

Jerzy KOPANIA

SEMIOTYKA SENSUALIZMU IMMANENTNEGO.
IDEA, POJĘCIE I SŁOWO W FILOZOFII BERKELEYA*

Wprowadzenie

System filozoficzny Berkeleya jest tak skrajną odmianą idealizmu, że nie mogli go zaakceptować nawet ci, którzy szli śladami idealistycznej myśli Descartes'a, Malebranche'a czy platoników z Cambridge. Tym bardziej nie do przyjęcia był dla filozofów o orientacji empirystycznej. James Beattie (1735–1803), jeden z przedstawicieli tzw. szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, pisał, iż zna wprawdzie wielu, którzy nie potrafią odeprzeć argumentów Berkeleya, ale nie zna nikogo, kto byłby w stanie uwierzyć w jego doktrynę. I kieruje pod adresem Berkeleya retoryczne pytanie: cóż jest niewłaściwego w przekonaniu, że jeżeli spadnę w przepaść i skręcę sobie kark, to nie będę już odtąd należał do świata żywych? "Mój kark, proszę Szanownego Pana, jest być może ideą dla Pana, ale dla mnie jest rzeczywistością, i to ważną rzeczywistością"¹.

Argumentowanie z pozycji zdrowego rozsądku ma długi rodowód – już w starożytności tak właśnie próbowano zbijać Zenona z Elei dowody przeciwko istnieniu ruchu. Jednak postępowanie takie jest mało użyteczne: zwraca uwagę na osobliwość tezy czy paradoksalność problemu, ale nie może dostarczyć rozwiązania, jest bowiem wadliwe metodologicznie. Zwrócił na to uwagę John Stuart Mill (1806–1873) uzasadniając, że popełnia się wówczas błąd *ignoratio elenchi*, tj. dowodzi się nie tego, co ma być udowodnione. Skoro bowiem Berkeley nie odrzuca niczego ze świadectwa zmysłów, to same dane zmysłowe jako takie nie mogą być argumentem przeciwko jego tezom².

* Niniejszy artykuł powstał w ramach Resortowego Programu Badań Podstawowych III/28 "Doskonalenie narzędzi poznania i komunikacji ZNAK – JĘZYK – RZECZYWISTOŚĆ" kierowanego przez prof. dr hab. Jerzego Pelca.

¹ Cyt. za M.H. Carre, *Phases of Thought in England*, Oxford 1949, s. 295.

² Zob. J.St. Mill, *System logiki*, przełożył Cz. Znamierowski, Warszawa 1962, t. II. s. 529–530.

Potwierdzeniem zasadności stanowiska Milla może być argumentacja Thomasa Reida (1710–1796), głównego przedstawiciela szkoły szkockiej. Reid uzasadnia, że w systemie Berkeleya kryje się pewna niekonsekwencja: Berkeley przyjmuje, że wszystkie idee zmysłowe są wrażeniami, ale nie zdaje sobie sprawy, że nie każdy przedmiot zmysłowy jest ideą. Reid ilustruje to przykładem. Jeżeli ukułem się szpilką, to ból, jaki czuję, jest wrażeniem, ale przecież sama szpilka wrażeniem nie jest, skoro ma ona długość, grubość, ciężar itp. własności, których wrażenie nie może posiadać³.

Otóż prawdą jest, że Berkeley utożsamia idee z wrażeniami, ale jego rozumienie wrażeń jest zasadniczo odmienne od tego, jakie ma Reid: dla Berkeleya szpilka nie jest niczym innym jak sumą wrażeń długości, grubości, ciężaru itp., a więc uwagi Reida faktycznie Berkeleya nie dotyczą. Jeżeli założymy, że system Berkeleya nie jest rezultatem świadomej chęci zadziwienia i zbulwersowania filozofów w celu zapewnienia sobie rozgłosu⁴, lecz wyrasta z autentycznego przeżywania świata (a tylko takie założenie jest intelektualnie uczciwe i może prowadzić do wniosków wartościowych poznawczo), to musimy postawić pytanie, co sprawia, że Berkeley z pełnym przekonaniem głosi jako oczywiste twierdzenia uznane za absurdalne przez olbrzymią większość ludzi różniących się przecież swymi postawami światopoglądowymi. Nie można przeciwstawiać, jak to czyni Reid, postawie Berkeleya postawy zdroworozsądkowej, gdyż Berkeley nie tylko nie odrzuca zasad zdrowego rozsądku, ale z naciskiem podkreśla pełną zgodność swych tez z tymi zasadami. Tyle tylko, że nadaje im interpretację całkowicie odmienną od dotychczasowych, prowadzącą do wniosków w równej mierze szokujących arystotelików i platoników, kartezjan i empirystów. Nie pozostaje nic innego jak przyjąć, że źródłem filozofii Berkeleya jest jego sposób przeżywania świata, właściwy mu sposób uświadamiania sobie treści danych poznawczych. To dzięki temu mógł Berkeley uważać swoją postawę za tak oczywistą i naturalną, za tak zgodną z odbiorem świata przez prostego człowieka, że przewidywany gwałtowny sprzeciw tłumaczył wyłącznie wpływem wielowiekowych nawyków językowych. I przypuszczał, że przy takim stanie rzeczy o wiele łatwiej będzie mu przekonać do swych tez tzw. prostego człowieka, niż uczonego filozofa, który w swych spekulacjach nie wychodzi poza pustą grę słów, o czym Berkeley był najgłębiej przekonany.

Prezentując swój system w dziełku *Traktat o zasadach poznania ludzkiego* Berkeley wprawdzie wykląda nominalistyczne założenia doktryny, a dopiero po tym formuluje i uzasadnia poszczególne tezy metafizyczne i epistemologiczne. Kolejność taka ułatwia studiowanie całości, w niniejszych rozważaniach jednak chcemy przedstawić, w jaki sposób epistemologia Berkeleya przeradza się w pewien rodzaj semiotyki,

³ Zob. Th. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przełożył M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 195.

⁴ Taką niepocholebną opinię o Berkeleyu żywił Leibniz; zob. D. Park. *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, The Hague 1972, s. 9–10.

a więc w pierw musimy odkryć pierwotne źródło filozoficznego myślenia Berkeleya. Dlatego rozpoczniemy od analizy rozważań ontologicznych; rozważania te są konsekwencją pewnej postawy poznawczej, a może lepiej byłoby powiedzieć: pewnego sposobu ujmowania świata. Istnieją raczej przemawiające za tym, by postawę Berkeleya w tym względzie określić mianem sensualizmu immanentnego.

I. SENSUALIZM IMMANENTNY

Rozwój myślenia filozoficznego w XVII wieku zdawał się jakby zmierzać w kierunku systemu Berkeleya. Niektórzy sądzą, że podstawowa teza Berkeleya o wewnątrzmysłowym istnieniu świata da się wyprowadzić z tez filozofii Malebranche'a lub Johna Norrisa (1657–1711), jednego z późnych przedstawicieli angielskiego platonizmu; inni uważają, że gdyby Locke doprowadził swe rozważania do wszystkich konsekwencji, to znalazłaby się wśród nich i teza Berkeleya⁵. Sam Berkeley nawiązuje wprawdzie do Malebranche'a, Locke'a i scholastyków, zawsze jednak czyni to bądź w aspekcie negatywnym, wskazując na nieprawomocność ich tez, bądź uzasadniając, że jeśli jego tezy podlegają pewnym zarzutom, to w tym samym stopniu podlegają im również ich tezy. Ale nie rozwija swego systemu jako kontynuacji kogoś z wcześniejszych⁶; jedyną tezę, jaką stawia na początku swych rozważań, jest powszechnie wówczas przyjmowana teza, wspólna kartezjanom, platonikom i empirystom teza o przedmiocie poznania jako bycie wewnątrzmysłowym.

Właściwą część *Traktatu* rozpoczyna Berkeley od wyliczenia rodzajów przedmiotów poznania ludzkiego⁷. Są to: 1. idee aktualnie wryte w zmysłach (*ideas actually imprinted on the senses*); 2. idee, które podmiot poznający postrzega, gdy zatrzymuje uwagę na uczuciach i czynnościach umysłu; 3. idee, które podmiot sam kształtuje z pomocą pamięci i wyobraźni, co polega na łączeniu, rozdzieleniu lub jedynie przedstawianiu sobie idei uzyskanych na jeden z dwu poprzednich sposobów. Podane przykłady jednoznacznie wskazują, że w pierwszym przypadku

⁵ Reid wskazuje nawet miejsce w dziele Locke'a, w którym miał on świadomie zatrzymać się przed tezą o subiektywnym istnieniu świata; zob. Th. Reid, dz. cyt., s. 184–185.

⁶ Tak właśnie czynił Arthur Collier (1680–1738), który przyjmując podstawowe tezy kartezjanizmu i platoników angielskich rozwija na ich podstawie system zasadniczo zbieżny z doktryną Berkeleya. Swoje wyniki Collier opublikował w dziele *Clavis universalis* (1713) napisanym językiem ciężkim, w stylu scholastycznym, co zapewne sprawiło, że przeszło ono bez rozgłosu. Jak się wydaje, Collier nie znał wydanego trzy lata wcześniej *Traktatu* Berkeleya. Zob. Th. Reid, dz. cyt., s. 187–188; por. M.H. Carre, dz. cyt., s. 293.

⁷ Zob. *Traktat* p. 1. W dalszym ciągu w cytowaniu z *Traktatu* podawał będę numer punktu, w cytowaniu z *Trzech dialogów* natomiast stroną oryginału angielskiego i obok w nawiasie stroną tłumaczenia polskiego. Korzystam z następujących wydań: G. Berkeley, *Philosophical Writings*, Edited with an Introduction by D.H. Armstrong, New York – London 1965 oraz G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, Warszawa 1956 (przekład J. Leszczyńskiego i J. Sosnowskiej).

chodzi po prostu o wrażenia zmysłowe⁸. Dla Berkeleya są to poszczególne, odrębne jakości zmysłowe i jedynie fakt, że pewne z nich stale występują obok siebie, sprawia, iż uznajemy je łącznie za jeden obiekt i oznaczamy odrębną nazwą; Berkeley określa je mianem rzeczy zmysłowych. W zależności od naszego stosunku emocjonalnego do poszczególnych rzeczy zmysłowych odczuwamy względem nich uczucia pożądania, niechęci, radości, smutku itp., czyli uświadamiamy sobie idee drugiego z wyszczególnionych trzech rodzajów. Idee trzeciego rodzaju są ideami wyobraźni i pamięci, ale ich podchodzenie jest oczywiście wyłącznie zmysłowe.

Nie ulegało dla Berkeleya wątpliwości, że idee, tak jak on je rozumiał, istnieją tylko w umyśle. "A czy może wrażenie istnieć poza umysłem?" – pyta retorycznie w *Trzech dialogach* i otrzymuje natychmiast pełną akceptację swego stanowiska przez rozmówcę⁹. Należało jedynie ustalić, czy rzecz zmysłowa, tj. pewna wielość wrażeń ujęta jako odrębny obiekt, także posiada istnienie wyłącznie wewnątrzumysłowe. Berkeley formułuje ten problem w pytaniu, "co się rozumie przez termin istnieć wówczas, gdy stosuje się on do rzeczy zmysłowych"¹⁰.

Udzielona przez Berkeleya odpowiedź jest konsekwencją właściwego mu sposobu odbioru (doświadczenia) świata. Berkeley jest świadom swoich ujęć poznawczych w sposób osobliwy: ujmuje w swej świadomości nie przedmiot wyposażony w określone jakości, lecz zespół określonych jakości zorganizowanych w całość przedmiotową. Dlatego na pytanie, co znaczy, że istnieje stół, na którym teraz piszę, odpowiada: znaczy to, że widzę go i odczuwam dotykem. Wrażenia zmysłowe (idee) są odczuwane jako pierwotne, a więc istnienie rzeczy zmysłowej jest wtórne względem istnienia wrażeń. Mówiąc inaczej: dla Berkeleya przedmiotem poznania nie jest rzecz wyposażona w określone jakości, lecz te jakości właśnie (odbierane jako wrażenia zmysłowe i tożsame z nimi) zorganizowane w jednostkową rzecz. A po-

⁸ Utożsamia się nieraz wrażenia w sensie Berkeleya z tym, co współcześnie określa się jako dane zmysłowe (*sense-data*). Taką właśnie interpretację berkeleyowskich idei daje B. Russell, *The Problems of Philosophy*, New York 1959, s. 12 i n. Utożsamienie to spotyka się szczególnie w pracach popularnych; zob. np. E.R. Emmet, *Learning to Philosophise*, London 1964, s. 137–138, której to książki rozdz. 6 może służyć jako doskonale elementarne wprowadzenie do filozofii Berkeleya. Jest to jednak narzucanie na system Berkeleya obcej mu sieci pojęciowej; zob. D. Park, dz. cyt., s. 47 (praca ta jest pozycją podstawową, jeśli chodzi o analizę kategorii systemu Berkeleya).

⁹ *Trzy dialogi*, s. 145(181). Por. tamże, s. 147(183–184) oraz *Traktat* p. 3 i 4.

¹⁰ *Traktat* p. 3. S. Sarnowski w artykule *Próba rehabilitacji Berkeleya* ("Studia Filozoficzne" 1977, nr 4) twierdzi, że Berkeley postawił pytanie ogólne o znaczenie słowa "istnieć", choć odpowiedź daje na inne pytanie: co istnieje? Zdaniem Sarnowskiego przyczyną jest niejednorodność systemu Berkeleya, który obok elementów filozofii ontologiczno-krytycznej zawiera elementy filozofii metafizycznej. Nie wydaje się, aby stanowisko to było uzasadnione. Po pierwsze, Berkeley stawia pytanie o istnienie zawsze w odniesieniu do jakiegoś rodzaju bytu. Po drugie, jest co najmniej dyskusyjne, czy można stawiać ogólne pytanie, co znaczy słowo "istnieć", jeśli uprzednio nie założy się jakiejś teorii bytu; jest to szczególnie ważna kwestia w przypadku Berkeleya, u którego intuicyjne odczucie bytu odgrywa tak istotną rolę.

nieważ wrażenia zmysłowe istnieją o tyle tylko, o ile są doznawane, zatem rzeczy zmysłowe istnieją wyłącznie jako przedmiot poznania umysłu, co Berkeley wyraził w tezie: "Ich *esse* to *percipi* – i nie jest możliwe, aby miały jakiegokolwiek istnienie poza umysłami, czyli rzeczami myślącymi, które je postrzegają"¹¹.

Berkeley nie stawia pytania o zasadę organizowania wielości jednostkowych wrażeń w jedność rzeczy. Wprawdzie z jego rozważań wynika, że to wyłącznie Bóg jest sprawcą takiego a nie innego połączenia wrażeń, ale stanowisko to jest wynikiem udzielenia odpowiedzi na inne pytanie, mianowicie na pytanie o genezę wrażeń. Pytanie o zasadę organizowania różnorodności wrażeń w jedność wyobrażenia postawi dopiero Kant, lecz nie mamy tu do czynienia z rozwojem myślenia filozoficznego, a z zasadniczą odmiennością postaw. Berkeley pytania tego sformułować nie może, gdyż o ile Kant odbiera wrażenia zmysłowe jako rezultat oddziaływań dochodzących do świadomości z zewnątrz, a więc może i nawet musi poszukiwać zasady ich organizowania przez umysł, o tyle Berkeley odbiera wrażenia jako pojawiające się wewnątrz świadomości, jako w niej powstające, nie zaś dochodzące z zewnątrz. Przyjmując, że jedynym źródłem poznania są wrażenia zmysłowe, Berkeley jednocześnie jakby zamykał je całkowicie wewnątrz swej świadomości; mamy tu więc osobliwy przypadek sensualizmu, który można określić mianem sensualizmu immanentnego¹².

Tezę o wewnątrzumysłowym istnieniu tzw. jakości wtórnych przyjmowano wówczas powszechnie, ale Berkeley posuwa się dalej i jest w zgodzie ze swym odczuciem świata, gdy również tzw. jakościom pierwotnym przypisze istnienie wyłącznie wewnątrz umysłu, tj. istnienie na zasadzie wrażeń. To zrównanie statusu ontycznego jakości pierwotnych i wtórnych jest oczywiście rezultatem ujmowania i jednych, i drugich jako »składających się« na daną rzecz, która jest odbierana jako pojawiająca się w świadomości, choć nie dochodząca do niej z zewnątrz. Berkeley odrzuca więc zarówno tezę o realnym istnieniu jakości pierwotnych, tj. ich istnieniu w rzeczy pozaumysłowej, jak i tezę o subiektywnym istnieniu jakości wtórnych, tj. ich istnieniu w umyśle jako swoistych reakcji umysłu na oddziaływanie rzeczy. Jeżeli ma się poczucie wyłącznego istnienia rzeczy wewnątrz poznającego umysłu, to podział jakości na pierwotne i wtórne traci sens, bo też i samo istnienie rozumiane jest tu zasadniczo inaczej¹³.

¹¹ *Traktat* p. 3. Por. *Trzy dialogi*, s. 211(294–295).

¹² Wprowadzając to określenie sugeruję się sposobem, w jaki opisują Berkeleja neoscholastycy. Mając na względzie z jednej strony założenia własnej doktryny, z drugiej zaś rozważania Kanta o zmysłowości, widzą oni system Berkeleja jako rezultat uznania przezeń doświadczenia zmysłowego za szczególny rodzaj refleksji zmysłu wewnętrznego. Zob. np. F. Klimke, *Institutiones historiae philosophiae*, Romae – Friburgi Brisg. 1923, t. I, s. 336 lub F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, Kraków 1947, t. I, s. 133.

¹³ Tezę, iż jakości pierwotne są równie umysłowe jak jakości wtórne, głosił wcześniej Robert Boyle (1627 – 1691), jeden z głównych rzeczników filozofii mechanistycznej; zob. A.C. Crombie, *Nauka śred-*

Szczególnie wymownym potwierdzeniem immanentnego charakteru berkelyowskiego sensualizmu jest fakt, na który nie zwracano dotąd należytej uwagi; chodzi o sposób, w jaki Berkeley przeżywa poczucie piękna, szczególnie piękna przyrody. Jest to uczucie bardzo silne, porywające duszę, czemu Berkeley często daje wyraz, a dłuższa wypowiedź z *Dialogu drugiego* to wspaniały hymn na cześć obezwładniającego piękna Wszechświata¹⁴. Otóż Berkeley zwraca uwagę, że jeśli tylko wrażenie zmysłowe jest odpowiednio silne, wówczas nie może być odbierane neutralnie, lecz zaczyna być wartościowane jako przyjemne lub przykre¹⁵. Wrażenia, które Berkeley wartościuje jako piękne, musiały być dla niego wyjątkowo silne, jak o tym świadczy emocjonalność wypowiedzi. A ponieważ były odczuwane jako immanentne, więc i rzeczy piękne odczute zostały jako byty wyłącznie wewnątrzumysłowe. Przyjęcie, iż rzecz piękna istnieje poza umysłem, musiałoby prowadzić do akceptacji tezy, że wrażenia wartościowane jako piękne są niczym innym jak jakościami wtórnymi, a więc nie przysługują im istnienie realne, lecz biorą się one z dyspozycji umysłu do reagowania na oddziaływania zewnętrzne. Berkeley zbyt mocno odczuwał piękno w sobie, by się na to zgodzić i stąd jego oburzenie: "Na jakież traktowanie zasługują ci filozofowie, którzy chcieliby odmówić wszelkiej rzeczywistości tym wzniosłym i pięknym obrazom? Jakże można bronić tych założeń, które prowadzą nas do konkluzji, że wszystkie piękności stworzenia, które widzimy, są złudną grą wyobraźni?"¹⁶.

Nie mamy potrzeby analizowania bliżej argumentów, jakimi posługuje się Berkeley chcąc przekonać czytelnika do swej wizji świata¹⁷. Spośród nich istotne znaczenie mają te, których zadaniem jest wykazanie fałszywości tezy o istnieniu substancjalnego podłoża zjawisk, nie zaś te, które potwierdzić mają prawdziwość tezy o wewnątrzumysłowym istnieniu rzeczy. Drugie bowiem są jedynie świadectwem osobliwości odczuwania przez Berkeleygo świata, podczas gdy pierwsze obnażają cały szereg luk i błędów w myśleniu filozoficznym tak racjonalistów, jak i empirystów. Te uboczne skutki postawy filozoficznej Berkeleygo nie łączą się jednak z tematyką niniejszych rozważań, musimy natomiast przejść do pewnego istotnego aspektu jego doktryny.

niowieczna i początki nauki nowożytnej, Warszawa 1960, t. II, s. 378–379.

¹⁴ Zob. *Trzy dialogi*, s. 173–174(228–230). Por. tamże, s. 135(163), 175(232) oraz *Traktat* p. 109, 146, 152.

¹⁵ Zob. w szczególności *Trzy dialogi*, s. 140–145(172–180).

¹⁶ *Trzy dialogi*, s. 174(230).

¹⁷ Zauważmy, że immanentny charakter sensualizmu Berkeleygo sprawia, że jego system jest jakby ambivalentny, tzn. nie sposób jednoznacznie ustalić, czy jest to teoria metafizyczna, czy epistemologiczna. Ingarden widzi w niej rodzaj metafizyki; zob. R. Ingarden, *Niektóre założenia idealizmu Berkeleygo*, Lwów 1931. Elzenberg natomiast sądzi, że są to rozważania teoriopoznawcze; zob. H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleygo w świetle analizy tekstów*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa–Kraków 1964. Por. cytowany w przypisie 10 artykuł S. Sarnowskiego.

II. IDEA I POJĘCIE

Uznanie, że istnienie rzeczy zmysłowych realizuje się wyłącznie wewnątrz umysłu, który je postrzega, zakłada z konieczności istnienie umysłu postrzegającego. Co więcej, umysł postrzegający musi być jedyną substancją, tj. bytem istniejącym niezależnie od innego bytu: skoro wszystkie jakości zmysłowe są ideami postrzeganymi przez zmysły, to nie mogą one istnieć w rzeczy niepostrzegającej – przecież posiadać ideę to tyle, co postrzegać ją. Zatem: “nie ma żadnej innej substancji oprócz ducha, czyli tego, co postrzega”¹⁸. Berkeley używa zamiennie terminów: “duch”, “dusza”, “umysł”, “Ja”. Każdy z nich może wystąpić jako definiendum ogólnej definicji: “Duch jest to byt prosty, niepodzielny, czynnny; nazywamy go rozumem, gdy postrzega idee, wola zaś, gdy je wytwarza lub w pewien inny sposób na nie wpływa”¹⁹. I wprawdzie Berkeley mówi nieraz o umyśle ducha, jest to jednak tylko kwestia stylu²⁰. Rzeczywistość składa się wyłącznie z dwu rodzajów bytów: idei i duchów.

Te dwa rodzaje bytów są zasadniczo odrębne i niesprowadzalne do siebie. Sposób, w jaki Berkeley doświadczał istnienia świata, narzucał mu rozumienie idei jako biernych, bezwładnych, nie posiadających możliwości jakiegokolwiek działania; idea jest przecież wyłącznie przedmiotem postrzeżenia. Wszelka aktywność, działanie są więc właściwe tylko duchom. Wynikał z tego bardzo ważny wniosek, taki mianowicie, że nie możemy posiadać idei ducha; bierna z istoty swej idea nie może poprzez obraz czy podobieństwo przedstawiać czegoś, co czynne. Berkeley musiał zatem przyjąć odrębny, zasadniczo odmienny rodzaj poznawania – poznawanie umysłu przez umysł. “Własne swe istnienie poznajemy przez wewnętrzne poczucie lub refleksję, natomiast istnienie innych duchów przez rozumowanie”²¹.

Jest więc różnica między poznaniem przez umysł samego siebie a poznaniem drugiego umysłu: o sobie samym umysł wie “bezpośrednio czyli intuicyjnie”²². Określenie bezpośredniego poznania samego siebie jako poznania refleksyjnego lub intuicyjnego ma na celu odróżnienie go od poznania idei, które również jest poznaniem bezpośrednim, ale jest bezpośrednim postrzeżeniem, nie zaś bezpośrednią intuicją. Poznanie przez umysł innych umysłów jest zawsze pośrednie, wnioskujące; umysł z istnienia samego siebie i istnienia postrzeganych przez siebie idei wnosi o istnieniu innych umysłów, w tym także umysłu najwyższego czyli Boga.

Wyjaśniając, dlaczego używa nazwy “idea” na oznaczenie tego, co w mowie potocznej nazywa się rzeczą, powiada Berkeley, że słowo “idea” wskazuje na związek

¹⁸ *Traktat* p. 7.

¹⁹ *Traktat* p. 27. Por. *Trzy dialogi*, s. 202: “wola i rozum tworzą w najściślejszym sensie umysł czyli ducha” (*will and understanding constitute in the strictest sense a mind or spirit*); przekład w wydaniu polskim (s. 279) jest niewłaściwy.

²⁰ Zob. *Traktat* p. 6, 140 oraz *Trzy dialogi*, s. 154(196), 164(212), 176(235).

²¹ *Traktat* p. 89. Por. *Trzy dialogi*, s. 195(267–268).

²² *Trzy dialogi*, s. 194(264).

z umysłem, a jemu chodzi przecież o wykazanie, że wszystko, co nazywamy rzeczą, istnieje tylko w umyśle. Z drugiej strony zaś filozofowie posługują się tą nazwą "dla oznaczenia bezpośrednich przedmiotów poznania"²³, co on również uznaje. Powstaje pytanie, co jest bezpośrednim przedmiotem poznania w przypadku, gdy poznanie nie jest postrzeganiem, lecz polega na bezpośrednim doświadczaniu własnego istnienia (własnego umysłu) lub pośrednim, wnioskującym uznaniu istnienia innych umysłów? Tym razem bezpośrednim przedmiotem poznania nie może być idea umysłu (własnego czy innego), gdyż nie jest możliwe jej utworzenie. Berkeley wprowadza nowe określenie: "Można powiedzieć, że mamy jakieś poznanie lub pojęcie naszych własnych umysłów, duchów i bytów czynnych, nie mamy bowiem, ściśle biorąc, ich idei"²⁴. Nieco dalej wypowiada się na ten temat raz jeszcze, choć niewiele obszerniej, podkreślając ponownie, że dla jasności myślenia nie należy używać terminów "idea" i "pojęcie" zamiennie. "Ściśle biorąc, nie można – moim zdaniem – powiedzieć, że mamy ideę bytu aktywnego czy działania, jakkolwiek wolno się wyrazić, że mamy ich pojęcie. Mam też pewną wiedzę, czy też pewne pojęcie o moim umyśle i o jego aktach operujących ideami o tyle, o ile wiem i pojmuję, co się rozumie przez te słowa. Mam jakieś pojęcie tego, co znam"²⁵.

Nie jest w pełni jasne, co Berkeley rozumie przez pojęcie w odróżnieniu od idei, gdyż cytowane wyjaśnienia nie zostały przezeń uszczegółowione. Sugerując się zbieżnością sformułowań można by sądzić, że pojęcia są tym samym, co idee refleksyjne w sensie Locke'a, tj. ideami umysłowych operacji na ideach. Jednakże Berkeley wyraźnie rozróżnia między postrzeżeniowym, percepcyjnym charakterem idei i zasadniczo apercypcyjną naturą pojęć, co każe odrzucić powyższe przypuszczenie²⁶. W tej sytuacji należy dokonać rekonstrukcji stanowiska Berkeley'a.

Zauważmy, że Berkeley przeciwstawia się tradycyjnemu rozumieniu idei, zgodnie z którym idea jest zawsze ideą czegoś²⁷. Stanowiska takiego Berkeley zająć nie może, gdyż zakłada ono istnienie rzeczywistości pozaumysłowej, a to Berkeley stanowczo neguje. Idea nie jest więc ideą czegokolwiek i reprezentuje jedynie samą siebie.

²³ *to denote the immediate objects of the understanding; Trzy dialogi*, s. 198(272). Takie ogólne rozumienie idei było powszechne w XVII wieku, od Descartes'a poczynając, chociaż różniono się w opiniach co do genezy i natury idei; zob. na ten temat R. McRae; "Idea" as a philosophical term in the seventeenth century, "Journal of the History of Ideas" XXVI, 2, 1965.

²⁴ *We may be said to have some knowledge or notion of our own minds, of spirits and active beings; whereof in a strict sense we have not ideas. Traktat* p. 89.

²⁵ *Traktat* p. 142. Por. *Trzy dialogi*, s. 194(265) i 216(304).

²⁶ Por. D. Park, dz. cyt., s. 38–39. Zob. także W. Woczyńska, "Idea" i "notions" w filozofii Berkeley'a, "Przegląd Filozoficzny" 31, 1–2, 1928 oraz E.R. Emmet, dz. cyt., s. 147–148. Zagadnienie idei refleksyjnych Locke omawia w ks. II rozdz. 6, 10 i 11 *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*. Ideom refleksyjnym w sensie Locke'a odpowiada w systemie Berkeley'a drugi z wymienionych trzech rodzajów idei; zob. wyżej przypis 7.

²⁷ Por. R. McRae, dz. cyt., s. 177.

Ale idea jako byt całkowicie bierny, bez możliwości jakiegokolwiek działania, nie może być przyczyną czegokolwiek, w szczególności nie może być przyczyną innej idei. Przyczyną idei nie jest także umysł, w którym idea się pojawiła, gdyż umysł jedynie postrzega idee lub dokonuje na nich operacji łączenia czy rozdzielania, nie jest zaś ich wytwórcą. Berkeley musiał więc przyjąć, że idee powstają w umysłach ludzkich w rezultacie bezpośredniej ingerencji umysłu boskiego, tzn. Bóg jest zarówno czynnikiem wzbudzającym idee w umysłach ludzi, jak i autorem ich zorganizowania w określony porządek zwany prawami przyrody²⁸.

Mamy więc u Berkeleya tezę, którą później przeanalizuje metodycznie Hume, że poprzez doświadczenie zapoznajemy się ze stałą kolejnością następowania idei po sobie, nie zaś z ciągami przyczynowo-skutkowymi²⁹. Ustalone przez Boga niezmiennie następstwo idei musi mieć jednak jakiś istotny sens, nie może być bezcelowe. Berkeley wyjaśnia, że “związek idei nie obejmuje stosunku przyczyny do skutku, lecz tylko stosunek wskazówki czy znaku do rzeczy oznaczonej”³⁰. A więc np. ogień nie jest przyczyną bólu, który odczuwam zbliżając się do niego, lecz jest znakiem, który mnie przed bólem ostrzega³¹. Przyjęcie takiego punktu widzenia zmienia z kolei sposób podejścia poznawczego do świata. “Otóż zajęciem filozofa przyrody powinno być to, iżby poszukiwał i usiłował zrozumieć znaki ustanowione przez Twórcę przyrody, nie zaś rościł pretensje, iż wyjaśnia rzeczy przez przyczyny cielesne”³².

Postawmy teraz pytanie: na jakiej zasadzie (w jaki sposób) poznajemy, że jedna idea jest znakiem innej idei? Nie możemy mieć przecież idei znaku; postrzegane są dane idee, a nie to, że jedna z nich pozostaje względem drugiej w relacji bycia znakiem. Nasuwa się jedyna odpowiedź: ujęcie poznawcze funkcji znakowych jest poznawaniem poprzez pojęcia. Sam Berkeley mówi zresztą wprost, że poznawanie stosunków między ideami opiera się na tej samej zasadzie, co poznawanie innych umysłów. “W podobny sposób poznajemy stosunki między rzeczami lub ideami

²⁸ Pozwalało to Berkeleyowi zachować formę mechanistycznego opisu świata przy odrzuceniu mechanistycznie rozumianych oddziaływań, ponadto zaś sprawiało, że system jesgo stawał się zgodny z dosłowną interpretacją biblijnego opisu Boga jako Tego, “w którym żyjemy, poruszamy się i bytujemy” (Dz. Ap. 17, 28), na co Berkeley kilkakrotnie się powołuje.

²⁹ Zob. *Traktat* p. 30–32, 59, 108.

³⁰ *the connexion of ideas does not imply the relation of cause and effect, but only of a mark or sign with the thing signified. Traktat* p. 65. Por. *Traktat* p. 44.

³¹ Należałoby więc konsekwentnie mówić, że to duch, a nie ogień, grzeje, lecz Berkeley uznaje, iż nierozsądne byłoby zwalczanie ustalonych nawyków językowych; mimo przyjęcia systemu Kopernika mówimy przecież nadal o wschodach i zachodach słońca. Zob. *Traktat* p. 51.

³² *Traktat* p. 66. Por. *Traktat* p. 108. W wydanej w 1721 roku rozprawie *De motu* Berkeley uzasadnia, że system fizyki Newtona jest jedynie matematyczną hipotezą opisującą zasady i współwystępowania zjawisk i nie może ustalić ich przyczyn; analizy Berkeleygo wyprzedzają wiele późniejszych ustaleń E. Macha. Zob. A.C. Crombie, dz. cyt., t. II, s. 399.

i mamy o nich pojęcie; stosunki te są różne od idei lub rzeczy, do których się odnoszą, jako że te ostatnie mogą być przez nas postrzegane bez postrzegania stosunków”³³.

To, że poznawanie innych umysłów musi mieć charakter znakowy, jest oczywiste na mocy faktu, iż jest to poznawanie pośrednie, wnioskujące: “o istnieniu innych duchów nie możemy nic wiedzieć inaczej, niż tylko dzięki ich działaniom lub ideom, jakie w nas wzbudzają”³⁴. A więc w pewnych okolicznościach idea jest dla umysłu postrzegającego nie tylko przedmiotem postrzeżenia, lecz także znakiem wskazującym na istnienie innego umysłu. “Dlatego moja wiedza o innych duchach nie jest bezpośrednia, jak wiedza o moich ideach, lecz zależy od pośrednictwa idei, które odnoszę, jako skutki lub towarzyszące znaki, do różnych ode mnie istot zdolnych do działania, czyli duchów”³⁵.

Umysł jest więc znakiem dla samego siebie, a postrzegając ideę może ją ująć albo jako znak innej idei, albo jako znak aktywności innego umysłu. Świadomość takich ujęć jest właśnie poznaniem przez pojęcia, a więc pojęcie jest sposobem ujęcia funkcji znakowych spełnianych przez elementy rzeczywistości³⁶.

Idea reprezentująca tylko samą siebie może pełnić względem drugiej idei funkcje znakowe. Stanowisko to w połączeniu z uznaniem, że idee są z natury biernie, prowadziło do zastąpienia epistemologii semiotyką, której prawomocność poznawcza zagwarantowana miała być możliwością poznania poprzez pojęcia czyli zdolnością umysłu do ujmowania relacji bycia znakiem³⁷. Z drugiej strony zaś utożsamienie idei z wrażeniem nakazywało uznać, że każda idea jest nie tylko jednostkowa, ale też szczegółowa, co prowadziło do swoistej odmiany nominalizmu. Berkeleya teoria poznania stała się nominalistyczną semiotyką, której osobliwość brała się z osobliwości sensualizmu, na którym została ugruntowana.

³³ *Traktat* p. 89. Por. *Traktat* p. 142. Terminu “rzecz” używa Berkeley na oznaczenie zarówno idei, jak i umysłów; zob. *Traktat* p. 39 i 89.

³⁴ *Traktat* p. 145.

³⁵ *Traktat* p. 145.

³⁶ Taka interpretacja zdaje się być potwierdzona przez fakt, że w późniejszym okresie (w latach 1732–1734) Berkeley zacznie używać terminu “notion” w kontekście rozważań nad znaczeniem słów: zdolność posługiwania się słowami w ich funkcji znakowej jest uwarunkowana posiadaniem pojęcia aktywności intelektualnej przez nie wskazywanej. Zob. na ten temat A.D. Woozley, *Berkeley's Doctrine of Notions and Theory of Meaning*, “Journal of the History of Philosophy” 14, 1976; por. G. Nuchelmans, *Judgement and Proposition, From Descartes to Kant*, Amsterdam–Oxford–New York 1983, s. 151.

³⁷ D. Park, dz. cyt., s. 15–16 i 54–99 uznaje, że “idea” i “notion” są pojęciami względem siebie komplementarnymi i cały system Berkeleya wyznaczony jest ich współzależnością; przy tym założeniu Park analizuje pojęcia specyficzne filozofii Berkeleya. Jest to założenie całkowicie uzasadnione, jednakże autorka przeprowadza analizę poszczególnych kategorii bytowych, o których według Berkeleya mamy pojęcie, nie analizuje natomiast samej kategorii pojęcia jako takiego.

III. EPISTEMOLOGIA SEMIOTYCZNA

Utożsamienie wszelkich jakości z wrażeniami prowadziło do uznania, iż rzecz zmysłowa nie jest niczym innym jak sumą wrażeń zmysłowych. Tym samym jednak Berkeley musiał odrzucić wszelką możliwość abstrahowania – zarówno jeśli chodzi o możliwość tworzenia abstrakcyjnych pojęć substancjalnych, jak i abstrakcyjnych pojęć jakościowych. Scholastycy przyjmowali za Arystotelesem, że abstrahowanie jest intelektualnym procesem pomijania w wyobrażeniach zmiennych elementów nieistotowych po to, by elementy stałe i konieczne mogły zostać wyrażone w pojęciu ogólnym³⁸. Empiryści idąc za Lockiem kładli nacisk na abstrahowanie jakości, co miało być procesem jakby odwrotnym: umysł abstrahuje czyli odrywa daną jakość od wszystkich innych jakości, z którymi współwystępuje ona w różnych, odmiennych bytach–rzeczach, i ujmując ją jako taką, tj. w izolacji od wszelkich jej rzeczywistych uwarunkowań i powiązań, co daje podstawę do opatrzenia jej ogólną nazwą i żywienia odpowiadającego tej nazwie pojęcia³⁹.

Oba stanowiska były dla Berkeleya nie do przyjęcia, oba zakładały bowiem, że to, co lub od czego abstrahujemy, tkwi jakoś w substancjalnym podłożu nieujmowalnym wyobraźniowo, a jedynie pojęciowo; według Berkeleya natomiast nie może istnieć cokolwiek, co nie mogłoby być przedmiotem wyobrażenia. Dlatego nie jest możliwe utworzenie abstrakcyjnej idei np. człowieka, gdyż każdy człowiek jest konkretny, tj. wysoki lub niski, o skórze białej, czarnej lub śniadej itp., niepodobna zaś wyobrazić sobie człowieka abstrakcyjnego, który nie byłby ani wysoki, ani niski, ani biały, ani czarny itd. Podobnie nie jest możliwe utworzenie abstrakcyjnej idei np. ruchu, gdyż każdy ruch jest szybki lub wolny, po prostej lub po krzywej itd., czyli nie da się pojąć odrębnie od poruszającego się ciała. Możemy wprawdzie rozważać daną rzecz wyłącznie pod pewnym względem, pomijając szereg jej własności, np. możemy rozważać daną figurę wyłącznie jako trójkątną, bez brania pod uwagę poszczególnych własności kątów, ale nie tworzymy w ten sposób żadnej idei abstrakcyjnej. Każda idea abstrakcyjna musiałaby być sprzeczna; skoro bowiem ogólna idea trójkąta miałaby być właściwą zarówno dla trójkątów równobocznych, jak i dla nierównobocznych, to zawierałaby cechy sprzeczne⁴⁰. Te dwa aspekty zagadnienia dopełniają się wzajemnie: idee abstrakcyjne nie istnieją, gdyż nie są ujmowane wyobraźnią, a nie mogą być wyobrażalne, skoro są sprzeczne⁴¹.

Nie dopuszczając możliwości istnienia idei abstrakcyjnych Berkeley czyni jednak znamienne rozróżnienie: „... nie przeczę wcale temu, że istnieją idee ogólne; przeczę tylko, jakoby istniały jakieś abstrakcyjne idee ogólne”⁴². Uwaga ta wskazuje, że dla Berkeleya ogólność nie jest własnością, lecz jest funkcją: tylko przy założeniu,

³⁸ Zob. rozważania Tomasza z Akwinu w *Summa Theologica* p. 85 a. 1.

³⁹ Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. 11, p. 9–11.

⁴⁰ Zob. *Traktat*, Wstęp p. 7–10, 16.

⁴¹ Zob. w szczególności *Traktat*, Wstęp p. 16 oraz *Trzy dialogi* s. 195(266–268).

⁴² *Traktat*, Wstęp p. 12.

że dany byt jest ogólny ze swej natury, można byłoby dojść do niego poznawczo dzięki procesowi abstrahowania. Każdy byt jest jednak szczegółowy z natury, może natomiast spełniać pewne funkcje ogólne: "idea, która wzięta sama w sobie jest szczegółowa, staje się ogólna przez to, iż każemy jej reprezentować wszelkie inne idee jednostkowe tego samego rodzaju lub zamiast nich występować"⁴³. Kiedy np. geometra demonstruje metodę dzielenia prostej na dwie równe części, wówczas rysuje linię określonej długości, która sama w sobie jest tą oto poszczególną linią, ale ze względu na spełnianą funkcję jest linią ogólną; "w tym bowiem zastosowaniu reprezentuje wszelkie możliwe poszczególne linie, tak że to, co się o niej udowadnia, udowadnia się o każdej linii, innymi słowy o linii w ogóle"⁴⁴. Tak więc dana idea staje się ogólna, jeśli spełnia funkcję znaku. Zawsze jednak jest ona znakiem wszelkich możliwych idei szczegółowych, które podpadają pod zakres jej oznaczania, nie jest natomiast i być nie może znakiem jakiejś idei abstrakcyjnej: "powszechność bowiem (...) nie polega na jakiejś absolutnej pozytywnej naturze czy ujęciu czegośkolwiek, lecz na stosunku, w jakim pozostaje do jednostek, które oznacza lub reprezentuje"⁴⁵.

Berkeley był przekonany, że postawa jego jest całkowicie zgodna z poglądem, że wszelka wiedza jest natury ogólnej, tyle tylko, że dotychczasowy sposób rozumienia tej ogólności był błędny. I właśnie ta nowa koncepcja ogólności miała umożliwić właściwe zrozumienie, na czym polega wyjaśnianie zjawisk przyrodniczych. Wydawać by się mogło, że odrzucenie substancjalnego podłoża zjawisk prowadzi w konsekwencji do odrzucenia zasad mechanistycznego tłumaczenia zjawisk; tak jednak nie jest⁴⁶. "Wyjaśnić zjawisko, to tyle, co wskazać, dlaczego takie a takie idee są w nas wzbudzane przy takiej a takiej sposobności"⁴⁷. Otóż w faktycznym procesie wyjaśniania mechanistycznego posługujemy się wyłącznie kategoriami jakości, takimi jak ruch, kształt itp., co czyni zbędną kategorię materii, a żaden filozof nie potrafił dotąd wyjaśnić, jak materia miałaby oddziaływać na umysł. Przyczyną błędnych interpretacji zasad mechaniki było założenie, iż elementy rzeczywistości przyrodniczej pozostają do siebie w zależnościach przyczynowo-skutkowych, co z jednej strony suponowało istnienie substancjalnego podłoża oddziaływań, z drugiej zaś czyniło ogólność poznania konsekwencją rzekomego procesu abstrahowania. Faktycznie jednak elementy te pozostają do siebie w relacji bycia znakiem, co istotowo modyfikuje koncepcję ogólności i czyni zbędnymi rzekome idee substancjalne w opisie zjawisk.

Takie rozumienie opisu przyrodniczego miało bardzo głębokie konsekwencje metodologiczne. Zastąpienie mechanistycznie rozumianego przyczynowania relacją od-

⁴³ *Traktat*, Wstęp p. 12.

⁴⁴ *Traktat*, Wstęp p. 12; por. *Traktat* p. 126.

⁴⁵ *Traktat*, Wstęp p. 15.

⁴⁶ Por. wyżej przypis 28.

⁴⁷ *Traktat* p. 50; por. *Traktat* p. 62 i 65.

niesienia znakowego spowodowało sprowadzenie wyjaśniania do procesu uogólniania danych obserwacyjnych, a więc tezy przyrodnicze uznane zostały za uogólnione zdania sprawozdawcze. Różnica między człowiekiem obserwującym poszczególne ciągi następowania zjawisk a przyrodnikiem świadomie nastawionym na ich badanie polega nie na poznaniu przyczyny sprawczej zjawisk (gdyż tą przyczyną może być tylko duch), "lecz jedynie na większej rozległości ujęcia, w wyniku czego odkrywa się w dziełach przyrody analogie, harmonie i zbieżności, a poszczególne skutki zostają wyjaśnione, to znaczy sprowadzone do reguł ogólnych"⁴⁸. Mówiąc inaczej: wszelkie kategorie przyrodnicze są jedynie skrótowym opisem wszystkich prawidłowości występujących w przypadkach jednostkowych i same z siebie niczego nie dodają do naszej wiedzy o prawidłowościach zjawisk⁴⁹.

Ustanawianie reguł ogólnych na podstawie obserwacji jednostkowych zjawisk pozwala potem wyprowadzać z tych reguł inne zjawiska, ale należy pamiętać, że podstawą takiego postępowania jest semiotyczny charakter rzeczywistości, nie zaś rzekome powiązania przyczynowo-skutkowe⁵⁰. Berkeley uważa przy tym, że przesadne dążenie do sprowadzania każdego zjawiska do reguł ogólnych lub wykazywanie, jak ono z nich wynika, jest "poniżej godności ducha ludzkiego". Przy czytaniu księgi *Natury* należy, tak samo jak przy czytaniu książek, skupiać swe myśli na sensie tekstu, a nie na jego strukturze gramatycznej. Dlatego "z uwagi na to, że całe stworzenie jest dziełem mądrej i dobrej istoty, przystałoby raczej filozofom (...) zwrócić swe myśli ku celowym przyczynom rzeczy"⁵¹. Dopiero takie nastawienie pozwoli "orzeźwić i podnieść ducha widokiem piękna, ładu, ogromu i różnorodności rzeczy przyrodzonych, stąd zaś przy pomocy właściwych rozumowań pogłębić swe pojęcie o wielkości, mądrości i dobroczynności Stwórcy, a wreszcie podporządkować, o ile to od nas zależy, różne dziedziny stworzenia celom, do jakich były przeznaczone, chwale bożej oraz utrzymaniu i uprzyjemnieniu życia naszego i naszych bliźnich"⁵².

⁴⁸ *Traktat* p. 105.

⁴⁹ Z tego względu uznaje się Berkeleygo za prekursora pozytywizmu. Jest znamienne, że niektórzy z neopoztywistów (Neurath, Carnap) zmuszeni byli przyznać, iż zdania sprawozdawcze są bezpośrednim opisem własnych doznań podmiotu poznającego, a więc mają charakter introspekcyjny; w istocie było to przejście na pozycje Berkeleygo. Por. L. Kolakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966, s. 36–38 i 198.

⁵⁰ Berkeley zastrzega się przy tym, że można wywieść (*deduce*) zjawiska z reguł ogólnych, co nie znaczy, że można ich dowieść (*demonstrate*); wszelkie dowodzenie zakładałoby bowiem, że Bóg działa jednostajnie, czego wiedzieć w sposób oczywisty nie możemy. Zob. *Traktat* p. 107. Nie jest jasne, jak to pogodzić z powtarzaniem często przez Berkeleygo uwagami o stałości praw przyrody ustalonej przez jej Twórcę. Być może chodzi mu o to, że możliwość dedukowania zakładałaby, że Bóg jest zdeterminowany w swym działaniu.

⁵¹ *Traktat* p. 107.

⁵² *Traktat* p. 109.

Berkeley każe nam na nowo oglądać cienie w jaskini platońskiej; tyle tylko, że teraz to nie my jesteśmy w jaskini, lecz jaskinia jest w naszym umyśle. Jakby bezpośrednio do Berkeleya odnoszą się słowa Platona o ludziach zamkniętych w grocie skalnej i postrzegających cienie na ścianie: “A tam u nich przedtem może niejeden zbierał od towarzyszków pochwały i zaszczyty, i dary, jeżeli najbystrzej umiał dojrzeć to, co mijalo przed oczami, i najlepiej pamiętał, co przedtem, co potem, a co równocześnie zwykło się być zjawiać i mijać, i najlepiej umiał na tej podstawie zgadywać, co będzie”⁵³. To, co dla Platona było rzeczywistością cieni, jest dla Berkeleya rzeczywistością bytu; i zdaje mu się ona być bardzo piękną.

IV. IDEALIZM NOMINALISTYCZNY

Twierdzenie o istnieniu, rozmaicie zresztą rozumianych, bytów ogólnych było jednak uporczywie podtrzymywane w ciągu dziejów myślenia filozoficznego, zdolność do abstrahowania zaś uznawano za jedną z podstawowych właściwości umysłu. Przyczyny tego stanu rzeczy Berkeley upatruje w powszechnym przekonaniu, że warunkiem koniecznym używania słów jest posiadanie idei ogólnych, z czego wnoszono, że skoro posługujemy się językiem, to zapewne mamy zdolność abstrahowania. Stanowisko Berkeleya w tej kwestii musi być, oczywiście, odmienne: “słowo nabiera ogólności stając się znakiem nie abstrakcyjnej idei ogólnej, lecz wielu idei szczegółowych, spośród których dowolną, obojętnie jaką, przywodzi na myśl”⁵⁴. Korzystając z podanego wyżej przykładu: podobnie jak narysowana przez geometrę linia staje się ogólna dzięki spełnianiu funkcji znakowych, tak też i nazwa »linia«, chociaż jako taka jest jednostkowa, “staje się ogólna przez to, że uczyniono ją znakiem”, czyli – mówiąc inaczej – ogólność nazwy »linia« bierze się z tej samej przyczyny, co ogólność idei, której jest nazwą, “stąd mianowicie, że oznacza ona bez różnicy rozmaite linie poszczególne”⁵⁵.

Stanowisko Berkeleya można określić mianem nominalizmu. Istotą każdego nominalizmu jest teza, że wszelki byt ma naturę szczegółową; z tej tezy wynikało, że nie jest możliwe utworzenie drogą abstrakcji pojęcia ogólnego, co z kolei prowadziło do wniosku, że nazwy ogólne są same w sobie jednostkowe, tzn. odnoszą się zawsze do konkretnego jednostkowego bytu, a jedynie sposób posługiwania się nimi w ich funkcji oznaczania ma charakter ogólny. Spotykane często określenie, że nominaliści przyjmują istnienie jedynie bytów jednostkowych, jest nieprecyzyjne. Teza, że wszelki byt jest rzeczą, pochodzi od Arystotelesa i przyjmowali ją wszyscy przedstawiciele tzw. realizmu umiarkowanego w średniowiecznym sporze o uniwersalia. Ponieważ jednak przyjmowali jednocześnie, że w procesie poznania umysł dokonuje abstrahowania, dlatego uznawali, że od wielości bytów jednostkowych można przejść poznawczo do pojęcia ogólnego, mającego swą podstawę ontyczną w samym bycie jednostkowym i wyrażającego jego aspekt formalny.

⁵³ Platon, *Państwo* 516B (przekład W. Witwickiego).

⁵⁴ *Traktat*, Wstęp p. 11. Por. *Traktat* p. 122.

⁵⁵ *Traktat*, Wstęp p. 12.

Pogląd, że w bycie jednostkowym tkwi w jakiś sposób byt ogólny, mógł być odczuwany jako niepokojąco paradoksalny, mimo wyjaśnień, że chodzi tu przecież o *ens quo* czyli składnik bytu sam nie będący bytem. Stąd próby usytuowania tego, co ogólne, w samym umyśle poznającym, jak czynili tzw. konceptualiści. Ale im bardziej konsekwentnie uznaje się, że byt ogólny może istnieć tylko w umyśle, tym większym modyfikacjom musi ulec doktryna o abstrahowaniu; Wilhelm Ockham dojdzie do wniosku, że realność pojęcia ogólnego jest niczym innym jak realnością aktywności poznawczej umysłu, gdyż poznanie abstrakcyjne jest właśnie samym aktem poznania intelektualnego. Mówiąc inaczej: umysł nie musi wytwarzać pojęcia ogólnego, gdyż powstaje ono w samym naszym myśleniu pod wpływem naturalnego oddziaływania rzeczy jednostkowych.

Konceptualistyczna interpretacja pojęć ogólnych w istocie odmawia im natury ogólnej. Są one bytami szczegółowymi, gdyż szczegółowy jest akt umysłowy tożsamy z danym pojęciem; tyle tylko, że ów akt umysłowy, będąc szczegółowym aktem odniesienia do danego bytu jednostkowego, jest z natury swej zdolny do oznaczania wielu jednostek. Pojęcie jest ogólne w tym sensie, że ma być znakiem wskazującym wielość. "Należy więc stwierdzić, że każdy powszechnik jest jedną rzeczą jednostkową i stąd nie jest on powszechnikiem w innym sensie, jak tylko dzięki funkcji oznaczania, a mianowicie dzięki temu, że jest znakiem wielu" – powiada Ockham⁵⁶, a równie dobrze mógłby to powiedzieć, choć w innej stylistyce, Berkeley.

Podejście konceptualistyczne musiało jednak wpłynąć nie tylko na sposób rozumienia procesu abstrakcji, ale także na sposób rozumienia samego bytu jednostkowego. Jeżeli ogólność istnieje tylko jako akt intelektu, to wszelki byt pozaumysłowy musi być przeciwieństwem ogólności czyli być szczegółowym z natury. Każdy byt jest jednostkowy, gdyż jest odrębny od reszty bytów, jest indywidualum; ale każdy byt jest jednostką nie dzięki jakiejś zasadzie jednostkowania w niego wcielonej, lecz wyłącznie dzięki samemu faktowi swego istnienia, tzn. dzięki temu, że z natury swej jest szczegółowy. Im bardziej jednak akcentuje się szczegółowość bytu, tym bardziej wątpliwa staje się ogólność pojęć, nawet w ich funkcji oznaczania; przecież nie ma faktycznie żadnych podstaw do mówienia o pojęciu ogólnym, skoro ogólny charakter ma jedynie spełniana przez nie funkcja. W tej sytuacji jedynym sposobem zachowania ogólności jako kategorii ontologicznej jest przypisanie jej wyłącznie nazwom. Stanowisko takie określa się mianem nominalizmu⁵⁷.

⁵⁶ W. Ockham, *Suma logiczna*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1971, s. 64.

⁵⁷ Określenie "nominalizm", podobnie jak "terminizm", nigdy nie było rozumiane jednoznacznie. Już Albert Wielki używa tego określenia, chociaż stosuje je do tych, którzy ogólność przypisywali wyłącznie bytom wewnątrzumysłowym, a więc po prostu do konceptualistów. Później zaczęto obdarzać tym mianem zwolników i uczniów Ockhama, mimo że różnili się oni między sobą nieraz dość znacznie w poglądach na zagadnienie ogólności pojęć. Bardzo wnikliwe całościowe omówienie zagadnień daje E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966; zob. szczególnie s. 473 i n.

Nominalizm średniowieczny nigdy nie przybrał jednolitej formy i treści, a poszczególne orientacje nominalistyczne były nieraz nieodróżnialne od stanowiska konceptualistycznego. Taki stan rzeczy jest zrozumiały w świetle faktu, że nominalista przyjmując istnienie świata realnego (na mocy oczywistości przedmiotowej rzeczy) ma do czynienia z triadą: rzecz–pojęcie–nazwa. Odrzucając zaś istnienie bytów ogólnych musi to uczynić przede wszystkim w odniesieniu do rzeczy, a wtórnie w odniesieniu do pojęcia, które zachowuje ogólność tylko w funkcji oznaczania wielości jednostkowych rzeczy. Nie ulega jednak wątpliwości (także dla nominalistów), że wiedza (poznanie) ma charakter ogólny, a więc ogólność ta musi mieć swe podstawy ontyczne, a nie tylko semiotyczne. Skoro podstawy takiej nie stanowi ani rzecz, ani pojęcie, zatem ogólność musi być cechą nazw. Wszystko jednak, co w tym kontekście mówić można o nazwach, da się również powiedzieć o pojęciach, stąd oscylowanie między nominalizmem a konceptualizmem. Konsekwentny nominalizm wymagałby zredukowania triady: nazwa–pojęcie–rzecz poprzez ustalenie, że argumentami relacji oznaczania są wyłącznie nazwy i pojęcia. Tylko dzięki temu bowiem ogólność może być rozważana wyłącznie w płaszczyźnie semiotycznej, bez zaangażowania ontologicznego, tzn. nominalista może być logikiem bez konieczności dokonywania rozstrzygnięć metafizycznych.

Stanowisko takie zostało sformułowane w miarę wyraźnie dopiero w czasach nowożytnych: Thomas Hobbes uznał, iż nazwa pozostaje w relacji oznaczania wyłącznie do pojęcia. “Nazwą jest dźwięk głosu ludzkiego, użyty mocą woli człowieka na to, by był znakiem, z którego pomocą można by wzbudzić w umyśle myśl, podobną do myśli minionej, przy tym ten znak, umieszczony w wypowiedzi i związany z innymi, ma być dla innych ludzi oznaką, jaka myśl u samego wypowiadającego poprzedziła wypowiedź, czy też jej nie poprzedziła”⁵⁸.

Wprowadzona tu różnica między znakiem (*nota*) a oznaką (*signum*) jest różnicą pragmatyczną: to, co dla mnie jest znakiem, staje się oznaką dla drugiego człowieka, do którego się zwracam. Cała ta koncepcja jest konsekwencją specyficznego rozumienia, czym jest myślenie; dla Hobbesa jest ono ciągiem wyobrażeń czyli, mówiąc inaczej, ciągiem idei utożsamionych z obrazami w wyobraźni. A skoro pojęcie jest tożsame z wyobrażeniem, zatem nazwa ma swój bezpośredni desygnat w umyśle. “Ponieważ nazwy, jak to zostało zdefiniowane, ułożone w wypowiedzi są oznakami pojęć, przeto oczywiste jest, że nie są oznakami samych rzeczy; w jakimż bowiem znaczeniu można rozumieć, że dźwięk słowa kamień jest oznaką kamienia, jeśli nie w tym, że ten, kto usłyszał słowo, wyprowadzi wniosek, iż mówiący myślał o kamieniu?”⁵⁹. W takim ujęciu również ogólność nazwy jest rezultatem spełnianej przez nią funkcji oznaczania wielości wyobrażeń: “do zrozumienia nazwy ogólnej, czyli powszechnika (*universale*), nie potrzeba żadnej innej zdolności niż zdolność wyobrażania sobie, dzięki której przypominamy sobie, że tego rodzaju słowa budziły w

⁵⁸ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. I, s. 26.

⁵⁹ tamże, s. 27.

umyśle już to obraz jednej, już to innej rzeczy”⁶⁰.

Oczywiście Hobbes przyznaje, że “wszelka nazwa pozostaje w jakimś stosunku do jakiejś rzeczy nazwanej”⁶¹. Jednakże relacja ta jest nieistotna z logicznego punktu widzenia, a nawet nie może być brana pod uwagę, gdyż wymaga uprzednich rozstrzygnięć metafizycznych, przede wszystkim z uwagi na fakt, że nie każda nazwa jest nazwą rzeczy. Hobbes koncentruje się na związkach, w jakich pozostają względem siebie nazwy tworzące zdanie, a ponieważ przyjmuje, że rozumowanie jest czynnością umysłu polegającą na swoistym łączeniu lub rozłączaniu myśli, zatem właśnie operacje na nazwach będą dla niego praktyczną realizacją rozumowania⁶². Swoje nominalistyczne *credo* Hobbes sformułuje wyraźnie w dyskusji z Descartes’em, stwierdzając, że “rozumowanie nie jest niczym innym jak złączeniem i związaniem nazw lub nazwań przez ten wyraz »jest«, a więc “zupełnie niczego nie wnosimy rozumowaniem o naturze rzeczy, lecz o ich nazwaniach”⁶³. Jest to postawa zbieżna z postawą nominalistów współczesnych.

Współczesne odrodzenie się trendów nominalistycznych spowodowane zostało pojawieniem się na gruncie logiki pewnych paradoksów, a w szczególności problemów z realizacją programu tworzenia idealnego języka przy założeniu obowiązywania tzw. klasycznej definicji prawdy⁶⁴. Wyjście z trudności dostrzegli niektórzy w przesunięciu rozważań na płaszczyznę logiczno-językową i stąd Hobbes może uchodzić za ich prekursora. Nominalistyczne programy W.V. Quine’a i N. Goodmana zmierzały w kierunku takiego rozbudowywania logicznego rachunku indywidualów, by maksymalnie wyeliminować logikę predykatów wyższego rzędu i logikę klas.

Faktycznym motywem postawy nominalistycznej jest chęć uniknięcia konieczności dokonywania założeń ontologicznych na gruncie systemu logicznego, nie zaś awersja do nazw ogólnych jako takich. Dlatego nominalista używa nazw ogólnych, a jedynie odmawia uznania prawomocności dokonywania abstrakcji w taki sposób, jak to jest przyjęte w teorii mnogości, tzn. jako tworzenie klas abstrakcji relacji równoważnościowych, gdyż nadawanie takim klasom pozytywnej wartości ontologicznej prowadzić musi do paradoksów. W najobszerniejszym i najbardziej rozwiniętym z dotychczasowych systemów nominalistycznych, w tzw. ontologii S. Leśniewskiego,

⁶⁰ tamże, s. 31.

⁶¹ tamże, s. 28.

⁶² tamże, s. 13 i n.

⁶³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. I, s. 217 (tłum. S. Swieżawskiego). O dyskusji Descartes’a z Hobbesem, zob. J. Kopania, *Descartes’a koncepcja języka*, “Studia Semiotyczne” XVI–XVII, w druku.

⁶⁴ O aktualnym stanie nominalizmu informuje G. Kung, *Nominalistische Logik heute*, “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 1, 1977. Całościowe omówienie genezy i poszczególnych nurtów nominalizmu współczesnego daje tenże autor w: *Ontology and the Logistic Analysis of Language. An Enquiry into the Contemporary Views on Universals*, Dordrecht 1967. W niniejszych rozważaniach korzystam z obu prac.

najniższa kategoria utworzona jest z nazw, które mogą odnosić się zarówno do jednego tylko, jak i do wielu lub do żadnego indywiduum; jaki przypadek zachodzi naprawdę, należy przecież nie do logika, lecz do specjalisty z tej dziedziny wiedzy, w której daną nazwą się posługujemy.

Postawę współczesnego nominalisty określa wiara w możliwość zrozumienia świata poprzez konstruowanie języka, który opisuje ten świat adekwatnie, a nie przesądza, jaka jest jego istotowa struktura. Stanowisko takie może wydać się wewnętrznie sprzeczne, jeśli nie dostrzeże się, że oparte jest ono na założeniu, iż świat jest taki, jakim jawi się w spostrzeżeniu zmysłowym⁶⁵. Nominaliści wprawdzie nie głoszą wprost tego założenia, ale faktycznie jedynie w ten sposób można wyjaśnić ich uporczywe dążenie do przeformułowania wszelkich wypowiedzi ogólnych, w szczególności tez matematycznych, na zdania języka logiki pierwszego rzędu⁶⁶. Program nominalistyczny zdaje się być daleki od pełnej realizacji, a rozwój badań semantycznych, w szczególności w zakresie teorii modeli, stawia nominalistów z ich syntaktycznymi językami formalnymi w coraz trudniejszym położeniu. Jeśli mimo to próby nominalistycznych rekonstrukcji poszczególnych języków formalnych są ciągle podejmowane, przyczyną tego jest prostota i jasność stanowiska nominalistycznego, które może być odbierane jako zgodne z naszą zdroworozsądkową wizją świata (choć nie ze sposobem wyrażania tej wizji w języku potocznym).

Dopiero na tym tle dojrzeć można charakterystyczne cechy nominalizmu Berkeleya. Także u niego dokonuje się redukcja triady »nazwa–pojęcie–rzecz«, ale z przyczyny nigdzie indziej nie spotykanej, mianowicie z racji utożsamienia rzeczy z pojęciem czyli ideą rozumianą jako wrażenie zmysłowe. Postawa Berkeleya jest więc w tym względzie odmienna nie tylko od postawy nominalistów współczesnych, którzy w sposób naturalny akceptują oczywistość realności przedmiotowej rzeczy, lecz także od postawy Hobbesa, który wprawdzie odnosi nazwę do pojęcia, ale nie odmawia realności rzeczom. Ten osobliwy sposób rozumienia relacji między nazwą a pojęciem (ideą zmysłową) ma bardzo daleko idące konsekwencje⁶⁷.

Ustalenie dwuargumentowej relacji oznaczania przy jednoczesnej akceptacji realności świata i chęci uniknięcia angażowania się w oceny co do jego istoty, zmusza do skoncentrowania się na samym języku, a więc do rozwijania czystej logiki. Inaczej jest w przypadku Berkeleya: przyznanie realności przedmiotowej jedynie

⁶⁵ Główne dzieło N. Goodmana nosi charakterystyczny tytuł *The Structure of Appearance*.

⁶⁶ Według celnego określenia G. Bergmanna charakterystyczną dla nominalizmu jest teza, iż idealny język zawiera tylko jeden rodzaj zmiennych; zob. G. Bergmann, *Meaning and Existence*, Madison 1960, s. 94.

⁶⁷ Zastąpienie trójelementowej semantyki relacji oznaczania semantyką dwuelementową miało ogromne znaczenie dla rozwoju logiki współczesnej. G. Kung, *Ontology...* wyd. cyt., uznaje to zagadnienie za podstawowe dla zrozumienia poszczególnych systemów logicznych. Oczywiście postawę taką zajmują współcześnie nie tylko nominaliści i jedynym znaczącym wyjątkiem jest trójpoziomowy system semantyczny A. Churcha oparty na pewnych koncepcjach Fregego.

swoście rozumianym pojęciom (szczegółowym ideom zmysłowym) skłania do obarczenia języka winą za niewłaściwe pojmowanie, czym są pojęcia (idee). W systemie Berkeleya musiała dokonać się zasadnicza deprecjacja języka.

Wydawać by się mogło, że skoro w systemie Berkeleya rzecz utożsamiona jest z ideą, to tym samym ustalony zostaje ścisły związek między nazwą a ideą. Tymczasem tego właśnie Berkeley zaakceptować nie może, gdyż uznanie, że związek taki zachodzi, musi w konsekwencji prowadzić do uznania istnienia ogólnych idei abstrakcyjnych.

Przekonanie, że każda nazwa ma lub powinna mieć tylko jedno ściśle ustalone odniesienie przedmiotowe (*signification*) ma swe podstawy w uznawaniu istnienia rzeczy pozaumysłowych. Przyjmuje się wówczas, że nazwa oznacza (*signifies*) daną rzecz, ale może to czynić dlatego, że jej bezpośrednim odniesieniem przedmiotowym jest odpowiednia idea abstrakcyjna, dzięki czemu nazwa staje się oznaczającą (*significant*) i może pośrednio oznaczać rzecz. Stanowisku temu Berkeley przeciwstawia swoją koncepcję ogólności: "(...) tak naprawdę, to nie ma czegoś takiego, jak jedno ściśle i określone odniesienie przedmiotowe dołączone do każdej nazwy ogólnej, gdyż wszystkie one w równej mierze oznaczają wielką liczbę idei szczegółowych"⁶⁸. Argumentowanie, że tworząc definicję nazwy tym samym każemy jej oznaczać (*denote*) jedną określoną ideę, jest błędne. Definiując trójkąt jako płaszczyznę ograniczoną trzema prostymi nie odnosimy nazwy »trójkąt« do jakiejś abstrakcyjnej idei trójkąta (takiej bowiem być nie może), lecz zachowujemy tę nazwę na stałe jako służącą do oznaczania wielości idei szczegółowych tożsamyh ze względu na cechy definicyjne, ale różniących się cechami nie wymienionymi w definicji. "Co innego jak zachowywać stale jakąś nazwę stosownie do tej samej definicji, a co innego kazać jej wszędzie występować zamiast tej samej idei; pierwsze jest konieczne, drugie bezużyteczne i niemożliwe do przeprowadzenia"⁶⁹.

Tak więc odniesienie przedmiotowe w rozumieniu Berkeleya nie jest stałą relacją między dwoma stałymi elementami: nazwą i ideą, lecz jest immanentną właściwo-

⁶⁸ *in truth, there is no such thing as one precise and definite signification annexed to any general name, they all signifying indifferently a great number of particular ideas. Traktat, Wstęp p. 18.* Daję własne tłumaczenie powyższego fragmentu. W wydaniu polskim brzmi ono: "... nie ma naprawdę nic takiego, jak jedno ściśle i określone znaczenie związane z jakąś nazwą ogólną, skoro wszystkie one w równej mierze oznaczają wielką liczbę idei szczegółowych". Niezależnie od faktu (o czym jeszcze będzie mowa), że terminologia Berkeleya w kwestii znaczenia i oznaczania nazw jest niejednolita i niekonsekwentna, tłumaczenie rzeczownika *signification* jako "znaczenie", a czasownika *signify* jako "oznaczać" jest mylące. Oprócz czasownika *signify* Berkeley używa, choć bardzo rzadko, czasownika *denote*, a konteksty wskazują, że są to dla niego terminy równoważne; zob. np. *Traktat, Wstęp p. 18* oraz p. 2, a także *Trzy dialogi* s. 198(272). W tym samym znaczeniu używa także czasownika *mark* (zob. np. *Traktat, Wstęp p. 19* oraz p. 24 i 27) i *stand for* (zob. np. *Traktat, Wstęp p. 19* i 24 oraz p. 270).

⁶⁹ *Traktat, Wstęp p. 18.*

ścią nazwy umożliwiającą jej spełnianie funkcji znakowych. To dlatego Berkeley podkreślał, że ustalając definicję danej nazwy nie ustalamy tym samym jednego jedynego odniesienia przedmiotowego dla niej, lecz jedynie zabezpieczamy stałość używania nazwy. Jest to ważne szczególnie w przypadku nazw, które nie są nazwami idei, jak np. nazwa »umysł« czy nazwa »duch«. Takie nazwy są oznaczające, gdyż są nazwami czegoś realnie (w sensie Berkeleya) istniejącego i można podać ich definicję: „przez słowo *duch* rozumiemy to tylko, co myśli, chce i postrzega; to i tylko to ustanawia odniesienie przedmiotowe tego terminu”⁷⁰. W takim ujęciu nie ma faktycznie różnicy między oznaczaniem a znaczeniem; to, co jest znaczeniem nazwy, staje się jej odniesieniem przedmiotowym w momencie posłużenia się nią w jej funkcji znakowej. Na zarzut, że skoro słowa »dusza«, »duch« i »substancja duchowa« nie oznaczają żadnej idei, to są tym samym pozbawione znaczenia, Berkeley odpowiada: „słowa te znaczą lub oznaczają (*mean or signify*) rzecz realną, która ani nie jest ideą, ani nie jest do idei podobna, lecz jest tym, co idee postrzega, co ich chce i o nich rozumuje. To, czym sam jestem, co oznaczam (*denote*) terminem *ja*, jest tym samym, co się rozumie (*what is meant*) przez duszę lub substancję duchową”⁷¹.

To, że dana nazwa jest oznaczającą (*significant*) nie przesądza o jedyności sposobu posługiwania się nią. Nazwa może być użyta tak, by oznaczała ideę, ale nie zawsze tak czynimy. Często znaczenie słowa jest rezultatem nie odniesienia do idei, lecz samego sposobu operowania nim⁷². Sytuacja taka zachodzi przede wszystkim w algebrze, gdzie poszczególne litery nie oznaczają, według Berkeleya, jakichś abstrakcyjnych liczb, lecz są znakami dowolnych rzeczy liczonych. Berkeley twierdzi, że również „przy czytaniu i w rozmowie używa się nazw przeważnie tak jak liter w algebrze”⁷³. Ponadto możemy posługiwać się słowami bez zamiaru przekazywania idei. Gdy chcemy pobudzić kogoś do działania lub powstrzymać, wzniecić namietność, czy wprowadzić umysł w określone nastawienie, wówczas posługujemy się słowami, które mogą spowodować powstanie określonego uczucia u odbiorcy, choć nie wywołują w nim żadnych idei.

Berkeley nie rozwija szerzej tego typu ustaleń. Wszystko to, co zostało powie-

⁷⁰ *by the word spirit we mean only that which thinks, wills, and perceives; this, and this alone, constitutes the signification of that term. Traktat p. 138.* W przekładzie polskim druga część tego zdania została oddana: „to i tylko to składa się na znaczenie tego terminu”.

⁷¹ *Traktat p. 139.* Mówiąc o znaczeniu nazwy Berkeley posługuje się terminami *meaning* oraz *sense*. Jeśli pominąć względy stylistyczne, to we wszystkich chyba kontekstach są one wzajemnie zamienne. Dość rzadko pojawia się termin *acceptation* w kontekstach mówiących o potocznym rozumieniu słów. Występuje też trudno przekładalny termin *imposition* w zdaniu: *Words are of arbitrary imposition*; zob. *Trzy dialogi* s. 209(292). W cytowanym wydaniu polskim nie dokonano konsekwentnych ustaleń translatorskich.

⁷² Por. Nuchelmans, dz.cyt., s. 151.

⁷³ *Traktat p. 19.*

dziane o nazwach w ich funkcji oznaczania, miało na celu ostrzeżenie przed zbyt dużym zaufaniem do języka. Immanentnie sensualistyczna wizja świata dawała Berkeleyowi bezpośrednie ujęcie idei jako jedynej rzeczywistości przedmiotowej, a więc idee jawiły mu się – mówiąc po kartezjańsku – tak jasno i wyraźnie, że nie mógł mieć wątpliwości, jaka jest ich natura; Berkeley odczuwał w sobie, że każda idea jest szczegółowa. Takiego poczucia prawomocności poznania nie dawał mu język. Idea odnosi się do samej siebie, a więc pełni funkcje znaku w sposób jednoznaczny; słowa języka mogą być odnoszone do idei w sposób niewłaściwy, sugerujący istnienie bytów abstrakcyjnych. Mówiąc inaczej: to, że każda idea jest szczegółowa, można odczuć bezpośrednio, podczas gdy do poznania, że również każda nazwa jest szczegółowa, trzeba dopiero dojść rozumowo, co rodzi możliwość błędu, albowiem trudno jest wyzwolić się całkowicie “spod zwodniczej władzy słów”⁷⁴.

Berkeley przyznaje, że język znakomicie spełnia zadania gromadzenia i przekazywania wiedzy. Ale jest przekonany, że jednocześnie język może także opóźnić proces zdobywania wiedzy nowej. “Skoro więc słowa mogą tak łatwo wprowadzić rozum w błąd, będę się starał, jakiegokolwiek idee miałbym rozważać, wprowadzać je w krąg mego myślenia czyste i nagie, nie dopuszczając, o ile tylko zdołam, do swych myśli tych nazw, które się z nimi tak ściśle związały w długim i stałym użyciu potocznym”⁷⁵. Postępowanie takie jest możliwe, o czym przekonywał Berkeley fakt, że często różnimy się w słowach nie różniąc się co do naszych myśli⁷⁶. Gwarancją skuteczności swego postępowania w tym względzie widział Berkeley w konsekwentnym odrzucaniu idei abstrakcyjnych. Wprawdzie bowiem już przed nim wielu doszło do wniosku, że język jest zwodniczy i stąd trzeba, “abyśmy zważali na idee oznaczane, a odwrócili uwagę od słów, które oznaczają te idee”⁷⁷, ale wszyscy oni przyjmowali istnienie idei abstrakcyjnych jako odniesień przedmiotowych nazw ogólnych, a więc słowa mogły ich oszukiwać. “Kto wie, że nie posiada innych idei niż szczegółowe, nie będzie się na próżno kłopotał, by wynaleźć i pojąć ideę abstrakcyjną, związaną z jakąś nazwą. A ten, kto wie, że nazwy nie zawsze reprezentują idee, zaoszczędzi sobie trudu wypatrywania idei tam, gdzie wcale ich być nie może”⁷⁸.

Rezultatem nominalistycznej postawy Berkeleya jest zasadniczo negatywny stosunek do języka jako narzędzia poznania. O ile wszelkie systemy nominalistyczne właśnie zmierzały do oparcia się wyłącznie na języku i do takiego zreformowania języka, by sprostaał wyznaczonym zadaniom, o tyle Berkeley stara się język po prostu odrzucić. Pomijając kwestię, czy jest to w ogóle możliwe, zauważmy tylko, że jest to postawa jałowa poznawczo: aby mieć przekonanie, że operuje się samymi

⁷⁴ *from the deception of words; Traktat p. 23.*

⁷⁵ *Traktat p. 21; por. Trzy dialogi s. 208(289).*

⁷⁶ *Zob. szczególnie Trzy dialogi s. 209–210(291–293).*

⁷⁷ *that we attend to the ideas signified, and draw off our attention from the words which signify them. Traktat, Wstęp p. 23.*

⁷⁸ *Traktat, Wstęp p. 24,*

ideami, nie zaś słowami języka, trzeba byłoby te idee odczuwać dokładnie tak jak je odczuwał Berkeley; a to możliwe byłoby pod warunkiem, że utożsamilibyśmy się z nim w odczuwaniu świata. Sytuacja ta pełni rolę falsyfikatora filozofii Berkeleya w tym sensie, iż ukazuje, że jest to system zamknięty na krytykę a jałowy poznawczo.

Zakończenie

Źródłem filozoficznych poglądów Berkeleya jest jemu właściwa odmienność przeżywania świata. Dlatego odpowiadanie Berkeleyowi, jak to zdaje się sugerować J.St. Mill⁷⁹, że przeświadczenie o pozaumysłowym istnieniu rzeczy jest wiedzą równie intuicyjną, jak intuicyjna jest wiedza o naszych wrażeniach zmysłowych, pozostanie bezskuteczne; po prostu Berkeley intuicji takiej nie posiada. Stąd wszelka dyskusja z Berkeleyem jest w istocie prezentacją odmienności własnej postawy filozoficznej, nie zaś wykrywaniem błędów jego systemu. Dobrym przykładem tego jest emocjonalna w istocie reakcja przedstawicieli filozofii zdrowego rozsądku, ale przecież wszelkie racjonalne argumenty nie mogłyby dotrzeć do Berkeleya z racji jego wyjątkowego odczuwania rzeczywistości. Nie znaczy to, że system Berkeleya jest w ogóle niepodatny na krytykę; znaczy to natomiast, że przeprowadzając taką krytykę nie można zarzucać Berkeleyowi tego, czego nie jest on w stanie odczuć, lecz należy bądź wskazać wewnętrzne sprzeczności systemu, bądź wyprowadzić zeń konsekwencje z nim samym sprzeczne, co jednak wymaga reinterpretacji tez wyjściowych.

Wykazanie, że dany system filozoficzny jest wewnętrznie sprzeczny, przedstawia z reguły trudność nie do pokonania, gdyż systemy takie są rezultatem konsekwentnie rozwijanej logiki założeń początkowych: jest to szczególnie widoczne na przykładzie Berkeleya⁸⁰. Tego rodzaju dyskusja miałaby być analizą systemu krytykowanego, staje się wykazywaniem słuszności systemu własnego.

Podjęcie dyskusji jest metodologicznie dopuszczalne i może być płodne poznawczo tylko wtedy, gdy akceptując logikę systemu krytykowanego przeciwstawia mu się odmienne założenia wyjściowe. Otrzymane w rezultacie wnioski można następnie porównywać z wnioskami analizowanego systemu w aspekcie ich przydatności do opisu i wyjaśniania świata. Chyba pierwszym, który w ten sposób podszedł do systemu Berkeleya, był Immanuel Kant. Odpierając zarzut, że jego system ma charakter idealistyczny, Kant określa idealizm jako stanowisko, według którego teza o

⁷⁹ Zob. J.St. Mill, *System logiki*, wyd. cyt., t. I, s. 93.

⁸⁰ Dlatego właśnie Ajdukiewiczza krytyka idealizmu Berkeleya w istocie rzeczy nie polega na wykazaniu, że Berkeley popełnił błąd logiczny, lecz jest całkowitym zanegowaniem jego postawy i przeciwstawieniem mu postawy odmiennej, uznanej za jedynie przwomocną na mocy racji zewnętrznych względem systemu Berkeleya. Ajdukiewicz argumentuje, że Berkeley przyjmuje w punkcie wyjścia wyłącznie język syntaktyczny, a następnie przechodzi w sposób nieuprawniony do języka przedmiotowego. Otóż argumentacja taka o tyle nie dotyczy samego Berkeleya, że ten intuicyjnie uznaje pierwotność i zarazem jedność wrażeń zmysłowych. Zob. K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka*, w: *Język i poznanie*, Warszawa 1965, t. II, s. 107–116.

przestrzennym, pozaumysłowym istnieniu rzeczy albo jest nieudowodnialna, albo fałszywa. Nieudowodnialność tezy głosi idealizm problematyczny Descartes'a, zasadniczą fałszywość zaś idealizm dogmatyczny Berkeleya. Kant wskazuje, że do każdego z tych stanowisk wymagane jest odmienne podejście; aby obalić idealizm problematyczny, wystarczy podać prawomocny dowód tezy (co też Kant czyni), podczas gdy nie jest możliwe takie postępowanie w przypadku idealizmu dogmatycznego. Zdaniem Kanta idealizmu dogmatycznego nie da się uniknąć, jeżeli przyjmie się właściwe dla niego rozumienie tezy o istnieniu zewnętrznym, gdyż właśnie przy tym rozumieniu teza ta staje się absurdalna, co jest wystarczającym powodem jej odrzucenia. A zatem wykazanie, że teza ta jest prawdziwa, możliwe jest jedynie przy zasadniczo innym jej rozumieniu, a takie Kant daje w swojej *Estetyce transcendentalnej*⁸¹.

W niniejszym artykule system Berkeleya został przedstawiony jako w istocie swej mający cechy systemu semiotycznego. Sądzę, że jest to jedyny sposób badania filozofii Berkeleya od wewnątrz, tzn. z przyjęciem jej założeń. Tworząc swoistą semiotykę z jednoczesnym odrzuceniem języka jako narzędzia poznania, Berkeley tym samym dostarcza (choć nieświadomie) pragmatycznego kryterium oceny swego systemu. Zauważmy bowiem, że postulat operowania na ideach z pominięciem słów sprowadza się w istocie do programu utworzenia uniwersalnego języka, którego jednostki leksykalne, czyli idee, posiadałyby wyłącznie wewnętrzne odniesienie przedmiotowe. Jak wskazano wyżej, interkomunikowalność w takim języku byłaby zagwarantowana tylko wówczas, gdyby wszyscy jego użytkownicy dysponowali identycznym sposobem doświadczenia świata, a to właśnie wydaje się niemożliwe. Być może jednak z czysto semiotycznego punktu widzenia próby konstruowania języków nakierowanych wyłącznie na siebie okazałyby się użyteczne poznawczo. Zagadnienie to wymaga oczywiście odrębnych studiów.

⁸¹ Oczywiście zagadnienie samo w sobie jest bardziej skomplikowane, dotyczy bowiem również kwestii interpretacji też danego systemu. Kant uznał, że teza o przestrzennym istnieniu rzeczy poza umysłem daje się zinterpretować jako twierdzenie głosząc, że przestrzenność jest własnością rzeczy samych w sobie; tak zinterpretowanej tezie przeciwstawia twierdzenia wypracowane na gruncie swojej estetyki transcendentalnej. Zob. Kant, *Krytyka czystego rozumu* B 274; por. Kant, *Prolegomena*, Dodatek: Przykład sądu o "Krytyce" przed jej zbadaniem.