

Zdzisław J. CZARNECKI

**Historyczne przesłanki i teoretyczne cele immaterialistycznej metafizyki Berkeleya**

Исторические предпосылки и теоретические цели имматериалистической метафизики Д. Беркли

Historical Premises and Theoretical Aims of Berkeley's Immaterialistic Metaphysics

Wiadomo powszechnie, że historiografia filozofii ujawnia pewną szczególną cechą różniącą ją w dość istotny sposób od pokrewnych dziedzin dziejopisarstwa, w zakresie np. literatury, sztuki, czy nauk szczegółowych. Mianowicie historią tych dziedzin w niewielkim tylko stopniu zajmują się sami literaci, malarze, czy uczeni bezpośrednio prowadzący badania w którejsz z dyscyplin przyrodniczych. Historię filozofii uprawiają natomiast sami filozofowie. Z uwagi na specyficzny charakter poznania filozoficznego realizującego się w historii, jest to zjawisko naturalne i łatwe do wytłumaczenia. Teoretyczna aktualność wielu problemów postawionych często jeszcze w starożytności oraz możliwość aktualizacji dawniejszych rozwiązań w oparciu o nowe doświadczenia ludzkie, narzucone przez złożony proces życia społecznego, sprawia, że twórcze uprawianie filozofii nie zrywa tak raptownie więzów z minionym jej stanem, jak to się ma w przypadku nauk szczegółowych. Ciągłość pewnych idei i wartości w filozofii prowadzi do tego, że każde nowe rozstrzygnięcie jest w niej kontynuacją jakichś tendencji ogólniejszych, mających swoje tradycje historyczne. Poczucie związku z tymi tradycjami, nawet wtedy, gdy manifestuje się ono tylko ich negacją, powoduje, że dawniejsze teorie filozoficzne nie są nigdy dla filozofa w takim samym stopniu tylko teoriami minionymi, jedynie przeszłością, w jakim są nią np. średniowieczne teorie biologiczne dla współczesnego biologa.

Ów szczególny charakter relacji zachodzącej między filozofią i jej historią prowadzi jednak do ważkich konsekwencji zarówno w pojmowaniu samej filozofii, jak i w uprawianiu jej dziejopisarstwa. W tej chwili interesują mnie tylko te ostatnie. Z jednej strony, zajmowanie się historiografią tej dziedziny właśnie przez samych filozofów pozwala bez wątpienia znacznie głębiej wniknąć w strukturę teoretyczną analizowanych systemów, często dość hermetyczną dla niefilozofa. Z drugiej jednak strony, powstaje stałe niebezpieczeństwo formacji badanych poglądów.<sup>1</sup> Przejawia się ono głównie w tym, że historycy

<sup>1</sup> Wydaje się, że źródłem tego niebezpieczeństwa jest bezwiedne najczęściej przyjmowanie przez filozofów prezentystycznej koncepcji dziejopisarstwa, według której wszelkie poznanie historyczne z pozoru tylko dotyczy stanów minionych, ponieważ w rzeczywistości zawsze jest ono zogniskowane wokół problemów współczesnych. Jak jednak świadczą rezultaty konse-

filozofii nazbyt często są w większym stopniu filozofami niż historykami. Rezultatem tego jest takie przedstawienie rozpatrywanych teorii, w wyniku którego obraz ich stanowi raczej odzwierciedlenie filozoficznych poglądów samego badacza niż prezentację rzeczywistych treści badanych systemów. Wprawdzie historyk filozofii, podobnie jak zresztą historyk w ogóle, nigdy nie jest w stanie abstrahować od pewnych ogólniejszych założeń teoretycznych; one to przecież narzucają zarówno sam wybór przedmiotu badań, pytania, jakie stawia się w stosunku do niego i wreszcie metody, za których pośrednictwem zamierza się uzyskać na nie odpowiedzi. Wydaje się jednak, że ów konieczny багаż samowiedzy filozoficznej nie powinien przekraczać granic metodologicznej świadomości, która jest warunkiem zrozumienia teoretycznej zawartości rozpatrywanych poglądów.

Otóż, jak wolno sądzić, tradycyjny obraz filozofii Berkeleya, jaki ukształtował się na przełomie XIX i XX stulecia, jest obciążony pewnymi jednostronnościami deformującymi i rzeczywiste intencje samego autora i samą treść jego poglądów. Cały jego system jest mianowicie rozważany głównie jako organiczne ogniwo ciągu teoretycznego, który rozpoczyna się empiryzmem J. Locke'a a kończy filozofią D. Hume'a.<sup>2</sup> Jego oryginalne poglądy traktowane są więc przede wszystkim jako sensualistyczna teoria poznania, której ostatecznym rezulta-

kwentnego rozwinięcia założeń prezentyzmu przez B. Crocego, Ch. A. Bearda (*Written History as an Act of Faith*, "The American Historical Review" 1934, s. 219—229) oraz J. D. Deweya (*Logic. The Theory of Inquiry*, New York 1938, s. 230—236), świadome przyjęcie zasad metodologicznych historiografii prezentystycznej musi prowadzić do agnostycyzmu i irracjonalizmu. Wynika z nich bowiem, że nie jest możliwe żadne obiektywne poznanie przeszłości, ponieważ każda próba jej rekonstrukcji jest jedynie — jak twierdzi Beard — aktem wiary samego historyka, narzuconym przez przyjmowany przezeń system wartości. Według zaś Deweya, subiektywne zawsze poznanie rzekomej przeszłości dziejowej stanowi tylko pewną szczególną formę orientacji indywidualnej i zbiorowej człowieka w sytuacjach narzuconych przez teraźniejszość, ale mającej za swój właściwy przedmiot dopiero przyszłość. Specyficzna wartość historycznego, odnoszącego się do przeszłości, poznania zostaje więc tu odrzucona. Warto więc przytoczyć zarysowaną przez A. O. Lovejoya krytykę prezentystycznej historiografii filozofii: „Ogólne historie filozofii są jako historie czasem nieadekwatne i prowadzą do nieporozumień [...] Ich autorzy, będąc zazwyczaj filozofami, są skłonni wybierać do prezentacji te tylko aspekty minionych filozofii, które są zgodne z zainteresowaniami ich własnej epoki, lub też rozważać całe dzieje refleksji filozoficznej jako (mniej lub bardziej krętą) drogę prowadzącą do ich własnej filozofii, i w ten sposób pomijać lub pomniejszać te idee dominujące w myśli poprzednich pokoleń, które nie zgadzają się z tym wzorcem. Im bardziej historyk ma oczy zwrócone „na problemy, które stwarza historia współczesna”, lub im bardziej jego badanie jest ograniczone aparaturą pojęciową okresu, w którym pisze, tym gorszym wydaje się historykiem, choć dzięki temu może być lepszym filozofem. Nie może bowiem przyjmować *a priori*, że główne problemy współczesności były również najważniejszymi problemami przeszłości, lub że nadrzędne kategorie i założenia epok minionych były także właśnie jak te, które obecnie powszechnie się przyjmuje” (A. O. Lovejoy: *Present Standpoints and Past History*, "The Journal of Philosophy" XXXII, s. 471—489. Cyt. wg *The Philosophy of History in Our Time. An Anthology Selected and Edited by H. Meyerhoff*, New York 1958, s. 179).

<sup>2</sup> Taka jednak lokalizacja Berkeleya w prądach umysłowych przełomu XVII i XVIII w. jest mocno podważona przez badania historyczne ostatnich dziesięcioleci, które, jak zauważył M. Gueroult, stopniowo oddalają Berkeleya od Locke'a i zbliżają do Malebranche'a. (Por. M. Gueroult: *La transformation des idées en choses dans la philosophie de George Berkeley*, "Revue Internationale de Philosophie" 1953 (VII) s. 28—71). Zwrot ten został zapoczątkowany przez badania A. A. Luce (*Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, New York 1934; *Malebranche et le Trinity College de Dublin*, "Revue de Philosophie de la France et de l'Etranger", 1936, s. 275—309. Por. też jego *The Dialectic of Immaterialism. An Account of the Making of Berkeley's Principles*, London 1963, s. 56—78). Do tego problemu por. także T. E. Jessop: *Malebranche and Berkeley*, "Revue Internationale de Philosophie", 1936 (I), s. 121—142 oraz E. Leroix: *Note concernant l'influence de Malebranche sur Berkeley*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 1938 (XLV), s. 437—448.

tem jest idealizm subiektywny.<sup>3</sup> Taka interpretacja poglądów Berkeleya jest jednak rezultatem autonomizacji jego koncepcji gnoseologicznych i wydaje się historycznie niezbyt uzasadniona. Odzwierciedla ona wprawdzie możliwy logiczny porządek rzeczy organizowany retrospektywnie wokół problemów, które dominowały w pozytywistycznej i neokantowskiej filozofii przelomu ostatnich stuleci, ale ów porządek teoretyczny nie oddaje bynajmniej struktury rzeczywistego procesu historycznego, w którym spory filozoficzne i zajmowane w nich stanowiska polaryzowały się całkowicie odmiennie, wokół zupełnie innych problemów niż te, jakim pierwszorzędne i autonomiczne znaczenie przyznała dopiero filozofia późniejsza. Dla Berkeleya koncepcje gnoseologiczne, jak wskazuje lektura całości jego dorobku, nie odgrywały żadnej roli samodzielnej. Były natomiast koherentną częścią jego systemu ontologicznego; oryginalnym wprawdzie (na czym w naturalny sposób skupiła się uwaga późniejszych filozofów), ale tylko narzędziem dowodzenia tez metafizycznych, specyficznym środkiem uprawiania apologetyki religijnej. Berkeley traktował je jako najskuteczniejszy, jak sądził, oręż w walce ze sceptycyzmem i z filozofią materialistyczną, w których widział dwa największe niebezpieczeństwa swojej epoki. Dopatrywanie się w jego poglądach prymatu treści epistemologicznych zmusza do przyznania, że jego system jest pełen wewnętrznych sprzeczności zarówno między pismami pochodzącymi z różnych lat, jak i w obrębie poszczególnych dzieł. Uznanie natomiast instrumentalnej roli jego refleksji teoriopoznawczej pozwala odkryć w nim myśliciela o nieczęstej konsekwencji, choć jego oryginalność będzie w tym przypadku oryginalnością nie tyle celów teoretycznych, jakie chciał osiągnąć, bo te były raczej tradycyjne, ile raczej oryginalnością metod, przy pomocy których do nich zmierzał.

G. R. Cragg trafnie napisał o Berkeleyu, że choć wyrastał on ponad teoretyczne spory własnej epoki, to jednak w pełni zrozumieć jego poglądy można jedynie na tle ówczesnego życia umysłowego.<sup>4</sup> Przekonanie to, które zresztą wypada uznać za niezbędną przesłankę wszelkich badań historycznych w zakresie filozofii, w przypadku Berkeleya jest tym bardziej uzasadnione, że cała jego działalność teoretyczna była dla niego świadomym uczestnictwem w aktualnej ówczesnie dyspucie filozoficznej, wymierzonym przeciwko pewnym konkretnym teoriom, i to teoriom, za których kontynuatora Berkeley często uchodzi.

Pomijając teologiczne źródła inspiracji filozofii Berkeleya, można wyróżnić tu dwa zasadnicze nurty umysłowe przelomu XVII i XVIII stulecia stanowiące intelektualne środowisko, w jakim uformowały się jego poglądy. Był

<sup>3</sup> Zwarty zarys różnych interpretacji filozofii Berkeleya w dotychczasowej historiografii zawiera A. L. Leroy: *George Berkeley*, Paris 1950, s. 2—19. Por. także przeprowadzoną przez H. Elzenberga krytykę immanentystycznej interpretacji jego poglądów, w *L'idéalisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent?* (Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Vol. XIII, Histoire de la Philosophie, Bruxelles 1953, s. 78—96).

<sup>4</sup> G. R. Cragg: *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, London 1964, s. 99. Według Cragga, cała postawa teoretyczna Berkeleya była protestem przeciwko przekonaniu panującemu w XVIII wieku, że istnienie Boga wymaga pośredniego, odwołującego się do własności materialnego świata dowodu, protestem wymierzonym przeciw deistom: „Był wstrząśnięty doktrynalnym racjonalizmem deistów i sądził, że znalazł odpowiednią odpowiedź na ich postulaty” (tamże, s. 106). T. E. Jessop podkreśla, że niezależnie od tego, jaką etykietką opatrzy się jego system, w istocie „jest on w sposób oczywisty dziełem religijnej apologetyki zarysem konstruktywnej teologii naturalnej i metafizyki teistycznej” (*Berkeley as Religious Apologist* [w:] *New Studies in Berkeley's Philosophy*, Ed. by W. E. Steinhaus, New York, s. 98). Najobszerniej i najwszechstronniej o roli teologicznej inspiracji w poglądach Berkeleya traktuje I. Hedénius: *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*, Uppsala 1930.

to francuski kartezjanizm w jego okazjonalistycznej wersji oraz Locke'owski psychologizujący empiryzm. Mimo zasadniczej odrębności zarówno metodologicznych przesłanek, jak i celów poznawczych, oba te kierunki łączył pewien wspólny element — zawarta w nich koncepcja jakości pierwotnych i wtórnych oraz podobne wynikające z niej konsekwencje. I to one właśnie — jak świadczą Berkeleya *Philosophical Commentaries*, bez których nie jest możliwa dyskusja nad teoretyczną genezą jego poglądów<sup>5</sup> — sprowokowały go do protestu i w rezultacie stały się przyczyną narodzin związanego z jego nazwiskiem systemu filozoficznego.

Uznanie przez Descartes'a, że jedynym faktem bezpośrednio danym umysłowi ludzkiemu jest świadomość własnego istnienia jako podmiotu poznania, postawiło przed myślą europejską XVII wieku nowy problem, problem obiektywnej egzystencji fizycznych, materialnych ciał. Zakładając antynomiczny charakter świadomości i materii, Descartes musiał w ostatecznej konsekwencji przyjąć, że tylko boska doskonałość jest jedyną gwarancją poznawczej wartości wiedzy zmysłowej pozwalającą wnosić, że rzeczywistość składa się nie tylko z substancji duchowych, lecz także z przedmiotów materialnych, które tworzą przestrzenną przyrodę. Zarysowała się więc nieoczekiwana sytuacja teoretyczna: wiara w istnienie bóstwa stała się środkiem obrony przed panspirytualizmem, przed twierdzeniem, że cokolwiek istnieje, istnieje jako przedmiot duchowy, którego jedyną cechą jest świadomość. Metoda, jaką Descartes zastosował dla uzasadnienia tezy, że danym zmysłowym odpowiada jakaś rzeczywistość materialna, doprowadziła jednak do konsekwencji zupełnie przez niego nie zamierzonych. Miał zlikwidować, ujawniła zasadnicze trudności udowodnienia realizmu gnoseologicznego w systemie, który ujmował proces poznania wyłącznie w kategoriach subiektywnych, jako proces dokonujący się w sferze substancji duchowej nie związanej niczym ze światem materialnym.

Sytuacja teoretyczna pozostawiona przez Descartes'a narzucała, jako jedną z możliwych dróg jej rozwiązania, metodę obraną przez okazjonalistów. Jeśli mianowicie materia i duch są substancjami sobie tak przeciwstawnymi, jak je pojmował Kartezjusz, to nie istnieją żadne racje, na których podstawie można przyjąć wzajemne ich oddziaływanie na siebie. Ciała materialne nie mogą być przeto uznane za przyczynę przeżyć zmysłowych zachodzących w duszy (tak samo, jak nie mogą być zresztą przyczyną czegokolwiek, będąc z natury rzeczy bierne). Za jedynego sprawcę doznań psychicznych człowieka musiał zostać uznany sam Bóg. Przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego, które u Descartes'a było przekonaniem mocnym, choć opartym na bardzo słabym i pośrednim dowodzie, u Malebranche'a stało się już tylko aktem wiary nie dającym się dowieść ani na podstawie doświadczenia, bo wrażenia nie informują o własnościach ciał, lecz jedynie o stanie umysłu, ani też na drodze wiedzy czysto rozumowej, bo ta, według niego, jest świadectwem związku intelektu ludzkiego z Bogiem, a nie ze światem zewnętrznym. Jak pisze A. A. Luce, przeświadczenie Malebranche'a, że jednak istnieje jakiś świat

<sup>5</sup> *Philosophical Commentaries* w postaci dwóch oprawionych razem notatników zostały odnalezione przez A. C. Frazera i opublikowane w jego wydaniu dzieł Berkeleya w 1871 r. w błędnej kolejności i pod mylącym nieco tytułem *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*. Właściwa kolejność została ostatecznie ustalona w edycji dyplomatycznej (wyd. 1944 r.) przez A. A. Luce'go, który przyjął dla całości tych notatek Berkeleya z lat 1707—1708 tytuł *Philosophical Commentaries*. Opieram się na tekście wg: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, Vol. One, London—Edinburgh 1948, s. 1—139.

materialny, opiera się już wyłącznie na wierze jego kościoła, nie zaś na racjach teoretycznych.<sup>6</sup> Jedyne wiara i zasady religii przemawiają za istnieniem realnych ciał. Luce w następujący sposób rekonstruuje poglądy Malebranche'a na ten temat: „Jedynie, co możemy powiedzieć, to to, że istnieje więcej powodów przemawiających za uznaniem tezy o istnieniu materii, niż za jej nieistnieniem”.<sup>7</sup> W tej sytuacji, przy założeniu, że sprawcą przeżyć poznawczych jest wyłącznie Bóg, istnienie materii przestało być potrzebne do wyjaśnienia czegokolwiek. Taką konsekwencję okazjonalizmu, bez uznania jej zresztą, lecz jedynie w intencji sprowadzenia jego tez do absurdu, wyprowadził już Simon Foucher. Jego opublikowana w 1675 r. książka *Critique de la Recherche de la Verité* wykazuje, że na podstawie tez filozoficznych Descartes'a i Malebranche'a nie da się obronić przekonania o istnieniu realnego świata rzeczy materialnych; że w szczególności nie rozwiązuje problemu odwołanie się do boskiej prawdomówności, skoro przyjęcie teorii jakości pierwotnych i wtórnych i tak prowadzi do wniosku, że obiektywna rzeczywistość jest całkowicie odmienna niż świat poznawany zmysłowo. Zupełnie serio natomiast immaterialistyczne konsekwencje okazjonalistycznego kartezjanizmu przyjął sycylijski fizyk i filozof, M. A. Fardella (1650—1718). Według niego, Bóg tak mógł uorganizować zmysłową naturę człowieka, że przedstawia ona jako istniejące to, co realnego istnienia nie posiada, w związku z czym powszechne przekonanie o realności ciał materialnych nie należy do dziedziny wiedzy, lecz jest jedynie potoczną wiarą.<sup>8</sup>

Intencje okazjonalizmu nie były sceptyczne. Okazjonalizm podważał więc poznanie z obiektywną materialną rzeczywistością po to, by bardziej związać człowieka z Bogiem. W ostateczności jednak pierwszy krok okazał się bardziej skuteczny od drugiego. Rozluźnienie więzi umysłu ludzkiego z przyrodą doprowadziło do jego autonomizacji, gdy wiara stała się nazbyt słabym argumentem, by, zgodnie z intencjami Malebranche'a, za źródło i właściwy przedmiot poznania uznać nie rzeczy, lecz bezustannie działającą w duszy człowieka boską inspirację. Dlatego też właśnie sceptycyzm, a nie poczucie pewności, jakie miało wynikać z bezpośredniego charakteru związku człowieka z Bogiem, stał się, jak zauważył to już P. Bayle<sup>9</sup>, rezultatem idealistycznego nurtu tradycji kartezjańskiej.

Do podobnych konsekwencji, mimo całej jej odmienności, prowadziła empiryczna filozofia J. Locke'a. Nie wdając się na razie w szczegóły Locke'owskiej inspiracji Berkeleya, warto zwrócić tu uwagę na te wnioski wynikające z *An Essay Concerning Human Understanding*, które są zbieżne ze wskazanymi poprzednio konsekwencjami kartezjanizmu. To Locke właśnie rozwinął w Anglii i spopularyzował przekonanie, że operacje poznawcze dotyczą idei, a nie rzeczy i że owe idee, a przynajmniej niektóre z nich, nie są wcale ich obrazami czy kopiami. Teoria ta, wiążąc się z powszechnie przyjmowaną ówczesnie koncepcją jakości pierwotnych i wtórnych, prowadziła do wniosku, że intelekt ludzki nigdy nie jest w stanie bezpośrednio obcować z obiektywną rzeczywistością, lecz że zawsze ma do czynienia wyłącznie z własnymi ideami oraz że świat percepcji zmysłowych, barw, dźwięków itp. jest całkowicie różny od

<sup>6</sup> A. A. Luce: *The Dialectic of Immaterialism. An Account of the Making of Berkeley's Principles*, op. cit., s. 64.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 66—67.

<sup>8</sup> Warto tu zaznaczyć, że poglądy Fardelli nie były Berkeleyowi obce. Świadczy o tym w *Philosophical Commentaries* nota nr 79 (op. cit., s. 15).

<sup>9</sup> Por. P. Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, art. Zeno.

świata realnego, którego jedynymi własnościami, zgodnie z ówczesną fizyką, miały być masa, kształt i ruch.

Nic więc dziwnego, że w obrębie tej teorii i w wyniku wyłącznie podmiotowej interpretacji doświadczenia już sam Locke miał kłopoty z uzasadnieniem realnego istnienia substancji materialnej, a jeden z jego ówczesnych krytyków, J. Sergeant, autor *Solid Philosophy Asserted against the Fancies of Ideists* (1697), wskazywał bezpośrednio na niebezpieczeństwo agnostycyzmu tkwiące w jego poglądach: „If I have only the Idea and not the thing in my knowledge or understanding, I can only know idea not the thing; and by consequence, I know nothing without me, or nothing in nature”.<sup>10</sup> Inny zarzut podniesiony przez Sergeanta wobec filozofii Locke'a polegał na spostrzeżeniu, że jego teza, iż znamy tylko idee, a nie same przedmioty prowadzi do wniosku, że nie jesteśmy w stanie nigdy stwierdzić czy, i w jakim stopniu, odpowiadają one rzeczywistym przedmiotom.<sup>11</sup>

Wniosek o niepoznawalności, lub wręcz o nieistnieniu rzeczy niezależnych od umysłu narzucał się jednak w ówczesnej filozofii angielskiej nie tylko na tle Locke'owskiego empiryzmu. Wyspa znajdowała się przecież pod wyraźnym wpływem inspiracji kartezjańskiej<sup>12</sup>, a nowe zainteresowanie Platonem wzbudzone przez filozofów z Cambridge, oraz żywsze w Anglii niż na kontynencie tradycje scholastyczne, skłaniały do przekonania, że właściwym przedmiotem poznania nie są rzeczy materialne, lecz mentalne przedmioty, których istnienie miało być związane bezpośrednio czy to z umysłem ludzkim, czy boskim. Pogląd taki odnaleźć można przede wszystkim w teorii J. Norrisa, którego dzieło *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World* (part I—1701, part II—1704) powstało zarówno pod wpływem Malebranche'a jak i Platona i Augustyna. Zależny od niego, ale i bardziej skrajny w swoich ideach epistemologicznych był Artur Collier, autor ogłoszonego w r. 1713, a napisanego prawdopodobnie ok. r. 1703, pisma *Clavis Universalis*. Tezą, którą Collier na przekór Malebranchowi, ale pod jego niedwuznacznym wpływem usiłuje dowieść, jest przekonanie, że żaden świat zewnętrzny wobec umysłu ludzkiego nie istnieje, między innymi dlatego właśnie, że wszystkie jakości zmysłowe zależne są od samego umysłu. Według niego wszelka rzeczywistość „exists in, or in dependence on, Mind, Thought or Perception”.<sup>13</sup>

Można więc zauważyć, że problem istnienia świata zewnętrznego wobec podmiotu poznania stanowił jeden z żywiej dyskutowanych tematów w okresie poprzedzającym pierwsze prace Berkeley'a. W dysputach tych, jeszcze przed jego wystąpieniem, zarysowały się poglądy kwestionujące w oparciu o subiektywistyczną interpretację doświadczenia bądź samo obiektywne istnienie pozapodmiotowej, materialnej rzeczywistości, bądź też możliwość jej poznania. Problem ten nie miał jednak w XVII w. znaczenia w takim samym stopniu autonomicznego, w jakim pojawił się w filozofii późniejszej, zwłaszcza

<sup>10</sup> J. Sergeant: *Solid Philosophy Asserted against the Fancies of Ideists*, London 1967, s. 30 (cyt. za G. A. Johnston: *The Development of Berkeley's Philosophy*, London 1923, Appendix II, s. 383—396.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 63.

<sup>12</sup> W samym tylko 1694 r. ukazały się dwa angielskie tłumaczenia *Recherche de la Vérité* Malebranche'a.

<sup>13</sup> A. Collier: *Clavis Universalis, or a New Inquiry after the Truth, being a Demonstration of the Non-Existence, or Impossibility of an External World*, London 1713 (cyt. za G. A. Johnston, op. cit., Appendix I — *Berkeley's Relation to Collier*, s. 376). O stosunku między poglądami Berkeley'a i Colliera por. także w nowszej literaturze W. H. Werkmeister: *Notes to an Interpretation of Berkeley* [w:] *New Studies in Berkeley's Philosophy*, ed. cit., s. 168—172.

Humowskiej i pokantowskiej. Był on natomiast podporządkowany zagadnieniu w odczuciu ówczesnych najważniejszemu; tym ważniejszemu, że pociągało ono za sobą, jak sądzono, także pewne istotne konsekwencje praktyczne i moralne.<sup>14</sup> Były nimi: kwestia istnienia Boga oraz jego związków ze światem materialnym i z człowiekiem. I tu właśnie zakwestionowanie obiektywnego charakteru ludzkiego poznania stwarzało nieoczekiwaną trudność. Większość przyjmowanych podówczas dowodów boskiej egzystencji miała charakter aposterioryczny. Kontynuując tradycję Tomasza z Akwinu usiłowały one z pewnych cech zmysłowo poznawalnej rzeczywistości wyprowadzić konkluzję o istnieniu jej Stwórcy. Taki charakter miały dowody: kosmologiczny i fizykoteleologiczny, które w tym właśnie okresie, w zafascynowanej sukcesami mechanistycznej fizyki Anglii świeciły swoje tryumfy. Zatem podanie w wątpliwość czy to istnienia, czy chociażby tylko możliwości poznania obiektywnej rzeczywistości, likwidowało automatycznie wszystkie przesłanki, na których cała ówczesna tzw. teologia naturalna opierała swą pewność, że istnieje doskonały kreator ładu i porządku kosmicznego.

Te właśnie pozaepistemologiczne konsekwencje zarysowującego się w filozofii siedemnastowiecznej agnostycyzmu zwracają przeciwko sobie teoretyczną i polemiczną pasję Berkeleya. Jego *Philosophical Commentaries* ukazują całą doktrynę immaterializmu niejako *in statu nascendi* — ujawniają bezpośrednio i impulsy teoretyczne, które kształtowały myśl młodego Berkeleya i stopniowy proces formowania się systemu, który pełną postacią przybrał w *Treatise on the Principles of Human Knowledge* oraz w *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. W swoich intencjach Berkeley jest obrońcą pewności i obiektywności poznania zmysłowego przeciwko sceptycyzmowi wyłaniającemu się ze wszystkich cytowanych poprzednio teorii. Naczelnym przekonaniem, któremu daje wyraz zarówno w *Commentaries*, jak i w późniejszych traktach, jest myśl, że wbrew Malebranche'owi i Locke'owi świat jest poznawalny takim właśnie, jakim jest — że bezpośrednim przedmiotem poznania są ciała, rzeczy. „[...] Mem. that I take notice that I do not fall in w<sup>th</sup> Sceptics Fardella etc, in y<sup>t</sup> I make bodies to exist certainly, w<sup>ch</sup> they doubt of.”<sup>15</sup> „Malbranche (!) in his Illustration differs widely from me He doubts of the existence of Bodies I doubt not in the least of this”<sup>16</sup> „I am more certain of y<sup>e</sup> existence and reality of Bodies than Mr Locke since he pretends onely to w<sup>t</sup> he calls sensitive knowledge, whereas I think I have demonstrative knowledge of their Existence [...]”<sup>17</sup> Spośród wielu możliwych dwie jeszcze noty z *Commentaries* warto tu przytoczyć dla wskazania, w jak wielkim stopniu Berkeley czuł się obrońcą potocznyego realizmu teoriopoznawczego: „I am the farthest from scepticism of any man. I know with an intuitive knowledge the existence of other things as well as my own Soul”<sup>18</sup>; „N. B. I am more for reality than any other Philosophers, they make a thousand doubts and know not certainly but we may be deceiv'd. I assert the direct Contrary”.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Stąd właśnie dość powszechnie zostało uznane za paradoks twierdzenie Bayle'a, że możliwe byłoby istnienie moralnego społeczeństwa złożonego z ateistów.

<sup>15</sup> G. Berkeley: *Philosophical Commentaries*, ed. cit. nr 79. (c.d. przyp. nr 14). Zgodnie z powszechną praktyką zachowuję osobliwości języka i pisowni stosowane przez Berkeleya w *Philosophical Commentaries*. Zachowuję też skróty, takie jak w<sup>th</sup> (with), y<sup>t</sup> (it), ye (the), w<sup>ch</sup> (wich) itp.

<sup>16</sup> *Ibid.*, nr 800.

<sup>17</sup> *Ibid.*, nr 80.

<sup>18</sup> *Ibid.*, nr 583.

<sup>19</sup> *Ibid.*, nr 517a.

W polemice ze sceptycyzmem podającym w wątpliwość istnienie ciał postrzegalnych zmysłowo i obiektywny charakter danych zmysłowych Berkeley uważa się więc za obrońcę wiary w wartość poznania empirycznego i zaufanie to skłonny jest, w opozycji do filozofów, identyfikować z myśleniem potocznym, wręcz — jak pisze — z myśleniem pospółstwa: „We must w<sup>th</sup> the Mob place certainty in the senses”, „All things in the Scripture w<sup>ch</sup> side with the Vulgar against the Learned side with me also. I side in all things with the Mob”.<sup>20</sup>

Najpełniej i najdobitniej swoje antyseptyckie intencje wyraża Berkeley w notce nr 305: „On my principles there is reality, there are things, there is *Rerum Natura*”. Deklaracja ta wyraża poczucie przewyższenia agnostycyzmu wyrastającego z filozoficznej teorii jakości pierwotnych i wtórnych i wspartego autorytetem ówczesnego przyrodoznawstwa narzucającego nieodparcie pogląd, że świat rzeczywistych przedmiotów fizycznych jest całkowicie odmienny od przeżywanego przez człowieka świata danych zmysłowych. Czym jednak jest istnienie owych rzeczy manifestujących się jako przyroda, czym jest owa *Rerum Natura*? *Philosophical Commentaries* broniąc ich realności są jednocześnie świadectwem różnych podejmowanych przez Berkeleygo prób rozwiązania tej kwestii. Zasada *esse — percipi* wylania się z nich stopniowo przewyciężając kolejne hipotezy. Stąd zresztą wynika wyjątkowa rola tego tekstu dla badań nad kształtowaniem się jego filozofii. Spośród różnych możliwych rozwiązań jedno tylko jest odrzucone od razu — mianowicie rozwiązanie dopuszczające realność jakkolwiek rozumianej substancji materialnej. Groziło ono bowiem konsekwencjami nie mniejszymi, niż unicestwiającej teologię naturalną skutki agnostycyzmu. Uznanie, że jedynym źródłem poznania jest zmysłowy kontakt jego podmiotu z materialną przyrodą, prowadziło do wniosku, że jedyna bezpośrednia relacja, w jaką człowiek jest uwikłany, sprowadza się do jego cielesnych związków z otaczającym go światem przedmiotów fizycznych. Zarówno dualizm kartezjański, jak i Newtonowska fizyka mechanistyczna, eliminując możliwość interwencji substancji duchowej w dziedzinę świata materialnego podlegającego własnym i autonomicznym prawom, niweczyły poczucie bezpośredniej zależności człowieka od Boga. Koncepcja wiążąca pojęcie istnienia z istnieniem rzeczywistości materialnej prowadziła więc do wniosku, że człowiek jest sam w obliczu nieskończonego wszechświata, zwłaszcza że cechy tradycyjnie przypisywane Bogu można było, jak to uczynił Spinoza, a wcześniej Giordano Bruno, odnieść do samej przyrody, w niej tylko widząc jedyne istnienie obiektywne. Dlatego właśnie Berkeley w samym tylko dopuszczeniu możliwości, że istnieje materia, jest skłonny widzieć źródła niemal wszelkiego zła. „Fall (!) of Adam, rise of Idolatry, rise of Epicurism and Hobbism dispute about divisibility of matter expounded by material substance”.<sup>21</sup> W momencie, w którym rozpoczął kolekcjonowanie refleksji i pomysłów składających się na *Philosophical Commentaries*, Berkeley był już immaterialistą: Teza, że materia nie istnieje i że realność rzeczy cielesnych wobec tego nie może polegać na ich materialności, występuje w notatkach Berkeleygo od początku, jako gotowe założenie, którego należy tylko dowieść. A. A. Luce narodziny tej teorii, którą jej autor nazywa immaterialistyczną hipotezą<sup>22</sup>, przesuwają na ostatni okres jego studiów w Trinity College i wiąże z zaginionym, a znanym tylko z tytułu i z późniejszych wzmianek Berkeleygo, jego pierwszym szkicem filozoficznym *My First*

<sup>20</sup> *Ibid.*, nr 740 oraz 405.

<sup>21</sup> *Ibid.*, nr 17.

<sup>22</sup> *Ibid.*, nr 19.



*Arguing*.<sup>23</sup> Same *Philosophical Commentaries* poświęcone są dwóm kluczowym problemom immaterializmu: 1 — udowodnieniu, że samo pojęcie substancji materialnej pozbawione jest epistemologicznych podstaw; 2 — wypracowaniu takiej koncepcji przedmiotów cielesnych, która rugując materialność, jako ich cechę, nie pozbawiałaby jednocześnie ich realnego istnienia.

Nie jest rzeczą przypadku, że pierwsze z wymienionych wyżej zadań Berkeley usiłuje osiągnąć analizując wszystkie trudności związane bezpośrednio przede wszystkim z teorią przestrzeni. Rozciągłość właśnie była powszechnie uznawaną obiektywną cechą rzeczy materialnych, zaś istnienie absolutnej przestrzeni uchodziło za warunek mechanicznego ruchu, który — jak sądzono — jest podstawą wszystkich praw przyrody. Pozbawienie więc tej cechy obiektywnego charakteru było jednoznaczne z podważeniem całej koncepcji substancji materialnej w tym jej kształcie, jaki był przyjmowany zarówno w filozofii kartezjańskiej, jak i w obrębie czy to materializmu Hobbesa, czy też mechanistycznej fizyki Newtona. Dlatego właśnie znaczna część uwag zawartych w *Philosophical Commentaries* poświęcona jest analizie pojęcia przestrzenności. Stąd też wyraźne w tych fragmentach zainteresowanie teorią widzenia, którego rezultatem były dwie późniejsze prace Berkeley'a. Przestrzeń więc — uzasadnia Berkeley — nie może być rzeczywistością, obiektywną własnością rzeczy, ponieważ w postrzeżeniach wzrokowych czysta przestrzeń nigdy nie jest dana<sup>24</sup>, natomiast korelacja danych wzrokowych z dotykowymi jest nieprawomocna, ponieważ, jako jakości całkowicie odmienne, dane te są ze sobą nieporównywalne.<sup>25</sup> Stąd wniosek, że bezpośrednie poznanie empiryczne nie ujawnia realnego istnienia przestrzenności różnej od innych jakości wtórnych. Podobne wnioski wyprowadza Berkeley w odniesieniu do teorii przestrzeni absolutnej, wykorzystując przede wszystkim tezę o jej podzielności na części nieskończenie małe, ponieważ częściom tym nie może odpowiadać żadna zmysłowa idea.

1

"[...] 10 000 of inch can not be made to represent anything it not being imaginable".<sup>26</sup> Wreszcie, last but not least, uznanie realnego istnienia nieskończonej przestrzeni jest dla Berkeley'a nie do przyjęcia z uwagi na to, że koncepcja ta ogranicza zakres boskiej doskonałości. Obawy te wyrażone są bezpośrednio w nocie 290: „The great danger of making extention exist without the mind. in y<sup>c</sup> if it does it must be acknowleg'd infinite immutable eternal etc. w<sup>ch</sup> will be make either God extended (w<sup>ch</sup> I think dangerous) or an eternal, immutable, infinite, increate being beside God".<sup>27</sup>

<sup>23</sup> A. A. L u c e: *The Dialectic of Immaterialism*, ed. cit., s. 79—87.

<sup>24</sup> *Philosophical Commentaries*, ed. cit. nr 196. Szczegółową analizę Berkeley'owskiej krytyki pojęcia przestrzeni absolutnej przeprowadza A. L. L e r o y: op. cit., rozdz. IV: *Les étendues concrètes et l'espace absolu*, oraz V: *La divisibilité de l'étendue a l'infini*.

<sup>25</sup> "Motion, figure and extention perceivable by sight are different from those ideas perceived by touch wch go by the same name" (*Philosophical Commentaries*, ed. cit., nr 28). Por. także nr 43, 49, 61, 70, 203, 291.

<sup>26</sup> *Ibid.*, nr 341. Krytyce pojęcia nieskończoności, nieskończonej podzielności przestrzeni i pojęcia wielkości nieskończenie małych poświęca Berkeley w notatniku szczególnie wiele uwagi. Por. zwłaszcza tezy nr 11, 26, 67, 341, 341a, 352, 354, 354a, 475. Polemika ta jest wymierzona bezpośrednio przeciwko — jak to Berkeley określa — scholastyce matematyków (327), zajmujących się tworzeniem bytów fikcyjnych, bo pozbawionych treści empirycznej. Z tego względu nie do przyjęcia były dla Berkeley'a podstawy teoretyczne rachunku różniczkowego. Zdaniem J. O. W i s d o m a antymatematyczna krucjata Berkeley'a jest jednak powierzchowna i świadczy o tym, że obca mu była umiejętność myślenia przy pomocy ogólnych kategorii matematycznych (J. A. W i s d o m: *Berkeley's Criticism of the Infinitesimal*, "The British Journal for the Philosophy of Science", 1953 (Vol. IV) Nr 13, s. 22—25).

<sup>27</sup> *Philosophical Commentaries*, nr 290. Możliwość przypisania Bogu własności przestrzen-

Ujawnienie epistemologicznych i teologicznych trudności związanych z pojęciem przestrzeni zarówno absolutnej, jak i względnej, pozwala Berkleyowi uznać, że cechy przestrzenne należą do rzędu tych samych cech, które ówczesnie zaliczano do podmiotowo tylko istniejących jakości wtórnych: „[...] extension can not exist without a thinking substance”, „Extention not without the Mind”.<sup>28</sup> W odczuciu samego Berkeleya było to zadanie ostatniego, decydującego ciosu, podważenie ostatniej obiektywnej cechy przypisywanej materii przez ówczesną filozofię. Cechy pozostałe, takie jak ruch czy nieprzenikliwość, upadły wraz z przestrzenią, niezbędną przesłanką ich uznania.

Drugim z kolei negatywnym argumentem „hipotezy immaterialistycznej” jest w *Philosophical Commentaries* przekonanie wywodzące się z okazjonalizmu, że materia jest z natury swojej bierna i niezdolna do wywierania jakichkolwiek oddziaływań na substancje duchowe. Gdyby więc nawet istniała, nie mogłaby być przyczyną żadnych przeżyć poznawczych człowieka, bo te zachodzą tylko w duszy. Twierdzenie o aktywnym charakterze wyłącznie duchowego bytu Berkeley przyjmuje w sposób kategoryczny: „I say there are no Causes (properly speaking) but Spiritual, nothing active but Spirit”.<sup>29</sup> Stąd zaś narzucała się następująca konsekwencja — „No active power, but the will, therefore matter if it exists affects us not”.<sup>30</sup>

Ostatnio przytoczony fragment wprowadza już wprost do drugiego z poprzednio wymienionych podstawowych problemów filozoficznego notatnika Berkeleya. Skoro przyroda widziana przez człowieka nie jest materialna, to czym jest? Czym są ciała i rzeczy, *bodies and things*, których istnienia realnego Berkeley zamierza bronić na przekór sceptykom i agnastykom? Wydaje się, że z pozytywną stroną swojej teorii Berkeley miał więcej kłopotów niż z negatywną. Niesystematyczny jednak charakter jego notatnika utrudnia właściwe uporządkowanie wszystkich narzucających mu się rozwiązań. W każdym razie już w pierwszych тезach pojawia się bliska konsekwencjom okazjonalizmu idea personalistyczna, z której zresztą w dosłownym jej brzmieniu Berkeley z czasem wyraźnie się wycofa: „Nothing properly, but, persons, i.e. conscious things do exist, all other things are not so much existences as manners of y<sup>e</sup> existence of persons”.<sup>31</sup> Ujawnia się tu już przekonanie, sformułowane prawdopodobnie pod wpływem Malebranche'a jeszcze w okresie *My First Arguings*, że wszystkie przedmioty cielesne posiadają w jakiś sposób mentalne istnienie. Wydaje się, że powodem, dla którego Berkeley zarzucił tę koncepcję rzeczy, jako sposobów egzystencji osobowych świadomości, jest nazbyt podmiotowy charakter zawierającej się w niej teorii istnienia. Następne bowiem jego próby idą w kierunku zdefiniowania pojęcia ciał przez wskazanie ich komponentów także zewnętrznych, przed którą Berkeley przestrzega, nie była niebezpieczeństwem urojonym. W Anglii podobny pogląd głosili platonicy z Cambridge, zwłaszcza zaś H. More. Ku niemu też skłaniał się Newton. Tak w każdym razie może być interpretowany następujący fragment jego *Optyki*: “[...] there is a Being incorporeal living, intelligent, omnipresent who in infinite space, as it were in his sensory, sees the things themselves intimately and thoroughly perceives them, and comprehends them wholly by their immediate presence to himself” (I. Newton: *Treatise of Optic*, cyt. za: G. J. Whitrow: *Berkeley's Philosophy of Motion*, „The British Journal of Philosophy of Science”, Vol. IV, nr 13, s. 37—45. Sam Berkeley jednak oskarżenie o niebezpieczne dla religii poglądy na temat przestrzeni kieruje głównie pod adresem Locke'a (por. *Philosophical Commentaries*, nr 298, 825). Znamienna jest zwłaszcza notatka nr 895: „Mem: candidly to take Notice that Locke holds some dangerous opinions, such as the Infinity and eternity of space. The possibility of Matter's Thinking”).

<sup>28</sup> *Ibid.*, nr 33, 55, 288a, 289, 290, 299, 877.

<sup>29</sup> *Ibid.*, nr 270 i 121.

<sup>30</sup> *Ibid.*, nr 850.

<sup>31</sup> *Ibid.*, nr 24.

nych w stosunku do ludzkiego umysłu, ponieważ nie podlegało dla niego wątpliwości, że dane zmysłowe składające się na świat rzeczy widzianych mają swoje przyczyny istniejące obiektywnie poza świadomością samego podmiotu. Z uwagi zaś na ich sprawczość w stosunku do wrażeń musiały one być w istocie swojej czynnikami aktywnymi. Stąd już narzucało się pojęcie zewnętrznych sił (*powers*), działających na umysł ludzki i wywołujących w nim odpowiednie stany psychiczne: „All things by us conceivable are 1st thoughts, 2dly powers to receive thoughts, 3dly powers to cause thoughts [...]”.<sup>32</sup> Ale to pojęcie sił, jakim się Berkeley posługuje, nie ma nic wspólnego z aparaturą teoretyczną ówczesnej fizyki Newtonowskiej, ponieważ, zgodnie z tradycjami kontynuowanego przez Berkeleya kierunku, aktywność przysługuje wyłącznie substancjom duchowym. Takie zaś rozumienie sił odsyłało już bezpośrednio do przekonania, że są one atrybutami absolutnego bytu duchowego, który przy ich pomocy wywiera działanie na spartykularyzowane substancje duchowe: „Nothing corresponds to our primary ideas w<sup>th</sup>out but powers, hence a direct and brief demonstration of an active powerful being distinct from us on whom we depend. etc.”<sup>33</sup>; „Bodies etc. do exist even w<sup>n</sup> not perceiv'd they being powers in the active Being”.<sup>34</sup> Pozwala na Berkeleyowi sformułować tezę o dwojakiej postaci istnienia wszystkich ciał i całej przyrody. Podmiotowo są one kompleksami przeżyć psychicznych, myśli. Obiektywnie zaś siłami zewnętrznymi wobec umysłu, przynależnymi boskiej istocie; są owych myśli przyczynami. „Bodies etc. do exist whether we think of'em or no, they being taken in twofold sense. Collections of thoughts and collections of powers to cause those thoughts, tho perhaps+ a parte dei+ it may be one simple perfect power”.<sup>35</sup> Stopniowo jednak Berkeley zaczyna dostrzegać pewne teoretyczne niedogodności związane z pojęciem siły jako obiektywnego archetypu rzeczy zmysłowych. Liczne noty w *Commentaries* ujawniają jego wahania na ten temat, aż wreszcie, już pod koniec całego notatnika Berkeley odżegnuje się od tej koncepcji i pisze: „Not to mention combinations of powers”.<sup>36</sup> Wydaje się, że na tej decyzji zaważyło spostrzeżenie, że pojęcie siły nie wyraża żadnej treści konkretnej, lecz jedynie jest abstrakcją relacji przyczynowo-skutkowej. Z drugiej zaś strony zamierzeniem jego było jak najbardziej bezpośrednio związane pojęcia istnienia, w jego pozapodmiotowym sensie, z istnieniem Boga. I z tego, jak się wydaje, względu Berkeley wykorzystuje możliwość antropomorficznej interpretacji idei siły, jako czegoś pokrewnego aktom wolicjonalnym. W miejsce więc kategorii wziętej z fizyki i, jak jej dzieje miały w przyszłości dowieść, prowadzącej do autonomizacji materii, pojawia się pojęcie związane z bardziej osobowym traktowaniem Boga, wola: „We can-not possibly conceive any active power but the Will”; „no active power but the will [...]”.<sup>37</sup> W ten sposób zewnętrzne przyczyny przeżyć poznawczych człowieka zostały sprowadzone do aktów woli, za któ-

<sup>32</sup> I. C. Tripton wysuwa przypuszczenie, że pojęcie „person” na rzecz późniejszych „spirit”, „will”, „mind”, „power” Berkeley zarzucił ze względu na uświadomienie sobie wynikających z niego kłopotów z koncepcją religijną Trójcy. Ze istotnie również ten czynnik Berkeley brał pod uwagę świadczy nota nr 713: „The Concrete of of (!C:) the Will and Understanding I must call Mind not person, lest offence be given, there being but one volition acknowledged to be God. Mem: Carefully to omit Defining of Person, or making much mention of it”. Por. J. C. Tripton: *Berkeley's View of Spirit* [w:] *New Studies in Berkeley's Philosophy*, ed. cit., s. 69–70.

<sup>33</sup> *Philosophical Commentaries*, nr 41.

<sup>34</sup> *Ibid.*, nr 52.

<sup>35</sup> *Ibid.*, nr 282.

<sup>36</sup> *Ibid.*, nr 802.

<sup>37</sup> *Ibid.*, nr 155 oraz 131.

rych pośrednictwem Bóg objawia się bezustannie człowiekowi i pozwala mu kierować własnym postępowaniem — „The property of all things as in Good [...]”.<sup>38</sup> Cechą zaś tych aktów jest wyłącznie to, że mogą one być przedmiotem ludzkiej percepcji. Na plan pierwszy wysuwa się zatem w *Philosophical Commentaries* zasada *esse — percipi*, za którą stoi, jako jej ontologiczna podstawa, okazjonalistyczna koncepcja bezpośredniego poznania w Bogu. „Every sensation of mine w<sup>ch</sup> happens in Consequence of the general, known Laws of nature and is from without i.e. independent of my Will demonstrates the Being of a God. i. e. of an unextended incorporeal Spirit w<sup>ch</sup> is omniscient, omnipotens etc”.<sup>39</sup> A to jest właśnie teza, której zamierzał dowieść.

Dwie konsekwencje tak uzasadnianego teistycznego immaterializmu szczególnie mocno podkreśla Berkeley w swoim notatniku. Po pierwsze, że w wyniku jego teorii „Philosophy of Epicurus, Hobbs (.), Spinoza etc. w<sup>ch</sup> has been a Declared Enemy of Religion Comes to y<sup>e</sup> Ground”<sup>40</sup> oraz że właściwie zrozumiane jego poglądy nie zmieniają jakoby niczego w światopoglądzie potocznym; nie przekształcają rzeczy widzianych w iluzję, jak to — jego zdaniem — działo się w filozofii Kartezjusza, Hobbesa, Locke’a czy Newtona, lecz pozwalają uważać, że rzeczy realne są takimi właśnie, jakimi są widziane.<sup>41</sup>

Z notatek zawartych w *Philosophical Commentaries* wyłania się już zatem ta teoria, której rozwinięciem będzie w kilka lat później *Traktat o zasadach poznania*, a popularyzacją *Dialogi*. Według niej, nie istnieje żadne ogniwo pośrednie między Bogiem a człowiekiem, Bóg działa na umysł ludzki bezpośrednio jako jedyny sprawca, w nim istnieją wszystkie rzeczy, w jego umyśle i woli (812), i w ten sposób mają realność zapewnioną poza umysłem ludzkim (863, 882) — są od niego różne (*distinct, different*). Istnieją także wtedy, gdy nie są przeżywane, zawsze jednak pozostają w pewnej relacji do percepcji (802), ponieważ ich natura w takim stopniu, w jakim jest dostępna człowiekowi, wyczerpuje się bez reszty w tym tylko, że mogą one być przedmiotem jego doznań zmysłowych.

W związku z tym musi więc zastanawiać, że w pierwszej opublikowanej pracy, napisanej już po okresie, w którym powstały omawiane notatki, w *An Essay towards the New Theory of Vision* (1709), Berkeley prezentuje teorię odmienną od osiągniętej poprzednio koncepcji. Można w tym widzieć, jak to czyni A. A. Luce, zastosowanie taktycznej zasady niewykładania wszystkich kart na stół.<sup>42</sup> Można też przy tym zauważyć, że nawet jeśli jest to tylko wybieg taktyczny, to ujawnia on przecież żywe w świadomości Berkeleygo odróżnienie celów filozoficznych, ku którym dążył, od narzędzi teoretycznych, za których pośrednictwem starał się je osiągnąć.

Wbrew mianowicie wcześniejszym twierdzeniom *Philosophical Commentaries* i późniejszym systematycznym dziełom *Essay* zakłada realne istnienie ciał, których obiektywną własnością jest zajmowanie miejsca w przestrzeni. Przeczy natomiast temu tylko, rozwijając pewne idee swego notatnika, aby były one tożsame z przedmiotami spostrzeżeń wzrokowych. Wzrok bowiem nie jest w stanie ujmować takich cech, jak odległość, wielkość itp. Tylko zatem dzięki dotykowi człowiek jest zdolny do konstatowania przestrzennych włas-

<sup>38</sup> *Ibid.*, nr 812.

<sup>39</sup> *Ibid.*, nr 838.

<sup>40</sup> *Ibid.*, nr 824.

<sup>41</sup> *Ibid.*, nr 391, 392, 393, 394, 408, 517, 535, 558, 593.

<sup>42</sup> G. Berkeley: *An Essay towards a New Theory of Vision* [w:] *The Works of George Berkeley*, op. cit., Vol. I, s. 149–150, we wstępie wydawcy.

ności ciał materialnych. Natomiast obrazów wzrokowych nie łączy z nimi żadne podobieństwo; są one jedynie stałymi i niezmiennymi znakami rzeczy. Między obrazem i przedmiotem zachodzi więc taki tylko stosunek, jaki istnieje między nazwą i rzeczą przez tę nazwę oznaczaną. Nie ujawniając jeszcze wypracowanej poprzednio koncepcji immaterializmu, formułuje już jednak konkluzję, ku której zmierzała cała jego filozofia — cały widzialny świat jest więc tylko uniwersalnym językiem, za którego pośrednictwem Bóg przemawia do ludzi i kieruje ich zachowaniem; „the proper objects of vision constitute an universal language of the Author of Nature, whereby we are instructed how to regulate our actions in order to attain those things that are necessary to the preservation and wellbeing of our bodies, as also to avoid whatever may be hurtful and destructive of them”.<sup>43</sup>

W dwadzieścia kilka lat później, bezpośrednio po powrocie z Ameryki, przyszło Berkeleyowi bronić swego dzieła przed zarzutami anonimowego polemisty. Owocem tego jest publikacja, która jeszcze wyraźniej ujawnia właściwe i pozafizyczne — choć rzecz dotyczy pozornie tylko optyki — przewodnie cele stworzonej przez niego teorii widzenia. Podkreśla je zresztą już sam tytuł: *The Theory of Vision, or Visual Language Showing Immediate Presence and Providence of a Deity, Vindicated and Explained* (1733). I wydaje się, że motto, które Berkeley kładzie na karcie tytułowej — „In Him we live, and move, and have our being” — najtrafniej oddaje prawdziwe intencje jego filozofii.

Losy najlepszych nawet intencji bywają jednak bardzo różne. Także w filozofii. Osiemnastowiecznych czytelników Berkeleya zupełnie nie przekonał nowy, proponowany przez niego status ontologiczny przedmiotów realnych, na którym miała się zasadzać ostateczna pewność boskiej wszechobecności i jej bezpośredni związek ze wszystkimi przeżyciami zmysłowymi. A wraz z tym upadały podstawy całej teologii, ponieważ słabość tradycyjnych argumentów na rzecz teizmu sam Berkeley przy okazji ujawnił. „It is reported — pisał Henry Home, Lord of Kames — that doctor Berkeley [...] was moved [...] to get free of some arguments urged by materialists against the existence of the Deity. If so, he has been unhappy in his experiment, for this doctrine, if it should not lead us to universal scepticism, affords, at least, a shrewd argument in favour of Atheism”.<sup>44</sup> Nieco później zaś jego wybitny kuzyn, David Hume, napisał o Berkeleyu, żarliwym obrońcy teologii przed sceptycznymi wątpliwościami: „[...] największa część pism tego wysoce bystrego autora jest najlepszą szkołą sceptycyzmu, jaką można znaleźć czy to u starożytnych, czy też u nowszych filozofów”.<sup>45</sup>

Trudno jest bodaj w historii filozofii wskazać dzieło, które bardziej okrutnie obeszło się ze swoim twórcą.

## РЕЗЮМЕ

Настоящая статья посвящена источникам теоретической инспирации и теологическим мотивировкам, лежащим в основе имматериализма Беркли. На основе юношеских работ Беркли, которые были изданы сперва Фрайзером как *Commonplace*

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 231.

<sup>44</sup> Cyt. za: R. H. Popkin: *The New Realism of Bishop Berkeley* [w:] *George Berkeley. Lectures*. Berkeley 1957, s. 17.

<sup>45</sup> D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. J. Łukasiewicz i K. Twardowskiego, Lwów 1928, s. 169.

*Book*, а потом Люсом под заглавием *Philosophical Commentaries*, автор доказывает, что свои основные идеи Беркли почерпнул в большей степени у Мальбранша, чем у Локка. Основной целью философии Беркли — это утверждение, что все те реляции, в которые вовлечено человеческое сознание, сводятся исключительно к одной непосредственной зависимости человеческого разума (субъекта познания) от Бога.

#### SUMMARY

The paper discusses the theoretical inspirations and theological motivations underlying Berkeley's immaterialism. Drawing mainly on his juvenile notes (first published by A. C. Frazer as *Commonplace Book*, later in A. A. Luce's *editio diplomatica* entitled *Philosophical Commentaries*) the Author attempts to prove that Berkeley derived his fundamental ideas from Malebranche, rather than from Locke and that the principal aim of his theory was to demonstrate that all the relations in which human consciousness is involved may be reduced to the exclusive direct dependency of human mind upon God.