

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK

(Kraków)

BERKELEY O NATURZE UMYŚLU

Filozofia George'a Berkeleya jest z założenia daleka od oryginalności. Ma rozjaśnić i uwydatnić wiedzę, którą szczerze przypisuje każdemu z nas; ma uprzytomnić, że umysł każdego człowieka dostatecznie zasilają prawdy wypływające z doświadczenia, zdrowego rozsądku oraz religii, i że wszystko, czego możemy się ponadto dowiedzieć o świecie lub o nas samych – jeżeli w ogóle zachodzi taka potrzeba – musi logicznie wypływać z prawd już wcześniej posiadanych, albo brać początek w uważnej, niczym nie zmaconej samoobserwacji. Kressem uzyskanego poznania i tak okaże się poznanie substancji podobnej do naszego umysłu; i chociaż przekonamy się wtedy, że substancji tej przynależy nieznaną nam wszechpotęgą i nieskończonością, to przecież bez trudu odkryjemy jej tożsamość z Bogiem znanym z przekazu religijnego. Świat Berkeleyowski nie skrywa tajemnic, nie istnieje tam nic, co by wymagało drobiazgowego badania, kończącego się ostrożną, wstępną hipotezą. Zdziwienie, stanowiące pobudkę do filozofii, powinno więc ustąpić miejsca zachwytowi nad kunsztem i okazałością świata zmysłowego, deprecjonowanego przez materializm, nieustannie wynajdujący dlań zmysłowo nieuchwytną – a przy tym od umysłu różną – podstawę. Wolność od tego rodzaju myślowych uzurpacji, nawykowych przesądów i fałszywych wyobrażeń, obnażanych w *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego* (1710) oraz w *Trzech dialogach między Hylasem i Filonousem* (1713), to stan naturalny, stan, w jakim było nam dane początkowo przeżywać wrażenia zmysłowe. Do tego stanu należy jak najszybciej wrócić, ponieważ myślowy przesąd kładzie się cieniem na moralności i etyce, czego przyczyny i skutki pokazane są osobno, w siedmiu obszernych dialogach nazwanych *Alkifron*

(1732): droga od fałszywej metafizyki do wynaturzonej etyki okazuje się zdumiewająco prosta, zaś fałsz niechybnie wyda trujący owoc, zrodzi moralne zło¹.

Tym ostrożniejsze być musi przypadające mi w udziale przypomnienie owego przypomnienia, uwypuklenie owej tautologii, którą może i powinno stanowić rzeczywiste poznanie, w ostateczności łączące umysł skończony z umysłem, tyle że nieskończonym i Boskim. Pragnę w swoich wywodach ograniczyć się do kwestii natury umysłu skończonego, przy czym, na ile to możliwe, abstrahuję od Berkeleyowskiej teorii idei, którą traktuję jako dopełnienie jego koncepcji umysłu. Zamierzam natomiast porównać stanowisko autora *Traktatu* z niektórymi elementami filozofii Immanuela Kanta; porównanie to, jak sądzę, ukaże niejedno podobieństwo między opracowanymi przez tych filozofów koncepcjami umysłu, a więc i między filozofiami zwykle sobie przeciwstawianymi.

Przyznam na wstępie, że nie potrafię ani dostrzec, ani wzbudzić w sobie poczucia wielkiej jasności i oczywistości dla zasad przyjmowanych przez późniejszego biskupa Cloyne, które oczywiście stosuje on także do ustalenia charakterystyki podmiotu. Trudno mi także dać wiarę w immanentne źródło jego myśli, w jej całkowitą zależność od samego tylko uważnego i bezstronnego oglądu zjawisk. Myśl ta bowiem zanadto przypomina świadomą rewizję sceptycznego podziału na przedmioty jawne i niejawne, która nie uchylając sceptycznego założenia o pewności rzeczy jawnych, unieważnia główne sceptyczne zalecenie, aby zawiesić sąd co do natury rzeczy niejawnych². Wzorem

¹ Wszystkie prace G. Berkeleya, o których mowa poniżej, znajdują się w klasycznym wydaniu *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, t. 1–9, Nelson, London 1948–1957. W przypadku *Traktatu* i *Trzech dialogów* powołuję się oczywiście także i na klasyczne polskie tłumaczenie (G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Leszczyński i J. Sosnowska, PWN, Warszawa 1956). Także *Alciphron, or The Minute Philosopher* jest od niedawna dostępny polskojęzycznemu czytelnikowi (G. Berkeley, *Alkifron*, przeł. M. Olszewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008). Aby uczynić poniższą rozprawkę nieco wygodniejszą w czytaniu i mniej obszerną, ograniczam liczbę cytatów z tych dzieł (jak i liczbę przypisów) do niezbędnego minimum.

² Warto przytoczyć sceptyczną deklarację, przypisującą pewność bezpośredniej świadomości: „Ci, którzy mówią, jakoby sceptycy uchylali fenomeny, nie słyszeli chyba naszych własnych słów. Nie obalamy zaiste tego, co za sprawą doznawczego wyobrażenia przywodzi nas bez udziału naszej woli do potwierdzenia, jak to już wcześniej powiedzieliśmy, a tym są właśnie fenomeny. Kiedy więc dociekamy, czy przedmiot jest taki w sobie, jak się jawi, to przyznając to, że się jawi, dociekamy nie zjawiska, lecz

licznych poprzedników – także i krytykowanych sceptyków, rzecz jasna – Berkeley kładzie znak równości między tym, co jawi się bezpośrednio świadomości a tym, co pewne, oraz między tym, co pewne, a tym, co wartościowe poznawczo, i te tożsamości – najwyraźniej do poczynionych przez niego obserwacji dodane, bo przecież nie wpływające z nich niezbitcie – nie wymagają dlań ani głębszego uzasadnienia, ani bliższego, czy nawet prowizorycznego wytłumaczenia. Sądzę więc, że warto najpierw przyrzeć się Berkeleyowskiemu rozumieniu bezpośredniej percepcji, a następnie – jej podmiotowi.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że dla Berkeleya bezpośrednia świadomość (bezpośrednia percepcja, *immediate perception*) polega na tym, iż umysł *ma* w sobie pewną ideę (wrażenie zmysłowe lub wyobrażenie) i że owo posiadanie idei (*having of ideas*) przez umysł jest dla tego filozofa związkiem równie pierwotnym, jak dla dwudziestowiecznego matematyka niedefiniowalna relacja należenia do zbioru. Jest to przy tym związek logicznie podstawowy, przez który można i należy definiować wszystkie zależności między przedmiotami zmysłów – prawa przyrody nie są niczym innym, jak regularnością, z jaką coś zjawia się w bezpośredniej świadomości każdego z nas. Takie postawienie sprawy byłoby wygodne dla tego filozofa – kończyłoby dyskusję przed jej rozpoczęciem – gdyby nie niepokojący wniosek, natychmiast wypływający z takiego rozstrzygnięcia: wskazanie bezpośredniej świadomości jako spoiwa przyrody nieożywionej, w miejsce niemożliwej materii, oznacza niezbyt fortunny wybór tworzywa nieznanego pochodzenia i na wskroś tajemniczej natury, natury bodaj nie mniej zagadkowej niż odrzucana przez Berkeleya substancja materialna³. Może się rzecz

tego, co się o nim orzeka, jest zaś to coś innego, niż dociekanie samego zjawiska. [...] Nawet wtedy, kiedy wytaczamy zarzuty wprost przeciwko fenomenom, wytaczamy je nie w tym celu, aby obalać fenomeny, lecz chcemy tylko uprzytomnić przedwczesną gorączkę dogmatyków” (Sektus Empiryk; *Zarysy Pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1998, ks. I, § 10, s. 18).

³ Zarzut tak rozumianej niekonsekwencji postawiono Berkeleyowi już w połowie XVIII wieku, uczynił to Johann Christoph Eschenbach starszy, profesor filozofii w uniwersytecie w Rostocku, w dodatku do dokonanego przez siebie (skądinąd na podstawie francuskiego przekładu z r. 1750) i wydanego w 1753 roku niemieckojęzycznego przekładu *Trzech dialogów*. Zarzut przewija się przez całą literaturę poświęconą Berkeleyowi aż do współczesności. Wiele cennych informacji zawiera praca W. E. Steinkrausa, *Berkeley and His Modern Critics* [w:] Steinkraus W. E. (ed.), *New Studies In Berkeley's Philosophy*, Holt Rinehart, New York 1966, s. 148–162. Systematycznego wprowadzenia do Berkeleyowskiej filozofii umysłu dostarcza natomiast rozprawa P. D. Cummins, *Berkeley on minds and agency* [w:] Winkler K. P.

jasna wydawać, że bezpośrednia percepcja właśnie z racji swej pierwotności nie może zawierać składnika, który byłby wątpliwy, niejasny i wymagający jakiegoś dodatkowego objaśnienia. Uważna obserwacja, wielokrotnie zalecana przez samego Berkeleya, sugeruje jednakże, iż wszystko, co możemy powiedzieć o bezpośredniej percepcji czy bezpośredniej świadomości, możemy bez przeszkód odnieść do jej domniemanego przedmiotu. Niedwuznacznie przyznał to zresztą sam, w stwierdzeniu usuniętym w drugim wydaniu *Traktatu*: „Istotnie, przedmiot i wrażenie zmysłowe są tym samym, więc jednego od drugiego odrywać nie można”⁴. Jeżeli tak, to świadomość okazuje się bytem, którego indywidualne istnienie wydaje się najzupełniej pozorne, równie chimeryczne jak istnienie materii, oddzielanej przez poprzedników Berkeleya od poszczególnych jakości zmysłowych.

Stajemy przeto od razu przed niezachęcającym i niewiele obiecującym wyborem dwóch abstrakcji. Jedną z nich jest przedmiot zewnętrzny w rozumieniu krytykowanych przez Berkeleya materialistów, drugą – abstrakcyjny umysł Berkeleyowski jako byt obdarzony własnością czy zdolnością do bezpośredniego uświadamiania, do owego „posiadania idei”, oraz – nie zapominajmy – do spełniania aktów woli. Gwoli ścisłości, nie jest to wybór logicznie konieczny, to raczej psychologiczna konstytucja autora postawiła go przed tak kłopotliwą alternatywą, o czym przekonuje fakt, że o ile skłonność do utożsamiania – swoisty zmysł antyspekulacyjny – kazała mu wcześniej, jeszcze w młodzieńczych notatkach filozoficznych, nazywanych w zależności od wydania *Commonplace Book* lub *Philosophical Commentaries* (1707–1708), rozwikłać ten problem przez utożsamienie umysłu ze wszystkimi obecnymi weń ideami, o tyle równoczesne – i przypuszczalnie bardziej przemożne – pragnienie substancji, trwałej i pewnej zasady, doprowadziło go do zarzucenia zaczątków wiązkowej teorii umysłu, oczywiście nie pozbawionej swoistych, sobie właściwych trudności⁵.

(ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 190–229.

⁴ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przypis do § 5, s. 38. Drugie wydanie *Traktatu* (i zarazem ostatnie za życia autora) ukazało się w roku 1734.

⁵ Składający się z dwóch części notatnik Berkeleya został po raz pierwszy wydany w roku 1871 przez A. C. Frasera pod tytułem *Commonplace Book of occasional metaphysical thoughts*; w poprawionej edycji Luce’a i Jessopa nosi on tytuł *Philosophical Commentaries*.

Ostatecznie Berkeley zaakceptuje inne, bodaj nie mniej problematyczne rozwiązanie. Uzna za niewątpliwe – wyraźniej w drugiej edycji *Traktatu* i trzeciej *Trzech dialogów* – że posiadamy intuicyjną samowiedzę, którą nazwie pojęciem (*a notion*) umysłu: jaźń byłaby więc w sposób pewny i wystarczający ujmowana nie tyle zmysłami, co nienaoczną myślą⁶. Można przyjąć, że owo pojęcie umysłu miałoby być tożsame z myślą, którą wzbudzamy w sobie, myśląc o znaczeniu wyrazów takich jak „umysł” czy „jaźń”, bo przecież dla uważnego filozofa znaczeniami mogą być tylko przedmioty przez słowa oznaczane. Konsekwentny empirysta wytknie więc Berkeleyowi od razu, iż owo rzekome „pojęcie” naszego *ja* to nic innego, jak tylko zsyntetyzowana przez wyobraźnię mnogość doświadczeń zmysłowych, dająca iluzję jednolitej i trwałej substancji. Owszem, nie jest to zarzut względem filozofii Berkeleya zasadniczy, gdyż empiryzm nie musi być koniecznie konsekwentny, niezłagodzony i nieograniczony. Krytyk nie wzbroni się jednakże przed przypuszczeniem, że skoro posiadamy pojęcie umysłu, to i pojęcie materii nie powinno być nam obce, skoro każdy człowiek nagminnie rości sobie prawo nie tylko do bezpośredniej i niewątpliwej wiedzy o samym sobie, ale i o istnieniu przedmiotów niezależnych od jego spostrzeżenia, chociaż siłą rzeczy nie jest w stanie ich zaobserwować. Zbyteczne wspominać, że nienaoczna, czysta myśl, pozbawiona konkretnych przedstawień i wyobrażeń, jawić się musi jako abstrakcja niedopuszczana przez system Berkeleya. A zatem kolejna, niewielka obiecująca alternatywa: porzuciwszy krytykę abstrakcji przyjdzie nam zrezygnować z dowodów na niemożliwość materii, bo te w tym systemie wspierają się na niej, zaś godząc się na myśl abstrakcyjną odzyskamy tezę o istnieniu i poznawalności umysłu, ale wraz z całym dobrodziejstwem inwentarza, a więc i ze spadkiem niechcianym, czyli z wysoce szkodliwym – materializmem.

Pozytywny wniosek, jaki można by wyprowadzić z tak prowadzonej krytyki, w pierwszej chwili sugerującej sceptyczne zawieszenie

⁶ Por. G. Berkeley, *Traktat...*, §§ 27 i 140, s. 53–54 i 138. Polska edycja odnotowuje tylko różnicę między brzmieniem paragrafu 27 w pierwszym i drugim wydaniu, natomiast nie wskazuje na niewielką, acz równie istotną korektę paragrafu 140. Wtrącenie „lub raczej pojęcie” w rozpoczynającym ten paragraf zdaniu: „W szerszym znaczeniu można zresztą powiedzieć, że mamy ideę lub raczej pojęcie ducha [...]” pojawiło się w drugim wydaniu. Na temat pojęcia umysłu Berkeley wypowiada się szerzej w *Dialogu trzecim*, zob. s. 264–269, a właściwie w znajdującym się tam obszernym fragmencie zamieszczonym dopiero w trzecim wydaniu *Trzech dialogów* (z roku 1734, drugie ukazało się w r. 1725).

sądu, to ten, iż Berkeley błędnie zakładał, że materializm prowadzi musi do sceptycyzmu i że ze zgoła niepotrzebną pasją zwalczał to pierwsze stanowisko. Dostatecznie wyraźnie widać bowiem konceptualną i epistemologiczną więź między istnieniem i poznawalnością materii, a takimi własnościami umysłu, czy naszego ja. Chciałoby się wręcz móc podpowiedzieć Berkeleyowi, aby napisał swój *Traktat* na nowo, przyjąwszy inne założenia. Rolę myśli przewodniej alternatywnego *Traktatu* mogłoby pełnić takie oto ostrzeżenie kierowane do zwolennika materializmu: Jeżeli będąc materialistą zaczniesz uważać wzorem sceptyka, iż zmysły nie dostarczają ci wiedzy o przedmiocie zewnętrznym, będziesz zmuszony odmówić sobie wiedzy również o sobie samym, gdyż tak jak złudne mogą być zmysłowe zjawiska rzeczy, tak wątpliwe mogą się okazać przejawy twego własnego ja, dostępne ci na drodze samoobserwacji. Nie zdołasz nawet wyrazić swych wątpliwości, bo mówiąc „ja wątpię” bezpodstawnie wypowiesz się o czynności lub stanie swego substancjalnego „ja”. Oznacza to – przerzucmy jeszcze jedną stronę hipotetycznego *Traktatu* – iż aby uniknąć sceptycyzmu będziesz zmuszony głosić istnienie jaźni, toteż nawet w twym materializmie pełni ona rolę wyjątkową, którą najprościej usankcjonujesz powiadając, iż twój umysł *nie jest* materialny. Tak więc jeśli czegoś bezsprzecznie dowiódł Berkeley *Traktatem* napisanym, to własnej niewiary w człowieka jako istotę racjonalną, zdradził się z własną, głęboko zakorzenioną obawą, że wnioskuje dobrze tylko ułamek ludzkości i że ogromna większość bez trudu wyłuska z materializmu nie tylko sceptycyzm, ale i ateizm.

Berkeleyowskie rozumienie umysłu można uznać za jedno z najbardziej abstrakcyjnych, jakie kiedykolwiek zaproponowano: pomimo płomiennych deklaracji autora, przypisującego duszy prostotę, aktywność oraz nieśmiertelność, uległo oczyszczeniu z wszelkiej wzbogacającej i informującej treści. Berkeley nieustannie zaprzecza, jakoby umysł i idea mogły być podobne, toteż nie wolno nam pojmować umysłu na modłę przedmiotów zmysłowych, przeciwnie, powinniśmy nieustannie zważać, czy nadal mówimy o przedmiocie percepcji, czy już – o podmiocie spostrzegającym. Porównanie umysłu do maszyny, tak zachęcające i oczywiste dla współczesnego filozofa, powinno być odwrócone pod groźbą błędu, gdyż to raczej działająca maszyna przywodzi na myśl umysł charakteryzujący się aktywnością, czyli woli-tywnością. Zresztą działanie dostrzegane w naturze w postaci fizycznej siły grawitacji to tylko ubrana w inne myślowe szaty, nierozpoznana jako taka działalność siły duchowej, jak przekonuje filozof w mniej

znanej, łacińskojęzycznej rozprawie *O ruchu* (1721). Inne jeszcze, może bliższe prawdy powiedzenie, jakoby umysł był swego rodzaju „miejscem” dla idei, musi być nieściśle, skoro słowo „miejsce” odnosimy pierwotnie do przestrzeni, która dla Berkeleygo sprowadza się do ciągu następujących po sobie (jak w przypadku przestrzeni „dotykowej”), lub równocześnie istniejących (jak w przypadku przestrzeni „wzrokowej”), najdrobniejszych idei zmysłowych, nazwanych przez niego *minimami*, o czym Berkeley mówi tym razem w dziele dotyczącym percepcji odległości, czyli w *Nowej teorii widzenia* (1709). Na domiar złego nie wolno nam dookreślić umysłu czy bezpośredniej świadomości powiadając, że powstają one w wyniku nagromadzenia połączonych ze sobą komórek nerwowych, gdyż oznaczałoby to, że jedne idee są przyczynami innych, zatem status tych pierwszych i tak pozostałby niewyjaśniony⁷. Lapidarnie rzecz ujmując, o umyśle rozumianym przez Berkeleygo można powiedzieć to, iż właściwie niczego o nim powiedzieć nie sposób⁸. Twierdzenie to nie jest wyłączone dla filozofii Berkeleygo, obowiązuje na przykład w filozofii Immanuela Kanta, w formie o wiele bardziej rozbudowanego dowodu niemożliwości istnienia „psychologii racjonalnej”⁹.

⁷ „Filonous. Najpierw chciałbym wiedzieć, czy dobrze rozumiem twoją hipotezę. Uważasz więc, że pewne ślady w mózgu są przyczynami lub okazjami naszych idei. Proszę cię, czy przez mózg rozumiesz jakiś przedmiot zmysłowy? Hylas. Cóż innego, przypuszczasz, mógłbym rozumieć? Filonous. Wszystkie przedmioty zmysłowe mogą być bezpośrednio postrzegane; przedmioty zaś, które mogą być bezpośrednio postrzegane, są ideami; te zaś istnieją tylko w umyśle. [...] Hylas. Nie przeczę. Filonous. Mózg zatem, o którym mówisz, jako przedmiot zmysłowy istnieje tylko w umyśle. A teraz chętnie dowiedziałbym się, czy uważasz za rozumne przypuszczenie, aby jedna idea, czyli przedmiot istniejący w umyśle, była przyczyną wszystkich innych idei. A jeśli tak sądzisz, to proszę, jak wytłumaczysz powstanie tej pierwotnej idei, czyli samego mózgu?”, G. Berkeley, *op. cit.*, *Dialog drugi*, s. 226–227.

⁸ Nasuwa się słynne pytanie św. Augustyna z Hippony o naturę czasu. Żyjący trzy-nastacie wieków później anglikański biskup Cloyne mógłby powiedzieć: „Czymże jest więc umysł? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”.

⁹ Por. oczywiście I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, zwłaszcza s. 318–368 (wedle paginacji bocznej: A 341–405 i B 399–432). Powiedziałbym nawet, że ustalenie natury oraz granic tożsamości podmiotu ma dla stanowiska Kanta znaczenie wręcz zasadnicze. Idealizm transcendentálny istnieje bowiem jako odrębne stanowisko tak długo, jak długo zachodzi różnica między warunkiem podmiotowym i przedmiotowym, a więc i między podmiotem a przedmiotem, inaczej bowiem np. Kantowska „subiektywność” czasu i przestrzeni niczym nie się różni od ich krytykowanej przez Kanta „obiektywności”. Można odnieść wrażenie, że

Możliwy jest jeszcze jeden zabieg, nie tylko zgodny z literą filozofii Berkeleya, ale i zbliżający obydwie filozofie, mające zresztą niejedną okazję do spotkania. Otóż Berkeley z pewnością nie zaprzecza istnieniu wiedzy o przedmiotach zmysłowych, przeciwnie, stanowczo utrzymuje, iż właśnie jego koncepcja czyni nań miejsce. Można podejrzewać, że czyni tym sposobem miejsce na badanie umysłu w rozluźnionym, ale za to naukowym znaczeniu tego słowa, mianowicie na poszukiwanie i ustalanie korelacji zachodzących między tymi zdarzeniami fizycznymi, jakimi są czyjeś zachowania i wypowiedzi, a zdarzeniami mającymi postać procesów chemicznych czy elektrycznych zachodzących wewnątrz układu nerwowego, w szczególności mózgu. Wszystkie one są bowiem przedmiotami zmysłowymi, nie zaś nieznaną, niepotrzebną i wewnętrznie sprzeczną materią, która miałaby je w nas wywoływać w niezrozumiały sposób. Jeśli tylko niefortunne, cokolwiek anachroniczne słowo „idea” zastąpimy lepiej brzmiącym wyrazem „zjawisko” (nie domagając się zarazem dopełnienia, którego wymaga konstrukcja „zjawisko czegoś”), będziemy w stanie powiedzieć, iż według Berkeleya empirycznemu badaniu poddają się zjawiska, tak fizyczne, jak i psychiczne, a przynajmniej w jakiś sposób związane z psychiką człowieka. Przedmiotem odrębnego sprawdzenia musiałaby być jednakże możliwość przetłumaczenia wszystkich twierdzeń, które należałoby sformułować na podstawie obserwacji takich zjawisk, na język dopuszczany przez filozofię Berkeleyowską. Należało by więc przy tej okazji wypomnieć filozofowi, że współcześnie fenomenalizm dość powszechnie uchodzi za stanowisko zasadniczo błędne: mała szansa, iżby się udało wyrazić nawet najprostsze twierdzenie o przedmiocie fizycznym w języku traktującym wyłącznie o „danych zmysłowych”. Przypuszczam, że filozof ten w odpowiedzi zażądałby raczej rewizji przekładu, aniżeli skorygował własną filozofię. Zdanie o przedmiocie fizycznym ma dlań dokładnie tyle treści, ile uzyskuje w wyniku przekładu na język danych zmysłowych; to, co nieprzekładalne, jest fikcją, zbędnym i niebezpiecznym balastem każdego zdania obserwacyjnego. Jakkolwiek brzmiałoby to zagadkowo i na wskroś tajemniczo dla innych filozofów, zagadka i tajemnica właśnie *nie* istnieją, a ich usilne poszukiwanie odwodzi nas od właściwego celu, jakim jest etyczna doskonałość

dla Kanta podmiotowość polega na zdolności do uzyskiwania poznań w wyniku oglądania i myślenia, i że czynności te milcząco uznaje on za jakąś odmianę świadomości, niejako z definicji przysługującej właśnie podmiotom, a nie rzeczom. Wszystko to wydaje się jednakże niezgodne z końcowym zaleceniem Kanta, nakazującym powściągliwość odnośnie do natury rzeczy samych w sobie.

uzyskiwana dzięki medytacji nad prawdami objawionymi oraz dzięki wyborom dokonywanym zgodnie z tymi prawdami.

Radykalizm Berkeleyowski daje się we znaki każdemu, kto zamierzałby prowadzić jakiegokolwiek badanie przyrody zgodnie z filozofią *Traktatu*, a więc zaakceptowawszy tamtejsze zapatrywanie na naturę pojęć ogólnych oraz na przedmiot matematyki. Wydaje się także, iż przywołana tu filozofia Kanta, a zwłaszcza jego koncepcja kategorii, doświadczenia oraz form zmysłowości to (zapewne mimowolna) korekta filozofii Berkeleya, ujęcie wedle Kanta wręcz umożliwiające bezinteresowne i wzbogacające badanie świata zjawisk¹⁰. Można, rzecz

¹⁰ Przeważa opinia, że wiedza Kanta o filozofii empirystów brytyjskich była nad wyraz ograniczona i pośrednia, w ogromnej części zaczerpnięta z nieścisłego przekładu stroniczej rozprawy Jamesa Beattiego *Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1770, przekład na język niemiecki ukazał się w roku 1772). Kant najprawdopodobniej nie znał wspomnianego wcześniej niemieckiego przekładu *Trzech dialogów* z roku 1756, *nota bene* wydanych wówczas wraz z tłumaczeniem *Clavis Universalis* A. Colliera, pod znamienym tytułem *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen*, a wznowionego osobno dopiero w r. 1781, i w kwestii filozofii Berkeleya zawierzył całkowicie Beattiemu, propagatorowi szkockiej filozofii zdrowego rozsądku, który apodyktycznych i miazdzących sądów nie poparł gruntowną znajomością rzeczy. W sprawie historycznych powiązań filozofii Kanta z brytyjskim empiryzmem zob. zwłaszcza: N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason”*, Macmillan and Co., Limited, London 1918, s. XXV–XXIII, 155–161, bardziej szczegółowe omówienie na s. 588–600. Z nowszych prac porównaj np.: W. Bowman Piper, *Kant's Contact with British Empiricism*, „Eighteen-Century Studies”, vol. 12, no. 2, 1978–1979, s. 174–189. Nie zgadzający się z utrwalonym przez Kemp Smitha poglądem o ignorancji Kanta względem filozofii Berkeleya C. M. Turbayne wskazuje na podobieństwo Kantowskiej krytyki transcendentelnego realizmu do Berkeleyowskiej krytyki materializmu, dowodzące, jego zadaniem, że Kant znał bezpośrednio (ze wspomnianego przekładu *Trzech dialogów* oraz łacińskojęzycznego *O ruchu*) i rozumiał myśl Berkeleya, od której odzegnował się wskutek nieprzychylniej recenzji pierwszego wydania *Krytyki* (słynnej recenzji getyngieńskiej ze stycznia 1782 r.), zarzucającej mu powtarzanie stanowisk Berkeleya i Hume'a. Stąd miałyby się brać zmiany poczynione przez Kanta w drugim wydaniu *Krytyki* oraz nieprzychylna i chyba niesprawiedliwa ocena stanowiska Berkeleya w *Prolegomenach*, jak i staranniejsze odróżnienie tam własnego stanowiska od idealizmu Berkeleyowskiego. Zob. C. M. Turbayne, *Kant's Refutation of Dogmatic Idealism*, „The Philosophical Quarterly”, vol. 5, no. 20, 1955, s. 225–244. Z nowszych prac porównaj np. F. C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Cambridge 2002, s. 88–103. Beiser uważa jednak, że „If Kant read Berkeley at all, it was most probably after the Garve-Feder review, which gave him plenty of occasion to examine his philosophy. He was at least interested enough to acquire the edition of Berkeley's *Werke* that appeared in 1781” (s. 100).

jasna, widzieć sprawy dokładnie na odwrót i powiedzieć, że to stanowisko Berkeleya jest wyrazem idealizmu bardziej konsekwentnego aniżeli Kantowski, który bezzasadnie postuluje nie tylko domenę rzeczy samych w sobie, ale i mnogość abstrakcji w rodzaju form naoczności, kategorii intelektu, idei transcendentalnych, czy wreszcie różnorodnych – lecz przecież nieodmiennie fikcyjnych – syntez, a wszystko w celu uzasadnienia fałszywej przesłanki mówiącej o pewności i wyjątkowej wartości poznawczej prawd fizyki i matematyki. Jednakże co do zasady panuje między obydwoma filozofami zgoda, zważywszy rolę, jaką autor *Krytyki czystego rozumu* przypisuje analitycznie wyprowadzanemu tam, niepoznawalnemu warunkowi wszelkiego poznania, czyli transcendentalnej jedności apercpcji. Kant zapewne kategorycznie odrzuciłby to porównanie, stanowczo utrzymując, że rozważa strukturę o wiele bardziej podstawową od świadomości empirycznej, do której zdołał być dotrzeć Berkeley, że mówi o tym, co tę ostatnią właśnie „umożliwia” i to w sensie transcendentalnym, a nie ontologicznym, i już z tego względu musi być od niej starannie odróżnione. Uważam jednak, że umysł w rozumieniu Berkeleyowskim – jakkolwiek tym razem przypuszczalnie wbrew intencji tego myśliciela – nie posiada jakichkolwiek uchwytnych cech indywidualizujących, pomijając sekwencję pojawiających się w takim umyśle idei, zaś ów brak znamion, czy życzyliby sobie tego obydwaj ci myśliciele, czy nie, nad wyraz zbliża „jaźń” z *Traktatu* do „jedności” z *Krytyki*. Kluczowy dla porównania, wspomniany przed chwilą zabieg myślowego pomijania czy abstrahowania musi być możliwy nawet dla myśliciela tak niechętnego abstrakcjom jak Berkeley. Myślący nie abstrakcyjnie nie uchwyci wszak ontologicznego pierwszeństwa umysłu względem przedmiotów bezpośrednio spostrzeganych, zależność tę dostrzeże tylko ten, kto zdoła pomyśleć o umyśle oderwanym od wszelkich idei. Nad zagadnieniem indywidualności umysłu zatrzymam się jeszcze przez chwilę.

Skorzystam z poprzedniego zasugerowanego porównania, czyli z zestawienia relacji polegającej na byciu spostrzeganym przez umysł z teoriomnogościową relacją należenia do zbioru. Z konieczności pominię zagadnienie, które zdaje mi się ciekawe samo przez się, mianowicie kwestię zależności między tymi relacjami. Berkeley zapewne przyjąłby, iż tę drugą, matematyczną relację albo będzie można sprowadzić do pierwszej – rzeczywistej, nie abstrakcyjnej i bezpośrednio uchwytniej – albo wypadnie odrzucić właśnie wskutek jej własnej fikcyjności, abstrakcyjności i nieuchwytności. Tak czy inaczej, zgodnie

z klasyczną teorią mnogości zbiory nie różniące się elementami są identyczne, są jednym i tym samym zbiorem. W sposób naturalny nasuwa się więc pytanie, czy własność podobna do tak pojętej ekstensjonalności przypadkiem nie przysługuje Berkeleyowskim umysłom.

Wydaje się, że zarówno twierdząca, jak i przecząca odpowiedź sprawia pewien kłopot filozofowi pragnącemu powiedzieć, że umysł jest ontologicznie niezależny od przedmiotów, które spozstrzega, że nie zmienia się pod ich wpływem i że w niczym nie naruszają one jego tożsamości¹¹. Odpowiedź twierdząca nie harmonizuje z ontologiczną niezależnością umysłu, gdyż pojawienie się najdrobniejszej nowej idei odmieniałoby umysł na takiej zasadzie, na jakiej dodanie nowego elementu do zbioru sprawia inny, obszerniejszy, nietożsamy z tamtym zbiór. Tę przemianę trudno byłoby zresztą pojąć, bo też o „dodaniu” elementu do zbioru mówi się w znaczeniu potocznym i obrazowym. Natomiast odpowiedź przecząca, z pozoru łatwiejsza, rodzi równie niełatwe pytanie o inną w takim razie zasadę jednostkowania umysłów, którą Berkeley może dobrać na zasadzie spekulacji już całkowicie dowolnej, oderwanej od wszelkiego dającego się unaocznic przedmiotu, jak wcześniej czynili to tak bezlitośnie krytykowani przez niego scholastycy, poszukujący zasady, którą można by naznaczyć wspólną formę gatunkową, utożsamianą z indywidualną duszą. Grzechem ciężkim teorii Berkeleya jest to, że na jej gruncie nie sposób wykluczyć hipotezy panteistycznej, głoszącej, iż to, co uważamy za poszczególny, indywidualny umysł, jest tylko częścią, podzbiorem (by nie powiedzieć:

¹¹ O warunku tak rozumianej substancjalności zapomina M. Atherton, broniąca koncepcji Berkeleya w pracy *The Coherence of Berkeley's Theory of Mind*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. XLII, no. 3, 1983, s. 389–399. Według autorki, Berkeley ma prawo uznać istnienie umysłu za bezdyskusyjne, głosząc nieodłączność idei od ich spozstrzeżenia, a więc od świadomości, z definicji przysługującej umysłowi. Sądzę jednak, że Berkeley wyraźnie stwierdza, że umysł to nie tylko *hypokeimenon* (oczywiście nie w scholastycznym znaczeniu, zgodnie z którym atrybuty „tkwią” w substancji niczym w podłożu i są o niej orzekane), ale także *ousia*. Oczywiście i co do tego nie ma zgody, np. C. M. Turbayne przypisał Berkeleyowi koncepcję umysłu właśnie przynależną do tradycji antycznej: po przeformułowaniu tez Berkeleya na język filozofii Platona i Arystotelesa, koncepcja ta okazuje się spójna, m.in. znika często zarzucana Berkeleyowi niezgodność tezy o radykalnej odmienności idei i umysłu z tezą o całkowitej identyczności idei i jej spozstrzeżenia. Zob. C. M. Turbayne, *Lending a Hand to Philonous: The Berkeley, Plato, Aristotle Connection* [w:] Turbayne C. M. (ed.): *Berkeley: Critical and Interpretive Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 273–310. Obawiam się jednakże, iż tradycyjne rozumienie umysłu równocześnie umacniałoby krytykowaną przez Berkeleya koncepcję materii-substratu.

przejawem) jednego, uniwersalnego i wszechogarniającego umysłu. Przeciwnie, takie zjednoczenie czy scalenie umysłów idzie w parze ze sposobem myślenia autora, który chętnie kładzie znak równości i na ogół sprzeciwia się uznanym filozoficznym rozróżnieniom¹². Właśnie taki heterodoksalny berkeleyizm wydaje mi się zyskiwać potwierdzenie na naszych oczach, w czasach, kiedy indywidualna świadomość staje się coraz mniejszą częścią uniwersalnego systemu wymiany informacji, systemu w coraz mniejszym stopniu zależnego od działań pojedynczego człowieka¹³.

Trudno więc koncepcję Berkeleya uznać za jednoznaczne potwierdzenie religijnej, chrześcijańskiej wizji świata, odróżniającej stwórcę od stworzenia oraz stworzenia od siebie nawzajem, wizji zastępującej scenariusz uniwersalnej świadomości scenariuszem indywidualnej odpowiedzialności. Głoszony przez Hume'a (i oczywiście niepomiernie bardziej znany) sceptycyzm odnośnie do tożsamości osobowej odnajdziemy w dojrzałej postaci w dziełach jego wielkiego poprzednika. Berkeley mógłby oczywiście zarzucić, że posługujemy się jakimś abstrakcyjnym, spekulatywnym rozumieniem tożsamości i że samo to pojęcie należałoby najpierw uprawomocnić, na przykład wywodząc z idei zmysłowych. Jednak na taki zarzut można z powodzeniem odpowiedzieć,

¹² Co więcej, nieokreśloność pojęcia umysłu pozwala na wprowadzenie do filozofii Berkeleya tezy materialistycznej, jakkolwiek kuchennymi drzwiami. Krytykując materializm Berkeley zawsze podkreśla niezdolność materii do odbioru wrażeń zmysłowych. Jeżeli jednak odrzucić to założenie, nic nie stanie na przeszkodzie hipotezie, iż umysł jest materialny. Jak wiadomo, już Locke rozważał hipotezę myślącej materii. Nawiasem mówiąc niebezpieczeństwo hipotezy panteistycznej nie dotyczy wyłącznie stanowiska Berkeleya – jestem skłonny twierdzić, że nawet w większym stopniu zagraża ona antropocentryzmowi *Krytyki* Kanta. Kant bowiem obdarza podmiot wręcz boskimi prerogatywami narzucania i podtrzymywania porządku czasu i przestrzeni i chociażby z tego względu nietrudno dojść do wniosku, iż badany przez Kanta umysł jest w istocie umysłem Boskim, którego konkretny ludzki umysł jest co najwyżej empirycznym przejawem.

¹³ Myślę, że nie tyle postęp neurobiologii, co rozwój sposobów wymiany informacji doprowadzi do zmiany znaczenia słowa „świadomość”, które dziś jeszcze odnosimy do czegoś indywidualnego i w dużym stopniu prywatnego. Przystaniemy mianowicie traktować mózg jako układ autonomiczny i odizolowany od podobnych układów i zaczniemy w nim postrzegać część większej całości. Podejrzewam, że chociażby w ten sposób owa całość zyska status podmiotu świadomości (lub świadomego podmiotu). Poddaję czytelnikowi pod rozwagę następujące wnioskowanie: jeżeli układ U jest świadomy i układ U jest częścią układu I, to i układ I jest świadomy. Sądzę także, iż równoczesnej zmianie ulegnie znaczenie słów spokrewnionych z wyrazem „świadomość”, takich jak „wolność”, „odpowiedzialność”, czy „sprawstwo”.

iz tym niezbadanym i podejrzanym środkiem myślowym posługiwał się Berkeley wielokrotnie, czy to stwierdzając nietożsamość umysłu i idei, czy też głosząc istnienie wielu różnych podmiotów percepcji. Okazuje się więc, że krytyki abstrahowania można paradoksalnie dokończyć właśnie dzięki właściwej umysłowi (przynajmniej umysłowi ludzkiemu) zdolności do myślenia abstrakcyjnego¹⁴.

Berkeleyowi nie należałoby się z pewnością tak wysoka filozoficzna ranga, jeśliby nie był świadom tak jawnych słabości proponowanej koncepcji umysłu. Nie jest zapewne dziełem przypadku, iż druga część *Traktatu*, mająca zgłębiać różnicę między ciałem a umysłem, nie zachowała się, o ile w ogóle została napisana. O swoistych rozterkach Berkeleya w związku z pojęciem umysłu przekonują rozliczne uwagi rozsiane po obu częściach jego notatnika, *Philosophical Commentaries*, prowadzonego wszelako na użytek prywatny. Można wręcz odnieść wrażenie, że Berkeley co innego od młodości w duchu uznawał, co innego zdecydował się ogłosić, nie zamierzając zrażać odbiorców przemyślanym już, acz zbyt jeszcze radykalnym i nowatorskim, bo niesubstancjalnym rozumieniem umysłu¹⁵. Nie sposób jednakże ustalić, jak mogłaby się przedstawiać w szczegółach taka niejawna *Nowa teoria umysłu*, toteż tego rodzaju sugestia, jak mi się wydaje, nie uchyla którejkolwiek ze wspomnianych wyżej trudności, przeciwnie, jeszcze bardziej uszczupla Berkeleyowską koncepcję bytu spostrzegającego, nie dopuszczając już zgoła żadnej o niej wypowiedzi. Pozostaje więc poszukać jakichś środków zapobiegawczych wewnątrz filozofii Berkeleyowskiej, tej ogłoszonej i poddanej osądowi, na tyle zresztą złożonej

¹⁴ Zgadnam się z zastrzeżeniem prof. M. Kunińskiego, że problem tożsamości nie dotyczy wyłącznie Berkeleyowskiej koncepcji umysłu i że stawiający ten zarzut prawdopodobnie nie będzie mieć lepszej niż Berkeley odpowiedzi. Zarzut *tu quoque* byłby jednak w pełni uprawniony, gdyby Berkeley nie przypisywał swojej koncepcji tak wyraźnej przewagi nad innymi rozwiązaniami. Niemniej, z pewnością nie należy zapominać o problemie tożsamości umysłu, w takiej czy innej postaci obecnym na gruncie np. filozofii Tomasza z Akwinu (problem dostosowania duszy do ciała), kartezjanizmu, czy w bardziej pokrewnej myśli Berkeleya filozofii Leibniza (zagadnienie zasady jednostkowania monad), nie wspominając o współczesnych rozważaniach nad tożsamością osobową, wywodzących się z problematycznego stanowiska Locke'a w tej sprawie.

¹⁵ Taką hipotezę stawał początkowo C. M. Turbayne (*Berkeley's Two Concepts of Mind* [w:] Creery W. E. (ed.), *George Berkeley. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London 1991, t. III, s. 220–229, 232–236). Zobacz także przedrukowane tam polemiczne prace S. A. Grave'a (*A Note on Berkeley's Conception of the Mind, The Mind and its Ideas: Some Problems in the Interpretation of Berkeley*, *op. cit.*, t. III, s. 230–232, 237–247).

i wielopłaszczyznowej, iż dającej nadzieję na przewyciężenie dość przecież prozaicznych logiczno-ontologicznych trudności¹⁶.

Myślę, że krytykę tej jawnej teorii umysłu można by osłabić przez przyjęcie nieco innego punktu widzenia; innego, aczkolwiek w dalszym ciągu znajdującego się w obrębie filozofii Berkeleya. Otóż zarzut niejasności czy nieokreśloności pojęcia umysłu wpiera się na założeniu, iż takie pojęcie jest możliwe i pożądane. Krytyk zakłada milcząco, że aby wiedzieć, czym jest umysł, należy się zapoznać z jakimś słownym opisem umysłu, najlepiej z jego definicją, wyrażoną w słowach możliwie jasnych i jednoznacznych. Tymczasem według Berkeleya – możemy powiedzieć – słowo pełni funkcję zastępczą względem przedmiotu oznaczanego, jest jego substytutem, niedoskonałą namiastką, reprezentuje to, co w danej chwili samo nie zdoła się zaprezentować. Żądanie zatem, aby określić słowem to, z czym mamy nieustanną i najintymniejszą styczność, a więc nas samych, jest niemożliwe do spełnienia, bo do spełnienia wcale niepotrzebne: wykracza poza cel i możliwości języka, dostosowanego do różnorodności zmiennych i przemijających przedmiotów zmysłowych¹⁷. Różnorodność ta wzbudza w nas iluzję świata materialnego, dlatego powinna być przedmiotem nie tyle poznania, co działania, natomiast właściwe poznanie polega nie tyle na *myśleniu* o świecie, co na *oglądaniu* niewyraźnego w słowach. Filozofia Berkeleya zdradzałaby tym samym pokrewieństwo nie tyle z abstrakcjonistyczną i naturalistyczną filozofią Kanta, co z żarliwym i uduchowionym mistycyzmem Plotyna¹⁸. Niemniej, można przypu-

¹⁶ Rozwiązaniem brzmiącym tyleż współcześnie, co – być może – kazuistycznie, byłoby uznanie umysłu za przedmiot rozmyty, z natury nieookreślony co do granic. Ożywioną dyskusję nad tego rodzaju przedmiotami wywołała zaprzeczająca ich istnieniu uwaga G. Evansa (*Can There Be Vague Objects?*, „Analysis”, vol. 38, 1978, s. 208), poprzedzona równie krytyczną oceną B. Russella (*Vagueness*, „Australian Journal of Philosophy and Psychology”, 1923, s. 84–92), jakkolwiek sformułowanie problemu dwudziestowieczni dyskutanci zawdzięczają megarejszykowi Eubulidesowi, pomysłodawcy „paradoksu tysego”. Przedruki obydwu prac można znaleźć m.in. w zbiorze: Keefe R., Smith P. (eds.), *Vagueness: A Reader*, The MIT Press, Cambridge 1997.

¹⁷ Idąc w sukurs Berkeleyowi powiedzielibyśmy, że takie żądanie przypomina nakaz udowodnienia swego własnego istnienia. Nikt z nas nie odczuwa potrzeby takiego dowodu.

¹⁸ Zwraca uwagę chociażby następujący ustęp z *Ennead* Plotyna: „Temu dalej, co jest zupełnie pojedyncze i istotnie samowystarczalne, nie potrzeba niczego, podczas gdy to, co jest samowystarczalne wtórnie i potrzebuje siebie, ma potrzebę myślenia o sobie. [...] W takim zaś razie, jeśli coś jest szczytowo pojedyncze, to nie będzie mieć myślenia siebie, bo jeśli mieć je będzie, to będzie mieć to, co jest mnogie. Więc ani

ścić, że tak wskrzeszony mistycyzm miałby niepożądane dla Berkeleya konsekwencje, skłaniając do uznania wiary chrześcijańskiej nie tyle za krynicę prawdy, co za mętną mieszaninę przesądów i okruszyn autentycznej wiedzy; jak zresztą wiadomo, filozofia Plotyna miała okazję odegrać rolę przeciwwagi dla umacniającego się chrześcijaństwa.

Skłonny jestem więc sądzić, że życzliwemu czytelnikowi dzieł Irlandczyka pozostaje już tylko ich pragmatyczne odczytanie, to znaczy ich ocena nie pod kątem prawdziwości, ale skuteczności, z jaką kierują nas do celu wskazanego przez autora, jakim jest oczywiście ożywienie indywidualnej praktyki religijnej oraz postępowanie wedle norm wyznaczonych przez religię chrześcijańską. Sam Berkeley w późniejszych dziełach, czyli w *Alkifronie*, a zwłaszcza w *Siris* (1744), pozbawionych wcześniejszego entuzjazmu, nie przekonujących tak usilnie do rysowanego wcześniej obrazu świata, najwyraźniej sam godzi się na instrumentalne traktowanie słowa i jest skłonny wiązać prawdę ze skutecznością. Sporadycznie – niejako na wszelki wypadek – czynił to już wcześniej, o czym przekonuje fragment będący skądinąd doskonałą próbką literackiego kunsztu autora:

Raz wygnana z przyrody materia pociąga za sobą tyle sprzecznych i bezbożnych mniemań, tak niewiarygodną liczbę sporów i kłopotliwych zagadnień, które były ciernistą drogą zarówno teologów, jak i filozofów, przysparzając ludzkości mnóstwo bezowocnej pracy, że gdyby nawet argumentom, któreśmy przeciwko niej wytoczyli, odmówiono wystarczającej mocy dowodowej (która mnie się wydaje oczywista), to i tak jestem pewien, że wszyscy przyjaciele wiedzy, pokoju i religii mieliby raczej pragnąć, by argumenty te moc taką posiadały¹⁹.

Można odnieść wrażenie, że piszący te słowa doskonale wyczuwał różnicę między dowodem a uznaniem czegoś i że był dostatecznie świadom, iż dowód jest częstokroć przyczyną akceptacji, lecz nie stanowi względem niej ani przyczyny jedynej, ani też środka wiodącego do niej w sposób niezawodny i natychmiastowy. Nazbyt dobrze – podejrzewam – zdawał sobie sprawę z siły mechanizmu kojarzenia, badanego szczegółowo w *Nowej teorii*. Myślę także, że równocześnie dostrzegał w nim mechanizm, który funkcjonuje w człowieku – to znaczy w jego niematerialnym umyśle – nader sprawnie, o wiele sprawniej, aniżeli tak

samo myśleć nie może, ani nie może być myślenia o nim” (Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo AKME, Warszawa 2001, *Enneada V*, część III, fragm. 13, s. 537–538).

¹⁹ G. Berkeley, *Traktat...*, § 96, zobacz także końcowy paragraf 156, s. odpowiednio 102 i 156.

opiewany przez filozofów rozsądek, rozumiany jako zdolność do starannego wyważenia racji. Mechanika naszych myśli jest niezawodna, bo nad wyraz prosta, obliczona na ilość (zmysłowych bodźców), nie na jakość (myślowych racji): jeśli po myśli A stale następuje myśl B, to wnet staną się one nieoddzielne, pierwsza będzie systematycznie nasuwać drugą. Oto Berkeleyowska koncepcja umysłu, którą przyjął także na własny użytek, więcej, ów nieskomplikowany mechanizm stał się w jego rękach poręcznym środkiem dyskretnej perswazji. Otóż jeżeli skojarzy się (jak w *Alkifronie*) materializm, niereligijność i nowinkarstwo z moralnym i materialnym spustoszeniem, natomiast witalność, przepych natury i mądrość starożytnych filozofów powiąże się z ideą opatrności Bożej (jak w *Siris*), to nawet czytelnik najmniej nawykły do rozumowań, najbardziej myślowo opieszwały nabierze mimowolnej awersji do materializmu i jednocześnie aprobaty dla religii oraz jej wskazań. Filozof znów jednak wzdragał się przed konsekwencją lub też po prostu nie zdołał tej myśli poprowadzić nieco dalej, mianowicie ku stwierdzeniu, że jeżeli kojarzymy przedmioty dzięki ich podobieństwu, to i wzniosła myśl o Bogu okaże się wytworem przyziemnej asocjacji, która zjednoczyła wiele cech podobnych, myślanych równocześnie i nazywanych doskonałościami. Powiedziałbym nawet: ów mechanizm kojarzenia to doskonały przykład charakteryzującej nasz umysł inercji, którą z pewnością łatwiej byłoby zrozumieć przyjmując założenie, że podmiot jest złożonym bytem *materialnym*, a właściwa mu zdolność do asocjacji to pochodna bezwładności właściwej każdej porcji materii. Mówiąc jeszcze inaczej, jeżeli umysł miałby być niematerialny, niełatwo byłoby pojąć, dlaczego w ogóle podlega krępującemu prawu kojarzenia, uznawanemu nawet przez Berkeleya, a nie działa w sposób spontaniczny, dowolnie wykraczając poza dotychczasowe zmysłowe czy myślowe bodźce, przez klasyczny empiryzm zwane „uprzednim doświadczeniem”. Na domiar złego utożsamienie umysłu z (niematerialną) świadomością jest tym bardziej problematyczne, iż mało kto zdaje sobie sprawę ze sposobu, w jaki treści doświadczenia podlegają weń kojarzeniu – przecież samo prawo asocjacji wymaga odkrycia, umiejętnego wydobycia na jaw, nie będąc czymś, co by się nieustannie jawiło bezpośredniej świadomości każdego z nas. Klasyczny empiryzm ma na to pojednawczą odpowiedź, iż bezpośrednia percepcja siłą rzeczy podlega jakiemuś stopniowaniu i że nie wszystko, co się w umyśle znajduje, z równą mocą narzuca się świadomości. Z takiej odpowiedzi mógłby oczywiście zrobić użytek i Berkeley, lecz chyba nie powstrzymałby naturalnej – dla umysłu, którego cały spór dotyczy –

tendencji do wyprowadzenia dalej idących wniosków, a przynajmniej do dalszych, całkiem naturalnych asocjacji: kto pomyśli o umyśle jako o nierównomiernie oświetlonym pomieszczeniu, bez trudu pomyśli o tym pomieszczeniu jako o fragmencie rozleglejszej, nieodgadnionej całości. A więc i mechanizm czy mechanika kojarzenia najwyraźniej przemawia przeciw koncepcji tego filozofa.

Fideistyczno-pragmatystyczne odczytanie intencji Berkeleya można jednakże wesprzeć pewną dozą teorii wywodzącej się z jego koncepcji języka, zarysowanej we *Wstępie do Traktatu*. Podejrzewam mianowicie, iż Berkeley mógłby zgodzić się z przypuszczeniem, że we właściwym i pierwotnym znaczeniu prawdziwe są jedynie zasady moralne, czy to bezpośrednio wpisane w nasz umysł, czy też przekazane w objawieniu. Człowiek, zdolny i skłonny do działań na własną rękę, odchodzi od tego rozumienia i niefortunnie tworzy pojęcie prawdy jako zgodności nie tyle z moralną normą, a więc z tym, co wewnątrz nas, ile zgodności z tym, co na zewnątrz – ze światem. Zaczyna wówczas dociekać, co jest prawdą w znaczeniu korespondencji ze światem, poczyną rozważać, czy to, co mu zmysły podsuwają, jest w tym znaczeniu „prawdziwe”, czy też nie. Lecz przecież to, co bezpośrednio dane, to, co stanowi przedmiot bezpośredniej percepcji zmysłowej – barwa, zapach, smak, czy kształt – nie jest ani fałszywe, ani prawdziwe, jest jedynie naznaczone zmysłową przyjemnością lub przykrością, mającymi wzmocnić lub powstrzymać nasze działanie, albo sprawdzić siłę naszej woli, wypróbować nas jako podmiot moralny, odbiorcę przyszłej nagrody lub kary.

BERKELEY ON THE NATURE OF THE MIND

Summary

The present essay is concerned with George Berkeley's theory of mind. An outline of his (sketchy) immaterialist theory of mind is presented and some of the principal (and well-known) difficulties are pointed out. The main problem seems to be that his attack on materialism can be easily converted into an attack on his concept of (immaterial) soul. Moreover, Berkeley offers no principle of the identity of minds; hence it is possible to argue that a troublesome consequence of his theory of mind is the possibility of an agnostic conclusion (the paper outlines an analogy between Berkeley's concept of mind and Kant's theory of the transcendental unity of apperception). In the present paper I show that it is possible to overcome these difficulties by formulating Berkeley's philosophy in pragmatic terms.

Przemysław Spryszak