuć, nad którymi człowiek nie sprawuje pełnej kontroli.

W przywołanych powyżej fragmentach *Dzienników filozoficznych* odnajdujemy zapowiedź takiego właśnie ujęcia podmiotowości. Podobnie jak później Hume, Berkeley zauważa, że refleksyjność rozumiana tak, jak czyni to Locke, jest nie do pogodzenia z wymogami empiryzmu, albowiem w bezpośrednim doświadczeniu operacje umysłu dostępne są tylko w postaci swych „efektów” – konkretnych zjawisk zmysłowych: nie aktów percypowania, przypominania, albo abstrahowania, ale tego, co percypowane, przypominane albo wyabstrahowane.

Ten właśnie punkt decyduje o oryginalności myśli Berkeley'a, który dostrzegając niejednoznaczność stanowiska Locke'a, niebezpieczeństwo empiryzmu wiodącego do sceptycyzmu względem wolności, a także niewystarczalność rozstrzygnięcia Butlera, którego pojęcie substancjalnego podmiotu pozostaje całkowicie niejasne, wypracował zupełnie inne pojęcie podmiotowości. Aby zrozumieć przyjęty przezeń punkt wyjścia, zastanówmy się najpierw, w jakim kontekście pojęcie substancjalnego, niezmiennego w czasie podmiotu jest przydatne.

Kiedy pytamy, co składa się na to, kim jesteśmy, odpowiedź kieruje się ku poszczególnym wrażeniom, wyobrażeniom i wspomnieniom. Jeśli pytanie to zadalibyśmy w innym momencie naszego życia, z całą pewnością odpowiedź o to, które treści składają się na to, w jaki sposób pojmujemy własną osobę, będzie już odmienna, jako że okoliczności życiowe, osoby, z którymi się spotykamy, a nawet nasz własny charakter uległ pewnym zmianom. Dopóki pytanie to dotyczy tylko i wyłącznie teoretycznego opisu naszego „ja”, dopóty niezmienność w czasie może być jedynie postulowana, nigdy zaś udowodniona. Stopniowe zastępowanie wiedzy o podmiocie poznaniem opartym na badaniach empirycznych, dostarcza z pewnością wiedzy bardziej

⁹² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 2, s. 167.

⁹³ *Tamże*, t. 2, s. 188.

szczegółowej, jednak nie dotyczącej domniemanej tożsamej ze sobą w czasie substancji duchowej.

Sytuacja zmienia się z chwilą, gdy pytanie o tożsamość osoby zaczyna dotyczyć płaszczyzny praktycznej, gdy podmiot jest rozpatrywany od strony jego aktywności wolicjonalnej. O ile na płaszczyźnie teoretycznej tożsamość osobowa może być jedynie metafizycznym założeniem, o tyle w odniesieniu do podejmowanych przez człowieka czynów okazuje się postulatem koniecznym, chociażby ze względu na odpowiedzialność za popełniane czyny. Akcentując ten właśnie wymiar podmiotowości, Berkeley przyjmuje, że jedynym dającym się obronić znaczeniem, jaki można jej przypisać, jest aktywność wolicjonalna. Dlatego zdanie pochodzące z *Traktatu*, w którym Berkeley stwierdza, że „nie ma żadnej innej substancji oprócz ducha, czyli tego, co postrzega”⁹⁴ należy odczytywać razem z zawartą w *Dziennikach* uwagą: „Ściśle rzecz biorąc, i o tyle, o ile jest różna od idei, dusza to wola.”⁹⁵

Język

Nim przejdziemy do bardziej szczegółowej analizy pism Berkeleya, musimy zwrócić uwagę na sposób, w jaki Berkeley traktuje język. Początek osiemnastego stulecia to czasy, gdy filozoficzna terminologia angielszczyzny dopiero się kształtowała. Dlatego też za sprawą Bacona, Hobbesa, przede wszystkim zaś Locke’a wśród filozofów rosło zainteresowanie językiem, przy czym jednym z głównych problemów, jakie podejmowano, była kwestia przydatności języka jako środka poznania. Od Bacona do Locke’a filozofów łączyło przekonanie, że język – właściwie używany, oczyszczony z rozmaitych błędów – jest dobrym sposobem wyrażenia prawdy, że we właściwy sposób odzwierciedla obiektywny stan rzeczy. W tym punkcie wiele uwag Locke’a należałoby uznać za rozwinięcie baconowskiej krytyki teorii idoli. Wyraźnie nawiązując do tych wątków teorii Bacona Locke pisze:

„’Duch’ oznaczał pierwotnie dech, tchnienie; ‘anioł’ oznaczał zwiastuna; nie wątpię, że gdybyśmy mogli dotrzeć aż do samych początków słów, to we wszystkich językach stwierdzilibyśmy, iż nazwy, które reprezentują rzeczy niepodpadające pod zmysły, powstały ostatecznie z idei zmysłowych.”⁹⁶

„Było widać konieczne, by człowiek nie tylko potrafił wytwarzać dźwięki artykułowane, lecz również używać ich jako znaków dla pojęć, które powstają w jego umyśle, i czynić je znakami

⁹⁴ *Traktat*, 7, s. 39.

⁹⁵ *Dzienniki*, 478a, s. 88.

⁹⁶ *Rozważania*, III, I, 5, t. 2, s. 11.

posiadanych przezeń idei, dzięki czemu inni mogliby je poznawać, a myśli mogłyby być przekazywane przez jeden umysł innemu.”⁹⁷

Zdaniem Locke’a funkcjonowanie języka wygląda zatem następująco. Obserwacja jednostkowych rzeczy dostarcza materiału empirycznego, który – ze względu na dostrzeżone podobieństwo pomiędzy poszczególnymi doświadczeniami – podlega procesowi abstrakcji „od wszelkich okoliczności miejsca i czasu”⁹⁸. Formowana w umyśle idea abstrakcyjna stanowiłaby właściwą treść poznania, przy czym stopień jej ogólności, a także odkrycie relacji pomiędzy poszczególnymi pojęciami (np. gatunku i rodzaju) jest wynikiem operacji rozumu (*understanding*). Skoro zaś rozum może formować idee abstrakcyjne, język stanowiłby w wielu przypadkach zaledwie narzędzie wyrażenia abstrakcyjnych pojęć. Dziedziną, w której język pełniłby w poznaniu rolę konstytutywną, byłby zdaniem Locke’a opis tzw. modi mieszanych, takich jak „zobowiązanie”, „pijaństwo”, „kłamstwo”, które są „wytworzonym przez umysł połączeniami idei samoistnych i niezależnych; tym się one różnią od złożonych idei substancji”⁹⁹

Dlatego w ujęciu Locke’a rola języka w poznaniu jest dwojaka. Opis przyrody tworzony jest poprzez proces abstrakcji; idee oderwane, wyrażające gatunki i rodzaje, nie odnoszą się jednak do żadnych idealnych „esencji realnych”, a jedynie – jak nazywa je Locke – esencji nominalnych. Pierwsze z nich oznaczają niezmiennie, idealne wzory rzeczy, bądź też ich ostateczną wewnętrzną budowę korpuskularną, natomiast esencje nominalne są jedynie tworem umysłu, abstrakcyjnymi ideami, odnoszącymi się do pewnej klasy podobnych do siebie przedmiotów, którym przyporządkowana byłaby wspólna nazwa ogólna. Locke podzielał typowe dla swych czasów przekonanie o cząsteczkowej budowie materii, o tym, że ostatecznym jej budulcem są niedostrzegalne, nieprzenikliwe atomy, a jego wizja przyrodoznawstwa zakładała ciągly postęp wiedzy. Sprzeciw wobec esencji realnych, o których nie tylko „na ogół brak nam bodaj nawet niejasnego i mętnego pojęcia”, ale które są „całkowicie nieuchwytnie myślą (*fully unintelligible*)”¹⁰⁰ jest wyrazem przeświadczenia, że opis przyrody gromadzący obserwacje i ustalający relacje pomiędzy nimi, ze swej natury nie jest ukończony; kolejne obserwacje sprawią bowiem, że obraz świata będzie ulegał ewolucji.

Z drugiej strony, w odniesieniu do pojęć, których w ten sposób nie można jednoznacznie zweryfikować, właściwe im połączenie idei nie jest stale utrzymywane w wyobraźni, a możliwość ich przywołania daje język, którego pojęcia są niejako drogowskazem dla wyobraźni – podanie odpowiedniego znaczenia słów określa, jakie szczegółowe połączenie idei odpowiadałoby pojęciu. Ogólnie rzecz biorąc, właściwie używany język, którego pojęcia są poprawnie

⁹⁷ *Rozważania*, III, I, 1, t. 2, s. 9.

⁹⁸ *Rozważania*, III, II, 6, t. 2, s. 22.

⁹⁹ *Rozważania*, II, XXII, 1, t. 1, s. 397.

¹⁰⁰ *Rozważania*, I, VI, 10, t. 2, s. 74.

zdefiniowane i jednoznaczne, we właściwy sposób odzwierciedla idee rozumu – słowa są adekwatnymi znakami idei: każdemu poprawnie użytemu słowu odpowiada idea. Pełna odpowiedniość idei i pojęć języka idzie w parze z określeniem celu języka, który jest niejako przedłużeniem myślenia: ma on utrwalać operacje rozumu w ten sposób, że zachowuje schemat konstruowania abstrakcyjnych złożonych idei (jak „kłamstwo” czy „ojcობójstwo”). Dzięki temu nie tylko można utrwalić pewne idee abstrakcyjne, ale też komunikować je innym ludziom. Podstawowym celem języka – poza komunikacją – jest opis rzeczywistości pozaumysłowej. Znak językowy posiada zatem dwojakie odniesienie – do idei w umyśle oraz do realnie istniejących rzeczy.

Podsumujmy: najważniejsze założenia, jakie na temat funkcjonowania języka Berkeley mógł napotkać w filozofii Locke’a, były następujące:

1. Specyficznie ludzka umiejętność, jaką jest posługiwanie się językiem, wymaga procesu abstrakcji, przy czym punktem wyjścia jest konkretny materiał doświadczenia.
2. Język – niezbędny w poznaniu – dobrze odzwierciedla treści umysłu, idee. Tylko dzięki właściwemu użyciu języka, dokładnemu definiowaniu pojęć, idee mogą być jasne i wyraźne.
3. Cele języka mogą być trojaki: opis rzeczywistości pozajęzykowej, komunikacja z innymi ludźmi oraz zachowywanie idei dla wspierania pamięci.

Zależność myśli Berkeley’a od filozofii Locke’a w wielu istotnych punktach jest zależnością przez negację – przykładem jest właśnie sposób pojmowania przezeń języka, zarówno jego istoty, jak i celów, którym służy. Jak bowiem zaraz zobaczymy, wszystkie elementy powyższego opisu języka zostaną przez autora *Traktatu* poddane znaczącej rewizji.

Wątpliwość Berkeley’a budzi przede wszystkim założenie adekwatności pojęć języka względem idei. Słowo może być jego zdaniem skojarzone z pewnym pojęciem, jednak ogólność owego pojęcia sprowadza się do rozległości klasy konkretnych wyobrażeń, które może ono reprezentować. A zatem posługiwanie się słowem polegałoby na skojarzeniu go z pewnymi konkretnymi ideami wyobraźni. Dźwiękowi, który staje się słowem posiadającym znaczenie (*signification*)¹⁰¹, nie odpowiada zatem żadna pojedyncza abstrakcyjna idea, ale klasa postrzeżeń, które nawykowo są z nią łączone. Domniemana adekwatność pojęcia językowego i reprezentowanej przezeń idei nie jest zatem możliwa. Jak ją zresztą sprawdzić?

Funkcjonowanie języka nie sprowadza się do odwzorowania idei zawartych w umyśle, a w każdym razie nie w taki sposób i nie w takim zakresie, jak chciał Locke. Z konieczności pojęcia języka są ogólne (w tym sensie, że reprezentują pewną klasę wyobrażeń), idee zaś - zawsze

¹⁰¹ *Treatise, Introduction*, 12, s. 32, *Dialogues*, III, s. 261.

konkretne. Wzajemna adekwatność członów relacji: słowo-idea nie jest możliwa, bowiem znaczeniem słowa nie jest nigdy pojedynczy obraz zmysłowy czy wyobrażenie. Znaczenie to konstytuuje się dopiero w szerszym kontekście – słowa połączone w sądy mogą opisywać pewien przedmiot, coraz bardziej zbliżając się do zmysłowego konkretności. Jak widzieliśmy podczas omawiania Berkeleyowskiej krytyki idei abstrakcyjnych, zdaniem irlandzkiego filozofa Locke nie zauważa przepaści, jaka dzieli zmysłowe doświadczenie od poznania pojęciowego, zakładając, że oba porządki są względem siebie przystawalne. Chcąc oddać w języku, który z konieczności operuje pojęciami ogólnymi, konkretną ideę, trzeba posłużyć się nie pojedynczym słowem oznaczającym abstrakcyjne pojęcie, ale całym zestawem sądów, które zebrane łącznie mogłyby dopiero niejako na koniec stanowić opis konkretnego doświadczenia. Tak czy inaczej opis ten jest pewnym przybliżeniem do konkretności: pojęciowy opis zjawiska zawsze jest nieadekwatny, a z drugiej strony nigdy nie wiadomo, jakie konkretne wyobrażenie może nasunąć nawet najdokładniejsza definicja przedmiotu.

Sytuacja komplikuje się tym bardziej, gdy przyjrzymy się podstawowemu celowi, jakiemu służy język – komunikacji. Zdaniem Locke’a „korzyść, jaką człowiek ma z tych znaków [języka - AG] polega na tym, że wspomagając pamięć służą mu do utrwalenia własnych jego myśli albo do wydobywania jak gdyby na światło dzienne jego idei, by je udostępnić wzrokowi innych ludzi, więc w swym pierwotnym i bezpośrednim sensie słowa oznaczają jedynie idee w umyśle tego, kto ich używa, choćby nie wiedzieć jak niedoskonale lub niedbale tworzono je na podstawie rzeczy, jakie mają przedstawiać.”¹⁰²

Również i ten aspekt opisu języka Berkeley podważa. Za pomocą języka nie można „wydobyć na światło dzienne czyichś idei”, a w każdym razie nie można zakomunikować konkretnych idei, sprawić, że w procesie komunikacji językowej ktoś odtworzy dokładnie te same wyobrażenia jak te, które znajdują się w umyśle innej osoby. Wypowiedziane czy napisane słowo jest co najwyżej pewną daną zmysłową, która jest skojarzona z pewną klasą innych idei. Nigdy nie można mieć pewności, czy dane słowo spowoduje wyobrażenie dokładnie takiej, a nie innej idei zmysłowej. Słowo ‘kot’ może wywołać bardzo różne obrazy wyobraźni, zależne od naszych doświadczeń. Oczywiście bardziej precyzyjny komunikat, w którym wymienione byłyby różne cechy kota, narzuciłby wyobraźni pewne granice, jednakże pełna definicja konkretnego żyjącego kota jest niemożliwa – tak ze względu na konkretny charakter doznania zmysłowego, jak i na konieczność przywołania w wyobraźni wielu różnych możliwych obrazów tego zwierzęcia. Innymi słowy - jakkolwiek komunikacja ludzi jest faktem oczywistym, o tyle należałoby pojmować ją nieco inaczej, niż jako przekazywanie sobie dokładnie tych samych wyobrażeń.

¹⁰² *Rozważania*, III, II, 2, t. 2, s. 14.

Na początku pisania *Dzienników* Berkeley aprobował czysto empiryczny (w sensie Locke'owskim) opis języka, w którym zakłada się, że każde słowo odnosi się do poszczególnej idei. Na kartach młodzieńczych notatników możemy jednak prześledzić proces wypracowania całkowicie nowego ujęcia języka, odmiennego od wyżej przedstawionego, co wiąże się z przyjęciem tezy immaterialistycznej. Język przestaje pełnić funkcję poznawczą w dotychczasowym sensie, bowiem nie może odnosić się do jakichkolwiek pozadoświadczalnych desygnatów. Jeśli zaś odniesienie języka do treści myślenia jest tylko przybliżone, to pojawia się pytanie o to, jaki w ogóle jest cel posługiwania się językiem.

Najobszerniejsze uwagi na temat języka zawiera ostatnie osiem paragrafów *Wstępu* do *Traktatu*. Trudno się temu dziwić - chodziło nie tylko o przedstawienie właściwego zdaniem Berkeleya rozumienia języka, ale także o przygotowanie czytelnika do tego, aby w odpowiedni sposób odczytywał samo dzieło. Opisując funkcjonowanie języka, Berkeley dochodzi do wniosków analogicznych do tych, które płyną z przeprowadzonej przezeń krytyki teoretycznego poznania właściwego przyrodoznawstwu. Berkeley zasadniczo nie poddawał w wątpliwość możliwości matematycznego opisu przyrody. Zauważał jednak, że w ten sposób nie opisujemy domniemanych pozaumysłowych rzeczy, których istnienie byłoby całkowicie niezależne od ludzkiego doświadczenia, lecz co najwyżej dokonujemy matematycznej idealizacji dostępnego doświadczenia. Opis taki, którego dostarczała chociażby Newtonowska fizyka, ujmowałby jedynie wycinek tego doświadczenia: ukazywałby jedynie regularność pojawiania się zjawisk. Dlatego też do zasad Newtonowskiej eksperymentalnej filozofii Berkeley miał stosunek ambiwalentny – co prawda fizyka zawarta w *Principia Mathematica* rezygnowała z opisu jakości ukrytych (*occult qualities*) na rzecz świata zjawiskowego (*manifest world*), to jednak w szerszej perspektywie ukazywała rozziew pomiędzy poznaniem teoretycznym a codziennym światem człowieka wraz z jego dążeniami i celami, jakie sobie stawia. Jeśli byśmy natomiast zgodzili się ze zdaniem Berkeleya, że czysto teoretyczne nastawienie właściwe poznaniu jest fikcją, bowiem podstawową doświadczenia jest intencjonalne nastawienie do otaczającego go świata, to bodaj jedynym praktycznym aspektem rozwijającego się w siedemnastym i osiemnastym wieku przyrodoznawstwa było techniczne opanowanie przyrody. Teza ta, wyraźnie była zresztą formułowana przez filozofów angielskich w czasach narodzin nowoczesnego przyrodoznawstwa wielokrotnie:

„Celem czy zadaniem filozofii jest – pisał Hobbes – byśmy przewidywane skutki mogli wykorzystać na nasz pożytek albo by wysiłkiem ludzi, dzięki znajomości skutków działania jednych ciał na inne, powstały na pożytek ludzi skutki podobne, o ile na to pozwala moc ludzka i

istota rzeczy. (...) Wiedza jest gwooli mocy (...) i wszelkie w ogóle dociekanie podejmowane jest ze względu na jakieś działanie czy dzieło.”¹⁰³

W tym kontekście należałoby odczytywać znaczenie koncepcji języka wypracowana przez Berkeleya. Podobnie jak poznanie teoretyczne skrywa praktyczny wymiar ludzkiej woli opanowania przyrody i dostosowania jej do swych potrzeb, tak przesłonięcie owego wymiaru codzienną działalnością badaczy idzie w parze z błędnym ujęciem funkcjonowania języka. Nie opisuje on bowiem tego, co z natury niejęzykowe, co najwyżej zbliża się do konkretnego doświadczenia dokonując jego pojęciowej idealizacji. Uznaniu prymatu poznania teoretycznego towarzyszyło przekonanie, że celem języka jest reprezentacja istniejących niezależnie od człowieka rzeczy. Tymczasem Berkeley zauważa, że „przekazywanie idei oznaczonych przez słowa, nie jest, jak się pospolicie mniema, jedynym, a nawet głównym celem języka. Istnieją cele odmienne, jak wzniecanie jakiejś namietności, pobudzanie do działania lub powściąganie od niego czy wprowadzanie umysłu w określone nastawienie. W stosunku do tych celów tamten spełnia w wielu przypadkach rolę wyłącznie pomocniczą, a czasami zostaje całkowicie pominięty, jeśli te cele mogą być osiągnięte bez niego, co jak sądzę, zdarza się nierzadko przy potocznym posługiwaniu się mową.”¹⁰⁴

O ile zatem Locke usiłował wyjaśnić powstania języka odwołując się do działania władz intelektualnych człowieka, wskazując na konieczność abstrahowania od konkretnego doświadczenia i osiągnięcia pojęć abstrakcyjnych, o tyle Berkeley istotę języka pojmuje z perspektywy międzyludzkiej komunikacji, która nie jest możliwa w odniesieniu do przekazywania wyobrażeń, ale w odniesieniu do konkretnych ludzkich zachowań i postaw. Początków języka nie należy zatem upatrywać w ludzkiej skłonności do nazywania zjawisk, ale w potrzebie współdziałania z innymi. Warunkiem funkcjonowania języka jako medium komunikacji nie jest zatem przekazanie idei, ale koordynowanie działań przez ludzi. Tak pojmowany język jest zawsze dialogiem z innymi, jest nie tylko monologowym nazywaniem, ale żywą mową, która ma na celu współdziałanie.

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Wskazane powyżej polemiki ze stanowiskami Locke’a, Bayle’a i Malebranche’a, a także z rozwinięciem założeń empiryzmu w sceptycznym kierunku wiodącym do rozstrzygnięć Hume’a, mają Berkeleyowi przygotować grunt dla uzasadnienia celu i zadań filozofii.

Przede wszystkim zanegowany zostaje nieprzezwycięzalny podział doświadczenia na świat przyrody (istniejącej niezależnie od człowieka) oraz świat ludzkich celów, co znajduje wyraz w negacji istnienia materii, a także w podziale idei cech ciał na pierwotne i wtórne. Oznacza to, że

¹⁰³ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. 1, s. 16-17.

¹⁰⁴ *Traktat, Wstęp*, 20, s. 27.

dla Berkeleya świat opisywany jest jedynie z perspektywy ludzkiego doświadczenia, wszystkie zaś napotymane w nim rzeczy zyskują znaczenie dzięki jego intencjonalnemu nastawieniu. Nawet przyroda rozpatrywana jest z punktu widzenia specyficznego ludzkiego zainteresowania. Także ludzkie poznanie nie jest oderwane od innych obszarów ludzkiego życia, co znakomicie opisuje lakoniczne stwierdzenie z *Dzienników*: „'Czysty intelekt' – nie rozumiem tego”¹⁰⁵.

Czy jednak cele praktyczne, jakimi kieruje się nauka, są celami ostatecznymi? Czy najwyższy cel, jakim byłoby dobro i ostateczne przeznaczenie człowieka, nie tylko jako istoty witalnej (zaspokojeniu jej potrzeb służyłoby właśnie przyrodoznawstwo z całym wytworzonym zapleczem technicznym), ale także jako istoty moralnej, możliwy jest do wyznaczenia przez ludzki rozum? Dla religijnej umysłowości Berkeleya ukształtowanej zgodnie z anglikańskim wyznaniem wiary, stosunku człowieka i natury nie opisuje się jako przeciwstawienia obcej człowiekowi przyrody i ludzkiego świata, nie oznacza on opozycji mechanizmu rozciągłej materii i wolicjonalnej działalności człowieka, ale ujmuje ową relację jako stosunek przejawiającego się w porządku natury boskiego zamiaru i ludzkiej wolności. Boski zamiar skierowany jest do człowieka, a jego widowym przejawem jest język natury. Podobnie też jak w przypadku języka ludzkiego, boski język znaków natury jest medium specyficznej komunikacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

W wymiarze filozoficznym niemożliwe jest także oddzielenie niezależnych od siebie sfer poznania: zajmującej się przyrodą filozofii naturalnej i filozofii moralnej opisującej człowieka. Wreszcie także poszczególne wątki filozofii samego Berkeleya – teoriopoznawczy, przyrodoznawczy, etyczny i religijny – są ze sobą ściśle splecione. Ujmowanie jedynie pewnego jej wycinka i traktowanie irlandzkiego filozofa jedynie jako epistemologa, albo jako wyłącznie myśliciela religijnego nie oddaje bogactwa jego myśli.

Próba stworzenia nowej teorii widzenia. Wnioski

Przygotowaniem do przedstawienia „nowej zasady”, jaką miała być teza immaterialistyczna, była publikacja *Essay towards a New Theory of Vision* (1709). Do zawartych tam rozstrzygnięć Berkeley powrócił kilkadziesiąt lat później, w *The Theory of Vision, or Visual Language, shewing the immediate presence and providence of a deity, vindicated and explained* (1733). Podstawowym celem owych prac było wykazanie podmiotowego charakteru doświadczenia przestrzeni i sprzeciw wobec przyjmowania istnienia przestrzeni absolutnej. Berkeley z dużym rozmysłem

¹⁰⁵ *Dzienniki*, 810, s. 145.

wybrał tematykę swego pierwszego dzieła – optyka przelomu siedemnastego i osiemnastego stulecia stanowiła bardzo dynamicznie rozwijającą się dziedzinę wiedzy, a konstruowane coraz doskonalsze przyrządy optyczne skłaniały do pytań dotyczących natury widzenia; dla Berkeleya była to okazja do poddania próbie tezy immaterialistycznej bez głoszenia jej wprost. W swym wczesnym dziele nie zaprzecza istnieniu materii, ale stara się wypracować taką teorię widzenia, która byłaby w pełni zgodna z tą tezą. „Moim celem – pisał Berkeley – jest ukazanie sposobu, w jaki poprzez zmysł wzroku postrzegamy odległość, wielkość i położenie przedmiotów. Rozważę też różnicę pomiędzy ideami wzroku i dotyku oraz to, czy istnieje jakakolwiek idea wspólna dla obu tych zmysłów. [Wydaje mi się, że we wszystkich tych kwestiach, piszący na temat optyki kierowali się dotychczas błędnymi założeniami.]”¹⁰⁶

W *Theory of Vision Vindicated and Explained* Berkeley wyraźnie okeślił zakres badań podjętych w teorii widzenia, oddzielając go od optyki i anatomii. Pierwsza z tych dwóch dziedzin – optyka – stara się zrekonstruować mechanizm ludzkiego widzenia odwołując się do praw geometrii, milcząco zakładając przy tym, że pojęcia, którymi się posługuje, dotyczą nie tylko obiektów myślenia, ale też realnych, pozaumysłowych rzeczy. Jest więc tak, że albo optyka tworzy jedynie pewien model wyjaśniający – niejako wtórnie – proces postrzegania wzrokowego odwołując się do konstrukcji stworzonych przez ludzkie władze poznawcze, takie jak wyobraźnia i rozum, albo też należy przyznać, że opiera się na założeniu istnienia rozciągłej substancji jako ośrodka rozchodzenia się promieni świetlnych. Podobnym założeniem wspierałaby się anatomia, będąca, jak nieco wcześniej określił ją Locke, ‘fizyką duszy’¹⁰⁷, badająca procesy zachodzące w ciele. Tymczasem problematyka teorii widzenia dotyczy określenia sposobu postrzegania „odległości, wielkości i położenia przedmiotów” – warunków postrzegania rozciągłości (*extension*) i posługiwania pojęciem przestrzeni (*space*). Tym samym Berkeley poddaje analizie założenie leżące u podstaw obu wspomnianych nauk szczegółowych. Teorię Berkeleya można zatem odczytywać dwojako – jako koncepcję ściśle optyczną, której celem jest lepsza eksplikacja postrzegania wzrokowego, przewyżczająca błędy wcześniejszych teorii, po drugie zaś, jako teorię poznania zmysłowego stanowiącą wstęp do przyjęcia metafizycznej tezy o nieistnieniu materii¹⁰⁸.

Nowość przedstawionej przez Berkeleya teorii polegała przede wszystkim na odrzuceniu założeń wcześniejszych koncepcji dotyczących postrzegania wzrokowego zawartych w pismach Descartesa (*Dioptryka*), W. Molyneux (*Dioptrica Nova*), N. Malebranche’a (*De la recherche de la vérité*),

¹⁰⁶ *Vision*, 1, s. 171; zdanie w nawiasie kwadratowym zostało dodane w wydaniu z 1732 r.

¹⁰⁷ *Rozważania*, I, I, 2, s. 23.

¹⁰⁸ Jak wskazuje wspomniana M. Atherton, szczególną cechą recepcji obu dzieł Berkeleya poświęconych widzeniu, jest entuzjastyczne przyjęcie poglądów irlandzkiego filozofa w zakresie teorii widzenia, przy całkowitym pominięciu najbardziej istotnego celu, jaki przyświecał tej teorii, a mianowicie potraktowania postrzeżeń wzrokowych w sposób analogiczny do języka Stwórcy. (M. Atherton, *Berkeley's Revolution in Vision*, Ithaca and London 1990, s. 23 i nast.)

a także J. Barrowa czy J. Keplera. Podstawą wszystkich tych koncepcji było przekonanie, że właściwe wyjaśnienie postrzegania wzrokowego wymaga odwołania się do geometrii, co ma uzasadniać konieczność sądów na temat wielkości, położenia i odległości ciał. „Geometria naturalna”, właściwa każdemu rozumnemu człowiekowi zdolność oceniania odległości zdaniem uczonych i filozofów siedemnastego wieku miałyby być podstawą sądów na temat ciał postrzeganych wzrokiem. Descartes pisał co prawda, że „wszystkie jakości, które sobie uprzytamniamy w przedmiotach wzrokowych, dają się sprowadzić do sześciu głównych, którymi są: światło, kolor, położenie, odległość, wielkość oraz kształt”¹⁰⁹, jednak spośród owych sześciu jakości dają się wyodrębnić dwie zasadnicze grupy. Otóż bezpośrednio za pomocą wzroku postrzegane są tylko dwie pierwsze, a mianowicie światło i kolor. Pozostałe cztery są postrzegane jedynie pośrednio i w przeciwieństwie do pierwszych dwóch, są doznaniem wspólnymi wzrokowi i dotykowi¹¹⁰.

Zdaniem Descartes’a, bezpośrednio dane za pomocą wzroku postrzeżenia światła i koloru stają się podstawą wydawanych sądów na temat wielkości, kształtu, położenia i odległości, jednakże ocena ta wymaga już udziału intelektu. Odległość od przedmiotu jest zależna do kąta pomiędzy promieniami padającymi od tego przedmiotu do obu źrenic, albo też pomiędzy przeciwległymi końcami danej rzeczy, a pojedynczą źrenicą. Najogólniej rzecz ujmując, ocena odległości przypominałaby sytuację, gdy ktoś niewidomy trzymając w dłoniach dwie tyczki, które stykałyby się w miejscu, w którym znajduje się przedmiot, znając odległość pomiędzy dłońmi i kąt pomiędzy owymi tyczkami, mógłby wydać sąd na temat miejsca, w którym się znajduje. Uznanie, że przykład ten, który *de facto* dotyczy zmysłu dotyku, w prawidłowy sposób tłumaczy proces widzenia, opiera się na kilku przesłankach. Po pierwsze, zakłada się tu, że w odróżnieniu od koloru i światła, które są jakościami dostępnymi jedynie wzrokowi, odległość, kształt, położenie i wielkość są wspólne zarówno wzrokowi, jak i dotykowi. Podstawą tego założenia jest z kolei przyjęcie, że doznanie wzrokowe (i dotykowe) jest możliwe dzięki pewnym obiektywnie istniejącemu mechanicznemu bodźcowi, którym w przypadku wzroku jest promień światła, w przypadku zaś dotyku – mechaniczna stymulacja ciała. Przyjmuje się tu istnienie obiektywnej przestrzeni, będącej ośrodkiem przekazywania tego bodźca.

„Pierwszym, najbardziej powszechnym i *niekiedy najpewniejszym* środkiem, za pomocą którego oceniamy odległość od bliskich nam przedmiotów, jest kąt utworzony przez promienie łączące nasze oczy i przedmiot, będący jego wierzchołkiem, tj. miejscem, gdzie spotykają się promienie. Gdy kąt ten jest bardzo duży, widzimy przedmiot jako bardzo bliski, z drugiej strony,

¹⁰⁹ R. Descartes, *La dioptrique*, tłum. S. Cichowicz, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 208.

¹¹⁰ R. Descartes, *Człowiek*, w: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 35.

gdy kąt ten jest bardzo mały, przedmiot ów widziany jest jako bardzo odległy. Zmiana, jakiej podlegają nasze oczy zależnie od wielkości owego kąta, jest środkiem, którym posługuje się nasza dusza, aby ocenić, jak daleko bądź blisko znajdują się przedmioty. Albowiem tak, jak niewidomy może dotknąć jakiegoś ciała końcami dwóch prostych tyczek nieznannej długości, i określić przybliżoną odległość do tego przedmiotu, tak też dusza, jak się mawia, określa odległość od przedmiotu za pośrednictwem ułożenia oczu, które zmienia się zależnie od kąta, pod jakim widzi ona przedmiot, tj. zależnie od odległości od niego.”¹¹¹

Podstawowe i bezpośrednie zarzuty, jakie Berkeley kieruje pod adresem takich ‘geometrycznych’ teorii, są następujące. Po pierwsze, na ich postawie nie można wyjaśnić kilku szczegółowych kwestii z zakresu optyki (takich jak pozorna zmiana wielkości Księżyca nad horyzontem, różnica pomiędzy pozornym i rzeczywistym położeniem przedmiotu, wyjaśnienie poprawnego postrzegania za pomocą wzroku przy odwróceniu obrazu na siatkówce oka). Uniwersalność i konieczność praw geometrii powinna bowiem gwarantować wyjaśnienie oceny wielkości, odległości i położenia wszelkich doświadczanych przedmiotów. Po drugie, Berkeley co prawda zgadza się, że proces widzenia jest dwuetapowy, jednak ujmuje go zupełnie inaczej. Zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy proces ten miałby się opierać się na a) bezpośrednim doznaniu wzrokowym i b) rozumowej korekcie wrażeń wzrokowych za pomocą ‘naturalnej’ (tj. wrodzonej) zdolności przeliczania odpowiednich kątów i odległości. Ukrytą przesłanką w tym rozumowaniu jest przyjęcie istnienia absolutnej, obiektywnej przestrzeni, a także uznanie mechanicznego, przyczynowo-skutkowego oddziaływania bodźców (takich jak promieni świetlnych) na organ wzroku. Zgodnie z założeniami nowej filozofii Locke’a taka wrodzona i nieświadomiona zdolność nie istnieje; również w *Nowej teorii widzenia* czytamy: „Odwołam się do doświadczenia każdego człowieka: czy widząc jakiś przedmiot obliczamy jego odległość na podstawie wielkości kąta, jaki powstaje po przecięciu się dwóch osi optycznych? A może myślimy o tym, jak duży jest kąt rozchodzenia się promieni, które z jakiegoś punktu docierają do naszej źrenicy? Każdy potrafi najlepiej osądzić, czy coś postrzega, czy też nie.”¹¹² Wreszcie, Berkeley wykazuje niezasadność twierdzenia, zgodnie z którym w odróżnieniu od światła i koloru, odległość, wielkość i położenie przedmiotów są jakościami postrzeganymi przez dwa zmysły – wzrok i dotyk.¹¹³

¹¹¹ N. Malebranche, *The Search after Truth*, transl. Th. M. Lennon, P. J. Olscamp, Columbus, Ohio 1980, s. 41., cyt. za: M. Atherton, *Berkeley's Revolution in Vision*, dz. cyt., s. 23..

¹¹² *Vision*, 12, s. 173.

¹¹³ Tezę tę znajdziemy również u Locke’a – por. Rozważania II, V, 5: „Ideami, które otrzymujemy za pomocą więcej niż jednego zmysłu, są idee przestrzeni lub rozciągłości, kształtu, spoczynku i ruchu; te bowiem dają impresję, które można spostrzec przez wzrok i dotyk.” (t. 1, s. 154).

Punktem wyjścia jest dla Berkeleya dość oczywista konstatacja, że ówczesne dzieła J. Barrowa i A. Tacqueta z zakresu dioptryki czy katoptryki nie przedstawiają mechanizmu bezpośredniego postrzegania wzrokowego, ale stanowią racjonalne wyjaśnienie funkcjonowania przyrządów optycznych, w dalszej zaś kolejności podają zrozumiałe warunki, na podstawie których można wyjaśnić postrzeganie wzrokowe. Jeśli zatem mielibyśmy wyjaśnić sposób, w jaki wzrokowo (czy szerzej – zmysłowo) postrzegamy odległość (a także wielkość i położenie) przedmiotów, wyjaśnienie to powinno ograniczać się do samej zmysłowości, nie odwoływać się do operacji rozumu, bowiem dostarczane przez ‘autorów dzieł optycznych’ wyjaśnienie może służyć za racjonalne uzasadnienie tego procesu (wyjaśnienie bazujące na niesprawdzalnych założeniach dotyczących rozciągłej materii), ale nie jego przebieg i sposób, w jaki zdobywamy wiedzę na temat rozciągłości. W ostateczności różnica pomiędzy wyjaśnieniem, którego dostarczają kartezjaniści, a tym, które przedstawia Berkeley, sprowadza się do wykazania przezeń postulatywnego charakteru istnienia rozciągłej materii czy newtonowskiej absolutnej przestrzeni.

Bezpośrednie postrzeżenie wzrokowe nie może dać podstaw do określenia odległości, bowiem, jak Berkeley powtarza za Malebranche, „odległość to linia skierowana w stronę oka, a zatem przez jego siatkówkę jest ona odbierana tylko jako punkt. Ten punkt zaś pozostaje zawsze taki sam, niezależnie od tego, czy odległość jest duża, czy mała.”¹¹⁴ Malebranche utrzymywał, że materia, do której należy rozciągłość, istnieje obiektywnie, niezależnie od poznającego podmiotu, i chociaż nie jest bezpośrednio postrzegana, to o jej istnieniu zapewnia ludzki intelekt. Jednakże założenia takie wiedzie do sceptycyzmu:

„1. Powinniśmy polegać na świadectwie wzroku nie po to, aby wydawać sądy na temat prawdy o rzeczach samych w sobie, ale jedynie w tym celu, aby odkryć, jakie mają znaczenie dla zachowania naszego ciała. 2. Albowiem ogólnie rzecz biorąc oczy oszukują nas swymi przedstawieniami rzeczy – zarówno gdy idzie o rozmiar ciał, ich kształt oraz ich ruch, a także kolor i światło, które są wszystkim, co widzimy. 3. Wszystkie rzeczy nie są takie, jak się nam jawią, wszyscy popełniają co do nich błędy, przez co wpadamy w nieskończoną liczbę innych błędów.”¹¹⁵

Tymczasem Berkeley w przeciwieństwie do Malebranche’a niezobligowany religijną dogmatyką do przyjmowania istnienia materii, przedstawia odmienne wyjaśnienie widzenia. To prawda, że wzrok nie jest właściwym zmysłem służącym do oceny odległości czy wielkości przedmiotu; więcej nawet wzrok pozostawiony sam sobie nie jest w stanie w ogóle oceniać wielkości¹¹⁶. Zmysł ten może co najwyżej ukazać rozmaite przedstawienia barwne i świetlne, ale

¹¹⁴ *Vision*, 2, s. 171.

¹¹⁵ N. Malebranche, *The Search after Truth*, s. 25, cyt. za: M. Atherton, *Berkeley's Revolution in Vision*, s. 21..

¹¹⁶ *Vision Vindicated*, 44, s. 266.

nie pozwala na rozmieszczenie ich w przestrzeni, a także na uznanie jej obiektywnego ‘pozaumysłowego’ statusu. Jeśli bowiem tak właśnie byłoby, to określenie wielkości, odległości i położenia przedmiotu byłoby czymś pierwotnym, zdolnością, która ujawniałaby się, gdy tylko posłużylibyśmy się wzrokiem. Czy zatem ktoś, kto byłby od urodzenia niewidomy, a kto później odzyskałby zdolność widzenia, mógłby od samego początku określić za jego pomocą owe mierzalne jakości?

Problem ten, postawiony po raz pierwszy przez Williama Molyneaux w dwóch listach do Locke’a i szeroko dyskutowany w czasach Berkeleya, powinien jego zdaniem stanowić rozstrzygający eksperyment, który mógłby wykazać słusność prezentowanej przezeń teorii. Zdaniem autora *Nowej teorii widzenia* niewidzcy od urodzenia początkowo nie będzie potrafił połączyć dotychczasowego wrażenia dotykowego kuli czy sześcianu z widokiem tych brył. Pomiędzy wrażeniami obu zmysłów nie istnieje bowiem żadne konieczne powiązanie, a jedynie nawykowe kojarzenie poszczególnych wrażeń przez wyobraźnię. Dopiero dzięki niemu zmienny obraz dostarczany przez oko – ze swej natury dwuwymiarowy, skoro, jak poucza fizjologia, stanowi jedynie pobudzenie siatkówki, może zostać właściwie „uprzestrzenniony” – w tym sensie, że pierwotna percepcja rozciągłości dana jest za pomocą dotyku, a następnie zostaje ona skojarzona z danymi wzrokowymi. Bezpośrednie wrażenie wzrokowe, dostarczające jedynie różnych idei światła i kolorów, zostaje dzięki wyobraźni przekształcone w wyobrażenie trójwymiarowego przedmiotu. Zanim dokładniej przyjrzymy się, w jaki sposób do tego dochodzi, zwróćmy pokrótce uwagę na sposób, w jaki należy zdaniem Berkeleya wyjaśnić postrzeganie odległości, położenia i kształtu przedmiotu.

Ocenę odległości od przedmiotu Berkeley sprowadza do trzech czynników: charakterystyki wrażeń dostępnych za pomocą wzroku, dodatkowych okoliczności towarzyszących widzeniu oraz szeroko pojmowanych wrażeń dotykowych.

Przede wszystkim przedmiot oceniany jest jako mniej czy bardziej odległy ze względu na stopień niewyraźności jego obrazu. „Nikt – pisze Berkeley – nie ma jednak władzy nad tym, czy widzi przedmiot w sposób mniej czy bardziej wyraźny, co jest jawną konsekwencją tego, co zostało właśnie wykazane, a mianowicie, że aby określić widoczne miejsce, w którym znajduje się przedmiot, umysł nie odwołuje się do większego czy mniejszego rozchodzenia się promieni, ale do większej bądź mniejszej niewyraźności obrazu owego przedmiotu.”¹¹⁷ Do tego określenia dochodzi skutek nawyku: „Skoro zaś odkrywamy, że dzieje się tak w sposób stały, w umyśle

¹¹⁷ *Vision*, 22, s. 176.

powstaje nawykowe połączenie pomiędzy poszczególnymi stopniami niewyraźności obrazu, a odległością przedmiotu.¹¹⁸

Procesy kojarzenia wiążą idee wzrokowe z innymi elementami doświadczenia: „Należy dalej zauważyć, że poza wielkością, rozmieszczeniem i słabością obrazów, nasza wcześniejsza wiedza [*praenotions*] dotycząca rodzaju, rozmiaru i natury rzeczy, sugeruje razem z nimi wielkość dotykową; na przykład dwa obrazy jednakowej wielkości, tak samo słabe, i rozmieszczone w ten sam sposób, z których jeden przedstawia człowieka, drugi zaś wieżę, będą sugerować różną wielkość [dostępną dotykowi].¹¹⁹ W podobny sposób, odwołując się do codziennego doświadczenia człowieka, dla którego codzienny widok przedstawia jego otoczenie oraz znajdujące się powyżej niebo, Berkeley tłumaczy, że przedmioty znajdujące się w górze, zwykle wydają się większe niż znajdujące się niżej¹²⁰.

Biorąc pod uwagę okoliczności towarzyszące ocenie wielkości przedmiotów, należy odróżnić zmysłowy obraz (*picture*) rzeczy od obrazu postrzeżeniowego (*image*)¹²¹. Pierwszy z nich jest bezpośrednim, biernym doznaniem (*sensation*), które jednak nie pozwala na żadną ocenę wielkości przedmiotu, jego położenia i odległości od niego, drugi zaś można byłoby uznać za podobiznę owej rzeczy, gdyby nie fakt, że istnienie jej pierwowzoru jest całkowicie zbędnym uroszczeniem naszej wyobraźni. W tym miejscu powstają dwa pytania. Pierwsze z nich dotyczy sposobu, w jaki powstaje postrzeżenie (*image*) rzeczy, drugie – jak w obrębie doświadczenia

¹¹⁸ *Vision*, 21, s. 175.

¹¹⁹ *Vision Vindicated*, 59, s. 271.

¹²⁰ *Vision Vindicated*, 60, s. 271-2.

¹²¹ Przeciwwstawienie *picture* – *image* wprowadza Berkeley w *Theory of Vision Vindicated*, gdzie pisze: „Pierwsze z nich składają się ze światła, cienia i kolorów; drugie zaś nie są właściwie obrazami [*pictures*], ale podobiznami [*images*] rzutowanymi na siatkówkę oka. Aby je odróżnić, pierwsze z nich nazywam obrazami [*pictures*], drugi zaś podobiznami [*images*] – jedne, widzialne, są właściwymi przedmiotami wzroku, drugie są czymś całkowicie od nich odmiennym, tak że nawet ktoś od urodzenia niewidomy może je doskonale sobie wyobrazić, zrozumieć i pojąć. Być może nie jest czymś zbędnym zauważyć, że kształt i ruch, które nie mogą być aktualnie doznane przez nas dotykiem [*which cannot be actually felt by us*], a jedynie wyobrażone, to można jednak uznać za idee dotyku, należy ono bowiem do tego samego rodzaju, co przedmioty dotyku i do tego właśnie zmysłu odwołuje się wyobraźnia.” (51, s. 268-9). W podobny sposób o *images* Berkeley pisze w *Treatise*, gdy krytykuje koncepcję jakości pierwotnych, które miałyby być „odwzorowaniami czy też podobieństwami [*paternes or images*] rzeczy istniejących poza umysłem” (9, s. 256). Pojęcie ‘podobizny’ może być nieco mylące, gdyż zakłada relację pomiędzy odwzorowaniem i jego podstawą, jednakże należy zauważyć, że w pełni odpowiada zamysłowi Berkeley, który w interesujących nas w tej chwili pismach, a mianowicie *Traktacie*, *Vision* i *Vision Vindicated*, tęzę immaterialistyczną przedstawia dopiero po zebraniu argumentów i odpowiednim przygotowaniu czytelnika: takim wstępem jest w tym przypadku odrzucenie teorii głoszącej wyróżniony status jakości pierwotnych, a także przedstawienie zasad nowej teorii postrzegania wzrokowego. W obu przypadkach dopiero zgoda na efekty dociekań na ten temat jest warunkiem odrzucenia istnienia materii jako teoretycznie nieuzasadnionego postulatu. Takim obrazem-podobizną może być zatem przedmiot zmysłu dotyku – w szerokim znaczeniu tego słowa (obejmującym wszelkie doznania cielesne), w dalszej kolejności – całość doznań budujących postrzeżenie rozciągłego przedmiotu. W obu przypadkach obstawanie przy koncepcji materialistycznej nakazywałoby określenie takiego postrzeżenia jako podobieństwa, czy też odwzorowania istniejącego poza umysłem ciała (jako przedmiot umysłu byłoby ono rekonstruowane). W pewnym sensie owo podobieństwo zostaje potwierdzone wraz z chwilą odrzucenia istnienia materii: *image* okazuje się nie odpowiednikiem zewnątrzumysłowej rzeczy, ale samą tą rzeczą. Z tej perspektywy jednakże przedmiot wzroku nie zostaje już w żadnej relacji podobieństwa czy reprezentowania rzeczy niezależnej od umysłu, nadal jednak pozostaje w relacji do *image* – przedmiotu postrzeżenia – drogą nawyku ‘sugerując’ umysłowi odpowiednie doznanie dotykowe staje się składową tego postrzeżenia.

dochodzi do wytworzenia pojęcia przestrzeni oraz przeświadczenia o jej niezależnym od doświadczenia istnieniu.

Sprzeciw Berkeleya wobec koncepcji geometrycznego wyjaśnienia przedstawiania przestrzeni wynika z niewłaściwego jego zdaniem rozgraniczenia pomiędzy biernym doznaniem zmysłowym, a aktywnością wyższych władz umysłowych takich jak wyobraźnia czy rozum. Wcześniejsi autorzy przyjmowali, że samo doznanie zmysłowe obejmuje tajemniczą umiejętność ‘naturalnej geometrii’, do której bezwiednie odwołujemy się w przypadku oceny wielkości bądź odległości przedmiotów, nieświadomie obliczając je na podstawie wielkości kątów pomiędzy odbitymi od przedmiotu promieniami światła wpadającymi do oka. Ponieważ jednak odwołanie do owej zdolności jest całkowicie mimowolne i nieświadome, a doświadczenie o nim wcale nie informuje, nie ma żadnych podstaw, by przyjmować to tłumaczenie. Zakłada się w nim bowiem dwie nie dające się uzgodnić tezy. Pierwsza z ich głosi całkowitą niezależność rozciągłości bądź przestrzeni od umysłu, czego potwierdzeniem miałyby być bierność doznania zmysłowego, druga głosi konieczność odwołania się do ‘naturalnej geometrii’, co miałyby zapewniać obiektywność dokonywanych ocen, a w rzeczywistości skrywa aktywność umysłu konieczną do tego, aby wyobrażenie przestrzeni w ogóle powstało. Opis procesu widzenia, jaki odnajdujemy u Descartesa czy Molyneux dotyczy szczegółowych zagadnień geometrycznej optyki, nie filozofii: „Wyjaśnienie, w jaki sposób ludzki umysł czy też dusza po prostu widzi, to rzecz, która należy do filozofii; rozważanie biegu cząsteczek po pewnych liniach, rozszczepienie, odbicie czy przecięcie się promieni światła, określenie właściwych kątów pomiędzy nimi – to całkiem inna sprawa, należąca do geometrii.”¹²² O ile geometryczna optyka zakłada istnienie pustej przestrzeni, która stanowi ośrodek rozchodzenia się promieni świetlnych, o tyle filozofia powinna dostarczyć odpowiedzi na pytanie o to, czym jest sama przestrzeń.

Jak widzieliśmy, konstatacja określonego przestrzennego charakteru doświadczenia uwarunkowana jest różnymi czynnikami, takimi jak wcześniejsza wiedza o przedmiocie, a także wszelkie doznania cielesne, które zbiorczo nazywane zostają przez Berkeleya ideami dotykowymi. Należy do nich także wrażenie wysiłku związane z akomodacją oka, gdy próbujemy uchwycić obraz blisko znajdującego się przedmiotu, a także doznanie dotykowe związane z ruchem galek ocznych.

Jakkolwiek można się zastanawiać, czy rzeczywiście sposób ujęcia przez Berkeleya procesu widzenia w pełni usuwa problemy, które w kwestiach szczegółowych napotkały koncepcje wcześniejsze¹²³, to z perspektywy całości jego filozofii istotne są dwie kwestie związane

¹²² *Vision Vindicated*, 43, s. 266.

¹²³ Berkeleyowską wykładnię postrzegania wzrokowego omawia w swej książce P. Spryszak, analizując problem postrzegania bezpośredniego (*Filozofia percepcji George'a Berkeleya*, Kraków 2004 s. 26-35).

z rozpatrywanymi przez Berkeleya zmysłami wzroku i dotyku: odrębność niewspółmierność obu rodzajów idei, podmiotowy charakter przestrzeni, a także wspomniany już problem powodów, dla których przyznaje się jej obiektywny status.

Zaproponowana przez Berkeleya procedura, zgodnie z którą punktem wyjścia opisu doświadczenia są zjawiające w nim treści i stosunki pomiędzy nimi, pozwala sprawdzić, które z nich są zależne od operacji umysłu, które zaś należy traktować jako treści dane, to znaczy takie, co do których można zakładać, że ich podstawą nie jest doświadczający umysł. W odniesieniu do rozciągłości chodziłoby zatem o sprawdzenie, czy na płaszczyźnie samego doświadczenia daje się obronić teza o jej niezależnym istnieniu od umysłu, czy też należy uznać ją za twór umysłowy.

Bezpośrednie doświadczenie zmysłowe, nieskorygowane przez rozum, każe sądzić, że w doznaniu wzrokowym rozmiary przedmiotu są różne w zależności od odległości, jaka dzieli go od narządu wzroku. Skoro jednak tym, co jest właśnie sprawdzane, jest istnienie niezależnych od umysłu rozciąglanych rzeczy, samo stwierdzenie, mówiące o „wzrokowym doznaniu przedmiotu” jest niewłaściwie sformułowane, gdyż kryje w sobie przesądzenie o istnieniu ciał, których cechy geometryczne odzworowywane są w akcie widzenia. W obrębie dostępnego doświadczenia można mówić jedynie albo o sytuacji, gdy porównywane są dwa przedmioty doświadczane wzrokiem, bądź też o sytuacji, gdy przedmiot wzrokowy porównywany z przedmiotem bezpośrednio doznawanym za pomocą innych zmysłów. W pierwszym przypadku okazuje się, że przedmioty wzrokowe są od siebie różne, i jeśli każdy z nich miałby odpowiadać jakiejś niezależnej od zmysłowości rzeczy, prowadziłyby to jedynie do sprzeczności. W drugim przypadku, gdy porównujemy przedmiot wzroku i przedmiot dotyku, zdaniem Berkeleya nie istnieje pomiędzy nimi żaden związek konieczny, a jedynie nawykowy:

„Sąd, jaki wydajemy o wielkości (*magnitude*) rzeczy umieszczonych w pewnej odległości od posiadających różnorodną wielkość (*greatness*) bezpośrednich przedmiotów wzroku nie bierze się z jakiegokolwiek związku istotowego czy koniecznego [*essential or necessary tie*] lecz jedynie związku nawykowego, który został pomiędzy nimi zauważony.”¹²⁴

O koniecznym powiązaniu pomiędzy takimi danymi moglibyśmy mówić, gdybyśmy mieli podstawy, aby uznać istnienie realnej, niezależnej od doświadczenia przestrzeni. Stanowiłaby ona wtedy wzorec wielkości przedmiotu, który pozwalałby porównywać ze sobą doznanie przestrzeni płynące z różnych zmysłów. Przestrzeń taka stanowiłaby puste miejsce, *spatium*, którą wypełniałyby ciała o różnej wielkości (*greatness, magnitude*). Geometryczne sposoby tłumaczenia doświadczenia przestrzeni operowały właśnie pojęciem *spatium* – przestrzeni geometrycznej, zaś

¹²⁴ *Vision*, 62, s. 194.

oparcie doświadczenia na znajomości reguł geometrii miała gwarantowała nie tylko pewność wiedzy na temat przyrody, ale możliwość komunikowania wydawanych na jej temat sądów.

Jednakże geometryczne uzasadnienie procesu widzenia może mieć jedynie charakter wtórny, bowiem wymagałoby odwołania do wyższych, aktywnych funkcji umysłu, nie wyjaśnia jednak wcale, jak możliwe jest zmysłowe doświadczenie przestrzeni. Problem jest dla Berkeleya o tyle ważny, że zgodnie z perspektywą empirystyczną, treści doświadczenia zmysłowego nie są tworem operacji umysłu, ale są w doświadczeniu dane, są czymś doznany, nie zaś wykoncypowanym. Jeśli udałoby się zatem ukazać, w jaki sposób o przestrzeni informują same zmysły, można by mieć podstawy do uznania, że przestrzeń jest nie jest w doświadczeniu tworzona, ale jest czymś zastanym, a zatem sformułować problem odpowiedniości owej doświadczanej przestrzeni od „zewnątrznej” przestrzeni absolutnej.

Pisząc o zmysłowości, Berkeley bardzo rzadko odwołuje się do pojęcia *wrażenia* (*impression*), w jego dziełach najczęściej możemy przeczytać o *doznaniu* (*sensation*) – pierwsze z tych pojęć sugerowałoby bowiem, że niejako poza umysłem znajdują się rzeczy, które w mechaniczny sposób odciskałyby się w umyśle. Tymczasem *sensation*, *doznanie* sugeruje jedynie, że oto umysł doświadcza czegoś, co jest niezależne od jego aktywności – tj. niezależne w tym sensie, że nie wytwarza on danej treści w taki sposób, w jaki może wytworzyć chociażby wyobrażenie. Pojęcie *sensation* okazuje się dla Berkeleya dogodne z dwóch powodów – nie tylko kieruje uwagę na zmysły (*senses*), ale wskazuje, że z punktu widzenia doświadczającego¹²⁵ umysłu określona w ten sposób treść jest czymś zastanym, wobec czego umysł pozostaje bierny, nie przesądza jednak, co może być przyczyną tych treści.

Wyabstrahowana z całości doświadczenia zmysłowość dostarcza jedynie pewnego obrazu (*picture*), który może być mniejszy czy większy, od czego zależy oszacowanie wielkości przedmiotu. Wyjaśniając proces postrzegania wzrokowego Berkeley odwraca wcześniejszą argumentację Tacqueta czy Descartes’a: nie uzasadnia postrzegania przestrzeni zależnością od przestrzeni absolutnej, ale usiłuje wykazać, w jaki sposób pojęcie przestrzeni konstytuuje się w obrębie doświadczenia i pyta, czy mamy prawo przypisywać jej istnienie inne niż podmiotowe.

Berkeley argumentuje, że gdyby przyjąć, iż wielkość przedmiotu odbierana zmysłem wzroku jest realną wielkością samego ciała istniejącego niezależnie od umysłu, prowadziłoby to do sprzeczności – ciało musiałoby posiadać naraz różną wielkość. Sprzeczność ta powoduje, że

¹²⁵ Określenie “doświadczający umysł” z wielu względów wymaga wyjaśnienia. Za pomocą tego pojęcia wyodrębniam pewną część aktywności umysłu, która dotyczy jedynie aspektu poznawczego (odnosi się do rozumu (*understanding*) przeciwstawianego woli (*will*) i chceniu (*volition*). Rozum ma jednak do czynienia z dwojakimi przedmiotami: *ideami* i *pojęciami*. Te pierwsze odnoszą się w różny sposób do zmysłowości, drugie mają charakter pozadoświadczalny – choć możliwa jest na ich temat wiedza. Pojęcie *doświadczenia* zostaje przeze mnie użyte niejako wbrew intencjom samego Berkeleya, który stosuje je jedynie w znaczeniu potocznym, w stosunku do dostępnemu każdemu człowiekowi codziennego „bycia w świecie” – nierozjaśnionego opisem filozoficznym. (Por *Traktat*, 2, s. 8.)

nie można uznać, iż zmysł wzroku informuje o realnej wielkości ciał, bowiem trudno byłoby rozstrzygnąć, której wielkości wzrokowej odpowiada wielkość rzeczywista. Dlatego wzrokowo dane rozmiary ciał mogą być porównane nie z ciałem samym, ale z ciałem doznawanym za pomocą zmysłu dotyku.

„Zalóżmy (...), że dzięki wzrokowi posiadam jedynie słabą i niewyraźną ideę czegoś, o czym wątpię czy jest to człowiek, drzewo czy wieża, ale mogę ocenić, że znajduje się około mili ode mnie. Rzecz jasna, nie mogę przez to rozumieć że to co widzę jest milę stąd lub że jest to obraz bądź podobizna czegoś, co znajduje się w tej odległości, jako że każdy krok w tym kierunku sprawia, iż to, co mi się jawi, ulega zmianie – z czegoś niewyraźnego, małego i słabego, staje się czymś jasnym, dużym i wyraźnym. Kiedy przejdę ową milę dzielącą mnie od przedmiotu, to co widziałem pierwotnie zniknie i nie zobaczę już nawet niczego podobnego.”¹²⁶

W odróżnieniu od zmysłu wzroku, dotyk dostarcza niezmiennego wzorca wielkości otaczających nas ciał. W tym przypadku jednak nie może już być mowy o odległości od danego ciała (a więc o przestrzeni niewypelnionej ciałami, przestrzeni pustej, *space*, *spatium*), ale o bezpośrednim doznaniu ściśle związanym z naszym własnym ciałem doznającym oporu względem wywierającego na nie nacisk innego ciała. Dotyk dostarcza informacji jedynie o rozciągłości (*extension*) „rozpiętej” (łac. *ex-tensum*) pomiędzy poszczególnymi doznaniem i sprowadzającej się do ich porządku, nie dają jednak żadnych przesłanek, aby sądzić o istnieniu przestrzeni (*space*) – całkowicie pustej, niewypelnionej żadnymi przedmiotami.

„Chociaż zatem mamy wielką skłonność (*propension*), aby sądzić, że idee zewnętrżności (*outness*) i przestrzeni (*space*) są bezpośrednim przedmiotem wzroku, to jednak, jeśli się nie mylę, (...) jasno wykazałem, że są one jedynie złudzeniem biorącym się z szybkiej i nagłej sugestii fantazji (*fancy*), która w tak bliski sposób łączy ideę odległości z ideami wzroku, że tak długo jesteśmy skłonni sądzić, że ona sama jest właściwym i bezpośrednim przedmiotem tego zmysłu, jak długo rozum nie skoryguje tego błędu.”¹²⁷

A zatem podobieństwo doświadczeń, w którym obrazowi dostarczanemu przez wzrok towarzyszy zwykle doznanie dotykowe, z natury niezmiennie i zależne od wielkości ludzkiego ciała staje się przyczyną nawykowego wiązania obu wrażeń. Stałość ta powoduje z kolei przekonanie o jednakowej, stałej wielkości ciał. Skąd jednak bierze się przeświadczenie o ich pozaumysłowym, zewnętrżnym istnieniu? Dlaczego w ogóle pojawia się sformułowanie „na zewnątrz umysłu”, skąd przekonanie, że istnieje jakaś obiektywna „zewnętrżność (*outness*)”, którą zapewne należałoby przeciwstawić „wewnętrżności”? Nawet jeśli przeciwstawienie to jest wynikiem błędu, to jednak również i on musi mieć swe źródło. Aby odpowiedzieć na to pytanie,

¹²⁶ *Vision*, 44, s. 187.

¹²⁷ *Vision*, 126, s. 222.

powróćmy na chwilę do przedmiotów dotyku. On także w zasadzie nie poucza nas o zewnętrznym, obiektywnym kształcie ciał przeciwstawionym subiektywnej, niejako wewnętrznej rozciągłości naszego ciała. Wręcz przeciwnie: w dotyku granica wyznaczająca kształt „zewnątrznej” rzeczy jest jednocześnie granicą wyznaczającą kształt naszego ciała. Tym niemniej zmysł ten zostaje wyróżniony ze względu na nierelatywny charakter doświadczanej rozciągłości: pozostaje ona zawsze taka sama w stosunku do naszego ciała. Z kolei rozciągłość naszego ciała również dana jest nie inaczej jak za pomocą doświadczenia analogicznego do tego, które poucza o rozciągłości rzeczy nas otaczających.

Oba te przedmioty doświadczenia są jednak nie tylko zjawiskami, na które nakierowana jest nasza aktywność poznawcza, ale mają również znaczenie praktyczne:

„Odnosimy się do otaczających nas przedmiotów zależnie od tego, czy służą one naszemu ciału czy też wyrządzają mu szkodę, a stąd tworzą w naszym umyśle doznanie przyjemności bądź przykrości. Ciała działają na nasze organy zmysłów w sposób bezpośredni, a szkoda bądź korzyść, jaka się stąd bierze, zależy w całości nie widzialnych, ale od dotykalnych jakości wszelkich przedmiotów. Oto prosty powód, dla którego drugie z nich zaprzętają nas w o tyle większym stopniu niż pierwsze. Do tego celu zwierzęta zostały obdarzone również zmysłem wzroku: postrzeganie idei wzrokowych (które same w sobie nie są zdolne wpłynąć na ukształtowanie naszego ciała) sprawia mianowicie, że na podstawie wcześniejszego doświadczenia, w którym dane idee dotyku związane są z takimi a takimi ideami wzrokowym, są one w stanie przewidzieć szkodę bądź korzyść, jaka może nadejść, gdy ich ciało napotka jakieś inne, albo to, które obecnie znajduje się w pewnej odległości.”¹²⁸

A zatem to jednak w doświadczeniu najbliższym związanym z cielesnością tkwi źródło skłonności, by pomimo „korekt rozumu” wykazującej problematyczność obiektywizowania rozciągłości (*extension*), była ona traktowana jako przestrzeń (*space*). W tym kierunku, co zwykle bywa pomijane przez komentatorów filozofii Berkeley’a¹²⁹, idą rozwiązania *Nowej teorii widzenia*. Irlandzki filozof zauważa bowiem, że umiejętność rozsądzenia odległości, w jakiej znajduje się rzecz, sprowadza się do stopnia wyraźności obrazu wzrokowego, wiedzy o przedmiocie oraz asocjacji pomiędzy doznaniem wzroku i dotyku. *Nowa teoria* nie tylko pozwala zrezygnować z koncepcji obiektywnej, pustej przestrzeni, ale doświadczenie rozciągłości skorelować z doświadczeniem ciała.

¹²⁸ *Vision*, 59, s. 193.

¹²⁹ Zwykle zwraca się bowiem uwagę albo na samą eksplikację procesu widzenia, albo też – na jej związek z tezą immaterialistyczną. Uznanie rozciągłości za warunek funkcjonowania ciała jest odnajdujemy wcześniej u Descartes’a czy Malebranche’a, przede wszystkim zaś u Platoników z Cambridge – np. u Ralphi Cudwortha w *The True Intellectual System of The Universe* (por. Ch. Lowry, *The Philosophy of Ralph Cudworth. A Study of The Intellectual System of The Universe*, New York 1884, s. 92 i nast.). O doświadczeniu ciała pisze M. Braund w artykule *The Indirect Perception of Distance: Interpretive Complexities in Berkeley’s Theory of Vision*, „Kritike” 2007, t. 1, nr 2, s. 59.

Co więcej, pierwotne doświadczenie tego, co zewnętrzne, niezależnie istniejących ciał, nie jest związane z działalnością poznawczą, lecz ma charakter nierozumowy i opiera się na instynktownym przeciwstawieniu temu, co zagraża człowiekowi jako istocie witalnej. *Ex-tension – rozciągłość* więcej ma bowiem wspólnego z doświadczeniem naszego ciała danym we wrażeniach dotykowych, niż ze zmysłem wzroku, który jedynie zapowiada (*suggests*), co może dziać się z naszym ciałem, gdy skierujemy kroki w odpowiednim kierunku. To wreszcie doznanie przeciwstawienia własnemu ciału ciała innego i wynikające stąd zagrożenie jest źródłem przeświadczenia, że napotykać opór i przewyciężając go mamy do czynienia z czymś, co jest dla naszego ciała obce, a niekiedy nawet szkodliwe. Z kolei towarzyszący temu doznaniu obraz wzrokowy szybko działająca wyobraźnia wiąże z doznaniem dotykowym, a skojarzenie to jest źródłem przeświadczenia o zewnętrznym istnieniu nie tylko rozciągłości (ta bowiem właściwa byłaby doznaniu cielesnemu), ale pustej, niewypełnionej przestrzeni, poprzez którą widać otaczające człowieka ciała.

„Cale, stopy etc. są ustalonymi długościami, za pomocą których mierzymy przedmioty i określamy ich wielkość; mówimy na przykład, że przedmiot wydaje się mieć długość sześciu cali czy sześciu stóp. Dalej, jest czymś oczywistym, że nie może chodzić przy tym o cale itp., postrzegane za pomocą wzroku, gdyż cal taki nie jest żadną stałą, określoną wielkością i dlatego nie może służyć do tego, aby wyznaczać i określać wielkość jakiegokolwiek inne rzeczy.”¹³⁰

Jakkolwiek przedmioty wzrokowe różnią się między sobą jeśli chodzi o ich wielkość, podobnie jak różnią się pomiędzy sobą przedmioty wzrokowe i dotykowe, to jednak te ostatnie mają charakter szczególny. Przedmiot dotyku zawsze pozostaje w zasadzie niezmienny – jego wielkość zostaje konfrontowana każdorazowo z naszym ciałem, które zasadniczo pozostaje tej samej wielkości. Jedyny związek pomiędzy obiema klasami przedmiotów polega zatem na ich współwystępowaniu – doświadczenie wzrokowe zapowiada możliwość doświadczenia dotykowego. Nawykowy charakter tego związku wymaga jednak wielokrotnie ponawianych doświadczeń, co dobitnie wykazało doświadczenie rozwiązujące wspomniany wcześniej problem sformułowany przez Molyneux.

Na czym zatem polegają zdaniem Berkeleya najważniejsze błędy wcześniejszych teorii przestrzeni, które kulminują w zasadach przyrodoznawstwa wyłożonych w *Optics i Principia mathematica* Newtona? Przeprowadzona przezeń krytyka ta dotyczy przede wszystkim ich filozoficznych założeń, a nie precyzji czy skuteczności newtonowskiego przyrodoznawstwa. W swej korespondencji z Samuelem Johnsonem, pierwszym prezydentem King's College, późniejszego Columbia University i propagatorem jego filozofii w Ameryce, Berkeley kilkakrotnie

¹³⁰ *Vision*, 61, s. 194.

wspomina, że nie stoi ona w żadnej sprzeczności z fizyką Newtona, gdy rozpatrywać obie teorie jako koncepcje naukowe, zaś różnica pomiędzy nimi dotyczy kwestii filozoficznych.

„Właściwym pożytkiem i celem filozofii naturalnej jest wyjaśnianie zjawisk przyrody; czyni to odkrywając jej prawa, do których sprowadza poszczególne zjawiska. Na tym właśnie polega metoda Sir Isaaca Newtona; podejście takie, tudzież cel któremu służy, w najmniejszym stopniu nie odbiega od zasad, które przedłożyłem. Ta mechanistyczna filozofia nie wyznacza ani nie zakłada jakiejś jednej naturalnej przyczyny działającej w ścisłym i właściwym tego pojęcia znaczeniu.”¹³¹

„Wychodząc od przestrzeni względnej, Sir Isaac Newton założył istnienie przestrzeni absolutnej, odmiennej od niej, absolutnego ruchu, różnego od ruchu względnego. Tak jak inni matematycy przyjął on nieskończoną podzielność skończonych części tej absolutnej przestrzeni oraz założył, że poruszają się w niej materialne ciała. Wciąż uważam, że Sir Isaac Newton był osobą nadzwyczajną i jednym z najwybitniejszych matematyków, a mimo to nie mogę zgodzić się z nim co do owych kwestii. Nie mam nic przeciwko posługiwaniu się słowem przestrzeń, podobnie jak i innymi, w jego potocznym użyciu, o ile tylko nie przypisujemy przestrzeni jakiegoś odrębnego, absolutnego istnienia.”¹³²

Owo „wyjście od przestrzeni względnej”, jakie dokonało się za sprawą Newtona, a które dopełniało nowożytny obraz przyrody, stanowi sedno problemu analizowanego przez Berkeleya. Przestrzeń względna, a właściwie względna rozciągłość, nie tylko dotyczy ciała, ale też dotyczy go w szczególny sposób, związany z praktyką życiową. A przecież, jak dowodzi Berkeley, jedynie w odniesieniu do niej ustanowiona zostaje opozycja pomiędzy tym, co zewnętrzne i wewnętrzne, pomiędzy którymi przejście wyznacza granica naszego ciała. Tymczasem wraz z wywodzącą się od Descartes’a koncepcją absolutnej przestrzeni relacja ta ulega przeformułowaniu: określenia „poza umysłem” czy „w umyśle” nie można pojmować równie dosłownie, jak wtedy, gdy stwierdzamy, że coś dzieje się wewnątrz naszego ciała, bądź też poza nim. Odrzucenie podwójnego istnienia rzeczy sprawia, że istnienia rzeczy ‘poza umysłem’ (*out of the mind*) nie można traktować w ścisłym sensie jako istnienia przestrzennej rzeczy, podobnie jak umysł nie jest jakimś przestrzennym rezerwuarem idei. Sformułowanie ‘w umyśle’ należałoby rozumieć raczej

¹³¹ *Philosophical Correspondence between Berkeley and Samuel Johnson* (list z 25 listopada 1729 r.), w: *Works*, t. 2, s. 279. Okoliczności korespondencji pomiędzy filozofami omówione zostały w: E. E. Beardsley, *Life and Correspondence of Samuel Johnson*, New York 1874, rozdz. IV.

¹³² *Philosophical Correspondence*, (list z 5 lutego 1730 r.), dz. cyt., s. 292. Berkeley odwołuje się do pierwszego *Scholium* zawartego w Newtonowskich *Principia Mathematica*: „Absolutna przestrzeń (*spatium absolutum*) z własnej swej natury, bez odniesienia do czegokolwiek zewnętrznego, pozostaje zawsze jednorodna i nieruchoma. Względna (*relativum*) jest zaś przestrzeń, której czy to miara, czy wymiar są ruchome, którą zmysłami naszymi określamy wedle jej położenia względem ciał, i którą lud pospolity posługuje się zamiast przestrzeni nieruchomej; tak właśnie wymiar przestrzeni podziemnej, powietrznej czy też niebios określany jest wedle jej położenia względem ziemi.” (cyt. za: *Przypisy* [do:] *Dzienniki*, s. 172.)

jako ‘dla umysłu’, zaś przedmiot istniejący ‘dla umysłu’ zawsze jest rozpatrywany ze względu na podmiot poznający, przede wszystkim zaś na jego aktywność wolicjonalną¹³³. Odpowiednio, określenie ‘rzecz istniejąca poza umysłem - *out of the mind*’ mogłaby oznaczać rzecz rozpatrywaną jedynie poznawczo, jako istniejącą niezależnie od ludzkich zamiarów i celów. To właśnie założenie, że rzeczy takie są przedmiotem doświadczenia, leżące u podstaw nowożytnego przyrodoznawstwa, Berkeley uznaje za podstawowy błąd nowożytnej nauki.

W czasach, gdy kształtowała się nowoczesne poznanie naukowe przyrody, a więc wtedy, gdy poświęcano uwagę celom, które jej przyświecają, brytyjscy filozofowie podkreślali, że wyodrębnienie czysto teoretycznego namysłu nad przyrodą, jest pomyłką: poznanie natury nie jest całkowicie bezinteresowne, ale wynika z chęci technicznego opanowania przyrody, a więc, mówiąc najogólniej, ma na celu wspomoczenie funkcjonowania ludzkiego ciała. Bacon pisał np.: „Celem (...) filozofii powinno być usunięcie i odrzucenie czczych spekulacji i tego wszystkiego, co jest puste i próżne, a ochranianie i pomnażanie tego wszystkiego, co jest solidne i pożyteczne.”¹³⁴ Jak widzieliśmy, podobnie praktycystyczne nastawienie głosił Hobbes, pisząc, że poznanie jest ‘gwoli mocy’. Odbywające się pod pozorem bezinteresownego, teoretycznego poznania ukrycie prawdziwego przeznaczenia matematycznego przyrodoznawstwa, jakim miałyby być zaspokajanie potrzeb ciała, dla religijnej umysłowości Berkeley było nie do przyjęcia.

Potoczne rozumienie przestrzeni odwołuje się do rozciągłości, o której informuje doznanie dotykowe, albo przestrzeni, którą dzięki działaniu wyobraźni wiążemy ze wzrokiem. Jednakże taka przestrzeń nadal pozostaje względna: wielkość przedmiotu oceniana jest ze względu na wielkość własnego ciała. Dlatego też podstawową miarą takiej przestrzeni pozostają łokcie i stopy, nie zaś abstrakcyjne, matematyczne jednostki, takie jak metr czy mila. O ile jeszcze pierwsza z nich może zostać zmysłowo przedstawiona, o tyle jednak postrzeżenie mili musi zostać zapośredniczone porównywaniem przez wyobraźnię kolejnych wielkości, które, choć coraz większe, to mogą być przedmiotem zmysłowego doświadczenia. Dlatego też, mówiąc najogólniej, zmysłowe doświadczenie wielkości zawsze dane jest „ze względu na” człowieka, a jego ostatecznym przedmiotem jest wzniosłe piękno natury rozpatrywanej jako dzieło Stwórcy.

Podobnie jak doświadczenie zmysłowe posiada swoje maksimum, powyżej którego przedmiotu nie można już ogarnąć wzrokiem i zestawić z wielkością własnego ciała, podobnie też posiada ono wielkość najmniejszą, poniżej której przedmiot nie może zostać dostrzeżony; taką najmniejszą ‘porcyjką’ doświadczenia są *minima sensibilia*, które Berkeley określa jako

¹³³ „Duch jest to byt *prosty, niepodzielny, czynny*; nazywamy go rozumem, gdy postrzega idee, wołą zaś, gdy je wytwarza lub w pewien inny sposób na nie wpływa.” (*Traktat*, 27, s. 53, podkr. - AG)

¹³⁴ Cyt. za: K. Leśniak, *Bacon*, Warszawa 1967, s. 125.

postrzeżeniowe punkty¹³⁵. Analiza treści doświadczenia poucza, że w odróżnieniu od przestrzeni pojętej *in abstracto*, dostępna doświadczeniu rozciągłość charakteryzowałaby się tym, że zawsze stanowi porządek poszczególnych doznań, a także tym, że posiada pewną granicę wrażliwości, poniżej której żadne treści już się nie zjawiają. Co więcej – skoro każde minimum jest proste, to nie ma sensu porównywanie prostych doznań odbieranych przez poszczególne osoby – porównanie takie mogłoby bowiem dotyczyć co najwyżej określonej rozciągłości, pod warunkiem jednak, że istniałaby jakaś absolutna przestrzeń, stanowiąca przy takim porównaniu ostateczny miernik.

„Cokolwiek zatem można by powiedzieć o rozciągłości pojętej abstrakcyjnie, pewne jest, że zmysłowa rozciągłość nie jest podzielna w nieskończoność. Istnieje pewne minimum dotykowe (*minimum tangible*) i pewne minimum dostrzegalne wzrokiem (*minimum visible*), poza którym nasz wzrok nie może już postrzegać. Pouczy o tym każdego doświadczenie.”¹³⁶

Analiza zmysłowości nie daje możliwości stwierdzenia istnienia żadnej obiektywnej przestrzeni, która byłaby niezależna od doświadczenia. Samo doświadczenie uczy jednak, że rozciągłość jest sposobem, w jaki porządkowane są dane zmysłów. Absolutna przestrzeń co najwyżej może być pojęciem, które powstaje w procesie abstrahowania, gdy pominięte zostają wszelkie inne cechy zjawisk, takie jak kolor. W tym jednak przypadku abstrakcyjna przestrzeń jest konstruktem umysłu, ma zatem charakter pojęciowy, nie zaś zmysłowy czy wyobrażeniowy: nie jest już *idea*, ale *pojęciem (notion)*. Tymczasem granicę pomiędzy tym, co w doświadczeniu ma charakter „dany”, niezależny od umysłu, a jego konceptami wytycza właśnie.

Każdorazowe doświadczenie zmysłowe można rozłożyć na skończoną ilość *minima sensibilia* – przy czym Berkeley rozpatruje przy tej okazji jedynie dwa zmysły – wzrok i dotyk. Pozostałe – smak, powonienie, słuch – dostarczają treści, których albo nie podlegają kwantyfikacji (jak smak i powonienie), albo ułożone są w porządku czasowym, nie zaś przestrzennym. Dźwięki, ułożone wedle czasowego następstwa, wcale nie informują o doświadczeniu jakiejś zewnętrznej, rozciągłej substancji, ale zawsze stanowią połączenie treści, które, przywołane z pamięci, mają charakter podmiotowy. Jeżeli zatem nawet docierające z zewnątrz dźwięki pozwalają rozeznąć się w otoczeniu i nasuwają wyobrażenie przestrzeni, to dzieje się to mocą wyobraźni przywołującej minione doświadczenia, a poza tym jest to możliwe tylko dzięki skojarzeniu ich z podstawowymi dla wyobrażenia przestrzeni treściami wzrokowymi i dotykowymi.

A zatem wyodrębnienie samej zmysłowości spośród całości doświadczenia okazuje się zabiegiem całkowicie sztucznym, w dodatku ujmującym całość doświadczenia niejako od końca.

¹³⁵ *Vision*, 54, s. 191.

¹³⁶ *Vision*, 54, s. 191.

Bezpośrednie wrażenie zmysłowe nie jest w ogóle uchwytnie - nawet jeśli uznalibyśmy, że takim podstawowym budulcem doświadczenia są *minima sensibilia*, to jednak zjawiają się one w pewnym porządku wyznaczonym albo chronologią, albo wzajemnymi stosunkami przestrzennymi. *Minima sensibilia* to zatem w opisie doświadczenia pojęcie graniczne – prostota *minimów* unieważnia pytanie o ich rozciągły, przestrzenny charakter. Pojęcie *minima* odnosiłoby się do domniemanego bezpośredniego doświadczenia nieuwarunkowanego pojęciami podmiotu. Jednakże odwoływanie się poszczególnych niepodzielnych już *minimów* jest również zabiegiem sztucznym, mówiącym co najwyżej o pewnej granicznej wrażliwości ludzkich zmysłów, poniżej której nie może pojawić się żadna treść doświadczenia.

* * *

Pora krótko podsumować wyniki badań zawartych w obu pismach prezentujących nową teorię widzenia. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na skądinąd oczywisty fakt, że publikację *New Theory of Vision* i *New Theory of Vision Vindicated and Explained* dzieli około ćwierć wieku. Pomiędzy 1709 i 1733 rokiem Berkeley wydał większość swoich prac filozoficznych, z ważniejszych późniejszych dzieł wymienić należy rozprawy z filozofii matematyki (*The Analyst* i *A Defence of Free-Thinking in Mathematics* opublikowane w dwóch kolejnych latach), przede wszystkim zaś *Siris* (1744). Wskazuje to na jednolitość poglądów Berkeley'a, a także pozwala dostrzec, że celem prac poświęconych widzeniu jest nie tylko przedstawienie psychologii postrzegania wzrokowego, ale także przygotowanie, później zaś obrona teorii filozoficznej, którą można byłoby pogodzić z teorią psychologiczną. Wskazuje na to zresztą również podtytuł *Vision Vindicated*: to, co postrzegane wzrokiem, jest „widzialnym językiem, ukazującym bezpośrednią obecność i opatrność bożą”.

Charakterystyczną cechą rozstrzygnięć Berkeley'a jest również w pełni pozytywne traktowanie postrzegania zmysłowego. Przywołana nieco wcześniej uwaga Malebranche'a, zgodnie z którą poznanie zmysłowe narażone jest na nieskończoną liczbę błędów, bowiem zmysły nieadekwatnie reprezentują rzeczy¹³⁷, zdaniem Berkeley'a okazuje się całkowicie niezasadna. Poznanie zmysłowe jest w pewnym sensie – w wyznaczonych właściwych dla niego celami granicach – całkowicie pewne i wystarczające. Sceptyczne argumenty przemawiające za nieadekwatnością poznania zmysłowego, jeśli tylko zdajemy sobie sprawę z jego zadań, łatwo odeprzeć. Trzeba pamiętać, że kwestia prawdziwości wiedzy, a także adekwatności władz

¹³⁷ Por. s. ** niniejszej pracy.

poznawczych w stosunku do celów, dla filozofów przełomu siedemnastego i osiemnastego wieku, w tym dla Berkleya, miała również wydźwięk religijny i była częścią teodycei.

Zdaniem irlandzkiego filozofa, wydzielenie teoretycznego całości doświadczenia człowieka teoretycznego namysłu nad przyrodą miało jeszcze jeden skutek. Doprowadziło ono do absolutyzowania tego, co przedmiotowe – przyrody, a w konsekwencji do substancjalnego traktowania przedmiotu poznania i poznającego podmiotu. Takie dualistyczne podejście, za reprezentanta którego Berkeley uznaje Descartes'a, nie ma dlań sensu. Cóż bowiem miałyby ono znaczyć? Jeśli przyznalibyśmy, że substancją jest „coś, co może istnieć samo przez się”¹³⁸, to oznaczałoby to absolutną autonomię podmiotu i uniezależnienie go od zewnętrznego świata, a zarazem przyznanie, że i ów zewnętrzny świat istnieje niejako sam dla siebie. O ile z dzisiejszej perspektywy stanowisko Descartes'a można postrzegać jako próbę zachowania autonomii ludzkiej wolności w czasach rozwijającego się mechanicznego przyrodoznawstwa, o tyle wysiłki podjęte przez Berkeleygo należy rozumieć nie jako usunięcie jednego z członów przeciwstawienia myślenie – rozciągłość, ale jako podważenie całej tej dychotomii.

Porzucenie tradycyjnego pojmowania substancji jako podstawy wyznaczającej pewne treści doświadczenia jako podmiotowe, inne zaś za obiektywne, nie oznacza bynajmniej, że znika przeciwstawienie pomiędzy wewnętrznymi przeżyciami człowieka, a obiektywnym istnieniem przyrody. Odróżnienie to pozwala na przykład odróżnić jawę od snu, rojenia fantazji od realności. Przyroda istnieje obiektywnie, ale mimo to posiada zawsze pewne znaczenie dla człowieka, pozostając członem relacji poznawczej, a także pewnej postawy praktycznej. Dlatego berkeleyowskiej teorii widzenia nie sposób pojmować w oderwaniu od jego koncepcji języka, a także kwestii metafizyczno-teologicznych.

¹³⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 58.

Rozdział drugi

Podstawowe pojęcia systemu filozoficznego Berkeleya

Idea i pojęcie

W filozofii brytyjskiej siedemnastego i osiemnastego wieku trudno zapewne znaleźć termin równie podstawowy jak *idea*, lecz jego znaczenie zmienia się zależnie od celów stawianych filozofii: od Locke'owskiego rozumienia idei jako wszelkiego przedmiotu myślenia, reprezentującego czy to umysł, czy świat zewnętrzny, do uznania, że idea jest wynikiem operacji wyobraźni w Hume'owskim asocjacionizmie. Rekonstrukcję systemu filozoficznego Berkeleya powinniśmy zatem zacząć od określenia znaczenia tego terminu, a dokładniej: od wskazania na zmianę w stosunku do sensu, jaki posiada on w filozofii Locke'a, bezpośrednio fundującej osiemnastowieczne jego pojmowanie w brytyjskiej tradycji filozoficznej. Autor *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, nawiązując do Descartes'a, pojmuje ideę jako „wszelką rzecz, która jest przedmiotem myśli, (...) wszystko to, co rozumiemy przez obraz fantazji, pojęcie, gatunek, i wszystko to, czym umysł może się zajmować, gdy myśli”¹³⁹. „Nasze obserwacje – pisze Locke – zwrócone ku zmysłowym rzeczom zewnętrznym czy też ku wewnętrznym czynnościom duchowym, które postrzegamy i które są przedmiotem naszej refleksji – oto, co zaopatruje umysł w cały materiał myślenia”¹⁴⁰. Dla Locke'a każda idea jest reprezentacją: albo poznającego podmiotu, albo zewnętrznych, pozaumysłowych rzeczy; reprezentacjonalizm ten stanowił próbę przełamania kartezjańskiego dualizmu, skoro przedstawienia tak substancji myślącej, jak i rozciągłej istnieją jako obiekty poznania. Poznanie rzeczy nie polega jednak na biernej receptywności zmysłowej, bowiem doświadczenie zmysłowe musi zostać uporządkowane i ustrukturyzowane. Odniesienie względem idei zmysłowych jest wielorakie: to postrzeganie, kontemplacja pamięć, rozróżnianie, porównywanie, łączenie, nadawanie nazw i abstrahowanie¹⁴¹. Dlatego też przedmiot w porządku poznania jest rekonstruowany i należy go uznać za wynik operacji rozumu. Również same czynności umysłu dostępne są jedynie w sposób zmediatyzowany, za pośrednictwem idei:

¹³⁹ *Rozważania*, I, I, 8, t. I, s. 31.

¹⁴⁰ *Rozważania*, II, I, 2, t. I, s. 120.

¹⁴¹ *Rozważania*, II, IX-XI, t. I, s. 178-208.

„Ponieważ postrzeganie (percepcja) jest pierwszą władzą umysłu, która operuje naszymi ideami, więc jest również pierwszą i najprostszą ideą, jaką otrzymujemy przez refleksję. (...) Czym jest postrzeganie, każdy będzie wiedział (...), jeśli tylko zastanowi się nad tym, co sam robi, co widzi, słyszy, czego dotyka i tak dalej, lub co myśli. Nie może tego nie poznać, ktokolwiek ogląda w świetle refleksji to, co zachodzi w jego własnym umyśle (...).”¹⁴²

Refleksyjność i zmysłowość stanowią zatem dwa uzupełniające się aspekty doświadczenia. Nawet najprostsza idea zmysłowa jest postrzegana – dostępna dzięki aktowi refleksji. Posługując się zręcznym zwrotem wprowadzonym przez polskiego tłumacza, powiemy, że dopiero ‘światło refleksji’ wydobywa poszczególne idee zmysłowe, które w przeciwnym wypadku ginęłyby w mroku. Z drugiej strony, gdyby ‘światło refleksji’ nie miało na czym spocząć, także i ono nie mogłoby być elementem doświadczenia, jeśli to ostatecznie pojęcie miałoby oznaczać całość danych treści i sposobów ich ujmowania przez rozum (idei zmysłowych i refleksywnych) tworzących systematyczną całość. Założeniem genetycznego empiryzmu Locke’a rozpatrywanego od strony treści (a zatem w porządku odkrywania, a nie uzasadniania) jest wywiedliwość wszelkiej wiedzy z niedających się już dalej analizować składników, takich jak proste idee zmysłowe i proste idee refleksyjne, przy czym w poznaniu stale obecny musi być element doznaniowy (zmysłowy - *sensual*). Każde doświadczenie jest zarówno „refleksyjne”, jak i „zmysłowe” w sensie podanym przez Locke’a: doświadczane „z zewnątrz”, jako niezależne od poznającego podmiotu wymaga refleksji. Z kolei postrzeganie i kolejne akty refleksji muszą być dokonywane na jakimś materiale. Zastosowana przez Locke’a genetyczna metoda pozwala rozłożyć doświadczenie na proste składniki po to, aby – gdy te będą już znane – można było określić, na czym polega „obróbka” doświadczenia przez ludzki umysł. Celemu temu zamysłowi przyświeca zaś projekt metody Descartes’a, zaś prostota takiego genetyzmu powoduje, że ludzki rozum jest w stanie prześledzić ów proces – którego kroki jawią się jako elementy proste, tj. nierozkładalne – i następnie zrekonstruować doświadczenie.

W koncepcji Locke’a podstawową cechą idei jest jej reprezentacyjny charakter. Idee są reprezentacjami zarówno pozaumysłowego świata rzeczy, jak i poznającego podmiotu. Z jednej strony zakłada się w tej teorii, że idee reprezentują rzeczy materialne, przy czym samo pojęcie materii ma u Locke’a charakter jedynie negatywny (nie spełnia postulatów empiryzmu, pozostaje tym samym niepoznawalne, gdyż nie można pod nie postawić żadnej treści, pełni więc rolę regulatywną). Reprezentacyjny charakter idei sprowadza się do uznania, że przynajmniej niektóre treści myślenia, idee cech pierwotnych, uznawane są za adekwatną reprezentację rzeczy. Z drugiej strony podmiot może poznać sam siebie dopiero poprzez zapośredniczenie w ideach – staje się

¹⁴² *Rozważania*, II, I, 2, t. I, s. 120.

on wtedy *rozumem* – którego aktywność zostaje określona jako kolejne procesy refleksji. Jednak umysł nie może uchwycić samego siebie bezpośrednio – jego aktywność musi zostać uprzedmiotowiona. Dlatego też, gdy Locke stosuje swą genetyczną metodę do opisu podmiotowości, opis ten sprowadza się do danych doświadczenia, zaś tożsamość osobowa budowana jest w oparciu o idee pamięci. Zarówno aktywność podmiotu, jak i jego jednostkowa tożsamość wymykają się opisowi Locke’a. Uchwycenie procesualnego charakteru doświadczenia dokonuje się jedynie poprzez idee – proste elementy doświadczenia.

Wieloznaczność terminu *idea* w filozofii Locke’a dobrze ukazuje ich systematyka, obejmująca:

- a) idee zmysłowe i refleksyjne, a także idee proste i złożone;
- b) odniesienie idei (jako „przedmiotów myślenia”) do różnych władz umysłu – idee są pojęciami (*notions*), ale również wrażeniami (*impressions*) i wyobrażeniami;
- c) idee modi, substancji i relacji.

Zadaniem pierwszego podziału jest określenie granicy pomiędzy aktywnością umysłu, a biernym doznawaniem treści zmysłowych, których przyczyną nie jest już umysł – granicą tej aktywności są proste idee zmysłowe. Tym samym Locke stara się rozwiązać jeden z podstawowych problemów empiryzmu, jakim jest określenie granicy, która dzieli bezpośrednio doświadczenie na te treści, które mają charakter podmiotowy, i te, które traktowane są jako dane, zewnętrzne, obiektywne, innymi słowy granicy pomiędzy tymi elementami doświadczenia, które konstytuują ‘mnie’, a tymi, które tworzą to, czym ‘ja’ już nie jest. Jednakże nakreślenie tej granicy nie jest możliwe w sposób bezpośredni, poprzez samą analizę materiału postrzeżeniowego. Świadom wysiłków podejmowanych przez filozofów o orientacji empirystycznej J. Dewey pisał na początku dwudziestego wieku:

„Z empirycznego punktu widzenia rzeczy są przejmujące, tragiczne, piękne, zabawne, ułożone, poruszone, dręczące, jalone, przykre, kojące, wspaniałe, przerażające; są takie bezpośrednio i same z siebie. Cechy te same w sobie stoją na równi z kolorami, dźwiękami, właściwościami dotyku, smaku i zapachu. Jeśli stosując jakiegokolwiek kryterium uznamy te drugie właściwości za podstawowe i ‘nagie’ dane, za takie same musimy bezsprzecznie uznać i pierwsze. Każda właściwość jako taka jest ostateczna; jest zarazem początkowa i końcowa, jest właśnie tym, czym jest, gdy istnieje. Można ją odnieść do innych rzeczy, można ją potraktować jako skutek lub jako znak. Ale to pociąga za sobą rozszerzenie i zastosowanie na zewnątrz. Sprawia, że wykraczamy poza jakość bezpośrednio daną. (...) Tradycyjny pogląd, że przedmiot poznania jest rzeczywistością *par excellence*, doprowadził do wniosku, że przedmiot badania naukowego jest wybitnie, metafizycznie, realny. Stąd właściwości bezpośrednich, jako wykraczających poza przedmiot badania naukowego, nie wiązano ściślej z ‘realnym’ przedmiotem. Ponieważ nie można

było zaprzeczyć ich istnieniu, zebrano je razem i, przeciwstawiając przedmiotom fizycznym, umieszczono w sferze bytu psychicznego.”¹⁴³

Berkeley bez wątpienia zgodziłby się z uwagami Deweya: przeprowadzenie granicy pomiędzy zmysłowością i refleksyjnością było sposobem, w jaki Locke sytuował w obrębie poznania pewne szczególne obiekty – zmysłowo dostępne ciała (dane za pośrednictwem prostych idei zmysłowych), których mechanikę oddziaływania na ludzki umysł można było zrekonstruować poprzez wyodrębnienie idei cech pierwotnych oraz przypisanie ciałom możliwości mechanicznego oddziaływania. W gruncie rzeczy stanowi to rozwinięcie zdroworozsądkowego postulatu istnienia niezależnych od umysłu ciał i pogodzenie go z wymogami rozwijającego się przyrodoznawstwa. Dlaczego jednak w ogóle możliwe jest poznanie ciał, które miałyby być czymś odrębnym od poznającego je rozumu, nawet jeśli odrębność ta miałaby być postulatem umożliwiającym naukowe poznanie przyrody? Czy język jest adekwatnym sposobem opisu przyrody?

Przejdźmy do stosunku pomiędzy pojęciami i wrażeniami; w krótkiej uwadze z *Listu do czytelnika* omawiając pojęcie ‘idei jasnej i wyraźnej’, Locke pisze:

„Przez te oznaczenia słowne rozumiem pewien przedmiot znajdujący się w umyśle, a zarazem oznaczony, to znaczy taki, jakim się go tam widzi i postrzega. Sądzę, że coś można stosownie nazwać ideą określoną lub zdeterminowaną, gdy to coś, tak jak w każdej chwili jest obiektywnie w umyśle i jak w ten sposób jest oznaczone, zostaje złączone i niezmiennie związane z jakąś nazwą czy też dźwiękiem artykułowanym, który ma być stałym znakiem tego przedmiotu w umyśle, czy znakiem zawsze tej samej określonej idei.”¹⁴⁴

Podporządkowanie *Rozważań* poszukiwaniu wiedzy pewnej i koniecznej, a w dodatku możliwej do osiągnięcia dla każdego w sposób indywidualny, a także dającej się przekazać innym, powoduje, że Locke próbuje pogodzić dwa postulaty – wyodrębnienia prostych elementów składowych poznania, a także adekwatności doświadczenia i języka, który służy do jego opisu. Adekwatność języka opisu do opisywanej przezeń rzeczywistości jest warunkiem wiedzy, której poszczególne elementy muszą jawić się wyraźnie i jasno. Założenie adekwatności sądów w stosunku do tego, co poprzez nie ujmowane, stanowiąc nawiązanie do Arystotelesowskiej koncepcji prawdy idzie u Locke’a w parze z jeszcze jednym rozstrzygnięciem, również zaczerpniętym z pism Stagiryty. Otóż zakładając adekwatność pomiędzy słowami, a oznaczanymi przez nie przedmiotami (rzeczami zapośredniczonymi poprzez idee ludzkiego rozumu), angielski filozof przyjmuje też stanowisko umiarkowanego realizmu. Język co prawda operuje pojęciami,

¹⁴³ J. Dewey, *Existence and Nature*, Chicago 1925, s. 96, 264 i n, cyt. cza: E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1989, s. 146.

¹⁴⁴ *Rozważania*, „List do czytelnika”, t. I, s. 19.

które mają charakter abstrakcyjny i ogólny, podczas gdy rzeczy mają charakter indywidualny, niemniej jednak każdy konkretny przedmiot posiada zgodnie ze swą naturą istotne atrybuty, które pozwoliłyby zachować adekwatność relacji pomiędzy nim a pojęciem. Wynikiem przyjętej zależności pomiędzy językiem a pozajęzykową rzeczywistością jest również trzeci ze wskazanych podziałów pomiędzy ideami. Płaszczyzna doświadczenia modelowana jest na wzór struktur językowych (np. substancja – modus), ale też niekiedy idee istnieją jedynie jako treść wyrażona w języku, czego przykładem są idee modi mieszanych, które „mają krótką egzystencję tylko w ludzkiej świadomości, a i tam istnieją nie dłużej, niż się o nich myśli.”¹⁴⁵ Bezpośrednie doświadczenie, wypełnione różnymi treściami, czy to zmysłowymi, czy uczuciowymi, zostaje odpowiednio ustrukturyzowane dopiero na poziomie języka, a zatem dopiero w sposób niejako wtórny można od-tworzyć to, co nazywa się ludzkim rozumem. Stąd też dwuznaczność Locke’owskiego zamiaru: opis doświadczenia jest możliwy jedynie jako opis ludzkiego rozumu; doświadczenie co prawda ma swój początek w prostych ideach refleksyjnych i prostych ideach zmysłowych, ale na jego całość składają się struktury *understanding*, dopiero po ich przeanalizowaniu można odpowiedzieć na pytanie, co *rozumie się* pod pojęciem ‘doświadczenia’.

‘Doświadczenie’, pojęcie centralne tak dla Locke’a, jak i dla kontynuatorów jego myśli, używane jest przezeń w kilku zasadniczych znaczeniach. Po pierwsze doświadczenie może mieć charakter potoczny i, by tak rzec, filozoficznie nierozjaśniony, nie poddany analizie – w tym sensie można wspominać np. o dostępnym każdemu, codziennym doświadczeniu. To indywidualne doświadczenie ma charakter niezależny od aktywności umysłu, jest przeciwstawiane twórczej mocy wyobraźni, rozumowaniu i aktom woli¹⁴⁶. W ten sposób ludzki umysł, niejako wystawiony na próbę, obserwuje to, co przydarza mu się w kontakcie ze światem. Jednakże nawet pozorna bierność obserwującego umysłu ukazuje konieczność zapośredniczenia doświadczenia w operacjach umysłu, z których pierwszą jest percepcja. Doświadczenie to zatem również całość struktur poznawczych, dzięki którym dostępny materiał zmysłowystaje się zrozumiałą całością. Z drugiej strony – na jaką to próbę wystawiony zostaje umysł i co obserwuje? Zewnętrzny świat wymaga rekonstrukcji spośród dostępnych umysłowi idei. Jak wspomniałem, jedynym ‘obszarem granicznym’, dostępnym doświadczeniu, który nie skrywa żadnych dodatkowych operacji umysłu, a więc byłby jedynie obserwacją i doświadczeniem tego, co się zjawia, są idee proste – nierozzerwalnie towarzyszące sobie idee zmysłowe i refleksyjne.

Jak pamiętamy, spisujący swoje *Dzienniki filozoficzne* Berkeley, wnikliwy czytelnik *Rozważań*, początkowo przyjmuje tok rozumowania Locke’a. Idee pojmuje zatem jako przedmioty myślenia, reprezentujące pozazmysłowe rzeczy, a odzwierciedleniem ich porządku jest język. Z czasem

¹⁴⁵ *Rozważania*, II, 22, 8, t. I, s. 401.

¹⁴⁶ *Rozważania*, II, 22, 8, t. I, s. 402.

jednak silna początkowo zależność od Locke'a zaczyna słabnąć, czego świadectwem są kolejne wpisy *Dzienników*.

Podstawowa różnica w sposobie pojmowania przez autora *Traktatu* pojęcia idei zasadza się na stwierdzeniu, że idee nie są jakkolwiek reprezentacją: relację pomiędzy ideą, a czymś, co nie posiadałoby natury idei, można co prawda postulować, jak czynił to Locke, prowadzi to jednak do niekończących się sporów na temat charakteru owej reprezentacji. Locke'owskie rozróżnienie *idea* – *ideatum* nie może być pojmowane w taki sposób, że przez przedmiot idei rozumie się jakikolwiek przedmiot pozazmysłowy – czy będzie to domniemana substancja materialna, czy substancjalny podmiot. W przeciwieństwie do tak pojmowanego reprezentacjonalizmu, zjawianie się idei można uznać co najwyżej za *prezentację*, gdyż „bycie ideą” oznacza jednocześnie „bycie rzeczą”¹⁴⁷.

W obrębie ludzkiego doświadczenia relacja pomiędzy ideą i jej przedmiotem dotyczy co najwyżej stosunku pomiędzy wyobrażeniem i bezpośrednim wrażeniem. Kłopoty z przyjęciem stanowiska Berkeleygo sprawia również sam język, w którym zwykliśmy posługiwać się frazą „idea czegoś” – np. kartki papieru, co może sugerować, że idea odnosi się do czegoś, co ideą nie jest, ale co jest przez nią dobrze reprezentowane. Pozostając początkowo pod wpływem dotychczasowego pojmowania tego terminu przez Locke'a Berkeley pisze:

„Idea jest przedmiotem /czy też podmiotem/ myśli; mianem ‘idei’ określam to, o czym myślę, cokolwiek by to nie było. Sama zaś myśl czy też myślenie nie jest żadną ideą, jest aktem, tj. chceniem, czyli, w przeciwieństwie do [swych] skutków, wolą.”¹⁴⁸

Sposób rozumowania Berkeleygo można przedstawić następująco: nie tylko nie można wykazać związku pomiędzy ideą, a jakąś pozadoświadczalną rzeczą; kłopot bowiem również w tym, że nie każdy przedmiot myślenia daje się sprowadzić do danych zmysłowych i prostych operacji na nich, jak twierdził Locke. Dlatego Berkeley zawęża znaczenie terminu *idea*, uznając, że jedyną relacją pomiędzy podmiotowym przedstawieniem, a jego przedmiotem, jest stosunek wyobrażenia i wrażenia. Ponadto odróżnia on dwa rodzaje przedmiotów myśli: idee, które odsyłają do doświadczenia zmysłowego, i pojęcia (*notions*) oznaczające wszelkie przedmioty myślenia, które co prawda są konieczne, ale nie dają się wyprowadzić z treści zmysłowych. Za

¹⁴⁷ Można zatem uznać, że Berkeley w przeciwieństwie do Locke'a jest *prezentacjonalistą*, jeśli przez to pojęcie rozumiemy teorię stosunku intencjonalnego, w który wchodzi sam przedmiot, a nie jego reprezentacja. Jak zresztą podaje w swej pracy M. Hempoliński, prezentacjonalizm, jakkolwiek termin został wprowadzony wprowadzony po raz pierwszy przez W. Hamiltona w jego omówieniu stanowiska Th. Reida, ma długą tradycję sięgającą średniowiecznej koncepcji intuicji Dunsza Szkota i W. Ockhama. Por. M. Hempoliński, *U źródeł filozofii zdronego rozsądku*, Warszawa 1966, s. 401.

¹⁴⁸ *Dzienniki*, 808, s. 145. Chcąc pogodzić reprezentacjonalistyczny charakter idei z tezą immaterialistyczną, Johnson w korespondencji z Berkeleym sugerował, aby przyjąć, że pierwowzorami idei są idee zawarte w umyśle boskim. Berkeley odrzucał jednak reprezentacjonalizm jako taki, a nie tylko jego wersję przedstawioną przez Locke'a.

takie pojęcia Berkeley uznaje zasadniczo duchy skończone (pojęcia 'ja' i innych osób), Boga oraz relacje pomiędzy ideami. Rozróżnienie to ma zasadnicze znaczenie dla Berkeleyowskiej teorii idei.

Przywołajmy dwa stwierdzenia, w których Berkeley określa, co zamierza rozumieć przez 'ideę'. Pierwsze z nich znajdujemy w *Dziennikach filozoficznych*, drugie otwiera *Traktat*:

„Przez ideę rozumiem jakąkolwiek rzecz dostrzegalną [właściwie: zmysłową – *sensible* - AG] lub możliwą do wyobrażenia [bądź zrozumienia (*intelligible*)]”¹⁴⁹

„Dla każdego, kto dokonuje przeglądu przedmiotów poznania ludzkiego, jest oczywiste, że są to albo idee aktualnie wyryte w zmysłach, albo takie, jakie postrzegamy, gdy zatrzymujemy uwagę na uczuciach i czynnościach umysłu, albo wreszcie idee ukształtowane z pomocą pamięci i wyobraźni, gdy ona łączy, rozdziela albo też przedstawia obrazowo (*represents*) te idee, jakie zostały postrzeżone pierwotnie na drogach, o których była mowa powyżej.”¹⁵⁰

Pierwsze sformułowanie jest wynikiem wahania: fragment ujęty w kwadratowych nawiasach został przez Berkeleygo wykreślony: nie należy rozumieć idei jako tego, co intelektualnie zrozumiałe, ale jako niemające charakter zmysłowego doznania lub wyobrażenia. Wykreślając ów fragment, Berkeley sygnalizuje, że idea jest przedmiotem myślenia, takim jednak, który w ostatecznym rozrachunku daje sprowadzić się do zmysłowości. Idea jest zatem obrazem; nie obrazem czegoś, ale po prostu pewną biernie doznawaną treścią zmysłową, bądź też treścią dającą się do niej sprowadzić.

Dla czytelnika, którego rozumienie *idei* ukształtowała lektura *Rozważań*, początek *Traktatu* zdaje się nie wnosić nic nowego, bowiem przeprowadzony tam podział wyraźnie nawiązuje do dzieła Locke'a, w którym można przeczytać, że „wyrażenia 'czynności' (*operations*) używa w znaczeniu szerokim, obejmującym nie tylko działania nad ideami, ale także pewien rodzaj wzruszeń (*passions*), jakie powstają niekiedy łącznie z tymi działaniami, takich, jak zadowolenie lub niepokój, związane z jakąś myślą.”¹⁵¹ O ile 'działania umysłu' mają charakter procesualny i mogą być dane za pośrednictwem idei refleksyjnych, o tyle uczucia (*passions*) mają charakter całkowicie bierny, można je jedynie odczuć – podobnie zresztą, jak idee zmysłowe.

Wymienione przez Berkeleygo idee obejmują zatem następujące rodzaje: idee zmysłowe, idee refleksyjne czyli idee działań umysłu (lub uczuć) oraz idee wyobraźni lub pamięci. Jednakże, jak podkreśla w swym komentarzu D. Park, Berkeley zmienia znaczenia refleksyjności: wcale nie oznacza ono przeciwieństwa zmysłowości, ale raczej przywołanie dotychczasowego doznania zmysłowego, niezmienionego przez wyobraźnię¹⁵². Refleksja sama nie może być ideą, która –

¹⁴⁹ *Dzienniki*, 775, s. 139.

¹⁵⁰ *Traktat*, 1, s. 35, *Treatise*, s. 41.

¹⁵¹ *Rozważania*, II, I, 2, t. I, s. 121.

¹⁵² Zob. D. Park, *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, The Hague 1972, s. 38. Podobne stwierdzenie napotyka się w *Traktacie*, 68. Przeciwwstawiając się istnieniu materialnego substratu rzeczy, Berkeley pisze

zgodnie z jej definicją – jest pasywna, bierna. Analogicznie idea nie może być ideą czynności, operacji, a co najwyżej treści będącej wynikiem pewnych operacji. Czynności umysłu mogą być co najwyżej pojęciami (*notions*), całkowicie przeciwnymi ideom. Z kolei idee są efektem tych działań, na co wskazuje przedstawiony powyżej podział.

Idee zmysłowe charakteryzują się niezależnością od woli – zjawiają się niejako gotowe, nie są wynikiem żadnych operacji umysłu, są jedynie przezeń percypowane. Idee pamięci i wyobraźni mogą być stwarzane mocą fantazji, dając wyobrażenie – niekiedy zniekształcone – tego, co wcześniej zjawilo się zmysłom, przy czym pamięć zachowuje doznania zmysłowe w porządku chronologicznym, wyobraźnia natomiast swobodnie je przestawia.

Pamiętamy jednak, że jednym z wyników dociekań zawartych w *Nowej teorii widzenia* było wyodrębnienie spośród doświadczenia samej zmysłowości, niezapośredniczonej procesami kojarzenia wyobraźni, ciągłością pamięci, ani też operacjami rozumu. Nie abstrakcyjne linie, kąty, nie wiedza na temat załamывania się światła w soczewkach i lustrzanych odbić, ale sama, bezpośrednia zmysłowość. Nawet odległość, wielkość czy kształt przedmiotów ze swej natury wymagają rozpatrywania poszczególnych jednostkowych treści za pośrednictwem relacji – przestrzennych czy też czasowych, wreszcie – łączenia doznań różnych zmysłów, czy zestawienia przeszłych doświadczeń z obecnymi. Stąd konkluzja Berkeleya: pojedynczymi, partykularnymi składowymi elementami doświadczenia mogą być co najwyżej *minima sensibilia: minimum tangibile* i *minimum visibile* – tylko w ich przypadku można mówić o percepcji samych idei. Jednakże oba rodzaje minimów dane są jedynie za pośrednictwem analizy doświadczenia, nie zaś bezpośrednio. Pewnego wyobrażenia tego, czym są *minima*, może dostarczyć obserwacja zjawisk na tyle małych, że składają się z niewielu minimów:

„Przyjrzyjmy się – powiada Berkeley – czym jest to, co nazywamy księżycem: jasne jest, że nie jest to księżyc, który widzimy [bezpośrednio] ani żadna rzecz jemu podobna, ani też to, co [bezpośrednio] widzę i co jest jedynie okrągłą świecąca powierzchnią o średnicy około trzydziestu widzialnych punktów.”¹⁵³

Analogicznie wygląda doświadczenie *minimum tangibile* – najmniejszej wielkości dostępnej za pomocą dotyku. W tym przypadku dla uzyskania wrażenia dotyku potrzebny byłby ruch pomiędzy ciałem a zewnętrznym przedmiotem – tylko wtedy możliwe jest odczucie oporu, będącego warunkiem doznania dotykowego. Z kolei ruch wymaga odróżnienia poszczególnych

tam: „Rad byłbym wiedzieć, w jaki sposób może być dla nas obecne coś, co ani nie może być postrzeżone *przez zmysły*, ani *przez refleksję*, ani nie jest zdolne do wytworzenia jakiegokolwiek idei w naszych umysłach, ani nie jest wcale rozciągle, ani nie ma żadnego kształtu, ani nigdzie nie istnieje.” (s. 83). Nie może tu chodzić o refleksję w sensie, jaki temu pojęciu nadaje Locke, gdyż oznaczałoby to reprezentację podmiotu – ten jednak jest w stanie stworzyć idee, czego świadectwem jest działanie wyobraźni.

¹⁵³ *Vision* 44, s. 187.

zjawisk występujących po sobie. A zatem w przypadku obu rodzajów minimów nawet najprostsze doświadczeniem zmysłowe dostępne jest jedynie w sposób zapośredniczony: w relacji z innymi minimami. Nawet najprostsze doświadczenie wzrokowe czy dotykowe jest doświadczeniem idei oraz łączących je relacji.

Z tego też powodu *ideę* należy pojmować dwojako. Po pierwsze, w *sensie ścisłym*, jest tym, co w doświadczeniu bezpośrednio *dane* – w tym sensie ideami są jedynie *minima*. Takie określenie ma charakter negatywny: to co dane, co niezapośredniczone przez operacje rozumu, można ująć jedynie jako chaos zmysłowych postrzeżeń, wszelkie relacje pomiędzy nimi wymagają już pojęć o charakterze umysłowym. Po drugie, w sensie *ogólnym*, idea jest przedmiotem zmysłów bądź refleksji, wyobraźni i pamięci, przedmiotem doświadczanym w sposób, który dla potocznego ujęcia, nierozjaśnionego analizą poznania, jest całkowicie bierny. Idea nie jest też reprezentacją pozazmysłowej rzeczy, lecz sama jest rzeczą. Stąd należałoby powiedzieć, że np. stół, przed którym siedzę, jest rzeczą, ale też rzecz nie jest niczym innym jak bezpośrednio postrzeganym zbiorem idei.

„Rzecz lub byt jest to nazwa ze wszystkich najogólniejsza; obejmuje ona dwa rodzaje, całkowicie odrębne i różnorodne, niemające ze sobą poza nazwą nic wspólnego, mianowicie duchy i idee. Pierwsze, to czynne, niepodzielne, substancje, drugie są bytami bezwładnymi, przemijającymi i zależnymi, które nie istnieją same przez się, lecz są podtrzymywane przez umysły, czyli substancje duchowe, to znaczy w nich istnieją. (...) Można powiedzieć, że mamy jakieś poznanie lub pojęcie naszych własnych umysłów, duchów i bytów czynnych, nie mamy bowiem, ściśle biorąc, ich idei. W podobny sposób poznajemy stosunki między rzeczami lub ideami i mamy o nich pojęcie; stosunki te są różne od idei lub rzeczy, do których się odnoszą, jako że te ostatnie mogą być przez nas postrzegane bez postrzegania stosunków.”¹⁵⁴

Na czym polega owo „podtrzymywanie idei przez umysły”? Istnienie idei jest przecież równoznaczne z faktem ich postrzegania. Postrzeganie jednak jest nie tylko warunkiem ich zaistnienia, ale także włączenia poszczególnych idei w relacje z innymi – czy to za pomocą prostej refleksji utrzymującej w umyśle pewną treść, czy wspomnienia ciągu idei, czy wreszcie skojarzeń różnorodnych idei ze sobą. Skoro jednak idea nie jest niczym innym jak jednocześnie biernym, niepozostającym w relacji do czegokolwiek elementem poznania (relacje są już pojęciem, a więc czymś przeciwstawnym idei), to ów przykładowy stół nie spełnia wymogów bycia ideą – jest ich zbiorem. Co więcej – jednostkowe postrzeżenie informuje o pewnych ideach, ale nigdy nie o przedmiocie takim jak stół. Pojedyncze spostrzeżenia przedstawiają jedynie pojedyncze aspekty widzianego stołu, ten zaś dopiero wtórnie koncyptowany przez umysł zestawiający poszczególne

¹⁵⁴ *Traktat* 89, s. 97-8.

idee. Sama idea w sensie ścisłym jest bowiem postrzeżeniem nieuczasowionym i nieprzestrzennym. Zapewne przykładem takiej idei jest np. idea pewnej barwy. Jej postrzeżenie jest bezpośrednie i bierne, a przy tym jedynie zdaje sprawozdanie ze swej obecności. Jednak w chwili, gdy chcielibyśmy powiedzieć, czym jest dany kolor, na przykład czerwony, musielibyśmy odwołać się do stwierdzeń takich jak „długość fali świetlnej znajdująca się w przedziale 630-780 nm”. Jednakże wielkość i liczba nie są ideami, stanowiąc zawsze wielkości relatywne, poza tym nie są niczym bezpośrednio postrzegany. Ostre przeciwstawienie idei i pojęć jest wyrazem ich wzajemnego uzupełniania się. Idea jest postrzegana, ukazując jedynie *fakt* własnego istnienia. Z drugiej strony pojęcia określając jej treść, pozwalają zrozumieć *czym* ona jest, ale jednocześnie określenie owej treści oddala od zmysłowego oglądu.

Zauważmy, że Berkeley dość niejednoznacznie używa terminów: ‘idea’ i ‘pojęcie’, co jest wynikiem wcześniejszej tradycji, w której je utożsamiano. Z czasem coraz wyraźniej zdaje sobie sprawę z tego przeciwstawienia, podczas gdy we wcześniejszych pismach oba terminy stosowane są przezeń zamiennie¹⁵⁵. Charakterystyczna jest przy tym jedna z korekt, jaką dokonał Berkeley w kolejnych wydaniach *Traktatu* w definicji idei: „Wszystkie nasze idee, wrażenia zmysłowe, pojęcia (*notions*) lub rzeczy, które postrzegamy, jakichkolwiek nazw używalibyśmy, by je rozróżnić, są wyraźnie nieaktywne (*inactive*), nie zawierają w sobie nic, co byłoby siłą (*power*) czy działaniem (*agency*); żadna idea, czyli przedmiot myśli, nie może więc wytworzyć (*produce*) ani spowodować żadnej zmiany w innej idei.”¹⁵⁶ Wyraz ‘pojęcia’ pojawia się jedynie w pierwszym wydaniu *Traktatu*¹⁵⁷.

Jak wspomniałem, wahanie Berkeley’a co do używanej terminologii należy złożyć na karb odmiennego funkcjonowania pojęć *idea* i *notion* w brytyjskiej tradycji filozoficznej. Pierwsze z nich w czasach Berkeley’a należało już do dobrze zakorzenionej terminologii filozoficznej – ze względu na oddziaływanie filozofii Descartes’a, później zaś Locke’a – podczas gdy, jak wskazuje D. Park, drugie z nich nie posiadało precyzyjnie ustalonego znaczenia, często będąc synonimem terminu ‘idea’ (w odniesieniu do wszelkiego przedmiotu myśli), zaś w potocznym użyciu zbliżając się znaczenia bliskiego temu, które wyraża zwrot ‘mieć (ogólne) pojęcie o czymś’ – tj. ujmować znaczenie jakiegoś wyrażenia, gdy ktoś do nas coś mówi¹⁵⁸. Dlatego też Locke na początku swych *Rozważań* pisze: „będę badał pochodzenie tych idei, pojęć (czy też jakkolwiek inaczej

¹⁵⁵ Na temat rozwoju poglądów Berkeley’a w *Dziennikach* zob.: A. A. Luce, *Development within Berkeley’s Commonplace Book*, “Mind” 1940, nr 49 (193).

¹⁵⁶ *Traktat* 25, s. 52, *Treatise*, s. 51. Zob. D. Park, dz. cyt., s. 54.

¹⁵⁷ Zmiany w znaczeniu obu terminów stały się podstawą do wskazywania rozwoju koncepcji filozoficznej Berkeley’a. Najpełniej taką interpretację przedstawia S. Johnson w swej monografii *The Development of Berkeley’s Philosophy*, London 1923.

¹⁵⁸ D. Park, *Complementary Notions*, dz. cyt., s. 156.

zechcielibyśmy je nazwać”¹⁵⁹; w nieco innym miejscu możemy przeczytać: „Myślę, że dlatego to idee te zwane są pojęciami (*notions*), jak gdyby miały one źródło i istniały raczej w myśli ludzkiej niż w realnym świecie rzeczy i jak gdyby do utworzenia takich idei wystarczyło zestawić ze sobą ich części tak, iżby stanowiły w umyśle spójną całość, nie zastanawiając się nad tym, czy przysługuje im jakiś byt rzeczywisty.”¹⁶⁰

Tak zatem już u Locke’a dochodzi do odróżnienia obu pojęć: w przeciwieństwie do ‘idei’, która miałaby być zarówno przedmiotem myślenia, ale zarazem reprezentacją pozaumysłowego świata, ‘pojęcie’ miałoby mieć charakter jedynie inteligibilny, bez odniesienia do jakiegokolwiek ‘zewnętrzności’. W filozofii Berkeley’a przeciwstawienie to zmienia swój sens: *notions* oznaczają warunki doświadczenia niesprowadzalne do jego zawartości (jak wspomniałem, *notions* są zarówno: Bóg, jaźń *self*, oraz relacje), podczas gdy *ideas* to właśnie wyabstrahowana zawartość doświadczenia, która jednak w oderwaniu od *notions* okazuje się równoznaczna z *minima sensible*. Dlatego też pojęcie idei przyjmuje u Berkeley’a dwa podstawowe znaczenia.

a) W sensie ścisłym, przeciwstawiona pojęciu, będąca granicą wolicjonalnej działalności podmiotu idea jest równoznaczna *minimum sensible*, jest całkowicie pozbawiona znaczenia, nie jest też związana jakimikolwiek relacjami z niczym innym.

b) W szerszym znaczeniu idea to wszelka treść zmysłowa, wraz z relacjami przestrzennymi i czasowymi, a także innymi relacjami odkrywanymi przez mechanistyczną filozofię przyrody. W tym znaczeniu Berkeley pojęciem tym posługuje się najczęściej zarówno dlatego, że ściśle przeciwstawienie pojęć i idei było efektem stopniowego namysłu, ale także dlatego, że bardzo niechętnie wprowadzał własną terminologię filozoficzną, starając się wykorzystywać terminy już istniejące.

Ta ostatnia okoliczność brała się z przekonania, że zwracanie uwagi na dokładne znaczenie terminów bardziej jest sprawą nauk ścisłych takich, jak matematyka, podczas gdy celem filozofii jest również przekonanie czytelnika, zmianę jego postawy, w związku z czym można „poprawiać błędy ludzi nie zmieniając ich języka. Dzięki temu prawda wślizguje się w ich dusze niepostrzeżenie”¹⁶¹. Wreszcie powodem jest też Berkeleyowskie rozumienie języka, pełniącego przede wszystkim funkcję emotywną. Odnosząc się do tego mniej ścisłego, a bardziej potocznego rozumienia terminu ‘idea’, Berkeley zanotował w *Dziennikach*:

¹⁵⁹ *Rozważania*, I, I, 1, t. I, s. 25.

¹⁶⁰ *Rozważania*, II, XXII, 3, t. I, s. 398.

¹⁶¹ *Dzienniki*, 185, s. 35.

„Rozróżnienia pomiędzy ideą i *ideatum* nie jestem w stanie pojmywać inaczej niżli w ten sposób, iż w /jednej/ upatruję efektu [*effect*] /czy też wyniku/ marzenia sennego, zadumy, wyobraźni, w drugim zaś efektu [działania] zmysłu i stałych praw natury.”¹⁶²

Dopiero w tym drugim znaczeniu ‘idea’ może zatem oznaczać odwzorowanie, ale jedynym znanym odwzorowaniem może być co najwyżej działanie wyobraźni odtwarzającej doświadczenie zmysłowe, nie zaś materialną, istniejącą poza umysłem rzecz. Znaczenie przeciwstawienia wyobrażenie – wrażenie ukaże się dopiero w dalszej perspektywie wraz z kwestią przyczyn idei, jakimi są odpowiednio: wola ducha skończonego i aktywność nieskończonej substancji, jaką jest Stwórca, którego działania przejawiają się w postaci stałych praw natury.

Z tej perspektywy jasny staje się cel przerowadzonej przez Berkeleya krytyki Locke’owskiego pojmowanie relacji pomiędzy ideami i pojęciami. Wedle Locke’a idee miałyby być niejako gotowym odzwierciedleniem niezależnie istniejących rzeczy, posiadających swą strukturę (stąd twierdzenie o istnieniu np. idei relacji). Dodatkowo pojęcia dublowałyby – zdaniem Berkeleya całkowicie niepotrzebnie – owe idee. Tymczasem dla Berkeleya, który odrzuca kartezjański dualizm, takie tłumaczenie nie ma całkowicie sensu. Istnienie idei sprowadza się do ich aktualnego postrzegania przez umysł. Jawią się one jako niezależne od woli, jednakże znaczenie, jakie mogą posiadać, dane jest jedynie za pośrednictwem pojęć. To, *czy* są idee (nie zaś to jedynie, że są, fakt właściwy pewności przynależnej zmysłom), zależy od dwojakich relacji wyznaczonych pojęciami: relacji pomiędzy ideami oraz relacji względem podmiotów: skończonych duchów oraz Stwórcy.

Substancja czyli duch oraz idea czyli jego przedstawienie

Uczynienie z indywidualnego doświadczenia punktu wyjścia dla refleksji filozoficznej wiodło Berkeleya do uznania pierwotnego charakteru rozciągłości względem przestrzeni. Uznając z kolei, że owa przestrzeń posiada modelowy charakter umożliwiający tworzenie teorii fizycznej, nie ma natomiast charakteru obiektywnego, wiązało się z odrzuceniem tezy materialistycznej. Zarazem zmieniał się wcześniejsze pojmowanie terminu ‘substancja’.

Jak pamiętamy, Berkeley powraca do pierwotnego sposobu pojmowania materii, zgodnie z którym pojęcie to oznacza poddawane obróbce tworzywo (choćby takie jak drewno), wskazując, że oderwanie spekulacji filozoficznej od codziennego doświadczenia człowieka

¹⁶² *Dzienniki*, 843, s. 150.

sprawilo, że pojęcie to zaczęto odnosić do ostatecznego substratu zjawisk. Tak pojmowana materia nie tylko wymykałaby się doświadczeniu, ale nie wiadomo także, jak należałoby rozumieć relację pomiędzy materia, a formą, na którą składałyby się jakości, które miałyby być reprezentowane przez idee. Można by oczekiwać, że odrzuceniu materii jako pojęcia, które nie pełni żadnej roli eksplikacyjnej w stosunku do doświadczenia, będzie towarzyszyć także porzucenie pojęcia substancji w ogóle. Taką możliwość dawały już pewne tezy zawarte w *Rozważaniach* Locke'a, a jak mogliśmy zauważyć, także niektóre zapiski zawarte w *Dziennikach filozoficznych*.

O jakie znaczenie pojęcia 'substancja' tu chodzi? Gdybyśmy chcieli w terminologii Locke'a wyrazić jego potoczne rozumienie, musielibyśmy przyznać, że substancja to tyle, co zespół współwystępujących zmysłowych idei – przykładowo na substancję zwaną złotem składają się rozmaite cechy, które dane nam w postaci idei stanowią przedmiot doświadczenia. Dla potocznego użycia słów złoto nie jest niczym więcej jak polyskliwością, chłodem, ciężarem, kowalnością, a eksperymenty naukowe przyniosłyby kolejne informacje, jak chociażby rozpuszczalność w wodzie królewskiej. Z drugiej strony tradycyjna filozoficzna wykładnia 'substancji' sprowadzałaby złoto do podłoża tych uchwytnych w doświadczeniu cech. O ile drugi sposób pojmowania 'substancji' odwołuje się do niedoświadczonego, nieznanego substratu, o tyle pierwszy odmawia jej obiektywnego statusu. Także pośrednie stanowisko Locke'a, zgodnie z którym status taki miałby przysługiwać jedynie pewnym ideom, które reprezentowałyby pierwotne cechy ciał, pozostaje jedynie postulatem.

Zarazem pojęcie substancji jest zawsze pojęciem względnym – substancja jest podłożem cech, scalając je i decydując o istnieniu konkretnej rzeczy. Relacja substancja-atrybut znajduje również swoje odbicie w języku, a dokładnie w podmiotowo-orzecznikowej strukturze sądów. Jednak raz jeszcze zwróćmy uwagę na fakt, że pierwotnym przedmiotem namysłu filozoficznego jest dla Berkeleya codzienne doświadczenie, w którym materia jest przetwarzanym przez człowieka tworzywem, zaś powstała dzięki jego działalności rzecz – jego wytworem. Dlatego też każdą daną w doświadczeniu rzecz należałoby rozpatrywać nie tylko jako relację: (dane jako idee) atrybuty – (materialny) substrat, ale jako stosunek bardziej złożony: celowo działający, obdarzony wolą człowiek – idee – materialny substrat zjawisk. Czy jednak materia (pojmowana jako *substratum*) byłaby jeszcze do czegośkolwiek potrzebna? Skoro w obrębie ludzkiego świata każda rzecz jest czymś *zdziałanym* – przedmiotem, którego forma wypływa z działania i uzależniona jest właściwego jej przeznaczenia, pojęcie materii okazuje się całkowicie zbędne, gdyż nie pełni już obu przypisywanych jej pierwotnie funkcji: nie tylko nie jest żadnym warunkiem obiektywności przedmiotu (jego niezależności od człowieka), ale też nie pozwala w zrozumiały sposób

uzasadnić, dlaczego pewne treści zmysłowe występują razem. W odniesieniu bowiem do wytworzonych przez człowieka rzeczy każde pytanie w rodzaju „co powoduje, że te, a nie inne idee współwystępują składając się na dany przedmiot, ten oto stół?” z konieczności kieruje naszą uwagę ku nieuniknionej odpowiedzi wskazującej na działanie jego twórcy, który odpowiednio dobrał drewno, nadał mu kształt i połączył uformowane wcześniej części.

Pojęcie substancji rozumianej jako materia-substrat okazuje się tym samym znaczeniowo puste – nie tylko nie odsyła do niego żadne doświadczenia; zdaniem Berkeleya, trawestując przywołane wcześniej słowa Locke’a, nie mamy nawet „niejasnej idei o tym, jaką ma funkcję.”¹⁶³ Odrzucenie pojęcia substancji-materii ma również i takie konsekwencje, że wspomniana relacja: człowiek (i jego aktywność wolicjonalna) – doświadczenie (idee odzwierciedlające cechy ciała) – materialny substrat należy uprościć do postaci: obdarzony wolą podmiot – idee. Jeżeli zatem pojęcie substancji miałoby posiadać znaczenie, jedyną substancją byłby podmiot wytwarzający rzeczy. Dokładniej rzecz ujmując: substancja byłaby w stosunku do idei podmiotem aktywnym, a nawet samą aktywnością pojmowaną w sposób absolutny, jako kreacja, stwarzanie. Skoro bowiem materialny substrat zjawisk nie istnieje, a rzecz nie jest niczym innym jak zbiorem idei, każda czynność nie przekształca istniejącego wcześniej tworzywa, ale powołuje do istnienia coraz to inne zespoły idei. Przekształcając złoto, topiąc je i formując nowy przedmiot rzemieślnik sprawia, że kolejno wylaniają się przedmioty takie jak niekształtna połyskliwa bryła, płynny, gorący metal wlewany do formy, wreszcie pierścień, który może zachwycić dzięki nadanemu mu delikatnemu kształtowi. Pojawienie się każdego z nich oznacza utratę, zniknięcie poprzedniego. Dlatego należałoby przyznać, że artysta nie *przekształca* jakiegoś tworzywa, ale *przetwarza* istniejące ciała niszcząc jedne i powołując do istnienia kolejne. Oba pojęcia – działania, aktywności (*actio*) i twórczości (*creatio*) okazują się tożsame ze sobą.

Ma to istotne znaczenie dla sposobu, w jaki Berkeley rozumie pojęcie substancji.

Określenie czegoś jako substancji nie oznacza, że mamy do czynienia z czymś, co jest niezależne od innych substancji. Pojęcie substancji nie oznacza również, a w każdym razie nie oznacza jedynie, czasowej trwałości, tożsamości ze sobą w czasie. Sposobem istnienia substancji jest bowiem tworzenie: o ile substancja istnieje, jest aktywna, tj. ukazuje się poprzez stworzone przez siebie idee i o ile istnieje – nie może tego nie czynić. Z drugiej jednak strony aktywność substancji, jaką jest ludzki duch, jest w zasadzie wtórna. Granica pomiędzy ideą, a pojęciem wytyczona jest przecież, jak pamiętamy, pomiędzy tym, co dane, niezależne od człowieka, a tym, co jest on w mocy stworzyć samemu. Aktywność umysłu może co prawda stworzyć nową kombinację idei – dzięki stworzeniu innych niż do tej pory relacji pomiędzy nimi, nie może

¹⁶³ *Rozważania*, II, XIII, 19, t. 1, s. 227.

jednak w ścisłym tego stwierdzenia znaczeniu stworzyć samych idei. Niepozostające w związkach z innymi, idee będące tożsame z *minima sensibilia*, proste doznania zmysłowe stanowią granicę aktywności ducha i nie poddają się jego twórczej aktywności – mogą być jedynie przez człowieka postrzegane.

Czy jednak relacja pomiędzy aktywną substancją i biernymi ideami dotyczy jedynie ludzkich wytworów? Jeśli idee (w szerokim tego słowa znaczeniu) są stworzone, skoro idee zawsze odsyłają do substancji jako swego źródła, jakim jest duch, to całość przyrody pojmowanej jako ogół rzeczy niezależnych od człowieka, również nie może istnieć jedynie jako zespół idei niezależnych od substancji. Jednakże w przypadku domniemanej substancji materialnej jej stosunek względem atrybutów jest całkowicie nieznany, co przyznawano już przed Berkeleyem:

„Ci, co wpadli pierwsi na koncepcję akcydensów jako czegoś rzeczywistego, co wymaga istnienia jakiejś rzeczy, w której mogłyby tkwić czyli inherować, ci byli zmuszeni wymyślić wyraz ‘substancja’ jako podłoże tych akcydensów. Gdyby owemu biednemu filozofowi hinduskiemu (który wyobrażał sobie, że Ziemia również potrzebuje jakiejś podpory) przyszedł na myśl ten wyraz substancja, to nie potrzebowałby się kłopotać i wyszukiwać słonia, który by podtrzymywał Ziemię oraz żółwia, który by podtrzymywał słonia: wyraz substancja spełniłby oba te zadania.”¹⁶⁴

Stosunek pomiędzy substancją i zjawiskami (*apperances*), jedyny, jaki może być dla człowieka zrozumiały, dotyczy zatem działalności wolicjonalnej człowieka. W analogiczny sposób pojmować należy też zdaniem Berkeleya naturę, będącej sposobem przejawiania się aktywności Stwórcy.

„Idee nie są wytwarzane jak się zdarzy i przypadkowo, skoro istnieje pomiędzy nimi pewien porządek i związek, podobny do związku pomiędzy przyczyną a skutkiem i skoro istnieją także różne ich kombinacje, utworzone w sposób bardzo prawidłowy i kunsztowny, które, nieco przypominając ukryte jak gdyby za sceną instrumenty w ręku przyrody, działają niewidocznie wywołując zjawiska, które oglądamy w teatrze świata, wówczas gdy same są dostrzegalne tylko dla badawczego oka filozofa.”¹⁶⁵

Pojęcie substancji to pojęcie „bytu w ogóle, które wiąże się ze *względny* pojęciem tego, że coś podtrzymuje (*supporting*) lub jest podłożem (*subject*) wyżej wymienionych władz [tj. woli i rozumu - AG] i nosi miano duszy lub ducha.”¹⁶⁶ Innymi słowy, dla Berkeleya mówienie o substancji ma sens tylko o tyle, o ile pojęcie to używa się w sposób względny: substancja zawsze pozostaje w relacji do idei. Warto na to zwrócić uwagę – ‘substancja’ to dla Berkeleya już nie to,

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ *Traktat*, 64, s. 80.

¹⁶⁶ *Traktat*, 17, s. 46, *Treatise*, s. 48 (podkreślenie – AG).

co może istnieć samo przez się, jak u Descartes'a¹⁶⁷, ale człon relacji. Pojęcie substancji może odnosić się jedynie do podmiotu, określanego przez Berkeleyya mianem ducha, duszy czy umysłu. Tylko w tym przypadku relacja pomiędzy substancją, a ideami, których jest ona podłożem, może być czymś zrozumiałym.

Aby to jednak było możliwe, jak zauważa Berkeley, należy dokładnie ukazać, co się rozumie się pod pojęciem istnienia. Wywodzące się ze scholastyki pojęcie substancji jako *ens per se* pozwalało traktować istnienie jako albo obiektywne (tj. odnoszące się do obiektów myślenia), albo jako aktualne (tj. odnoszące się do pozazmysłowych rzeczy). Jeśli jednak istnienie aktualne miałyby oznaczać istnienie rzeczy całkowicie niezależnych od umysłu, istnienie takie pozostawałoby czymś całkowicie niepojmowalnym. Skoro jednak istnienie jest zawsze istnieniem czegoś dla kogoś (przedmiotu dla umysłu), to istnienie aktualne sprowadzone zostaje do umieszczenia danego obiektu w relacji do podmiotu. Co więcej, podobnie jak trudno mówić o istnieniu przedmiotu (idei), jeśli nie jest ona przez umysł tworzona (dzięki jego aktywności) i ujmowana (percypowana), tak samo umysł nie może istnieć poza relacją z tworzonymi i ujmowanymi przez siebie przedmiotami.

„Fenomeny natury są jedynie zjawiskami. Są zatem takie, jakimi je widzimy, a ich realna i obiektywna natura jest zatem tym samym: pasywne, pozbawione wszelkiej aktywności, płynne i zmienne, bez czegokolwiek stałego.”¹⁶⁸

Wielokrotnie Berkeley pisząc o istnieniu (*existence*) idei, posługuje się pojęciem *subsistence*, wskazując, że idee można rozpatrywać jedynie w odniesieniu do ich sprawczej przyczyny, którą wcześniejsza metafizyka poszukiwała w materii, a którą w ujęciu Berkeleyya może być jedynie duch. W ten sam sposób w mechanistycznej filozofii przyrody pojmowano istnienie pierwotnych cech ciał jako atrybutów materii:

„Przez materię mamy tedy rozumieć bezwładną substancję, pozbawioną czucia, w której aktualnie jest (*actually subsist*) rozciągłość, kształt i ruch.”¹⁶⁹

Istnienie (zarówno idei, jak i substancji) nie ma zatem znaczenia absolutnego, niezależnego i statycznego, ale relacyjny i procesualny. Wskazują na to dwa istotne zapiski Berkeleyya pochodzące z *Dzienników*:

¹⁶⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 58.

¹⁶⁸ *Siris*, 292, s. 135-6.

¹⁶⁹ *Traktat*, 9, s. 41, *Treatise*, s. 45. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na fakt, że jak pisze S. Blandzi powołując się na ustalenia Th. Kahna, czasownik *to subsist*, wywodzący się z łacińskiego *subsistere*, jest łacińskim odpowiednikiem greckiego czasownika *υφιστημι* pozostającego w związku z rzeczownikiem *υποστασις*. Takie pojmowanie istnienia jako wylaniania, kreacji, daje się wytłumaczyć zależnością myśli Berkeleyya od metafizyki stworzenia właściwej myśli teologicznej, a także od tradycji neoplatońskiej (która najsilniej dojdzie do głosu w *Siris*). Por. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*. Warszawa 2002, s. 40; Ch. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Kęty 2008, s. 111.

„Muszę być wyjątkowo skrupulatny w wyjaśnianiu, co rozumie się przez istniejące: domy, izby, pola, jaskinie, etc. wtedy gdy /nie/ są oraz gdy są postrzegane; i muszę pokazać, jak potoczne pojęcie zgadza się z mym własnym, gdy tylko wnikliwym studiom poddamy znaczenie i definicję słowa „istnienie”, które nie jest [wszak] żadną ideą prostą, różną od ~~percepcji~~ postrzegania [*perceiving*] i bycia postrzeganym [*being perceiv'd*].”¹⁷⁰

„Istnienie to *percipi* lub *percipere* <429a lub *velle*, tj. *agere*> Tak jak wcześniej koń [wciąż] jest w stajni, księgi są w gabinecie.”¹⁷¹

Dlatego wedle Berkeleya istnienia nie można pojmować w innym sensie: odnosiłoby się wtedy albo do absolutnego, nieuwarunkowanego istnienia przedmiotów samych w sobie czyli poza umysłem¹⁷², albo do jakiejś odrębnej idei (bądź pojęcia – pamiętajmy, że w czasie pisania *Dzienników* Berkeley jeszcze nie rozróżniał precyzyjne obu terminów) istnienia. Idea taka jednak nie istnieje. Pamiętamy, że takimi ideami prostymi i odrębnymi mogłyby być co najwyżej *minima sensibilia*. 'Istnienie' nie należy również do wyodrębnionych przez Berkeleya pojęć (*notions*), obejmujących substancje (duchy stworzone i Boga) oraz relacje.

Istnienie – czy to idei, czy umysłu – nie jest zatem żadną cechą, atrybutem jakiegoś umysłu, czy też postrzeganego przezeń przedmiotu. Jest ustanowieniem relacji pomiędzy aktywnością umysłu i pasywnością idei. Istnienie nie jest dającą się wyodrębnić treścią doświadczenia, nie jest konkretnym postrzeżeniem (*perception*), ideą, ale aktywnością i postrzeganiem – procesem, którego oba aspekty są ściśle od siebie zależne: postrzeganiem i byciem postrzeganym. Te dwie strony istnienia: postrzegania i bycia postrzeganym dotyczą jednak jedynie *dostępności* tego, co istnieje. Istnienie należy też rozpatrywać w aspekcie przyczynowy, opisujący powstawanie idei. Dlatego też pojęcie istnienia jako relacji pomiędzy substancją a atrybutem należy pojmować dwojako. Na płaszczyźnie epistemologicznej relacja opisywana jest jako percypowanie (w aspekcie podmiotowym jest to percypowanie, przedmiotowym – bycie percypowanym). Na płaszczyźnie bytowej zaś chodzi o relację pomiędzy aktywną, działającą substancją, a pasywną, bierną ideą. Na czym jednak polega aktywność substancji? Sięgnijmy do *Siris*:

„Zasady, zgodnie z którymi których zbudowana jest rzecz, narzędzie użyte do jej wytworzenia, i cel, dla którego została zamierzona, wszystko to potocznie określa się mianem przyczyn, choć mówiąc ściśle, żadna z nich jest sprawcza czy skuteczna. Nie istnieje żaden dowód na to, że rozciągnięta cielesna czy też mechaniczna przyczyna rzeczywiście czy też w sensie właściwym działa. Nawet sam ruch jest prawdę mówiąc biernym doznaniem (*a passion*). Dlatego

¹⁷⁰ *Dzienniki*, 408, s. 75.

¹⁷¹ *Dzienniki*, 429-429a, s. 78.

¹⁷² “*Absolute existence of sensible objects in themselves, or without the Mind*” (*Treatise*, 24, s. 51).

też choć mawiamy, że substancja ognia działa, należy ją rozumieć jedynie jako środek czy też narzędzie, jak to ma rzeczywiście miejsce w przypadku wszelkich przyczyn mechanicznych. Niemniej jednak czasami nazywa je się czynnikami sprawczymi (*agents*) i przyczynami, chociaż w żadnym wypadku nie są one aktywne w ścisłym i właściwym znaczeniu tego słowa. Kiedy zatem wspomina się, że siła, moc czy skuteczność (*virtue*) istnieją (*subsisting*) w jakiejś rozciąglej, cielesnej istocie (*being*), nie można tego stwierdzenia brać w prawdziwym, autentycznym, i rzeczywistym sensie, ale jedynie w sensie potocznym, który odnosi się do zjawisk, a nie do pierwszych zasad rzeczy. Chcąc pozostać w zgodzie z powszechnymi, ustalonymi zasadami języka, musimy posłużyć się tym potocznym wyrażeniem, jednak powinniśmy odróżnić od niego jego prawdziwe znaczenie. Niechże jedna taka deklaracja wystarczy raz na zawsze, aby później uniknąć błędów.”¹⁷³

Intencje Berkeleya można przedstawić następująco. Zagadnienie istnienia należy zawsze rozpatrywać w relacji do tego, *co i dla kogo* istnieje. Nie ma sensu ściśle oddzielenie istnienia i orzekania – przykładem takich prób określenia istnienia było pojęcie materii, w odniesieniu do którego można oba aspekty bytu traktować oddzielnie – zakłada się jej istnienie, a zarazem przyznaje, że nie można o niej nic orzekać. Zwrot, który w filozofii brytyjskiej dokonuje się za sprawą Locke’a, można określić jako uznanie prymatu orzekania nad istnieniem: byt nie jest już tym, co istnieje samodzielnie, i o czym *poza tym* można orzekać; odwrotnie: punktem wyjścia jest możliwość orzekania, wiedzy, dopiero wtórnie można określić, czy to, o czym się orzeka, jest bytem, a nie tylko treścią myślenia. O ile jednak stanowisko Locke’a było z gruntu genetyczne, o tyle Berkeley zrównując pojęcie istnienia i percypowania radykalizuje to pojęcie. Posługując się terminologią Ch. Kahna powiedzielibyśmy, że możliwość orzekania o czymś jest dla irlandzkiego filozofa zarazem warunkiem istnienia czegoś¹⁷⁴. Orzekanie pojmuje się tu przy tym szeroko, ze względu na specyficzne rozumienie języka przez Berkeleya.

Poznanie rzeczy zawsze dotyczy przedstawienia przyczyn, dzięki którym istnieje poznawana rzecz. Tradycyjnie też, od czasów Arystotelesa poznanie dotyczy czterech rodzajów przyczyn – sprawczej, formalnej, materialnej i celowej. W *Analitikach wtórych* czytamy na przykład:

„Gdy pytamy, czy dany związek (*oti*) [pomiędzy substancją i atrybutem – AG] jest faktem, albo czy coś istnieje w sensie absolutnym, to właściwie pytamy o to, czy związek ten, względnie rzecz ta posiada termin średni [tj. ‘najbliższą przyczynę’ – AG]. (...) Z tego zatem wynika, że w

¹⁷³ *Siris*, 155, s. 83. W *Siris* pojęcie *subsistence* posiada znaczenie istnienia zależnego, podległości (por. fragm. 190, w tym przypadku chodzi o podległość człowieka względem świata pojmowanego jako organiczna całość).

¹⁷⁴ Ch. Kahn, *Język i ontologia*, wyd. cyt., s. 91 i nast.

naszych dociekaniach pytamy albo o to, czy istnieje termin średni, albo o to, jaki jest termin średni. Jest przecież termin średni przyczyną, a o przyczynę pytamy we wszystkich badaniach.”¹⁷⁵

Pojęcie przyczynowości miałyby czynić zrozumiałym relacje pomiędzy istniejącymi już substancjami, a także wszelkie zmiany zachodzące w świecie, nawet jeśli jedyną istniejącą ich podstawą byłaby określona negatywnie materia (*hyle*). Ostatecznie dla Arystotelesa podstawowe znaczenie ma znajomość natury rzeczy, utożsamianej z przyczyną formalną. Kauzalny sposób wyjaśniania przyrody w czasach triumfującego matematycznego przyrodoznawstwa przełomu siedemnastego i osiemnastego wieku ulegał przewartościowaniu. Niezmienna, uchwytna za pomocą definicji istota rzeczy została zastąpiona niezmiennymi prawami przyrody, które opisywały mechanistycznie oddziałujące na siebie materialne ciała, celowość zjawisk dotyczyła już nie przyrodoznawstwa, ale co najwyżej wiedzy o człowieku i teologii. Zwieńczeniem wysiłków zmierzających do matematycznego ujęcia przyrody była nowa filozofia Newtona wyłożona w *Principia Mathematica*, w których twórca nowożytnej fizyki odzegnował się od problematyki metafizycznej, uznając, że jednym zadaniem filozofii naturalnej jest badanie zależności pomiędzy zjawiskami składającymi się na świat przejawiający się w doświadczeniu (*manifest world*), podczas gdy wszelkie hipotezy odnośnie „pierwszych zasad rzeczy”, jakości ukrytych (*occult qualities*) nie spełniają wymogów wiedzy filozoficznej. Pojęcie przyczyny zaczęto odnosić jedynie do przyczyn sprawczych i materialnych, dla których język matematyki dostarczał przyczyny formalnej i – gdy Berkeley wykazał problematyczność pojęcia materii – jedynie przyczynę sprawczej i formalnej. Znakomite podsumowanie tego procesu odnajdujemy w filozofii Hume’a, dla którego kategoria przyczynowości sprowadzona zostaje jedynie do koniecznego związku pomiędzy poszczególnymi ideami, narzuconego przez wyobraźnię porządkującą dostępny doświadczeniu świat zjawisk¹⁷⁶.

Tymczasem dla Berkeleya taki podział badań oznaczał nieuprawnione zerwanie więzi łączącej dwie tradycyjne gałęzie poznania: filozofię naturalną i filozofię moralną, obejmującą całość wiedzy o człowieku – także w jego relacji do Boga. Określenie relacji pomiędzy zjawiskami (ideami) jako relacji przyczynowej jest zatem nieporozumieniem, na które można co najwyżej przystać ze względu na zwyczaj językowy. Ujmowany matematycznie porządek pomiędzy ideami utworzonymi, jak pisze w przywołanym przed chwilą fragmencie Berkeley, „w sposób prawidłowy i kunsztowny” jest zaledwie skutkiem, dzięki któremu można wnosić o istnieniu działającej przyczyny, jaką jest w pierwszym rzędzie Stwórca, w drugim zaś – człowiek.

„Dochodzenie przyczyny magnetycznych oddziaływań etc. jest czymś niegodnym uwagi filozofów. [Albowiem] poszukują oni jedynie współwystępujących idei.”¹⁷⁷

¹⁷⁵ Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 303.

¹⁷⁶ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 74 i nast.

¹⁷⁷ *Dzienniki*, 408, s. 75.

Odwolajmy się do następującego przykładu. Otóż zgodnie z przywołanym powyżej opisem zjawisk, powstawanie niniejszych słów na kartce papieru wskazywałby na szereg przyczyn. Niektóre, jak atrament, można byłoby uznać za przyczyny materialne, inne opisywałby kolejne fazy ruchu ręki i pióra, a także kształt poszczególnych liter. Wreszcie opis sprawczości określałby kolejno: mechaniczny nacisk stalówki na papier, siłę, z jaką dłoń trzyma pióro, wreszcie – napięcie mięśni ręki. Nawet jednak najdokładniejszy, czyniony z matematyczną precyzją opis pomijałby akt woli, który – choć nie jest dany empirycznie – należałoby uznać za ostateczny czynnik sprawczy, bez którego na kartce nie pojawiłyby się w ogóle żadne słowa. Ruch stalówki i jej mechaniczne oddziaływanie na papier, i w ogólne wszystkie tzw. przyczyny mechaniczne, należałyby już do skutków jedynej przyczyny sprawczej. Dlatego też należałoby uznać, że ruch (stalówki względem papierowej kartki) ma charakter bierny, podczas gdy aktywności należałoby poszukiwać poza zjawiskami, w działalności podmiotu, tworzącego poszczególne zjawiska.

Stąd też dwojakie znaczenie, jakie w filozofii Berkeleyya posiada pojęcie istnienia: na płaszczyźnie poznawczej oznaczające percypowanie, na płaszczyźnie kauzalnej – aktywność (kreację). Ostatecznie relacyjny charakter istnienia sprowadzałby się do relacji następujących:

- a) istnienie idei w relacji do aktywnej, twórczej substancji (płaszczyzna kauzalna),
- b) istnienie idei dla percypującego umysłu (płaszczyzna poznawcza),
- c) istnienie idei w ich różnorodnych wzajemnych relacjach (potoczne rozumienie idei, płaszczyzna samych zjawisk nierozpatrywanych w odniesieniu do substancji).

W *Dziennikach* znajdujemy następujące podsumowanie interesującego nas problemu:

„Istnienie jest nie do pojęcia bez postrzegania i chcenia, nie jest od nich niczym różnym.”¹⁷⁸

Istnienie samych idei jest jedynie zależne, wtórne względem substancji, przez które i dla których one istnieją (*subsist*). Ostatecznie bowiem nie tylko „istnieje jakaś przyczyna tych idei, od której one zależą, a która je wytwarza i zmienia”¹⁷⁹, ale też aktualnie istnieją (*there are, exist*) jedynie substancje: „Nie ma żadnej innej substancji oprócz ducha, czyli tego, co postrzega.”¹⁸⁰

Tymczasem w języku potocznym relacja substancja-idea znajdując swe odzwierciedlenie w językowej strukturze podmiotowo-orzecznikowej całkowicie zmienia swe znaczenie. Podmiotem orzeczeń może być dowolna rzecz, co nasuwa przekonanie, że substancja może być pojmowana jako pasywny, materialny substrat. W ten sposób zagubiony zostaje procesualny, dynamiczny charakter istnienia, który przejawia się zwłaszcza na płaszczyźnie kauzalnej, na której istnienie jest równoznaczne z aktywnością substancji. Aktywność ta nie polega jednakże na dającej się

¹⁷⁸ *Dzienniki*, 646, s. 117.

¹⁷⁹ *Traktat*, 26, s. 52

¹⁸⁰ *Traktat*, 7, s. 39.

zaobserwować regularności zmian, ale jest działalnością stwórczą, kreacyjną, dzięki której zjawiska w ogóle istnieją. Aktywność jest zatem stwarzaniem w pewnym sensie *ex nihilo* – przynajmniej w odniesieniu do idei. Aktywność substancji, której przywołanym wcześniej przykładem było chociażby tworzenie napisu na papierze, należy do jej istoty, z drugiej zaś strony tylko za pośrednictwem idei substancja może przejawiać się na płaszczyźnie poznawczej.

„Leży w naturze ducha, czyli tego, co działa, że nie może być postrzegany sam przez się, lecz tylko za pośrednictwem skutków, które wytwarza.”¹⁸¹

W potocznym pojmowaniu relacji pomiędzy substancją i ideą, zgodnie z którym substancją może być pasywna materia, idea zaś pojmowana jest jako jej atrybut, całkowicie gubi ów aktywistyczny, kreacyjny charakter istnienia podmiotu, czego konsekwencją jest uznanie samodzielnego, absolutnego istnienia idei „poza umysłem” (czyli w oderwaniu zarówno od jego aktywności wolicjonalnej i poznawczej). Relacja, jaka miałaby istnieć pomiędzy domniemanym materialnym substratem, a jego atrybutami przejawiającymi się w postaci idei, pozostaje całkowicie niezrozumiała, podczas gdy relację pomiędzy substancją pojmowaną jako duch i ideą należy ująć jako rozumienie (w aspekcie poznawczym) i wolę (w aspekcie kauzalnym). Jedyną pojmowaną substancją jest duch, czyli, powtórzmy, „byt prosty, niepodzielny, czynny; nazywamy go rozumem (*understanding*), gdy postrzega idee, wolą (*will*) zaś, gdy je wytwarza lub w pewien inny sposób na nie wpływa.”¹⁸² Idea nie jest reprezentacją pozazmysłowej rzeczy, ale prezentacją – nie tylko idei-rzeczy, ale przede wszystkim prezentacją substancji, sposobem jej przejawiania się w akcie percepcji. Więcej nawet: substancji nie można pojmować w inny sposób niż jako aktywności, gdyż nie jest żadną trwałą podstawą (*substratum*), lecz działaniem (*actio*) – wytwarzaniem idei, przejawianiem się. Stąd relacyjny charakter istnienia polega na aktywności substancji z jednej strony, a jednocześnie na ‘byciu percypowaną’ idei, podczas gdy rozumienie substancji jako *substratum* zjawisk ujmuje ów proces jako *res* – w sposób niedynamiczny, ale zatrzymany, unieruchomiony w rzeczy.

Z tej perspektywy możemy jeszcze raz spojrzeć na efekt badań przeprowadzonych przez Berkeleyya w *Nowej teorii widzenia*. *Minima sensibilia* to idee rozpatrywane w oderwaniu zarówno od relacji kauzalnej, jak i relacji wzajemnych, a więc jedynie jako przedmioty percepcji: *minimum visibile* nie jest niczym zrozumiałym, a jedynie porcją światła i koloru. Aktywność substancji polega zarówno na wytwarzaniu idei – przejawianiu się w ich postaci, jak i na takim ich łączeniu, które sprawia, że stają się czymś znaczącym. Gdybyśmy mieli teraz powrócić do przedstawionego powyżej przykładu, musielibyśmy powiedzieć, że chociaż poszczególne dające się wyodrębnić punkty napisanego na papierze tekstu stanowiłyby idee w sensie ścisłym, to jednak ich znaczenie

¹⁸¹ *Traktat*, 27, s. 53.

¹⁸² Tamże, *Treatise*, s. 52.

dane jest w relacjach pomiędzy nimi (ich rozmieszczeniu na płaszczyźnie), a także dzięki relacji pomiędzy skończonymi substancjami – autorem zapisanego tekstu oraz jego czytelnikiem. W szerokim znaczeniu idei – gdy pojmujemy je jako zjawiska – stwórczą moc posiadają substancje stworzone – duchy. W tym sensie wszystkie ludzkie wytwory należałoby uznać za wyraz ludzkiego ducha. Jednakże stworzenie idei pojmowanych jako *minima sensibilia* nie jest w mocy duchów skończonych, a jedynie nieskończonego ducha, Boga. Nie bez przyczyny drugie dziełko poświęcone problematyce widzenia, powstałe po opublikowaniu przez Berkeleya *Traktatu* i *Dialogów* został przezeń zatytułowany *Teoria widzenia czyli języka wzrokowego, ukazująca bezpośrednią Bożą obecność i opatrność*.

Zmiana znaczenia terminu *existence* pozwala Berkeleyowi przeformułować dziedziczną z tradycji teorię idei, nadając jej nowy sens. W teorii Locke’a wyróżnienie prostych idei zmysłowych (a także, choć w nieco inny sposób, idei cech pierwotnych ciał) służyło wykreśleniu granicy pomiędzy aktywnością ludzkiego umysłu, a tym, co dlań obce – mechanizmem rozciągłej przyrody. Tym samym wysiłek Locke’a można rozumieć jako kontynuację projektu Descartes’a, dla którego przeciwstawienie substancji myślącej i substancji rozciągłej było gwarancją samoistności człowieka w stosunku do działającej ‘na oślep’, mechanicznej przyrody. Tymczasem pojmując istnienie jako relację względem aktywnej substancji, której właściwym sposobem istnienia jest kreacja, Berkeley ujmuje człowieka nie w relacji do przyrody (ta bowiem nie będąc niczym innym jak zbiorem idei nie posiada istnienia samodzielnego, lecz jedynie zależne), ale do Boga, a dokładniej: w relacji do przyrody, jednak o tyle tylko, o ile pojmuje się ją jako przejaw Stwórcy. Samodzielność człowieka okazuje się umiarkowana – jego aktywność okazuje się jedynie wtórna, podczas gdy sprawczość pojmowana jako *creatio ex nihilo* przysługuje jedynie Bogu.

Odmienne niż u Descartes’a czy Locke’a przedstawia się wizja zależności Stworzenia względem Stwórcy. W Berkeleyowskiej interpretacji nowożytnego przyrodoznawstwa pozorna obcość przyrody pojmowanej jako twór mechaniczny okazuje się być *quasi*stworzeniem człowieka, który opanowuje naturę czyniąc ją poddaną tworzony przez siebie technice. Dla irlandzkiego filozofa aktywność człowieka pozostaje jedynie odbiciem, refleksem aktu stwórczego Boga – w prawdziwym sensie tego słowa człowiek nie może bowiem niczego wytworzyć¹⁸³.

¹⁸³ Teologiczne podłoże filozofii Berkeleya rozpoznawano od samego początku. W liście do Percivala, przyjaciela Berkeley’a, John Chamberlayne pisał po opublikowaniu *Traktatu*: „Sądzę, że doktryna idei pana Berkeley’a przy wszystkich swych niedorzecznościach rozwiązuje ową niefilozoficzną stworzenia materii z niczego.” (por. D. Berman, *George Berkeley. Idealism and the Man*, Oxford 1994, s. 44).

Rozdział trzeci

Aktywny duch

Czas i jego doświadczenie

O specyfice stanowiska Berkeleya stanowi sposób, w jaki stara się on połączyć empirystyczny charakter badań z wieloma kwestiami teologicznymi, takimi, jak dowodzenie istnienia Boga, tezę o nieśmiertelności duszy, czy określając stosunek ludzkiej wolności do bożej wszechmocy. Co więcej, każda próba systematycznej rekonstrukcji filozofii autora *Alkifrona* musi określić możliwość zbudowana pomostu pomiędzy myśleniem religijnym i empirystycznym sceptycyzmem. Pojawia się bowiem pytanie, czy waga, jaką Berkeley przykładał do wątków religijnych, o czym zresztą wielokrotnie przypominał w swych dziełach, wypływa z sytuacji życiowej i przekonań filozofa – anglikańskiego biskupa, czy też stanowią immanentną część systemu filozoficznego. Jeśli religijny charakter dociekań Berkeleya stanowi część jego filozofii, nieuchronnie pojawia się kwestia, czy środki, którymi posługuje się Berkeley, są odpowiednie do powziętego zamierzenia: czy faktycznie empirystyczne w swych podstawach *zasady poznania ludzkiego* są odpowiednim narzędziem do odpierania *sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*?

Jeśli za naczelną tezę Berkeleyowskiej filozofii uznać *esse est percipi aut percipere*, która zaprzeczając istnieniu materii każe rozpatrywać ogół doświadczenia zawsze ze względu na człowieka, jego samego zaś ujmuje w relacji do Boga, postawione przed chwilą pytanie brzmiałoby: czy analiza dostępnego doświadczenia, analiza, która respektuje wymóg empiryzmu – a więc uznaje pierwszeństwo zjawisk wobec wszelkich przesądzeń metafizycznych – daje podstawy do stawiania tez religijnych? Bardziej szczegółowo: czy formułę *esse est percipi aut percipere* da się obronić na gruncie analizy samego doświadczenia? Na pierwszy rzut oka pytanie to wydaje się być nieporozumieniem: przecież sprowadzenie istnienia do dostępności postrzeganiu zdaje się wyrastać z takiego właśnie założenia: istnienie wszelkich rzeczy i istot – czy to ciał składających się na przyrodę, czy też innych duchów – dane jest tylko w dostępnym człowiekowi doświadczeniu. Formuła ta – *być to jest (być) postrzeganym albo postrzegać* – w bardzo skrótowy ujmuje proces postrzegania, w istocie dwuaspektowy – *być* ducha to *postrzegać*, zaś *być* idei to *być postrzeganym*. Innymi słowy najprostsze doświadczenie okazuje się być spolaryzowane: jest doświadczeniem czegoś przez ducha – każda idea jest ideą percypowaną przez ducha i przez jakiegoś ducha tworzoną.

Czy jednak teza, zgodnie z którą przyczyną zaistnienia idei jest akt wolicjonalny ducha (w szerokim tego słowa znaczeniu – zarówno duchów skończonych, jak i Boga), nie jest tezą metafizyczną, której nie da się uzasadnić na gruncie analizy doświadczenia? Czy doświadczenie potrafi uzasadnić tezę, którą odnajdujemy w *Dziennikach filozoficznych*: „W czasie gdy istnieję czy też posiadam jakieś idee, wiecznie, nieprzerwanie chcę [*I am willing*]. Moje przyzwolenie na stan obecny jest chceniem [*willing*].”¹⁸⁴? Na czym polega owa aktywność wolicjonalna podmiotu? Wstępnej odpowiedzi na to pytanie dostarczają rozważania Berkeleya dotyczące czasu.

Zagadnienie istnienia podmiotu było jednym z tematów diskutowanych przez Berkeleya z jego przyjacielem i propagatorem jego filozofii w Ameryce, Samuelem Johnsonem, którego filozof poznał podczas swojego pobytu na Rhode Island, gdy starał się zrealizować swój bermudzki projekt założenia szkoły w angielskich koloniach w Nowym Świecie. Johnson pytał w liście:

„Czyż dziecko nie posiada duszy nim zacznie postrzegać? Czy nie istnieje nic takiego jak sen bez marzeń sennych, czy jakieś delirium pozbawione myśli? Jeśli istnieje, a przy tym *esse* ducha miałyby nie być niczym innym jak jego aktualnym myśleniem, to w tym czasie dusza musiałaby być martwa, a skoro przerwa w myśleniu lub jego brak są jednoznaczne z nieistnieniem czy też śmiercią duszy, to wielokrotnie i łatwością ulega ona śmierci. Wydaje mi się, że zgodnie z tą zasadą dusza mogłaby spać aż do chwili zmartwychwstania, kiedy to budziłaby się, a następowaloby to zaraz po śmierci. Mało tego, nie widzę żadnego wynikającego z porządku natury argumentu przemawiającego za nieśmiertelnością duszy.”¹⁸⁵

Oto odpowiedź, jakiej udzielił Berkeley. Konieczność rychłego wysłania listu sprawiła, że jest ona dość lakoniczna:

„Jednym z zagadnień, które najwcześniej zajęło moją uwagę, był właśnie czas; doprowadziło mnie ono do kilku zaskakujących wniosków, jednak nie uznałem za stosowne i konieczne ich publikować. Chodzi zwłaszcza o pogląd, że zmartwychwstanie następuje w chwilę po śmierci. Pojęcie czasu sprawia nam kłopot i wprowadza nas w konsternację, gdy 1) zakładamy następstwo [idei] w Bogu, 2) wyobrażamy sobie, że posiadamy *abstrakcyjną ideę czasu*, 3) zakładamy, że czas płynący dla jednego umysłu można zmierzyć następstwem idei w innym umyśle, 4) gdy nie zważamy na to, czemu naprawdę służą słowa i jaki jest ich cel, który równie często określa nasza wola, jak i rozum. Słów bowiem używamy nie tylko po to, aby stworzyć jasne i wyraźne idee, ale też po to, aby wywołać jakieś działanie, wpływać na nie i nim kierować.”¹⁸⁶

¹⁸⁴ *Dzienniki*, 791, s. 142.

¹⁸⁵ *Philosophical Correspondence*, dz. cyt., s. 289 (list Johnsona do Berkeleya z 5 lutego 1730 r.).

¹⁸⁶ Tamże, s. 293 (list Berkeleya do Johnsona z 24 marca 1730 r.).

Chociaż więc Berkeley pod koniec listu odsyła swego przyjaciela do uważnej lektury opublikowanych przez siebie pism, w których powinien on znaleźć odpowiedź na nurtujące go pytania, przez chwilę zatrzymajmy się nad wskazówkami, które udzielił. Uwaga druga wydaje się oczywista: ‘abstrakcyjna idea czasu’ jest pojęciem wewnątrznie sprzecznym – po pierwsze dlatego, że czas oznacza następstwo idei, a w związku z tym stanowi nie ideę, ale łączącą je relację, a zatem ma charakter pojęciowy, po drugie dlatego, że *abstrakcyjna* idea czasu nie odnosiłaby się do żadnego konkretnego doświadczenia łącząc poszczególne treści, a wreszcie i dlatego, że – podobnie, jak absolutna przestrzeń – zostaje odrzucona ze względu na niewłaściwie pojęty proces abstrakcji.¹⁸⁷ Także przyjęcie, że zawarte w umyśle Boga idee następują zgodnie z chronologicznym następstwem równałoby się przyznaniu, że istnieje jakiś nieznan przez nas, a jednak absolutny, obiektywny miernik upływającego czasu, który stanowiłby punkt odniesienia względem podmiotowego doświadczenia każdego człowieka. Pierwotne indywidualne ludzkie doświadczenie czasu zostaje w różny sposób obiektywizowane – przykładem może być newtonowska fizyka, ujmująca czas w sposób absolutny, ten jednak jest pewnym pojęciem matematycznym, oddalając się od konkretnego ludzkiego doświadczenia. W *Scholium Generale* Newtonowskich *Principia Mathematica* czytamy bowiem:

„Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas sam w sobie i ze swej natury płynie jednakowo w oderwaniu od jakiegokolwiek zewnętrznej rzeczy i zwany jest również trwaniem. Absolutny czas należy przeciwstawić względnemu, zjawiskowemu i potocznemu czasowi, będącemu pewną zmysłową i zewnętrzną (dokładną czy też nierówną) miarą trwania daną za pośrednictwem ruchu, używaną zamiast czasu prawdziwego, taką jak godzina, dzień, miesiąc czy rok.”¹⁸⁸

Z przyjętego przez Berkeleygo punktu widzenia, zarówno koncepcja czasu wyliczanego na podstawie ruchu, jak i pojęcie absolutnego „czasu matematycznego” mają swą podstawę w praktycznym nastawieniu człowieka – w pierwszym przypadku stanowiąc ugruntowanie technicznie nastawionego przyrodoznawstwa, w drugim – pozwalając koordynować ludzkie czynności. Jednakże w codziennym życiu współdziałanie różnych osób nie daje się wyjaśnić poprzez odwołanie do obiektywnego czasu, zgodnie z którym ich poszczególne „wewnętrzne zegary” miałyby być „zsynchronizowane”. Dlatego też Berkeley w odpowiedzi Johnsonowi

¹⁸⁷ Tematyce czasu poświęcony został 98 paragraf *Traktatu*, kwestię tę Berkeley traktuje tam jednak dość powierzchownie, nie wiąże jej też z problematyką zbawienia. Jest to o tyle dziwne, że przywołany tu zapis 127 *Dzienników*, a także wzmianka z listu do Johnsona sugerują, że pojęcie czasu rozpatrywane było przez Berkeleygo również w kontekście religijnym. D. Berman wskazuje na dwa powody tego stanu rzeczy. Pierwszy to zamierzona ‘tatyka pisarska’ Berkeleygo – ta sama, która kazała mu nie przedstawiać w *Nowej teorii widzenia* metafizycznych wniosków płynących z zawartych tam rozstrzygnięć. Być może również, i to jest drugi z powodów, rozwinięcie tej problematyki miało znaleźć się w drugim tomie *Traktatu*, którego rękopis Berkeley zgubił podczas jednej z podróży przez Alpy (por. D. Berman, *Berkeley. Idealism and the Man*, dz. cyt., s. 67-68).

¹⁸⁸ <http://www.mnstate.edu/gracyk/courses/web%20publishing/NewtonScholium.htm>

powraca do problemu funkcjonowania języka, którego „słów bowiem używamy nie tylko po to, aby stworzyć jasne i wyraźne idee, ale też po to, aby wywołać jakieś działanie, wpływać na nie i nim kierować”. Widok zegara odmierzającego godziny i minuty jest jedynie wrażeniem, a widok cyferblatu z odmiennie rozmieszczonymi wskazówkami pozostaje sprawą pamięci, zaś pytanie „Kiedy była godzina ósma?” albo odwołuje się do abstrakcyjnej koncepcji czasu matematycznego, albo indywidualnych przeżyć. W tym ostatnim przypadku następstwo idei jest całkowicie indywidualne, zaś doświadczenia są całkowicie niewspółmierne i nieporównywalne. Dlatego można przyjąć nie tylko, że „nie wszystkim inteligencjom wspólne jest to samo $\tau\omicron\upsilon\upsilon$ ”¹⁸⁹, ale wręcz, że „czas życia [age] owada, o ile nam wiadomo, może być tak długi jak człowieka”¹⁹⁰, gdyż zależy od ilości następujących po sobie idei.

Jednakże zagadnienie czasu nie zajmowało Berkeleyya jedynie jako pewien problem teoretyczny, dotyczący różnicy pomiędzy subiektywnym i niedającym się zweryfikować i porównać czasem psychologicznym, a fizykalną koncepcją czasu. W tym zakresie zresztą, jak widzimy, rozstrzygnięcia, do których doszedł, bliskie są jego rozważaniom na temat różnicy pomiędzy rozciągłością i absolutną przestrzenią. Wypracowana przezeń koncepcja czasu miała także uzasadnienie religijne. Oto w jednym z wczesnych zapisków *Dzienników* czytamy: „Pytanie postawione przez Pana Deeringa na temat złoczyńcy i rajy”¹⁹¹. Pytanie to, odwołujące się do Ewangelii św. Łukasza (Łk 23, 39-43) i zawartej w niej opowieści o złoczyńcy, któremu Chrystus obiecał, że następnego dnia spotkają się w rajy, zostało opatrzone symbolem ‘T’, podobnie jak inne odnoszące się do zagadnienia czasu. Koncepcja czasu jako tylko i wyłącznie wewnętrznego i indywidualnego porządku idei pozwalała na zrozumienie opowieści o zmartwychwstaniu Chrystusa po trzech dniach, przy jednoczesnym zapewnieniu, że następnego dnia może być w rajy: oba określenia czasu nie muszą być ze sobą sprzeczne, gdy przyjmie się, że żadna wspólna miara czasu nie istnieje.

Newtonowska koncepcja absolutnego czasu ukazuje, że wraz z rozwojem nowoczesnego przyrodoznawstwa w siedemnastym wieku literalne odczytywanie prawd objawienia zawartych w Biblii stawało się coraz bardziej problematyczne. Na przykład w wydanych w 1703 roku *Further thoughts concerning Human Soul* William Coward wskazywał m in. na dwie sprzeczności. Zgodnie z chrześcijańską doktryną nieśmiertelności duszy, po śmierci dusza musi ‘gdzieś’ oczekiwać na Sąd Ostateczny – ‘gdzieś’, czyli w niebie, w piekle, albo – ewentualnie – w czyśćcu. To jednak zakłada, że musi być osądzona wcześniej, niż nastąpi Sąd Ostateczny, co z kolei klóci się z naszym wyobrażeniem o boskiej sprawiedliwości. Inną zaskakującą konsekwencją jest również i

¹⁸⁹ *Dzienniki*, 9, s. 11.

¹⁹⁰ *Dzienniki*, 48, s. 15.

¹⁹¹ *Dzienniki*, 127, s. 26.

to, że jeśli karą za złe czyny jest zstąpienie duszy do piekieł, to w przypadku dwóch złoczyńców, z których jeden, dajmy na to Kain, popełnił zbrodnię dawno temu, drugi zaś wczoraj, kara, jaka ich spotkała, jest całkiem inna: w przypadku Kaina jest ona o całe tysiące lat dłuższa. Co więcej – wyznawca anglikanizmu nie mógł w tym przypadku odwołać się do koncepcji czyśćca jako miejsca oczekiwania’ na Sąd Ostateczny¹⁹².

Problemy te Berkeley stara się rozwiązać na dwa sposoby – odwołując się do emotywnego, niedosłownego odczytywania Biblii (czemu służy tworzona przezeń koncepcja języka) oraz przedstawiając swe pojmowanie czasu. Skoro bowiem przez pojęcie czasu możemy rozumieć jedynie następstwo idei w umyśle, i skoro następstwo to jest tylko i wyłącznie subiektywne, to unika się wszystkich wskazanych – czy to przez „Pana Deeringa”, czy to przez Cowarda paradoksów: rzeczywiście Chrystus mógł spotkać się ze złoczyńcą w raju drugiego dnia po śmierci, podczas gdy trzeciego dnia zmartwychwstał, bowiem upływ czasu w obu przypadkach oceniany był z różnych subiektywnych punktów widzenia. Z kolei dylematy dotyczące bożej sprawiedliwości w różny sposób osądzającej takie same ludzkie czyny znikają, gdyż okazuje się, że dla każdego człowieka Sąd Ostateczny następuje bezpośrednio po śmierci – to jedynie inne osoby żyją ‘w swym własnym czasie’, a nawet w czasie ‘wspólnym’, wyznaczonym podejmowanymi razem działaniami, natomiast jedynym źródłem niedorzeczności jest przekonanie o istnieniu absolutnego, obiektywnego czasu. „Własny czas” człowieka jest również argumentem za nieśmiertelnością duszy. Wpis 590 *Dzienników* głosi: „Nie ma przerw w istnieniu – śmierci czy anihilacji. Takie przerwy są niczym. Każda osoba mierzy czas upływem własnych idei.”¹⁹³

Chociaż dokładniejszemu omówieniu religijnych aspektów stanowiska Berkeleya poświęcimy więcej uwagi w ostatnim rozdziale, zwróćmy uwagę na dwie okoliczności. Wczesne zainteresowanie późniejszego filozofa problematyką czasu, o którym czytamy w liście do Johnsona, wiązało się z paradoksami na gruncie teologii, oba zaś zagadnienia – przeżywania czasu i stosunku człowieka do Boga dotyczą zawsze indywidualnego doświadczenia człowieka: przemijania mierzonego następstwem *własnych* idei, śmierci, która zgodnie z doktryną chrześcijańską powinna stanowić jedynie przejście do dalszego istnienia. Tym samym wracamy do poruszonego wcześniej zagadnienia: w jakim sensie doświadczane idee mogą być *własne*, jak w doświadczeniu dane jest zdaniem Berkeleya odniesienie idei do ‘ja’? Czyj jest ów przepływ idei, który jest równoznaczny z przeżyciem czasu?

Jednym z rozstrzygnięć znanej nam już *Nowej teorii widzenia* jest między innymi i to, że skoro nie istnieje żadna absolutna przestrzeń, do której odnosimy się w doświadczeniu

¹⁹² Por. D. Berman, *Berkeley. Idealism and the Man*, dz. cyt., s. 66-67.

¹⁹³ *Dzienniki*, 590, s. 108.

(jakkolwiek podobnie jak w przypadku czasu istnieje jej matematyczny model), to pomiędzy ideami wzroku i dotyku istnieje jedynie nawykowe połączenie, dzięki któremu idee wzrokowe zapowiadają możliwe doświadczenie, w którym dane będą idee dotykowe.

„Nie istnieje żaden dający się wykryć konieczny związek pomiędzy jakąkolwiek daną wielkością wzrokową, a jakąkolwiek inną wielkością dotykową, lecz jest on w całości wynikiem nawyku oraz doświadczenia; to od całkiem niezależnych i przypadkowych okoliczności zależy, że dzięki postrzeżeniu rozciągłości wzrokowej dowiadujemy się, jaka może wiązać się z nimi rozciągłość przedmiotu dotyku.”¹⁹⁴

Pamiętamy, że różnica pomiędzy dwoma rodzajami idei (wzroku i dotyku) polega na tym, że podczas gdy wielkość przedmiotu doświadczana wzrokiem może być różna, to dotyk stanowi ostateczną miarę wielkości rzeczy ocenianej podczas porównania z rozciągłością własnego ciała. Skoro jedyną zwartością doświadczenia, która jest niezależna od aktywności podmiotu, są *minima sensibilia*, i tylko one są w ścisłym tego słowa znaczeniu ideami, relacje pomiędzy nimi należałoby uznać za *notions*, a zatem za „twory umysłowe”, będące wynikiem aktywności umysłu. Jednakże relacje przestrzenne (podobnie jak czasowe) pomiędzy ideami nie są jednak dane w jakiejś niezaangażowanej obserwacji, dzięki której moglibyśmy określać stosunki odległości pomiędzy otaczającymi nas ciałami. Idee wzrokowe zapowiadają (sugerują – *suggest*) *przyszłe* idee dotykowe. Widok nadciągającej burzy zapowiada chłód, zmoknięcie i niewygodę, sugerując możliwe działanie (np. schronienie się w budynku), dzięki któremu można uniknąć deszczu. Co prawda wzrok zapowiada jedynie, że oto pewne idee – np. widzianego własnego ciała i deszczu mogą niedługo być bardzo blisko siebie, a deszcz będzie na wyciągnięcie ręki i dostarczy również mało przyjemnych doznań dotykowych, gdyż nadciągające chmury zwiastują rychłą ulewę. Gdy te same chmury obserwowane są zza okna, idee dostarczane za pomocą wzroku są niemal identyczne, ale tym razem obraz uruchamiając działanie wyobraźni nie zapowiada niebezpieczeństwa i nie każe uciekać przed deszczem.

„Do przedmiotów, które nas otaczają, odnosimy się ze względu na to, czy są korzystne czy szkodliwe dla naszego ciała, a stąd czy wzbudzają w naszym umyśle doznania przyjemności czy przykrości. Ciała działają na nasze organy zmysłów w sposób bezpośredni, a szkoda bądź korzyść, które z tego powstają, zależą całkowicie od dotykowych, a nie wzrokowych jakości przedmiotu. Oto powód, dla którego tym właśnie jakościom poświęcamy więcej uwagi. W tym też celu zwierzęta zostały obdarzone wzrokiem: mianowicie po to, aby postrzegając idee wzrokowe (które same w sobie nie są zdolne oddziaływać ani też jakikolwiek sposób zmieniać budowy ich ciała) mogły przewidywać (na podstawie dotychczasowego doświadczenia o tym,

¹⁹⁴ *Vision*, 104, s. 213.

jakie idee dotykowe są powiązane z takimi a takimi ideami wzrokowymi) szkodę czy też pożytek, jakie może je spotkać w momencie, gdy ich ciało napotka inne ciało znajdujące się w jakiejś odległości.”¹⁹⁵

To właśnie „wzgląd na szkodę i pożytek” oraz związane z nimi poczucie przykrości czy przyjemności są podstawą, dla której, jak pisze Berkeley w *Traktacie*, „o tym, że to co widzę, co słyszę, i czego dotykam, istnieje, czyli jest *przez mnie* postrzegane, nie wątpię tak samo, jak nie wątpię o własnym swym istnieniu”.¹⁹⁶ Ciało nie tylko posiada konkretną rozciągłość, względem której oceniana jest wielkość innych przedmiotów i odległość do nich, ale też daje pierwotne poczucie tożsamości człowieka – jego przywiązania do pewnego miejsca i czasu. Pierwotne doświadczenie rozciągłości dokonywane jest z takiego punktu widzenia, w którym własne ciało znajduje się w centrum i to ono może służyć do dokonywania działań służących uniknięciu przykrości i osiągnięcia przyjemności w zaspokajaniu jego potrzeb. Czas nie przypomina abstrakcyjnej linii, na której nanizane są pewne idee, lecz jest warunkiem podjęcia działań, gdy dzięki dotychczasowym zdarzeniom człowiek wie, jakie mogą konsekwencje poszczególnych zdarzeń, a perspektywa przyszłości nasuwa przypuszczenie, że można uniknąć tego, co dla człowieka szkodliwe. Widok nadciągających chmur przekonuje nie o tym, że zmysłowe idee ciała i lodowatej ulewy będą nie tylko doświadczane jedna po drugiej (gdy *widzę* tę oto rękę, przy tym *nyobrażam sobie*, że za niedługi czas z nieba będą leciały strugi zimnej wody), ale że *zarazem* jedno i drugie idee – ciała i zimnej wody – będą jedne obok drugich, rzeczywiście *na wyciągnięcie ręki*. Tylko, że w tym przypadku to nie *jakieś* ciało dozna nieprzyjemnych zdarzeń, ale *moje własne*: to nie ciało zmoknie, ale *ja* i to mnie zimna woda będzie smagać po plecach. Dlatego też doświadczenie zmysłowe należy rozpatrywać nie *in abstracto*, ale jako znaki, które dając coś do zrozumienia pozwalają lepiej pokierować naszymi działaniami. „Dzięki związkowi, o którym pouczyło nas doświadczenie, *oznaczają one nam i sugerują* w ten sam sposób, w jaki słowa jakiegoś języka sugerują idee, dla których zastępowania zostały utworzone.”¹⁹⁷

Powyższe uwagi rzucają więcej światła na to, w jaki sposób zdaniem Berkeleya doświadczenie wiąże dwa problemy: czasowości i podmiotowości. Czasowe uszeregowanie idei nie jest tylko biernie postrzeganym ‘przedmiotem’ doświadczenia. Czasowość zawsze ma charakter podmiotowy – i nie daje się uprzedmiotowić – zawsze jest następstwem oddalającym się w pamięci i coraz bardziej zbliżającym się w wyobraźni, gdyż w pełni ‘obiektywne’ (w tym sensie, że nie zawierają w sobie odniesienia do *spiritu*) mogą być jedynie idee proste – *minima sensibilia*. Ale ‘umysłowy’ (*notional*) charakter czasu wiąże się zawsze z aktywnością ducha – jego

¹⁹⁵ *Vision*, 59, s. 193.

¹⁹⁶ *Traktat*, 40, s. 61, podr. AG.

¹⁹⁷ *Traktat*, 43, s. 63, podr. AG.

stosunkiem do tego, co *było* (i co można potraktować jako naukę płynącą z doświadczenia) oraz do tego, co dopiero *może być*, i na co być może jeszcze mamy wpływ: w obu przypadkach czasowość wiąże się z *teraźniejszym* aktywnym ustosunkowaniem się człowieka do zachodzących zdarzeń. Tak, jak doświadczenie rozciągłości staje się w podstawą abstrakcyjnego pojęcia przestrzeni (*space*), tak czas oderwany od każdorazowego doświadczenia można pojąć jako abstrakcyjne trwanie (*duration*): o ile trwanie jest nieskończenie podzielne, o tyle czas posiada granicę podziału wyznaczoną przez *minima sensibilia*¹⁹⁸.

„Jeżeli jednak czas rozważa się w oderwaniu od wszelkich poszczególnych działań i idei, które stanowią o różnorodności naszych dni, jedynie jako kontynuację istnienia lub abstrakcyjne trwanie, to chcąc to zrozumieć nawet filozof mieć może niemały kłopot.”¹⁹⁹

Abstrakcyjne trwanie można co najwyżej utożsamić z istnieniem – pod warunkiem jednak, że pojmowalibyśmy je w równie abstrakcyjny sposób – jako tożsamość substancji rozpatrywanej w oderwaniu od jej cielesnego doświadczenia²⁰⁰. Tożsamość taka nie dotyczy idei, skoro te są zmienne, a ich przepływ równoznaczny jest z upływem czasu. Dla Berkeleya tożsamość aktywnej substancji, której aktywność dopiero tworzy czas nie oznacza zatem ani psychologicznej niezmienności treści, jak chciał Locke, ale też nie jest tożsamością substancji pojmowanej w sposób pasywny, jak chciał wspomniany wcześniej Butler. Absolutne trwanie nie jest bowiem całkowitą niezmiennością w nurcie zachodzących zmian: trudno byłoby określić, czego taka tożsamość miałaby dotyczyć i w oparciu o co należałoby ją wyznaczyć – można by jedynie tożsamość taką założyć – zarówno w odniesieniu do substancji materialnej, jak i myślącej. W odróżnieniu od tak rozumianej substancji, która miałaby trwać pomimo płynącego czasu i stanowiąc niezmienną podstawę, z której niejako widoczny byłby czas będący następstwem idei, aktywność berkeleyowskiej substancji oznacza również, że nie znajduje się ona w czasie, ale dopiero ustanawia czas swą aktywnością sprawiając, że obiektywny element doświadczenia –

¹⁹⁸ Por. *Dzienniki*, 5, s. 11.

¹⁹⁹ *Traktat*, 97, s. 103. Podobne znaczenie obu terminów: czasu (*time*) związanego ze świadomym następstwem idei i obiektywnego trwania (*duration*) pojmowanego abstrakcyjnie spotykamy nieco wcześniej u Locke – por. np. następujący fragment *Rozważań*: „Taką część trwania, w której obrębie nie postrzegamy żadnego następstwa, stanowi to, co nazywamy chwilą; jest to czas, jaki wypełnia w świadomości jedna idea, bez następującej po niej innej, to znaczy czas, w którym nie postrzegamy w ogóle żadnego następstwa.” (II, XIV, 10, t. I, s. 243).

²⁰⁰ Por. 5 tezę *Dzienników*: „Trwanie nie jest różne od istnienia.” (s. 11). Tak pojmowane trwanie różne od czasu należy jednak rozpatrywać jedynie jako sposób, w jaki z perspektywy ducha skończonego można wyobrazić sobie istnienie pozbawione ciała wyznaczającego centralne miejsce w świecie rozciągłych ciał i których czasową tożsamość zapewnia aktywność woli, pamięci, wyobraźni oraz operacje rozumu. Takie jednak abstrakcyjne pojęcie istnienia mogłoby zatem odnosić się do istnienia ducha w oderwaniu od ciała, a zatem wchodziłoby w zakres spekulacji soteriologicznych. Warto mieć to na uwadze, gdy czytamy kilka wpisów w *Dziennikach*, w których niepokój związany z aktywnością związaną z zapewnieniem pomyślności ciała przeciwstawiany jest woli: „Akt woli czy też chcenie to nie niepokój, albowiem i bez chcenia niepokój może istnieć” (611, s. 112), „To, że Bóg i dusze błogosławione posiadają wolę, jest jawnym argumentem przeciw dowodom [*proofs*] Locke’a, iż nie do pojęcia jest, by można było uaktywnić wolę bez uprzedniego niepokoju.” (610, s. 111-112.)

minima sensibilia – staje się czymś znaczącym, ocenianym z punktu widzenia terażniejszości i wyobrażanej, zbliżającej się przeszłości.

Takie ujęcie aktywności ducha ujawnia, że podmiotowy czas jest zawsze i każdorazowo jedynym czasem dostępnym danemu człowiekowi, nie istnieje bowiem jakkolwiek inny, ‘obiektywny’ czas. Co najwyżej poszczególne osoby mogą uzgodnić swoje ‘własne’ czasy tworząc ich całkowicie ‘zewnętrzną’ miarę – która jednak będzie dotyczyć właśnie tego, co *zewnętrzne* – wysokości spalanej świecy, widoku przesypanego w klepsydrze piasku czy rozmieszczonych na tle cyferblatu wskazówek zegara. Ostateczną miarą czasu byłoby wyobrażenie go sobie jako linii ciągłej, którą dzięki procedurze matematycznej można by dzielić na nieskończenie drobne fragmenty. Takiej absolutnej miary czasu, względem której można by mierzyć względny czas każdego człowieka mógłby dostarczyć przepływ idei w absolutnym umyśle - w umyśle Boga, co Berkeley na początku *Dzienników* rozważa, pisząc, że wieczność jest ciągiem niezliczonych idei²⁰¹. Jak jednak wkrótce skonstatuje, wieczność jednak nie oznacza nieskończonego ciągu idei, ale pozaczasowość, wieczne teraz, które scholastycy określali mianem *punctum stans*. Dlatego też czasowy charakter doświadczenia właściwy jest tylko człowiekowi, nie zaś pozaczasowemu Bogu.

Duch czyli rozum, wyobraźnia i wola

Pierwsze bliższe określenie ducha musi zdziwić uważnego czytelnika *Traktatu* dezynwolturą jego autora: oto Berkeley stwierdza, że oprócz idei musi istnieć „coś, co je poznaje lub postrzega i w związku z nimi dokonuje różnych czynności, takich jak chcenia, wyobrażania sobie, przypominania. Ten oto postrzegający, czynny byt nazywam umysłem, duchem, duszą lub sobą samym”²⁰². Wydaje się, że pierwsza wzmianka o podmiocie powinna zasługiwać na precyzyjne ustalenie znaczenia jednego z najistotniejszych terminów systemu filozoficznego, tymczasem różne pojęcia zdają się być rzucone przez Berkeleygo dość niedbale. A jednak w świetle Berkeleyowskiego pojmowania aktywności ducha, kolejne jej przejawy wymienione są całkiem rozmyślnie. Nie ma tam mowy ani o kojarzeniu, ani o abstrahowaniu czy sądzeniu – co nie byłoby niczym dziwnym, gdyby poszczególne czynności odnosiły się do tradycyjnie pojmowanych władz poznawczych. Wszystkie trzy przejawy aktywności podmiotu łączy odniesienie do czasu: *teraźniejszego* wyznaczonego chceniem (*willing*), *przeszłego* danego dzięki pamięci oraz możliwej *przyszłości*, której wyobrażenie pozwala pokierować działaniami.

Określenia aktywnej substancji jako umysłu (*mind*), ducha (*spirit*), duszy (*soul*) czy siebie samego (*myself*) jakkolwiek różne, wzajemnie się uzupełniają. Pojęcie ducha i duszy niosą ze sobą

²⁰¹ *Dzienniki*, 14, s. 12.

²⁰² *Traktat*, 2, s. 36.

wyraźne konotacje religijne, a jednocześnie zwracają uwagę na różnicę dzielące aktywność podmiotu od zmysłowych idei, których jest on przyczyną. „Duch, rzecz aktywna, to, czym jest dusza i Bóg, jest samą tylko wolą. Idee są skutkami, bezsilnymi rzeczami” – Berkeley notował nieco wcześniej w *Dziennikach*.²⁰³ Pojęcie ducha (*spirit*) otwiera również możliwość ujęcia istnienia człowieka w hierarchii istot duchowych, do których należy zaliczyć nie tylko Boga, ale również aniołów. Wzmiankę o tych ostatnich odnajdujemy już w *Dziennikach*, których wpis 835 brzmi: „Możemy sobie wyobrazić, że wyższe duchy (*superior spirits*) posiadają tę doskonałość, iż widzą /naraz/ mnóstwo [rzeczy] z najwyższą jasnością i wyrazistością, gdy tymczasem my widzimy jedynie punkt.”²⁰⁴ Koncepcja ‘duchów wyższych’ nie wynika tylko z religijnych inklinacji irlandzkiego myśliciela: istnienie aniołów z jednej strony pozawala wyobrazić sobie, w jaki sposób przebiegałaby aktywność ducha niezwiązanego z ciałem, z drugiej zaś stanowi wprowadzenie do prezentowanej w *Siris* gradualistycznej koncepcji bytu, w której aniołowie to quasifizyczne moce pośredniczące jako przyczyny sprawcze pomiędzy Bogiem a Stworzeniem.

Istotą ducha jest wola, „to, iż działa on, powoduje, chce (*wills*), operuje, lub też, jeśli kto woli (by uniknąć zastrzeżenia, które można wysunąć pod adresem słowa ‘on’), działanie, powodowanie, chcenie, operowanie”²⁰⁵. Wola z kolei to przyczyna działania celowego, a „aktywny podmiot działający na ślepo jest czymś sprzecznym”²⁰⁶ – to ostatnie określenie ducha sprawia, że synonimem tego pojęcia jest również umysł (*mind*) – jednakże nie pojmowany jako całość władz poznawczych, ale jako zasada celowej aktywności człowieka. Berkeley odwołuje się do stoickiej koncepcji, wedle której świat pojmowany jest przez analogię do istoty żywej: „Tchnienia ożywiający (*animal spirits*) są w człowieku instrumentalną czy też fizyczną przyczyną zarówno zmysłowości, jak i ruchu. Przydawać światu zmysłowość byłoby rzeczą niewłaściwą i nieuzasadnioną, lecz zdolność motoryczna widoczna jest we wszystkich jego częściach. Pitagorejczycy, platonicy i stoicy utrzymywali, że świat jest zwierzęciem, choć niektórzy woleli uważać go za roślinę. Jednakże zjawiska i skutki w widoczny sposób ukazują, że istnieje duch (*spirit*), który porusza [świat] i umysł, czyli opatrność, która nim zarządza.”²⁰⁷

Rozsiane po *Dziennikach filozoficznych* uwagi dotyczące zagadnień ducha oraz składających się nań woli oraz rozumu ukazują powolne krystalizowanie się koncepcji Berkeleya – przyznać należy, że bez wnikliwych studiów i komentarzy A. A. Luce’a stanowiłyby one istną gmatwaninę nierzadko z trudem przystających ze sobą pojęć i koncepcji. Zdaniem tego badacza najistotniejszy i rozstrzygający w tej kwestii jest wpis 713: „(...) Zespolenie (*concrete*) woli i rozumu nazywać

²⁰³ *Dzienniki*, 712, s. 129.

²⁰⁴ *Dzienniki*, s. 149.

²⁰⁵ *Dzienniki*, 829, s. 148.

²⁰⁶ *Dzienniki*, 812, s. 145.

²⁰⁷ *Siris*, 153, s. 82.

muszę nie ‘osobą’, a ‘umysłem’²⁰⁸ Umysł zatem należy rozumieć jako to oto indywidualne ja (*self*). Dlatego też woli nie należy pojmować jako bezrozumnej siły, która miałaby działać na ślepo, ale zawsze jest wolą nakierowaną na cel wyznaczony przez określonego ducha. Obu władz: woli i rozumu nie można od siebie rozdzielić; była to kwestia, której Berkeley poświęcił sporo uwagi, o czym świadczy szereg wpisów w *Dziennikach*:

815: „Kwestia: czy postrzeganie musi z konieczności poprzedzać chcenie?”

820: „Kwestia: czy czasem nie może istnieć rozum bez woli?”

841: „Wydaje mi się, że woli i rozumu oraz aktów chcenia i idei nie podobna od siebie oddzielić, że jedno żadną miarą nie może istnieć bez drugiego.”

842 „Dopóki istnieję lub [or] chcę [*will*], posiadać muszę takie lub inne idee.”²⁰⁹

Zgodnie z proponowaną tu interpretacją, idee rozpatrywane w oderwaniu od woli mogłyby być jedynie prostymi doznaniem takimi, jak *minima sensibilia*. Jednakże również i one nie są doświadczane w sposób bezpośredni, lecz ich wyabstrahowanie wymaga operacji rozumu analizującego proces postrzegania. Berkeley bardzo rzadko odwołuje się do nich jak do bezpośrednio postrzeganych przedmiotów – zwykle doświadczenie informuje o rzeczy, która posiada określone znaczenie i która wymaga jakiegoś ustosunkowania się ze strony człowieka – gdy rzecz może być do czegoś przydatna, stanowić zagrożenie, być przedmiotem jakiegokolwiek *zainteresowania*. Najogólniej rzecz formułując, powodem zainteresowania przedmiotem jest wzbudzana przezeń przyjemność i przykrość. Innymi słowy – wyznaczona przyjemnością bądź przykrością relacja rzeczy do podmiotu w sposób konieczny towarzyszy ideom zmysłowym.

„Wydaje się, iż bez woli nie może istnieć żadne postrzeganie, żadne idee tak indyferentne, by nie *przedeśladało się* ich posiadania nad ich unicestwienie lub ich unicestwienia nad nie; czy też: aby równowaga taka miała miejsce, istnieć musi równomierna mieszanina przyjemności i bólu powodująca jej zaistnienie. /Albowiem/ prócz idei, które *przedeślada się* nad unicestwienie, nie istnieją żadne [inne] idee /doskonale/ wolne od wszelkiego bólu i niepokoju.”²¹⁰

Jednakże przyznanie, że para doznań: przyjemność-przykrość ukierunkowuje ludzkie czyny, nie jest równoznaczne z przyjęciem mechanistycznego modelu umysłu, zgodnie z którą ludzkie zachowanie jest quasimechaniczną odpowiedzią z jednej strony na bodźce zewnętrzne, z drugiej zaś na uczucia wyznaczone współobecnością innych ludzi. Założenia empiryzmu, w różny sposób rozwijane w filozofii Hobbesa, nieco później zaś Hume’a prowadziły do takich właśnie rozstrzygnięć, wedle których pojęcie wolności rozpatrywane jest jako czysto fizyczna możliwość zrealizowania chcenia ukierunkowanego czynnikami zewnętrznymi i potrzebami biologicznymi.

²⁰⁸ *Dzienniki*, 713, s. 129.

²⁰⁹ *Dzienniki*, s. 146, 150.

²¹⁰ *Dzienniki*, 833, s. 148, podkr. AG.

Zgodnie z takim deterministycznym obrazem ludzkiej natury wewnętrzne poczucie wolności związane byłoby z nieznaną szereg przyczyn wyznaczających dany czyn. Ostatecznego rozstrzygnięcia miałyby dokonać filozofia umysłu, która wzorowana na newtonowskim przyrodoznawstwie, opierać będzie się tylko na dostępnych analizie zjawiskach (prosty elementach doświadczenia) po to, aby „poddąć je równie precyzyjnemu badaniu, jak prawa ruchu, optyki, hydrostatyki czy jakiegokolwiek innej części filozofii naturalnej”²¹¹

Tymczasem stanowisko Berkeleya formowało się w wyraźnej opozycji do mechanistycznej wizji umysłu, którą notatnikach określa jako „głupie Hobbesowskie gadanie”²¹². „Lecz wydaje się, że nic bardziej nie przyczynia się do wciągnięcia ludzi w kontrowersje i błędy w kwestii natury umysłu i jego czynności – pisał Berkeley – niż posługiwanie się przy mówieniu o tych rzeczach terminami zapożyczonymi od idei zmysłowych. Tak na przykład wolę określa się jako poruszenie duszy; to budzi przekonanie, że umysł ludzki jest jak piłka w ruchu, wywołanym i wyznaczonym przez przedmioty zmysłowe z taką samą koniecznością, jak przez przedmioty zmysłowe.”²¹³

Przypatrzmy się bliżej koncepcji, której przeciwstawia się Berkeley. W Hobbesowskich *Zasad filozofii* możemy przeczytać:

„I swoboda chcenia czy też niechcenia nie jest u człowieka większa niż u innych istot żywych. Albowiem u istoty, która żywi pewną dążność, przyczyna pożądania powstała w całości przed pożądaniem, a wobec tego (...) samo pożądanie nie mogło nie nastąpić, to znaczy: nastąpiło z konieczności rzeczy. *Wolność* więc taka, iżby była wolna od konieczności, nie jest dana ani woli ludzi, ani woli zwierząt. Jeśli natomiast przez *wolność* rozumieć będziemy zdolność nie samego chcenia, lecz *wykonania* tego, czego się chce, to taką wolność z pewnością można przyznać i człowiekowi, i zwierzętom; mają ją w równym stopniu i człowiek, i zwierzęta.”²¹⁴

Zgodnie z taką wykładnią, akt woli byłby następstwem doświadczenia zmysłowego – pierwotne doznanie, zawierając domieszkę przyjemności bądź przykrości budziłoby pożądanie bądź wstręt i ukierunkowując odpowiednio działania tak, aby osiągnąć pierwszy stan, uniknąć zaś drugiego. Zgodnie z mechanistycznym modelem przyrody akt woli można byłoby tłumaczyć w ten sposób, że ciało zewnętrzne oddziałując na organy zmysłów budzi w ciele „ruch żywotny”, ten zaś niejako „odbity” skierowany zostaje na zewnątrz jako ruch zależny od woli – skierowany ku rzeczom budzącym przyjemność i pozwalający unikać tego, co budzi przykrość, a przez to jest szkodliwe dla ciała. Akt woli byłby zatem jedynie refleksem ruchu zewnętrznego, odbiciem, które kieruje go na zewnątrz. Pojawienie się owego refleksu jest nie do uniknięcia – pożądanie i wstręt

²¹¹ D. Hume, *Rozprawa o uczuciach*, tłum. A. Grzebiński i in., „Filo-Sofija” 2008, nr 1 (8), s. 267.

²¹² *Dzienniki*, 822, s. 147.

²¹³ *Traktat*, 144, s. 141

²¹⁴ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. A. Teske, Warszawa 1956, t. I, s. 424-5.

budzą się automatycznie podczas konfrontacji ze światem, a kolejne doświadczenia wykształcają nawyk pozwalający odpowiednio reagować na kolejne bodźce. Odbicie ruchu i skierowanie go na zewnątrz sprawia wrażenie, że jego początek tkwi w nas samych. W wyniku tego powstaje złudzenie, że początek ten jest nieuwarunkowany, całkowicie swobodny:

„Gdyby drewniany bąk – pisze Hobbes – puszczony przez chłopców, kręcący się i uderzający ludzi po goleniach, odczuwał swój własny ruch, a nie czułby, że ktoś trzyma za sznurek, myślałby, że jego ruch wypływa z jego własnej woli.”²¹⁵

Tak pojmowana wola, jako pozostałość ruchu zewnętrznego, rzeczywiście nie jest wolna w tym sensie, że nie jest w stanie rozpoczynać ruchu, a jedynie zmieniać jego ukierunkowanie. Wolność oznaczałaby tylko możliwość realizacji ruchu. W odróżnieniu od ruchów żywotnych, które należałoby rozumieć jako mechaniczne zmiany zachodzące w ciele, ruch przynależny woli jest ruchem rozmyślnym. Namysł jednak, którego ostatnim požądaniem jest wola, to „cała suma pożądań, wstrętów, nadziei i obaw, które powracają wciąż, póki rzecz dana albo nie zostaje osiągnięta, albo nie zostanie uznana za niemożliwą”²¹⁶. Namysł (*deliberation*) sprowadza się zatem do funkcjonowania wyobraźni – jednak zupełnie inaczej ujętego niż uczyni to później Berkeley. Wedle Hobbesa działanie wyobraźni stanowi bowiem przedłużenie ruchu pochodzącego z organów zmysłowych – ruch przestaje być jednoznacznie ukierunkowany z zewnątrz, lecz jego bieg zmieniony jest przez rozmaite uczucia związane z namysłem, który pozwala rozeznąć się w świecie wypełnionym rzeczami budzącymi wstręt i pożądanie wybierając działania zmierzające do zachowania życia.

Zdaniem Berkeleya takie tłumaczenie jest niedopuszczalne z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, zaprzeczałoby istnieniu ludzkiej wolności, decydowania o podjętych działaniach. Posługiwanie się pojęciem „wola” czy „chcenie” byłoby nieuprawnione – pojęcia te pojmowane byłyby jedynie negatywnie oznaczając brak zewnętrznego bodźca, za sprawą którego człowiek podejmowałby działania. W gruncie rzeczy chodziłoby o brak znajomości drobnych poruszeń psychiki, dający w efekcie poczucie braku determinacji działań, a w związku z tym przekonanie o własnej wolności. Innymi słowy, krytykowane przez Berkeleya stanowisko dałoby się podsumować następująco: poznanie przyrody odbywa się poprzez określenie mechanicznego relacji pomiędzy rzeczami, w analogiczny sposób można ująć oddziaływanie bodźca i naszej nań reakcji, zaś wolność, którą poza tym przypisuje się człowiekowi, stanowi zbędny dodatek, w dodatku taki, który nie daje się uzgodnić z całym opisem przyrody. Zdaniem Berkeleya stanowisko takie opiera się jednak na dwóch nieuprawnionych postulatach – istnienia materii oraz obiektywnego statusu związku przyczynowo-skutkowego, przede wszystkim zaś jest wynikiem

²¹⁵ T. Hobbes, *English Works*, t. V, s. 55, cyt. za H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Pilat, Warszawa 1996, s. 47.

²¹⁶ Th. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 138.

nieporozumienia: skoro związek przyczyny i skutku nie daje się sprowadzić do bezpośredniego doświadczenia i jest jedynie stałym następstwem zachodzących zdarzeń, obserwowany w przyrodzie ruch jest równie pasywny, jak wszystkie idee; pojmowanie woli poprzez analogię do ruchu nie oznaczałoby zatem nic więcej, jak próbę wpisania ludzkiego postępowania w stałe, regularne następstwo zdarzeń. Tymczasem, jak zauważa Berkeley, jeśli pojęcie woli miałyby mieć jakiegokolwiek pozytywne znaczenie, należy ją uznać za przeciwieństwo zjawisk – jako przyczynę ich istnienia. Przywołane „głupie Hobbesowskie mówienie o woli” utożsamiało ją z ruchem, a przecież, pisze Berkeley, nie łączy jej z nim żadne podobieństwo²¹⁷. Nawet gdyby przyjąć za Hobbesem istnienie rozciąglej substancji materialnej znajdującej się w ruchu, to ten ostatni nadal pozostawałby bierny w dwojakim sensie: po pierwsze wiązałby się z doznaniem zmysłowym, pasywnie odczuwanym za pośrednictwem ciała, po drugie zaś nie stwarzałby niczego, a jedynie (jako ruch przestrzenny) pozostawałby pojęciem służącym do matematycznego opisu zmian, jakim podlegałaby substancja rozciąгла – ostateczny przedmiot ruchu. Tak zatem zarówno przyczyna materialna, jak i sprawcza, będąca źródłem owych zmian, pozostawałyby nieznanne. Dlatego również ruch wewnętrzny, związany z namysłem – uczucia i emocje – także należy uznać za pasywne doznania²¹⁸. Tymczasem zdaniem Hobbesa chociaż zatem posiadamy złudne wrażenie istnienia wolnej woli, nie sposób uznać, że zdeterminowana zewnętrznie wola wiąże się z wolnością (gdyż *de facto* nie rozpoczynamy żadnego ruchu), ani nawet ze świadomym wyborem. Namysł byłby wiedzą na temat ostatnich poruszeń emocji, lecz wiele poruszeń psychiki byłoby zbyt drobnych, aby je dostrzec. Jediną celowością, która ukierunkowywałaby namysł, byłaby celowość człowieka jako istoty witalnej.

We wszystkich tych trzech punktach Berkeleyowska koncepcja woli stanowi dokładne przeciwieństwo przywołanej teorii Hobbesa. Zdaniem irlandzkiego filozofa, jeśli w ogóle mielibyśmy mówić o woli, należy przypisać jej realną możliwość działania (powoływania do istnienia), uzasadnić, że są to działania świadome, a wreszcie poddać namysłowi problem celowości owych działań. Pierwsze dwa postulaty – sprawczości woli oraz świadomego wyboru – wiążą się z zaprzeczeniem istnienia materii oraz właściwym rozpoznaniem sposobu współdziałania wyobraźni i woli. Trzeci, dotyczący celowości ludzkiego działania wykraczającej poza potrzeby witalne, należy rozpatrywać na gruncie etyki i filozofii religii.

Nawet gdyby nie odwoływać się do koncepcji immaterialistycznej, zgodnie z potocznym pojmowaniem funkcjonowania umysłu, moc tworzenia tego co nowe należałoby przypisywać władzy określanej tradycyjnie jako „wyobraźnia” (*imagination, fancy*). Pozbawiona przymusu zmysłowości, a jedynie korzystająca z dostarczanych przez nią zjawisk niczym z materiału,

²¹⁷ *Dzienniki*, 822, s. 147.

²¹⁸ „Sam ruch należy uznać za bierne doznanie”, *Siris*, 155, s. 83.

wyobraźnia w swobody sposób kreowałaby nowe obrazy. Dowolność ta różniłaby wyobraźnię nie tylko od zmysłowości, która przedstawia doznania czy tego chcemy, czy też nie, ale także od rozumu – właściwym jej zasadom kojarzenia brak regularności i konieczności właściwej pojęciom, którymi on operuje²¹⁹. Gdyby ten dość potoczny obraz funkcjonowania wyobraźni wyrazić w kategoriach filozofii krytykowanego przez Berkeley'a Hobbesa, można by zapewne uznać, że ruch właściwy zmysłowości nie ma wpływu na wewnętrzny ruch wyobraźni, która swobodnie tworzy obrazy, zdeterminowana jedynie całkowicie innym, wewnętrznym źródłem ruchu, jakim byłaby wola.

Wyobraźnia może „łączyć, rozdzielać, albo też przedstawiać obrazowo (*represent*) te idee, jakie zostały postrzeżone pierwotnie”²²⁰. Wyobraźnia – gdyby rozpatrywać ją w oderwaniu od innych władz poznawczych – posiada dwie funkcje: tworzenia odwzorowań rzeczy zmysłowych, oraz swobodnego kreowania obrazów, o których doświadczenie takie nic nie mówi. Z jednej strony wyobraźnia pozwala zatem manipulować treściami wcześniej dostarczonymi przez zmysły, z tego też względu określona jest jako imaginacja (*imagination*), a to, co przedstawia, jest wizerunkiem (*image*) rzeczy zmysłowych.

„Idee zmysłowe są silniejsze, żywsze i wyraźniejsze od idei wyobraźni; przysługuje im również pewna stałość, uporządkowanie, oraz spoistość; są one wzbudzane nie przypadkowo, jak bywa często z tymi, które powstają jako skutki ludzkich aktów woli.”²²¹ Te ostatnie nazywać można „ideami lub obrazami rzeczy, których są kopiami i które reprezentują.”²²² Dodajmy jednak, że wyobraźnia pełni w tym przypadku funkcję syntetyzującą: pamiętamy przecież, że doświadczenie zmysłowe nie zawiera w sobie żadnej zasady porządkującej – regularność, uporządkowanie chociażby czasowe czy przestrzenne jest już sprawą wyobraźni. Dlatego też idee wyobraźni są wizerunkiem idei zmysłowych – jednak nie w tym sensie, że stanowią jego odwzorowanie, ale dzięki niej idee (w sensie ścisłym – *minima sensibilia*) mogą być dostępne w porządku czasowym i przestrzennym, a dzięki temu zmysłowe rzeczy mogą się przedstawić. Dopiero dzięki wyobraźni rzecz zyskuje trwałość – nie jest przelotnym wrażeniem, które samo w sobie jest nieuporządkowane, ale jest rzeczą rozciągłą i trwającą: rzecz zostaje *wyobrażona* – pojawia się jej obraz, który zawiera odniesienie do rzeczy, której już nie ma, a zarazem do tej samej rzeczy, której jeszcze nie ma. Zarazem jednak rzecz – jako przedmiot wyobraźni – pozostaje zarazem *jedynie wyobrażony*, w przeciwieństwie do bezpośredniego doznania zmysłowego jest słabszy, mniej żywy i nie tak wyraźny. Porównanie to może być jednak mylące, bowiem doświadczenie nie informuje nas o dwóch danych jednocześnie obrazach, które można by

²¹⁹ Por. np. *Traktat*, 75, s. 88.

²²⁰ *Traktat*, 1, s. 35.

²²¹ *Traktat*, 30, s. 55.

²²² *Dialogi*, I, s. 35.

porównać. *Imagination* - wyobraźnia nie jest jedynie statycznym odwzorowaniem tego, co i tak jawi się zmysłom, ale odniesieniem do pewnego ciągłego doświadczenia, które niemal całe jest jedynie wyobrażone – i brak mu realności właściwej temu, co zmysłowe. Wyobraźnia nie jest statyczna, ale o tyle, o ile jest władzą umysłu – jest aktywnością. Odróżnienie aktywności ducha (w tym przypadku wyobrażania) i jego efektów (tutaj: wyobrażenia), jest błędem, przed którym Berkeley kilkakrotnie przestrzega, pisząc na przykład, że „istnienie dowolnej rzeczy możliwej do wyobrażenia nie jest niczym różnym od wyobraźni lub postrzegania”²²³. Wyobrażenie jest zatem pewnym procesem, a ten jego aspekt, który związany jest z aktualnym doznaniem, określony jest jako silniejszy, żywszy i wyraźniejszy. Pojęcie *imagination* ujmuje zatem ten aspekt wyobraźni, który wiąże się ze zmysłowością. Zaraz do tego wrócimy.

Drugim aspektem wyobraźni jest jej spontaniczność, aspekt ten określony jest jako *fantazja (fancy)*. W tym sensie Berkeley pisze np.: „Wystarczy tylko chcieć (*It is no more than Willing*), by natychmiast powstała w mej wyobraźni (*fancy*) ta czy inna idea.”²²⁴. Chociaż już imaginacja była wytworzeniem obrazu, który odsyłając do tego, co rzeczywiste, tj. aktualnego doznania, sam prezentował się jako to, co rzeczywiste nie jest, to fantazja, pozostawiona sama sobie i oderwana od zmysłowości powołuje do życia jedynie „urojenia i złudzenia”²²⁵. Twory wyobraźni nie są jednak wynikiem jakiegoś całkowicie niekontrolowanego łączenia poszczególnych treści – prowadzącego do tworzenia czegoś absolutnie nowego. Czym zatem są chimery i złudy wyobraźni?

Pisząc o fantazji, Berkeley ujmuje wyobraźnię niejako od drugiej strony – nie łączy jej ze zmysłowością, ale ujmuje jej spontaniczność w relacji z wolą (*will*). Ani bowiem *fancy* nie posiada całkowitej swobody kreowania obrazów, ani też działania *imagination* nie sprowadzają się do „wyświetlenia” tego, co wcześniej dostarczyły zmysły. Taki obraz funkcjonowania wyobraźni ujmowałby ją bardzo jednostronnie – jedynie z punktu widzenia dostępnych w doświadczeniu jakości zmysłowych, tymczasem dopiero odniesienie wyobraźni do woli ukazuje jej dynamiczny charakter. Jak zaraz zobaczymy, zarówno *imagination* i *fancy* są dwoma aspektami jednej aktywnej wyobraźni, przez co oba pojęcia można stosować wymiennie²²⁶. Na czym jednak polega różnica pomiędzy urojeniami wyobraźni i rzeczywistym, wyraźnym obrazem zmysłowym? Ten ostatni nie jest czymś jedynie danym – jeśli mielibyśmy potocznie pojmować pojęcie „idea zmysłowa” jako „to oto, co widzimy przed sobą”, wnet okazuje się, że „tej oto rzeczy” przypisujemy nie tyle chwilowe istnienie właściwe aktualnemu doznaniu tu i teraz, ale jednocześnie czasową ciągłość i rozciągłość przestrzenną. Ponieważ rozciągłość ta nie jest również dana w pojedynczym akcie

²²³ *Dzienniki*, 792, s. 142.

²²⁴ *Traktat*, 28, s. 54, *Treatise*, s. 53. Zob. też *Dialogi*, II, s. 54.

²²⁵ *Traktat*, 34, s. 57.

²²⁶ Por. np. *Dialogi*, II, s. 54.

oglądu, ale, jak wykazuje Berkeley w *Nowej teorii widzenia*, odsyła do doświadczenia dotyku, doświadczenie „rzeczy zmysłowej” z konieczności odwołuje się do jej czasowego ujęcia i wymaga współdziałania wyobraźni i pamięci.

Jak widzieliśmy w jednym z poprzednich rozdziałów, Berkeley wyciągnął bardzo wnikliwe wnioski z założeń rozwijającego się brytyjskiego empiryzmu, o czym świadczą znane nam już wpisy w *Dziennikach filozoficznych*, które zapowiadają rozstrzygnięcia, które znajdujemy w myśli Hume’a, którego projekt, o którym pisał w podtytule do *Traktatu o naturze ludzkiej*, „wprowadzenia metody eksperymentalnej do tematyki moralnej” miał na celu między innymi wytyczenie jasnych reguł funkcjonowania wyobraźni. Zarówno w *Traktacie*, jak i w całej późniejszej twórczości Hume wskazywał na zasady kojarzenia wyobraźni jako na decydujący czynnik budujący doświadczenie. Odróżnienie bezpośrednich wrażeń (*impresji* – przy ich opisie Hume przejął dużą część Berkeleyowskiej teorii *minima sensibilia*) od wyobrażeń (w odniesieniu do których stosował termin *idea*) sprowadzało się do tego, że pomiędzy tymi drugimi można wykazać regularne zasady kojarzenia. Choć nie sposób wyznaczyć konkretnego ciągu skojarzeń (nie ma nic tak swobodnego jak operacje wyobraźni), to na podstawie przebiegu skojarzeń można wskazać na trzy sposoby łączenia poszczególnych idei.

„W to, że zasady te służą do łączenia idei, jak sądzę, nikt szczególnie wątpić nie będzie. Obraz wiedzy w sposób naturalny myśl naszą w stronę oryginału. Wzmianka o jednym pomieszczeniu w jakimś domu daje w sposób naturalny początek myśli lub rozmowie o innych. A gdy myślimy o ranie, trudno nam powstrzymać się od myśli o cierpieniu, które z niej wynika.”²²⁷

Poszczególne wyobrażenia mogą być łączone wedle podobieństwa, styczności i przyczynowości. Jednakże sprowadzenie doświadczenia do wiązki danych – czy będą to treści zmysłowe, czy uczucia – jest z konieczności bardzo jednostronny. Tak czy inaczej bowiem umysł odnosi się w tym przypadku nie do poszczególnych treści (których analiza na proste składowe jest rzeczą wtórną), ale do tego, czym nie jest on sam – do świata. Innymi słowy, jeśli uznalibyśmy, że umysł jest sam wiązką percepcji, jak chce Hume, to jego doświadczenie dotyczy całkiem innej „wiązki”, którą musi on uznać za to, czym nie jest on sam. Takim nieredukowalnym elementem doświadczenia, dzięki któremu odniesienie to jest możliwe, jest w filozofii Hume’a przeświadczenie (*belief*). To dzięki niemu możliwe jest odróżnienie pomiędzy treściami, które są tylko wyobrażeniami, a w związku z tym należą do wewnętrznych przeżyć podmiotu, i tych, które mają aktualnie miejsce i które uznawane są za „zewnętrzne” wobec niego²²⁸. Jednakże przeświadczenie będące warunkiem zrozumiałości doświadczenia nie daje się

²²⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 25.

²²⁸ U Hume’a określenie obiektywnego charakteru doświadczenia przebiega na kilku płaszczyznach: pewności zmysłowej, przeświadczenia o prawdziwości wspomnień oraz powiązaniu treści zmysłowych relacjami przyczynowo-

sprowadzić do treści – nie jest żadną percepcją. W pewnym miejscu czytamy u Hume’a, że „przeświadczenie nie dodaje żadnej nowej idei do przedstawienia pojęciowego, tylko zmienia sposób (*manner*) ujmowania pojęciowego; i różnica polega tutaj tylko na poczuciu czy odczuciu (*feeling*)”²²⁹.

Problem potwierdzenia realności otaczającego nas świata jest również jednym z centralnych motywów filozofii Berkeleya. Trudno się zresztą temu dziwić: zaprzeczając istnieniu materii, Berkeley wystawiał się na posądzenia o stworzenie koncepcji solipsystycznej. Jak pamiętamy, już w swym wczesnym dziele poświęconym naturze widzenia, biskup z Cloyne zauważa, że poczucie realności świata należałoby wywieść z tej części doświadczenia, które określa się mianem własnego ciała i które dane jest przede wszystkim za sprawą dotyku – odczucia (ang. *feeling* od łac. *palpare*) oporu, jakie ciało napotyka. Przekonanie o obiektywnym statusie doświadczenia zmysłowego, będące warunkiem funkcjonowania człowieka jako istoty witalnej, Berkeley, podobnie jak później Hume, uznalby za rudymetarną właściwość ludzkiej natury. Musimy jednak pamiętać, że rozpatrywanie władzy poznawczej – określanej przez Berkeleya jako rozum (*understanding*) w oderwaniu od aktywności wolicjonalnej jest nieporozumieniem, o czym świadczy przywołana już wcześniej deklaracja „czysty rozum – nie rozumiem tego”. Powiedzmy jeszcze raz: rozum w oderwaniu od woli można byłoby pojmować jako mechanizm poddany zewnętrznym bodźcom, natomiast wola bez rozumu musiałaby być ślepym dążeniem – nie wiadomo tylko w jakim kierunku. Na czym polegałoby zdaniem Berkeleya współdziałanie obu władz? Odwołajmy się do jednego z zapewnień Berkeleya, w którym stwierdza on, że teza immaterialistyczna nie jest tożsama z odmówieniem realności świata.

„Drzewa są w parku, to znaczy, czy tego chcę, czy nie, czy mam o nich jakiegokolwiek wyobrażenie, czy też nie, niechże jeno się tam udam i otworzę me oczy za dnia, a ich widok mnie nie ominie”²³⁰

W tej krótkiej uwadze pochodzącej z *Dzienników* pozornie odnajdujemy jedynie znane nam przeciwstawienie zmysłów, które zaznajamiają nas z wrażeniami niezależnie czy tego chcemy, czy też nie, i ruchliwej wyobraźni, w swobodny i nieskrępowany sposób podsuwającej dowolne obrazy, których pojawienie się byłoby zależne od ludzkiej woli. Należałoby zatem przyznać, że obrazy zmysłowe są niezależne od nas, a ich źródłem nie jesteśmy my sami. A jednak obie władze – zmysłowość i wyobraźnia – nie są całkowicie od siebie odrębne. Aby zobaczyć „drzewa, które są w parku” trzeba tam „udać się za dnia”, a żeby można się tam udać,

skutkowymi. Zaslugą Hume’a było przy tym uznanie podmiotowego charakteru związku przyczynowo-skutkowego, który miałby być jedną z zasad kojarzenia właściwych wyobraźni. Trojakię określenie tego, co niezależne od umysłu nadbudowuje się nad rudymetarną własnością ludzkiej natury, jaką jest przeświadczenie.

²²⁹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 2, s. 492.

²³⁰ *Dzienniki*, 98, s. 23.

trzeba, aby fantazja (*fancy*) podsunęła widok, którego można się spodziewać. Fantazja przedstawia więc pewne możliwe rzeczy (idee wyobraźni), bazując przy tym na wcześniejszych doświadczeniach i współdziałając z pamięcią. Zdarzenia takie mają charakter jedynie hipotetyczny o tyle, o ile wola nie sprawiła jeszcze, aby ciało skierowało się w odpowiednią stronę i nie pozwoliła, aby za pośrednictwem właściwych mu narządów zmysłów jego udziałem stały się spodziewane doznania. Dlatego też aktywność woli dotyczy wyobrażania (i pojawienia się przedmiotu wyobrażenia), jak i odniesienia do zmysłowości.

Takim doświadczeniem może być chociażby widok zielonych drzew, jeśli tylko wyobraźnia w prawidłowy sposób przedstawi kolejne obrazy, ujmując to wszystko, co powinno się zdarzyć na drodze do parku. Wyobrażenia te, kolejno przekształcając się we wrażenia, pozwolą weryfikować trafność przewidywań i modyfikować kolejne wyobrażenia. Niejako „centralnym punktem” wyobrażenia okazuje się bezpośrednie wrażenie związane z konkretnym momentem i miejscem – „tu i teraz”, którego potwierdzeniem może być konkretne doznanie dotykowe (szerzej: cielesne). Pomiedzy wyobrażeniem (jako tym, co jeszcze wrażeniem nie jest), a bezpośrednim wrażeniem należałoby umieścić doznanie wzrokowe, zapowiadające to, co stanie się (tj. co będzie doświadczane jako cielesne doznanie dotykowe), jeśli tylko wyobrażenie zostanie skierowane w odpowiednim kierunku.

„Podobnie rzecz się ma, kiedy się mówi, że widzimy gorącą do czerwoności sztabę żelaza, Twardość i temperatura żelaza nie są przedmiotami wzrokowymi, lecz są poddane wyobraźni przez kształt i barwę, które zmysł wzroku we właściwym znaczeniu tych terminów postrzega.”²³¹

To właśnie doznanie cielesne stanowi o szczególnym momencie wyobrażenia, będącym „punktem odniesienia” – owym „tu i teraz”, ze względu na które oceniane są wcześniejsze i późniejsze idee. Berkeley bardzo sceptycznie odnosiłby się to twierdzenia, że „tu i teraz” dany jest jakiś konkretny obraz, a wyobraźnia i pamięć stanowią ciąg analogicznych obrazów, tyle, że nieco mniej „wyraźnych”. Oznaczałoby to między innymi zarówno możliwość ujęcia doświadczenia unieruchomionego, zatrzymanego w jakimś nieskończenie krótkim momencie, niczym w stop-klatce, a zarazem przyznanie, że doświadczenie takie byłoby czymś zrozumiałym nawet wtedy, gdybyśmy je oderwali od aktywności wyobraźni, która odwołując się do tego, co było, sugeruje zarazem, co zdarzyć się może. Tymczasem takim niepodzielnym już „atomem doświadczenia”, który można uznać za adekwatne określenie „tu i teraz”, jest pozbawione jakiegokolwiek znaczenia *minimum sensibile*, a dokładniej: *tangible*. Przypomnijmy kluczową dla tej kwestii, przywołaną już uwagę Berkeleygo, zgodnie z którą w jednej niepodzielnej dla naszej

²³¹ *Dialogi*, I, s. 44.

wyobraźni częście czasu „widzimy jedynie punkt”²³². Aktywność wolicjonalna ducha leży u podstaw czasu, w którym zjawiają się poszczególne treści: dopiero dzięki temu terażniejszość równoznaczna z trwaniem zyskuje odniesienie do tego, co było i tego, co będzie. Ale rozciągłość jest wtórna wobec czasowej ciągłości - wyobrażenie rozciągniętych rzeczy wymaga konstytuującej czas aktywności ducha.

Minimum tangibile, jeśli można się tak wyrazić, jest już najmniejszym uchwytnym ‘punktem czasu’, a nie pozaczasowym trwaniem – jest już czasowe, jednak samo w sobie nie zawiera w sobie żadnej treści, poza zwróceniem uwagi na szczególny moment aktywności ducha. Utwierdza go w przekonaniu, że jego istnienie związane jest z konkretnym „tu” i konkretnym „teraz”. To właśnie związek z tym oto momentem i miejscem jest tym, co wyróżnia idee zmysłowe od idei wyobraźni, sprawiając, że są od nich „silniejsze, żywsze i wyraźniejsze”. Wyznaczający upływ czasu przepływ idei z przyszłości w przeszłość jest ukierunkowany przez chcenie. Dlatego też Berkeley umieszcza w *Dziennikach* znane nam już wpisy:

„Dopóki istnieję lub chcę [*will*], posiadać muszę takie lub inne idee.”²³³

„Podczas gdy istnieję czy też posiadam jakąś ideę, wiecznie, nieprzerwanie chcę [*I am willing*]. Moje przyzwolenie na stan obecny jest chceniem [*willing*].”²³⁴

Jeśli miarą czasu jest szybkość następowania idei, trudno ująć wolę w kategoriach czasowych - duch pojmowany jako aktywność dopiero wytwarza czas. Jeśli zaś rozpatrywalibyśmy ducha jedynie jako aktywność, niejako abstrahując od jej przedmiotu, jakim są idee, trudno byłoby mówić o jakiejś zasadzie jego ujednostkowania – indywidualność ducha wiąże się z ideami. „Wola, rozum, pragnienie, nienawiść etc. w tej mierze, w jakiej są aktami lub są aktywne, nie różnią się od siebie; wszelka różnica między nimi leży w ich przedmiocie, okolicznościach etc.”²³⁵ O indywidualnym charakterze ducha decyduje dopiero ukierunkowanie woli, dla którego pierwszym zapośredniczeniem jest związana z ciałem zmysłowość i właściwy jej punkt odniesienia – „tu i teraz”.

Takie określenie owego „tu i teraz” i traktowanie doznania zmysłowego jako szczególnego punktu odniesienia dla wyobraźni, ukazuje nierozzerwalność obu sfer doświadczenia: zmysłowości i wyobraźni. Pewność bezpośredniego doświadczenia nie jest ani pewnością samej zmysłowości (w konsekwencji zaś: istnienia doświadczanych pozaumysłowych rzeczy), ani też przynależną wewnętrznym przeżyciom odrębną pewnością własnego istnienia przeciwstawionego zewnętrznemu światu. Pewność „tu i teraz” dotyczy obu tych sfer: ich rozdzielenie prowadziłoby

²³² *Dzienniki*, s. 149.

²³³ *Dzienniki*, 842, s. 150.

²³⁴ *Dzienniki*, 791, s. 142.

²³⁵ *Dzienniki*, 854, s. 152.

do nieuprawnionego dualizmu. Wyraźnie nawiązując do Descartes'a, dla którego pewność taka właściwa byłaby jedynie *cogito*, Berkeley pisze:

„Cóż to za żarty stroi sobie filozof, pytając o istnienie przedmiotów zmysłowych, skoro dowód ich istnienia znajduje w prawdomówności Boga lub gdy twierdzi, że intuicja lub rozumowanie nie może nam dać poznania tych rzeczy? Równie dobrze mógłbym wątpić w swoje własne istnienie, jak w istnienie rzeczy, które widzę i czuję w danej chwili.”²³⁶

Jeśli nawet własne swe istnienie poznajemy przez wewnętrzne poczucie (*inward feeling*) lub refleksję²³⁷, poczucie to zawsze dotyczy zarazem pewności zmysłowej.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że w języku angielskim aktywność woli i jej związek z wyobrażaniem tego, czego jeszcze nie ma, wybieganie w przyszłość i projektowanie tego, co może dopiero mieć miejsce, zostaje wyraźnie podkreślone za pomocą czasownika *will*, który pełniąc rolę czasownika posilkowego sygnalizuje, że pewne zdarzenia dopiero nadejdą, ale jednocześnie mogą stać się przedmiotem chcenia. Tę dwuznaczność dobrze ukazuje chociażby sformułowanie, które możemy odnaleźć w następującej wypowiedzi Berkeleygo: „Jeśli chodzi o nasze zmysły, to dostarczają nam one wiedzy jedynie o naszych wrażeniach zmysłowych, ideach lub tych rzeczach, *nazwijcie je jak chcecie (call them what you will)*, które przez zmysły bywają postrzegane bezpośrednio”²³⁸. Kiedy już owe przedmioty zmysłów „nazwiemy tak, jak chcemy”, spowoduje to, że pewna przyszła czynność zostanie wykonana, chcenie zostanie zrealizowane, a przyszłe zdarzenie ucieknie w przeszłość. Wielokrotnie zresztą wskazując na dynamiczny, aktywny charakter woli Berkeley w miejsce ‘woli’ (*will*) Berkeley posługuje się odczasownikową formą *willing* (tłumaczoną jako ‘chcenie’: w tym sensie, że ktoś *woli*, tzn. przedkłada jedną sytuację nad inną).

Idee zapośredniczone relacjami (uznawanymi za tworzone przez umysł *notions*) są wyobrażeniami – efektem aktywności wyobraźni, która, by tak rzec, wybiega ku temu, czego jeszcze nie ma – przyszłym wyobrażeniom – te zaś wskutek działania woli stają się tym, czego już nie ma – wspomnieniami. Jednak oba aspekty wyobraźni – pojawiania się przyszłych wyobrażeń i przypominanie minionych wspomnień różnią się między sobą. Choć przyszłym wyobrażeniom i minionym wspomnieniom brak „siły, żywości i wyraźności” właściwych wrażeniom zmysłowym (i w tym sensie ich pojawienie się jest domeną wyobraźni), pamięć przedstawia to, czego już nie ma, *ale kiedyś było*. Rzecz ciekawa, że w opublikowanych dziełach Berkeleygo bardzo trudno znaleźć wzmianki na temat pamięci. Jeśli jednak pojęcie *memory* w ogóle się pojawia, zawsze występuje w kontekście funkcjonowania wyobraźni. Pisze zatem Berkeley o ideach

²³⁶ *Dialogi*, III, s. 68.

²³⁷ *Traktat*, 89, s. 98.

²³⁸ *Traktat* 18, s. 47.

uksztalowanych „z pomocą pamięci i wyobraźni”²³⁹, lub o pozbywaniu się przesądów dzięki pomocy „pamięci, wyobraźni i rozumu”²⁴⁰. Na czym polega współdziałanie wyobraźni i pamięci?

Rozwijając w *Alkifronie* teorię języka natury, którego znaki są nam dane wraz z początkiem doświadczenia, Berkeley zauważa tam ustami Eufranora, że „nie umiemy wyznaczyć czasu poza naszą najdalszą pamięć”²⁴¹, pisząc zaś o wiedzy pojęciowej, która nie odsyła bezpośrednio do idei, Berkeley wspomina o pojęciach ‘ja’, ‘woli’, ‘pamięci’, ‘miłości’ i ‘nienawiści’²⁴². Pamięć, podobnie jak wyobraźnia wiąże się zatem z funkcjonowaniem umysłu, podobnie też jak ona nie jest tylko zbiorem obrazów powstałym bez ładu i składu. Rola tej władzy umysłu jest zdaniem Berkeleygo dwojaka. Po pierwsze, pamięć wiąże się ze zmysłowością. Zapamiętane zostają doświadczenia zmysłowe, które już nie są ‘tu i teraz’, ale także to, co kiedyś było jedynie rozważanym wyobrażeniem. Te ostatnie przecież również kiedyś miały miejsce. Z drugiej strony jest nią porządkowanie minionych doświadczeń w chronologicznym następstwie. Ponieważ absolutny fizyczny czas wyobrażony np. w postaci prostej linii stanowi jedynie matematyczną idealizację, to właśnie pamięć stanowi podstawowy, podmiotowy „wzorzec czasu”, dzięki której minione wydarzenia istnieją jako wydarzenia minione. Dlatego też porządek właściwy przyrodzie, rozpatrywany w oderwaniu od relacji do Boga, będący uporządkowanym ciągiem idei, którego konieczny charakter jawi się rozumowi jako ciąg przyczyn i skutków, również przynależy pamięci. W przeciwieństwie do niej przyszłe wyobrażenia jawią się jedynie jako *możliwe* projektując przyszłe działania i otwierając tym samym pole dla aktywności woli. Pamięć współpracuje jednak z wyobraźnią, która przywołując przeszłe zdarzenia, wiąże je z aktywnością woli. Zarówno wtedy, gdy są one wynikiem jej wcześniejszej aktywności, jak i wtedy gdy po prostu jako zdarzenia przeszłe zawierają ‘przyzwolenie na niegdysiejszy stan’. W obydwóch przypadkach zdarzenia te stanowią punkt odniesienia dla aktualnego chcenia, pozwalając wyciągnąć wnioski z tego wszystkiego, co już niegdyś się zdarzyło. Zresztą, jak pamiętamy, chcenie należałoby uznać za warunek czasu, w związku z czym trudno mówić o ‘przeszłym’ czy ‘teraźniejszym’ chceniu, skoro wszelkie określenia czasowe odnoszą się nie do woli, ale do porządku idei.

Relacje

Związek pomiędzy dwoma rodzajami przedmiotów ludzkiego poznania, których dotyczy *Traktat*, a mianowicie idei i duchów powstaje za sprawą relacji. Bezpośrednia pewność właściwa

²³⁹ *Traktat*, 1, s. 35.

²⁴⁰ *Siris*, 296, s. 137.

²⁴¹ *Alkiron*, IV, s. 136.

²⁴² *Alkifron*, VII, 5, s. 255.

„tu i teraz” dotyczy, jak pamiętamy, wzajemnego powiązania aktywności ducha i pasywności odbioru idei. Pewność ta stanowi co prawda pierwotne doświadczenie, ale warunkiem poznania są właśnie relacje, zaliczane obok jaźni, innych duchów oraz Boga zaliczone zostają do pojęć (*notions*). Na pierwszy rzut oka zaproponowana przez Berkeleya klasyfikacja może dziwić czytelnika *Traktatu*. O ile do pozostałych trzech rodzajów pojęć należą duchy (*ja*, inne duchy skonczone oraz duch nieskończony), które są substancjami aktywnymi, o tyle relacje wiążąc idee, przez co wydawać by się mogło, że powinny zostać zaliczone do tej samej klasy przedmiotów poznania, co i one. Tak jednak nie jest.

Powodów do wyodrębnienia osobnej klasy pojęć, jakimi są relacje, jest kilka.

Pierwszy z nich wydaje się brać z przejęcia Locke’owskiego podziału przedmiotów poznania na *modi*, substancje i stosunki. Odpowiednikiem *modi*, które stanowią określenia substancji i nie mogą istnieć samodzielnie, jest Berkeleyowski termin ‘idea’, również zależna od substancji (aktywnego ducha), istniejąca o tyle tylko, o ile jest przezeń percypowana. Berkeley zachowuje również drugą klasę przedmiotów – substancje – lecz, jak wiemy, zmienia jego znaczenie. Wreszcie pozostaje trzeci rodzaj przedmiotów, jakimi są stosunki, które dla Locke’a są wynikiem porównywania różnych idei²⁴³, a skoro tak, to stosunku nie ma w „rzeczywistym istnieniu rzeczy, lecz jest czymś względem nich zewnętrznym i później dopiero przydanym”²⁴⁴. W tym jednak punkcie stanowisko Locke’a głosi, że idee stosunku wynikają z operacji umysłu, jaką jest porównywanie, z drugiej zaś przyznaje on, że stosunki mają charakter obiektywny, bowiem są one odkrywane w akcie poznania przez ludzki rozum.

W tym miejscu chciałoby się powtórzyć słowa Berkeleya: „Taka otwartość znamionowała tego wielkiego męża, że żywię przekonanie, iż gdyby wciąż żył jeszcze, nie żywilby urazy z powodu tego, iż się z nim nie zgadzam, zwłaszcza że nawet i tak postępując, podążam za jego radą, mianowicie, by zdać się na własny osąd i patrzeć własnymi, nie zaś cudzymi oczyma.”²⁴⁵ Własny osąd Berkeleya kazał mu przyznać, że skoro relacje wynikają z porównania ze sobą idei, mają one charakter tylko i wyłącznie intelligibilny. Podobnie jak zbędne jest przyjęcie hipotezy materialistycznej, tak i niepotrzebne byłoby przyznanie podwójnego charakteru relacjom.

Oznacza to, że nawet najprostsze stosunki pomiędzy ideami (np. relacje przestrzenne, czasowe, czy przyczynowo-skutkowe) są tworem umysłowym. Jeśli przyrodę moglibyśmy pojmować jako ciąg zjawisk połączonych relacjami, to okazuje się, że nie jest ona czymś zastanym, odkrywanym w procesie poznawczym. Obiektywnym i niezależnym od aktywności rozumu elementem poznania byłyby co najwyżej proste wrażenia zmysłowe, porządkowane w

²⁴³ Por. *Rozważania*, II, 25, 5, t. I, s. 448.

²⁴⁴ *Rozważania*, II, 25, 8, t. I, s. 450.

²⁴⁵ *Dzienniki*, 688, s. 125.

procesie poznawczym w przedmioty przestrzenne, istniejące w czasie, przedmioty, które zmieniają się, a regularność tych zmian określana jest jako relacja przyczynowo-skutkowa. Stąd też idee można pojmować jako rzeczy zmysłowe jedynie w sposób szeroki, natomiast ściśle rzecz biorąc rzeczy te są ideami zapośredniczonymi relacjami. Wyrażając się potocznie i w sensie szerokim pojmując ‘ideę’, należałoby stwierdzić, że rzeczy-idee (a właściwie, jak zaraz zobaczymy, rzeczy-koncepty), takie jak chociażby wspomniane już drzewa znajdujące się w parku poznawane są za pomocą zmysłów. Jednak już nawet określenie „w parku” zakłada pewną relację. Sama relacja „znajdowania się w czymś” nie ma charakteru czysto zmysłowego, ale stanowi proste przestrzenne uporządkowanie zjawisk. Analogicznie drzewo, składające się z rozmaitych uporządkowanych przestrzennie części również nie jest biernie postrzeganą ideą, ale raczej porządkiem idei, które w ostatecznym rozrachunku okazują się być jedynie, jak to już określiliśmy, prostymi ‘atomami doświadczenia’ – określanymi mianem *minima sensibilia*.

W tym miejscu odwołajmy się do następującego przykładu, dotyczącego idei prostych. „Zróbmy kleks z atramentu na papierze, zatrzymajmy nasze oko na tej plamie i odsuńmy się na taką odległość, iżby wreszcie stracić z oczu tę plamę; jest oczywiste, że na chwilę przedtem, nim znikła ta plama, obraz lub impresja jej była dokładnie niepodzielna.”²⁴⁶ To, co dostrzegalibyśmy chwilę przed zniknięciem plamy, byłoby odpowiednikiem idei, która w przybliżeniu odpowiadałaby Berkeleyowskiemu *minimum visibile*. Przykład to jednak przybliżony, bowiem nawet w takim przypadku dostrzeżenie czarnego punktu wymaga wyodrębnienia go z tła o innym kolorze, a zatem zakłada chociażby relację przestrzenną. W owym momencie tuż przed zniknięciem punktu, gdy oddalony jest na taką odległość, że nie można wyodrębnić żadnej jego części, możemy co najwyżej stwierdzić, że (jeszcze) jest percypowany, istnieje jako pewna idea. Aby jednak stwierdzić to chociażby, że mamy do czynienia z plamką atramentu, należałoby ująć więcej jej właściwości – kształt, kolor, połyskliwość, etc. Innymi słowy idee ujęte w oderwaniu od relacji pozwalają co najwyżej stwierdzić, że *idea istnieje*, ale już nie moglibyśmy powiedzieć *czym ona jest*. Tak więc okazuje się, że właściwym przedmiotem wiedzy są nie idee (rozumienie w sensie ścisłym), ale pojęcia (*notions*): relacje i duchy. Jak mogliśmy już zauważyć przy omawianiu wniosków płynących z nowej teorii widzenia, idee w sensie ścisłym okazywałyby się pojęciem granicznym poznania, dostępne zmysłowości niezależnie od aktywności wolicjonalnej w tym sensie, że *zamsze* doświadczenie informuje o jakichś ideach.

„Gdy siedzę w swym gabinecie i zasięg mojego wzroku ograniczony jest ze wszystkich stron jego ścianami, widzę tyle samo widzialnych punktów, jak wtedy, gdy po usunięciu ścian i wszystkich inne przeszkód miałbym przed sobą pełną panoramę otaczających mnie pól, gór,

²⁴⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, wyd. cyt., t. I, s. 46.

morza i otwartego nieboskłonu. Dopóki jestem zamknięty w czterech ścianach, przesłaniają one każdy punkt zewnętrznych przedmiotów. Lecz każdy punkt, który widzę, jest w stanie przesłonić i usunąć z pola widzenia jedynie jeden inny odpowiadający mu punkt.”²⁴⁷

W ostatecznym rozrachunku, za niezbywalną część doświadczenia należałoby uznać percepcję prostych minimów dotykowych – nieusuwalnych z tej prostej przyczyny, że wyznacza ona granice ciała, to jednak także stanowiłoby podstawę wiedzy o tyle tylko, o ile informowałoby o teraźniejszym „tu i teraz”.

„Wydaje mi się – pisze Berkeley – że idee, duchy i stosunki wszystkie, we właściwych sobie rodzajach, są przedmiotem ludzkiego poznania i tym, o czym ludzie ze sobą mówią, tak iż byłoby niewłaściwe rozszerzać termin *idea*, oznaczając nim wszystko, co znamy lub o czym mamy jakieś pojęcie.”²⁴⁸

Podobnie jak duch, którego aktywność wolicjonalna sprawia, że w doświadczeniu pojawiają się poszczególne przedmioty, relacje stanowią warunek ich poznania. Każde współujmowanie idei odsyła do relacji, które stanowią odpowiednik *conceptions* (od łac. *con-cipio*, -*ere*). Stąd Berkeley pisze o „pojęciach (*conceptions*) czyli rzeczach”, które znamy i postrzegamy²⁴⁹, a także o „naturze czyli ujęciu (*conception*) rzeczy”²⁵⁰. Gdy w *Dialogach* Filonous odrzuca pojęcie materii, mówi, że nie możemy rościć pretensji do „jakiegokolwiek pozytywnej wiedzy [w oryg. dokładniej: *any positive knowledge or conception*] o materii, o tym *gdzie* się znajduje, *jaka* jest, co jest jej *istotą* i o rzeczach tym podobnych”²⁵¹. *Conception* należałoby rozumieć jako ogół relacji pomiędzy ideami oraz pomiędzy ideami a duchem. Całość relacji składałaby się na rzecz pojmowaną jako koncept. Dlatego też nie istnieje żaden koncept materii, bowiem nie można pojąć żadnych relacji łączącą ją z czymkolwiek innym.

Pierwszy rodzaj relacji dotyczy związków pomiędzy ideami, tym samym muszą one posiadać zupełnie inny status niż idee, których istnienie sprowadza się do bycia postrzeganym przez umysł, ale postrzeganie to jest w zasadzie bierne. Tymczasem wszelkie relacje pomiędzy ideami są już wynikiem aktywności ducha polegającej na zestawieniu ich ze sobą. Najprostsze relacje, np. przestrzenne czy czasowe nie istnieją tak jak idee – niezależnie od aktywności ducha, wymagałoby to przyjęcia istnienia przedmiotów abstrakcyjnych. Bycie większym, czy posiadanie części są relacjami wynikającymi z zestawiania ze sobą poszczególnych idei zmysłowych. Z tej perspektywy niezwykle interesująca jest wskazówka zawarta w *Dziennikach*:

²⁴⁷ *Vision*, 82, s. 205.

²⁴⁸ *Traktat*, 89, s. 98.

²⁴⁹ *Traktat*, 83, s. 92, *Treatise*, s. 76.

²⁵⁰ *Traktat*, *Wstęp*, s. 21.

²⁵¹ *Dialogi*, II, s. 60.

„Do czegoż idea może być podobna, prócz innej idei? Z niczym innym nie sposób jej porównać – dźwięk podobny jest do dźwięku, barwa do barwy.”²⁵²

Konceptualizacja doświadczenia przebiega zatem w sposób następujący. Pierwotny i dokonujący się za sprawą wyobraźni akt to porównywanie ze sobą poszczególnych idei – zestawianie ze sobą barw i dźwięków oznacza umieszczenie ich w relacji przestrzennej bądź czasowej. Jednakże ani rozpatrywanie z osobna zestawienia barwnych plam, ani też następujących po sobie dźwięków nie jest równoznaczne z odniesieniem się do zbiorów idei jako do rzeczy. Bycie rzeczą nie może być również sprowadzone do odniesienia do nieznannej materii, ta bowiem nie znajduje się w żadnej relacji do idei, którą mógłby przedstawić rozum. Traktowane idei jako rzeczy – jednostkowych konceptów wypełniających sobą przestrzeń, rozciągłych w czasie i poznawalnych za pośrednictwem relacji odsyłających je do innych rzeczy (co jest przedmiotem poznania poszczególnych nauk przyrodniczych) wymaga syntezy poszczególnych doznań zarówno przestrzennych, jak i czasowych, przekracza zatem wspomniane przed chwilą ‘wyszukiwanie podobieństw’. Warunkiem tego współluchwytywania idei jest odniesienie ich do podmiotu. W przeciwieństwie do bezpośredniego przedmiotu zmysłów, jakim jest idea, rzecz, jak pamiętamy, jest pośrednim przedmiotem wzroku czy sluchu – rolę pośrednika pełni rozum. Przejście pomiędzy ideą, a nawet zbiorem idei, a rzeczą możliwe jest jedynie wtedy, gdy jedne idee traktowane są jako znaki innych, przy czym znaczenie łączącej je relacji jest wynikiem operacji rozumu.

Najprostsza tego rodzaju relacja łączy przedmioty wzroku i dotyku, z których pierwszy należy traktować jako znak drugiego. Dzięki tej relacji konstytuowany jest ogół rzeczy przyrody napotykaných w codziennym doświadczeniu. Łączące je relacje mają charakter przestrzenny i czasowy, ale zarazem odnoszą się do podmiotu, ostatecznie bowiem relacje te odnoszą się do podstawy doświadczenia przyrody, jaką jest wola i jej aktywność ustanawiająca „tu i teraz”. Konceptualizacja przyrody ma zatem dwa aspekty: obiektywny, odnoszący się do stosunków pomiędzy rzeczami (rozemieszczenie w przestrzeni, ruch itp.), oraz subiektywny - ten ostatni, odnoszący się do wzbudzonej przez przedmiot przyjemności bądź przykrości, a w dalszej kolejności odnoszący się do możliwości realizacji postawionych przez ducha celów. Istotą stanowiska Berkeleya jest to, że jego zdaniem obu tych aspektów nie można traktować oddzielnie.

Z dzisiejszej perspektywy wysiłki Berkeleya należy traktować jako próbę pogodzenia dwóch na pozór całkowicie niezależnych od siebie perspektyw. Jedną z nich jest metafizyka, drugą można nazwać empirystycznym psychologizmem²⁵³. O ile poznanie metafizyczne ma

²⁵² *Dzienniki*, 861, s. 153.

²⁵³ Por. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 3, *The Phenomenology of Knowledge*, New Haven and London 1972, s. 24.

charakter pojęciowy i abstrakcyjny, o tyle w empiryzmie tego, co realne, należy poszukiwać w bezpośrednim doświadczeniu. Elementami doświadczenia, których realność gwarantuje ich prostota i niezależność od stwórczej mocy umysłu, są proste idee zmysłowe. W koncepcji Berkeleya perspektywę taką wyznacza sam punkt wyjścia, zgodnie z którym przedmiotem wiedzy są idee rozpatrywane ze względu na doświadczający umysł.

„Przyznaję, że wyraz *idea*, ponieważ nie jest potocznie używany zamiast wyrazu *rzecz*, brzmi trochę niezwykle. Racją, z powodu której użyłem tego terminu, było to, iż rozumie się go w ten sposób, że narzuca myśli o koniecznym związku z umysłem.”²⁵⁴

Jednakże pośród bezpośrednich przedmiotów poznania nie ma idei abstrakcyjnych, zaś z gruntu psychologiczna krytyka języka ma na celu usunięcie wszelkich pojęć, które nie odsyłają do bezpośredniego doświadczenia. Również Berkeleyowska koncepcja *minimae sensibiliae* wpisuje się w ten wątek – minima nie są abstrakcyjnymi punktami matematycznymi, ale przysługuje im rozciągłość. Krytykowana przez Berkeleya naukowa konceptualizacja, która swą ścisłość osiąga w matematyce, oddala się od doświadczenia – pojęcia, którymi posługuje się matematyczne przyrodoznawstwo, są całkowicie abstrakcyjne. W konsekwencji Berkeley przeformułuje znaczenie pojęć naukowych, przy czym chyba najbardziej uderzająca zmiana dotyczy matematyki. Przykładem może być geometria, która zdaniem Berkeleya nie tworzy modelu, którego podstawowe pojęcia, punkt, linia, płaszczyzna, przestrzeń, są całkowicie abstrakcyjne. Punkty traktowane są jako najmniejsze ‘porcyjki’ rozciągłości, ta zaś zajmując miejsce abstrakcyjnej przestrzeni, odsyła do bezpośredniego doświadczenia.

Komentując ten wątek filozofii Berkeleya, E. Cassirer pisze: „Rzeczywistość percepcji jest jedynym pewnym i całkowicie nieproblematycznym – jedynym pierwotnym – *datum* wszelkiej wiedzy. Tu właśnie ma miejsce całkowite odwrócenie porządku w porównaniu z teorią wiedzy, na której opierało się klasyczne przyrodoznawstwo. Po to, aby ustanowić rzeczywistość swych przedmiotów, klasyczna epistemologia musiała sprowadzić doznanie zmysłowe do subiektywnego pozoru, ostatecznie zaś określić, że jest jedynie [pustą] nazwą. Teraz jednak twierdzi się coś przeciwnego – zmysłowe doznanie stało się wyłączną rzeczywistością, a materia – pustą nazwą.”²⁵⁵

Wróćmy jeszcze na moment do wcześniejszych uwag na temat Berkeleyowskiego pojmowania czasu. Stosunki pomiędzy ideami składające się na rzecz mogłyby wyczerpywać ją tylko wtedy, gdybyśmy nie uwzględniali perspektywy czasowości. Pierwotne doświadczenie czasu, jak wykazuje Berkeley już w esejach poświęconych widzeniu, nie jest abstrakcyjnym pojęciem, a wyobrażenie jego rozpiętości w postaci nieskończonej linii można potraktować jako jego

²⁵⁴ *Dialogi*, III, s. 72.

²⁵⁵ E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, dz. cyt., s. 23.

przestrzenną metaforę. Pozostawiony sam sobie czas, ujęty od strony doświadczającego umysłu, wyznaczony jest pamięcią z jednej strony i oczekującą wyobraźnią – z drugiej. Kiedy na początku *Dzienników* Berkeley pyta „Dlaczego w bólu czas dłuższy niżli w przyjemności?”²⁵⁶, nie chodzi tylko o prostą obserwację zmiany subiektywnego postrzegania upływu czasu, ale także o związek pomiędzy czasem a aktywnością woli oraz o to, że z perspektywy doświadczającego umysłu czas nierozzerwalnie wiąże się z faktem, że rzeczy rozpatrywane są jako przedmioty, wobec których duch ustosunkowuje się, te bowiem są dlań źródłem „bólu lub przyjemności”²⁵⁷. Ustosunkowanie to z kolei dzięki aktywności woli wyznacza przepływ idei, a więc czas. Przywołane pytanie o związek przyjemności i bólu z czasowością pojawia się w *Dziennikach* w kontekście różnicy pomiędzy czasem i wiecznością. O ile można przyjąć, że trwanie przysługuje substancji pojmowanej *in abstracto*, to już chwila terażniejszości nie jest więc bezczasowym ‘momentem’ (to *vuv*, *punctum stans*), zaś wieczność można przypisać jedynie Bogu.

„Pojęcie to *vuv* – wyjaśnia Berkeley w liście do S. Johnsona – pociąga za sobą [twierdzenie], że wszystkie rzeczy przeszłe i te, które dopiero mają nadejść, dla umysłu Boga są aktualnie obecne, a także i to, że w umyśle Boga nie istnieje żadna odmiana, zmienność, ani następstwo. Uważam też, że następstwo idei *konstytuuje* czas, a nie jest jedynie jego zmysłową miarą.”²⁵⁸

To właśnie ze względu na odniesienie do czasu, na rzecz ujmowaną przez rozum, oprócz relacji pomiędzy ideami, składają się również stosunki pomiędzy rzeczą, a duchem i związane z aktywnością jego woli – tylko wtedy, jak to ujmuje Berkeley, rzeczy nas obchodzą²⁵⁹. Nawet zatem w bezpośrednim doświadczeniu „tu i teraz” rzecz zawsze pozostaje ‘jakaś’ dla podmiotu zawsze też wiąże się z aktywnością woli. Gdyby możliwe było wyodrębnienie z płynącego doświadczenia wyodrębnienie bezczasowego momentu, zwanego terażniejszością, to ogół relacji składających się rzecz tworzyłby jej w pełni obiektywny koncept. Tak jednak nie jest. Z perspektywy wyznaczonego aktywnością woli czasu, rzecz, która początkowo pojawia się na horyzoncie wyczekującej przyszłość wyobraźni jako możliwa, odchodzi w przeszłość stając się wspomnieniem. Tymczasem punkt przejścia wyobrażenia we wspomnienie, zwany terażniejszością nie jest punktem w sensie matematycznym – nie jest nieciągłym punktem – najniższe, proste elementy doświadczenia, *minima sensibilia*, są rozciągle i czasowe.

²⁵⁶ *Dzienniki*, 7, s. 11.

²⁵⁷ Przy czym oba pojęcia Berkeley traktuje bardzo szeroko. Nie chodzi mu bowiem tylko o doznanie zmysłowe, ale także o wszelki przedmiot, na który może być ukierunkowana wola. Por. np. *Dialogi*, III, s. 95: „Nie ma rzeczy, której pragnęlibyśmy lub unikali z powodu czegoś innego niż to, że stanowi lub że nam się zdaje, iż stanowi w pewnej mierze o naszym szczęściu lub nieszczęściu. Lecz jakież jest związek pomiędzy szczęściem lub nieszczęściem, radością lub smutkiem, przyjemnością lub przykrością a absolutnym istnieniem lub nieznanymi istnieniami, niepozostającymi w żadnym do nas stosunku?”

²⁵⁸ *Philosophical Correspondence*, dz. cyt., s. 293 (list Berkeleygo do Johnsona z 24 marca 1730 r.).

²⁵⁹ *Dialogi*, III, s. 95.

Zanim jeszcze przejdziemy do bardziej szczegółowego przedstawienia Berkeleyowskiego pojmowania nauki o przyrodzie, podkreślmy jeszcze raz, że w jego filozofii punktem styczności obu sposobów poznania, metafizycznego i psychologicznego, jest właśnie nauka o relacjach. Porzucając możliwość odwołania się do abstrakcyjnych pojęć (*concepts*) jako niezgodnego z wymogami psychologizmu, aby uprawomocnić wiedzę, zachowuje jedność procesu abstrahowania. Inaczej rzecz ujmując: co prawda nie istnieje, jak twierdzi Berkeley, abstrakcyjna idea trójkąta, bowiem wszelkie wrażenia i wyobrażenia, jakimi wypełniony jest umysł, są konkretne, to jednak tym, co wiąże ze sobą poszczególne trójkąty, jest z jednej strony nazwa, z drugiej – akt umysłu zestawiającego odpowiednie idee szczegółowe. „Trójkąt” jest nazwą, która oznacza (*stands for*) idee szczegółowe. Jednak akt ‘podstawienia’ jej pod owe idee – sposób użycia języka – jest sprawą umysłu. Tradycyjny termin ‘pojęcie’ (*concept*) zostaje zastąpiony przez ‘relacje’ – wprowadzenie nowej terminologii miało na celu zwrócenie uwagi na fakt, że koncepty nie są czymś istniejącym obiektywnie i niezależnie od umysłu. Berkeley przeciwstawia się w tym miejscu arystotelesowskiej tradycji, zgodnie z którą można w sposób ostateczny uchwycić niezmienną istotę rzeczy, wyznaczoną stosunkiem pomiędzy rodzajem i gatunkiem, który wyrażony zostaje w formie klasycznej definicji jako *genus proximum et differentia specifica*. Taki model wiedzy w czasach triumfującego przyrodoznawstwa okazywał się całkowicie nieaktualny. Ciąg abstrakcyjnych odniesień, które składałyby się na jednostkową rzecz, jak się okazało, rozwija się wraz z postępem wiedzy. Ale też koncept, jakim jest poznana rzecz, Berkeley ujmuje jako przedmiot aktywności umysłu. Rzecz nie jest wyznaczona ani abstrakcyjnymi pojęciami, które istnieją obiektywnie i są następnie odkrywane w eksperymentach naukowych, nie jest też strukturą odniesień podlegającą rozwojowi wyznaczonemu logiką naukowych odkryć²⁶⁰, ale wylania się i zmienia w procesie koncyptowania, ustanawiania relacji. Poznający umysł nie opisuje czegoś, co istnieje obiektywnie i niezależnie od niego, lecz, jeśli można tak powiedzieć, jest ciągłym procesem ‘relacjonowania’ tego, co doświadcza i czemu nadawane jest znaczenie. Dlatego też relacje, które dotyczą jedynie idei, nie stanowią dla Berkeleygo całości konceptu, jakim jest rzecz. Nawet matematyczną idealizację przyrody należy rozpatrywać w stosunku do aktywności człowieka. Chociaż matematyka i przyrodoznawstwo opisują stosunki pomiędzy ideami²⁶¹, to jednak ich przedmioty należy traktować nie jako rzeczy same (a więc nie jako rzeczy niezależne od poznania, ale także nie jako koncepty), lecz jako znaki, „które mimo to rozważamy nie dla nich samych, lecz dlatego, że wskazują nam, jak postępować w stosunku do rzeczy i jak właściwie nimi rozporządzać”²⁶²

²⁶⁰ Por. *Traktat*, 107, s. 111.

²⁶¹ Por. *Traktat* 101, s. 105-6.

²⁶² *Traktat*, 122, s. 124.

Całość ludzkiej wiedzy sprowadza się zatem do trzech typów relacji: współwystępowania, których opis należy do filozofii przyrody i przyrodoznawstwa, stosunków matematycznych, oraz relacji pomiędzy pojęciami języka, które dotyczą filozofii moralnej.

„Trzy rodzaje użytecznej wiedzy: wiedzą o współistnieniu należy się zająć w naszych *Principiach filozofii naturalnej* – notuje Berkeley w swych *Dziennikach* – wiedzą o relacji w [dziele o] matematyce, wiedzą o definicji bądź zawieraniu się w słowach (która to wiedza zapewne nie różni się od wiedzy o relacji) w [dziele o] moralności.”²⁶³

Celem filozofii naturalnej – przyrodoznawstwa – jest opis ‘współwystępowania’ – relacji czasowych i przestrzennych pomiędzy ideami, przy czym należy do nich zaliczyć również związki przyczynowo–skutkowe niebędące niczym innym niż regularnym współwystępowaniem zjawisk. Wstępem do przyrodoznawstwa byłaby filozofia przyrody rozwijająca koncepcję immaterializmu oraz ukazująca związek idei i duchów skończonych. Opis relacji matematycznych należałoby uznać za pośrednią dziedzinę wiedzy, która z jednej strony stanowi dogodne narzędzie dla fizyki, z drugiej zaś pozwala na lepsze „rozporządzanie rzeczami”. Filozofia moralna traktowana jest bardzo szeroko, jako że uzupełniając filozofię naturalną obejmuje ona ogół zagadnień związanych z człowiekiem: moralność, politykę, ekonomię, a wreszcie ujmuje człowieka w relacji do Boga. Oba główne działy poznania, jakimi są filozofia natury i filozofia moralna, nie są względem siebie oddzielne. Celem pierwszej z nich nie jest wcale opis natury jako tworu wyobcowanego, rozpatrywanego niezależnie od człowieka, ale zbudowanie podstaw badań natury w tym, co Cassirer określa jako ‘psychologię idei’ – przedstawienie związku pomiędzy psychologicznym empiryzmem a konceptualną nauką tak, aby w dziedzinie poznania ludzkiego nie istniała nieciągłość pomiędzy opisem ‘faktów psychicznych’ i ‘faktów przyrodniczych’. Z drugiej strony przywołane wyżej stwierdzenie, że moralność to ta dziedzina ludzkiej wiedzy, która zajmuje się definicjami i ‘zawieraniem się w słowach’ nie oznacza wcale, że problemy te są czysto językowe, i podobnie jak terminy języka – konwencjonalne. Wręcz przeciwnie: zadaniem nauki o moralności jest ustalenie precyzyjnego znaczenia reguł postępowania wynikających z jednakowego dla wszystkich prawa natury. Zwieńczeniem wiedzy jest ukazanie całości przyrody jako języka, którego znaczenie ustalane jest przez człowieka, gdy rozpatruje swe istnienie w relacji do Boga.

²⁶³ *Dzienniki*, 853, s. 152.

Właściwym pożytkiem i celem filozofii naturalnej jest wyjaśnianie zjawisk przyrody; czyni to odkrywając jej prawa, do których sprowadza poszczególne zjawiska. Na tym właśnie polega metoda Sir Isaaca Newtona; podejście takie, tudzież cel któremu służy, w najmniejszym stopniu nie odbiega od zasad, które przedłożyłem.

List Berkeleyya do S. Johnsona z 25 listopada 1729 r.

Rozdział czwarty

Nauka o przyrodzie

U podstaw sposobu, w jaki Berkeleyy zamierzał połączyć naukę o treściach umysłu (ideach) oraz naukę o przyrodzie, leży wypracowana przezeń koncepcja znaczenia. Jak widzieliśmy, wyrasta ona z krytyki stanowiska Locke'a. Zgodnie z tym stanowiskiem, znaczeniem słów jest abstrakcyjna idea (pojęcie). Skoro jednak pojęcie ma charakter abstrakcyjny, pojawia się pytanie, w jaki sposób pojęcie to odsyła do szczegółowych danych doświadczenia? Co sprawia, że termin „trójkąt” może odnosić się do wielu pojedynczych, różniących się figur? Zgodnie z klasyczną odpowiedzią udzieloną przez Arystotelesa, możliwość tę daje wyodrębnienie istotnych atrybutów rzeczy, które wraz z atrybutami akcydentalnymi współtworzą indywidualną rzecz. Jeśli jednak zgodnie ze stanowiskiem empirystycznym uznajemy pierwotną realność treści doświadczenia, pojawia się problem, w jaki sposób spośród treści wyodrębnić te, które należałoby uznać za istotne, a które za przygodne. Z drugiej strony okazuje się, że nawet, jeśli taka operacja byłaby możliwa, to tak czy inaczej znaczeniem słów byłby pewien wycinek doświadczenia – klasa zjawisk, która odpowiadałaby pojęciu. Zgodnie z tą empirystyczną koncepcją znaczenia, poddaną wnikliwej analizie przez Hume'a²⁶⁴, wszystkie słowa nieodsyłające do konkretnych treści doświadczenia, należałoby uznać za pozbawione znaczenia dźwięki; za takie należałoby uznać zarówno „Bóg”, „dusza” czy „wola”. Daleką konsekwencją tej koncepcji byłoby stanowisko pozytywizmu, uznającego, że kwestie metafizyki są czysto słowne i niespełniające wymogów jakiegokolwiek wiedzy. Taka empirystyczna koncepcja znaczenia, sprowadzałaby się do tego, że „znaczeniem jakiegoś słowa jest idea czyli jakość zmysłowa, z którą się ono wiąże”²⁶⁵.

²⁶⁴ J. P. Monteiro, *Hume's Conception of Science*, "Journal of the History of Philosophy" 1981, vol. XIX, no. 3, s. 330 i nast.

²⁶⁵ A. Musgrave, *Common Sense and Scepticism. A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge 1999, s. 115.

W celu określenia tego, czym jest znaczenie pojęcia (*concept*), Berkeley posługuje się dwoma terminami: 'relacja' (*relation*) oraz 'znak' (*sign*). Zauważmy, że konsekwentnie akceptując stanowisko empirystyczne oraz tezę immaterialistyczną, Berkeley musiał przyjąć dość szczególną koncepcję znaku. Dla Locke'a znak należałoby rozpatrywać jako relację trójelementową: *znak* – *pojęcie* – *rzecz*, przy czym pierwsza relacja konstytuowałaby znaczenie znaku (byłoby nim pojęcie), druga zaś byłaby relacją oznaczania tego, co zewnętrzne - pozazmysłowej rzeczy. Tymczasem utożsamienie rzeczy i pojęcia (konceptu) sprawia, że przeformułowaniu musi ulec rozumienie znaku, a jego funkcjonowanie zostaje sprowadzone do relacji dwuelementowej: *idea* – *pojęcie* (= *rzecz*)²⁶⁶. Idea może być traktowana jako znak innej idei – Berkeley w tym przypadku pisze, że jedna z nich oznacza (*denotes*) drugą, czy też ją reprezentuje (*stands for*)²⁶⁷. Tymczasem w odróżnieniu od relacji *oznaczania* (reprezentowania), *znaczenie* nie jest wcale wyznaczone relacją pomiędzy ideami – tym bardziej, że znaczenie mogą mieć i takie znaki, które do idei wcale nie odsyłają.

„Trzeba zarazem przyznać, że mamy jakieś pojęcie duszy, ducha i działań umysłu, takich jak chcenie, kochanie, nienawidzenie, o ile znamy lub rozumiemy znaczenie tych słów.”²⁶⁸

Jak zaraz zobaczymy, Berkeley zachowuje różnicę pomiędzy oznaczaniem i znaczeniem, choć obie relacje pojmuje zupełnie inaczej niż Locke. Porzucenie reprezentacjonalistycznej tezy głoszącej, że idee są odzwierciedleniem rzeczy powoduje, że relacje znaczenia i oznaczania nie odnoszą się dwóch różnych płaszczyzn – umysłowej płaszczyzny pojęć z jednej strony i realnych rzeczy, do których ta pierwsza odsyła – z drugiej. Zrównanie rzeczy i pojęcia sprawia, że relacja oznaczania dotyczy związków idei, natomiast relacja znaczenia odsyła powstały zmienny koncept do aktywności ducha. W tym sensie można mówić o znaczeniu dwóch rodzajów pojęć: *conceptions*, oraz *notions*, przy czym te drugie nie odnoszą się do zmysłowych treści; niemniej jednak zarówno jedno, jak i drugie *znaczą* coś wtedy tylko, gdy ukierunkowują aktywność ducha.

Tm samym wracamy do Berkeleyowskiego rozumienie języka. Dokładniejszy opis jego funkcjonowania musimy rozpocząć od dwóch kwestii: relacji oznaczania i związanej z nią możliwości abstrahowania (przechodzenia od konkretnych doświadczeń do pojęć - *concepts*) oraz od tego, co Berkeley rozumie przez znaczenie (zarówno *conceptions*, jak i *notions*).

„Wiem o tym – pisze Berkeley – że kładzie się wielki nacisk na to, iż wszelka wiedza i dowodzenie odnosi się do pojęć ogólnych, i w pełni się z tym zgadzam. Wszelako nie wydaje mi się, aby te pojęcia były utworzone przez abstrakcję sposobem wyżej wyłożonym; powszechność (*universality*) bowiem, o ile mogę zrozumieć, nie polega na jakiejś absolutnej pozytywnej naturze

²⁶⁶ Zob. J. Kopania, *Semiotyka sensualizmu immanentnego. Idea, pojęcie i słowo w filozofii Berkeleygo*, „Idea” 1990, nr 3, s. 65.

²⁶⁷ Zob. np. *Treatise*, 19, s. 49.

²⁶⁸ *Traktat*, s. 54.

czy ujęciu (*conception*) czegokolwiek, lecz na stosunku, w jakim pozostaje do jednostek, które oznacza (*particulars, which it signifies*), wskutek tego właśnie rzeczy, nazwy czy pojęcia, będąc z własnej swej natury szczegółowe, stają się powszechne (*universal*).²⁶⁹

Jedność abstrakcyjnego pojęcia (*conception*), które zapewniałoby możliwość współodnoszenia poszczególnych konkretnych jednostek (*particulars*) zostaje w ten sposób zastąpiona powszechnością zasady ich odniesienia. Czym jednak jest owo *współodniesienie*, *współuchwytywanie* partykularnych treści, *koncypowanie*? Jeśli pojęcie nie jest niczym istniejącym (ani konkretną ideą, ani też duchem), a jedynie nazwą – dźwiękiem odnoszonym do różnych treści, to co zapewnia jedność i powszechność tego odnoszenia?

Zgodnie z tradycją arystotelesowską poznanie polega na uchwyceniu elementu wspólnego dla różnych konkretnych rzeczy – cechy wspólne istnieją co prawda w substancjach jedynie jako ich orzeczniki, ale porównywanie rzeczy prowadzi do uchwycenia ich formy. Przyroda zostaje w ten sposób uporządkowana w ciągu definicji, z których każda odsyła zarówno do ogólnego rodzaju, jak i różnicy tworzącej istotę gatunku²⁷⁰. Określony dzięki temu niezmienny porządek przyrody jest zarówno zhierarchizowany, jak i teleologiczny, skoro realizacja istoty stanowi cel rozwoju danej rzeczy²⁷¹. Dla Arystotelesa istota rzeczy jest równoznaczna z treścią definicji, a pomiędzy porządkiem rzeczywistości i porządkiem pojęć języka założona zostaje ścisła korelacja. Znaczenie pojęcia sprowadza się zatem do określenia istoty rzeczy.

Tymczasem, jak wskazuje Berkeley, samej nazwy, nie będącej pierwotnie niczym innym jak dźwiękiem, nie łączy z żadną ideą jakikolwiek związek. Ustanowiony zostaje on dopiero podmiotowo, gdy pewien dźwięk zostaje skojarzony z pewnym wycinkiem doświadczenia zmysłowego. Ustanowienie słowa jako znaku możliwe jest dopiero wtedy, gdy zaczyna ono odsyłać do różnych treści, wśród których daje się wskazać podobieństwo. Dzięki wiązaniu konkretnych treści doświadczenia za sprawą aktywności podmiotu (jak pamiętamy, tylko duchowi Berkeley przypisuje aktywność), możliwa byłaby rekonstrukcja konceptu. „Uznajemy tu, że człowiek może rozważać (*consider*) daną figurę wyłącznie jako trójkątną, to jest bez brania pod uwagę poszczególnych własności kątów lub stosunków między bokami. Tak dalece może abstrahować.”²⁷² Gdyby przyjąć Locke’owskie znaczenie terminu *idea* – jako pojęciowej reprezentacji pozaumysłowych rzeczy – postulat istnienia idei abstrakcyjnej należałoby interpretować jako spadek po arystotelizmie: byłaby abstrakcyjnym pojęciem, odpowiednikiem formy substancjalnej, niezależnej od podmiotu. Berkeley wskazuje jednak, że wszelkie powiązanie pierwotnie niezależnych treści jest sprawą poznającego umysłu. Prymat zjawiska (danych

²⁶⁹ *Traktat, Wstęp*, s. 21.

²⁷⁰ Arystoteles, *Topiki*, 103b, tłum. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa, 1990, s. 349-350.

²⁷¹ Arystoteles, *Fizyka*, 198b, tłum. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa, 1990, s. 59.

²⁷² *Traktat, Wstęp*, s. 23.

doświadczenia) sprawia, że pojęcie nie jest niezależne i dane, ale musi zostać wykoncypowane, gdy poszczególne treści są ze sobą porównywane w akcie rozważania. Rozgraniczanie dokonuje się poprzez proces abstrahowania pewnych cech percypowanych treści, które wspólnie tworzą pojęcie, a jednocześnie istnieją nadal jako konkretne percepcje. „Wiemy, czym jest jakaś rzecz, gdy ją rozumiemy, a rozumiemy czym ona jest, gdy możemy ją zinterpretować, czyli powiedzieć, co ona oznacza (*signifies*). Ściśle rzecz biorąc, zmysły nie wiedzą nic.”²⁷³

Abstrakcyjne pojęcie zawsze stanowi tylko przybliżenie się do konkretnego doświadczenia zmysłowego, jednak nie jest czymś stałym i niezmiennym. Każda jego idealizacja zawiera arbitralne rozstrzygnięcie, które z jakości zmysłowych należy uznać za istotne, które zaś – za akcydentalne. Im jednak tworzony model doświadczenia byłby dokładniejszy, im bliższy zmysłowemu konkretowi, tym szybciej dezaktualizowałoby go zmienne doświadczenie. Po drugiej stronie zhierarchizowanego schematu wiedzy pojęcia okazywałyby się na tyle abstrakcyjne, że ich związek z bezpośrednim doświadczeniem byłby już bardzo odległy. W przypadku każdego pojęcia powstaje zresztą ten sam problem: poszczególne treści muszą na nowo zostać ze sobą porównane i odniesione następnie do pojęcia. Z tego punktu widzenia przyjęcie idei abstrakcyjnej jest dla Berkeleya całkowicie zbędne. Idee abstrakcyjne nie *istnieją* (istnieją bowiem tylko idee i duchy), ale jeśli można tak określić, stanowią taki sposób powiązania poszczególnych idei, który kieruje uwagę na wybrane aspekty doświadczenia. Wiązanie poszczególnych treści – ich konceptualizacja – dokonuje się w poznającym podmiocie, choć nie oznacza to bynajmniej, że celem poznania jest rekonstrukcja istotowych powiązań pomiędzy rzeczami.

Zmiana, jaka dokonuje się w filozofii nowożytnej po Descartes'ie, a która ze szczególną wyrazistością widoczna jest w myśli Berkeleya, polega na przeniesieniu dociekań z płaszczyzny bytu na płaszczyznę psychologii: pojęcia języka porządkują nie rzeczy, ale percepcje, dane doświadczenia. „Nie tworzy się w ten sposób żadna nowa konstrukcja o samodzielnym specjalnym znaczeniu – pisze E. Cassirer – lecz jedynie pewien określony podział uprzednio danych przedstawień, podział, którego pewne momenty są uwydatnione przez tendencyjny kierunek zainteresowania i dzięki temu wybijają się bardziej ponad swoje otoczenie.”²⁷⁴ O ile jednak dobrym przykładem wskazanego przez Cassirera przesunięcia opisu tworzenia pojęcia z płaszczyzny bytu na płaszczyznę przedstawień jest Locke'owski konceptualizm, to nominalistyczne stanowisko Berkeleya domaga się pewnego wyjaśnienia. Pośród poszczególnych przedstawień (idei) nie ma bowiem żadnego odpowiednika substancjalnej formy – idei abstrakcyjnej. Jeśli bezpośrednio dane są pojedyncze treści doświadczenia, słowo przestaje być

²⁷³ *Siris*, 253, s. 120.

²⁷⁴ E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2008, s. 33.

pojęciem ogólnym, stając się pustym dźwiękiem. Nie istnieje też żadne dane raz na zawsze pojęcie stanowiące kumulację odniesień owych treści.

„Nie ma naprawdę nic takiego, jak jedno ściśle i określone znaczenie (*signification*), związane z jakąś nazwą ogólną, skoro wszystkie one w równej mierze oznaczają wielką liczbę idei szczegółowych.”²⁷⁵

Idea (w ogólnym sensie tego terminu) sama w sobie stanowi przecież tylko bezpośrednio doświadczany przedmiot zmysłowy, który rozpatrywany jest w stosunku do „tu i teraz”, jej konceptualizacja nie jest osiągnięta poprzez odpowiednie nazwanie ujmujące istotę rzeczy, ale jest możliwe dopiero w ciągu relacji wyznaczonych całą wypowiedzią. Relacja pomiędzy nazwą i odpowiadającą jej ideą nie jest zatem stała – ta sama nazwa może wywołać w umyśle bardzo różne idee: stałe powiązanie nazw i idei zaprzeczyłoby celowości używania języka, który stałby się zbiorem jednostkowych nazw własnych. Sprowadźmy rzecz do przykładu: nazwa ‘pies’ odnosi się do zbioru idei, przy czym za każdym razem może chodzić o zarówno o inne idee, jak o inne znaczenie. ‘Pies’ może odsyłać do różnorodnych idei, co wynika zarówno z różnicy doświadczeń poszczególnych ludzi, jak i różnych celów, dla których w ogóle posługują się tym słowem. Wchodząc do mieszkania i mówiąc, „to pies” można mieć na myśli na przykład fakt, że panujący w nim bałagan jest wynikiem działań przebywającego tam czworonoga, a nie kogoś innego, ale można też w ten sposób tłumaczyć dziecku czym jest pies. Abstrakcyjne pojęcie (*concept*) jest zatem dlatego niepojęte (*unconceivable*), że musiałoby kumulować w sobie potencjalnie nieskończenie wiele odniesień. A zatem znaczenie słowa „pies” w tym przypadku odsyłałoby do tego, co osoba wypowiadająca je ma na myśli, i co zgodnie z własną intencją mniej czy bardziej precyzyjnie ujmuje w słowach. Abstrakcyjne pojęcie wyznaczające całość relacji musiałoby wiązać ze sobą wszystkie składające się nań idee.

Rozpatrywana tu relacja oznaczania dotyczy stosunku języka oraz idei: znaki wyrażone słowami mogą być w ten sposób rozpatrywane jako reprezentacje idei. Złożony ze słów i zasad ich łączenia, ludzki język nie jest jednak jedynym systemem znakowym, w którym można wyrazić relacje pomiędzy ideami, nie wyróżnia go także odwzorowywanie niezależnej od umysłu istoty rzeczy. Najprostszym przykładem relacji pomiędzy ideami jest sugerowanie (*suggesting*) przez idee wzroku możliwych idei dotyku. Podobnie jak język, doświadczenie zmysłowe pozwala wiązać poszczególne idee w sposób całkowicie arbitralny – pomiędzy słowem i zmysłową ideą, do którego ono się odnosi, nie istnieje żaden związek konieczny, a jedynie wynikający z opartego na nawyku ustanowienia, którego znajomość jest warunkiem rozumienia języka. Nasuwanie na myśl idei przez słowa jest arbitralne w dwojakim sensie: wynika z wcześniejszego ustanowienia, a to,

²⁷⁵ *Traktat, Wstęp*, s. 25-6.

które idee zostaną wywołane, wynika ze skierowania przez słuchacza uwagi na wybrany aspekt doświadczenia. Słowo sugerujące idee (a dokładniej: wypowiedź, która wiążąc poszczególne słowa zwraca uwagę słuchacza na idee, a przy tym ukierunkowuje jego chcenie tak, aby pewne idee stały się przedmiotem doświadczenia) samo przecież, wypowiedziane czy usłyszane, jest ideą. Inaczej rzecz ujmując: każde wiązanie idei należy uznać za język, jeśli tylko istnieje nadawca i adresat wypowiedzi.

„Przedmioty właściwe dla naszego widzenia stanowią powszechny język Stwórcy Natury, za pomocą którego jesteśmy pouczeni, jak kierować naszymi działaniami po to, aby osiągnąć to, co jest konieczne do zachowania naszego ciała i jego pomyślności oraz abyśmy unikali wszystkiego, co dla niego niekorzystne i szkodliwe. To głównie informacje, jakich dostarczają, kierują sprawami i troskami naszego życia. Sposób, w jaki posiadają one znaczenie, a także w jaki oznaczają przedmioty, które znajdują się w pewnej odległości, jest taki sam, jak w przypadku języków i znaków utworzonych ludzkim ustanowieniem, a które również nie nasuwają naszemu umysłowi oznaczanych przez siebie rzeczy ze względu na jakieś podobieństwo pomiędzy nimi czy też tożsamość natury, ale jedynie ze względu na ich nawykowe połączenie, które zauważyliśmy dzięki doświadczeniu.”²⁷⁶

Arbitralny charakter znaku sprowadza się zatem w pierwszym rzędzie do tego, że nie istnieje stała relacja pomiędzy słowem i ideą (choćby ideą wyobraźni), a mianowicie, że to samo słowo może zostać skojarzone z różnymi obrazami. Dokładniejsze nakierowanie wyobraźni na dany obraz możliwe byłoby dopiero dzięki całej wypowiedzi, w której relacje pomiędzy słowami precyzyjnie określiłyby to, co powinno być przedmiotem wyobrażenia, choć i w tym przypadku całkowicie określony koncept musiałby być zawierać w sobie nieskończenie wiele relacji. Wszystkie próby stworzenia takiego konceptu mogą stanowić co najwyżej próbę przybliżenia się do konkretnego doświadczenia. Uznając arbitralny charakter znaku Berkeley nie tylko wskazuje na przepaść dzielącą zmysłowy konkret od pojęcia, a arbitralność oznacza dlań nie tylko brak koniecznego związku pomiędzy ideą znaczącą i ideą oznaczaną, ale fakt, że skoro jednak *jakiś* związek pomiędzy nimi istnieje, posiada swego autora, a także adresata, który jest w stanie go odpowiednio odczytać.

Dlatego właśnie pojęcie *conception* Berkeley bardzo często zastępuje pojęciem *relation*. W ‘*conception*’ schemat relacji łączącej poszczególne elementy jest stały nawet, gdyby miało okazać się, że struktura ta dzięki postępowi nauk jest dopiero stopniowo odkrywana. Także pojęciowe ujęcie zmienności rzeczy musi ująć ową rzecz także przez wskazanie na przyczyny owych zmian. Rozumieniu ‘*conception*’ – będącemu u Locke’a jeszcze pozostałością logiki arystotelesowskiej –

²⁷⁶ *Vision*, 147, s. 231.

towarzyszy pojęcie siły – w tym sensie logika pojęć zostaje uzupełniona metafizyką. Należy bowiem zwrócić uwagę na fakt, że podstawą teorii Arystotelesa była biologia, pozwalająca uznać, że pojęcie wyznaczające istotę rzeczy (gatunek) jest celem, „do którego pojedyncza forma życia zmierza, ale również immanentną siłą, którą kierowany jest jej rozwój.”²⁷⁷ Jeszcze Locke odwołuje się do pojęcia siły, lecz pozbawia je wymiaru teleologicznego: dla Arystotelesa istota (forma substancjalna) stanowi cel rozwoju rzeczy i jej doskonałość, określaną jako *entelechia*, dla Locke’a natomiast jest już jedynie łącznikiem pomiędzy stale zachodzącymi w przyrodzie zmianami. Zdaniem Berkeley’a tak rozumiana siła może stanowić co najwyżej oznakę regularności zachodzących zmian, ale nie ich przyczynę – tę bowiem można przypisać jedynie aktywnej substancji.

Objęcie tą samą kategorią *notions* zarówno relacji, jak i duchów, wskazuje, że jedyną realną siłą – celową przyczyną zmian w przyrodzie jest aktywny duch. Każda zmiana dotyczy relacji, bowiem idee (w sensie ścisłym) pozostają niezmiennie. Aktywność ducha polega zatem na ustanawianiu relacji oraz wiązaniu doświadczeń dzięki relacjom w zrozumiałą całość. Zarówno jednak wyznaczanie relacji, jak i ich rozumienie, ma wymiar teleologiczny. Kształtujący się od siedemnastego wieku mechanistyczny obraz przyrody, który pozwalał opisywać regularność zachodzących w niej zjawisk zgodnie z rachunkiem matematycznym należy zatem uznać za sposób przedstawienia efektów sprawczości – aktywności ducha, nie zaś do nieznaną, abstrakcyjną siłę wyznaczającą porządek zdarzeń. Rzecz-koncept jest zatem całością relacji tworzących przyrodę, jednak jego rozumienie należy uzupełnić o relacje łączące zjawiska z ich rzeczywistą przyczyną (duchem). Skoro zaś ogół zjawisk uznany zostaje za ciąg znaków, relacja ta powinna odsyłać także do ich możliwego odbiorcy, mogącego taki komunikat odczytać.

Zjawiska nie istnieją samodzielnie; „bycie przedmiotem percepcji”, jedyny sposób, w jaki istnieją idee, oznacza zarówno fakt, że idea musi być przedmiotem myśli, ale też znakiem – przedmiotem aktywnego procesu nadawania znaczenia. Z kolei znaczenie wszelkiego rodzaju znaków to tyle, co intencja, cel, któremu służą, wyznaczony zamiarem ducha. Z takich znaków składa się ludzki język, ale także ogół zjawisk przyrody, jeśli tylko mają one być rozpatrywane jako znaki, jeśli mają coś znaczyć.

Powyższe uwagi łączą się z Berkeleyowską koncepcją czasu. Zmienność przedmiotu w czasie zwraca tym bardziej uwagę na to, że wyodrębnienie pewnego aspektu doświadczanego przedmiotu jest arbitralne i tymczasowe. Nawet gdyby ująć relacje, jakie łączą poszczególne przedstawienia zmysłowe tak, aby dzięki temu mógł powstać całkowity koncept, to okazałoby się, że nie odsyłałby on do niczego realnego, bowiem opisywany przezeń przedmiot byłby już

²⁷⁷ E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, wyd. cyt., s. 31.

jedynie wspomnieniem. Ponieważ zaś czasu nie możemy pojmować w sposób abstrakcyjny, na podobieństwo linii prostej, po której przesuwa się chwila zwana terażniejszością, to nawet konceptualne ujęcie wszystkich stanów danej rzeczy i zmian, jakim podlega, nadal nie byłoby równoznaczne z określeniem jej znaczenia (*meaning*), to bowiem wiąże się z aktywnością ducha.

Aktualnie dana idea wzroku zapowiada (*suggests*) pewną ideę dotyku: zapowiada w ten sposób, że w aktywnej wyobraźni (*fancy*) pojawia się ciąg wyobrażeń, które odniesione do aktualnego „tu i teraz” przedstawiają możliwe przyszłe doświadczenie. Decyzja, czy staną się one realne, zależy jednak do współdziałającej z rozumem woli. Gdy skierujemy kroki w odpowiednią stronę, zmieni się ogół relacji tworzących, by tak rzec, *tymczasową* konceptualizację doświadczenia. Ruch ciała spowoduje, że dotychczasowa konceptualizacja doświadczenia stanie się już przeszłością, a z perspektywy danego „tu i teraz” doświadczenia zmieni się chociażby układ przestrzenny poszczególnych ciał. Dlatego relacja znakowa (*signification*) posiada znaczenie (*meaning*) o tyle, że wymaga odpowiedniej interpretacji i odsyła do działań woli.

Jak widzimy, posługiwanie się współczesnymi terminami semiotycznymi w tym przypadku zawodzi. Immanentystyczne stanowisko Berkeleya uniemożliwia bowiem posługiwanie się terminem *znaczenie* dla oddania relacji pomiędzy pojedynczą ideą a pojęciem, jeszcze trudniej – terminem *oznaczanie*, zarezerwowanego reguły dla oddania relacji pomiędzy ideą a pozazmysłową rzeczą. O tej nieadekwatności świadczy chociażby następujące miejsce *Traktatu*, stwarzające kłopoty translatorskie: „Linia na rysunku staje się powszechna „tylko ze względu na swoje znaczenie (*signification*), jako że reprezentuje niezliczone linie (...). Tym sposobem własności oznaczonych linii (*lines signified*) zostają (...) przeniesione na znak”²⁷⁸ Berkeley używa zamiennie terminu *oznaczanie* (*signification*), zastępowanie (*standing for*), wskazywanie (*marking out*) dla oddania związków pomiędzy ideami, gdy jedna z nich staje się znakiem innej. Z kolei termin *meaning* należałoby tłumaczyć jako *znaczenie*— zwracając przy tym uwagę na to, że zawsze jest to znaczenie *dla* pewnego podmiotu. Związek pomiędzy tymi dwoma rodzajami relacji określany jest jako sugerowanie (*suggesting*) – związek pomiędzy ideami kieruje przy tym uwagę na pewien fragment doświadczenia.

Odczytanie *znaczenia* nie oznacza bowiem, że odkryte zostaną niezmiennie powiązania pomiędzy ideami, stosunki, które zestawione łącznie miałyby składać się na rzecz pojmowaną jako stały koncept. Takie pojęcie mogłoby być co najwyżej dziełem samego rozumu rozpatrywanego w oderwaniu od woli. Tymczasem znaczenie znaku określa stosunek do aktywności ducha: odniesienie podmiotu (własnego chcenia - *volition*) do czyjegoś innego chcenia. Znaczenie odsyła do pewnej sytuacji, w której przejawia się aktywność *spirit*: idee wzroku są

²⁷⁸ *Treatise* 126, s. 99, *Traktat*, s. 136.

znakami idei dotyku nie dlatego, że wiążą się z nimi w sposób konieczny, ale dlatego, że pierwsze z nich sugerując drugie pozwalają na właściwe ukierunkowanie działań. Stąd ujmując rzecz precyzyjnie, należałoby stwierdzić, że pojęcia (*notions*) duszy, ducha i działań umysłu, takich jak chcenie, kochanie, nienawidzenie nie reprezentują i nie oznaczają żadnych idei – nie ma zatem ich konceptu, jakkolwiek można im przypisać znaczenie (*meaning*) polegające na ukierunkowaniu woli, gdy jej działania kierują się ku komuś w akcie, jak pisał w znanym nam już fragmencie Berkeley, „chcenia, kochania czy nienawidzenia”. Relacja znakowa może być rozpatrywana jako niezależna od podmiotu i nieposiadająca znaczenia (*meaning*), ale jedynie znaki, których znaczenie jest dane, a przy tym znaczenie to jest pierwotnie przez kogoś nadane, można nazwać językiem, gdyż „dopiero artykulacja, układanie, rozmaitość, liczność, ogólność zakresu używania i łatwość stosowania znaków (wszystkie te cechy można znaleźć w widzeniu) stanowią o prawdziwej naturze języka”²⁷⁹.

Takie pojmowanie znaczenia (odsyłające nie do konceptu, ale do ducha) pozwala lepiej zrozumieć rolę poszczególnych gałęzi wiedzy w ludzkim poznaniu. Przede wszystkim jaśniejszy staje się charakter podziału wiedzy na filozofię naturalną i filozofię moralną, dwa tradycyjne działy wiedzy. Pierwsza z nich dotyczy jedynie relacji pomiędzy ideami – tego, co określiliśmy jako relację znakową (*signification*), dlatego też Berkeley określa ją jako naukę o współlistnieniu²⁸⁰. Druga część wiedzy dotyczy „zawierania się w słowach”²⁸¹ – wszystkie zjawiska są w niej rozpatrywane jako wyrażenia języka i co pozwala odczytywać ich znaczenia. Język traktowany jest nie jako ciąg niezmiennych relacji, ale sposób ujawniania i przekazywania znaczeń polegający na ukierunkowaniu woli. Znak posiada znaczenie tylko wtedy, gdy staje się częścią języka i jest wynikiem celowej artykulacji, krótko mówiąc: *gdy jest kogo rozumieć*. Dlatego też do filozofii moralnej należy zaliczyć dwie zasadnicze nauki. Pierwsza z nich dotyczy języka ludzkiego i obejmuje teorię moralności obejmującą powinności człowieka w zakresie stosunków pomiędzy ludźmi. Druga z nich dotyczy natomiast natury pojmowanej jako język Stwórcy i obejmuje filozofię religii. Ścisły związek pomiędzy filozofią naturalną i filozofią moralną polega na tym, że jedyne znaczenie, jakie posiada natura, odsyła do woli człowieka.

Instrumentalny charakter filozofii mechanistycznej

W swoich *Conjectures and Refutations* Karl Popper rozróżnia dwa zasadnicze sposoby pojmowania nauki. Celem pierwszego z nich, określanego przezeń mianem esencjalizmu jest

²⁷⁹ *Alkifron*, IV, 12, s. 137.

²⁸⁰ Por. *Treatise*, 12, s. 46, *Traktat*, s. 18.

²⁸¹ *Dzienniki*, 853, s. 152.

odkrycie ostatecznej struktury przyrody, ostatecznego wyjaśnienia, którego ani nie można, ani też nie potrzeba już dalej rozjaśniać. Taka postawa miałaby jego zdaniem cechować zarówno grecki model nauki reprezentowany przez Arystotelesa, ale także zapoczątkowany przez Galileusza nowożytny projekt matematycznego ufundowania przyrodoznawstwa. Takiemu rozumieniu nauki przeciwstawia się instrumentalizm, w myśl którego „wyjaśnienie nie jest celem przyrodoznawstwa, gdyż nie może ono odkryć ‘ukrytej istoty rzeczy’”, zaś świat „jest dokładnie taki, jak się przejawia, a za zjawiskami nie skrywa się żadna głębsza rzeczywistość.”²⁸² Zdaniem Poppera, prekursorem instrumentalnego pojmowania nauki, którego późniejszymi wyrazicielami byli Mach, Duhem czy Einstein, był właśnie Berkeley. Taka interpretacja jest z pewnością słuszna, choć wrywa Berkeleyowską filozofię przyrody z właściwego jej kontekstu, jakim były osiemnastowieczne spory dotyczące najważniejszych wówczas kwestii przyrodniczych (takich jak przywoływane już zagadnienia dotyczące optyki czy problem pochodzenia ruchu). Dość powiedzieć, że Berkeley był bardzo dobrze zorientowany w ówczesnym stanie wiedzy przyrodniczej, a próby pogodzenia przyrodoznawstwa z koncepcją metafizyczną odnajdujemy w całym jego piarstwie filozoficznym – od *Dzienników* po *Siris*.

W czasie, gdy powstawały dzieła Berkeleya, powszechnie przyjmowanym wyjaśnieniem zmienności zjawisk przyrody była koncepcja korpuskularna, mająca pewne podstawy w filozofii Descartesa, Hobbesa i Locke’a, a podzielana przez Galileusza, Boyle’a czy Gassendiego. Wedle tej typowej dla początków osiemnastego wieku ‘esencjonalistycznej’ teorii zmienność świata zjawisk daje się wyjaśnić za pomocą oddziaływania drobnych, niepodlegających nawet obserwacji mikroskopowej, cząsteczek posiadających takie cechy jak rozciągłość, kształt, ruch i masywność. Ogół doznań zmysłowych obejmujących cechy jakościowe (jak barwa, zapach, smak itp.) należy przy tym uznać za skutek mechanicznego oddziaływania owych cząsteczek na organy zmysłowe. Pomijając postulatywny charakter teorii przyjmującej istnienie ciał poza umysłem, na uwagę zasługuje jeden z podstawowych problemów, jakie rodziła ta teoria, a mianowicie problem przyczyny ruchu. Sprowadzenie ciał jedynie do „porcji” rozciągłości, a także przyjmowana często koncepcja absolutnej, jednorodnej przestrzeni, w której te „porcje rozciągłości” miałyby się poruszać, czyniło ów problem bardzo trudnym do rozwiązania. Oryginalnym rozwiązaniem było co prawda przypisanie przez Leibniza samorzutności (dążności – *conatus*) samym cząsteczkom, jednak w powszechnym mniemaniu wizja przedstawiona w *Monadologii* nie zgadzała się z popularnym mechanistycznym pojmowaniem przyrody, a także z równie popularnym, pochodzącym od Descartes’a przeciwstawieniem samorzutności substancji myślącej i mechanizmu przyrody. Stanowisko Leibniza wymagałoby ponadto przyjęcia, że każda cząsteczka

²⁸² K. Popper, *Conjectures and Refutations*, London 2002, s. 224-5. Zob. także J. Kearney, *Thought, Language and Meaning in Berkeley’s Philosophy*, “New Scholasticism” 1975, nr 49, s. 484-94.

materii posiada żyjącą duszę – tak przynajmniej formułował je S. Clarke – co stało w sprzeczności z tezą Berkeleya głoszącą, że aktywność przypisać można jedynie duchom skończonym oraz Bogu²⁸³. Inne rozwiązanie, które starało się odpowiedzieć na pytanie o źródło ruchu w zgodzie z wymogami przyrodoznawstwa, polegało na oddzieleniu siły aktywnej i siły biernej. Chociaż sama materia nie jest źródłem ruchu (ostatecznie jest nim Bóg), nie oznacza to zaprzeczenia przyczynowo-skutkowego oddziaływania relacji pomiędzy ciałami. Przynależna im siła bierna (*vis inertia*) nie wytwarza co sama prawda ruchu, ale pozwala na przekazywanie go przez jedno ciało innemu, na przykład wskutek uderzenia²⁸⁴. Rozróżnienie to pozwalało przyjąć dwie koncepcje siły, z których jedną, będącą źródłem ruchu, przypisywano Bogu, podczas gdy druga służyła do opisanego przebiegu już powstałego ruchu. Wreszcie z perspektywy zasad nowej filozofii przyrody przedstawionych przez Newtona w *Scholium* do *Principia Mathematica* należałoby uznać, że wysiłki zmierzające do wykrycia ostatecznej przyczyny ruchu wykraczają poza zakres przyrodoznawstwa.

Pobieżne nawet porównanie koncepcji teorii naukowej Berkeleya z głównymi zasadami filozofii naturalnej Newtona ukazuje, że koncepcja przyrodoznawstwa wypracowana przez autora *Alkifrona* jest dużo subtelniejsza, niż moglibyśmy oczekiwać na pierwszy rzut oka. Jeszcze w *Traktacie* Berkeley pisał, że przejście od doświadczenia zmysłowego do *conceptions* ma charakter prostego uogólnienia, w którym na podstawie wcześniejszych doświadczeń dochodzimy do twierdzeń ogólnych, które następnie pozwalają czynić przypuszczenia dotyczące przyszłych zdarzeń²⁸⁵. Takie jednak wyjaśnienie cierpi na wszystkie błędy, jakie można wysunąć pod kierunkiem indukcji – która nie tylko zawsze jest niezupełna, ale po prostu nie oddaje istoty procedury naukowej, stosowanej chociażby przez Newtona. Prawa natury nie stanowią tylko uogólnienia obserwacji, na co mogłaby wskazywać pobieżna lektura *Traktatu*, a przede wszystkim krytyka idei abstrakcyjnych. Istota tej koncepcji jest znajduje swe źródło ze sposobu odczytania przez Berkeleya słynnego Newtonowskiego postulatu *Hypotheses non fingo* zawartego w *Scholium*. Rzecz nie w tym, że nauka powinna posługiwać się wyłącznie pojęciami dającymi się bezpośrednio wywieść z doświadczenia, ale w statusie pojęć przyrodoznawstwa. O ile w ramach swej ontologii Berkeley postuluje istnienie tylko dwóch rodzajów rzeczy – idei i duchów, o tyle w teorii naukowej dopuszczalne są pojęcia, które wymykają się doświadczeniu – te jednak należy uznać za pojęcia służące opisowi zjawisk, nie zaś pojęcia, którym odpowiada jakakolwiek realność. Dlatego wyrażenie *non fingo* jest dwuznaczne i bywa tłumaczone nie tylko jako *not framing hypotheses* (nie tworzę hipotez), ale także jako *not feigning hypothesis* (nie udaję – zmyślam –

²⁸³ L. Downing, *Berkeley's Philosophy of Science*, W: *Cambridge Companion to Berkeley*, dz. cyt., s. 241, także: tejże, *Berkeley's Case against Realism about Dynamics*, W: *Berkeley's Metaphysics*, ed. R. G. Muehlmann, Philadelphia 1995, s. 200 i nast.

²⁸⁴ Por. J. Locke, *Rozważania*, ks. II, rozdz. XXI, s. 316 i nast.

²⁸⁵ *Traktat*, 104, s.108-9.

hipotez)²⁸⁶. Mówiąc w skrócie, wedle pierwszej interpretacji zasady filozofii naturalnej powinny być pozbawione wszelkich hipotez, a pojęcia, jakimi posługuje się teoria naukowa powinny dać się wywieść z doświadczenia, wedle drugiej – odrzucone zostają tylko pewne, nieprawidłowe hipotezy. Posługiwanie się pojęciami, które nie odsyłają do doświadczenia i opisują świat fenomenów, choć same nie mają charakteru empirycznego, spełnia wymogi wiedzy empirycznej, pod tym jednakże warunkiem, że prawa natury tworzą spójną całość. Pojęcia takie służą zbudowaniu teorii naukowej, co jednak nie przesądza o jej błędności. W przeciwieństwie do hipotez ‘fizycznych’, postulujących przyczyny ‘mechaniczne’, hipotezy ‘metafizyczne’ zakładałyby istnienie innych od nich przyczyn sprawczych takich, jak Arystotelesowkie formy substancjalne²⁸⁷.

„Arystotelicy nadali nazwę jakości ukrytych o tyle, o ile zakładali, że tkwią one ukryte w ciałach i są nieznanymi przyczynami widocznych skutków. Taki też charakter miałyby grawitacja, przyciąganie magnetyczne, elektryczne czy fermentacja, gdybyśmy tylko założyli, że siły te i działania powstają z jakości nam nieznanych, których nie jesteśmy w stanie odkryć i ujawnić. Takie *jakości ukryte* kładą tamę postępowi filozofii naturalnej i od lat już zostały odrzucone.”²⁸⁸

Odrzucenie *occult qualities* wiąże się z trzema okolicznościami – przesądzeniem o obiektywnym istnieniu niedających się doświadczyć przedmiotów oraz niezgodności wniosków, jakie płyną z tego założenia, z doświadczeniem (jak w przypadku kartezjańskich wirów) bądź też wręcz braku jakiegokolwiek mocy eksplanacyjnej (jak w przypadku form substancjalnych) dlatego, że nie wyjaśniają porządku zjawisk, a jedynie odwołują się nieznanym przyczynom. W odróżnieniu od form substancjalnych, postulowana siła grawitacyjna pozwala w poprawny sposób ująć relacje pomiędzy zjawiskami; Berkeleya należy uznać za kontynuatora tej linii rozwoju przyrodoznawstwa.

„Jest zatem rzeczą jasną, że daremne jest uważać za początek ruchu ciężkość lub siłę: czyż bowiem można dokładniej wyjaśnić ten początek przy pomocy czegoś, co nazywamy jakością ukrytą? To, co jest ukryte, nie może nic innego wytłumaczyć, porzućmy lepiej zatem istnienie przyczyny działającej nieznaną, rzecz można, raczej substancji niż jakości.”²⁸⁹

Uważna lektura newtonowskich *Principia Mathematica* skłoniła Berkeleya do wskazania na granicę dzielącą fizykę od spekulacji czysto metafizycznych. Poświęcona jest temu niewielka rozprawa *O ruchu*, w której czytamy:

²⁸⁶ To ostatnie tłumaczenie sugeruje A. Koyré w swych *Newtonian Studies*, Chicago 1968, s. 25.

²⁸⁷ Jednak nie tylko – Newton wypracowywał swoje stanowisko odwołując się do różnorodnych znanych wówczas koncepcji, takich jak teoria eteru, Cudworthowskiej twórczej natury celowo organizującej zjawiska przyrody czy okazjonalizmu Malebranche’a. Zob. na ten temat: M. S. Kuypers, *Studies in the XVIII-Century Background of Hume’s Empirism*, Minneapolis 1930, s. 29 i nast.

²⁸⁸ I. Newton, *Optics*, Query 31 (za: R. J. Brook, *Berkeley’s Philosophy of Science*, The Hague 1973, s. 107, podkr. AG).

²⁸⁹ *O ruchu*, 6, s. 92.

„Zasady mechaniki i ogólne prawa ruchu lub natury, szczęśliwie w bieżącym wieku znalezione, roztrząsane przy pomocy geometrii i na niej oparte, rzuciły prawdziwe światło na filozofię. Zasady zaś metafizyczne i rzeczywiste sprawcze przyczyny ruchu i istnienia ciał oraz cielesnych jakości w żadnym wypadku nie tyczą się mechaniki i doświadczeń i nie mogą rzucić na nie światła, chyba że jako uprzednio znane, służą do określenia granic fizyki, a z tej racji do usuwania trudności i zagadnień obcych tej nauce.”²⁹⁰

W przeciwieństwie do metafizyki, przyjmującej istnienie aktywnych duchów i biernych idei, którą w niemal niezmiennym kształcie napotykaemy w szeregu dzieł Berkeleya, jego stosunek do przyrodoznawstwa wypracowywany był stopniowo i przez nieco dłuższy czas. Dwa impulsy kształtujące myśl Berkeleya były bowiem równie silne: jeden to światopogląd religijny i wynikająca z niego konstrukcja metafizyczna, zgodnie z którą całość stworzenia należy ostentacyjnie rozpatrywać *sub specie aeternitatis*, w relacji do Boga, drugi to odnoszące sukcesy przyrodoznawstwo, dlatego podstawowym problemem podjętym przez niego było określenie warunków pogodzenia nauki o przyrodzie z tezą immaterialistyczną poprzez poszukiwanie odmiennego niż zwykle wówczas przyjmowane, metafizycznego ugruntowania zdobywczy przyrodoznawstwa. Z tego też powodu ograniczenie wiedzy o przyrodzie jedynie do świata zmysłowego i wyrugowanie z niej wszelkich metafizycznych ‘hipotez’, co postulował Newton, Berkeley traktował jako krok we właściwym kierunku, jako odejście od koncepcji materialistycznych.

Pozbawioną odniesienia do metafizyki teorię przyrody Berkeley określa tradycyjnie jako fizykę, tę zaś jej część, która zajmuje się ruchem ciał – jako mechanikę. Teoria mechaniczna nie może jednak stanowić jedynie opisu poszczególnych ruchów, ale musi ustanawiać ich prawa, a zatem opisywać, w jaki sposób ciała podlegają siłom, a przez to nie ma na być opisem tego, co *jest*, ale teorią opisującą *konieczne* związki pomiędzy ciałami. Dlatego też – by posłużyć się rozróżnieniem jednego z komentatorów fizyki Newtona – nie może być opisową *kinematyką*, ale jako *dynamika* musi znajdować odniesienie do pojęcia siły (*force*)²⁹¹. Z kolei wyjaśnienie regularnego występowania zjawisk, ich wzajemnych relacji, odwołujące się do pojęcia siły, zostaje wyjaśnione za pomocą rachunku matematycznego. Obok oddzielenia fizyki i mechaniki od metafizyki, problem statusu teorii matematycznej i charakter przedstawionego przez nią opisu przyrody

²⁹⁰ *O ruchu*, 41, s.100. W liście do S. Johnsona Berkeley pisał: „Właściwym pożytkiem i celem filozofii naturalnej jest wyjaśnianie zjawisk przyrody; czyni to odkrywając jej prawa, do których sprowadza poszczególne zjawiska. Na tym właśnie polega metoda Sir Isaaca Newtona; podejście takie, tudzież cel któremu służy, w najmniejszym stopniu nie odbiega od zasad, które przedłożyłem. Ta mechanistyczna filozofia nie wyznacza ani nie zakłada jakiegokolwiek jednej naturalnej przyczyny działającej w ścisłym i właściwym tego pojęcia znaczeniu. Gdy zaś idzie o płynący z niej pożytek, nie zajmuje się ona materią. Filozofia ta nie ma nic wspólnego z materią, ani nie implikuje jej istnienia.” (*Philosophical Correspondence*, dz. cyt., s. 279 (list Berkeleya do Johnsona z 25 listopada 1729 r.).

²⁹¹ Por. B. Ellis, *The Origin and Nature of Newton's Laws of Motion*, w: *Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy*, ed. R. Colodny, New Jersey 1965, s. 29 i nast.

stanowił drugi istotny ogólny problem, jaki postawił Berkeley studiując teorię Newtona. W *Principia Mathematica* czytamy:

„Nazywam przyciąganie i uderzenie (*impulse*) czynnikami przyspieszającymi i napędzającymi, a słów ‘przyciąganie’, ‘uderzenie’, czy też jakkolwiek dążność do środka używam zamiennie, bowiem rozważam te siły w sposób nie fizyczny, ale matematyczny, przez co czytelnik nie powinien wyobrażać sobie, że gdziekolwiek definiuję jakkolwiek rodzaj działania za pomocą przyczyn czy też racji fizycznych, albo abym środkiem przyciągania (które są jedynie matematycznymi punktami) przypisywał siły w *znaczeniu prawdziwym i fizycznym*, gdy powiadam niekiedy, że są one środkami przyciągania czy że są obdarzone siłami działającymi.”²⁹²

Berkeley wykazuje, że ‘sens fizyczny’ nie jest wcale ‘prawdziwy’, aby tak bowiem było, należałoby ciała materialne uznać za istniejące realnie i uznać, że ‘prawdziwy’, tj. oddający istotę rzeczy sens dostępny jest jedynie w poznaniu metafizycznym. To już wiemy. Ale też Berkeley inaczej postrzega funkcjonowanie matematyki. Dla Newtona stanowiła ona rodzaj idealizacji ujmującej tylko wybrane aspekty doświadczanej rzeczywistości, w którym przykładowo środek grawitacji rozpatrywany jest jako matematyczny punkt. Berkeley zgadza się w tym aspekcie z Newtonem, zauważając, że „co się tyczy przyciągania, to wiadomo, że zostało ono przyjęte przez Newtona nie jako jakość *prawdziwie fizyczna*, lecz jedynie jako hipoteza matematyczna.”²⁹³ Jednakże nie należy przez to rozumieć, że matematyczna idealizacja jest wynikiem abstrakcji wychodzącej od konkretnego doświadczenia. Takie właściwe dla empiryzmu rozumienie matematyki jest błędne (w późniejszej filozofii błędność takiego stanowiska, które odnajdujemy jeszcze w *Systemie logiki* J. S. Milla wykazał dobitnie G. Frege²⁹⁴), a sugerowana tu abstrakcja nie ma miejsca²⁹⁵. „Wielu wprowadza w błąd ta okoliczność – pisze Berkeley – że uznają oni terminy ogólne i abstrakcyjne za użyteczne przy rozważaniu, lecz nie potrafią ująć w należyty sposób ich znaczenia metodycznego. Częściowo zostały one wytworzone na gruncie zwykłego sposobu wyrażania się dla skracania, częściowo przez filozofów w celach nauczania: nie dlatego, iżby zostały dostosowane do natury rzeczy, które wszak istnieją jednostkowo i konkretnie, lecz dlatego, że są dostępne dla przekazywania nauki, gdyż wyrażają prawdy lub przynajmniej przypuszczenia ogólne.”²⁹⁶ Tym samym pytanie o adekwatność opisu matematycznego względem przyrody zostaje unieważnione: równania algebraiczne są jedynie formalnymi, posługującymi się

²⁹² I. Newton, *Principia Mathematica*, ks. I, def. XXX, cyt. za: R. Brook, dz. cyt., s. 114, podkr. AG.

²⁹³ *O ruchu*, 17, s. 95, podkr. AG.

²⁹⁴ Na temat historii kształtowania się pojęć matematycznych, w tym krytyce naiwnego, empirystycznego pojmowania liczby zob. E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, dz. cyt., s. 50 i nast.

²⁹⁵ Berkeley bardzo wyraźnie oddziela dwie dziedziny matematyki: geometrię, której dziedziną są zmysłowe idee, oraz arytmetykę, która ma charakter pojęciowy (*notional*) i zajmuje się relacjami pomiędzy nimi. Por. D. M. Jesseph, *Berkeley's Philosophy of Mathematics*, W: *Cambridge Companion to Berkeley*, dz. cyt., s. 277, 286.

²⁹⁶ *O ruchu*, 7, s. 92-3.

znakami (*signs*) regulami przekształceń elementów doświadczenia, których poprawność nie polega na uchwyceniu tkwiącej w rzeczach samych istoty.

„Liczba jest całkowicie tworem umysłu. Tak więc jedną i tę samą rozciągłość oznacza słowo *jeden*, *trzy*, albo *trzydzieści sześć*, zależnie od tego, czy umysł rozważa ją w stosunku do jarda, stopy, czy cala. Liczba jest tak jawnie względna i zależna od umysłu ludzkiego, że dziwne byłoby przypuszczenie, aby ktokolwiek miał jej przyznawać istnienie absolutne poza umysłem.”²⁹⁷

Działania arytmetyczne dotyczą zatem nie rzeczy, ale konwencjonalnych znaków, pod które można podstawić dowolne idee, które traktowane są jako jednostki i które „wskazują nam, jak postępować w stosunku do rzeczy i jak właściwie nimi rozporządzać”²⁹⁸. Konwencjonalność arytmetyki polega zarówno na dowolności przyjętej notacji, jak i ustalenia, jaki wycinek doświadczenia będzie odpowiadał przyjętej w arytmetyce jedności. Opis owych każdorazowo wypełnianych zmysłowym konkretem przekształceń w aspekcie dynamiki to właśnie mechanika.

Na czym zatem polegałaby zależność pomiędzy metafizyką, a matematyczną mechaniką w koncepcji Berkeleya? Umieszczony w całości jego filozofii podział ten przedstawiałby się następująco: fizyka (a w zakresie ruchu: mechanika) musiałaby ograniczyć się do przedstawienia relacji pomiędzy ideami (ustanawiając tym samym ciała i ich wzajemne stosunki), podczas gdy filozofia pierwsza, metafizyka, opisywałaby stosunek świata zmysłowego do duchów skończonych oraz Boga. Autonomia obu dziedzin nie oznacza jednak, że są one całkowicie nieprzystające względem siebie: wysiłek Berkeleya zmierza bowiem do sformułowania takiego stanowiska w obrębie samej fizyki, który czyniłby nieuniknionym przyjęcie tezy immaterialistycznej. Do tego w dużej mierze sprowadzała się Berkeleyowska interpretacja Newtonowskiej fizyki, która jakkolwiek powstrzymywała się od roszczeń metafizycznych, to jednocześnie doskonale odpowiadała przyjęciu istnienia rozciągłej materii.

Na dobrą sprawę również teoria korpuskularna dałaby się pogodzić z ontologią Berkeleya, jeśli tylko cząsteczkom przypisałibyśmy zarówno cechy ilościowe, jak i jakościowe (skoro Berkeley wykazał, że podział pomiędzy nimi zgodnie ze stanowiskiem empirystycznym jest arbitralny) oraz przyjęlibyśmy, że co prawda cząsteczki te nie są aktualnie postrzegane, ale rozwój techniki mikroskopowej umożliwiłby doświadczalne potwierdzenie ich istnienia w przyszłości. Taka interpretacja teorii korpuskularnej pozwalałaby zaliczyć owe cząsteczki do idei (w szerszym znaczeniu tego terminu). Trudniejsza do pogodzenia z przyjętym przez Berkeleya stanowiskiem byłaby zdolność przekazywania przez owe cząsteczki ruchu, co klóciłoby się z całkowitą biernością idei. Nawet gdyby zawiesić pytanie o źródło ruchu, czy też odwołać się do koncepcji

²⁹⁷ *Traktat*, 12, s. 43.

²⁹⁸ *Traktat*, 122, s. 124. Por. także jeden z wpisów w *Dziennikach*: „Usuń z arytmetyki i algebry znaki, a cóż, na Boga, ci zostanie?” (767, s. 138.)

Newtona albo do Lockowskiego rozróżnienia pomiędzy dwoma rodzajami sił, to powodem odrzucenia przez Berkeleya koncepcji korpuskularnej było przekonanie o zewnątrzmysłowym istnieniu cząsteczek. Dokładnie z tego samego powodu Berkeley odrzuca Newtonowską koncepcję absolutnej przestrzeni. Przestrzeń fizyczna, rozpatrywana w oderwaniu od aktywności ducha, jest wyznaczona stosunkiem pomiędzy rozciągłymi ciałami. Przestrzeń doskonale pusta jest czymś nieujmowalnym – nie odpowiada jej żadna idea. Skoro zaś przestrzeń jest sposobem współwystępowania ciał, nie może być absolutna, a jedynie relatywna względem nich. Choć koncepcja przestrzeni absolutnej służyła do wyjaśnienia zagadnienia ruchu – Berkeley stara się jednak wykazać, że dla tego celu jej przyjęcie jest całkowicie zbędne. Istnienie ruchu stwierdzamy bowiem zawsze zmysłowo porównując względną zmianę miejsca co najmniej dwóch ciał względem siebie, przez co „ktoś może uważać ciało z jednego punktu obserwacyjnego za poruszające się, a za spoczywające z innego”²⁹⁹. Z tego też powodu zamiast przyjmować istnienie absolutnej przestrzeni, ruch można równie dobrze rozpatrywać zawsze względem pewnego układu odniesienia – przy czym zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy ostatecznego odniesienia miałyby dostarczyć sfera gwiazd stałych. Dlatego gdy w obliczeniach matematycznych dotyczących ruchu posługujemy się *pojęciem* absolutnej przestrzeni, jego przedstawienie nie jest niczym innym jak dającą się obserwować przestrzenią sięgającą dających się zaobserwować rzeczy.

Odrzucenie koncepcji absolutnej przestrzeni (jeśli tylko teorię Newtona traktujemy jako ‘hipotezę matematyczną’, przyjęcie jej realnego istnienia nie jest konieczne) niesie ze sobą interesującą konsekwencję: nawet jeśli absolutna przestrzeń zostanie zastąpiona szeregiem układów odniesienia, z najważniejszym z nich – sferą gwiazd stałych, to całkowicie znika absolutna różnica pomiędzy ruchem i spoczynkiem. To, czy ciało jest nieruchome, czy też porusza się, jest rzeczą całkowicie względną, co jest najlepiej widoczne, jeśli wyobrazilibyśmy sobie, że w świecie jest tylko jedno, jedyne ciało, którego stanu w związku z tym nie można byłoby określić. Lecz jeśli tak jest, to właściwym przedmiotem badań mechaniki nie jest sam ruch, ale zmiana jego dynamiki., co z kolei zgodnie z zasadami podanymi przez Newtona wymaga posłużenia się pojęciem siły.

Aprobata, z jaką Berkeley przyjął rozwiązanie Newtona, związana była dodatkowo z faktem, że teoria grawitacji pozwalała na opis oddziaływania pomiędzy ciałami na odległość, a nie – jak teoria cząsteczkowa – przez uderzenie. O ile jednak grawitację łatwiej można potraktować jako matematyczny konstrukt, o tyle uderzenie zakładało realne istnienie mechanicznej siły, która miałaby być udzielana jednemu masywnemu ciału przez drugie. Pomijając już hipotetyczność

²⁹⁹ *O ruchu*, 64, s. 106.

istnienia samej siły, która sprawia, że równie dobrze można by przyjąć, iż w momencie uderzenia jedna siła zostaje wytracona, a następnie powstaje w drugim³⁰⁰, masywność – jeśli nie miałyby być pewnym pojęciem matematycznym, okazuje się tylko pewnym biernym doświadczeniem zmysłowym. Wszelkie stwierdzenia mówiące o przekazywaniu ruchu należałoby uznać za wyrażenia metaforyczne, takie jak na przykład to:

„Czasami czujemy ucisk ciała ciężącego. Lecz w rzeczywistości to przykre doświadczenie zmysłowe powstaje z ruchu tego ciała, przekazanego naszym mięśniom i nerwom, i ze zmiany ich położenia: należy więc wrażenie to przypisać doznaniu zmysłowemu.”³⁰¹

To językowe przyzwyczajenie sprawia, że chociaż w sensie ścisłym zarówno siła, z jaką jedno ciało wprawia w ruch inne, jak i sam ruch są biernym doznaniem (łac. *passio*, ang. *passion*)³⁰², ciało bowiem, pozbawione przyczynowości sprawczej, nie działa, nie jest aktywne, to jednak „mówiąc, że jedno drugie popycha używamy gramatycznie strony czynnej i nie popełniamy przez to błędu w mechanice, gdzie raczej badamy idee matematyczne niż prawdziwą naturę rzeczy”³⁰³. Choć w swojej krytyce języka Berkeley nie poddaje namysłowi źródeł językowych błędów, to jednak należałoby sądzić, że tak, jak źródłem dualistycznej koncepcji materia – forma jest doświadczenie człowieka wytwarzającego rzeczy, tak powodem posługiwania się w tym przypadku stroną czynną jest analogia do własnego ciała, które wprawione w ruch przez wolę doświadcza oporu ze strony innych ciał, by przelamawszy go wprawić je w ruch. W obu przypadkach pierwotne doświadczenie staje się podstawą językowej konceptualizacji, zaś skłonność do traktowania języka jako odpowiednika rzeczywistości pozajęzykowej sprawia, że aktywność zostaje przypisana samemu ciału.

Dlatego też aprobatę Berkeleya budzi wskazówka Newtona, aby wyraźnie oddzielić trzy kategorie: zjawisk, matematycznego opisu relacji pomiędzy ciałami, a wreszcie *occult qualities*, ukrytych jakości rzeczy, które wymykają się obserwacji. Berkeley zgadza się z Newtonem, że przyznanie realności jakościom ukrytym w rzeczywistości niczego nie wyjaśnia: przyjęcie, że ‘siła’ czy ‘dążność’ jest rzeczywistym źródłem ruchu, nie byłoby w istocie żadnym wyjaśnieniem. Wszystkie te pojęcia zyskują sens dopiero poprzez łączące je matematyczne relacje, choć nie oznacza to, że wywód matematyczny oddaje jakąś niezmienną istotę rzeczy.

³⁰⁰ „Podobnie, gdy ruchome ciało uderzające ruch traci, a uderzone zyskuje, mało pożytku będzie z roztrząsania, czy ruch zyskany jest liczbowo tożsamy ze straconym, prowadzi to bowiem do drobiazgowych sporów metafizycznych i zupełnie nominalistycznych na temat tożsamości.” (*O ruchu*, 68, s. 107.)

³⁰¹ *O ruchu*, 13, s. 94.

³⁰² „Dla nas wystarczy, jeśli wskażemy, że możemy tę zasadę wypowiedzieć w inny sposób. Bowiem jeśli mamy badać prawdziwą naturę rzeczy niż abstrakcję matematyczną, to słuszniej można by rzec, że przy przyciąganiu i uderzaniu ciał jest raczej równe obustronne doznanie (*passio*) niż działanie.” (*O ruchu*, 70, s. 107.)

³⁰³ Tamże, s. 108.

„Mówimy, że ciało poruszające się jest przyczyną ruchu w innym ciele, że mu ruch narzuca, że je ciągnie lub popycha. W ten tylko sposób należy rozumieć przyczyny cielesne, skoro nie mamy żadnej oznaki prawdziwego siedliska sił (*forces*), czyli potęg (*powers*) działających, ani rzeczywistej przyczyny, której ciała podlegają. Oprócz ciała, kształtu i ruchu można uznać za przyczyny (*causes*), czyli zasady (*principles*) mechaniczne również podstawowe pewniki (*primary axioms*) mechaniki, rozpatrując je jako *przyczyny twierdzeń następnych* (*causes of the consequences*).”³⁰⁴

Dlatego Berkeley bardzo wyraźnie rozdziela dwa porządki przyczynowości. Pierwszy z nich obejmuje aktywność podmiotu (zarówno duchów skończonych, jak i Boga), który to porządek można uznać za rzeczywistą relację przyczynową. Drugi rodzaj to przyczynowość rozpatrywana w fizyce, a właściwie mechanice, która odwołując się do matematyki rozpatruje stosunki pomiędzy siłami. Wcześniejsze – pochodzące z *Dzienników* i *Traktatu* pojmowanie przyczynowości zostaje przeformułowaniu. Pasywny charakter idei nie pozwala na uznanie, że łączące je stosunki mają charakter przyczynowo-skutkowy. Fizyczną przyczynowość, łącząca kolejne idee okazała się po prostu regularnością następstwa idei. Istotną właściwością fizyki jest nie tylko wskazanie większej czy mniejszej stałości serii następujących po sobie zjawisk, ale konieczny charakter tego związku. Aby go zapewnić, a tym samym uzasadnić konieczność prawd odkrywanych przez przyrodoznawstwo, Berkeley wskazuje, że co prawda nie istnieje realny związek pomiędzy samymi zjawiskami (relacje ustanawiane są dopiero w akcie poznania przez podmiot), ale przyczynowość fizyczna odnosi się nie do zjawisk, lecz do logicznego porządku twierdzeń ustalanych przez naukę. A zatem chociaż Berkeley posługuje się w obu przypadkach pojęciem przyczyny, to jednak wyraźnie odróżnia rzeczywistą przyczynowość, która możliwa jest do ustalenia na płaszczyźnie metafizyki, oraz przyczynowość fizyczną, która okazuje się przyczynowością logiczną (szeregiem racji), obejmującą konieczne następstwo twierdzeń mechaniki. Stąd porządek logiczny traktowany jest jako samoistny – czym innym jest czasowy i przestrzenny porządek zjawisk, czym innym – zespół logicznie powiązanych praw, które opierają się na matematycznym rachunku.

Najlepszym przykładem takiego modelowego traktowania przyrodoznawstwa jest wspomniany już problem całkowitej względności ruchu: nieistnienie przestrzeni absolutnej sprawia, że wszelki ruch może zachodzić jedynie w odniesieniu do pewnego układu zewnętrznego, a zatem w zależności od przyjętego punktu widzenia ciało może jednocześnie być w ruchu i w spoczynku, jeśli zaś jedyne sprawstwo przypisane zostaje aktywności woli, nie zaś fizycznym siłom, to w zasadzie traci również sens określanie, które ciało przekazało ruch innemu.

³⁰⁴ *O ruchu*, 71, s. 108, podkr. AG.

Dokładniej – możliwe jest jedynie stworzenie teorii mechanicznej wyznaczającej porządek twierdzeń.

„Kamień przywiązany na sznurze do konia tak samo jest pociągany w kierunku konia, jak koń w kierunku kamienia. Bowiem ciało poruszające się, uderzając w inne ciało spoczywające, doznaje tej samej zmiany, co i tamto. Co zaś się tyczy rzeczywistego zjawiska, to uderzające jest jednocześnie uderzane, a uderzane uderzające. Zmiana zatem zachodzi obustronnie, zarówno w ciele konia, jak i w kamieniu. (...) Fizyk rozważa (...) szeregi, czyli ciągi rzeczy zmysłowych, badając, jakim prawom następstwo to podlega i w jakim porządku rzeczy idą po sobie, traktując rzecz wcześniejszą jako przyczynę, późniejszą – jako skutek. Z tego względu mówimy, że ciało poruszające się jest przyczyną ruchu w innym ciele, że mu ruch narzuca, że je ciągnie lub popycha.”³⁰⁵

Jeżeli nawet tak podstawowe określenia ciała, jak ruch i spoczynek, są względne i zależą od punktu odniesienia, powstaje pytanie o różnicę pomiędzy ciałem poruszonym i poruszającym, pytanie, na które wszystkie przywołane powyżej koncepcje (Leibniza, Locke’a i Newtona) mogły dostarczyć odpowiedzi, chociażby, jak w przypadku koncepcji Newtona, poprzez ostateczny, absolutny układ odniesienia. W pierwszym wydaniu *Traktatu*, z 1710 roku, znajdujemy zresztą następujące wyjaśnienie tej kwestii, wyraźnie nawiązujące do tej koncepcji:

„Przyznaję wprawdzie, że można pomyśleć, że ciało się porusza, gdy się widzi, że jego odległość od innego ciała się zmienia, choć nie istnieje żadna działająca nań siła (*w tym znaczeniu ruch może być pozorny*); wtedy jednak jest tak dlatego, że wyobrażamy sobie, iż siła sprawiąca zmianę odległości działa lub też zostaje wywarta na ciało, którym sądzimy, że się porusza. Okazuje się więc, iż zdolni jesteśmy wziąć mylnie rzecz nieruchomą za będącą w ruchu – nic ponadto. *Nie dowodzi to jednak – przy zwykłym sposobie rozumienia ruchu – aby ciało poruszało się jedynie dlatego, że zmienia odległość od innego ciała skoro tylko bowiem zostaniemy wyprowadzeni z błędu i stwierdzimy, że siła poruszająca nie została z ciałem połączona, nie utrzymujemy nadal, iż ono się porusza.*”³⁰⁶

Sposób, w jaki Berkeley wyjaśnia tu zjawisko ruchu, bliższe jest jeszcze koncepcji Locke’a czy Newtona niż późniejszej wykładni ruchu, zaprezentowanej w wydanej w 1721 roku rozprawce poświęconej ruchowi. Berkeley wyraźnie sugeruje w nim, że źródłem ruchu jest przyłożona do ciała siła, zaprzecza także, jakoby ruch był całkowicie względny, skoro rozróżnia ruch pozorny i rzeczywisty. Wszystko to wskazuje, że pomiędzy pierwszym i drugim wydaniem *Traktatu* (a zatem pomiędzy 1710 i 1734) Berkeley podjął wysiłek zmierzający do pogodzenia zasad filozofii i przyrodoznawstwa, o czym świadczy usunięcie fragmentu zaznaczonego powyżej kursywą, który wyraźnie odwołuje się do fizykalnego pojmowania siły – różnej od dających się

³⁰⁵ *O ruchu*, 70, s. 107-8.

³⁰⁶ *Traktat*, 151., s. 118, podkr. AG.

doświadczyć zjawisk, ale jednocześnie innej niż aktywność ducha. Pierwsze wydanie *Traktatu* jest zatem świadectwem braku wypracowanej koncepcji ruchu oraz silnej jeszcze zależności wobec filozofii Locke'a, wraz z jej odróżnieniem sił biernych i czynnych.

Prawdopodobnie okazją do ponownego podjęcia tematu był ogłoszony przez Paryską Akademię Nauk konkurs na rozprawę filozoficzną poświęconą ruchowi³⁰⁷. Okoliczność ta tłumaczy nie tylko kartezjański charakter tego pismka, ale także brak bezpośrednich odwołań do immaterializmu – Berkeley, kierując swoją pracę do grona fizyków, postąpił dokładnie w ten sam sposób, jak przy okazji publikacji *Nowej teorii widzenia* – potwierdzając różnicę pomiędzy przyrodoznawstwem i jego metafizycznym zapleczem, ale także po prostu nie chcąc głosić swej skądinąd niezdroworozsądkowej immaterialistycznej tezy w gronie osób, które najprawdopodobniej potraktowałyby ją w najlepszym przypadku jako ekscentryczny pomysł. Staranne rozróżnienie dwóch porządków: istnienia i przejawiania się (substancji i zjawiska) pozwala nie tylko zakreślić granicę pomiędzy przyrodą pojmowaną jako ogół zjawisk i rządzących nimi praw, oraz substancji (skończonych duchów i Boga):

„Prawdziwa przyczyna sprawcza utrzymująca wszystkie rzeczy nazywa się bardzo trafnie ich źródłem i zasadą. Zasadami więc filozofii eksperymentalnej należy nazwać podstawy, na których się ona opiera, lub źródła, z których wynika /nie powiem istnienie, lecz/ poznanie rzeczy cielesnych, tak, jak wrażenia zmysłowe wynikają z doświadczenia.”³⁰⁸

Nie chodzi tu jednak tylko o oddzielenie kwestii metafizycznych, ujmujących zależność istnienia rzeczy od Boskiej woli, od fizyki zajmującej się ciałami poznawanych zmysłami. Tematem rozprawki jest wszak ruch, jednoczący w sobie zarówno określenia czasowe, jak i przestrzenne. Przyczyną istnienia ciał (a więc także ostateczną przyczyną ruchu) jest wola Boga, która sama z ruchem nie ma nic wspólnego, ale też nie łączy ją nic z czasem³⁰⁹. Akt stworzenia nie był umiejscowiony w czasie, ten bowiem związany jest poprzez ruch z przestrzenią, a wreszcie po prostu ze Stworzeniem. Akt stworzenia nie wydarzył się, ale cały czas, by tak rzec, trwa: rozpatrywanie rzeczy w ich relacji do wieczności i Boga nie jest jednak sprawą fizyki, ta bowiem zajmuje się nie istnieniem lecz skończonym poznaniem, które rzeczy cielesne rozpatruje w

³⁰⁷ Nie zachowało się jednak żadne świadectwo, że *De Motu* zostało przedstawione Akademii (wspomina o tym fakcie jedynie pierwszy biograf Berkeleya, J. Stock (*An Account of the Life of George Berkeley*, 1776; www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/Stock/Life.html). Tak czy inaczej świadczy o tym zarówno data powstania traktatu, fakt, że zostało napisane po łacinie, a wreszcie, co istotne, przyjęcie niektórych założeń kartezjanizmu, co można tłumaczyć poglądami wyznawanymi przez członków Paryskiej Akademii Nauk, do których dziełko to miało być adresowane.

³⁰⁸ *O ruchu*, 36, s. 99.

³⁰⁹ W tym sensie trwanie (*duration*) rzeczy utożsamiany zostaje z ich istnieniem (por. *Traktat* 111, s. 113), zaś przyczyną istnienia ciał – z ostateczną przyczyną ich ruchu (*O ruchu*, 34, s. 98).

odniesieniu do właściwych ludzkiemu poznaniu zmysłowemu czasu i przestrzeni³¹⁰. Względność układu odniesienia podczas opisu ruchu należy przy tym rozumieć dwojako – z jednej strony każde odniesienie matematycznego pojęcia do zmysowości wymaga ujęcia owej przestrzeni w sposób względny, z drugiej strony, poszukiwanie znaczenia (*meaning*) przestrzeni – gdy *przestrzeń* traktujemy jako ekwiwalent *rozciągłości*, takim układem odniesienia, względem którego oceniany jest ruch, pozostaje ‘tu i teraz’ wyznaczone miejscem zajmowanym przez własne ciało – będące centrum doświadczenia dostępnego duchowi.

Inaczej rzecz ujmując: zdaniem Berkeleya koncepcja absolutnej przestrzeni natrafia na dwie zasadnicze trudności – jest zbędna, bowiem dla celów praktycznych wystarczy określenie ruchu względnego, ale także samo pojęcie takiej przestrzeni jest niewyobrażalne – każde odniesienie do zmysowości przekształca pojęcie absolutnej przestrzeni w wyobrażenie przestrzeni względnej. Wreszcie – koncepcja przestrzeni względnej pozwala na wzajemne odniesienie fizycznej przestrzeni i danej w doświadczeniu rozciągłości.

Kierując *O ruchu* do członków francuskiej Akademii, Berkeley odwołał się do znanego już chociażby z *Nowej teorii widzenia* zabiegu pisarskiego – nie odwoływał się do tezy immaterialistycznej jako argumentu w dyskusji na temat ruchu, a także pisał w sposób, który mógł zostać zaakceptowany przez kartezjan, jednocześnie jednak posługiwał się pojęciami w taki sposób, który nie był w sprzeczności z zasadami należącymi do rozwijanej przez siebie filozofii. Stąd możemy przeczytać, że „dwa są (...) najogólniejsze rodzaje rzeczy, ciało i duch”³¹¹: „oprócz rzeczy cielesnych istnieje rodzaj rzeczy myślących”³¹². Konieczna klarowność wywodu sprawiła jednak, że nie zawsze Berkeley mógł kierować się maksymą nakazującą myśleć jak uczeni, a mówić jak lud, nawet jeśli owym ludem miałyby okazać się szacowne grono francuskich uczonych. Dlatego odwołując się do terminów fizycznych, takich jak ‘pęd’, ‘dążność/ć’ czy ‘siła’, odróżnia ten ostatni od pojęcia ‘mocy’. ‘Siła’ (łac. *vis*, ang. *force*) jest wyznaczona relacjami pomiędzy ciałami – w tym sensie działanie siły jest tylko umowne, wynika ze zwyczaju językowego, a także jest wynikiem teorii fizycznej. Aby jednak dokładnie oddzielić problem fizyczny od zagadnień filozofii pierwszej, Berkeley napomina (choć czyni to dopiero w

³¹⁰ Należy bowiem rozróżnić dwa sposoby mówienia o przestrzeni, wynikające z uzupełniania się dwóch przyjętych przez Berkeleya perspektyw. Pierwszy z nich, który określiłem wcześniej jako porządek psychologicznego empiryzmu, pozwala mówić o rozciągłości (*extension*) związanej z percepcją zmysłową, dokładniej zaś – ze zmysłem dotyku i doświadczeniem ciała napotykanego opór, dzięki któremu w doświadczeniu zostaje przeciwstawione to, co zewnętrzne i to, co wewnętrzne. Tym samym można by uznać, że rozciągłość jest, by tak rzec ‘pełna’ skoro jej doznanie możliwe jest dzięki ciągłości własnego ciała z jego ‘tu i teraz’ i przeciwstawiającego się mu innego ciała będącego ‘obok i teraz’. Tymczasem przestrzeń (*space*, *spatium*) jest pojęciem przynależnym perspektywie przyrodniczej – to albo pusta, pozbawiona ciał przestrzeń Newtonowska (pozbawiona w tym sensie, że stanowi warunek konstrukcji matematycznych, a w związku z tym ma charakter abstrakcyjny – nie ustanawia jej bezpośrednio żadne doznanie), albo też względna i zależna od układu odniesienia przestrzeń Berkeleya. W tym znaczeniu pojęciem tym posługuje się Berkeley w kilku paragrafach (111-117) *Traktatu* przywołując teorię Newtona.

³¹¹ *O ruchu*, 21, s. 95.

³¹² *O ruchu*, 25, s. 96.

zakończeniu rozprawki), że w sensie ścisłym *siła* działająca powinna być rozumiana jako *moc*, *potęga* (łac. *potentia*, ang. *power*), nie znamy bowiem „prawdziwego siedliska sił (*forves*), czyli potęg (*powers*) działających”

Ta drobna wzmianka uważnego czytelnika *Traktatu* naprowadza na intencję Berkeleya. Sposób, w jaki posługuje się on terminem *power*, wynika z przeformułowania Locke’owskiej koncepcji idei. W *Rozważaniach* ‘moc’ oznacza zdolność wywoływania w umyśle idei: „Cokolwiek umysł postrzega w sobie, czyli co stanowi bezpośredni przedmiot postrzegania, myślenia lub rozumienia, nazywam ideą; zdolność zaś wytwarzania (*power*) w naszym umyśle jakiejś idei nazywam cechą przedmiotu., w którym tkwi ta zdolność.”³¹³ *Moc* zatem to dla Locke’a możliwość wywołania w umyśle idei – choć w przypadku idei cech wtórnych idee te nie są żadnym odzwierciedleniem owych cech (relację odwzorowania wedle autora *Rozważań* można założyć jedynie w odniesieniu do idei cech pierwotnych), to są ich przyczyną. Będąc własnością istniejącego niezależnie od umysłu ciała, moc jest tylko pewną możliwością wzbudzenia idei w umyśle, stąd dwojakię znaczenie *power* – jako potencji i jako mocy³¹⁴.

Moc, jaka miałyby przysługiwać rzeczom, nie stanowi żadnego wyjaśnienia zmian relacji pomiędzy ideami – w ten sposób co najwyżej ustanowione byłoby istnienie ciał poza umysłem, co jednak wymagałoby przyjęcie szeregu odrzucanych przez Berkeleya założeń (istnienia materii i obiektywnego statusu związku przyczynowo-skutkowego). Konsekwencją tezy immaterialistycznej jest przyjęcie znaczenia pojęcia *mocy* jako władz, zdolności umysłu³¹⁵. Przywołana powyżej analogia pomiędzy aktywnością ludzkiego ciała a innymi ciałami, która jest uzasadnieniem przypisania aktywności ciału wprawiającemu w ruch inne jest jednakże niepełna: czynnikiem sprawczym nie jest samo własne ciało, a aktywna wola. Jeśli już mielibyśmy posługiwać się podobną analogią, wyglądałaby ona inaczej:

„Naszym ideom pierwotnym nie odpowiada na zewnątrz nic z wyjątkiem mocy; oto punkt wyjścia dla bezpośredniego i krótkiego dowodu [istnienia] jakiegoś różnego od nas aktywnego, potężnego bytu, od którego jesteśmy zależni etc.”³¹⁶

Tworzony przez fizykę, mechanikę i matematykę obraz przyrody nie jest odzwierciedleniem jakiegokolwiek realnego porządku zjawisk z tego powodu, że nie można go z niczym porównać. Co najwyżej można mówić o jego spójności oraz funkcjonalności będącej potwierdzeniem jego prawdziwości. Nie oznacza to jednak, że w pewnym specyficznym sensie przyrodoznawstwo odkrywa „istotę rzeczy” – byłby nią nie porządek rzeczy samych w sobie, ale coraz bardziej rozbudowana matematyczna konstrukcja obejmująca możliwie wiele zjawisk.

³¹³ *Rozważania*, II, VIII, 8, t. 1, s. 164.

³¹⁴ *Rozważania*, II, XXI, 2, t. 1, s. 317.

³¹⁵ *Rozważania*, II, XXI, 5, t. 1, s. 321.

³¹⁶ *Dzienniki*, 41, s. 14.

Warto zwrócić uwagę na to, że Berkeley nigdzie nie poddaje krytyce samej idei Newtonowskiej filozofii naturalnej, określając przy tym *Principia Mathematica* jako „najlepszy klucz do (...) wiedzy przyrodniczej”³¹⁷. Nie ma też powodów, aby wyłożone tam zasady, które czynią przyrodę czymś zrozumiałym, należało odrzucić – pod tym warunkiem, że pojęcie rzeczy czy przyczyny zostaną odpowiednio zinterpretowane. Celu zasad funkcjonowania przyrody podanych przez Newtona nie jest nic innego, jak zastąpienie czasowo-przestrzennego porządku właściwego doznaniu zmysłowemu porządkiem logicznym:

„Reguła I: Przedmiotom naturalnym nie należy przypisywać więcej przyczyn ponad te, które są zarówno prawdziwe, jak i wystarczające do wytłumaczenia sposobu, w jaki się zjawiają. (...)

Reguła II: Z tego powodu tym samym naturalnym skutkom należy, o ile to możliwe, przypisać te same przyczyny. (...)

Reguła III: Te jakości ciał, które nie dopuszczają ani zwiększenia, ani zmniejszenia stopnia, i które, odkrywane są we wszystkich ciałach objętych badaniami (*experiments*), należy uważać za powszechne jakości wszystkich ciał w ogóle. (...)”³¹⁸

Berkeley podobnie jak Newton traktuje teorię fizyczną, jako konstrukt pozbawiony wszelkich metafizycznych domysłów odnośnie do tego, co taka teoria odwzorowuje, przy czym newtonowski agnostycyzm przekuwa w pewność: konstrukt taki jest jedyną istniejącą przyrodą, składające się na nią rzeczy są jedynymi rzeczami, które istnieją. Nic zatem dziwnego, że w kilku paragrafach *Traktatu*, które poświęcone są zagadnieniu ruchu, Berkeley powraca do swej koncepcji języka. Pojęcie czystej lub pustej przestrzeni nie odsyła do żadnego wyobrażenia, jakkolwiek „skłonni jesteśmy sądzić, że każdy rzeczownik zastępuje odrębną ideę, dającą się odłączyć od wszystkich innych – co pociągnęło a sobą niezliczone błędy”³¹⁹. Błąd taki, który popełnił Locke, polega na mieszanii dwóch sposobów użycia wyrażen: odnoszenia się do czegoś i służących do opisanie czegoś³²⁰. Odniesienie języka do tego, co realne – spełnianie przezeń funkcji referencyjnej – ma miejsce tylko w przypadku metafizyki (a więc wtedy, gdy rozpatrywany jest stosunek doświadczenia do duchów), gdy np. ruch ciał traktowany jest jako skutek aktywności woli. Tymczasem opis tworzony przez fizykę nie odnosi się do żadnej istoty rzeczy, a jedynie stanowi zespół praw, które w sposób funkcjonalny porządkują doświadczenie, gdy „bierzemy po uwagę nie rzeczy, ale znaki, które mimo to rozważamy nie dla nich samych, lecz

³¹⁷ *Traktat* 110, s. 113.

³¹⁸ Cyt. za: J. Noxon, *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*, Oxford 1973, s. 47-8.

³¹⁹ *Traktat*, 116, s. 119.

³²⁰ Por. G. J. Warnock, *Berkeley*, Penguin Books 1953, s. 68. Niemniej jednak źródeł tej różnicy należałoby poszukiwać już w średniowiecznym sporze o uniwersalia. Podczas gdy stanowisko Locke'a jest spadkiem po tradycji scholastycznej, a wcześniej – Arystotelesowskiej, koncepcji Berkeleygo bliskie są stanowiska nominalistyczne.

dlatego, że wskazują nam, jak postępować w stosunku do rzeczy i jak właściwie nimi rozporządzać”³²¹.

W tym miejscu należałoby wskazać na konieczność dwojakiego uzasadnienia powyższej koncepcji przyrodoznawstwa. Pierwsze dotyczy statusu pojęć abstrakcyjnych, jakimi się ono posługuje i ich relacji do bezpośredniego doświadczenia: czym w gruncie rzeczy są matematyczne konstrukcje: chodzi o pytanie o to, jak są tworzone i w jaki sposób opisują przyrodę? Drugie uzasadnienie dotyczy stosunku fizyki do metafizyki i wymaga odpowiedzi na następujące pytanie: jeśli wszelkie zjawiska zależne są od duchów chociażby z tego powodu, że wola jest jedyną realną przyczyną zmian, skoro całość natury zależna jest od woli Boga, to w jaki sposób pogodzić ów woluntaryzm z koniecznością praw odkrywanych przez naukę?

„W mechanice zakłada się pojęcia pierwotne i ogólne, tj. określenia i wypowiedzi o ruchu, z których później na drodze matematycznej wynikają wnioski bardziej odległe i mniej ogólne. I tak, jak przez stosowanie twierdzeń geometrycznych mierzymy wielkości poszczególnych ciał, podobnie poznajemy i określamy ruchy jakichkolwiek części systemu świata oraz zjawiska od nich zawisłe przez stosowanie ogólnych twierdzeń mechanicznych; jedynie do tego celu fizyk powinien zmierzać.

I jak geometrycy w celach naukowych przyjmują istnienie wielu rzeczy, których sami nie potrafią opisać ani ich znaleźć w naturze rzeczy, tak z tej samej przyczyny mechanik przyjmuje pewne terminy abstrakcyjne i ogólne i przypisuje ciałom siłę, działanie, przyciąganie, reakcje etc. (*vis, actio, attractio, sollicitatio*), które dla teorii i wypowiedzi, jak i rozważań (dokładniej: rachunków: *computations*) o ruchu są niezmiernie pożyteczne, chociaż próżno by szukać ich istnienia w istocie rzeczy i w działaniu sił, tak samo jak próżno szukać tych pojęć, które stworzyli geometrycy przez abstrakcję matematyczną.”³²²

Terminy takie jak siła, działanie, przyciąganie istnieją tylko w sposób formalny, jako składowe teorii: są zmiennymi, pod które podstawić należy obserwowalne wielkości. Brak odniesienia terminów ogólnych do samego doświadczenia pozwala dostrzec w koncepcji Berkeleya zapowiedź późniejszych pozytywistycznych koncepcji nauki, jednakże z bardzo istotnym zastrzeżeniem. Otóż podobnie jak późniejsi pozytywiści poszukiwali kryterium demarkacji pomiędzy sądami naukowymi i nienaukowymi, tak samo Berkeley przestrzega przed mieszaniem obu porządków, gdyż skłonność do reifikacji pojęć języka sprawia, że milcząco przyjmowana jest materialistyczna koncepcja przyrody. Taka linia demarkacyjna nie oznacza jednak odmówienia statusu sądów poznawczych sądom metafizycznym. W przypadku filozofii Berkeleya oznaczałoby to nie tylko zerwanie związków łączących przyrodoznawstwo i pozostałe

³²¹ *Traktat*, 121, s. 124.

³²² *O ruchu*, 39, s. 10.

części systemu filozoficznego, ale też zagubiłoby istotny sens prowadzonej przezeń krytyki – zarówno w wymiarze historycznym (dyskusja nad istotą ruchu), jak i systemowym (ze względu na funkcjonalny charakter przyrodoznawstwa, stanowiący niejako wprowadzenie do zagadnień metafizycznych).

W jaki jednak sposób następuje przejście pomiędzy codziennym, jednostkowym doświadczeniem, a teorią fizyczną? Przywołane powyżej fragmenty *O ruchu* rozwijają wcześniejsze, pochodzące jeszcze z *Traktatu* intuicje dotyczące indukcyjnego charakteru wiedzy przyrodniczej. Jak mogliśmy przeczytać w przytoczonym fragmencie rozprawki poświęconej ruchowi, teoria fizyczna musi mieć charakter dedukcyjny – podstawą są przyjęte terminy proste, pierwsze twierdzenia, z których wynikają kolejne, których prawdziwość można potwierdzić eksperymentalnie:

„Zasadami więc filozofii eksperymentalnej należy nazwać podstawy, na których się ona opiera, lub źródła, z których wynika (...) poznanie rzeczy cielesnych tak jak wrażenia zmysłowe wynikają z doświadczenia. Podobnie w filozofii mechanicznej zasadami należy nazwać prawa, na których się opiera cała nauka, tj. te pierwsze prawa ruchu, które potwierdzone przez doświadczenie, zostały *wypracowane (elaborated)* i uogólnione przez rozum. Te prawa ruchów dogodnie jest nazwać zasadami, ponieważ z nich wynikają zarówno ogólne twierdzenia mechaniki, jak prawdziwość wyjaśnienia poszczególnych zjawisk.

Tak więc bez wątpienia można powiedzieć, że jakiś fakt został wyjaśniony z punktu widzenia mechaniki, jeśli przy pomocy ścisłego rozumowania wykazane zostały zgodność i związek rzeczy wyjaśnianej z tymi zasadami. Skorośmy bowiem znaleźli raz prawa natury, to następnie zadaniem filozofa jest wykazać, że *każde* zjawisko wynika ze stałej zmienności tych praw, tj. tych zasad.”³²³

Tak zatem, jak doświadczenie jest warunkiem pojawienia się zjawisk, tak samo warunkiem mechaniki są przyjęte pierwsze zasady ruchu, które tworzą z kolejnymi twierdzeniami mechaniki, logiczny szereg wypracowany przez rozum. Prawa mechaniki, które można zweryfikować doświadczalnie, należy uznać za konieczne, gdyż jak się zakłada, obejmują wszystkie zjawiska, a dokładniej – w ich zakres wchodzi wszystkie rzeczy, które są wyznaczone poprzez szczegółowe relacje pomiędzy pojęciami nauki. Poprawność formuł mechaniki można oczywiście zweryfikować doświadczalnie (stosując się do jednej z zasad filozofii naturalnej Newtona³²⁴), co

³²³ *O ruchu*, 36-7, s. 99, przekład zmodyfikowany.

³²⁴ „Reguła IV: W filozofii eksperymentalnej powinniśmy te twierdzenia wyprowadzane ze zjawisk za pomocą indukcji uważać za prawdziwe albo całkowicie, albo w najwyższym stopniu, nie zważając na wszelkie przeciwnie hipotezy, jakie można sobie wyobrazić, do czasu, gdy pojawią się inne zjawiska, które albo doprecyzują owe określenia, albo objaśnią dotychczasowe wyjątki.” (Cyt. za: J. Noxon, *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*, Oxford 1973, s. 47-8).

jednak nie przeczy postulowanej konieczności i powszechności owych praw. Najogólniejsze z ich należy uznać za prawa natury. Poszukiwanie ogólności praw natury wynika z dążenia do objęcia nimi jak największej liczby zjawisk: ściśle rzecz biorąc, wszystkie relacje (także ustanawiane przez fizykę) mają charakter pojęciowy, a więc większa ogólność praw natury sprawia, że więcej zjawisk będzie dla człowieka zrozumiałych – pozwalających na regulowanie działań i przewidywanie ich skutków.

Jeden z komentatorów filozofii Berkeleyya, Richard Brook, zauważa przy tej okazji, że Berkeleyowska dyskusja z siedemnastowiecznymi teoriami wyjaśniającymi zagadnienie ruchu nie wynika z faktu, że odwołują się one do pojęć, które nie odsyłają do żadnego doświadczenia (jak wiry Descartes'a czy korpuskuły), ale z tego powodu, że z reguły były to teorie, które współcześnie nazwalibyśmy hipotezami *ad hoc*, których nie dałoby się w spójny sposób połączyć z resztą wiedzy o świecie. Przykładowo, teoria wirów została odrzucona nie dlatego, że postulowała istnienie rozciągłej materii, ale dlatego, że, jak wykazał Newton, choć została stworzona dla wyjaśnienia przyczyny ruchu, to nie dawała się uzgodnić z odkrytą przez Keplera zależnością okresu obrotu planety wokół słońca od jej średniej odległości od niego³²⁵. Podobne uwagi znajdziemy w Berkeleyowskim *Siris*:

„Czym innym jest dochodzić do ogólnych praw natury na podstawie namysłu nad zjawiskami, czym innym – tworzyć hipotezę, z której dedukuje się zjawiska. Tych, którzy zakładają istnienie epicykli, by za ich pomocą wyjaśnić ruch i pozorne położenie planet, nie należy uważać za odkrywców rzeczywiście prawdziwie w sposób realny i zgodny z naturą. Jakkolwiek zatem możemy z przesłanek wywieść wnioski, to nie możemy postąpić na odwrót: i z wniosków dojść do przesłanek. (...) Nie ma nic bardziej niedorzecznego i złudnego niż zakładać z Descartes'em, że z samego ruchu wirowego, w jaki najwyższy Sprawca wprowadził cząsteczki substancji rozciągłej, w wyniku koniecznych praw ruchu powstał cały świat ze swymi częściami, wszystkim co doń należy i zjawiskami.”³²⁶

Zrozumiałość przyrody polegałaby zatem z jednej strony na ujęciu wszystkich zjawisk przez prawa natury (w matematyce, mechanice i fizyce), a zatem na odniesieniu ich do rozumu, z drugiej zaś na poszukiwaniu ich znaczenia - odniesienie ich do woli. Co jednak sprawia, że rzeczy współtworzące przyrodę, a więc rozpatrywane w sposób mechaniczny i podległe prawu konieczności, są zarazem przedmiotami celowymi z punktu widzenia ludzkich zamiarów?

Pytanie to można jednakże postawić także w inny sposób: dlaczego przyroda jest poznawalna – tj. dlaczego ogół zjawisk podlega stałym prawom? Pamiętamy przecież, że obie dziedziny, w jakich przejawia się ludzki umysł – wola i rozum – współdziałają. O ile jednak wola

³²⁵ R. J. Brook, dz. cyt., s. 97.

³²⁶ *Siris*, 228, s. 109-110.

ludzka ma moc budzenia wyobrażeń, to nieskończona wola Boga stwarza świat. Wszystkie zjawiska natury zależne są od boskiego *fiat*, dlaczego jednak podlegają konieczności odkrywanej przez fizykę i mechanikę? Wszechmoc Boga oznacza, że nawet na tarczy pozbawionego mechanizmu zegara wskazówki mogą zawsze pokazywać odpowiednią godzinę³²⁷, a przecież tak się jednak nie dzieje. Oba pytania – o zgodność Bożego zamiaru z odkrywanymi prawami natury i o możliwość traktowania rzeczy natury nie tylko jako zbioru mechanicznych praw, ale też jako przedmiotów rozumności i działania człowieka na różne sposoby wskazują na problem celowości. W przeciwieństwie do „filozofii mechanicznej” czyli fizyki, ujmującej jedynie ogólne prawidłowości współwystępowania zjawisk, metafizyka określa rzeczywiste przyczyny sprawcze i celowe³²⁸. Jednak dopiero dzięki prawidłowościom odkrywanym w naturze, może ona być traktowana jako ciąg „znaków dla naszej informacji”³²⁹. Tym samym konceptualny charakter wiedzy, którego warunkiem jest aktywność rozumu, zyskuje nowe potwierdzenie. Składające się na przyrodę relacje pomiędzy ideami, są możliwe tylko o tyle, o ile są ‘wypracowane’ przez rozum. Jednak tylko spójny system wiedzy celowości naturze, dostarczany przez filozofię mechaniczną, może pozwolić człowiekowi rozeznąć się w świecie. Berkeley chętnie przeto uznaje, że celowy akt woli Stwórcy musi jednocześnie ustanawiać porządek praw natury – w przeciwnym wypadku nie byłby zrozumiały przez człowieka: chaotyczny, wiecznie zmienny, zależny od kaprysu, uniemożliwiałby skuteczne działanie i nie pozwalałby na dociekanie zamiarów Boga.

Chociaż zatem filozofia mechaniczna nie odkrywa prawdy, a jedynie pozwala uporządkować doznania zmysłowe tak, aby były zrozumiałe, i chociaż prawdziwość jej twierdzeń nigdy nie będzie potwierdzona przez określenie stopnia odwzorowania obiektywnej rzeczywistości, to jednak Berkeley jest jak najdalszy do potępienia nauki o przyrodzie. Wręcz odwrotnie: jej wartość jest jedynie instrumentalna – z jednej strony jest czysto pragmatyczna, z drugiej zaś – poprzez zniesienie pozostałości materializmu czyni miejsce pod idealistyczną metafizykę ujmującą człowieka w relacji do Boga. W ten sposób może dojść do pogodzenia dwóch roszczeń: pretensji fizyki do stworzenia pełnego obrazu przyrody opartego na konieczności praw mechaniki, oraz idealistycznej metafizyki, która domaga się, aby ujmować człowieka nie w relacji do mechanizmu przyrody, ale w relacji do Boga. Prawdziwość teorii fizycznej polega zatem nie na odzwierciedleniu obiektywnego porządku przyrody (w oderwaniu od pojęć filozofii mechanicznej porządek taki nie istnieje), ale na możliwości wykorzystania jej dla realizacji celów wyznaczonych i realizowanych przez współdziałającą z rozumem wolę.

³²⁷ Por. *Traktat*, 62, s. 79.

³²⁸ *Siris*, 231, s. 111.

³²⁹ *Traktat*, 66, s. 82.

Koncepcja eteru

Przedstawiona w *O ruchu* koncepcja matematycznej mechaniki czyniąca miejsce dla problematyki metafizycznej sprawia, że rozdzieleniu ulegają dwa rodzaje przyczynowości. Przyczynowość mechaniczna okazuje się jedynie matematycznym modelem, który wymaga, aby zjawisko określane jako przyczyna było wcześniejsze od zjawiska będącego skutkiem, wymaga też, aby opis zależności pomiędzy zjawiskami posługiwał się pojęciem działającej wzdłuż linii prostej i odpowiednio ukierunkowanej siły, podczas gdy rzeczywista przyczyna sprawcza okazuje się sprawcza o tyle tylko, o ile nie jest 'ślepa' i działa celowo. Zdroworozsądkowa teza mówiąca o prawdzie jako zgodności sądów teoretycznych z przedmiotem opisywanym przez te sądy ulega w u Berkeleya przeobrażeniu. Na płaszczyźnie samej fizyki potwierdzeniem słuszności teorii jest spójność poszczególnych twierdzeń i wyprowadzanych z nich wniosków. Jednakże uzasadnieniem istnienia najogólniejszych praw natury jest pojmowanie ich jako boskiego języka, którego prawidła są gwarancją zrozumiałości doświadczenia. Musimy też pamiętać, że przyczyną istnienia natury jest boska wola, która działa celowo i której skutki można rozpoznać w regularności praw natury. Skoro tak, to znaczenie owych praw polegałoby na odkrywaniu zamiarów Stwórcy, to zaś wykracza poza cele mechaniki. Prawidłowości przyrody nie są tylko teoretycznym opisem otaczających człowieka rzeczy, ale traktowane jako dające do zrozumienia znaki pozwalają ukierunkować jego wolę wyznaczając sposoby działania służące pomyślnej realizacji celów podjętych przez duchy skończone. Dlatego interpretacja, zgodnie z którą nauka o przyrodzie ma charakter instrumentalny, ujmuje tylko część rozumienia natury, pozbawioną metafizycznego uzasadnienia. Skoro jednak przyroda jest systemem znaków języka, którymi przemawia do człowieka Bóg, wizja mechanicznej przyrody, której prawa wykorzystywane są zgodnie z dowolnie wyznaczonymi przezeń celami zastąpiona zostaje w filozofii Berkeleya zastąpiona nowym obrazem: To nie teoretyczny opis należy porównywać z niezależnymi ciałami, ale celowe wyznaczenie woli człowieka kierującego się odpowiednio interpretowanymi znakami natury zostaje skonfrontowane z bezwarunkowo dobrą wolą Boga. Innymi słowy: właściwa interpretacja natury pozwala odgadnąć boski zamiar i tak pokierować uczynkami, że będą w zgodzie Boskim zamiarem. W ten sposób doświadczenie natury staje się punktem wyjścia nie tylko do tego, *co jest*, faktów, ale do tego, *co być powinno*: moralności; rolę pośrednika pomiędzy naturą opisywaną przez mechanikę i naturą pojmowaną jako przejaw Boskiej woli pełni zaś doświadczenie estetyczne zmysłowo przejawiającego się piękna natury.

Przedstawione w *O ruchu* rozumienie praw natury i odróżnienie przyczynowości fizycznej (która okazuje się logiczną koniecznością wynikania kolejnych twierdzeń mechaniki) i sprawstwa dokonanego aktywnością woli były próbą pogodzenia fizyki z metafizyką. Jednak z punktu widzenia całości filozofii Berkeleya rozprawka ta czyniła niejako miejsce dla dyskusji nad Boską sprawczością, choć samej tej sprawczości Berkeley nie poświęcił w niej niemal żadnej uwagi. Do próby wypracowania teorii natury pojmowanej jako sposób przejawiania się celowej aktywności Boga powrócił Berkeley dopiero w swym późnym dziele, jakim jest *Siris*.

Określenie „wypracowanie teorii” jest może nieco na wyrost: *Siris* poświęcone jest zasadniczo uzasadnieniu dobroczynnego wpływu wody dziegciowej, która miałaby być panaceum na wszelkie dolegliwości. Jednak ten chciałoby się powiedzieć dosyć doraźny cel dzieła stał się jednak dla Berkeleya pretekstem do snucia – jak głosi podtytuł – „łańcucha rozmyślań filozoficznych” na różne tematy, spośród których na plan pierwszy wysuwa się koncepcja eteru, pierwszego instrumentu boskiej woli. Temat tych rozważań – eter, subtelna materia utożsamiana z ogniem i światłem – nasunął się Berkeleyowi zapewne podczas lektury *queries* z Newtonowskiej *Optyki* (1704). Dodatkową inspiracją, a także źródłem w zakresie wiedzy chemicznej stanowiły dlań *Elementa Chemiae* holenderskiego fizyka i chemika Hermana Boerhaave (1732, angielskie tłumaczenie ukazało się w 1735 i 1742 roku), a także alchemika i chemika Wilhelma Homberga, o czym świadczą liczne wzmianki Berkeleya na temat soli i fosforu, które ów holenderski uczoney badał. O tym, że Berkeley nie mógł czuć się odosobniony w traktowaniu odkryć naukowych jako potwierdzenia czuwającej nad światem Opatrzności, świadczą jego odwołania do dzieła Bernarda Nieuwentyt³³⁰. Na uwagę zasługuje wreszcie szacunek, jakim Berkeley darzył jednego z platoników z Cambridge, „uczonego doktora Cudwortha”, którego nawiązująca do neoplatonizmu koncepcja *twórczej natury* bliska była organicystycznej wizji natury prezentowanej w *Siris*.

Celem tego dzieła było z jednej strony przedstawienie dobroczynnych skutków wody dziegciowej, uzasadnienie ich za pomocą ówczesnej wiedzy chemicznej, a wreszcie ukazanie wzajemnych celowych związków pomiędzy poszczególnymi elementami natury, mających wskazywać na mądrość Boga zawiadującego światem. To dość nietypowe dzieło dla Berkeleya: dotyczy zagadnień praktycznych, pełne jest odniesień do wiedzy chemicznej, dożywających swego kresu koncepcji alchemicznych, wreszcie odwołującej się do neoplatońskiej koncepcji hierarchii wszystkich istot i organicystycznej wizji natury. Na pierwszy rzut oka powrót do siedemnastowiecznych, a nawet renesansowych koncepcji przyrody pojmowanej przez analogię

³³⁰ B. Nieuwentyt, *The religious philosopher, or, The right use of contemplating the works of the Creator : designed for the conviction of atheists and infidels. Throughout which, all the late discoveries in anatomy, philosophy, and astronomy ... are most copiously handle*, transl. J. Chamberlayne, London 1720-21.

do żywego organizmu wydaje się być krokiem wstecz w stosunku do kierunku rozwoju osiemnastowiecznej nauki, do której nawiązywał Berkeley w swych wcześniejszych dziełach. Także koncepcję eteru, subtelnej substancji, której niewidoczne cząsteczki przenikają przez wszelkie ciała, trudno pogodzić z wcześniej głoszonymi tezami, takimi jak pasywność ciał czy *esse est percipi*. Wreszcie sama tematyka, sprawiająca wrażenie, że mamy do czynienia z doraźnym, czysto praktycznym zainteresowaniem *tar water*, remedium na wszystkie dolegliwości, oraz luźny styl sprawiający, że wywód gubi się w komentarzach do rozmaitych filozoficznych lektur zamiast stanowić klarowny wywód charakterystyczny dla takich dzieł jak *Traktat* czy *Alkifron*. Wszystko to sprawiło, że najczęściej do *Siris* badacze sięgali dość wyrywkowo, w celu odnalezienia kolejnych potwierdzenia wcześniejszych tez filozofa, z reguły natomiast powątpiewano w samodzielność wartości dzieła, które traktowano raczej jako dość ekscentryczny pomysł literacki³³¹.

Głównym tematem dzieła jest działanie eteru, subtelnej substancji, utożsamianej z niewidzialnym ogniem oraz światłem:

„Ów eter, czy też czysty niewidzialny ogień, najsubtelniejsze i najbardziej elastyczne z wszystkich ciał, zdaje się przenikać i rozciągać się przez cały wszechświat. Jeśli powietrze miałoby być bezpośrednim czynnikiem sprawczym, to właśnie czysty, niewidzialny ogień jest pierwszym naturalnym poruszycielem czy też źródłem, z którego czerpie ono swą moc. Ten potężny czynnik sprawczy, znajduje się wszędzie wokół, gotów do gwałtownego działania, jeśli się go nie ogranicza i nie kieruje nim z największą mądrością.”³³²

Wypełniający całość natury eter miałby zatem stanowić ostateczny czynnik sprawczy w naturze, a jednocześnie być bezpośrednim narzędziem w rękach Stwórcy³³³. Jednakże sprawczość eteru należy pojmować równie metaforycznie, jak sprawczość sił fizycznych:

„Nie możemy zatem z całą powagą zakładać – czytamy w *Siris* – jak czynią to niektórzy filozofowie mechanistyczni, że małe cząsteczki ciał są obdarzone rzeczywistymi siłami czy mocami, poprzez które oddziałują na siebie nawzajem tworząc różnorodne zjawiska przyrody.

³³¹ Trudno się zatem dziwić, że zainteresowanie komentatorów budził problem pogodzenia stanowiska wyrażonego w *Siris* z wcześniejszymi dziełami filozofa. Dopatrywano się często albo głębokiej ewolucji poglądów, albo wręcz zerwania z dotychczasową filozofią (np. J. Wild, *Berkeley's Theories of Perception: A Phenomenological Critique*, „Revue Internationale de Philosophie” 1953, nr 7, s. 134-151). Pomimo jednak rozmaitych różnic wielu badaczy widzi w *Siris* przede wszystkim kontynuację filozofii Berkeleygo. L. Downing, ‘*Siris*’ and the Scope of Berkeley’s Instrumentalism, “The British Journal for the History of Philosophy” 1995, nr 3, D. Park, dz. cyt., s. 16 i nast., . R. J. Brook, dz. cyt., s. 101.

³³² *Siris*, 152, s. 82.

³³³ Wcześniejsze próby określenia statusu eteru w *Siris* doczekały się dwóch różnych interpretacji. Wedle G. Warnocka teoria ta ma dla irlandzkiego filozofa taki sam status ‘matematycznej hipotezy’, jak Newtonowska siła grawitacji. Jednakże, jak słusznie wykazuje R. Brook, brak podstaw dla tej analogii: jakkolwiek niedostrzegalne, cząsteczki eteru miałyby posiadać masę, kształt, ruchliwość. (por. G. Warnock, dz. cyt., s. 203, R. Brook, dz. cyt., s. 100-1) Stąd koncepcja eteru należy do metafizycznej części Berkeleyowskiej filozofii przyrody, nie zaś do matematyki. Dodatkowym uzasadnieniem tego twierdzenie jest uznanie pośrednictwa eteru pomiędzy Stwórcą i naturą.

Owe małe cząsteczki są wprawiane w ruch i kierowane, to jest poruszane ku sobie i na odwrót zgodnie z zasadami czyli prawami ruchu.³³⁴

Jednak utożsamienie przyczynowości mechanicznej z logicznym porządkiem wnioskowania naukowego w przypadku eteru kryje pewną zagadkę. Jeśli cząsteczki te byłyby w jakiś sposób dostępne zmysłom, można by za ich pomocą eksperymentalnie potwierdzić pewne hipotezy matematyczne, a przyjęcie koncepcji eteru uprościłoby rachunek matematyczny i pozwalało ujednoczyć prawa przyrody. Jednakże z samej definicji cząsteczki eteru są niewidzialne – nie da się ich w żaden sposób doświadczyć: jeśli zatem Berkeley przyjmuje (z pewnymi modyfikacjami) założenia filozofii naturalnej Newtona, należałoby spytać, w jaki sposób cząsteczki eteru miałyby być podległe ustalaniem matematycznie i weryfikowalnym doświadczalnie prawom natury?

Do hipotezy eteru Newton odwoływał się już wcześniej, jeszcze przed sformulowaniem teorii grawitacji w swych *Principiach*, utożsamiając go z tchnieniem ożywiającym, „ciałem światła, ponieważ obydwie posiadają cudowną zasadę czynną [*active principle*], obydwie są wiecznymi czynnikami sprawczymi”³³⁵ Subtelność i wielka sprężystość eteru miała być źródłem ruchu³³⁶. Wraz z ostatecznym odrzuceniem przez Newtona teorii Descartes’a eter – ośrodek tworzenia wirów - przestał być już użyteczną hipotezą, tym bardziej, że precyzyjnie wyliczone prawa ruchu oraz eksperymenty nie potwierdziły istnienia cząsteczek zbyt subtelnych, aby stawiany przez nie opór był zauważalny. Dopiero w dołączonych do wydanej w 1704 r. *Optics queries*, będącymi dość luźnymi spekulacjami, Newton powrócił do koncepcji eteru. W *query* 31 pisał m. in.:

„Dzięki tym zasadom wszelkie rzeczy materialne wydają się złożone z twardych i nieprzenikliwych cząsteczek różnorako rozmieszczonych podczas pierwotnego aktu stworzenia zgodnie z zamiarami rozumnego Sprawcy, to on bowiem je stworzył, aby nadać im porządek. Skoro tak właśnie się stało, byłoby czymś niefilozoficznym poszukiwać innego sposobu powstania świata, albo też wyobrażać sobie, że mógłby on powstać z chaosu za pomocą samych praw natury, że raz ukształtowany, mógłby istnieć przez wieki zgodnie z tymi prawami. Taka cudowna jednolitość w systemie planetarnym musi dopuszczać istnienie [leżącego u jej początku] zamiaru. Tak samo jedność ciał zwierząt (...), a także instynkt właściwy zwierzętom i owadom nie może być niczym innym jak skutkiem mądrości i biegłości potężnego, wiecznie żywego Sprawcy,

³³⁴ *Siris* 235, s. 112.

³³⁵ I. Newton, *The Vegetation of Metals*, cyt. za: J. Kierul, *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, Wrocław 196, s. 116.

³³⁶ „Być może całe urządzenie przyrody jest niczym innym jak tylko rozmaitymi połączeniami pewnych eterycznych tchnień albo oparów zgęszczonych [...] w podobny sposób jak opary zgęszczają się w wodę albo wyziewy w grubsze substancje [...] i po zgęszczeniu ukształtowanych w różne formy; wpierw bezpośrednio dłonią Stwórcy, a potem przez władze natury, która z mocy rozkazu „rośnijcie i rozmnażajcie się” stała się dokładną naśladowczynią kopii danych jej przez protoplastę. W ten sposób wszystkie rzeczy mogły wziąć swój początek z eteru.” (I. Newton, *Papers and Letters on Natural Philosophy*, ed. I. B. Cohen, Cambridge 1972, cyt. za: J. Kierul, *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, dz. cyt., s. 116.)

który znajdując się we wszystkich miejscach bardziej jest zdolny swą wolą poruszać ciałami swego nieograniczonego sensorium, a dzięki temu kształtować i przekształcać części wszechświata, niż my jesteśmy zdolni wprawiać w ruch członki naszego ciała. A przecież nie powinniśmy uważać świata za boże ciało, albo jego poszczególne części. Jest On bowiem jednością pozbawioną organów, członków czy części, są one podległymi mu stworzeniami, podporządkowanymi jego woli. I nie jest on ich duszą w większym stopniu, niż dusza człowieka miałaby być duszą wszystkich rzeczy, których obraz dostarczają jego zmysły, a które on postrzega zmysłami bez pośrednictwa jakiegokolwiek trzeciej rzeczy.”³³⁷

Dla Newtona rozważania na temat eteru były próbą odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego zjawiska dają się ująć za pomocą jednolitych praw, które wcześniej przedstawił w *Principiach*? O ile kartezjańska koncepcja wirów wyjaśniała powstanie świata wskutek pierwotnego impulsu nadanego przez Boga, który wprawil rozciąglą maszynę w ruch, to jednolita teoria grawitacji, wiążąca tak różnorodne zjawiska, jak morskie pływy, ruch Księżyca i komet, nie tłumaczyła jednocześnie, dlaczego prawa są takie a nie inne, dlaczego w ogóle przyroda podlega prawom tak jednolitym. Prawa te pozwalają uchwycić regularność zjawisk, co więcej, wyliczenia matematyczne umożliwiają odtworzyć wzajemne położenie ciał w minionym czasie, ale położenie to zawsze należałoby uznać za następstwo stanu poprzedniego, a pytanie o powód owej regularności wymyka się poznaniu przyrody. Dlatego zdaniem Newtona filozofia natury może albo pytanie o przyczynę poznawalności świata zawiesić, porzeczając na ich matematycznym opisie, albo postulować istnienie zasady celowej leżącej u podstaw regularności świata.

Berkeley przyjmuje podobny punkt widzenia. Zgadza się, że w przyrodoznawstwie nie ma miejsca na przyczyny celowe – wszystkie zjawiska powinny być rozpatrywane wedle zasad mechanicznych, a pytanie o celowość leżącą u podstaw przyrody przekracza problemy rozpatrywane przez nauki przyrodnicze. Tak, jak zasady filozofii naturalnej nie zajmują się znaczeniem praw przyrody dla człowieka, tak samo nie zawierają odpowiedzi na pytanie o ostateczną sprawczą i celową przyczynę całego porządku przyrody. Dla Berkeleygo, podobnie jak wcześniej dla Newtona, założenie celowości przyrody stanowi kwestię graniczną dla filozofii natury. W analogicznym sensie granicą ludzkiego poznania jest hipotetyczna subtelna eteryczna materia. Nie pełni ona zdaniem Berkeleygo roli żadnej hipotezy fizycznej, jaką pełniła jeszcze dla młodego Newtona, lecz stanowi symbol celowego ukształtowania Stworzenia.

Przejawiającą się w naturze stworzonej celowość boskiego zamiaru można zdaniem Berkeleygo rozpatrywać na dwa sposoby. Pierwszym jest regularność praw natury pozwalająca

³³⁷ I. Newton, *Optics*, London 1718, s. 378-9.

widzieć w nich środek do zaspokajania potrzeb witalnych człowieka, drugim jest płaszczyzna doświadczenia estetycznego. Odwołajmy się do następującej analogii.

Jeśli dziełem niedoskonałej sztuki człowieka byłby na przykład namalowany obraz, celowość jego formy przejawiałaby się najpełniej w całej kompozycji. Również wnikliwsze studia mogłyby ukazać właściwe z punktu widzenia całości obrazu elementy – blysk w oku przedstawionej postaci, jej splecione palce. Jeszcze dokładniejsze zbliżenie pozwoliłoby zapewne powiedzieć coś więcej o technice nakładania farby, laserunku, również w technice malarskiej pozwalając doszukiwać się kunsztu artysty. Jednakże poniżej pewnej wielkości, przy zbyt dużym zbliżeniu nie będzie można już dostrzec celowego zamiaru autora, natomiast oczom ukażą się drobne pęknięcia werniksu, cząsteczki spoiwa, drobinki barwnika, a badania mikroskopowe pozwolą zrozumieć budowę cząsteczkową farby użytej do malowania. Ale to wszystko, co ukazywałoby się poniżej owego progu wielkości, nie będzie już sugerowało celowego związku pomiędzy poszczególnymi elementami odsyłającego do woli artysty, a jedynie martwy mechanizm cząsteczek chemicznych i fizycznych. Ludzka sztuka jest niedoskonała i posiada swój kres, stając się ‘zwykłą’ przyrodą podległą prawom mechanicznym. Celowość ludzkiego zamiaru kończy się wraz z osiągnięciem pewnej granicznej wielkości, poniżej której dzieło to trzeba wyjaśniać już tylko poprzez prawa przyrody, które zgodnie z tezą Berkeleyya, prawa przyrody są ustanowione przez Boski rozum. Oznacza to również, że niezależnie do tego, jak wnikliwie rozum ludzki będzie w stanie prześledzić boski zamiar w dziele stworzenia, tam zawsze natrafi na celową dlań regularność, ujmowaną następnie w ciągu praw mechanicznych. Cóż byłoby kresem poznania? Teza materialistyczna prowadziła do jakiejś wersji teorii korpuskularnej, którą pierwszy sformułował Demokryt.

„Demokrytejska hipoteza, mawia doktor Cudworth, dużo zręczniejsze i mądrzej tłumaczy zjawiska, niż hipotezy Arystotelesa i Platona. Jednak gdy wszystko należycie rozważymy, być może odkryjemy, że wcale nie wyjaśnia ona zjawisk. Prawdę mówiąc, wszystkie zjawiska są jedynie sposobami przejawiania się ducha czy umysłu.”³³⁸

Dla Berkeleyya jednak kresem tego podpatrywanego przez człowieka porządku jest z definicji niewidzialny eter, ożywiający ogień, przenikający całość Stworzenia, będący narzędziem w rękach Opatrzności. Jego działanie należy rozumieć jedynie symbolicznie – podobnie jak działanie sił rozpatrywanych przez mechanikę będących przyczynami instrumentalnymi czyli fizycznymi; eterowi nie można owiem przypisać sprawczości w sensie ścisłym. Podobnie jak demokrytejskie atomy, cząsteczki eteru z definicji wymykają się doświadczeniu, jednak w

³³⁸ *Siris*, 251, s. 119.

odróżnieniu od nich, ruch tych subtelnych cząsteczek należy rozumieć nie tylko jako ruch podległy prawom mechaniki, ale jako ruch wynikający z celowego boskiego zamiaru.

Aby odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu *Siris* stanowi rozwinięcie wcześniej podejmowanych przez Berkeleygo wątków, należy najpierw sprawdzić, czy teza głosząca istnienie eteru daje się pogodzić z wcześniejszą Berkeleyowską filozofią przyrody. Jak pamiętamy bowiem, podstawą wypracowanych przez irlandzkiego filozofa rozstrzygnięć są między innymi tezy głoszące, że istnienie idei sprowadza się do bycia postrzeganymi przez umysł, że wszystkie idee są bierne, a jedyna aktywność zostaje przypisana duchom, wreszcie – że przyczyny fizyczne należy rozumieć albo jako regularność zachodzenia zjawisk, albo jako logiczne wynikanie twierdzeń teorii mechanicznej. Koncepcja eteru zdaje się całkowicie przeczyć wszystkim tym ustaleniom. Jaki status ma zatem hipoteza eteru, który jest przyciągany przez „inne cząsteczki, które go pętają, staje się mniej aktywny, zaś cząsteczki, które przylegają do cząsteczek eteru, stają się bardziej aktywne niż przedtem”³³⁹? Jakie są podstawy, aby sądzić, że eter istnieje?

Kryterium realności, jakie możemy odnaleźć we wcześniejszych pracach, stanowiących dla *Siris* punkt odniesienia: w *Traktacie* i *Dialogach*, jest trójstopniowe. Rzecz niebędąca duchem istnieje, jeśli składające się na nią idee są postrzegane przez umysł oraz relacje tworzące ową rzecz wpisują się jednolite i spójne prawa natury, po trzecie zaś, rzecz istnieje o tyle, o ile została ustanowiona aktem boskiej woli.

„Czy nie możemy zrozumieć, że stworzenie dokonało się całkowicie i wyłącznie w stosunku do duchów skończonych tak, iż o rzeczach można słusznie mówić, w odniesieniu do nas, że zaczynają istnieć, lub że są stworzone, kiedy za Boskim rozkazem istoty inteligentne zaczynają je postrzegać w ten sposób i w tym porządku, który Bóg ustanowił, a który my nazywamy prawami natury?”³⁴⁰

„Przez staranną obserwację zjawisk w zasięgu naszego widzenia, możemy odkryć ogólne prawa Natury i wywieść z nich inne zjawiska. Nie mówię: *domieść*, albowiem wszelka tego rodzaju dedukcja zależy od przypuszczenia, że Twórca przyrody zawsze działa jednostajnie, stale przestrzegając reguł, które my uważamy za zasady: tego zaś wiedzieć w sposób oczywisty nie możemy.”³⁴¹

³³⁹ *Siris*, 151, s. 81-2. Por. także fragment następujący: „Ów eter, czy też czysty niewidzialny ogień, najsubtelniejsze i najbardziej elastyczne z wszystkich ciał, zdaje się przenikać i rozciągać się przez cały wszechświat. Jeśli powietrze miałoby być bezpośrednim czynnikiem sprawczym, to właśnie czysty, niewidzialny ogień jest pierwszym naturalnym poruszycielem czy też źródłem, z którego czerpie ono swą moc. Ten potężny czynnik sprawczy, znajduje się wszędzie wokół, gotów do gwałtownego działania, jeśli się go nie ogranicza i nie kieruje nim z największą mądrością.” *Siris*, 152, s. 82.

³⁴⁰ *Dialogi*, III s. 87.

³⁴¹ *Traktat*, 107, s. 111.

Jakkolwiek jednak Boska wola jest rozumna, jakkolwiek też rozumność ta przejawia się w sposób również rozumiały przez człowieka – w postaci praw przyrody, jakkolwiek wreszcie pojmowanie działania tej woli jako dokonywanie cudów unieważniających owe prawa wynika z błędnego uznania, że wolność oznacza całkowitą swobodę poczynania³⁴², to jednak owe prawa są zależne od Boskiego dekretu. Jeśli zatem z perspektywy Boga rzeczą celową (której to celowości człowiek jeszcze nie rozpoznałby) byłoby umożliwienie doświadczenia eteru (np. jeśli zbudowany zostałby odpowiedni mikroskop), eter mógłby stać się przedmiotem badań fizyki. Innymi słowy – woluntaryzm Berkeleyowskiej filozofii natury dopuszcza istnienie eteru.

Oczywiście takie sformułowanie problemu dopuszczałoby zbyt wiele, a każde niezrozumiałe zdarzenie można by określić mianem cudu. Ale przytoczona uwaga na temat niedocieczonej boskiej woli jest także skierowana pod adresem trzeciej, przytoczonej już wcześniej reguły filozofii naturalnej Newtona, zgodnie z którą własności ciał, odkrywane we wszystkich ciałach objętych badaniami, należy uważać za powszechne jakości wszystkich ciał w ogóle³⁴³. Prawa natury nie są ustalone raz na zawsze. To jednak, co w religijnym języku można określić jako zmianę boskiego zarządzenia, z perspektywy nauki oznacza nieskończony postęp wiedzy. Skoro Bóg działa celowo i rozumnie, a rozumność ta przejawia się w jednolitości praw natury, z perspektywy ludzkiego rozumu odstępstwo od tych praw jest chwilowe. Z tego bowiem punktu widzenia rozwijające się w czasie poznanie nie pozwala jeszcze na odnalezienie całkowicie jednolitego systemu praw przyrody. Istnienie takiego systemu wynika z samego założenia istnienia boskiej rozumnej woli (ale również z rozumności człowieka), którego potwierdzeniem poszczególnych praw jest możliwość prognozowania przyszłości. Dlatego też status nieodkrytych jeszcze cząsteczek nie może być z góry przesądzony.

Trzeba jednak przyznać, że to dość słaby argument, raczej otwiera on możliwość kolejnych naukowych odkryć, niż pozwala z góry opisywać naturę nieodkrytego jeszcze eteru. Nie oznacza to jednak, że istnienie eteru jest tylko luźną spekulacją wymykającą się poznaniu naukowemu, w której wszystko jest możliwe. Hipoteza eteru należy rozpatrywać jako część filozofii natury. W znanym nam już fragmencie *Siris* Berkeley pisze:

„Czym innym jest dochodzić do ogólnych praw natury na podstawie namysłu nad zjawiskami, czym innym – tworzyć hipotezę, z której dedukuje się zjawiska. Tych, którzy zakładają istnienie epicykli, by za ich pomocą wyjaśnić ruch i pozorne położenie planet, nie należy uważać za odkrywców rzeczywiście prawdziwie w sposób realny i zgodny z naturą.”³⁴⁴

³⁴² Por. *Traktat*, 57, s. 74.

³⁴³ Por. K. Winkler, *Berkeley. An interpretation*, Oxford 1989, s. 270.

³⁴⁴ *Siris*, 228, s. 109.

Z jednej strony zatem mamy do czynienia z indukcją, z drugiej – z metodą hipotetyczno-dedukcyjną³⁴⁵. Pojęcie eteru nie jest w tym przypadku częścią teorii dedukcyjnej: jego założenie nie jest potrzebne dla uzupełnienia i uzyskania spójności *obecnej* teorii, ani nawet nie jest konieczne, jak hipoteza epicykli, dla wyjaśnienia empirycznych danych. Z drugiej strony w przypadku eteru wnioskowanie indukcyjne należałoby rozumieć bardzo szeroko: to nie obserwacja zjawisk, ale dotychczasowa procedura naukowa pozwala wnioskować o istnieniu eteru:

„Jakaż inna natura mogłaby pośredniczyć pomiędzy duszą świata, a tym masywnym układem cząstek i która mogłaby być nośnikiem życia, która mogłaby być, używając języka filozofów, zależna od formy rzeczy – trudno to pojąć. To mało wnikliwa uwaga, że dzieła sztuki nie są odpowiednie do tego, aby im się przyglądać przez mikroskop. Jednak im głębiej przyglądamy się wytworom natury, tym bardziej odkrywamy jej kunsztowny mechanizm, który jest nieskończony i niewyczerpalny: naszym oczom stale ukazują się nowe i coraz to inne cząstki, coraz bardziej subtelne i delikatne od poprzednich.”³⁴⁶

Przywołany powyżej przykład celowego ukształtowania natury przeciwstawionego efektom ludzkiej sprawczości należałoby w tym przypadku interpretować następująco. Poznanie przyrody dokonywane jest zgodnie z zasadami filozofii mechanistycznej, ta jednak uzyskuje znaczenie poprzez odesłanie do celów, jakim poznanie to może służyć. Obserwując burzliwy postęp przyrodoznawstwa Berkeley daleki byłby od uznania, że wyniki uzyskane przez mechanistyczną filozofię natury w pewnym momencie jej rozwoju są ostateczne. Nawet gdyby postęp nauki o przyrodzie miał być nieskończony, chociażby ze względu na rozwój optyki i technik obserwacyjnych, stawiający przed oczami człowieka kolejne zmysłowe idee, zawsze u podstaw zjawisk należałoby przyjąć istnienie eteru będącego aktywną przyczyną celową. Tym samym Berkeley stawia tezę następującą: postęp wiedzy dokonuje się zawsze ze względu na uzyskanie całościowego spójnego systemu twierdzeń, która zostaje z góry w takim postępie założona. Warunkiem owej całościowości jest z kolei instrumentalny charakter nauki odwołująca się do celowości ludzkiej woli. Tym samym Berkeley postuluje formalną celowość przyrody ze względu na jedność poznania, choć postulat ten wyrażony zostaje przezeń w sposób metafizyczny – poprzez założenie istnienia subtelnego, sprawczego eteru.

Stąd autor *Siris* uznałby, że mechaniczne prawa przyrody nie są obiektywne (w znaczeniu: niezależne od funkcjonowania ludzkiego rozumu), ale również trudno byłoby uznać, że są one subiektywne, nie są bowiem jedynie arbitralną kreacją rozumu ludzkiego. Wraz ze zniesieniem

³⁴⁵ L. Downing, *'Siris' and the Scope of Berkeley's Instrumentalism*, "The British Journal for the History of Philosophy" 1995, no. 3, s. 293.

³⁴⁶ *Siris*, 283, s. 132.

tezy materialistycznej, substancjalnie rozumiana opozycja pomiędzy subiektywności i obiektywnością zostaje unieważniona. Prawa natury są odkrywane o tyle tylko, o ile zjawiska podlegają interpretacji ludzkiego rozumu, zaś regularność zjawisk i stałość odkrywanych praw oznacza dla Berkeleya, że wynikają z celowego boskiego zamiaru. Mechanika zajmuje się jedynie zapośredniczeniem boskiej woli przejawiającej jako celowość, Opatrzność w świecie zjawisk. Kartezjański dualizm substancji wyznaczający absolutną granicę pomiędzy tym, co istnieje subiektywnie i tym, co istnieje obiektywnie, zostaje zastąpiony przez Berkeleya przeciwstawieniem tego, co dotyczy skończonych ludzkich duchów i tego, co boskie. Pamiętamy, że w odniesieniu do treści doświadczenia jest to przeciwstawienie ustanowionych przez podmiot wyobrażeń i stworzonych przez Boga wrażeń. Natomiast w odniesieniu do samej substancji oznacza to stosunek woli człowieka do absolutnie dobrej woli boskiej. Jednakże w każdym przypadku obie strony wzajemnie się warunkują. Współdziałająca z wolą wyobraźnia funkcjonuje o tyle tylko, o ile odnosi się do wrażeń – nie tylko w tym zakresie, że czerpie z nich materiał do swobodnego łączenia, ale dlatego, że ukierunkowuje wolę i w konsekwencji sprawia, że pewne wrażenia zjawiają się w doświadczeniu. Celowość realizująca się w działaniach woli w ostatecznej konsekwencji sprowadza się do problemu relacji własnego chcenia do dobra bezwzględnego, co wyrażone w języku religijnym, oznacza uzgodnienie woli człowieka i woli Stwórcy.

Dualistyczna koncepcja przeciwstawiająca wolność i rozciągłość ustępuje miejsca teleologicznemu ujęciu natury, w której poszczególne cele ujęte zostają w sposób zhierarchizowany. Jak zresztą pamiętamy, dualistyczne rozumienie doświadczenia dotyczy raczej funkcjonowania ludzkiego ciała, któremu przeciwstawia się zewnętrzny świat przyrody, dualizm ten przewyższony zostaje w Berkeleyowskiej filozofii przyrody. Mechanistyczne wyjaśnienie zjawisk przyrody okazuje się całkowicie poprawne, jednakże tylko pod warunkiem, że pamiętając, iż opiera się on na matematycznej hipotezie³⁴⁷, człowiek nie będzie traktował go jako reprezentacji rzeczywistości, a także, że traktowany będzie jedynie jako dogodne narzędzie służące lepszym zawiadywaniem rzeczami wokół nas (w tym sensie można mu przypisać charakter funkcjonalny), ale także, że ukazuje boską mądrość (przejawiającą się w porządku natury) i dobroć (absolutną dobroć ze względu na Stworzenie).

Jak jednak uzgodnić aktywność Boga i działanie przyczyn fizycznych? Akt stworzenia nie miał miejsca w czasie, czas bowiem, związany ze zmianą i ruchem, przynależy do ludzkiego doświadczenia. Wieczność Boga implikuje zatem, chce Berkeley, że z perspektywy natury tworzącej, stworzenie *trwa*, a w związku z tym akt stworzenia nie dokonał się w pewnym

³⁴⁷ Dlatego też w *Siris* Berkeley deklaruje, podobnie jak w *O ruchu*, że „wydaje się, iż naturę można lepiej poznać i wyjaśnić za pomocą przyciągania i odpychania, niż poprzez owe mechaniczne zasady wielkości, kształtu i im podobne, to znaczy [raczej za pomocą zasad ustanowionych] przez Sir Isaaka Newtona niż Descartes’a.” (243, s. 116.)

momencie, na przykład przez wprawienie w ruch materii. Takie rozumienie boskiej aktywności byłoby równoznaczne z traktowaniem jej jako pierwszej przyczyny fizycznej. Tymczasem rozumny charakter woli jest przyczyną istnienia celowości i organizacji. Jej przejawem jest właśnie eter, który w naturze ma spełniać rolę analogiczną do wprawiających w ruch ciała tchnień ożywiających (*animal spirits*) będących „instrumentalną czyli fizyczną przyczyną zarówno jego rozumności, jak i ruchu”³⁴⁸. Spróbujmy rozwinąć tę analogię. Zgodnie z nią każdy element organizmu należy pojmować jako środek dla ogólnego celu, jakim jest dobro tego właśnie organizmu jako całości. Z drugiej jednak strony dokładne poznanie organizmu, jakie dokonuje się w naukach szczegółowych, opiera się zawsze na poszukiwaniu „przyczyn instrumentalnych czyli fizycznych”, gdyż stwierdzenie, że jakaś część jest z pewnością środkiem dla ogólnego celu, jakim jest np. przeżycie organizmu, może co prawda wyznaczyć kierunek badań, ale nie może ich zastąpić. Analogia pomiędzy naturą i żywym organizmem, a także koncepcja eteru pozwala wedle Berkeleya uzgodnić dwa roszczenia – z jednej strony ma uzasadniać rozwój matematycznego przyrodoznawstwa, z drugiej jednak – uzupełniać go o perspektywę celowościową. Jednakże piszący na początku osiemnastego stulecia Berkeley nie rozpoznaje jeszcze obu roszczeń jako wymogów samego poznania, lecz problem ten wyraża kategoriach metafizyki. Stąd eter można traktować jako pojęcie wyznaczające kierunek poznania naukowego: zawsze całościowego i zawsze – co Berkeley dopowiada – instrumentalnego. W *Siris* związek pomiędzy pewnością poznania naukowego i potrzebą poszukiwania celu zjawisk (ten sam związek, który dotyczy również relacji tego, co fizyczne w poznaniu i tego, co psychiczne) zostaje przedstawiony poprzez przywołanie neoplatońskiej koncepcji hierarchii istot.

„Jamblich twierdzi, że świat jest jednym zwierzęciem, którego części, jakkolwiek odległe od siebie, są jednak powiązane ze sobą i związane wspólną naturą. Naucza on też tego, co jest wspólnym pojęciem pitagorejczyków i platoników, a mianowicie, że w naturze nie ma żadnej przepaści, ale łańcuch czy też drabina istot, wznosząca się łagodnie i nieprzerwanie od tego, co najniższe, do tego, co najwyższe, a każda z owych istot jest zawiadywana i udoskonalana przez udział w wyższej. Jak powietrze staje się ogniste, tak najczystszy ogień staje się zwierzęciem, a dusza zwierzęcia staje się rozumna. Nie należy tego rozumieć jako zmiany jednej natury w inną, ale jako powiązanie różnych natur, w którym według tych filozofów te niższe są zawsze podmiotem dla wyższych, które są w nich usytuowane i w nich działają”³⁴⁹

W łańcuchu istot eter, utożsamiany z ożywiającym ogniem³⁵⁰, stanowi ogniwo pośrednie pomiędzy nieożywionym, nieruchomym (*unanimated*) królestwem mineralów, a królestwem

³⁴⁸ *Siris*, 153, s. 82.

³⁴⁹ *Siris* 274 s. 129.

³⁵⁰ *Siris*, 147, s. 80.

organizmów żywych, posiadających w samych sobie zasadę ruchu. Jest zatem zarazem pośrednikiem, elementem drabiny stworzenia, z drugiej strony jako ożywiający tchnienie nadaje ruch całości natury, która dzięki temu może być pojmowana jak jeden żywy organizm, zawiadywany przez duszę. Koncepcja eteru pozwala przy tym przybliżyć Stworzenie i Stworzyciela również o tyle, że ukazuje pierwotność życia: nie powstało ono ze ślepego trafu, nie wyłoniło się z martwej materii, ale powstało w tym samym akcie stworzenia, nawet jeśli ów akt dla skończonego ludzkiego rozumu zawsze musi rozciągać się w czasie.

„Ślepy los i ślepy traf są u podstaw tego samego, a jedno nie jest bardziej rozumne niż drugie. Części tego świata wykazują taką wzajemną relację, związek, ruch i współzależność, że *wydaje się, jakby* poruszała je i utrzymywała w tych stosunkach jedna dusza; zaś harmonia pomiędzy nimi, porządek i regularność ukazują, że duszą tą zarządza i kieruje jakiś umysł.”³⁵¹

Uzasadnienie tego, co się zaledwie *wydaje* i co się tylko *jawi* nie jest już możliwe w obrębie przyrodoznawstwa. Odwołania do antycznej koncepcji wielkiego łańcucha istnień pozostają już tylko spekulacjami, których filozofia naturalna nie może potwierdzić.

„Jednak w filozofii fizycznej – pisze Berkeley – należy szukać przyczyny i wyjaśnienia zjawisk w zasadach mechanicznych. Zaś z punktu widzenia fizyki rzecz należy objaśniać nie przez wskazywanie niecielesnej przyczyny działającej, lecz przez udowadnianie jej związku z zasadami mechaniki, jak na przykład ‘działanie i przeciwdziałanie są równe i skierowane w strony przeciwne’.”³⁵²

³⁵¹ *Siris*, 273, s. 128-9.

³⁵² *O ruchu*, 69, s. 107.

Rozdział piąty

Piękno jako symbol Opatrzności

Eter i światło

Czytelnik otwierający *Alkifrona*, jak głosi podtytuł, dialog „zawierający apologię chrześcijaństwa przeciw tym, których zwie się wolnomyślicielami”, natrafia na rycinę przedstawiającą wodę wypływającą ze źródła do wielkiej misy, przelewającą się przez nią i płynącą dalej szerokim strumieniem. Poniżej znajduje się pochodzące z Księgi Jeremiasza motto: „Mnie opuścili, źródło wody żywej, a wykopali sobie cysterny, cysterny rozwalone, które nie mogą wody zatrzymać”³⁵³. Uzupełnia je cytat z pism Cyserona na temat ‘pomniejszych filozofów’, którzy twierdzą, że śmierć jest ostatecznym końcem, słowa te są napomnieniem, że odejście od wiecznego źródła życia, Stwórcy, podtrzymującym wszystko, co istnieje, prowadzi niechybnie do zgubnego sceptycyzmu. Berkeley pisał *Alkifrona* w Ameryce, podczas ostatecznie nieudanej wyprawy na Bermudy, dokąd wybrał się wraz z żoną i przyjaciółmi, aby założyć szkołę, w której mogliby kształcić się synowie kolonistów; zadaniem owej szkoły było również propagowanie zasad religii protestanckiej w Ameryce.

Uzasadniając swój projekt w *Proposals for a College in Bermuda* pochłonięty religijnym zapalem Berkeley pisał:

„Każdy bowiem, kto zwróci uwagę na boską potęgę religii, przyrodzoną moc rozumu i cnoty oraz na potężne skutki, jakie często płyną ze stałych i regularnych działań choćby słabej i nikłej przyczyny, uzna za rzecz naturalną i rozumną, że nawet małe strumienie ciągle wypływające ze źródła czy też zbiornika uczoności i religii i płynące przez wszystkie części Ameryki w stosownym czasie muszą przynieść wspaniały efekt w postaci odparcia złych obyczajów i niereligijności w naszych koloniach na równi z ciemnotą i barbarzyństwem otaczających je narodów. Zwłaszcza, jeśli zbiornik znajdzie się na osobności, w czystym miejscu, gdzie jego wody z dala od wszystkiego, co mogłoby je zepsuć pozostaną przejrzyste i czyste, w przeciwnym wypadku bardziej będą kłaść niż oczyszczać miejsca, przez które płyną.”³⁵⁴

Dopelnienie tej metaforyki, która za każdym razem odsyła do biblijnego wyobrażenia Boga jako źródła wiecznego życia, odnajdujemy w *Siris*. Rzecz zastanawiająca: nigdzie w tym dziele nie można odnaleźć wyjaśnienia znaczenia tytułu, zaś czytelnik brnąc przez dość zawikłany

³⁵³ *Alkifron*, s. 19.

³⁵⁴ G. Berkeley, *Proposals for a College in Bermuda*, w: *Works*, t. IV, s. 360-361.

tekst może jedynie opierać się na podtytule, zgodnie z którym jest to „łańcuch filozoficznych rozmyślań i badań dotyczących mocy wody dziegiowej, skrywający ponadto inne tematy wzajemnie powiązane i wynikające jeden z drugiego”. Znaczenie zagadkowego tytułu Berkeley wyjaśnił dopiero w drugim liście do Thomasa Priora, pisząc: „Moc wody dziegiowej, niczym Nil wypływającej z tajemnego i ukrytego źródła i rozgałęziającej się w niezliczonych kanałach, przynosząc zdrowie i ulgę wszędzie tam, gdzie się ją zastosuje, równie łatwa i różnorodna w swym zastosowaniu, jak obfita.”³⁵⁵ W przypisie wyjaśniał: „Nil był przez starożytnych oraz Egipcjan zwany *Siris*, słowo to w grece znaczyło także tyle, co ‘łańcuch’, choć nie było tak często używane, jak *Sira*.”³⁵⁶ Kolejny zatem raz Berkeley odwołuje się do biblijnego symbolu: czytelnik ma do czynienia z jednej strony z łańcuchem „filozoficznych rozmyślań”, z drugiej z łańcuchem istnień wznoszącym się od ziemi aż po niebo, z którego, niczym z boskiego źródła wypływa świetlista substancja – eter.

W *Siris* dochodzi do pełnego głosu znana już strategia pisarska Berkeleyya, którą najkrócej ujmując wyrażenie „myśleć jak uczeni, a mówić jak lud”, o której pisał w *Dziennikach*. Przygodny ciąg myśli, ciągle odwołania do antycznej filozofii oraz renesansowej magii i alchemii, rozpoczynający się od przepisu na uzyskanie wody smołowej i wskazanie jej dobroczynnego wpływu na bodaj wszystkie choroby, jakie trapią ludzkość, wije się poprzez alchemiczne uzasadnienie jego właściwości wskazujące, że pochodzą one od zawartego w niej boskiego eteru, a kończy się neoplatońskimi refleksjami filozoficznymi, które stały się zagadką dla późniejszych badaczy myśli irlandzkiego filozofa. Przygodny charakter refleksji sprawia, że trudno zrazu ustalić zarówno to, czy Berkeley cytuje jedynie starożytnych autorów, czy prezentuje własne poglądy, jak i stwierdzić, co jest ostatecznym tematem tego rapsodycznego dzieła, które w tym przypomina wczesne *Dzienniki*, że może być potraktowane także jako sprawozdanie z myśli pojawiających się wraz z lekturą rozmaitych dzieł. Autorem jest jednak ten sam Berkeley – zainteresowany najnowszymi osiągnięciami nauki, wertujący pisma filozofów i głoszący pochwałę chrześcijaństwa. Jakkolwiek z dzisiejszej perspektywy *Siris* sprawia dość dziwaczne wrażenie, było to dzieło, o którym Berkeley mawiał, że kosztowała go najwięcej pracy. Zadziwia także entuzjazm dla wody smołowej, traktowanej jako uniwersalne panaceum na wiele dolegliwości. Czy należy go traktować jako wyraz ówczesnego stanu wiedzy medycznej, jak sugeruje znawca filozofii Berkeleyya i wydawca jego dzieł T. Jessop?³⁵⁷ Czy też – pisze o tym D. Berman – uwagi na temat oczyszczającego działania wody smołowej należy traktować w sposób symboliczny: oczyszczeniu miałoby podlegać wówczas nie tyle ciało osoby spożywającej ów lek, ile jego dusza, której dane

³⁵⁵ G. Berkeley, *The Second Letter to Thomas Prior*, w: *Works*, t. V, s. 185.

³⁵⁶ Tamże.

³⁵⁷ T. E. Jessop, *Editor's Introduction [to *Siris*]*, w: *Works*, t. V, s. VII.

byłoby pić z boskiego źródła – tego samego, które widnieje na rycinie otwierającej *Alkifrona*, i z którego miał popłynąć oczyszczający strumień przez amerykański kontynent.³⁵⁸ Berman wskazuje na zakończenie pierwszego listu do Priora, w którym Berkeley potwierdza, że woda dziegiowa jest lekarstwem na wiele różnorodnych chorób, ale dziwi się, jak można traktować wodę smołową jako środek leczący wszelkie dolegliwości na podobieństwo kamienia filozoficznego zamieniającego wszystkie substancje w złoto.³⁵⁹ Chyba jednak nawoływanie do picia wody smołowej, która leczy wiele różnych schorzeń, zarówno cielesnych, jak i duchowych, wynikało zarówno z obiecujących eksperymentów, które Berkeley przeprowadzał lecząc różne choroby, sprawdzając zarówno potrzebną ilość lekarstwa, jak i okres jego stosowania³⁶⁰, ale także z religijnego zapału, z jakim chciał się podzielić swym odkryciem – błogosławieństwem zesłanym przez Boga.

Trudno zaprzeczyć szczerości tego religijnego entuzjazmu. Niesiony jego falą, jak również dużą popularnością *Siris*, Berkeley opublikował wkrótce *Nowe uwagi na temat wody smołowej*, zaś załączony do wspólnego wydania obu pism indeks chorób, które może leczyć owym uniwersalnym panaceum, liczy pięć stron i przekonuje o powadze, z jaką podchodzono do jego działania. Zarazem to, co prosty lud traktował jako swoisty podręcznik medycyny, miało skrywać religijne przesłanie. Pochwały pod adresem wody smołowej okazują się jednocześnie pochwałą celowo zorganizowanej natury, a wizja przepelniającego ją świetlistego eteru ukazująca jedność całego Stworzenia miała przepelnić dusze czytelników czcią dla Stwórcy. Znajdując oparcie w alchemicznych doktrynach Berkeley ukazywał, że w tej jedności nie ma przeciwstawienia pomiędzy królestwem mineralów, żywą przyrodą i człowiekiem, lecz co najwyżej różnica doskonałości, skoro wszystko przenika boski eter³⁶¹. W ten sposób miało się dokonać również duchowe oczyszczenie człowieka. Realna, dająca się zmysłowo doświadczyć woda przepelniona boskim światłem-eterem miała być zarazem symbolem czystości duchowej.

Eter – niewidzialna substancja ognia utożsamiany był również ze światłem, które przenika przestrzeń czyniąc widzialnymi wypełniające ją przedmioty. Dopóki eter pojmowany jest jako subtelna materia, dopóty pozostaje tylko niepotwierdzoną hipotezą, która, jak dopowiada czytający Newtonowską *Optykę* Berkeley, przypominać ma o konieczności odnoszenia się do przyrody jako celowo zorganizowanej całości. Aktywność eteru dla przyrodoznawstwa stanowi jedynie spekulację, jeśli jednak pamiętamy, że eter pojmowany jako substancja światła może

³⁵⁸ D. Berman, *George Berkeley. Idealism and Man*, dz. cyt., s. 178.

³⁵⁹ Por. G. Berkeley, *The First Letter to Thomas Prior*, po *Siris*, w: Works, t. V, s. 171.

³⁶⁰ Tamże, s. 173.

³⁶¹ Pewna liczna egzemplarzy drugiego dublińskiego wydania *Siris* zawierała fragment wiersza Berkeleygo *Tar*. (*Ze skutków wzajemnych i przyczyn / złoty łańcuch powstaje; ogień moc / blyszczy od najwyższego tronu aż po smołę, gdzie piekiel kres*). (D. Berman, dz. cyt. s. 174)

przejawiać się także w sposób widzialny. Jego dostrzegalna aktywność jest sprawą oczywistą, o czym przekonują zmysły i wyobraźnia: pozwala zaistnieć zmysłowym rzeczom, sprawia, że przedstawiają się one umysłowi. Aktywność tę ujawnia zarówno zmieniający się w ciągu dnia blask słonecznego światła, jak i migotliwa poświata rzucana nocą przez płomień świecy: w obu przypadkach światło ożywia ruchliwe formy, sprawia, że przedmioty zaczynają istnieć, wylaniając się z ciemności. Aktywność świetlistego eteru sprawia, że może pojawić się piękno, które jest symbolem doskonałości natury.

„Gdy idzie o skazy i defekty pojawiające się na tym świecie, co do których pewni ludzie sądzą, że biorą się z konieczności i nieuchronności tkwiącej w naturze, inni zaś, że ich przyczyną jest jakaś zasada zła, ten sam filozof [tj. Plotyn – AG] zauważa, że być może rozum, który stworzył i zrządził wszystkie te rzeczy, nie chcąc, aby wszystkie one były jednakowo dobre, niektóre z nich zamierzył uczynić gorszymi niż inne, podobnie jak nie wszystkie części zwierzęcia są jego oczami. Także w mieście, komedii czy na obrazie wszelkie stopnie doskonałości, postaci i kolory nie są ani sobie równe, ani podobne do siebie. Tak więc nawet przesada, błędy i przeciwstawne jakości składają się na piękno i harmonię świata.”³⁶²

Berkeley równolegle rozwija dwie uzupełniające się koncepcje: teorię świetlistego eteru oraz teorię estetyczną, która stanowi jej zmysłowy odpowiednik; gdy je zestawimy dostrzegamy związek *Siris* z dziełami wczesnymi, takimi jak *Nowa teoria widzenia*, *Dialogi* czy *Traktat*. *Nowa teoria widzenia* stanowiła próbę wyjaśnienia postrzegania wielkości i odległości przedmiotów bez odwoływania się do materialnej, rozciąglej substancji i w pewnym sensie zapowiadała tematykę estetyczną, którą Berkeley podjął w dziełach późniejszych. Fakt, że widzimy przedmioty, jest możliwy tylko o tyle, że są one ujawnione przez światło. Geometryczne spekulacje optyków nie ujmują samego doświadczenia światła: dla naszych oczu nie biegnie ono po prostych liniach, pomiędzy którymi można wyliczyć kąty odpowiednie do tego, aby obraz mógł powstać na siatkówce oka. Takie tłumaczenie dotyczy optyki i pozwala przewidzieć, co będziemy widzieć, gdy skorzystamy z rozmaitych przyrządów. Wyliczenia takie przydatne są zapewne także malarzom, którzy problemem tym zajmowali się co najmniej od czasów wynalezienia perspektywy, od traktatu Albertiego z 1435 roku, pierwszych dzieł Leonarda i eksperymentów Dürera ze szklaną taflą, na której malarz szkicuje obraz siedzącego przed nim mężczyzny starając się tak oddać jego kształt, że widz oglądający potem skończone dzieło będzie przekonany, iż obraz ten do złudzenia przypomina to, co on sam widziałby własnymi oczami. Wysiłki artystów,

³⁶² *Siris* 262, s. 123. W nawiązującej do *Siris*, wydanej sześć lat później *Analogy of Divine Wisdom* Richarda Bartona napotyamy takie samo rozumienie eteru: „Ogień jest powszechnym źródłem życia, porządku, różnorodności, stałości i piękna wszechświata. Znajduje się on nie tylko w Słońcu i innych ciałach niebieskich, ale tkwi w każdej cząstce materii na naszej planecie. Jego ruch jest tak szybki, subtelny, wszechprzenikający i niesie ze sobą tak rozległe skutki, że wydaje się być niczym innym, jak duszą wegetatywną, tchnieniem ożywiającym świata.” (s. 63).

podobnie jak nieco później Berkeleya zmierzają bowiem do tego samego celu: wytłumaczenia, jak jest możliwe, że rozpościerający się przed nami widok – obraz tworzony na płótnie, czy powstający na siatkówce oka i w gruncie rzeczy dwuwymiarowy, daje złudzenie przestrzeni. Zapewne zarówno malarze, jak i Berkeley przystaliby na stwierdzenie, że przestrzenny obraz powstaje dopiero umyśle widza, że dopiero odpowiednie zestawienie tego, co w samym wrażeniu jest jedynie rozświetlonymi kolorowymi punktami – Berkeleyowskimi *minima sensibilia* – dało wyobrażenie tego, co przestrzenne. Nie rozciągle, ale właśnie *przestrzenne* – wyciągnięte ręce mogą w tym przypadku napotkać co najwyżej płaską powierzchnię płótna. Ale przestrzenność ta nie jest już abstrakcyjną ‘pustą’ przestrzenią Newtona, lecz zbiorem ‘pełnym’ wrażeń, czy będą to *minima sensibilia* postrzegania wzrokowego, czy też kolorowe plamy o różnym stopniu jasności na obrazie malarskim: zebrane razem tworzą zmysłowy symbol eteru – białe światło. Pojęcie pustej przestrzeni, przez którą biegną świetne promienie, może być jedynie narzędziem pomocnym do tego, aby wyliczając odpowiednie wielkości uzyskać wyobrażenie doświadczanej przestrzeni.

Zgodnie z taką interpretacją *Siris* zawiera próbę skonstruowania takiej teorii fizycznej, która byłaby odpowiednikiem doświadczenia estetycznego. Twierdzenie o wzajemnej harmonii i współdziałanie różnorodnych sił w naturze, a także ich wpływ na człowieka znajdują dla Berkeleya potwierdzenie w renesansowej koncepcji Marcilia Ficina odwołującego się do platońskiej wizji świata przedstawionej w *Timajosie* oraz do *Ennead* Plotyna³⁶³.

„Niebo wydaje się być brzemienne siłami i formami, które tworzą i rozróżniają poszczególne rodzaje rzeczy. Nieraz już obserwowaliśmy, jak światło, ogień czyli niebiański eter, rozdzielony przez załamujące go lub odbijające ciała, tworzy wielość kolorów, jednak nawet i wtedy ta sama pozornie jednolita substancja, rozdzielona i skryta mocą przyciągania i odpychania, ukryta w kanałach roślin i zwierząt, mocą naturalnej chemii tworzy czy użycza różnych specyficznych właściwości z natury przynależnych ciałom. Stąd też biorą się zapachy i smaki, a także moc lecznicza różnych roślin.”³⁶⁴

Dla osiemnastowiecznej nauki o przyrodzie były to już koncepcje nieaktualne, oparte na opisie jakościowym, a nie jedynie ilościowym pomiarze matematycznym, odwoływały się one do przyczyn celowych, a nie tylko mechanicznych przyczyn fizycznych, wreszcie opisywały przyrodę w sposób związany zawsze z człowiekiem. Jednakże sama koncepcja świetlnego eteru, subtelnych cząstek przekazujących ruch znajdowała również oparcie w najnowszych odkryciach: korpuskularnej budowy światła, pierwszych, choć jeszcze bardzo szacunkowych wyznaczeniach

³⁶³ Zob. np. *Siris*, 210: „Ci platońscy filozofowie w doprawdy cudowny sposób rozprawiali na temat światła i wysoko szymbowali w swych rozmyśleniach: węgla do ognia, od ognia do światła, od światła widzialnego do ukrytego światła niebios i duszy świata, co do którego uważali, że przenika i swym przemożnym ruchem ożywia substancję wszechświata.” (s. 103.)

³⁶⁴ *Siris*, 181, s. 92.

jego prędkości, wreszcie rozszczepienia światła, które stanowiło przekonujące potwierdzenie, że jednorodna, rozprzestrzeniająca się niemal natychmiast³⁶⁵ substancja tworzy całą feerię barw, przedstawiając ludzkiemu oku zarówno minerały, jak i rośliny oraz zwierzęta. Tradycyjne pojmowanie natury jako celowo zorganizowanej całości, które powoli stawało się dla fizyki i nowoczesnej chemii koncepcją przebrzmiałą, którą potwierdzał już jedynie autorytet antycznych i renesansowych filozofów, dla doświadczenia estetycznego jest czymś oczywistym.

Gdy z perspektywy historycznej oceniamy dorobek Berkeleya, z łatwością dostrzegamy, jak w początkach osiemnastego stulecia zmieniał się rozumienie ładu natury, który miał być potwierdzeniem istnienia czuwającej nad światem Opatrzności: wierny tej tradycji Berkeley snuje co prawda dywagacje nad celowym ruchem eteru przenikającego całość Stworzenia, ale sporo wysiłku potrzeba, aby można je było uzgodnić ze zdobyczami nowożytnej nauki. Ta bowiem porzucała w tym okresie alchemiczne i astrologiczne rozważania na rzecz nowoczesnej chemii i astronomii; najlepszych przykładów tego procesu dostarczali wielokrotnie przywoływani przez Berkeleya Boerhaave, czy Homberg. Ten ostatni w opinii współczesnych miał „z rtęci uzyskać złoto poprzez wprowadzenie światła do jego porów, uczynił to jednak z tak wielką trudnością i kosztami, że, jak sędzę, nikt z chęci zysku nie powtórzy tego eksperymentu.”³⁶⁶ Również i u Berkeleya napotykamy odwołania do takich koncepcji. „Światło, czyli ogień uwięzione [w rzeczach] staje się częścią całości złożonej – czytamy w *Siris* – jednocząc pozostałe części i całość tę kształtując. Gdy jednak uda mu się uciec, miesza się z przestworem eteru, aż ponownie podzielone i poddane przyciąganiu wkracza i różnicuje to, czym są zwierzęta, rośliny i królestwo mineralów. Ogień zatem w sensie filozoficznym jest także ogniem, chociaż nie zawsze płomieniem.”³⁶⁷

Domniemana i będąca przedmiotem wiary naturalna celowość natury powoli przestawała być przedmiotem badań naukowych, a jedynym przejawem przenikającej świat boskości pozostawało piękno. Także spójna interpretacja pism Berkeleya wymaga od nas, aby opis związku człowieka z naturą, traktowanie tej ostatniej jako tworu celowo zarządzanego przez Opatrzność rozpatrywać nie tylko jako koncepcję metafizyczną, ale przede wszystkim jako pewną konceptualizację doświadczenia estetycznego. To ostatnie zresztą, jak jeszcze zobaczymy, odgrywa w teorii filozoficznej Berkeleya szczególną rolę.

Irlandzki filozof wielokrotnie zwraca uwagę na pierwotny względem wszelkiej racjonalnej konceptualizacji charakter bezpośredniego, konkretnego doświadczenia zmysłowego. Porzucając

³⁶⁵ Berkeley pisał przy tej okazji o szybkości „około dziesięciu milionów mil na minutę” (*Siris*, 226, s. 109).

³⁶⁶ *Siris*, 194, s. 97.

³⁶⁷ *Siris*, 192, s. 97.

szatę słowną, mamy zatem „poznać przedmioty jasno i adekwatnie”³⁶⁸, mamy doświadczyć bezpośrednio danych idei, które zjawiają się „czyste i nagie”³⁶⁹. Dla takiego doświadczenia światło rzeczywiście *tworzy* cały widzialny świat z jego ruchliwymi formami, a rozpraszając się w powietrzu powołuje do istnienia kolory, których nazwy najlepiej świadczą o tym, jak arbitralny jest ludzki język – tak bardzo, że badacze dawnych traktatów mają kłopot ze zrozumieniem, co kryje się pod takimi nazwami, jak *flavus*, *lividus*, *album* czy *candidus* oznaczającymi różnie odcienie bieli. Doświadczenie wzrokowe potwierdza działanie eteru, materii ognia i światła, tworzenie i organizowanie przezeń świata; światło również staje się widzialne dopiero wtedy, gdy napotyka inne ciała. Rozpraszając się w powietrzu zmiękcza kontury przedmiotów dając do zrozumienia, że znajdują się one w pewnych odległości, że aby do nich dotrzeć, trzeba najpierw wprawić w ruch własne ciało. Doświadczenie takie nie tylko pozwala domyśleć się odległości, ale także odnaleźć relacje łączące poszczególne formy, a ich harmonię nazwać pięknem.

Specyfika doświadczenia piękna

Czasy, w których tworzył Berkeley to okres niezwykle bujnego zainteresowania filozofów tematyką estetyczną. Począwszy od eseju Addisona na temat przyjemności wyobraźni³⁷⁰ i *Characteristics* Shaftesbury’ego, zagadnienie piękna i innych kategorii estetycznych, takich jak wzniosłość czy nowość, było już nie tylko przedmiotem praktycznych odkryć malarzy, ale tematem badań filozoficznych. Odkryte wówczas podstawowe właściwości przeżycia estetycznego i dyskusje nad znaczeniem terminu ‘piękno’ były z pewnością znane Berkeleyowi, o czym przekonują nie tylko jego szerokie zainteresowania naukowe i chęć udziału w publicznej debacie nad interesującymi wówczas tematami, poświadczone esejami drukowanymi w *Guardianie*, ale przede wszystkim zdecydowana krytyka filozofii Shaftesbury’ego przeprowadzona w *Alkifronie*. Bliższe przyjrzenie się przedstawionemu przez Berkeley’a opisowi doświadczenia estetycznego i sposobowi pojmowania przezeń piękna, wskazuje na zdumiewające podobieństwo obu koncepcji: w podobny sposób pojmowali on zarówno piękno natury, w analogiczny sposób ujmowali specyfikę doświadczenia estetycznego. Powodem bezpardonowych ataków Berkeley’a na ‘pomniejszego filozofa’ Shaftesbury’ego jest bowiem nie kwestia samego przeżycia estetycznego i rozumienia piękna, ale utożsamienie przeżycia estetycznego z religijnym, a także zrównanie aprobaty dla piękna i dobra. Berkeley sprzeciwia się bowiem traktowaniu przeżycia estetycznego

³⁶⁸ *Traktat, Wstęp*, s. 30.

³⁶⁹ Tamże.

³⁷⁰ J. Addison, *O przyjemnościach wyobraźni*, tłum. P. Parszutowicz, „Terminus” 2004, nr 1, s. 13.

jako podstawy moralności, a także utożsamieniu go z przeżyciem religijnym. Mówiąc krótko, była to polemika anglikańskiego biskupa z teistą.

Pod koniec *wstępu* do *Traktatu*, Berkeley przestrzega, że zbyt literalne trzymanie się pism uczonych, a także zbyt dosłowne traktowanie jego własnego dzieła sprawi, że nigdy nie będziemy „oglądać najpiękniejszego drzewa poznania, którego owoc jest wyborny i znajduje się w zasięgu naszej ręki”, zaś aby było to możliwe, wystarczy jedynie „odrzuć zasłonę słów”³⁷¹. Uwaga ta prowadzi do Berkeleyowskiej krytyki celów języka i uznania wtórnego wobec doświadczenia zmysłowego charakteru wszelkiej pojęciowej konceptualizacji. Jednakże ‘odrzuć zasłonę słów’ można zinterpretować także jako zapowiedź problematyki piękna, której rozwinięcie znajdujemy w późniejszych partiach tekstu. Problematyka ta wyrasta bezpośrednio z wcześniejszych ustaleń dotyczącego sposobu, w jaki powinno być pojmowane doświadczenie. Musimy na chwilę powrócić do najważniejszych ustaleń w tej kwestii.

Jednym ze źródeł hipotezy materialistycznej, a tym samym przekonania o niezależnym istnieniu materialnych ciał, jest język, co do którego zakłada się, że po pierwsze, dobrze *odzwierciedla* zewnętrzną rzeczywistość, po drugie – że odzwierciedlanie to jest podstawową funkcją języka. Pamięamy jednak, że tak, jak można wskazać na język jako na przyczynę błędów metafizyki, tak samo można wskazać na źródła wskazanego właśnie mylnego przeświadczenia o istocie języka. Struktury języka, które miałyby oddawać naturę samych ciał wyrażaną w relacji podmiotowo-orzecznikowej w języku i substancjalno-atrybutowej odniesieniu do nich samych, wyrastają z pierwotnego doświadczenia przekształcania otaczających nas rzeczy, które traktujemy jako materiał przyoblekany w odpowiednią do naszych celów formę. Stwierdzenie, że oto napotkamy niezależną materię, której nadajemy kształt, należy do podstawowych ludzkich doświadczeń: o istnieniu tego, co zewnętrzne, przekonuje chociażby opór stawiany przez tworzywo. Istnieje jednak inne, równie podstawowe doświadczenie, które przekonuje, że działanie nie jest tylko nadawaniem kształtu już istniejącym rzeczom, ale tworzeniem, dzięki któremu powstaje to, czego wcześniej nie było, a jedynym źródłem jest aktywność wyobraźni. Jest to doświadczenie artystycznej kreacji.

Rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma doświadczeniami nie sprowadza się tylko do odmiennej konceptualizacji, ale jest podstawową różnicą sposobu odnoszenia się do otoczenia. Gdy dzięki obróbce materiału powstaje przedmiot użytkowy, jego celem jest funkcjonalność: ręce garncarza napotyka opór gliny, czują jej zmieniający się kształt, a jednocześnie jego wyobraźnia podsuwa możliwe przeznaczenie powstającego naczynia, od którego zależy jego forma. Gdy natomiast powstaje obraz przedstawiający prześwietlany promieniami Słońca krajobraz, wzrok

³⁷¹ *Traktat, Wstęp*, s. 32.

malarza nie napotykając oporu sprawdza, w jaki sposób poszczególne barwne plamy tworzą wzajemne związki tak, że powstaje harmonijna całość. A przecież pojęciowe ujęcie tych zależności ma charakter wtórny i pomocniczy, służący zapamiętaniu i co najwyżej przybliżonemu odtworzeniu w słowach tego, co widziało oko. Obraz uwieczniony na płótnie nie jest wiernym odbiciem czegoś istniejącego na zewnątrz – harmonia farb powstała tylko dzięki spostrzegawczości i umiejętności uchwycenia relacji łączących poszczególne kształty i powstające w oku barwy.

„Aby rozpoznać zgodności lub niezgodności zachodzące pomiędzy moimi ideami – pisze Berkeley – aby dostrzec, jakie idee zawierają się w jakiejś idei złożonej, a jakie się w niej nie zawierają, nie potrzeba niczego więcej niż uważnie postrzeżać to, co się dzieje w moim własnym umyśle.”³⁷²

Różnica pomiędzy wskazanymi dwoma rodzajami doświadczenia sprowadza się również do odmiennych postaw. Odwołajmy się w tym miejscu do wcześniejszego przykładu. Powstające w pracowni garncarza naczynie potrzebne jest o tyle, o ile będzie co w nie wlać, ostatecznie zaś służyć będzie mniej czy bardziej wyszukany potrzebom ludzkiego ciała pozwalając zaspokoić pragnienie wodą czy zadowolić subtelne upodobania konesera wina. W przypadku powstającego na płótnie piękna o zaspokajaniu potrzeb ciała nie ma już mowy, a jego odbiór ma charakter bezinteresowny. W takim doświadczeniu istotne jest zawieszenie przeświadczenia o niezależnym istnieniu przedmiotów, bezinteresowna kontemplacja zmysłowych form.

W tym miejscu myśl Berkeleygo wykazuje zaskakującą zgodność z estetyczną koncepcją krytykowanego przez Shaftesbury’ego³⁷³. Podobnie jak i autor *Moralistów*, Berkeley zauważał, że piękno nie sprowadza się do samej odbiorczości zmysłowej, ale do źródłowej ludzkiej możliwości dostrzeżenia harmonii w tym, co umysłowi podsuwają zmysły. Zmysły dostarczałyby materiału dla doświadczenia estetycznego, zadaniem wyobraźni byłoby z kolei dostrzeżenie związków pomiędzy nimi – nie tylko, jak w codziennym doświadczeniu, poprzez ujęcie ich w porządku rozciągłości i czasu, ale także zauważenie harmonii właściwej pięknu.

„Wystarczy – czytamy w *Moralistach* – gdy rozważymy najprostsze kształty, takie jak kula, sześciąt, kość do gry. Dlaczego nawet małe dziecko cieszy się widokiem ich proporcji? Dlaczego

³⁷² *Traktat, Wstęp*, s. 31.

³⁷³ Najpełniej została ona przedstawiona w *Moralistach*, których wcześniejsza wersja ukazała się w Londynie w 1705 roku pod tytułem *The Sociable Enthusiast: a Philosophical Adventure*. Jednakże trudno stwierdzić, kiedy Berkeley zapoznał się z jego dziełami, jakkolwiek obszerne fragmenty *Alkifrona* (zwłaszcza trzeci ustęp trzeciego dialogu) są wystarczającym świadectwem, że zbiór *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times* (wydany wkrótce po publikacji *Traktatu*) był mu dobrze znany. Najprawdopodobniej jednak źródłem podobieństwa obu koncepcji jest ich platoński rodowód (zarówno w odniesieniu do dzieł Platona i Plotyna, jak i siedemnastowiecznej szkoły platońskiej w Anglii: H. More’a i R. Cudwortha).

woli się sferę albo kulę, walec czy piramidę, a odrzuca i pogardza się kształtami nieregularnymi?³⁷⁴

Tę źródłową umiejętność ujęcia harmonii przedmiotów zmysłowych Shaftesbury określa mianem smaku (*taste*) i wewnętrznego zmysłu (*inward sense*). Analogia ze zmysłami zewnętrznymi sprowadza się do tego, że podobnie jak one, smak działa natychmiastowo i niezależnie od naszej woli. Zewnętrzne zmysły (jeśli rozpatrywać je w oderwaniu od wyobraźni) przedstawiają barwy i kształty niezależnie od woli, nie potrzebują też żadnej pomocy ze strony rozumu, aby przedstawić dany przedmiot. To jednak, co dostarcza sam zmysł wzroku, dopowiedziałby Berkeley, jest jedynie nieskładną mieszaniną barwnych punktów. To dopiero aktywność umysłu pozwala zaprowadzić pomiędzy nimi ład, sprawiając, że punkty te układają się w kształty, których harmonia jest źródłem przyjemności.

Ocena zmysłowej harmonii przedmiotów pozwala je porównywać ze sobą, stawiać niektóre wyżej niż inne. Warunkiem takiej oceny jest jednak wskazanie specyfiki piękna, które nie sprowadza się do prostej zmysłowej przyjemności. Ta ostanta jest całkowicie bezrefleksyjna: jej indywidualny charakter sprawia, że nie sposób ustalić jakkolwiek normę czy standard owej przyjemności. Spostrzeżenie, że doświadczenie piękna jest bezinteresowne, daje możliwość obiektywnej oceny piękna, ustalenia standardu i porównywania ocen, w wyniku czego smak ulega doskonaleniu – piękne są już nie tylko, jak pisał Shaftesbury, sześciany i kule, ale kształty dużo bardziej skomplikowane. Jednakże podstawowa różnica pomiędzy prostą przyjemnością zmysłową i przyjemnością płynącą z doświadczenia piękna tkwi w tym, że zmysłowe zadowolenie jest wynikiem aktualnego stymulowania zmysłów przez materialny, zewnętrzny bodziec, podczas gdy piękno związane jest z aktywnością wyobraźni – piękne może być wyobrażenie, natomiast zmysłowo przyjemne może być tylko aktualne wrażenie. Przywołajmy w tym miejscu pouczający fragment *Moralistów*:

„Jakąkolwiek namiętnością nie darzyłbyś innych piękności, wiem, miły Filoklesie, że nie podziwiałbyś żadnego bogactwa na tyle, by przypisać mu piękno – zwłaszcza gdyby to była zwykła sterta lub masa drogiego kruszcu. Albowiem w medalach, monetach, płaskorzeźbach, posągach i dobrze wykonanych przedmiotach wszelkiego rodzaju możesz odkryć piękno i przedmioty te możesz podziwiać.

– To prawda – rzekłem – jednak nie ze względu na metal.

– Zatem to nie kruszec ani materia jest dla ciebie piękna.

– Nie.

– Ale – sztuka.

³⁷⁴ Shaftesbury, *Moralisci*, [w:] *Moralisci. List o entuzjazmie*, tłum. A. Grzebiński, Toruń 2007, s. 175.

– Z pewnością.³⁷⁵

Tę wymianę zdań pomiędzy Teoklesem i Filoklesem z dialogu Shaftesbury’ego Berkeley opatrzyłby zapewne następującym komentarzem. Jeśli już mamy mówić (jak prosty lud) o istnieniu materii, to (jako ludzie uczeni) powinniśmy zauważyć, że przyjemność zmysłowa nie jest *rezultatem* oddziaływania materii na organy zmysłów, ale na odwrót: to właśnie doświadczenie zmysłowe popychając nas do działania w kierunku tego, co napotykamy jako przyjemność i przykrość, daje nam w rezultacie przeświadczenie odnośnie do istnienia tego, co materialne i od nas niezależne. Więcej nawet: przyjemność zmysłowa nie jest tylko biernym doznaniem, ale zawsze związanym z ciałem doznaniem ukierunkowującym działania woli. Z kolei przyjemność właściwa pięknu jest niejako dziełem wyobraźni spajającej materiał postrzeżeniowy w harmonijną całość. Ta różnica pomiędzy „codziennym” doświadczeniem, a doświadczeniem estetycznym, określana często jako różnica pomiędzy postawą ‘interesowną’ a ‘bezinteresowną’, sprowadzałaby się na odmiennym udziale trzech władz – zmysłowości, wyobraźni oraz woli.

Bezinteresowność estetyczna – idea, która rodziła się na początku osiemnastego wieku, by potem stać się podstawą określenia estetyki jako samodzielnej dziedziny refleksji filozoficznej, oznacza takie odniesienie do doświadczenia, w którym rezygnuje się z pragmatycznego, funkcjonalnego nastawienia, w którym przedmioty traktowane są jako narzędzia. Codzienne doświadczenie tym różni się od doświadczenia estetycznego, że jest bardzo wybiórcze. Berkeley ma rację, zauważając, że na co dzień odnosimy się nie do rzeczy-idei, ale do rzeczy-konceptów, zwracając uwagę tylko na te aspekty otaczających nas przedmiotów, które odpowiadają funkcjonalnemu nastawieniu do otaczającego nas świata; wiąże się to z działalnością wyobraźni, podpowiadającą woli, w którą stronę się skierować, aby osiągnąć zamierzony cel. Tymczasem postrzeganie zjawisk „pod kątem piękna” oznacza poszukiwanie innego rodzaju relacji pomiędzy ideami: tym razem nie chodzi już o ukierunkowanie działania, ale o odnalezienie więzi pomiędzy nimi, które sprawiają, że malujący się widok jest harmonijny, celowo zestrojony niczym ręką artysty. Jednak taki bezinteresowny charakter doświadczenia ma to do siebie, że nie angażuje woli tak, jak codzienne, interesowne nastawienie związane z byciem ‘pomiędzy rzeczami’. W doświadczeniu estetycznym odwrócony zostaje niejako porządek ‘codziennego’ doświadczenia, w którym wyobraźnia podpowiada jedynie to, co będzie można doświadczyć, jeśli tylko wola podporządkowując się prawom natury sprawi, że doświadczenie to będzie możliwe – gdy podjęte zostaną działania prowadzące do tego, że udziałem człowieka staną się pewne doświadczenia zmysłowe. W takim wypadku to, co w doświadczeniu jest wrażeniem, tym różni się od obrazów wyobraźni, że traktowane jest jako realność. Tymczasem w bezinteresownym odnoszeniu się do

³⁷⁵ Tamże, s. 169.

zjawisk doświadczenie przeniesione jest do samej wyobraźni zestawiającej poszczególne doświadczenia i nie funkcjonującej już pod naporem rzeczywistości.

Nie oznacza to jednak, że w doświadczeniu piękna znika przeciwstawienie wrażeń i wyobrażeń: przyjmuje ono jednak inną formę. W przypadku malarstwa wzrok nie zapowiada już tego, co stanie się z ciałem, gdy zbliży się do przedmiotu – perspektywy, zgodnie z którą na obrazie ujęte zostają przedmioty, nie można potwierdzić dotykiem – natrafi on tylko na rozpiętą powierzchnię płótna. Także piękno krajobrazu zniknie, jeśli chcąc potwierdzić realność przedmiotów dotykiem zanadto zbliżymy się do płaszczyzny obrazu. Jednak i wtedy rozróżnienie pomiędzy tym, co jest tworem fantazji i tym, co przedstawiają zmysły, pozostaje ważne: pozwala ono odróżnić ludzkie dzieła sztuki od piękna naturalnego. Powróćmy na chwilę do przykładu, jakim posłużyliśmy się w poprzednim rozdziale: obraz przedstawiony na płótnie jawi się jako celowy tylko do pewnego rzędu wielkości, poniżej którego rozpadnie się ukazując splekane spoiwo i drobinki pigmentu, na których układ wola artysty nie ma żadnego wpływu, bowiem podlega on już tylko mechanicznej przyczynowości fizyki. Z drugiej strony, gdy przyglądamy się pięknu naturalnemu, trudno określić, jak głęboko ono sięga. Estetycznie zinterpretowana teoria eteru każe przypuszczać, że poszczególne cząstki natury, które w najprostszej postaci przedstawiają się jako *minima sensibilia* – najprostsze porcje rozciągłości, a dla wzroku jako kolorowe punkty, zawsze będą stanowiły całość, z której ludzka wyobraźnia będzie mogła wydobyć piękne kształty. Wystarczy, jeśli, jak pisze Berkeley, „rozważymy uważnie stałą prawidłowość, porządek i powiązanie rzeczy przyrodzonych, zdumiewającą wspaniałość, piękno i doskonałość większych fragmentów stworzenia, i wyborny kunszt w budowie drobnych cząstek, w połączeniu ze ścisłą harmonią i powiązaniem całości”³⁷⁶.

Doświadczenie piękna natury stawia dodatkowe wyzwanie przed wyobraźnią: ta bowiem, zestrojona z wolą, pozwala sądzić, że osiągnięcie piękna ludzkimi rękoma polega na celowym zestrojeniu jakości tak, aby powstała piękna, harmonijna całość. Jej celowość nie jest już obiektywną celowością przedmiotów, do których można dążyć i które można użyć. Jedynym celem odpowiednio zestrojonej całości jest wzbudzenie przyjemności w odbiorcy zachwycającym się pięknem. Ale wyobraźnia wie też, że chociaż nie można z góry podać przepisu na piękno, to jednak stworzony obraz, pierwotnie dany był jej właśnie, aby potem zostać przeniesiony na płótno i stać się przedmiotem dostępnym innym ludziom. Dla wyobraźni, a szerzej – dla ludzkiego rozumu – każdy celowo ukształtowany przedmiot odsyła do zamysłu leżącego u swego źródła. Analogicznie też należy rozpatrywać naturę. Odpowiedniość jej twórców zarówno dla funkcjonowania ludzkiego ciała (odkrywane w postawie funkcjonalnej), jak i sprawiające wrażenie

³⁷⁶ *Traktat*, 146, s. 142.

celowo ułożonych barwnych form (gdy odnosimy się do natury w sposób bezinteresowny), daje się zrozumieć tylko o tyle, o ile założy się, że u źródeł pięknego dzieła natury tkwił zamiar analogiczny do zamiaru człowieka, lecz doskonalszy od niego.

„Choć są pewne rzeczy, które budzą w nas przekonanie, że w ich wytwarzaniu biorą udział zdolne do działania istoty ludzkie, to jednak jest dla każdego oczywiste, że rzeczy, zwane dziełami Natury, stanowiące przeważną część postrzeganym przez nas idei, czyli wrażeń zmysłowych, nie zostały wytworzone przez akty naszej woli ani nie są od nich zależne. Istnieje zatem jakiś inny duch, który je spowodował, skoro jest sprzecznością, aby miały istnieć same przez się.”³⁷⁷

W przypadku bezinteresownego doświadczenia estetycznego o tym, że powstanie pewnych zjawisk było możliwe tylko ze względu na twórczy zamiar człowieka, świadczy ich rozpoznawalne na pierwszy rzut oka celowe zorganizowanie: harmonijny, znaczący układ barw na płótnie, tonów w dziele muzycznym czy wreszcie linia atramentu układająca się na kartce w zapisane równym charakterem pisma zrozumiałe słowa wiersza. Doświadczenie to może być zrozumiałe tylko wtedy, gdy założymy, że nie powstały przypadkowo, gdy zapisująca je ręka powodowana była mechanicznym skurczem mięśni, ale ruchem dokonującym się pod dyktando woli, której wyobraźnia podpowiadała, gdzie za chwilę skierować pióro czy pędzel. Gdyby zjawiska przyrody nie układały się w celową całość, można by przypuszczać, że jedynym stwórcą piękna jest człowiek, a właściwą dziedziną estetyki jest sztuka. Tymczasem pojawienie się harmonii zjawisk natury każe doszukiwać się i tam twórczego zamysłu. Jednakże pomiędzy tymi dwoma dziedzinami piękna istnieje ścisła analogia: piękno naturalne jest zrozumiałe tylko wtedy, gdy zjawiska natury traktowane są jako rodzaj przekazu wyrażonemu w języku – gdy odczytywane są jako wypowiedź kierowaną pewną intencją. O tej ostatniej można mówić wtedy tylko, kiedy odczytywana jest przez analogię do ludzkiej twórczości artystycznej; inaczej rzecz ujmując – z pięknem natury mamy do czynienia wtedy, gdy pojmowane jest przez analogię do dzieła sztuki. Analogia ta sięga jednak głębiej, gdyż piękno natury zawsze pozostaje niedoścignionym wzorem – nie tylko dlatego, że drobiazgowość form przyrodniczych przewyższa rezultat artystycznego kunsztu, ale również dlatego, że odkrywana w naturze harmonia jest wzorcem dla twórców. Forma naturalna tylko wtedy staje się pięknem, gdy przypomina dzieło artysty, ale i na odwrót, twórczość artystyczna możliwa jest tylko dlatego, że pierwotne doświadczenie piękna natury poucza o możliwości bezinteresownej estetycznej kontemplacji przedmiotów stając się inspiracją dla dokonań artystów.

³⁷⁷ Tamże.

Związek natury i człowieka, symbolicznie wyrażany w antycznej filozofii oraz renesansowych traktatach alchemicznych należy zatem rozpatrywać na co najmniej dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich dotyczy zaspokajania potrzeb ciała, gdy napotykanie w doświadczeniu rzeczy stają się środkami dla „własnego dobrobytu”³⁷⁸. Celowość ta oznacza z jednej strony poznawalność przyrody – możliwość podporządkowania jej w stałe prawa, z drugiej zaś – możliwość przejawiania się aktywności człowieka w naturze, wreszcie – wszelkiej działalności technicznej, której służy ‘filozofia mechanistyczna’. Takie rozumienie natury stawia w centrum zawsze człowieka – zjawiska są zestawiane i konceptualizowane ze względu na cel, jakim jest człowiek – przyobleczony w ciało duch skończony. Druga płaszczyzna to płaszczyzna piękna, na której idee składające się na naturę, do których odnosimy się jako do ‘idei nagich i pozbawionych zasłony słów’, należy rozumieć jako rezultat boskiego twórczego zamysłu.

Wzniosłe piękno natury

Jak pamiętamy, dla Berkeleygo pojęciowym wyrazem spajającej naturę celowości jest eter, aktywna substancja, materia światła, a jednocześnie pierwsze narzędzie Opatrzności, dającego się doświadczyć przykładu owej celowości dostarcza natomiast piękno, „nade wszystko zaś nigdy dość podziwiane prawa przykrości i przyjemności, instynkty lub skłonności przyrodzone, pożądania i namiętności zwierząt.”³⁷⁹ Jeżeli, powiada Berkeley, „rozważymy to wszystko, zastanawiając się jednocześnie nad znaczeniem, i doniosłością atrybutów: *jeden, wieczny, nieskończenie mądry, dobry i doskonały*, to jasno ujrzymy, że one należą do wymienionego Ducha, ‘który sprawuje wszystko we wszystkim’ i ‘w którym wszystko stoi’.”³⁸⁰ Celowa organizacja natury przejawia się zatem na dwa sposoby: życia i piękna. W odniesieniu do obu jednak odniesienie zjawisk do jednoczącej zasady celowej przedstawia się nieco inaczej.

Opisując celowość życia Berkeley bardzo krytycznie odnosił się do przedstawionej przez Leibniza koncepcji sił celowych działających w nieskończonej ilości substancji. Zdaniem irlandzkiego filozofa postulat istnienia samorzutnych, obdarzonych dążnością monad zakłada, że każdej materialnej cząstce należałoby przypisać istnienie duszy, co z kolei powodowałoby nie tylko zatarcie granicy pomiędzy nieożywioną częścią przyrody, która tworzy królestwo minerałów, a ożywionym światem roślin i zwierząt, ale miało też istotne implikacje religijne – obdarzony duszą człowiek przestałby bowiem zajmować wyróżnione miejsce w dziele stworzenia. Jednakże Berkeley stanął przed tym samym, co Leibniz, problemem początków życia.

³⁷⁸ *Dialogi*, II, s. 30.

³⁷⁹ *Traktat*, 146, s. 142.

³⁸⁰ Tamże.

W przeciwieństwie do mineralów, które podlegają jedynie fizycznym zasadom ruchu wyznaczonym przez Newtonowską dynamikę, budowa istot żywych wskazuje na takie połączenie części, które tworząc całość organiczną i celową: nie są ani tworamii czysto mechanicznymi, jak chciał Descartes, ale też nie jest tak, że życia należałoby doszukiwać się w każdej cząstce przyrody – również w skalach czy piasku. Różnica pomiędzy martwym i żywym jest widoczna bezpośrednio: pierwsze zjawiska stają się zrozumiałe, gdy wpleciemy je w całość praw przyrody podlegającej prawom mechaniki, drugie – gdy odwołamy się do pojęcia związku celowego.

Posuwając się jednak dalej w poznaniu przyrody zgodnie z ludzkim, czasowym punktem widzenia, możemy w tym miejscu zadać pytanie o początek życia. Skoro jednak trudno wyobrazić sobie taki początek jako przejście od pierwotnego stanu martwoty, mocą ślepego trafu, jedynym sposobem tłumaczenia może być jedynie przyjęcie, że celowość cechująca życie ma charakter pierwotny względem związku mechanicznego. Pierwotność ta nie oznacza jednak istnienia monad – indywidualnych ‘porcyjek’ życia – ale uznanie, że całość natury powinna być rozpatrywana jako celowo funkcjonujący organizm, będący „żywym światem, wprawianym w ruch przez jedną duszę, jednolicie ukształtowanym, którego wszystkie części są kierowane i zarządzane przez jeden umysł. (...) Nadaje on jedność nieskończonej mnogości rzeczy dzięki wzajemnej wspólnocie działań i doznań, wzajemnemu dostosowaniu części sprawiając, że wszystko współdziała ku osiągnięciu jednego i tego samego celu, ostatecznemu i najwyższemu dobru całości.”³⁸¹ Postulat istnienia nadrzędnej w stosunku do pojedynczych żywych istot naturalnej celowości, której źródłem jest Bóg, pozostaje jednak nadal tylko postulatem, podobnie jak istnienie eteru, choć o tyle dogodnym, że stanowi próbę wytłumaczenia źródła dającej się zaobserwować celowości życia. O ile jednak celowość ta zawsze dotyczy relacji pomiędzy częścią organizmu i jego całością, stwierdzenie, że taką całością jest nie tylko organizm, ale cała natura, pozostaje jedynie przypuszczeniem, nie poddając się obserwacji. Choć o obiektywnej celowości życia przekonują „instynkty lub skłonności przyrodzone, pożądania i namiętności zwierząt”, to zaspokajające ciekawość ludzkiego rozumu pojęcie celowości całości natury wymyka się doświadczeniu. Czynnikiem ożywiający naturę jest eter, który w ścisłym sensie aktywny nie jest i może być rozpatrywany jedynie zgodnie z przyczynami fizycznymi. Jednakże przyczyny te są analogiczne do tych, które opisują zjawisko życia: każda cząstka eteru przekazuje siłę innym cząstkom (jako taki jest to związek mechaniczny), ale rozpatrywany w odniesieniu do całości natury funkcjonowanie eteru pełni rolę analogiczną do *animal spirits* – tchnień ożywiających każdy organizm.

Widzieliśmy już jednak, jakie trudności napotyka uzgodnienie koncepcji eteru z wymogami stojącymi przed tworzoną przez Berkeley’a filozofią przyrody. W pewnym sensie ów

³⁸¹ *Siris*, 279, s. 131.

brak ostatecznego potwierdzenia istnienia naturalnej celowości zostaje uzupełniony przez doświadczenie piękna naturalnego. W przeciwieństwie bowiem do dającego się zaobserwować życia, istnieje specyficzne doświadczenie, w którym można uchwycić celowość całej natury: jest nim uczucie zachwyty, podziwu dla piękna natury, który Shaftesbury określał mianem *entuzjazmu*, a który był nieobcy również Berkeleyowi. Pojęcie to pozwala zrozumieć właściwy Berkeleyowi specyficzny sposób doświadczenia, czy też 'odczuwania' świata, który leży u podstaw tezy immaterialistycznej³⁸². O tym, jak bardzo zbieżne są obie koncepcje, świadczy porównanie dwóch niemal identycznych opisów doświadczenia zachwyty pięknem natury.

„Wszystkie cuda natury służą do tego, by pobudzić i doskonalić w nas ideę ich autora. Pozwala on nam wtedy ujrzeć siebie, a nawet rozmawiać z nim w sposób, na jaki pozwala nam nasza słabość. Jakże wspaniale jest go oglądać w najwznioślejszych dziełach, które rozgrywają się wyżej scenie!”³⁸³

„Popatrz, czyż pola nie są pokryte cudowną zielenią? Czyż w lasach, gajach, rzekach i czystych źródłach nie ma czegoś, co pieści, raduje i zachwyca duszę? A widok szerokiego i głębokiego oceanu, olbrzymiej góry, której szczyt ginie w chmurach, lub starego, mrocznego boru, czy nie napelnia umysłu jakimś przyjemnym strachem? A także skały i pustynie, czy nie mają w sobie jakiejś ujmującej dzikości? Jak prawdziwie przyjemnie jest oglądać naturalne piękno ziemi! Czy zasłona nocy nie zasnuwa jej oblicza, aby jej urok był trwały i nieustannie odnawiał się dla nas? I czy nie zmienia ona szat wraz z porą roku? Jak mądrze rozmieszczone są żywioty! Co za różnorodność tworów natury i jaki z najmniejszego z nich nawet pożytek! Co a subtelność i piękno, jaka pomysłowość w zwierzęcych i roślinnych ciałach!”³⁸⁴

Zachwyt Filonousa dla bogactwa form przyrody niezwykle przypomina hymn, jaki do natury wznosi Shaftesburiański Teokles, a religijny nastrój, jaki zdaniem Shaftesbury'ego nasuwa piękno i naturalna celowość, równie dobrze można odnaleźć w pismach Berkeleya³⁸⁵. Podobieństwo jest tak dalekie, że na dobrą sprawę oba przywołane fragmenty można by zamienić miejscami. Na czym jednak polega ów zachwyt pięknem natury, opiewany przez obu filozofów?.

Gdy chcemy odpowiedzieć na to pytanie, pierwszym problemem, jaki napotykamy, jest znaczenie terminu *piękno*. Na początku osiemnastego wieku nie posiadał on jednoznacznego

³⁸² Na taką konieczność odczytywania filozofii Berkeleya wskazuje przywoływany już J. Kopania. Jego zdaniem bardzo specyficzna filozofia Berkeleya wyrastała ze sprobematyzowania takiego właśnie indywidualnego doświadczenia, co z kolei miało się stać przyczyną, dla której filozofia ta okazywała się tak niezgodna ze zdrowym rozsądkiem, a jednocześnie niepodatna na kontrargumenty (por. J. Kopania, *Semiotyka sensualizmu immanentnego*, dz. cyt.)

³⁸³ Shaftesbury, *Moralisci*, dz. cyt., s. 153.

³⁸⁴ *Dialogi*, II, s. 50.

³⁸⁵ *Dialogi* ukazały się w roku 1713, tym samym, w którym ukazało się drugie wydanie *Characteristics* Shaftesbury'ego. Wiele racji ma P. Olscamp, zauważając, że zaskakująca jest nie tylko zajadłość późniejszego ataku Berkeleya na Shaftesbury'ego, ale też fakt dużego pokrewieństwa obu koncepcji zwłaszcza w zakresie estetyki (P. Olscamp, *The Moral Philosophy of George Berkeley*, The Hague 1970, s. 165-169).

znaczenia odnoszącego się do harmonijnego zestawienia jakości zmysłowych. Jeszcze pod koniec lat trzydziestych tego stulecia Hume pisał o dwóch rodzajach piękna: pięknie utworów artystycznych i przedmiotów zewnętrznych oraz pięknie działań, wskazując na paralelność wartości estetycznych i etycznych odkrywanych dzięki zmysłowi wewnętrznemu³⁸⁶. Zarówno pojęcie zmysłu moralnego, specyficznej władzy, dzięki której można odnieść się zarówno do dobra, jak i piękna, jak i utożsamienie piękna i cnoty pochodziły zresztą od Shaftesbury'ego, określającego smak jako 'zmysł wewnętrzny'. W tradycji shaftesburiańskiej rozróżnienie wartości moralnych i estetycznych dokonywało się stopniowo i chyba po raz pierwszy miało miejsce w rozprawce ucznia Shaftesbury'ego, szkockiego profesora etyki, Francisa Hutchesona w wydanym w 1725 roku *An Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue*, ale, jak pokazuje przykład Hume'a, tradycyjne, szerokie pojmowanie piękna utrzymywało się jeszcze dość długo³⁸⁷. Zgodnie z takim pojmowaniem piękna, można jako piękno określić zarówno zmysłową formę przedmiotu, jak i celowy zamiar, który tkwi u podstaw uczynku, harmonijną duszę człowieka o zrównoważonych emocjach.

Problem jest jednak dość złożony. Estetyczna interpretacja platonizmu, z jaką mamy do czynienia u Shaftesbury'ego, prowadziła do powstania omawianej już idei bezinteresowności. Z perspektywy późniejszego rozwoju teorii piękna idea ta prowadziła (nie do końca zgodnie zresztą z intencjami jej twórcy) do wyodrębnienia i samookreślenia estetyki jako odrębnej dziedziny refleksji filozoficznej. Pod koniec stulecia, w teorii Kanta, bezinteresowność odróżniała postawę estetyczną od zainteresowania w spełnianiu czynów zgodnych z moralnym nakazem rozumu³⁸⁸. Jednak nawet mając na uwadze dalszy rozwój znaczenia terminu *piękno*, który przeciwstawia je dobru i prawdzie i pamiętając o wyodrębnianiu doświadczenia estetycznego, nawet gdy odróżnimy piękno 'moralne' od 'zmysłowego', nie do końca jesteśmy w stanie uchwycić znaczenie przypisywane temu pojęciu przez brytyjskich estetyków i filozofów początku osiemnastego wieku. 'Piękno' było dla nich bowiem mieszaniną dwóch kategorii estetycznych, które w owym czasie dopiero zaczynano traktować oddzielnie – piękna i wzniosłości.

Jeśli pominiemy antyczne jeszcze źródła wzniosłości³⁸⁹, po raz pierwszy do wyraźnego przeciwstawienia obu kategorii doszło w cyklu esejów J. Addisona opublikowanych w *Spectatorze* i zatytułowanych łącznie *O przyjemnościach wyobraźni* (1711), w których pisząc o wzniosłości używa pojęcia okazałość (*greatness*). Czytamy tam: „Przez okazałość, rozumiem nie tylko rozmiar (*bulk*)

³⁸⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, wyd. cyt., t. 2, s. 10.

³⁸⁷ Oczywiście samo sformułowanie 'piękno uczynków' czy 'piękno moralne' nie przesądza sprawy i może świadczyć ledwie o językowym uzusie. Jednakże potwierdzeniem wspomnianej tradycji jest przede wszystkim w wielu aspektach podobny sposób, w jaki Hume konstruuje swą etykę i estetykę.

³⁸⁸ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Galecki, Warszawa 1986, s. 61-81.

³⁸⁹ Zob. A. Grzebiński, *Rozwój kategorii wzniosłości w osiemnastowiecznej estetyce brytyjskiej. Od recepcji dzieła Pseudo-Longinosa do rozprawy Burke'a*, „Terminus” 2001, nr. 1-2.

jakiegoś pojedynczego przedmiotu, lecz wielkość (*largeness*) całego widoku rozpatrywanego jako jedna, kompletna całość. Takie właśnie są widoki otwartej szampańskiej (*champaign*) krainy, ogromnej surowej pustyni, potężnych masywów górskich, wysokich skal i przepaści czy szeroko rozlanych wód, gdzie tym, co nas uderza, nie jest nowość czy piękno widoku, lecz pewien pierwotny rodzaj wspaniałości (*magnificence*), przejawiającej się w wielu zdumiewających dziełach natury. (...) Takie bezgraniczne widoki wprawiają nas w przyjemne zadziwienie, a postrzegając je odczuwamy w duszy wspaniały spokój i zdumienie.”³⁹⁰

Późniejsza, empirystycznie nastawiona estetyka brytyjska odnajdowała wzniosłość w ogromie zjawisk przyrody, podczas gdy piękno kojarzone było ze zmysłową harmonią, dla której trafne określenie ukuł Hutcheson, określając je jako jedność w różnorodności³⁹¹; w konsekwencji zaczęto obie kategorie przeciwstawiać, zauważając nawet, że wykluczają się wzajemnie³⁹². Trzeba jednak pamiętać, że od samego początku badań nad wzniosłością, kojarzono tę kategorię przede wszystkim ze wzniosłym stanem duszy, podniosłymi uczuciami; wzniosłość dotyczyła nie tyle zmysłowości człowieka, ile jego duchowości. Nawet jeśli podniosły nastrój miały ewokować górskie masywy czy rozległy ocean, to ostatecznie wzniosłość jest pewnym przeżyciem, „przyjemnym strachem”, o którym pisze Berkeley. Piszący w tym samym czasie o wzniosłości J. Baillie, E. Burke czy A. Gerard zgadzali się z pierwszym zachowanym opisem wzniosłości, w którym wzniosłość jest określona jako wstrząsająca siła, która porywa duszę.³⁹³

Dlatego też mając na uwadze późniejszy rozwój estetyki, należałoby w odniesieniu do uwag Berkeleygo na temat piękna stwierdzić, że ma on zawsze na myśli nieco inną wartość estetyczną, niż późniejsi estetycy: jest ona zespoleniem piękna i wzniosłości, przez co moglibyśmy określić ją mianem wzniosłego piękna. Co więcej – filozofia Berkeleygo *nie* jest w zasadzie teorią estetyczną. Berkeleyowskie piękno splecione jest ze wzniosłością i stanowi sposób ukazywania się doskonałości natury, a dzięki temu miałoby być sposobem przejawiania się Boskiej dobroci. W obu koncepcjach – Shaftesbury’ego i Berkeleygo - takie pojmowanie piękna wynikało z tradycji platońskiej i założenia celowościowego charakteru całości natury. Owa naturalna celowość, którą Berkeley konceptualizował w pojęciu eteru, mieściła w sobie różnorakie rodzaje celowości: zarówno obiektywną i wewnętrzną celowość życia, równie obiektywną, ale zewnętrzną i nadaną ludzkim ustanowieniem celowość narzędzi, a także subiektywną (bo odnoszącą się do człowieka i jego przeżyć) celowość estetyczną. Piękno i użyteczność, jak pisze Berkeley, „zwierzęcych instynktów” nie odnoszą się do całkowicie odmiennych porządków.

³⁹⁰ J. Addison, *O przyjemnościach wyobraźni*, tłum. P. Parszutowicz, „Terminus” 2004, nr 1, s. 183.

³⁹¹ F. Hutcheson, *An Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1725, s. 17.

³⁹² E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, tłum. P. Graff, Warszawa 1968.

³⁹³ Pseudo – Longinos, *O górności*, W: *Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, tłum. T. Sinko, Wrocław 1951, s. 102.

Dlatego Berkeley pisząc o pięknie wspomina o „stałej prawidłowości, porządku i powiązaniu rzeczy przyrodzonych, zdumiewającej wspaniałości, pięknie i doskonałości stworzenia”³⁹⁴, „podniesieniu ducha widokiem piękna, ładu, ogromu i różnorodności rzeczy przyrodzonych”³⁹⁵, o „pożytku ze skaz i wad przyrody”, powiększających „piękno pozostałej reszty stworzenia”³⁹⁶, o „pięknie stworzenia, które widzimy”.³⁹⁷ Podkreślić należy też, że Berkeley przypisuje piękno nie poszczególnym przedmiotom, ale całości stworzenia: jest ono zmysłowym wyrazem doskonałości całej natury. W jaki sposób jest nam ono dane?

Wskazówki odnajdujemy na początku *Traktatu*: początkowe paragrafy sprawiają wrażenie dobrze przemyślanego wstępu skierowanego do czytelnika mającego w pamięci Locke’owskie *Rozważania*. Wszystkie przedmioty ludzkiego poznania podzielone są na ‘idee aktualnie wryte w zmysłach’, ‘idee pamięci i wyobraźni’ oraz ‘uczucia [*passions*] i czynności umysłu’; w oryginale czytamy jednak dokładnie o przedmiotach, które ‘postrzegamy, gdy odnosimy się do naszych uczuć i działań umysłu’³⁹⁸. Zakończenie paragrafu zawiera wyjaśnienie: „Inne zespoły idei tworzą kamień, drzewo, książkę i im podobne rzeczy zmysłowe; rzeczy te w zależności od tego, czy się podobają, czy są nieprzyjemne, wzbudzają uczucia miłości, nienawiści, radości, smutku i tak dalej.”³⁹⁹ Z pewnością piękno nie jest wrażeniem – to dopiero wyobraźnia „łącząc i rozdzielając” pozwala uchwycić relacje pomiędzy poszczególnymi jakościami zmysłowymi. Jednocześnie prostym, przynależnym zmysłowości doznaniom przyjemności bądź przykrości „obrazowo przedstawionym” w wyobraźni zaczynają towarzyszyć uczucia w zależności od tego, jakie działania powinna ma podjąć wola, gdy chce, aby pewne doświadczenie przejawiało się nie tylko jako wyobrażone, ale także jako wrażenie. Stąd uczucie radości wynikające z pewności przyszłej przyjemności i smutku, pojawiającego się wtedy, gdy widoki na osiągnięcie przyjemności okazują się płonne. Piękno polegające w swej najprostszej, widzialnej postaci na ładzie i porządku (a także wielkości) przedmiotów jest dziełem wyobraźni, także i jemu zawsze towarzyszy pewne przyjemne uczucie.

Berkeley nie poświęca problematyce uczuć zbyt wiele uwagi. Takie pojęcia, jak *passion*, *sentiment* czy *affection* tradycyjnie odnoszące się w pismach Shaftesbury’ego, Locke’a czy Hume’a do opisu tej sfery ludzkiego doświadczenia, są przez Berkeley’a stosowane niezwykle rzadko, często też w zupełnie innym znaczeniu, niż odpowiadające im polskie ‘namiętności’, ‘uczucia’ czy

³⁹⁴ *Traktat*, 146, s. 142.

³⁹⁵ *Traktat*, 109, s. 112.

³⁹⁶ *Traktat*, 152, s. 148.

³⁹⁷ *Dialogi*, II, s. 51

³⁹⁸ „Such as perceived by attending to the passions and operations of the mind”, *Treatise*, 1, s. 41.

³⁹⁹ *Traktat*, 1, s. 36.

‘afekty’⁴⁰⁰. Nie sposób przypisać uczuć do żadnej klasy ‘rzeczy’ – nie są ideami, ale też nie są duchami. Jak zatem Berkeley pojmuje ludzką afektywność?

Jak pamiętamy, zrozumiałość doświadczenia, gdy związane jest ono z ludzką witalnością wymaga, aby całość doświadczenia została rozbita na treści przedmiotowe i podmiotowe. Linia graniczna pomiędzy nimi przebiega pomiędzy niezależnymi od aktywności woli zmysłowymi wrażeniami przynoszącymi przyjemność bądź przykrość, a podmiotowym procesem wyobrażania. Linie tę można przeprowadzić również pomiędzy treściami zmysłowymi (zarówno dostępnymi na poziomie wrażeń, jak i tymi, które są ‘odwzorowywane’ w wyobraźni), a uczuciami. Owa zrozumiałość dotyczy jednak aktywności, nie zaś poznania. Tylko po to, aby działania woli nie były ślepe, doświadczenie musi być rozumiane jako ‘dotyczące mnie’ i odnoszące się do tego, ‘co mną nie jest’: to ‘ja przeżywam, doznaję uczuć’ napotykać coś ‘obcego’. Uczucia – takie jak przywołane przez Berkeleya ‘miłość, nienawiść, radość, smutek’ wiążąc się z treściami zjawiskowymi ukierunkowują aktywność ducha – działania woli pragnącej sprawić, by to, co przyjemne stało się przedmiotem bezpośredniego doznania. Dla poznania jednak wszystkie treści są przedmiotami jednakowo umieszczonymi ‘w umyśle’, zaś dotychczasowy podział właściwy dla funkcjonalnego doświadczenia ulega zniesieniu i zostaje zastąpiony podziałem innym: na duchy i relacje oraz idee czyli warunek doświadczenia i same treści. Doznanie zmysłowe zawsze związane jest z pewnym uczuciowym ‘dodatkiem’ – budzi przyjemność bądź przykrość, a odwzorowane w wyobraźni zostaje dodatkowo zabarwione najróżniejszymi uczuciami. To właśnie nieodłączność obu aspektów doświadczenia – zmysłowego i afektywnego – sprawia, że Berkeley nie traktuje uczuć jako odrębnego przedmiotu swych dociekań. W szczególny sposób zespolenie obu tych aspektów doświadczenia przejawia się w języku. Ten ostatni pozornie tylko odnosi się do zjawiskowej warstwy doświadczenia, w rzeczywistości jednak co najmniej tak samo ważne jest to, że pobudzając wyobraźnię, oddziałuje na uczucia.

Jednakże w przypadku piękna wyobraźnia działa nieco inaczej, niż gdy odnosimy się do świata w ‘pozaestetyczny’ sposób. Bezinteresowny charakter tego doświadczenia sprawia bowiem, że przedmiotem woli nie jest osiągnięcie przyjemności właściwej wrażeniu – specyficzna przyjemność piękna może płynąć jedynie z faktu wyobrażenia harmonijnej całości. A zatem chociaż jak każde inne doświadczenie, również doświadczenie piękna jest pewnym przeżyciem, to jednak mówiąc obrazowo, *wola nie ma w nim ‘co chcieć’*. O ile ‘zwykle’ doświadczenie angażuje wolę chociażby o tyle, by poprzez ruch ciała został osiągnięty chciany cel, o tyle ogląd piękna powstrzymuje wolę w dalszych działaniach dopóki konieczności życiowe czy ruch wyobraźni nie wytrąca jej z tego stanu. Ma to dla Berkeleya również istotne implikacje religijne, zdradzające

⁴⁰⁰ Pojęciem *passion* Berkeley najczęściej posługuje się dla oddania ‘doznania’, *sentiment* oznacza niekiedy również ‘pogląd’, a *affection* – ‘doznanie’ (por. dla przykładu: *Dialogi*, III, s. 95, *Dialogues*, s. 262; *Traktat* 14, s. 44, *Treatise*, s. 46.)

augstyński rodowód jego filozofii: skoro związanej z cielesnością samorzutność ludzkiej woli jest oznaką jej indywidualnego charakteru, to zjednoczenie z Bogiem może ona osiągnąć tylko poprzez podporządkowanie się nieskończonej dobrej woli Bożej. Do takiej zgodności dochodzi podczas kontemplacji piękna, gdy ludzka wola przestaje gonić za ‘zawsze osobistymi’ sprawami ciała i poddaje się urokowi natury.

Kontemplacja piękna pozwala ująć dzieła natury jako rodzaj boskiego języka: nie odnosi się do niczego zewnętrznego (piękno ma charakter ‘umysłowy’, jest jedynie dokonaniem przez wyobraźnię harmonijnym zestawieniem doznań zmysłowych), ale dokładnie spełnia cele, którym język służy, „wzniesienie jakiejś namiętności, pobudzanie do działania lub powściągnięcie od niego czy wprowadzanie umysłu w określone nastawienie”⁴⁰¹. Podniosły hymn do natury zawarty na początku drugiego z *Dialogów* opisuje uczucia towarzyszące przeżyciu piękna (a w zasadzie *wzniosłego* piękna) jako ‘przyjemny strach’, ‘podziw’, ‘prawdziwą przyjemność’, gdyż „ani wyobraźnia, ani zmysły nie są dość pojemne, aby objąć niezmierzoną rozciągłość ze wszystkimi skrzącymi ciałami, które je wypełniają”⁴⁰². Skoro jednak, jak przed chwilą widzieliśmy, oddzielenie obu sfer doświadczenia – zjawiskowej i emocjonalnej – ma charakter tylko teoretyczny i wiąże się jedynie z aktywnością współdziałającej z rozumem woli, to doświadczenie ‘jako takie’, czy też, jak powiedziałby Berkeley ‘nagie’, jest jednością zjawiska i towarzyszącego mu uczucia. Potoczne rozumienie piękna jako zjawiska, które *budzi* przyjemność, musi zatem zostać ujęte nieco inaczej. Piękno jest zarazem zestrojonym zjawiskiem, jak i przeżyciem: jest zarówno poruszeniem duszy, jak i pewnym widokiem.

Berkeley nie pisze nigdzie o pięknie poszczególnych przedmiotów, których regularności formy miałby towarzyszyć zachwyt; nie znajdziemy w jego pismach również żadnej próby określenia własności formy poszczególnych piękności natury. Wzniosłe piękno natury odnajdowane jest natomiast wtedy, gdy wyobraźnia przywołuje ideę nieskończoności:

„Teraz zaś musisz przywołać do pomocy wyobraźnię. Słaby, ciasny umysł nie jest zdolny odkryć tych niezliczonych światów, które krążą wokół ogni centralnych; w tych światach zaś – mocy Najdoskonalszego.”⁴⁰³

Piękno okazuje się zatem nastrojem wywołanym przez widok harmonii przyrody. Przekracza tym samym ograniczenia zmysłów i wyobraźni, wprowadzając silne uczucia. To one właśnie, ‘odpowiednie namiętności i nastawienie umysłu’ są istotą przeżycia estetycznego określanego przez Berkeleygo jako wzniosłe piękno. Jest ono uczuciem czci i podziwu dla potężnej i kunsztownej maszyny nieba, a w ostatecznym zaś rozrachunku – dla jej Autora. Chociaż

⁴⁰¹ *Traktat, Wstęp*, s. 27.

⁴⁰² *Dialogi*, II, 50.

⁴⁰³ Tamże.

zmysłowa harmonia całości Stworzenia wymyka się doświadczeniu, wszystkie zjawiska postrzegane są przez pryzmat dominującego uczucia, które sprawia, że stają się one dla umysłu piękne i wzniosłe. Wola powstrzymana w swym dążeniu kontemplacją piękna nie potrzebuje sprawdzać, czy rzeczywiście wszystkie możliwe zjawiska są odpowiednio zestrojone: bowiem wszystkie idee, które umysł postrzega w danej chwili, są harmonijne. Zestrojone są zarówno bezpośrednio dane wrażenia, jak i to, co 'dopowiada' wyobraźnia uzupełniająca piękny i wzniosły widok, który pozwala uwierzyć, że również i to, co jedynie uzupełnione przez wyobraźnię, byłoby przedmiotem wzniosłej kontemplacji, gdyby aktywność woli sprawiła, że stałyby się ono przedmiotem bezpośredniego wrażenia. Jednakże przeżycie piękna przyrody nie ma nic wspólnego z tym, czego domaga się ciało, a przeto nie ma powodu, aby wola zamieniała poszczególne wyobrażenia we wrażenia. Widok wzniosłego piękna jest jedynie odpowiednim nastrojeniem wyobraźni, a jej wytwór – pozostający jedynie wyobrażeniem – jest właściwym przedmiotem estetycznej kontemplacji. W tym aspekcie teoria piękna Berkeleya znów okazuje się zbieżna z koncepcją Shaftesbury'ego, który pisał:

„Nie odmówisz piękna dzikiemu polu ani kwiatom, które rosną wokół nas wśród zielonego perzu, ani też tak pięknym formom przyrody jak błyszcząca trawa bądź srebrzysty mech, kwitnący tymianek, dzika róża czy kapryfolium: to nie ich piękno nęci pobliską trzodę, zachwyca pasącego się jelonka lub koźle i rozsiewa radość wśród pasących się stad. To nie forma raduje, ale to, co znajduje się pod nią: to smakowitość pociąga, głód popycha, a pragnienie, które lepiej zaspokaja czysty strumień niż błotnista kałuża, sprawia, że wolimy piękną nimfę, której formę w innym przypadku zaledwie byśmy dostrzegli. Gdyż nigdy forma nie może mieć rzeczywistej siły, gdy nie kontempluje się jej, nie osądza, nie bada; stoi ona wtedy jedynie jako przypadkowy znak, symbol tego, co nasycza poruszone zmysły i zadowala to, co przynależy zwierzętom.”⁴⁰⁴

Wspomniane 'kontemplowanie, osądzanie i badanie' formy mogłoby polegać zarówno na określeniu stopnia piękna zjawiskowego (przy abstrahowaniu od jego znaczenia) – jeśli uznalibyśmy, że takie przeżycie można wyodrębnić z całości doświadczenia w ogóle. Tak rozumiane piękno sprowadzałoby się bowiem jedynie do całkowicie abstrakcyjnego ujęcia zjawisk, w oderwaniu nie tylko od istnienia przedmiotów, które je wywołują, ale także od jakiegokolwiek znaczenia, jakie można by im przypisać. W koncepcji Berkeleya przeświadczenie o niezależnym od doświadczenia istnieniu ciał wiąże się z aktywnością woli kierującej się potrzebami witalnymi człowieka. Warunkiem przeżycia estetycznego jest zatem oderwanie od funkcjonalnego traktowania doświadczeń i sprawienie, że aktywność woli zostaje wyhamowana.

⁴⁰⁴ Shaftesbury, *Moralisści*, dz. cyt., s. 179-180.

Takie bezinteresowne odniesienie do zjawisk nie decyduje jednak o całkowitym wyodrębnieniu doświadczenia estetycznego, spośród całości doświadczenia człowieka. Odsyłając bowiem do celowego zamiaru, harmonia zjawisk zawsze posiadałaby pewne znaczenie, którym byłoby zrozumienie intencji, jakim służy powstanie owych zjawisk.

W obu interesujących nas tu koncepcjach, Shaftesbury'ego i Berkeleya, zjawiska stanowią jedynie sposób przejawiania się aktywności ducha. Podobnie jak dla biskupa z Cloyne, tak i dla Shaftesbury'ego wszystkie przejawy ludzkiego ducha, które są czymś zdanym (*artificial*) i które należałoby uznać za dzieła sztuki (*art*), stanowią przejaw tego, co stanowi wewnętrzną formę (*inward form*) człowieka, która sprowadza się do odpowiednio zestrojonych pobudzeń. Ostatecznie zatem właściwą treścią przeżycia estetycznego nie jest harmonijnie ukształtowane zjawisko, ale inny duch, a ostatecznym celem takiego przeżycia – właściwe zestawienie pobudzeń odbiorcy i osiągnięcie przezeń wewnętrznej harmonii. Shaftesbury poświęcił sporo uwagi sposobowi, w jaki mogą oddziaływać na widza sztuki plastyczne. Jest to możliwe nie tylko dzięki uzyskaniu harmonijnego zestawu kolorów i form, ale przede wszystkim dzięki odzwierciedlonej w nich tematyce moralnej, czego przykładem może być obraz przedstawiający wybór Herkulesa wahającego się pomiędzy boginiami przyjemności i cnoty, do którego dawał szczegółowe instrukcje⁴⁰⁵.

Podobnie umoralniający charakter ma również doświadczenie wzniosłego piękna natury. Przeżycie estetyczne jest w tym przypadku dwustopniowe. Bezinteresowny sposób doświadczania świata sprawia, że zauważonej harmonii zjawisk towarzyszy uczucie przyjemności. Ten aspekt doświadczenia dotyczy jedynie zjawiskowego piękna. Ale zarazem pojawiający się wzniosły nastrój sprawia, że wyobraźnia odnosząc się do całości stworzenia pozwala na przeświadczenie, że wszelkie błędy i niedoskonałości natury składają się na piękno i harmonię świata. Goniąca za doczesnymi potrzebami ciała wola i rozum zostają pochwycone widokiem harmonii, a uwznioślona wyobraźnia przepelniona zostaje silnym uczuciem 'przyjemnego strachu i podziwu' właściwym wzniosłości. Uczucie to skierowane jest nie ku zmysłowej harmonii kształtów i kolorów, ani też ogromowi przyrody, ale ku źródłu piękna, którym jest celowy zamiar leżący u podstaw zaistnienia zmysłowego piękna.

⁴⁰⁵ Malarstwo moralne, przedstawiające ludzkie charaktery, przeżycia i postawy, Shaftesbury przeciwstawia malarstwu pejzażowemu, które lekceważąco nazywa *flower painting*. Malarstwo powinno podążać za „moralną” poezją, która bezpośrednio ukazuje obyczaje i działające postacie. „To, co moralne (*moral*) w malarstwie tylko w nikłym stopniu tkwi w formach, (...) ale wyrażone zostaje w atmosferze, charakterze, wyrazie, akcji, ruchu, a zatem jest w pełni zawarte w tej części malarstwa, która zwie się ruchem, gdzie ukazana jest akcja, namiętności, afekty. Ca za tym idzie, znaki malarskie są jedynie formami, nie są one duchowe, chociaż [znaki właściwe] poezji są zawsze duchowe i przynależą do etyki. Nie ma żadnej prawdziwej, historii, żadnej prawdziwej formy (...), jeśli nie przejawiałyby się w dziele zwyczajne, charaktery zgodnie z poetycką idea.” (Shaftesbury, *Plastics; or The Original Progress and Power of Designatory Art*, w: *Second Characters*, Cambridge 1914, s. 98.)

Piękno zjawiskowe ma pochodny charakter, natomiast prawdziwe piękno jest upiększający zamiar jego autora. Do takich wniosków prowadzi dalszy ciąg rozmowy, jaką prowadzą w *Moralistach* Teokles z Filoklesem:

„– Zatem to nie kruszec ani materia jest dla ciebie piękna.

– Nie.

– Ale – sztuka.

– Z pewnością.

– Sztuka to piękno zatem.

– Tak.

– A sztuka jest tym, co upiększa.

– Tym samym.

– A zatem to, co upiększa, a nie to, co upiększone, jest prawdziwym pięknem.

– Tak się wydaje.

– Albowiem to, co jest upiększone, upiększone jest tylko dzięki udziałowi czegoś, co upiększa, a gdy to coś usuwa się lub zanika, przedmiot przestaje być piękny.

– Tak jest.

(...)

– Czyż zatem to, co znaczy i rozumie, kieruje i zarządza, nie jest zasadą jego piękna?

– Z pewnością. Lecz co to musi być?

– Umysł (*mind*), jak sądzę, bo cóż by innego?⁴⁰⁶

Zarówno Berkeley, jak i Shaftesbury, twierdzą, że zjawiskowego piękna wskazuje zawsze na celowy zamiar będący warunkiem jego zaistnienia. Dla autora *Moralistów* źródłem takim jest zarówno aktywność duchów skończonych, jak i celowość naturalna odnajdowana w świecie w doświadczeniu estetycznym. W obu koncepcjach piękno pojmowane jest jako celowa aktywność ducha znajdująca swą realizację w świecie zmysłowym.

Jak każde doświadczenie posiadające dwa aspekty i będące zespoleniem doznania zmysłowego i ukierunkowujących ruch wyobraźni uczuć, doświadczenie piękna nie jest kontemplacją samych form zmysłowych, do których odnosimy się abstrahując od towarzyszących im przeżyć. Jest raczej tak, że doświadczeniu temu właściwe jest pewne uczucie. Innymi słowy – postawa estetyczna nie jest beznamiętna. Uczucie może jednak pojawić się o tyle tylko, o ile przedmioty zmysłowe przestaną być traktowane jako zewnętrzne wobec człowieka ciała, które mogą być wykorzystane w celu zaspokajania potrzeb ciała. W doświadczeniu estetycznym właściwe dla praktycznego nastawienia przeciwstawienie tego, co dotyczy mnie i tego, co

⁴⁰⁶ Shaftesbury, *Moralisci*, dz. cyt., s. 170.

napotykam, zostaje w doświadczeniu przewyciężone; wola nie potrzebuje przewyciężać oporu ‘zewnątrznej’ przyrody. Otaczający człowieka świat nie jest już traktowany jako ‘obcy’. Znika przeciwstawienie pomiędzy dotychczasowymi przeżyciami i wyobrażeniami tego, co dopiero może się stać, które z perspektywy człowieka oceniane zostają jako mniej czy bardziej celowe oraz bezpośrednim doświadczeniem, w którym przyroda dana w postaci wrażenia wydaje się czymś obcym. Wyobraźnia podsuwa bowiem wyobrażenie celowo zestrojonej natury, którym wszystkie elementy doskonale do siebie pasują.

Od strony podmiotu takie doświadczenie można opisać na różne sposoby. W koncepcji Shaftesbury’ego warunkiem takiego doświadczenia jest właściwa postawa wewnętrzna, którą przedstawia on z perspektywy motywów wyznaczających działania woli. W *Inquiry Concerning Virtue and Merit* struktura ludzkiej afektywności ukazana jest jako złożenie trzech czynników motywujących wolę: może ona skłaniać się ku celom prywatnym, dla których pobudką jest wyobrażone dobro samego siebie, może również być powodowana wyobrażeniem dobra ogólnego – dobra pewnej wspólnoty (może nią być na przykład rodzina, naród, czy ludzka społeczność). Wreszcie trzecia, całkowicie nieracjonalna pobudka woli wyznacza postępowanie niecelowe, dla którego źródłem aktywności woli jest jakiś bodziec zewnętrzny bądź silny afekt, zaś wypływające z niej czyny nie realizują żadnego dobra: ani prywatnego dobra jednostki, ani też żadnego dobra ogólnego. Odpowiednia postawa wewnętrzna pozwala nie tylko wyeliminować całkowicie bezrozumne działania, ale także dojrzeć, że pomiędzy dwoma pierwszymi motywami działania nie ma wcale sprzeczności. Co więcej, właściwie pojmowane dobro własne może być realizowane tylko w obrębie szerszej celowości, bowiem czyny, które wynikałyby z pobudek czysto egoistycznych, w ostateczności nie realizowałyby żadnego indywidualnego dobra i należałoby je zrównać z tymi, które wynikają z pobudek nienaturalnych. Przeciwstawienie dobra prywatnego i obiektywnego dobra ogółu jest tylko pozorne i wynika z przyjęcia niewłaściwej perspektywy. Ostatecznie zatem wola może być działać albo ukierunkowując się na indywidualne dobro jednostki (ale wtedy nigdy go nie osiągnie), albo może starać się realizować obiektywne dobro, usiłując przy tym zrealizować dobro indywidualne.

Z perspektywy późniejszego rozwoju estetyki, w którym następuje ograniczenie piękna jedynie do warstwy zmysłowej, należałoby uznać, że opisywany przez Shaftesbury’ego zmysł wewnętrzny, pozwalający osiągnąć wewnętrzną harmonię – *integrity of mind* – nie jest źródłowo zmysłem *estetycznym*. Co prawda umożliwia on dostrzeżenie zjawiskowego piękna, jednak oznacza po prostu możliwość osiągnięcia odpowiedniej postawy wewnętrznej pozwalającej ujrzeć, że realizacja celu, jakim jednostka jest sama dla siebie, możliwe jest jedynie wtedy, gdy jest on

realizowany jako część jakiegoś dobra bardziej ogólnego. Ta sama postawa umożliwiałaby dokonywanie czynów altruistycznych.

W tym jednak miejscu obie interesujące nas koncepcje zaczynają się całkowicie różnić. Wzniosła przemowa Filonousa skierowana jest w równym stopniu do Hylasa, jak i czytelnika *Dialogów*. Celem tego dzieła (ale także *Traktatu* czy *Siris*) jest wprowadzenie czytelnika w podniosły nastrój, w którym, jak pisał w tym samym czasie Shaftesbury, „nie możemy niczego do głębi (*profoundly*) podziwiać bez pewnego rodzaju religijnej czci (*veneration*)”.⁴⁰⁷ Hylas jednakże po wysłuchaniu pozostaje niewzruszony, a jego poglądy ulegają zmianie dopiero pod koniec trzeciego dialogu. W *Alkifronie* Berkley podsumowuje stanowisko Shaftesbury’ego w sposób następujący:

„Do wysokiej i bezinteresownej cnoty nie ma ludzi zdatniejszych niż niewierzący, ponieważ rzeczy podłą i samolubstwem jest cnota wymuszona strachem bądź nadzieją. Pojęcie opatrności, przyszły stan nagród i kar, może w rzeczywistości przerażać i skłaniać ludzi o nikczemnym duchu do praktyk przeciwnych naturalnym skłonnościom ich dusz, ale nigdy nie wytworzy prawdziwej i autentycznej cnoty. (...) Nie potrzeba żadnych argumentów, by poznać i docenić to, co piękne. Jego pierwszy widok uderza, przyciąga ono bez powodu. Piękno tkwi w kształcie i formie rzeczy cielesnych, ale istnieje też coś do niego analogiczne, piękno innego rodzaju, porządek, symetria i uroda w świecie moralnym. Oko postrzega jedno, a umysł pewnym wewnętrznym zmysłem drugie. (...) W ten sposób jak wzrokiem rozpoznajemy piękno rośliny lub zwierzęcia, tak umysł postrzega wspaniałość moralną, piękno i powab sprawiedliwości i umiaru.”⁴⁰⁸

Bezinteresowny charakter doświadczenia piękna nie oznacza bynajmniej, że doświadczenie takie jest czymś całkowicie odrębnym od innych sposobów odnoszenia się do świata. Bezinteresowność oznacza jedynie odwrócenie uwagi od realnego istnienia przedmiotów, od działania wyznaczonego związkami pomiędzy ruchliwością wyobraźni i aktywnością woli skoncentrowanej na zapobiegliwości względem własnej pomyślności w każdym kolejnym ‘tu i teraz’ wyznaczonym przez ciało. Skutkiem takiej wewnętrznej postawy, opisywanej jako zestrojenie pobudzeń woli jest uczucie przyjemności właściwej kontemplacji piękna.

Czy jest jednak możliwe, że postawa mogłaby być czymś więcej, na przykład czynów, którym posiadałyby wartość moralną? Dla autora *Moralistów* ta sama dyspozycja, która umożliwia rozpoznanie piękna, jest równocześnie dyspozycją do postawy altruistycznej. Znika wtedy przeciwstawienie pomiędzy motywami egoistycznymi i naturalnymi skłonnościami do tego, aby celem postępowania uczynić dobro ogólne. Pomiedzy sferą estetyki i etyki nie istnieje bowiem

⁴⁰⁷ Tamże, s. 177.

⁴⁰⁸ *Alkifron*, III, 3, s. 103.

ścisła analogia, której poszukiwał Shaftesbury. Widok pięknej natury jest zmysłowym potwierdzeniem istnienia celowości, a jednocześnie ma przysposabiać wolę do podporządkowania partykularnych celów dobru ogólnemu. Jednakże doświadczenie takie pozostaje jedynie pewnym przeżyciem, które nie gwarantuje stałości postępowania, na podstawie którego można byłoby oprzeć etykę.

Dlatego też pojęciu zmysłu moralnego Berkeley przeciwstawia najrozmaitsze władze duszy, które w różny sposób wyznaczają normatywny charakter reguł postępowania: „sumienie, wzruszenie, namiętności, wykształcenie, rozum, zwyczaj, religia”⁴⁰⁹ W pojęciu wzniosłego, moralnego piękna, określanego przez Shaftesbury’ego mianem *to kalon*, dochodzi bowiem jego zdaniem do pomieszania odmiennych porządków opisu regulowania ludzkich działań. Czym innym jest wzruszenie, chociażby wywołane widokiem piękna, które wprowadza umysł w pewien wzniosły nastrój, a przez to przysposabia do postawy altruistycznej, czym innym zaś działanie podporządkowane nakazowi rozumu – dopiero to ostatnie gwarantuje stałość reguł, którym podporządkowana jest wola.

⁴⁰⁹ *Alkifron*, III, 6, s. 106.

Rozdział szósty

Duchy skończone

Pojęcie ‘skończonego ducha’ (*finite spirit*) domaga się pewnego komentarza. Pamiętamy bowiem fragment traktatu, w którym po raz pierwszy Berkeley konstatuje istnienie dwóch rodzajów rzeczy, *duchów* i *idei*; czytamy tam: ‘active Being is what I call *Mind, Spirit, Soul* or *my Self*’⁴¹⁰. Formuła „nazywam” otwiera możliwość takiego definiowania używanych pojęć, które będzie najdogodniejsze dla celu, jakiemu służy *Traktat*. Pojęcie duszy, odsyłając zarówno do naturalnego, codziennego języka, jak i do znaczeń religijnych, pojawia się w tym dziele stosunkowo rzadko, podobnie jak potocznie używany zaimek *myself*. Dużo częściej napotykamy dwa pozostałe pojęcia: ducha i umysłu. Pojęcie umysłu (*mind*) Berkeley stosuje dla oddania władz poznawczych człowieka, w *Traktacie* czytamy zatem o poszukiwaniu prawdy przez umysł⁴¹¹, o pojmowaniu⁴¹², o operacjach wyobraźni (*imagination*) i pamięci właściwych dla umysłu⁴¹³ itp. Tymczasem *duch* jest pojęciem odnoszącym się do aktywności wolicjonalnej, przez co najkrócej można określić naturę ducha jako to, co działa („*that which acts*”⁴¹⁴). Na czym polega jednak skończoność ducha? Jeśli abstrahując na moment od istnienia ducha nieskończonego, uznamy, że mianem ducha określimy substancję, skończoność poszczególnych duchów należałoby rozpatrywać w kilku aspektach.

Przypomnijmy kilka znanych nam już ustaleń. Pochodzące z początku *Traktatu* określenie ducha brzmi zatem: „Ten oto postrzegający, czynny byt – pisze Berkeley – nazywam umysłem, duchem, duszą lub mną samym”⁴¹⁵. Istnienie ducha, rzeczy, jak czytamy w tym samym fragmencie, całkowicie różnej od idei, dane jest w samym akcie postrzegania. O przekonaniu, że jestem „samym mną” (*myself*) przekonuje w pierwszym rzędzie ciało – zespół idei, który różni się od jakiegokolwiek innego ich nagromadzenia, składającego się na wszelkie inne ciała. ‘Ciało’ jest pojęciem wieloznacznym: może odnosić się do ciał takich jak zwierzęta, rośliny czy minerały, ale także do ciała mojego i ciał innych ludzi⁴¹⁶. Wszystkie ciała dostępne są doświadczeniu, a uznanie niezależnego od umysłu istnienia *external bodies* zostaje przez Berkeleygo odrzucone wraz z tezą materialistyczną. Gdyby rozpatrywać wszelkie ciała jedynie jako nagromadzenie idei, nie

⁴¹⁰ *Treatise*, 2, s. 36.

⁴¹¹ *Traktat*, 4, s. 37.

⁴¹² *Traktat*, 5, s. 38.

⁴¹³ *Traktat*, 8, s. 40; *Dialogi*, I, s. 44.

⁴¹⁴ *Treatise*, 27, s. 54.

⁴¹⁵ *Traktat*, 2, s. 36.

⁴¹⁶ *Dialogi*, I, s. 21, *Dialogues*, s. 178.

istniałaby różnica pomiędzy takim czy innym ciałem, moim i innym. Jednakże o ile nawet teza immaterialistyczna każe zwątpić w istnienie ciał (zgodnie z nią rzeczywiste ciała wymykają się naszemu doświadczeniu, które zawiera jedynie ich reprezentacje), o tyle wątplenie takie staje się bardzo problematyczne w przypadku własnego ciała. A zatem, jak pyta Berkeley, „cóż mamy myśleć o domach, rzekach, górach, drzewach, kamieniach, ba, *nawet o własnych ciałach?*”⁴¹⁷

O wyróżnionym charakterze *własnego* ciała przekonuje nie aktywność poznawcza, ale codzienne funkcjonowanie w świecie wraz z towarzyszącymi mu wrażeniami przykrości i przyjemności. O ile współdziałanie wzroku i dotyku pozwala wyobraźni przewidywać przyszłe zdarzenia, gdy wzrok zapowiada, co może stać się przedmiotem dotyku, o tyle bezpośrednie wrażenie wskazuje na obecne doświadczenie ‘tu i teraz’, w stosunku do którego wszystkie inne określenia czasowe i przestrzenne są albo wyobrażeniami, albo wspomnieniami. Właściwa dla ludzkiego ciała zmysłowość pozwala przeciwstawić to wyróżnione ‘tu i teraz’, w którym chodzi o mnie, wszelkim innym doświadczeniom. W tym aspekcie skończoność ludzkiego ducha posiada wymiar przestrzenny i czasowy. Jak pamiętamy, substancjalność ducha nie oznacza dla Berkeleya trwałości przynależnej obcym ciałom. Aktywność ducha pozwala widzieć w nim raczej centralny punkt ogniskujący całość doświadczenia⁴¹⁸, perspektywę, z której w skończony sposób przedstawia się przeszłość i przyszłość gubiące się w niepamięci i zatracające się wyobrażeniu. To pierwszy z powodów, dla których człowiek jest określony mianem ducha skończonego.

O ile każde doświadczenie poprzez usytuowanie w relacji do tego, co aktualnie dane przekonuje o istnieniu nieskończonego ducha, o tyle istnienie innych duchów skończonych dostępne jest przez analogię. Istnienie skończonego ducha, jakim jestem sam dla siebie, dane jest w postaci działania woli, które jest celowe ze względu na dobro mnie samego jako istoty witalnej, przy czym witalność ta nie jest rozpatrywana jako całkowicie odrębna od innych celów, ku którym kieruje się wola, ale stanowi pierwszy etap konstytuowania się tożsamości mojej osoby. Z drugiej strony, jak pisze Berkeley, „o istnieniu innych duchów nie możemy nic wiedzieć inaczej, niż tylko dzięki ich działaniom lub ideom, jakie w nas wzbudzają. (...) Dlatego moja wiedza o innych duchach nie jest bezpośrednia, jak wiedza o moich ideach, lecz zależy od pośrednictwa idei, które odnoszę, *jako skutki lub towarzyszące znaki*, do różnych ode mnie istot zdolnych do działania, czyli duchów”⁴¹⁹.

Zjawiska przyrody należy rozpatrywać zgodnie z zasadami mechanicznymi, a pytanie o celowość natury pozwala traktować je jako celowe ze względu na człowieka: przyroda jest poddana woli człowieka, wykorzystywana jako ogół środków do celów wyznaczonych przez

⁴¹⁷ *Traktat*, 34, s. 57, podkr. AG.

⁴¹⁸ Por. D. Park, dz. cyt., s. 68-9.

⁴¹⁹ *Traktat* 145, s. 141-2, podkr. AG.

aktywność ducha. Z drugiej jednak strony doświadczenie poucza często o zjawiskach, których istnienia nie można wyjaśnić w sposób czysto mechaniczny i konieczne staje się założenie istnienia innego ducha, który celowo je zorganizował. Posługując się analogią pomiędzy własnymi wytworami musimy przyjąć, że warunkiem ich zaistnienia była aktywność wolicjonalna kogoś innego.

„Innych umysłów, poza naszym własnym, nie jesteśmy w stanie pojmować inaczej, niż jako zwielokrotnione ‘ja’ [*as so many selves*]. Przedstawiamy sobie nas samych, doznających takich to a takich myśli i takich to a takich wrażeń.”⁴²⁰

Idee doświadczane przez ducha (i znajdujące się ‘w umyśle’) zyskują znaczenie, gdy odnoszą się do jego aktywności wolicjonalnej. W ten sposób stają się znaczące zarówno ‘moje idee’, jak i idee, których zrozumienie wymaga, aby przyjąć istnienie innych skończonych duchów. Stąd drobna poprawka, jaką zawiera przywołany fragment: pewne idee należy uznać za skutki działania innych duchów, gdy stają się zrozumiałe dopiero jako znaki przeznaczone do naszej interpretacji, jako znaki tworzące skierowaną do nas zrozumiałą wypowiedź. Pamiętamy, że znaczenie, jakie posiadają znaki, sprowadza się zdaniem Berkeleygo do stosunku, w jakim pozostają do aktywności wolicjonalnej. Idee składające się na ogół przedmiotów natury, w pierwszej kolejności pozwalają na ukierunkowanie działań zmierzające do indywidualnego celu, jakim jest dobro jednostki samej dla siebie. Z drugiej strony idee, których źródłem jest aktywność innego ducha, odsyłają do takich celów, jakie wyznaczył im kto inny, i które nie muszą współgrać z celami określającymi aktywność innych duchów. Stąd też skończoność ludzkiego ducha przyjmuje również postać ograniczenia aktywności wolicjonalnej innymi ludzkimi celami, zaś płaszczyzna, na której relacje te należy rozpatrywać to filozofia moralności oraz filozofia polityki.

O ile jednak moralność i polityka powinna prowadzić do uzgodnienia dążeń osób tworzących społeczeństwo, o tyle w stosunku do woli ducha nieskończonego wola człowieka jest całkowicie podległa. Podległość ta i skończoność przejawia się zresztą zarówno w odniesieniu do przyrody, jak i do moralności. W pierwszym przypadku porządek praw natury może być rozpatrywany jako ogół praw mechanicznych, które pozwalają czynić naturę poddaną człowiekowi. Jednakże przyczyny mechaniczne ukazują jedynie uporządkowanie zjawisk, nie zaś rzeczywistą sprawczość, która odsyła do działań Boga. Ustalone boskim dekretem prawa mechaniczne stanowią porządek, któremu z konieczności podlega ludzkie ciało, jednak rozpatrywane z perspektywy właściwej mu celowości życia, okazują się przejawem boskiej dobroci i mądrości. W ostatecznym rozrachunku zdolność wykorzystania przyrody do własnych celów, z konieczności respektująca odkrywane przez filozofię mechanistyczną prawa natury nie

⁴²⁰ *Dzienniki*, 752, s. 136, *Commentaries*, s. 91.

okazują się niczym innym jak zdolnością uzgodnienia celów wyznaczonych przez aktywność wolicjonalną ducha skończonego z boską wolą przejawiającą się w przyrodzie. Na płaszczyźnie praktycznej nadrzędny charakter boskiego dekretu, tożsamego z kierującą światem Opatrznością, staje się punktem wyjścia dla przyjęcia postulatu ‘biernego posłuszeństwa’ – ostatecznej podległości względem najwyższej władzy.

W ostatecznym rozrachunku, jak pamiętamy, ludzka aktywność wolicjonalna nie jest w stanie *tworzyć*, tzn. sprawiać, że powstanie coś, czego wcześniej nie było: nie tworzy idei, te bowiem w ścisłym słowa tego znaczeniu okazują się jedynie niezależnymi od człowieka *minima sensibilia*. Może jednak sprawić, że staną się one przedmiotem jego własnego doświadczenia, może też zestawiać ze sobą już istniejące idee, tworząc koncepty, efekty działania swej własnej wyobraźni. Nie tworzy też duchów, bowiem do powstania innych duchów skończonych przyczynia się jedynie ‘okazjonalnie’, a powstanie samego ducha odbywa się niezależnie od jego woli. Dlatego też we wszystkich tych aspektach wolność człowieka zależna jest od wolności Stwórcy. Pisze Berkeley:

„Osobliwa niemoc człowieka. Człowiek bez Boga. Bardziej nieszczęsny niżli kamień czy drzewo – one w ogóle pozbawione mocy, w jego zaś mocy jedynie nędza niespełnionych aktów woli [*mills*].”⁴²¹

Ja i inne duchy skończone. Problematyka uczuć

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Istnienie skończonych duchów (własnego ‘ja’ oraz innych osób) nie jest założeniem metafizycznym – własne ja przejawia się w każdym akcie postrzegania, a dwie aktywności ducha: postrzeganie i wola nie dają się od siebie oddzielić. Dlatego też tożsamość własnego ‘ja’ nie sprowadza się zdaniem Berkeley’a do niezmiennej substancji pojmowanej przez analogię do materii, nie jest też zbiorem idei pamięci i wyobraźni, „pewnego rodzaju teatrem” zmiennych treści doświadczenia, jak chciał później Hume. Tożsamość ducha skończonego dotyczy zatem „chcienia i szeroko pojmowane postrzeganie”⁴²², jednak wyznaczona jest nie sumą tego, co postrzeżone, ale aktywnością woli, co wyraźnie podkreśla Berkeley w *Dziennikach*. Tożsamość osobowa ‘ja’ w różnych momentach czasu nie jest zatem przedmiotem teoretycznego poznania (w tym aspekcie można albo poczynić założenie istnienia trwałej substancji, albo odwołać się do empirycznego ja sprowadzonego do wiązki postrzeżeń), ale potwierdzana jest w aktywności wolicjonalnej.

⁴²¹ *Dzienniki*, 107, s. 24.

⁴²² *Dzienniki*, 154, s. 30.

Tożsamość osoby dotyczy zatem przede praktycznego zaangażowania człowieka. Realizuje się ono na trzech podstawowych płaszczyznach: w relacji do świata przyrody, do innych duchów skończonych oraz do Boga. W pierwszym przypadku człowiek rozpatrywany jest jako istota witalna, której celem jest jego własna ‘pomyślność’ (*well-being*). Rozpatrywana z punktu widzenia aktywności wolicjonalnej tożsamość zasadza się na współdziałaniu woli i rozumu. Zmysłowe doznanie przyjemności lub przykrości rodzi przeświadczenie, że doznania te dotyczą każdorazowo mnie samego, a aktywizując wolę każą odwołać się do dotychczasowych doświadczeń, aby wyobraźnia mogła przewidywać, jakie skutki będzie miało takie, a nie inne ukierunkowanie woli. W ten sposób poczucie własnej tożsamości pozwala stworzyć empiryczne ‘ja’, które wypełniane jest kolejnymi treściami doświadczenia. Jednakże warunkiem wspólnego odniesienia różnych idei do jednego ‘ja’ jest pierwotna aktywność woli.

Czynnikami ukierunkowującymi wolę, a jednocześnie stanowiącym pomost pomiędzy aktywnością wolicjonalną oraz doświadczeniem idei, są uczucia (*passions*). W prowadzonej we *wstępie* do *Traktatu* krytyce celów języka, Berkeley zauważa, że słowa nie reprezentują żadnych pojedynczych idei, gdyż często zdarza się, „już to, gdy się słucha, już to gdy się czyta jakieś wywody, że uczucie strachu, miłości, nienawiści, podziwu, pogardy oraz im podobne powstają bezpośrednio w jego w umyśle, gdy postrzega pewne słowa i gdy między nimi nie pojawiają się żadne idee.”⁴²³ W takim przypadku okazją do pojawienia się uczuć są wypowiedziane słowa, przyczyną zaś – zamiar autora, który je celowo uporządkował. W analogiczny sposób uczucia powstają za sprawą wszelkich innych idei, z których pewne tworzą na przykład „kamień, drzewo, książkę i im podobne rzeczy zmysłowe; rzeczy te, w zależności od tego, czy się podobają, czy są nieprzyjemne, wzbudzają uczucia miłości, nienawiści, radości, smutku i tak dalej.”⁴²⁴

Podstawą wszelkiego praktycznego odniesienia do siebie, innych duchów skończonych oraz nieskończonego ducha jest pierwotne i niezbywalne doświadczenie człowieka: najprostsze doznania przyjemności i przykrości. W *Dziennikach* natrafiamy na dość enigmatyczny zapis: „Przyjemność zmysłowa stanowi *summum bonum*. Oto Wielkie Principium moralności. Raz prawidłowo zrozumiane pozwala przejrzycie udowodnić wszystkie doktryny {ewangelii}, nawet te najsurowsze.”⁴²⁵ Na pierwszy rzut oka surowość nakazów moralnych i religijnych trudno pogodzić ze stwierdzeniem głoszącym najwyższy prymat przyjemności zmysłowej. Na czym bowiem miałyby polegać „prawidłowe zrozumienie” owej zasady moralnej?

Sama możliwość doznania przyjemności i przykrości stanowi pierwotną i naturalną właściwość ludzkich ciał. Fakt ten nie jest zależny od ludzkiej woli, podobnie jak nie jest zależne

⁴²³ *Traktat, Wstęp*, s. 28.

⁴²⁴ *Traktat*, 1, s. 36.

⁴²⁵ *Dzienniki*, 769, s. 138.

to, *eo* budzi naturalną przyjemność i przykrość. Co więcej, fakt pojawienia się w ludzkim doświadczeniu obu tych wrażeń z reguły jest warunkiem należytego funkcjonowania ludzkiego organizmu i pozwala nim odpowiednio pokierować. Przyjemność, spełniająca rolę ‘wabika’ dla właściwego postępowania jest również przejawem naturalnej celowości właściwej wszelkiej przyrodzie ożywionej. Dlatego też „prawidłowe zrozumienie” tego, co przyjemne przyjmuje w pierwszym rzędzie postać nakazu respektowania potrzeb witalnych, te zaś wskazują na istnienie naturalnej celowości. Podległość ludzkiej woli względem woli boskiej przyjmuje w tym aspekcie postać rozróżnienia pomiędzy naturalnymi (tj. niezależnymi od ludzkiego chcenia i racjonalnymi) potrzebami witalnymi a ustanowionymi ludzkim kaprysem zachciankami, które nie wynikają bezpośrednio z potrzeb ciała. Właściwe rozpoznanie tego, co naturalnie konieczne dla funkcjonowania organizmu pozwala odróżnić przyjemność naturalną od przyjemności ‘urojonych’, albowiem te, które są naturalne, nie zależą od „upodobania i kaprysu właściwych jakiemuś szczególnemu wiekowi człowieka, oraz takiemu czy innemu narodowi. Przynależą one ludzkiej naturze w ogólności, i były zamierzone przez Opatrzność jako nagroda za to, że używamy naszych zdolności zgodnie z celami, dla których zostały nam dane”⁴²⁶.

Przyjemności zmysłowe można zatem określić mianem najwyższego dobra w dwojakim sensie. Po pierwsze samo zaistnienie takich przyjemności każe domniemywać celowego sposobu zorganizowania natury – tego samego, którego fizykalną konceptualizację odnajdujemy w *Siris*. Po drugie – przyjemności zmysłowe stanowią najwyższe dobro, gdy rozpatrujemy je same w sobie, w oderwaniu od funkcjonowania innych władz składających się na rozum (*understanding*): wyobraźni i rozumu (*reason*). Względny charakter przyjemności i przykrości zmysłowej uwidacznia się dopiero w konfrontacji z tymi władzami.

„Zmysłowa przyjemność *qua* przyjemność jest dobra i mądry człowiek jej pożąda. A jeśli zasługuje na pogardę, to nie *qua* przyjemność, lecz *qua* ból bądź przyczyna bólu lub też (co na jedno wychodzi) utraty większej przyjemności.”⁴²⁷

Wyobraźnia nie tylko pozwala na porównanie aktualnie doznawanej przyjemności z możliwymi przyszłymi doznaniem, ale też ‘wprawia w ruch’ wolę: przedstawiając to, co przywołane mocą pamięci oraz to, co jako wyobrażone popycha wolę do działania, sprawia, że aktywność woli dana jest jako strach bądź radość, miłość lub nienawiść. Aktywność woli (w odniesieniu do ciała Berkeley określa ją też mianem ‘niepokoj’ – *uneasiness*⁴²⁸) może zawsze być dwukierunkowa, mająca charakter albo pozytywny, albo negatywny. W odróżnieniu jednak od strachu i radości, które mogą towarzyszyć pewnym doznaniom zmysłowym w ogóle, miłość i

⁴²⁶ *Gurdian Essays: Pleasures*, w: *Works*, t. IV, s. 193, zob. też P. Olscamp, *The Moral Philosophy of George Berkeley*, The Hague 1970, s. 49.

⁴²⁷ *Dzienniki*, 773, s. 139.

⁴²⁸ Por. wpis 357 *Dzienników*, s. 64.

nienawiść dotyczą relacji pomiędzy ludźmi. Pierwsze z uczuć są celowe z punktu widzenia działań pojedynczej osoby. Z drugiej jednak strony uczucia takie jak miłość bądź nienawiść stają się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy zostają skierowane nie ku zjawiskom, ale ku innym skończonym duchom. Dlatego też Berkeley wspomina, że istnienie innych duchów skończonych dane jest przez analogię do własnego 'ja' – o istnieniu tym świadczą zarówno wszelkie powstające w celowy sposób wytwory dostępne zmysłom, z drugiej strony – specyficzne uczucia miłości i nienawiści. Oznaczają one takie ukierunkowanie woli, w którym chodzi już nie o to, aby w doświadczeniu pojawiła jakaś treść, która będzie związana z przyjemnością, ale o to, czy celowość działań mojej własnej woli daje się uzgodnić z działaniami woli kogoś innego, czy też nie, co z kolei pozwala na doznanie przyjemności całkiem odmiennej od zmysłowych doznań. Te pierwsze stanowią jedynie środki dla właściwego postępowania mającego zabezpieczać witalne potrzeby organizmu i mają charakter przejściowy – ustępują po ich zaspokojeniu. Inny charakter mają przyjemności właściwe wyobraźni, które wiążą się z bezinteresownym uznaniem dla piękna: to przyjemności „oka i ucha, które nie rodzą przesytu i nie pociągają za sobą owych złych następstw”⁴²⁹. Jak pamiętamy, w koncepcji Berkeleygo bezinteresowne doświadczenie piękna natury umożliwia człowiekowi odejście od partykularnego zainteresowania swym własnym dobrobytem. Doświadczenie to wyhamowując stronnictwe chcenie „toruje drogę ku bardziej wzniosłym przyjemnościom rozumu, które odkrywają przyczyny i zamiary, ukształtowanie, powiązanie harmonię rzeczy wypełnia umysł podziwem dla rozumnego piękna, porządku i prawdy”⁴³⁰. Jakkolwiek jednak doświadczenie estetyczne przekonuje o porządku i harmonii w naturze, nie może być jednak trwałą podstawą moralności i religii. Piękno zmysłowe stanowi niejako wstęp do rozumnego dobra.

Relacje pomiędzy wolą poszczególnych skończonych duchów i wolą ducha nieskończonego ukazują, jak dalekiemu przeobrażeniu podlegała w koncepcji Berkeleygo doktryna kartezjańska. Wszelkie zarzuty, mówiące, że teza immaterialistyczna prowadzi do solipsyzmu, że przyroda zostaje sprowadzona do płaszczyzny idei istniejących jedynie jako obiekt myślenia, że wreszcie przyjęcie istnienia nieskończonego ducha jest swego rodzaju metafizyczną koniecznością, która niewiele zmienia, Bóg bowiem, podobnie jak materia, jest gwarantem istnienia przedmiotów niezależnie od ludzkich aktów percepcji, należy uchylić. Dualizm myślenia i rozciągłości, który wyrażał dwojakie przekonanie Descartes'a, dotyczące zarówno samodzielności istnienia samorzutnego, obdarzonego wolą podmiotu, jak i mechanicznej i poddającej się naukowemu poznaniu przyrody, zostaje zastąpiony przeciwstawieniem woli człowieka i woli Boga. Ta ostatnia przejawia się zarówno w prawidłowości służącej człowiekowi

⁴²⁹ *Dzienniki*, 787, s. 141.

⁴³⁰ *Guardian Essays: Public Schools and Universities*, w: *Works*, t. IV, s. 203.

natury, jak i w porządku religijno-moralnym. Tym samym znika przeciwstawienie celowości właściwej ludzkiej aktywności wolicjonalnej oraz mechanizmu przyrody. Zjawiska, które zebrane w porządkujące je prawa, tworzą przyrodę, istnieją jedynie w sposób zależny, jako przejawy aktywności wolicjonalnej ludzi oraz Stwórcy.

Tło powstania filozofii praktycznej Berkeleya

Przywołana wcześniej dość enigmatyczna wskazówka mówiąca, że najwyższym dobrem jest przyjemność, na pierwszy rzut oka można zrozumieć jako kontynuację naturalistycznej etyki rozwijającej się w Anglii w siedemnastym wieku i wyrażonej najpełniej w doktrynach Hobbesa, Mandeville'a czy Locke'a. Zgodnie z takim naturalistycznym pojmowaniem człowieka źródeł ludzkich powinności poszukiwano w zwierzęcej naturze człowieka, w jego działaniu instynktownym, dyktowanym prawem natury. Dość przypomnieć, że w swej filozofii polityki Locke wywodził prawo natury z dwóch podstawowych zasad: „zobowiązania do zachowania siebie samego oraz zachowania całego rodzaju ludzkiego”⁴³¹ wynikających z dwóch podstawowych biologicznych instynktów. Zadaniem ludzkiego rozumu pozostaje przeniknięcie owych pierwotnych zasad regulujących ludzkie życie i stworzenie prawa stanowionego, które umożliwiłoby ich realizację w strukturze państwa. Taki etyczny i polityczny naturalizm wiódł też niekiedy do uznania, że podstawowym motywem ludzkiego postępowania jest instynkt samozachowawczy, zaś podstawowym celem działania człowieka – dobro jednostki. Dążenie do niezbywalnego i najgłębiej wyrytego w ludzkich sercach dobra jednostki miałyby być nie tylko motorem postępowania, ale powinno też pośrednio przyczyniać się do dobra społecznego. Z drugiej strony zauważano, że realizacja dobra jednostki jest niemożliwa bez uwzględnienia dobra ogólnego, że wzgląd na dobro publiczne nie musi wcale stać w sprzeczności z partykularnymi interesami poszczególnych ludzi. Pierwsza z tych koncepcji, modelowo wyrażona w skądinąd poczytnych, ale także wywołujących duże oburzenie i zgorszenie ówczesnych czytelników książeczkach Mandevilla rodzi jednak pytanie o to, czy dobro społeczne rodzi się niejako automatycznie, a poszczególne ludzkie dążenia nie stoją ze sobą w sprzeczności – gdyby tak było, nie miałyby sensu ani wysiłki Hobbesa wskazującego, że ludzkie namiętności może uśmierzyć jedynie śmiertelny bóg polityki – mityczny Lewiatan, ani też wskazówki Locke'a określające warunki wzajemnego znoszenia się poszczególnych roszczeń do władzy. Z drugiej strony, przedstawiony przez Shaftesbury'ego ideał *virtuoso*, który w naturalny sposób czyni z dobra społecznego podstawowy cele własnego postępowania, okazywał się zbyt optymistyczny i

⁴³¹ J. Locke, *Drugi traktat rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 167.

wyidealizowany, aby stał się podstawą praktyki politycznej i moralnej. Ograniczenia obu tych koncepcji sprawiły, że przekonany o ich zgubnym wpływie na czytelników czy to *Bajki o pszczołach*, czy to *Moralistów*, Berkeley skrytykował poglądy ich twórców w *Alkifronie* – drugiej poza *Passive Obedience* pracy poświęconej moralności.

Mandeville bronił tezy, zgodnie z którą dobro społeczne jest wynikiem dążeń poszczególnych jednostek do realizacji swych własnych interesów. Naturalistyczna wizja człowieka sytuowała jego dobro w dążeniu do zachowania życia, w zaspokajaniu potrzeb witalnych, czego skutkiem miałyby być przyjemność. Potrzebom witalnym podporządkowana byłaby zgodnie z taką wizją zarówno działalność ekonomiczna, jak i polityczna. Kierowanie się dobrem innym niż swoje własne nie tylko nie ma sensu z punktu widzenia pojedynczego człowieka, nie przynosi mu bowiem żadnych bezpośrednich korzyści, ale paradoksalnie przynosi również szkodę dobru społecznemu. Ponieważ nie tylko nie jesteśmy w stanie zrezygnować z własnych pobudek egoistycznych, ale także niejasny pozostaje ogół konsekwencji naszych uczynków, działania altruistyczne nie mają sensu – podejmując je nie tylko rezygnujemy z perspektywie realizacji własnego dobra, ale być też wcale nie przyczyniamy się do żadnego dobra ogólniejszej natury, gdyż rezultaty ludzkich działań, zwłaszcza bardziej odległe, mogą być całkowicie różne od intencji. Tymczasem w perspektywie ekonomicznej działania jednostek zmierzające do osiągnięcia przez nie własnego dobrostanu prowadzić mają do ekonomicznego wzrostu, jakkolwiek motywy, które przyczyniają się do tego wzrostu (takie jak pragnienie luksusu, próżność czy pycha) byłibyśmy skłonni określać tradycyjnie jako występne. W konsekwencji należałoby uznać, że poczucie moralne, dające przekonanie, iż pewne motywacje do działania mamy skłonność określić jako rozpustne, mogą być błędne, a skłonności określane jako altruistyczne mogą zarówno skrywać rzeczywiste (choć być może nie do końca uświadomione) motywacje egoistyczne, jak i okazywać się szkodliwe. Dlatego też w ostatecznej konsekwencji pojęcia cnoty i występku nie miałyby żadnego źródłowego znaczenia, okazując się jedynie określeniami konwencjonalnymi.

W tym miejscu należy jednak zadać pytanie o to, dzięki czemu indywidualne dążenia poszczególnych osób mogą przyczynić się do dobra społecznego.

„Pijaństwo – pisze Mandeville – (...) nasi trzeźwi moralisci uznają za wielce szkodliwą wadę, ale czynią oni tak, ponieważ nie rozważyli dobrych skutków, które z niej wypływają. Naprzód zwiększa ono przychody z podatku słodowego (...). Następnie daje ono zatrudnienie wielu rękom: browarnikom, słodownikom, oraczom, handlarzom chmielu, kowalom, bednarzom, brązownikom, stolarzom oraz wielu innym rzemieślnikom, którzy dostarczają wymienionym

koniecznych narzędzi i materiałów. Wszystkie te korzyści przynosi upijanie się mocnym piwem.⁴³²

Przywołany przez Berkeleyowskiego Lyziklesa przykład występnego działania nie jest przekonujący: wybrany nieprzypadkowo miał ukazywać jałowość i arbitralność wcześniejszych rozstrzygnięć moralnych. Podstawowy problem nie dotyczy zresztą w tym przypadku niedoszacowania kosztów działań ‘występnych’, ale jest natury ogólniejszej: rozstrzygnięcia moralne nie tylko okazują się ulotne i oparte na konwencji, lecz zostają zastąpione przez czynniki ekonomiczne. Skomplikowana struktura rozmaitych celów praktycznych: ekonomicznych, obyczajowych, politycznych czy moralnych zostaje sprowadzona jedynie do rachunku zysków i strat. Zgodnie z takim obrazem, pobudką do działania jest hedonistyczne i egoistyczne dążenie do maksymalizacji przyjemności zmysłowych, natomiast rozum zostaje sprowadzony jedynie do funkcji instrumentalnej i staje się narzędziem ustanawiania sposobów realizacji owych dążeń.

Nawet jeśli unieważnilibyśmy różnicę pomiędzy rachunkiem ekonomicznym, a celami moralnymi, jak czyni to Mandeville, zagadką pozostaje wspomniany problem hipotetyczności rachunku, w którym korzyści z zaspokajania indywidualnych pragnień miałyby w oczywisty sposób przeważać wynikające stąd koszty. Działania człowieka stanowią wedle autora *Bajki o pszczołach* prostą realizację pragnień, co do których zakłada się, że rezygnacja z nich jest nie tyle nawet niemożliwa, co nieracjonalna. Jednocześnie, co podkreśla w swej krytyce Berkeley, stanowisko to jest niekonsekwentne, a także nazbyt optymistyczne. Niekonsekwencja ta wynika z założenia, że całość zjawisk (zarówno przyrody, jak i ludzkich działań) rozpatruje się w sposób deterministyczny, a jednocześnie zakłada się, że w jakiś na poły opatrnościowy sposób wynikające wyłącznie z egoizmu ludzkie działania same uzgodnią się ze sobą, zaś suma wynikających z nich zysków i strat z pewnością będzie dodatnia. Przyjmując mechanistyczną wykładnię zarówno przyrody, jak i ludzkich poczynań, niejako milcząco potwierdza się tu istnienie jakiejś nieznannej opatrnościowej siły, która przyczyni się do dobra ludzkości niejako za jej plecami. Działania owej siły miałyby być zresztą całkowicie nieuświadomione: regulowałyby ona ludzki świat w podobny sposób, jak późniejsza „niewidzialna ręka rynku” z teorii ekonomicznej Smitha: siła ta byłaby odpowiednikiem boskiej opatrności, z tym, że jej istnienie przyjmowane byłoby bez jakiegokolwiek uzasadnienia, całkowicie na wiarę⁴³³.

⁴³² *Alkifron*, II, 2, s. 59.

⁴³³ Taka interpretacja tezy Mandeville’a ‘*private vices public benefits*’ spotkała się ze sprzeciwem autora *Bajki o pszczołach*. Stwierdzenie ‘prywatne przywary korzyściami społecznymi’ sam Mandeville interpretował w nieco inny sposób. W opublikowanym w odpowiedzi na *Alkifrona* ‘*A Letter to Dion*’ bronił stwierdzenia, że egoistyczne pobudki mogą przyczynić się do publicznego dobra dopiero za sprawą zręcznego i sprawnego polityka, który umiałby pogodzić sprzeczne interes jednostek. (G. A. Johnson, *The Development of Berkeley’s Philosophy*, dz. cyt., s. 313.)

„Tak więc kupiec – pisze Mandeville – który wysyła do obcych krajów zboże lub sukno, aby w zamian za to nabyć wina i koniaki, przyczynia się do wzrostu wytwórczości we własnym kraju; jest dobroczyńcą żeglugi, przysparza opłat celnych i na wiele sposobów przynosi pożytek ogółowi. Nie podobna wszakże zaprzeczyć, iż jest on w największym stopniu uzależniony od rozrzutości i pijaństwa innych. (...) To samo da się powiedzieć nie tylko o tych, którzy wyrabiają karty i kości, a kórzy są bezpośrednimi patronami całego mnóstwa występków, ale i o blawatnikach, tapicerach, krawcach i wielu innych, którzy umarliby z głodu w pół roku, gdyby próżność i zbytek nagle miały zostać wygnane z narodu.”⁴³⁴

W dużej części ta krytykowana przez Berkeleya koncepcja jest wynikiem pewnych dużo bardziej zasadniczych rozstrzygnięć dotyczących ludzkiej natury, które odnajdujemy nieco wcześniej w filozofii Hobbesa. Pierwsze z nich dotyczy wspomnianej już mechanistycznej wykładni ludzkich działań. „Pożądanie i wstręt – czytamy w *Elementch filozofii* – o ile nie poprzedził ich namysł, nazywają się po prostu pożądaniem i wstrętem. Jeśli natomiast poprzedził je namysł, to ostatni w tym szeregu akt nazywa się *chczeniem* albo *wolą*, jeśli zaś pożądaniem, *niechczeniem* zaś, jeśli jest wstrętem i dążeniem do uniknięcia czegoś.”⁴³⁵

Tym samym Hobbes zrównuje działania woli i pożądanie, przez które rozumie ruch wywołany skutkiem zmysłowego zadowolenia bądź cierpienia i płynący ku sercu. Takie określenie natury chcenia sprawia, że cały proces wzbudzania emocji rozpatrywany jest w sposób deterministyczny, zgodnie z mechaniką ludzkiego ciała, w konsekwencji zaś tak w przypadku człowieka, jak i zwierząt nie istnieje swoboda ‘chcenia bądź niechcenia’ – czynnikiem motywującym są zewnętrzne doznania, wzbudzone przez nie emocje powodujące ciąg myśli, wytyczających możliwe sposoby osiągnięcia zadowolenia bądź uniknięcia cierpienia. Podobnie jak w opisie przedstawionym później przez Mandeville’a rozum spełnia jedynie funkcję instrumentalną. Porządek ludzkiego chcenia jest równie deterministyczny, jak porządek przyrody wypełnionej materialnymi ciałami.

„Wolność więc taka, jaka iżby była wolna od konieczności, nie jest dana ani woli ludzi, ani woli zwierząt. Jeśli natomiast przez wolność rozumieć będziemy zdolność nie samego chcenia, lecz wykonania tego, czego się chce, to taką wolność z pewnością można przyznać i człowiekowi, i zwierzętom; mają ją w równym stopniu i człowiek, i zwierzęta.”⁴³⁶

Drugim rozstrzygnięciem, którego dokonuje Hobbes, a które wyznacza sposób myślenia autora późniejszej *Bajki o pszczołach*, jest całkowite oddzielenie dwóch sfer: społecznego i politycznego wymiaru funkcjonowania państwa oraz moralności. Celem aparatu państwowego

⁴³⁴ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinzanka, Warszawa 1957, s. 78.

⁴³⁵ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. I, s. 424.

⁴³⁶ Tamże, s. 425.

pozostaje zagwarantowanie pokoju – zarówno ładu wewnętrznego, jak i braku zagrożenia zewnętrznego poprzez zmonopolizowanie siły w rękach suwerennej władzy. Moc *boga śmiertelnego*, Lewiatana, jest mocą, która górując nad mocą jednostek sprawia, że nie są oni w stanie zrealizować „tego, czego się chce”. Chociaż zatem władza suwerenna nie jest władzą bezpośrednio zależną od woli poszczególnych obywateli, bowiem ich posłuszeństwo może być jedynie wymuszone, to jednak zakłada się tu jednocześnie, że egoistyczne dążenia poszczególnych jednostek dadzą się ze sobą uzgodnić w wyniku działań suwerennej władzy: nie ze względu na żadne szczególne altruistyczne motywy ich postępowania, ile poprzez zlikwidowanie możliwości realizacji własnego chcenia jednostek czyli poprzez oddanie części swej wolności na rzecz władzy państwowej. Legitymizacją władzy pozostaje jej skuteczność, a nie wcielanie w życie ideałów moralnych. Co więcej, powiązanie obu sfer jest z zasady społecznie szkodliwe: celem polityki nie jest i nie może być ani prawda, ani dobro. Skoro motywacja do działania jest z natury zawsze egoistyczna, to realizacja jakichkolwiek obiektywnych wartości moralnych pozostaje problematyczna, a wartości te okazują jedynie indywidualnymi przekonaniem. Tymczasem przekonania, jak twierdzi Hobbes, wsparte o siłę aparatu państwowego, prowadzą jedynie do wojny domowej. Celem władzy politycznej pozostaje zatem jedynie zagwarantowanie warunków wstępnych dla rozwijania ludzkiej aktywności⁴³⁷.

Berkeley poddaje krytyce w zasadzie wszystkie kroki tego rozumowania. Zauważa przede wszystkim, a jest to punkt wyjścia całej jego teorii moralności, że dokonane przez Hobbesa zrównanie człowieka i zwierzęcia w zbyt uproszczony sposób ukazuje źródła motywacji do działania. Co prawda Berkeley przyznaje rację Hobbesowi, gdy ten zauważa, że „cokolwiek jest przedmiotem jakiegoś apetytu i pożądanego, to człowiek nazywa swoim *dobrem*, przedmiot zaś swego wstrętu czy awersji nazywa *złem*”⁴³⁸, to jednak rola owej przyjemności i przykrości w procesie podejmowania decyzji jest zdaniem autora *Alkifrona* całkowicie odmienna niż chciał filozof z Malmesbury. Odmienna dlatego, że w człowiek nie jest motywowany doznaniem przyjemności bądź przykrości w sposób bezpośredni, ale zawsze czyni to doznaniem sprawą namysłu i decyzji woli. „Ludzie sądzą (to prawda), że są wolni w sprawach moralnych; lecz owa wolność jest jedynie wolnością działania wedle zachcianek, która dotycząc jedynie władz operacyjnych, jest następcza względem woli (...) Czyny wiodące do nieba są w mojej mocy, jeśli ich chcę, przeto chcę ich chcieć.”⁴³⁹

Aktywność woli jest utożsamiana z substancją ducha: jest pierwotna w stosunku do wszystkich idei wiążących się z funkcjonowaniem ciała. Gdyby wola była podporządkowana

⁴³⁷ Th. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 235.

⁴³⁸ Tamże, s. 130.

⁴³⁹ *Dzienniki*, 156, 160, s. 30-31.

wrażeniom i tworum wyobraźni, wtedy obraz jej aktywności przypominałby ten, którego dostarcza Hobbes. Tymczasem powyższe stwierdzenie Berkeleya oznacza zarazem, że chcenie nie jest całkowicie zależne od idei. Ponadto operacje rozumu nie polegają na kalkulacji możliwości osiągnięcia zmysłowego zadowolenia, jak zdaje się sugerować Hobbes, ale na określaniu celów postępowania, przy czym nie muszą to być cele związane z płynącym od zmysłów zadowoleniem. Problem niezależności woli od bezpośrednich wrażeń zmysłowych nurtował zresztą Berkeleya od początku, skoro w swych *Dziennikach* zanotował: „Skoro niepokój jest niezbędny, by zaprzęgnąć wolę do pracy, pytanie brzmi: jak dokonamy tego w niebie?”⁴⁴⁰ Jednakże nawet jeśli niepokój związany z przewidywaniem pomyślności w życiu doczesnym jest konieczny dla aktywności woli, to jednak nie decyduje o kierunku jej działań. Obie sfery: dóbr pozamoralnych, związanych z witalnością człowieka (osiąganych za pośrednictwem ekonomii oraz częściowo – polityki), oraz sfera obowiązków moralnych wzajemnie się uzupełniają, ale nie dają się sprowadzić do siebie. O ile np. ekonomię można by uznać za dziedzinę reguł mających na celu zabezpieczenie dobrobytu przedstawicieli pewnej społeczności, o tyle funkcjonowanie państwa jako organizmu politycznego nie jest niezależne od reguł moralnych: współdziałanie ludzi w obrębie państwa nie jest wynikiem niejasnej siły, w deterministyczny sposób równoważącej ludzkie dążenia i trzymającej w ryzach ludzkie namiętności, ale może być pojmowane jedynie jako wynik celowego, racjonalnego przedsięwzięcia. Założenie autonomii decyzji jest zresztą warunkiem moralności: zarówno gdy idzie o założenie odpowiedzialności za podejmowane decyzje, jak i absolutny (a więc niczym nieuwarunkowany i nieoparty na konwencji) charakter obowiązywania reguł moralnych.

Jak już wiemy, ta ostatnia kwestia, związana z celowo-racjonalnymi działaniami człowieka, stała się przyczyną ostrej polemiki Berkeleya z Shaftesburym. Podobnie jak i on, autor *Moralistów* wytykał koncepcji Hobbesa i Mandeville’a nazbyt redukcjonistyczny opis ludzkiej natury, zgodnie z którym ludzkie postępowanie w wymiarze indywidualnym miałyby być wyznaczone dążeniami nakierowanymi na indywidualne dobro jednostki, w wymiarze społecznym zaś – strachem przed przemocą ze strony państwa w przypadku, gdyby postępowanie to wykraczało poza ramy wyznaczone opartym na konsensusie prawem stanowionym. W oby tych przypadkach postępowanie takie trudno nazwać moralnym, nie opiera się bowiem na żadnej dyspozycji nakierowanej na jakiegokolwiek dobro ogólne, przekraczające cel, którym jednostka jest sama dla siebie. Nie istniałoby żadne połączenie pomiędzy dążeniami wynikającymi ze zmysłowej natury człowieka i jego dążenia do samozachowania, a zewnętrznymi wyznaczonymi regułami prawa.

Takiego ogniwa pośredniczącego Shaftesbury upatrywał w postawie wewnętrznej, która pozwalałaby tak ukierunkować działania woli, że dobro jednostkowe łączyłoby się z dobrem

⁴⁴⁰ *Dzienniki*, 357, s. 64

społecznym. Co więcej, jego zdaniem dopiero w obrębie dobra społecznego (rodziny, kraju itd.) możliwa jest realizacja celu, jakim jednostka jest sama dla siebie. Własne dobro należałoby zatem rozpatrywać nie tylko jako sumę zmysłowych przyjemności, ale także jako uznanie ze strony innych, wreszcie jako postawę wewnętrzną sprowadzającą się do harmonii wewnętrznych pobudzeń (*affections*), która sprawia, że wynikające z niej działania nakierowane są na dobro społeczne. „Poddawać się naturalnym afektom – pisał Shaftesbury – takim, które mają swą podstawę w miłości, zadowoleniu z siebie, wielkoduszności, sympatyzowaniu z rodzajem czy gatunkiem [ludzkim – AG] oznacza posiadać środki i moc samouznanania.”⁴⁴¹

To właśnie w ludzkim charakterze dokonywałoby się uzgodnienie prywatnych celów jednostki z dobrem publicznym. Odpowiednio ukształtowana postawa człowieka, właściwie funkcjonujący wewnętrzny zmysł moralny jest zarówno źródłem oceny moralnej, jak i ostatecznym celem moralności. Wyraźnego przykładu Shaftesbury dostarcza w swym *Listie o entuzjazmie*: odstępstwo religijne, nawet jeśli uważa się je za szkodliwe społecznie, należy tłumić nie za pomocą jakichkolwiek sankcji politycznych, lecz poprzez stopniowe przekształcenie złych postaw. Czyny wynikające nie z wewnętrznej postawy, ale podszytego strachem obowiązku nie tylko nie miałyby wartości moralnej, gdyż nie byłyby bezinteresowne, ale też okazywałyby się możliwe jedynie tak długo, jak długo istniałoby zagrożenie sankcjami w przypadku ich nieprzestrzegania.

„Wydaje się – pisze Shaftesbury o aktualnych dlań wydarzeniach – że na naszych dobrych braci, niedawno przybyłych do nas francuskich protestantów, potężny wpływ ma prymitywny entuzjazm. W zdumiewający sposób odnowili w swym własnym kraju ducha męczeństwa i tęsknią za wypróbowaniem go także tutaj, czekając aż tylko zezwolimy im na to i damy im po temu okazję, wyświadczymy im tę przysługę i powiesimy ich lub uwięzimy, jeśli tylko będziemy na tyle usłudni i polamiemy im kości i zgodnie z panującym w ich kraju zwyczajem rozpalimy w nich ów zapal i rozniecimy ogień prześladowań.”⁴⁴²

Odpowiednia postawa wewnętrzna kształtowana jest pośrednio przez doświadczenie estetyczne. W przypadku przybyłych do Anglii po odwołaniu edyktu nantejskiego francuskiej sekty kamisardów, takim lekarstwem uśmierzającym religijny fanatyzm miałby być zdaniem Shaftesbury’ego komizm i szyderstwo. Jednakże największy wpływ na kształtowanie charakteru ma zachwyty objawiającą się w zmysłowym pięknie celowością natury, która wyciszając prywatne afekty powoduje harmonizowanie wszystkich pobudzeń, w konsekwencji zaś – takie

⁴⁴¹ Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue and Merit*, [w:] *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. D. den Uyl, Indianapolis 2001, t. 2, s. 99.

⁴⁴² Shaftesbury, *List o entuzjazmie*, [w:] *List o entuzjazmie. Moralisci*, dz. cyt., s. 40.

ukształtowanie charakteru, które zarazem może stać się podstawą altruistycznych dążeń człowieka.

Warunkiem funkcjonowania wewnętrznego zmysłu jest odpowiednia postawa wewnętrzna, polegająca na podporządkowaniu wszystkich afektów pobudkom naturalnym, prowadząca do zrównoważeniu emocji. Postawa ta zdaniem Shaftesbury'ego sprowadza się do umiejętności pogodzenia celu, jakim dla jednostki jest dobro jej samej, z dobrem wyższego rzędu – chociażby dobrem społeczności, którą owa jednostka współtworzy. Innymi słowy pomiędzy różnorodnymi celami, na które nakierowane są ludzkie działania, nie musi z konieczności istnieć rozdzźwięk, przy czym konieczne jest zrozumienie, że dobro jednostkowe może realizować się nie w opozycji do dobra społecznego, ale jedynie jako jego część. Odpowiednie zrównoważenie afektów ukierunkowujących ludzkie dążenia jest warunkiem moralnego postępowania, przy czym pomiędzy sferą estetyki, etyki oraz religii Shaftesbury odnajduje ścisłą analogię dotyczącą różnorodnego przejawiania się naturalnej celowości, charakteryzującej zarówno ludzką duszę, jak i przyrodę.

„Wszystkie rzeczy w świecie są zjednoczone. Tak bowiem, jak gałąź jest zjednoczona z drzewem, tak samo bezpośrednio drzewo zjednoczone jest z ziemią, powietrzem i wodą, którymi się karmi. (...) Zobacz stałą zależność rzeczy! Związek pomiędzy nimi: ziemi i tej oto zamieszkaną planetą, Ziemi i innych planet ze Słońcem. Porządek, jedność i spójność całości. (...) Struktura współzależnych od siebie rzeczy może być ustalona na podstawie wielu dowodów, zdolnych przekonać każdego, kto jest prawy i we właściwy sposób oddaje się kontemplacji natury.”⁴⁴³

Naturalna celowość, objawiająca się w powiązaniu nie tylko poszczególnych części organizmu żywego, ale i we ‘wzajemnej sympatii’ wszystkich rzeczy, przejawia się w zjawisku naturalnego piękna. Dzięki bezinteresownej kontemplacji widok harmonijnie zestrojonych form podsuwanych umysłowi przez naturę sprawia, że możliwe jest przez człowieka przyjęcie takiej wewnętrznej postawy, w której „zapominając o własnym istnieniu”⁴⁴⁴ człowiek przestaje kierować się wyłącznie afektami prywatnymi. Celowe zestrojenie form naturalnych staje się symbolem wewnętrznego zestrojenia afektów, samo zaś piękno kształtuje ludzkie wnętrze. Stan wewnętrznej harmonii sprawia zarazem, że ludzka aktywność może realizować dobro bardziej ogólne niż jednostkowy interes pojedynczej osoby – możliwa jest postawa altruistyczna.

Z drugiej strony, doświadczenie zmysłowego piękna przekonuje o istnieniu czuwającej nad światem Opatrzności, albowiem, jak pisze Shaftesbury, „nie możemy niczego do głębi

⁴⁴³ Shaftesbury, *Moralisci*, tamże, s. 110.

⁴⁴⁴ Tamże, s.165.

podziwiać bez pewnego rodzaju religijnej czci (*veneration*)”.⁴⁴⁵ Religijna cześć, jaką budzi wzniosłe piękno natury, pozostaje jednak jedynie uczuciowym porywem, entuzjazmem. Co więcej samo doświadczenie religijne uwarunkowane jest określoną postawą wewnętrzną – wyobrażenie Bóstwa zależy bowiem od sposobu, w jaki człowiek potrafi przeżywać relację pomiędzy samym sobą i otaczającym go światem. Jakkolwiek zatem „wszystkie cuda natury służą do tego, by pobudzić i doskonalić w nas ideę ich autora.”⁴⁴⁶, to jednak traktowanie zjawisk jako celowo zespolonego pięknego dzieła samo jest wynikiem specyficznego dla Shaftesbury’ego uczuciowego przeżywania świata. Z całą pewnością, jak zauważa Berkeley, nie może ono jednak stać się podstawą ani moralności, ani religii.

Nie można bowiem na poczuciu więzi z innymi ludźmi oprzeć zasad praktycznych, które gwarantowałyby stałe pogodzenie rozmaitych ludzkich dążeń. Doświadczenie estetyczne co prawda przysposabia uczuciowo człowieka do kierowania się innymi celami niż cele partykularne, prawdą jest również, że widok wzniosłego piękna pozwala uwierzyć w istnienie celowego zamysłu leżącego u podstaw natury. Jednak czym innym jest mniej czy bardziej nietrwała skłonność woli do kierowania się altruistycznymi pobudkami, czym innym – postępowanie zgodne z wyznaczonymi przez rozum obowiązkami. Wyznaczone przez rozum zasady moralności są niezienne, podczas gdy kierowanie się wewnętrznym poczuciem wspólnoty z innymi nie musi oznaczać żadnego koniecznego ukierunkowania woli. Shaftesburiańska koncepcja zmysłu moralnego zdaniem Berkeleya w nieprawidłowy sposób opisuje obowiązywanie norm moralnych. Emocjonalny charakter aprobaty bądź dezaprobaty właściwej dla zmysłu moralnego sprawia, że wydawane przezeń oceny mogłyby dotyczyć co najwyżej sfery obyczajów, lecz nie koniecznych norm moralnych, ani też obowiązków wyznaczonych przez prawo. Dlatego też pojęciu zmysłu moralnego Berkeley wskazuje najrozmaitsze władze duszy, które w różny sposób wyznaczają normatywny charakter reguł postępowania: „sumienie, wzruszenie, namiętności, wykształcenie, rozum, zwyczaj, religia”⁴⁴⁷.

Wyznaczona emocjami wzbudzonymi zmysłowym pięknem dyspozycja do czynów altruistycznych jest zbyt nietrwała, aby na jej podstawie można było oprzeć postępowanie moralne. Musi również istnieć jakiś sprawdzian, wedle którego byłaby oceniana owa „heroiczna cnota” propagowana przez Shaftesbury’ego. Dla tego ostatniego sprawdzianem takim byłaby ocena dokonywana przez samego człowieka posiadającego ‘piękną duszę’: postawa taka sprowadzałaby się całkowitej wewnętrznej harmonii – celem postępowania człowieka byłoby dobro całego rodzaju ludzkiego, a jednostka postrzegalaby samą siebie jako element całej ludzkiej

⁴⁴⁵ Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections*, [w:] *Characteristicks*, t. 3, s. 36.

⁴⁴⁶ Shaftesbury, *Moralisci*, dz. cyt., s. 153.

⁴⁴⁷ *Alkijron*, III, 6, s. 106.

wspólnoty, przez co nie przeciwstawiałaby siebie (ani jakiegokolwiek grupy ludzi) jakimkolwiek innym częściom owej wspólnoty. „Nigdy nie możemy kontemlować niczego, co nas przerasta – pisze Shaftesbury – jeśli nie jesteśmy w stanie wejrzeć w głąb nas samych i spokojnie ocenić usposobienia (*temper*) naszej własnej duszy (*mind*) i namiętności.”⁴⁴⁸ To „heroiczna cnota”, która nie potrzebuje żadnego uzasadnienia poza sobą samą: Shaftesbury odrzuca praktyczne oddziaływanie idei zbawienia i potępienia po śmierci, jako sprzeczne z bezinteresownym charakterem czynów moralnych oraz bezinteresowną miłością Boga⁴⁴⁹. Dodatkowym sprawdzianem słuszności postępowania jest dla Shaftesbury’ego uznanie ze strony innych osób: „Posiadać naturalne, życzliwe i wielkoduszne afekty (*natural, kindly and generous affections*) silne i z całą mocą skierowane na dobro społeczności, oznacza posiadać główne środki i moc samouznania (*self-enjoyment*).”⁴⁵⁰ Uznanie ze strony innych osób w dodatkowy sposób skłaniałoby wolę do kierowania się dobrem nie tylko swoim, ale też dobrem innych. Jednakże wbrew przywołanemu właśnie twierdzeniu Shaftesbury’ego nie ma żadnych gwarancji, iż własna ocena czyichś motywacji będzie bezstronna: ten sam brak gwarancji, nieprzejrzystość własnych intencji kazał Mandeville’owi z góry uznać, że jedynym pewnym celem ludzkiego postępowania jest partykularna korzyść pojedynczego człowieka.

Berkeley bardzo wyraźnie podkreśla różnicę pomiędzy emocjonalnymi uwarunkowaniami ludzkich skłonności, a kryterium słuszności podejmowanych czynów. Przeżycie estetyczne oraz uznanie ze strony innych może co prawda wpłynąć na wzruszenia i emocje, jednak stałego probierza wartości czynów może dostarczyć jedynie rozum. Tymczasem zmysł wewnętrzny, będący zarówno źródłową predyspozycją do dobra, jak i probierzem wartości moralnych, a stąd uznanie ze strony innych, które zdaniem Shaftesbury’ego przyczynia się do uzyskania postawy moralnej, jest dlań również kryterium wartości moralnych.

Krótko mówiąc, Berkeley wykazuje niewystarczalność przedstawionych przez Shaftesbury’ego zasady etyki opartych na podstawach emocjonalnych i poczuciu więzi z innymi ludźmi, bowiem poczucie to nie zapewnia stabilnego oparcia dla funkcjonowania społeczności. Nawet jeśli niektórzy mogą zdobyć się na ‘heroiczną cnotę’, to cnota taka musi kiedyś ulec wynaturzeniu, a poczucie więzi okazuje się nie być ani trwale, ani uniwersalne, co z konieczności prowadzi do stronniczości opinii i jej zmienności. Berkeleyowski Alkifron, prezentujący poglądy Shaftesbury’ego, należy do ‘filozofów pomniejszych’, którzy „umniejszają wszystko, co

⁴⁴⁸ Shaftesbury, *List o entuzjazmie*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁴⁹ Shaftesbury, *Sensus Communis; or an Essay on the Freedom of Wit and Humour*, [w:] *Characteristics*, dz. cyt., t. 1, s. 98.

⁴⁵⁰ Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue and Merit*, dz. cyt., s. 98.

wartościowe: myśli, poglądy oraz nadzieje ludzi”⁴⁵¹ i choć, Berkeleyowska krytyka wydaje się miejscami zjadliwa, trudno całkowicie odmówić jej słuszności:

„Mamy pośród nas kilku, którzy – bez grama religii – są ludźmi doskonałego honoru, a więc ludźmi cnoty przez to, że ludźmi honoru. Honor jest bowiem szlachetnym, nieskalanym źródłem cnoty, wolnym od najmniejszej przymieszki strachu, interesu czy zabobonu. Ma on wszelkie zalety religii bez zła, które ją dotyka. Jest on oznaką wielkiej i pięknej duszy, można go znaleźć u ludzi wysoko postawionych i dobrze wychowanych.”⁴⁵²

W tym miejscu należałoby zadać pytanie o to, czemu miałyby służyć zasady moralne, czego dotyczyć – stawiane przed człowiekiem jej zobowiązania. Shaftesbury konsekwentnie w centrum zainteresowania stawia moralne doskonalenie jednostki: „piękna dusza” jest u niego zarówno punktem wyjścia, jak i celem moralnego kształcenia. Spójne społeczeństwo, dobrze funkcjonujące państwo miałyby powstać niejako „przy okazji” wraz z doskonaleniem się jego obywateli. Tymczasem dla Berkeleya etyka tylko częściowo styka się z estetyką: przedmiot wywołujący niekiedy silne emocjonalne przeżycie nie musi bowiem być równoznaczny z racjonalnym dobrem. Więcej: przekonanie o tym, że znajdująca swój wyraz w zrównoważeniu emocji postawa jednostki znajdzie bezpośrednie przełożenie na dobro całej społeczności jest dlań równie nieuprawnione, jak wiara Hobbesa i Mandeville’a w to, że egoistyczne pobudki w całokształcie ludzkich działań sprowadzą pomyślność dla całej ludzkiej społeczności.

Wskazana przez Berkeleya niewystarczalność obu teorii wiąże się z faktem, że moralny charakter wszelkich ludzkich działań wymaga, aby były one celowo-racjonalne – wynikały ze świadomości obranych celów i dały się sprowadzić do rozumnych reguł otwierających możliwość ugruntowania w nich zasad prawa i sposobu stabilnego funkcjonowania państwa. Postępowanie człowieka należy zatem konsekwentnie rozpatrywać w czterech podstawowych aspektach: omówionym już aspekcie *witalistycznym*, w którym celowość zachowań człowieka wyznaczona jest mądrością natury przejawiającą się w celowości życia, *moralnym*, określającym charakter, zakres i ważność zasad zapewniających moralny charakter uczynków, *politycznym*, który wynika z porządku moralnego i przedstawia warunki trwałości funkcjonowania państwa, a w konsekwencji – praktycznej realizacji zasad moralnych, wreszcie - w aspekcie *religijnym*, dotyczącym relacji człowieka do Boga i określającym ostateczne powołanie człowieka. Drugi i trzeci z owych aspektów będą teraz przedmiotem naszej uwagi.

Bierne posłuszeństwo

⁴⁵¹ *Alkijfron* I, 10, s. 42.

⁴⁵² *Alkijfron*, III, 1, s. 99.

Bierne posłuszeństwo – wczesna, pochodząca z 1712 roku rozprawka Berkeleyya to zestawienie trzech kazań, które wygłosił on przed studentami Trinity College, co każe umieścić ją pośród esejów publikowanych w tym samym czasie w „The Guardian” – miała ona przede wszystkim służyć zaszczerpieniu odbiorcom zasad moralnych. Z drugiej jednak strony to tekst, w którym zasady te przedstawione są w bardzo klarowny, dyskursywny sposób, daleki zarówno od swobodnej formy popularnych esejów, jak i literackich opisów *Alkifrona*. Jak pisze Berkeley, celem tej wczesnej rozprawki jest wykazanie bezwarunkowego charakteru zasad postępowania moralnego, określonego jako bierne posłuszeństwo, odparcie zasad głoszonych przez Hobbesa (dotyczących instrumentalnego charakteru państwa) i Locke’a (który głosił jedynie warunkowe powierzenie władzy państwowej), a także wskazanie źródeł poglądów swych adwersarzy.

Konieczność oparcia etyki na racjonalnych podstawach sprawia, że pomimo pierwotnie homiletycznego charakteru tekstu, trudno byłoby dopatrzeć się w nim retorycznego zacięcia cechującego wiele pozostałych dzieł Berkeleyya; stąd również rozpoczynająca wywód deklaracja, że warunkiem określenia zasad moralnych są „wspólne wszystkim ludziom zasady rozumu”⁴⁵³. Tym samym zasady rozumu mają niejako uzupełnić celowość natury. O istnieniu naturalnej celowości poucza widok przyrody, dzięki której „w roślinie jest pożytek i wspaniałość, ponieważ jej liczne części są tak powiązane i dopasowane do siebie, że chronią i żywią całość, prowadzą do wzrostu jednostki i rozkrzewienie gatunku, a jej owoce i własności są dostosowane do tego, by zadowalać zmysły bądź przyczyniać się do dobra człowieka. (...) Czyż w całym systemie widzialnego i naturalnego świata nie postrzegasz wzajemnych związków i odpowiedniości części? Czy nie na tej podstawie tworzysz ideę doskonałości, porządku i piękna natury?”⁴⁵⁴ Aby wyjaśnić celowe ukształtowanie roślin i zwierząt, należy odwołać się do hipotetycznego istnienia zasady celowej, organizującej życie – hipotetycznej o tyle, że widać jedynie skutki jej działania. O jej istnieniu przekonuje co najwyżej analogia z ludzką wolą – w przypadku przyrody wola ta z punktu widzenia poszczególnych organizmów pozostaje ‘ślepa’, zaś uświadamiana jest jedynie przez skończonego ducha, jakim jest człowiek. Co więcej, wnioskowanie przez analogię, które dotyczy zarówno innych duchów skończonych, jak i ducha nieskończonego, nie jest żadnym dowodem ich istnienia, a jedynie wymaga, aby w celu zrozumienia powiązania pewnych idei założyć ich istnienie.

Z jednej strony zatem celowość własnego postępowania człowieka jest dana bezpośrednio w doświadczeniu i polega na urzeczywistnianiu pewnych idei, które wcześniej były przedmiotem wyobraźni, zaś celowość właściwa istnieniu innych duchów jest dana jedynie pośrednio. Z drugiej jednak strony istnienie innych duchów, zwłaszcza zaś istnienie Boga, staje

⁴⁵³ *Passive Obedience*, 2, s. 17.

⁴⁵⁴ *Alkifron*, I, 16, s. 56.

się nieodparte na płaszczyźnie moralnej. Zasady praktyczne mają bowiem na celu pogodzenie chcenia poszczególnych osób, to zaś możliwe jest tylko wtedy, gdy pomyślany zostaje ogólny cel, jakim jest pomyślność ogółu ludzi. Piękno natury ukazuje się jako celowe powiązanie wszystkich dostępnych doświadczeniu zjawisk i staje się zrozumiałe wraz z przyjęciem istnienia aktu woli, dzięki któremu zjawiska te zostały zorganizowane. W tym przypadku istnienie Autora przemyślnego dzieła jest jedynie założone. Gdy jednak rozważamy zasady praktyczne, którym podlega człowiek, wykazuje, że jedyną dającą się pomyśleć taką zasadą jest uzgodnienie ze sobą celów, jakimi jednostki są same dla siebie. Dowodem ludzkiej rozumności okazuje się sama możliwość pomyślenia zasady, w której poszczególne dobra jednostek udaje się połączyć, a naczelną regułą postępowania jest „pomyślność *wszystkich* ludzi *wszystkich* narodów i *wszystkich* epok, od początku świata aż po jego kres”⁴⁵⁵.

Zasada ta zostaje określona jako prawo natury, jest bowiem powszechna, niezbywalna, wreszcie – nie daje się wyprowadzić z reguł postępowania określonych prawem stanowionym, ale jest dla niego koniecznym ugruntowaniem. Prawo stanowione (*civil law*) musi bowiem zawsze respektować określone okoliczności, w jakich żyje dana społeczność – zawiera się bowiem zawsze w pewnych granicach – tak przestrzennych, jak i czasowych: dotyczy bowiem tylko pewnej społeczności żyjącej w określonym czasie i miejscu. W przeciwieństwie do niego prawo naturalne powinno być nie tylko zrozumiałe przez wszystkich, ale też być powszechne i uniwersalne. Z drugiej strony istnienie prawa stanowionego nie miałoby sensu, gdyby nie istniało prawo natury, którego stanowi uszczegółowienie. Prawo stanowione zawsze jest *sztuczne* w tym sensie, że jest wytworem duchów skończonych – świadczy o tym chociażby skończony charakter owego prawa, które zależy od określonych okoliczności i podobnie jak one jest zmienne. Tymczasem prawo natury jest uniwersalne i w tym sensie niezależne od ustanowień woli duchów skończonych. Dlatego też prawo natury Berkeley określa mianem nakazu boskiej woli. „Owe zasady zwą się *prawami natury*, bowiem są uniwersalne, a ich moc zobowiązania nie pochodzi z żadnej reguły prawa stanowionego, lecz bezpośrednio od samego Stwórcy natury.”⁴⁵⁶

Berkeley zauważa, że podobnie jak wtedy, gdybyśmy rozpatrywali istnienie ducha skończonego w jego relacji do natury, tak i w porządku moralnym uwidacznia się zależność duchów skończonych od Boga. W pierwszym przypadku prawa natury wynikające z boskiej woli przejawiały się w koniecznym porządku praw odkrywanych przez „filozofię mechaniczną”, w tym przypadku te same *prawa natury* odnoszą się do przyrody rozważanej jako „szereg wolnych działań najlepszego i najmądrzejszego Stwórcy”⁴⁵⁷. Dobroć i mądrość Stwórcy może być

⁴⁵⁵ *Passive Obedience*, 10, s. 22.

⁴⁵⁶ *Passive Obedience*, 12, s. 23.

⁴⁵⁷ *Passive Obedience*, 14, s. 24.

rozpoznana nie przez twory natury (te bowiem przysługuje istnienie zależne, są one jedynie złożeniami idei), ale przez ludzi – duchy skończone. Podległość woli człowieka wobec woli Boga przejawia się w tym przypadku zatem jako zależność pojawiających się w porządku historycznym form prawa stanowionego, wobec niezmiennych praw natury. Celem boskiej woli nie jest jednak dobro własne - Bóg jako Duch nieskończony działa jedynie ze względu na dobro Stworzenia, zaś relacja pomiędzy wolą skończoną i nieskończoną Wolą okazuje się relacją pomiędzy absolutnie zobowiązującym człowieka porządkiem moralnym, a zależnym od okoliczności porządkiem politycznym. Relacja ta dotyczyłaby również relacji wieczności oraz porządku czasowego. Realizacja pomyślności rodzaju ludzkiego „wszystkich narodów we wszystkich epokach”, celu, który z perspektywy skończonego ducha daje się jedynie pomyśleć, ale być może nie daje się zrealizować w perspektywie ludzkiej historii, nie następuje w pewnym czasowym momencie ludzkiego życia, ale możliwy jest do pomyślenia w perspektywie wieczności. W porządku czasowym można jedynie zbliżyć się do takiej realizacji „na tyle, na ile pozwala ułomność naszej natury”⁴⁵⁸. Nieskończony charakter ustanawiającej moralne prawo woli Boga oznacza również niekończony postęp, na którym miałyby dokonać się pogodzenie obu porządków.

Wracamy tym samym do wyjaśnienia zagadkowego sformułowania pochodzącego z *Dzienników*, głoszącego, że przyjemność zmysłowa stanowi *summum bonum*. Opisane wcześniej współdziałanie woli i wyobraźni, które pozwala osiągnąć cele, jakie stoją przed człowiekiem jako istotą witalną, dotyczą jedynie dobra pojedynczego człowieka. Tymczasem zasady moralne mają na celu skoordynowanie postępowania ludzi i skierowane są – jak pisze w znanym nam już fragmencie *Passive Obedience* Berkeley – ku osiągnięciu „pomyślności wszystkich ludzi, należących do wszystkich narodów we wszystkich epokach świata”⁴⁵⁹. Dopiero takie prawo, które postuluje osiągnięcie dobra pojmowanego w tak ogólny sposób, może być określone mianem ‘prawa natury’.

Celem prawa natury byłoby przedstawienie warunków pogodzenia tych dwóch nadrzędnych celów: indywidualnego dobra, jakim pojedynczy człowiek jest sam dla siebie, oraz dobra ludzkości. Naturalny charakter prawa polega na jego powszechności, zrozumiałości dla wszystkich ludzi, a wreszcie – na bezwyjątkowym zobowiązaniu. Jednakże pogodzenie chcenia wszystkich ludzi możliwe jest jedynie w sposób rozumowy, nie zaś oparty na samym poczuciu więzi między ludźmi. Dobrze widać to w późniejszej teorii Hume’a, który wyciągnął wnioski z koncepcji zmysłu moralnego: poczucie międzyludzkiej więzi, oddźwięk uczuciowy (*sympathy*), jest zawsze mniej lub bardziej stronnicze. I nawet jeśli ocena moralna ma za swą podstawę wewnętrzne poczucie słuszności jakiegoś czynu, to w przypadku sądów moralnych konieczne jest

⁴⁵⁸ Tamże.

⁴⁵⁹ *Passive Obedience*, 7, s. 21.

oparcie na przesłankach racjonalnych. Właściwe moralnej aprobacie „zadowolenie swego rodzaju” będące „aprobata czy podziwem” staje się podstawą sądu moralnego dopiero wtedy, gdy „nasze abstrakcyjne pojęcia (...) jedynie (...) wchodzi w rachubę, gdy orzekamy ogólnie o stopniach przywary i cnoty”⁴⁶⁰.

W tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę na bardzo wyraźnie podkreślany przez Berkeleygo bezwzględny charakter moralnego zobowiązania: stwierdzenie, że zasada moralna nakierowana jest na dobro „wszystkich ludzi, należących do wszystkich narodów we wszystkich epokach świata” pozwala zauważyć, że moralne zobowiązanie dotyczy wszystkich rozumnych, tj. kierujących się wytyczonymi przez rozum celami. W jakim sensie jednak można kierować się pomyślnością wszystkich ludzi we etap dziejów, w którym *wszystkich* epokach? Dotychczasowa historia poucza, że nie jest znany jakikolwiek etap dziejów, który odpowiadałby takiemu stanowi, co więcej, jest równie wątpliwe, czy stan taki nastąpi kiedykolwiek. Wszystko to jednak nie przekreśla zobowiązania praw moralnych. Na pytanie o to, kiedy w takim razie nastanie owa powszechna pomyślność wszystkich, zdaniem Berkeleygo należałoby zapewne powiedzieć, że obowiązywanie nakazów moralnych jest niezależne od czasu. Czas dotyczy upływu zjawisk, a zatem następowania wydarzeń w porządku Stworzenia, które z ludzkiej perspektywy dotyczy skończoności ludzkiego życia. Dobra moralnego nie należy zatem rozpatrywać jako stanu realizującego się w dającej się ująć perspektywie ludzkiej historii; z dobrem mamy do czynienia za każdym razem, gdy tylko wzgląd na nie nakłania wolę do moralnych czynów.

„Kiedy pojawia się jakokolwiek wątpliwość co do wartości moralnej danego czynu, to jest jasne, że nie można jej określić przez szacowanie publicznego dobra, które w danym przypadku miałyby być osiągnięte, ale jedynie przez porównywanie owego czynu z wiecznym prawem rozumu. Ten, kto w swych poczynaniach kieruje się owym prawem nigdy nie popełni błędu, nawet gdyby sprowadził na siebie biedę, śmierć czy hańbę; nawet gdyby całą jego rodzinę, przyjaciół czy kraj miało spotkać największe i nie dające się znieść nieszczęście.”⁴⁶¹

Moralną zasadą postępowania można zatem określić tylko takie postępowanie, którego celem byłaby pomyślność całej ludzkości. Ponieważ jednak stan taki oznaczałby, że wszystkie poszczególne ludzkie akty woli (*volitions*) są ze sobą zharmonizowane, znaczyłoby to, że akt woli jednej osoby nie stoi w sprzeczności z wolą innej osoby: oznaczałoby to samoograniczenie się woli każdej skończonej istoty rozumnej. Rozumność, możliwość kierowania wolą ze względu na pewien cel, pozwala bowiem pomyśleć stan, w którym wszyscy ludzie zgodziliby się na takie ograniczenie własnego chcenia. Stan taki, równoznaczny z „powszechną pomyślnością rodzaju ludzkiego” staje się możliwy nie tylko jako pewne pojęcie, ale też aktualizuje się wtedy właśnie,

⁴⁶⁰ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 1, s. 410.

⁴⁶¹ *Passive Obedience*, 13, s. 23.

gdy pojęcie to staje się podstawą czynu – gdy wola zostaje zdeterminowana poprzez cel, jakim byłaby pomyślność wszystkich. Nakaz moralny nie obliuguje jednak tylko woli jednej osoby.

„Nie uzyskamy żadnych pewnych kryteriów pozwalających uznać postępowanie kogoś innego za dobre i złe, cnotliwe lub występne, jednak ponieważ miara i zasada postępowania każdego dobrego człowieka, jak się przypuszcza nie jest niczym innym jak jego własnym, bezstronnym zdaniem, osądem o tym, co w danym przypadku najbardziej przyczynia się do publicznego dobra, ponieważ zaś poszczególne okoliczności i poglądy ludzi są bardzo różne, to ludzkie poglądy w nieunikniony sposób muszą się bardzo różnić, przeto niemożliwe jest stwierdzenie czy pewien konkretny przypadek ojcobójstwa lub krzywoprzysięstwa jest przestępstwem. Człowiek mógł kierować się różnymi pobudkami i to, co dla mnie jest ciężkim grzechem, dla kogoś może być moralnym obowiązkiem”⁴⁶².

Dlatego też nie można uznać za czyn moralny postępowania, które jak się wydaje, po prostu ma na celu zrealizowanie dobra, które osoba ta uważa za dobro ogólnoludzkie. Moralny jest dopiero takie postępowanie, które – *dopiero gdyby stało się udziałem wszystkich* – miałyby przyczynić się do pomyślności całej ludzkości. Nie chodzi zatem o postępowanie, które zwykle określa się potocznie mianem postępowania altruistycznego – co do niego nigdy nie wiadomo, czy wiedzie do rzeczywistego celu moralnego, ale o postępowanie, które jest nakazem zarówno dla osoby podejmującej działania, jak i stawia wymagania względem wszystkich innych osób.

„Prawo natury jest zestawem takich reguł czy praw, które, *jeśli tylko zamsze i wszędzie są przestrzegane przez wszystkich ludzi*, z konieczności przyczynią się do pomyślności rodzaju ludzkiego w takim zakresie, w jakim można to osiągnąć ludzkimi działaniami.”⁴⁶³

Reguła ta opiera się na podstawowym założeniu – danej wszystkim ludziom możliwości rozumnego podporządkowania rozmaitych celów, dzięki czemu ludzkie czyny wynikają z jednej i tej samej woli, którą Berkeley utożsamia z wolą Boga. Oba rodzaje praw natury (praw przyrody i naturalnego prawa moralnego) są niezmiennie: oba też należy rozpatrywać ze względu na cele człowieka: w pierwszym przypadku są to cele właściwe człowiekowi jako istocie witalnej, w drugim – jako istocie rozumnej.

Również na płaszczyźnie moralnej skończoność ducha człowieka przejawia się na dwa zasadnicze sposoby. Po pierwsze, z chwilą, gdy duch przestaje być rozpatrywany w relacji do natury, ale zaczynamy go rozważać w relacjach z innymi duchami, aktywność woli, która pierwotnie nakierowana jest na osiągnięcie własnej pomyślności w obrębie skończonego istnienia człowieka, z konieczności musi zostać ograniczona ze względu na wolę innych ludzi. Innymi słowy – granicy pomiędzy poszczególnymi duchami nie wyznacza już tylko przywiązanie do

⁴⁶² *Passive Obedience*, 9, s. 21-2.

⁴⁶³ *Passive Obedience*, 16, s. 25.

danego miejsca i czasu, cielesność, ale samoograniczenie się woli, która kończy się tam, gdzie zaczyna się wola innego skończonego ducha. Po drugie, skończoność tę należy również ująć w relacji do woli nieskończonej, która nie przejawia się już w podległości wobec ustanowionych przez Stwórcę praw natury rozpatrywanych przez filozofię mechanistyczną, ale w podległości indywidualnej woli człowieka bezwzględnemu, niezmiennemu nakazowi moralnemu. A zatem, jakkolwiek Berkeley pisze w *Biernym posłuszeństwie*, że „istnienie najwyższego i wszechwiedzącego Ducha jest prawdą oczywistą dla naturalnego światła rozumu”⁴⁶⁴, a w związku z tym zasadą moralną jest posłuszeństwo nakazom boskiej woli, to twierdzenie to można równie dobrze odwrócić: Nieskończona wola Stwórcy, która stanowi ostateczny przedmiot przeżycia estetycznego wzniosłego piękna natury, przejawia się jako rozumny nakaz podporządkowania woli ludzkiej regułom moralnym.

Nakazem moralnym jest zatem podległość jednej i tej samej woli – prawo moralne nie może być zatem określone poprzez czyjkolwiek własny osąd. Berkeley bardzo restrykcyjnie przeciwstawia bowiem dwa rodzaje czynów, które na pierwszy rzut oka niewiele się różnią. Jeden z nich wynika z kierowania się dobrem społecznym, drugi zaś wynika z założenia, że gdyby wszyscy ludzie (niezależnie od czasów i narodowości), postępowali tak samo i miało to przyczynić się do dobra ogółu ludzkości, wtedy i tylko wtedy dany postępek można uznać za moralny. To właśnie rozróżnienie pozwala zdaniem Berkeleygo dostrzec niedostatki etyki Shaftesbury’ego: Nie chodzi bowiem już tylko o to, czy motywacja do popełnienia danego czynu ma charakter emocjonalny, czy racjonalny, ale o to, że w pierwszym ze wspomnianych przypadków nie ma żadnych gwarancji, czy faktycznie owo pojęcie dobra jest należycie rozumiane, czy – wyrażając problem w języku Shaftesbury’ego – kieruje nami pobudka całkowicie *naturalna*. Dopiero w drugim przypadku, gdy wszyscy ludzie będą kierowali się daną regułą postępowania, przyczyni się to do pomyślności wszystkich – mamy do czynienia z postępowaniem moralnym, zaś warunkiem uznania czynu za dobry jest pobudka zawierająca w sobie jako warunek wstępny zgodę wszystkich rozumnych istot. Zgodnie z interpretacją Berkeleygo (choć nie do końca z założeniami krytykowanego przezeń Shaftesbury’ego) pierwszy z czynów nie spełnia warunków uznania go za czyn moralny z tego prostego powodu, że opiera się na chwiejnym uczuciu, a także dlatego, że do końca nie wiadomo, na czym polega urzeczywistnienie idei moralnych w życiu: cnota, do której nawołuje Shaftesbury, pozostaje przywilejem niewielu.

Określone przez Berkeleygo prawo natury przynajmniej na pierwszy rzut oka sytuuje wartości moralne w sposób niezależny od ich praktycznej realizacji. Czyn wynikający z

⁴⁶⁴ *Passive Obedience*, 6, s. 20.

podległości wobec boskiej woli przejawiającej się prawie moralnym zdaje się nie mieć nic wspólnego z codziennością, oczekiwanie na chwilę, gdy wszyscy ludzie będą postępować sposobem moralnym, może być nieskończenie długie. Skoro jednak realizacja dobra moralnego ma się kumulować jedynie w każdorazowym nakazie woli człowieka rezygnującego ze stronniczości swego chcenia, pojawia się pytanie o praktyczny (społeczny i polityczny) wymiar zobowiązania moralnego. Czy teorii Berkeleya nie można zarzucić pewnego rodzaju ślepoty, stawiającej wysokie i niedające się realizować warunki moralności, podczas gdy praktyczne skutki mogą być całkowicie zgubne?

O ile jednak stoicyzm Shaftesbury'ego miałby prowadzić do stopniowej poprawy obyczajów poprzez powolne nabieranie oglady przez ludzi, o tyle Berkeley bardzo wyraźnie zaznacza, że urzeczywistnienie moralnych reguł wiedzie nie tylko poprzez poprawę ludzkiej obyczajności, ale także poprzez działania polityczne. Opierająca się na zdrowym rozsądku obyczajność nie pozwala na precyzyjne określenie obowiązków moralnych, prowadzi do wykształcenia właściwej wewnętrznej postawy, w której często należy zrezygnować z czysto prywatnych pobudek. Ocena, jakiej podlegamy ze strony innych oraz wzgląd na tych, z którymi łączą nas więzi sympatii, wymagają, aby zrezygnować z kierowania się własnym prywatnym interesem. Co prawda reguły właściwe obyczajności same w sobie nie mają wartości moralnej (chyba, że przypadkowo), to jednak przysposabiają wolę do kierowania się motywem innym niż prywatny.

Tym niemniej moralne zobowiązanie do kierowania własną wolą, które – jeśli tylko wszyscy postępowaliby w ten sam sposób – przyczyniłyby się do powszechnej pomyślności, samo w sobie nie określa jednak konkretnych reguł, które należy oceniać moralnie pozytywnie. Berkeley wymienia kilka takich uczynków: zakaz cudzołóstwa, kłamstwa, kradzieży i występowania przeciwko najwyższej władzy stanowionej⁴⁶⁵. Czyżby zatem cała racjonalna konstrukcja, na której oparte jest dowodzenie *Biernego posłuszeństwa*, zostało stworzone po to tylko, aby uzasadnić tradycyjny, znajdujący oparcie w Piśmie oraz tradycji wykaz chrześcijańskich cnót? Co więcej, trudno pogodzić owe zakazy z bezwarunkowym charakterem prawa moralnego, można bowiem wyobrazić sobie sytuacje, w których reguły te w jawny sposób sprzeciwiają się temu, co rozum oczekiwałby od innych 'zawsze i wszędzie'.

Odpowiedzi na te pytania dostarczają wczesne zapiski Berkeleya. Czytamy tam między innymi:

„Trzy rodzaje użytecznej wiedzy: wiedza o współlistnieniu należy zająć się w naszych Principach filozofii naturalnej, wiedza o relacji w [dziale o] matematyce, wiedza o definicji bądź

⁴⁶⁵ *Passive Obedience*, 3, s. 18.

zawieraniu się lub słowach (która to wiedza zapewne nie różni się od wiedzy o relacji) w [dziele o] moralności.”⁴⁶⁶

„Wydaje się, że aby dowieść [pryncypiów] moralności, trzeba jedynie sporządzić leksykon słów i zobaczyć, które zawiera się w którym; a przynajmniej na tym polega największa część oraz trzon tego dzieła.”⁴⁶⁷

Zasada, zgodnie z którą prawo moralne oznacza podporządkowanie jednej i powszechnej woli wszystkich, stanowi podstawę wszystkich pozostałych nakazów moralnych. W oparciu o nie możliwe jest tworzenie szczegółowych zapisów prawnych. „Nie mów fałszywego świadectwa’, ‘Nie cudzołóż’ i ‘Nie kradnij’ – czytamy w *Passive Obedience* – są na tyle niezmiennymi nakazami moralnymi, że najmniejsze ich pogwałcenie jest występkiem i grzechem.”⁴⁶⁸ Czy jednak Berkeley ma rację? Wątpliwości budzi chociażby całkowity, bezwzględny zakaz kradzieży, gdyż zapewne można wskazać na szereg przypadków usprawiedliwiających taki czyn, co więcej, w przypadku, gdyby chodziło np. o kradzież samochodu w celu dowiezienia umierającej osoby do szpitala, jeśli mogłoby być w danych okolicznościach jedynym sposobem uratowania jej życia, z pewnością czyn taki można by uzasadnić. Dlatego nakaz ‘nie kradnij’ wymaga doprecyzowania, które dokładnie czyny należy określić mianem ‘kradzieży’, które zaś nie: dokładne wytyczenie zakresu znaczenia pojęć moralnych stanowi przeto większą część filozofii moralnej. Oznacza to jednak, że w odróżnieniu od praktycznego prawa natury, konkretne zasady postępowania należą już do zakresu prawa stanowionego, wypełniając tym samym formalny nakaz konkretną treścią. Dlatego też celem władzy państwowej jest zapewnienie możliwości realizowania nakazu moralnego poprzez szczegółowe formuły prawne. Ponieważ zaś prawo stanowione nie może zawierać innych zapisów ponad te, które zapewniają realizację zasad moralnych, wynika stąd moralnie usankcjonowany nakaz podległości wobec władz. Nakaz ten wiedzie do podstawowej zasady określającej relacje pomiędzy jednostką a władzą zwierzchnią, którą Berkeley określa mianem *biernego posłuszeństwa*.

„Podległość wobec władzy (*government*) jest sprawą wystarczającą istotną, aby uzasadnić ją za pomocą pewnej zasady moralnej. Z tego właśnie powodu sprawy, które same są błahie i nie mają większego znaczenia, wyłączone są z obrębu zasad moralnych. Jednakże za taką nie należy z pewnością uznawać podległości władzy, od której w tak dużym stopniu zależy pokój, porządek i pomyślność ludzkości, z pewnością też jej zabezpieczenie i ochronę powinna zapewnić zasada moralna. Powiadam przeto: władza sama w sobie jest zasadniczym źródłem szczegółowych zalet, które przyczyniają się do stworzenia i utrzymania tych kilku niekwestionowanych zasad

⁴⁶⁶ *Dzienniki*, 853, s. 152.

⁴⁶⁷ *Dzienniki*, 690, s. 125.

⁴⁶⁸ *Passive Obedience*, 15, s. 25.

moralnych, które zostały nakazane ludziom. (...) Posłuszeństwo władzy jest sprawą wystarczająco ogólną, aby podlegać nakazom prawa natury.”⁴⁶⁹

Czy jednak posłuszeństwo należy się każdej władzy? Czy musi to być posłuszeństwo bezwarunkowe, skoro uznane jest przez irlandzkiego filozofa za prawo natury? Berkeley nie pisze jednak o władzy w rozumieniu mocy, która przeciwstawia się woli każdego obywatela, i która wymusza posłuszeństwo za pomocą siły. Chodzi zatem nie o *power*, ale o *government*, władzę, a właściwie rząd: władzy nie legitymizuje jej skuteczność, jak u Hobbesa, ale fakt, że wciela ona w życie prawo natury. Ponieważ jednak posłuszeństwo wobec władzy ma charakter uniwersalny (co należy do istoty prawa natury), to podobnie jak w teorii autora *Lewiatana*, w stosunku do bezwzględnego wymogu podległości, forma sprawowania władzy, ustroj państwowy ma znaczenie drugorzędne.

Wymóg biernego posłuszeństwa nie oznacza bynajmniej posłuszeństwa ślepego. Po pierwsze, jest zasadą ogólną i naturalną, to znaczy jest czysto formalnym warunkiem funkcjonowania państwa, podobnie jak praktyczne prawo natury stanowi wspólną miarę (*common measure*) wartości moralnej czynów. Postępowanie można bowiem uznać za moralne, jeśli zgadza się z obowiązkiem moralnym, lecz nie oznacza to, że suma uczynków, które dokonywane są w dobrej wierze, a przy tym nie prowadzą do żadnych szkód, sama miała stanowić miarę moralnego dobra: dopiero wzgląd na powszechne prawa moralnego przydaje uczynkowi wartość moralną. Czy jednak należ godzić się z podstawową tezą *Passive Obedience*, głoszącą, że „Ktokolwiek opiera się władzy, opiera się nakazom Boga”⁴⁷⁰? Skoro prawo moralne uznane jest za prawo boskie, obowiązujące niezależnie od ludzkiego ustanowienia, czy oznacza to absolutną podległość *wszelkiej* władzy, tym bardziej, że każda forma buntu oznaczać a nie tylko wystąpienie przeciwko władzy państwowej, ale także przeciwko Bogu? Jakkolwiek podległość władzy ma charakter absolutny, to jednak sama władza absolutna nie jest: jeśli zaś ktoś sprzeciwia się temu, kto występuje przeciwko słusznym racjom, sam nie czyni zła. Przedstawiona przez Berkeleygo koncepcja podległości wobec władzy opiera się na trzech przesłankach:

Na drodze rozumowania można sformułować naczelną regułę moralności – prawo naturalne, które ma charakter absolutny, podległość prawu, zakładającemu zgodę wszystkich istot rozumnych. Jednakże określenie, czy prawo to jest we właściwy sposób realizowane w danym państwie, wymaga odpowiedniego przygotowania i wykształcenia. Pojedynczy sąd każdego obywatela nie może stanowić podstawy oceny władzy, gdyż może być stronnicy bądź wynikać z niewiedzy.

⁴⁶⁹ *Passive Obedience*, 18, s. 26.

⁴⁷⁰ *Passive Obedience*, 1, s. 17.

Podległość władzy jest równoznaczna podległości Bogu, gdyż zasada posłuszeństwa jest zasadą moralną, i nie należy do prawa stanowionego. Chociaż jednak posłuszeństwo jest konieczne, to jest posłuszeństwem wobec Boga, a nie osób sprawujących władzę. Nie oznacza to jednak, że osoby te władzę posiadają z boskiego nadania i w związku z tym z konieczności postępują moralnie, a stanowione przez nich prawo jest miarą dobra i zła. Rządy tyrańskie pozostają rządami tyrańskimi, gdyż nie realizują prawa natury.

Jednym ze sposobów uzasadnienia, że zasada posłuszeństwa wchodzi w zakres prawa naturalnego, jest analogia do praw natury odkrywanych przez przyrodoznawstwo, które ukazują, że działania Stwórcy przejawiają się w postaci stałych, niezmiennych reguł. To znacząca analogia: stałość praw przyrodniczych polegająca na zgodności poszczególnych zjawisk z powszechnym prawem pozwala na praktyczne wykorzystanie natury, a zgodnie z przeznaczeniem filozofii mechanicznej na stworzeniu możliwości funkcjonowania człowieka jako istoty witalnej. Analogicznie, posłuszeństwo nakazowi prawa naturalnego, utożsamianego z nakazem boskiej woli, jest warunkiem funkcjonowania człowieka w obrębie społeczności. Sprzeciw wobec tego nakazu oznacza przyzwolenie na bunt, w konsekwencji zaś prowadzi do anarchii.

„Za pewnik przyjmę jedynie to, że w każdej wspólnocie obywateli istnieje gdzieś władza najwyższa, ustanawiająca prawa i przymuszająca do ich przestrzegania. Lojalnością nazywa się czynienie zadość tym prawom poprzez dokładne spełnianie tego, co jest w nich nakazane albo, w przypadku gdy jest to sprzeczne z rozumem bądź sumieniem, posłuszne poddanie się wszelkim karom wyznaczonym przez najwyższą władzę za nieprzestrzeganie lub naruszenie tych praw; z kolei buntem nazywa się użycie siły i bezpośredniej przemocy w celu przeciwstawienia się przestrzeganiu praw albo uniknięcia kar wyznaczonych przez władzę najwyższą.”⁴⁷¹

Ponieważ człowiek jest zarówno istotą witalną, jak i rozumną, stan, w którym nie może funkcjonować racjonalne prawo, oznacza sprzeniewierzenie się człowieka wobec własnej rozumności i kierowanie się jedynie namiętnościami. Rozum podpowiada jednak, że anarchia nie pozwala nie tylko na współistnienie wszystkich istot rozumnych, ale także na realizację celów bardziej odległych, niż zaspokajanie bieżących pobudek wypływających z ludzkiej witalności, pod znakiem zapytania staje wówczas również możliwość zabezpieczenia własnej pomyślności poszczególnych ludzi. Realizacja zasady moralnej głoszącej konieczność postępowania, którego warunkiem jest uzgodnienie woli wszystkich istot rozumnych wymaga jednak powstania państwa. W jaki jednak sposób pogodzić nakaz absolutnego posłuszeństwa z sytuacją, gdy reguły prawa stanowionego stoją w jawnej sprzeczności z prawem natury? Czy prawo naturalne obliguje do postępów, które są złe?

⁴⁷¹ *Passive Obedience*, 3, s. 18.

Aby pogodzić absolutny charakter prawa moralnego przejawiającego się w nakazie posłuszeństwa wobec wszelkiej władzy oraz ułomność ludzkiej natury, która może prowadzić do rządów nierespektujących owego prawa należy jednak rozróżnić pomiędzy negatywnymi i pozytywnymi zasadami postępowania wyrażonymi przez reguły prawa stanowionego. Pierwsze z nich obowiązują w sposób bezwzględny, natomiast drugie – jedynie warunkowo. Jeśli zatem szczegółowe reguły prawa stanowionego są zgodne z prawem naturalnym, a więc zgodne z nakazami rozumu, wymagają bezwzględnego przestrzegania. Jeśli jednak rozum poucza o tym, że prawo stanowione nie respektuje prawa naturalnego, powinny być przestrzegane jedynie w części obejmującej zakazy.

„Reguły pozytywne i negatywne są odmiennej natury. Pierwsze z nich dopuszczają ograniczenia i wyjątki, których pod żadnym względem nie dopuszczają drugie. (...) Jest bardzo możliwe, że ktoś, kto słucha nakazów swych władz zwierzchnich, mógłby złamać te z praw [ustanowionych przez] Boga, które są z nimi sprzeczne; nie jest możliwe, aby uczynił to, gdy kierując się własnym sumieniem cierpliwie znosi cierpienie i nie stawia oporu.”⁴⁷²

Podstawowa różnica pomiędzy regułami negatywnymi i pozytywnymi wynika z formuły naczelnej zasady moralnej: „Z pewnością musimy kierować się wyłącznie dobrem publicznym ludzkości, gdy ustalamy ogólne prawa natury, a nie wtedy, kiedy dokonujemy zwykłych czynów moralnych w naszym życiu. Taka reguła, *jeśli przestrzegana jest powszechnie*, z samej natury rzeczy w sposób konieczny przyczynia się do osiągnięcia ogólnej pomyślności rodzaju ludzkiego, dlatego też jest prawem natury. Takie rozumowanie jest poprawne. Jeśli jednak mielibyśmy powiedzieć, że gdy pewne działanie prowadzi do osiągnięcia wielkiego dobra, a przy tym nie szkodzi ludzkości, i dlatego być uznane za zgodne z prawem, popełnilibyśmy błąd. Zasada [moralna] jest utworzona ze względu na dobro publiczne, *lecz nasze działania muszą zawsze być kształtowane ze względu na tę zasadę [a nie dobro publiczne - AG].*”⁴⁷³

Różnica pomiędzy dwiema formułami „postępuj tak, aby celem twego postępowania było dobro powszechne” oraz „postępuj tak, aby dobro powszechne było celem postępowania w sytuacji, gdy wszystkie istoty rozumne postępowałyby dokładnie tak samo, jak ty” sprowadza się do tego, że pierwsza z nich prowadzi do nieuniknionej stronniczości wynikającej z nieznamośći wszystkich konsekwencji czynów, a w związku z tym do takich działań, które często będą ze sobą stać w sprzeczności. Dlatego też to właśnie zgodność postępowania wszystkich ludzi stanowi podstawę reguły moralnej. W podobny sposób należy rozpatrywać różnicę pomiędzy negatywnymi i pozytywnymi regułami postępowania. W sytuacji, gdy np. z jednej strony mamy do czynienia z obietnicą dotrzymania tajemnicy, z drugiej zaś – z nakazem udzielenia prawdziwej

⁴⁷² *Passive Obedience*, 40, s. 38.

⁴⁷³ *Passive Obedience*, 31, s. 34, podkr. AG.

odpowiedzi na zadane pytanie, może dojść do sprzeczności, której nie można by uniknąć, gdyby pozytywne obowiązywało w sposób bezwarunkowy⁴⁷⁴. Sprzeczność ta jednak nie powstaje wtedy, gdy mamy do czynienia z regułami negatywnymi – zakazami: w tym przypadku reguły te przybrałyby postać „Nigdy nie łam obietnic” i „Nigdy nie kłam”. W tym bowiem przypadku sprzeczność jest usunięta przez nieudzielenie żadnej odpowiedzi, które czyni zadość obu zakazom⁴⁷⁵.

Ponieważ odpowiedzialność można wziąć jedynie za czyny, które wynikają z własnych pobudek woli, w sytuacji, gdy prawo wymagałoby czynów, które są sprzeczne z regułami wyznaczonymi przez rozum, prawo natury zezwala na powstrzymanie się od działania. W przypadku tym nakaz moralny stoi w sprzeczności z nakazem prawnym: chcąc pozostać w zgodzie z własnym sumieniem obywatel powinien powstrzymać się przed popełnieniem czynu, którego się odeń wymaga, pozostając jednak nadal obywatelem państwa, powinien podlegać prawu, a w związku z tym znosić wszystkie wynikające stąd konsekwencje – tylko w ten sposób można spełnić obie reguły moralne – jedną mówiącą o naczelnym celu, jakim jest pomyślność ludzkości (gdy wszyscy respektują prawo natury), a także drugą, wymagającą, aby respektować nawet niedoskonały porządek prawny, jaki można napotkać na drodze do spełnienia się tego ideału. Do pogodzenia nakazów moralności oraz wymogów prawa dochodzi również wtedy, gdy respektowany jest zakaz wynikający z litery prawa: przypisanie mu charakteru bezwarunkowego sprawia, że należy go przestrzegać nawet wtedy, gdy jest to sprzeczne z nakazem prawa natury. W tym przypadku odpowiedzialność za następstwo spada nie na osobę, która w zgodzie z prawem powstrzymuje się od działania, ale na prawodawcę.

Rzecz jasna, w tym miejscu pojawia się następujące pytanie: Otóż nawet powstrzymanie się od działania również wymaga podjęcia decyzji i w związku z tym również podlega ocenie moralnej, a przy tym nie zawsze powstrzymanie się od działania wydaje się moralnie uzasadnione. Przykładem może być sytuacja, gdy napotykamy zakaz udzielania pomocy zbiegowi ściganemu przez wojsko służące zbrodniczemu reżimowi. Rygorystyczna etyka Berkeleya wymagałaby, aby mimo wszystko zakaz ten bezwarunkowo wypełnić. Jakkolwiek z dzisiejszej perspektywy sytuacja taka wskazuje raczej na ograniczenia tej koncepcji, to jednak z łatwością można wskazać na powody, które leżą u jej podstaw. Wedle Berkeleya postępowanie moralne powinno być zawsze oceniane z dwóch perspektyw. Pierwsza z nich to pozaczasowa i bezwarunkowa perspektywa samej moralności. Czyn moralny, dokonywany z obowiązku względem prawa moralnego posiada wartość samą w sobie, która jest niezależna od okoliczności mu towarzyszących, świadczy

⁴⁷⁴ P. Olscamp, *The Moral Philosophy of George Berkeley*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁷⁵ Szerzej na ten temat zob. Ch. D. Broad, *Berkeley Theory of Morals*, „Revue Internationale de Philosophie” 1953, s. 80.

bowiem o rozumności człowieka. Z drugiej strony, moralność pozostawiona sama sobie byłaby z konieczności jedynie nigdy niezrealizowanym ideałem. Skoro może zdarzyć się i tak, że moralne postępowanie nie łączy się ze szczęściem osoby, która go popelnia, a niekiedy stoi z nim w jaskrawej sprzeczności, cóż miałoby do niego skłaniać?

Takim motywem może być stopniowe urzeczywistnianie porządku moralnego w porządku historycznym, w którym istnieją polityczny z perspektywy moralnej nie zawsze jest doskonały, to jednak jego przeciwieństwem jest stan anarchii, w którym nie ma co liczyć na rychłą realizacją porządku moralnego. Dlatego też zdaniem Berkeleya bunt czy rewolucja, jakkolwiek może przyświecać im jak najbardziej szczytny cel, to jednak nie uzasadnia dowolnych środków i zawsze stanowi krok wstecz w postępie politycznym. Zrównanie nakazu biernego posłuszeństwa z prawem naturalnym, a w związku tym z bezwarunkowy nakazem woli boskiej, nie oznacza przecież, że każda reguła prawa stanowionego z konieczności prowadzi do realizacji moralnego dobra.

„Nie jesteśmy na tyle bezmyślni – powiada Berkeley – aby wyobrażać sobie, że tyrani są ulepieni z lepszej gliny niż reszta ludzi; nie, są oni ludźmi najgorszymi i najbardziej występnyymi i sami nie posiadają najmniejszego uprawnienia, aby wymagać od nas posłuszeństwa. Jednak posłuszeństwa wymagają prawa boskie i naturalne, zaś nasze posłuszeństwo względem nich nigdy nie jest bardziej pożądana i szczerą, niż wtedy, gdy wystawia nas na doczesne nieszczęścia.”⁴⁷⁶

Ów boski nakaz oznacza posłuszeństwo biernie: jest nakazem posłuszeństwa wobec prawa *jakie by ono nie było* (w sposób bierny i dotyczący reguł negatywnych), ale też nakazem zmiany prawa na takie, które respektuje prawo natury. Czynne sprzeniewierzenie się prawu oznacza ryzyko powrotu do stanu bezrozumności - anarchii, w którym realizacja jakiegokolwiek dobra tak ogólnego, jak i prywatnego dobra jednostki staje się problematyczna. Dlatego też podległość prawu obowiązuje nawet wtedy, gdy prawo jest złe. Rebelia bowiem, twierdzi Berkeley, zawsze niesie ze sobą jeszcze większe zło: gdy jest skuteczna, pociąga za sobą dużo ofiar, gdy zaś kończy się niepowodzeniem – trzeba liczyć się z chęcią zemsty ze strony władzy. Dlatego „doczesne nieszczęścia” (*temporal calamities*), o których wspomina Berkeley należy rozumieć jako wszelkie nieszczęścia, jakie tylko mogą pojawić się w perspektywie czasowej – w ciągu całości życia człowieka. Granicą tej czasowości jest dający się pomyśleć rozumny porządek polityczny, w którym racjonalne reguły prawa stanowionego sprawiają, że znika zło, którego przyczyną są niepokromione ludzkie namiętności i pozbawione kierownictwa rozumu chcenie. Granicę tę wyznacza również wieczność, wraz z relacją pomiędzy skończonym duchem człowieka, a nieskończonym Stwórcą.

⁴⁷⁶ *Passive Obedience*, 39, s. 38.

Gdyby człowiek był istotą doskonałą i rozumną, nie tylko postępowałby zgodnie z nakazami prawa moralnego, ale także potrafiłby dokładnie przewidzieć wszelkie konsekwencje swych uczynków. Jednak skończoność władz poznawczych człowieka sprawia, że reguły moralne, choć posiadają bezwarunkową moc obowiązywania, prowadzą do pojawienia się w świecie zła. Zło bowiem pojawia się z dwóch zasadniczych powodów. Pierwszy z nich to witalna natura człowieka: wyposażony nie tylko w rozum, ale także w wyobraźnię, człowiek postępuje mając na uwadze dobro samego siebie jako istoty skończonej, co prowadzi do nieskrępowanego pragnienia zapewnienia własnej pomyślności w granicach danego mu czasu. Skutkiem są niepoddane kontroli rozumu namiętności, które wiodą do czynów stanowiących wykroczenie przeciwko woli Boga. Fakt, że naturalne prawo moralne pochodzi z boskiego nadania oznacza bowiem dla Berkeleygo, że nie jest ono wynikiem indywidualnego chcenia poszczególnych ludzi, skierowanego ku takim czy innym partykularnym celom zapewniającym ich pomyślność, ale jest jedynie *odkrywane* przez rozum w takiej samej formie przez wszystkie racjonalne istoty. Można je więc traktować jako prawo nadane, któremu wszystkie te istoty podlegają.

Z drugiej jednak strony, zło w sposób konieczny towarzyszy prawu moralnemu. Gdy wyobrażamy sobie postęp ludzkości jako stopniowe urzeczywistnianie rozumnych reguł moralnych, na każdym etapie takiego postępu (za wyjątkiem końca, osiągnięcia ostatecznego celu), mamy do czynienia z sytuacją, gdy każdy człowiek musi zadać sobie pytanie: czy fakt, że spotkała mnie niesprawiedliwość, powinien być wystarczającym powodem uzasadniającym moje niemoralne postępowanie? Czy ogrom nieszczęść, jakie na mnie spadają, powinien stanowić uzasadnienie dla tego, abym i ja wystąpił przeciw regułom sprawiedliwości, wypowiedział posłuszeństwo władzy, która jest niesprawiedliwa?

Wybór taki okazuje się wyborem pomiędzy posłuszeństwem, a partykularnym dobrem jednostki. Jakkolwiek wybór własnego dobra łatwo w tej sytuacji zrozumieć i po ludzku usprawiedliwić, to jednak historia zna przypadki, w których to właśnie dramatyczne czyny, dokonywane dla dobra pewnej idei, choć sprzeczne z własnym interesem jednostki stawiane są często za wzór postępowania.

Przykładu dostarcza chociażby zakończenie platońskiego *Fedona* przedstawiające opisaną z patetyzmem scenę śmierci Sokratesa. Z punktu widzenia znajdujących się wraz z nim uczniów postawa Sokratesa zdaje się być niepojęta: zachęcają go do tego, aby nie poddawał się werdyktowi sądu, albo przynajmniej odwlekał wypicie cykuty tak długo, jak tylko jest to możliwe, a nawet, wzorem innych skazańców, najpierw „dobrze zjadł i wypił”, doznając wszelkich możliwych przyjemności cielesnych.

„To całkiem normalne w przypadku ludzi, o których mówisz – mówi na to Sokrates – ponieważ sądzili oni, że coś na tym zyskają. Co do mnie to normalne będzie nie robić nic z tych rzeczy, jako że ja nie uważam, bym cokolwiek zyskał na niewielkiej zwłoce w wypiciu trucizny. Tylko narażę się na śmieszność we własnych oczach, trzymając się kurczowo życia i robiąc oszczędności na tym, z czego już nic nie pozostało.”⁴⁷⁷

Berkeley zgodziłby się zapewne z greckim mędrcem: przeciwstawienie się werdyktowi legalnie wybranego sądu mogłoby być zrozumiałe, jednak jego cena byłaby bardzo wysoka: oznaczałaby przyzwolenie, aby życie człowieka jest wartością najwyższą, usprawiedliwiającą każde postępowanie. Tymczasem czyn Sokratesa nie tylko na zawsze stanowi punkt odniesienia dla czynów pozostałych ludzi, ale też stał się miarą oceny jego oskarżycieli.

Dlatego spotkanie obu porządków: idealnego prawa moralnego oraz konkretnej ludzkiej czasowości zawiera w sobie paradoks: prawu moralnemu z konieczności towarzyszy niezawinione zło. Śmierć Sokratesa z punktu widzenia jego oskarżycieli okazuje się złem przygodnym, powodowanym ludzkimi namiętnościami, lecz z punktu widzenia samego Sokratesa jest złem koniecznym, tylko bowiem cierpienie pozwala dostrzec, że rozpaczliwe trzymanie się życia nie jest ostateczną wartością moralną. Postawieni przed dylematem Sokratesa musielibyśmy bowiem wedle Berkeleya odwołać się do prawa naturalnego i zapytać o to, czy sami chcielibyśmy żyć w takiej społeczności, w której postępowanie wszystkich bez wyjątku ludzi nakierowane byłoby na cel, jakim byłoby ich własne biologiczne przetrwanie, jeśli nie respektowałiby przy tym żadnych innych praw, a przez to osiągaliby ów cel nierzadko za cenę cierpień innych ludzi. Taki właśnie stan Berkeley określiłby mianem anarchii. W ostatecznej konsekwencji postęp moralny może dokonać się za cenę cierpienia niewinnych. Postawa sokratejska nie jest jednak wyrazem ślepego posłuszeństwa bezrozumnej podległości władzy, ale wręcz przeciwnie: oznacza wyższość rozumu nad instynktem.

Paradoks ów znika dopiero wraz z przekroczeniem granicy danej człowiekowi czasowości wyznaczającej możliwość urzeczywistnienia zasad moralnych. Nawet jeśli postępowanie moralne miało by nigdy doprowadzić do powstania „powszechnej pomyślności wszystkich” jedynie wraz z perspektywie nieskończonego postępu moralnego, jego celem byłoby doskonalenie jednostki. Ostateczne pogodzenie wiodących do dobra czynów dokonywanych z obowiązku moralnego oraz własnej szczęśliwości człowieka może dokonać się jedynie w perspektywie wieczności – w relacji pomiędzy skończonym duchem człowieka, a duchem nieskończonym.

⁴⁷⁷ Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, s. 298.

Skoro niepokój jest niezbędny, by zaprzęgnąć wolę do pracy,
pytanie brzmi: jak dokonamy tego w niebie?

Dzienniki, 423

You think he is building a house, and you find he has built a
church.

A. A. Luce wg relacji Davida Bermana

Rozdział siódmy

Duch nieskończony

W dyskusjach przelomu siedemnastego i osiemnastego stulecia problem nieskończoności dotyczył zarówno kwestii matematycznych (problemu wielkości nieskończenie małych bądź nieskończenie dużych), ale także, jeśli nie przede wszystkim, możliwości poznania natury Boga.

W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Locke'a odnajdujemy fragment następujący: „(...) swą ideę nieskończoności zdobywamy dzięki temu, iż stwierdzamy w sobie zdolność powtarzania bez końca własnych idei (...).”⁴⁷⁸ W odniesieniu do kwestii religijnych oznacza to, możemy posiadać pozytywne pojęcie Boga o tyle, że jest ono zawsze pojęciem utworzonym „na ludzkie podobieństwo”: ponieważ człowiek zna samego siebie za pośrednictwem idei reprezentujących aktywność umysłu, to aktywność ta pozbawiona ograniczoności właściwej rozumowi ludzkiemu pozwala określić naturę Boga. Jednakże idea nieskończoności, jak dowodził Locke, nie jest dana bezpośrednio, mamy bowiem na przykład ideę nieskończoności przestrzeni, ale nie mamy idei przestrzeni nieskończonej. Pierwsza z nich to pojęcie bezkresnego posuwania się umysłu poprzez powtarzanie idei przestrzeni, druga oznaczałoby jednocześnie wyobrażenie wszystkich takich przebiegów.

Z uwag Locke'a na temat nieskończoności, podobnie jak z przedstawionej przezeń jego koncepcji języka korzystano w dyskusjach teologicznych przelomu siedemnastego i osiemnastego stulecia, a wnioski, które z nich wyciągano, były skrajnie odmienne. Punktem zapalnym tych sporów było szeroko dyskutowane dziełko Johna Tolanda *Christianity Not Mysterious* z 1696 roku. Opierając się na Locke'owskiej teorii pojęć Toland odrzucał w niej możliwość objawienia i dowodził, że dogmaty religii chrześcijańskiej albo nie mają jakiegokolwiek znaczenia (gdyż nie

⁴⁷⁸ *Rozważania*, II, XVII, 6, s. 283.

odwołują się do żadnych idei dających się wywieść z doświadczenia), albo też religia pozbawiona jest tajemnicy i pozostają z niej tylko te treści, które można uzgodnić z rozumem. Co prawda na wniosek członka Trinity College, Petera Browne'a książka Tolanda został publicznie spalona przez kata, a jej autor uciekł do Anglii, to jednak nowa filozofia Locke'a stała się źródłem inspiracji dla kolejnych oświeceniowych irlandzkich filozofów, jak W. Molesworth, Th. Emlyn czy F. Hutcheson⁴⁷⁹. Z drugiej strony postulat ograniczenia ludzkiej wiedzy do zawartości doświadczenia dało podstawy dla teologii negatywnej Browne'a i arcybiskupa Dublina Williama Kinga, autora *De Originale Mali* (1702) oraz *Sermon on Predestination* (1709). W swym *Letter in Answer to Christianity Not Mysterious* Brown pisał:

„Nieskończoności, rozważanej jako atrybut Boga, nie można adekwatnie rozumieć jako 'ciągłego narastania', dlatego dla naszej wiedzy, własnej naszej ignorancji bardziej przysłużyłoby się twierdzenie, że nieskończoność jest pewną doskonałością, o której nic nie wiemy, ale o której za pomocą ciągłego dodawania stworzymy sobie pewne niedostateczne pojęcie, pojęcie, które jest 'adekwatnym' przedstawieniem nieznannej Bożej nieskończoności.”⁴⁸⁰

19 listopada 1707 roku na posiedzeniu Dublińskiego Towarzystwa Filozoficznego odczytano debiut filozoficzny Berkeleya, jakim była króciutka rozprawa *Of Infinities*. Zawierało ono pobieżny przegląd ówczesnych stanowisk matematycznych dotyczących nieskończoności i kończyło się krótkim stwierdzeniem:

„Sądzę, że wszelkie spory na temat wielkości nieskończonych (*infinities*) ustaną, a rozważanie wielkości nieskończone małych przestanie wprawiać w zakłopotanie matematyków, jeśli tylko dodadzą do matematyki metafizykę i przystaną na to, aby Mr Locke pouczył ich na temat różnicy pomiędzy samą nieskończonością (*infinity*) i tym, co nieskończone (*infinite*).”⁴⁸¹

Podczas wspomnianego odczytu wystąpieniu Berkeleya przysłuchiwali zarówno King, jak i Browne, zaś wynikiem dyskusji była krótka wzmianka w *Dziennikach filozoficznych*: „Nb. baczyć ze wszystkich sił, by nie dać Kościołowi lub duchownym najmniejszego powodu do obrazy.”⁴⁸² Przyczyną tego wpisu były zapewne wskazane przez Kinga i Browne'a konsekwencje tez zawartych w *Of Infinities*, które pozwalały widzieć w ich autorze zwolennika inkryminowanego dzieła Tolanda. Pomijając sprawy osobiste (zatarg Berkeleya z Brownem trwał w zasadzie aż do śmierci tego drugiego), jak sugeruje w swej książce Berman, to właśnie usłyszane wtedy uwagi miały sprawić, że Berkeley odszedł od początkowo bezkrytycznie przyjmowanych poglądów Locke'a, zgodnie z którym każde pojęcie języka powinno odpowiadać jakiejś idei, zmianę tę, jak

⁴⁷⁹ D. Berman określa ich mianem lewicy lockeańskiej, gdyż wszystkich ich łączył duch postępu, hasła tolerancji religijnej i naturalizmu. Zob. *Berkeley and Irish Philosophy*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁸⁰ P. Browne, *Letter in Answer to Christianity Not Mysterious*, London 1703, s. 35-6.

⁴⁸¹ G. Berkeley, *Of Infinities, Works*, t. 4, s. 238.

⁴⁸² *Dzienniki*, 715, s. 129.

pamiętamy, można prześledzić na kartach *Dzienników filozoficznych*. Jednym z najwcześniejszych świadectw owej zmiany było kazanie wygłoszone przez Berkeleya w następnym roku, w którym mówi o „rzeczach nieskończonej wagi” i o „nieskończonej wiecznej błogości”⁴⁸³. Ostatecznie Berkeley rozwinął znaną nam już emotywistyczną koncepcję języka, którą przedstawił później we wstępie do *Traktatu* i w siódmej części *Alkifrona*.

Poza kwestiami ściśle filozoficznymi, zerwanie z reprezentacjonalistycznym pojmowaniem języka było dla Berkeleya próbą pogodzenia obu skrajnych stanowisk w kwestii relacji rozumu i wiary. Dla ówczesnych teologów z tezy Locke’a wynikały bowiem wnioski następujące: Skoro nie posiadamy adekwatnej idei Boga, w związku z czym niemożliwe jest określenie Jego natury, to wszelką wiedzę na ten temat możemy opierać jedynie na analogii. Tak zatem, jak osoba niewidoma nie posiada idei światła, ale może przez analogię do innych zmysłów wyobrażać sobie, że światło jest „cudownie miękkie i gładkie”, tak samo można doszukiwać się dalekiej analogii pomiędzy władzami umysłu człowieka a naturą Boga⁴⁸⁴. Jak pisał np. Edward Synge, osoba niewidoma, choć nie doświadcza kolorów, posiada jednak pewną wiedzę na temat skutków światła i kolorów, posiada więc pewnego rodzaju niedoskonałą wiedzę na temat barw⁴⁸⁵. We wspomnianych koncepcjach Locke’a schemat poznania: pojęcia – idee – rzeczy zmieniał nieco swój kształt: pojęcia – idee – Bóg, przy czym w obu przypadkach nie było wymagane, aby idee stanowiły wierną reprezentację rzeczy czy Boga; wystarczy przypomnieć różnicę pomiędzy ideami cech pierwotnych i cech wtórnych ciał, które odpowiadały samym rzeczom jedynie w takim zakresie, w jakim mogły zapewnić o tym skończone ludzkie ładze poznawcze, aby zauważyć, jak nieznacznie ów schemat wyjaśniania został zmieniony.

Tymczasem przedstawione przez Berkeleya emotywistyczne pojmowanie języka, zgodnie z którym słowa danego języka wcale nie muszą bezpośrednio odsyłać do idei, zaś ich znaczenie sprowadza się nie do abstrakcyjnych pojęć, ale aktów woli i powiązanych z nimi stanów emocjonalnych, dotyczyło zarówno możliwości określenia natury Boga, jak i interpretacji tekstu Biblii. Przykładu dostarcza chociażby sposób rozumienia przez Berkeleya cudów: przekazane przez tradycję i Pismo świadectwo cudów dokonywanych przez Boga Berkeley interpretował nie jako odstępstwo od praw przyrody (które jakkolwiek wynikają z aktu boskiej woli, to jednak mają charakter stały i uporządkowany), ale jako sposób utwierdzenia w wierze poszczególnych osób. Innymi słowy cudem jest nie nagle nieznanne wydarzenie, które nie zgadza się z porządkiem przyrody, którego jednolity opis dostarcza „filozofia mechaniczna”, ale fakt nawrócenia, czy też utwierdzenia człowieka w wierze.

⁴⁸³ D. Berman, *George Berkeley. Idealism and the Man*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁸⁴ Metafory tej używa Browne we wstępie do *The Procedure, Extent and Limits of Human Understanding* (1728); zob. D. Berman, *Berkeley and Irish Philosophy*, wyd. cyt., s. 86.

⁴⁸⁵ E. Synge, *Gentleman’s Religion*, London 1752, s. 282-283 (pierodruk ukazał się w 1698 r.).

Chociaż zatem nie istnieje żadne wyobrażenie, które w adekwatny sposób przedstawiałoby ducha nieskończonego, Berkeley twierdzi, że jesteśmy w posiadaniu argumentów, które przekonują o jego istnieniu i naturze. Nie są to jednak dowody, ale właśnie sposoby przekonania, potwierdzenia, co jest zgodne z emotywistycznym rozumieniem języka.

Argumenty za istnieniem ducha nieskończonego

W *History of Western Philosophy* Bertrand Russell przytacza zabawny limeryk, które streszcza popularny sposób rozumienia konieczności uznania istnienia Boga przez autora *Alkifrona*:

There was a young man who said, 'God
Must think it exceedingly odd
If he finds that this tree
Continues to be
When there's no one about in the Quad'

Wierszyk ten, którego autorem był obdarzony pewnym talentem literackim angielski duchowny, Ronald Knox, doczekał się wkrótce anonimowej 'odpowiedzi':

Dear Sir. Your astonishment is odd;
I am always in the Quad.
And that's why the tree
Will continue to be,
Since observed by, Yours faithfully God.⁴⁸⁶

I rzeczywiście, zgodnie z przyjętym przez Berkeleygo założeniem istnieją tylko bierne idee oraz obdarzone wolą i zdolnością postrzegania duchy, będące przyczyną pojawienia się idei. O ile jednak duchy skończone mogą jedynie tworzyć idee mocą swej wyobraźni, o tyle to, co zawarte jest we wrażeniu, dla skończonych duchów jest dane, a nie przez nich wytworzone. Założenie istnienia nieskończonego Boga dotyczy zatem podstawy obiektywności zjawisk. „Dlaczegoż nie mielibyśmy uznać – pyta Berkeley w *Dziennikach* – iż Bóg posiada możliwość stwarzania rzeczy z nicości? [Wszak i] my /sami/ niezaprzeczalnie w pewien sposób stwarzamy, ilekroć [coś] sobie wyobrażamy.”⁴⁸⁷

Warunkiem istnienia idei jest nie tylko fakt ich postrzegania przez aktywnego ducha, ale także ich kreacji: w tym znaczeniu dziedziniec (*quad*) istnieje niezależnie od tego, czy jakkolwiek duch skończony go aktualnie postrzega, bo zawsze jest przedmiotem postrzeganym przez Boga.

⁴⁸⁶ B. Russell, *History of Western Philosophy*, Now York 1964, s. 648.

⁴⁸⁷ *Dzienniki*, 830, s. 148.

Również idee w ścisłym rozumieniu tego pojęcia wytworzone są przez Boga, który jest Stwórcą nie tylko poszczególnych realnych rzeczy-konceptów, ale także zmysłowych minimów. Chociaż zatem ciała składające się na przyrodę okazują się złożeniem *minima sensibilia* i relacji (idei i *notions*), to posiadają dwojakie odniesienie do *spirits*: do postrzegającego je ducha skończonego, i do będącego ich aktywną przyczyną ducha nieskończonego. Odniesienie do ducha niekończonego pozwala stwierdzić, że jakkolwiek *notions* mają charakter jedynie intelligibilny, to jednak ukazująca się w poznaniu rzecz-koncept nie jest w procesie poznawczym wytwarzana, lecz duch skończony jedynie *odtwarza* to, co pierwotnie wynika z zamysłu Boga.

„Niektóre prawdy są dla naszego umysłu tak bliskie i tak oczywiste, że wystarczy nam oczy otworzyć, aby je dojrzeć. Za taką uważam tę ważną prawdę, że cały chór niebieski i wszystko, co się znajduje na Ziemi, słowem wszelkie ciała, które składają się na potężną budowę świata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem, a ich byt polega na tym, że są postrzegane lub poznawane; a zatem dopóki te rzeczy nie są aktualnie przeze mnie postrzegane, czyli nie istnieją w moim umyśle lub w umyśle jakiegoś innego ducha stworzonego, to albo muszą być pozbawione wszelkiego istnienia, albo też muszą istnieć w umyśle jakiegoś Ducha wiecznego.”⁴⁸⁸

Dla Berkeleya, podobnie jak dla ludzi wierzących – chrześcijan i deistów pospołu – oczywistość prawdy głoszącej istnienie ducha nieskończonego nie jest niczym szczególnym. Berkeley odwraca jednak zdroworozsądkową tezę, zgodnie z którą skoro istnieje Bóg, to jako istota doskonała ma możliwość poznania wszystkich przedmiotów. Nie chodzi bowiem o to, że wierzy się w istnienie Boga, który wszystko postrzega, ale odwrotnie: niepowątpiewalny fakt zjawiania się treści zmysłowych czyni się tu przesłanką, że a) skoro treści te nie mogą istnieć samoistnie, a przy tym b) nie powstają mocą duchów skończonych, a także z tego powodu, że c) rzeczy poddają się woli ludzi jedynie pod warunkiem respektowania praw natury, to należy założyć istnienie innej niż duchy skończone przyczyny sprawczej, będącej zarazem źródłem praw przyrody. Skoro zaś sposób, w jaki przyczyną tą miałyby być materia, pozostaje nieznanym, to jedyną dającą się pomyśleć przyczyną sprawczą pozostaje inny duch. Musi to być duch nieskończony, którego ustanawianie przyrody aktywnością wolicjonalną nie jest dokonywane z perspektywy właściwej człowiekowi czasowości, ale w sposób pozaczasowy, w wiecznym teraz, *το νυν*.⁴⁸⁹ Odwrócenie porządku argumentacji pozwalało Berkeleyowi pogodzić intuicje religijne z wymogami filozofii empirystycznej: jeśli ta ostatnia nie dostarcza dowodu istnienia Boga, to

⁴⁸⁸ *Traktat*, 6, s. 39.

⁴⁸⁹ W liście do Samuela Johnsona z 24 marca 1730 r. Berkeley pisał: „pojęcie *το νυν* pociąga za sobą [twierdzenie], że wszystkie rzeczy przeszłe i te, które dopiero mają nadejść, dla umysłu Boga są aktualnie obecne, a także i to, że w umyśle Boga nie istnieje żadna odmiana, zmienność, ani następstwo”. (*Works*, t. II, s. 293.)

zdaniem Berkeleya przynajmniej jej odpowiednia interpretacja dostarcza odpowiednich argumentów na rzecz istnienia Boga, a w każdym razie nie musi stać w sprzeczności z doświadczeniem religijnym.

Takie rozumowanie pozwala z „samego *istnienia* świata zmysłowego (...) w sposób konieczny wnioskować o istnieniu nieskończonego umysłu”⁴⁹⁰, przypomina też przywołane wcześniej argumenty Locke’a, Browne’a czy Synge’a oparte na analogii. Wola będąca istotą nieskończonego Ducha pojmowana jest przez analogię do woli duchów skończonych. Analogia ta jest niedoskonała o tyle, że stwórczość człowieka sprowadza się jedynie do powstawania wyobrażeń będących kombinacjami *minimów*, podczas gdy prawdziwe sprawstwo można przypisać jedynie nieskończonej substancji duchowej. Skoro stwarzanie należy do istoty Boga, całość świata okazuje się jego konieczną emanacją.

„Każde z mych wrażeń, następujące w wyniku [działania] ogólnych praw natury i pochodzące z zewnątrz, tzn. niezależnie od mej woli, dowodzi istnienia Boga, tj. jakiegoś nierozciąglęgo, bezcielesnego ducha, który jest wszechwiedzący, wszechmogący etc.”⁴⁹¹

„Wszystko bowiem, co wiem o Bogu, zdobywam na drodze refleksji nad moją własną duszą, na drodze potęgowania jej własnej mocy i usuwania jej niedoskonałości. (...) Z mojego własnego istnienia (...) i z zależności, która zachodzi pomiędzy mną i moimi ideami, wnioskuję aktem rozumu w sposób konieczny, że istnieje Bóg, a wszystkie rzeczy stworzone są w Jego umyśle.”⁴⁹²

Oczywiście argument taki wynika z przyjętego przez Berkeleya założenia, nie jest więc żadnym dowodem w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale jedynie konsekwencją postulowanego podziału wszystkich przedmiotów na idee i duchy. Niedoskonałość tej analogii sprawia, że istnienie Boga jako warunku realności rzeczy doświadczanych zmysłowo jest jedynie postulatem, podobnym do odrzuconego przez Berkeleya założenia głoszącego istnienie materii. Gdyby ów argument był jedynym sposobem dowodzenia istnienia Boga, w gruncie rzeczy różnica pomiędzy niepoznawalną materią, która miałaby być podłożem niezależnych od aktywności człowieka atrybutów, a niedającym się przeniknąć Bogiem, którego można pojąć jedynie na drodze dalekiej i mglistej analogii z człowiekiem byłaby zgoła niewielka. Wszechobecnego Boga, o którym opowiada przytoczony limeryk, istniejącego także na dziedzińcu i swym postrzeganiem nadającymemu realne istnienie rosnącemu tam drzewu, trudno byłoby odróżnić od materii.

Argument ‘z istnienia rzeczy zmysłowych’ zostaje jednak uzupełniony przez dwa inne argumenty: pierwszy odnosi się do celowego uporządkowania natury, drugi zaś odwołuje się do

⁴⁹⁰ *Dialogi*, II, s. 52.

⁴⁹¹ *Dzienniki*, 838, s. 149-150.

⁴⁹² *Dialogi* III, s. 69.

aktywności wolicjonalnej człowieka. Analogia pomiędzy duchem skończonym i nieskończonym pozwala przypisać Stwórcy zarówno rozum, jak i wolę. Co oznacza ta analogia? W przypadku ducha skończonego postrzeganie idei i chcenie są ze sobą nierozzerwalnie związane, gdyż postrzeganie zawsze dokonuje się ze względu na możliwe ukierunkowanie woli. Istnienie przedmiotów zmysłowych gwarantowane jest przez fakt, że nieskończony duch percypuje je w każdej chwili; Berkeley jednak wielokrotnie przypomina, że rzeczy istnieją w Boskim umyśle, a więc odwołuje się do analogicznego stwierdzenia jak to, którym posłużył się pisząc o ich istnieniu w umyśle człowieka. Jak wiemy jednak, istnienie idei „w umyśle” nie oznacza przy tym, że mają one charakter subiektywny, stanowiąc indywidualne i nieprzekazywalne innym doświadczenie. Umysłowy charakter idei oznacza, że ich percypowanie zawsze wiąże się z celową działalnością wolicjonalną człowieka. Podobnie istnienie idei w boskim umyśle oznacza nie tylko, że są one postrzegane, ale przede wszystkim, że celowość przysługuje nie tylko aktywności człowieka, ale całość natury należy rozpatrywać jako przejaw celowego działania nieskończonego ducha.

„Własności wszystkich rzeczy są w Bogu, tzn. w Bóstwie istnieje zarówno rozum, jak i wola. Nie jest on żadnym aktywnym podmiotem działającym na ślepo [*blind agent*]; prawdę mówiąc, aktywny podmiot działający na ślepo jest czymś sprzecznym.”⁴⁹³

Innej argumentacji dostarcza doświadczenie estetyczne, które pozwala, aby piękno traktować jako zmysłowy przejaw działania Stwórcy. Chociaż, jak czytamy w *Dziennikach*, istnienie piękna można by pogodzić z istnieniem materii⁴⁹⁴, to postrzeganie piękna nie jest biernym doznaniem zmysłowym, ale jest postrzeganiem aktywnym, które zdaniem Berkeleya domaga się, aby przyjąć istnienie Ducha nieskończonego. Dobrego podsumowania na temat odkrywanej w osiemnastym wieku specyfiki doświadczenia estetycznego dostarcza współcześnie Cassirer:

„Piękno nie składa się z biernych postrzeżeń; jest to tryb postępowania, proces czynnego postrzegania. Proces ten jednak nie ma subiektywnego charakteru; przeciwnie, jest jednym z warunków naszego bezpośredniego doznania świata obiektywnego. Oko artystyczne nie jest okiem biernym, przyjmującym i rejestrującym wrażenie rzeczy. Jest to oko konstruktywne, a jedynie przez konstruktywne akty możemy odkryć piękno rzeczy w naturze. Poczucie piękna jest wrażliwością na dynamiczne życie form, a życie to można uchwycić jedynie na drodze odpowiedniego procesu dynamicznego dokonującego się w nas samych.”⁴⁹⁵

Gdy jednak pytamy nie o możliwość odbioru piękna, ale o jego źródło, możemy wskazać na aktywność człowieka – przyczyną harmonijnego zestrojenia barwnych plam okazuje się

⁴⁹³ *Dzienniki*, 812, s. 145.

⁴⁹⁴ „[Nawet] gdyby przyznać, iż świat składa się z materii, to umysł nadaje mu piękno i proporcje.” (*Dzienniki*, 68, s. 18.)

⁴⁹⁵ Ernst Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 251.

aktywność artysty i tylko poprzez wskazanie na działalność artystyczną kompozycja taka może być zrozumiała. Gdy zaś pytanie o źródło piękna skierujemy w stronę piękna natury, jedyną możliwą odpowiedzią mogłaby być analogia pomiędzy człowiekiem – artystą, a domniemanym sprawstwem Stwórcy. Analogia ta prowadzi jednak do pewnego istotnego wniosku: aktywność najwyższego ducha przejawiająca się z pięknie wymaga odpowiedniego „dostrojenia się” człowieka, który jedynie w sposób bezinteresowny i tylko ‘współkonstruując’ piękną formę jest w stanie doświadczyć piękno. Stwierdzenie to należy jednak rozszerzyć: celem woli Stwórcy, przejawiającej się nie tylko w pięknie, ale także w celowości naturalnej, jest dobro człowieka. Podobnie też jak piękno naturalne stanowi ostateczny wzorzec dla piękna artystycznego, tak boska dobra wola przejawiająca się w nakazie moralnym prawa naturalnego stanowi niezależny od człowieka wzorzec reguły wyznaczającej ludzkie postępowanie.

Berkeley zdawał sobie doskonale sprawę ze specyfiki sądów estetycznych, które mają jedynie asertoryczny charakter – choć sąd na temat piękna odwołuje się do pewnego powszechnego doświadczenia, sądu takiego nie sposób udowodnić. Pamiętamy, że Berkeley rezerwuje termin ‘piękno’ dla całości wzniosłego piękna natury jako „potężnej budowy świata”, jednakże doświadczenie takie nie może być żadnym dowodem za istnieniem Boga, choć może wzbudzić silne uczucie wzniosłości.

Z perspektywy dalszego rozwoju estetyki – np. w koncepcji Kanta – należałoby w tym miejscu dodać: co prawda można rozpatrywać piękno naturalne (a także piękno niektórych dzieł artystycznych) jako pozbawione znaczenia wolne piękno arabesek, to jednak każda próba poszukiwania znaczenia, jakie kryje celowo uporządkowany przedmiot, kieruje uwagę na cel, jaki przyświecał jego twórcy. Jeśli zatem pod względem estetycznym natura nie ma by rozważana jako całkowicie pozbawiony znaczenia harmonijny zestrój jakości zmysłowych, to zdaniem Berkeleyya należy ją uznać za język Stwórcy⁴⁹⁶.

Traktowanie natury jako skierowanej do człowieka wypowiedzi nieskończonego ducha opiera się na analogii pomiędzy komunikacją ludzką, a zakładaną komunikacją pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Analogia ta opierałaby się na takim samym w obu przypadkach rozumieniu znaku, a także na praktycznym wymiarze komunikacji regulującej postępowanie ludzi i stanowiącej dla nich wskazówkę. Komunikacja ta, która pozwalałaby odkryć dobry zamysł Stwórcy, dotyczyłaby kilku uzupełniających się aspektów:

- a) pierwszym z nich jest ukierunkowanie działań człowieka na realizację celu, jakim jest on sam dla siebie jako istota biologiczna; cel ten osiągnąć jest na drodze

⁴⁹⁶ *Traktat*, 145: „Moja wiedza o innych duchach nie jest bezpośrednia, jak wiedza o moich ideach, lecz zależy od pośrednictwa idei, które odnoszę, jako skutki lub towarzyszące znaki do różnych ode mnie istot zdolnych do działania, czyli duchów.” (s. 142.)

zarówno codziennej życiowej roztropności, jak i poprzez odwołanie się do ustalanych przez filozofię mechaniczną praw natury; zależność człowieka od Stwórcy jest w tym przypadku zależnością od stałych i niezależnych od woli człowieka, a wynikających z woli Boga praw przyrodniczych, które stanowią wskazówkę dla postępowania człowieka dążącego do własnej pomyślności⁴⁹⁷;

- b) drugim jest doświadczenie wzniosłego piękna natury pozwalającego przekroczyć indywidualny aspekt działań człowieka (nakierowanych jedynie na swą pomyślność) i dającego przekonanie o istnieniu naturalnej celowości w przyrodzie, przekraczającej cel, jakim jednostka jest sama dla siebie;
- c) trzecim aspektem jest moralne postępowanie człowieka jako istoty rozumnej, które czyni nieuniknionym przyjęcie przemawiającego przez rozumną wolę człowieka boskiego prawa natury.

Warto jednak zwrócić uwagę, że przywołane argumenty nie mają na celu rzeczywistego dowodzenia istnienia Stwórcy. Berkeley nie miał powodów, aby przeprowadzać takiego dowodu ani dla samego siebie, ani dla czytelników swoich pism, czy też słuchaczy jego kazań. Co więcej – od samego początku był sam przekonany, że dowód taki jest niemożliwy. Niemożliwość ta dotyczyła jednakże nie tylko twierdzeń religijnych: Berkeleyowska próba wpisania zagadnień religii w całokształt wiedzy o człowieku nie polegała bowiem na próbie uczynienia z sądów na temat istnienia i natury Boga stwierdzeń pewnych i koniecznych na wzór twierdzeń przyrodoznawstwa rozwijającego się pod egidą matematycznej metodologii wypracowanej przez Descartesa. Berkeley przeciwstawił się filozofii Descartesa nie tylko unieważniając dualizm myślenia i rozciągłości, ale także w równie fundamentalnej kwestii, jaką był wymóg określenia mianem wiedzy jedynie tych twierdzeń, które są niepowątpiewalne, a ich klarowność dorównywałaby twierdzeniom matematyki. Dążenie do takiej pewności, do pozbycia się wszelkich przesądów, Baconowskich *idoli*, otwierało drogę z jednej strony odkryciom matematycznego przyrodoznawstwa, z drugiej – stanowiło podstawę racjonalnej religii deistów. Z przyjętej przez Berkeleygo perspektywy, ściśle przestrzeganie tej zasady wiedzie jednak do zbyt daleko posuniętego sceptycyzmu, co jeszcze w czasach Berkeleygo wykazał Hume, stwierdzając, że jedynym rodzajem wiedzy spełniającej wymóg całkowitej pewności są sądy matematyki dotyczące jedynie relacji pomiędzy ideami, zaś wszelkie sądy egzystencjalne, orzekające „o faktach i istnieniu” (*of matter of facts and existence*) mają jedynie charakter prawdopodobny. Tym samym kartezjański projekt wzorowania wszelkiej wiedzy na matematyce zatoczył koło, gdy wykazano,

⁴⁹⁷ „Naturalnymi przyjemnościami nazywam te, które nie zależą od mody czy kaprysu takiej czy innej epoki czy kraju odpowiadają naturze ludzkiej w ogólności zgodnie z zamiarem Opatrzności jako nagroda za to, że używamy naszych zdolności zgodnie z przeznaczeniem, któremu służą.” (*Guardian Essays: Pleasures*, dz. cyt., s. 194.)

że teza głosząca stosowalność metody wzorowanej na matematyce poza jej dziedziną ma jedynie charakter postulatu⁴⁹⁸. Tymczasem Berkeley unieważnia ścisły podział na wiedzę pewną i niesprawdzone przesady. Matematyczne przyrodoznawstwo opiera się na założeniu możliwości potraktowania przedmiotów natury jako odpowiednika obiektów matematycznych.

„Jeśli rozważymy skłonność rodzaju ludzkiego do reifikowania pojęć, którymi się posługujemy – czytamy w *Siris* – nie będzie dla nas niczym dziwnym, że filozofów mechanicznych i geometrów podobnie jak inni ludzie, wprowadzają w błąd przesady, przez co to, co jest tylko matematyczną hipotezą biorą za coś realnie istniejącego w ciałach, by w końcu za cel swej nauki uznawać przeliczanie czy mierzenie owych fantomów. Tymczasem jest rzeczą całkiem pewną, że w rzeczywistości mierzyć można jedynie ruch i jego skutki.”⁴⁹⁹

„Gdybyśmy byli pozostawieni sami sobie, każdy własnemu doświadczeniu, wiedzielibyśmy mało zarówno o samej ziemi, jak i o tym wszystkim, co na niej umieścił Wszechmocny. Tak szybko przechodzimy pomiędzy łonem i grobem.”⁵⁰⁰

Postęp wiedzy dokonuje się dzięki pracy umysłowej badaczy, jednak ogół ludzkości wyniki tej pracy musi z konieczności przyjmować na wiarę, a obieg opinii jest konieczny dla samego rozwoju wiedzy. Postulat, na którym opiera się matematyczne przyrodoznawstwo, sprowadza się do tego, że wyszczególnienie ilościowych cech rzeczy jako cech obiektywnych, podczas gdy cechy jakościowe miałyby mieć charakter podmiotowy, jest arbitralny. Nie sposób potwierdzić, że rzeczy rozpatrywane w oderwaniu od faktu, że stanowią przedmiot ludzkiego doświadczenia, dają się opisać jako zespół cech uznawanych za pierwotne. Dlatego też potwierdzenia takiego podziału dostarcza nie abstrakcyjne poznanie, samo w sobie na nim się opierające, ale skuteczność owego poznania potwierdzona działalnością techniczną. Stąd konkluzja Bekeleya: wiedza o przyrodzie, podobnie jak wiedza o Bogu, zawiera pewne prawdy, których nie da się udowodnić, zaś różnica pomiędzy nimi nie sprowadza się odmienności pewnych i koniecznych twierdzeń matematycznych tworzących naukę o przyrodzie oraz niedowodliwych przesądów religii; różnica ta tkwi w odmienności celów, jakie stawiają sobie obie te dziedziny. Zadaniem nauki, realizującej się w postępie technicznym jest dbanie o doczesność – przede wszystkim o potrzeby człowieka jako skończonej istoty żywej. Zadaniem religii jest odpowiedzenie na potrzeby pojawiające się wraz z uświadomieniem sobie przezeń swej własnej skończoności.

„Ze swej strony często mogę uśmierzyć przykrość wynikającą z drobnych niepowodzeń i rozczarowań, jakie niosą ze sobą zmienne koleje ludzkiego życia zwracając się ku moim własnym

⁴⁹⁸ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.

⁴⁹⁹ *Siris*, 250, s. 119.

⁵⁰⁰ *Sermon on Immortality*, w: *Works*, t. VII, s. 14.

zdolnościom, gdy rozważam swą własną duszę jako podobiznę Stwórcy, i dane mi jest pocieszenie płynące z posiadania owych doskonałości, które są świadectwem jej boskiego pochodzenia i wiedzą mnie do poznania jej wieczystego archetypu. Jednakże żadnej własności czy też okoliczności związanej z moim istnieniem nie mogę kontemplować z większą radością niż mojej nieśmiertelności.”⁵⁰¹

„Pewien jestem, że Bóg istnieje, chociaż go nie postrzegam, nie mam żadnej jego intuicji. Nie jest to [wcale] trudne, gdy tylko właściwie pojmujemy, co rozumie się przez ‘pewność’.”⁵⁰²

Sposób rozumowania Berkeleya można w tym aspekcie streścić w sposób następujący. Prawdy religijne, mówiące o nieśmiertelności duszy oraz istnieniu Boga, oparte są na innym rodzaju pewności niż ten, którego moglibyśmy oczekiwać od prawd naukowych. Jednak filozofia naturalna opiera się na milcząco przyjętym założeniu, że prawdziwość nauki gwarantuje jej skuteczność. Wolnomysłliciele zakładają, że należy obdarzać zaufaniem tylko te prawdy, które daje się udowodnić rozumowo. Gdyby jednak tak było, wiedza pewna dotyczyłaby jedynie bardzo wąskiego doświadczenia, zbyt wąskiego, aby odpowiadało to potrzebom człowieka. Powtórzony przez Locke’a zamysł Descartesa, aby poprzestać na wiedzy pewnej i oczywistej i wyraźnie oddzielić ją od wierzeń i mniemań⁵⁰³, zdaniem Berkeleya wiedzie do sceptycyzmu, a wbrew zapewnieniom autora *Rozważań*, świeca, która świeci w nas, świeci nie dość jasno dla wszelkich naszych potrzeb⁵⁰⁴, jeśli płonie ona tylko blaskiem dowodliwej prawdy rozumowej. Tak czy inaczej, powiada Berkeley, musimy wybrać pomiędzy wiodącą do sceptycyzmu postawą naukową, a postawą religijną. Progresywny charakter nauki każe wierzyć, że wiele rzeczy, których obecnie nie jest ona w stanie jeszcze wytłumaczyć, dadzą się z biegiem czasu ująć w jej prawa, a obecne błędy nauki ulegną w przyszłości korekcie. Gdyby poprzestawać tylko na prawdach, które w tej chwili są już rozjaśnione blaskiem światła rozumu, wiele niepotwierdzonych jeszcze twierdzeń fizyki, podobnie jak twierdzeń zdrowego rozsądku należałoby odrzucić. Pytanie Eufranora, dotyczące wiary ‘pomniejszych filozofów’ w postęp nauki, można by zdaniem Berkeleya równie dobrze skierować w stronę wyznawców religii:

„A czy ta wiara bądź przekonania nie mogą spowodować rzeczywistych skutków i ujawnić się w zachowaniu i stylu ich życia, uwalniając ich od strachów i zabobonów, dając im prawdziwą radość ze świata połączoną ze szlachetną niedbalością obojętnością o to, co przyjdzie potem?”⁵⁰⁵

„Wiara bądź przekonanie” nie sprowadza się do powtarzania niezrozumiałych, abstrakcyjnych formuł, ale do postawy „praktycznej wiary lub zgody, która objawia się w woli i

⁵⁰¹ *Guardian Essays: Immortality*, w: *Works*, t. VII, s. 222.

⁵⁰² *Dzienniki*, 813, s. 146.

⁵⁰³ *Rozważania*, I, I, 3, s. 25.

⁵⁰⁴ Tamże, s. 27.

⁵⁰⁵ *Alkifron* VII, 8, s. 260.

działaniach człowieka”⁵⁰⁶, gdy to, czego nie rozumiemy (czy to w nauce, czy w życiu religijnym), pozwala ukierunkować ludzkie działania. Sądy zawarte w Piśmie i naukach kaznodziejów nie są prawdziwe w takim samym sensie, w jakim prawdziwe są twierdzenia nauki - język pełni tu funkcję czysto emotywną i nie odnosi się do żadnych idei. Zarzuty deistów, którzy, jak Toland, odmawiali znaczenia twierdzeniom wykraczającym poza dostępne człowiekowi doświadczenie, zdaniem Berkeleya chybiają przeto celu: twierdzenia religijne nie mają charakteru asertorycznego, lecz służą obudzeniu odpowiednich emocji.

„Mimo iż terminy są znakami – odpowiada Alkifronowi Eufranor – to jednak przyznawszy, że znaki mogą mieć znaczenie, choć nie wskazują idei przedstawianych przez nie, o ile uznamy, że znaki te mogą być wykorzystywane, by tworzyły reguły dla naszej woli, doznań i zachowań oraz wpływały na nie, to skutkiem tego przyznałeś, że umysł człowieka jest zdolny zgadzać się ze zdaniem zawierającym terminy, kiedy one nim kierują i działają na niego, nie zważając na to, że nie postrzega on wyraźnych idei oznaczanych przez te terminy.”⁵⁰⁷

Jak pamiętamy, znaczeniem słowa nie jest idea (w tym przypadku Berkeley pisze o oznaczaniu – słowo może zastąpić ideę – *stands for an idea*), ale skutek, jaki wypowiedź zawierająca pewne słowa (będące rodzajem znaków), ma dla ukierunkowania aktywności wolicjonalnej. Takie rozumienie znaczenia pozwala stwierdzić, że chociaż w odróżnieniu od nakazów religii twierdzenia nauki posługują się znakami, które coś oznaczają, to zarówno jedne, jak i drugie posiadają znaczenie. Taka teoria znaczenia pozwala poddać krytyce zarówno teologię negatywną, jak i stanowisko deistów: zbytne trzymanie się zasad empiryzmu przywiodło w konsekwencji Browne’a czy Kinga do zaprzeczenia możliwości poznania natury Boga, a przez to oznaczało zwrot ku fideizmowi i nietolerancji. Z drugiej strony stanowisko deistów, całkowicie podporządkowujące religię rozumowi, było równoznaczne z uznaniem, że wszystkie aspekty ludzkiego życia da się racjonalizować.

Przeciwko sprowadzeniu całości religii do religii naturalnej Berkeley wysuwa dwa podstawowe argumenty. Pierwszy z nich sprowadza się do stwierdzenia, że rozumowe dociekania są zbyt subtelne, aby można było wymagać, by stały się udziałem wszystkich. Nawet w tej części religii, która opiera się na rozumie, w religii naturalnej, nie można zatem wymagać od wszystkich, aby podążając śladem Berkeleya samodzielnie odkrywali kształt nakazu moralnego, podobnie jak nie sposób wymagać, aby znali wszystkie możliwe konsekwencje swych czynów. Dlatego też zasada biernego posłuszeństwa z jednej strony jest regułą wydedukowaną rozumowo, z drugiej jednak – jest nakazem, który wymaga bezwzględnego wypełniania; zobowiązanie to opiera się na przekonaniu, że reguły prawa stanowionego są na tyle zgodne z zasadami prawa naturalnego, że

⁵⁰⁶ Alkifron, VII, 9, s. 261.

⁵⁰⁷ Alkifron, VII, 8, s. 259.

ich pogwałcenie musi sprowadzić ludzkość na drogę anarchii. Innymi słowy: nawet jeśli uznamy, że wszyscy ludzie są rozumni, aby odkryć prawa natury, to jednak nie wszyscy czynią wystarczający użytek z własnego rozumu, zadowolając się wiarą w słuszny porządek prawny. Religia naturalna opiera się zatem na wierze w dobre intencje i rozumność władz, choć wiara ta musi podlegać koniecznym korektom rozumu. Drugi zarzut wobec deizmu sprowadza się do nieuwzględnienia czynnika emotywnego, kształtującego ludzkie zachowanie. Dlatego rozumna potrzeba wiary, że dwa porządki: powszechnego moralnego dobra będącego celem moralnym i jednostkowego szczęścia, będącego zazwyczaj motorem działania, spotkają się, a dobre czyny, jeśli nie w życiu doczesnym, ale po śmierci spotkają się z nagrodą, zdaniem irlandzkiego filozofa wymaga dodatkowego wsparcia w postaci kształtowania postaw i oddziaływania emocjonalnego.

„Jak moglibyśmy recytować szlachetne hymny, chwalić Cię Boże, uznawać Twe panowanie, gdyby nie pewnego rodzaju uwznioślenie naszej duszy? (...) Czy powinniśmy potępić kult owego biednego nierozumnego papisty, który którego nie porusza to, czego nie może zrozumieć, a jednocześnie sami powtarzać najlepiej dobrane i pełne znaczenia słowa, które doskonale rozumiemy, lecz które nie budzą w nas religijnego oddania?”⁵⁰⁸

Sądy poznawcze i celowo-racjonalne sądy praktyczne dotyczą religii naturalnej, natomiast ta część religii, która ma charakter objawiony, posługuje się wyrażeniami emotywnymi⁵⁰⁹. Zarówno racjonalna religia deistów, jak i negatywna idea nieprzeniknionego Boga nie wystarczają bowiem, aby oddziaływać na człowieka wizją nadziei. W gruncie rzeczy obie wyrastają z tego samego przekonania, że prawa religijne powinny opierać się na rozumie, przy czym negatywna teologia wyraża stanowisko pesymistyczne, uznające niemożliwość poznania natury Boga, deizm natomiast – odwrotnie, przepelniony jest optymistyczną wiarą w możliwość racjonalnego przeniknięcia Bożej natury.

Punktem wyjścia dotychczasowej argumentacji było przyjęcie empirystycznych założeń systemu filozoficznego i sprawdzanie, na ile w ramach tych założeń możliwe jest potwierdzenie hipotezy istnienia Boga. Procedura taka oddawała sposób pisarstwa Berkeleya, który odnajdujemy w jego pismach, zwłaszcza w *Traktacie*. Tymczasem w rzeczywistości rozumowanie irlandzkiego filozofa rozpoczyna się od przekonania o istnieniu Boga, natomiast rozstrzygnięcia metafizyczne i teoriopoznawcze są wynikiem takiego zaadoptowania nowej filozofii, aby możliwe było wytłumaczenie twierdzeń religijnych w sposób rozumowy, a w każdym razie w sposób niesprzeczny z rozumem. Berkeleyowi nie chodziło zatem o odpowiedź na pytanie o to, czy opierając się na założeniach nowej wówczas filozofii Malebranche’a i Locke’a da się uzasadnić

⁵⁰⁸ *Sermon on Religious Zeal*, w: *Works*, t. VII, s. 25.

⁵⁰⁹ Podział na *cognitive statements* (sądy mające charakter poznawczy) i *emotive utterances* (wyrażenia ematywne) wprowadza D. Berman w: *George Berkeley. Idealism and the Man*, wyd. cyt., s. 90 i nast.

istnienie Boga, ale na pytanie zgola inne: skoro istnieje Bóg, o którym naucza Pismo i tradycja, to czy twierdzenia religijne da się ująć w spójny i pozostający w zgodzie z wymaganiami rozumu system wiedzy o człowieku. Lapidarnie ten sposób myślenia można ująć za A. A. Lucem następująco: „Bóg istnieje, czy zatem może istnieć materia?”⁵¹⁰, lub, jak ujmuje to D. Park: „Bóg istnieje, a biorąc pod uwagę ten fakt, cóż jeszcze możemy stwierdzić?”⁵¹¹

Ten właśnie porządek wyjaśniania, wywodzący się ze specyficznego, religijnego doświadczenia świata przez Berkeleya, a także o oryginalności jego myśli, sprawia, że całość jego systemu filozoficznego w ogóle, a filozofia religii w szczególności, ma charakter mowy proleptycznej: odnajdziemy w niej szereg argumentów, za pomocą których można odeprzeć błędne pomysły rozmaitych adwersarzy: wolnomysłicieli, ateistów, czy też zbyt ortodoksyjnych teologów⁵¹². Taki antycypacyjny charakter ma całość pisarstwa filozoficznego Berkeleya, podporządkowany jest mu zwłaszcza sposób prowadzenia wywodu w zasadniczych dziełach: w *Traktacie*, *Dialogach* i *Alkifronie*. Jest on podporządkowany kilku podstawowym regułom perswazyjnym: Berkeley zdaje się na początku przystawać na poglądy, z którymi się nie zgadza, w dalszej kolejności używając języka swoich oponentów stara się stopniowo poprawić ich przekonania tak, aby prawda „wślizgnęła się w ich dusze niepostrzeżenie”. Wiąże się to zwłaszcza z emotywistycznym użyciem języka, o którym pisze na początku *Traktatu*, przestrzegając przy tym czytelnika, aby nie wydawał o nim opinii nazbyt pochopnie, gdyż prawdziwy jego sens ukaże się dopiero po przeczytaniu całości, gdy w należyty sposób uchwyci on kolejność myśli⁵¹³. Jeszcze dokładniejsze wskazówki co do lektury zawierają listy Berkeleya do S. Johnsona:

„Wolałbym, aby wszystko, co opublikowałem na owe filozoficzne tematy, było czytane w tym samym porządku, w jakim zostało wydane: pierwszy raz po to, aby ująć leżący u ich podłoża zamiar i ich wzajemne powiązania, drugi raz z krytycznym namysłem, aby dodać w trakcie lektury własne przemyślenia i spostrzeżenia.”⁵¹⁴

Specyfika pisarstwa Berkeleya polega na tym, że może ono być – i zgodnie z autorskim zamysłem być powinno – czytane zarazem na dwa zasadnicze sposoby. Po pierwsze, zawiera ono wiele *sądów o charakterze poznawczym*, i w tym sensie należy śledzić porządek wywodu, a argumenty traktować z krytycznym namysłem. Po drugie jednak, należy je *zarazem* traktować jako *wypowiedzi ematywne*, które mają na celu wzbudzenie odpowiednich uczuć i kształtowanie właściwych postaw, ostatecznie zaś utwierdzić ich czytelników w wierze i skłonić, aby z religijną żarliwością sięgali po

⁵¹⁰ A. A. Luce, *Berkeley's Immaterialism*, London 1945, s. 71.

⁵¹¹ D. Park, dz. cyt., s. 85.

⁵¹² Zob. na ten temat: *George Berkeley. Proleptic Preaching*, w: J. Downey, *The Eighteenth-Century Pulpit*, Oxford 1969, s. 64 i nast.

⁵¹³ *Traktat, Wstęp*, s. 33.

⁵¹⁴ List do S. Johnsona z 24 marca 1730, dz. cyt., s. 294.

argumenty, które są w nich zawarte. Takich argumentów dostarcza Berkeleyowski immaterializm. Zanegowanie istnienia materii, a w każdym razie wskazanie na problematyczność tego pojęcia, będące logiczną konsekwencją rozwoju brytyjskiego empiryzmu, nawet jeśli traktowane jako filozoficzna ekstrawagancja, miało uzgodnić prawa newtonowskiej fizyki z chrześcijańską koncepcją *creatio ex nihilo*, szerzej zaś: poprzez wskazanie na emotywną funkcję języka pozwoliło pogodzić poznawcze roszczenia rozumu z twierdzeniami religii.

„Religia chrześcijańska była przeznaczona dla ogółu ludzkości, a stąd nie można rozsądnie przypuszczać, że składają się na nią subtelne i drobiazgowo pojęcia. Od czasu, gdy zaczęto uważać teologię za naukę, a ludzki rozum osadzono na tronie w Bożej świątyni, wydaje się, że serca uczonych teologów w mniejszym stopniu znajdują się pod wpływem łaski. Od tego momentu pojawiło się wiele waśni i sporów pośród tych, którzy *niczego nie pojmują, lecz chorują na dociekania i słowne utarczki. Z nich rodzą się: zawiść, sprzeczka, bluźnierstwa, złośliwe podejrzenia, ciągłe spory ludzi o wypaczonym umyśle i którym brak prawdy* (1 Tm 6, 4-5). Bez wątpienia, uczynienie z religii tworu pojęciowego, spowodziło na nią niekończące się szkody, podczas gdy jej święte tajemnice powinno się raczej traktować z właściwą wierze pokorą, niż określać i mierzyć precyzją właściwą ludzkiemu rozumowi. Wszystkie próby tego rodzaju, choć dokonywane w dobrej wierze, w oczywisty sposób zawiodły i zamiast nawrócić niewiernych, prowokując kłótnie i zatargi pomiędzy chrześcijańskimi teologami w niemalym stopniu przysłużyły się przeciwnikom tej religii.”⁵¹⁵

Skończona wola człowieka i niekończona wola Boga

Religia jest symbolicznym przedstawieniem pewnych prawd kosmologicznych, moralnych i egzystencjalnych. Broniony przez Berkeleya monoteizm w aspekcie kosmologicznym sprowadza się do tezy, że „wszystkie rzeczy stworzone są dla najwyższego dobra, wszystko służy temu celowi. Można przeto powiedzieć, że wyjaśnienie czym coś jest, polega na tym, że ukazujemy, że jest czymś najlepszym. W *Fedonie* Sokrates stwierdza, że ten, kto uznaje, że wszystkim zawiaduje i rozporządza [jeden – AG] umysł, nie powinien już usiłować przypisać rzeczom innych przyczyn.”⁵¹⁶ Dlatego pojmowanie natury w monoteizmie, który zakłada istnienie Opatrzności, różni się od wyjaśnienia, jakie spotykamy w politeizmie, uznającym wielość przyczyn celowych. Nie uznając żadnego nadrzędnego zamysłu koordynującego naturę, politeizm okazuje się zresztą bliski ateizmowi, zgodnie z którym natura jest jedynie tworem mechanicznym, powstałym

⁵¹⁵ *Anniversary Sermon before the Society for the Propagation of the Gospel*, w: *Works*, t. VII, s. 127-8, przekład fragmentu Biblii na podstawie wydania *Biblii Tysiąclecia*: <http://www.biblia.poznan.pl/PS/Biblia.htm>).

⁵¹⁶ *Siris*, 260, s. 123.

wskutek ślepego oddziaływania sił fizycznych. Aby jednak można mówić o najwyższym dobru, jakiemu mają służyć wszystkie rzeczy – rozpatrywane w sposób celowy, narzędziem Opatrzności musi być ludzki rozum. Wyjaśnienie powstania duchów skończonych wymaga odwołania do idei Stworzenia, ale wyjaśnienie to jest czysto abstrakcyjne – jako konieczne założenie. Na kolejnym szczeblu rozpatrywanie człowieka jako złożenia duszy i ciała wymaga, aby ogół zjawisk przyrody rozpatrywać ze względu na dobro człowieka: najpierw jako jednostkowej istoty witalnej, potem w aspekcie moralnym i politycznym. W tym ostatnim założenia religii monoteistycznej sprowadzają się do tezy o możliwości wspólnego uzgodnienia rozmaitych indywidualnych ludzkich dążeń. W przeciwieństwie do niej, politeizm zakładałby niemożliwość ustalenia jednego wspólnego wszystkim imperatywu moralnego oraz uzgodnienia interesów poszczególnych ludzkich grup na płaszczyźnie politycznej. W tych aspektach ateizm oznaczałby z jednej strony wystarczalność mechanistycznego wytłumaczenia ludzkiego postępowania (jako na przykład bezrefleksyjną realizację zmysłowych podniet), z drugiej hasło podporządkowania postępowania pobudkom indywidualnym, wreszcie – wiarę w możliwość uzyskania równowagi pomiędzy ludzkimi dążeniami poprzez działania mechaniczne (takie jak przymus polityczny czy mechanizm ekonomiczny⁵¹⁷).

Jednakże także w aspekcie religijnym, stosunek Boga i Stworzenia dotyczy kilku uzupełniających się płaszczyzn. Pierwsza z nich to metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa. Duch nieskończony jest gwarantem obiektywnego istnienia przyrody. Pojęcie ducha nieskończonego zastępuje w tym przypadku pojęcie materii, z tą jednakże różnicą, że przyroda pojmowana jest przez pryzmat czuwającej nad nią Opatrzności. Opatrzność ta ma na celu dobro człowieka: jedność praw przyrody odkrywana przez ‘mechaniczną filozofię’ jest wyrazem opatrnościowego ładu przewidzianego na użytek człowieka.

⁵¹⁷ Przykładu błędności takiego przekonania dostarczył Berkeleyowi głośny wówczas kryzys związany ze spekulacjami giełdowymi Kompanii Mórz Południowych w 1720 r., gdy wiara w samoregulujące zdolności mechanizmów giełdy w połączeniu z roznieconymi nadziejami ludzi na błyskawiczny zysk doprowadziły do bankructw, które podważyły zaufanie do brytyjskiego rządu. Bankructwo kompanii, której wartość akcji w ciągu kilku miesięcy wzrosła dziesięciokrotnie, aby potem równie szybko spaść pogrążając ich posiadaczy, skłoniło Berkeleya do napisania *An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain*. Czytamy w nim na przykład: „Wolność jest największym błogosławieństwem, jakim może cieszyć się cnotliwy człowiek, błogosławieństwem, które całkowicie daje się pogodzić z obowiązkami dobrego poddanego i dobrego chrześcijanina. Obecne czasy obfitujące w licznych mecenasów wolności, który nie potrafiąc rozróżnić pomiędzy wolnością a rozpasaniem, uciekają się do najpewniejszego sposobu, aby zdyskredytować to, co zdają się propagować.” (*Works*, t. VI, s. 70.) Przyczyną katastrofy było zdaniem Berkeleya uniezależnienie się koniunktury ekonomicznej i możliwości bogacenia się od pracy, handlu i przemysłu. O ile rozkwit wytwórczości i handlu możliwy jest dzięki myśleniu w kategoriach wspólnego nadrzędnego celu, do którego nakłania właściwe pojmowana religia, o tyle niemające związku z rozwojem gospodarczym gromadzenie majątku oznacza dla Berkeleya symbolizowane przez ateizm podporządkowanie dobra ogólnego partykularnemu, krótkowzrocznemu interesowi jednostek. Szerzej na temat poglądów ekonomicznych Berkeleya zob. P. Kelly, *Berkeley's Economic Writings*, W: *Cambridge Companion to Berkeley*, red. K. P. Winkler, Cambridge 2005, s. 339-368.

Drugą płaszczyzną jest religia naturalna, która dotyczy racjonalnego porządku moralnego. Częścią wstępną religii naturalnej jest estetyka: opisywane przez nią doświadczenie wzniosłego piękna pozwala człowiekowi abstrahować od partykularnego punktu widzenia, który wiąże się z jego witalnością. I chociaż przeżycie estetyczne nie może stać się podstawą moralności, to jednak przysposabia do niej uczuciowo człowieka. W swej części zasadniczej religia naturalna pozwala opisać rozumny głos boskiej woli przejawiający się w nakazie moralnym.

Opis prawa natury będącego najwyższym imperatywem ludzkiego działania, Berkeley przypisuje zasadniczej części religii naturalnej. Dzieje się tak z kilku zasadniczych powodów. Imperatyw stanowiący, że moralne jest postępowanie opierające się na regule, która, gdyby była powszechnie respektowana, prowadziłaby do pomyślności całego rodzaju ludzkiego, Berkeley określa mianem nakazu boskiej woli. I chociaż wola ta przemawia jedynie za pomocą ludzkiego rozumu, to jednak jest od niego niezależna, gdyż kształt prawa moralnego nie zależy od decyzji człowieka. Z drugiej strony, określenie tego prawa należy do religii naturalnej przede wszystkim dlatego, że prawo to może być odkryte jedynie przez rozum i zrozumiane przez wszystkie duchy skończone. Należy ono też do religii naturalnej dlatego, że reguluje współistnienie ludzi na ziemi, a skończoność życia człowieka przekroczona zostaje jedynie wizją moralnego postępu dokonującego się w dziejach:

„Człowiekowi o bardziej szlachetnym umyśle leży na sercu wspólny interes społeczności i kraju, którego sam jest częścią. Jeszcze inni mają na względzie to, co sięga dalej jeszcze: całość rodzaju ludzkiego, która rozciąga się poza obecne czasy aż po szereg przyszłych pokoleń.”⁵¹⁸

Poza religią naturalną istnieje jeszcze ta jej część, którą należy określić mianem religii objawionej i która opiera się na innym rodzaju pewności, niż ta, której dostarcza rozum. W metafizyce przyrody chodzi o racjonalną przesłankę, która pozwala pokierować życiem człowieka, w metafizyce moralności chodzi o racjonalne pokierowanie życiem ogółu ludzi: w jednym, jak i w drugim przypadku boska opatrność nie tylko ma na celu człowieka, ale też jej opieka dokonuje się niejako za pośrednictwem człowieka. Także doświadczenie wzniosłego piękna wymaga aktywnej postawy z jego strony. Gdyby stosunek człowieka i Boga dotyczył jedynie metafizyki przyrody, przeżycia piękna i racjonalnych reguł moralnych, Berkeley zapewne nie miałby o co kruszyć kopii z deistami, wolnomyślicielami, a jego spór z Shaftesburym dotyczyłby zapewne tylko stosunku pomiędzy doświadczeniem estetycznym, a racjonalnym uzasadnieniem moralności. Tymczasem to właśnie religia objawiona stanowi wedle Berkeleygo zasadniczą część samej religii: podobnie jak metafizyka przyrody ukazuje ona człowieka jako jednostkę w jej stosunku do Boga, ale tym razem racją indywiduującą nie jest ciało, ale dusza, a

⁵¹⁸ *Guardian Essays: Happiness*, w: *Works*, t. VII, s. 214.

człowiek rozpatrywany jest nie z punktu widzenia skończoności, ale nieskończoności: nieśmiertelności i wiecznego szczęścia.

Skończoność człowieka w stosunku do niekończoności Boga daje się wyrazić jeszcze w jeden sposób. Jak pamiętamy, według Berkeleygo różnica pomiędzy wyobrażeniem i wrażeniem nie jest problemem czysto teoretycznym i nie sprowadza się tylko do różnicy pomiędzy istnieniem wytworzonych treści wyobraźni i istnieniem treści, które są jedynie zastane. Wyobrażenie, powstałe dzięki aktywności woli, zawsze jest czymś dla ducha znanym: nie tylko uświadamia on sobie, że sam jest przyczyną sprawczą wyobrażenia, ale także zna jego przeznaczenie. Ciąg wyobrażeń poddany nakazom chcenia zmienia się bowiem w zależności od powziętego zamierzenia. Tymczasem idee (w sensie szerokim, a więc jako rzeczy-koncepty) dane w bezpośrednim wrażeniu zawsze stanowią dla ducha punkt wyjścia dla dalszej aktywności wolicjonalnej. Znaczenie tego, co dane we wrażeniu, musi zostać dopiero odkryte po to, aby właściwie pokierować dalszymi działaniami. Przyroda nie jest tworem obcym, który napotykanym jest w doświadczeniu, i który następnie staje się dziedziną ludzkiej działalności. Wręcz przeciwnie: stwierdzenie mówiące, że natura jest sposobem, w jaki przemawia do człowieka nieskończony duch należy rozumieć w sposób następujący: przedmioty przyrody zawsze są rozpatrywane pod kątem celowej aktywności duchów skończonych.

W ostatecznym rozrachunku aktywność duchów skończonych okazuje się całkowicie zależna i podporządkowana woli nieskończonego Ducha: odkrywane przez filozofię mechaniczną prawa przyrody ukazują podległość skończonej woli względem woli nieskończonej, piękno wytworów ludzkich z konieczności musi naśladować piękno natury, a ludzki rozum pozwala rozpoznać nakaz moralny, który został obiektywnie ustanowiony i który domaga się zgody. O ile jednostkowe chcenie człowieka może być nakierowane na rozmaite cele, to podległość względem nieskończonego ducha wymaga, aby aktywność duchów skończonych pozostawała w zgodzie z jego wolą. Nawet jeśli pozostające w ich mocy skończone możliwości poznania nie pozwalają w całości przeniknąć boskiego języka natury, to, jak głosi Berkeley, istnieje obietnica szczęścia płynącego z podporządkowania skończonej i często błędzącej woli poszczególnych duchów, woli nieskończonej:

„Gorliwość, którą porusza nadzieja i strach przed wiecznością, nie może nigdy kończyć się wraz z osiągnięciem celów na ziemi.”⁵¹⁹

Powołując się na autorytet Pisma, Berkeley pisze, że w duchu nieskończonym „żyjemy, poruszamy się i bytujemy”⁵²⁰. Wspomniane powyżej przeciwstawienie wyobrażeń i wrażeń, treści, które mają charakter jedynie podmiotowy i tych, które są realne, dokonywane było tylko z

⁵¹⁹ *Sermon on Religious Zeal*, w: *Works*, t. VII, s. 19.

⁵²⁰ *Traktat*, 66, s. 82.

perspektywy skończonej czasowości. Skończoność w tym przypadku oznacza zarówno skończoność pamięci, poza którą wszystkie treści, które już wcześniej były, przestają istnieć, jak również skończone możliwości wybiegającej w przyszłość wyobraźni; jest to także skończony charakter najkrótszej dostępnej cząstki czasu, którą Berkeley określa mianem *minimum tangibile*. Aktywność duchów skończonych dałoby się przedstawić jako wytwarzanie wyobrażeń, które stają się realne dopiero wtedy, gdy ich skończona wola zostanie uzgodniona z wolą ducha nieskończonego przejawiającą się poprzez konieczność praw przyrody. Tymczasem z perspektywy ducha nieskończonego nie ma różnicy pomiędzy treściami percypowanymi kiedyś i teraz, podobnie też całość Stworzenia jest emanacją Boga, wynikającą z konieczności jego natury. Boskie *fiat*, które jest ciągłą kreacją natury, jedynie z perspektywy ludzkiej skończonej czasowości już się *stało*. Chociaż zatem realnie „żyjemy, poruszamy się i bytujemy” w Bogu, to pogodzenie kapryśnej woli człowieka z najwyższą wolą ducha nieskończonego w dostępnej duchom perspektywie czasowej można sobie wyobrazić jedynie jako ‘życie przyszłe’.

Pojęcie ‘życia przyszłego’ w potocznym rozumieniu oznacza trwanie duszy po śmierci. Przyszłość, podobnie jak przeszłość, dane są pierwotnie jako sposób porządkowania treści doświadczenia w następstwie chronologicznym. Jak przekonuje Berkeley, porządkowanie to nie jest czymś abstrakcyjnym – jak wiemy, wyobrażenie czasu w postaci prostej linii, na której w umownym miejscu wskazujemy punkt określany mianem terażniejszości, stanowi jedynie przestrzenną metaforę. Zarówno przeszłość, jak i przyszłość zawsze dopiero dane są z punktu widzenia terażniejszości – przyszłość jest tym, co irrealne, jedynie wyobrażone, czymś, co dopiero może się zdarzyć i co oceniane jest z perspektywy możliwej aktywności wolicjonalnej. Jak zatem daleko sięga przyszłość? Jak pamiętamy, radykalnie subiektywistyczne pojmowanie czasu przez Berkeleygo prowadzi do zanegowania istnienia obiektywnego czasu absolutnego. Dlatego też skoro następowanie po sobie idei nie jest żadną miarą upływającego czasu, ale jego istotą, nie ma żadnej możliwości porównać upływu czasu, danego w doświadczeniu dwóch różnych osób. Za Berkeleym można by powiedzieć, że skoro podstawą czasu jest aktywność wolicjonalna ducha, osoba, która doświadcza szybszego przepływu idei, ‘ma więcej czasu’ od innej, dla której przepływ idei tak szybki nie jest. Rzecz jasna, takie porównanie nie jest jednak możliwe z tego prostego powodu, że brak absolutnej, obiektywnej miary owej szybkości. Takie pojmowanie czasu rozwiązywało pewne kwestie teologiczne, na przykład problem trwania duszy w oczekiwaniu na Sąd Ostateczny, czy też niewspółmierność kary za tę samą zbrodnię, gdy osądzany byłby Kain bądź współczesny bratobójca. Zgodnie z koncepcją Berkeleygo Sąd Ostateczny, podczas którego następuje zrównanie dokonanego dobra i osiągniętego szczęścia,

następuje w następnym momencie po śmierci. Na analogicznej zasadzie pustka, jaka następuje po śmierci jakiejś osoby, jest zawsze pustką przeżywaną przez inne osoby.

„Żadnych interwałów [*broken intervals*] śmierci lub unicestwienia – notuje Bekeley w swych *Dziennikach* – Owe interwały są niczym, albowiem każdej osobie czas odmierzają jej własne idee.”⁵²¹

„Nie mogę pojąć (*conceive*) końca mojego ciągu idei. Stwierdzenie, że (mój) czas posiada to tak samo bez sensu, jak twierdzenie, że (moja) przestrzeń posiada swój koniec, a ja mogę do niej dotrzeć. *Mogę pojąć moje wieczne istnienie gdy dane mi jest negatywne określenie wieczności jako niekończącego się ciągu lub nieskończonego trwania.*”⁵²²

Jak pisał Berkeley w swym wczesnym dziełku o wielkościach nieskończonych, z perspektywy ludzkiego czasowego doświadczenia wieczność nie może być pojęta inaczej niż jako niekończący się ciąg idei: możemy mieć wyobrażenie tego, co nieskończone, ale nie możemy mieć wyobrażenia samej nieskończoności. W niedoskonały sposób możemy sobie wyobrazić nieskończony upływ idei w boskim umyśle jako ‘posiadanie więcej czasu, tj. jako (z perspektywy człowieka) szybszy przepływ idei.

„Wieczność jest jedynie ciągiem niezliczonych idei. Dlatego z łatwością można pojąć nieśmiertelność duszy, czy raczej nieśmiertelność osoby, albowiem nieśmiertelność duszy, o ile nam wiadomo, nie jest czymś koniecznym.”⁵²³

„Kwestia: czyż w wypadku [istnienia] następstwa idei w Wiecznym Umyśle to raczej jeden dzień nie zdawałby się Bogu jak 1000 lat niż 1000 lat jak jeden dzień?”⁵²⁴

Dla ducha skończonego ostatnim wydarzeniem, jakie można sobie wyobrazić, jest Sąd Ostateczny, który dokonuje się bezpośrednio po śmierci. Pojęciu Sądu Ostatecznego można przypisać dwa znaczenia. Po pierwsze, sąd taki stanowi ostateczne pogodzenie porządku moralnego dokonującego się zgodnie z rozumną wolą człowieka, często wbrew oczywistym bezpośrednim interesom ocenianym z doczesnej perspektywy czasowej, z jednostkową ludzką pomyślnością. Moralne prawo natury nie jest jednak jedynie racjonalną wizją urzeczywistniającą się w dziejowej perspektywie historycznej, ale realizuje się wiecznym teraz, *to vuv*, za każdym razem, gdy respektowane jest jako nakaz Boga. Z tego punktu widzenia wizja ostatecznej sprawiedliwości stanowiącej nagrodę dla rozumnych ludzi pozwala człowiekowi upomnieć się o to, kim jest on sam dla siebie, jako jednostkowy skończony duch. Przed sądem nie staje jednak żaden abstrakcyjny duch skończony jako taki, ale zawsze ten oto, indywidualny duch, który jest

⁵²¹ *Dzienniki*, 590, s. 108.

⁵²² D. Berman, *George Berkeley. Idealism and the Man*, Oxford 1994, s. 65-6. podkr. AG.

⁵²³ *Dzienniki*, 14, s. 12.

⁵²⁴ *Dzienniki*, 92, s. 22.

‘mną’. Pisma Berkeleya, traktowane jako wypowiedzi religijne, a więc w sposób emotywny, okazują się próbą przewyciężenia skończonego charakteru dostępnej człowiekowi czasowości. Podobnie jednak, jak czasu nie należy pojmować poprzez analogię do prostej nieskończonej linii, tak i wizja ‘życia przyszłego’ nie oznacza niekończonego ciągu szczęścia czy udręki. To raczej stan osiągnięty w ostatnim dającym się wyobrazić momencie – któremu odpowiada idea osądzenia czynów i który nie podlega już zmianom⁵²⁵.

⁵²⁵ „Uważam, że przyjemnością, która w naturalny sposób w najbardziej żywy dotyczy ludzkiego umysłu i wprawia go w uniesienie, jest poczucie, iż działamy pod okiem nieskończonej mądrości, mocy i dobroci, która ukoronuje nasze cnotliwe wysiłki na tym świecie późniejszym szczęściem tak wielkim, jak nasze pragnienia, i trwałym, jak nasze nieśmiertelne dusze.” (*Guardian Essays: Pleasures*, w: *Works*, t. VII, s. 196.)

Bibliografia

Dzieła George'a Berkeleya

Krytyczne wydanie angielskie:

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, red. A. A. Luce, T. E. Jessop, London-Edinburgh-Melbourne-Toronto-New York 1948-1957, vol. I-IX.

Polskie przekłady dzieł Berkeleya

Alkifron, tłum. M. Olszewski, Kęty 2008.

Trzy dialogi pomiędzy Hylasem i Filousem, tłum. J. Sosnowska, Kęty 2002.

Dzienniki filozoficzne, tłum. B. Żukowski, Gdańsk 2007.

O ruchu, tłum. Seminarium Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego (1915) w: S. Sarnowski, *Berkeley: zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988.

Traktat o zasadach poznania ludzkiego, tłum. J. Leszczyński, Warszawa 1956. (inny przekład: *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, tłum. J. Salomon, Kraków 2004.)

Bibliografie

Parigi S., *Berkeley Bibliography 1979-2009* (zawiera wykaz prac poświęconych Berkeleyowi, które nie zostały uwzględnione w bibliografiach sporządzonych przez T. E. Jessopa i C. M. Turbayne'a; wydanie elektroniczne dostępne pod adresem:

<http://people.hsc.edu/berkeleystudies/berkbib.php>)

Jessop T. E., *Bibliography of George Berkeley*, The Hague 1973.

Keynes G., *A bibliography of George Berkeley, Bishop of Cloyne: his works and his critics in the eighteenth century*, Oxford 1976.

Turbayne C. M., *A Bibliography of George Berkeley 1963-1979*, W: *Berkeley. Critical and interpretive essays*, red. C. M. Turbayne, Minneapolis 1982.

Szymańska M., *George Berkeley's Philosophy in Polish Studies*, "Berkeley Studies" 2008, nr 19

(http://people.hsc.edu/berkeleystudies/issues/BS%20No%20019/BS_019_Complete.pdf)

Opracowania

Aaron R. I., *Locke and Commonplace Book*, „Mind” 1931, t. 40, nr 160.

Aaron R. I., *A Catalogue of Berkeley's Library*, „Mind” 1932, t. 41, nr 164.

Abriszewski K., *Czytajmy Berkeleya, a nie Kartezjusza*, „Ruch Filozoficzny” 2000, t. LVII, nr 3-4.

Atherton M., *Berkeley's Revolution in Vision*, Ithaca and London 1990.

Atherton M., *Berkeley's Theory of Vision and its Reception*, W: *The Cambridge Companion to Berkeley*, red. K. Winkler, Cambridge 2005.

Berman D., *Berkeley and Irish Philosophy*, London 2005.

Berman D., *George Berkeley. Idealism and the Man*, Oxford 1994.

Braund M., *The Indirect Perception of Distance: Interpretive Complexities in Berkeley's Theory of Vision*,

„Kritike” 2007, t. 1, nr 2, http://www.kritike.org/journal/issue_2/braund_december2007.pdf

Broad Ch. D., *Berkeley Theory of Morals*, „Revue Internationale de Philosophie” 1953, t. 23-24.

Brook R. J., *Berkeley's Philosophy of Science*, The Hague 1973.

Clark S. R. L., *Berkeley on Religion*, W: *The Cambridge Companion to Berkeley*, red. K. Winkler, Cambridge 2005.

- Czarnecki Z. J., *Historyczne przesłanki i teoretyczne cele immaterialistycznej metafizyki Berkeleya*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1976, nr 1 (12).
- Czerkawski J., *Rola ‘cogito’ w filozofii N. Malebranche’a*, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, t. 38.
- Daniel S. H., *Berkeley’s Christian Neoplatonism, Archetypes and Divine Ideas*, “Journal of the History of Ideas” 2006, nr 3 (44).
- Downey J., *George Berkeley. Proleptic Preaching*, [w:] *The Eighteenth-Century Pulpit*, Oxford 1969.
- Downing L., *‘Siris’ and the Scope of Berkeley’s Instrumentalism*, “The British Journal for the History of Philosophy” 1995, nr. 3.
- Downing L., *Berkeley’s case against Realism about Dynamics*, W: *Berkeley’s Metaphysics*, red. R. G. Muehlmann, Philadelphia 1995.
- Downing L., *Berkeley’s Natural Philosophy and Philosophy of Science*, W: *The Cambridge Companion to Berkeley*, red. K. Winkler, Cambridge 2005.
- Ellis B., *The Origin and Nature of Newton’s Laws of Motion*, w: *Beyond the Edge of Certainty. Essays on Contemporary Science and Philosophy*, red. R. Colodny, New Jersey 1965.
- Fleming P., *Berkeley’s Immaterialist Account of Action*, “Journal of the History of Philosophy” 2006, nr 3 (44).
- Furlong E. J., *Berkeley on Relations, Spirits and Notions*, W: *George Berkeley. Critical Assessments*, red. E. Creery, New York-London 1991.
- Hochweldowa A., *Kryzys teologii naturalnej: George Berkeley*, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 1971, t. 17.
- Hochweldowa A., *George Berkeley wobec teologii naturalnej*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 7.
- Hochweldowa A., *The Message of Berkeley*, W: *Socinianism and its role in the culture of the XVIIth to XVIIIth centuries*, Warszawa-Łódź 1983.
- Hochweldowa A., *Wczesne polskie przekłady Berkeleya*, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, t. 29.
- Jesseph D. M., *Berkeley’s Philosophy of Mathematics*, W: *Cambridge Companion to Berkeley*, red. K. Winkler, Cambridge 2005.
- Johnson G. A., *The Development of Berkeley’s Philosophy*, London 1923.
- Kelly P., *Berkeley’s Economic Writings*, W: *The Cambridge Companion to Berkeley*, red. K. Winkler, Kijaczko S., *Immaterializm: epistemologia i metafizyka. Próba interpretacji filozofii George’a Berkeleya*, Opole 2002.
- Kijaczko S., *Krytyka języka nauki i metafizyka ‘języka świata’ w immaterializmie George’a Berkeleya*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1992, t. 37.
- King E. G., *Language, Berkeley and God*, W: *George Berkeley. Critical Assessments*, red. E. Creery, London-New York 1991.
- Kleiner J., *Pojęcie idei u Berkeleya*, Lwów 1910.
- Kopania J., *Semiotyka sensualizmu immanentnego. Idea, pojęcie i słowo w filozofii Berkeleya*, „Idea” 1990, nr 3.
- Luce A. A., *Berkeley i Malebranche*, Oxford 1934.
- Luce A. A., *Berkeley’s Existence in the Mind*, “Mind” 1941, nr 50 (199).
- Luce A. A., *Berkeley’s Immaterialism*, Toronto-New York 1943.
- Luce A. A., *Development within Berkeley’s Commonplace Book*, “Mind” 1940, nr 49 (193).
- Luce A. A., *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, London 1949.
- Luce A. A., *The Unity of the Berkeleyian Philosophy*, “Mind” 1937, t. XLVI, nr 181.
- MacIntosh J. J., *Leibniz and Berkeley*, “Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1970 – 1971, t. 71
- Monteiro J. P., *Hume’s Conception of Science*, “Journal of the History of Philosophy” 1981, t. XIX, nr 3.
- Muehlmann R. G., *Berkeley’s Ontology*, Indianapolis-Cambridge 1992.
- Olskamp P., *The Moral Philosophy of George Berkeley*, The Hague 1970.

- Park D., *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, The Hague 1972.
- Patey D. L., *Johnson's Refutation of Berkeley: Kicking the Stone Again*, "Journal of the History of Ideas" 1986, t. 47, nr 1.
- Sarna J., *Filozofia Berkeleya – idealizm czy realizm*, Opole 1996.
- Sarnowski S., *Berkeley: zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988.
- Sillem E., *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, London-New York-Toronto 1957.
- Spryszak P., *Filozofia percepcji George'a Berkeleya*, Kraków 2004.
- Stack G. J., *Berkeley's Analysis of Perception*, The Hague-Paris 1970.
- Stock J., *An Account of the Life of George Berkeley, D.D. Late Bishop of Cloyne in Ireland*, W: G. Berkeley, *The Works*, red. G. N. Wright, London 1843, t. 1.
- Tipton I. C., *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, London 1974.
- Walmsley P., *The Rhetoric of Berkeley's Philosophy*, Cambridge 2006.
- Warnock G. J., *Berkeley*, London 1953.
- Wild J., *Berkeley's Theories of Perception: A Phenomenological Critique*, „Reve Internationale de Philosophie” 1953, nr 7.
- Wilson M., *Berkeley and the Essences of the Corpuscularians*, W: *Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration*, red. J. Foster, H. Robinson, Oxford 1985.
- Winkler K., *Berkeley. An interpretation*, Oxford 1989.

Literatura dodatkowa

- Addison A., *O przyjemnościach wyobraźni*, tłum. P. Parszutowicz, „Terminus” 2004, nr 1.
- Koyré A., *Newtonian Studies*, Chicago 1968.
- Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Pilat, Warszawa 1996.
- Arnheim R., *Sztuka i percepcja ludzkiego oka. Psychologia twórczego oka*, przeł. J. Mach, Gdańsk 2004.
- Arnould A., Nicole P., *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Romahnowa, Warszawa 1958.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1., Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.
- Bayle P., *Dictionary. Selected and Abridged from the Great Work of Peter Bayle*, London 1826.
- Beardsley E. E., *Life and Correspondence of Samuel Johnson*, New York 1874.
- Boswell J., *Life of Johnson*, Oxford 1935.
- Burke E., *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniósłości i piękna*, tłum. P. Graff, Warszawa 1963.
- Butler J., *On Personal Identity*, [w:] *The Analogy of Religion*, London 1936.
- Cassirer E., *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1988.
- Cassirer E., *Substancja i funkcja*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2008.
- Cassirer E., *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge*, New Haven and London 1972.
- Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Ellis B., *The Origin and Nature of Newton's Laws of Motion*, w: *Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy*, wyd. R. Colodny, New Jersey 1965.
- Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.
- Grzebiński A., *Kategorie 'podmiotu' i 'przedmiotu' w Dawida Hume'a nauce o ludzkiej naturze*, Toruń 2005.
- Hegel G.W. F., *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 3, Warszawa 2002.
- Hempoliński M., *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku*, Warszawa 1966.
- Hobbes Th., *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hobbes Th., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977.
- Hume D., *Rozprawa o uczuciach*, tłum. A. Grzebiński (i in.), „*Filo-Sofija*” 2008, nr 1 (8).
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1966.
- Hutcheson F., *Inquiry into the Original of Beauty and Virtue*, London 1725.
- Kahn Ch., *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Kęty 2008.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1986.
- Kierul J., *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, Wrocław 1996.
- Kolakowski L., *Filozofia pozytywistyczna (od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988.
- Kuypers M. S., *Studies in the XVIII-Century Background of Hume’s Empirism*, Minneapolis 1930.
- Leśniak K., *Bacon*, Warszawa 1967.
- Lowry Ch., *The Philosophy of Ralph Cudworth. A Study of The Intellectual System of The Universe*, New York 1884.
- Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii. Dialog o śmierci*, tłum. P. Rak, Kęty 2003.
- Malebranche N., *Traktat o moralności*, tłum. P. Rak, Kęty 2005.
- Mandeville B., *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Gliniczanka, Warszawa 1957.
- Monteiro J. P., *Hume’s Conception of Science*, „*Journal of the History of Philosophy*” 1981, t. XIX, nr 3.
- Musgrave A., *Common Sense and Scepticism. A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge 1999.
- Newton I., *Optics*, London 1718.
- Newton I., *Scholium on absolute Space and Time*, [w:] *Principia Mathematica*, <http://www.mnstate.edu/gracyk/courses/web%20publishing/NewtonScholium.htm>
- Noxon J., *Hume’s Philosophical Development. A Study of his Methods*, Oxford 1973.
- Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.
- Popper K., *Conjectures and Refutations*, London 2002.
- Pseudo-Longinos, *O górności*, W: *Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, przeł. T. Sinko, Wrocław 1951.
- Russell B., *History of Western Philosophy*, Now York 1964.
- Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, wyd. D. den Uyl, Indianapolis 2001.
- Shaftesbury, *List o entuzjazmie. Moralisci*, tłum. A. Grzebiński, Toruń 2007.
- Tokarczyk A., *Protestantyzm*, Warszawa 1980.