



Jakub Płoski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0002-0074-2683

e-mail: j.ploski99@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.021>

George Berkeley jako neoplatonik? Wspólne podstawy wczesnej i późnej filozofii Berkeleya

Wprowadzenie

Jednym z głównych problemów, przed którym stają badacze i interpretatorzy pism George'a Berkeleya, jest kwestia koherencji – spójności twierdzeń zawartych w jego systemie¹. Już od samego początku recepcja filozofii Dobrego Biskupa naznaczona była wieloma kontrowersjami². W jej historii można znaleźć takie prace, które w celu ratowania koherencji owych poglądów istotnie osłabiały jego stanowisko, np. klasyfikując je jako niemetafizyczne³. Najczęściej komentowany jest jednocześnie najwcześniejszy okres twórczości Berkeleya, obejmujący takie prace jak: nieopublikowane za życia filozofa *Dzienniki filozoficzne*, *Próba*

¹ Zob. Bartosz Żukowski, *Esse est percipi? Metafizyka idei* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2012), 7–11.

² Geneviève Brykman, „Berkeley, Spinoza, and Radical Enlightenment”, w: *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*, red. Silvia Parigi (Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer, 2011), 159–170.

³ Stefan Sarnowski, *Krytyka filozofii metafizycznej* (Warszawa: PWN, 1982), 123–155.

stworzenia nowej teorii widzenia⁴ (1709), *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*⁵ (1710) czy *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*⁶ (1713) – związane z najwcześniejszym okresem twórczości Berkeleya, podczas gdy późny okres związany z *Siris*⁷ (1744) niekiedy jest całkowicie pomijany⁸.

W niniejszym artykule zaproponuję przyjrzenie się wczesnej twórczości irlandzkiego duchownego z perspektywy tradycji platońskiej i późnego, neoplatońskiego *Siris*. Z uwagi na synkretyczność tradycji platońskiej⁹ oraz szeroki zasięg oddziaływania wątków, które mogą być kojarzone z neoplatonizmem, ograniczę się do metafizycznych podstaw filozofii Berkeleya oraz związanych z nimi zagadnień. Celem tych interpretacji będzie ukazanie rdzenia filozofii Berkeleya, który – mimo

⁴ George Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. Adam Grzeleński (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2011), 37–134.

⁵ George Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. Jan Leszczyński, Bolesław J. Gawęcki, Czesław Znamierowski (Kraków: PWN, 1956), 3–151.

⁶ Tamże, 153–320.

⁷ George Berkeley, *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z Dodatkami*, przeł. Adam Grzeleński, Marta Szymańska-Lewoszewska (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013), 35–224.

⁸ Bądź jego wartość dla filozofii Berkeleya jest deprecjonowana, np. poprzez wskazanie na *stricte* praktyczne racje, przemawiające za napisaniem tego dzieła. Można przytoczyć tu rozważania Davida Bermana, który uważa, że bogactwo neoplatońskich i hermetycznych wątków w *Siris* miało spełniać funkcję perswazyjną, tzn. uzasadnić lecznicze właściwości wody dziedziowej w ramach neoplatońskiego schematu metafizycznego, który został przywołany jedynie jako historyczne potwierdzenie alchemicznych tez tam zawartych (David Berman, „Berkeley’s ‘Siris’ and the ‘Whisky Patriots’”, *Eighteenth-Century Ireland / Iris an Dá Chultúr* 1 (1986): 200–203).

⁹ Tę tendencję szczególnie dobrze widać w kontekście zarówno chrześcijańskich prądów neoplatońskich, jak i myśli chrześcijańskiej w ogóle. Integralną obecność koncepcji platońskich/neoplatońskich w myśli chrześcijańskiej ukazują m.in. Werner Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. Piotr Domański (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2003). Można więc podnieść wątpliwość – jeżeli w filozofii Berkeleya rzeczywiście znajdowały się elementy neoplatońskie – czy obecność tych motywów nie jest po prostu refleksem tego połączenia i raczej należałoby stwierdzić, że Berkeley jest bardziej chrześcijaninem niż neoplatonikiem. W tej kwestii kluczowe jest jednak zauważenie, jak wątki związane z myślą neoplatońską wykorzystane zostały w ramach jego filozofii, w której – z uwagi na to, że był to produkt nowożytnej myśli angielskiej, zainspirowanej Johnem Lockiem – ich obecność nie jest już tak oczywista, a na pewno – co pokazuje tradycja recepcji pism Berkeleya – nie była oczywista dla wielu pokoleń badaczy. Nawet jeżeli inspiracje te na etapie wczesnym pochodzą z zagadnień związanych z teologią chrześcijańską, warto zwrócić uwagę na sposób ich wykorzystania w całym projekcie filozoficznym Berkeleya.

zachodzących w niej przemian¹⁰ – pozostaje niezmienny przez okres wczesny, tzw. empiryczny, oraz późny, zwany neoplatońskim. Powiązanie owego rdzenia z typem myślenia neoplatońskiego, mimo że literalnie uwidacznia się dopiero z perspektywy ostatnich dzieł Berkeleyya, zauważalne jest również podczas lektury pism wczesnych. Ten typ myślenia – tak dobitnie podkreślany w *Siris* – na etapie wczesnym będzie się przedstawiać w postaci mozaiki powiązanych ze sobą wątków. W ramach tego artykułu postaram się je uwidocznić i pokazać powiązania między nimi.

Ścisłe zdefiniowanie neoplatonizmu na potrzeby badań prowadzonych w ramach historii filozofii nowożytnej może być bowiem problematyczne. Z uwagi na rozległość tej tradycji strategia polegająca na wskazywaniu pewnych wspólnych mianowników twórczości myślicieli, będących pod wpływem neoplatonizmu lub utożsamiających się z tą tradycją, mogłaby okazać się zbyt redukcijnym podejściem. Na pewno jako elementy charakterystyczne dla tradycji platońskiej i neoplatonizmu – postępując za innymi autorami badającymi to zagadnienie¹¹ – należałoby wskazać na gradualizm metafizyczny i szereg związanych z nim zagadnień, np. specyficzne pojęcie archetypu, metodę doszukiwania się oznak rzeczywistości wyższej w świecie fizycznym, gradację podmiotów czy dynamiczne ujęcie bytu, o którego aktywności decyduje jego status ontologiczny. Warto byłoby również wskazać – co jest charakterystyczne dla tradycji angielskiego platonizmu z Cambridge¹², poprzedzającego wystąpienie Berkeleyya – na nacisk na uznawanie czynników duchowych w przyrodzie jako kolejny element wzbogacający tę neoplatońską mozaikę.

¹⁰ W kontekście owej procesualności warto wskazać nie tylko na proces wykukwania idealizmu Berkeleyya w *Dziennikach filozoficznych*, ale również pewne modyfikacje, które wprowadził w *Siris* względem wczesnej twórczości. Na przykład, mimo że Berkeleyy w *Traktacie* czy *Trzech dialogach* starał się umieścić światło między pozostałymi ideami zmysłowymi (np. Berkeleyy, *Traktat*, 35, 38; Berkeleyy, *Trzy dialogi*, 169, 205–206, 213), jego prezentacjonizm sugerował potraktowanie problematyki światła w bardziej wyróżniony sposób, czego dokonał dopiero w *Siris* (np. 116). Tam światło przedstawione jest jako Boża przyczyna instrumentalna, a więc nie bierna idea, a pewna aktywna, duchowa zasada.

¹¹ Costica Bradatan, *The Other Bishop Berkeley* (New York: Fordham University Press, 2006), 18–39.

¹² Przykładem manifestacji tych tendencji mogą być prace jednego z najbardziej znanych angielskich neoplatoników – Henry’ego More’a, np. *Divine Dialogues* (Glasgow: Robert Foulis, 1743), w których z pozycji istotności uznawania czynników duchowych w przyrodzie krytykowany był projekt rodzącego się wówczas mechanicyzmu.

W tym tekście abstrahuję jednakże od tego, czy myśli proveniencji neoplatonńskiej znajdowały się w pismach Berkeleya na etapie wczesnym jako pewne inspiracje, powstałe np. na skutek lektury pism platoników z Cambridge¹³, czy dopiero w późnym okresie swojej twórczości filozof z Kilkenny skojarzył je z tą tradycją filozoficzną¹⁴. Cel tego artykułu stanowi zaproponowanie pewnego klucza interpretacyjnego dotyczącego podstawowych założeń metafizyki Berkeleya, w którym zachowana zostaje spójność twórczości Dobrego Biskupa we wczesnym i późnym okresie jego działalności.

W polskiej dyskusji filozoficznej brakuje książek czy artykułów poruszających zagadnienie neoplatonizmu biskupa Cloyne¹⁵. Na gruncie literatury angloamerykańskiej również nie można znaleźć wielu pozycji, podejmujących ową problematykę. By osadzić swoje przemyślenia w szerszym kontekście badań i wskazać ich inspirację, na tym etapie przywołam i omówię krótko ważne, z perspektywy artykułu, pozycje. Będą to: *The Other Bishop Berkeley* Costicy Bradatana¹⁶, *Berkeley's Christian Neo-Platonism* Petera Wenza¹⁷, *Berkeley and Plotinus on the Non-existence of*

¹³ Inną ważną inspiracją, którą można tutaj przywołać i na którą wskazują komentatorzy (Peter Wenz, „Berkeley's Christian Neo-Platonism”, *Journal of the History of Ideas* 37(3) (1976): 537–546; Stephen H. Daniel, „Berkeley's Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas”, *Journal of the History of Philosophy* 39(2) (2001): 239–258), jest Malebranche'owski okazjonalizm, który pojawia się przy okazji badań nad zagadnieniem archetypów we wczesnej filozofii Berkeleya. Mimo niewątpliwych podobieństw dostrzeganych w ramach badań nad neoplatonizmem Berkeleya wskazuje się jednakże również inne wątki, których już nie można skojarzyć z filozofią Malebranche'a, np. aktywistyczną koncepcję substancji.

¹⁴ Uważna lektura *Siris* zdaje się potwierdzać zasadność tezy o próbie skojarzenia spekulatywnych podstaw tego traktatu z twórczością wczesną. Opisując świat przyrody, Berkeley nie odwołuje się do pojęcia materii. Zarówno wczesny, jak i późny Berkeley wpisują się do wyróżnionego przez Proklosa drugiego typu filozofów – uważających, że „istnienie wszystkich rzeczy pochodzi od umysłu i zakłada jego istnienie” (Berkeley, *Siris*, 170–171).

¹⁵ Wyjątkiem jest *Wstęp* do polskiego przekładu *Siris*.

¹⁶ Bradatan, *The Other Bishop Berkeley*. Jest to książka poświęcona, niekiedy skrętnie ukrytym, kontekstem twórczości Berkeleya. Autor spogląda na nią z trzech perspektyw: alchemicznej, neoplatonńskiej oraz katarskiej. Z punktu widzenia tego artykułu szczególnie istotne wydaje się jego wskazanie na chrześcijański neoplatonizm jako jedno ze źródeł filozofii Dobrego Biskupa.

¹⁷ Wenz, „Berkeley's Christian Neo-Platonism”: 537–546. Autor ten uważa, że mimo niechęci do literalnego odwoływania się do tradycji platońskiej metafizyka *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* jest w istocie neoplatonńska. Utrzymuje on jednocześnie, mimo tradycyjnie przypisywanego Berkeleyowi nominalizmu, że krytyka ogólnych idei abstrakcyjnych stanowi jedynie konstatację

Matter Kevina Corrigan¹⁸, *Notre perception du monde extérieur selon Plotin et Berkeley* Johna M. Dillona¹⁹, *Leibniz and Berkeley: Platonic Metaphysics and 'The Mechanical Philosophy'* Stuarta Browna²⁰ oraz *Berkeley's Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas* Stephena H. Daniela²¹.

nt. niedoskonałości ludzkich władz poznawczych, podczas gdy Bóg czy duchy wyższe mogą takowe idee posiadać.

¹⁸ Kevin Corrigan, „Berkeley and Plotinus on the Non-existence of Matter”, *Hermathena* 157 (1994): 67–85. Corrigan zbiera wątki neoplatońskie w koncepcji materii Berkeleya, stwierdzając jednak, że mimo istotnych podobieństw system ten opiera się na zupełnie innych założeniach metafizycznych niż plotyński. Uważa on jednocześnie, że stwierdzanie niespójności *Siris* z wczesnym okresem twórczości Berkeleya nie jest oczywiste (tamże: 69). (Podobną uwagę czyni również David Berman, *The Essential Berkeley and Neo-Berkeley* (London: Bloomsbury Academic. Bloomsbury Publishing Plc., 2022), 91).

¹⁹ John M. Dillon, *The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity* (Hampshire: Ashgate Publishing Company, 1997), 100–108. Główne podobieństwa między Berkeleym a Plotynem autor ten przedstawia w kontekście krytyki materializmu (nie tylko z pozycji epistemologicznych czy metafizycznych, ale również w kontekście aksjologicznym) oraz też prezentacjonistycznych. Zauważa on, że niesubstratowy sposób myślenia o przedmiotach w świecie charakterystyczny jest dla obu tych systemów. W rzeczywistości nie istnieją pewne substraty, o których następnie orzekamy cechy (czy też *modi*), ale to, co interpretowane jest jako owe cechy, jawi się w sposób bezpośredni, nie potrzebując abstrakcyjnego *substratum*.

²⁰ Stuart Brown, „Leibniz and Berkeley: Platonic Metaphysics and 'The Mechanical Philosophy'”, w: *Platonism at Origins of Modernity*, red. Douglas Hedley, Sarah Hutton (Dordrecht: Springer, 2008), 239–253. Ukazana jest tam stosowana przez filozofów nowożytnych, w tym Berkeleya, strategia kompatybilistyczna, próbująca pogodzić ze sobą tezy filozofii mechanicznej oraz metafizykę typu platońskiego poprzez jasne wytyczenie przedmiotów nauk przyrodniczych i filozofii.

²¹ Stephen H. Daniel, „Berkeley's Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas”, *Journal of the History of Philosophy* 39(2) (2001): 239–258. Autor artykułu rozpatruje tam koncepcję substancji duchowej w filozofii Berkeleya w kluczu chrześcijańskiego neoplatonizmu (powołuje się głównie na Grzegorza z Nyssy). Sugeruje obecność chrześcijańskiej neoplatońskiej metafizyki już na wczesnym etapie jego twórczości. Duch (substancja) w interpretacji Daniela ukazany został jako byt, którego cechą istotową stanowi aktywność, podobnie jak we wczesnym, patrystycznym neoplatonizmie. Polemizuje on jednocześnie z próbami odczytania koncepcji substancji duchowej w filozofii Berkeleya jako wiązkowej: „duch nie jest jego ideami, ale aktywnym, świadomym (*willful*), konkretnym i zdeterminowanym ujmowaniem rzeczy, które wynika z Bożego wyznaczenia unikalnego oraz afektywnego uporządkowania percepcji” (tamże: 245–246: “The mind is not its ideas but the active, willful, particular, and determinate apprehension of things that results from God's designation of a unique and affective ordering of perceptions”).

Wart zauważenia jest fakt, że w wymienionych pracach neoplatonizm Berkeleya nie pojawia się jedynie w kontekście przemyśleń zawartych w *Siris*, ale również wczesnego, najczęściej komentowanego okresu twórczości. Powołując się m.in. na te prace z zakresu studiów nad filozofią myśliciela z Kilkenny oraz literaturę przedmiotu, proponuję i wstępnie uzasadnię neoplatoński klucz interpretacyjny do filozofii irlandzkiego duchownego.

„Dwojaki stan rzeczy” w filozofii Berkeleya

W swoich dialogach Berkeley stwierdza ustami Filonousa: „Bóg zna wszystkie rzeczy wiecznie lub, co na jedno wychodzi, rzeczy istnieją wiecznie w Jego umyśle. Kiedy zaś rzeczy dotychczas niedostępne dla postrzegania istot stworzonych stają się z rozkazu Boskiego postrzegalne, mówi się wtenczas, że zaczynają istnieć w stosunku do istot stworzonych”²². Berkeley sugeruje radykalnie odmienny charakter odniesienia do idei w przypadku Ducha Nieskończonego oraz duchów skończonych. Pytanie o to, jak wytłumaczyć różnice, jakie dzielą odniesienie do idei Ducha Nieskończonego i duchów skończonych, jest niewątpliwie doniosłe, ponieważ rzeczywistość przedstawiona została jako wynik ich komunikacji. W rozwiązaniu tego problemu – oraz potencjalnie wielu innych, bardziej szczegółowych, które nie będą jednak stanowić przedmiotu tej pracy – przydatny może okazać się neoplatoński klucz interpretacyjny. W tej części artykułu ukazana zostanie interpretacja odniesienia ducha skończonego do idei prezentowanych mu przez Boga jako propozycja radykalnego natywizmu²³, oparta na metafizycznym

²² Berkeley, *Trzy dialogi*, 300.

²³ Natywizm ten nie może zostać zakwalifikowany ani jako dyspozycjonalny (oparty na wrażonych w podmiot zdolnościach bądź preferencjach, wyrażany np. przez metaforę podmiotu poznającego jako żyłkowanego marmuru (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (Warszawa: PWN, 1955), 10–14) – stanowisko to było reprezentowane na Wyspach Brytyjskich np. przez Henry’ego More’a), ani aktualistyczny bądź psychologiczny (oparty na próbie dotarcia do zapomnianych wspomnień, które – np. w wersji platońskiej – pochodziłyby ze stanu preegzystencji duszy – pogląd podtrzymywany przez niektóre wersje platonizmu, w nowożytnej Anglii utrzymywał go np. Thomas Vaughan, *The Magical Writings of Thomas Vaughan (Eugenius Philatethes): A Verbatim Reprint of His First Four Treatises: Anthroposophia Theomagica, Anima Magica Abscondita, Magia Adamica, and the True Caelum Terræ* (Michigan: G. Redway, 1888), 1–40). Lepszym określeniem w tym przypadku byłby natywizm predestynacyjny – jego podstawę stanowi bowiem fakt wrażenia idei

założeniu nt. gradualistycznej struktury rzeczywistości – „dwojakim stanie rzeczy”²⁴.

Na samym początku należy zwrócić uwagę na wolicjonalny aspekt prezentowania idei duchowi skończonemu. Dane idee z „rozkazu” czy też pewnego Bożego wyznaczenia stają się elementami doświadczenia skończonych podmiotowości. Aktywność wolicjonalna – z uwagi na doskonałość Boga, która uniemożliwia Mu postrzeganie²⁵ – okazuje się, w myśl definicji ducha z par. 27 *Traktatu*, jedynym sposobem istnienia tego czystego umysłu²⁶. Realizowana jest ona przez nieograniczoną aktywność stwórczą²⁷. Wola ta zakłada jednocześnie rozumność działania, jednakże nie pochodzi ona z oglądania czy jakiegokolwiek odbierania danych zmysłowych w ogóle. Główną różnicą, o której wspomina Berkeley przy okazji rozważań nad analogią naszego sposobu odniesienia do idei względem sposobu odniesienia do idei Ducha Najwyższego, jest zmysłowość, która w jego immanentystycznej filozofii polega na aktyw-

w umyśle ludzkie, które jednak nie pojawiają się w umyśle w momencie ich zapodmiotowania. Ze względu na naturę czasu nie są doświadczane symultanicznie przez człowieka, a według planu Najwyższego Ducha. Natywizm ten, pod względem przebiegu świadomych procesów poznawczych (czyli związanej np. z Lockiem metody historycznej; John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (Warszawa: PWN, 1955), 24), napisałby taką samą „historię umysłu”, co empiryzm genetyczny. Predestynacja czy, jak to zostanie określone, powołanie idei w „jednym beczasowym momencie” wydaje się, z uwagi na odmienny *modus* istnienia centralnych dla filozofii Berkeleygo duchów, jedyną opcją. Ze względu na podejście Berkeleygo do kwestii czasu i przestrzeni koncepcja stale aktualizującego się stanu umysłu Boga byłaby w tej filozofii czymś niemożliwym. Zagadnienie natywizmu w swoich interpretacjach filozofii Dobrego Biskupa uwzględnił też Stephen H. Daniel (zob. *How Berkeley's Works are Interpreted*, w: *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*, red. Silvia Parigi (Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer, 2010), 11).

²⁴ Berkeley, *Trzy dialogi*, 305.

²⁵ Wątek ten pojawia się zarówno we wcześniejszym fragmencie *Trzech dialogów* (264–266), jak i w *Siris* (183–184, „Zmysł jest doznaniem, a doznania zakładają niedoskonałość. Bóg zna wszystkie rzeczy jako czysty umysł czy też rozum, a nie poprzez zmysły czy też zmysłowość”).

²⁶ George Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, przeł. Bartosz Żukowski (Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2007), wpis 828.

²⁷ Co warte zauważenia, ten typ myślenia o absolicie związany jest z filozofią neoplatońską. Mimo oszczędnych treściowo wypowiedzi na temat Jedna w *Enneadach* Plotyna spotykamy się z określeniem, że „[...] Jego wola i substancja będą tym samym, w takim razie, jak chciał, tak i jest [...]” (Plotyn, *Enneady*, przeł. Adam Krokiewicz (Kraków: PWN, 1959), 656 (VI, 8, 13)).

nym²⁸ odbieraniu idei wbrew własnej woli²⁹. O Duchu Wszchemogącym nie można orzekać podobnych ograniczeń, nie istnieje bowiem żadna substancja, mogąca mu je stawiać, tzn. prezentować mu idee.

Problemem centralnym metafizyki Berkeleyya staje się wyjaśnienie tego, jak niezmysłowa³⁰, bezprzestrzenna i atemporalna rzeczywistość aktywności Ducha Nieskończonego oddziałuje na ducha skończonego i jego doświadczenie. Filozof stwierdza, że dzieje się tak poprzez idee wyryte (*imprinted*) w zmysłach³¹ ducha skończonego przez Ducha Nieskończonego. W swoich *Dziennikach filozoficznych* pisze natomiast: „Istnieją idee wrodzone, tj. idee stworzone wraz z nami”³². Stwierdzenie to wydaje się ciekawym punktem, z pozycji którego można rozwiązać wyżej postawiony problem³³. Wart zauważenia jest fakt, że w przytoczo-

²⁸ Stwierdzenie to pozostaje w mocy, jeżeli zostaniemy przy sensie percepcji przytoczonym m.in. przez Stephena H. Daniela („Berkeley’s Non-Cartesian Notion of Spiritual Substance”, *Journal of the History of Philosophy* 56(4) (2018): 659–682) jako aktywnym procesie demarkowania i asocjowania idei (nawet jeżeli ich treść jest niezależna od woli ducha). Trudności związane z zagadnieniem relacji ducha do jego aktów poznawczych ukazuje w swoim artykule Charles McCracken („Berkeley’s Notion of Spirit”, *History of European Ideas* 7(6) (1986): 597–602, 1986). W pismach Berkeleyya możemy znaleźć fragmenty zarówno ujmujące ducha jako czysty akt (*purus actus*), jak i sugerujące jego pasywny charakter jako perceptora. McCracken zauważa, że szczegółowa odpowiedź na to zagadnienie mogła znajdować się w zagubionej drugiej części traktatu, ale w obecnej sytuacji, w obliczu dwuznacznych uwag samego autora, nie można udzielić jednoznacznie wiążącej odpowiedzi na to zagadnienie. Na potrzeby tej pracy przyjęty został sposób traktowania ducha jako bytu istotowo aktywnego i generatywnego w stosunku do przedmiotów percepcji. Na gruncie polskim zagadnienie to porusza m.in. Piotr K. Szalek w swojej książce *Istnienie i umysł. Studium podstaw filozofii George’a Berkeleyya* (Kraków: Piotr K. Szalek and Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, 2016), 222–233.

²⁹ Daniel, „Berkeley’s Non-Cartesian Notion of Spiritual Substance”: 669–672.

³⁰ Jednakże – co w kontekście problemu podobieństwa idei do pierwowzorów należy podkreślić (np. Berkeley, *Trzy dialogi*, 222) – współzależna egzystencjalnie od zmysłowości. W systemie Berkeleyya bowiem rzeczywistość Boska i ludzka dopełniają się wzajemnie, co zostanie w tym artykule szerzej przedstawione.

³¹ Na przykład George Berkeley, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne Volume Two* (London–Edinburgh–Paris–Melbourne–Toronto–New York: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1949), 53; Berkeley, *Traktat*, 56–57.

³² Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, wpis 649. W *Dziennikach* znajdują się fragmenty, ukazujące silną egzystencjalną zależność duszy od idei zmysłowych, np. wpis 478 czy szeroko komentowany wpis 580.

³³ Sięganie po *Dzienniki filozoficzne* w celu wydobycia z nich twierdzeń systemu Berkeleyya może wydawać się kontrowersyjne. Niestety wiele wątków

nym wpisie duch skończony wraz z ideami zostaje stworzony symultanicznie. By lepiej wyeksplikować konsekwencje płynące z tej zależności, można się posłużyć spostrzeżeniem, które czyni Daniel w kontekście obecności chrześcijańskiego neoplatonizmu w filozofii Berkeleya³⁴.

Zauważa on, że Duch Nieskończony nie komunikuje się z duchami skończonymi (jeżeli relację komunikowania się rozumiemy jako przekazywanie komunikatów między umysłami jako pewnymi stałymi ośrodkami odbierania i nadawania ich), ponieważ umysły skończone mogą dopiero zaistnieć w procesie przekazywania im idei. Aktywność skończonych podmiotowości skierowana ku komunikatom Podmiotowości Nieskończonej, ustanawiająca relacje między owymi komunikatami i reprodukująca doświadczenie zmysłowe według Bożego zamysłu, jest dla nich cechą, czy też, odrzucając arystotelesowski sposób myślenia o działaniach, aktywnością istotową. Duchy skończone są więc – jako byty istotowo aktywne³⁵ – stwarzane w owym procesie komunikacji. Swoją indywidualność – co zauważa Daniel – mogą czerpać jedynie ze zwrotu ku ideom, więc utworzenie przez Ducha Nieskończonego indywidualnej sekwencji idei utożsamione będzie z powołaniem do istnienia jednostkowej skończonej podmiotowości. Określanie bytu przez istotową aktywność charakterystyczne jest dla chrześcijańskiego neoplatonizmu, a sam Berkeley wspomina, że pojęcia osoby (czy substancji duchowej) nie można rozpatrywać w rozłączności od kwestii relacji osób w Trójcy Świętej³⁶. Dlatego też Daniel uważa, że dopiero zauważywszy neoplatoński kontekst filozofii Dobrego Biskupa, można zrozumieć mo-

związanych z koncepcją duchów Berkeleya nie znajduje się w jego dziełach opublikowanych z okresu wczesnego. Druga część *Traktatu* według biografów i badaczy filozofii Berkeleya miała zaginąć podczas jego podróży przez Alpy (David Berman, *Berkeley: Idealism and the Man* (Oxford: UOP Oxford, 1996), 68). Irlandzki duchowny zdecydował się nie pisać tego dzieła na nowo. Do tematu duchów powracał jednak w innych swoich dziełach, np. *Siris*, oraz w korespondencji filozoficznej. W literaturze nt. Berkeleya można się spotkać ze stanowiskiem, że błędność wielu interpretacji tej filozofii wynika z niemalże bezkrytycznego sięgania po wczesne dzienniki Berkeleya (np. Marc Hight, Walter Ott, „The New Berkeley”, *Canadian Journal of Philosophy* 34(1) (2004): 1–24). Przytoczony wpis jednakże zdaje się doskonale wyrażać konsekwencje, niekiedy nieprzedzierających się na pierwszy plan, założeń metafizycznych Berkeleya.

³⁴ Daniel, „Berkeley’s Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas”: 240–241.

³⁵ Choć z uwagi na potrzebę determinacji z zewnątrz (tzn. przez wyższego Ducha) niebędące czystymi aktywnościami (Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, wpis 854).

³⁶ Tamże, wpisy 713–715.

menty jego myśli, takie jak wpis numer 580 czy 581: „[...] Usuń spostrzeżenia, a usuniesz umysł. Ustanów spostrzeżenia, a ustanowisz umysł. Powiadasz, że umysł to nie spostrzeżenia, lecz owa rzecz, która postrzeżga. Odpowiadam: oszukują cię słowa »owa« oraz »rzecz«; są one mgliste, puste, pozbawione znaczenia”³⁷.

Wychodząc od tego schematu, można zaproponować wyjaśnienie relacji między Duchem Nieskończonym a duchami skończonymi, traktując Boże komunikaty jako źródłowo pozbawione jakości doświadczeniowych (zmysłowości, czasowości, przestrzenności), a stające się ideami zmysłowymi we właściwym sensie dopiero w kontekście operacji duchów skończonych. Mimo że istnieją one w sposób realny³⁸ jako pewne komunikaty w ramach Bożej *liber mundi*, swoje właściwości realizują jedynie w doświadczeniu – immanentnym świecie ducha. On, odbierając je mimowolnie, realizuje zmysłowość³⁹, a ustanawiając relacje między wrytymi w nich ideami, sprawia, że w jego świecie prywatnym zjawia się czas i przestrzeń⁴⁰.

Z dotychczasowego obrazu relacji ducha skończonego do idei zmysłowych wyłania się wręcz propozycja predestynacyjna⁴¹ – tzn. przedstawiająca Ducha Nieskończonego jako odciskającego idee zmysłowe w jednym beczasowym „momencie”. W aktywności duch skończony

³⁷ Tamże, wpisy 580–581.

³⁸ Realizując w ten sposób (poprzez przyjmowanie istnienia archetypów jako okazji do wzniesienia zmysłowości) klasycznie obecną w dyskusji nad koherencją systemu Berkeleya zasadę odrębności idei od umysłu (Szatek, *Istnienie i umysł*, 235).

³⁹ Nie występuje ona bowiem jeszcze na poziomie komunikatów, a „w Bogu nie ma żadnego zmysłu czy zmysłowości, ani też niczego do nich podobnego” (Berkeley, *Siris*, 183). Motyw ten występuje również w twórczości wczesnej (Berkeley, *Trzy dialogi*, 279–280).

⁴⁰ Zagadnienie zależności czasu i przestrzeni od podmiotu w filozofii Berkeleya przedstawia m.in. Paweł Sikora (*Pojęciowa treść percepcji w filozofii nowożytnej* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016), 112–125). Kategorie te traktowane są relacyjnie (jako skutek ustanawiania przez ducha relacji między ideami), a relacje – czym Berkeley odróżniał się w istotny sposób od Locke’a – mogą mieć w jego filozofii charakter jedynie umysłowy, pojęciowy (zob. Adam Grzebiński, *Człowiek i duch nieskończony* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010), 132–142).

⁴¹ O przeznaczeniu więcej Berkeley pisze w *Siris*, gdzie odwołuje się do koncepcji starożytnych na ten temat (174–176). Przeznaczenie jawi się tam jako wynikające nieuchronnie z uporządkowania i przyczynowania świata przez Najwyższy Intelpekt. Twierdzenie to – ujmujące Najwyższy Intelpekt jako Ducha Nieskończonego – jest bez wątpienia twierdzeniem systemu filozoficznego Dobrego Biskupa.

zrealizuje swoje istnienie⁴² oraz budować będzie swoją solipsę. Poprzez aktywność skierowaną do czystych komunikatów – impulsów do doświadczenia, które dopiero w nim zyskają swoją charakterystykę zmysłową, przestrzenną i czasową, będzie współtworzył poziom zjawiskowy⁴³.

W *Trzech dialogach* Filonus, broniąc poglądów autora, pyta retorycznie: „Czyż ja nie uznaję dwojakiego stanu rzeczy (*twofold state of things*⁴⁴) – pierwszego, który jest odbiciem, czyli przyrodą, i drugiego, który jest pierwowzorem i wiecznością? Pierwszy został stworzony w czasie; drugi istnieje odwiecznie w umyśle Boga. [...] I czy trzeba czegoś więcej, aby zrozumieć stworzenie świata?”⁴⁵. „Drugi stan rzeczy” konstituuje Duch Nieskończony i Jego aktywność, która nazywana jest przez Berkeleya w *Dziennikach filozoficznych* „jednym tylko chceniem”⁴⁶. Istnienie Ducha Nieskończonego w ramach zasady *esse est percipere* polegałoby na koniecznej aktywności wolicjonalnej tworzącej idee. Proces ten, z uwagi na naturę tego ducha – na co Berkeley zwracał uwagę m.in. w korespondencji z Samuelem Johnsonem⁴⁷ – jest procesem atemporalnym i wiecznym. Fundatorem „pierwszego stanu rzeczy” jest natomiast, na etapie wczesnym twórczości Berkeleya⁴⁸, człowiek – duch skończony, który jednak, podobnie jak w niektórych metafizykach neoplatonickich, pełni funkcję pewnego pośrednika, reprodukuje jedynie poprzez swoją aktywność⁴⁹ przeznaczone mu komunikaty we właściwych sobie kategoriach.

Rozciągłość⁵⁰, przestrzenność⁵¹, czasowość – zdaniem Berkeleya – należą, mówiąc klasyczną dla filozofii nowożytnej terminologią, do ja-

⁴² Z czystego ducha (Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, wpis 828) stanie się jednostkową, zdeterminowaną aktywnością.

⁴³ Czyli przejście z poziomu prostych idei do właściwego doświadczenia – rzeczywistości zjawisk, ufundowanej na poziomie fenomenologicznym (Anthony C. Grayling, „Berkeley’s Argument for Immaterialism”, w: *The Cambridge Companion to Berkeley*, red. Kenneth P. Winkler (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 165–190).

⁴⁴ Berkeley, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne Volume Two*, 254.

⁴⁵ Berkeley, *Trzy dialogi*, 305.

⁴⁶ Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, wpis 713.

⁴⁷ Berkeley, *List George’a Berkeley’a do Samuela Johnsona z 24 marca 1730 roku*, w: Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, 255; Samuel Johnson, *List Samuela Johnsona do George’a Berkeley’a z 5 lutego 1730 roku*, w: Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, 248–250.

⁴⁸ W *Siris* bowiem występuje już mnogość tzw. duchów pośrednich.

⁴⁹ Na przykład przez ustanawianie relacji między immanentnymi ideami tworzy przestrzenność.

⁵⁰ Berkeley, *Trzy dialogi*, 193.

⁵¹ Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, 48–50.

kości wtórnych (tzn. istniejących w doświadczeniu podmiotu, ale nieposiadających swojej reprezentacji w obiektywnej rzeczywistości). Na drodze eksperymentu myślowego duch skończony nie może sobie wyobrazić⁵² żadnej rzeczy rozciągłej, trwającej w czasie ani przestrzennej bez operowania na jakościach zmysłowych, które definicyjnie znajdują się w podmiocie, a nie świecie zewnętrznym⁵³. Jeżeli nie można w wyobraźni oddzielić od siebie pewnych własności, które orzekamy nie o rzeczy zewnętrznej, a o podmiocie (doświadczanych przez niego przedmiotach zmysłowych), to znaczy, że obie te własności, mimo stwarzania pozorów zewnętrzności przez tzw. jakości pierwotne, są immanentne. Dla przykładu: podmiot nie może przedstawić sobie przestrzeni absolutnej bez rzeczy przestrzennych, których z kolei nie może sobie przedstawić bez jakości zmysłowych jako niezdeteminowanych rzeczy *per se*. Przedmioty zmysłowe definicyjnie są w podmiocie⁵⁴, ich istnienie jest uzależnione od aktywności podmiotu, więc pozostałe jakości, jakie orzekamy o tych rzeczach, takie jak przestrzenność, wbrew pozorom będą również immanentne⁵⁵. Wreszcie duch skończony nie może wyobrazić sobie żadnej rzeczy, która nie byłaby albo przezeń oglądana, albo pomyślana, co sprawia, że istota (tzn. konieczna własność wszystkich bytów, przynależnych do tej kategorii) przedmiotów zmysłowych polega na tym, że są postrzegane.

Łącząc w *Siris* tradycję hermetyczną i neoplatońską z klimatem intelektualnym XVII- i XVIII-wiecznego brytyjskiego empiryzmu, irlandzki filozof dokonał niespotykanej i niezwyklej syntezy. Odniesienie do powyższego rozumowania – mimo że wyrosło na gruncie dyskusji z empiryzmem Locke’a i nowożytną filozofią przyrody⁵⁶ – można zauważyć w *Siris*, gdzie Berkeley wypowiada się w następujący sposób: „Oдноśnie do absolutnej przestrzeni w dialogu Asklepiosa zauważono, że słowo przestrzeń czy miejsce samo w sobie nie posiada znaczenia i, dalej, że nie można zrozumieć, czym jest przestrzeń sama, czy też przestrzeń czysta. Plotyn nie uznaje innego miejsca niż dusza, wyraźnie zapewniając, że to nie dusza jest w świecie, ale świat w duszy. Powiada on dalej, że miejscem duszy nie jest ciało, lecz [na odwrót], to dusza znaj-

⁵² Berkeley, *Traktat*, 41–42.

⁵³ Berkeley, *Trzy dialogi*, 231; Berkeley, *Obrona i wyjaśnienie teorii widzenia ukazującej bezpośrednio Bożą obecność i opatrność*, 151.

⁵⁴ Berkeley, *Traktat*, 36–37.

⁵⁵ Tamże, 41–42.

⁵⁶ Zob. Berkeley, *List George’a Berkeley’ego do Samuela Johnsona z 24 marca 1730 roku*, 254–257.

duje się w umyśle, a ciało w duszy"⁵⁷. W świetle proponowanego klucza neoplatońskiego, polegającego na zakładaniu konsekwencji między myślami wyrażonymi w okresie wczesnym i późnym twórczości Berkeleyya⁵⁸, zadaniem niezmiernie trudnym staje się odmawianie filozofii Berkeleyya miana idealistycznej i kwalifikowanie biskupa Cloyne jako „protopozytywisty”, który wstrzymuje się od sądów metafizycznych. W tej perspektywie nie wypowiada się on jedynie o pewnym obrazie rzeczywistości, kształtowanym przez język i zasady poznania, wstrzymując się od tego, czy reprezentuje on coś istniejącego realnie, a ustanawia istniejący realnie świat „w duszy”⁵⁹. Perspektywa neoplatońska staje się zatem kontrpropozycją wobec pozytywistycznych czy w ogóle niemetafizycznych interpretacji filozofii Berkeleyya⁶⁰.

„Pierwszy stan rzeczy” stworzony został w czasie, który może być orzekany jedynie o solipsie⁶¹ ducha skończonego. Berkeley we wpi-

⁵⁷ Berkeley, *Siris*, 173–174.

⁵⁸ Berkeley wyraża tę myśl również w ten sposób: [pitagorejczycy i platonicy] „Rozumieli, że nie istnieje nic takiego, jak realna, absolutna przestrzeń, że umysł, dusza czy też duch istnieje prawdziwie i rzeczywiście, a rzeczy jedynie w sensie wtórnym i zależnym, że dusza jest siedzibą wszystkich form, że jakości zmysłowe należy pojmować jako skutki działania przyczyny i jako tkwiące w nas doznania” (tamże, 171).

⁵⁹ Odmawiając ideom funkcji reprezentowania przedmiotów w świecie fizycznym, a uznając je za przedmioty same, dokonujemy bowiem zwrotu od realizmu pośredniego do realizmu bezpośredniego – prezentacjonizmu. Jako że każdy duch obdarzony jest inną sekwencją idei, to powstałych na skutek operowania na nich, światów prywatnych będzie wiele oraz, podobnie jak w filozofii Leibniza, jeden Opiekun, sprawujący nad nimi pieczę. W kontekście wspólnych intuicji tych systemów filozoficznych warto przywołać artykuł: Stephen H. Daniel, „The Harmony of the Leibniz-Berkeley Juxtaposition”, w: *Leibniz and the English-Speaking World*, red. Pauline Phemister, Stuart Brown (Dordrecht: Springer, 2007), 163–180.

⁶⁰ Mimo że jest to platonizm nietypowy, niepozbawiony charakterystycznego dla angielskiej filozofii nowożytnej kroku praktycznego, przejawiającego się w sceptycyzmie wobec poznawczego odniesienia Berkeleyya do idei Bożych (tzn. archetypów idei); np. *Obrona i wyjaśnienie teorii widzenia ukazującej bezpośrednią Bożą obecność i opatrność*, w: Berkeleyy, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, 163: „Opatrność zdaje się odpowiadać bardziej samym działaniom człowieka niż teorii, którą on tworzy [...]”; Berkeleyy, *Traktat*, 112–113. Podczas gdy o treści idei innych ludzi możemy wnosić przez analogię do naszego doświadczenia, idee Umysłu Bożego pozostają dla nas enigmą.

⁶¹ Użycie terminu „solipsy” w tym artykule jest niestandardowe. Ma wskazywać zarówno na każdorazowy indywidualny charakter wrażeń, jak i metafizyczny status świata ducha w filozofii Berkeleyya. Termin ten nie wskazuje natomiast na stanowisko ściśle solipsystyczne. Jest wiele duchów i intersubiek-

sie 22 *Dzienników filozoficznych* stwierdza: „Świat bez myśli jest *nec quid, nec quantum, nec quale*” ([...] nie jest czymś, ani nie jest ilością, ani nie jest jakimś⁶²). Rzeczywistość bez uwzględnienia aktywności duchów skończonych wydaje się, w kontekście zachowującego ścisły związek z odbieranymi ideami ujęcia wyobraźni⁶³, czymś niemożliwym do przedstawienia, jednak to właśnie ona, w świetle metafizycznego gradualizmu, okaże się rzeczywistością „wyższą”. Bez duchów skończonych w uniwersum istnieć mogą jedynie pewne jednostkowe akty Bożej woli – rozkazy (archetypy naszych idei), które w omawianej sytuacji nie miałyby swoich odbiorców. Rzeczywistość redukowalaby się do nieodbierającego zmysłowo, aprzestrzennego i aczasowego Umysłu. Mimo że duch ten byłby wszechwiedzący, trudno byłoby wskazać przedmioty Jego wiedzy, a powołując do istnienia pewne komunikaty nieprzeznaczone dla żadnych adresatów, można by wysunąć uzasadnione wątpliwości co do rozumności Jego działań. Mimo ontologicznej samodzielności tego ducha człowiek zdaje się więc, pełniąc rolę pośrednika w stworzeniu czy też, co w *Siris* odnosi się do tzw. duchów ożywczych, przyczyny narzędziowej Boga⁶⁴, stanowić jego dopełnienie.

Motywowane konsekwencjami, wypływającymi z krytyki Locke’owskiego reprezentacjonizmu, umożliwienie budowania solips skończonych podmiotowości jest odpowiedzią na to, jak w uniwersum istnieją kategorie takie jak czasowość czy przestrzenność. Nie są one właściwościami obiektywnej rzeczywistości (nie przynależą do klasy idei prostych – realizacji bezpośrednich komunikatów Boga) i istnieją jedynie w owych światach skończonych podmiotowości. Zagadnienie to w na-

tywność ich doświadczeń nie opiera się na ich identyczności, a pewnym podobieństwie (Berkeley, *Trzy dialogi*, 287–288). Bóg, prezentując idee umysłem skończonym (*Traktat*, 73–74), robi to – na co m.in. wskazują prawidła rzeczywistości przyrodniczej – regularnie. Duchy skończone, mimo że każdy z nich posiada swój świat, mogą odwoływać się do pewnych wspólnych sekwencji idei – podobieństwa doświadczenia, które, mimo że żaden duch nie ma wglądu w świat drugiego, umożliwiał intersubiektywność oraz wnioskowanie o istnieniu innych ludzi. Gdyby nie założenie dotyczące racjonalnej natury Boga, który wytwarza wiele solips i z uwagi na swoją dobroć koreluje komunikowane im idee, zasada *esse est percipi* odsyłałaby nas do innych ludzi jako do idei naszego umysłu (ich *esse* polegałoby na tym, że są przez nas postrzegani), a więc solipsyzmu. Zagadnienie solipsyzmu i intersubiektywności w filozofii Berkeleya analizuje m.in. Bartosz Żukowski w swojej książce: *Esse est percipi? Metafizyka idei*, 182–197.

⁶² Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, 161.

⁶³ Berkeley, *Traktat*, 56.

⁶⁴ Berkeley, *Siris*, 107–117, 143, 178.

stępnej części pracy zostanie omówione w kontekście neoplatońskiego gradualizmu metafizycznego.

Kwestia gradualizmu w filozofii Berkeleya i tradycji filozofii platońskiej

Na tym etapie analiz chciałbym przedstawić struktury gradualistyczne w systemie Berkeleya. Historycznie są one związane z tradycją platońską. *Siris*, czyli ostatnie dzieło Berkeleya, któremu miał on poświęcić najwięcej pracy⁶⁵, bogate jest w opisy, przedstawiające rzeczywistość w aspekcie niksącej doskonałości⁶⁶ (czy też w przypadku eteru gasnącej jasności), a odwołania do takich filozofów jak Platon, Proklos, Plotyn czy Marsilio Ficino są częste. We wczesnej twórczości jednak obecność podobnych inspiracji jest dyskusyjna.

Za jedną z najmniej spornych cech filozofii platońskiej, rozważając historyczne spory dotyczące tego, co tak naprawdę głosił Platon, Lovejoy uważa metafizyczny gradualizm⁶⁷. Platon wyróżniał co najmniej dwie płaszczyzny rzeczywistości, z których jedna – ta mniej doskonała – była cieniem doskonalszej. W kontekście dualistycznych interpretacji platonizmu można napotkać problematyczne zagadnienie, które – zwłaszcza w późniejszym okresie twórczości – trapiło samego Platona, mianowicie: jaką relację należałoby wyznaczyć między światem idei a światem zmysłowym?⁶⁸ Być może epistemologiczny rys angielskiej filozofii nowożytnej, połączony z charakterystyczną dla chrześcijańskiego neoplatonizmu koncepcją przekazywania idei umysłem ludzkim, może skutkować zaproponowaniem konkluzywnej odpowiedzi na to pytanie. Jeżeli czasowość i przestrzenność stają się zrozumiałe w kontekście pewnych operacji na ideach, których dokonuje umysł ludzki, a zmysłowość jest cechą towarzyszącą aktowi odbierania idei (tzw. biernością ducha⁶⁹), wówczas kategorie te pojawiają się w świecie zmysłowym na

⁶⁵ Grzeliński, *Człowiek i duch nieskończony*, 189.

⁶⁶ Np. Berkeley, *Siris*, 169–170.

⁶⁷ Arthur Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu* (Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2009), 38.

⁶⁸ Czy też w przypadku filozofii Berkeleya, jaką relację należałoby wyznaczyć między rzeczywistością idei stworzonych przez Boga a idei odbieranych przez duchy skończone? (np. *Traktat*, 98–99).

⁶⁹ Tzn. mimowolnością w odbiorze idei.

skutek aktywności skończonych podmiotowości⁷⁰. W filozofii Plotyna – stanowiącej paradygmat dla nowożytnego platonizmu angielskiego⁷¹ – kategorie te również nie są pierwotne, a zjawiają się wraz z aktywnością trzeciej hipostazy – Duszy⁷². Na etapie wczesnym swojej twórczości Berkeley – w przedstawianym schemacie metafizycznym – zdaje się ją zastępować skończonymi duszami jednostkowymi.

Doświadczenie stanowi pewną całość, na którą składają się komponent zastany⁷³ oraz projektowany. Komponentem projektowanym w systemie Berkeleya jest wtórna aktywność wobec idei, której konsekwencją są pewne relacje między treściami i nastawienia do nich. Do przeobrażenia zastanych, tzn. danych przez Boga, idei w zjawiska potrzebna jest ingerencja ducha skończonego i wówczas, np. poprzez nieprawidłowe rozpoznanie stałych relacji, występujących między prezentowanymi mu ideami bądź przez inny defekt, może nastąpić błąd poznawczy. Wobec otrzymanego w ten sposób poziomu zjawiskowego rzeczywistość prostych idei jawi się jako substancjalnie prawdziwsza, a wartość poznawcza danego przedmiotu determinowana jest przez jego pozycję w procesie stworzenia. Albo przedmiot ten stanowi bezpośrednią realizację Opatrzności, albo jest wynikiem ludzkiej aktywności, fundującej sferę zjawiskową, którą nowożytni substancjalizowali, dochodząc w ten sposób – zdaniem Berkeleya – do fałszywych przekonań o naturze czasu i przestrzeni. W świetle tych uwag myśl o synkretycznej filozofii, która stawiałaby pomost między tradycją angielskiego empiryzmu a neoplatonizmem, wydawać się może projektem jak najbardziej realistycznym.

Wracając jednak do relacji między dwoma poziomami rzeczywistości w tradycji platońskiej, można zauważyć, że według najpopularniejszych interpretacji świat idei stanowi pierwowzór, któremu przypisujemy pozytywne określenia bądź – powtarzając za Lovejoyem – „gloryfikujemy go”⁷⁴. Ustawianie jako drugiego bieguna metafizycznego i aksjologicznego świata zmysłowego jawi się jako konsekwencja zasad filozofii

⁷⁰ „Pierwszy stan rzeczy” jednocześnie zachowuje związek z „drugim stanem” poprzez *minima sensibile*, będące bezpośrednią realizacją komunikatów Boga.

⁷¹ Sławomir Raube, *Deus Explicatus: Stworzenie i Bóg w myśli Ralphi Cudwortha* (Białystok: Wydawnictwo UwB, 2000), 141–171.

⁷² Zob. Plotyn, *Enneady*, 409–412 (III, 7, 12).

⁷³ Idee proste nie są zastane w tym sensie, że mogłyby istnieć bez ducha skończonego, a w tym, że ich istnienie polega na prostym ich rozpoznaniu przez umysł.

⁷⁴ Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, 39.

platońskiej. Zło stanowiłoby wówczas mniej doskonałą kopię dobra, a więc nie byłoby rozumiane substancjalnie⁷⁵, podobnie jak inne kopie, a w optyce neoplatońskiej jawiłoby się jako gorsze poprzez zwielokrotnienie kategorii, w których orzekamy o danym poziomie rzeczywistości (co jest równoznaczne z odejściem od bytowości – jedności). Do kategorii tych należały w filozofii Plotyna m.in. przestrzeń i czas, których na próżno szukać, analizując Jedno czy Umysł⁷⁶.

Lovejoy w kwestii demarkacji między tymi dwoma poziomami rzeczywistości główny nacisk kładzie na kategorię temporalności. Byty przynależne do świata idei są wieczne, nieprzemijalne, nie poddają się działaniu czasu, podczas gdy byty zmysłowe charakteryzuje gignetyczność, przemijalność – znajdują się one na niższym poziomie rzeczywistości⁷⁷. Silne powiązanie tego motywu z platonizmem ma swoje podłoże historyczno-filozoficzne⁷⁸. Podobny gradualistyczny schemat niewątpliwie znajdował się w niezliczonej ilości religijnych i filozoficznych koncepcji, a wyjaśnienie zjawiania się owego „świata niższego”, zwłaszcza w dualistycznej interpretacji platonizmu, nastroczało wielu trudności. Jeżeli świat doświadczany zmysłowo stanowi, zgodnie z potocznymi intuicjami, naszą obecną rzeczywistość, to świat prawdziwy jawi się jako pewien „zaświat”. Abstrahując od podejmowanych przez Lovejoya dywagacji, czy myśl Platona rzeczywiście należy do nurtu filozofii, który nazywa on „zaświatowym” (*otherworldliness*⁷⁹), z pewnością wielu twórców, którzy niewątpliwie wpisywali się w tę tendencję, myśl ta zainspirowała, a spora część z nich wyrażała swoje przywiązanie do tradycji platońskiej.

W kontekście platońskiego gradualizmu warto przywołać jeszcze pewne wątki z zakresu filozofii przyrody. W klimacie filozoficznym wczesnonowożytnej Europy, w którym ścierały się ze sobą z jednej strony propozycje mechanistyczne, z drugiej zaś witalistyczne, wspomniana wyżej „zaświatowość” może nabierać specyficznego znaczenia. Brown zwraca uwagę na pewną strategię argumentacyjną, którą mieli stosować m.in. Berkeley i Leibniz, a która łączyła metafizykę platońską z nowożytną filozofią mechaniczną. Polegała ona na rozdzieleniu tych dziedzin i wskazaniu zakresu stosowalności metafizyki i fizyki.

⁷⁵ „To, co nie-tak-dobre, by nie powiedzieć złe, musi być pojmowane jako pochodna Idei Dobra, jako coś, co ma udział w istocie doskonałości” – tamże, 45.

⁷⁶ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej IV* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008), 545–546, 568–570.

⁷⁷ Krzysztof Kiedrowski, *Wykłady o filozofii Plotyna* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2021), 84–89.

⁷⁸ Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, 36.

⁷⁹ Tamże, 27.

Podczas gdy fizyka – zdaniem Berkeleya, instrumentalisty w filozofii nauki – posiadała swoją wartość użytkową, operacyjną, nie mówiła nic o prawdziwych przyczynach rzeczy. Uważał on, że wszystkie zasady nowożytnej filozofii przyrody dają się uzgodnić w ten sposób z jego doktryną. Rysowany przez mechanicystów obraz przyrody był niedostatecznie uzasadniony i nie radził sobie z opisem jej aktywności. Kategorie, w których nowożytna filozofia chciała tłumaczyć rzeczywistość, nie posiadały w sobie racji swojego istnienia i działania. Tę rację trzeba było znaleźć poza rzeczywistością fizyczną tudzież w przypadku filozofii Berkeleya – poza rzeczywistością idei zmysłowych. Racja ta przynależała do rzeczywistości prawdziwych substancji, a więc duchów, które powołują rzeczywistość przedmiotową do istnienia i są od niej radykalnie różne⁸⁰. Takie rozumienie czynników sprawczych w przyrodzie – zdaniem Browna⁸¹ – jest charakterystyczne dla tradycji filozofii platońskiej. Ujęcie ducha – jak określa Berkeley – jako bytu niepodzielnego, prostego, niewidzialnego, czynnego, który nie należąc do świata zmysłowego, działa w nim, sięga swoją tradycją argumentów na rzecz nieśmiertelności duszy, obecnych w platońskim *Fedonie*⁸².

Dyskusja wokół zagadnienia wpływania duszy na ciało i *vice versa* bez wątpienia stanowiła *leitmotiv* wczesnej filozofii nowożytnej, a wielu klasycznych twórców, takich jak np. Leibniz – co zauważa m.in. Brown⁸³ – opowiedziało się za opcją platońską, wiążąc z prostotą duszy niemożliwość oddziaływania na nią rzeczywistości innej niż duchowa. Dodatkowo, jeżeli zniszczenie rozumie się, zgodnie z intuicjami Platona, jako pewnego rodzaju rozpad, to byty proste wymykają się temu procesowi. Mogą na nie działać wyłącznie czynniki duchowe, a unicestwić może je tylko Duch Nieskończony. Duch – jako niewidzialny, niedający się uprzedmiotowić (przedstawić jako idea) i niemający nic wspólnego ze sferą przedmiotową, będący wręcz jej negacją jako coś radykalnie podmiotowego, a jednak przyczynujący widzialną, przedmiotową rzeczywistość – jest w dualizmie Berkeleya bytem „zaświatowym”⁸⁴. Pod-

⁸⁰ Berkeley, *Traktat*, 139.

⁸¹ Brown, „Leibniz and Berkeley: Platonic Metaphysics and ‘The Mechanical Philosophy’”, 248–250.

⁸² Platon, *Fedon* (Kraków–Warszawa: Ośrodek Myśli Politycznej, Państwowy Instytut Wydawniczy Teologia Polityczna, 2017), 78b–80c.

⁸³ Brown, „Leibniz and Berkeley: Platonic Metaphysics and ‘The Mechanical Philosophy’”, 245–248.

⁸⁴ Analizując poszczególne człony tego dualizmu, możemy napotkać przeprowadzaną w ich ramach gradację. Podobny status, jak duchy względem idei,

stawowy podział ontologiczny między ideami a substancjami podkreślany jest w większości prac dotyczących filozofii Berkeleya, a jako sam rdzeń tej filozofii myśl tę przedstawia m.in. David Berman⁸⁵.

Mimo że terminy stosowane przez nowożytną naukę do opisu rzeczywistości fizycznej, takie jak „przestrzeń”, „siła”, „przyciąganie”, zdają się odsyłać do realnie istniejących desygnatów, są one pewnymi użytecznymi abstrakcjami, którymi filozof przyrody posługuje się na oznaczenie pewnych prawidłowości, analogii między ideami⁸⁶, a „[...] mechaniczstów oraz geometrów wprowadzają w błąd uprzedzenia, gdy przyjmują matematyczne hipotezy za realne istoty zamieszkujące w ciałach”⁸⁷. Prawidłowości te nie mają koniecznego charakteru, a są skojarzone ze sobą jedynie na mocy ducha. Nie są konstruowane tak, jak prawa logiki, tzn. wyprowadzane dedukcyjnie z aksjomatów, a raczej jak reguły używania języka, które – jako pewien konstrukt – rządzą się innymi prawidłowościami. Berkeleyowska koncepcja nauki jest koncepcją instrumentalistyczną, a do jej celów należy ukazanie tego, że świat fizyczny nie jest samodzielny oraz że jedynymi przyczynami, jakie działają w przyrodzie, są przyczyny o charakterze duchowym.

Silny dualizm, którego jeden człon stanowi świat duchów (substancji), a drugi świat fizyczny (idei), zdaje się w tym ujęciu jednym z twierdzeń metafizyki Berkeleya. Na co zwracają bowiem uwagę niektórzy komentatorzy⁸⁸, idee nie mogą stanowić modyfikacji duchów na wzór kartezjański, a klasyczna substancjalno-akcydentalna logika zostaje w systemie Berkeleya odrzucona⁸⁹.

miałoby również owe pierwowzory idei, o których Berkeley pobieżnie wspomina w swojej wczesnej twórczości, by potem rozwinąć tę koncepcję w *Siris*, względem idei doświadczanych. Z uwagi na Boże przymioty byłyby one czymś radykalnie różnym od idei obecnych w naszym doświadczeniu, a jednak jako pewne z góry zaplanowane „okazje” determinowałyby je.

⁸⁵ Berman, *The Essential Berkeley and Neo-Berkeley*, 13–26.

⁸⁶ Berkeley, *De Motu*, w: Berkeley, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne Volume Two*, 24.

⁸⁷ Berkeley, *Siris*, 163–164.

⁸⁸ Np. Kenneth P. Winkler, *Berkeley and the Doctrine of Signs*, w: *The Cambridge Companion to Berkeley* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) czy Talia M. Bettcher, *Berkeley's Philosophy of Spirit: Consciousness, Ontology and the Elusive Subject* (London–New York: Continuum, 2007), 26–54.

⁸⁹ Wbrew tej interpretacji znajdują się jednak autorzy, próbujący zaaplikować klasyczną wizję substancjalności do filozofii Berkeleya, zob. Hight, Ott, „The New Berkeley”: 1–24.

Neoplatoński wymiar instrumentalizmu Berkeleyya

W filozofii platońskiej rzeczywistość zmysłowa (kopii) staje się rzeczywistością znaków. Odsyła nas bowiem do sfery przyczynującej ją, wyższej od niej, substancjalnej i prawdziwej. Myśl ta stanie się charakterystyczna dla prądów neoplatońskich⁹⁰. Gignetyczny świat zmysłowy (*kosmos eisthetos*) odsyła do wiecznego świata idei (*kosmos noetos*), które w przypadku chrześcijańskich wersji tego poglądu przynależą do umysłu Boga. Podobny instrumentalistyczny sposób potraktowania rzeczywistości zmysłowej znajdujemy w filozofii Berkeleyya, w której idee – jeżeli się je właściwie odczyta, tzn. jako pewne dane człowiekowi komunikaty – bezpośrednio odnoszą odbiorcę do rzeczywistości wyższej.

Berkeleyowska koncepcja powszechnego języka Stwórcy Natury wydaje się zainspirowana tą myślą, która jednak nie w każdej interpretacji doprowadzona została do ostatecznych wyników. Mogą one bowiem stać w napięciu z najpopularniejszymi interpretacjami, według których relacja egzystencjalnej zależności między ideami a światem zmysłowym nie jest relacją symetryczną, tzn. zakładającymi, że idee mogłyby istnieć, gdyby nie istniały ich egzemplifikacje w świecie.

Lovejoy jedną z zasad filozofii Platona ujmuje w sposób następujący: „istotę idei stanowi manifestowanie się w konkretnych egzystencjach”. Myśl, mówiąca o konieczności zrealizowania każdej możliwości bytu⁹¹ czy dokładniej „wyczerpującym odzwierciedleniu” idei⁹², obecna jest jego zdaniem zarówno w filozofii Platona, jak i neoplatonizmie⁹³. Optyka ta, mimo tego, że substancjalny charakter świata zmysłowego (świata kopii) zostaje w niej zanegowany, ukazuje zarówno konieczność jego istnienia, jak i silny związek między tymi dwiema płaszczyznami⁹⁴.

Wspomniany autor dostrzega wewnętrzne napięcie, zawarte w samym rdzeniu filozofii platońskiej – tak przedstawiony świat zmysłowy nie może być już więcej – posługując się przypowieścią z *Państwa* – grą

⁹⁰ Na co zwraca uwagę np. Bradatan (*The Other Bishop Berkeley*, 57–87).

⁹¹ Kiedrowski, *Wykłady o filozofii Plotyna*, 82.

⁹² Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, 51.

⁹³ Reale, *Historia filozofii starożytnej IV*, 525–531; Kiedrowski, *Wykłady o filozofii Plotyna*, 22–24.

⁹⁴ „[...] świat idei traci teraz swą substancjalność, staje się j e d y n i e wzorem, posiadającym, jak wszystkie wzory, wartość tylko wtedy, gdy dane jest konkretne urzeczywistnienie, porządkiem »możliwości«, które mają tylko nikły i wąty byt w swego rodzaju przedświatowym królestwie cieni, dopóki nie zostanie im udzielony dar istnienia” – Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, 51–52.

cieni⁹⁵, a staje się pewną konieczną manifestacją, dzięki której mogą zrealizować się idee. Przejawianie się jest bowiem ich cechą istotową i decyduje o ich istnieniu. Być może genealogicznie analogiczna⁹⁶ bądź nawet tożsama myśl, przeszywająca wręcz swą obecnością wysiłek intelektualny Berkeleya, ma swoje podłoże w pewnym obecnym w filozofii toposie – *liber mundi*. Elementy wiecznego, niezmysłowego i aczasowego świata Ducha Nieskończonego potraktowane jako impulsy przeznaczone są do wzniecania zmysłowości, realizują wszakże pewien Boży plan, będąc przyczyną realnej względem podmiotu poznającego rzeczywistości. Zasada wyczerpującego odzwierciedlenia znajduje więc swoje zastosowanie nie tylko w „punktowym” istnieniu świata zmysłowego, ale i w relacji łączącej archetypy z ideami zmysłowymi. Bóg bowiem – w ramach Bayle’owskich argumentów z ekonomii stwarzania⁹⁷ – nie powołuje do istnienia niczego na próżno, więc owo odzwierciedlenie wyczerpuje się w ludzkich umysłach.

W *The Other Bishop Berkeley* Bradatan podejmuje próbę powiązania zaproponowanego przez Berkeleya opisu rzeczywistości otaczającej podmiot w kategoriach Bożego języka z neoplatońską koncepcją *liber mundi*, którą skrótowo można przedstawić pewnym stwierdzeniem z *Ennead*: „[...] a my jesteśmy stąd w górę, stojąc na żywninie niby na cokole”. Bradatan próbuje prześledzić ten wątek, doszukując się jego pierwocin w Piśmie Świętym oraz *Wyznaniach* św. Augustyna⁹⁸, wiążąc go z projektem chrześcijańskiego neoplatonizmu. *Księga Świata* stanowi wówczas formę komunikacji między człowiekiem a Bogiem. Człowiek, z racji swojego statusu bytowego, nie obcuje bezpośrednio ze Stwórcą, a musi – parafrazując słowa Plotyna – stanąć na otaczającej go rzeczywistości jakby na cokole. W ten sposób, za jej pośrednictwem, może on obcować ze Stwórcą⁹⁹, a co za tym idzie – również stopniowo wznieść się, odmienić swoją metafizyczną pozycję jako podmiotu, by móc obcować z absolutem¹⁰⁰ jako doskonałym przedmiotem. Otaczający człowieka

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Bradatan, *The Other Bishop Berkeley*, 57.

⁹⁷ Piotr K. Szalek, *O genezie Berkeleyowskiej definicji istnienia*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008), 100–106.

⁹⁸ Augustyn, *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018).

⁹⁹ Bradatan, *The Other Bishop Berkeley*, 57–62.

¹⁰⁰ W plotyńskiej nauce o kategoriach różnica i tożsamość pojawiają się dopiero na poziomie Umysłu, obcowanie to należy więc rozumieć w sposób metaforyczny. Być może bardziej adekwatnym określeniem na zwieńczenie trudów „wędrówki samotnika do Samotnika” byłoby stwierdzenie o utożsamieniu

świat zaplanowany jest według myśli, idei, archetypów Boga, a wyzwanie poznawcze człowieka stanowi doszukanie się ich przejawów w gignetycznym świecie. Można to sparafrazować w ten sposób, że Stwórca poznawany jest przez człowieka nie bezpośrednio, lecz dzięki Jego aktywności¹⁰¹, której skutkiem jest otaczający człowieka świat. Zostaje tu więc zastosowane, charakterystyczne dla filozofii Berkeleya w kwestii poznawalności duchów, rozumowanie redukcyjne. Przyroda, czyli idee zmysłowe, otwiera drogę do poznania Boga¹⁰², a rzeczywistość zostaje ujęta jako pewien rodzaj teofanii, przejawiania się absolutu.

W tym kontekście można przytoczyć słowa Berkeleya z *Traktatu*: „Otóż w taki sam sposób widzimy Boga; cała różnica polega na tym, że gdy jedynie pewien skończony i ograniczony zbiór idei oznacza poszczególne umysły ludzkie, to jawne oznaki Bóstwa postrzegamy w każdej chwili i na każdym miejscu, gdziekolwiek skierujemy swe spojrzenie, gdyż wszystko, co widzimy, słyszymy, czego dotykamy lub tak czy inaczej zmysłami postrzegamy, jest znakiem lub skutkiem mocy bożej, zupełnie tak samo, jak są dla nas znakami nasze postrzeżenia tych ruchów, które zostały wywołane przez ludzi”¹⁰³. Niewątpliwie w aspekcie doszukiwania się w świecie zmysłowym śladów rzeczywistości wyższej fragment ten zgodny jest z rozumowaniem Berkeleya, które przedstawia on w neoplatonickim *Siris*: „Prawdziwym czynnikiem sprawczym nie jest ani kwas, ani sól, ani siarka, ani eter, ani widzialny cielesny ogień, ani tym bardziej tajemniczy los czy konieczność. Pewna analiza, regu-

się samotnika, zapisanego małą literą, z Samotnikiem (Jednym). Myśl ta ukazuje charakterystyczne dla neoplatonizmu tzw. wertrykalne ujęcie człowieka, tzn. jako posiadającego możliwość zwrotu do „świata niższego” (utożsamianego ze światem zmysłowym lub materialnym) albo „świata wyższego” (świata idei, umysłu) czy raczej, w optyce neoplatonizmu, „światów wyższych”. Zwroty te należy potraktować jako determinujące dla zwracającego się w aspekcie jego statusu ontologicznego. Wędrując do Samotnika, musi więc odmienić swój status ontologiczny tak, by być do niego podobny. Zasadniczo podobna myśl o tym, że to aktywność determinuje ducha, została w filozofii Berkeleya wyrażona literalnie, zob. np. *Dzienniki filozoficzne*, wpisy: 710, 828, 829.

¹⁰¹ Czyli w ten sposób, w jaki może być poznawalny każdy innych duch w filozofii Berkeleya, tzn. mając do dyspozycji skutki działania ducha (doświadczenie), będziemy wnioskować o nim jako przyczynie.

¹⁰² Na podstawie istnienia idei (a więc przedmiotów poziomu fenomenologicznego) wnioskujemy o istnieniu Ducha Nieskończonego. Na podstawie ich ułożenia, prawidłowości i skorelowania naszych idei z ideami innych duchów (przenosząc się więc na poziom zjawiskowy) wnioskujemy o cechach Ducha Nieskończonego – troskliwości i dobroci.

¹⁰³ Berkeley, *Traktat*, 141.

larne połączenia i ich zwieńczenie pozwalają nam wznieść się powyżej owych czynników pośrednich i ujrzeć przez chwilę pierwszego poruszciciela – niewidzialne, niecielesne, nierozciągliwe i intelektualne źródło życia i bytu¹⁰⁴, czyli pewną doskonalszą od nas nieuchwytną bezpośrednio, „skrywającą się” za niezależnymi od ludzkiej woli ideami substancję, która stanowi gwarant ich istnienia.

Wątek ten pojawia się w twórczości Berkeley’a literalnie, np. w par. 109 *Traktatu*¹⁰⁵. Łączy się on również z fragmentem *Dziejów Apostolskich*, który stanowi swoisty *leitmotiv* projektu filozoficznego biskupa Berkeley’a¹⁰⁶: „[...] w Nim żyjemy, poruszamy się i bytujemy”¹⁰⁷. W kontekście Boga ujmowanego jako Najwyższy Duch, wzbudzający w człowieku idee świata zmysłowego, cytat ten wydaje się niezwykle trafny. *Życie i poruszanie się* duchów skończonych zapewnione jest przez dostarczenie im realnych, tj. niezależnych od ich woli, idei świata zmysłowego. Spojrzenie na rzeczywistość w kategorii księgi umożliwia trafne rozpoznanie pochodzenia tych komunikatów – zawsze musi kryć się za nimi jakiś autor.

Filozofia Berkeley’a wyjaśnia to, jak jest możliwe poznanie istnienia najwyższego ducha oraz w jaki sposób świat zmysłowy staje się dla człowieka inteligibilny i odsyła go do Stwórcy. W *Trzech dialogach*, w kwestii poznawalności Boga, pada następujące stwierdzenie: „Wszystko bowiem, co wiem o Bogu, zdobywam drogą refleksji nad moją własną duszą, drogą potęgowania jej mocy i usuwania jej niedoskonałości”¹⁰⁸. Mamy tu do czynienia ze schematem gradualistycznym: doskonały pierwowzór (Bóg) – mniej doskonała kopia (człowiek). Mimo widocznej ontologicznej i aksjologicznej różnicy między tymi dwoma zachodzi również podobieństwo¹⁰⁹. Odczytanie skończonego podmiotu jako niedoskonałej kopii Boga jest elementem dopełniającym Berkeleyowską *Księgę Świata*.

Odpowiedniość funkcji rozumu i woli duchów skończonych względem Ducha Nieskończonego jawi się jako kolejny czynnik odpowiadający za możliwość komunikacji i ludzką wiedzę o Stwórcy. Aktywne z natury, jak wszystkie duchy, podmiotowości skończone pełnią rolę czytelników i w procesie odczytywania (w ramach zwrotu obiektyw-

¹⁰⁴ Berkeley, *Siris*, 187.

¹⁰⁵ Berkeley, *Traktat*, 112.

¹⁰⁶ Tamże, 81–82, 145.

¹⁰⁷ Tamże, 145.

¹⁰⁸ Berkeley, *Trzy dialogi*, 264.

¹⁰⁹ Bradatan, *The Other Bishop Berkeley*, 24–25.

nego¹¹⁰) oraz refleksji nad tekstem i praktycznego używania go (w ramach zwrotu subiektywnego) realizują swoje istnienie. W późnych pismach motyw *liber mundi* pojawia się m.in. za sprawą licznych odwołań do Plotyna. Kontynuując swoją myśl, Berkeley pisał: „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”¹¹¹.

Za główne kategorie ontologiczne filozofii platońskiej Lovejoy uznaje idee i dusze¹¹² – przedmioty poznania i poznających. Dotychczas nakreślony gradualizm, wyłaniający się z wczesnych prac Berkeleya, cechuje podobna dwoistość. Dodatkowo po stronie idei mamy do czynienia z trójstopniową gradacją, której kolejne stopnie tworzą: idee w umyśle Boga (niezmysłowe archetypy), idee świata zmysłowego oraz idee pamięci i wyobraźni. Po stronie duchów natomiast poziomy są przynajmniej dwa¹¹³: Ducha Nieskończonego oraz duchów skończonych, które dzielają jego funkcje, jednakże z istotną degradacją¹¹⁴; między którymi możliwa jest komunikacja, a spośród których drugie cechują się znacznie słabszą mocą oraz są egzystencjalnie zależne od idei wrażliwych w nie przez Ducha Nieskończonego. Muszą się bowiem ukształtować w pewnej aktywności, która to aktywność nie może być zdeterminowana ich własnymi ideami, ponieważ idee własne, tzn. towarzyszące zwrotowi subiektywnemu (idee pamięci i wyobraźni), potrzebują pierwotnego materiału empirycznego (zwrotu obiektywnego), który zapewnia im byt samodzielny – Bóg.

Wspomniana dwutorowość występuje jedynie na poziomie opisu, nie można mówić tu o rozdźwięku w samej filozofii Berkeleya – ona dosko-

¹¹⁰ Terminy empiryzm obiektywny oraz empiryzm subiektywny występują m.in. w: David Berman, *Berkeley. Eksperymentalna filozofia* (Warszawa: Wydawnictwo Amber, 1998), 14.

¹¹¹ Berkeley, *Siris*, 164–165.

¹¹² Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, 47.

¹¹³ Berkeley wspomina bowiem o tzw. duchach wyższych, np. *Traktat*, 90–91 czy *Dzienniki filozoficzne*, wpis 835.

¹¹⁴ Szczególnie ważny wydaje się tu wolicjonalny aspekt podmiotowości skończonych, który wyraża się w stwarzaniu. Człowiek, nawet w sferze wyobraźni, nie wygeneruje niczego w sensie ścisłym, ponieważ jego sfera subiektywna uzależniona jest od wcześniejszego zwrotu obiektywnego. Widać w tym momencie niewątpliwy wpływ Locke’a, który uważał, że „Panowanie człowieka w małym światku własnego umysłu jest mniej więcej takie samo, jak w wielkim świecie rzeczy widzialnych, gdzie jego potęga [...] ogranicza się do łączenia i rozdzielania materiałów, jakie wpadną mu w ręce” (Locke, *Rozważania*, 142).

nale wpisuje się w neoplatoński schemat łańcucha bytu¹¹⁵. To duchy są uhierarchizowanymi substancjami, jednakże substancje te realizują się jedynie poprzez aktywność, która to, z konieczności, domaga się swojego przedmiotu – idei¹¹⁶. Idee są egzystencjalnie współzależne od faktu epistemiczno-wolicjonalnej aktywności duchów, a duchy – by istnieć – muszą działać na ideach. Fakt tej współzależności nie sprawia jednak, że idee z poziomu fenomenologicznego tracą na realności, co wiąże się z Berkeleyowskim jej rozumieniem jako niezależności od woli. Temporalność, o którą wzbogacony jest świat duchów skończonych, każe stawiać ostre demarkacje między archetypami a aktualnie prezentowanymi mu ideami, jednakże w bezzczasowej, Bożej perspektywie, można powiedzieć terminologią Lovejoya, realizowana jest zasada wyczerpującego odzwierciedlenia i wszystkie Jego akty woli wykonywane są symultanicznie.

Zakończenie

Mimo braku literalnych odwołań neoplatońskie interpretacje wczesnych pism Berkeleyya mogą okazać się uzasadnione. Należy pamiętać, że filozofowie klasycznego nurtu filozofii nowożytnej – w przeciwieństwie np. do myślicieli scholastycznych – rzadko powoływali się w swoich pracach na autorytet innych autorów¹¹⁷. Chcieli oni raczej tworzyć filozofię *ab ovo*, odwołując się do, dostępnego każdemu człowiekowi – jak to określa Descartes – naturalnego światła rozumu¹¹⁸. Podczas gdy Berkeley w *Siris* uważa się za kontynuatora tradycji i powołuje się wciąż na dzieła starożytnych, średniowiecznych i renesansowych filozofów platońskich, w jego wczesnych pracach nie znajdziemy wielu odwołań do innych koncepcji¹¹⁹. Filozof – podobnie jak inni nowożytni anglojęzycz-

¹¹⁵ Ciekawym rozszerzeniem myśli o gradualizmie, przenikającym rzeczywistość, są, wykraczające poza sferę metafizyki i teorii poznania, jego konsekwencje dla teorii polityczno-społecznej Dobrego Biskupa. Wątki te, w świetle badań m.in. nad *Siris*, kazaniem *O woli Bożej czy Biernym posłuszeństwem*, przedstawia w swojej książce Marta Szymańska-Lewoszewska (*W służbie Bogu i człowiekowi. Zarys problemu patriotyzmu w myśli George'a Berkeleyya* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018), 190–193).

¹¹⁶ Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, wpis 854.

¹¹⁷ Bradatan, *The Other Bishop Berkeley*, 50.

¹¹⁸ René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński (Warszawa: Vis-a-Vis Etiuda, 2019).

¹¹⁹ Poza bezpośrednio przywoływanymi w *Traktacie* rozważaniami Locke'a, Newtona czy Malebranche'a.

ni myśliciele, w koncepcjach których odznaczał się platonizm¹²⁰ – krytykuje wiele elementów ówczesnej myśli z wnętrza jej paradygmatu, posiłkując się obecnymi w niej koncepcjami i terminologią, co doprowadza do zaskakujących syntez.

Kwestia czasowości, rozumianej jako element rzeczywistości ludzkiej, który obcy jest Boskiemu Umysłowi, powraca wielokrotnie w pismach irlandzkiego biskupa. Zagadnienie kategorii, które nie występują na wyższych poziomach rzeczywistości, a zjawiają się dopiero wraz z degradacją bytu czy zaktualizowaniem potencjału twórczego obiektów znajdujących się na niższych szczeblach metafizycznego schematu¹²¹, charakteryzuje platońską filozofię od samego jej zarania. W *Timaiosie* czas „[...] powstał na wzór wieczności, aby był do niej możliwie jak najpodobniejszy”¹²², *Enneady* Plotyna natomiast przedstawiają wieczność jako „wzór niewzruszony”¹²³ czasu, który według zasad filozofii mędrca z Nikopolis jest bytowo gorszy od swojego wzorca i, nie występując na wyższych poziomach, zjawia się dopiero wraz z aktywnością Duszy¹²⁴.

W pracach Dobrego Biskupa można znaleźć nie tylko podobne do platońskich gradualistyczne założenia metafizyczne, ale również – manifestującą się przez tezy nt. subiektywnej natury i genezy czasu i przestrzeni – ciekawą odpowiedź na trapiący tradycję platońską problem, w jaki sposób zostaje powołany do istnienia świat gignetyczny. Inspirowany tłem intelektualnym nowożytnego empiryzmu, Berkeley stwierdza, że dzieje się tak przez aktywność substancji niższych. Operacje duchów skończonych na prostych, danych przez absolut, ideach nie mają jedynie charakteru strukturyzującego doświadczenie, ale również konstytutywny¹²⁵ dla czasowości i przestrzenności, które stają się zrozumiałe jedynie w ramach prywatnych światów skończonych podmiotowości.

Świat przyrody w filozofii Berkeleya można interpretować, zgodnie z tradycją platońską, jako przesłankę, która odsyła do rzeczywistości wyższej – Ducha Nieskończonego wraz, z uwagi na nasz czasoprzestrzenny modus istnienia, z niepoznawalnymi archetypami. Ów

¹²⁰ Dariusz Kucharski, *Racjonalność wiary w ujęciu Henry’ego More’a* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020), 75–93.

¹²¹ Berkeley, *Siris*, 215–216.

¹²² Platon, *Timaios*, przeł. Władysław Witwicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002), 37d.

¹²³ Plotyn, *Enneady*, 386–387 (III, 7, 1).

¹²⁴ Tamże, 209–210 (V, 1, 1), 406–409 (III, 7, 11).

¹²⁵ Np. Berkeley, *List George’a Berkeley’a do Samuela Johnsona z 24 marca 1730 roku*, 255.

sceptycyzm w kwestii ich poznawalności – zgodny zresztą z duchem epoki – nie ma jednak implikacji praktycznych. Dla odpowiedniego postępowania nie musimy znać istoty tych, jakże dalekich od ludzkiego doświadczenia, przedmiotów – wystarczy uzmysłowienie sobie ich boskiego pochodzenia oraz umiejętność działania w prezentowanym nam, cechującym się prawidłowościami, świecie.

Idee te traktowane są w sposób specyficzny. Raczej, wbrew sugestiom Wenza¹²⁶, nie należy ich traktować jako abstrakcyjnych bytów zamieszkujących w Umyśle Boga (co zresztą Berkeley zdaje się odrzucać¹²⁷), lecz, co sugeruję, jako pewne niezmysłowe, atemporalne i aprzestrzenne impulsy do doświadczenia, które w pełni zrealizować się mogą – zgodnie z zasadą wystarczającego odzwierciedlenia – dopiero w jednostkowych umysłach ludzkich. Komunikaty z konieczności skierowane są bowiem ku jakiemuś odbiorcy, a nadmiarowe ich tworzenie stawia pod znakiem zapytania doskonałość ich twórcy.

Idee w wyżej przytoczonym rozumieniu filozofów nowożytnych – w odróżnieniu od idei w ramach tradycji platońskiej¹²⁸ – nie mogą pełnić roli archetypów/pierwowzorów. Niemniej jednak przy jednoczesnej krytyce idei abstrakcyjnych, dyskutowanych przez nowożytną filozofię brytyjską, można wciąż pozostać przy neoplatońskiej metafizyce. W dziełach wczesnych Berkeley używa w kontekście umysłu Boga terminu „archetyp” (idei) zamiast „idea”. Archetypy bowiem spełniają wymagania, by w sposób sensowny można było powiedzieć o rzeczach postrzeganych przez człowieka, że stanowią ich manifestację bądź są przez nie wzorczo przyczynowane.

Pytanie o naturę owych pierwowzorów i relacje, w jakich stoją one do rzeczy zmysłowych, pozostaje jednocześnie nierozstrzygnięte w sposób definitywny. Wysłunięta w artykule teza o ujęciu owych archetypów jako pewnych impulsów do doświadczenia, wrytych na zmysłach ducha skończonego, stanowi pewną interpretację myśli Berkeleyya. Jej zaletą jest to, że pozwalałaby uwydatnić założenia metafizyczne filozofa i proponowałaby czytelną demarkację między archetypem – nieobdarzonym cechami doświadczenia aktem Bożej woli, służącym wzniece-

¹²⁶ Wenz, „Berkeley’s Christian Neo-Platonism”: 542–545. Dociekania tego autora były krytykowane w literaturze przedmiotu, zob. Daniel, *Berkeley’s Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas*, 247. Zastrzeżenia względem tego ujęcia wysuwa również Robert McKim („Wenz on Abstract Ideas and Christian Neo-Platonism in Berkeley”, *Journal of the History of Ideas* 43(4) (1982): 665–671).

¹²⁷ Berkeley, *List George’a Berkeleyya do Samuela Johnsona z 24 marca 1730 roku*, 254–256.

¹²⁸ Berkeley, *Siris*, 208–209.

niu zmysłowości – a ideą, już jako pewnym doświadczeniem w solipsie ducha skończonego.

Wprowadzając pewien niestandardowy klucz interpretacyjny do systemu filozoficznego, należy zapytać o to, czy wszystkie momenty komentowanego systemu są z nim koherentne. Mimo że niniejsza praca stara się odpowiedzieć pozytywnie na postawione pytanie, jego całościowe rozpatrzenie – z uwagi na pokaźną ilość literatury oraz kontrowersji interpretacyjnych, którą zostawił po sobie biskup Cloyne – wymaga analiz znacznie wykraczających poza ten tekst. Niemniej jednak cel polegający na wskazaniu owego klucza poprzez wyklarowanie założeń metafizycznych Berkeleya uznaję za osiągnięty.

Bibliografia

- Augustyn. 2018. *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Beierwaltes Werner. 2003. *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. Piotr Domański. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Berkeley George. 1949. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne Volume Two*. London–Edinburgh–Paris–Melbourne–Toronto–New York: Thomas Nelson and Sons Ltd.
- Berkeley George. 1956. *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. Jan Leszczyński, Bolesław J. Gawęcki, Czesław Znamierowski. Kraków: PWN.
- Berkeley George. 2007. *Dzienniki filozoficzne*, przeł. Bartosz Żukowski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Berkeley George. 2011. *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. Adam Grzeliński. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Berkeley George. 2013. *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z Dodatkami*, przeł. Adam Grzeliński, Marta Szymańska-Lewoszewska. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Berman David. 1986. „Berkeley’s ‘Siris’ and the ‘Whisky Patriots’”. *Eighteenth-Century Ireland / Iris an Dá Chultúr* 1.
- Berman David. 1996. *Berkeley: Idealism and the Man*. Oxford: UOP Oxford.
- Berman David. 1998. *Berkeley. Eksperymentalna filozofia*. Warszawa: Wydawnictwo Amber.
- Berman David. 2022. *The Essential Berkeley and Neo-Berkeley*. London: Bloomsbury Academic. Bloomsbury Publishing Plc.
- Bradatan Costica. 2006. *The Other Bishop Berkeley*. New York: Fordham University Press.

- Brown Stuart. 2008. „Leibniz and Berkeley: Platonic Metaphysics and ‘The Mechanical Philosophy’”. W: *Platonism at Origins of Modernity*, red. Douglas Hedley, Sarah Hutton, 239–253. Dordrecht: Springer.
- Brykman Geneviève. 2010. „Berkeley, Spinoza, and Radical Enlightenment”. W: *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*, red. Silvia Parigi, 159–170. Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer.
- Corrigan Kevin. 1994. „Berkeley and Plotinus on the Non-existence of Matter”. *Hermathena* 157: 67–85.
- Daniel Stephen H. 2001. „Berkeley’s Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas”. *Journal of the History of Philosophy* 39(2): 239–258.
- Daniel Stephen H. 2007. *The Harmony of the Leibniz-Berkeley Juxtaposition*. W: *Leibniz and the English-Speaking World*, red. Pauline Phemister, Stuart Brown, 163–180. Dordrecht: Springer.
- Daniel Stephen H. 2010. *How Berkeley’s Works are Interpreted*. W: *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*, red. Silvia Parigi, 3–14. Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer.
- Daniel Stephen H. 2018. „Berkeley’s Non-Cartesian Notion of Spiritual Substance”. *Journal of the History of Philosophy* 56(4): 659–682.
- Dillon John M. 1997. *The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*. Hampshire: Ashgate Publishing Company.
- Grayling Anthony C. 2005. „Berkeley’s Argument for Immaterialism”. W: *The Cambridge Companion to Berkeley*, red. Kenneth P. Winkler, 166–189. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grzeliński Adam. 2010. *Człowiek i duch nieskończony*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Hight Marc, Walter Ott. 2004. „The New Berkeley”. *Canadian Journal of Philosophy* 34(1): 1–24.
- Kucharski Dariusz. 2020. *Racjonalność wiary w ujęciu Henry’ego More’a*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1955. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa: PWN.
- Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa: PWN.
- Lovejoy Arthur. 2009. *Wielki łańcuch bytu*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- McCracken Charles. 1986. „Berkeley’s Notion of Spirit”. *History of European Ideas* 7(6): 597–602.
- McKim Robert. 1982. „Wenz on Abstract Ideas and Christian Neo-Platonism in Berkeley”. *Journal of the History of Ideas* 43(4): 665–671.
- More Henry. 1743. *Divine Dialogues*. Glasgow: Robert Foulis.
- Platon. 2002. *Timaios*, przeł. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Plotyn. 1959. *Enneady*, przeł. Adam Krokiewicz. Kraków: PWN.
- Raube Sławomir. 2000. *Deus Explicatus: Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*. Białystok: Wydawnictwo UwB.
- Reale Giovanni. 2008. *Historia filozofii starożytnej IV*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sarnowski Stefan. 1982. *Krytyka filozofii metafizycznej*. Warszawa: PWN.

- Sikora Paweł. 2016. *Pojęciowa treść percepcji w filozofii nowożytnej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Szałek Piotr K. 2008. *O genezie Berkeleyowskiej definicji istnienia*. W: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. Stanisław Janeczek, 93–113. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Szałek Piotr K. 2016. *Istnienie i umysł. Studium podstaw filozofii George'a Berkeleya*. Kraków: Piotr K. Szałek and Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
- Szymańska-Lewoszewska Marta. 2018. *W służbie Bogu i człowiekowi. Zarys problemu patriotyzmu w myśli George'a Berkeleya*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Vaugh Thomas. 1888. *The Magical Writings of Thomas Vaughan (Eugenius Philatheles): A Verbatim Reprint of His First Four Treatises: Anthroposophia Theomagica, Anima Magica Abscondita, Magia Adamica, and the True Cælum Terræ*. Michigan: G. Redway.
- Wenz Peter. 1976. „Berkeley's Christian Neo-Platonism”. *Journal of the History of Ideas* 37(3): 537–546.
- Żukowski Bartosz. 2012. *Esse est percipi? Metafizyka idei*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Streszczenie

Późny okres filozofii Berkeleya, związany z publikacją *Siris*, niekiedy interpretuje się jako zerwanie z tezami okresu wczesnego – tzn. okresu twórczości obejmującego czas do opublikowania *Trzech dialogów między Hylasem a Filonousem*. W literaturze przedmiotu pojawiają się jednak wzmianki na temat komplementarności pism Berkeleya pochodzących z różnych lat. Niniejszy artykuł stanowi próbę spojrzenia na system filozoficzny Berkeleya z obu okresów twórczości pod kątem jego podstawowych założeń metafizycznych. Użyty do tego zadania neoplatonicki klucz interpretacyjny pozwala w odmienny sposób spojrzeć na niektóre jego elementy, np. zwrócić uwagę na gradualizm metafizyczny jako rdzeń systemu irlandzkiego filozofa. W tej optyce Berkeley staje się przede wszystkim zaangażowanym religijnie metafizykiem, dla którego namysł epistemologiczny stanowi jedynie dopełnienie filozoficznego projektu. Odwołania Berkeleya w *Siris* do tradycji neoplatonickiej, w myśl przeprowadzanej w artykule interpretacji, nie pełnią jedynie funkcji perswazyjnej (co postulują niektórzy komentatorzy), a wyrażają autentyczny sens filozofii Dobrego Biskupa. Przeciwwstawienie wczesnego systemu Berkeleya (empiryzmu) oraz późnego (neoplatonizmu) okazuje się w tej interpretacji bezzasadne, ponieważ twierdzenia teoriopoznawcze uzasadnione są pewną wizją rzeczywistości, związaną z chrześcijańskim neoplatonizmem. Subiektywistyczne ujęcie czasu i przestrzeni nie jawi się wówczas jedynie jako postulat epistemologiczny, wypracowany na gruncie dyskusji z XVII-wieczną filozofią, ale także jako twierdzenie metafizyczne, centralne dla systemu myśliciela z Kilkenny.

Słowa kluczowe: George Berkeley, neoplatonizm, idealizm, gradualizm metafizyczny, czas, przestrzeń

George Berkeley as a Neoplatonist? Common Grounds in Early and Late Philosophy of Berkeley

Summary

Sometimes the late period of Berkeley's philosophy related to the publication of *Siris* is interpreted as a renouncement of the early period's theses. In the literature on the subject, however, there are references to the complementarity of Berkeley's writings from different years. This article is an attempt to look at Berkeley's philosophical system from both periods of his philosophical activity in terms of its basic metaphysical assumptions. The Neoplatonic interpretive key used for this task allows one to look at some of its elements from a different perspective, e.g. to draw attention to metaphysical gradualism as the core of the Irish philosopher's system. In this view, Berkeley becomes above all a religiously engaged metaphysician, for whom epistemological reflection is only a complement to a philosophical project. Berkeley's references in *Siris* to the Neoplatonic tradition do not serve a persuasive function (as some commentators postulate) but express the authentic sense of his philosophy. The contrast between the early Berkeley system (empiricism) and the late one (Neoplatonism) in this interpretation turns out to be unfounded because epistemological claims are justified by a certain, Neoplatonism-related vision of reality. Thus, the subjectivist approach to time and space does not appear only as an epistemological postulate, developed based on discussions with 17th-century philosophy, but as a metaphysical theorem, central to the Good Bishop's system.

Keywords: George Berkeley, Neoplatonism, idealism, metaphysical gradualism, time, space