

Jakub Płoski: Uniwersalny język Stwórcy natury w systemie filozoficznym George'a Berkeleya

Idee zmysłowe w filozofii Berkeleya, które stanowią uniwersalny język Stwórcy natury, a które są we właściwym sensie komunikatami Absolutu do człowieka, stanowią punkt wyjścia do obrony metafizycznych tez, które już swojej empirycznej genezy nie posiadają – pisze Jakub Płoski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Logos, czyli o filozofii języka”.

I. „Dziwny” empiryzm George'a Berkeleya

System filozoficzny George'a Berkeleya (1685-1753) tradycyjnie klasyfikowany jest jako klasyczny wręcz przykład empiryzmu brytyjskiego. Ujmuje się go jako system, który poniekąd ewokował z krytycznej refleksji Johna Locke'a, doprowadzając pewne obecne w niej tendencje do skrajności bądź, jak kto woli, logicznych konsekwencji. Poszczególne zaś wątki znajdujące się w jego filozofii natomiast – abstrahując od tego, jak niektóre z nich wydają się obce ogólnemu klimatowi brytyjskiego Oświecenia i racjonalnej, krytycznej wobec wielu zastanych, głównie scholastycznych (czy też właściwie neoscholastycznych), koncepcji filozoficznych empirycznej epistemologii czy też psychologii empirycznej – znajdują swoje wystarczające uzasadnienie w ówczesnych, XVII-wiecznych sporach epistemologicznych.

Zapominamy jednak niekiedy, że historia – zwłaszcza historia filozofii bądź historia intelektualna – rzadko przybiera koloryty przechodzenia z jasności ku ciemności; z koncepcji, które uznajemy za „zacofane” ku koncepcjom „nowoczesnym” i „oświeconym” i bardzo często postaci postrzegane przez nas jako nowoczesne uwikłane są w wątki trudne do zrozumienia, jeżeli posługujemy się tą optyką.

Spójrzmy na przykład na traktat *Siris* George’a Berkeleya[1], odrzucany przez pokolenia badaczy jako bezwartościowy z punktu widzenia XVIII-wiecznego przyrodoznawstwa i często klasyfikowany jako, upraszczając, dosyć dziwaczna i przeintelektualizowana legitymizacja pewnych praktyk związanych z zastosowaniami wody dziegciowej (*tar water*). W końcu, czego pełen jest traktat Berkeleya, pisanie w epoce triumfu newtonizmu i rozwoju empirycznej filozofii naturalnej o tajemniczych duchowych *acid spirits* czy *spirits of wine* w kontekście procesów naturalnych bądź propagowanie symbolicznego znaczenia przyrody raczej przypomina renesansową, teleologiczną syntezę neoplatońską niż triumfującą wówczas naukę eksperymentalną w wydaniu *The Royal Society*. Epistemolodzy doby Oświecenia czerpali z teorii widzenia Berkeleya, posiłkowali się jego interpretacjami sławnego raportu anatomicznego o problemie Williama Molyneux, tezą o heterogeniczności danych zmysłowych, wczesną, krytyczną refleksją epistemologiczną, a nawet niekiedy interesowano się jego filozoficznym komentarzem do *calculus* (rachunku różniczkowego) czy ówczesnej fizyki. *Siris* z 1744 roku było jednak nader często pomijane i przemilczane w recepcji filozofii Berkeleya, mimo że sam filozof przyznawał, że było to dzieło, któremu oddał się najmocniej.

Dlaczego? Wydaje się, że dyktowała to zasada prostoty narracji. Gdy ujmujemy się filozofię Berkeleya jedynie jako reakcję na konsekwencje kartezjańskiej teorii widzenia oraz epistemologię Johna Locke'a, wówczas cały ciąg rozwojowy jest prosty. O pomijaniu pewnych nieoczywistych z jego perspektywy momentów historycznych czy niuansów decyduje więc chęć wpisania badań do określonej opowieści, a więc też pośrednio chęć domknięcia przyczynowego i pragnienie prostoty w narracji. Należy zadać jednak pytanie, czy w historii myśli intelektualnej powinno się zmierzać do najprostszego rozwiązania? W ramach tego krótkiego tekstu proponuję Państwu przyjrzenie się koncepcji języka Boga w filozofii Berkeleya z perspektywy tradycji intelektualnej, która – mimo tego iż była żywa we wczesnej nowożytności – rzadko towarzyszy naszym namysłom nad irlandzkim filozofem.

II. Uniwersalny język Stwórcy natury

Za reprezentatywny dla koncepcji języka Stwórcy natury fragment uznać można niniejszy ustęp z *Próby stworzenia nowej teorii widzenia*:

„(...) przedmioty właściwe dla naszego widzenia stanowią powszechny język [Stwórcy] natury, za pomocą którego jesteśmy pouczeni, jak kierować naszymi działaniami po to, aby osiągnąć to, co jest konieczne do zachowania naszego ciała i jego pomyślności (...). To głównie informacje, jakich dostarczają, pozwalają kierować nam sprawami i troskami naszego życia. Sposób, w jaki posiadają one znaczenie, a także w jaki oznaczają przedmioty, które znajdują się w pewnej odległości, jest taki sam jak w przypadku języków i znaków utworzonych ludzkim ustanowieniem, a które również nie

nasuwają naszemu umysłowi oznaczanych przez siebie rzeczy ze względu na jakieś podobieństwo między nimi czy też tożsamość ich natury, a jedynie ze względu na ich nawykowe połączenie (...)”[2].

Koncepcja ta z całą pewnością dopełniała Berkeleyowską wizję mentalizacji metafizyki, tzn. opisu realnej rzeczywistości w kategoriach komunikujących się ze sobą umysłów i bezpośrednich przedmiotów ich woli bądź rozumu, czyli idei. Myśl ta jest jednakże jedynie elementem systemu Berkeleya, jej funkcje oraz pozycja na mapie jego filozoficznych refleksji zależą w znacznej mierze od materiału, który poddamy analizie przy rekonstrukcji jego poglądów.

Zagadnienie komunikacyjnego wymiaru rzeczywistości zmysłowej może być bowiem ujmowane nie tylko w kontekście Berkeleyowskiej walki ze sceptycyzmem poprzez skrajną immanentyzację przedmiotu poznania, który to przedmiot – ujmowany już jako treść przekazywana innemu umysłowi i pozbawiona materialnego aspektu – mógł być w pełni i adekwatnie pojmowany. Ujmowanie świata zmysłowego jako stanowiącego znak pewnej rzeczywistości wyższej bądź jej przejaw należy bowiem do samego rdzenia, szczególnie rozbudzonej we wczesnej nowożytności, tradycji filozofii platońskiej. W *Siris* George’a Berkeleya możemy natomiast spotkać się z licznymi odniesieniami do autorów takich jak Plotyn oraz szerokiego wachlarza myśli neoplatońskiej tudzież hermetycznej, na przykład:

„Pośród zjawisk czy inaczej obrazów natury istnieje pewna analogia, stałość i jedność, które są podstawą ogólnych praw, te z kolei dla naszego rozumienia natury lub owego łańcucha

skutków w widzialnym świecie, stanowią gramatykę, za pomocą której możemy przewidzieć, co zdarzy się w naturalnym biegu rzeczy. Plotyn w swej trzeciej *Enneadzie* zauważa, że sztuka przepowiadania przyszłości jest pewnego rodzaju odczytywaniem naturalnych liter oznaczających porządek, i o ile we wszechświecie istnieje analogia, o tyle może istnieć prorokowanie (...). Znamy rzecz, jeśli ją rozumiemy, a rozumiemy ją, jeśli potrafi my ją zinterpretować lub powiedzieć, co znaczy. Ściśle rzecz biorąc, zmysł nie wie niczego. Rzeczywiście, dźwięki postrzegamy za pomocą słuchu, pisane zaś znaki – dzięki wzrokowi. Nie można jednak powiedzieć, że przez to je rozumiemy”[3].

Fragment ten naprowadza nas na szerszy kontekst tego, co zazwyczaj rozumiemy jako słynną Berkeleyowską koncepcję języka Boga. Być może w poszukiwaniu genealogii tej koncepcji warto zwrócić się nie tylko ku znanym słowom Galileusza o języku Boga i Księdze Świata, które przywoływały koncepcję przyrody jako komunikatu Boga do człowieka w kontekście uzasadnienia inteligibilności, a dokładnie matematyczności przyrody, ale również przyjrzeć się mu przez soczewki myślicieli wywodzących się z zupełnie innych tradycji intelektualnych. Zagadnienie to, szczególnie na tle Augustyńskiej *Liber Mundi*, podjęli autorzy, którzy postawili sobie za zadanie podejście do filozofii Dobrego Biskupa (jak był nazywany Berkeley) od strony koncepcji rzadko kojarzonych z klimatem filozofii oświecenia brytyjskiego – tacy jak, na przykład, Costica Bradatan [4].

Warto tu przypomnieć, że oprócz krytyki poszczególnych koncepcji związanych z filozofiami nowożytnymi, takimi jak ta Kartezjusza czy Newtona, Berkeley stawiał przed swoją filozofią istotne cele

apologetyczne. Myśl apologetyczna natomiast, w klimacie filozofii angielskiej II poł. XVII wieku, zanurzona była w mnogości wątków zaczerpniętych z nowożytnego neoplatonizmu, podkreślającego istotność czynników duchowych działających w świecie. Jej twórcy, podobnie jak Berkeley, otwarcie przeciwstawiali się, na przykład, nowożytnemu mechanicyzmowi oraz, przynajmniej potencjalnie, ateistycznym konsekwencjom nowych ujęć świata materialnego. Autorzy tacy, jak Ralph Cudworth, Henry More, John Smith czy Peter Sterry nie tylko współtworzyli wówczas silną, mocno zainspirowaną renesansowym kontynentalnym neoplatonizmem formację intelektualną, ale również z jej pozycji odnosili się do propozycji typowo nowożytnych. Odwoływali się zarówno do filozofii kartezjańskiej, oferując jedną z pierwszych poważnych recepcji filozofii Kartezjusza na Wyspach Brytyjskich, jak i „nowej eksperymentalnej filozofii przyrody” tworzonej przez powstałe za ich życia towarzystwo naukowe – Królewskie Towarzystwo w Londynie dla Rozszerzania Wiedzy o Przyrodzie – przejawiając przy tym troskę o filozoficzne i teologiczne implikacje nowożytnej filozofii przyrody. Podejmując dialog z ówczesnymi, z naszej perspektywy należącymi już do głównego nurtu myśli XVII wieku, tradycjami mechanicyzmu i eksperymentalizmu, na stałe wypracowali i określili swoje miejsce w historii. Mimo że z naszej perspektywy ta tradycja intelektualna może wydawać się nieistotna, nie należy bagatelizować jej znaczenia, które promieniowało jeszcze w I poł. XVIII wieku, w czasie działalności George’a Berkeleya. W *Siris* znaleźć można bezpośrednie odwołania do ich spuścizny.

Osobiście uważam, że w tym właśnie tkwi klucz do zrozumienia „empiryzmu” Berkeleya, to znaczy w rozumieniu, że podobnie jak wcześniej wspomniani autorzy traktował on świat zmysłowy jako początek czy też propedeutykę do tej wiedzy, która – w ramach na

wskroś apologetycznej myśli Berkeleya – jest prawdziwie wartościowa, a która już traktuje nie o ideach zmysłowych, a o substancjach duchowych. Sposobem jej pozyskania nie jest już doświadczenie, a rozumowanie, którego dane doświadczenia stanowią jedynie przesłankę. Tylko w tym kontekście daje się zrozumieć jego koncepcja języka Stwórcy natury – przez analogię z doświadczeniem obcowania z drugim człowiekiem, tj. z drugą substancją duchową. Tak jak gdy spotykamy się z drugim, pewne idee zmysłowe, które towarzyszą naszemu spotkaniu, takie jak te odbierane słuchem podczas rozmowy bądź wzrokiem podczas bezpośredniej konfrontacji, nie są celem samym w sobie, a tylko wówczas, gdy naprowadzają nas na stany psychiczne rozmówcy. W podobny sposób należy interpretować przyrodę. Jest ona komunikatem Boga, który stale towarzyszy człowiekowi i w którym, według ulubionego cytatu Berkeleya z *Dziejów Apostolskich*: „(...) żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Kosmos estetyczny – traktowany przez myślicieli proweniencji platońskiej jako odbicie, manifestacja – odsyła nas do kosmosu noetycznego – pewnych myśli, właściwych idei, archetypów obecnych w umyśle Boga.

III. Duch Nieskończony jako substancja kryjąca się za światem zmysłowym

Klimat intelektualny, w którym tworzył George Berkeley, nie był tak płaski i jednorodny, jak zdają się to sugerować, na przykład, bardzo skromne odwołania do twórczości innych filozofów w jego najsłynniejszych dziełach. Tworzył on w epoce poprzedzonej przez koncepcje, przynajmniej pozornie[5], zupełnie przeciwne względem wielu wątków brytyjskiego Oświecenia.

Idee zmysłowe w filozofii Berkeleya, które stanowią uniwersalny język Stwórcy natury, a które są we właściwym sensie komunikatami Absolutu do człowieka, stanowią punkt wyjścia do obrony metafizycznych tez, które już swojej empirycznej genezy nie posiadają. Najistotniejszej wiedzy – wiedzy o substancjach duchowych, które swoją wolą powołały do istnienia dane idee – nie uzyskujemy przez doświadczenie, a przez rozumowanie redukcyjne. Traktujemy proste, niezależne od naszej woli (a więc, zdaniem Berkeleya, zależne od woli innego ducha) idee jako przesłankę zarówno do postulowania ich stwórcy, jak i wnioskowania przez nie o jego cechach.

W opozycji do wielu popularnych wyobrażeń na temat systemu Berkeleya, sądzę, że jeżeli skoncentrujemy się na jego koncepcji Boskiego języka, możemy dojść do wniosku, iż, z perspektywy jego przemyśleń, praktykowana przez niektórych nowożytnych myślicieli substancjalizacja rezultatów samego tylko doświadczenia zmysłowego uniemożliwia zarówno zrozumienie tego, co jest właściwym źródłem idei, jak i otwarcie się na wspomnianą rzeczywistość wyższą oraz prawidłowe rozpoznanie relacji Stwórcy do stworzenia.

Jakub Płoski

Ilustracja: John Smibert, *The Bermuda Group (Dean Berkeley and His Entourage)*, Yale University Art Gallery.

Przypisy:

[1] George Berkeley, *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z Dodatkami*, przeł. Adam Grzeliński, Marta Szymańska-Lewoszewska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

[2] George Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. Adam Grzeliński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 127-128.

[3] G. Berkeley, *Siris*, s. 164-165.

[4] Costica Bradatan, *The Other Bishop Berkeley*, Fordham University Press, Nowy Jork 2006.

[5] Ponieważ przy głębszym rozeznaniu zagadnień związanych z nowożytnymi dyskusjami o tolerancji religijnej bądź racjonalności religijnej, obraz relacji platoników do późniejszych filozofów oświeceniowych, zwłaszcza deistów, mógłby zostać znacznie zrewidowany.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
