

KINGA KAŚKIEWICZ

*Wpływ francuskich
estetyków naturalistycznych
osiemnastego wieku
na klasyczną estetykę niemiecką*

Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, 327 s.

W 2010 roku nakładem Wydawnictwa Naukowego UMK w Toruniu uka-
zała się kolejna książka z serii „Monografie z Historii Filozofii” poświęconej
w znacznej mierze filozofom XVIII wieku. Najnowsza pozycja zatytułowa-
na *Wpływ francuskich estetyków naturalistycznych osiemnastego wieku na
klasyczną estetykę niemiecką* autorstwa Kingi Kaśkiewicz jest kolejną próbą
przybliżenia polskiemu czytelnikowi osiągnięć estetyki europejskiej. Wy-
dawnictwa polskie oferują dziś przekłady i opracowania najnowszych prą-
dów w teorii piękna natury i sztuki przy niemal zupełnym pomijaniu reflek-
sji estetycznej wcześniejszych okresów historycznych. W ten sposób polski
odbiorca zostaje ograbiony w dwójnasób. Po pierwsze, zostaje pozbawiony
znajomości niezwykle interesujących teorii czasów wcześniejszych, których
osiągnięcia stanowią integralny składnik kultury współczesnej. Po drugie
zaś, często wręcz utrudnione zostaje zrozumienie problematyki estetycznej,
podejmowanej przez najnowszych myślicieli mniej lub bardziej świadomie
odwołujących się do klasycznych zagadnień estetyki i filozofii. Choćby ze

względu na próbę przełamania stereotypowego wyeksponowania tego, co współczesne, kosztem tego, co minione, nie sposób przecenić trzeciej – po monografii Adama Grzelińskiego oraz Krzysztofa Wawrzonkowskiego – rozprawie poruszającej problematykę estetyczną w ramach wspomnianej serii.

Obszerna, ponadtrzystustronicowa rozprawa, została poświęcona dwóm obszarom językowym: francuskiemu i niemieckiemu oraz wzajemnemu przenikaniu myśli o pięknie i sztuce w osiemnastowiecznej kulturze. Zagadnienia podjęte przez autorkę monografii rozpadają się na dwa wyraźne bloki tematyczne. Pierwsza część dotyczy reprezentatywnych, francuskich autorów o proveniencji naturalistycznej (André, Du Bos i Batteux), druga zaś wpływów tychże koncepcji, jakie możemy odnaleźć na obszarze filozofii niemieckiej XVIII wieku (Kant, Goethe, Schiller, Lessing).

Przyzwyczajiliśmy się doszukiwać naturalistycznego podejścia w sztuce francuskiej w dziedzinie literatury, malarstwa i muzyki końca XIX wieku, łącząc ten nurt z nazwiskami Balzaka, Flauberta, Zoli, Debussy'ego czy, szerzej, z twórczością impresjonistów. Zapominamy jednak, że pewne charakterystyczne preferencje – choć zmodyfikowane – często powracają w kolejnych epokach. Podobnie jest z inspiracją naturą w estetyce i sztuce. Klasyczny, grecki ideał *mimesis*, w odmienionej postaci często powracał w teorii sztuki kolejnych stuleci. Przeświadczenie, że to właśnie w naturze tkwi uzdrawiająca zasada dla niepohamowanej ludzkiej fantazji oraz jądro wszelkiej sztuki, było równie bliskie Charles'owi Batteux (twórcy pojęcia sztuk pięknych) i Emilowi Zoli.

W pierwszej części monografii Kingi Kaśkiewicz odnajdziemy zatem rekonstrukcję myśli trzech wybitnych francuskich estetyków naturalistycznych, którzy w przyszłości – wprost bądź okrężnymi drogami – wpłynęli zarówno na koncepcje estetyków niemieckich, jak i – w dalszej kolejności – naszych rodzimych filozofów (choć tego ostatniego wpływu autorka już nie rekonstruuje).

Pierwszym omawianym w tej części autorem jest francuski jezuita, ojciec (Yves-Marie) André. Ten niezwykle ciekawy myśliciel, choć dziś już niemal zapomniany, stworzył w znacznej mierze nietypową jak na swoje czasy koncepcję piękna. Podobnie jak czyniło to wielu innych przed nim, André próbował pogodzić powszechność klasycznego wzorca piękna ze zmiennością kanonów, jakie obowiązywały w różnych epokach. Ostatecznym efektem jego starań stał się ciekawy podział piękna na trzy główne rodzaje: 1) ponadczasowe piękno idei, 2) do pewnego stopnia zmienne piękno natury i 3) w pełni arbitralne piękno przemijających mód. Na szczególną uwagę zasługuje wyróż-

nione przez André piękno, jakiego ludzie uczą się od natury. Idea połączenia piękna idealnego (wrodzonego) z pięknem zaczerpniętym z doświadczenia stanowi najbardziej interesujący i zarazem nowatorski pomysł André.

Drugi z omawianych w monografii estetyków naturalistycznych, Jean-Baptiste Du Bos, został zaprezentowany jako twórca emocjonalnej koncepcji dzieła sztuki. Genialne dzieło sztuki wywołuje, zdaniem francuskiego filozofa, silne emocje zawsze i u wszystkich ludzi. Jego wartość polega właśnie na sile tego poruszenia. Dzieło mdłe, nieaktualne, obce naszemu doświadczeniu i odczuwaniu świata nigdy nie zdobędzie naszego uznania, natomiast geniusz artystyczny polega na umiejętnym doborze poruszającego tematu oraz możliwie najsilniejszego sposobu jego oddania.

Koncepcja estetyczna Charles'a Batteux również wskazuje na związek piękna i zdolności wzbudzania w nas uczucia (przyjemności), jak w teorii Du Bos'a, jednak silniej wyeksponowany jest tu sam proces tworzenia, rozumiany jako naśladowanie, czy raczej „zagęszczania” natury w dzieło sztuki. Geniusz nigdy nie tworzy tylko dzięki grze własnej fantazji, ale dokładnie studiuje otaczający go świat – w nim już bowiem zawarte są wszystkie rysy późniejszego dzieła sztuki (pogubione, zniekształcone, ukryte wśród tysiąca przypadkowych cech pobocznych). Rola geniusza sprowadza się do ich odnalezienia, wyselekcjonowania i wyeksponowania spośród cech nieistotnych wyobrazonego świata doskonalszego od pierwowzoru naturalnego.

Co łączy trzy wymienione koncepcje? Przede wszystkim przeświadczenie, że bezpośrednim i najważniejszym źródłem dla artysty jest natura, pojmowana niezwykle szeroko, nie tylko jako przyroda, ale także jako zjawisko społeczne, historyczne czy mitologiczne, składające się dopiero na całość określaną przez nas „światem”. André, Du Bos'a i Batteux łączy także przekonanie, że piękno nie jest wyłącznie składnikiem otaczającej nas rzeczywistości, lecz że istnieje o tyle, o ile może być dostrzegane, czy raczej konstruowane przez istoty ludzkie obdarzone możliwością ujmowania świata przez pryzmat idei i tworzenia światów doskonałych. Dla André zdolność ta przejawia się w możliwości ukazania dwóch, dopełniających się wzajemnie rodzajów piękna: idei i natury. Dla Batteux – w działalności genialnego artysty, który dostrzegając idee, tworzy *belle-nature*. Dla Du Bos'a, chyba w sposób najbardziej banalny, w umiejętności uchwytowania najbardziej porywającego serce tematu oraz w umiejętność jego, możliwie najbardziej wzruszającego, przedstawienia.

Koncepcje wymienionych estetyków francuskich były niezwykle popularne w swoich czasach, głównie za sprawą klasycznego podejścia do problematyki piękna i ludzkiego geniuszu. I rozprawy były wielokrotnie wydawane za

życia ich autorów, sporządzano ich przekłady na języki obce niemal natychmiast po publikacji w języku oryginalnym. Wszystko to złożyło się na ich wpływ, jaki wywarły na estetykę niemiecką: Lessinga, Goethego, Kanta czy Schillera.

Druga część omawianej monografii została poświęcona właśnie bezpośrednim oddziaływaniom francuskich estetyków na filozofów niemieckich. Podczas gdy pierwsza część książki Kaśkiewicz w znacznej mierze stanowi rekonstrukcję poglądów poszczególnych autorów (w sytuacji, gdy chodzi o rozprawy niemal zupełnie nieznane w Polsce, jest to zabieg konieczny), część druga, krytyczna i bardziej zawansowana wymaga od czytelnika szerszej i jednocześnie bardzo zróżnicowanej wiedzy fachowej z zakresu estetyki i filozofii. Wynika to z pewnością z różnic między samymi myślicielami. Trudno bowiem stawiać znak równości między dramaturgiem i poetą Lessingiem a filozofem tej klasy co Kant. Część poświęcona porównaniu koncepcji Du Bos'a i Lessinga zainteresuje bez wątpienia historyków sztuki, z kolei rozdział prezentujący przeplatanie się myśli Batteux i Kanta zwróci uwagę historyków filozofii. Dopiero końcowe rozdziały monografii omawiające koncepcje Kanta i Schillera znakomicie pokazują, w jakim kierunku zmierzało myślenie estetyczne w Europie XVIII wieku. Trudno nie zgodzić się z autorką monografii, że obydwaj wymienieni niemieccy filozofowie (mam nadzieję, że polski czytelnik nie poczyta mi za nadużycie zastosowanie tego określenia wobec Schillera) reprezentują w estetyce podejście naturalistyczne. Użycie słowa „natura” przez Batteux, jako kontynuatora doktryny Arystotelesa, jest oczywiście nieco inne niż zastosowanie tego samego terminu przez niemieckich estetyków. Mimo to wyraźnie widać zarówno u Kanta, jak i u Schillera kontynuację, czy może raczej pogłębienie stanowiska francuskiego poprzednika. Dokonując się zmianę paradygmatu, przejście do zupełnie nowego myślenia można dostrzec, przede wszystkim zwracając uwagę na wyeksponowanie zdolności twórczych człowieka przy budowaniu świata idei, przy wciąż silnym odniesieniu do natury. Omówione w monografii Kingi Kaśkiewicz inspiracje niemieckich filozofów francuską estetyką naturalistyczną ujawniają zarazem zmiany zwiastujące już nowe, romantyczne koncepcje kolejnego stulecia.

Milena Marciniak

ADAM GRZELIŃSKI

Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleya

Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, 295 s.

Ostatnie lata przyniosły w Polsce większe zainteresowanie filozofią George'a Berkeleya: wydane zostały dwie niedostępne do niedawna w naszym języku prace filozofa: *Alkifron* w przekładzie Mikołaja Olszewskiego i *Dzienniki filozoficzne* przetłumaczone przez Bartosza Żukowskiego. Niestety, literatura poświęcona koncepcji filozoficznej biskupa z Cloyne jest wciąż bardzo uboga. Polski czytelnik może bowiem sięgnąć jedynie do prac J. Sarny, P. Spryszaka czy S. Kijaczki, wciąż jednak brak monografii, która objęłaby całość berkeleyowskiego systemu filozoficznego, a jednocześnie pozwoliła na wnikliwy wgląd w kategorie, którymi się posługiwał, sytuując go równocześnie na tle problematyki filozoficznej pierwszej połowy XVIII wieku.

Monografia *Człowiek i duch nieskończony* autorstwa Adama Grzelińskiego wypełnia tę lukę. Zgodnie z deklaracją jej autora celem książki jest ukazanie zależności pomiędzy poszczególnymi częściami filozofii autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, tak aby zrekonstruować jej systematyczny charakter. Grzeliński przypomina, że w historii recepcji myśli Berkeleya dochodziło do zafałszowania jego filozofii, do prób odnajdowania w niej obcych założeń – tak pisali o niej najwięksi: Kant i Hegel, przede wszystkim jednak na jej odczytywaniu zaważyła tradycja kartezjańska z jej wymogiem jasności

i wyraźności poznania, a także dualistycznym przeciwstawieniem substancji myślącej i rozciągłej. Odczytywanie filozofii Berkeleya poprzez założenia kartezjanizmu prowadzi bowiem do nieporozumień: jawi się ona wtedy, jak czytamy w monografii, jako kartezjanizm „nieudany” (s. 10), a zaprzeczenie istnienia materii może wtedy prowadzić do zarzutów, zgodnie z którymi Berkeley miałby być solipsystą. Innym nieporozumieniem jest stwierdzenie Hegla, że przyjęcie przez Berkeleya założenia głoszącego, że gwarantem istnienia przyrody jest Stwórca, nic nie zmienia: pojęcie Boga zajmowałoby miejsce usuniętego pojęcia materii, wyróżniając spośród doświadczenia te treści, które mają charakter obiektywny. Tymczasem, jak czytamy w książce, to właśnie religijna teza głosząca zależność człowieka od Boga stanowi o specyfice koncepcji irlandzkiego filozofa: uzgodnienie woli człowieka i ducha skończonego przebiega jednak na kilku uzupełniających się płaszczyznach: filozofii natury, doświadczenia estetycznego, filozofii praktycznej (etyki i filozofii polityki), a także w filozoficznym pojmowaniu religii.

Punktem wyjścia prowadzonych w omawianej monografii analiz jest precyzyjne umieszczenie twórczości Berkeleya w kontekście historyczno-filozoficznym, co Grzeliński czyni w dwojaki sposób, odwołując się do ogólnie akceptowanej przez jej komentatorów interpretacji, zgodnie z którą problemowe znaczenie poszczególnych rozstrzygnięć, jakie w niej odnajdujemy, wykracza poza pierwszą połowę XVIII wieku, podczas gdy jej znaczenie systematyczne można określić poprzez problemy wcześniejsze, typowe jeszcze dla filozofii XVII-wiecznej. Znaczenie problemowe koncepcji Berkeleya jest kilkakrotnie wzmiankowane i dotyczy zagadnień optycznych, prezentowanych w eseju *Nowa teoria widzenia*, koncepcji względności przestrzeni prowadzącej do rozstrzygnięć Macha i Einsteina czy emotywistycznego odczytywania języka religijnego, do którego nawiązano w XIX i XX wieku. Przywoływany w książce kontekst historyczny jest zatem dwojaki: dotyczy zarówno szczegółowych rozstrzygnięć i ich znaczenia w czasach współczesnych Berkeleyowi, jak i późniejszych, ale także podstawowych problemów gnoseologicznych i ontologicznych rozpatrywanych przez filozofów początku XVIII stulecia.

Takiego wprowadzenia dostarcza pierwszy, obszerny rozdział pracy *Tło powstania immaterializmu Berkeleya*. Choć w popularnych opracowaniach przyjęto odczytywać jego filozofię jako bezpośrednią kontynuację założeń empirystycznej koncepcji Locke’a, to jednak monografia Grzelińskiego przekonuje, że jest to jej znacznieubożony obraz, a historyczne i problemowe zależności należy rozciągnąć na okazjonalizm Malebranche’a i sceptycyzm

Bayle’a. Szczególnie interesująco przedstawia się zależność myśli Berkeleya od koncepcji widzenia rzeczy w Bogu autora *De la recherche de la vérité*. Obaj filozofowie starali się przezwyciężyć aporie kartezjańskiego dualizmu, obaj też pragnęli wypracować koncepcję podporządkowaną myśleniu religijnemu. Grzebiński kilkakrotnie podkreśla, że ostatecznym impulsem do stworzenia oryginalnej koncepcji immaterialistycznej było przewartościowanie okazjonalizmu. Doktryna Malebranche’a była bowiem dla młodego irlandzkiego filozofa na wskroś sceptyczna: odmawiała nie tylko wartości poznaniu zmysłowemu, ale też głosiła całkowitą podległość ludzkiej woli względem woli Boga.

Zgodnie z zaprezentowaną w monografii interpretacją podstawą filozofii Berkeleya było założenie wyrastające z krytyki francuskiego oratorianina (przy czym powołując się na sugestie świetnego znawcy tematu, A.A. Luce’a, przyczyn różnicy w poglądach obu filozofów Grzebiński upatruje w doktrynalnym sporze religijnym); za pewnik Berkeley bierze to, w co wątpił Malebranche: niezbywalnie przynależną człowiekowi wolność oraz niewątpliwy charakter poznania zmysłowego. Postulując istnienie ludzkiej wolności, Berkeley uznaje jej substancjalny charakter (zresztą jeden z wpisów Berkeleyowskich *Dzienników filozoficznych*, opatrzony numerem 842, zrównuje pojęcie istnienia i woli), aktywność zaś wolicjonalna jest dlań równoznaczna z aktem kreacji – stwarzania w doświadczeniu poszczególnych treści. Zdaniem Berkeleya to wola współdziałając z wyobraźnią, sprawia, że treści, które wcześniej były jedynie wyobrażone, stają się bezpośrednimi wrażeniami. Poznaniu zmysłowemu zostało poświęcone zakończenie pierwszego rozdziału, w którym przeanalizowano treść dwóch esejów z dziedziny optyki (a w zasadzie, jak przekonuje Grzebiński, z zakresu psychologii postrzegania zmysłowego). Konsekwencją przyjętego przez Berkeleya stanowiska okazuje się zmiana znaczenia pojęcia „idea”, postulat nieistnienia absolutnej obiektywnej przestrzeni i czasu (co zakładała fizyka Newtona), oraz – co dla zrozumienia istoty koncepcji Berkeleya niezwykle ważne – nieodłączny charakter poznania i działania. W krótkiej, przytaczanej w książce, wypowiedzi autora *Alkifrona*: „»Czysty intelekt« – nie rozumiem tego” tkwi bowiem istotny rys berkeleyowskiego idealizmu: ogół zjawisk przyrody, całość treści doświadczenia, rozpatrywana jest przezeń nie z punktu widzenia namysłu teoretycznego, ale ludzkiego praktycznego zaangażowania w świecie.

Drugi rozdział przynosi szczegółowe analizy najważniejszych pojęć systemu filozoficznego Berkeleya, takich jak: idea, pojęcie (w dwojakim znaczeniu: konceptu (*conception*) i pojęcia (*notion*)), woli, istnienia, substancji, a także znaczenia i oznaczania. Autor zwraca przy tym uwagę, że znaczenie pierw-

szego z nich, podstawowego dla brytyjskiego empiryzmu XVIII wieku, nieustannie zmieniało się, zależnie od celów, jakie przyświecały poszczególnym filozofom. O ile dla Locke'a idea była pojęciem reprezentującym w umyśle to, co substancjalne: ciało, ludzką duszę czy Boga, a nieco później dla Hume'a idea oznaczała wyobrażenie zapośredniczone asocjacjami wyobraźni, o tyle dla Berkeleya podstawowe znaczenie tego pojęcia sprowadza się do prezentacji tego, co niezależne od aktywności poznawczej człowieka. W znaczeniu szerszym, potocznym, przekonuje Grzeliński w rozdziale *Idea i pojęcia*, idea to tyle, co zmysłowe doznanie takie („to oto biurko” czy „to, w tej chwili widzę”), tymczasem w znaczeniu ściślejszym, *idea* to tyle, co *minimum sensibile*, poznanie zmysłowe, najmniejsza cząstka doświadczenia zmysłowego, niezapośredniczona żadnymi wyznaczonymi przez umysł relacjami. Analizy prowadzone w tej części monografii dają czytelnikowi możliwość frapującego odczytania koncepcji Berkeleya, zrywającego z jej potocznym, powielanym w podręcznikach rozumieniem. Okazuje się bowiem, że to nie *idea* stanowi odwzorowanie pozazmysłowego świata, ale przede wszystkim *pojęcie* (*conception*) wyznaczone siatką relacji (należących do Berkeleyowskiej kategorii *notions*), a jej autor, posądzany o sceptycyzm i solipsyzm, głosi, że otaczające człowieka ciała bezsprzecznie istnieją, o czym przekonują zmysły. Analiza pojęć, które napotykamy w filozofii Berkeleya, jest jedną z najbardziej wartościowych cech książki – pozwala nie tylko na rekonstrukcję filozofii Berkeleya, ale daje także rozeznanie w całości oświeceniowej filozofii brytyjskiej. W interpretacji Grzelińskiego brytyjski empiryzm ukazuje bogactwo problemów, a jego rozwój wyznaczony dokonaniem Locke'a, Berkeleya i Hume'a wcale nie układa się w prostej linii wyznaczonej hasłem wyprowadzenia wiedzy z doświadczenia, jak chcieliby autorzy popularnych opracowań z zakresu historii filozofii.

Jak wspominałem, podstawową tezę książki Grzelińskiego jest systematyczny charakter filozofii Berkeleya, ukazujący religijny wymiar jego koncepcji. Jest to jednak monografia historyczno-filozoficzna: zapewne nie bez przyczyny jej tytuł to nie *Człowiek i Bóg*, ale właśnie *Człowiek i duch nieskończony*. Autora interesuje przede wszystkim zależność poszczególnych części owej filozofii, a nie argumentacja, jaką Berkeley – biskup Kościoła anglikańskiego – przeprowadza na rzecz dogmatycznie przyjmowanych tez doktrynalnych. Sposobu pogodzenia obu celów pisarstwa filozoficznego Berkeleya Grzeliński upatruje w dwojakim traktowaniu przezeń języka (a więc także: jego własnych wypowiedzi). Z jednej strony język pełni funkcję poznawczą, z drugiej zaś ma charakter emotywny (o czym zresztą wiedzą wszyscy czytelnicy).

nicy jego *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, stanowi to bowiem jedną z centralnych tez Berkeley’a). Tak właśnie należy traktować całość dorobku filozoficznego angielskiego myśliciela:

Po pierwsze – czytamy w monografii – zawiera ona wiele *sądów o charakterze poznawczym*, i w tym sensie należy śledzić porządek wyводу, a argumenty traktować z krytycznym namysłem. Po drugie jednak, należy je *zarazem* traktować jako *wypowiedzi emotywnie*, które mają na celu wzbudzenie odpowiednich uczuć i kształtowanie właściwych postaw, ostatecznie zaś utwierdzić ich czytelników w wierze i skłonić, aby z religijną żarliwością sięgali po argumenty, które są w nich zawarte. Takich argumentów dostarcza Berkeleyowski immaterializm (s. 271).

Ów religijny wymiar tylko w niewielkiej części dotyczy religii objawionej, a tytułowa zależność człowieka i ducha nieskończonego, zgodnie z przyjętą w książce interpretacją, przejawia się na kilku uzupełniających się płaszczyznach.

Pierwsza z nich to filozofia natury. Przyroda nie jest traktowana przez Berkeley’a jako twór wyobcowany, niezależny od ludzkich zamiarów. Skoro natura ma swego Stwórcę, to podległość jej prawom należy odczytywać jako zależność od Bożej woli. Ponieważ zaś przyroda jest przez Berkeley’a traktowana jako obszar realizacji pomyślności człowieka jako istoty witalnej, warunkiem owej pomyślności, w ogóle zaś: realizacji jakichkolwiek podejmowanych przez człowieka celów, jest uzgodnienie ludzkiej aktywności wolicjonalnej z zamysłem Stwórcy.

Ta naturalistyczna perspektywa zostaje przekroczona na płaszczyźnie doświadczenia estetycznego. Grzebiński, świadomy rozwoju pojęcia bezinteresowności estetycznej określającego istotę doświadczenia piękna i innych wartości poznania zmysłowego, w ciekawy sposób interpretuje je dla potrzeb zrozumienia filozofii Berkeley’a. Nic w tym zresztą dziwnego, skoro w filozofii tej nie przyjmuje się istnienia materii stanowiącej o niezależnym od doświadczenia istnieniu przedmiotów. Otóż bezinteresowność pozwalająca na kontemplację form natury bez interesownego odnoszenia się do istnienia ciał miałyby dla Berkeley’a oznaczać specyficzny sposób ukierunkowania ludzkiej woli. O ile w codziennym doświadczeniu chcenie ukierunkowane jest na zapewnienie pomyślności człowieka, warunkuje pojawienie się jego doświadczeniu poszczególnych przedmiotów, które stanowią środki do realizacji podjętych celów, o tyle postawa bezinteresowna oznacza zniesienie konieczności takiego odnoszenia się do doświadczenia, które przestaje być traktowane

jako zbiór ciał, a zaczyna – jako przedmiot estetycznej kontemplacji. Zachwyty pięknem, a raczej jak czytamy w monografii, wzniosłym pięknem (Berkeley nie odróżnia bowiem wyraźnie obu kategorii estetycznych), pozwala zerwać z indywidualnym ukierunkowaniem woli, która w tym przypadku „nie ma w nim »co chcieć«” (s. 209). Trzeba podkreślić, że tematyka piękna w filozofii Berkeleya jest bardzo rzadko podejmowana przez komentatorów jego myśli, a w ujęciu Grzelińskiego zyskuje ona ważne miejsce w całości koncepcji filozofa – nie tylko jest jedną ze wzajemnie powiązanych części jego systemu, ale także pozwala autorowi książki zrozumienie symboliki późnego dzieła Berkeleya, jakim jest wciąż nieprzetłumaczony na język polski *Siris*.

Jednakże, jak głosi Berkeley, doświadczenie estetyczne nie może być podstawą moralności. Konieczność przeciwstawienia uczuć związanych z tym doświadczeniem obowiązki moralnemu i koniecznemu respektowaniu opartego na rozumie prawa moralnego było zresztą przyczyną ostrych ataków Berkeleya na twórcę emotywistycznej teorii etycznej, Shaftesbury’ego, który utożsamiał porządek estetyczny i moralny. Jak wiadomo, polemice z nim Berkeley poświęcił zresztą większość swego *Alkifrona*. Adam Grzeliński ukazuje istotę owego sporu, lecz nie poświęca zbyt wiele miejsca samemu *Alkifronowi*, uznając, że zasadnicze zręby Berkeleyowskiej doktryny moralnej znajdują się we wczesnym, niewielkim piśmku zatytułowanym *Bierne posłuszeństwo*. W jej odczytaniu wyraźnie można dostrzec zapowiedź rozstrzygnięć kantowskich: bierne posłuszeństwo oznaczać ma bowiem bezwzględne respektowanie reguł moralnych i całkowite posłuszeństwo władzy państwowej. Jest to jednak posłuszeństwo bierne i dotyczy koniecznego respektowania zakazów, a także możliwość powstrzymania się od wykonywania nakazów, jeśli są one sprzeczne z sumieniem. W obu przypadkach obywatel jest jednak zobowiązany do przestrzegania prawa – także ponoszenia konsekwencji niewypełnienia woli władzy państwowej. Przeciwstawienie się jej grozi bowiem anarchią, w której funkcjonowanie jakiegokolwiek porządku staje się niemożliwe.

Ostatni, krótki rozdział pracy dotyczy wizji zbawienia i zasadności wiary w zbawienie i dalsze życie. O specyfice koncepcji Berkeleya decyduje to, że nie odnajdujemy w niej tradycyjnego dowodzenia istnienia Boga. Religia objawiona nie zawiera w sobie żadnych argumentów czy dowodów, ale porusza uczucia i niesie ukojenie. Berkeleyowskie pojmowanie religii objawionej nie ogranicza się tylko do konsolacji. W nie mniejszym stopniu, jak przekonuje Grzeliński, wiąże się ono z wczesnymi uwagami Berkeleya na temat czasu. „Podobnie jednak – czytamy w zakończeniu książki – jak czasu nie należy pojmować poprzez analogię do prostej nieskończonej linii, tak i wizja »życia

przyszłego« nie oznacza nieskończonego ciągu szczęścia czy udręki. To raczej stan osiągnięty w ostatnim dającym się wyobrazić momencie – któremu odpowiada idea osądzenia czynów i który nie podlega już zmianom” (s. 278).

Jeśli zważymy, że to właśnie zagadnienie czasu było pierwszym problemem, który zaintrygował we wczesnej młodości Berkeleya, okaże się, że należy przyznać rację autorowi *Człowieka i ducha nieskończonego*, iż omawiana filozofia tworzy spójną, koherentną całość, której poszczególne części nawzajem do siebie odsyłają. Równie zasadny okaże się metodologiczny zamiar leżący u podstaw monografii, w której równie istotne okazują się odwołania do pism innych filozofów (a tych nie brak, przywoływani są bowiem zarówno Locke, Malebranche, Descartes, jak i Arystoteles, Hegel czy Cassirer), co szczególnie analizy dokonywane wewnątrz systemu: znaczenie poszczególnych pojęć ustalane jest w obrębie samych tekstów, a oryginalne interpretacje znajdują oparcie w samych dziełach Berkeleya.

Człowiek i duch nieskończony to pierwsza polska obszerna monografia traktująca szczegółowo o filozofii Berkeleya. Pominięte zostają w niej niektóre wątki poboczne (dotyczące np. filozofii matematyki czy poruszanych przez Berkeleya zagadnień ekonomicznych), niektóre z nich przywoływane są nieco pobieżnie (jak chociażby wspomniana zawartość *Alkiforna*), jednak dzięki temu dostajemy do rąk zwartą, interesującą monografię, która nie tylko prezentuje niektóre aspekty filozofii Berkeleya po raz pierwszy, ale także czyni to w sposób bardzo kompetentny i interesujący nie tylko dla wąskiego kręgu badaczy, ale z pewnością też dla wszystkich czytelników, którzy nie chcieliby poprzestać na obiegowych sądach dotyczących Berkeleyowskiego immaterializmu.

Dawid Kolasa