

Adam Drozdek

Teologia Berkeley'a

Studia Philosophiae Christianae 33/1, 124-132

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ADAM DROZDEK

TEOLOGIA BERKELEY'A

Kwestie teologiczne były wiodącym tematem we wszystkich pismach Berkeleya i z każdej strony jego prac przebiega zasada, że „tym, co w naszych badaniach zasługuje na pierwsze miejsce, jest rozmyślanie o Bogu i o naszym obowiązku” (*Traktat 156*)¹. Kwestie te były też nieodmiennie obecne w jego życiu, w jego planach misjonarskich i podróży do Ameryki oraz w jego działalności biskupiej. W teorii i praktyce chciał dowieść prawd religii chrześcijańskiej i niewątpliwie trafna jest tu obserwacja J.S. Milla, który powiedział o Berkeleyu, że walka ze sceptycyzmem i ateizmem była „zasadniczym celem jego działalności jako filozofa”². Berkeley był przekonany, że wszyscy ludzie są w stanie poznać Boga w sposób naturalny, co też jest ich prawem i obowiązkiem. W swych pismach pokazywał, że jest to możliwe i że tylko uprzedzenie stanowi przeszkodę w dojściu do wiedzy o Bogu.

1.

Bezpośrednia wiedza o Bogu jest niemożliwa, gdyż Bóg jest bytem duchowym, my zaś nie mamy możliwości postrzegania duchów. Postrzegać jednak możemy efekty działalności duchów. Dlatego też wątpliwości co do istnienia Boga, są naturalne i należy użyć argumentów racjonalnych, tj. rozumu, by dowieść istnienia Boga. Oczywiście kwestia dowodów na istnienie Boga nie jest niczym nowym. Berkeleyowi jednak chodziło o to, żeby dowód nie był intuicyjny, by mógł przekonać każdego człowieka, nie tylko filozofa. W jego mniemaniu wiele tradycyjnych dowodów było nazbyt wyszukanych, wymagających przygotowania filozoficznego i teologicznego, by mogły mieć wartość dowodową. Sprawa wiary i religii jest jednak praktyczna, bo dotycząca życia każdego człowieka, zatem fundamentalne kwestie religijne powinny być rozwiązywane w sposób przemawiający do każdego, nie tylko do grupy intelektualistów.

Trudno uznać inną kwestię za bardziej fundamentalną, aniżeli istnienie Boga, zatem tutaj skoncentrowały się wysiłki intelektualne Berkeleya. Pragnął on oprzeć się na przesłankach oczywistych dla każdego i posługiwać się środkami dowodowymi, które nie wymagają specjalnego przygotowania. Stąd ciągle podkreślanie przez niego wagi zdrowego rozsądku jako fundamentu teologicznego. „Wszystko w Piśmie, co stoi po stronie tego, co powszechne przeciw temu co uczone, stoi po mojej stronie. We wszystkim stoję po stronie tłumu” (*Komentarze filoz.* 405). W swych zabiegach oparcia się na zdrowym rozsądku Berkeley dochodzi jednak do wniosków, które trudno byłoby uznać za zdroworozsądkowe. Problem, polega na tym, że za równie zdroworo-

¹ Odnośników do poszczególnych dzieł Berkeleya dokonuję używając kluczowego słowa tytułu i numeru paragrafu. W przypadku *Trzech dialogów* liczba oznacza stronę z wydania polskiego, Warszawa 1956. Liczba rzymska z następującą po niej liczbą arabską oznacza tom i stronę z dzieł Berkeleya, *Works*, London: Nelson 1948-57.

² J.S. Mill, *Berkeley's life and writing*, w *Dissertations and discussions*, London: Longmans 1875, t. 4, 178.

zsądkowe uchodzą trzy zasady, których jednocześnie przyjęcie Berkeley uznał za niemożliwe.

Pierwsza zasada mówi, że wiedza wywodzi się z danych zmysłowych – „wraz z tłumem musimy upatrywać pewność w zmysłach” (*Komentarz filoz.* 740) – które z kolei są opracowane przez rozum. Zasada druga mówi, że istnieje niezależne od nas źródło tych danych: jako podmiot poznania wiem, że nie jestem twórcą postrzeżeń, tj. idei, „skoro nie mam mocy, aby stanowić wedle własnej woli, jakie idee mają się zjawić w moim umyśle, gdy otworzę oczy czy uszy;” tak więc fakt, „że przyczyna wywołująca w nas idee, leży poza nami, to rzecz oczywista” (*Dialogi* 236, 277). Trzecia zasada identyfikuje to źródło powiadając, że jest nim materia. Cały wysiłek filozoficzny Berkeleya skierowany jest na pokazanie bezpodstawności tej zasady.

Zgoda, powiada Berkeley, że bezpośrednio mamy do czynienia z danymi zmysłowymi, zgoda, że przyczyna ich jest od nas niezależna, a więc obiektywana, ale czy znaczy to, że przyczyna ta jest odmiennej natury niż postrzegający je umysł, czy dusza? Negatywna odpowiedź na to pytanie stanowi fundament filozofii Berkeleya i najbardziej oryginalny, a zarazem paradoksalny, jej element. Berkeley uznaje obiektywność źródła danych zmysłowych, lecz źródło to jest również natury duchowej, tak więc utrzymywanie, że jest nim materia – jako byt odmienny od substancji duchowej – jest nieuzasadnione. Istnieje tylko substancja duchowa, powiada Berkeley, substancja duchowa, z której złożony jest każdy podmiot poznający – skończony i nieskończony, a więc zarówno człowiek, jak i Bóg.

Tym poglądem Berkeley doprowadza do skrajności empiryzm Locke'a i Kartezjusza. Podczas gdy oni utrzymywali, że percepcje zmysłowe reprezentują obiekty różne od tych percepcji, to Berkeley łączy je w jedno: obiekt jest percepcją, percepcja nie reprezentuje czegoś odmiennego od siebie, obiekt jest tym samym, co postrzeżenie, postrzeżenie jest tym samym, co obiekt. Nie ma odmiennej od postrzeżeń rzeczy samej w sobie, gdyż owa rzecz sama w sobie jest bezpośrednio dana w postrzeżeniu, ponieważ jest ona postrzeżeniem. Postrzeżenie jest więc tu punktem centralnym ontologii. I – jak Berkeley sam to podsumował – „istnieniem jest *percipi* albo *percipere*” (*Komentarz filoz.* 429).

Jednakże wszelka wiedza nie sprowadza się tylko to idei, tj. nie tylko do postrzeżeń. Jesteśmy przede wszystkim świadomi istnienia samych siebie. Ponieważ jednak człowiek jest duchem, a więc umysłem i wolą, to wiedza nas samych nie jest natury postrzeżeniowej. Wiemy o duchach, włączywszy nas samych, nie na podstawie idei, lecz na podstawie pojęć (*notions*). Pojęcia umożliwiają nie tylko wiedzę o duchach, lecz również wiedzę naukową. Bez pojęć istniałby tylko potok nie powiązanych ze sobą idei, ogromna ilość przypadkowych faktów, co byłoby ze wszech miar nie wystarczające dla Berkeleya. W tym więc widzi Berkeley rolę nauki, by ustalać te różnorakie zależności między obiektami, tj. ideami, wykrywać regularności w świecie, by można ich użyć do przewidywania zjawisk. Immaterializm Berkeleya nie zawiesza zatem działalności nauki (filozofii naturalnej).

Bez pojęć nie można się przede wszystkim obejść w filozofii. Na przykład, bez pojęcia przyczyny nie można by powiedzieć, że przyczyną idei jest duch, a w ostatecznej instancji Bóg, tak więc dowód na istnienie Boga załamałby się na samym początku. Ponadto bez pojęć niemożliwe byłoby wykrycie regularności w ciągach idei, a więc ustalenie praw natury, co jest również ważne z teologicznego punktu widzenia, gdyż istnienie tych prawidłowości jest dla Berkeleya również znakiem istnienia Boga, w szczególności mądrości i potęgi Bożej, dzięki której zachodzi owo uporządkowanie zjawisk. Dostrzegalna w ten sposób harmonia w świecie ukazuje jego zależność od potężnego Umysłu, który nie tylko powołał go do bytu, ale też nieustannie utrzymuje jego istnienie. Bez nieustannej interwencji tego Umysłu świat przestałby istnieć. Więć z natury świata wynika, że deizm jest nie do utrzymania: Bóg jest ciągle aktywną siłą, nieustannie działającą, bez czego świat obróciłby się w nicłość.

Konkluzja ta jest możliwa, gdyż zdaniem Berkeleya idee nie są powiązane przyczynowo, jedna idea może być co najwyżej znakiem drugiej: z idei dymu wnioskujemy o idei ognia nie dlatego, że postrzeżenie ognia powoduje powstanie idei dymu, lecz dlatego, że dym jest znakiem ognia. Jest to koincydencja, prawidłowość, którą obserwujemy w przyrodzie, lecz jest to powiązanie arbitralne, tak jak powiązanie litery z odpowiednim dźwiękiem czy też słowa „stół” z ideą stołu. Powiązania tego typu w przyrodzie są tak samo arbitralne, jak powiązania w języku między znakiem a znaczeniem. Nic w tym dziwnego, gdyż przyroda jest językiem, jest znakiem czy też nieogarnionym zbiorem znaków jej Autora: ponieważ sami nie jesteśmy przyczyną idei, zatem istnieć musi przyczyna różna od owych idei i od nas, którą jest Istota Najwyższa.

Czy jeszcze mamy wątpliwość? Wszak nie wątpimy w istnienie innych osób, aczkolwiek nie postrzegamy bezpośrednio innych dusz i wnosimy o ich istnieniu na podstawie niewielkiej tylko ilości idei (ruch ciała, barwa włosów itp.) Nie inaczej postrzegamy Boga, z tą różnicą, że „jawne oznaki Bóstwa postrzegamy w każdej chwili i na każdym miejscu... gdyż wszystko... jest znakiem lub skutkiem mocy bożej” (*Traktat* 148). Tak więc postrzegamy Boga – poprzez idee, tj. pośrednio – nieustannie, bo Bóg nieustannie utrzymuje świat (= ciąg idei) przy istnieniu.

2.

Jednym z powodów usunięcia przez Berkeleya materii jest zasada ekonomii myślenia. Ponieważ niewiele pozytywnego możemy powiedzieć o materii, to dlaczego w ogóle o niej mówić? Poza tym, czyż Bóg, wszechmocna istota, potrzebuje instancji pośredniej, by wywołać w nas idee? Materia funkcjonowałaby tu jako narzędzie wywoływania idei, czy jednak wyobrażać sobie należy, „że Bóg bez tego narzędzia działać nie może?” (*Dialogi* 242). Jest to więc zastosowanie wzmocnionej wersji brzytwy Ockhama, która usuwa z przyrody materię i którą Karl Popper nazywa brzytwą Berkeleya³. „Locke wymaga by Bóg stworzył i kontrolował materię, by materia powodowała idee, by idee stały się treścią umysłów i by umysły przyjmowały je. Berkeley odcina materię z tego łańcucha”⁴.

Warunek ekonomii myślenia jest jednak z punktu widzenia Berkeleya nieinteresujący, gdyż nie chodzi mu o uproszczenie rozumowań filozoficznych, lecz o osiągnięcie celów natury teologicznej. Rzecz w tym, że „wielkim sprzymierzeńcem ateistów wszystkich czasów była substancja materialna”, od której pozostają w zależności „wszystkie ich potworne systematy” (*Traktat* 92). Jednakże choć po usunięciu materii pozostaje tylko substancja duchowa, nie znaczy to, że prowadzi to prosto do wiary w Boga. To prawda, zadanie jest o wiele łatwiejsze niż w przypadku uznawania materii istniejącej obok substancji duchowej, lecz nie gwarantuje to wiary. Usunięcie materii nie prowadziłoby również do unicestwienia bałwochwaltwa, zgodnie z pragnieniem Berkeleya (*Traktat* 94), gdyż politeizm jest do pogodzenia z immaterializmem, pozostałby więc problem immaterialnego bałwochwaltwa.

³ Karl Popper, *A note on Berkeley as precursor of Mach and Einstein*, w C.B. Martin i D.M. Armstrong (red.), *Locke and Berkeley: A collection of critical essays*, London: Macmillan [1968], 444.

⁴ J.O. Urmson, *Berkeley*, Oxford: Oxford University Press 1982, 85.

Usunięcie materii z obrazu świata ma też służyć przywróceniu ważności działalności Boga w świecie, która stawała się coraz mniej widoczna w świetle dokonań nauki czasów Berkeleya. „Potwornym systematem” jest dla Berkeleya nie tylko ateizm, ale i deizm, któremu otwierał drogę siedemnasto- i osiemnastowieczny mechanicyzm. Prawda jest, że w dualizmie Kartezjusza konieczna jest nieustanna działalność Boga w celu utrzymania istnienia świata: ponieważ z obecnego istnienia świata nie wynika, że świat ma istnieć w następnej chwili, Bóg w każdym momencie odtwarza świat tak, że „zachowywanie [go] różni się od stworzenia tylko pojęciowo”⁵. Jednakże np. Robert Boyle, sam człowiek wierzący, przyrównuje świat do zegara, który raz wprawiony w ruch nie potrzebuje nieustannego doglądania jego Twórcy. W ten sposób rola Boga kończy się na akcie stworzenia i potem świat może już istnieć bez jego interwencji. To było nie do przyjęcia dla Berkeleya, który widział tylko w Bogu przyczynę sprawczą i uważał za niedopuszczalny pogląd, że Bóg jest zbędny w jakimkolwiek momencie istnienia świata. Dlatego też „pragnie on pojęcia natury ukazującego, że jest ona pozabawiona mocy” i że „natura jest wyłącznie sceną skutków”⁶. Usuwając materię Berkeley gwarantuje, że Kartezjańska koncepcja natury, wymagająca nieustannej interwencji Boskiej, nie przekształci się nawet w rękach niechrześcijanina w koncepcję natury usuwającej Boga poza swoje ramy. W ten sposób również badacze przyrody nie tracą kontaktu z Bogiem, bowiem badacze ci obserwując zjawiska natury „bezpośrednio stykają się z wolą Bożą, gdyż przyroda nie jest niczym innym jak ‘rozporządzeniem wolnej woli Boskiej’”⁷.

Następnym powodem usunięcia materii była chęć uproszczenia i uczynienia niezawodnym dowodu ontologicznego. Według tego dowodu nie możemy się cofać w nieskończoność w łańcuchu przyczynowym, tak więc istnieje pierwsza przyczyna, którą jest Bóg. Zrzucić temu dowodowi jednak można, że właściwie dlaczego nie miałby istnieć taki nieskończony ciąg przyczyn i skutków? Czy tylko dlatego, że nam to sobie trudno wyobrazić? Natura świata wszak może na to pozwolić. Ponadto, dowód ten nie musi wykluczać wieczności materii, czego przykładem jest arystotelizm. Jeśli jednak wykluczyć istnienie materii, nadać ideom zmysłowym charakter bierny i zarazem obiektywny oraz uznać, że jesteśmy istotami skończonymi, to niemożliwością jest uznanie istnienia Istoty Najwyższej, która jest źródłem owych idei. Nie potrzeba tu nic mówić o niebezpieczeństwie nieskończonego łańcucha przyczyn i skutków, gdyż Bóg wywołuje idee w każdej duszy bezpośrednio: ponieważ jedna idea nie może powodować innej, więc Bóg musi być obecny w każdym akcie postrzeżeniowym.

Berkeley uważa, że to pozwala mu powiedzieć iż „istnieje Umysł wszechobecny i wieczny, który zna i rozumie wszystkie rzeczy” (*Dialogi* 264). W jakim sensie Umysł ten jest wieczny? Immaterializm Berkeleya nie gwarantuje, że Umysł ów będzie zawsze istniał. Do sytuacji przed stworzeniem świata argumentacji Berkeleya nie można by zastosować, tak więc nic nie można by powiedzieć o wieczności tego Umysłu. Argumentacja ta zagwarantuje wieczność Boga tylko wtedy, gdy świat będzie wiecznie istniał, czego Berkeley nie uznaby, gdyż przeczyłoby to objawieniu. Czy argumentacja ta gwarantuje, że Bóg istniał wiecznie? Ponieważ tylko duch jest aktywny, to do wyobrażenia jest sytuacja, kiedy to mamy do czynienia z nieskończonym łańcuchem Duchów, z których jeden stwarza drugiego. Aczkolwiek sam łańcuch byłby wieczny, to

⁵ René Descartes *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. 1, 64.

⁶ P.A. Byrne, *Berkeley, scientific realism and creation*, *Religious Studies* 20 (1984), 455.

⁷ *Ib.*, s. 456, cytata pochodzi z Komentarzy filoz. 794.

każdy Duch byłby skończony. Tak więc Duch nie musi być wieczny. I w końcu immaterializm Berkeleya nie gwarantuje monoteizmu. Powołuje się on na harmonię kosmosu, na zązębienie się ciągów idei, co ma świadczyć o tym, że jeden Umysł rządzi światem. Lecz możliwe jest, że istnieją i inne Umysły, które może nie rządzą kosmosem, ale są równie wieczne i potężne, co Umysł nim rządzący, albo też rządzą światem wszystkie naraz nie prowadząc przy tym do zaburzenia harmonii świata.

Wszystko to w sumie pokazuje, że jeśli Bóg utożsamiony jest z istotą nieskończoną⁸, to immaterializm Berkeleya przy przychylniej interpretacji dowodzi istnienia wiecznej istoty, przy nieprzychylniej interpretacji nie dowodzi nawet jej wieczności. Immaterializm Berkeleya jednak niewiele jest w stanie powiedzieć o nieskończoności innych atrybutów Boga. Berkeley wielokrotnie mówi o nieskończonym umyśle Boga, nieskończonej mocy Boskiej, nieskończonym miłosierdziu, nieskończonej mądrości itp. jako wnioskach z jego rozważań (np. *Traktat* 72, 141, 146; *Dialogi* 270, 309, 310; *Alciphron* 6.17), lecz są to wnioski nieuprawnione. Otóż jesteśmy bytami skończonymi, zatem i nasze doświadczenie jest skończone, a skończona ilość obserwacji (idei) nie świadczy, że ich przyczyna jest nieskończona. Można tylko wnioskować, że powodujący w nas idee Umysł jest potężniejszy od nas, lecz niekoniecznie nieskończony. Jest wszechwiedzący, lecz niekoniecznie nieskończony.

Berkeley odwołuje się również do introspekcji jako sposobu powiedzenia czegoś o Bogu. Ponieważ Bóg, jako substancja duchowa, nie jest uchwytty przy pomocy idei, możemy użyć intuicji, gdyż sami jesteśmy substancjami duchowymi. W ten sposób nasza dusza może nam dać „obraz lub podobieństwo Boga”, jakkolwiek jest to podobieństwo „niezmiernie nieadekwatne. Wszystko to bowiem, co wiem o Bogu, zdobywam drogą refleksji nad moją własną duszą, drogą potęgowania jej mocy i usuwania jej niedoskonałości” (*Dialogi* 265). Pomińmy problem rozróżnienia tego, co doskonałe i niedoskonałe w duszy – immaterializm jest tu niewystarczający⁹. Czy jednak potęgowanie mocy duszy doprowadzi do obrazu lub pojęcia nieskończonego Ducha?

Stwierdzenie czegoś pozytywnego o nieskończoności przekracza możliwości skończonych duchów. Koniec końców „należy do natury nieskończoności, że nie może być ogarnięta przez to, co skończone” (*Traktat* wstęp 2). Samo więc używanie pojęcia nieskończoności jest nieuzasadnione, gdyż zakłada, że wiemy coś o nieskończoności, lecz w jakiz sposób istota skończona może wytworzyć sobie takie pojęcie sama z siebie? Tak więc refleksja nad własną duszą i potęgowanie jej mocy nie doprowadzi nas do pojęcia mocy nieskończonej, lecz co najwyżej do pojęcia wielkiej mocy, mocy większej niż nasza. Nieskończoność musi być częścią aparatury refleksyjnej, aby była w stanie charakteryzować tę moc jako nieskończoną.

A więc z takim trudem przeprowadzony dowód na istnienie Boga co najwyżej może powiedzieć, że istnieje potężny, niezależny od nas duch, który wywołuje w nas idee, lecz to wszystko. Nie możemy powiedzieć, czy jest to istota nieskończona, nie możemy więc powiedzieć, że jest to Bóg. Dowód na istnienie Boga redukuje się więc do dowodu na istnienie „innego i potężniejszego Ducha”, woła którego wzbudza w nas idee (*Traktat* 33). Ograniczanie się do skończonego z natury doświadczenia zmysłowego skończonych z natury bytów nie jest w stanie doprowadzić do bytu nieskończonego: „tylko

⁸ Hylas powiada, czemu Filonous nie przeczy, „Bóg, czyli Duch nieskończony” (*Dialogi* 240).

⁹ Jak w przypadku „grzechu i moralnej szpetoty” należałoby tu przywołać „prawo rozumu i religii” (*Dialogi* 273-4).

na podstawie doświadczenia niemożliwe jest dowiedzenie więcej aniżeli istnienia innego, szczególniego i skończonego bytu, nie posiadającego żadnego z atrybutów boskości¹⁰. Posłużyć się tu można powiedzeniem cytowanym przez Berkeleya: „nic nie może dać niczemu tego, czego samo nie posiada” (*Dialogi* 273). By argumentować o nieskończonej przyczynie ze skończonych skutków posłużyć się trzeba czymś więcej aniżeli skończonym doświadczeniem zmysłowym skończonych bytów.

Berkeley rozpoczął swoje filozoficzne przedsięwzięcie jako głęboko wierzący chrześcijanin, który pragnie przekonać innych o istnieniu Boga. Ta prawda religijna nie budzi w nim wątpliwości, pragnie on tylko pokazać, że są podstawy racjonalne tej wiary, że nie jest to ślepa wiara oparta tylko na przyzwyczajeniu, autorytecie i tradycji. Pragnie on również uczynić swój dowód w maksymalnym stopniu intuicyjnym, trzymając się praw zdroworozsądkowych i na nich wnosząc gmach teologii. Ten teologiczny kontekst jednak łatwo stracić z oczu, gdyż cały wysiłek filozoficzny Berkeleya skierowany jest zwalczaniu jednej ze zdroworozsądkowych prawd, mianowicie istnienia niezależnej od umysłu materii. Stąd koncentrowanie się na immaterializmie w *Traktacie*, a szczególnie w *Dialogach*. Pragnąc uczynić podstawy wiary intuicyjnie jasnymi Berkeley opiera się na zasadzie, która jest wszystkim, lecz nie intuicyjnie jasna. Próbując więc uzasadnić samą tę zasadę i jej wagę dla teologii, Berkeley jest czasem nieostrożny w wysnuwaniu teologicznych wniosków ze swego immaterializmu. To jednak powoduje, że tym trudniej jest uznać walor eksplanacyjny immaterializmu. Sam immaterializm był nie do zaakceptowania dla czytelników Berkeleya i sam Berkeley prosił swego przyjaciela, by zachęcając ludzi do zapoznania się z jego filozofią nie wspominał immaterializmu. Berkeleyowi bowiem, nie chodziło o sam immaterializm, lecz o teologię. Widząc, że nie jest w stanie przekonać ludzi o ważności immaterializmu, Berkeley nie traci z oczu ostatecznego celu, mianowicie dowodu na istnienia Boga, i stara się podać taki dowód nie opierając się na immaterializmie. Widoczne jest to w jego najlepszym dziele, *Alciphron*, które za jego czasów było najbardziej popularnym z jego pism.

W *Alciphronie* Berkeley nie odwołuje się do immaterializmu w swym dowodzie na istnienie Boga. Widział, że pogląd ten nie został zaakceptowany, próbował więc przeprowadzić ów dowód bez uwzględnienia zasady *esse est percipi* tj. identyczności idei i rzeczy. Nie używa nawet terminu „materia”. Jednym z argumentów jest istnienie niezależnych od naszej woli procesów w przyrodzie, a „z niezależnych od ludzkiej woli naturalnych ruchów wydedukować można moc i mądrość nieporównanie większą od [mocy i mądrości] duszy ludzkiej”. Zaraz jednak czytamy, że istnienie prawidłowości, harmonia świata i powiązania między zjawiskami przyrody świadczą o istnieniu „ogromnie wielkiej lub nieskończonej mocy i mądrości” jednego Ducha” (*Alciphron* 4.5). Jednakże ściśle rzecz biorąc, nieskończoność mocy Ducha wcale z tego nie wynika; mówić co najwyżej można – bazując na zaobserwowanej harmonii – o mocy „nieporównanie większej od naszej.”

Dowód przeprowadzony w *Alciphronie* opiera się również na argumentie, że Bóg komunikuje ludziom swe istnienie przy użyciu języka postrzeżeń zmysłowych. Dowód ten ma być nawet mocniejszy niż dowód tylko na istnienie Boga. Ponieważ każde zjawisko w przyrodzie jest elementem języka Boskiego i ponieważ zjawiska te nieustannie napływają do naszych zmysłów, znaczy to, że Bóg nieustannie do nas przemawia. Zatem wbrew deistom język ten ma dowodzić, że Bóg jest zawsze obecny w naszym życiu, gdyż język ten to Boski sposób kierowania naszym życiem i zainteresowania wszelkimi naszymi działaniami (4.14).

¹⁰ Edward A. Sillem, *George Berkeley and the proofs for the existence of God*, London: Longmans 1957, 220.

To oparcie się na argumentcie „języka wizualnego” pozbawia jednak mocy poprzednio użyty argument przeciw istnieniu materii. Otóż jak powyżej zauważyliśmy, Berkeley usunął materię argumentując, że Bóg jest w stanie działać bez pośrednictwa tego narzędzia. Dowód w *Alciphronie* jest oparty na pojęciu przyrody jako języka, a więc jako narzędzia, poprzez które Bóg komunikuje swoje istnienie. Czy wyobrazać sobie należy, „że Bóg bez tego narzędzia działać nie może?” Pozytywna odpowiedź prowadziłaby do mistycyzmu, czego Berkeley może by nie odrzucił jako odpowiedzi bezzasadnej, lecz zapewne jako mało przydatną w kwestiach dowodzenia istnienia Boga.

4.

Problem z argumentacją Berkeleya użytą w *Traktacie, Dialogach i Alciphronie* polega na tym, że chce on dowieść istnienia Boga przy niewystarczającej ilości przesłanek. Ponieważ dowód ten ma być intuicyjny i przemawiający do każdego, a nie tylko do filozofów, Berkeley odwołuje się do założeń zdroworozsądkowych próbując na tym ufundować teologię. Nie chce on więc używać żadnych przesłanek apriorycznych opierając się na tym, co najoczywistsze, mianowicie na postrzeżeniach, tj. ideach. To, w sposób paradoksalny, umożliwia mu usunięcie materii, co z kolei pozwala na pozostanie przy istnieniu tylko substancji duchowej. Nie prowadzi to jednak bezpośrednio do pojęcia nieskończonego i wiecznego Boga. Rzecz w tym, że nie da się uniknąć pewnych przesłanek, które nie mogą pochodzić z empirii.

Jest oczywiście dla Berkeleya, że istnieją pewne przyrodzone predyspozycje umożliwiające nie tylko proces poznania, ale w ogóle funkcjonowanie w świecie. Przede wszystkim jest to pasywna zdolność postrzegania i aktywna zdolność rozumowania. Jednakże rozum zdaje się zawierać również pewne zasady, które umożliwiają mu funkcjonowanie, a które nie są wynikiem doświadczenia. Do tych zadań, które uważać można za „uznane reguły rozumowania i logiki” (*Dialogi* 255), należy zasada pasywności idei, zasada podobieństwa natury (a więc materia nie mogłaby oddziaływać na duszę), zasada sprzeczności i zasada analogii¹¹. Jednakże Berkeley nie daje systematycznego wykładu antropologii filozoficznej. Nieco interesujących uwag na temat natury ludzkiej i jej wrodzonych elementów znajdujemy w jego kazaniach.

Przede wszystkim Berkeley często wspomina naturalny apetyt nieśmiertelności wspólny wszystkim ludziom (vii 72, 108, 182). Ów apetyt czy też pragnienie nieśmiertelności naturalnie zakłada, że człowiek ma pewną wiedzę, czy też wyobrażenie nieśmiertelności. Ponieważ jednak nieśmiertelność oznacza nie kończące się nigdy istnienie, to z kolei zakłada, że człowiek ma pojęcie nieskończoności. Można utrzymywać, że pragnienie nieśmiertelności może być nieświadome, a zatem pojęcie nieskończoności nie jest konieczne, by dążyć do spełnienia tego pragnienia. Po pierwsze jednak, zakładałoby to, że nieskończoność jest w pewien sposób wbudowana w naturę ludzką, inaczej pragnienie nieśmiertelności można by uważać co najwyżej za pragnienie życia, a nie za pragnienie nieśmiertelności. Po drugie, nieśmiertelność ma być jednym z zasadniczych celów życia człowieka. Jeśli cel ten pozostałby przez cały czas nieuświadomiony, to racjonalność działań ludzkich stanęłaby pod znakiem zapytania, gdyż człowiek nie wiedziałby, po co żyje, jaki jest cel jego istnienia, a zatem rozum służyłby sferze nieświadomości, co zepchnęłoby człowieka na poziom zwierzęcy: zdaniem Berkeleya, sfera racjonalna jest w sposób naturalny ludzka, gdyż

¹¹ Martial Gueroult, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris: Aubier 1956, 129-130, 134.

wyróżniającą cechą człowieka jest rozum, a „to jest najbardziej naturalne dla niego, co jest najbardziej rozumowe” (vii 137). Ponadto „życie wieczne jest ostatecznym celem wszelkich naszych poglądów” (vii 105), „życie i nieśmiertelność powinniśmy uczynić naszym podstawowym zajęciem, skierowując ku temu wszelkie myśli, nadzieje i działania” (vii 13). Czy byłoby to możliwe, gdyby nie istniało na początku jakiegoś pojęcie nieśmiertelności? Nieśmiertelność (a więc i nieskończoność) powinna być podstawową zasadą w życiu człowieka, sama ta zasada jednak dana jest jako pojęcie, z którym każdy przychodzi na świat. Świadczy o tym, zdaniem Berkeleya, fakt, iż ludzkość od początku była zainteresowana problemem nieśmiertelności rozwiązując na różnorakie sposoby problem życia wiecznego, mimo że pojęcie to posiadała w sposób niejasny. Dopiero Ewangelie uczyniły je jasnym, gdyż Chrystus przyszedł na ziemię „aby wywieść życie i nieśmiertelność na światło” (vii 105, 112).

Natura nasza, powiada Berkeley, składa się z dwóch części, mianowicie ze szlachetnej i racjonalnej, tj. z rozumu, która wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń, i z niskiej, tj. „zmysłów i pasji”, którą człowiek dzieli ze zwierzętami. „Niższa część jest zazwyczaj o wiele silniejsza” i gdyby w nieustannym zmaganiu z nią rozum „nie otrzymał pomocy z nieba w postaci religii, to niemal powszechnie by zniknął, a człowiek zostałby niewolnikiem pasji” (vii 216). Zatem mediatorem między rozumem a sferą zmysłową jest religia. Gdzie jednak znajduje się jej siedlisko?

Otóż Berkeley mówi, że „Bóg wszczepił w piersi każdego człowieka sumienie, które nigdy nie zawodzi w kontrolowaniu i napominaniu go” (vii 49, 92). Sumienie jest narzędem, przy pomocy którego Bóg komunikuje ludziom swoją wolę (vii 54, 71), dlatego też wydaje się, że sumienie identyfikować można z sercem, które dla Berkeleya jest siedliskiem religii, gdyż religia mieści się „nie w rozumie czy na ustach, lecz w sercu” (vii 84). Stąd promieniuje ona na całego człowieka, „ogrzewa uczucia i wpływa na wolę” (vii 16, 28).

Uzyskujemy zatem trójczłonowy podział natury ludzkiej, mianowicie sferę zmysłową, sferę wolicjonalno-afektywną (sumienie/serce) i sferę racjonalną. Podział ten jednak dotyczy człowieka jako jednostki. Człowiek jest również istotą społeczną, co także jest elementem jego natury. Otóż istnieje społeczny odpowiednik prawa grawitacji, czyli dyspozycja do „wzajemnego przyciągania się” ludzi, dzięki czemu możliwe jest istnienie społeczeństwa. Fakt bycia istotą społeczną „nie jest wynikiem wychowania, prawa czy zwyczaju, lecz jest zasadą pierwotnie wszczepioną przy pierwszym [akcie] formowania duszy przez Autora przyrody” (vii 227).

Tak więc wyposażeni jesteśmy w zdolność postrzegania, rozumowania i odczuwania emocji. Mniej oczywista jest w systemie Berkeleya sprawa istnienia wiedzy wrodzonej. Niewątpliwie nie istnieją dla Berkeleya idee wrodzone, albowiem są one rzeczami, częściami przyrody, a nie jej reprezentacjami, i są bierne. Wrodzoność idei oznaczałaby, że każdy duch rodzi się z zawartym w nim światem, co byłoby znacznie mocniejsze od Leibniziańskiej monady, która zawiera wiedzę o świecie. Wrodzone mogą więc być co najwyżej pojęcia. Wrodzoność ich jednak oznacza, że dusza nie uczęszcza w ich tworzeniu. Berkeley jednak powiada, że np. Boga znamy przez „refleksję i rozumowanie”, a samego siebie „drogą refleksji” (*Dialog* 265-6), co mogłoby sugerować, że dusza formuje przynajmniej te dwa fundamentalne pojęcia¹². Wydaje się jednak, że przynajmniej w przypadku tych dwóch pojęć dusza aktem refleksji czyni dla siebie jasnym to, co już się w niej znajduje. Otóż Berkeley powiada, że ma ona o sobie o swym umyśle (tak jak i o ideach) wiedzę bezpośrednią, intuicyjną (*Dialogi* 264-5). Inaczej musiałaby to być wiedza skonstruowana z innych idei, co jest niemożliwe – gdyż dusza nie jest ideą lub kombinacją idei – lub dotyczyć relacji między ideami, gdyż pojęcia

¹² Daniel E. Flage, *Berkeley's doctrine of notions: A reconstruction based on his theory of meaning*, London: Croom Helm 1987, 180.

mogą być tego rodzaju wiedzą. Dusza jednak musi być pierwotna w stosunku do idei, gdyż jest substancją aktywną, która dopiero może dokonywać refleksji nad potokami idei.

Wydaje się również, że pojęcie Boga można, co prawda, znać drogą „refleksji i rozumowania”, lecz nie znaczy to, że jest ono całkowicie tworem duszy. Berkeley powiada, że dusza posiada „apetyty i awersje, satysfakcje i niepokoje, inklinacje i instynkty pierwotnie wplecione w jej naturę,” uczucia, które ze względu na ich uniwersalność uznac należy za „naturalne lub wrodzone”. Przykładami tego są „strach przed śmiercią i miłość dzieci” oraz „instynkty i pojęcia takie jak ujęcie (*apprehension*) istoty najwyższej, wstręt do wielu zbrodni i występków” (vii 130-1).

Berkeley przyznaje więc, że każdy posiada „ujęcie najwyższego bytu”, zatem dowód na istnienie Boga nie jest dowodem zaczynającym od zera, od założenia, że nic o Bogu nie wiemy, lecz jest próbą uzasadnienia przekonania, które już o Bogu posiadamy. Podobnie zresztą mają się rzeczy w matematyce, gdzie matematycy nie wyprowadzają po prostu twierdzeń z przyjętych przesłanek i nie przyglądają się każdemu z tych twierdzeń, by zobaczyć, czy głosi coś interesującego, lecz próbują znaleźć łańcuch inferencji prowadzący do hipotezy, którą już uważają za intuicyjnie słuszną. Tak więc Berkeley śmiało mógłby powtórzyć za Tomaszem z Akwinu, że wiedza po istnieniu Boga jest nam wrodzona w sposób ogólny i niejasny, gdyż Bóg jest szczęściem człowieka, a człowiek w sposób naturalny pożąda szczęścia, więc człowiek musi naturalnie znać to, co jest naturalnie pożądane przez niego¹³. Rozum uczyni wiedzę o Bogu jasną na tyle, na ile pozwalają jego skończone środki, „jedynie człowiek pośród wszystkich zwierząt ma rozum (*understanding*) [pozwalający na to], by znać swego Boga” (*Alciphron* 4.28). Rozum jednak nie konstruuje pojęcia Boga, nie tworzy go z innych pojęć (a już na pewno nie z idei), lecz oczyszcza go, czyni jaśniejszym istniejące pojęcie, które od początku posiada. Refleksja nad własną duszą pełni tu zasadniczą rolę, gdyż wiedzę o sobie posiadamy bezpośrednio, co pozwala osiągnąć lepszą intuicję pojęcia Boga, tj. osiągnąć lepszą wiedzę o nieskończonym Bogu, aczkolwiek jest to wiedza pośrednia.

Tak więc, gdy Berkeley powiada, że nic nie jest „bardziej przeciwne racjonalnej (*reasonable*) naturze ludzkiej” (vii 17) aniżeli ateizm (*irreligion*), to ma na myśli nieco więcej niż tylko fakt, że człowiek jest istotą racjonalną. Gdyby człowiek był tylko aparaturą do racjonalnego myślenia, to dlaczego ateizm miałby być najbardziej przeciwny jego naturze? Rzecz w tym, że dla Berkeleygo pojęcie Boga jest dane zanim jeszcze proces rozumowania się rozpocznie. Jeśli więc proces ten wiedzie do zaprzeczenia istnienia Boga, to świadczy to albo o defektywnym posługiwaniu się rozumem, albo celowym zepchnięciem na bok pojęcia Boga. W obu przypadkach racjonalny wymiar człowieka zostaje zdeformowany.

Z punktu widzenia Berkeleygo rozważania dotyczące istnienia Boga oraz wiedza o Bogu – która jest „świętą wiedzą praktyczną” (vii 116) – choć mają także aspekt teoretyczny i teologiczny, mają głównie aspekt praktyczny: pozwalają żyć zgodnie z tą wiedzą – lub wbrew tej wiedzy. Tego rodzaju refleksja jest jednak konieczna, by żyć pod znakiem tej wiedzy. Zaś „ten, kto nie medytował sporo nad Bogiem, nad umysłem ludzkim i nad *summum bonum*, ma szansę stać się dobrze się mającą dżdżownicą, lecz jest zupełnie pewne, że stanie się żalosnym patriotą i żalosnym mężem stanu” (*Siris* 350).

¹³ *Summa Th.* 1.2.1 and 1. Austin Ferrer mówi o krypto-teizmie który powinien być rozwinięty w pełni teologiczne stanowisko, A. Ferrer, *Finite and infinite*, London: Dacre Press 1943, 10; por. też Sillem 200-207.