

Wacław Mejbaum

Świat według biskupa Berkeleyya

Nowa Krytyka 11, 151-160

2000

Artykuł został 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.

Wacław Mejbaum
Uniwersytet Szczeciński

Świat według biskupa Berkeleya*

Zagadnienia

1. Elzenberga krytyka obiegowej interpretacji filozofii Berkeleya.
2. Niewyraźność tezy Berkeleya w języku jego epoki. Stąd lekceważenie filozofa w XVIII i XIX stuleciu.
3. Możliwości reinterpretacji myśli Berkeleya na gruncie filozofii XX wieku. Stawiam Kantowi pewne **naiwne** pytanie. W odpowiedzi – koncepcja **konstytucji** Husserla. Berkeley a Scheler.
4. Współczesność Berkeleya. To znaczy: aktualność problemów, z którymi się borykał. Problem konstytucji Poppera *świata trzeciego*.

1. Filozof źle zrozumiany

Niewątpliwą zasługą Elzenberga – w dziedzinie historii filozofii – jest destrukcja mitu o rzekomym „immanentyzmie” Berkeleya. Elzenberg miał w tej kwestii swoich prekursorów. Powołuje się przede wszystkim na prace A.A. Luce’a, który – oprócz szeregu studiów historyczno-filozoficznych – opublikował w 1948 roku krytyczne wydanie „Dzieł” Berkeleya, w tym „Philosophical Commentaries”, znane wcześniej pod tytułem „Commonplace Book”, a także na prace J. Lairda. Pierwszą wersję swojej interpretacji filozofii Berkeleya przedstawił był Elzenberg w roku 1953 na XI Międzynarodowym Zjeździe Fi-

* Uwagi na marginesie Elzenberga: *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*.

lozoficznym w Brukseli, jego komunikat „L'idéalisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent?” opublikowano w XIII tomie „Aktów” Zjazdu [por. Elzenberg 1995, s. 258]. Do tematu powrócił publikując w „Szkicach filozoficznych Romanowi Ingardenowi w darze” (Warszawa 1964) studium „Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów” [por. Elzenberg 1995, s. 312]. W drugim z wymienionych tekstów autor precyzuje swoje stanowisko, zwłaszcza w odniesieniu do wcześniejszych prac Luce'a.

Elzenberg – w opozycji do Luce'a i innych badaczy anglosaskich – wyróżnia w twórczości Berkeleya dwie fazy. We wczesnym stadium swego rozwoju („Philosophical Commentaries”, 1707–1708) Berkeley uznawał rzeczy „zewnątrzne” za *modi* ludzkiego podmiotu. Cytuję za Elzenbergiem: „Nothing properly but persons, i.e. conscious things, do exist, all other things are not so much existences as manners of existing of persons” [por. Elzenberg 1995, s. 321]. Dodać wypada, że negacja istnienia „rzeczy niemyślących” [*unthinking beings*] – nawet w tych wczesnych zapiskach – nie jest kategoryczna. Berkeley nie pisze wprost, że takie rzeczy nie są *istnieniami*, lecz ostrożnie, iż są nie tyle *istnieniami*, ile...

Podział „bytów” na *myślące* i *niemyślące* utrzymuje się w twórczości Berkeleya przez całe jego życie, aż do „Siris”. Byty zaliczone do pierwszej kategorii nazywa *duchami* (ang. *Spirits*); byty należące do drugiej kategorii nazywa początkowo *ideami*. Później odchodzi od tej, zapoczątkowanej przez Locke'a, terminologii, wprowadzając terminy *phenomenon* lub *appearance*. Ta ewolucja terminologiczna wskazuje na głęboką trudność teoretyczną, z jaką borykał się Berkeley w kolejnych próbach artikulacji swojego filozoficznego zamysłu. Począwszy od roku 1710, a więc od publikacji „Principles of Human Knowledge”, filozof dochodzi do przekonania, że *rzeczy niemyślące*, aczkolwiek od umysłu **zależne** i w pewien sposób przez umysł **kreowane**, nie mogą być ujmowane jako *części* tego umysłu, jako powstające w nim *przeświadczenia*, czy też wreszcie jako *modi substancji duchowej*. Tym samym tradycyjna interpretacja filozofii Berkeleya jako **immanentyzmu** okazuje się zdumiewającą wulgaryzacją jego myśli, zdumiewającą tym bardziej, im powszechniej była akceptowana przez myślicieli miary Ajdukiewicza, Tatarkiewicza czy Ingardena. Materiał faktyczny, wydobyty przez Luce'a i Elzenberga, a więc jednoznaczne wypowiedzi irlandzkiego Biskupa, powtarzane od „Principles”, przez „Three Dialogues”, aż do „Siris” (1744), jest trudny do zakwestionowania. Materiał ten, jak sądzę, wyklucza możliwość **uczciwej** obrony owej tradycyjnej interpretacji

czy *dezinterpretacji* raczej. Argumentów przedstawionych przez Elzenberga nie zamierzam tutaj przytaczać, są one łatwo dostępne w pracach, do których się odwołuję. Interesują mnie inne problemy, które powstają dopiero po odrzuceniu interpretacji immanentystycznej.

W pracach Elzenberga brak alternatywnej – wobec immanentystycznej – interpretacji ontologii systemu poglądów Berkeleyya. Z mojego punktu widzenia właściwe tu będzie skorzystanie z inspiracji płynących z dwudziestowiecznych koncepcji Gottloba Fregego i Maxa Schelera. Zanim jednak przejdziemy do tego tematu, warto postawić pytanie: jak to się stało, że filozof tak szeroko znany i komentowany, był zarazem tak źle **rozumiany**? Jaki był mechanizm tego totalnego zafalszowania?

2. Namysł filozoficzny w okowach języka epoki

Filozofowie w okresie przedkantowskim byli skłonni przypisywać kreatywność wyłącznie istotom ludzkim lub Bogu, natomiast świat przyrody traktowali jako bierne tworzywo, penetrowane przez ludzkie zmysły i rozum, i niekiedy tylko przekształcane stosownie do ludzkiej *woli*. Jednak akty wolicjonalne nie ingerują w proces poznania: przedmiot – ukształtowany przez *Naturę* czy *Boga* – nie ulega zmianie przez akt poznawczy, ludzki aparat poznawczy może jedynie **odtworzać** to, co zastane. W języku epoki tak pojęta opozycja biernej *materii* i *aktywnego* ducha utrwała się jako niezbywalne *datum questionis*. Również Berkeleyy nie był w stanie wykroczyć poza ramy wyznaczone przez rozważaną opozycję. Jak pisał w „Principles”:

Duch jest to byt prosty, niepodzielny, czynny: nazywamy go rozumem, gdy postrzeżga idee, wola zaś, gdy je wytwarza lub w pewien inny sposób na nie wpływa. Nie można więc utworzyć idei duszy lub ducha, każda bowiem idea jest bierna i bezwładna [...], a wobec tego nie może poprzez obraz lub podobieństwo przedstawiać nam czegoś, co czynne. [...] Leży w naturze ducha, czyli tego, co działa, że nie może być postrzegany sam przez się, lecz tylko za pośrednictwem skutków, które wytwarza [por. Berkeleyy 1956, pkt 27].

Ów **kartezjański** w gruncie rzeczy schemat ontologiczny [por. Elzenberg 1995, s. 331–332] dopiero w XX wieku doczekał się pełnej i wyraźnej artykulacji. Tak oto w opublikowanej w 1908 roku pracy Gottloba Fregego czytamy:

Czy myśli należą do świata wewnętrznego? Czy są przedstawieniami? Postanowieniami bowiem oczywiście nie są.

Czym przedstawienia różnią się od obiektów świata zewnętrznego? Po pierwsze:

Przedstawień nie można zobaczyć ani dotknąć, nie można ich ani powąchać, ani posmakować, ani usłyszeć.

Idę z towarzyszem na spacer. Widzę zieloną łąkę i mam wrażenie wzrokowe zieleni. Mam je, ale go nie widzę. Po drugie:

Przedstawienia się ma. Mięwa się też doznania, przeżycia, nastroje, chęci, pragnienia. Przedstawienia, które ktoś ma, należą do treści jego świadomości.

Łąka i żaby na niej, Słońce, które na nią świeci, istnieją niezależnie od tego, czy na nie patrzę. Natomiast wrażenie zieleni, które mam, istnieje tylko przeze mnie: jestem jego nosicielem. Nie ma doznań bez doznającego. Świat wewnętrzny zakłada, że jest czymś światem. Po trzecie:

Przedstawienia wymagają nosiciela. Obiekty świata zewnętrznego są w porównaniu z tym samodzielne [por. Frege 1977, s. 114].

Teza – zauważmy – wyraźnie antyhume'owska. A jednak:

Przynależność do mojej świadomości jest tak związana z istotą moich przedstawień, że wszelkie przedstawienie cudze jest tym samym różne od mojego. A czy nie mogłoby być tak, że moje przedstawienia, cała treść mojej świadomości, byłyby zarazem treścią jakiejś świadomości szerszej, powiedzmy boskiej? Tak byłoby chyba tylko wtedy, gdybym ja sam był częścią boskiej istoty. Czy byłyby to jeszcze moje przedstawienia? Czy to ja byłbym ich nosicielem? Wszystko to tak daleko wybiega poza granice ludzkiego poznania, że lepiej tę ewentualność pomińmy [por. Frege 1977, s. 115].

Otóż powinno być jasne, że w kartezjańskim schemacie ontologicznym koncepcja filozoficzna Berkeleya nie znajduje i znaleźć nie może właściwych środków werbalizacji. Na pozór – jeżeli wziąć pod uwagę drugi z cytowanych fragmentów studium Fregego – kartezjańska werbalizacja tej koncepcji byłaby dopuszczalna. Jednak prowadzi ona nieuchronnie do dezinterpretacji filozofii Berkeleya w duchu immanentyzmu. Co gorzej: *berkeleizm* tak zwulgaryzowany okazuje się doktryną wewnętrznie sprzeczną. Przenikliwy umysł Fregego znakomicie tę sprzeczność wychwycił. Dzieje się bowiem tak oto.

Przypuśćmy – za Berkeleyem – że **rzeczy niemylące** są zarazem moimi *ideami* i *ideami* Boga. Jeżeli interpretować słowo *idea* przez **przedstawienie**, to musielibyśmy się zgodzić, że to samo przedstawienie istnieje zarazem w dwóch różnych umysłach (moim i Boskim). To zaś na gruncie przedstawionej przez Fregego koncepcji **świata wewnętrznego** możliwe nie jest. Nie można percypować cudzych przedstawień.

Jak słusznie zauważa Frege, istnienie przedstawień zakłada istnienie „nosiela” (przedstawienia czy idee są zawsze **czyjeś**). Z kolei Berkeley wyraźnie stwierdza, że żadna **rzecz myśląca** (osoba) nie może dysponować ideą innej rzeczy myślącej, innej duszy czy osoby (por. cytowany wyżej fragment „Traktatu o zasadach”). Nie mamy zatem idei Boga (aczkolwiek możemy mieć pewne o Nim **pojęcie**). I *vice versa*: Bóg – zapewne! – może **znać** nasze idee czy przedstawienia, nie może ich jednak **postrzegać**. Rozpoznanie diskutowanego schematu skłoniło niewątpliwie Fregego do sceptycznej uwagi, że gdybyśmy założyli, iż ludzka świadomość jest „częścią” świadomości Boskiej, to kłopot z identyfikacją „nosiela” tej świadomości okazałby się nieusuwalny.

Jeżeli nawet pominąć logiczne niekoherencje immanentyzmu, to nie od rzeczy będzie nadmienić, iż jest to pogląd bluźnierczy. Bluźniercze bowiem – przynajmniej na gruncie katolicyzmu – jest zarówno przypuszczenie, że Bóg tylko „wyobraził” sobie człowieka, ale go realnie nie powołał do istnienia, jak i przypuszczenie, że człowiek, postrzegając świat, dociera bezpośrednio do umysłu Boskiego, rozpoznając utkwione tam przedstawienia. Ten aspekt sprawy miał na uwadze Stefan Themerson przekazując następujący dowcip filozoficzny:

Kiedy Bóg przywiódł ptaka jednego do Hume’a i rzekł: „Nazwij go!”, Hume wskazał palcem ku swej własnej czaszce i powiedział: „Gęś”. Kiedy Bóg przywiódł ptaka do Berkeleya i rzekł: „Nazwij go!”, Berkeley wskazał palcem Boga i powiedział „Gęś”, ale kiedy Bóg przywiódł ptaka do Adama i rzekł: „Nazwij go!”, Adam wskazał palcem ptaka, którego Bóg przywiódł do niego, i powiedział: „Gęś” [por. Themerson 1971, s. 29].

Żart Themersona godzi jedynie w młodego Berkeleya, w pierwszej dekadzie XVIII wieku. W latach późniejszych Berkeley już nigdy nie lokował idei w umysłach, nie identyfikował ich z przedstawieniami. Idee, owszem, są od umysłu **zależne** (*dependent on mind*), nie są jednak w umyśle **zawarte**. Wiek

później ewolucja języka filozoficznego umożliwiłaby artykulację tej koncepcji. *Rzeczy dla nas* w sensie Kanta, produkty *alienacji* w sensie Hegla stałyby się akceptowalne jako denotaty berkeleyowskich „idei”. Jednak na początku stulecia ten język nawet się jeszcze nie zaczął kształtować. Wiedziony trafną intuicją Berkeley zastępuje jednak słowo *idea* słowem *phenomenon*. Innowacja ta nie zapobiegnie nieporozumieniom.

Przed Kanta „kopernikańskim przewrotem” pomysł, iż człowiek nie tylko rejestruje, ale również **kształtuje** przedmiot poznania, nie mógł spodziewać się zrozumienia. Zresztą Berkeley nigdzie go *explicite* nie wyartykułował. Na przeszkodzie stanął jeden z przesądów kartezjańskich, ten mianowicie, iż twory *wyobraźni* nie mogą pretendować do istnienia w świecie „obiektywnym”. Wolno oczywiście zgłosić wobec irlandzkiego Biskupa pretensję o to, że zabrakło mu „wyobraźni” potrzebnej po temu, aby wymyślić kategorie *przedmiotu intencjonalnego* czy *wyobraźni transcendentalnej*. Tak rozumiem uwagę Ingardena, że „Berkeley [...] nie uświadamia sobie wcale właściwości czysto intencjonalnego przedmiotu, a więc takiego, którego **esse = percipi**, który jednak mimo to **nie jest** elementem przeżycia świadomości” (cyt. za Elzenbergiem [por. Elzenberg 1995, s. 328]). Tę opinię Ingardena Elzenberg zdaje się lekceważyć: „Berkeley, nie używając tego terminu, wszędzie traktuje intencjonalność postrzegania jako coś rozumiejącego się samo przez się, postrzeganie zaś i przeżywanie rozróżnia” [idem]. Być może! Zgodzę się z Elzenbergiem, że Berkeley rozumiał (lub może **zbliżał** się do zrozumienia), że *idee*, aczkolwiek zależne od umysłu, istnieją jednak poza nim, zgadzam się jednak też z Ingardenem, że zrozumienia tego nie był w stanie jasno wyartykułować, ani czytelnikom swych prac **przekazać**.

3. Problemy „konstytucji”

Problem **konstytucji** *rzeczy zależnej od umysłu, ale istniejącej poza nim* będzie kłopotać filozofów długo po przełomie kantowskim i kłopotcze ich nadal. Zarazem dzieje się tak, że na poziomie języka potocznego problem pozostaje niezauważalny. Elzenberg (za Luce'em) zauważa, że w języku angielskim zwroty w rodzaju *to keep in the mind, in the minds eye, to be in somebody sight* używane są powszechnie celem stwierdzenia, że pewna rzecz jest lub była przedmiotem czyjejs uwagi, co w żadnym razie nie przesądza o lokalizacji tej

rzeczy w umyśle czy poza nim [por. Elzenberg 1995, s. 329]. Wróćmy jednak do filozofii.

Postawmy teraz naiwne pytanie: **gdzie** właściwie usytuowane są fenomeny Kanta? W przestrzeni, która jest *formą zmysłowości*? **Czyjej** zmysłowości? Są tutaj dwie możliwości. Albo jest tak, że każdy człowiek, każda *rzecz myśląca*, kreuje własną przestrzeń subiektywną, albo też przestrzeń taką tworzą wszyscy ludzie pospołu. Przyjmując którąkolwiek z tych odpowiedzi, wikłamy się w niebagatelne trudności. W pierwszym wypadku trudno byłoby wyjaśnić, w jaki sposób pan Jan dociera do subiektywnej przestrzeni pana Pawła, a przecież nie sposób wątpić, iż ci dwaj ludzie zgadzają się niekiedy co do lokalizacji niektórych *fenomenów*. W drugim wypadku otwiera się pytanie o to, jaki jest tryb współdziałania różnych podmiotów w budowaniu tej samej przestrzeni, jaki jest sposób **konstytucji** tej formy zmysłowości. Powinno być oczywiste, że wszelki namysł nad tym problemem wyprowadza poza idealizm transcendentny Kanta.

Drugie ze wspomnianych ujęć problemu prowadzi bezpośrednio do fenomenologii Husserla. Edmund Husserl, w pierwszej części swoich „Idei II” (pisanych w latach dwudziestych, opublikowanych zaś dopiero po śmierci autora [por. Husserl 1974, „Od tłumacza”], przedstawił szczegółowo proces konstytucji przyrody „materialnej”, rozpatrując zwłaszcza przejście od subiektywnej przestrzeni indywidualnego podmiotu do zobiektywizowanej przestrzeni, danej w doświadczeniu społecznym [por. Husserl 1974, Część pierwsza].

Ontologiczny schemat Husserla stanowi pewną modyfikację schematu kartezjańskiego. Struktura bytu jest trzystopniowa. Na pierwszym stopniu usytuowana jest materialna przyroda, na stopniu drugim znajdują się jedności psychofizyczne, organizmy żywe, złożone z *ciała* i *duszy*, wreszcie stopień trzeci okupują *duchy*. *Duch* (w sensie Husserla) jest absolutnym podmiotem (odpowiednik *a thinking thing* Berkeleyya, podobnie jak w filozofii autora „Principiów” o istnieniu *duchów* możemy upewnić się tylko pośrednio) [por. Husserl 1974, Część trzecia]. *Duchów* ponadludzkich, Boga i aniołów Jego Husserl nie uwzględnia. *Światy subiektywne* będzie traktować jako **części świata obiektywnego** (w konstytucji „obiektywnej przyrody”) [por. Husserl 1974, § 18].

Drugą ewentualność, sugerowaną przez **naiwne** pytanie, wybrał Max Scheler. W pracy „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik” (1913) napisał:

Przedmiotowy korelat osoby nazwaliśmy *światem*. Każdej osobie indywidualnej przyporządkowany jest tedy jakiś *świat* indywidualny [por. „Filozofia egzystencjalna” 1965, s. 109].

I dalej:

Jeżeli każdej osobie odpowiada jakiś „świat”, a każdemu „światu”, jakaś osoba, to – skoro konkretność należy do istoty tego, co rzeczywiste, a nie tylko do jego realności empirycznej – postawić należy pytanie następujące: Czy ograniczyć się trzeba do wielości światów osobowych, czy też istnieje również jakieś wypełnienie fenomenalne dla *idei* jednego, *jedy- nego, identycznego, rzeczywistego świata*, przekraczającego istotną aprioryczną strukturę wiążącą wszystkie światy możliwe – ale nie po prostu dla *idei* «jednego» konkretnego, rzeczywistego, absolutnego świata, dostępnego zasadniczo każdej osobie jako jej „świat”. Ideę tego jedy- nego, identycznego, rzeczywistego świata nazywamy ideą *makrokosmosu* [...]. Jeśli istnieje taki jedyny konkretny świat, ku któremu skierowane są wszystkie osoby, to wszelkie mikrokosmosy, to jest jednostkowe światy osobowe, byłyby zarazem częściami makrokosmosu, zachowując przy tym charakter całości światowych. Osobowym przeciw-członem makrokosmosu byłaby natomiast idea osoby duchowej, nieskończonej i doskonałej. [...] Idea Boga jest tedy *współdana* z jednością, tożsamością i jednością świata, a to na mocy związku esencjalnego [por. *ibidem*, s. 113].

I wreszcie:

Byłoby nonsensem – choć nie sprzecznością – zakładać rzeczywistość konkretnego i jedy- nego świata, **nie** zakładając zarazem *idei* konkretnego ducha [por. *ibidem*].

Mocno (choć niechlujnie) powiedziane! Pozostaje dodać, że Scheler – nie zdając sobie z tego sprawy – precyzuje tu jedynie główny wątek argumentacji Berkeleya. Mamy więc do czynienia z przypadkiem – jeżeli nie wtórności – to „kongenialności”. Wstrzymując się od zdecydowanego osądu, trzeba wszakże zaznaczyć, że – przy powszechnym, w początkach XX stulecia, niezrozumieniu i dezinterpretacji Berkeleya – byłoby rzeczą krzywdzącą wytykać Schelerowi plagiat.

Gorzej, że Scheler – prezentując swoją koncepcję *światów subiektywnych* – unika rzetelnie odniesienia do fichteańskiej opozycji **Ja** i **nie-JA**, unika też ustosunkowania się do koncepcji Hegla. Nie będąc profesjonalnym historykiem

filozofii, nie mogę tu się ważyć na analizę tej złożonej tradycji. Jednak pozwolę sobie stwierdzić, że zdawkowa opinia Schelera – „już fichteańskie «ja» (i jego liczne współczesne przekształcenia), a nawet już kantowskie pojęcie «transcendentalnej apercepcji», nieskończenie głębsze i ostrożniejsze, w gruncie rzeczy doprowadzają do zaniku ścisłą obiektywną ideę prawdy; są to tylko pierwsze kroki na drodze, której kres stanowi pograżenie się wszelkiej filozofii w pragmatyczne grzęzawisko” [por. *ibidem*, s. 112] – nie załatwia sprawy.

Wróćmy jeszcze raz do naiwnego pytania. Jeżeli przyjąć, że każda osoba, każdy *duch* czy *rzecz myśląca* generuje **swój świat** w *swojej subiektywnej przestrzeni*, to (w razie odrzucenia Husserla teorii konstytucji) wydaje się rozsądne – za Berkeleym i Schelerem – przyjąć, iż istnienie świata intersubiektywnego zakłada istnienie ponadjednostkowego przeciw-członu, Boga osobowego. Czy jednak mamy powody do negacji husserlowskiej teorii konstytucji?

4. Redukty semantyczne

Pojęcie „reduktu semantycznego” wprowadziłem w 1983 roku w eseju „Rzecz o dziwkarstwie”, przedrukowywanym później w publikacjach książkowych [por. np. Mejbaum 1994]. Pomyślałem sobie wtedy, że **reduktem semantycznym** pewnej filozofii (w ustalonej epoce) jest każda taka jej interpretacja, która odwzorowuje jakiś jej fragment na **wiedzę powszechną lub naukową** (akceptowaną w tejże epoce). Przykłady wielu reduktów semantycznych mógłbym chętnie wskazać, jednak tutaj chyba nie miejsce po temu.

Spróbuję tylko rozważyć jeden z reduktów semantycznych doktryn Berkeleya i Schelera (zakładam, że Berkeley i Scheler – ten drugi w cytowanej wyżej pracy – akceptowali w gruncie rzeczy **tę samą** doktrynę). Mój zamysł jest następujący:

(i) niech słowo „idea” (w sensie Berkeleya) będzie rozumiane jako *idea* (w sensie w dwudziestym wieku – potocznym). A więc pewien **pogląd**, taki na przykład, że *wszystkie koty są rude* lub że $2 = \log_5 25$;

(ii) niech *esse est percipi* będzie rozumiane jako sąd: *każdy pogląd jest czyjś poglądem, należy do czyjejs wiedzy subiektywnej*. A więc: *esse est comprehendendi*. A jeżeli podmiot wiedzy subiektywnej zasypia, upija się lub umiera, to co z jego poglądami? Gina?

(iii) Istnieje *duch*, który jednoczy ogół wiedz subiektywnych. Niech wiedza tego *ducha* będzie rozumiana jako Poppera **świat trzeci**. To znaczy: jako świat naszej wspólnej ludzkiej **kultury**.

Przy tej interpretacji okazuje się możliwe ujęcie treści „Objective Knowledge” jako reduktu semantycznego filozofii Berkeleya. Dodajmy tylko, że zwolennik popperowskiej koncepcji *trzech światów* staje wobec tej samej alternatywy, którą generowało naiwne pytanie wobec transcendentalizmu Kanta. Przy danej interpretacji **alternatywa** przedstawia się więc następująco.

Albo:

(i) *Trzeci świat jest tworem Boga*, ludzie stopniowo poznają fragmenty tego *świata*,

albo:

(ii) *Trzeci świat jest tworem ludzi*. Jednak w takim razie filozof winien podjąć problem **konstytucji** tego świata na bazie światów subiektywnych poszczególnych ludzi (na bazie zbioru *światów drugich*). Popper tego problemu nie rozwiązał ani nawet nie postawił. Taka stąd korzyść, że zostało nam jeszcze to i owo do zrobienia.

Literatura cytowana

Berkeley G. 1956: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. Cz. Porębski. Warszawa.

Elzenberg H. 1995: *Z historii filozofii*. Kraków.

Frege G. 1977: *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz. Warszawa.

Husserl E. 1974: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga Druga*, przeł. D. Gierulanka. Warszawa.

Mejbaum W. 1994: *Prolegomena do teorii wartości*. Szczecin.

Scheler M. 1913: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, fragm. przeł. J. Piasecka. [W:] *Filozofia egzystencjalna*, 1965, red. L. Kołakowski, K. Pomian. Warszawa.

Themerson S. 1971: *Kardynał Pölötio*. Kraków.