

Bartosz Żukowski

Problem intersubiektywności przedmiotu poznania w immaterializmie George'a Berkeleya

Jak wskazuje tytuł niniejszego tekstu, poświęcony jest on zagadnieniu intersubiektywności idei w metafizyce Berkeleya. Możliwość zachowania intersubiektywności przedmiotu poznania, a co za tym idzie – jedności świata doświadczenia w doktrynie immaterialistycznej, i co więcej mentalistycznej¹, sama w sobie jest interesującym problemem. Kwestia ta wiąże się nadto bezpośrednio z jeszcze ważniejszym zagadnieniem realności idei. Wprawdzie przyjęte w *Traktacie* Berkeleya kauzalne rozumienie realności² nie implikuje konieczności przypisania idei intersubiektywności – realność rozumiana jedynie jako umiejscowienie przyczyny idei (lub jej komponentów) na zewnątrz umysłu ludzkiego nie musi iść w parze z intersubiektywnością. Jest jednak oczywiste, że oba zagadnienia są ze sobą ściśle powiązane i związek ten jest szczególnie silny w ramach doktryny mentalistycznej. Kwestionując kauzalne ujęcie realności, można bowiem, po pierwsze, upierać się, że jednym z istotnych składników tego pojęcia jest pozaumysłowe usytuowanie przedmiotu, a więc tradycyjnie rozumiana transcendencja. Jedynym zaś możliwym sposobem zachowania na gruncie mentalizmu tak rozumianej realności rzeczy jest jej intersubiektywizacja, a więc ulokowanie w innym umyśle. Po drugie, nie ulega wątpliwości, że w skład zespołu wyobrażeń składających się na realistyczną wizję rzeczywistości wchodzi, obok kauzalnej niezależności przedmiotu, jeszcze dwa inne istotne założenia, które na gruncie filozofii dopuszczającej istnienie jedynie umysłów i postrzega-

¹ Mianem mentalistycznej określam metafizykę, w której wszystko, co istnieje, istnieje jako umysł lub w umyśle. Odnośnie do mentalizmu filozofii Berkeleya zob. *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, PWN, Warszawa 1956, (dalej: *Traktat*), art. 89 i passim.

² *Traktat*, art. 36, 33, 34, 90 oraz art. 29–30.

nych przez nie idei, mogą zrealizować się jedynie w formie intersubiektywności, a mianowicie obiektywność (niesubiektywność) rzeczywistości oraz jej trwałość (ciągłość trwania)³.

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie wskazane elementy realistycznego obrazu świata Berkeley próbował zachować w swej metafizyce, a nadto że, pomny ograniczeń swej mentalistycznej doktryny, próbował tego dokonać właśnie poprzez intersubiektywizację idei. Tak oto w art. 90 *Traktatu*, stanowiącym swoistą deklarację realności rzeczywistości, nie poprzestając na przypomnieniu o kauzalnej niezależności idei od umysłu ludzkiego, Berkeley przekonująco zapewniał, że „o przedmiotach zmysłowych można mówić jako o istniejących poza umysłem również w innym znaczeniu, mianowicie, gdy istnieją w jakimś obcym umyśle. Tak, gdy zamknę oczy, to rzeczy, które oglądałem, mogą istnieć nadal, lecz musi się to dziać w innym umyśle”⁴. W ten sposób, dopuszczając możliwość istnienia jednej i tej samej idei w wielu umysłach, za jednym zamachem zabezpieczał on obiektywność, transcendencję i ciągłość istnienia rzeczywistości oraz jedność świata doświadczenia⁵.

Niemniej jednak samo wygłoszenie podobnych deklaracji nie dowodzi jeszcze, że ma się po temu wystarczające podstawy. Niniejszy artykuł poświęcony jest właśnie kwestii *zasadności* tego rodzaju wypowiedzi. Należy przy tym zaznaczyć, że przedłożone w nim analizy będą miały raczej teoretyczny niż rekonstrukcyjny charakter. Traktując koncepcję Berkeleyya jako modelowy przykład doktryny immaterializmu ugruntowanego egzystencjalnie, spróbuję ustalić, czy możliwe jest w ogóle zachowanie jedności i intersubiektywności świata doświadczenia na gruncie tego rodzaju systemu, bez naruszania jego podstawowych pryncypiów i narażania na szwank jego spójności. W rozważaniach tych będę się posiłkował szczegółowymi ustaleniami poczynionymi w innych moich pracach poświęconych filozofii Berkeleyya⁶. Nim przejdę do właściwej treści artykułu, pokrótce przedstawię te z nich, które mają znaczenie dla problematyki intersubiektywności Berkeleyyowskiej idei.

³ Por. ibidem, art. 6.

⁴ Ibidem, art. 90.

⁵ Zob. także: ibidem, art. 3, 6, 48.

⁶ Metodę tę stosowałem już w artykule *Metafizyczne uwarunkowania immaterializmu Berkeleyya*, „Ruch Filozoficzny”, t. 66, 2009, nr 3, s. 453–469, a także w tekstach *Analiza lingwistyczna egzystencjalnej doktryny Berkeleyya*, „Diametros” 2011, nr 30 oraz *Realność przedmiotu poznania w immaterializmie ugruntowanym egzystencjalnie. Analiza ontologiczna* (ukáže się niebawem).

Założenia wstępne

Metafizyka Berkeleya jest systemem immaterialistycznym ugruntowanym egzystencjalnie. Oznacza to, że podstawowe twierdzenie Berkeleya o niematerialności wszystkich występujących w rzeczywistości przedmiotów (idei) oparte jest na analizie właściwego dla nich sposobu istnienia (jak powszechnie wiadomo, naczelną zasadą tego systemu jest słynna formuła egzystencjalna „*esse* idei polega na byciu postrzeganą”)⁷.

Powodzenie przedsięwzięcia egzystencjalnego ugruntowania immaterializmu wymaga przyjęcia trzech założeń ontologicznych⁸:

(Zał. 1) odrzucenia abstrakcyjnego pojęcia istnienia i zastąpienia go doktryną pluralizmu egzystencjalnego (bezpośrednią konsekwencją tego rozwiązania jest całkowite uwieloznaczenie terminu „istnienie”, którego sens musi być każdorazowo determinowany przez naturę bytującego obiektu);

(Zał. 2) przyjęcia zasady przedmiotowej konstytutywności percepcyjnego sposobu istnienia idei (tj. odrzucenie autonomii idei względem sposobu istnienia). Sednem argumentacji Berkeleya jest uznanie istnienia w umyśle za jedyny właściwy (i możliwy) sposób istnienia idei na podstawie analizy jej ontologicznej budowy⁹. Formalna struktura takiego wniosku ma postać dedukcji sposobu istnienia idei z jej natury, system ten musi więc inkorporować metafizyczne prawo, zgodnie z którym natura idei w ścisły, jedno-jednoznaczny sposób determinuje właściwy dla niej sposób istnienia;

(Zał. 3) przyjęcia monoegzystencjalnej koncepcji przedmiotu (tj. wykluczenie wszystkich multiegzystencjalistycznych interpretacji metafizyki Berkeleya). Warunek ten wynika bezpośrednio z (Zał. 2): dopuszczenie możliwości niejednoczesnego istnienia idei (bez zmiany tożsamości) w różnych sposobach istnienia narusza to założenie bezpośrednio; dopuszczenie możliwości jednoczesnego bytowania idei w różnych sposobach istnienia implikowałoby sprzeczność jej natury.

Na podstawie powyższych ustaleń można zbudować ontologiczny model przedmiotu w immaterializmie ugruntowanym egzystencjalnie.

(Tw. 1) **Komponentowość idei i jej natury.** Berkeleyowska idea składa się z dwóch komponentów: określonego zespołu momentów tworzących jej nacechowanie jakościowe (jednorodne lub niejednorodne) oraz sposobu istnienia, który w obliczu Berkeleyowskiej definicji (bycie postrzeganą) należy utożsamić z wykonywaną przez umysł ope-

⁷ Por. *Traktat*, art. 2–6, 45, 81, 86, 88, 90, 91, 139 i *passim*; G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, przeł. B. Żukowski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, (dalej: *Dzienniki*), t. 279–280, 377–379, 408, 429, 491, 578, 646, 656, 792, 799.

⁸ W Zał. 1–3 streszczam i częściowo przytaczam rozważania zamieszczone w tekście *Metafizyczne uwarunkowania*.

⁹ Zob. np. *Traktat*, art. 3, 4, 6, 56, 81, 86, 88, 90, 91, 94 oraz *Dzienniki*, t. 279–280.

racją postrzegania¹⁰. Poza nimi w idei brak jakichkolwiek innych postrzegalnych elementów¹¹. Gdyby takie elementy istniały, musiałyby więc egzystować poza umysłem, co jest wykluczone. W konsekwencji, także naturę idei należy utożsamić z zespołem jej konstytutywnych komponentów, tzn. elementów nadających idei przedmiotową tożsamość.

(Tw. 2) Oba komponenty idei mają charakter przedmiotowo konstytutywny. W przypadku sposobu istnienia twierdzenie to wynika lub nawet pokrywa się z (Zał. 2); dopuszczenie niekonstytutywności jakościowego komponentu idei byłoby zaś równoznaczne ze zredukowaniem jej do pozbawionej treści operacji postrzegania.

Zdefiniujmy teraz pojęcie suwerenności ontologicznej¹². Obiekt ontologicznie suwerenny to obiekt, który w określonym aspekcie swej ontologicznej budowy charakteryzuje się całkowitą niezależnością od innych obiektów, nie jest więc w owym aspekcie konstytuowany przez żadne czynniki zewnętrzne. Rozróżnić należy nadto dwa rodzaje suwerenności, odpowiadające dwóm komponentom Berkeleyowskiej idei: suwerenność jakościową, polegającą na posiadaniu niezależnego, niezyskiwanego od żadnego innego obiektu nacechowania jakościowego, oraz suwerenność egzystencjalną, której istotą jest posiadanie niezależnego, niezyskiwanego od innych obiektów sposobu istnienia. Uwzględniając nadto kryterium przedmiotowej konstytutywności komponentów, należy wyróżnić obiekty przedmiotowo suwerenne, tj. ukonstytuowane wyłącznie z komponentów suwerennych oraz niespełniające tego kryterium obiekty przedmiotowo niesuwerenne.

(Tw. 3) Berkeleyowska idea musi charakteryzować się: niesuwerennością egzystencjalną względem umysłu ludzkiego (z (Tw. 1), utożsamiającego sposób istnienia idei z wykonywaną przez umysł operacją postrzegania, oraz z definicji suwerenności) oraz suwerennością jakościową względem umysłu ludzkiego (twierdzenie o kauzalnej niezależności postrzeganych jakości od umysłu ludzkiego należy do najczęściej powtarzanych przez Berkeleya¹³; w obliczu egzystencjalnej niesuwerenności idei, suwerenność jakościowa jest nadto koniecznym warunkiem zachowania jej realności). W konsekwencji idea jest obiektem niesuwe-

¹⁰ Twierdzenie to szczegółowo uargumentowuję w tekstach: *Realność przedmiotu poznania* oraz *Analiza lingwistyczna*.

¹¹ Odnośnie do nacechowania jakościowego zob. np. t. 136 *Dzienników*, art. 1, 4, 5, 18 *Traktatu* oraz art. 7, 37–38, 78, 91, 95, w których Berkeley utożsamia idee z jakościami zmysłowymi lub ich kompleksami. Sposób istnienia idei nie jest wprawdzie postrzegany, ale tylko dlatego, że jest on samym postrzeganiem (ściśle biorąc w jego skład wchodzi operacja postrzegania).

¹² Definicję tę oraz ustalenia zawarte w Tw. 3–Tw. 6 rozważam obszerniej w tekście *Realność przedmiotu poznania*.

¹³ *Traktat*, art. 3, 29, 30, 33–36, 44, 57, 72, 90 i passim. Zob. także *Dzienniki*, t. 98, 185a i 499 oraz 882.

rennym przedmiotowo względem umysłu ludzkiego (z (Tw. 2) oraz definicji suwerenności) – jest więc ona współkonstituowana przez umysł, który obdarza ją jednym z komponentów konstytutywnych, i to w taki sposób, że wykonywana przezeń operacja staje się komponentem idei (z Tw. 1).

(Tw. 4) Idei nie może przysługiwać odrębna od umysłu przedmiotowość. Zgodnie z (Zaś. 2) bycie postrzeganą jest konstytutywnym komponentem idei. Owo bycie postrzeganą jest zaś (do pewnego stopnia¹⁴) tożsame z wykonywaną przez umysł operacją postrzegania (Tw. 1). Skoro zatem, zgodnie z Berkeleyowską definicją sposobu istnienia umysłu (postrzeganie)¹⁵, z jednej strony nie może być mowy o przedmiotowej różnicy między operacją postrzegania i wykonującym ją umysłem, z drugiej zaś utożsamienie operacji postrzegania z konstytutywnym komponentem idei wyklucza istnienie takiej różnicy między ową operacją a ideą, niepodobna utrzymać przedmiotowej różnicy między umysłem a ideą (jest więc ona po prostu elementem, momentem lub własnością umysłu).

(Tw. 5) Zasada elementarności i jednolitości idei. Teoria przedmiotu rozwijana na gruncie immaterializmu Berkeleyowskiego musi przyjąć zasadę elementarności idei, zgodnie z którą żadna ze składowych idei, a w szczególności komponent jakościowy nie może posiadać odrębnej przedmiotowości (idea nie może być więc obiektem drugiego rzędu – agregatem bardziej elementarnych przedmiotów). W przeciwnym razie byłby on jednokomponentowym przedmiotem, suwerennym przedmiotowo względem umysłu ludzkiego. Możliwość istnienia tego rodzaju obiektów w obrębie Berkeleyowskiej metafizyki wyklucza (Tw. 3). Co więcej, idea musi być obiektem jednolitym, tzn. oba jej komponenty muszą być tak ściśle zespolone, by żaden nie posiadał odrębnej charakterystyki, autonomicznej określoności i zupełności, która czyniłaby go zdolnym do samodzielnego istnienia. W konsekwencji komponenty idei należy pożytywać raczej za jej momenty czy też aspekty.

(Tw. 6) Na gruncie systemu Berkeleyya niemożliwe jest zachowanie różnicy przedmiotowej między umysłem a jakościowym komponentem idei (z (Tw. 5)).

Podsumowanie. Ontologiczny model idei (OMI). Berkeleyowska idea musi być elementarnym obiektem dwuaspektowym, pozbawionym odrębnej od umysłu ludzkiego przedmiotowości. Jednym z jej aspektów jest wykonywana przez umysł operacja percepcji, drugim, wytwarzane przez pozaumysłową przyczynę, nacechowanie ja-

¹⁴ „Bycie postrzeganą” obejmuje także moment biernego podlegania operacji percepcyjnej, „postrzeganie” zaś moment jej wykonywania.

¹⁵ *Traktat*, art. 139 i passim.

kościowe, czyli treść operacji percepcji. Żaden z tych aspektów nie może posiadać odrębnej przedmiotowości, istnieć ani być pojęty w abstrakcji od drugiego. Obserwowana od strony egzystencjalnej idea jest nacechowanym jakościowo postrzeganiem, analizowana od strony nacechowania jakościowego jest zaś ona postrzeganą treścią, czy też po prostu jakością zmysłową (percepcyjną)¹⁶.

Ścisła tożsamość (singularność) przedmiotu poznania

Przystąpię teraz do właściwych rozważań. Istnieją dwie zasadnicze możliwości rozwiązania problemu intersubiektywności idei na gruncie immaterializmu typu Berkeleyowskiego. Zgodnie z założeniami pierwszej koncepcji intersubiektywny przedmiot poznania charakteryzuje się ścisłą tożsamością, a więc jednostkowością (singularnością)¹⁷. Innymi słowy, koncepcja ta dopuszcza istnienie tylko jednego – numerycznie – przedmiotu poznania¹⁸. Analogicznego ograniczenia teoria ta nie nakłada natomiast na ujmujące ów przedmiot akty percepcyjne, których liczbę ogranicza jedynie ilość postrzegających umysłów. W konsekwencji koncepcja ta implikuje model poznawczy, w którym wielość umysłów, wykonujących odrębne, autonomiczne operacje percepcyjne, postrzega jeden i ten sam przedmiot poznania (poszczególne podmioty wykonują własne, oddzielne operacje postrzegania, wszystkie te operacje posiadają jednak wspólny korelat przedmiotowy). Z punktu widzenia aspiracji Berkeleyya do zachowania tradycyjnego, zdroworozsądkowo realistycznego obrazu świata¹⁹ jest to optymalna teoria intersubiektywności. Ugruntowując intersubiektywność przedmiotu poznania w sposób charakterystyczny dla standardowego, realistycznego modelu rzeczywistości, a więc właśnie poprzez założenie jednostkowości owego przedmiotu, stanowiącego w s p ó l n y korelat aktów poznawczych różnych podmiotów, do złudzenia odtwarza ona bowiem w warunkach metafizyki immaterialistycznej

¹⁶ Klarownym przykładem tego rodzaju obiektu jest postrzeżenie ciepła.

¹⁷ Berkeley wydaje się przyjmować taką koncepcję w art. 3, 6, 48 i 90 *Traktatu*; zob. wszakże zastrzeżenie w przyp. 23. Z całą pewnością teoria ta stanowiła natomiast element rozwijanej w *Dziennikach* metafizyki mocy, zakładającej, że aktualnie postrzeganym rzeczom, prócz istnienia w umyśle, przysługuje także całkiem odmienny (najprawdopodobniej potencjalny, zob. t. 293a) byt w Bogu (zob. t. 41, 52, 282, 298), w którym istnieją one pod postacią wiązki mocy lub nawet jednej mocy (t. 282). Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że sformułowałszy swe egzystencjalną zasadę, Berkeley zarzucił tę koncepcję (zob. t. 802).

¹⁸ Nie chodzi oczywiście o sytuację, w której istnieje tylko jedna poznawana rzecz, lecz o sytuację, w której k a ż d a poznawana rzecz występuje tylko w jednym egzemplarzu.

¹⁹ *Traktat*, art. 34–41, 82, 90–91 oraz *Dzienniki*, t. 304–305, 474a, 517a, 518, 535, 550, 563, 801, 802, 807.

realistyczną wizję świata. Co więcej, podobnie jak w zdroworozsądkowym realizmie, przedmiot poznania ulokowany jest w tym ujęciu poza konkretnym umysłem poznającym (a nawet poza wszystkimi skończonymi umysłami), co na gruncie koncepcji intersubiektywności, formułowanej w ramach metafizyki mentalistycznej, jest istotnym osiągnięciem. W wypadku tego rodzaju teorii kwestia usytuowania przedmiotu poznania wymaga jedynie specjalnego uregulowania (w odróżnieniu od standardowej realistycznej teorii intersubiektywności). Ze względu na jego jednostkowy charakter i oczywistą na gruncie mentalistycznej metafizyki immaterialistycznej niemożliwość istnienia jakiegokolwiek przedmiotu poza umysłem, musi on zostać umiejscowiony w jednym z umysłów – konieczne jest więc wskazanie owego wyróżnionego podmiotu. W ramach metafizyki Berkeleyya problem ten nie nastęrcza wszelako szczególnych trudności – owym naturalnym *locum* wydaje się Boski umysł. W niniejszym tekście poddamy więc analizie właśnie to rozwiązanie i to nie tylko dlatego, że sugerował je sam Berkeleyy²⁰; przemawia za nim sama ekonomia myślenia. Zakładając mianowicie, że wszystko, co możliwe dla konkretnych umysłów, jest również możliwe dla Boga, ale nie na odwrót, refutacja tego wariantu omawianej teorii intersubiektywności, w którym przedmiot poznania usytuowany jest w umyśle Boskim, za jednym zamachem unieważni także wszystkie jej pozostałe wersje. Jak się za chwilę przekonamy, koncepcja ta jest faktycznie nie do pogodzenia z pryncypiami immaterializmu ugruntowanego egzystencjalnie.

Omawianą teorię intersubiektywności sformułować można w dwóch wersjach, odpowiadających dwóm różnym koncepcjom ukształtowania metafizycznego statusu przedmiotu poznania. Pierwsza z nich utożsamia ów przedmiot z atrybutem Boga, a więc z elementem lub momentem Boskiego umysłu. Sprzeczność takiego ujęcia z pryncypiami Berkeleyowskiego immaterializmu sygnalizowałem już w innej mojej pracy²¹. W tym miejscu wystarczy jedynie zauważyć, że koncepcja ta zakłada niedopuszczalne na gruncie wszelkiego immaterializmu ugruntowanego egzystencjalnie zasady: niekonstytutywności percepcyjnego sposobu istnienia przedmiotu (jego autonomii względem sposobu istnienia) oraz multiegzystencjalizmu (Zał. 2–3). Przedmiot poznania może bez zmiany tożsamości egzystować w różnych sposobach istnienia (jednocześnie lub niejednocześnie): jako Boski atrybut (element Boskiego umysłu) i usytuowany w umyśle ludzkim obiekt postrzegany (idea) jedynie wówczas, gdy bycie postrzeganym nie należy do jego komponentów konstytutywnych – decydujących o jego przedmiotowej tożsamości.

²⁰ *Traktat*, art. 6. Por. także korespondencja Berkeleyya z Johnsonem w: G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przekł. pod kier. A. Grzebińskiego, Toruń 2011, s. 227–258.

²¹ *Metafizyczne uwarunkowania*, s. 465–468. Por. przyp. 16.

Druga koncepcja ukształtowania ontologicznego statusu przedmiotu poznania utożsamia go z Boskim postrzeżeniem. Skoro jednak, zgodnie z założeniami analizowanego modelu intersubiektywności, umysł może postrzegać ontologicznie kompletny przedmiot poznania w abstrakcji od aktów percepcyjnych kierowanych nań przez inne umysły, w tym Boski, koncepcja ta utożsamia go z *s u w e r e n n y m p r z e d m i o t o w o* obiektem czysto jakościowym, a więc takim, którego jedynym konstytutywnym komponentem jest nacechowanie jakościowe. W konsekwencji implikuje ona bądź teorię przedmiotu wykluczoną przez Tw. 3 (w przypadku, gdy przedmiot poznania utożsamiany jest z całą idea), bądź model agregatywny, wykluczony przez Tw. 5 (w sytuacji, gdy przedmiotem poznania jest komponent jakościowy idei). Występujące w obu wariantach założenie przedmiotowej niekonstytutywności percepcyjnego sposobu istnienia przedmiotu poznania, wyklucza omawianą koncepcję intersubiektywności z kręgu teorii akceptowalnych na gruncie immaterializmu ugruntowanego egzystencjalnie (Zał. 2).

Sprzeczność tę można okazać w inny jeszcze sposób, prostszy, a zarazem lepiej ukazujący jej naturę. W tym celu wystarczy podjąć próbę wkomponowania w omawianą koncepcję intersubiektywności wskazanego wyżej modelu idei (OMI). Ponieważ został on zaprojektowany w taki sposób, by we wszystkich aspektach zachowywał zgodność z podstawowymi metafizycznymi pryncypiami immaterializmu ugruntowanego egzystencjalnie, powodzenie takiego przedsięwzięcia dostarcza niezawodnych gwarancji zgodności testowanej teorii intersubiektywności z owymi pryncypiami. Już na pierwszy rzut oka widać jednak, że jest to zadanie niewykonalne. Zgodnie z założeniami owej teorii, jednostkowości przedmiotu poznania powinna bowiem towarzyszyć odrębność, wykonywanych przez różne umysły, aktów jego postrzegania. Uwzględnienie tego założenia, w ramach omawianego modelu, wymagałoby zatem uznania za możliwą sytuację, w której różne operacje percepcji, wykonywane przez różne umysły, posiadają jedną i tę samą, ściśle tożsamą treść (jakościowo oraz numerycznie identyczną). Próba realizacji tego postulatu prowadzi jednak do sprzeczności. Mniejsza o to, że skoro jakościowy komponent idei pozbawiony jest odrębnej przedmiotowości, a nawet autonomicznej charakterystyki (Tw. 5, OMI) nie może on pełnić funkcji *p r z e d m i o t u* poznania. Nie chodzi tu bowiem o kwestie terminologiczne. Nawet gdyby pojęcie przedmiotu poznania zastąpić pojęciem *t r e ś c i* poznania, jakościowy komponent idei i tak nie mógłby pełnić roli wspólnego korelatu operacji poznawczych przedsięwziętych przez różne podmioty. Za sprawą nierozzerwalnego związku komponentu jakościowego z komponentem percepcyjnym niemożliwe jest bowiem utrzymanie kluczowej dla analizowanej (i każdej innej) koncepcji intersubiektywności, *r ó ż n i c y* między postrzegającymi podmiotami. Skoro bowiem postrzegana treść/jakość i operacja postrzegania tworzą jeden

przedmiot, i to przedmiot pierwszego rzędu (Tw. 5), jakościowy komponent idei, a więc właśnie owa percypowana treść, tworzyć musi jeden przedmiot z każdą operacją percepcyjną, której treść stanowi. Berkeleyowska definicja sposobu istnienia umysłu implikuje wszelako brak przedmiotowej różnicy między umysłem i wykonywanymi przezeń operacjami percepcyjnymi (Tw. 4). Zniesienie przedmiotowej różnicy między treścią idei i operacją jej postrzegania automatycznie pociąga więc za sobą likwidację przedmiotowej różnicy między ową treścią i umysłem (Tw. 5, Tw. 6). W konsekwencji, postrzegana treść i wszystkie operacje percepcyjne, a nadto wszystkie wykonujące je umysły konstituowałyby, w analizowanym przypadku, jeden przedmiot. W rezultacie, miast z jednym wspólnym przedmiotem poznania i wielością ujmujących go aktów, wykonywanych przez mnogość różnych podmiotów poznających, mielibyśmy do czynienia z jednym przedmiotem, złożonym ze wszystkich wymienionych obiektów. Taka konkluzja stoi zaś w oczywistej sprzeczności z założeniami wszelkiej, nie tylko omawianej, koncepcji intersubiektywności.

Analizowana teoria ma jeszcze inny istotny mankament. W punkcie wyjścia zakłada ona wielość wykonywanych przez umysły operacji percepcyjnych, przy czym rozstrzygnięcie to musi mieć oczywiście podstawę w jakiejś zachodzącej między nimi różnicy: bądź rzeczywistej (niepodobieństwo), bądź czysto numerycznej. Tymczasem, jak zaznaczyłem na początku (Tw. 1, Tw. 5), Berkeleyowski przedmiot poznania musi składać się z dwóch nierozzerwalnie związanych ze sobą komponentów: operacji postrzegania oraz nacechowania jakościowego (percypowanej treści). Z zasady elementarności i jednolitości idei (Tw. 5) wynika nadto konieczność objęcia obu komponentów idei jednym, wspólnym kryterium tożsamości – włączenie operacji postrzegania w skład ontologicznej struktury idei ma tę konsekwencję, iż rozstrzygnięcia dotyczące jej tożsamości zachowują bezpośrednią ważność dla całego współtworzonego przez nią przedmiotu. W konsekwencji twierdzenie o odmienności operacji percepcji, wykonywanych przez poszczególne poznające umysły, musi pociągać za sobą wniosek, że każdy z nich obcuje z innym przedmiotem poznania. W wypadku rzeczywistej odmienności operacji postrzegania konkluzja ta oznacza konieczność przyjęcia rzeczywistej odmienności przedmiotów poznania. Taki wniosek zaś całkowicie wyklucza intersubiektywność owego przedmiotu, będąc w istocie deklaracją solipsyzmu. Numeryczna różnica między poszczególnymi operacjami postrzegania implikuje natomiast numeryczną odmienność przedmiotów poznania, co z kolei stoi w sprzeczności z podstawowym założeniem analizowanej koncepcji intersubiektywności, tj. numeryczną jednostkowością przedmiotu poznania.

Pogodzenie tej koncepcji z naczelnymi pryncypiami Berkeleyowskiego immaterializmu wymagałoby zatem uzupełnienia jej twierdze-

niem o ścisłej tożsamości (singularności) operacji percepcji. Zachowanie w takich okolicznościach *intersubiektywności* poznania wymagałoby jednak nadto przyjęcia twierdzenia o wielości umysłów wykonujących ową jedną operację postrzegania. Na gruncie Berkeleyowskiej metafizyki nie sposób jednak przyjąć jednocześnie obu tych twierdzeń. Zwróćmy bowiem uwagę, że drugie z nich – postulat mnogości umysłów – musiałyby znaleźć oparcie w jakiejś zachodzącej między umysłami różnicy. Z uwagi na brak przedmiotowej różnicy między umysłami a wykonywaną przez nie operacją postrzegania (Tw. 4), ujednostkowanie tej ostatniej eliminuje jednak możliwość zachowania między umysłami różnicy *przedmiotowej*. Pozostaje różnica momentów; i ona budzi jednak poważne wątpliwości. Operacje poznawcze nie wyczerpują wprawdzie całości ontologicznej struktury Berkeleyowskich umysłów, zdolnych również do przedsięwzięcia aktów woli, wyobraźni, pamięci itd.²² W ich budowie nie brak więc, jak się wydaje, elementów mogących posłużyć za podstawę omawianego rozróżnienia. Jest jednak co najmniej wątpliwe, by różne umysły mogły posiadać jeden i ten sam (numerycznie) sposób istnienia – by jedna jednostka ontyczna mogła pełnić funkcję sposobu bytowania różnych obiektów. Wraz z przyjęciem Berkeleyowskiej definicji sposobu istnienia umysłu (postrzeganie), tego rodzaju twierdzenie wynika zaś bezpośrednio z założenia o istnieniu jednej, wspólnej dla wszystkich umysłów, operacji postrzegania. Nie ulega nadto wątpliwości, że wykonując ten sam akt poznawczy, przynajmniej w tym jednym, poznawczym, aspekcie wszystkie umysły musiałyby być identyczne, tzn. musiałyby być jednym *rozumem* (*vide* art. 27 *Traktatu*). W najlepszym razie Berkeleyowska filozofia umysłu okazałaby się monopsychizmem, a ściśle biorąc monointelektualizmem²³. W najgorszym wypadku mielibyśmy do czynienia z epistemologicznym monizmem, a więc doktryną, zgodnie z którą istnieje tylko jeden umysł i jedna wykonywana przezeń operacja poznawcza. W obu przypadkach nie mogłoby oczywiście być mowy o *intersubiektywności* poznania.

²² *Traktat*, art. 2.

²³ Jest zresztą wątpliwe, czy inne niż rozum aspekty umysłu, np. wola, mogłyby posłużyć za podstawę do rozróżnienia umysłów tożsamyh w aspekcie rozumowym, skoro różnica między rozumem i wolą zasada się, wedle Berkeleya, na rozróżnieniu dwóch *zasosowania* umysłu, nie zaś jego części – zob. art. 27 *Traktatu*. Por. także t. 614a, 854 i 871 *Dzienników*.

Tożsamość przedmiotu poznania oparta na doskonałym podobieństwie (nieodróżnialności)

Przyjrzyjmy się teraz drugiej z zapowiadanych koncepcji intersubiektywności. Jednostkowy przedmiot poznania zastępuje na jej gruncie wielość identycznych – a więc tylko numerycznie różnych – przedmiotów, bytujących w mnogości poznających umysłów (w warunkach Berkeleyowskiego immaterializmu byłaby to – ni mniej, ni więcej – koncepcja wzbudzenia przez Boga w różnych umysłach wielu identycznych idei, w taki sposób, że ich poznanie zostaje doskonale zharmonizowane w jeden wspólny świat doświadczenia)²⁴. Rozważania nad możliwością wkomponowania takiego modelu intersubiektywności w Berkeleyowską metafizykę nie mają charakteru czysto hipotetycznego. Teoria ta znalazła uznanie w oczach samego Berkeleya, który w trzecim *Dialogu między Hylasem a Filonousem*, na pytanie, czy z faktu, że „ta sama idea, która jest w moim umyśle nie może być w twoim lub jakimś innym umyśle” nie wynika, „że dwu ludzi nie może widzieć nigdy tego samego przedmiotu”, udzielił ustami tego drugiego następującej odpowiedzi:

jeżeli używać będziemy terminu ten sam w potocznym znaczeniu, to rzecz pewna (i wcale nie sprzeczna z zasadami, które przyjmuję), że różne osoby mogą postrzegać tę samą rzecz, czyli innymi słowy, ta sama rzecz lub idea może istnieć w różnych umysłach. Słowa mają jednak dowolnie nadane znaczenie. Ponieważ zaś ludzie mówią zazwyczaj t e n s a m wówczas, gdy nie postrzegają żadnej różnicy, a ja nie chcę zmieniać potocznego ujęcia rzeczy, przeto, tak jak ludzie mówili dotąd: wielu widziało tę samą rzecz, tak w podobnych okolicznościach mogę nadal używać tego samego zwrotu, nie uchy-

²⁴ Warto zaznaczyć, że koncepcja ta, lepiej niż wcześniej omawiana, harmonizuje z *Traktatową*, kauzalną teorią percepcji (zob. przyp. 2 i 12). Rozwiązanie to przywołuje oczywiście na myśl koncepcję wyłożoną w monadologii Leibniza, z tą różnicą, że o ile u Leibniza postrzegane przez monady przedstawienia stanowią zawartość ich bytu, przez co proces poznawczy przyjmuje kształt bytowego „rozwoju” monady, w doktrynie Berkeleya idee wrażane są w ludzkie umysły na bieżąco z zewnątrz (zob. G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: idem, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, PWN, Warszawa 1969, s. 295–317, §7, 11–18 i passim). W konsekwencji, podczas gdy w filozofii Leibniza jedność wspólnego dla wszystkich monad świata doświadczenia stanowi wynik przedustawnej harmonizacji porządku następowania w nich przedstawień, w metafizyce Berkeleya jedność ta miałaby powstawać w wyniku stałej synchronizacyjnej aktywności Boga (zsynchronizowanego pobudzania ludzkich umysłów). Miejsce Leibnizjańskiego Boga-zegarmistrza zajmuje więc swoisty Bóg-dystrybutor. Warto natomiast podkreślić, że w obu metafizykach umysły „nie mają okien”, tzn. postrzegają jedynie swe wewnętrzne treści mentalne.

biając właściwościom języka ani rzeczywistości stanowi rzeczy. Jeżeli natomiast wyrażenie *t e n s a m* weźmiemy w rozumieniu filozofów, którzy chcą stworzyć oderwane pojęcie identity, to zależnie od tego, którą z różnych definicji weźmiemy pod uwagę (nie ma bowiem dotychczas zgody co do tego, na czym ta filozoficzna tożsamość polega), będzie możliwe lub niemożliwe, aby różne osoby postrzegały tę samą rzecz; jest to jednak sprawa, moim zdaniem, małej wagi, czy filozofowie będą uważali za słuszne nazwać jakiś przedmiot tym samym, czy nie. Oto wyobraźmy sobie wielu ludzi razem zebranych; przypuśćmy, że wszyscy, wyposażeni w te same władze umysłowe, doznają tych samych wrażeń zmysłowych, lecz dotychczas nie używali nigdy żadnego języka; wówczas bez wątpienia wszyscy zgadzać się będą w swych postrzeżeniach, jakkolwiek być może, gdy zaczną używać mowy, jedni ze względu na jednakowość tego, co postrzegali, nazwą rzecz tą samą, inni ze względu na różność osób postrzegających, zechcą mówić o różnych rzeczach. Któż jednak nie widzi, że cały ten spór toczy się o słowo? Mianowicie o to, czy można zastosować termin *t e n s a m* do tego, co postrzegają różni ludzie, mimo różności osób postrzegających²⁵.

Podjęwaną w tym fragmencie próbę zdyskredytowania problemu tożsamości jako spekulatywnej wydmuszki, spreparowanej przez filozofów, przedkładających abstrakcyjne rozumowania nad prostotę mowy potocznej, możemy potraktować z przymrużeniem oka. Źródła poświadczają, że sam Berkeley podejmował próby rozwiązania tego zagadnienia spekulatywnymi metodami, ukierunkowanymi na wypracowanie abstrakcyjnej definicji tożsamości, co pozwala sądzić, że antyfilozoficzne natarcie, którego jesteśmy świadkami, to nic innego jak zasłona dymna dla filozoficznej bezradności (lub, co gorsza, pewnej manipulacji – jak zobaczymy za chwilę)²⁶. Na uwagę zasługuje jedynie przedstawiona w tym fragmencie koncepcja intersubiektywności, a zwłaszcza fakt, że uznając zasadność zastrzeżenia Hylasa, iż różne umysły nie mogą postrzegać numerycznie identycznej idei, Berkeley postanawia ratować jedność przedmiotu poznania (i szerzej, świata doświadczenia) poprzez zastosowanie Leibnizjańskiego kryterium tożsamości, opartego na doskonałym podobieństwie²⁷. To właśnie za sprawą zręcznego operowania owym kryterium koncepcja ta zyskuje zrazu, w oczach czytelnika, pozory racjonalności i spójności. Łatwo natomiast może ująć uwadze poważne nadużycie, którego Berkeley się tu dopuszcza. Kryterium doskonałego podobieństwa (nieodróżnialności) sformułowano wszak z myślą o eliminacji róż-

²⁵ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Sosnowska, PWN, Warszawa 1956, s. 292–293.

²⁶ *Dzienniki*, t. 192, 192a, 194, 194a, 200, 568, 681.

²⁷ Por. *ibidem*, t. 192.

nic czysto numerycznych – w obiektach niczym się nie różniących nakazuje ono upatrywać jednej i tej samej rzeczy²⁸. Prawdłowo zastosowane powinno więc ono prowadzić do uznania nieodróżnialnych idei za jeden i ten sam (numerycznie identyczny) przedmiot. Tymczasem, dowodząc tożsamości przedmiotów poznania (a co za tym idzie jedności i intersubiektywności świata doświadczenia) w oparciu o ich nierozróżnialność („ludzie mówią zazwyczaj t e n s a m wówczas, gdy nie postrzegają żadnej różnicy”), Berkeley zachowuje zarazem ich numeryczną odrębność („wielu ludzi razem zebranych”, którzy „doznają tych samych wrażeń zmysłowych”). W ten sposób zasadniczo wypacza sens kryterium Leibniza. Można się jedynie domyślać, czemu miało służyć utrzymanie czysto numerycznej różnicy między ideami. Jednym z powodów mogła być chęć uniknięcia kontrowersyjnego poglądu o możliwości postrzegania cudzych (w tym Boskich!) przeżyć mentalnych. Za decyzją tą mogły kryć się także znacznie poważniejsze racje. W poprzednim paragrafie pokazałem, że nieuchronną konsekwencją przyjęcia na gruncie Berkeleyowskiej metafizyki założenia o jednostkowości przedmiotu poznania jest wniosek o jednostkowości poznającego umysłu. Postępowanie Berkeleya mogło być podyktowane obawą przed tą właśnie konkluzją²⁹.

Warto jednak przyrzeć się nieco bliżej analizowanej koncepcji intersubiektywności, abstrahując od sposobu zastosowania na jej gruncie kryterium Leibniza. Na pozór może się bowiem wydawać, że Berkeley miał pewne podstawy do czysto numerycznego odróżnienia identycznych idei. Istnieją one przecież w różnych umysłach i owa różnica między podmiotami wydaje się racją wystarczającą do numerycznego odróżnienia bytujących w nich przedmiotów. W istocie kwestia ta jest bardziej skomplikowana.

Jak pokazuje analiza metafizycznych uwarunkowań Berkeleyowskiego immaterializmu, elementarna spójność tego systemu wymaga utożsamienia idei z obiektem złożonym z dwóch, przedmiotowo konstytutywnych i ściśle zespolonych ze sobą komponentów: nacechowania jakościowego i wykonywanej przez umysł operacji postrzegania (Tw. 1, Tw. 5). W konsekwencji, jak zaznaczałem, obydwa komponenty idei muszą zostać objęte jednym i tym samym kryterium tożsamości. Wchodząca w skład idei operacja postrzegania jest jednak zarazem sposobem istnienia postrzegającego umysłu. W rezultacie idea i umysł nie tylko związane są nierozzerwalną więzią strukturalną, wykluczającą przedmiotową odrębność (Tw. 4), lecz także rozstrzygnięcia dotyczące tożsamości operacji postrzegania (a zarazem – wobec powyższych ustaleń – całej idei) mają, jak wskazywałem w poprzednim paragrafie, bezpośrednie przeło-

²⁸ Zob. *Opusculs et fragments idéités de Leibniz*, ed. L. Couturat, Félix Alcan Éditeur, Paryż 1903, s. 519.

²⁹ Por. t. 200 *Dzienników*.

żenie na tożsamość wykonujących je umysłów – niepodobna wszak stosować innych kryteriów tożsamości do sposobu istnienia obiektu i pozostałych jego elementów. W ostatecznym rozrachunku, wszelkie twierdzenia dotyczące tożsamości idei odnoszą się także do postrzegających je umysłów.

Konkluzja ta ma kluczowe znaczenie dla rozważań nad możliwością wkomponowania w Berkeleyowski system analizowanej koncepcji intersubiektywności. Jeśli bowiem w ślad za Berkeleyem przyjmiemy, że istnienie mnogości wyłącznie numerycznie odmiennych egzemplarzy jednej idei nie ma zasadniczo znaczenia dla kwestii jej tożsamości, to samo należałoby powiedzieć o postrzegających ją umysłach – powinniśmy uznać, że wszystkie one są zasadniczo jednym umysłem urzeczywistniającym się w wielu, jedynie numerycznie odmiennych egzemplarzach. Innymi słowy, skoro uznaje się, że różnica między wieloma identycznymi ideami ma charakter pozorny, należy uznać, że równie pozorna jest różnica między postrzegającymi je umysłami. Poza wieloma niewygodnymi (zwłaszcza dla biskupa) konsekwencjami, które niesie ze sobą taka monopsychistyczna (lub ewentualnie monointelektualistyczna) konkluzja, ma ona oczywiście i tę wadę, że całkowicie wyklucza intersubiektywność poznania. Uniknięcie owego monopsychistycznego (monointelektualistycznego) wniosku wymagałoby podkreślenia wagi różnicy numerycznej poprzez przyjęcie, że jest ona wystarczająco realna, by posłużyć za podstawę rzeczywistego odróżnienia wielości operacji postrzegania, a co za tym idzie umysłów. Wykazując realną odmienność operacji percepcji i wykonujących je umysłów, dowiedlibyśmy jednak zarazem rzeczywistej odmienności przedmiotów poznania (operacje te są wszak ich komponentami), co byłoby równoznaczne z czystym solipsyzmem. Bagatelizowanie różnicy numerycznej między ideami zmusza do ignorowania takiej samej różnicy między umysłami. Uznanie wagi numerycznych różnic między umysłami podnosi znaczenie różnic między poznawanymi przez nie przedmiotami. Oto matnia, w którą nieuchronnie wpada immaterializm ugruntowany egzystencjalnie. Zachowanie jedności świata doświadczenia może się dokonać na gruncie tego systemu jedynie za cenę przyjęcia jedności poznającego umysłu, co wyklucza intersubiektywność i implikuje solipsyzm (monopsychizm jest wszak szczególnym przypadkiem solipsyzmu). Zachowanie odrębności poznających umysłów wymaga zaś umieszczenia ich w różnych światach doświadczenia, co również oznacza solipsyzm. W ostatecznym rozrachunku Berkeleyowski immaterializm skazany jest więc na wybór między solipsyzmem mono- i multippsychistycznym. W żadnym z tych przypadków nie może być oczywiście mowy o intersubiektywności poznania.

Analizowana koncepcja intersubiektywności, oparta na doskonałym podobieństwie, jest nie do utrzymania z jeszcze jednego powodu, znacznie bardziej prozaicznego niż dotychczas wskazane. Otóż przy-

najmniej w odniesieniu do idei wzrokowych, postrzeganych przez różne umysły, właściwie nigdy nie może być mowy o doskonałym podobieństwie czy nieodróżnialności. Jest przecież oczywiste, że już w samej warstwie jakościowej, przedmioty postrzegane wzrokiem przez różne podmioty muszą się nieco różnić, choćby tylko z uwagi na niemożliwość obserwowania ich z tej samej perspektywy. Leżące u podstaw analizowanej koncepcji intersubiektywności założenie, zgodnie z którym Bóg miałby wzbudzać w różnych podmiotach jakościowo identyczne idee, przeczy doświadczeniu. Podczas gdy doktryny niementalistyczne (lub mentalistyczne, lecz zarazem transcendentalistyczne) mogą przewyciężyć tę trudność poprzez utożsamienie odmiennych postrzeżeń z różnymi w y g l ą d a m i jednego przedmiotu³⁰, na gruncie koncepcji mentalistycznych (do których niewątpliwie zalicza się metafizyka Berkeleya) możliwość ta zostaje wykluczona za sprawą eliminacji wszelkich pozaumysłowych korelatów idei. W ramach tego rodzaju doktryn, jednostkowy korelat, pełniący funkcję wspólnego przedmiotu odniesienia dla wielości swych wyglądów/idei, mógłby bowiem co najwyżej przyjąć postać archetypicznego obiektu usytuowanego w jednym z umysłów (jako jego atrybut lub postrzeżenie).

Głównym tematem prowadzonych tu analiz była wszelako niedopuszczalność takiego rozwiązania na gruncie metafizyki Berkeleya. Konkluzję tę można dodatkowo wesprzeć argumentem odwołującym się do nominalizmu Berkeleyowskiej filozofii. Warto mianowicie zauważyć, że wzmiankowany wyżej archetyp, by mógł pełnić rolę wspólnego korelatu różnych jakości, sam musiałby być abstraktem, wolnym od konkretnych jakościowych (i nierzadko sprzecznych) określeń. Tymczasem odrzucenie możliwości istnienia takiego abstraktu jest jednym z kluczowych argumentów Berkeleya na rzecz nieistnienia materii³¹.

U podstaw przedłożonej w ostatnim akapicie argumentacji kryje się oczywiście założenie o ścisłym związku między różnicą jakościową a różnicą przedmiotową (konieczność uznania idei różniących się nacechowaniem jakościowym za różne przedmioty). Obowiązek przyjęcia na gruncie Berkeleyowskiego immaterializmu tego rodzaju założenia wynika bezpośrednio z właściwości ontologicznego modelu budowy idei, a ściśle biorąc z konstytutywności jej komponentu jakościowego (Tw. 2). Pewne fragmenty pism Berkeleya sugerują, że zdawał on sobie sprawę z tej własności swego systemu – wystarczy rzucić okiem choćby na tezy 249, 236–237 jego *Dzienników filozoficznych*. Irlandzki myśliciel był więc zapewne świadom, że ceną za ugruntowanie immaterializmu jest konieczność przyjęcia sztywnych kryteriów tożsamości przedmiotu. Mniej

³⁰ Zob. np. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 142–143.

³¹ Zob. art. 11 *Traktatu* oraz art. 10 i nn. *Wstępu do Traktatu*.

oczywiste jest, czy zdawał sobie sprawę, że od ceny tej trzeba jeszcze zapłacić solipsystyczne odsetki.

The Problem of Intersubjectivity in Berkeley's Immaterialism

Keywords

Berkeley, immaterialism, intersubjectivity, idea, mind

The paper discusses the issue of intersubjectivity in Berkeley's early philosophy. In the course of metaphysical analysis I argue that it is not possible to save within Berkeleian metaphysics intersubjectivity of the object of cognition and the unity of the world of experience, either in version of its strict identity or by taking perfect likeness as a criterion of its identity.