

George Berkeley

# Traktat o zasadach ludzkiego poznania

w którym poddano badaniu główne  
przyczyny błędów i trudności w różnych  
dziedzinach wiedzy oraz podstawy  
sceptycyzmu, ateizmu i niewiary

Przełożył  
Janusz Salamon SJ

Posłowie napisał  
Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

Tytuł oryginału:

*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,  
wherein the chief causes of the error and difficulty in the Sciences with  
the ground of Scepticism, Atheism, and Irreligion are inquired into.*

## Przedmowa

To, co tutaj prezentuję, po długim i sumiennym dociekaniu stało się dla mnie oczywiście prawdziwe. Toteż wydało mi się pożytecznym, aby poznali je zwłaszcza ci, którzy są skażeni sceptycyzmem albo domagają się dowodu istnienia i niematerialności Boga czy przyrodzonej nieśmiertelności duszy. Nie przesądając sam o skuteczności moich wywodów, zadowolę się tym, że czytelnik zechce je bezstronnie rozważyć. Nie zależy mi bowiem na popularności tego, co tutaj napisałem, o ile nie byłoby zgodne z prawdą. Aby jednak prawda nie ucierpiała, pozwalam sobie prosić czytelnika, aby zawiesił swój sąd, dopóki przynajmniej raz nie przeczyta całości z taką uwagą i namysłem, na jaki niniejszy przedmiot zdaje się zasługiwać. Są bowiem w tej pracy fragmenty, które same w sobie, wyjęte z kontekstu, są (w sposób nieunikniony) niezwykle podatne na całkiem opaczne zrozumienie i zdają się prowadzić do zupełnie niedorzecznych wniosków, które jednak z nich nie wynikają, jak się okaże po przeczytaniu całości. Choćby jednak ktoś przeczytał całość, ale uczynił to pobieżnie, jest wielce prawdopodobnym, że błędnie zrozumie to, co chciałem przekazać. Tym niemniej pozwalam sobie żywić nadzieję, że myślącemu czytelnikowi moje wywody będą się jawiły jako jasne i oczywiste. Sądzę, że z tego, iż niektóre z moich poglądów mogą się wydać nowe i nadzwyczajne, nie mam obowiązku się usprawiedliwiać. Tego bowiem, kto jakąś prawdę, którą można udowodnić, odrzucałby tylko z tego powodu, że jest to prawda dopiero co odkryta i przeczy ludzkim przesądom, z pewnością należałoby uznać za mało zaznajomionego z naturą nauki. Tyle uznałem za słuszne zaznaczyć w tej przedmowie, aby jeśli to możliwe zapobiec pośpiesznym sądom tego rodzaju ludzi, którzy są nazbyt skłonni potępić jakiś pogląd, nim go właściwie zrozumieją.

## Wstęp

1. Jako że filozofia nie jest niczym innym, jak tylko zgłębianiem mądrości i prawdy, można by słusznie oczekiwać, że ci, którzy poświęcili jej szczególnie wiele czasu i trudu, powinni zażywać w większym stopniu pokoju umysłu, cieszyć się większą jasnością i oczywistością poznania i rzadziej być trapienymi wątpliwościami i trudnościami niż inni ludzie. Tymczasem, jak widzimy, rzecz ma się tak, że to nieoświecone masy ludzkie, które poruszają się po utartych i niewyszukanych ścieżkach zdrowego rozsądku, poddając się nakazom natury, funkcjonują z łatwością i bez przeszkód. Nic z tego, co znajome, nie wydaje im się niewytłumaczalne czy trudne do zrozumienia. Nie uskarżają się na jakikolwiek brak oczywistości poznania zmysłowego i w najmniejszym stopniu nie grozi im popadnięcie w sceptycyzm. A jednak, gdy tylko pozostawimy na chwilę zmysły i instynkt, aby podążyć za światłem jakiejś wyższej zasady, rozumować, rozmyślać i zastanawiać się nad naturą rzeczy, zaraz pojawiają się w naszych umysłach tysięczne wątpliwości, dotyczące tego, co przedtem wydawało się nam w pełni zrozumiałe. Wszędzie zaczynamy dostrzegać przesady i omyłki zmysłów. Kiedy zaś usiłujemy je przezwyciężyć, uciekając się do rozumu, niepostrzeżenie popadamy w dziwaczne paradoksy, trudności i sprzeczności, które mnożą się i pogrążają nas z każdym krokiem. Aż w końcu, przebrnąwszy przez manowce naszych dociekań, odkrywamy, że znaleźliśmy się tam, gdzie byliśmy na początku, albo, co gorsza, pogrążyliśmy się w godnym pożałowania sceptycyzmie.

2. Za przyczynę tego stanu rzeczy uważa się zazwyczaj tajemniczość samej rzeczywistości lub naturalną słabość i niedoskonałość naszego rozumu. Mówi się, że możliwości naszych władz umysłowych są ograniczone i że Natura przeznaczyła je do podtrzymywania życia i czynienia go łatwiejszym, nie zaś do wnikania w wewnętrzną istotę i strukturę rzeczy. Sugeruje się też, że nie należy się dziwić, że kiedy skończony umysł człowieka zaczyna traktować o rzeczach przynależących do sfery nieskończoności, wówczas

wikła się w absurdy i sprzeczności i niepodobna, aby sam mógł się od nich kiedykolwiek uwolnić; należy wszakże do natury nieskończoności, że nie może jej pojąć to, co jest skończone.

3. Być może jednak postępujemy w sposób nazbyt stronniczy, kiedy źródła błędów upatrujemy w naszych władzach umysłowych, nie zaś w ich niepoprawnym użyciu. Trudno przypuszczać, aby poprawne wnioskowanie wychodzące od prawdziwych przesłanek miało kiedykolwiek prowadzić do wniosków, które są niespójne albo nie do utrzymania. Należałoby raczej sądzić, że Bóg potraktował ludzi bardziej szczerze, niż by miał uczynić, obdarzając ich przemożnym pragnieniem wiedzy, a jednocześnie czyniąc ją dla nich nieosiągalną. Pozostawałoby to w niezgodzie z zawsze łaskawym sposobem działania Bożej Opatrzności, która stosownie do pragnień, jakie zaszczerpiła w swych stworzeniach, zazwyczaj wyposaża je w środki, które, przy właściwym ich użyciu, prowadzą do zaspokojenia tych pragnień. Ostatecznie jestem skłonny mniemać, że zdecydowaną większość, o ile nie wszystkie z tych trudności, które dotychczas zajmowały filozofów i zagradzały drogę do wiedzy, zawdzięczamy sobie samym. Wpierw wznicieliśmy tumany kurzu, a teraz uskarżamy się, że nie widzimy.

4. Moim celem jest zatem próba odkrycia tych zasad, które są przyczyną pojawienia się w kilku dziedzinach filozofii tych wszystkich wątpliwości i niepewności, tych niedorzeczności i sprzeczności i to w takim natężeniu, że nawet najwięksi mędracy uznali naszą ignorancję za nieuleczalną, przekonani, że jest ona konsekwencją naturalnej tępoty i ograniczoności naszych władz umysłowych. Z pewnością jest rzeczą godną naszego trudu, aby podjąć się ścisłego przebadania pierwszych zasad ludzkiego poznania, roztrząsając je i analizując na wszelkie sposoby. Zwłaszcza że istnieją powody, aby podejrzewać, że owe przeszkody i trudności, które wprowadzają umysł w zakłopotanie, zagradzając mu drogę w jego dążeniu do prawdy, saniem tyle konsekwencją rzekomej tajemniczości i zawiłości przedmiotów poznania czy też naturalnej ułomności naszego rozumu, ale raczej rezultatem uporczywego trzymania się fałszywych zasad, czego można było uniknąć.

5. Choć to przedsięwzięcie może zniechęcać stopniem swej trudności, kiedy się zważy, jak wielu wybitnych i niepospolitych mężów podjęło się przede mną podobnego zadania, pozwalam sobie żywić pewne nadzieje na powodzenie. Albowiem ten, kto ma szerokie horyzonty, nie zawsze widzi jasno i być może ktoś bardziej krótkowzroczny, zmuszony przyjrzeć się przedmiotowi swego badania z bliska i dokładnie, będzie zdolny dostrzec to, co umknęło uwadze kogoś znacznie bystrzejszego.

6. Aby ułatwić czytelnikowi zrozumienie dalszych wywodów, warto, tytułem wstępu, powiedzieć co nieco o naturze języka i o możliwych naduży-

ciach w tej dziedzinie. Poruszenie tego tematu zmusza mnie jednak do przywołania w pewnym stopniu już teraz głównego przedmiotu moich rozważań i zwrócenie uwagi na to, co, jak się zdaje, w głównej mierze przyczyniło się do zagmatwania i skomplikowania badań naukowych, prowokując niezliczone błędy i trudności we wszystkich niemal dziedzinach wiedzy. Chodzi tu o przekonanie, że umysł ma władzę tworzenia abstrakcyjnych idei albo pojęć rzeczy. Ten, komu pisma i dysputy filozofów nie są całkiem obce, z pewnością przyzna, że wiele z nich dotyczy właśnie abstrakcyjnych idei. To przede wszystkim one uchodzą za przedmiot takich dyscyplin, jak logika i metafizyka, i za przedmiot wszelkiej wiedzy dotyczącej najbardziej abstrakcyjnych i najwyższych zasad. We wszystkich tych dziedzinach rzadko podejmuje się jakiegokolwiek zagadnienie, nie założywszy wpierw zarówno istnienia takich idei w ludzkim umyśle, jak i tego, że umysł jest z nimi dobrze zaznajomiony.

7. Przyjmuje się powszechnie, że jakości, czy modi rzeczy, nigdy tak naprawdę nie istnieją same przez się i w oderwaniu od wszystkich innych, ale są jak gdyby zmieszane i zespolone ze sobą w tym samym przedmiocie. Powiadają jednak, że umysł, będąc zdolnym do rozważania każdej jakości z osobna, czyli w oderwaniu od innych jakości z nią złączonych, tworzy sobie w ten sposób idee abstrakcyjne. Na przykład, gdy jakiś przedmiot jest postrzegany przez wzrok jako rzecz rozciągła, barwna i pozostająca w ruchu, wówczas umysł, rozkładając tę złożoną ideę na konstytuujące ją proste elementy i rozpatrując każdy z nich z osobna w oderwaniu od pozostałych, tworzy abstrakcyjne idee rozciągłości, barwy i ruchu. Nie znaczy to, żeby barwa czy ruch mogły istnieć bez rozciągłości, lecz jedynie że umysł jest zdolny w procesie abstrakcji utworzyć sobie ideę barwy niezależnie od rozciągłości oraz ideę ruchu niezależnie od zarówno koloru, jak i rozciągłości.

8. Dalej, zauważywszy, że w poszczególnych rzeczach rozciągłych, postrzeganych przez zmysły, jest jakiś podobny i wspólny im wszystkim element, podczas gdy inne elementy są swoiste, jak ten lub inny kształt czy wielkość, które odróżniają jedne rzeczy od drugich, umysł rozważa z osobna i wyodrębnia to, co wspólne, tworząc na tej podstawie najbardziej abstrakcyjną ideę rozciągłości. Idea ta nie jest ani linią, ani powierzchnią, ani bryłą, nie ma też określonego kształtu ani wielkości, ale jest ideą całkowicie od tego wszystkiego oderwaną. W podobny sposób, pozostawiając na boku to, co w poszczególnych barwach postrzeganych przez zmysły odróżnia jedną z nich od drugiej, a zachowując tylko to, co jest im wszystkim wspólne, umysł tworzy abstrakcyjną ideę barwy, która nie jest ani czerwona, ani niebieska, ani biała, ani żadnego innego koloru. Podobnie też, rozważając ruch w oderwaniu nie tylko od poruszającego się ciała, lecz również od toru, jakim to ciało się porusza, i od wszystkich poszczególnych kierunków i prędkości,

tworzy się abstrakcyjną ideę ruchu, która w równym stopniu odnosi się do każdego poszczególnego przypadku ruchu, jaki tylko może być postrzegany przez zmysły.

9. I tak jak umysł tworzy sobie abstrakcyjne idee jakości czy modi, tak też precyzując czy dokonując myślowej separacji, sięga abstrakcyjnych idei bytów bardziej złożonych, posiadających kilka współistniejących ze sobą własności. Na przykład, gdy umysł dostrzeże, że Piotr, Jakub i Jan są ogólnie rzecz biorąc do siebie podobni pod względem wyglądu i innych własności, wówczas ignorując to, co w złożonej idei Piotra, Jakuba czy jakiegokolwiek innego konkretnego człowieka jest właściwe tylko każdemu z nich, pozostawia tylko to, co jest im wszystkim wspólne. W ten sposób umysł tworzy oderwaną ideę, w której wszystkie poszczególne jednostki na równi uczestniczą. Abstrahuje przy tym całkowicie od tych wszystkich okoliczności i różnic, które mogłyby z niej uczynić byt jednostkowy. W taki właśnie sposób, jak się powiada, dochodzimy do abstrakcyjnej idei człowieka albo, jeśli kto woli, idei człowieczeństwa lub natury ludzkiej. Co prawda, obejmuje ona barwę, gdyż nie ma człowieka, który by nie miał jakiegoś koloru, niemniej nie może to być ani barwa biała, ani czarna, ani żadna inna, ponieważ nie istnieje taki kolor, który byłby właściwy wszystkim ludziom. Idea człowieka obejmuje również wzrost, ale nie jest to ani wzrost wysoki, ani wzrost niski, ani też średni, ale coś wyabstrahowanego z każdego z nich. To samo dotyczy wszystkich innych cech. Dalej jeszcze, jako że istnieje wielka różnorodność innych stworzeń posiadających niektóre, ale nie wszystkie własności składające się na złożoną ideę człowieka, umysł, pozostawiając na boku te cechy, które są właściwe ludziom, a zachowując tylko te, które są wspólne wszystkim istotom żywym, tworzy ideę zwierzęcia, która abstrahuje nie tylko od wszystkich poszczególnych ludzi, ale również ptaków, ssaków, ryb i owadów. Elementami składowymi abstrakcyjnego pojęcia zwierzęcia są ciało, życie, zmysły i samoczynny ruch. Ciało w powyższym rozumieniu nie ma żadnej szczególnej postaci czy kształtu, jako że nie ma takiej postaci czy kształtu, które byłyby wspólne wszystkim zwierzętom. Nie jest zatem pokryte włosami, upierzeniem czy łuską itd., ani też nagie, gdyż włosy, pióra, łuski i nagość są cechami, które odróżniają jedno zwierzęta od drugich i dlatego wyłącza się z abstrakcyjnej idei zwierzęcia. Z tego samego powodu zdolność samoczynnego poruszania się nie musi odnosić się ani do chodzenia, ani latania, ani pełzania, a jednak jest ruchem, choć trudno go pojąć.

10. Na pytanie, czy inni ludzie posiadają tę wspaniałą zdolność tworzenia idei na drodze abstrakcji, oni sami najlepiej mogą odpowiedzieć. Jeśli chodzi o mnie, to istotnie potrafię sobie wyobrazić czy przedstawić idee tych poszczególnych rzeczy, które postrzegałem, oraz łączyć je i rozdzielać na

różne sposoby. Potrafię sobie wyobrazić człowieka o dwu głowach albo tors ludzki złączony z ciałem konia. Mogę myśleć o ręce, oku, nosie jako wyabstrahowanych czy oddzielonych od reszty ciała. Wtedy jednak, jakkolwiek bym sobie rękę lub oko wyobraził, musiałyby mieć jakąś określoną postać i barwę. Podobnie idea człowieka, którą sobie tworzę, musi być ideą człowieka białego, czarnego lub śniadego, prostego lub zgrabionego, wysokiego, niskiego lub średniego wzrostu. Nie potrafię żadnym wysiłkiem myśli pojąć opisanej wcześniej abstrakcyjnej idei. Równie niemożliwe jest dla mnie utworzenie abstrakcyjnej idei ruchu, który byłby czymś odrębnym od poruszającego się ciała i nie byłby ani szybki, ani wolny, nie przebiegał po linii krzywej czy prostej. To samo można powiedzieć o wszelkich innych abstrakcyjnych i ogólnych ideach. Mówiąc wprost, uznaję się za zdolnego do abstrahowania w tym znaczeniu, że potrafię rozważyć poszczególne elementy czy własności w oderwaniu od innych, które, chociaż w danym przedmiocie są ze sobą złączone, to przecież mogłyby w rzeczywistości istnieć także bez nich. Zaprzeczam jednak, jakobym potrafił odrywać w myśli jedną od drugiej lub przedstawiać sobie oddzielnie te własności, które nie mogą istnieć w takiej izolacji, albo bym był zdolny utworzyć ogólne pojęcie, abstrahując od szczegółów w sposób wyżej opisany, a to są przecież dwa właściwe i powszechnie akceptowane rozumienia abstrakcji. Istnieją podstawy, by sądzić, że większość ludzi uzna, iż znajdują się w podobnym, co ja, położeniu. Ogół ludzi, którzy są prości i niewykształceni, nigdy nie rości sobie pretensji do posiadania pojęć abstrakcyjnych. Zresztą powiada się, że są one trudne i nie dają się osiągnąć bez utrapień i pracy. Mamy zatem rozumne podstawy do konkluzji, że jeśli takie pojęcia istnieją, to posiadają je jedynie uczeni.

11. Zajmę się teraz zbadaniem tego, co można przytoczyć na obronę owej teorii abstrakcji, i spróbuję odkryć, co skłania filozofów do akceptacji poglądu tak odległego, jak się zdaje, od zdrowego rozsądku. Niedawno zmarły, słusznie ceniony filozof, udzielił temu pogładowi bezsprzecznie dużego poparcia w przekonaniu, że posiadanie ogólnych abstrakcyjnych idei jest tym, co najbardziej odróżnia człowieka od zwierzęcia, gdy chodzi o kwestię rozumności. „Posiadanie idei ogólnych - powiada on - jest właśnie tym, co w doskonały sposób odróżnia człowieka od zwierzęcia i jest doskonałością, jakiej władze umysłowe zwierząt w żadnym razie nie osiągają. Oczywiście jest bowiem, że nie dostrzegamy u zwierząt żadnych przejawów używania przez nie ogólnych znaków dla idei powszechnych, a na tej podstawie mamy prawo przypuszczać, że nie posiadają one zdolności abstrahowania albo tworzenia idei ogólnych, skoro nie używają wyrazów ani żadnych innych zna-

<sup>1</sup> John Locke (*Essay Concerning Human Understanding*, 1690).

ków ogólnych". I nieco dalej: „Sądzę więc, iż możemy przyjąć, że różne gatunki zwierząt tym właśnie różnią się od ludzi i że to jest owa charakterystyczna różnica, która je całkowicie od siebie oddziela i czyni je ostatecznie tak bardzo odmiennymi. Jeśli bowiem zwierzęta posiadają jakiegokolwiek idee, a nie są tylko i wyłącznie maszynami (za które niektórzy chcieliby je uznać), to nie możemy im odmówić posiadania jakiejś inteligencji. To, że niektóre z nich w pewnych wypadkach rozumują, wydaje mi się równie oczywiste, jak to, że miewają doznania zmysłowe. Ich rozumowanie ogranicza się jednak do poszczególnych idei, dokładnie takich, jakie docierają do nich za pośrednictwem zmysłów. Nawet najdoskonalsze z nich nie są w stanie wykroczyć poza te ciasne granice i nie posiadają, jak sądzę, zdolności poszerzania ich przez jakikolwiek rodzaj abstrakcji" (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. XI, art. 10, 11). Chętnie zgodzę się z tym uczonym autorem, że władze umysłowe zwierząt nie są w żadnym razie zdolne do abstrakcji. Jeśli jednak tę zdolność uznamy za własność odróżniającą ludzi od zwierząt, obawiam się, że trzeba będzie zaliczyć do tej drugiej kategorii wielu spośród tych, którzy uchodzą za ludzi. Racją, dla której uważa się tu, że nie mamy podstaw, aby przyjąć, iż zwierzęta dysponują ogólnymi abstrakcyjnymi ideami, jest to, że nie dostrzegamy, aby używały słów lub jakichś innych ogólnych znaków. Argument ten opiera się na przypuszczeniu, że posługiwanie się słowami zakłada posiadanie idei ogólnych. Z tego zaś wynika, że ludzie posługujący się językiem potrafią abstrahować i uogólniać swoje idee. O tym, że taka jest myśl przewodnia wywodów autora świadczy jego późniejsza odpowiedź na pytanie postawione w innym miejscu: „Skoro wszystkie istniejące rzeczy są jednostkowe, w jaki sposób dochodzimy do nazw ogólnych?”. Jego odpowiedź brzmi: „Słowa stają się ogólnymi przez to, że sieje czyni znakami ogólnych idei" (*Rozważania...*, ks. III, rozdz. 3, art. 6). Wydaje się jednak, że słowo staje się ogólnym, kiedy sieje czyni znakiem nie abstrakcyjnej ogólnej idei, lecz kilku idei szczegółowych, przywołując w myśli dowolną z nich. Na przykład, gdy się mówi, że „zmiana ruchu jest proporcjonalna do wywieranej siły” albo że „każda rzecz rozciągała jest podzielna”, to owe twierdzenia należy rozumieć jako odnoszące się do ruchu i rozciągłości w ogóle. Nie wynika stąd jednak, aby w związku z tymi twierdzeniami przychodziła mi na myśl idea ruchu bez poruszającego się ciała lub bez jakiegokolwiek określonego kierunku i prędkości albo żebym był zmuszony ujmować abstrakcyjną ogólną ideę rozciągłości w taki sposób, by nie była ona ani linią, ani powierzchnią, ani bryłą, ani wielką, ani małą, ani czarną, ani białą, ani czerwoną, ani jakiegokolwiek innego koloru. Jedyne, co się w tych twierdzeniach zakłada, to że jakąkolwiek szczegółową postacią ruchu bym rozważał, czy to będzie ruch prędkości czy powolny, pionowy, poziomy

czy ukośny, ruch tego czy innego przedmiotu, to ogólna zasada odnosząca się do niego zachowa swoją prawdziwość. I że podobnie będzie w przypadku każdej szczegółowej postaci rozciągłości, bez względu na to, czy będzie nią linia, powierzchnia czy bryła, czy będzie takiej czy innej wielkości lub kształtu.

12. Przyglądając się temu, w jaki sposób ogólnymi stają się idee, będziemy mogli trafniej osądzić, jak się to dzieje ze słowami. Należy tutaj zauważyć, że ja wcale nie przeczę temu, iż istnieją idee ogólne. Przeczę jedynie, jakoby istniały jakieś abstrakcyjne idee ogólne. Wszak w cytowanych przez nas fragmentach, w których jest wzmianka o ideach ogólnych, zakłada się zawsze, że kształtują się one w procesie abstrakcji, w sposób wyłożony w artykułach 8 i 9. Otóż jeśli chcemy naszym słowom nadawać jakieś znaczenie i mówić tylko o tym, co możemy pojąć, to przyznamy, jak sądzę, że idea, która wzięta sama w sobie jest zawsze szczegółowa, staje się ogólną przez to, że każemy jej reprezentować czy oznaczać wszystkie inne idee jednostkowe tego samego rodzaju. Aby to wyjaśnić na przykładzie, przyjmijmy, że znawca geometrii prezentuje nam metodę dzielenia odcinka na dwie równe części. Rysuje, na przykład, czarną linię długości cala. Ta linia, choć sama w sobie jednostkowa, staje się ogólną przez wzgląd na swoje znaczenie, gdyż tak jest tutaj użyta, reprezentuje wszelkie możliwe poszczególne linie tak, że to, co się dowodzi w odniesieniu do niej, dowodzi się w odniesieniu do każdej linii, innymi słowy do linii w ogólności. I podobnie jak ta jednostkowa linia staje się ogólną przez to, że uczyniono ją znakiem, tak też nazwa „linia”, która bezwzględnie rzecz ujmując, jest zawsze jednostkowa, staje się ogólną przez to, że uczyniono ją znakiem. I jak owa idea zawdzięcza swą ogólność nie temu, że jest znakiem abstrakcyjnej ogólnej linii, lecz wszelkich poszczególnych linii prostych, jakie tylko mogą istnieć, tak też należy uznać, że ogólność nazwy ma takie samo źródło, mianowicie to, że oznacza ona bez różnicy rozmaite poszczególne linie.

13. Aby dać czytelnikowi jeszcze jaśniejszy pogląd na naturę idei abstrakcyjnych, a także na zastosowania, do których są one rzekomo niezbędne, dodam jeszcze jeden ustęp z *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, który brzmi następująco: „Abstrakcyjne idee nie są tak oczywiste i przystępne dla dzieci i dla ludzi niezbyt sprawnych umysłowo, jak idee jednostkowe. Jeśli zaś wydają się one przystępne i oczywiste dorosłym, to jest tak tylko dlatego, że częste i potoczne ich używanie takim je uczyniło. Albowiem, gdy się dobrze nad nimi zastanowimy, przekonamy się, że idee ogólne są fikcjami i tworam i umysłu, niosącymi ze sobą trudności, i nie pojawiają się tak łatwo, jak to skłonni jesteśmy sobie wyobrażać. Czyż nie trzeba, na przykład, pewnego trudu i umiejętności, aby utworzyć ogólną ideę trójkąta (a idea ta nie jest przecież jedną z najbardziej abstrakcyjnych, pojemnych i trudnych); bo

przecież nie może on być ani ostrokątny, ani prostokątny, ani równoramienny, ani równoboczny, ani różnoboczny, lecz jednocześnie wszystkim tym i niczym. W rezultacie, idea ta jest czymś niedoskonałym, co nie może istnieć; jest ideą, w której łączą się ze sobą elementy kilku różnych i niedających się ze sobą pogodzić idei. Prawdą jest, że umysł w tym niedoskonałym stanie potrzebuje takich idei i usiłuje co prędzej je nabyć, gdyż ułatwiają one komunikację i sprzyjają pomnażaniu wiedzy, a umysł z natury dąży usilnie do jednego i drugiego. Ale istnieją powody, aby sądzić, że takie idee są właśnie przejawem naszej niedoskonałości. Wystarczy pokazać, że najbardziej oderwane i ogólne idee nie są tymi, z którymi umysł zapoznaje się najwcześniej i najłatwiej, i z jakimi ma do czynienia w najwcześniejszych fazach poznawania" (ks. IV, rozdz. VII, art. 9). Jeśli jakiś człowiek potrafi utworzyć w swym umyśle taką ideę trójkąta, jaka tutaj została opisana, próżnym byłoby usiłowanie, by mu to wyperswadować; i ja bym się też tego nie podjął. Pragnę jedynie, aby czytelnik zechciał się z całą pewnością przekonać, czy on sam posiada taką ideę, czy też nie. A to, jak mi się zdaje, nie powinno być dla nikogo zadaniem trudnym do wykonania. Cóż łatwiejszego, jak przyjrzeć się nieco własnym myślom i przekonać się, czy się posiada albo jest się zdolnym posiadać ideę odpowiadającą przedstawionemu tu opisowi ogólnej idei trójkąta, który nie jest „ani ostrokątny, ani prostokątny, ani równoramienny, ani równoboczny, ani różnoboczny, lecz jednocześnie wszystkim tym i niczym”?

14. Sporo tu powiedziano o trudnościach, jakie abstrakcyjne idee ze sobą niosą i o wysiłku i umiejętnościach koniecznych do tego, aby je utworzyć. Panuje też powszechna zgoda, że potrzeba wielkiego mozołu i pracy umysłu, aby wyzwoić nasze myśli od partykularyzmu przedmiotów szczegółowych i wznieść się na wyżyny subtelnych rozmyślań o ideach abstrakcyjnych. Wszystko to zdaje się w sposób naturalny prowadzić do wniosku, że rzecz tak trudna jak tworzenie abstrakcyjnych idei nie jest koniecznym warunkiem komunikacji, która jest dla ludzi wszelkiego pokroju czymś tak łatwym i zwyczajnym. Ale mówi się nam, że jeśli ludziom dorosłym owe idee wydają się oczywiste i łatwe, to jest tak tylko dlatego, że stały się one takimi dzięki ich stałemu i potocznemu zastosowaniu. Otóż rad bym się dowiedzieć, kiedy to ludzie zajmują się pokonywaniem owych trudności i przyswajają sobie te środki rzekomo niezbędne do porozumienia się. Nie może to mieć miejsca, gdy są już dorośli, gdyż wówczas, jak się zdaje, nie są świadomi żadnych tego rodzaju trudów. Pozostaje ewentualność, że dzieje się to w dzieciństwie. Ale z pewnością to wielkie i skomplikowane zadanie tworzenia abstrakcyjnych pojęć zostanie uznane za zbyt poważne dla kogoś w niedojrzałym wieku. Czyż nie jest rzeczą trudną do wyobrażenia, aby dwójka dzieci nie mogła gawędzić sobie o swoich łakociach, grzechotkach i świecideł-

kach, nie utworzywszy sobie wpierw w swoich umysłach abstrakcyjnych ogólnych idei, łącząc w jedną całość liczne niespójności, by następnie móc te idee dołączyć do każdej używanej przez nie nazwy pospolitej?

15. Nie wydaje mi się również, aby abstrakcyjne idee były cokolwiek bardziej potrzebne do poszerzania wiedzy, niż są do porozumiewania się. Wiem, że twierdzi się uparcie, iż wszelka wiedza i każdy dowód odnoszą się do pojęć ogólnych, i w pełni się z tym zgadzam. Nie wydaje mi się jednak, aby te pojęcia były tworzone przez abstrakcje w taki sposób, jak się to zakłada. Powszechność bowiem, na ile rozumiem, zawiera się nie w jakiejś absolutnej, pozytywnej naturze czy idei czegokolwiek, ale w stosunku, w jakim pozostaje do rzeczy jednostkowych, które oznacza czy reprezentuje. Właśnie z tej racji rzeczy, nazwy czy pojęcia, choć wedle swej własnej natury są jednostkowe, stają się powszechnymi. Tak więc, kiedy wykazują prawdziwość jakiegoś twierdzenia dotyczącego trójkątów, powinno się założyć, że czynię to z myślą o powszechnej idei trójkąta. Nie należy jednak rozumieć tego w taki sposób, jakobym był w stanie utworzyć ideę trójkąta, który nie jest ani równoboczny, ani różnoboczny, ani równoramienny. Chodzi jedynie o to, że ten konkretny trójkąt, który biorę pod uwagę, obojętnie jakiego rodzaju, oznacza i reprezentuje wszystkie możliwe trójkąty i w tym znaczeniu jest powszechny. Wszystko to wydaje się zupełnie jasne i wolne od jakiegokolwiek trudności.

16. Ale można zapytać, skąd możemy wiedzieć, że jakieś twierdzenie jest prawdziwe w odniesieniu do wszystkich poszczególnych trójkątów, jeśli wpierw nie wykazaliśmy jego prawdziwości w odniesieniu do abstrakcyjnej idei trójkąta, która by w równej mierze zastępowała wszystkie trójkąty? Wszak z tego, że można udowodnić, iż jakaś własność przysługuje temu konkretnemu trójkątowi, wcale nie wynika, że należy ona w równym stopniu do jakiegoś innego trójkąta, który z tamtym nie jest tożsamy pod każdym względem. Na przykład, jeśli udowodniłem, że trzy kąty w trójkącie prostokątnym i równoramiennym są równe sumie dwóch kątów prostych, to nie mogę stąd wyciągnąć wniosku, że tak jest w przypadku wszystkich innych trójkątów, także tych, które nie mają ani kąta prostego, ani dwu równych boków. Wydaje się zatem, że aby mieć pewność, że to twierdzenie jest powszechnie prawdziwe, musimy albo przeprowadzić szczegółowe dowodzenie dla każdego trójkąta z osobna, co jest niemożliwe, albo też udowodnić to raz jeden dla wszystkich przypadków w odniesieniu do abstrakcyjnej idei trójkąta, w której uczestniczą bez różnicy wszystkie poszczególne trójkąty i przez którą wszystkie one są na równi reprezentowane. Na to odpowiadam, że nawet jeśli ideą, którą mam na uwadze, przeprowadzając dowód, jest na przykład idea trójkąta równoramiennego i prostokątnego, o bokach określonej długości, to mimo

to, wolno mi być pewnym, że ten dowód ma zastosowanie w odniesieniu do wszystkich innych trójkątów dowolnego rodzaju czy wielkości. A jest tak dlatego, że ani kąt prosty, ani równość boków, ani ich określona długość nie są przy dowodzeniu w ogóle brane pod uwagę. Co prawda, rysunek trójkąta, który dowodząc, sobie wyobrażam, zawiera w sobie wszystkie te szczegóły, ale w dowodzie nie ma o nich najmniejszej wzmianki. Nie mówi się przecież, że suma trzech kątów jest równa dwóm kątom prostym dlatego, że jeden z nich jest kątem prostym, albo dlatego, że przyprostokątne boki są równej długości. To zaś pokazuje w dostatecznym stopniu, że kąt prosty mógłby być ostry, a boki nierównej długości, a mimo to dowód zachowałby swoją ważność. I to dlatego wnoszę, że to, co udowodniłem w odniesieniu do konkretnego trójkąta prostokątnego i równoramiennego, jest prawdą w odniesieniu do każdego trójkąta ostrokątnego i równobocznego, nie zaś dlatego, że udowodniłem to twierdzenie w odniesieniu do abstrakcyjnej idei trójkąta. Należy tutaj przyznać, że człowiek jest zdolny do rozważenia danej figury jako trójkątnej bez brania pod uwagę poszczególnych własności kątów czy stosunków między bokami. Tak dalece jest zdolny abstrahować. Ale to nigdy nie będzie stanowiło dowodu, że człowiek potrafi utworzyć abstrakcyjną i ogólną ideę trójkąta, która z konieczności jest niespójna. W podobny sposób możemy rozważyć osobę Piotra, biorąc pod uwagę tylko to, co czyni go człowiekiem, albo tylko to, co czyni go istotą żywą, nie tworząc przy tym wspomnianej uprzednio abstrakcyjnej idei, czy to człowieka, czy istoty żywej, jako że nie wszystko, co jest postrzegane, bierze się pod uwagę.

17. Byłoby czynnością nieznającą końca, a przy tym bezużyteczną, podążać tutaj śladami scholastyków, tych wielkich mistrzów abstrakcji, poprzez te po wielokroć zawikłane labirynty błędów i dyskusji, do których doprowadziła ich, jak się zdaje, doktryna abstrakcyjnych natur i pojęć. Nazbyt dobrze dziś o tym wiadomo i nie ma potrzeby o tym przypominać, jakież to były utarczki i spory, jakie tumany uczonego kurzu wzniesiono w związku z tymi kwestiami i jak ogromne korzyści wyniosła stąd ludzkość. Byłoby dobrze, gdyby szkodliwe skutki owej doktryny ograniczyły się tylko do jej zaprzysiężonych zwolenników. Kiedy się weźmie pod uwagę, jak wiele trudu, wysiłku i talentu przeznaczono w ciągu tak wielu stuleci na uprawę i rozwój nauk, i że pomimo to, ich zdecydowana większość pozostaje spowita w mroku niepewności; i że wciąż toczą się spory, które zapewne nigdy się nie skończą; i gdy się zważy dalej, że nawet te nauki, o których sądzi się, że opierają się na najbardziej jasnych i przekonujących dowodach, zawierają w sobie paradoksy, które zupełnie nie dają się pogodzić z ludzkim rozumem; i że tylko bardzo mała część tych nauk przynosi ludzkości jakąś realną korzyść w inny sposób, niż pozostając jedynie niewinną rozrywką i zabawą - wów-

czas, biorąc pod uwagę wszystkie te okoliczności, jak to pragnę podkreślić, łatwo będzie popaść w zniechęcenie i całkowitą pogardę dla wszelkiej nauki. Ale być może takiemu stanowi rzeczy można by zaradzić, demaskując fałszywe zasady, które się rozpanoszyły w świecie, a wśród których nie ma, jak sądzę, takiej, która by sprawowała w Większym stopniu władzę nad umysłami uczonych niż ta, która dotyczy abstrakcyjnych ogólnych idei.

18. Przystępuję teraz do rozważenia źródła tego rozpowszechnionego poglądu, a wydaje mi się nim język. W każdym razie z pewnością nic o mniejszym niżli sam rozum zasięgu nie mogłoby stanowić źródła tak powszechnie przyjętego mniemania. Na to, że tak jest w istocie, wskazuje, niezależnie od innych racji, fakt, że najbardziej kompetentni zwolennicy teorii abstrakcyjnych idei wprost przyznają, iż tworzy się je po to, żeby posługiwać się nimi jako nazwami. Z tego zaś wynika niezbicie, że gdyby nie było czegoś takiego jako mowa lub ogólne znaki, wówczas nie zrodziłaby się myśl o abstrakcji. (Zob. ks. III, rozdz. VI, art. 39 i inne miejsca *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*). Zbadajmy zatem, w jaki to sposób słowa przyczyniły się do powstania owego błędu. Po pierwsze, uważa się, że każda nazwa ma lub powinna mieć tylko jedno ścisłe i ustalone znaczenie, co skłania ludzi do myślenia, że istnieją pewne abstrakcyjne, określone idee, które stanowią prawdziwe i wyłączne znaczenie każdej nazwy ogólnej, oraz że właśnie dzięki pośrednictwu tych abstrakcyjnych idei nazwa ogólna może oznaczać jakąś poszczególną rzecz. Tymczasem prawda jest taka, że nie ma niczego takiego jak jedno ścisłe i określone znaczenie dołączone do jakiejś ogólnej nazwy, ale wszystkie one oznaczają w równej mierze mnóstwo idei szczegółowych. Wszystko to wynika w sposób oczywisty z tego, co już wcześniej było powiedziane i stanie się jasne dla każdego po chwili refleksji. Można tu wysunąć zarzut, że każda nazwa posiadająca definicję jest przez sam ten fakt skojarzona z jednym określonym znaczeniem. Na przykład, trójkąt definiuje się jako „płaską powierzchnię ograniczoną przez trzy proste” i przez to nazwa ta może oznaczać wyłącznie jedną określoną ideę, a nie żadną inną. Odpowiadam na to, że w definicji nie ma mowy o tym, czy rzeczona powierzchnia jest duża czy mała, czarna czy biała, czy boki są długie czy krótkie, równe czy nierówne, i pod jakim kątem się przecinają. We wszystkim tym możliwa jest ogromna różnorodność i w rezultacie nie ma jednej ustalonej idei, która by ograniczała znaczenie słowa „trójkąt”. Czym innym jest konsekwentne używanie jakiejś nazwy pozostające w zgodzie z jej definicją, czym innym zaś usiłowanie, aby reprezentowała ona wszędzie tę samą ideę; to pierwsze jest konieczne, to drugie bezużyteczne i w praktyce niewykonalne.

19. Aby lepiej zdać sobie sprawę z tego, jak słowa przyczyniły się do powstania teorii abstrakcyjnych idei, należy zauważyć, że według rozpo-



wszechnionego mniemania jedynym zadaniem języka jest komunikacja naszych idei i że każda nazwa obdarzona znaczeniem reprezentuje jakąś ideę. Jeśli tak jest w istocie i skoro zarazem nie sposób zaprzeczyć, że nazwy, które przecież nie uchodzą za pozbawione całkowicie znaczenia, nie zawsze oznaczają szczegółowe idee, jakie można by sobie przedstawić, to stąd natychmiast wyciąga się wniosek, że takie nazwy reprezentują pojęcia abstrakcyjne. Nikt nie przeczy temu, że filozofowie posługują się wieloma nazwami, które nie zawsze sugerują innym określone idee szczegółowe. Ponadto wystarczy chwila namysłu, aby zdać sobie sprawę, że nie jest rzeczą konieczną (nawet w najściślejszych rozumowaniach), aby nazwy obdarzone znaczeniem i reprezentujące idee, przy każdym użyciu wywoływały w umyśle te idee, które zastępują; bo przy czytaniu i w rozmowie używa się nazw przeważnie tak jak liter w algebrze, w której, choć każda cyfra oznacza jakąś szczegółową wielkość liczbową, nie jest koniecznym dla poprawności wyliczeń, aby na każdym kroku każda cyfra przywoływała na myśl tę szczegółową wielkość, którą reprezentuje.

20. Ponadto komunikowanie idei oznaczanych przez słowa nie jest, jak się to powszechnie przyjmuje, głównym ani jedynym zadaniem języka. Istnieją odmienne cele, jak wzniesienie jakiejś namiętności, pobudzenie do działania albo zniechęcanie, czy też wywoływanie w umyśle określonego nastawienia. W stosunku do tych celów tamten odgrywa w wielu przypadkach wyłącznie pomocniczą rolę, a czasem zostaje całkowicie pominięty, jeśli te cele mogą być osiągnięte bez niego, co, jak sądzę, ma nierzadko miejsce przy potocznym posługiwaniu się mową. Zachęcam czytelnika, żeby sam się nad tym zastanowił i zobaczył, czy nie zdarza się często, kiedy się czyta lub słucha jakiegoś wywodu, że uczucia strachu, miłości, nienawiści, podziwu, pogardy oraz tym podobne rodzą się bezpośrednio w jego umyśle, gdy postrzeżę pewne słowa, choć nie pojawiają się między nimi jakiegokolwiek idee. Możliwe, że pierwotnie słowa mogły wywoływać idee zdolne wzbudzić owe emocje, lecz można stwierdzić, jeśli się nie mylę, że odkąd język raz się ukształtował, słyszeniu dźwięków czy widokowi liter częstokroć bezpośrednio towarzyszą te uczucia, które początkowo, aby się pojawić, wymagały obecności idei, teraz zupełnie pomijanych. Czyż nie może nas, dla przykładu, poruszyć zapowiedź czegoś dobrego, choć nie mamy idei tego, czym by to miało być? Albo, czyż nie wystarcza groźba niebezpieczeństwa, by wzbudzić w nas strach, choć nie uświadamiamy sobie, jakie konkretne nieszczęście może nas spotkać, ani też nie tworzymy sobie abstrakcyjnej idei niebezpieczeństwa? Sądzę, że jeśli do tego, co już zostało tutaj powiedziane, każdy doda nieco własnego namysłu, to dojrzy z całą oczywistością, że nazw ogólnych używa się często zgodnie z naturą języka, tak że mówiący wcale nie

wyznacza im roli znaków w celu wywołania w swym umyśle tych idei, które by pragnął za ich pomocą wzbudzić w umyśle słuchacza. Wydaje się, że nawet imiona własne wypowiada się nie zawsze po to, by podsuwały nam idee tych indywiduali, do których się odnoszą. Na przykład kiedy filozof scholastyczny mówi mi, że „Arystoteles to powiedział”, to odnoszę wrażenie, że zakłada on jedynie to, że ta formuła skłoni mnie do przyjęcia jego opinii z uległością i szacunkiem, które zwyczaj związało z tym imieniem. Ten rezultat można w sposób natychmiastowy wywołać w umysłach ludzi, którzy mają zwyczaj rezygnować z własnego sądu na rzecz autorytetu owego filozofa, a niepodobna, aby jakaś idea czy to jego osoby, czy pism albo sławy mogła poprzedzić tak błyskawiczną reakcję. Przykładów tego rodzaju można by przytoczyć bez liku, po cóż jednak miałbym przekonywać do tego, co zasugeruje każdemu w obfitości jego własne doświadczenie.

21. Wykazaliśmy tutaj, jak sądzę, że abstrakcyjne idee są czymś niemożliwym. Wzięliśmy pod uwagę argumenty, które na ich obronę przytoczyli ich najwybitniejsi zwolennicy i spróbowaliśmy pokazać, że nie mogą one służyć tym celom, dla których osiągnięcia są rzekomo konieczne. W końcu wytropiliśmy źródło, z którego te idee pochodzą, a którym jest, jak się okazuje, język. Nie sposób zaprzeczyć, że słowa znakomicie nadają się do tego, aby za ich pomocą cały zasób wiedzy zdobyty połączonym wysiłkiem badaczy wszystkich wieków i narodów mógł dotrzeć do świadomości jednostki i stać się jej własnością. Ale jednocześnie należy przyznać, że w większości dziedzin wiedzy mamy do czynienia z dziwacznymi problemami i niejasnościami, które są rezultatem używania w tych dziedzinach słów i pospolitych zwrotów w niewłaściwy sposób. Skoro zatem słowa mogą w tak łatwy sposób wypaczyć rozumienie, jakiegokolwiek idee będą analizował, będę się starał rozważać je w najprostszej i najbardziej przejrzystej postaci, o ile tylko potrafię, nie dopuszczając do swych myśli tych nazw, które się z nimi tak bardzo skojarzyły na skutek ciągłego i długotrwałego ich używania. Spodziewam się stąd wyciągnąć następujące korzyści:

22. Po pierwsze, powinienem uzyskać całkowitą jasność co do sporów czysto werbalnej natury, a plenię się tego chwastu we wszystkich niemal dziedzinach wiedzy stanowiło główną przeszkodę na drodze postępu autentycznej i rzetelnej wiedzy. Po drugie, jest to, jak mi się zdaje, najpewniejszy sposób, aby się samemu uwolnić z tej wyrafinowanej i imponującej sieci abstrakcyjnych idei, która w ten tak godny pożałowania sposób omotała i obezwładniła ludzkie umysły, i to tym osobliwiej, że im rozum jakiegoś człowieka był doskonalszy i bardziej żądny wiedzy, tym większe było prawdopodobieństwo, że się w nią głębiej wplata i mocniej w niej utkwie. Po trzecie, dopóki będę skupiał moje myśli wyłącznie na moich własnych ideach

pozbawionych słownej szaty, dopóty nie widzę, jak mógłbym łatwo paść ofiarą błędu. Przedmioty, które biorę pod uwagę, poznaję jasno i adekwatnie. Nie mogę się łudzić, myśląc, że posiadam ideę, której nie posiadam. Nie jestem w stanie sobie wyobrazić, że jakiegokolwiek spośród moich idei są do siebie podobne albo niepodobne, jeśli nie są takimi naprawdę. Aby trafnie rozpoznać zgodności czy niezgodności, jakie zachodzą między moimi ideami, aby zobaczyć, jakie idee zawierają się, a jakie nie, w jakiejś idei złożonej, nie potrzeba niczego więcej niż uważne postrzeżenie tego, co się dzieje w moim własnym umyśle.

23. Ale osiągnięcie tych wszystkich korzyści zakłada całkowite wyzwolenie się spod zwodniczej władzy słów, na co z wahaniem pozwałam sobie żywić nadzieję. Jakże bowiem trudną jest rzeczą rozerwać związek tak wczesnie utworzony i utrwalony przez trwające tak długo przyzwyczajenie, jak ten, który zachodzi między słowami i ideami. Tę trudność wydatnie zwiększa teoria abstrakcji. Dopóki bowiem myślano, że abstrakcyjne idee wiążą się ściśle ze słowami, dopóty nie wydawało się niczym dziwnym, że ludzie używają słów zamiast idei. Uważano za rzecz niewykonalną, aby odsunąć na bok słowo, a zachować w umyśle abstrakcyjną ideę, która sama w sobie była uważana za całkowicie nieuchwytną dla myśli. To wydaje mi się stanowić główny powód, dla którego ci, co tak stanowczo zalecali innym, by w swoich rozmyślaniach poniechali w ogóle użycia słów i kontemplowali same tylko idee, jak dotąd sami nie zdołali tego wprowadzić w czyn. W ostatnim czasie wielu zdało sobie sprawę z niedorzeczności poglądów i pozbawionych znaczenia sporów, które zrodziły się z niewłaściwego użycia słów. Aby zaradzić wynikającym stąd szkodom, radzą oni słusznie, aby skupiać się na oznaczanych ideach, odwracając uwagę od słów, które te idee oznaczają. Jakkolwiek dobra by była ta rada, której udzielali innym, jest rzeczą jasną, że sami nie mogli w należyтым stopniu się do niej zastosować, jak długo byli przekonani, iż jedynym istotnym przeznaczeniem słów jest oznaczać idee i że bezpośrednim znaczeniem każdej nazwy ogólnej jest określona idea abstrakcyjna.

24. Zdając sobie sprawę z tego, że są to błędne poglądy, człowiek łatwiej potrafi zapobiec temu, aby narzucały mu coś słowa. Ten, kto wie, że nie posiada żadnych innych idei, jak tylko szczegółowe, nie będzie się na próżno głowił, żeby odkryć i pojąć ideę abstrakcyjną związaną z jakąś nazwą. Ten, kto wie, że nazwy nie zawsze reprezentują idee, zaoszczędzi sobie trudu poszukiwania idei tam, gdzie ich być nie może. Należałoby więc sobie życzyć, aby każdy zrobił wszystko, co w jego mocy, aby mieć jasny obraz tych idei, które chce rozważać, zrywając z nich całą tę szatę i ciężar słów, które w tak wielkim stopniu przyczyniają się do zaślepienia sądu i rozproszenia uwagi. Na próżno sięgamy spojrzeniem w niebiosa i usiłujemy wejrzeć do wnętrza

Ziemi, na próżno radzimy się pism uczonych i tropimy zatarte ślady starożytności. Potrzeba nam tylko odsunąć zasłonę słów, aby osiąść najdorodniejsze drzewo poznania, którego owoc jest wyborny i znajduje się w zasięgu naszej ręki.

25. O ile nie zatroszczymy się o to, by oczyścić pierwsze zasady poznania z werbalnych zawilgości i złudzeń, będziemy je mogli roztrząsać w nieskończoność w sposób pozbawiony celu. Będziemy mogli wyciągać wnioski z wniosków, nie stając się przez to ani trochę mądrzejsi. Im dalej się w tym posuniemy, tym bardziej nieodwracalne będzie nasze zagubienie, i tym głębiej będziemy się wikłali w trudności i błędy. Każdego zatem, kto zamierza czytać kolejne stronicie tej pracy, usilnie proszę, aby zechciał uczynić tę lekturę okazją do własnych przemyśleń, podążając jednocześnie tokiem moich myśli, które miałem, pisząc. W ten sposób będzie mu łatwo odkryć prawdę lub fałsz tego, co powiedziałem. Będzie wolny od niebezpieczeństwa, by moje słowa miały go zwieść, bo trudno mi pojąć, jak mogłoby go wprowadzić w błąd rozważanie jego własnych idei, wolnych od wszystkiego, co mogłoby przesłonić ich naturę.

## CZĘŚĆ PIERWSZA<sup>1</sup>

Druga część *Traktatu* nie została nigdy opracowana i nie ukazała się drukiem.

1. Każdemu, kto dokona najogólniejszego przeglądu przedmiotów ludzkiego poznania, wyda się czymś oczywistym, że są nimi albo rzeczywiste idee mające postać wrażeń zmysłowych; albo takie, jakie postrzega się, skupiając uwagę na uczuciach i czynnościach umysłu; albo wreszcie idee utworzone przy pomocy pamięci i wyobraźni, która łączy, rozdziela, czy też jedynie przedstawia idee pierwotnie postrzeżone w sposób wyżej wspomniany. Wzrokowi zawdzięczam idee światła i kolorów, w kilku stopniach i odmianach. Za pomocą dotyku postrzegam to co twarde i miękkie, gorące i zimne, ruch i opór, a wszystko to w większej albo mniejszej ilości lub stopniu. Powonienie dostarcza mi zapachów, podniebienie smaków, a za pośrednictwem słuchu dźwięki docierają do umysłu w całej ich różnorodności tonów i układów harmonicznym. Zauważywszy, że niektóre z tych idei występują zawsze razem, zaczęto je określać jedną nazwą, a tym samym uznano za jedną rzecz. I tak na przykład, kiedy zaobserwowano, że pewien kolor, smak, zapach, kształt i konsystencja występują razem, uznano je za jedną odrębną rzecz i określono nazwą *jabłko*. Inne układy idei tworzą kamień, drzewo, książkę i tym podobne przedmioty postrzegania zmysłowego. Przedmioty te, w zależności od tego, czy są przyjemne, czy też nieprzyjemne, wzbudzają uczucia miłości, nienawiści, radości, żalu i tak dalej.

2. Prócz tej nieskończonej różnorodności idei albo przedmiotów poznania istnieje jednak jeszcze coś, co je poznaje czy postrzega i dokonuje na nich rozmaitych operacji, jak chcenie, wyobrażanie czy przypominanie ich sobie. Ten postrzegający aktywny byt nazywam umysłem, duchem, duszą albo moim ja. Nie określam tymi terminami żadnej z moich idei, ale rzecz całkowicie od nich odrębną, w której one istnieją albo, co na jedno wychodzi, przez którą są one postrzegane. Istnienie idei polega bowiem na byciu postrzeganą.

3. Każdy przyzna, że ani nasze myśli, ani uczucia, ani idee ukształtowane przez wyobraźnię nie istnieją poza umysłem. Wydaje się nie mniej oczywiste, że różnorakie wrażenia zmysłowe, czyli idee wyciśnięte na zmysłach, jakkolwiek by były ze sobą powiązane i zespolone (to znaczy, jakiegokolwiek przedmioty by tworzyły) nie mogą istnieć inaczej, jak tylko w umyśle, który

je postrzega. Myślę, że każdy będzie tego intuicyjnie pewien, kto tylko zważy, co się rozumie przez termin *istnieć*, kiedy sieje używa w odniesieniu do przedmiotów postrzegania zmysłowego. Kiedy powiadam, że stół, na którym piszę, istnieje, znaczy to, że go widzę i dotykam. Jeślibym zaś był poza moją pracownią, wówczas powinienem powiedzieć, że stół istniał - rozumiejąc przez to, że gdybym był wewnątrz, wówczas mógłbym go postrzegać lub że jakiś inny duch postrzega go w tej chwili. Kiedy powiadam, że istniał zapach, znaczy to, że został odczuty węchem; że istniał dźwięk, znaczy, że został usłyszany; że istniał kolor albo kształt, znaczy, że został dostrzeżony lub dotknięty. To jest wszystko, co rozumiem przez te i tym podobne wyrażenia. Wydaje mi się bowiem całkowicie niezrozumiałym to, co mówi się o absolutnym istnieniu przedmiotów niemyślących, bez żadnego związku z tym, że są postrzegane. Ich *esse* stanowi *percipi* - i nie jest możliwym to, aby istniały poza umysłami czy myślącymi przedmiotami, które je postrzegają.

4. Doprawdy dziwnie rozpowszechnionym jest wśród ludzi mniemanie, że domy, góry, rzeki, słowem wszystkie przedmioty postrzegania zmysłowego, mają istnienie z natury, czyli istnienie realne, niezależne od tego, czy są postrzegane przez umysł. Ale z jakkolwiek wielką pewnością i przeświadczeniem świat by tę zasadę akceptował, to, jeśli się nie mylę, każdy, kto zdoła się na to, by ją podać w wątpliwość, będzie mógł dostrzec, że owa zasada zawiera w sobie jawną sprzeczność. Czymże bowiem są wspomniane wyżej przedmioty, jeśli nie rzeczami, które postrzegamy za pomocą zmysłów? A cóż innego postrzegamy, jeśli nie nasze własne idee i wrażenia zmysłowe? Czyż nie jest zatem oczywistą niedorzecznością, aby którekolwiek z nich albo jakakolwiek ich kombinacja mogły istnieć, nie będąc postrzeganyymi?

5. Jeśli poddamy tę zasadę gruntownej analizie, to możliwe, że stwierdzimy, iż u jej podstaw leży doktryna zakładająca istnienie abstrakcyjnych idei. Czyż bowiem w abstrakcji można posunąć się dalej niż poza odróżnienie istnienia przedmiotów postrzegania zmysłowego od faktu, że są postrzegane, tak, żeby je można było uznać za istniejące, choć nie są postrzegane? Światło i kolory, ciepło i zimno, rozciągłość i kształt słowem rzeczy, które widzimy i czujemy - czyż nie są one niczym więcej jak tylko mnogością odczuć, pojęć, idei i wrażeń zmysłowych? I czy jest to możliwe, by, choćby w myślach, oddzielić je od postrzegania? Mnie takie zadanie wydaje się równie łatwe, jak oddzielenie rzeczy od niej samej. Istotnie, mogę oddzielić w moich myślach rzeczy, których nigdy nie postrzegałem zmysłami jako istniejących oddzielnie, to znaczy mogę sobie wyobrazić każdą z tych rzeczy niezależnie od innej. Tak oto mogę sobie wyobrazić ludzki tułów pozbawiony kończyn albo wyobrazić sobie zapach róży, nie myśląc o niej samej. Nie

zamierzam przeczyć, że w takim stopniu jestem zdolny do abstrahowania, o ile właściwym jest nazwanie abstrakcją czynność ograniczającą się do pojmowania lub wyobrażania sobie oddzielnie takich przedmiotów, które mogą rzeczywiście istnieć oddzielnie albo mogą być aktualnie w taki sposób postrzegane. Moja zdolność pojmowania czy postrzegania nie wykracza jednak poza możliwość rzeczywistego istnienia lub postrzegania. Skutkiem tego tak jak nie potrafię widzieć czy odczuwać jakiejś rzeczy bez faktycznego posiadania zmysłowego wrażenia tej rzeczy, tak też nie potrafię wyobrazić sobie w moich myślach jakiegokolwiek rzeczy czy przedmiotu, który byłby czymś innym niż jego wrażenie czy postrzeganie.

6. Niektóre prawdy są dla ludzkiego umysłu na tyle bliskie i oczywiste, że wystarczy otworzyć oczy, aby je dostrzec. Za taką uważam tę istotną prawdę, że cały chór niebiański i wszystko, co wypełnia Ziemię, słowem wszelkie ciała składające się na potężną budowlę Wszechświata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem; że ich istnienie polega na byciu postrzeganym czy poznawanym; że w konsekwencji, o ile nie są one przede mną aktualnie postrzegane, czyli nie istnieją w moim umyśle albo w umyśle jakiegoś innego stworzonego ducha, to albo muszą być w ogóle pozbawione istnienia, albo muszą istnieć w umyśle jakiegoś Ducha wiecznego. Byłoby bowiem czymś całkowicie niezrozumiałym i pociągającym za sobą całą tę niedorzeczność właściwą abstrakcji, przypisywać jakiegokolwiek z tych rzeczy istnienie niezależne od ducha. Aby zdać sobie z tego sprawę, potrzeba jedynie, aby czytelnik zastanowił się i spróbował oddzielić w swoich myślach istnienie przedmiotu postrzegania zmysłowego od jego bycia postrzeganym.

7. Z tego, co powiedziałem, wynika, że nie istnieje żadna inna substancja oprócz ducha, czyli tego, co postrzega. Żeby to dosadniej wykazać, należy zauważyć, że jakościami zmysłowymi są kolor, kształt, ruch, zapach, smak itp., to znaczy idee postrzegane przez zmysły. Otóż istnienie idei w rzeczy, która nie postrzega, jest jawną sprzecznością, gdyż posiadać idee znaczy tyle, co postrzegać. Wobec powyższego to, w czym istnieje kolor, kształt i tym podobne jakości, musi je postrzegać, a stąd wynika jasno, że nie może istnieć niemyśląca substancja, która stanowiłaby podłoże tych idei.

8. Ale może ktoś powiedzieć, że chociaż same idee nie istnieją poza umysłem, to jednak mogą istnieć rzeczy im podobne, których te idee są odbiciami czy podobiznami i że to te rzeczy istnieją poza umysłem w niemyślącej substancji. Na co odpowiadam, że idea może być podobna jedynie do idei i do niczego więcej. Kolor czy kształt może być podobny jedynie do innego koloru czy kształtu. Jeśli choć na chwilę oddamy się obserwacji własnych myśli, to wyda nam się niemożliwym, abyśmy mieli pojąć podobieństwo

w jakikolwiek inny sposób niż jako podobieństwo między ideami. Dalej pytam, czy te rzekome oryginały, czyli te zewnętrzne rzeczy, których nasze idee miałyby być obrazami czy przedstawieniami, są same dostępne postrzeganiu czy nie? Otóż, jeśli są, to są one ideami - i wówczas wykazaliśmy, co mieliśmy wykazać. Jeśli zaś ktoś powie, że nie są, to wówczas pozwolę sobie go poprosić, aby rozważył, czy można rozumnie utrzymywać, że kolor jest podobny do czegoś, co jest niewidzialne, że to, co twarde lub miękkie, jest podobne do czegoś, czego nie można dotknąć i tak dalej.

9. Istnieją tacy, którzy rozróżniają jakości pierwotne i wtóre. Do pierwszych zaliczają rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek, spoistość czy zwartość i liczbę. Tym drugim terminem oznaczają wszystkie inne jakości zmysłowe, jak kolory, dźwięki, smaki i tak dalej. Takich idei nie uznają oni za podobny czegoś istniejącego poza umysłem niezależnie od faktu bycia postrzeganym. Natomiast nasze idee jakości pierwotnych uważają za wzorce czy obrazy rzeczy istniejących poza umysłem, w niemy ślącej substancji, którą oni nazywają materią. Przez materię mamy zatem rozumieć bezwładną substancję, pozbawioną czucia, w której rozciągłość, kształt i ruch rzeczywiście istnieją. Ale z tego, co już wyżej wykazaliśmy, wynika w oczywisty sposób, że rozciągłość, kształt i ruch są jedynie ideami istniejącymi w umyśle, a idee mogą być podobne jedynie jedna do drugiej i w rezultacie ani one same, ani ich pierwowzory nie mogą istnieć w niepostrzegającej substancji. Stąd jest rzeczą jasną, że już samo pojęcie tego, co jest nazywane materią albo substancją cielesną, zawiera w sobie sprzeczność.

10. Ci, którzy twierdzą, że kształt, ruch i wszystkie pozostałe jakości pierwotne istnieją poza umysłem w niemyślących substancjach, jednocześnie przyznają, że nie dotyczy to kolorów, dźwięków, ciepła, zimna i innych tym podobnych jakości wtórnych, o których mówią, że są wrażeniami istniejącymi jedynie w umyśle, wrażeniami zależnymi od i wywołanymi przez różny rozmiar, układ i ruch najmniejszych cząstek materii. To uważają oni za niewątpliwą prawdę, którą można wykazać w każdym bez wyjątku przypadku. Otóż, gdyby było prawdą, że owe jakości pierwotne są nierozzerwalnie związane z innymi jakościami zmysłowymi, tak, że nie można by ich od siebie oddzielić nawet w myśli, to wynikałoby stąd w oczywisty sposób, że istnieją one tylko w umyśle. Życzyłbym sobie, aby każdy zastanowił się i zbadał, czy potrafi w procesie myślowej abstrakcji pojąć rozciągłość i ruch ciała pozbawione wszystkich innych jakości zmysłowych. Jeśli chodzi o mnie, to widzę wyraźnie, że nie jest w mojej mocy utworzyć sobie idei ciała rozciągniętego i poruszającego się, nie będąc zarazem zmuszonym przypisać mu jakiegoś koloru albo innej jakości zmysłowej, która, jak się przyznaje, istnieje wyłącznie w umyśle. Krótko mówiąc, rozciągłość, kształt i ruch są do poję-

cia w oderwaniu od wszystkich innych jakości. Gdzie zatem znajdują się te inne jakości, tam również muszą się znajdować jakości pierwotne, to znaczy w umyśle i nigdzie indziej.

11. Uważa się ponadto, że takie jakości jak bycie wielkim czy małym, szybkim czy powolnym, nie istnieją nigdzie poza umysłem, ale są całkowicie względne i zmieniają się w zależności od budowy albo położenia narzędów zmysłów. Zatem rozciągłość, która istnieje poza umysłem, nie jest ani wielka, ani mała, a ruch ani szybki, ani powolny, to zaś oznacza, że są niczym zgoła. Ale mógłby ktoś powiedzieć, że tu chodzi o rozciągłość w ogóle i ruch w ogóle, co pokazuje, w jak wielkim stopniu ten pogląd, że rozciągle, poruszające się substancje istnieją poza umysłem, wiąże się z tą dziwną doktryną zakładającą istnienie idei abstrakcyjnych. Nie mogę tutaj powstrzymać się od tego, aby zauważyć, jak dalece to mętne i niejasne ujęcie materii czy substancji cielesnej, do którego przyjęcia zmusiły nowożytnych filozofów ich własne zasady, przypomina przestarzałe i tak bardzo wyśmiane pojęcie *materia prima*, które można znaleźć u Arystotelesa i jego zwolenników. Rozciągłość nie daje się pojąć bez spoistości. Skoro więc pokazaliśmy, że rozciągłość nie może istnieć w niemyślącej substancji, to tak samo ma się rzecz ze spoistością.

12. To, że liczba jest w całości tworem umysłu, nawet gdyby się zgodzić, że pozostałe jakości istnieją poza umysłem, każdy uzna za oczywiste, jeśli tylko weźmie pod uwagę, że tej samej rzeczy może przysługiwać różna wielkość liczbowa, w zależności od tego, pod jakim kątem umysł ją rozpatruje. Tak więc tę samą rozciągłość może określać liczba jeden, trzy lub trzydzieści sześć, w zależności od tego, czy punktem odniesienia dla umysłu, który ją rozpatruje, jest jard, stopa czy cal. Liczba jest tak jawnie względna i zależna od ludzkiego umysłu, że trudno zrozumieć, jak ktoś mógłby jej przypisywać absolutne istnienie, niezależne od umysłu. Mówimy o jednej książce, jednej stronie, jednym wierszu i tak dalej; wszystkie one stanowią jednostkowe całości, choć niektóre zawierają wiele innych jednostkowych całości. I w każdym przypadku jest jasnym, że jednostkowa całość jest taką w odniesieniu do jakiejś szczególnej kombinacji idei arbitralnie zestawionej przez umysł.

13. Zdaję sobie sprawę, że niektórzy pojmują jedność jako ideę prostą i niezłożoną, towarzyszącą wszystkim innym ideom umysłu. Ja jednak nie znajduję u siebie żadnej takiej idei, która by odpowiadała terminowi *jedność*. Myślę zaś że gdybym ją posiadał, to nie mógłbym jej nie znaleźć; przeciwnie, powinna ona stanowić najbardziej znaną dla mojego umysłu ideę, skoro mówi się, że towarzyszy wszystkim innym ideom i powinna być postrzegana na wszelkie możliwe sposoby przez zmysły i refleksję. Najkrócej mówiąc, jest to idea abstrakcyjna.

14. Dodam jeszcze, że w taki sposób, w jaki nowożytni filozofowie dowodzą, że niektóre jakości zmysłowe nie istnieją w materii, czyli poza umysłem, można dowieść, że podobnie rzecz się ma z wszystkimi innymi jakościami zmysłowymi. Tak, na przykład, powiada się, że ciepło i zimno są wyłącznie doznaniem umysłu, w żadnym zaś stopniu właściwościami realnych bytów, istniejącymi w cielesnych substancjach, które te doznania wywołują, ponieważ to samo ciało, które dla jednej ręki wydaje się zimne, dla innej jest ciepłe. Dlaczego w takim razie nie moglibyśmy z równym powodzeniem argumentować, że kształt i rozciągłość nie są właściwościami czy podobiznami własności istniejącymi w materii, skoro mogą się one jawić jako różne tym samym oczom patrzącym pod innym kątem albo oczom o odmiennej budowie patrzącym pod tym samym kątem, a zatem nie mogą być obrazami czegoś stałego i określonego bez udziału umysłu? Dalej, dowodzi się, że słodycz nie istnieje tak naprawdę w słodkiej rzeczy, ponieważ, choć rzecz pozostaje niezmieniona, słodycz zmienia się w gorycz, jak to bywa w przypadku gorączki albo w przypadku jakiejś innej dolegliwości podniebienia. Czyż nie można z równą słusznością powiedzieć, że ruch nie istnieje poza umysłem, skoro stwierdzono, że kiedy idee w umyśle następują po sobie z większą prędkością, wówczas ruch wyda się wolniejszy i to bez jakiegokolwiek zmiany w zewnętrznym przedmiocie?

15. Krótko mówiąc, niech każdy rozważy te argumenty, o których się sądzi, że niezbicie dowodzą, iż kolory i smaki istnieją tylko w umyśle, a zobaczy on, że te same argumenty mogą równie dobrze posłużyć za dowód tego, że tak samo się rzecz ma z rozciągłością, kształtem i ruchem. Choć trzeba przyznać, że argumentując w ten sposób, dowodzi się nie tyle tego, że rozciągłość czy kolor nie mogą istnieć w zewnętrznym przedmiocie, ile tego, że przy pomocy zmysłów nie jesteśmy w stanie zdobyć wiedzy o tym, jaka jest faktyczna rozciągłość czy kolor tego przedmiotu. Jednak poprzednie argumenty pokazują jasno, że żaden kolor ani rozciągłość, ani jakakolwiek inna jakość zmysłowa nie mogą istnieć poza umysłem, albo ściślej, że nie jest to możliwe, aby istniało coś takiego jak przedmiot zewnętrzny.

16. Ale przyjrzyjmy się jeszcze nieco bliżej powszechnie przyjętej opinii w tej sprawie. Powiada się, że rozciągłość stanowi modus albo akcydens materii, a materia jest podłożem, które ją podtrzymuje. Otóż rad bym był, gdyby mi ktoś zechciał wytłumaczyć, co się rozumie przez podtrzymywanie rozciągłości przez materię. Powie ktoś, że tego nie da się wyjaśnić, bo nie istnieje idea materii. Na co mu odpowiadam, że jeśli nawet nie posiada on pozytywnej idei materii, to przecież, jeśli w ogóle wiąże on z tym słowem jakiegokolwiek znaczenie, musi mieć przynajmniej jakąś względną ideę materii. Chociażby nie wiedział, czym jest materia, to należy przypuszczać, że

wie przynajmniej, w jakiej relacji pozostaje ona do swoich akcydensów i co się rozumie przez podtrzymywanie ich przez nią. Oczywiście, podtrzymywanie nie może tu być rozumiane w potocznym czy dosłownym znaczeniu, jak wtedy, gdy mówimy, że filary podtrzymują jakąś budowlę. Jak zatem powinniśmy je rozumieć?

17. Kiedy przebadamy, jakie znaczenie nadają materialnej substancji filozofowie, którzy są znani z największej ścisłości, przekonamy się, że oni sami przyznają, iż nie łączą z tymi dźwiękami żadnego innego znaczenia poza ideą bytu w ogóle, wraz ze względny pojęciem podtrzymywania przez akcydensów. Ogólna idea bytu jawi mi się jako najbardziej abstrakcyjna i niezrozumiała ze wszystkich idei. Co się zaś tyczy pojęcia podtrzymywania akcydensów, to, jak to właśnie zauważyliśmy, nie można go rozumieć w potocznym znaczeniu tych słów. Trzeba by je zatem rozumieć w jakimś innym sensie, ale w jakim, tego się nam nie wyjaśnia. W rezultacie, kiedy rozpatruję te dwa elementy czy człony, które się składają na znaczenie zwrotu substancja materialna, dochodzę do przekonania, że nie ma żadnego określonego sensu, który się z nimi wiąże. Po cóż jednak mielibyśmy sobie jeszcze przysparzać kłopotu roztrząsaniem zagadnienia tego materialnego podłoża czy oparcia dla kształtu i ruchu oraz innych jakości zmysłowych? Czyż nie zakłada ono tego, że te jakości istnieją poza umysłem? A czyż już to samo nie jest jawną niedorzecznością, której zupełnie niepodobna pojąć?

18. Gdyby to nawet było możliwe, aby zwarte, posiadające kształt, ruchome substancje mogły istnieć niezależnie od umysłu, odpowiadając tym ideom ciał, które mamy w umysłach, to w jakiz sposób moglibyśmy o tym wiedzieć? Musielibyśmy ten fakt poznać za pomocą zmysłów albo za pomocą rozumu. Jeśli chodzi o zmysły, to dzięki nim posiadamy jedynie wiedzę o naszych wrażeniach, ideach i tych wszystkich rzeczach, które są bezpośrednio postrzegane przez zmysły, jakkolwiek by je nazwać. Ale żadne z nich nie informują nas o tym, że poza umysłem istnieją jakiegokolwiek rzeczy, które nie byłyby postrzegane, a jednak podobne do tych, które się postrzega. Nawet materialisci to przyznają. Pozostaje więc przyjąć, że jeśli w ogóle mamy jakakolwiek wiedzę o rzeczach zewnętrznych, to musimy zawdzięczać ją rozumowi, który wnioskuje o ich istnieniu na podstawie tego, co zostało bezpośrednio postrzeżone przez zmysły. Ale jaka racja odwołująca się do tego, co postrzegamy, może nas skłonić do wiary w istnienie ciał poza umysłem, skoro nawet sami materialisci nie posuwają się do twierdzenia, że istnieje jakikolwiek konieczny związek między ciałami i naszymi umysłami? Sądzę, że każdy zgodzi się z twierdzeniem, które czyni bezspornym to, co się zdarza w snach, w obłądnie i tym podobnych stanach, że jest możliwym, aby wszystkie te idee, które aktualnie posiadamy, były przedmiotem

naszych doznań, choćby nie istniały żadne ciała podobne do tych przedmiotów. Zatem jest rzeczą oczywistą, że nie potrzebujemy zakładać istnienia przedmiotów zewnętrznych, aby wyjaśnić, jak tworzą się nasze idee, skoro przyjmuje się, że niekiedy mogą one powstać bez udziału rzeczy zewnętrznych, a możliwe, że zawsze mogą być wytwarzane w taki sposób i w takim porządku, jaki znamy obecnie.

19. Ale choćby to było możliwe, byśmy posiadali wszystkie nasze wrażenia bez udziału rzeczy zewnętrznych, to przecież można by sądzić, że łatwiej jest pojąć i wyjaśnić tworzenie się wrażeń, kiedy się założy istnienie zewnętrznych ciał do nich podobnych, niż gdy się mu zaprzeczy. Zatem można by przynajmniej uznać za prawdopodobne, że istnieje coś takiego, jak ciała, których idee umysł nabywa za pośrednictwem doznań, których te ciała są przedmiotem. Ale i to jest trudne do przyjęcia, bo nawet jeśli przyznamy rację materialistom, że istnieją zewnętrzne ciała, to, jak sami wyznają, nie zbliża ich to ani o krok do wyjaśnienia tego, jak powstają nasze idee. Sami bowiem uważają się za niezdolnych pojąć, w jaki sposób ciało może oddziaływać na ducha albo jak to jest możliwe, by ciało miało wytworzyć jakąś ideę w umyśle. Stąd jest czymś oczywistym, że tworzenie się idei i wrażeń w naszych umysłach nie może stanowić racji ku temu, byśmy mieli założyć istnienie materii czy cielesnych substancji, skoro uznaje się, że równie trudno wyjaśnić ten fakt, przyjmując to założenie, jak wtedy, gdy się je odrzuca. Nawet gdyby to było możliwe, aby ciała istniały poza umysłem, to jednak utrzymywać, że tak jest w istocie, oznacza zajmować stanowisko z konieczności bardzo problematyczne. Równa się ono bowiem przyjęciu bez żadnej zgody racji, że Bóg stworzył niezliczone mnóstwo bytów, które są całkowicie bezużyteczne i nie służą jakimkolwiek celowi.

20. Jednym słowem, gdyby ciała zewnętrzne istniały, to nie byłoby możliwości, abyśmy się mogli o tym kiedykolwiek dowiedzieć; gdyby zaś nie istniały, to mielibyśmy zupełnie te same racje, jakie mamy teraz, by myśleć, że istnieją. Przypuśćmy, czego możliwości nikt nie zdoła zaprzeczyć, że jakaś istota rozumna bez uczestnictwa ciał zewnętrznych doznaje tego samego, co ty, ciągu wrażeń, obecnych w jej umyśle w takim samym układzie i z taką samą wyrazistością. Pytam, czy owa istota nie miałaby wszelkich racji po temu, by wierzyć w istnienie cielesnych substancji, reprezentowanych przez jej idee i wywołujących te idee w jej umyśle, tych wszystkich racji, jakie ty możesz posiadać, by wierzyć w ich istnienie? Co do tego nie może być żadnych wątpliwości. A już ta jedna okoliczność wystarcza, aby każdej rozumnej osobie nasunąć podejrzenie co do siły jakiegokolwiek argumentu na rzecz istnienia ciał poza umysłem, nawet gdyby sądził, że takowe posiada.

21. Gdyby po tym, co zostało powiedziane, niezbędnym było dostarczenie jakiegoś dodatkowego dowodu przeciwko istnieniu materii, mógłbym przykładowo przytoczyć kilka spośród tych błędów i trudności (żeby nie wspomnieć o bezbożności), których źródło stanowił ów pogląd. Wywołał on niezliczone kontrowersje i dysputy w filozofii oraz niemało sporów, znacznie większej wagi, w dziedzinie religii. Ale nie będę się tutaj wdawał w szczegóły zarówno dlatego, że sądzę, iż argumenty *a posteriori* są zbędne dla potwierdzenia tego, co zostało, o ile się nie mylę, dostatecznie wykazane *a priori*, jak i dlatego, że później będę miał sposobność co nieco o nich powiedzieć.

22. Obawiam się, że dostarczyłem powodu, by mniemać, iż bez potrzeby traktuję ten temat rozwlekłe. Po cóż bowiem rozwodzić się nad tym, co w jednym lub dwu wierszach można udowodnić z najwyższą oczywistością każdemu, kto jest zdolny do chwili namysłu? Wystarczy, abyście dokonali wglądu we własne myśli i zbadali, czy zdołacie pojąć, aby dźwięk lub kształt, ruch czy kolor, mogły istnieć poza umysłem, to znaczy nie będąc postrzegane. Ten prosty eksperyment zapewne utwierdzi was w mniemaniu, że to, przy czym obstawiacie, jest jawną sprzecznością. Jestem o tym przekonany do tego stopnia, że godzę się, aby od wyniku tej próby uzależnić rozstrzygnięcie całej tej kwestii. Jeśli uznacie za możliwe, by jakaś rozciągła, ruchoma substancja albo w ogóle jakakolwiek idea lub cokolwiek przypominającego idee istniało w inny sposób niż w postrzegającym je umyśle, jestem gotów odstąpić od swego zdania. I zgodzę się z wami, że istnieje cały ten kosmos wewnętrznych ciał, choć nie potraficie podać mi żadnej racji, dla której wierzyacie w jego istnienie, i nie potraficie wskazać, czemu miałby on służyć, przy założeniu, że istnieje. Oświadczam, że już samą możliwość tego, by wasz pogląd był słuszny, uznaję za dowód tego, że tak jest w istocie.

23. Ależ - powiecie - z pewnością nie ma nic łatwiejszego, niż wyobrazić sobie, na przykład, drzewa w parku lub książki w bibliotece, przy tym zaś nikogo, kto by je postrzegał. Zgodzę się, że to potraficie i że nie ma w tym nic trudnego. Zechciejcie mi jednak powiedzieć, czymże więcej jest to wszystko, jeśli nie wyłącznie tworzeniem w waszym umyśle pewnych idei, które nazywacie książkami i drzewami, zapominając jednocześnie o tym, by utworzyć ideę kogoś, kto je postrzega? Czyż jednak wy sami ich nie postrzegacie albo myślicie o nich przez cały ten czas? Zatem taki argument jest wystarczający. Pokazuje on tylko, że jest w waszej mocy wyobrazić coś sobie lub tworzyć idee w waszym umyśle, ale nie dowodzi tego, że potraficie pojąć, aby przedmioty waszych myśli mogły istnieć poza umysłem. Aby tego dowiedzieć, musielibyście je sobie wyobrazić albo pomyśleć o nich, że istnieją przez nikogo niepomysłane i niewyobrażone, co jest jawną niedorzecznością.



ścią. Gdy czynimy wszystko, co w naszej mocy, aby pojąć istnienie ciał zewnętrznych, przez cały ten czas oddajemy się wyłącznie rozważaniu swych własnych idei. Ale umysł, nie zwracając uwagi na swą własną aktywność, wprowadza siebie w błąd i ludzi się, iż potrafi sobie wyobrazić i wyobraża sobie ciała, które istnieją niepomyślane, czyli istnieją poza nim samym, choć w tym samym czasie są one przedmiotem jego pojmowania i w nim się znajdują. Chwila uwagi pozwoli każdemu odkryć prawdziwość i oczywistość tego, co tu zostało powiedziane i uczyni zbędnym przytaczanie dalszych dowodów przeciwko istnieniu substancji materialnej.

24. Już krótkotrwały wgląd we własne myśli wystarcza, aby z całą oczywistością przekonać się o tym, czy potrafimy pojąć znaczenie absolutnego istnienia przedmiotów postrzegania zmysłowego, to znaczy istnienia rzeczy samych w sobie, czyli poza umysłem. Dla mnie jest czymś oczywistym, że za tymi słowami albo kryje się jawna sprzeczność, albo są one całkowicie pozbawione znaczenia. I nie znam prostszego i odpowiedniejszego sposobu przekonania o tym innych, niż zaproszenie ich do spokojnego przyjrzenia się własnym myślom. Jeśli w toku tej analizy dostrzegą oni, że wyrażenia, o których mowa, są albo sprzeczne, albo pozbawione treści, wówczas z pewnością nie potrzeba będzie niczego więcej, aby ich przekonać. Przy tym właśnie z całą stanowczością obstaruję, a mianowicie, że mówiąc o absolutnym istnieniu rzeczy niemyślących, wypowiada się słowa, które albo są pozbawione znaczenia, albo zawierają sprzeczność. Powtarzam tę konkluzję, polecając ją z całym przekonaniem uwadze czytelnika, aby wpoił ją w jego umysł.

25. Wszystkie nasze idee, wrażenia zmysłowe, pojęcia lub rzeczy, które postrzegamy, za pomocą jakichkolwiek słów byśmy je wyróżniali, są wyraźnie pozbawione aktywności, to znaczy nie posiadają żadnej możliwości działania. Toteż żadna idea, będąc przedmiotem myśli, nie może wytworzyć żadnej innej idei ani spowodować w niej żadnej zmiany. Aby się przekonać, że tak jest w istocie, nie potrzeba niczego więcej, jak tylko prostej obserwacji własnych idei. Skoro bowiem idee i każda ich część istnieją tylko w umyśle, to nie ma w nich niczego innego, jak tylko to, co jest postrzegane. Każdy, kto skupi uwagę na swych ideach, czy to ideach zmysłowych, czy pochodzących z refleksji, nie dostrzeże w nich żadnej mocy ani aktywności, z czego można wnioskować, że niczego takiego w nich nie ma. Moment uwagi wystarcza by odkryć, że już samo istnienie idei zakłada ich bierność i bezwładność do takiego stopnia, że jest rzeczą niemożliwą, aby idea cokolwiek sprawiła albo, mówiąc ściśle, aby była przyczyną czegokolwiek. Idea nie może być też podobizną ani wzorcem jakiegokolwiek bytu aktywnego, jak to z całą oczywistością pokazaliśmy w artykule 8. Stąd jasno wynika, że rozciągłość, kształt i ruch nie mogą stanowić przyczyny naszych wrażeń zmysłowych. Zatem

twierdzenie, że wrażenia są efektem oddziaływania sił będących pochodną układu, liczby, ruchu i wielkości cząstek elementarnych, musi być z pewnością fałszywe.

26. Tym, co postrzegamy, są następujące po sobie idee, przy czym jedne są wywoływane na nowo, inne podlegają zmianie, jeszcze inne całkowicie znikają. Istnieje zatem jakaś przyczyna tych idei, od której one zależą i która je wywołuje i zmienia. Z poprzedniego artykułu jasno wynika, że tą przyczyną nie może być żadna jakość, idea ani kombinacja idei. Musi nią być jakaś substancja. Wykazaliśmy jednak, że nie ma żadnej cielesnej czy materialnej substancji. Pozostaje więc jedynie ewentualność, że przyczyną idei jest pozbawiona ciała aktywna substancja, czyli duch.

27. Duch jest bytem prostym, niepodzielnym i czynnym. Ducha postrzegającego idee nazywamy rozumem, a gdy je wytwarza i dokonuje na nich innych operacji, nazywamy go wolą. W związku z tym, nie sposób utworzyć idei duszy czy ducha, gdyż wszystkie idee są bierne i bezwładne (zob. art. 25), a jako takie nie mogą za pomocą obrazu czy podobieństwa przedstawiać czegoś, co aktywne. Chwila uwagi wystarczy, aby stało się dla każdego jasnym, że jest czymś całkowicie niemożliwym posiadanie idei, która odzwierciedlałaby tę aktywną zasadę ruchu i zmiany idei, jaką stanowi duch. Taka już jest natura ducha jako tego, co działa, że nie może postrzegać samego siebie inaczej, jak tylko za pośrednictwem skutków, które powoduje. Jeśli ktoś powątpiewał o prawdziwości wygłoszonego tu twierdzenia, niechże się zastanowi i zapyta siebie, czy potrafi utworzyć sobie ideę jakiegokolwiek władzy czy aktywnego bytu oraz czy posiada takowe idee dwóch naczelných władz znanych pod nazwą woli i rozumu, żeby się one różniły od siebie wzajemnie, jak również od trzeciej idei, mianowicie idei substancji albo bytu w ogóle, która to idea wiąże się ze względnym pojęciem podtrzymywania lub bycia podłożem wymienionych wyżej władz i nosi miano duszy lub ducha. Są tacy, którzy udzielają na te pytania pozytywnej odpowiedzi. Ale gdy chodzi o mnie, to, na ile to rozumiem, takie terminy jak wola, dusza czy duch nie oznaczają różnych idei, a właściwie w ogóle nie oznaczają jakiej kolwiek idei, ale coś od idei bardzo odmiennego, co będąc istotą zdolną do działania, nie może przypominać jakiegokolwiek idei ani przez jakąkolwiek z nich być reprezentowane. Aczkolwiek jednocześnie należy przyznać, że posiadamy pewne pojęcia duszy, ducha i operacji umysłu, takich jak chcenie, miłowanie, nienawidzenie, a to w takim stopniu, w jakim znamy albo rozumiemy znaczenie tych słów.

28. Zauważam u siebie zdolność do tego, by dowolnie wzbudzać w swoim umyśle idee oraz zmieniać i przedstawiać powstające w nim obrazy, ilekroć tylko uznaję to za stosowne. Wystarczy tylko zechcieć, by natychmiast

w mojej wyobraźni pojawiła się taka czy inna idea. W taki sam sposób idea znika z pola uwagi, żeby ustąpić miejsca innej. Ta właśnie zdolność tworzenia idei i usuwania ich pozwala określić umysł jako aktywny. Tyle można uznać za pewne i oparte na doświadczeniu; gdy natomiast rozprawiamy o niemyślących podmiotach działania albo o tworzeniu idei bez udziału woli, wówczas oddajemy się tylko zabawie słowami.

29. Jednakże jakakolwiek miałbym władzę nad moimi myślami, to uważam, że idee aktualnie postrzegane za pomocą zmysłów nie są w podobny sposób zależne od mojej woli. Gdy w biały dzień otwieram oczy, to nie jest w mojej mocy postanowić, czy będę widział, czy nie, lub arbitralnie ustalić, jakie konkretne przedmioty mają się ukazać mojemu wzrokowi. Podobnie ma się rzecz ze słuchem i innymi zmysłami. Idee nabyte za ich pośrednictwem nie są wytworami mojej woli. Zatem istnieje jakaś inna wola lub duch, który je wytwarza.

30. Idee zmysłowe są trwalsze, żywsze i wyraźniejsze od idei, które są tworem wyobraźni. Przysługuje im również pewna stałość, uporządkowanie i spójność. Nie są też wywoływane w umyśle w sposób przypadkowy, jak to ma miejsce z ideami, będącymi efektem aktów ludzkiej woli, ale pojawiają się w regularnych układach czy szeregach, których wzbudzające podziw powiązania świadczą w dostatecznym stopniu o mądrości i łaskawości ich Twórcy. Otóż ustalone reguły, czyli z góry przyjęte metody, według których Umysł, od którego zależymy, wzbudza w nas idee zmysłowe, nazywa się prawami przyrody, a te poznajemy przez doświadczenie, które uczy nas, że w zwyczajnym biegu rzeczy takim to a takim ideom towarzyszą takie a nie inne idee.

31. To daje nam pewnego rodzaju zdolność przewidywania, która pozwala nam kierować własnymi poczynaniami z pożytkiem dla naszej egzystencji. Bez tego bylibyśmy wiecznie zagubieni, nie wiedząc, co należy robić, aby zapewnić zmysłom jakakolwiek satysfakcję czy uniknąć frustracji. To, że pokarm nas żywi, sen krzepi, a ogień ogrzewa; że aby zebrać plony w czas żniw, trzeba posiać w porze zasiewów; i w ogóle, że do osiągnięcia takich a takich celów prowadzą takie a nie inne środki - wszystko to wiemy nie dzięki odkryciu jakiegoś koniecznego związku między naszymi ideami, lecz dzięki obserwacji ustalonych praw przyrody. Bez tak zdobytej wiedzy pograżylibyśmy się wszyscy w niepewności i zamęcie, tak że dorosły człowiek o tym, jak poradzić sobie z wyzwaniami życia, wiedziałby nie więcej niżli nowo narodzone dziecię.

32. A jednak to konsekwentne i jednostajne funkcjonowanie, ukazujące w tak oczywisty sposób mądrość i dobroć rządzącego wszystkim Duchu, którego wola ustanawia prawa natury, nie kieruje bezpośrednio naszych myśli

ku Niemu, każąc im raczej błędzić w poszukiwaniu przyczyn wtórnych. Skoro tylko bowiem zorientujemy się, że po pewnych ideach zmysłowych zawsze następują inne określone idee, a wiemy, że nie sprawiliśmy tego my sami, natychmiast przypisujemy samym ideom moc sprawczą i czynimy jedną z nich przyczyną drugiej, choć nic nie może być od tego bardziej absurdalne i niezrozumiałe. W ten sposób, na przykład, zauważywszy, że gdy postrzegamy wzrokiem pewien okrągły, świetlisty kształt, jednocześnie postrzegamy dotykem ideę czy wrażenie zwane ciepłem, dochodzimy do wniosku, że Słońce jest przyczyną ciepła. Na tej samej zasadzie, postrzegając, że ruchowi i zderzeniu dwóch ciał towarzyszy dźwięk, jesteśmy skłonni mniemać, że ten dźwięk jest skutkiem owego zderzenia.

33. Te idee odcisnięte na zmysłach przez Twórcę przyrody nazywają się rzeczami realnymi, podczas gdy te wzbudzone w wyobraźni, jako mniej regularne, mniej żywe i mniej stałe, nazywane są ideami w ściślejszym znaczeniu tego słowa albo też obrazami rzeczy, które imitują albo reprezentują. Niemniej jednak, nasze wrażenia zmysłowe, choćby były nie wiadomo jak żywe i wyraźne, są tylko ideami, to znaczy istnieją w umyśle, będąc przez niego postrzegane, w równie realny sposób, jak idee, które umysł sobie sam wytworzył. Idee zmysłowe są uznawane za bardziej rzeczywiste, to znaczy trwalsze, bardziej uporządkowane i bardziej spójne niż twory umysłu, ale to nie stanowi dowodu na to, że istnieją one poza umysłem. Są one ponadto mniej zależne od ducha, czyli myślącej substancji, która je postrzega, jako że wzbudza je wola innego i potężniejszego Ducha. Ale pomimo tego są one ciągle ideami, a z pewnością żadna idea, niewyraźna czy trwała, nie może istnieć inaczej jak tylko w umyśle, który ją postrzega.

34. Zanim posuniemy się dalej, trzeba poświęcić nieco czasu na odparcie zarzutów, które prawdopodobnie można wysunąć przeciwko wyłożonym przez nas dotychczas zasadom. Jeśli czyniąc to, znużę tych, którzy pojmą rzecz w mgnieniu oka, ufam, że mi to wybaczą, gdyż nie wszyscy ludzie równie łatwo rozumieją rzeczy tego rodzaju, a ja chciałbym, by mnie każdy zrozumiał. Zatem po pierwsze, pojawi się zarzut, że akceptując powyższe zasady, usuwamy ze świata wszystko, co w naturze realne i substancjalne, aby na to miejsce wprowadzić pajęczynę idei, która niczym chimera jest w całości wytworem wyobraźni. Jeśli wszystkie rzeczy, jakie istnieją, istnieją tylko w umyśle, to znaczy są tworami czysto pojęciowymi, cóż stanie się ze Słońcem, Księżycem i gwiazdami? Cóż mamy myśleć o domach, rzekach, górach, drzewach, kamieniach, ba, nawet o własnych ciałach? Czy to wszystko jest wyłącznie mrzonką i urojeniem wyobraźni? Na wszystkie te i wszystkie inne możliwe tego typu zarzuty odpowiadam, że przyjmowane tu zasady nie pozbawiają nas żadnej z rzeczy istniejącej w przyrodzie. Cokolwiek widzi-

my, dotykamy, słyszymy lub w jakikolwiek sposób pojmujemy czy rozumiemy pozostaje równie pewne i równie realne, jak zawsze. *Rerum natura* istnieje i rozróżnienie między tym, co rzeczywiste i tym, co urojone zachowuje w pełni swoją moc. Wynika to w sposób oczywisty z artykułów 29, 30 i 33, gdzie pokazałem, co rozumiem przez rzeczy realne w przeciwieństwie do urojeń czy idei utworzonych przez nas samych, aczkolwiek jedne i drugie jednakowo istnieją w umyśle i w tym znaczeniu są w równej mierze ideami.

35. Moje argumenty nie przeczą istnieniu jakiegokolwiek z rzeczy, które możemy postrzegać za pomocą zmysłów czy refleksji. W żadnej mierze nie podaję w wątpliwość tego, że rzeczy, które widzę na własne oczy i dotykam własnymi rękami, istnieją i to istnieją realnie. Jedyną rzeczą, której odmawiam istnienia, jest to, co filozofowie nazywają materią albo substancją cielesną. A czyniąc tak, nie wyrządzam szkody reszcie ludzkości, która, jak śmiem twierdzić, nigdy nie zauważy jej braku. Ateista, istotnie, odczuje teraz brak tej pustej nazwy, która dostarczała mu pretekstu dla usprawiedliwienia jego bezbożności. Filozofowie zaś być może uznają, że w ten sposób zostali pozbawieni niewyczerpanego źródła intelektualnych igraszek.

36. Ktokolwiek sądzi, że to, co tu przedstawiłem w słowach najbardziej jasnych, jakie tylko mogłem znaleźć, pomniejsza istnienie czy realność rzeczy, ten jest bardzo daleki od zrozumienia moich poglądów. Streśćmy tu to, co powiedziałem. Istnieją substancje duchowe, umysły albo dusze ludzkie, które, gdy zechcą, potrafią aktem woli wzbudzić w sobie idee. Ale owe idee są niewyraźne, nietrwałe i niestałe w porównaniu z innymi, które postrzegamy zmysłami, a które będąc wytworzone zgodnie z pewnymi regułami albo prawami przyrody, zdają się tworem umysłu potężniejszego i mądrzejszego niżli duch ludzki. O tych ostatnich mówi się, że są bardziej realne niż te pierwsze, przez co rozumie się, że mocniej poruszają umysł, są bardziej uporządkowane i wyraźne oraz że nie są wyłącznie fikcyjnymi tworam postrzegającego je umysłu. W tym sensie Słońce, które widzę za dnia, jest rzeczywistym Słońcem, to zaś, które sobie wyobrażam nocą, jest ideą tamtego. Przy tak przedstawionym rozumieniu realności jest czymś oczywistym, że każda roślina, gwiazda, minerał i w ogóle każdy element wszechświata jest bytem równie rzeczywistym na gruncie naszych, jak wszelkich innych, założeń. Proponuję innym, aby zechcieli dokonać wglądu we własne myśli i przekonali się, czy ich rozumienie *realności* różni się od mojego.

37. Może jednak ktoś będzie obstawał przy tym, że prawdą jest przynajmniej to, iż usuwamy ze świata wszystkie substancje cielesne. Odpowiadam na to, że jeśli weźmiemy termin *substancja* w potocznym znaczeniu jako kombinację jakości zmysłowych, takich jak rozciągłość, zwartość, ciężar i tym podobne, to nie można nas oskarżyć o jej odrzucenie. Ale jeśli

weźmiemy substancję, jak niektórzy filozofowie, za znajdujące się poza umysłem podłoże akcydensów i jakości, wówczas istotnie przyznaję, że ją usuwamy, o ile wolno powiedzieć, iż usuwa się coś, czemu istnienie nigdy nie przysługiwało, nawet w wyobraźni.

38. Ależ, powie ktoś, mimo wszystko niełatwo zgodzić się z twierdzeniem, że jemy i pijemy idee i że w idee jesteśmy odziani. Przyznaję, że tak jest, ponieważ w mowie potocznej nie używa się terminu *idea* do oznaczania różnych kombinacji jakości zmysłowych, które zwą się rzeczami, a niewątpliwie tak już jest, że każde wyrażenie odbiegające od określonego zwyczajem użycia wyda się dziwaczne i śmieszne. Nie ma to jednak żadnego wpływu na prawdziwość twierdzenia, które wyrażone inaczej mówi jedynie tyle, że żywimy się i odziewamy w rzeczy bezpośrednio postrzegane przez nasze zmysły. Pokazaliśmy, że twardość czy miękkość, kolor, smak, ciepło, kształt i tym podobne jakości, które połączone ze sobą tworzą różnego rodzaju pokarmy i stroje, istnieją wyłącznie w umyśle, który jest postrzega. To jest wszystko, co się ma na myśli, określając je mianem idei. Gdyby więc ten wyraz był używany potocznie w taki sam sposób jak termin *rzecz*, wówczas nie brzmiałby od niego bardziej dziwacznie czy śmiesznie. Nie zamierzam spierać się o stosowność tego wyrażenia, ale o jego prawdziwość. Jeśli zatem zgodzicie się ze mną, że jemy i pijemy oraz ubieramy się w bezpośrednie przedmioty zmysłów, które nie mogą istnieć niepostrzegane, czyli poza umysłem, to ochoczo przyznam, że będzie bardziej właściwym i zgodnym ze zwyczajem nazwanie ich rzeczami, a nie ideami.

39. Jeśliby ktoś zapytał, dlaczego posługuję się terminem *idea*, zamiast zgodnie ze zwyczajem nazywać je rzeczami, odpowiadam, że czynię to z dwóch powodów: po pierwsze, dlatego, że termin *rzecz*, w przeciwieństwie do *idei*, oznacza, jak się ogólnie przyjmuje, coś istniejącego poza umysłem; po drugie, dlatego, że *rzecz* ma szersze znaczenie niż *idea*, obejmując zarówno idee, jak i duchy czy myślące podmioty. Skoro więc przedmioty zmysłów istnieją tylko w umyśle, a ponadto nie myślą i są nieaktywne, zdecydowałem się określić terminem *idea*, który sugeruje te własności.

40. Ale cokolwiek byśmy tu powiedzieli, ktoś może być skłonny zareagować deklaracją, że on będzie nadal wierzył swoim zmysłom i nie pozwoli nigdy na to, aby jakiegokolwiek argumenty, bez względu na to, jak byłyby one przekonujące, miały wziąć górę nad pewnością zmysłów. Niechże tak będzie; obstawajcie przy oczywistości zmysłów, ile tylko chcecie; my jesteśmy gotowi uczynić to samo. O tym, że to, co widzę, słyszę i czego dotykam istnieje, czyli jest przeze mnie postrzegane, nie wątpię tak samo, jak nie wątpię we własne istnienie. Nie rozumiem jednak, jak można powoływać się na świadectwo zmysłów jako dowód istnienia czegokolwiek, co nie jest postrze-

gane przez zmysły. Nie chcemy uczynić z kogokolwiek sceptyka i sprawić, aby nie dowierzał swoim zmysłom. Wprost przeciwnie, podkreślamy wagę zmysłów i przyznajemy zmysłom taką gwarancję ich wiarygodności, jaką tylko można sobie wyobrazić; a jak to później jasno pokażemy, nie ma zasad bardziej przeciwnych sceptycyzmowi jak te, które tutaj sformułowaliśmy.

41. Po drugie, będzie się zarzucać, że istnieje ogromna różnica, na przykład, między rzeczywistym ogniem a ideą ognia, między sytuacją, gdy ktoś śni lub wyobraża sobie, że się oparzył, a rzeczywistym oparzeniem. Ten i temu podobne zarzuty można wysunąć przeciwko moim tezom, a odpowiedzi na nie wszystkie wynikają z całą oczywistością z tego, co już powiedziałem. Tu dodam jeszcze tylko, że tak jak rzeczywisty ogień różni się bardzo od idei ognia, tak też spowodowany przezeń rzeczywisty ból różni się bardzo od idei bólu, a przecież nikt nie będzie utrzymywał, że rzeczywisty ból, w odróżnieniu od jego idei, istnieje, czy choćby może istnieć w rzeczy niepostrzegającej, czyli poza umysłem.

42. Po trzecie, zarzuci ktoś, że w rzeczywistości widzimy przedmioty na zewnątrz nas samych, czyli w pewnej od nas odległości, a to oznacza, że nie istnieją one w umyśle, gdyż byłoby absurdem przyjąć, aby rzeczy widziane w odległości kilku mil miały się znajdować równie blisko nas, co nasze własne myśli. W odpowiedzi na to chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że we śnie często postrzegamy rzeczy tak, jakby dzielił nas od nich duży dystans, a mimo wszystko przyznajemy, że istnieją one wyłącznie w umyśle.

43. Aby tę kwestię dokładniej wyjaśnić, warto jednak rozważyć, jak to się dzieje, że postrzegamy wzrokiem odległość i rzeczy znajdujące się pewnym oddaleniu. Gdybyśmy bowiem naprawdę widzieli zewnętrzną przestrzeń i ciała faktycznie się w niej znajdujące, niektóre bliżej, inne bardziej od nas oddalone, to ten fakt stanowiłby, jak się zdaje, poważne wyzwanie dla przedstawionego tu poglądu, że ciała nie istnieją nigdzie poza umysłem. Z namysłu nad tą właśnie trudnością zrodził się mój esej zatytułowany *Nowa teoria widzenia*, który niedawno się ukazał. Pokazuję tam, że odległości czy cechy bycia na zewnątrz ani się nie postrzega bezpośrednio wzrokiem, ani się nie pojmują czy określa, biorąc pod uwagę proste i kąty, czy cokolwiek innego, co by pozostawało w koniecznym z nią związku. Twierdzą, że wrażenie dystansu sugerują nam pewne idee wzrokowe i doznania towarzyszące czynności widzenia, które ze swej natury nie mają żadnego podobieństwa ani związku z odległością czy rzeczami znajdującymi się w jakimś oddaleniu. To dzięki związkowi, o którym pouczyło nas doświadczenie, idee wzrokowe nasuwają nam myśl o odległości w taki sam sposób, jak wyrażenia jakiegoś języka nasuwają nam idee, które reprezentują. Tak że człowiek niewidomy od urodzenia, który później odzyskałby wzrok, otworzywszy oczy, nie pomyślałby

wpierw, że rzeczy, które widzi, istnieją poza jego umysłem albo że są od niego oddalone. Zob. art. 41 wspomnianego traktatu.

44. Idee wzroku i dotyku stanowią dwa rodzaje całkowicie odrębne i różnorodne. Te pierwsze są oznakami i zapowiedziami tych ostatnich. To, że właściwie pojęte przedmioty widzenia ani nie istnieją poza umysłem, ani nie są obrazami rzeczy zewnętrznych, wykazałem już w tamtym traktacie. Chociaż zakłada się w nim, że rzecz ma się inaczej z przedmiotami postrzeganymi za pomocą dotyku, to czyni się tak nie dlatego, by przyjęcie tego pospolitego błędu było konieczne dla uzasadnienia wyłożonej tam koncepcji, ale dlatego, że w rozprawie dotyczącej widzenia nie stawiałem sobie za cel, by ten błędny pogląd zbadać i odrzucić. Tak więc, ściśle rzecz biorąc, gdy za sprawą idei wzrokowych postrzegamy odległość i rzeczy umiejscowionych w pewnym dystansie, to owe idee nie sugerują nam ani nie narzucają myśli o rzeczach rzeczywiście istniejących w pewnym oddaleniu, lecz jedynie począją nas o tym, jakie idee dotyku zostaną wzbudzone w naszych umysłach w takich to a takich odstępach czasu i w rezultacie takich a nie innych czynności. Z tego, co zostało powiedziane w poprzednich partiach niniejszego traktatu oraz w art. 147 i w innych miejscach eseju o widzeniu, wynika w sposób oczywisty, że idee wzrokowe są językiem, za pomocą którego rządzący światem Duch, od którego zależy, powiadamia nas o tym, jakie idee dotyku wzbudzi w nas, gdy wykonamy ten czy inny ruch naszego ciała. W celu zdobycia pełniejszej informacji na ten temat odsyłam do samego eseju.

45. Po czwarte, spotkam się z zarzutem, że z powyższych zasad wynika, że rzeczy są w każdej chwili unicestwiane i stwarzane na nowo. Skoro przedmioty postrzegania zmysłowego istnieją jedynie wtedy, gdy są postrzegane, zatem drzewa w ogrodzie czy krzesła w salonie istnieją tylko dopóty, dopóki jest ktoś, kto by je postrzegał. Gdy tylko zamknę oczy, całe umeblowanie pokoju znika, a ledwie je otworzę, zostaje stworzone na nowo. Odpowiadając na to wszystko, odsyłam czytelnika do tego, co zostało powiedziane w art. 3, 4 itd., i proszę, aby zechciał rozważyć, czy przez aktualne istnienie idei rozumie coś innego niż to, że jest ona postrzegana. Jeśli chodzi o mnie, to po najskrupulatniejszym przebadaniu, jakie zdołałem przeprowadzić, nie potrafię dostrzec, aby pod tymi pojęciami rozumiało się coś innego. Toteż raz jeszcze zachęcam czytelnika, aby wsłuchał się we własne myśli i nie pozwolił się zdominować przez zwodnicze słowa. Jeśli uzna on za możliwe, aby jego idee czy ich pierwowzory istniały, nie będąc postrzegane, to wówczas dają za wygraną. Jeśli jednak tego nie potrafi, niechże przyzna, że jest z jego strony nierozumnym stawać w obronie czegoś, czego sam nie pojmuję, zarzucając mi, że popełniam niedorzeczność, nie aprobując twierdzeń, które ostatecznie są pozbawione wszelkiego sensu.

46. Nie będzie tu od rzeczy zauważyć, jak dalece ogólnie przyjęte przez filozofów zasady są narażone na podobny zarzut rzekomej niedorzeczności. Uznaje się za wyjątkowo absurdalne przekonanie, że gdy przymykam powieki, wszystkie otaczające mnie widzialne przedmioty znikają. A czyż nie ten właśnie pogląd przyjmują powszechnie filozofowie, gdy zgodnie twierdzą, że światło i kolory, które stanowią wyłączny, właściwy i bezpośredni przedmiot widzenia, są jedynie wrażeniami zmysłowymi istniejącymi nie dłużej, niż są postrzegane? Z kolei może się komuś wydawać niewiarygodnym, aby rzeczy miały być stwarzane w każdym momencie, a przecież tego właśnie zazwyczaj uczą filozofowie scholastyczni. Choć bowiem przyjmują oni, że materia istnieje i że cały wszechświat jest z niej utworzony, to są jednak zdania, że nie może ona istnieć, nie będąc podtrzymywana w istnieniu przez Boga, co tłumaczą właśnie jako nieustanne stwarzanie.

47. Dalej, chwila namysłu uświadomi nam, że nawet jeśli założymy, że materia czy substancja cielesna istnieje, to wzięwszy pod uwagę powszechnie akceptowane dziś zasady, dojdziemy do wniosku, że żadne z poszczególnych ciał, jakiegokolwiek byłyby rodzaju, nie istnieje wówczas, gdy nie jest postrzegane. Wynika bowiem w sposób oczywisty z art. 11 i następnych, że materia, przy której istnieniu obstają filozofowie, jest czymś, czego nie da się pojąć, gdyż nie posiada żadnej z tych szczególnych własności, dzięki którym odróżniamy od siebie ciała będące przedmiotami postrzegania zmysłowego. Aby to uczynić jeszcze jaśniejszym, trzeba zauważyć, że powszechnie przyjmuje się dzisiaj nieskończoną podzielność materii. Czynią to przynajmniej najbardziej poważani i znaczący filozofowie, którzy odwołując się do ogólnie przyjętych zasad, wykazali to ponad wszelką wątpliwość. Z tego zaś wynika, że w każdej części materii istnieje nieskończona liczba części, które nie są postrzegane przez zmysły. Zatem powodem, dla którego jakieś ciało wydaje się mieć skończoną wielkość albo jest postrzegane przez zmysły jako złożone ze skończonej liczby części, jest nie to, że nie posiada ich więcej, lecz to, że zmysły są nie dość przenikliwe, aby je dostrzec. Toteż w miarę jak zmysły się wyostrajają, postrzegają w przedmiocie coraz większą liczbę części, co oznacza, że przedmiot wydaje się większy i zmienia się jego kształt, gdyż części położone na jego krańcach, które były przedtem niedostrzegalne, stając się teraz widoczne, nadają mu zarys odmienny od tego, jaki był postrzegany przez zmysł mniej bystry. I tak w końcu, gdy zmysły staną się nieskończenie przenikliwe, ciało, po różnorodnych zmianach wielkości i kształtu, wyda się nieskończone, a przy tym wszystkim nie zachodzi żadna zmiana w samym ciele, a jedynie w zmysłach. Każde więc ciało, rozpatrywane samo w sobie, jest nieskończenie rozciągnięte, a zatem pozbawione wszelkiego zarysu czy kształtu. Z tego zaś wynika, że choćbyśmy uznali istnienie

materii za niewiadomo jak pewne, to równie pewne okaże się też to, jak sami materialści na gruncie swych własnych założeń są zmuszeni przyznać, że ani poszczególne ciała postrzegane przez zmysły, ani nic do nich podobnego nie istnieje poza umysłem. Materia, powiadam, i każda jej cząstka jest, w zgodzie z powyższym, nieskończona i bezkształtna, i to umysł jest tym, co formuje całą tę różnorodność składających się na świat widzialny ciał, z których żadne nie istnieje dłużej, niż jest postrzegane.

48. Jeśli weźmiemy to pod uwagę, uznamy zarzut wysunięty w art. 45 pod adresem przyjętych przez nas twierdzeń za nie dość zasadny, aby naprawdę stanowić wyzwanie dla naszych poglądów. Choć bowiem istotnie utrzymujemy, że przedmioty postrzegania zmysłowego nie są niczym innym, jak tylko ideami, które nie mogą istnieć, nie będąc postrzegane, to jednak nie mamy prawa wyciągać stąd wniosku, że istnieją one tylko wtedy, gdy są postrzegane przez nas, gdyż może istnieć jakiś inny duch, postrzegający je, choć my tego nie czynimy. Gdziekolwiek jest mowa o tym, że ciała nie istnieją poza umysłem, nie należy tego rozumieć w taki sposób, jakbym miał na myśli ten czy inny poszczególny umysł, ale wszystkie umysły, takie czy inne. Z powyższego zaś nie wynika, żeby ciała ulegały unicestwieniu i były stwarzane w każdym momencie albo by wcale nie istniały w przerwach w naszym ich postrzeganiu.

49. Po piąte, może ktoś zarzucić, że jeśli rozciągłość i kształt istnieją tylko w umyśle, to wynika z tego, iż umysł jest rozciągnięty i ma jakiś kształt, gdyż rozciągłość (mówiąc językiem scholastyków) stanowi modus albo przypadłość orzekaną o przedmiocie, w którym ona istnieje. W odpowiedzi stwierdzam, że jakości te znajdują się w umyśle tylko w takim stopniu, w jakim są przezeń postrzegane, to znaczy nie w taki sposób jak modi czy przypadłości, lecz tak jak idee. Z tego, że rozciągłość istnieje wyłącznie w umyśle nie wynika, iżby dusza czy umysł miały być rozciągnięte, tak jak z powszechnie przyjętego faktu, że kolory istnieją w umyśle i nigdzie indziej, nie wynika, że umysł jest czerwony czy niebieski. Gdy chodzi o to, co filozofowie powiadają o substancji i przypadłościach, to wydaje mi się to całkiem bezpodstawne i niezrozumiałe. Na przykład w twierdzeniu: *kostka jest twarda, rozciągnięta i szczęśliwa*, termin *kostka* będzie dla nich oznaczał podmiot czy substancję różną od twardości, rozciągłości i kształtu, które się o niej orzeka i w której one istnieją. Tego właśnie nie potrafię pojąć, gdyż mnie *kostka* nie wydaje się być niczym odmiennym od tych rzeczy, które się określa mianem ich modi czy przypadłości. Toteż powiedzenie, że *kostka jest twarda, rozciągnięta i szczęśliwa*, nie równa się przypisaniu tych własności podmiotowi, który byłby od nich różny i stanowił ich podstawę, lecz jest jedynie wyjaśnieniem znaczenia terminu *kostka*.

50. Po szóste, powie ktoś, że materia i ruch przyczyniły się do wyjaśnienia bardzo wielu rzeczy, kto więc je odrzuca, ten burzy całą naukę o ciałach i podkopuje zasady mechaniki, które z tak wielkim powodzeniem były stosowane przy tłumaczeniu zjawisk. Mówiąc krótko, wszelkie postępy poczynione w badaniu przyrody przez starożytnych czy nowożytnych filozofów opierają się na założeniu, że substancja cielesna czy materia rzeczywiście istnieje. Odpowiadam na to, że nie ma takiego zjawiska wyjaśnionego na gruncie tego założenia, którego nie można by równie łatwo wyjaśnić bez niego, jak to można łatwo wykazać, odwołując się do indukcji. Wyjaśnić zjawisko to tyle, co pokazać, dlaczego w takich to a takich okolicznościach jesteśmy pod wpływem takich a nie innych idei. Ale żaden filozof nie chce się podjąć wyjaśnienia, w jaki sposób materia miałaby oddziaływać na ducha czy wywoływać w nim jakąś ideę. Jest zatem jasne, że materia w naukach przyrodniczych do niczego się nie przydaje. Co więcej ci, którzy usiłują tłumaczyć rzeczy, czynią to, odwołując się nie do substancji cielesnej, lecz do kształtu, ruchu i innych jakości, które tak naprawdę są niczym więcej, jak ideami i wobec tego nie mogą być przyczyną czegokolwiek, jak to już zostało pokazane w art. 25.

51. Po siódme, w związku z powyższym może ktoś zapytać, czy nie wydaje się niedorzecznością, aby wyeliminować przyczyny naturalne i przypisać wszystko bezpośredniemu działaniu duchów? W świetle tych zasad nie powinniśmy więcej mówić, że ogień grzeje albo woda chłodzi, ale że duch grzeje i tak dalej. Czyż nie słusznie wyśmiano by kogoś, kto by wyrażał się w taki sposób? Myślę, że tak, jednakże w tej dziedzinie powinniśmy „myślenie jak lud”. Ci, których dowody przekonały o prawdziwości systemu kopernikańskiego, mimo to powiadają, że *Słońce wschodzi, Słońce zachodzi* lub *zbliża się do zenitu*, a gdyby w mowie potocznej silili się na zmianę stylu, bez wątpienia wydałoby się to bardzo zabawne. Chwila refleksji nad tym, co tu powiedzieliśmy, uczyni oczywistym, że akceptacja naszych poglądów nie przyczyniłaby się w żadnym stopniu do zmiany czy zakłócenia potocznego sposobu posługiwania się językiem.

52. Mówiąc o zwyczajnych sprawach codziennego życia, możemy dalej używać wszelkich tradycyjnych zwrotów językowych, jak długo tylko wywołują one w nas właściwe i pożądane reakcje czy skłonności do działania, choćby nie wiadomo jak były fałszywe, gdy się je potraktuje w sposób ścisły i naukowy. Co więcej, jest to nieuniknione, jako że język, którego kryteria poprawności wyznacza zwyczaj, jest dostosowany do wyrażania obiegowych

*Loquendum est ut plures, sentiendum ut pauci* (Aug. Niphus, *Comm. in Aristotelem de Ge. et Corr.*, libr. I).

opinii, te zaś nie zawsze są najbardziej trafne. Toteż nie jest możliwe, nawet w najściślejszym filozoficznym dyskursie, by tak dalece zmodyfikować naturę i ducha języka, którym się posługujemy, żeby komuś małostkowemu, kto znajduje przyjemność w wynajdywaniu w naszych wypowiedziach problemów i niespójności, nie pozostawić ku temu żadnej sposobności. Jednakże rzetelny i poważny czytelnik będzie w stanie wyłowić sens z toku naszych wywodów, śledząc ich ogólny kierunek, wydźwięk oraz myśl przewodnią, i biorąc poprawkę na te nieściśle formy wypowiedzi, których zwyczaj nie pozwala wyeliminować.

53. Pogląd, że nie istnieją żadne cielesne przyczyny, głosili już dawniej niektórzy ze scholastyków. Czynią tak również ostatnio ci filozofowie, którzy choć przyjmują istnienie materii, to jednak w Bogu tylko upatrują bezpośredniej przyczyny sprawczej wszystkiego. Wszyscy oni zdali sobie sprawę z tego, że wśród przedmiotów postrzegania zmysłowego nie ma takich, które zawierałyby w sobie jakąkolwiek władzę czy możliwość działania, a stąd wyciągnęli wniosek, że podobnie ma się rzecz z wszelkimi ciałami, zarówno stanowiącymi bezpośrednio przedmioty postrzegania zmysłowego, jak i tymi, które w ich przekonaniu istnieją poza umysłem. Zważywszy na to, uważam, że nawet jeśli w teorii należało uznać taką możliwość, to było z ich strony czymś zupełnie nieuzasadnionym i nierozumnym przyjąć istnienie niezliczonego mnóstwa stworzeń, które, jak sami przyznają, nie są zdolne do wywołania w przyrodzie jakiegokolwiek skutku i które wobec tego zostały stworzone bez jakiegokolwiek celu, skoro Bóg mógłby dokonać tego wszystkiego bez nich.

54. Po ósme, niektórzy mogą uznać powszechne, zgodne przeświadczenie ludzkości za argument nie do odparcia na rzecz istnienia materii czy rzeczy zewnętrznych względem umysłu. Czyż mielibyśmy przypuszczać, że cały świat się myli? A gdyby tak było, to jakaż mogłaby być przyczyna panoszącego się tak powszechnie błędu? Odpowiadam najpierw, że po dokładnym badaniu mogłoby się okazać, że nie aż tak wielu ludzi, jak można by to sobie wyobrażać, rzeczywiście wierzy w istnienie materii czy rzeczy poza umysłem. Ścisłe rzecz biorąc, niepodobna wierzyć w coś, co zawiera w sobie sprzeczność lub jest pozbawione sensu, a czy wyrażenia, o których tu jest mowa są tego rodzaju, to już pozostawiam bezstronnemu osądowi czytelnika. W pewnym sensie, istotnie, można powiedzieć, że ludzie wierzą w istnienie materii, działając tak, jak gdyby bezpośrednią przyczyną ich wrażeń zmysłowych, oddziaływującą na nich w każdej chwili i obecną na wyciągnięcie ręki, był jakiś byt nieświadomy i niemyślący. Nie potrafię jednak pojąć, jak mogą oni jasno uchwycić jakieś znaczenie łączące się z tymi słowami, aby utworzyć sobie na tej podstawie zdecydowany naukowy pogląd. Nie jest to

zresztą jedyny przypadek, kiedy ludzie narzucają sobie sami przekonania, z którymi często się spotykali, wyobrażając sobie, że w nie wierzą, choć w gruncie rzeczy są one całkowicie pozbawione znaczenia.

55. Co więcej, choćbyśmy nawet musieli przyznać, że chodzi tu o pogląd cieszący się wyjątkowo powszechną i niezachwianą akceptacją, to taki argument za jego prawdziwością wyda się przecież słaby każdemu, kto zważy, jakie mnóstwo przesądów i błędnych opinii żywi z najwyższym uporem nie-nawyklą do refleksji, zdecydowana większość rodzaju ludzkiego. Był czas, kiedy nawet uczeni uznawali myśl o tym, że Ziemia jest okrągła i pozostaje w ruchu, za całkowicie absurdalną, a kiedy się zważy, jak niewielką częśćkę ludzkości stanowią uczeni, zobaczymy, że po dziś dzień owe poglądy nie zdobyły jeszcze znaczącego uznania w świecie.

56. Żąda się jednak od nas, abyśmy wskazali przyczynę tego przesądu i wyjaśnili, dlaczego jest na świecie tak rozpowszechniony. Odpowiadam na to, że ludzie, uświadamiając sobie, iż postrzegają rozmaite idee, których nie są twórcami, gdyż nie zostały one wywołane wewnętrznym aktem ani nie są zależne od działania ich woli, są skłonni utrzymywać, że owe idee czy przedmioty postrzegania zmysłowego istnieją niezależnie od umysłu i poza nim, i nawet im się nie śniło, że te słowa zawierają sprzeczność. Jednakże filozofowie, widząc jasno, że bezpośrednio przedmioty postrzegania zmysłowego nie istnieją poza umysłem, skorygowali w pewnym stopniu ten ordynarny błąd, padając przy tym ofiarą nie mniej absurdalnej pomyłki. Twierdzą mianowicie, że pewne przedmioty rzeczywiście istnieją poza umysłem i posiadają istnienie odrębne od bycia postrzeganymi, a nasze idee są jedynie ich obrazami czy podobiznami wywołanymi w naszych umysłach przez owe przedmioty. Ten pogląd wyznawany przez filozofów zawdzięcza swoje pochodzenie tej samej przyczynie, co i poprzedni, a mianowicie jest nią fakt uświadomienia sobie, iż nie są oni autorami swych własnych wrażeń zmysłowych, o których z całą oczywistością wiedzą, że zostały wywołane z zewnątrz, a zatem muszą mieć jakąś przyczynę różną od umysłów, w których się znajdują.

57. Ale dlaczego zakładają oni, że idee zmysłowe są wywoływane w nas przez rzeczy do nich podobne, a nie odwołują się raczej do ducha, który sam tylko może działać? Można to wyjaśnić po pierwsze tym, że nie zauważają oni tej sprzeczności, jaka tkwi zarówno w założeniu, że na zewnątrz istnieją rzeczy podobne do naszych idei, jak i w przypisywaniu im władzy czy możliwości działania. Po drugie, tłumaczy się to tym, że Najwyższy Duch, który wzbudza te idee w naszych umysłach, w naszym ujęciu, nie ogranicza się do jakiegokolwiek szczegółowego skończonego zbioru idei zmysłowych i nie jest wyodrębniany na tej podstawie, tak jak ludzkie istoty są wyodrębniane na podstawie ich wielkości, budowy, części ciała czy ruchu. Po trzecie, my-

ślą oni w ten sposób dlatego, że Jego działania charakteryzuje stałość i jednorodność. Ilekroć naturalny bieg rzeczy zostaje zakłócony przez cud, ludzie gotowi są przypisać to aktywnej obecności czynnika nadprzyrodzonego. Ale, gdy wszystko toczy się swym zwyczajnym trybem, nie budzi w nas to głębszej refleksji. Porządek rzeczy i ich wzajemne powiązanie, chociaż stanowią argument świadczący o przeogromnej mądrości, mocy i dobroci ich twórcy, to jednak są tak niezmiennie i tak nam dobrze znane, że nie myślimy o nich jako o bezpośrednich skutkach działania wolnego ducha, zwłaszcza że nie-stałość i zmienność w działaniu, nawet jeśli są przejawem niedoskonałości, uchodzą za oznakę wolności.

58. Po dziesiąte, zarzuci ktoś, że wysuwane przez nas koncepcje sanie do pogodzenia z kilkoma dobrze uzasadnionymi prawdami filozofii i matematyki. Na przykład ruch Ziemi uznawany jest dziś powszechnie przez astronomów za prawdę opartą na najbardziej jasnych i przekonywujących dowodach. Tymczasem na gruncie naszych zasad nic takiego nie może mieć miejsca, gdyż z tego, iż ruch jest jedynie ideą wynika, że jeśli nie jest postrzegany, to nie istnieje, a przecież ruch Ziemi nie jest postrzegany przez zmysły. Odpowiadam, że ten pogląd, jeśli będzie właściwie zrozumiany, da się pogodzić z przyjętymi przez nas zasadami. Albowiem kwestia, czy Ziemia się porusza, czy nie, sprowadza się w rzeczywistości jedynie do tego, czy mamy podstawy, aby z obserwacji astronomów wyciągnąć wniosek, że gdybyśmy się znaleźli w takich to a takich okolicznościach, w takim a nie innym położeniu i odległości od Ziemi i Słońca, to powinniśmy postrzegać Ziemię jako poruszającą się na tle innych planet i wyglądającą pod każdym względem tak samo jak one. To zaś zostało w przekonywujący sposób ustalone na podstawie obserwacji zjawisk, biorąc pod uwagę ogólnie przyjęte prawa przyrody, w które nie mamy powodów wątpić.

59. Na podstawie tego, co wiemy z doświadczenia o przebiegu następujących po sobie w naszych umysłach idei, mamy w wielu wypadkach prawo nie tylko snuć wątpliwe przypuszczenia, ale czynić pewne i dobrze uzasadnione prognozy odnośnie idei, które będą miały na nas wpływ w toku naszych działań. Pozwala nam to też wydawać trafne sądy o tym, co by się ukazało naszym zmysłom, gdybyśmy się znaleźli w okolicznościach bardzo różnych od tych, w których się obecnie znajdujemy. Do tego sprowadza się nasza znajomość przyrody, która może zachować swoją użyteczność i pewność, pozostając w pełnej zgodzie z tym, co tu zostało powiedziane. Ta odpowiedź da się łatwo zastosować w przypadku wszelkich zarzutów podobnego rodzaju, jakie można sformułować, odwołując się do teorii dotyczącej wielkości gwiazd albo jakiegokolwiek odkrycia w astronomii czy przyrodznawstwie.

60. Po jedenaste, zapyta ktoś, jakiemu celowi służy owa godna podziwu budowa roślin i takż mechanizm funkcjonowania organizmów zwierzęcych. Czyż rośliny nie mogłyby rosnać i rozkwitać, wypuszczając listki, a zwierzęta poruszać się równie skutecznie bez całej tej różnorodności wewnętrznych organów, z taką elegancją i tak przemyślnie ze sobą zestawionych? Wszak owe organy, będąc ideami, nie mają w sobie żadnej władzy ani możności działania, ani też nie istnieje żaden konieczny związek między nimi i przypisywanymi im skutkami. Jeśli byłoby prawdą, że to duch wywołuje bezpośrednio każdy skutek swoim *fiat*, czyli aktem swojej woli, wówczas należałoby przyznać, że cała ta subtelność i kunszt, widoczne w dziełach ludzkich i dziełach natury, istnieją nadaremnie. W myśl tej teorii, nawet jeśli zegarmistrz wykonał sprężynę, kółka i cały mechanizm zegara i wszystko uregulował w taki sposób, aby osiągnąć zamierzony przez niego efekt, to musi on ostatecznie przyznać, że wszystko to, zostało uczynione bezcelowo, gdyż to jakaś inteligencja wodzi wskazówką zegara, znacząc godziny dnia. A jeśli tak, to dlaczego owa inteligencja nie mogłaby tego uczynić bez jego trudu konstruowania mechanizmu i zestawiania razem jego części? Dlaczego pusta oprawa zegara nie mogłaby nam służyć równie dobrze? I jak to się dzieje, że ilekroć stwierdzamy, że zegar nie chodzi tak, jak powinien, tylekroć okazuje się, że odpowiada za to jakaś usterka mechanizmu, a gdy ktoś wprawny ją usunie, to wszystko wraca do normy? Coś podobnego da się powiedzieć o całym, przypominającym w swym działaniu zegar, mechanizmie przyrody, po większej części tak wspaniałe i misternie skonstruowanym, że ledwie można dostrzec jego działanie za pomocą nawet mikroskopu. Słowem, może ktoś zapytać, w jaki to sposób na gruncie naszych zasad można podać jakieś możliwe do przyjęcia wyjaśnienie lub wskazać przyczynę celową istnienia w przyrodzie, wykonanego z najznamienitszym kunsztem, nieprzeliczonego mnóstwa ciał i układów, którym nauka przypisuje bardzo jasno określone funkcje i które tłumaczą bardzo liczne zjawiska?

61. Na to wszystko odpowiadam, po pierwsze, że nawet gdyby nasuwały się jakieś trudności dotyczące rozumienia rządów Opatrzności i tego, jaki użytek wyznacza ona różnym fragmentom świata przyrody, których nie potrafiłbym rozwiązać na gruncie przyjętych przeze mnie zasad, to i tak zarzut ten miałby niewielką wagę w zestawieniu z prawdą i pewnością tego, co można dowieść *a priori* z najwyższą oczywistością i ścisłością. Po drugie, powszechnie przyjmowane poglądy w tej dziedzinie także nie są wolne od podobnych trudności. Wszakże i tutaj można pytać, po co Bóg miałby wybierać okreśną drogę do celu, posługując się metodą oddziaływania na rzeczy za pomocą narzędzi i mechanizmów, chociaż nikt nie może zaprzeczyć, że mógłby to samo osiągnąć bez nich, samym tylko nakazem własnej woli.

Co więcej, jeśli przyjrzymy się temu bliżej, zobaczymy, że zarzut ten można cerować z większą siłą przeciwko tym, którzy obstają przy istnieniu tych mechanizmów poza umysłem. Wykazaliśmy przecież z całą oczywistością, że rozmiar, kształt, zwartość, ruch i tym podobne właściwości nie posiadają żadnej sprawności czy możności działania, które czyniłyby je zdolnymi do wywoływania jakichkolwiek skutków w przyrodzie. (Zob. art 25 . Ktokolwiek zatem zakłada, że one istnieją, kiedy nie są postrzegane (co uznamy takie założenie za możliwe), czyni to najwyraźniej bezcelowo, skoro jedyną rolą, jaką się im przypisuje z racji tego, że istnieją nie postrzegane jest ta że wywołują one te dostrzegalne skutki, których w rzeczywistości i tak nie sposób przypisać niczemu innemu poza duchem.

62. Jednakże gdy się przyjrzyć tej trudności z bliska, trzeba zauważyć, że jakkolwiek dostosowanie tych wszystkich części i organów nie jest absolutnie konieczne dla wywołania jakiegoś skutku, to jednak jest niezbędne do tego, aby te skutki były osiągane w sposób stały i regularny w wymiarach natury. Istnieją pewne ogólne prawa, które rządzą całym łańcuchem przyczynowo-skutkowym w przyrodzie. Poznajemy je przez obserwację i badanie przyrody i odwołujemy się do nich zarówno przy wytwarzaniu przedmiotów wszelkiego rodzaju i użytku, jak i przy wyjaśnianiu zjawisk. Wyjaśnianie to sprowadza się ostatecznie do ukazania zgodności jakiegoś zjawiska z określonym ogólnym prawem natury lub też, co na jedno wychodzi, do odkrycia jednolitej zasady rządzącej wytwarzaniem skutków w przyrodzie, co stanie się oczywiste dla każdego-kto zwróci uwagę na te przypadki, gdy filozofowie przypisują sobie wyjaśnienie jakiegoś zjawiska. To, że z owej stałości i systematyczności metod i strzeganych przez Najwyższy Czynniki Sprawczy płynie wielki i rzucający się w oczy użytek, zostało już pokazane w art. 31. Nie mniej widoczne jest też to, że określony rozmiar, kształt, ruch i układ nie jest konieczne do wywołania jakiegokolwiek skutku to do wywołania go w zgodzie ze stałymi prawami rządzącymi w przyrodzie. Tak na przykład nie można zaprzeczyć, że Bóg jako rozumna, która podtrzymuje i rządzi zwyczajnym biegiem rzeczy, mógłby być skłonny, uczynić cud, sprawiając, że wskazówki będą tarczy zegara, choć nikt nie wykonał przedtem mechanizmu i nikt go nie umieścił w oprawie zegara. Jeśli jednak ma On działać z zgodzie z prawami mechaniki, przez Niego samego dla rozumnych celów w ustalonych wywołanych w dziele stworzenia, to wówczas jest rzeczą konieczną, abyczyn S zegarmistrza, zmierzające do wytworzenia i odpowiedniej regulacji mechanizmu zegara, poprzedzały wywołanie. Koniecznym jest też to, aby każdej anomalii w tym ruchu towarzyszyło po



strzeżenie odpowiadającej mu usterki mechanizmu, po której usunięciu wszystko wraca do normy.

63. Być może w niektórych sytuacjach jest czymś naprawdę koniecznym, aby Twórca przyrody objawił swą wszechwładną moc, powodując zaistnienie pewnych zjawisk w sposób odbiegający od zwyczajnego porządku rzeczy. Takie wyjątki od ogólnych reguł rządzących przyrodą nadają się dobrze do tego, by wprawić ludzi w zdumienie, wzbudzić respekt i doprowadzić do uznania Boskiej Istoty, dlatego też muszą być stosowane szczególnie rzadko, w przeciwnym razie ze zrozumiałych względów nie wywołałyby oczekiwanego skutku. Zresztą wydaje się, że Bóg, zamiast popychać nas do wiary w swoje istnienie, zdumiewając nas nieoczekiwanymi i zaskakującymi zdarzeniami, woli przekonywać nasz rozum o Jego przymiotach poprzez dzieła przyrody, odsłaniające przed nami tak wiele harmonii i pomysłowości, które w sobie kryją, i stanowiące tak przejrzyste znaki mądrości i dobroci ich Twórcy.

64. Aby przedstawić tę sprawę w jeszcze jaśniejszym świetle, zwrócę uwagę na to, że zarzut wysunięty w art. 60 sprowadza się w rzeczywistości do tego tylko, że idee nie są wywoływane na chybił trafił, skoro istnieje między nimi pewna uporządkowana relacja, podobna do związku między przyczyną i skutkiem i skoro istnieją też różne ich kombinacje, utworzone w bardzo systematyczny i kunsztowny sposób, które przypominając ukryte jak gdyby za sceną tak liczne narzędzia w ręku natury, działają w niewidoczny sposób, wywołując te zjawiska, które oglądamy w teatrze świata, podczas gdy one same są dostrzegalne jedynie dla badawczego oka filozofa. Ale jakiemu celowi służą owe kombinacje idei, skoro jedna idea nie może być przyczyną drugiej? Skoro owe narzędzia, będąc jedynie istniejącymi w umyśle i całkowicie pozbawionymi możliwości działania wrażeniami, nie służą wywoływaniu określonych skutków w przyrodzie, to nasuwa się pytanie, dlaczego zostały stworzone? Albo, innymi słowy, jaką można wskazać rację, dla której Bóg miałby sprawić, że gdy z uwagą przyglądamy się Jego dziełom, dostrzegamy tak wielką różnorodność idei, tak kunsztownie ze sobą powiązanych, w sposób tak ściśle odpowiadający określonemu prawu? Niepodobna przecież uwierzyć, że miałby On ponosić koszty (o ile można tak powiedzieć) całego tego kunsztu i harmonii bez jakiegokolwiek celu.

65. Moją odpowiedzią na to wszystko jest, po pierwsze, to, że związek między ideami nie implikuje relacji między przyczyną a skutkiem, ale jedynie relację między symbolem czy znakiem a rzeczą oznaczaną. Ogień, który widzę, nie jest przyczyną bólu, którego doznaję, gdy się do niego zanadto zbliżę, lecz znakiem, który mnie przed nim ostrzega. Podobnie hałas, który słyszę, nie jest skutkiem tego czy innego ruchu czy zderzenia się ciał znajdujących się w moim otoczeniu, ale znakiem tegoż. Po drugie, powód, dla któ-

rego idee zostały połączone w układy, to znaczy w kunsztowne i uporządkowane kombinacje, jest taki sam, jak ten, dla którego litery łączy się w słowa. Aby nieliczne idee pierwotne mogły służyć do oznaczania wielkiej liczby skutków i działań, konieczne jest zestawianie ich ze sobą na różne sposoby. Żeby zaś użytek z nich był trwały i powszechny, owe zestawienia muszą być dokonywane w zgodzie z określonymi prawami i według mądrego planu. W ten sposób dociera do nas mnóstwo informacji dotyczących tego, czego mamy się spodziewać po takich to a takich działaniach, oraz tego, jakie metody należy zastosować, aby wzbudzić taką a taką ideę. To jest w praktyce wszystko, co, w moim pojęciu, ma się wyrażnie na myśli, kiedy się mówi, że postrzegając kształt, fakturę i mechanizm funkcjonowania wewnętrznych części ciała, nieważne czy są dziełem natury, czy tworem człowieka, możemy zdobyć wiedzę o zależnych od nich ich różnych właściwościach i zastosowaniach, czyli o naturze rzeczy.

66. Stąd oczywistym jest, że te rzeczy, jakich w ogóle nie można wyjaśnić, odwołując się do pojęcia przyczyny jako dodającej coś czy współodpowiedzialnej za spowodowanie skutku, nie popadając przy tym w zupełne niedorzeczności, można bardzo naturalnie wytłumaczyć i wskazać ich właściwe i oczywiste zastosowanie, kiedy się je potraktuje wyłącznie jako symbole czy znaki, które mają nas informować. To właśnie badanie i wysiłek zrozumienia tych znaków ustanowionych przez Twórcę natury powinno stanowić zajęcie filozofa przyrody, nie zaś roszczenie sobie pretensji do tego, by wyjaśnić rzeczy, odwołując się do przyczyn cielesnych. Albowiem, jak się zdaje, ta właśnie doktryna przyczyniła się wielce do odwrócenia ludzkich umysłów od tej aktywnej zasady, tego najwyższego i mądrego Ducha, „w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”<sup>1</sup>.

67. Po dwunaste, może ktoś zarzucić, że choć na podstawie tego, co już zostało powiedziane, jasnym jest, że nie może istnieć nic takiego, jak bezwładna, pozbawiona czucia, rozciąglą, zwarta, ukształtowana, ruchoma i istniejąca poza umysłem substancja, którą filozofowie nazywają materią, to jednak gdyby usunąć z idei materii pozytywne idee rozciąglności, kształtu, zwartości oraz ruchu i powiedzieć, że przez to słowo rozumie się tylko bezwładną, pozbawioną czucia substancję, istniejącą poza umysłem, gdy nie jest postrzegana, która jest przyczyną naszych idei, w tym sensie, że Bogu spodobalo się, żeby wywoływać w nas określone idee, ilekroć ona jest obecna, wówczas wyda się, że tak pojęta materia mogłaby ewentualnie istnieć. W odpowiedzi na to odrzeknę, po pierwsze, że wydaje się nie mniejszą niedorzecznością przyjąć istnienie substancji bez przypadłości, niż przyjąć ist-

<sup>1</sup> *Dzieje Apostolskie* 17, 28.

nienie przypadłości bez substancji. Po wtóre zaś, choćbyśmy nawet mieli uznać, że ta nieznaną substancję może ewentualnie istnieć, to gdzie należałoby ją umiejscowić? Co do tego, że nie istnieje ona w umyśle, już się zgodziliśmy, a nie mniej pewne jest to, że nie istnieje ona w jakimś innym określonym miejscu, jak to już zostało udowodnione. Pozostaje jedynie stwierdzić, że nie istnieje ona zgoła nigdzie.

68. Przyjrzyjmy się nieco danemu nam tutaj opisowi materii. Taka materia ani nie działa, ani nie postrzega, ani nie jest postrzegana; wszak to właśnie i nic więcej ma się na myśli, gdy się mówi, że jest to substancja bezwładna, pozbawiona czucia i nieznaną. Mamy tu zatem do czynienia z definicją składającą się z samych tylko zaprzeczeń, wyjąwszy jedynie względne pojęcie bycia podłożem czy podtrzymywania. Tu jednak należy poczynić uwagę, że materia niczego zgoła nie podtrzymuje, a w tej sytuacji życzyłbym sobie, aby zauważono, jak bardzo ten opis jest bliski określeniu niebytu. Ale powie ktoś, że tutaj chodzi o nieznaną przyczynę, taką, że gdy ona istnieje, wówczas Bóg wywołuje w nas idee mocą swojej woli. Otóż w tych okolicznościach pozostaje mi tylko zapytać, w jaki to sposób może być dla nas obecne coś, co ani nie może być postrzeżone za pomocą zmysłów czy refleksji, ani nie jest zdolne wywołać w naszych umysłach jakiegokolwiek idei, ani nie jest w ogóle rozciągle, ani nie ma jakiegokolwiek kształtu, ani nie istnieje w jakimkolwiek określonym miejscu? Wynika stąd, że wyrażeniu być obecnym, gdy się go używa, nadaje się jakieś abstrakcyjne i osobliwe znaczenie, którego ja nie potrafię pojąć.

69. Dalej, rozważmy, co się tutaj rozumie przez przyczynę. Na ile się orientuję w mowie potocznej, słowo to oznacza albo istotę zdolną do działania, które wywołuje jakiś skutek, albo coś, co w zwykłym biegu rzeczy, według naszych obserwacji, towarzyszy skutkowi bądź też go poprzedza. Jednakże wyraz ten nie może być użyty w żadnym z tych znaczeń w odniesieniu do materii określonej w powyższy sposób. Wszak powiada się, że jest ona bierna i bezwładna, a zatem nie może być podmiotem działania czy przyczyną sprawczą. Jednocześnie jest niepostrzegalna, będąc pozbawioną wszelkich jakości zmysłowych, a zatem nie może być przyczyną naszych percepcji w tym drugim znaczeniu, jakiego się używa, gdy się mówi, że oparzenie mojego palca jest przyczyną bólu, który mu towarzyszy. Cóż zatem można mieć na myśli, nazywając materię przyczyną? Wydaje się, że termin ten albo jest w ogóle pozbawiony sensu, albo używa się go w jakimś bardzo odległym od ogólnie przyjętego znaczeniu.

70. Być może powiecie, że materia, choćby nie była postrzegana przez nas, to jednak jest postrzegana przez Boga, dla którego stanowi przyczynę wywoływania idei w naszych umysłach. Skoro bowiem zauważamy, że na-

sze wrażenia zmysłowe pojawiają się w naszych umysłach w sposób uporządkowany i stały, to, powiecie, najrozumniej jest założyć, że istnieją pewne stałe i regularne przyczyny ich powstawania. To zaś oznacza, że istnieją pewne, odpowiadające naszym ideom, trwałe i odrębne cząstki materii, które choć same tych idei w naszych umysłach nie wywołują ani w żaden inny bezpośredni sposób na nas nie oddziałują, jako że są całkowicie bierne i dla nas niepostrzegalne, niemniej jednak dla Boga, który je postrzega, stanowią niezliczone przyczyny idei przez to, że przypominają mu, kiedy i jakie idee ma wywołać w naszych umysłach, aby rzeczy mogły się toczyć stałym i jednolitym trybem.

71. W odpowiedzi na to zauważę, że przy takim rozumieniu materii, jakie się tu podaje, problem nie dotyczy już więcej istnienia jakiejś rzeczy różnej od ducha i idei, od postrzegania i bycia postrzeganą, ale tego, czy w umyśle Boga nie ma pewnych idei stanowiących znaki czy wskazówki, którymi kieruje się On, wywołując w naszych umysłach wrażenia zmysłowe w sposób metodycznie niezmienny i systematyczny, podobnie jak muzyk kieruje się zapisem nutowym, aby wytworzyć tę harmonijną kompozycję następujących po sobie dźwięków, którą zwie się melodią, chociaż jej słuchacze nie postrzegają nut i mogą zupełnie nic o nich nie wiedzieć. Takie pojęcie materii wydaje się jednak nazbyt dziwaczne, żeby zasługiwało na poważne kontrargumenty. Zresztą w praktyce nie dostarcza ono podstaw do zarzutu przeciwko tezie, z którą wystąpiliśmy, mianowicie, że nie istnieje żadna pozbawiona czucia i niepostrzegana substancja.

72. Jeśli będziemy postępowali za światłem rozumu, wówczas z metodycznie niezmiennego i systematycznego sposobu ukazywania się naszych wrażeń zmysłowych wysnujemy wniosek o dobroci i mądrości Ducha, który wywołuje je w naszych umysłach. To jednak, moim zdaniem, jest wszystko, co możemy zasadnie stąd wywnioskować. Dla mnie, jak powiadam, jest czymś oczywistym, że istnienie nieskończenie mądrego, dobrego i potężnego Ducha wystarcza w pełni do wyjaśnienia wszelkich zjawisk przyrody. Co się zaś tyczy bezwładnej, pozbawionej czucia materii, to nic z tego, co postrzegam, nie ma z nią najmniejszego związku ani nie naprowadza mnie na myśl o niej. Rad byłbym zobaczyć, gdyby ktokolwiek wyjaśnił za jej pomocą choćby najmniej znaczące zjawisko w przyrodzie albo ukazał jakąkolwiek rację, posiadającą choćby najmniejszy stopień prawdopodobieństwa, która by przemawiała za jej istnieniem lub choćby nadawała takiemu założeniu jakikolwiek możliwy do zaakceptowania sens czy znaczenie. Jeśli bowiem chodzi o to, żeby materia miała być przyczyną, to, jak sądzę, wykazaliśmy z całą oczywistością, że dla nas przyczyną nie jest. Pozostaje zatem ewentualność, że jeśli materia w ogóle ma być przyczyną, to musi nią być w tym sensie, że

stanowi dla Boga okazję do wywołania w nas pewnych idei; a do czego to się sprowadza, to dopiero co mogliśmy zobaczyć.

73. Warto zastanowić się nieco nad motywami, które skłoniły ludzi do przyjęcia istnienia substancji materialnej. W ten sposób, dostrzegając, jak krok po kroku kolejne z tych motywów czy racji są wykluczane i tracą ważność, będziemy mogli stosownie do tego wycofać ten akt uznania, który się na nich opierał. Otóż po pierwsze sądzono, że kolor, kształt, ruch i pozostałe z jakości zmysłowych czy przypadłości rzeczywiście istnieją poza umysłem. Z tej racji wydawało się koniecznym przyjęcie jakiejś niemy ślącej podstawy czy substancji, w której by one istniały, skoro było nie do pojęcia, żeby mogły istnieć same w sobie. Z biegiem czasu, przekonawszy się, że kolory, dźwięki i pozostałe wtórne jakości zmysłowe nie istnieją poza umysłem, ludzie pozbawili ową podstawę czy materialną substancję tamtych własności, pozostawiając jedynie jakości pierwotne, jak kształt, ruch i tym podobne, które nadal pojmowali jako istniejące poza umysłem, a zatem potrzebujące materialnej podstawy. Skoro jednak wykazano, że nawet żadna z tych jakości nie może istnieć inaczej jak tylko w duchu czy umyśle, który je postrzega, wynika stąd, że nie mamy jakiegokolwiek racji, aby przyjąć istnienie materii. Co więcej, jest w zupełności niemożliwe, aby taka rzecz miała istnieć, jak długo tego słowa używa się na oznaczenie niemyślącej podstawy dla własności czy przypadłości, które w niej, czyli poza umysłem, istnieją.

74. Można by się spodziewać, że skoro sami materialści przyznają, że istnienie materii przyjęto ze względu na to, iż miałyby ona stanowić podstawę dla przypadłości, a ta właśnie racja straciła całkowicie swoją ważność, zatem umysł powinien po prostu i bez jakiegokolwiek oporu porzucić to przekonanie, które wyłącznie na tej racji się opierało. A jednak ten przesąd jest tak głęboko zakorzeniony w naszych umysłach, że nie bardzo wiemy, jak się z nim rozstać. Z tego powodu, skoro rzeczy samej nie da się obronić, jesteśmy skłonni zachować przynajmniej jej nazwę, którą następnie odnosimy do nie wiadomo jak abstrakcyjnych i niejasnych pojęć bytu czy przyczyny, choć nie ma po temu żadnej racji, w każdym razie ja jej nie dostrzegam. Cóż bowiem mamy takiego, albo cóż takiego postrzegamy pośród tych wszystkich idei, zmysłowych wrażeń, pojęć obecnych w naszych umysłach, nabytych na drodze percepcji czy refleksji, z czego można by wnosić o istnieniu bezwładnej, niemyślącej, niepostrzeganej przyczyny? Z drugiej zaś strony, cóż miałoby nas skłonić do przekonania czy choćby przypuszczenia, że wszechmocny Duch, wywołując w naszych umysłach idee, czyni to kierowany przez jakąś bezwładną przyczynę?

75. Absolutnie nadzwyczajnym i godnym ubolewania przykładem siły przesądu jest to, że umysł człowieka, wbrew wszelkim racjom rozumu, potrafi tak

bardzo się przywiązać do niedorzecznego poglądu, za pomocą którego może się niejako ukryć jak za parawanem przed Bożą Opatrznością i odsunąć go z dala od spraw tego świata. Choćbyśmy jednak dla ocalenia wiary w materię czynili wszystko, co jest w naszej mocy, choćbyśmy, gdy rozum zawodzi, usiłowali oprzeć nasze przekonanie na samym tylko prawdopodobieństwie jego możliwości, i choćbyśmy, dla uzasadnienia tego nikłego prawdopodobieństwa, w pełni puścili wodze nieokiełznanej przez rozum fantazji - to ostatecznie jedynym wnioskiem, jaki możemy w ten sposób otrzymać, jest to, że w umyśle Boga istnieją pewne nieznanne idee. Wszak, o ile pojmuję, to właśnie i nic innego rozumie się przez przyczynę w odniesieniu do Boga. A to w ostatecznym rozrachunku oznacza, że spór toczy się już nie o rzecz, tylko o nazwę.

76. Tego zaś, czy w umyśle Boga istnieją takie idee i czy można je określić mianem materii, nie mam zamiaru tutaj dyskutować. Jeśli natomiast ktoś obstaje przy pojęciu niemyślącej substancji czy podstawy rozciągłości, ruchu i innych jakości zmysłowych, to mogę jedynie stwierdzić, że mnie wydaje się to w sposób oczywisty niemożliwe, aby tego rodzaju rzecz istniała, skoro jawną sprzeczność stanowi to, by te jakości miały istnieć w niepostrzegającej substancji lub by znajdowały w niej swą podstawę.

77. Powiecie jednak, że choćby się zgodzić z tym, że nie istnieje żadna niemyśląca podstawa rozciągłości i innych postrzeganych przez nas jakości czy przypadłości, to jednak może przecież istnieć jakaś bezwładna, niepostrzegająca substancja czy podstawa jakichś innych jakości, tak dla nas nieuchwytnych, jak kolory dla niewidomego od urodzenia, gdyż brak nam przystosowanego do nich zmysłu. Gdybyśmy jednak posiadali ten nowy zmysł, wówczas może nie wątpilibyśmy o ich istnieniu, tak jak niewidomy nie wątpiłby o istnieniu światła i kolorów, gdyby odzyskał wzrok. Odpowiadam na to, po pierwsze, że jeśli to, co rozumiecie przez wyraz *materia*, ma być tylko nieznaną podstawą nieznanych jakości, to nie ma znaczenia, czy coś takiego istnieje czy nie, skoro w żaden sposób nas to nie dotyczy. Nie potrafię też dostrzec pożytku z dyskusji nad tym, o czym nie wiemy ani czym miałyby być, ani dlaczego miałyby istnieć.

78. Po drugie zaś, gdybyśmy nawet posiadali ten nowy zmysł, to mógłby on nam dostarczyć jedynie nowych idei i wrażeń zmysłowych, a wówczas mielibyśmy tę samą rację przemawiającą przeciwko ich istnieniu w niepostrzegającej substancji, jaka została przytoczona w odniesieniu do kształtu, ruchu, koloru i tym podobnych własności. Jakości, jak to zostało pokazane, nie są bowiem niczym innym jak tylko wrażeniami zmysłowymi albo ideami istniejącymi jedynie w umyśle, który je postrzega; i dotyczy to nie tylko idei, które są nam obecnie znane, lecz również wszystkich możliwych idei, jakiegokolwiek by były.

79. Możecie jednak nalegać: cóż z tego, że nie posiadam racji, by wierzyć w istnienie materii? Cóż, że nie mogę wskazać żadnego jej zastosowania ni wyjaśnić czegokolwiek za jej pomocą, ani nawet pojąć, co się przez to słowo rozumie? Wszak to jeszcze nie czyni sprzecznym stwierdzenia, że materia istnieje i że jest ona substancją albo przyczyną idei, nawet jeśliby próbom rozwikłania czy wskazania jakiegoś konkretnego znaczenia powyższych terminów miały towarzyszyć wyjątkowe trudności. Odpowiadam na to, że używając słów pozbawionych znaczenia, możecie je zestawiać ze sobą, jak wam się podoba, bez narażania się na popadnięcie w sprzeczność. Możecie na przykład powiedzieć, że dwa razy dwa równa się siedem, jeśli tylko oświadczyć, że terminów składających się na to twierdzenie nie używacie w ich potocznym znaczeniu, ale jako znaki czegoś, czego sami nie znacie. Z tej samej racji wolno wam powiedzieć, że istnieje bezwładna, niemyśląca substancja pozbawiona przypadłości i stanowiąca przyczynę naszych idei. I z tego ostatniego twierdzenia zrozumiemy tyle samo, co z poprzedniego.

80. W końcu powiecie może: a cóż, jeśli porzucimy sprawę istnienia substancji materialnej i będziemy utrzymywali jedynie, że materia jest czymś nieznanym - ani substancją, ani przypadłością, ani duchem, ni ideą- czymś bezwładnym, niemyślącym, niepodzielnym, nieruchomym, nierozciąglym, nieistniejącym w żadnym konkretnym miejscu? Wszak, powiecie, gdy tylko przyjmie się taką negatywną definicję materii, wówczas wszystko, co można by było zarzucić pojęciu substancji czy przyczyny lub jakiegokolwiek innemu pozytywnemu czy względnemu pojęciu materii, stanie się bezprzedmiotowe. Odpowiadam na to, że jeśli to wam się tylko wyda stosowne, wolno wam używać słowa *materia* w takim samym znaczeniu, w jakim inni ludzie używają słowa *nici* uczynić je synonimami w obrębie waszego stylu wypowiedzi. To właśnie ostatecznie, jak mi się wydaje, wynika z tej definicji. Gdy bowiem rozważam z uwagą, łącznie czy z osobna, to, co się na nią składa, nie dostrzegam, aby powstawał w moim umyśle jakikolwiek efekt czy wrażenie różne od tego, jakie wywołuje w nim termin *nici*.

81. Odpowiedź na to może, że podana wyżej definicja zawiera w sobie coś, co wystarczająco odróżnia materię od niczego: pozytywna, abstrakcyjna idea istoty, bytu czy istnienia. Istotnie, przyznaję, że ci, którzy przypisują sobie zdolność tworzenia abstrakcyjnych idei ogólnych, wyrażają się w taki sposób, jak gdyby posiadali taką ideę, która jest, jak powiadają, najbardziej abstrakcyjnym i najbardziej ogólnym ze wszystkich pojęć. Dla mnie jednak jest to pojęcie najbardziej ze wszystkich niezrozumiałe. Nie widzę racji, aby przeczyć, że istnieje wielka różnorodność duchów różnego rodzaju i obdarzonych różnymi możliwościami, których władze, tak liczbą, jak i zakresem, znacznie przewyższają te, w które wyposażył mnie Twórca mojego istnienia.

Byłoby też przejawem krańcowej głupoty i zuchwalstwa, gdybym ja, dysponując kilkoma ograniczonymi w swym zakresie zmysłami, usiłował na tej podstawie ustalić, jakie to idee może w umysłach tych rozmaitych duchów wywołać swą niewyczerpaną mocą Najwyższy Duch. Wszak, o ile mi wiadomo, mogą istnieć niezliczone rodzaje idei czy wrażeń zmysłowych, tak od siebie odmiennych i tak różnych od wszystkiego, co dotychczas postrzegałem, jak kolory różnią się od dźwięków. Choćbym jednak nie wiem jak był gotów uznać ograniczoność mojego pojmowania, gdy chodzi o nieskończoną różnorodności duchów i idei, które mogą istnieć, to przecież nawet gdyby któryś z tych duchów utrzymywał, że posiada pojęcie istoty czy istnienia w oderwaniu od ducha i idei, od postrzegania i bycia postrzeganym, głosiłby jawną sprzeczność, bawiąc się słowami.

Pozostaje nam zatem rozważyć te zarzuty, które mogłyby być postawione na gruncie religii.

82. Są tacy, którzy sądzą, że choć rozumowe argumenty za realnym istnieniem ciał są niewystarczające, by stanowić niezbity dowód, to jednak wypowiedzi Pisma świętego na ten temat są wystarczająco jasne, by przekonać każdego porządnego chrześcijanina o tym, że ciała rzeczywiście istnieją i są czymś więcej niż tylko ideami. Wszak w Piśmie świętym jest mowa o niezliczonych faktach, które w sposób oczywisty zakładają realność drzew i kamieni, gór i rzek, miast i ludzkich ciał. Odpowiadam na to, że moja teoria nie naraża na niebezpieczeństwo zakwestionowania prawdziwości żadnego pisma, świętego czy świeckiego, w którym używa się tych i tym podobnych słów w ich potocznym znaczeniu, czyli tak, by miały jakiś uchwytny sens. Pokazaliśmy przecież, że pogląd, iż wszystkie te rzeczy realnie istnieją, że istnieją ciała, a nawet substancje cielesne, wzięty w potocznym znaczeniu, jest do pogodzenia z naszymi zasadami. Różnica między rzeczami i ideami, między tym, co realne a co urojone, też została już jasno wyłożona.<sup>1</sup> Nie wydaje mi się także, aby w Piśmie znalazła się gdziekolwiek wzmianka o tym, co filozofowie nazywają materią, albo o istnieniu przedmiotów poza umysłem.

83. Ponadto, niezależnie od tego, czy rzeczy zewnętrzne istnieją czy nie, istnieje powszechna zgoda, że właściwym zastosowaniem słów jest oznaczanie pojęć lub rzeczy w sposób odpowiadający naszej wiedzy o nich i temu, jak są przez nas postrzegane. Stąd zaś jasno wynika, że w przedstawionych przez nas tezach nie ma niczego, co nie byłoby zgodne z regułami właściwego zastosowania i znaczenia języka i że każdy wywód, o ile tylko jest zrozumiały, zachowuje swoją ważność. Wszystko to jednak wydaje się tak oczy-

<sup>1</sup> Zob. art. 29, 30, 33, 36 itd. [przyp. aut.].

wiste na podstawie tego, co zostało przedstawione wcześniej, że nie ma potrzeby, aby się nad tym dłużej rozwodzić.

84. Ale może ktoś z naciskiem podkreślać, że przy naszych zasadach, chociażby cuda tracą wiele ze swej wagi i doniosłości. Cóż mielibyśmy sądzić o lasce Mojżesza? Czyż nie została naprawdę przemieniona w węża? Czy może zmieniły się jedynie idee w umysłach widzów? I czy można przypuścić, że podczas godów weselnych w Kanie nasz Zbawiciel nie uczynił nic więcej ponad to, że wpływając na wzrok, powonienie i smak biesiadników, wywołał w nich tylko złudzenie czy ideę wina? To samo można powiedzieć o wszystkich innych cudach. W świetle przedstawionych wcześniej zasad należałoby je uznać za oszustwa lub twory wyobraźni. Odpowiadam na to, że laska została przemieniona w rzeczywistego węża, a woda przemieniona w rzeczywiste wino. I nie stoi to bynajmniej w sprzeczności z tym, co powiedziałem w innych miejscach, jak to z całą oczywistością wynika z art. 34 i 35. Zresztą zagadnienie tego, co rzeczywiste i co urojone, zostało już wyłożone w sposób tak jasny i wyczerpujący i tak często je przywoływaaliśmy, a na związane z nim trudności tak łatwo odpowiedzieć w oparciu o dotychczasowe wywody, że podjęcie się tu na nowo jego wyjaśnienia stanowiłoby zniewagę dla inteligencji czytelnika. Zauważę jedynie, że gdyby wszyscy obecni przy stole widzieli, czuli woń, smakowali i pili wino oraz odczuwali jego wpływ, to, moim zdaniem, nie mogłoby być wątpliwości, że jest ono rzeczywiste. Tak więc ostatecznie to nie nasze zasady, ale właśnie te przyjęte przez ogół pozostawiają miejsce na wątpliwości co do realności cudów, co znowu przemawia raczej za tym niż przeciw temu, o czym była mowa.

85. Rozprawivszy się z zarzutami, które usiłowałem przedstawić w najjaśniejszym świetle, nadając im taką moc i wagę, jaką tylko zdołałem, przystępujemy z kolei do przyjrzenia się konsekwencjom naszych poglądów. Niektóre z nich widać już na pierwszy rzut oka, jak to, że kilka trudnych i zawiłych kwestii, które wywołały mnóstwo zbędnych spekulacji, znika raz na zawsze z filozofii. Czy substancja cielesna może myśleć? Czy materia jest nieskończenie podzielna? I w jaki sposób oddziałuje na ducha? Te i tym podobne dociekania dostarczały niekończącej się rozrywki filozofom wszystkich wieków. A jako, że zależą one od istnienia materii, to na gruncie naszych zasad nie ma już dla nich miejsca. Istnieje jeszcze wiele innych korzyści, zarówno dla religii, jak i dla nauki, które każdy z łatwością może wydedukować z wcześniejszych założeń, a wszystko to stanie się jeszcze bardziej jasne w dalszej części tej pracy.

86. Z przedstawionych przez nas zasad wynika, że ludzkie poznanie daje się w naturalny sposób zredukować do dwóch obszarów: poznania idei i poznania duchów. Zajmę się każdym z nich z osobna w odpowiedniej kolejno-

ści. Najpierw tedy, co się tyczy idei czy rzeczy niemyślących, to zagadnienie ich poznania uczyniono niejasnym i zagmatwanym w rezultacie niebezpiecznych błędów, do których doprowadziło przyjęcie poglądu o dwojakim istnieniu przedmiotów poznania: istnienia w umyśle, a przez to dostępnego umysłowi, i istnienia realnego, poza umysłem. Przy tym rzeczom niemyślącym przyznano istnienie z ich własnej natury niezależne od faktu bycia postrzeganymi przez jakiegokolwiek ducha. Ten właśnie pogląd, którego całkowita bezpodstawność i niedorzeczność została już ukazana, stanowi, o ile się nie mylę, właściwe źródło sceptycyzmu. Jak długo bowiem ludzie sądzili, że rzeczy realne istnieją poza umysłem i że ich poznanie jest rzeczywiste tylko w takim stopniu, w jakim odpowiada realnym rzeczom, tak długo nie mogli być pewni, że w ogóle posiadają jakąś rzeczywistą wiedzę. Skąd bowiem można wiedzieć, że te rzeczy, które są postrzegane, odpowiadają tym, które nie są postrzegane, czyli istnieją poza umysłem?

87. Kiedy kolor, kształt, ruch, rozciągłość i tym podobne są rozpatrywane jedynie jako wrażenia zmysłowe istniejące w umyśle, wtedy są doskonale znane, gdyż nie ma w nich niczego, co by nie było postrzegane. Ale jeśli się na nie spojrzy jako na znaki czy obrazy odsyłające do rzeczy czy pierwowzorów istniejących poza umysłem, wówczas w nieunikniony sposób popadamy w sceptycyzm. Widzimy jedynie zewnętrzne przejawy, a nie rzeczywiste własności rzeczy. Niemożliwym jest, byśmy wiedzieli, czym może być rozciągłość, kształt czy ruch jakiejś rzeczy, realnie i bezwzględnie czy sam w sobie. Poznajemy tylko stosunek czy relację, w jakiej pozostają one do naszych zmysłów. Podczas gdy rzeczy pozostają takie same, nasze idee się zmieniają, i nie jest w naszej mocy rozstrzygnąć, która z nich, a nawet czy którakolwiek z nich przedstawia prawdziwe jakości istniejące realnie w danej rzeczy. Tak, że z tego, co nam wiadomo, wszystko, co widzimy, słyszymy i odczuwamy, mogłoby być tylko widmem albo częścią zjawą i pozostawać w całkowitej niezgodzie z realnymi rzeczami istniejącymi *in rerum natura*. Cały ten sceptycyzm wynika z założenia, że istnieje różnica między rzeczami i ideami i że te pierwsze istnieją poza umysłem, czyli także wtedy, gdy nie są postrzegane. Łatwo byłoby szerzej omówić ten temat i pokazać, jak argumenty przytaczane przez sceptyków wszystkich wieków zależą od założenia, że istnieją przedmioty zewnętrzne względem umysłu.

88. Jak długo rzeczom niemyślącym przypisujemy realne istnienie, różne od tego, że są postrzegane, tak długo będzie dla nas niemożliwym nie tylko poznać z całą oczywistością naturę jakiegokolwiek realnego, niemyślącego bytu, ale nawet to, czy on istnieje. To dlatego mamy do czynienia z filozofami niedowierzającymi własnym zmysłem i wątpiącymi w istnienie nieba, ziemi, wszystkiego, co widzą i czego dotyczą, nawet swych własnych

ciał. A po całym ich mozole i umysłowych zmaganiach są zmuszeni przyznać, że nie potrafimy uzyskać żadnej wiedzy o istnieniu przedmiotów poznania zmysłowego, ani tej bezpośrednio oczywistej, ani tej dostępnej na drodze dowodzenia. Jednakże wszystkie te wątpliwości, które dezorientują umysł i wprowadzają go w zakłopotanie oraz ośmieszają filozofię w oczach świata, znikają, kiedy używanym przez nas słowem nadamy jakiś uchwytny sens, przestając bawić się takimi terminami, jak *absolutny*, *zewnątrzny*, *istniejący* i im podobnymi, które nie wiadomo, co oznaczają. Równie niedorzecznym byłoby wątpić o moim własnym istnieniu, jak o istnieniu tych rzeczy, które aktualnie postrzegam za pomocą zmysłów. Wszak stanowiłoby to oczywistą sprzeczność, aby jakikolwiek przedmiot poznania zmysłowego był bezpośrednio postrzegany przez zmysł wzroku czy dotyku, a jednocześnie nie istniał w naturze, skoro samo istnienie niemyślącego bytu sprowadza się do bycia postrzeganym.

89. Przy tworzeniu trwałego systemu rzetelnej i autentycznej wiedzy, który mógłby oprzeć się zagrożeniom ze strony sceptycyzmu, nic bodaj nie jest ważniejsze ponad to, żeby zacząć od jednoznacznego ustalenia, co się rozumie przez *rzecz*, *rzeczywistość*, *istnienie*. Nadaremnie bowiem będziemy się spierali o to, czy rzeczy istnieją realnie, albo pretendowali do jakiegokolwiek wiedzy na ten temat, jeśli wpiery nie ustalimy znaczenia tych słów. *Rzecz* albo *byt* jest najogólniejszą ze wszystkich nazw. Odnosi się ona do dwóch rodzajów jestestw, całkowicie odmiennych i niejednorodnych, które poza nazwą nie mają ze sobą nic wspólnego. Są nimi duchy i idee. Te pierwsze są czynnymi, niepodzielnymi substancjami, te drugie zaś bytami bezwładnymi, pozbawionymi trwałości i niezależności, które nie istnieją same przez się, lecz mając swą podstawę w umysłach czy duchowych substancjach, w których istnieją. Nasze własne istnienie poznajemy dzięki wewnętrznemu poczuciu czy refleksji, natomiast istnienie innych duchów na drodze rozumowania. Można powiedzieć, że posiadamy jakieś poznanie czy pojęcie naszego własnego umysłu czy ducha, albo aktywnego bytu, natomiast, ściśle rzecz biorąc, nie posiadamy jego idei. W podobny sposób poznajemy relacje między rzeczami czy ideami i mamy o nich jakieś pojęcie, podczas gdy relacje są czymś innym niż idee czy rzeczy, do których się odnoszą przez to, że te ostatnie mogą być przez nas postrzegane, choć nie postrzegamy tych pierwszych. Wydaje mi się, że idee, duchy i relacje mogą być wszystkie, we właściwym sobie sposób, przedmiotem ludzkiego poznania i dociekania, i że byłoby czymś niewłaściwym rozciągnąć znaczenie terminu *idea* na wszystko, co znamy lub o czym mamy jakiegokolwiek pojęcie.

90. Nie przeczymy temu, że idee obecne w naszych zmysłach są realnymi rzeczami albo realnie istnieją, ale przeczymy, iżby mogły one istnieć poza

umysłami, które je postrzegają, lub by były podobiznami jakichś pierwotnych istniejących poza umysłem, gdyż samo istnienie wrażenia zmysłowego czy idei polega na tym, że jest postrzegana, a idea może być podobna jedynie do idei. Dalej, rzeczy postrzegane za pomocą zmysłów mogą być nazwane zewnętrznymi ze względu na ich pochodzenie, jako że nie sam umysł wytworzył je od wewnątrz, ale zostały wywołane przez Ducha innego niż ten, który je postrzega. O przedmiotach poznania zmysłowego można też powiedzieć, że istnieją „poza umysłem” w tym sensie, że niekiedy istnieją w innym umyśle niż mój własny. Tak więc, gdy przymknę oczy, wówczas rzeczy, które przed chwilą oglądałem, mogą nadal istnieć, ale muszą istnieć w jakimś innym umyśle.

91. Błędem byłoby myśleć, że to, co tu zostało powiedziane, pomniejsza w jakimkolwiek stopniu realność rzeczy. W zgodzie z przyjętymi przez ogół zasadami uważa się, że rozciągłość, ruch, słowem wszystkie jakości zmysłowe, potrzebują podstawy, gdyż nie potrafią istnieć same przez się. Uznaje się jednak, że przedmioty postrzegane za pomocą zmysłów są niczym innym, jak tylko kombinacją tych jakości, zatem nie mogą istnieć same przez się. Co do powyższego panuje powszechna zgoda. Kiedy więc rzeczom postrzeganym za pomocą zmysłów odmawiamy istnienia niezależnego od jakiejś substancji czy podstawy, w której mogłyby istnieć, nie ujmujemy niczego z ich realności, jak się ją powszechnie pojmuje, i nie należy nas posadzać o jakąkolwiek innowację w tym względzie. Cała różnica polega na tym, że, naszym zdaniem, niemyślące byty postrzegane za pomocą zmysłów nie istnieją inaczej, jak tylko będąc postrzegane i dlatego nie mogą istnieć w żadnej innej substancji niż owe nierozciągle, niepodzielne substancje czy duchy, które działają, myślą i je postrzegają. Tymczasem inni filozofowie powszechnie utrzymują, że jakości zmysłowe istnieją w bezwładnej, rozciąglej, niepostrzegającej substancji, którą nazywają materią, przypisując jej istnienie z natury, zewnętrzne w stosunku do wszystkich myślących bytów i różne od bycia postrzeganą przez jakikolwiek umysł, choćby to był wieczny umysł Stwórcy, w którym dopatrują się jedynie idei cielesnych substancji przez Niego stworzonych; o ile w ogóle uznają je za stworzone.

92. Jak już bowiem wykazaliśmy, teoria materii czy substancji cielesnej stanowi zarówno główny filar i podporę sceptycyzmu, jak i fundament, na którym wzniesiono wszystkie bezbożne, ateistyczne i wrogie religii systemy. Co więcej, myśl, że materia została stworzona z niczego, miano za tak niesłychanie trudną do pojęcia, że najslawniejsi spośród starożytnych filozofów, nawet ci, którzy uznawali istnienie jakiegoś Boga, uważali materię za niestworzoną i wieczną jak On sam. Byłoby rzeczą zbędną zdawać sprawę z tego, jak wielkim sprzymierzeńcem ateistów wszystkich wieków była sub-

stancja materialna. Wszystkie ich odrażające systemy opierają się na niej w sposób tak jawny i konieczny, że gdy ten kamień węgielny zostanie usunięty, cała konstrukcja nieuchronnie legnie w gruzach, tak, iż szczegółowe roztrząsanie niedorzeczności każdej nieszczęsnej sekty ateistów przestanie być warte zachodu.

93. Osoby bezbożne i odnoszące się do religii z lekceważeniem chętnie skłaniają się ku tym systemom, które sprzyjają ich upodobaniom, drwiąc z substancji niematerialnej i przyjmując, że dusza jest podzielna i tak samo jak ciało podlega zniszczeniu; to zaś wyklucza wszelką wolność, rozumność i celowość w kształtowaniu rzeczy, czyniąc w zamian samodzielnie istniejącą, bezrozumną, niemy ślącą substancję źródłem i początkiem wszystkich bytów. Jest czymś zupełnie naturalnym, że takie osoby pilnie słuchają tych, którzy przeczą Opatrzności, czyli pieczy sprawowanej przez Wyższy Umysł nad sprawami świata, przypisując cały porządek zdarzeń już to czystemu przypadkowi, już to ślepej konieczności będącej następstwem impulsu płynącego z takiego czy innego ciała. Dostrzegając, jak wielką wagę wrogowie religii przypisują niemyślącej materii i jak wiele podstępnych i przemyślnych środków używają, aby tylko wszystko do niej zredukować, ludzie wyznający słusne zasady powinni się rozradować, widząc, jak pozbawia się tamtych najważniejszego oparcia i wypiera się ich z tej jedynej twierdzy, poza którą wszyscy ci epikurejczycy, zwolennicy Hobbesa i im podobni pozostają bez choćby cienia złudzeń i stają się dla adwersarza najłatwiejszym w świecie łupem.

94. Istnienie materii, czyli niepostrzeganych ciał, stanowiło główną podstawę nie tylko dla ateistów i deterministów, gdyż również bałwochwalstwo we wszystkich jego różnorodnych formach opiera się na tej samej zasadzie. Wszak gdyby ludzie zdali sobie sprawę z tego, że słońce, księżyc i gwiazdy oraz każdy inny przedmiot poznania zmysłowego są jedynie wrażeniami w ich umysłach, niemającymi innego istnienia, jak tylko będąc postrzegane, z pewnością nigdy by przed nimi nie padli na twarze, aby oddawać cześć własnym ideom, ale raczej skierowałiby swój hołd ku temu Wiecznemu Niewidzialnemu Umysłowi, który stwarza i podtrzymuje w istnieniu wszystkie rzeczy.

95. Ta sama niedorzeczna zasada przysporzyła niemało kłopotów chrześcijanom, kiedy przeniknęła do artykułów naszej wiary. Na przykład, ileż to wątpliwości i zarzutów podnieśli socynianie i inni w kwestii Zmartwychwstania? A czyż najbardziej przekonywające z nich nie opierają się na założeniu, że ciało nazywamy tym samym ciałem nie ze względu na jego zewnętrzną postać, czyli to, co jest postrzegane za pomocą zmysłów, ale ze względu na tę materialną substancję, która pozostaje tą samą pod różnymi

postaciami? Odrzućcie tę materialną substancję, o której tożsamość toczy się cały spór, i rozumieście przez ciało to, co każdy zwyczajny, prosty człowiek przez to słowo rozumie, mianowicie to, co się bezpośrednio widzi i odczuwa, i co jest jedynie kombinacją jakości zmysłowych czy idei, a wówczas najtrudniejsze do odparcia z ich zarzutów obróć się wniwecz.

96. Usunięcie materii z przyrody pociąga za sobą obalenie tak wielu koncepcji prowadzących do sceptycyzmu i bezbożności oraz rozwiązanie tak niewiarygodnej liczby sporów i zagmatwanych kwestii, które były niczym wrzód na ciele zarówno teologii, jak i filozofii, przysparzając ludzkości tak wiele bezowocnej pracy, że gdyby nawet argumentów, które żeśmy przeciw niej wytoczyli, nie uznano za rozstrzygający dowód (którym mnie się one jawnie wydają), to jestem pewien, że i tak wszyscy, którym sprawy wiedzy, pokoju i religii leżą na sercu, mieliby powód życzyć sobie, aby te argumenty takimi były.

97. Drugim, obok wiary w istnienie zewnętrznych przedmiotów postrzegania, obfitym źródłem błędów i trudności w poznaniu naszych idei, jest wyłożona przeze mnie we „Wstępie” teoria idei abstrakcyjnych. Rzeczy najprostsze w świecie, najbliższe nam i doskonale znane, okazują się zaskakująco trudne i niezrozumiałe, kiedy się je rozważa w sposób abstrakcyjny. Czas, miejsce i ruch rozpatrywane w konkretności, w ich właściwym kontekście, są czymś każdemu znanym, lecz kiedy wpadną w ręce metafizyka, stają się zbyt abstrakcyjne i nazbyt subtelne, by mógł je pojąć zwyczajny człowiek obdarzony zdrowym rozsądkiem. Poleć swemu słuzącemu, aby cię oczekiwał o takim a takim czasie, w takim a takim miejscu, a na pewno nie będzie się biedził, by pojąć znaczenie tych słów, gdyż zrozumienie, o jakie konkretnie miejsce i czas chodzi oraz jakie ruchy trzeba wykonać, aby tam dotrzeć, nie sprawi mu najmniejszej trudności. Jeśli jednak rozważy się czas, abstrahując od wszystkich tych konkretnych działań i idei, które stanowią o jego różnorodności, pojmując go jedynie w kategoriach kontynuacji istnienia czy trwania w ogólności, wówczas nawet filozof może się poczuć zakłopotany, usiłując to zrozumieć.

98. Jeśli chodzi o mnie, to ilekroć próbuję utworzyć sobie prostą ideę czasu, abstrahując od następstwa idei w moim umyśle, czasu upływającego jednostajnie, w którym partycypują wszystkie byty, tylekroć gubię się i wklekam w trudnościach nie do pokonania. Nie posiadam bowiem w ogóle takiego pojęcia, a gdy słyszę, jak inni mówią, że czas jest nieskończenie podzielny, to ten sposób wyrażania się budzi we mnie dziwaczne myśli na temat mojego istnienia. Wszak owa teoria bezwzględnie zmusza człowieka, aby przyjął, że trwa przez niezliczone wieki, nie myśląc niczego, albo że w każdej chwili swego życia jest unicestwiany, co wydaje się równie absurdalne.

Skoro więc czas, w oderwaniu od następstwa idei w naszych umysłach, jest pozbawiony znaczenia, wynika stąd, że trwanie jakiegokolwiek skończonego ducha musi być określane przez liczbę następujących po sobie idei lub zdarzeń w tym właśnie umyśle czy duchu. Z tego zaś płynnie jasny wniosek, że dusza zawsze myśli i w rzeczy samej, sądzę że ktokolwiek będzie usiłował w swoich myślach wyabstrahować czy odseparować istnienie ducha od jego myślenia, przekona się, że nie jest to zadanie łatwe.

99. Podobnie, gdy abstrahując od wszystkich innych własności, usiłujemy rozważyć rozciągłość i czas same w sobie, zaraz tracimy je z oczu i popadamy w okropne dziwactwa. Wszystko to zaś jest następstwem dwojakiej abstrakcji: w przypadku pierwszej zakłada się, że na przykład rozciągłość można oderwać od wszystkich innych jakości zmysłowych, a w przypadku drugiej, że istotę rozciągłości można oderwać od jej bycia postrzeganą. Wszelako każdy, kto się zastanowi i spróbuje zrozumieć własne wypowiedzi, przyzna, o ile się nie mylę, że wszystkie jakości zmysłowe są w równym stopniu wrażeniami zmysłowymi i są w równej mierze realne i że gdzie jest rozciągłość, tam też jest i kolor, mianowicie w jego umyśle. Przyzna też, że ich pierwowzory mogą istnieć tylko w jakimś innym umyśle i że przedmioty poznania zmysłowego nie są niczym innym, jak tylko tymi samymi wrażeniami zmysłowymi, złączonymi, przemieszonymi lub (jeśli można tak powiedzieć) zespolonymi; o żadnym zaś z nich nie sposób pomyśleć, by istniał niepostrzegany.

100. Każdy ma prawo być przekonany, że wie, co znaczy powiedzieć o człowieku, że jest szczęśliwy albo o rzeczy, że jest dobra. Ale utworzyć abstrakcyjną ideę szczęścia, w oderwaniu od wszelkich konkretnych przejawów zadowolenia, albo ideę dobra, w oderwaniu od wszystkiego, co dobre - na to niewielu może się zdobyć. Podobnie też ktoś może być sprawiedliwym i cnotliwym, nie posiadając przy tym ścisłego pojęcia sprawiedliwości ani cnoty. Wydaje się, że właśnie ów pogląd, iż te i tym podobne terminy reprezentują ogólne pojęcia, oderwane od wszelkich konkretnych osób i zdarzeń, uczynił etykę trudną, a jej zgłębianie niezbyt przydatnym dla człowieka. W rezultacie teoria abstrakcji niemało się przyczyniła do upadku najbardziej użytecznych gałęzi wiedzy.

101. Filozofia przyrody i matematyka stanowią dwie wielkie dziedziny nauki badające idee nabywane za pomocą zmysłów. O każdej z nich poczynię kilka uwag. Wpierw powiem co nieco o filozofii przyrody. To na tym właśnie polu święcą swe triumfy sceptycy. Cały ten zasób ich argumentów, które mają na celu deprecjację naszych władz umysłowych i ukazanie rzekomej ignorancji i ograniczoności rodzaju ludzkiego, ma swoje źródło w przekonaniu, że jeśli chodzi o znajomość prawdziwej i realnej natury rzeczy, po-

zostajemy pogrążeni w nieuleczalnej ślepcie. Ten właśnie aspekt sceptycy wyolbrzymiają i uwielbiają się nad nim rozwodzić. Powiadają, że jesteśmy ofiarami naszych własnych zmysłów, które kpią z nas, łudząc nas jedynie zewnętrznymi przejawami i pozorami rzeczy. Rzeczywista istota, wewnętrzne własności i struktura każdego, choćby najmniej znaczącego, przedmiotu, jest przed nami zakryta. W każdej kropli wody, w każdym ziarnku piasku jest coś, co przekracza zdolności ludzkiego rozumu, tak że ani zgłębić tego, ani ogarnąć nie zdoła. Całe to biadanie jest jednak w sposób oczywisty pozbawione podstaw, jak to wynika z tego, co już wcześniej powiedzieliśmy. To jedynie przyjęte przez nas błędne zasady wpływają na nas do takiego stopnia, że przestajemy ufać własnym zmysłom i sądzimy, że nie wiemy niczego o rzeczach, które doskonale rozumiemy.

102. Jedną z istotnych pobudek, dla których poczytujemy sobie za nieświadomych natury rzeczy jest powszechnie przyjęty pogląd, że każda rzecz zawiera w sobie samej przyczynę swych własności, czyli że w każdym przedmiocie istnieje wewnętrzna istota stanowiąca źródło, z którego pochodzą i od której zależą wszystkie jego dostrzegalne jakości. Niektórzy usiłowali wyjaśniać zjawiska, odwołując się do ukrytych jakości rzeczy, ale w ostatnich czasach tłumaczy się przeważnie, wskazując na ich mechaniczne przyczyny, mianowicie kształt, ruch, ciężar i tym podobne jakości cząstek niepostrzegalnych dla zmysłów. Tymczasem, tak naprawdę, nie istnieje żadna inna istota zdolna do działania czy przyczyna sprawcza, jak tylko duch. Ruch bowiem, co oczywiste, podobnie jak wszystkie inne idee, jest całkowicie pozbawiony wewnętrznej mocy działania.<sup>1</sup> Toteż usiłowanie wyjaśnienia tego, jak powstają kolory czy dźwięki, poprzez odwołanie się do kształtu, ruchu, wielkości i tym podobnych jakości, jest z konieczności wysiłkiem daremnym. Zresztą widzimy, że próby tego rodzaju są całkowicie niezadowolające. To samo można generalnie powiedzieć o wszystkich przypadkach, gdy wskazuje się na jedną ideę czy jakość jako przyczynę drugiej. Nie potrzebuję więc mówić, jak wiele domysłów i hipotez obala nasza teoria i jak bardzo upraszcza ona badanie przyrody.

103. Fundamentalną zasadą dynamiki, o której wiele się dziś mówi, jest grawitacja. Niektórym się wydaje, że zasada ta zadowalająco tłumaczy to, że kamień spada na ziemię czy że fale morskie wzbierają ku Księżycowi. Cóż jednak nam się wyjaśnia, mówiąc że dokonuje się to wskutek przyciągania? Czy słowo to określa sposób zachowania się ciał, oznaczając, że przyciągają się one wzajemnie czy raczej, że są ku sobie popychane? Otóż ów sposób działania nie jest wcale jednoznacznie ustalony i (z tego, co nam wiadomo)

<sup>1</sup> Zob. art. 25 [przyp. aut.].



może być równie trafnie określony terminem impuls czy pchnięcie, co terminem przyciąganie. Dalej, obserwujemy, iż stał ma taką konsystencję, że tworzące ją fragmenty stanowią zwartą całość - i to także tłumaczy się przyciąganiem. A przecież w tym przypadku, podobnie jak w innych, nie postrzegamy niczego innego poza samym skutkiem, gdyż nic nam nie mówi o tym, w jaki sposób ów skutek został wywołany albo co stanowiło jego przyczynę.

104. Jeśli przyjrzymy się niektórym zjawiskom i porównamy je ze sobą, to, istotnie, możemy dostrzec między nimi pewne podobieństwo i odpowiedniość. Dla przykładu, jest coś podobnego w tym, że kamień spada na ziemię, że fale morskie wzbierają ku Księżycowi, że ciała posiadają zwartą konsystencję itd., mianowicie wzajemna bliskość czy dążenie ku sobie ciał. Toteż każdemu, kto z dostateczną uwagą obserwował i porównywał ze sobą skutki spotykane w przyrodzie, żadne z powyższych i im podobnych zjawisk nie wyda się dziwne ani zaskakujące. Za takie bowiem uważa się jedynie to, co niezwykłe, czyli co ze swej natury odbiega od zwykłego toku obserwowanych przez nas wydarzeń. Fakt, że ciała ciążą ku środkowi Ziemi nikogo nie dziwi, gdyż postrzegamy go w każdym momencie naszego życia. To jednak, że w podobny sposób ciążą one ku środkowi Księżyca może się już większości ludzi wydawać dziwne i niewytłumaczalne, gdyż fakt ten jest dostrzegalny jedynie podczas przyptywów. Ale uczeni, posiadający lepszą znajomość przyrody, dostrzegając pewne podobieństwo zjawisk, zarówno na Ziemi, jak i w kosmosie, twierdzą, że dowodzi ono, iż niezliczone ciała posiadają tendencję do dążenia ku sobie, którą oni określają ogólną nazwą grawitacji i która, ich zdaniem, wystarczająco tłumaczy wszystkie tego rodzaju zachowania. W myśl tego wyjaśniają oni przyptywy morza tym, że kula ziemską jest przyciągana przez Księżyc, co nie wydaje im się niczym niezwykłym czy nienormalnym, lecz stanowi dla nich jedynie szczegółowy przykład obowiązywania ogólnej reguły czy prawa przyrody.

105. Kiedy więc weźmiemy pod uwagę różnicę między wiedzą o zjawiskach, jaką dysponują filozofowie przyrody a tą, jaką mają pozostali ludzie, to stwierdzimy, że nie polega ona na tym, iżby ta pierwsza zasadzała się na doskonalszej znajomości ich przyczyny sprawczej - gdyż przyczyną tą nie może być nic innego, jak tylko wolna wola jakiegoś ducha - lecz jedynie na szerokości ujęcia, które pozwala na odkrycie w przyrodzie podobieństw, zgodności i dostosowania i na wyjaśnienie poszczególnych skutków przez sprowadzenie ich do ogólnych reguł.<sup>1</sup> Owe reguły, oparte na zaobserwowanej w przyrodzie analogiczności i jednolitości, z jaką wywoływane są naturalne

<sup>1</sup> Zob. art. 62 [przyp. aut.].

skutki, zdecydowanie umysłowi odpowiadają i są mu potrzebne, ponieważ poszerzają nasz horyzont poznania poza nasze tu i teraz i pozwalają nam czynić bardzo prawdopodobne przewidywania dotyczące zachowania rzeczy, które mogły się zdarzyć w bardzo odległym miejscu i czasie, jak również przepowiadać przyszłe wydarzenia. Taki zaś postęp w kierunku wszechwiedzy jest przez umysł wielce pożądany.

106. W tego rodzaju przypadkach powinniśmy jednak zachowywać ostrożność, gdyż jesteśmy skłonni nadawać analogiom zbyt wielką wagę i, ze szkodą dla prawdy, zezwalać umysłowi formułować pochopne uogólnienia, by w ten sposób poszerzał swą wiedzę. Na przykład jako że grawitacja, czyli wzajemne przyciąganie się ciał, daje się zaobserwować w bardzo licznych przypadkach, niektórzy natychmiast chcieliby ogłosić je powszechnym prawem, uznając, że przyciąganie i bycie przyciąganym przez każde inne ciało stanowi istotną właściwość wszystkich ciał w ogóle. Tymczasem jest czymś oczywistym, że gwiazdy stałe nie posiadają wcale takowej tendencji, a to, jak dalece grawitacja nie jest istotną dla ciał, widać na tych przykładach, kiedy całkiem przeciwna zasada daje znać o sobie, jak w przypadku roślin rosnących ku górze i sprężystości powietrza. W przypadku tym nie ma niczego koniecznego ani należącego do istoty tych rzeczy, ale zależy on w zupełności od woli rządzącego światem Ducha, który sprawia, że pewne ciała ściśle do siebie przylegają albo dążą ku sobie w zgodzie z rozmaitymi prawami, podczas gdy inne utrzymuje On w określonej od siebie odległości, a jeszcze inne obdarza całkiem przeciwną skłonnością do oddalania się od siebie, tak jak uważa za stosowne.

107. Z tego, co zostało dotychczas powiedziane możemy, jak sędzę, wyciągnąć następujące wnioski. Po pierwsze, jasnym jest, że filozofowie trudzą się nadaremnie, poszukując naturalnej przyczyny sprawczej, odmiennej od umysłu czy ducha. Po drugie, zważywszy, że całe stworzenie jest dziełem mądrego i dobrego Sprawcy, filozofowie powinni byli raczej (wbrew temu, co niektórzy sądzą) zwrócić swe myśli ku przyczynom celowym rzeczy. Wyznam przy tym, że nie rozumiem, dlaczego wskazywanie na te rozmaite cele, do których rzeczy spotykane w przyrodzie są przystosowane i ze względu na nie z tak niewysłowioną mądrością od początku obmyślane, nie miałyby zostać uznane za jedynie właściwy i w zupełności godny filozofa sposób ich wyjaśnienia. Po trzecie, co tu zostało powiedziane nie upoważnia nas do stwierdzenia, że nie należy uprawiać historii naturalnej i dokonywać obserwacji oraz eksperymentów. Rzecz w tym, że powodem tego, iż są one dla ludzkości użyteczne, pozwalając nam wyprowadzać pewne ogólne wnioski, nie są jakieś niezmiennie sposoby zachowania rzeczy czy stosunki między samymi rzeczami, ale jedynie dobroć Boga, który rządząc światem, jest ła-

skawy dla ludzi.<sup>1</sup> Po czwarte, na drodze pilnej obserwacji dostępnych nam zjawisk możemy odkrywać ogólne prawa przyrody i na ich podstawie wnioskować o innych zjawiskach. Nie mówię do w o d z i ć, gdyż wszelkie wnioski tego rodzaju opierają się na założeniu, że Twórca natury zawsze działa w taki sam sposób, stale przestrzegając tych reguł, które my uważamy za prawa - tego zaś nie możemy wiedzieć z całą pewnością.

108. Ci, którzy ustanawiają ogólne reguły, wychodząc od zjawisk, a następnie na podstawie tych reguł wnioskuje o zjawiskach, zdają się brać pod uwagę raczej znaki niż przyczyny. Otóż ktoś może dobrze rozumieć naturalne znaki, nie wiedząc nic o związkach między nimi albo nie potrafiąc powiedzieć, jaka reguła decyduje o tym, że dana rzecz jest taką czy inną. Toteż, jak jest całkiem możliwe, że ktoś będzie pisał niepoprawnie wskutek nazbyt ścisłego przestrzegania ogólnych reguł gramatyki, tak też może się zdarzyć, że argumentując na podstawie ogólnych praw przyrody, posuniemy się w zastosowaniu analogii zbyt daleko i nie unikniemy błędów.

109. Jak przy czytaniu innych książek mądry człowiek będzie raczej wolał skupić się na znaczeniu tego, co czyta i na tym, jaki z tego może uczynić pożytek, niżli miałby się koncentrować na gramatycznej warstwie języka, tak też wydaje się, że uwłaczałoby to ludzkiemu umysłowi, gdyby przy wertowaniu księgi Natury dążył do przesadnej dokładności w sprowadzaniu każdego zjawiska do ogólnych reguł albo wykazywaniu, jak ono z nich wynika. Powinniśmy sobie postawić szlachetniejsze cele, jak ten mianowicie, by odnowić i podnieść naszego ducha widokiem piękna, harmonii, ogromu i bogactwa rzeczy stworzonych, a następnie wyciągając stąd właściwe wnioski, pogłębić nasze pojmowanie wspaniałości, mądrości i łaskawości Stwórcy, a wreszcie podporządkować, o ile to jest w naszej mocy, poszczególne dziedziny stworzonego świata tym celom, do jakich zostały przeznaczone, to jest chwale Bożej oraz podtrzymywaniu i poprawianiu jakości życia nas samych i naszych bliźnich.

110. Nietrudno się zgodzić, że najlepszą ilustracją powyższej analogii dotyczącej celu nauk przyrodniczych jest pewien sławny traktat z dziedziny mechaniki.<sup>2</sup> We wstępie do tej słusznie podziwianej rozprawy czas, przestrzeń i ruch podzielone zostały na absolutne i względne, prawdziwe i pozorne, matematyczne i potoczne. Rozróżnienie to zakłada, jak to jest obszernie objaśnione przez autora, że owe wielkości istnieją poza umysłem i że rozważa się je zazwyczaj w odniesieniu do przedmiotów poznania zmysłowego, pomimo że ze swej natury nie pozostają one z nimi w żadnej relacji.

<sup>1</sup> Zob. art. 30 i 31 [przyp. aut.].

<sup>2</sup> Chodzi o *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* Izaaka Newtona (1687).

111. Co się tyczy czasu pojmowanego, jak tutaj, w absolutnym, czyli abstrakcyjnym sensie, a zatem jako trwanie czy podtrzymywanie rzeczy w istnieniu, to nie mam tu nic więcej do dodania po tym, co już na ten temat powiedziałem.<sup>1</sup> Co do pozostałych pojęć, to ów sławny autor utrzymuje, że istnieje absolutna przestrzeń, która, będąc niedostrzegalna dla zmysłów, pozostaje wszędzie do siebie podobna i nieruchoma, podczas gdy względna przestrzeń miałaby być miarą tamtej, a choć ruchoma i określona przez swoje położenie w stosunku do ciał podpadających pod zmysły, jest powszechnie uważana za nieruchomą. Miejsce definiuje on jako fragment przestrzeni zajmowany przez jakieś ciało. Tak jak przestrzeń, tak i miejsce jest absolutne lub względne. Absolutny ruch określa się tu jako przesunięcie ciała z jednego absolutnego miejsca w drugie, tak jak ruch względny jest ruchem z jednego względnego miejsca ku drugiemu. Jako zaś że fragmenty absolutnej przestrzeni nie podpadają pod nasze zmysły, jesteśmy zmuszeni posługiwać się w zamian ich zmysłowymi miarami i w rezultacie zarówno miejsce, jak i ruch określamy przez odniesienie do ciał, które uważamy za nieruchome. Powiada się jednak, że w kwestiach filozoficznych musimy abstrahować od naszych zmysłów, gdyż jest możliwe, że żadne z tych ciał, które wydają się pozostawać w spoczynku, rzeczywiście to czynią, a ta sama rzecz, która porusza się ruchem względnym, może tak naprawdę pozostawać w spoczynku. Podobnie też jedno i to samo ciało może pozostawać we względnym spoczynku i poruszać się ruchem względnym, czy nawet w tym samym czasie poruszać się przeciwnymi sobie ruchami względnymi, określonymi stosownie do ich różnie zdefiniowanych miejsc. Z całą tą niejednoznacznością mamy do czynienia jedynie w przypadku ruchów pozornych, ale w żadnym razie nie w przypadku ruchu prawdziwego i absolutnego, a zatem tylko on powinien być brany pod uwagę w filozofii. A ruch prawdziwy, jak się nam mówi, różni się od pozornego czy względnego następującymi własnościami. Po pierwsze, w przypadku ruchu prawdziwego czy absolutnego, wszystkie części, które zachowują to samo położenie względem całości, uczestniczą w ruchach tej całości. Po drugie, jeśli jakieś ciało pozostaje w ruchu, wówczas porusza się również to, co jest w nim umiejscowione, tak że ciało poruszające się w miejscu, które się porusza, bierze udział w ruchu tego miejsca. Po trzecie, prawdziwy ruch nigdy nie jest spowodowany ani nie zmienia się inaczej, jak tylko pod wpływem siły oddziałującej na poruszające się ciało. Po czwarte, prawdziwy ruch zawsze podlega zmianie, kiedy na poruszające się ciało działa jakaś siła. Po piąte, w przypadku oczywiście względnego

<sup>1</sup> Zob. art. 97 i 98 [przyp. aut.].

ruchu okrężnego nie występuje siła odśrodkowa, która w przypadku ruchu prawdziwego czy absolutnego jest proporcjonalna do miary ruchu.

112. Wziąwszy pod uwagę powyższe twierdzenia, muszę pomimo wszystko wyznaczyć, iż nie wydaje mi się, aby jakkolwiek ruch mógł nie być ruchem względnym, jako że myśląc o ruchu, musimy sobie koniecznie przedstawić przynajmniej dwa ciała, których odległość, czyli położenie względem siebie, ulega zmianie. Zatem, gdyby istniało tylko jedno ciało, nie mogłoby się poruszać, co wydaje się oczywiste, zważywszy że idea ruchu zawiera w sobie koniecznie ideę relacji.

113. Choć w przypadku każdego ruchu jest koniecznym, aby sobie przedstawić więcej niż jedno ciało, to jednak może się zdarzyć, że tylko jedno z nich się porusza, a mianowicie to, na które oddziałuje siła powodująca zmianę odległości, czyli ich położenia względem siebie. Chociaż bowiem niektórzy definiują ruch względny w taki sposób, że ciałem poruszającym się nazywają to ciało, które zmienia swoją odległość od innych ciał, niezależnie od tego, czy na to ciało oddziaływała jakaś siła lub energia, czy też nie, to jednak wydaje się, że każdy człowiek obdarzony zdrowym rozsądkiem wie nie gorzej od najlepszego filozofa, czym jest ruch względny i że jest on tym ruchem, który jest postrzegany za pomocą zmysłów i z którym mamy do czynienia na co dzień. Otóż zapytuję każdego, czy rozumie ruch w taki sposób, iżby można było powiedzieć, że gdy kroczy ulicą, to kamienie, które omija, poruszają się, ponieważ zmieniają swoją odległość od jego stóp? Mnie się wydaje, że chociaż ruch zawiera w sobie ideę relacji między jedną rzeczą a drugą, to jednak nie jest konieczne, aby każdy z członów tej relacji był przez nią określany. Podobnie jak człowiek może myśleć o czymś, co nie myśli, tak ciało może się zbliżać czy oddalać od innego ciała, które się nie porusza.

114. Tak jak można w różny sposób zdefiniować dane miejsce, tak też różnie można określić rozpatrywany w relacji do tego miejsca ruch. O kimś, kto płynie statkiem, można powiedzieć, że pozostaje w spoczynku względem pokładu, ale porusza się względem lądu. Może się też poruszać jednocześnie ku zachodowi względem jednego, a ku wschodowi względem innego miejsca. Na co dzień, określając położenie jakiegoś ciała, ludzie nigdy nie wybiegają myślą poza Ziemię i to, co pozostaje względem niej w spoczynku, uważają za takie w sensie absolutnym. Ale uczeni, sięgając myślą znacznie szerzej i posiadając właściwsze pojęcie o tym, jak się rzeczy mają, stwierdzają, że nawet sama Ziemia się porusza. Aby zatem znaleźć jakąś podstawę dla swoich pojęć, zdają się oni wyobrażać sobie cały świat materialny jako skończony i jego nieruchome krańce, czyli zewnętrzną powłokę, uznają za to miejsce, względem którego ustalają prawdziwe właściwości ru-

chu. Jeśli przebadamy dogłębnie nasze własne pojęcia, to przekonamy się, jak sądzę, że jedynym ruchem absolutnym, którego ideę jesteśmy sobie w stanie utworzyć, jest taki ruch, który w gruncie rzeczy jest ruchem względnym, tyle że zdefiniowanym przez nas jako absolutny. Jak już bowiem zauważyliśmy, ruchu absolutnego, czyli rozpatrywanego poza wszelkimi zewnętrznymi odniesieniami, w ogóle niepodobna pojąć. Ponadto, wszystkie własności, przyczyny i skutki wymienione wyżej jako charakterystyczne dla ruchu absolutnego, można, jeśli się nie mylę, z powodzeniem przypisać ruchowi względnemu. Jeśli zaś chodzi o to, co się mówi o sile odśrodkowej, a mianowicie że nie występuje ona w ogóle w przypadku względnego ruchu okrężnego, to nie potrafię dostrzec, aby wynikało to z eksperymentu, który się przywołuje, aby tego dowieść.<sup>1</sup> Uważam bowiem, że w czasie, kiedy użyta w eksperymencie woda ma rzekomo pozostawać w najszybszym względnym ruchu, nie porusza się ona wcale, jak to jasno widać na podstawie poprzedniego artykułu.

115. Aby ciało można było określić jako poruszające się, potrzeba bowiem, po pierwsze, by zmieniało ono swą odległość, czyli położenie względem jakiegoś innego ciała, a po wtóre, by oddziaływała na nie powodująca ową zmianę siła. Jeśli któryś z tych warunków nie jest spełniony, to nie sądzę, aby można było, pozostając w zgodzie z powszechnym ludzkim rozumieniem i regułami językowymi, powiedzieć, że takie ciało się porusza. Przyznaję wprawdzie, iż można pomyśleć, że dane ciało pozostaje w ruchu, gdy widzimy, jak zmienia się jego odległość od jakiegoś innego ciała, choć nie oddziałuje na niego żadna siła (i w tym właśnie znaczeniu ruch może być pozorny). Ale jest to możliwe wyłącznie dlatego, że wyobrażamy sobie, iż owa siła powodująca zmianę odległości między ciałami oddziałuje na to ciało, które się porusza. To zaś pokazuje jedynie i nic więcej, że jesteśmy zdolni mylnie uznać rzecz nieruchomą za pozostającą w ruchu.

116. Z tego, co zostało dotychczas powiedziane, wynika, że filozoficzna analiza tego, czym jest ruch, nie wskazuje na istnienie absolutnej przestrzeni, różnej od tej, która jest postrzegana za pomocą zmysłów i w powiązaniu z ciałami. To zaś, że nie może ona istnieć poza umysłem, można w jasny sposób stwierdzić na podstawie tych samych zasad, które dowodzą czegoś podobnego w odniesieniu do wszystkich innych przedmiotów poznania zmysłowego. A jeśli starannie to rozważymy, to dojdziemy do wniosku, że nie potrafimy nawet utworzyć idei czystej przestrzeni, wolnej od jakichkolwiek ciał. Wydaje mi się to, muszę wyznaczyć, zgoła niemożliwe, tak bardzo abstrakcyjna jest to idea. Kiedy poruszam jakąś częścią mojego ciała, to jeśli ten

Zob. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, definicja VIII.

ruch jest swobodny i nie czuję oporu, wówczas mówię, że mam do czynienia z przestrzenią, ale jeśli napotykam opór, wtedy powiadam, że mam do czynienia z innym ciałem i zależnie od tego, czy ten opór jest mniejszy czy większy, powiadam, że ta przestrzeń jest mniej lub bardziej czysta. Zatem kiedy mówię o czystej czy pustej przestrzeni, nie należy przypuszczać, jakoby termin przestrzeń reprezentował ideę niezależną od idei ciała czy ruchu albo dającą się bez nich pojąć, nawet jeśli istotnie mamy skłonność brać każdy rzeczownik za reprezentujący jakąś odrębną ideę, którą można oddzielić od wszystkich innych, co było powodem niezliczonych błędów. Gdybym więc założył, że cały świat, wyjąwszy moje własne ciało, został unicestwiony i stwierdził, że pozostaje jeszcze czysta przestrzeń, to nie miałbym na myśli niczego innego, jak tylko to, że wydaje mi się możliwe, aby członki mojego ciała poruszały się swobodnie bez jakiegokolwiek oporu, ale gdyby moje ciało również zostało unicestwione, wówczas nie byłoby żadnego ruchu, a zatem i przestrzeni. Niektórzy myślą może, że zmysł wzroku dostarcza im idei czystej przestrzeni, jednakże na podstawie tego, co gdzie indziej pokazaliśmy, jasno widać, że idei przestrzeni i odległości nie nabywa się za pośrednictwem tego zmysłu.<sup>1</sup>

117. Niniejsze wywody zdają się kłaść kres wszystkim sporom i trudnościom dotyczącym natury czystej przestrzeni, które pojawiły się w środowisku uczonych. Główną jednak ich zaletą jest to, że uwalniają nas one od niebezpiecznego dylematu, któremu liczni badacze tego zagadnienia czuli się zmuszeni stawić czoła, a mianowicie, czy należy uznać, że rzeczywista przestrzeń jest Bogiem, czy też że istnieje coś poza Bogiem, co jest wieczne, niestworzone, nieskończone, niepodzielne, niezmienne. Obydwa te poglądy można słusznie uznać za niedorzeczne i niezwykle szkodliwe. Wiadomo, że znaczna liczba zarówno wybitnych teologów, jak i filozofów, którzy napotkali na trudności, usiłując przedstawić sobie granice przestrzeni albo pojąć, na czym polegałoby jej unicestwienie, doszła do wniosku, że przestrzeń musi być boska. Ostatnio zaś niektórzy z nich stawiają sobie za szczególny cel wykazanie, że można jej z powodzeniem przypisać niewysłowione atrybuty Boga. Abstrahując od tego, jak bardzo owa teoria może się wydawać uwłaczającą Boskiej Naturze, nie widzę, jak moglibyśmy się jej pozbyć, dopóki będziemy obstawali przy powszechnie panujących poglądach na ten temat.

118. Tyle o filozofii przyrody. Teraz poświęcimy nieco miejsca dociekaniom dotyczącym innej wielkiej gałęzi wiedzy teoretycznej, mianowicie matematyki. Nawet jeśli słusznie sławi się ją za jasność i pewność jej argumentów, jakiej nigdzie bodaj indziej nie sposób znaleźć, to przecież nie moż-

na jej uważać za całkowicie nieomylną, jeśli pośród jej założeń czai się jakiś ukryty błąd, właściwy zarówno luminarzom tej nauki, jak i reszcie ludzkości. Chociaż matematycy wyprowadzają swoje twierdzenia z bardzo oczywistych przesłanek, to jednak ich pierwsze zasady dotyczą wyłącznie kwestii ilościowych. Nie sięgają oni w swoich rozważaniach do transcendentnych zasad, leżących u podstaw wszystkich nauk szczegółowych i na każdą z nich, nie wyłączając matematyki, mają wpływ błędy, które te zasady w sobie zawierają. Nie przeczy my, że zasady przyjęte przez matematyków są prawdziwe, a ich sposób wnioskowania na podstawie tych zasad jasny i bez zarzutu. Twierdzimy jednak, że mogą istnieć pewne błędne zasady, które wykraczają poza przedmiot matematyki i z tej racji nie są *explicite* wymieniane, a jednak są milcząco zakładane i towarzyszą całemu rozwojowi tej nauki. Utrzymujemy też, że negatywne skutki wpływu tych ukrytych i nieprzebadanych błędów można spotkać we wszystkich jej działach. Mówiąc wprost, podejrzewamy, że matematycy są tak samo jak inni ludzie ofiarami błędów będących pochodną teorii abstrakcyjnych idei ogólnych i wiary w istnienie przedmiotów poza umysłem.

119. Uważa się, że przedmiotem arytmetyki są abstrakcyjne idee liczby. Badania zmierzające do zrozumienia ich własności i wzajemnych stosunków są uważane za istotny fragment nauk formalnych. Przekonanie, że abstrakcyjnie pojęte liczby posiadają czysto umysłową naturę, uczyniło je popularnymi wśród tych filozofów, którzy zdają się znajdować szczególne upodobanie w nadzwyczajnej subtelności i wzniosłości myślenia. Nadali oni wielką wagę najbardziej błahym, dotyczącym natury liczb dociekaniom, w praktyce bezużytecznym i służącym jedynie umysłowej rozrywce. Tego rodzaju rozważania tak bardzo omamiły umysły niektórych uczonych, że zaczęli roić o doniosłych tajemnicach jakoby związanych z liczbami i podejmowali próby wyjaśnienia za ich pomocą fenomenów przyrody. Kiedy jednak przebadamy nasze własne myśli i weźmiemy pod uwagę to, co już zostało tutaj ustalone, wówczas będziemy mieli raczej niskie mniemanie o owych wysokich lotach myśli i abstrakcjach, a we wszystkich tych dociekaniach na temat liczb będziemy widzieli jedynie *difficiles nugae* jako że nie są one podporządkowane praktyce i nie służą poprawie poziomu życia.

120. Zagadnienie jedności pojmowanej abstrakcyjnie rozważaliśmy już w art. 13. Z tego, co tam oraz we Wstępie zostało powiedziane, wynika jasno, że taka idea w ogóle nie istnieje. Skoro jednak liczbę definiuje się jako „zbiór jednostek”, to wolno nam wnioskować, że jeśli nie ma niczego takiego jak jedność czy jednostka pojmowane abstrakcyjnie, to nie ma też żad-

<sup>1</sup> Zob. *An Essay Towards a New Theory of Vision* (1709) [przyp. aut.].

<sup>1</sup> *Difficiles nugae* (łac.) - zawile łamigłówki.

nych idei liczb pojmowanych abstrakcyjnie, do których odnoszą się imiona liczebne i cyfry. Można zatem przyjąć, że teorie arytmetyki w oderwaniu od imion liczebnych i cyfr, jak również od wszelkiego praktycznego zastosowania, a także od konkretnych policzalnych rzeczy, są całkowicie bezprzedmiotowe. Tutaj możemy się przekonać, że nauka o liczbach powinna być całkowicie podporządkowana praktyce i że staje się ona jałowa i błaha, kiedy widzi się w niej jedynie przedmiot czystej spekulacji.

121. Jako że znajdują się może tacy, którzy omamieni złudnymi pozorami odkrycia abstrakcyjnych prawd marnują swój czas na roztrząsaniu arytmetycznych problemów i twierdzeń, pozbawionych jakiegokolwiek zastosowania, nie będzie od rzeczy, jeśli rozważymy tę kwestię dogłębniej i zdemaskujemy próżność tego typu roszczeń. Ukaże się ona z całą oczywistością, kiedy się zwróci uwagę na najwcześniejsze dzieje arytmetyki i zauważy, co na początku motywowało ludzi do uprawiania tej nauki i jaki cel jej przypisywali. Można przypuszczać, że na początku, aby ulżyć pamięci i ułatwić sobie liczenie używano liczydeł albo zapisywano pojedyncze kreski czy kropki lub tym podobne znaki, z których każdy miał oznaczać jednostkę, to jest jakąś jedną rzecz jakiegokolwiek rodzaju spośród tych, jakie trzeba było policzyć. Później wynaleziono oszczędniejszą metodę, w myśl której jeden znak zastępował kilka kresek czy kropek. Aż w końcu rozpowszechniła się notacja arabska albo hinduska, pozwalająca na najbardziej adekwatne oznaczenie dowolnej liczby poprzez powtórzenie kilku znaków, mianowicie cyfr, nadając każdej cyfrze różne znaczenie w zależności od miejsca zajmowanego przez poszczególne tworzące ją znaki. Wydaje się, że dokonano tego, naśladowując język, tak iż można zauważyć ścisłą analogię pomiędzy zapisem cyfr i zapisem imion liczebnych, gdzie dziewięć cyfr prostych odpowiada pierwszym dziewięciu imionom liczebnym, a miejsca zajmowane przez poszczególne znaki tworzące cyfry odpowiadają miejscom zajmowanym przez poszczególne wyrazy tworzące imiona liczebne. Na podobieństwo tego układu znaków, który pozwalał wyrazić wartość liczbową za pomocą imion liczebnych, obmyślono metodę oznaczania liczb za pomocą cyfr, kierując się miejscem, jakie znaki tworzące cyfrę zajmują w ramach jej całości albo *vice versa*. Znajdując zatem odpowiednią cyfrę i przestrzegając konsekwentnie tej samej reguły opartej na analogii, można ją z łatwością odczytać przy użyciu słów i w ten sposób dowiedzieć się z całą pewnością, o jaką liczbę chodzi. Mówi się bowiem, że znamy liczbę jakichś poszczególnych rzeczy, gdy znamy imię liczebne albo cyfrę (w ich właściwym układzie), która jej przysługuje zgodnie z powyższą analogią. Znając odpowiednie znaki, możemy za pomocą operacji arytmetycznych dowiedzieć się, jakie znaki będą odpowiadały dowolnej części danej sumy przez nie oznaczonej. Tak więc rachując

przy użyciu znaków (co jest możliwe dzięki ustalonej relacji między nimi a określonymi zbiorami rzeczy, z których każdą uważa się za jednostkę), potrafimy dodawać, dzielić i odejmować rzeczy, które postanowiliśmy policzyć.

122. Zatem w arytmetyce bierzemy pod uwagę nie rzeczy, lecz znaki, które jednak rozważamy nie ze względu na nie same, ale dlatego, że stanowią dla nas wskazówkę, jak obchodzić się z rzeczami i jak się nimi właściwie posługiwać. Otóż stosownie do tego, co zauważyliśmy wcześniej, mówiąc o słowach w ogólności,<sup>1</sup> tutaj również zdarza się niekiedy, że imiona liczebne albo cyfry bierze się za znaki abstrakcyjnych idei, gdyż nie przywołują one na umysł idei jakichś konkretnych rzeczy. Nie będę się teraz wdawał w bardziej szczegółowe rozważania na ten temat, zauważę tylko, że na podstawie tego, co zostało już powiedziane, oczywistym jest, że uważane za takowe, abstrakcyjne prawdy i twierdzenia dotyczące liczb w rzeczywistości nie odnoszą się do żadnych przedmiotów, które byłyby różne od konkretnych liczonych rzeczy, a jedynie do nazw i znaków, pierwotnie branych pod uwagę z tego tylko powodu, że są znakami, czyli że nadają się do adekwatnego reprezentowania dowolnych konkretnych rzeczy, które trzeba było policzyć. Z tego zaś wynika, że badanie ich dla nich samych byłoby zajęciem równie nierozumnym i bezużytecznym, co trwonienie czasu na niedorzeczną krytykę samych słów lub na czysto werbalne rozumowanie i spory, lekceważąc przy tym właściwy użytek czy pierwotny cel i przeznaczenie języka.

123. Od liczb przechodzimy do omówienia rozciągłości, która, rozważana jako względna, stanowi przedmiot geometrii. W całej geometrii zakłada się nieskończoną podzielność skończonej rozciągłości, nawet jeśli nie jest to *explicite* wyrażone w formie aksjomatu, który można by znaleźć pośród twierdzeń stanowiących podstawę tej dyscypliny wiedzy. Uważa się ją za tak nieodłączną i istotnie powiązaną z zasadami i dowodami geometrycznymi, że matematycy nigdy jej nie podawali w wątpliwość ani w najmniejszym stopniu nie kwestionowali. Jako zaś że owo pojęcie stanowi źródło, z którego wypływają wszystkie te budzące rozbawienie paradoksy geometrii, tak jawnie sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i tak obce nieskażonemu jeszcze uczonością umysłowi, toteż w nim upatruję głównej przyczyny całej tej wyszukanej i przesadnej subtelności, która studium matematyki czyni tak trudnym i nużącym. Jeśli więc potrafimy pokazać, że żadna skończona rozciągłość nie zawiera niezliczonej liczby części i nie jest nieskończenie podzielna, to w rezultacie za pomocą jednego pociągnięcia oczyścimy geometrię z mnóstwa trudności i sprzeczności, które zawsze uważano za urągające ludzkie-

Zob. Wstęp, art. 19 [przyp. aut.].

mu rozumowi, a jednocześnie uczynimy przyswajanie jej sobie zajęciem znacznie mniej czasochłonnym i bolesnym, niż było dotychczas.

124. Każda poszczególne skończona rozciągłość, która może być przedmiotem naszej myśli, jest ideą istniejącą wyłącznie w umyśle, tak więc każda z jej części musi być postrzegana. Jeśli zatem w jakiegokolwiek rozpatrywanej przeze mnie skończonej rozciągłości nie potrafię dostrzec nieskończonej liczby części, to jest pewne, że się one w niej nie zawierają. Otóż oczywistym jest, że nie potrafię dostrzec niezliczonych części w żadnej linii, powierzchni czy bryle, którą postrzegam za pomocą zmysłów albo wyobrażam sobie w myślach, z czego wnoszę, że się one w niej nie zawierają. Nic nie może być dla mnie jaśniejsze niż to, że rozciągłości, jakie mam przed sobą, nie są niczym innym, jak tylko moimi własnymi ideami. Nie mniej jasne jest to, że nie potrafię żadnej z moich idei rozłożyć na nieskończoną liczbę innych idei, co oznacza, że nie są one nieskończenie niepodzielne. Jeśli przez skończoną rozciągłość rozumie się coś innego niż skończoną ideę, to oświadczam, że nie wiem, czym by to być mogło, wobec czego nie potrafię tego ani potwierdzić, ani zaprzeczyć. Jeśli jednak terminów: *rozciągłość*, *części* itp. używa się w jakimś uchwytnym sensie, czyli na oznaczenie idei, wówczas stwierdzenie, że skończona wielkość lub rozciągłość składa się z nieskończonej liczby części, stanowi sprzeczność tak jawną, że każdy to od razu przyzna. Toteż niepodobna, aby zyskało ono uznanie jakiegokolwiek rozumnej istoty, chyba że doprowadzi się ją do tego krokami tak subtelными i niegwałtownymi, jak nawróconego poganina do wiary w Przeistoczenie. Uświęcone tradycją i głęboko zakorzenione przesady urastają często do rangi pryncypiów, a raz uznane za takowe i zyskawszy ich wagę, uważane są za zwolnione z obowiązku krytycznej oceny, a nie tylko one same, ale również wszystko, co z nich da się wyprowadzić. I wówczas nie ma takiej niedorzeczności, której by umysł nie był w stanie przetrwać.

125. Tego, którego umysł opętała teoria abstrakcyjnych idei ogólnych, łatwo przekonać o tym, że (cokolwiek by się myślało o ideach zmysłowych) abstrakcyjnie pojęta rozciągłość jest nieskończenie podzielna. A tego, kto sądzi, że przedmioty poznania zmysłowego istnieją poza umysłem, nietrudno na tej podstawie zmobilizować do uznania, że linia o długości zaledwie jednego cala może zawierać niezliczone części, które realnie istnieją, choć są zbyt małe, by je można dostrzec. Tego rodzaju błędy zostały zaszczerpione zarówno w umysłach geometrów, jak i innych ludzi, i wywierają podobny wpływ na ich rozumowanie. Nie byłoby czymś trudnym wykazać, w jaki sposób argumenty czerpane z geometrii i przywoływane na poparcie tezy o nieskończonej podzielności rozciągłości mają owe błędy za swoją podstawę. Teraz ograniczymy się jednak tylko do ogólnego rozważenia powodów,

dla których matematycy obstają przy tej teorii z takim upodobaniem i determinacją.

126. Zauważyliśmy już w innym miejscu, że twierdzenia i dowody geometrii odnoszą się do idei ogólnych.<sup>1</sup> Wyjaśniliśmy tam, w jakim sensie należy to rozumieć, a mianowicie że zakłada się, iż poszczególne linie i figury na wykresach reprezentują niezliczone inne linie i figury rozmaitych wielkości. Ujmując to inaczej, geometra rozpatruje linie i figury, abstrahując od ich wielkości, co nie oznacza koniecznie, że tworzy on sobie abstrakcyjną ideę, a jedynie, że nie zwraca uwagi na to, jaka jest ta konkretna wielkość, duża czy mała, gdyż patrzy na to jako na rzecz dla dowodu obojętną. Wynika stąd, że o linii, choćby długości jednego cala, należy wypowiadać się w taki sposób, jakby zawierała dziesięć tysięcy części, ponieważ nie jest ona tutaj rozpatrywana sama w sobie, ale jako coś ogólnego. Ogólną zaś jest ona wyłącznie ze względu na swoje znaczenie, jako że reprezentuje niezliczone linie dłuższe niż ona sama, w których można wyróżnić dziesięć tysięcy części albo i więcej, pomimo że ona sama może nie przekraczać jednego cala. W taki sposób własności oznaczanych linii są (by użyć potocznego zwrotu) przenoszone na znak i w rezultacie, przez pomyłkę, uznane za przysługujące mu zgodnie z jego własną naturą.

127. Jako że nie ma liczby części tak wielkiej, żeby nie mogła istnieć linia zawierająca ich jeszcze więcej, powiada się, że wielość części zawierających się w linii o długości jednego cala przekracza dowolnie wybraną liczbę, co jest prawdą nie w odniesieniu do linii długości cala pojmowanej bezwzględnie, ale w odniesieniu do rzeczy przez nią reprezentowanych. Tymczasem ci, którzy przeocząją w myślach owo rozróżnienie, popadają w błędne mniemanie, że ta konkretna krótkka, nakreślona na papierze linia zawiera w sobie niezliczone części. Nie istnieje taka rzecz jak dziesięcioletnia część cala, natomiast istnieje takowa część mili lub średnicy Ziemi, którą ten cal ma reprezentować. Kiedy zatem narysuję na papierze trójkąt i jeden z jego boków, dajmy na to długości jednego cala, uczynię jego promieniem, wówczas uznaje go za podzielony na dziesięć tysięcy albo i sto tysięcy części, choć bowiem dziesięcioletnia część tego promienia rozpatrywana sama w sobie nie jest zgoła niczym, tak iż można ją pominąć, nie popełniając przy tym błędu czy czegoś niewłaściwego, to jednak te nakreślone na papierze linie są jedynie znakami reprezentującymi większe wielkości, których dziesięcioletnia część może się okazać całkiem spora, toteż aby w praktyce uniknąć poważnych błędów, należy ów promień uważać za złożony z dziesięciu tysięcy albo i większej liczby części.

<sup>1</sup> Zob. Wstęp, art. 15 [przyp. aut.].

128. Z powyższego widać jasno, co jest powodem tego, że kiedy się zechce, aby dane twierdzenie mogło mieć powszechne zastosowanie, wówczas jest koniecznym, aby o liniach nakreślonych na papierze wypowiadać się w taki sposób, jak gdyby zawierały one części, których w rzeczywistości nie zawierają. Jeśli zbadamy tę sprawę dogłębnie, to odkryjemy zapewne, że nie potrafimy pojąć tego, aby cał zawierał w sobie lub dawał się podzielić na tysiąc części i że może się to odnosić jedynie do jakiejś innej linii, znacznie dłuższej od cała, ale przez niego reprezentowanej. Kiedy zatem powiadamy, że linia jest nieskończenie podzielna, musimy mieć na myśli linię o nieskończonej długości. Wydaje się, że właśnie to, na co zwróciliśmy tutaj uwagę, stanowi główny powód, dla którego założenie, że rozciągłość jest nieskończenie podzielna, uznano w geometrii za niezbędną.

129. Można by sądzić, że te liczne niedorzeczności i sprzeczności, które owa zasada za sobą pociąga, powinny były uchodzić za wystarczające dowody przeciwko niej. Tymczasem na ich podstawie nie wiadomo jaką logikę utrzymuje się, że dowody *a posteriori* są niedopuszczalne, gdy w grę wchodzi twierdzenia o nieskończoności, jak gdyby godzenie sprzeczności nie było czymś niemożliwym nawet dla umysłu nieskończonego lub jakby jakkolwiek niedorzeczność czy sprzeczność mogła pozostawać w koniecznym związku z prawdą, albo mogła wynikać z prawdziwych twierdzeń. Ktokolwiek jednak zważy na słabość owego wybiegu, będzie przekonany, że wymyślono go, aby dogodzić leniwemu umysłowi, który przystanie raczej na gnuśny sceptycyzm, niżby miał podjąć trud przeprowadzenia ścisłego badania tych zasad, które zawsze przyjmował za prawdziwe.

130. Ostatnio spekulacje na temat nieskończoności osiągnęły taki punkt i zaowocowały poglądami tak osobliwymi, że wzbudziły pośród współczesnych nam geometrów niemałe wątpliwości i spory. Są między nimi postacie cieszące się wielką powagą, które nie zadowolając się stwierdzeniem, że skończone linie mogą się dzielić na nieskończoną liczbę części, utrzymują ponadto, że każda z tych nieskończenie małych cząstek sama dzieli się na nieskończoną liczbę części, czyli nieskończenie małych cząstek drugiego rzędu - i tak *ad infinitum*. Twierdzą oni, że istnieją nieskończenie małe cząstki nieskończenie małych cząstek nieskończenie małych cząstek - i tak bez końca. Zatem według nich cał zawiera nie tylko nieskończoną liczbę części, ale nieskończoność nieskończoności nieskończoności części - i tak *ad infinitum*. Inni znowu utrzymują, że nieskończenie małe cząstki wszystkich rzędów niższych od pierwszego są zgoła niczym. Uważają oni bowiem, nie bez słuszności, iż jest niedorzecznością wyobrazić sobie, że istnieje jakaś dodatnia wielkość lub część czegoś rozciągniętego, która, mimo że pomnażana w nieskończoność, nie mogłaby nigdy dorównać najmniejszej z danych rozciągło-

ści. Z drugiej jednak strony nie mniej absurdalnym wydaje się przypuszczenie, żeby kwadrat, sześciąt lub inna potęga dodatniego, rzeczywistego pierwiastka, miała być niczym zgoła, a to przecież zmuszeni są twierdzić ci, którzy przyjmują istnienie nieskończenie małych cząstek pierwszego rzędu.

131. Czyż nie mamy zatem powodu, aby wyciągnąć stąd wniosek, że jedni i drudzy są w błędzie i że ostatecznie nie istnieje nic takiego jak nieskończenie mała część albo nieskończona liczba części zawierająca się w jakiejś skończonej wielkości? Ale powiecie, że jeśli ta teoria jest prawdziwa, to w konsekwencji zostaną zburzone same podstawy geometrii i trzeba będzie przyznać, że wszyscy ci wielcy mężowie, którzy wynieśli tę dyscyplinę wiedzy na tak zdumiewające wyżyny, zajmowali się przez cały ten czas budowaniem zamków na piasku. Można na to odpowiedzieć, że wszystko, co w geometrii jest użyteczne i co przyczynia się do poprawy warunków ludzkiego życia, nadal w pełni i w niewzruszony sposób obowiązuje na gruncie naszych zasad, oraz że z punktu widzenia praktyki owa dyscyplina odniesie z tego, o czym była mowa, raczej korzyść niż jakikolwiek uszczerbek. Należyte naświetlenie całej tej kwestii mogłoby jednak stanowić przedmiot odrębnej rozprawy. Zresztą, gdyby nawet z powyższego wynikało, że niektóre z bardziej zawitych i wyszukanych teorii matematyki można bez żadnego uszczerbku dla prawdy odrzucić, to nie widzę jeszcze, jaka płynęłaby stąd szkoda dla ludzkości. Wprost przeciwnie, byłoby, jak sądzę, bardzo pożądane, aby ludzie obdarzeni wielkimi zdolnościami i pracowitością odwrócili swą uwagę od tych umysłowych igraszek i zajęli się badaniem tych rzeczy, które mają bliższy związek z problemami życia albo bardziej bezpośredni wpływ na obyczaj.

132. Może ktoś poczynić uwagę, że kilka bez wątpienia prawdziwych twierdzeń odkryto przy użyciu metod, w których nieskończenie małe cząstki mają swoje zastosowanie, co nie mogłoby mieć miejsca, gdyby ich istnienie zawierało w sobie sprzeczność. Odpowiadam na to, że po dokładnym przebadaniu tej sprawy okaże się, że w żadnym przypadku posługiwanie się czy wyobrażanie sobie nieskończenie małych części czy choćby wielkości mniejszych od *minimum sensibile* nie jest konieczne, co więcej, nie jest możliwe i nigdy się tego nie czyni.

133. Na podstawie tego, co powiedzieliśmy dotychczas, jasnym jest, że te fałszywe zasady, które podważyliśmy w poprzednich częściach niniejszego traktatu, dały swój początek licznym i poważnym błędom i że poglądy tym błędnym mniemaniom przeciwne okazują się również zasadami bardziej owocnymi, gdyż wypływają z nich liczne konsekwencje, wielce korzystne zarówno dla zdrowej filozofii, jak i dla religii. W szczególności pokazaliśmy, że wiara w materię, czyli absolutne istnienie przedmiotów cielesnych,

jest tym, w czym zaprzysięgli i najbardziej niebezpieczni wrogowie wszelkiej wiedzy, dotyczącej spraw ludzkich i boskich, zawsze lokowali główne źródło swej siły i pewności siebie. Doprawdy, jeśli odróżnienie realnego istnienia rzeczy niemyślących od ich bycia postrzeganymi oraz przyznanie im samodzielnego istnienia poza umysłami duchów niczego w przyrodzie nie wyjaśnia, ale przeciwnie, daje początek bardzo wielu niemożliwym do wytłumaczenia trudnościom; i jeśli założenie, że materia istnieje, jest jawnie wątpliwe, gdyż niepodbudowane choćby jedną racją; i jeśli wypływające zeń konsekwencje nie potrafią się ostać w świetle krytyki i swobodnych dociekań, ale ukrywają się pod pokrywką ogólnikowej wymówki, że tego, co nieskończone nie można pojąć; i jeśli nadto pozbycie się owej materii nie pociąga za sobą najmniejszych choćby negatywnych następstw; i jeśli nawet nie odczuje się w świecie jej braku, lecz wszystko da się pojąć bez niej równie dobrze, a w dodatku ze znacznie większą łatwością; i jeśli, w końcu, przyjmując, że istnieją jedynie duchy i idee, zmusimy raz na zawsze sceptyków i ateistów do milczenia, a przy tym nasz obraz rzeczy będzie pozostawał w doskonałej zgodzie z nakazami tak rozumu, jak i religii, to myślę, że wolno się spodziewać, iż zostanie on zaakceptowany i przyjęty z całym przekonaniem, choćby był przedstawiony jedynie jako hipoteza i choćby istnienie materii uznano za możliwe, a sądzę, że udowodniłem z całą oczywistością, że takim nie jest.

134. Prawdą jest, że w rezultacie przyjęcia powyższych zasad wiele spórów i teorii, które uchodziły za stanowiące istotny fragment wiedzy, zostanie odrzuconych jako bezużyteczne. Choćby jednak wzbudziło to stanowczy sprzeciw przeciwko naszym poglądom u tych, którzy w badania tego rodzaju bardzo się już zaangażowali i poczynili w nich znaczne postępy, to jednak spodziewamy się, że inni nie znajdą żadnego słusznego powodu do niechęci wobec zasad i twierdzeń tutaj przedstawionych, tym bardziej, że zmniejszają one trud nauki i czynią ludzką wiedzę znacznie bardziej jasną, zwięzłą i przystępną, niż była dotąd.

135. Uporawszy się z tym, co zamierzaliśmy powiedzieć o poznaniu idei, zgodnie z przyjętym przez nas planem, zajmiemy się teraz zagadnieniem poznania duchów, na temat których ludzka wiedza nie jest tak uboga jak się to potocznie sądzi. Główny powód, dla którego uważa się, że nie znamy natury duchów, stanowi przekonanie, że brak nam ich idei. Z pewnością jednak nie powinno się poczytywać za ułomność rozumu ludzkiego, że nie postrzega idei ducha, skoro jest jawnie niemożliwe, aby taka idea mogła istnieć, co, o ile się nie mylę, wykazałem w art. 27. Tutaj dodam do tego tytułem przypomnienia, że duch okazuje się jedyną substancją czy podstawą, w której niemyślące byty, czyli idee, mogą istnieć. To bowiem, by substancja, która pod-

trzymuje czy postrzega idee, sama miała być ideą czy czymś do idei podobnym, jest oczywistą niedorzecznością.

136. Powie ktoś może, że do poznania substancji brak nam (jak się niektórym wydaje) właściwego zmysłu, za pomocą którego, gdybyśmy go posiadali, moglibyśmy poznać naszą własną duszę, tak jak poznajemy trójkąt. Odpowiadam na to, że gdyby nas wyposażono w nowy zmysł, to moglibyśmy dzięki niemu odbierać jedynie pewne nowe wrażenia zmysłowe albo zmysłowe idee. A ufam, że nikt nie będzie utrzymywał, że to, co ma na myśli, gdy używa terminów *dusza* czy *substancja*, jest tylko jakimś szczególnym rodzajem idei czy wrażenia zmysłowego. Wszystko to zatem należyście rozważywszy, możemy wyciągnąć wniosek, że byłoby rzeczą równie nierozumną uznać nasze władze umysłowe za ułomne, dlatego że nie dostarczają nam idei ducha, czyli aktywnej myślącej substancji, co ganić je za to, że nie są w stanie pojąć idei okrągłego kwadratu.

137. Przekonanie, że duchy można poznać w taki sam sposób jak idee czy wrażenia zmysłowe, dało początek wielu niedorzecznym i nieprawowiernym poglądom oraz licznym wątpliwościom co do natury duszy. Jest nawet prawdopodobne, że owo mniemanie mogło u niektórych wzbudzić powątpiewanie, czy aby w ogóle posiadają jakąkolwiek duszę różniącą się czymkolwiek od ciała, skoro żadne badanie nie mogło ich przekonać, że posiadają jakąś ideę duszy. Aby odrzucić pogląd, że nieaktywna idea, której istnienie polega na tym, że jest postrzegana, mogłaby stanowić obraz czy podobiznę istniejącej samodzielnie istoty zdolnej do działania, nie potrzeba bodaj niczego więcej ponad zwrócenie uwagi, co się przez te słowa rozumie. Powiecie może jednak, że choć idea nie może przypominać ducha w jego myśleniu, działaniu czy samodzielnym istnieniu, to przecież może doń być podobna pod innymi względami, a nie jest czymś koniecznym, aby idea czy obraz były pod każdym względem niczym oryginał.

138. Odpowiadam na to, że jeśli idea nie jest podobna do ducha pod wspomnianymi wyżej względami, to jest niemożliwe, by mogła go reprezentować pod jakimkolwiek innym względem. Odsuńcie bowiem na bok władzę chcenia, myślenia i postrzegania idei, a nie pozostanie nic, w czym idea mogłaby przypominać ducha. Albowiem przez słowo *duch* rozumiemy wyłącznie to, co myśli, chce i postrzega; to i tylko to składa się na znaczenie tego terminu. Jeśli więc nie jest możliwym, aby te władze mogły być w jakimkolwiek stopniu reprezentowane przez ideę, to jest czymś oczywistym, że o istnieniu jakiegokolwiek idei ducha nie może być mowy.

139. Może ktoś jednak podnieść zarzut, że jeśli nie istnieje żadna idea oznaczona terminami *dusza*, *duch* oraz *substancja*, to są one całkowicie pozbawione znaczenia, czyli niczego nie oznaczają. Odpowiadam,



że słowa te znaczą albo oznaczają realną rzecz, która ani nie jest ideą, ani nie jest podobna do idei, ale jest czymś, co postrzega, chce i myśli o ideach. To, czym sam jestem, co oznaczam terminem *ja*, jest tym samym, co się rozumie przez *duszę* albo *substancję duchową*. Gdyby ktoś powiedział, że to tylko spór o słowa i że z chwilą, gdy bezpośrednio znaczenia innych nazw są powszechnie określane mianem idei, trudno jest wskazać rację, dla której to, co jest określane nazwą *duch* czy *dusza*, nie mogło być objęte tą samą nomenklaturą, to mu odpowiem, że wszystkie niemyślące przedmioty postrzegane przez umysł mają tę wspólną cechę, że są całkowicie bierne, a ich istnienie polega jedynie na tym, że są postrzegane, gdy tymczasem *dusza* czy *duch* jest bytem aktywnym, którego istnienie polega nie na byciu postrzeganym, ale na myśleniu i postrzeganiu idei. Aby więc zapobiec wieloznaczności i pomieszaniu natur całkowicie do siebie nieprzystających i zupełnie do siebie niepodobnych, potrzeba nam koniecznie dokonać różniczenia między *duchem* a *ideą*.<sup>1</sup>

140. Prawda, że w szerokim sensie można powiedzieć, że mamy *ideę* czy raczej *pojęcie ducha*, to jest że rozumiemy znaczenie tego słowa, w przeciwnym bowiem razie nie moglibyśmy ani niczego o nim twierdzić, ani niczemu przeczyć. Co więcej, tak jak *idee* znajdujące się w umysłach innych duchów pojmujemy za pośrednictwem naszych własnych *idei*, zakładając, że te ostatnie przypominają tamte, tak też inne *duchy* poznajemy za pośrednictwem naszej własnej *duszy*, która w tym sensie stanowi ich obraz lub *ideę*, pozostając w takiej relacji do innych *duchów*, w jakiej *blękit* czy *ciepło* postrzegane przez mnie pozostają do tych samych *idei* postrzeganych przez kogoś innego-

141. Nie należy sądzić, że ci, którzy utrzymują, iż *dusza* jest ze swej natury nieśmiertelna, są zdania, że absolutnie nie można jej unicestwić i że nie może tego dokonać nawet nieskończona potęga *Stwórcy*, który ją wprawdzie obdarzył istnieniem. Głoszą oni jedynie, że *dusza* nie podlega zniszczeniu czy rozkładowi na mocy zwyczajnych praw przyrody albo ruchu. Ci zaś, którzy twierdzą, że *dusza* człowieka jest jedynie nikłym płomykiem życia albo zasadą życia organizmów zwierzęcych, czynią ją niszczytelną i podlegającą rozpadowi tak samo jak *ciało*, gdyż nie ma niczego, co by było bardziej podatne na unicestwienie niż taki *byt*, który ze swej natury niezdolny jest przetrwać zniszczenia tego przybytku, który zamieszkuje. Ten właśnie pogląd upodobała sobie i skwapliwie zaadoptowała najgorsza część rodzaju ludzkiego, upatrując w nim najskuteczniejszego środka przeciwko wszelkim wpływom moralności i religii. Ukazaliśmy jednak z całą oczywistością, że

Zob. art. 27 [przyp. aut.].

*ciała*, jakkolwiek by miały budowę czy strukturę, są wyłącznie biernymi *ideami* w umyśle, który jest od nich bardziej odległy i bardziej się od nich różni niż *światło* od *ciemności*. Pokazaliśmy już, że *dusza* jest niepodzielna, niecielesna, nierozciąglą i w rezultacie niezniszczalna. Nic nie może być bardziej oczywiste niż to, że *ruch*, *zmiana*, *rozkład* czy *rozpad*, które bez przerwy na naszych oczach są udziałem wszystkich *ciał* w przyrodzie (i co jest tym, co rozumiemy pod pojęciem *biegu natury*), nie mogą mieć żadnego wpływu na *aktywną*, *prostą*, *niezłożoną* *substancję*. Taki *byt* nie podlega zatem zniszczeniu przez siły przyrody, co jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że *dusza* ludzka jest z natury nieśmiertelna.

142. Przypuszczam, że po tym, co zostało powiedziane, jasnym jest, że nie możemy poznać naszych *dusz* w taki sam sposób, jak poznajemy *pozbawione* *czucia*, *nieaktywne* *przedmioty*, czyli za pośrednictwem *idei*. *Duchy* i *idee* są rzeczami tak bardzo różnymi, że kiedy powiadamy, że one „*istnieją*”, że „*są znane*” lub coś podobnego, to nie należy sądzić, że te słowa oznaczają cokolwiek wspólnego tym obydwu *naturom*. Nie ma w nich niczego, co by było podobne czy wspólne. Toteż spodziewanie się, że pomnażając czy poszerzając jakoś nasze *władze umysłowe*, moglibyśmy się stać *zdolni* do poznania *ducha* w taki sposób, jak poznajemy *trójkąty*, wydaje się równie absurdalne, jak gdybyśmy żywili nadzieję, że zobaczymy *dźwięk*. Kładę na to nacisk, ponieważ zdaje mi się, że może to mieć pewne znaczenie dla wyjaśnienia kilku ważnych kwestii i zapobieżenia pewnym bardzo niebezpiecznym błędom dotyczącym *natury duszy*. Ściśle rzecz ujmując, nie można, jak sądzę, powiedzieć, że posiadamy *ideę* *aktywnego bytu* czy *ideę* *działania*, chociaż wolno powiedzieć, że mamy ich *pojęcie*. Posiadam pewną *wiedzę* czy *pojęcie* o moim umyśle i jego działaniach dotyczących *idei* o tyle, o ile wiem czy pojmuję, co się rozumie przez te słowa. Jeśli coś wiem, to mam o tym jakieś *pojęcie*. Nie twierdzą, że tych terminów nie wolno używać zamiennie, jeśli ogół tak właśnie czyni, jednakże sprzyja to jasności i precyzyjności, jeśli wyodrębniamy rzeczy bardzo od siebie różne za pomocą różnych imion. Trzeba też zauważyć, że ponieważ w przypadku każdej relacji mamy do czynienia z aktem umysłu, więc nie możemy właściwie powiedzieć, że mamy *ideę*, ale raczej *pojęcie* relacji i zależności między rzeczami. A gdy się, na współczesną modłę, rozciąga znaczenie słowa *idea* na *duchy*, *relacje* i *działania*, to jest to ostatecznie kwestia umowy językowej.

143. Nie będzie od rzeczy dodać, że teoria *idei* abstrakcyjnych przyczyniła się w niemałym stopniu do tego, że te dyscypliny wiedzy, które zajmują się w szczególny sposób rzeczami *duchowymi* stały się *zawiłe* i *niejasne*. Wydawało się niektórym, że można tworzyć *abstrakcyjne* *pojęcia* *władz* i *aktów umysłu* i rozpatrywać je w oderwaniu od samego umysłu czy *ducha*,

jak również od ich odpowiednich przedmiotów i skutków. W taki sposób wprowadzono do metafizyki i etyki bardzo wiele niejasnych i niejednoznacznych terminów, mających rzekomo reprezentować abstrakcyjne pojęcia, co dało początek niezliczonym nieporozumieniom i polemikom między uczonymi.

144. Nic jednak bodaj nie przyczyniło się w większym stopniu do wciągnięcia ludzi w spory i błędy dotyczące kwestii natury i funkcjonowania umysłu niż posługiwanie się w odniesieniu do nich terminami zapożyczonymi z dziedziny idei zmysłowych. Dla przykładu wolę określa się jako poruszenie duszy, co każe mniemać, że umysł człowieka jest niczym piłka w ruchu, wywołanym i zdeterminowanym przez przedmioty poznania zmysłowego z taką koniecznością, jak za uderzeniem rakiety. To przyczynia się do powstania niezliczonych wątpliwości i błędów o niebezpiecznych następstwach dla moralności. Nie wątpię, że można się ich wszystkich pozbyć i uzyskać prawdziwy obraz rzeczy, jasny, niezmienny i spójny, byle tylko filozofowie dali się nakłonić do wejrzenia w siebie i uważnego rozważenia własnych przekonań.

145. Na podstawie tego, co zostało powiedziane, jasnym jest, że o istnieniu innych duchów nie możemy się dowiedzieć inaczej, jak tylko za pośrednictwem ich działań albo dzięki ideom, które w nas wzbudzają. Postrzegam różne ruchy, zmiany i kombinacje idei, które mnie informują o istnieniu pewnych konkretnych istot zdolnych do działania, podobnych do mnie, które towarzyszą tym ideom i mają udział w ich powstawaniu. Dlatego moja wiedza o innych duchach nie jest bezpośrednia, jak jest nią wiedza o moich ideach, ale zależy od pośrednictwa idei, które odsyłają mnie do innych istot zdolnych do działania, czyli duchów, jako wywoływane przez nich skutki albo towarzyszące im znaki.

146. Jednakowoż, choć są takie rzeczy, które wzbudzają w nas przekonanie, że w ich powstaniu mają udział zdolne do działania istoty ludzkie, to przecież jest dla każdego oczywiste, że te rzeczy, które się nazywa dziełami natury, stanowiące przeważającą część postrzeganych przez nas idei czy wrzeń zmysłowych, nie są wywołane przez akty ludzkiej woli ani od woli ludzkiej nie zależą. Istnieje zatem jakiś inny Duch, który jest ich przyczyną, skoro stanowi sprzeczność, żeby miały one istnieć same przez się.<sup>1</sup> Ale jeśli w należyty sposób weźmiemy pod uwagę stałą regularność, porządek i wzajemne powiązanie rzeczy w przyrodzie, zdumiewającą wspaniałość, piękno i doskonałość dużych stworzeń oraz niesłychany kunszt widoczny w budowie mniejszych z nich, w połączeniu ze ścisłą harmonią i dopasowaniem

<sup>1</sup> Zob. art. 29 [przyp. aut.].

całości, nade wszystko zaś nigdy nie dość podziwiane prawa bólu i przyjemności, instynkty i naturalne skłonności, pożądania i pragnienia obserwowane u zwierząt -jeśli, jak powiadam, rozważymy wszystkie te rzeczy, kierując jednocześnie naszą myśl na znaczenie i to, co kryją w sobie atrybuty: jeden, wieczny, nieskończenie mądry, dobry i doskonały, to jasno zdamy sobie sprawę, że tym, do którego one wszystkie należą, jest wspomniany Duch, który jest „sprawcą wszystkiego we wszystkich”<sup>1</sup>, a „wszystko w nim ma istnienie”<sup>2</sup>.

147. Oczywistym jest zatem, że Boga poznajemy w sposób równie pewny i bezpośredni jak każdy inny umysł albo jakiegokolwiek ducha innego niż my sami. Wolno nam nawet stwierdzić, że istnienie Boga jest poznawane w sposób znacznie bardziej oczywisty niż istnienie ludzi, ponieważ skutki spotykane w przyrodzie są nieskończenie bardziej liczne i bardziej znaczące niż te, które się przypisuje zdolnym do działania istotom ludzkim. Nie ma takiego śladu ludzkiej aktywności albo skutku przez niego wywołanego, który by jednocześnie nie wskazywał jeszcze dobitniej na istnienie tego Ducha, który jest Twórcą przyrody. Wszak to oczywiste, że chcąc wywrzeć wpływ na inne osoby, wola człowieka może jedynie wywołać ruch członków jego ciała, ale to, że takiemu ruchowi miałyby towarzyszyć jakaś idea lub żeby ten ruch miał wzbudzać jakąś ideę w umyśle kogoś innego, zależy już całkowicie od woli Stwórcy. Tylko On sam jest tym, który podtrzymując wszystkie rzeczy słowem swej mocy, podtrzymuje też możliwość tej komunikacji między duchami, dzięki której mogą one postrzegać wzajemnie swoje istnienie. A jednak to czyste i jasne światło, które oświeca każdego człowieka jest samo niewidzialne.

148. Dla bezmyślnego tłumu powszechną wymówkę zdaje się stanowić to, że nie mogą Boga zobaczyć. Gdybyśmy go mogli zobaczyć, powiadają, tak jak widzimy człowieka, to uwierzylibyśmy w Jego istnienie i byłibyśmy posłuszni Jego nakazom. A przecież potrzeba nam tylko otworzyć oczy, aby zobaczyć Pana Wszechrzeczy, i to w sposób pełniejszy i jaśniejszy, niż widzimy jakiegokolwiek z innych stworzeń. Nie wydaje mi się bynajmniej, że widzimy Boga (jak sądzą niektórzy) wprost i bezpośrednio albo że widzimy rzeczy cielesne niejako takie, ale oglądając coś, co je reprezentuje w istocie Boga, która to teoria, muszę wyznać, jest dla mnie niezrozumiała. Postaram się jednak wyjaśnić, co mam na myśli. Ducha ludzkiego czy osoby nie postrzega się za pomocą zmysłów, gdyż nie jest ideą. Kiedy zatem widzimy kolor, wielkość, kształt czy ruchy człowieka, wówczas postrzegamy jedynie

<sup>1</sup> *1 List do Koiyntian*, 12, 6. (Wszystkie cytaty według *Biblii Tysiąclecia*, wyd. IV).

<sup>2</sup> *List do Kolosan*, 1,17.

pewne wrażenia zmysłowe albo idee istniejące w naszych własnych umysłach, a te idee, ukazujące się naszemu wzrokowi w przeróżnych odrębnych zestawieniach, służą temu, aby nas poinformować o istnieniu skończonych i stworzonych duchów, podobnych do nas samych. Jasnym jest zatem, że nie widzimy człowieka, jeśli przez c z ł o w i e k a rozumie się coś, co żyje, porusza się, postrzega i myśli, tak jak my, ale jedynie pewien zestaw idei, który naprowadza nas na myśl o istnieniu odrębnej, choć podobnej zasady myśli i ruchu, podobnej do nas, towarzyszącej tym ideom i przez nie reprezentowanej. Otóż w taki sam sposób widzimy Boga. Cała różnica polega na tym, że podczas gdy poszczególny ludzki umysł jest oznaczany przez pewien skończony i ograniczony zbiór idei, to jawne znaki obecności Boga postrzegamy w każdym momencie i miejscu, gdziekolwiek skierujemy swój wzrok, gdyż wszystko co widzimy, słyszymy, czujemy czy postrzegamy za pomocą jakiegokolwiek innego zmysłu, jest znakiem albo skutkiem Bożej mocy, tak samo jak znakami są nasze postrzeżenia tych ruchów, które zostały spowodowane przez ludzi.

149. Toteż jasnym jest, że dla każdego, kto jest zdolny do minimum refleksji, nic nie może być bardziej oczywiste niż istnienie Boga, czyli Ducha, który jest bardzo bliski naszym umysłem, wywołując w nich całą tę różnorodność idei czy wrażeń zmysłowych, które bez przerwy wywierają na nas wpływ, Ducha, od którego jesteśmy bezwzględnie i całkowicie zależni, słowem, „w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”.<sup>1</sup> Do odkrycia tej wielkiej prawdy, która jest tak bliska i oczywista dla umysłu, dochodzi za pomocą swego rozumu nieznaczna tylko garstka ludzi. Jakże smutny to przykład głupoty i niedbalstwa tych, którzy, choć pozostają otoczeni tak wyraźnymi przejawami Bożej obecności, w tak małym stopniu ulegają jego wpływom, że wydają się jak gdyby oślepieni nadmiarem światła.

150. Zapytacie jednak, czy przyroda nie ma żadnego udziału w wytwarzaniu rzeczy przyrodzonych i każdą z nich musimy przypisać bezpośrednio i wyłącznemu działaniu Boga? Odpowiem na to, że jeśli przez przyrodę pojmujemy się wyłącznie widzialne łańcuchy skutków czy ciągi wrażeń zmysłowych wywoływanych w naszych umysłach w zgodzie z pewnymi stałymi i ogólnymi prawami, wówczas jest jasnym, że tak rozumiana przyroda nie może niczego zgoła wytwarzać. Ale jeśli przez przyrodę rozumie się jakiś byt różny zarówno od Boga, jak i od praw natury oraz rzeczy postrzeganych za pomocą zmysłów, to muszę wyznać, że to słowo stanowi dla mnie pusty dźwięk, pozbawiony jakiegokolwiek uchwytne znaczenia. Tak pojmowana przyroda jest jedynie czczym urojeniem, wprowadzonym przez pogan,

<sup>1</sup> *Dzieje Apostolskie*, 17, 28.

którzy nie posiadali adekwatnych pojęć wszechobecności i nieskończonej doskonałości Boga. Trudniej jednak zrozumieć to, że taki pogląd mógł się przyjąć pośród chrześcijan wyznających wiarę w Pismo Święte, które stale przypisuje bezpośredniemu działaniu Boga te skutki, które pogańscy filozofowie zwykli przypisywać naturze. „Na dźwięk Jego głosu huczą wody w niebie, On sprawia, że się chmury podnoszą z krańców ziemi; On czyni błyskawice - zapowiedź deszczu - i wysyła wiatr ze swoich zbiorników”.<sup>1</sup> On przemienia ciemności w poranek, a dzień w noc zamienia”.<sup>2</sup> „Nawiedziłeś ziemię i nawodniłeś; deszczami ją spulchniłeś i pobłogosławiłeś jej płodom; rok uwieńczyłeś swoją dobrocią, tak że łąki się stroją trzodami, doliny okrywają się zbożem”.<sup>3</sup> Jednak pomimo tego, że Pismo stale przemawia takim językiem, odczuwamy jakąś niezrozumiałą niechęć do tego, by uwierzyć, że Bóg angażuje się tak bardzo w nasze ludzkie sprawy. Wolelibyśmy przyjąć, że jest On bardzo odległy i chętnie byśmy Go zastąpili jakimś ślepym niemyślącym substytutem, chociaż (jeśli mamy wierzyć św. Pawłowi) „w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas”.<sup>4</sup>

151. Nie wątpię, że ktoś zarzuci nam, że znane nam z obserwacji powolne i stopniowe procesy powstawania rzeczy w przyrodzie nie wydają się mieć za swą bezpośrednią przyczynę ręki Wszechmocnego Sprawcy. Poza tym drapieżne zwierzęta, poronienia, owoce zwiędłe w fazie kwitnienia, deszcze padające na miejsca pustynne, nieszczęścia, które naznaczają ludzkie życie, i wiele tym podobnych rzeczy, stanowią argumenty przemawiające za tym, że ustanowiony porządek przyrody nie pozostaje pod bezpośrednią władzą i nadzorem nieskończone mądrego i dobrego Ducha. Odpowiedź na ten zarzut znajduje się już w znacznej mierze w art. 62, gdzie jasno widać, że wspomniane procesy zachodzące w przyrodzie są absolutnie konieczne do tego, aby najprostsze i ogólne reguły mogły być stosowane w sposób stały i konsekwentny, co przemawia zarówno za mądrością, jak i dobrocią Boga. Urządzenie owej potężnej maszyny przyrody charakteryzuje się takim mistrzostwem, że podczas gdy jej ruchy i rozmaite zjawiska oddziałują na nasze zmysły, to ręka, która kieruje całością, sama pozostaje niepostrzegalna dla człowieka. „Prawdziwie (jak powiada prorok) Tyś Bogiem ukrytym”.<sup>5</sup> Lecz choć Bóg ukrywa się przed oczyma człowieka zmysłowego i gnuśnego, który nie podejmie najmniejszego choćby wysiłku myślenia, to jednak dla nieuprzedzonego i uważnego umysłu nic nie będzie łatwiejsze do odczytania

<sup>1</sup> *Księga Jeremiasza*, 10,13.

<sup>2</sup> *Księga Amosa*, 5, 8.

<sup>3</sup> *Psalms* 65.

<sup>4</sup> *Dzieje Apostolskie* 17, 27.

<sup>5</sup> *Księga Izajasza* 45,15.

ponad bliską obecność wszechmądrogo Ducha, który kształtuje, reguluje i podtrzymuje w istnieniu cały system wszechświata. Z tego, co zauważyliśmy gdzie indziej wynika jasno, że funkcjonowanie w zgodzie z ustalonymi i ogólnymi prawami jest tak konieczne do tego, byśmy mogli kierować sprawami naszego życia i wnikać w tajniki przyrody, że bez tego ani nie wiadomo jak szeroka i głęboka myśl ludzka, ani cała mądrość i pomysłowość człowieka na nic by się nie zdały. Nie byłoby bowiem możliwe nawet to, żeby tego rodzaju zdolności czy władze umysłowe w ogóle istniały.<sup>1</sup> Już ten jeden faktor w zupełności by wystarczył, aby przechylić szalę na korzyść naszych zasad, jakiegokolwiek trudności by stąd wynikały.

152. Dalej, powinniśmy zauważyć, że owe niedoskonałości i wady przyrody nie są same pozbawione pożytku, gdyż są źródłem pożądanej różnorodności i uwypuklają piękno pozostałej części stworzenia, tak jak cienie na obrazie służą podkreśleniu jego jaśniejszych i bardziej świetlistych partii. Byłoby też dobrze, gdybyśmy zbadali, czy aby nie jest następstwem przesądu nabytego wskutek naszego obycia się z małostkowymi i skąpymi osobnikami, że uznajemy trwonienie nasion i zarodków oraz przypadkowe niszczenie roślin i zwierząt zanim osiągną pełną dojrzałość za świadectwo braku roztropności u Twórcy przyrody. W przypadku człowieka można rzeczywiście poczytać za przejaw mądrości to, że oszczędnie dysponuje rzeczami, których nie może nabyć bez wielkiego trudu i wysiłku. Nie powinniśmy sobie jednak wyobrażać, że stworzenie niesłuchanie subtelnego organizmu zwierzęcia czy rośliny przysparza Wszechmogącemu Stwórcy więcej trudów czy kłopotów niż stworzenie małego kamyka. Przecież nic nie jest bardziej oczywiste niż to, że Wszechmocny Duch potrafi stworzyć każdą rzecz za pomocą *samego fiat*, czyli aktu swojej woli. Stąd wynika jasno, że owa wspała obfitość stworzeń nie powinna być interpretowana jako przejaw słabości czy rozrzutności ich Stwórcy, ale raczej należy w niej widzieć argument świadczący o bezmiarze Jego potęgi.

153. Jeśli zaś chodzi o obecną w świecie domieszkę niedoli i cierpienia, które są następstwem ogólnych praw przyrody i owocem działań skończonych, niedoskonałych duchów, to, w naszym obecnym stanie, są one absolutnie niezbędnym warunkiem naszej pomyślności. Nasze horyzonty są jednak zbyt wąskie, dlatego na przykład skupiamy naszą uwagę na idei jakiegoś indywidualnego cierpienia i uznajemy go za zło. Tymczasem, gdy spojrzymy szerzej, aby pojąć różnorakie cele, związki i zależności między rzeczami, relacje i okoliczności, w jakich doznajemy bólu i przyjemności, naturę ludzkiej wolności i cel, dla którego znaleźliśmy się na tym świecie - będziemy

<sup>1</sup> Zob. art. 31 [przyp. aut.].

zmuszeni przyznać, że te poszczególne rzeczy, rozpatrywane same w sobie wydające się złem, posiadają naturę dobra, kiedy siebie rozważy w powiązaniu z całym systemem stworzenia.

154. Na podstawie tego, co tu zostało powiedziane, każdy myślący człowiek może zobaczyć, że fakt, iż w ogóle istnieją jacyś zwolennicy ateizmu albo herezji manichejskiej, tłumaczy się wyłącznie brakiem uwagi i niedostateczną pojętnością umysłu. Duchy mierne i nienawykłe do refleksji mogą istotnie wyśmiewać dzieła Opatrzności, których piękna i harmonii nie są zdolne pojąć albo nie chcą sobie w tym celu zadawać trudu. Ci jednak, którzy są wyćwiczeni w rzetelnym i dalekowzrocznym myśleniu i przywykli do refleksji, nigdy nie będą mieli dość podziwu dla śladów Boskiej mądrości i dobroci, jaśniejących w urządzeniu przyrody. Czy jednak istnieje jakakolwiek prawda, która oświecałaby umysł tak mocno, żeby nie można się od niej odciąć, odwracając od niej myśl i celowo przymykając na nią oczy? Jakże się przeto dziwić, że większość ludzi, ustawicznie zaabsorbowana pogonią za korzyściami materialnymi albo przyjemnością i nienawykła do skupienia uwagi czy otwierania oczu swojego umysłu, nie jest przekonana w pełni i z całą oczywistością o istnieniu Boga, choć należałoby się tego spodziewać po rozumnych stworzeniach?

155. Powinniśmy się dziwić raczej temu, że można spotkać ludzi na tyle nierozumnych, by lekceważyć tak oczywistą i doniosłą prawdę, niż temu, że lekceważąc ją, nie dają się do niej przekonać. Niestety należy się obawiać, że nazbyt wielu mieszkańców chrześcijańskich krajów, ludzi znaczących i rozporządzających wolnym czasem jedynie za sprawą gnuśnej i obrzydliwej opieszałości popadło w ateizm. Niepodobna przecież zupełnie, żeby dusza przeniknięta i oświecona autentycznym poczuciem wszechobecności, świętości i sprawiedliwości Wszechmogącego Ducha miała z uporem i bez wyrzutów sumienia naruszać Jego prawa. Powinniśmy zatem z powagą medytować nad tymi ważnymi kwestiami i z nimi obcować, żebyśmy mogli w ten sposób nabyć wolne od wszelkich wątpliwości przekonanie, że „oczy Pana na każdym miejscu widzą dobro i zło, że On jest z nami i zachowuje nas wszędzie, gdziekolwiek się udajemy, i daje nam chleb, abyśmy go pożywali, i szaty, abyśmy się w nie przyodziali”; że jest on obecny i zna nasze najskrytsze myśli; i że pozostajemy w absolutnej i bezpośredniej od Niego zależności. Jasny pogląd na te wielkie prawdy nie może nie natchnąć naszych serc pełną czci uwagą i świętą bojaźnią, która stanowi najlepszą zachętę do cnoty i najlepszą obronę przeciwko występki.

156. Wszak w końcu tym, co w naszych badaniach zasługuje na pierwsze miejsce jest rozmyślanie o Bogu i o naszym obowiązku. Przyczynienie się do uznania tej prawdy stanowiło główny cel i sens mojego trudu, tak więc

musiałbym je uznać za całkowicie bezużyteczne i daremne, gdyby to, co tutaj powiedziałem, nie zdołało natchnąć moich czytelników pobożnym poczuciem obecności Pana. A wykazawszy fałszywość i próżność tych jałowych dociekań, które stanowią główne zajęcie uczonych, wypada im udzielić rady, aby ze czcią przyjęli zbawienne prawdy Ewangelii, których poznanie i wcielanie w życie stanowi szczyt doskonałości ludzkiej natury.

## POSŁOWIE

### *Sola mens*<sup>1</sup>

#### Wstęp

Gdyby w telewizyjnym quizie pojawiło się pytanie o autora najbardziej politowania godnej koncepcji filozoficznej, stanowiącej kamień obrazy dla tzw. zdrowego rozsądku, z olbrzymim prawdopodobieństwem, graniczącym niemal z pewnością, spodziewać się można, iż poprawna odpowiedź brzmiałaby: „George Berkeley”. Któż może bowiem wziąć na poważnie pogląd, iż zamykając oczy, unicestwiamy cały świat istniejący na zewnątrz naszego umysłu (bo takiego czegoś jak świat poza umysłem po prostu nie ma). Stanowisko takie wydaje się jawną niedorzecznością, wszak po byle drzemce bez wahania budzimy się z przekonaniem, że otaczająca nas rzeczywistość jest taka, jaka była przed zaśnięciem, i na pewno jest czymś w stosunku do naszego umysłu zewnętrznym. Z niewzruszoną pewnością odnosimy się do wszystkich rzeczy tak, jakbyśmy doskonale wiedzieli, co się z nimi dzieło podczas naszej zmysłowej absencji.

Poglądy Berkeleya od początku, czyli od momentu opublikowania *Traktatu o zasadach ludzkiego poznania* (1710), poddawane były surowej krytyce. Choć w innych dziełach nasz autor prezentuje nowe i ulepszone argumenty na rzecz swoich tez, nie musi to bynajmniej oznaczać, iż jego teorie są trafne, prawdziwe i dobrze opisują rzeczywistość; może raczej - że wskazanie w ich obrębie na błąd w rozumowaniu lub fałszywość ich założeń czy przesłanek jest rzeczą nadzwyczaj trudną.

Dlatego teoriami Berkeleya, które w różnych odmianach i postaciach wciąż są żywe, warto się zainteresować, sięgając do źródła, a więc do *Traktatu*. Choćby z przekory wobec spotykanych tu i ówdzie poglądów jakoby Berkeley był, po pierwsze, pomniejszonym filozofem brytyjskim, pozostającym w cieniu dwóch gigantów: Johna Locke'a i Davida Hume'a, po drugie empirystą, po trzecie wreszcie idealistą subiektywnym. Przekonania te można śmiało uznać za problematyczne. Berkeley z pewnością należy do filozoficznej ekstraklasy, a jego postać stanowi kamień milowy filozofii w ogóle. Jego empiryzm jest na tyle różny od empiryzmu zarówno Locke'a,

Serdecznie dziękuję dr. Januszowi Salamonowi SJ oraz dr. Przemysławowi Spryszakowi za uważną lekturę oraz życzliwe i wnikliwe komentarze.

Tekst powstał, gdy byłem stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

jak i Hunie'a, że z trudem można obronić pogląd, iż chodzi tutaj o to samo stanowisko w sprawie źródeł poznania. Nie można też nie wspomnieć o tym, że przypisywany mu idealizm subiektywny jest w pewnym sensie radykalizacją niektórych tez charakterystycznych zarówno dla racjonalizmu, jak i empiryzmu.

Teza mówiąca o związkach Berkeleya z racjonalizmem nie powinna dziwić. Po wszechnie wiadomo, że pozostawał on pod silnym wpływem pism Nicholasa Malebranche'a i stanowiska kartezjańskiego w ogólności. Co więcej, argumentacja z *Traktatu* podważa zapatrywania Locke'a i Kartezjusza na kwestię istnienia materii-substratu, wokół której ogniskują się własności pierwotne rzeczy. Te dwie przesłanki mogą prowadzić do wniosku, że Berkeley podejmuje heroiczną próbę zbudowania takiej teorii filozoficznej, w której dwa, pozornie tak od siebie odległe stanowiska, jak racjonalizm i empiryzm, okażą się dwiema stronami tej samej monety. W tym kontekście stosunek Immanuela Kanta do idei wyłożonych w *Traktacie* wydaje się nadzwyczaj jasny. Określenie ich w *Krytyce czystego rozumu* mianem „idealizmu subiektywnego” i przeciwstawienie „idealizmowi transcendentalnemu” sugeruje, iż mamy do czynienia z dwoma rozwiązaniami tego samego problemu - stosunku między jaźnią a tym, co jej się prezentuje w szeroko pojmowanych aktach umysłu.

W niniejszym szkicu rozważę poglądy George'a Berkeleya na trzy kwestie, mianowicie (1) bytu, (2) umysłu i (3) Boga. Wcześniej jednak niezbędne będą pewne uwagi natury metodologicznej i metafizycznej.

## Między zdrowym rozsądkiem a filozofią immanencji

Zacznijmy od uwag o charakterze metodologicznym: pomieszczona w *Traktacie o zasadach ludzkiego poznania* argumentacja przybiera trzy różne postaci: (1) analizy wyrażań, (2) analizy przekonań oraz (3) odwołania się do tzw. zdrowego rozsądku. Całość jest niezwykle złożoną konstrukcją teoretyczną, a przy niezaprzeczalnej dbałości Berkeleya o uzasadnienie swoich przekonań, może uchodzić za nadzwyczaj sprawną i współcześnie brzmiącą argumentację filozofa analitycznego.

(1) Analiza wyrażań. Standardowe ilustracje analizy wyrażań można odnaleźć w pierwszej części *Traktatu*, będącej ekspozycją skrupulatnej analizy pojęcia materii - przypomnijmy, że kluczowego dla teorii Johna Locke'a. Berkeley wkłada maksimum wysiłku w wykazanie, że pojęcie materii jest bezprzedmiotowe, tzn. nie posiada żadnej referencji, do niczego się nie odnosi. Gdybyśmy chcieli użyć nomenklatury któregoś ze współczesnych filozofów, najlepiej pasowałby termin Tadeusza Kotarbińskiego: „nazwa pozorna”.

Dwie rzeczy należy wziąć pod uwagę. Po pierwsze, analiza semantyczna, bo tak można ją określić, dotyczy kompleksu: znaczonego pojęcia oraz oznaczanego przedmiotu. Po drugie, rozstrzygnięcie, ku któremu Berkeley ostatecznie się skłania, można zinterpretować w kategoriach wyznaczania zakresu pojęcia przez jego treść. Analiza wyrażań skorelowana jest zatem z pewną wizją rzeczywistości. Ciekawe jest to,

że negatywny wynik analiz, stwierdzający, iż pojęcie materii jest pozbawione jakiegokolwiek treści, z konieczności stał się punktem wyjścia dla twierdzenia metafizycznego: sformułowania tezy o charakterze egzystencjalnym.

Odrzucenie przekonania, iż istnieje materia, która posiada kwalifikacje pierwotne, takie jak rozciągłość, kształt etc, pozwala przejść do drugiego etapu analizy, mianowicie analizy przekonań.

(2) Analiza przekonań może przyjmować dwojaki rodzaj formę: analizy spójności przekonań, będącej po prostu badaniem związków między zespołem żywionych przez nas sądów, tudzież kompleksowej analizy przekonań obejmujących prócz ich spójności także to, do czego się one odnoszą. Berkeley waha się między jedną i drugą formą analizy, ostatecznie decydując się na analizę kompleksową. W tym elemencie Berkeley niewątpliwie różni się od Kartezjusza czy Spinozy. Nie chodzi bowiem o analizę przekonań pod kątem ich wzajemnej zgodności, a w ostateczności o wskazanie mechanizmu ich generowania z innych, bardziej fundamentalnych przekonań za pomocą reguł dedukcyjnych. Chodzi raczej o wskazanie, iż nasze przekonania opierają się na czymś od nich jakościowo różnym, czymś, co samo nie jest po prostu przekonaniem.

Percepcje nie są przekonaniowe, tzn. nie przyjmują postaci sądów. Są ideami, lecz zarazem czymś umysłowym. Różnią się jednak od sądów wyrażanych w zdaniach. Idee są podstawową jednostką semantyczną, uchodzą za obiekty, do których odnoszą się wyrażenia naszego języka, podczas gdy przekonania (sądy) są zespołami idei. Przekonania w pierwszej kolejności coś wyrażają, w drugiej - opisują. Zdanie „Jestem przekonany, że Jan jest w domu” wyraża stan naszego umysłu oraz opisuje mój stosunek do zdania „Jan jest w domu”. Dla Berkeleya ma to znaczenie fundamentalne, gdyż wskazuje na uprzywilejowaną pozycję umysłu.

(3) Funkcjonalny charakter zdrowego rozsądku. Przyzwyczajeni jesteśmy wiązać pojęcie zdrowego rozsądku z pewną klasą przekonań na temat rzeczywistości. Świetną ilustracją takiego podejścia jest stanowisko G.E. Moore'a, według którego pewne zdania dotyczące świata, np. „istnieją przedmioty materialne”, „istnieją inne osoby”, „istnieje moja ręka” etc, konstytuują to, co w języku angielskim nazywa się *common sense* (z języka łacińskiego *sensus communis* - zmysł wspólny). Czy zatem w przypadku Berkeleya mamy do czynienia z wizją rozsądku jako zbioru przekonań bazowych, będących punktem wyjścia dla innych, wtórnych przekonań na temat świata. Odpowiedź może brzmieć: i tak, i nie.

Zdrowy rozsądek u Berkeleya można rozumieć na dwa sposoby. Raz jako władzę refleksyjną: kiedy mówimy, że coś jest lub nie jest zgodne ze zdrowym rozsądkiem, oznacza to, że nasza myśl pomyślnie lub niepomyślnie przeszła test, którym rozporządza rozsądek. Należy go zatem postrzegać jako swoistą władzę kontrolną, dysponującą narzędziami służącymi do badania poprawności rozumowania, wychwytywania błędów i niejasności. Moglibyśmy takie stanowisko określić mianem „funkcjonalnego”.

Drugie znaczenie zdrowego rozsądku jest już bardziej klasyczne. Najogólniej mówiąc, zdrowy rozsądek w tym sensie to po prostu pewien typ żywionych przez

umysł przekonanych na temat świata. Przekonania te nie są jednak pierwotne, zastane i zaakceptowane jako żywy przez nasz umysł zbiór sądów. Nie mogą takie być z powodu dla nas oczywistego, mianowicie Berkeley nie jest racjonalistą w sensie kartezjańskim, za nic w świecie nie mógłby się zgodzić z tezą, iż istnieją jakieś treści wrodzone (innatyzm). Nie jest tak, że nasze przekonanie *p* jest zdroworozsądkowe jedynie na mocy faktu posiadania władzy rozsądzania. Być przekonanym, *żep* i posiadać zdolność rozsądzania to dwie różne rzeczy wzajemnie do siebie nieredukowalne.

Oba sensy rozsądku najpełniej zostaną omówione przez I. Kanta w *Krytyce czystego rozumu*. Tymczasem musimy zdać sobie sprawę, iż Berkeley może być uznany za pierwszego filozofa antycypującego transcendentalną filozofię wielkiej trójki: Kanta, Schellinga i Fichtego. Okoliczność ta ma duże znaczenie dla odczytania sensu teorii Berkeleyowskiej. Umieszczając ją wśród teorii empirystycznych, stracilibyśmy z oczu jej największą zaletę i jednocześnie wadę, mianowicie doprowadzenie do granic możliwości racjonalizmu, po którym musiał przyjąć albo sceptycyzm (D. Hume), albo transcendentalizm (I. Kant). Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że Kanta z dogmatycznej drzemki zbudził Hume, ale też że fragmenty pierwszej *Krytyki* zostały poświęcone odparciu idealizmu subiektywnego G. Berkeleya. Jeżeli poprawnie rozumie się termin „idealizm”, nie może być wątpliwości, że chodzi o trzecią drogę.

## Między racjonalizmem a empiryzmem

Tytuł niniejszego paragrafu sugeruje, iż należy przedstawić powyżej tezę opatrzyć pewnym zastrzeżeniem. Jest tak w istocie. Berkeley nie jest racjonalistą w stylu kartezjańskim, ale to nie oznacza wcale, że pozostaje w opozycji do tego jakże szerokiego nurtu europejskiej myśli filozoficznej XVII wieku.

Zakwalifikowanie Berkeleya do obozu racjonalistów może u niektórych budzić mieszane uczucia, wydaje się jednak, że nie należy także pośpiesznie i zbyt pochopnie przesądzać o jego przynależności do empiryzmu. Jeżeli całościowo pojętą władzę kognitywno-wolitywnych aktywności nazwiemy umysłem (łac. *mens*, ang. *mind*, niem. *Geist*), rozum i zmysły bez wątpienia trzeba będzie uznać za jego części składowe. Skomplikowane rozumowanie z początkowych partii *Traktatu* - wysuwane przeciw poglądom Locke'a w sprawie istnienia jakości pierwotnych (jako obiektywnych własności rzeczy istniejących poza umysłem) - sugeruje, że autor nie przekroczył jeszcze Rubikonu. W aspekcie epistemologicznym Berkeley zdaje się twierdzić, że tym, co poznawalne, są jedynie byty mentalne (umysłowe), natomiast w aspekcie metafizycznym idzie jeszcze dalej, utrzymując, że tym, co istnieje, jest to, co mentalne.

Wypowiedzi Berkeleya o ideach, pojęciach i życiu umysłu pozwalają na wysnuć przypuszczenia, iż centralny pomysł tego irlandzkiego filozofa sprowadza się w swojej istocie do stwierdzenia, iż jedynym i wyłącznym przedmiotem aktywności

kognitywnej naszego umysłu są jego własne treści. Nie oznacza to bynajmniej, że treści te są w całości jego własnym wytworem, a więc umysł występuje jako ontologiczny gwarant każdej treści pojawiającej się w jego zasięgu. Na to właśnie Berkeley się nie godzi. Wyrażenie „bycie wytworem umysłu” rozumieć należy jako pewnego typu zależność przyczynową.

W koncepcji Berkeleya pochodzenie treści mentalnych nadbudowane jest nad teorią idei: treści mentalne pochodzą z percepcji, wyobraźni i refleksji. Ten trójdzielny podział ma uświadomić czytelnikowi *Traktatu*, iż jedyną gwarancją, z jaką mamy do czynienia w przypadku umysłu ludzkiego, może być gwarancja statusu treści mentalnych. Innymi słowy, cokolwiek miałyby się stać treścią dostępną umysłowi, musi stać się treścią mentalną. Stanowisko Berkeleya nie powinno szokować. Taki sam pogląd głosił Parmenides, Platon, także Arystoteles, a z filozofów bliższych Berkeleyowi niektórzy scholastycy, ze św. Tomaszem z Akwinu na czele.

To, w jaki sposób scharakteryzujemy Berkeleya, zależy zatem od tego, czy zgodzimy się na następujące rozumowanie: jeżeli nasz (ludzki) umysł nie jest przyczyną treści mentalnych, a jedynie nadaje im status tego, co mentalne, i jeżeli istnieją tylko treści mentalne, istnieje umysł, który spełnia obie te funkcje równocześnie, po prostu treści mentalne wytwarzając. Taki umysł, duch, to oczywiście Bóg. Teraz rozumowanie Berkeleya staje się jasne: Bóg niczego nie musi poznawać drogą przyczynowego zewnętrznego wzbudzenia w jego umyśle treści mentalnych, a więc wszystkie treści mentalne są generowane w ramach jego władzy umysłowej. Berkeley dąży do uznania Boga za ontologicznego gwaranta wszelkich treści, czyli po prostu za ich przyczynę. Z tego wynika, że aktywność umysłowa człowieka, jakkolwiek w pewnej swojej fazie zależna od relacji kauzalnej czynnika pozaumysłowego i samego umysłu, ostatecznie jest dublowaniem życia umysłowego Boga z naturalnie nałożonymi ograniczeniami.

## Idee - jakości - materia

Przechodzimy teraz do omówienia kilku szczegółowych kwestii, będących konsekwencjami zajmowanego przez Berkeleya stanowiska. Dwa zagadnienia odgrywają tutaj centralną rolę: (1) krytyka tzw. abstrakcyjnych idei ogólnych oraz (2) krytyka teorii jakości pierwotnych. Obie koncepcje były autorstwa znamienitego filozofa angielskiego, Johna Locke'a, inicjatora nowożytnego ruchu empirystycznego. Przeprowadzony przez Berkeleya atak na teorię Locke'a ma podstawy w przekonaniach religijnych Irlandczyka. Jego zdaniem, przyjmując teorię abstrakcyjnych idei ogólnych, a przede wszystkim teorię jakości pierwotnych, podważamy podstawy naszej wiary. *Traktat* jest w istocie swoim tekstem apologetyczno-polemicznym. Berkeley, młody człowiek o silnej wierze, broni stanowiska teistycznego, przedstawia w nim skomplikowaną argumentację mającą doprowadzić do ugruntowania przekonań teistycznych, a wręcz uzmysłowić nam, że Bóg istnieje. W ten sposób *Traktat* staje się argumentem filozoficznym na rzecz istnienia Boga.

Berkeley z największą niechęcią odnosił się do tezy, iż istnieją abstrakcyjne idee ogólne, tzn. że istnieje coś takiego jak abstrakcyjna rzeczywistość ogólna, że istnieją oderwane od przedmiotów treści ogólne, będące znaczeniami naszych wyrażeń. W analizowanym przypadku Berkeleyyowi chodzi o ściśle określony typ ogólności: abstrakcyjną ogólność idei. Tym zatem, co odrzuca, nie jest jakaś bliżej nieokreślona ogólność treści pojęciowych, lecz ogólność percepcji generujących idee, a więc obiekty mentalne. Trudno nie zgodzić się co do tego, że mówienie o percepcjach ogólnych jest pewnym nadużyciem. Więcej nawet, takich percepcji nie sposób sobie po prostu wyobrazić. Każda percepcja jest ściśle określona i zindywidualizowana, odnosi się bowiem do czegoś konkretnego.

Idee w swojej podstawie są również konkretne, indywidualne, choć jednocześnie mogą być ogólne. Tutaj pojawia się ważny niuans w teorii Berkeleya, od zrozumienia którego zależy to, czy w ogóle zrozumiemy jego teorię języka. Odrzucenie abstrakcyjnych idei ogólnych ma swoje źródło w przekonaniu, iż idee nie istnieją poza kontekstem percepcji, bez związku z przedmiotem. Abstrakcja jest procesem odrywania się od przedmiotu; w jakimś sensie rezygnowaniem z niego. Na to Berkeley nie chce się zgodzić. Abstrakcyjne idee ogólne są po prostu mamidlami i nie mogą istnieć z tego prostego powodu, że istnieją tylko takie idee, które dostępne są w percepcjach jakiegoś podmiotu. Nie oznacza to bynajmniej, że nie istnieją idee ogólne. Istnieją, ale ich ogólność nie ma charakteru abstrakcyjnego (nie uzyskują miana ogólnych na podstawie oderwania jakichś własności od przedmiotów, którym te własności przysługują). Są ogólne z uwagi na pewną cechę, jaką się odznaczają, mianowicie możliwość odnoszenia do wielu przedmiotów. Idea jest ogólna, gdyż ta sama idea towarzyszy nam w doświadczeniu (percepcji) wielu przedmiotów.

Nie chodzi zatem o kwestię różnicy między konkretem a ideami ogólnymi - tradycyjnie przynależną do tzw. sporu o uniwersalia. Wątpliwe na gruncie teorii G. Berkeleya jest pojęcie konkretności. Nie chodzi wszak o konkretność przedmiotu, lecz raczej konkretność doświadczenia przedmiotu, a to jest zupełnie inna forma indywidualności. Gdyby zgodzić się, że przedmiot jest wiązką własności, trzeba byłoby powiedzieć, że przedmiot jest wtórny w stosunku do idei, a więc jest przedmiotem w sensie ogólnym. Nie oznacza to, że jest przedmiotem ogólnym. Nie istnieją przedmioty ogólne, ale istnieją przedmioty będące kompleksem idei, aktualnie pochodnych w stosunku do percepcji. Na to nakłada się dodatkowo teoria, w myśl której istnieją tylko duchy. Akceptując ją, konsekwentnie godzimy się na to, że prawdziwymi konkretami są jedynie duchy, które różnią się od siebie pod względem ontologicznym, tzn. obiektywnie i poza wszelką percepcją, natomiast przedmioty są konkretnymi percypowanymi i różnią się od siebie jedynie o tyle, o ile różnią się od siebie idee tych przedmiotów, a zatem treści mentalne z nimi związane.

Odrzucając abstrakcyjne idee ogólne, Berkeley godzi w podstawowe przekonanie J. Locke'a na temat możliwości wyabstrahowania treści ogólnych z percepcji. Proces ten nie jest, zdaniem Berkeleya, możliwy, ponieważ oznaczałby, iż istnieją treści abstrakcyjne jako kolejna kategoria przedmiotów. Pogląd taki jest trudny do przyjęcia, szczególnie gdy dobrze przeanalizuje się życie mentalne, czyli konkretne

stany mentalne, będące zawsze ideami czegoś i będące do czegoś, za pomocą konkretnej percepcji, odniesione. Abstrakcja wprowadziłaby w ten układ zależności nową jakość: abstrakcyjne idee ogólne byłyby odnoszone do czegoś, co nie byłoby powiązane z konkretną percepcją.

Teoria ta nie byłaby pełna, gdyby nie drugi zarzut, jaki przedstawia w *Traktacie* Berkeley, tym razem dotyczący istnienia tzw. jakości pierwotnych. Przypomnijmy, że John Locke głosił doktrynę dwóch rodzajów jakości: pierwotnych i wtórnych. Pierwszy rodzaj jakości to obiektywne, najbardziej fundamentalne własności przedmiotów, takie jak rozciągłość, kształt, bycie w czasie. Jakości wtórne to jakości będące w pewnym sensie stanami podmiotu. Należą do nich np. bycie gorzkim, bycie ciepłym, bycie wysokim etc. Berkeley odrzuca jakości pierwotne, gdyż niechybnie ich istnienie implikuje istnienie czegoś, co Locke nazywa substratem, a co po prostu miało być materią, która pobudza nasze zmysły i wywołuje stany mentalne zwane jakościami wtórnymi.

Nie ulega wątpliwości, że mamy tutaj do czynienia z poglądami będącymi pokłosiem pewnej wersji racjonalizmu, który cechuje Berkeleya. *Traktat*, będący wyrazem pewnego niezdecydowania autora, wydaje się dziełem, które można czytać jako wyraz poszukiwania trzeciej drogi między Kartezjuszem i Lockiem - właśnie za sprawą odrzucenia teorii jakości pierwotnych, a w dalszej kolejności materii-substratu jako podstawy ontycznej przedmiotu. Zaakceptowanie istnienia jakości pierwotnych niesie konsekwencje zarówno natury epistemologicznej, jak i ontologicznej. W aspekcie epistemologicznym należy się zgodzić, że jedynymi poznawalnymi jakościami przedmiotów są jakości wtórne, podczas gdy jakości pierwotne pozostają poza zasięgiem władz kognitywnych. Stąd już blisko do jakiejś wersji agnostycyzmu lub sceptycyzmu. Właśnie z takimi poglądami walczy Berkeley. Konsekwencje ontologiczne nie są wcale łatwiejsze do zaakceptowania.

Locke'a teoria materii-substratu o kilku podstawowych własnościach jest refleksem teorii klasycznej, znanej na długo przed Kartezjuszem. Przypisuje się ją Arystotelesowi oraz średniowiecznym sukcesorom jego myśli. Wedle teorii Arystotelesa istnieją dwa typy materii: pierwsza i druga. Pierwsza jest czystą możliwością, która jest w stanie przyjąć każdą formę, czyli może stać się podstawą dla każdego przedmiotu (wyłączając Boga). Materia druga, najczęściej nazywana materialem, jest możliwością, ale nie czystą. Oznacza to, że nie wszystkie rodzaje form może przyjąć. Różnica między oboma rodzajami materii jest zatem różnicą ontologiczną. Problematiczną pozostaje kwestia istnienia materii pierwszej. Gdyby przyjąć jej istnienie, dopuścilibyśmy czynnik ontologiczny, którego status mógłby sugerować odwieczność i wieczność. Te cechy zaś przynależą tylko Bogu. Nie wydaje się jednak, by Arystoteles chętnie przyznawał istnienie materii pierwszej, choć nie oznacza to wcale, że nie przyznałby jej statusu bytowego (orzekał o niej, że jest bytem). Trzeba bowiem pamiętać, że podstawowy sposób istnienia to tzw. *synolon* - złożenie z materii i formy. Mówienie o materii jest zatem kwestią wtórną i przynależy do porządku wyjaśniania rzeczywistości.

Choć brak tu miejsca na szerszą prezentację poglądów Arystotelesa, warto zwrócić uwagę na fakt, iż Berkeley, krytykując Locke'a, odnosi się również do Stagiryty.



W ten sposób rzuca wyzwanie tradycyjnemu podziałowi na to, co mentalne i pozamentalne. Ważnym z tego chociażby powodu, iż sugeruje, że istnieją przedmioty, których status ontologiczny nie zależy od żadnego umysłu. Tego zaś było Berkeleyowi za wiele. Przyznanie, iż istnieje co najmniej jeden przedmiot, który nie jest zależny w swoim byciu od umysłu, oznaczałoby zniweczenie całej argumentacji, z którą mamy do czynienia w *Traktacie*. Jasne jest zatem, że trzeba teraz omówić kwestię jedności istnienia i myślenia; najbardziej doniosłą i rodzącą najpoważniejsze konsekwencje.

## Istnienie i percepcja

Stanowisko Berkeleya jest stosunkowo łatwe do wyrażenia: istnieć to być postrzeganym, w języku łacińskim: *esse = percipi*. Przyjrzyjmy się jego założeniom, wariantom interpretacji i konsekwencjom, jakie rodzi. Zaczniemy od analitycznego podziału problemów na zagadnienia logiczne, epistemologiczne i ontologiczne. (1) Do zagadnień logicznych zaliczymy kwestie orzekania o przedmiocie dwóch predykatów: „istnieje” oraz „jest postrzegany”. Jeżeli teoria Berkeleya ma być prawdziwa, predykaty te muszą posiadać równe zakresy i podstawione za siebie zachowywać wartość logiczną zdania. (2) Zagadnienie epistemologiczne wyraża następująca kwestia: jeżeli istnieć, to być postrzeganym, należy odpowiedzieć na pytanie, kto i w jaki sposób postrzega postrzegane i czy czasami nie rodzi się w tym przypadku tzw. regres w nieskończoność, a także skoro sami jesteśmy duchami niedostępnymi drogą percepcji, w jaki sposób poznajemy siebie. (3) Wreszcie powstaje kwestia ontologiczna: jeżeli jedynym bytem jest to, co percypowane, *de facto* posługujemy się dwoma różnymi pojęciami istnienia, innym dla przedmiotów percepcji, innymi dla przedmiotów pozapercepcyjnych: duchów i Boga.

(1) Problem logiczny związany z kwestią utożsamienia istnienia i bycia postrzeganym, tak jak wspomniałem, sprowadza się do wątpliwości w sprawie ewentualnego podstawienia za predykat „istnieje”, predykatu „jest postrzegany”, bez jednoczesnej zmiany wartości logicznej zdania. To oznacza m.in., że zakresy obu wyrażenń pokrywają się. Przyjrzyjmy się zdaniu „Jan jest wysoki”. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, dysponujemy dwoma predykatami, które będziemy chcieli przetestować, podstawiając je za predykat „jest wysoki”. Weźmy predykat pierwszy „istnieje”. Zdanie po modyfikacji będzie wyglądało następująco: „Jan istnieje”. Przyjmijmy, że zdanie to jest prawdziwe (jako derywat zdania „Jan jest wysoki”), a następnie podstawmy za „istnieje” nowy predykat. Nowe zdanie przyjmie postać: „Jan jest postrzegany”. Zachowanie wartości logicznej dla tego zdania jest kwestią fundamentalną. I może odbyć się pod kilkoma warunkami: (a) wygłoszenie zdania egzystencjalnego oznacza zawsze odnoszenie się do czegoś; (b) odnoszenie się do czegoś oznacza posiadanie jakiejś treści mentalnej; (c) treść mentalna jest przedmiotem percepcji. Wobec tego: istnieć to być postrzeganym.

Kontrowersja dotyczy referencji zdań egzystencjalnych. Chodzi o to, czy kiedy mówimy, że „*x* istnieje”, rzeczywiście do czegoś się odnosimy. Zbadajmy to na najprostszym przykładzie: „Jednorożce istnieją”. Możemy przyjąć dwie strategie: skrajnie realistyczną i nominalistyczną. Wybór pierwszej oznacza, że nasze zdanie odnosi się do jakiegoś obiektu, który nazywamy jednorożcem. I oczywiście, obiekt ten istnieje. Prowadzi to do paradoksu tzw. brody Platona, czyli uznania nieograniczonej liczby przedmiotów w uniwersum przedmiotowym. Druga strategia, wspierana metodologią B. Russella oraz W.v.O. Quine'a, oferuje nam zupełnie inną wizję uniwersum przedmiotów. Referencja zdania „Jednorożce istnieją” zależy od pomyślnego przejścia testu, po dokonaniu rozkładu tego zdania na zdania proste. Kłopot w tym, że zdanie egzystencjalne podlega rozkładowi tylko pod warunkiem, że nazwa w nim użyta jest jedynie nazwą formalnie, natomiast tak naprawdę jest to skrót deskrypcji. W naszym przypadku będzie to deskrypcja typu: „koń z długim rogiem pośrodku łba”. Podstawiając teraz deskrypcję za nazwę, otrzymujemy nowe zdanie: „Konie z długim rogiem pośrodku łba istnieją”, dające się już przeanalizować metodą Quine'a: „istnieje takie *x*, że *x* jest koniem i *x* posiada róg pośrodku łba”. Jak wiemy, wartość logiczna takiej formuły zależy od wartości logicznej poszczególnych jej członów. Jeżeli któryś z członów jest fałszywy, całość będzie fałszywa.

Rozpatrywaliśmy dwa zdania: „Jan istnieje” oraz „Jan jest przedmiotem percepcji”. Jeżeli akceptujemy wersję realistyczną w kwestii referencji wyrażenń spełniających funkcję podmiotów zdań egzystencjalnych, jedyny problem, jaki powstaje, dotyczy kwestii epistemologicznych, o których będziemy mówić za chwilę. Zdania z podmiotem „Jan” zachowują swoją wartość, pod warunkiem, że przedmiot, do którego się odnoszą w obu zdaniach, w obu przypadkach jest dany w jakimś rodzaju percepcji. Dla wersji nominalistycznej sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. Gdyby się okazało, że zdanie „Jan istnieje” jest fałszywe po dokonaniu analizy deskrypcji, wówczas prawdą jest negacja zdania drugiego, a więc „nie jest tak, że Jan jest przedmiotem percepcji”. Można jednak przyjąć wersję, że zdanie egzystencjalne okazuje się prawdziwe. Co zatem ze zdaniem o percepcji? Podmiot drugiego zdania także podlega analizie deskrypcyjnej, a więc jeżeli któreś ze zdań składowych jest fałszywe, całość jest fałszywa. Ponownie pojawia się problem natury epistemologicznej, tym razem o wiele większy i kto wie, czy nie trudniejszy do rozwiązania.

(2) Zaczniemy od kwestii zarysowanych w poprzednim punkcie. Rozpatrzmy przypadek, gdy wyrażenie „Jan” posiada referencję niezależną od referencji jakiegokolwiek opisu, dla którego ewentualnie to wyrażenie miałoby być skrótem. Teza Berkeleya stanowi poważne wyzwanie epistemologiczne i tylko pod pewnymi warunkami daje się utrzymać. Po pierwsze, musimy przyjąć, że referent wyrażenia „Jan” jest stale obecny w perspektywie poznawczej jakiegoś podmiotu. Po prostu ktoś go ciągle postrzega. Fakt ten jest trudny do zaakceptowania bez przyjęcia dodatkowego założenia, mianowicie że zawsze istnieje jakiś umysł postrzegający przedmioty, czyli Bóg, bo przecież żaden człowiek do takiej roli pretendować nie może. Raz z powodu ograniczeń przestrzennych, dwa czasowych. Tylko w przypadku Boga spełniony może być warunek pierwszy i drugi.

Jeszcze gorzej sytuacja wygląda, gdy tezę Berkeleya potraktujemy teorią Russella-Quine'a. Możemy wyobrazić sobie taką deskrypcję, która będzie prawdziwa dla zdania egzystencjalnego, ale nie będzie prawdziwa dla zdania percepcyjnego. Wystarczy „Jana” uznać za skrót wielce wyrafinowanego opisu naukowego, w którym pojawiają się terminy, których zastosowanie utrzyma wartość logiczną wyjściowego zdania egzystencjalnego, ale które odnosząc się np. do czegoś niedostępnego dla percepcji, stanowią jedynie nazwę bytu postulowanego. Wyrażenia „istnieć” i „percypować” mogłyby w tej sytuacji mieć różne zakresy, a więc zachowanie prawdziwości zdań byłoby kłopotliwe. Tutaj raz jeszcze pojawia się problem ontologiczny, mianowicie znaczenia wyrażenia „istnieć” i jego ewentualnej wieloznaczności.

Równie trudne jest udzielenie satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o samostrzeżenie. Rozumowanie wygląda następująco: jeżeli istnieć, to być postrzegającym (być przedmiotem percepcji), to w takim razie jeżeli percepcja ma istnieć, musi być postrzegana. I tak w nieskończoność. W filozofii taka ewentualność została zauważona przez matematyka i filozofa niemieckiego G.W. Leibniza i otrzymała nazwę „apercepcji”, czyli samostrzeżenia. Berkeley mówi o trzech typach idei, wśród których idee bazujące na percepcji zajmują centralną pozycję, lecz prócz nich istnieją także idee refleksyjne, będące właśnie wynikiem apercepcji. To jednak sprawy nie rozwiązuje. Nawet gdybyśmy przyjęli, iż każdemu aktowi percepcji towarzyszy apercepcja, wymaga to zaakceptowania założeń, co do których istnieją wątpliwości. Niepodobna na przykład, by percepcja percepcji miała charakter w pełni świadomego aktu (trudno postulować, byśmy zawsze zdawali sobie sprawy z tego, że postrzegamy postrzeżenie). Oznacza to, że istnienie percepcji zagwarantowane jest pewnym immanentnie określonym mechanizmem, z którego podmiot percypujący nie zdaje sobie sprawy.

Inne założenie związane jest z Berkeley o wskim twierdzeniu, że istnieją tylko duchy (umysły). To oznacza, że każdy akt poznawczy rozpoczynający się od percepcji wypełniany jest treścią, co do której nie ma żadnego znaczenia, czy determinuje władze poznawcze zewnętrznie czy też wewnętrznie. Poza duchem postrzegającym istnieją tylko inne duchy postrzegające. Z tego wynika, że teza „istnieć to być postrzegającym” w całej rozciągłości odnosi się jedynie do aktów percepcyjnych, których treść jest zawsze zdeterminowana przez ten lub inny umysł wywierający wpływ na stosowne władze kognitywne.

Dotykamy tu kwestii nazywanej w filozofii „solipsyzmem”. Teoria solipsystyczna głosi, iż istnieje tylko (jedynie - łac. *sola*) moja własna świadomość (dusza). Berkeley niebezpiecznie do takiego właśnie stanowiska się zbliża. Nie wydaje się jednak, by łatwo mógł się z takim zakwalifikowaniem pogodzić. Choć, istotnie, z trudem radzi sobie z kwestią poznawania innych duchów, sugerując, iż nie mamy co prawda ich idei, ale mamy ich pojęcia, tym niemniej istnienie innych duchów jest hipotezą wyjaśniającą pewne zjawiska i fakty, których umysł nie jest w stanie podważyć, a z którymi ma nieustannie do czynienia. Te fakty tudzież zjawiska to, najogólniej mówiąc, stały strumień danych dostarczanych naszym zmysłom, obserwowanie regularności, identyczności, wyraźne oddzielenie aktu poznawania od aktu tworzenia. Nie wydaje się,

by Berkeley dokonał redukcji ilość duchów do dwóch: swojego własnego i jakiegoś innego, stale dostarczającego strumienia danych. Trudno w jego przypadku mówić o czystej formie solipsyzmu. Co najwyżej nazwać go można solipsyzmem relatywnym w odróżnieniu od solipsyzmu absolutnego, niemalże niewyobrażalnego, tak z epistemologicznego, jak i ontologicznego punktu widzenia.

(3) Powyżej problem ontologiczny sformułowaliśmy jako kwestię ukrytej wieloznaczności terminu „istnieć” („być”). Gdyby okazało się, że faktycznie Berkeley używa wyrażen egzystencjalnych w dwóch różniących się znaczeniach, zasadny będzie zarzut popełnienia błędu zwanego w metodologii „błędem ekwiwokacji”, czyli używania w rozumowaniu jednego wyrażenia, lecz przypisywaniu mu różnych znaczeń.

Zacznijmy od dokładnego przyjrzenia się tezie „istnieć to być postrzegającym”. Przypominam, że w języku łacińskim formuła ta w drugim swoim członie nie angażuje żadnej formy czasownika „być”: *esse = percipi*. W języku polskim można byłoby ją oddać lakonicznym istnienie = postrzeżenie, która *de facto* oznacza coś zupełnie innego, niż formuła „istnieć to być postrzegającym”. Otrzymujemy w ten sposób dwie tezy ontologiczne. Pierwsza z nich głosi: „bytem jest tylko to, co jest przedmiotem postrzeżenia” - w ten sposób pozostajemy w obrębie rozważań prowadzonych powyżej, w których teza ta dyskutowana była z logicznego i epistemologicznego punktu widzenia. Druga teza ontologiczna mówi natomiast: „bytem jest to, co postrzeżenie” - różni się zatem znacznie od pierwszej, rodząc odmienne konsekwencje.

Rozważmy pierwszą tezę ontologiczną w kontekście pytania o wieloznaczność terminu „istnieć”. Jeżeli terminowi „istnieć” przypiszemy znaczenie egzystencjalne, konsekwentnie egzystencjalne znaczenie musimy także nadać wyrażeniu „być postrzegającym”, co niestety kłóci się z naszymi podstawowymi intuicjami. Trudność, jaka tu się pojawia, nie ogranicza się jedynie do nadawania znaczeń. Odnosi się do czegoś o wiele poważniejszego, mianowicie ostatecznego rozwiązania zagadki istnienia. Powiedzieć, że wyrażenie „być postrzegającym” posiada znaczenie egzystencjalne, to stwierdzić, iż każdy przedmiot istnieje o tyle, o ile istnieje odpowiednia percepcja. Analiza ontologiczna zostaje tym samym zredukowana do analizy percepcji, czyli właściwa ontologia to ontologia percepcji. Jest to wysoce problematyczne stwierdzenie i oznacza, że będziemy zmuszeni mówić o uniwersum ontologicznym w sensie ścisłym i całej rzeszy przedmiotów, co do których nie istnieje właściwa im percepcja (nadająca status egzystencjalny bytu), lecz co do których przyjmujemy np. założenie, że ich status ontologiczny jest nierozstrzygnięty.

Na jeszcze jedną rzecz należy zwrócić uwagę w przypadku pierwszej tezy ontologicznej - odrobinę zmieniającą sens poprzednich wywodów. Otóż definicją bytu jest cała teza *esse = percipi*, nie zaś jedna z jej części. Wyrażenie „istnieć” samo nic nie znaczy, tak jak nic nie znaczy samo wyrażenie „być postrzegającym”. Oznacza to, że kiedy używamy wyrażenia „istnieć” przypisujemy mu zrazu znaczenie „bycie postrzegającym”, *resp.* wyrażeniu „być postrzegającym” przypisujemy znacznie „istnienie”. W ten sposób Berkeley w zasadzie unika kłopotliwego pytania o sens egzysten-

cialny wyrażenia „istnieć”, całkowicie się go wyzybywając, ewentualnie rezerwując go dla przedmiotów nigdy w postrzeżeniu niedanych, a więc do których można użyć jedynie zwrotu „istnieje” i nic poza tym.

Druga teza ontologiczna z wielu względów wydaje się jeszcze bardziej problematyczna. Nadanie czasownikowi „istnienie” znaczenia „postrzeganie” i, w drugą stronę, czasownikowi „postrzeganie” znaczenia „istnienie” może dla wielu wydawać się nadzwyczaj wątpliwe. Jeżeli będziemy jednak pamiętali, że fraza *esse = percipi* jest w całości znaczeniem wyrażenia „byt”, dostrzeżemy bez trudu, jakie intencje mogły stać za sformułowaniem drugiej tezy ontologicznej.

Przypuśćmy, że orzekamy o jakimś przedmiocie, że istnieje, np. „Jan istnieje”. Gdy zapyta nas ktoś, co rozumiemy przez to zdanie, najprostszą odpowiedzią, zgodną ze zdrowym rozsądkiem, jest stwierdzenie, że Jan jest obecny, tudzież Jana można wskazać etc. „Istnieć” w tych dwóch wyszczególnionych przypadkach znaczy po prostu „być obecnym (w tym samym miejscu i czasie)” lub „być w zasięgu naszych możliwości ostensywnych (móc być wskazanym)”. Oba znaczenia bardzo dobrze pasują do koncepcji omówionej powyżej, zwłaszcza że eksploatowane są przez współczesnych filozofów różnych orientacji. Berkeley mógłby jednak wysunąć inną propozycję: kiedy używam wyrażenia „istnieć”, chcę w ten sposób podkreślić, że dany przedmiot wykonuje szczególnego rodzaju czynności - postrzega. Miarodajnie i wiarygodnie orzeka się zatem „istnienie” tylko o podmiotach postrzegających.

Na pierwszy rzut oka propozycja Berkeleya wydaje się niedorzeczna. Jak to, pojawiają się pytania, jedynym bytem są podmioty aktów kognitywnych? Wygląda na to, że odpowiedź brzmi: tak, tylko o podmiotach aktów kognitywnych można powiedzieć, że istnieją, o całej reszcie przedmiotów, niestety, nie. Zauważmy, że pogląd ten pozostaje w zgodzie z wynikami dociekań Berkeleya na temat abstrakcyjnych idei ogólnych oraz jakości pierwotnych, a przede wszystkim suponowanego istnienia materii jako obiektywnego podmiotu-substratu, do którego w jakiś tajemniczy sposób doczepione są rozliczne własności. Wnioski z tych analiz sprowadzają się zasadniczo do jednego: skoro nie istnieje nic zewnętrznego w stosunku do percepcji, a musi istnieć jakiś podmiot postrzegający (percepcje nie są zawieszane w próżni), zatem istnieje jedynie podmiot dokonujący postrzeżenia.

Teoria ta przypomina koncepcję kartezjańską i z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, że jest ona pewnym refleksem wątplenia metodycznego, w wyniku którego ustanowione zostaje jedno zdanie pewne: „myślę, więc jestem”. Wydaje się, że Berkeley, gdyby przyjął hipotezę o kartezjańskim pochodzeniu jego teorii, jeszcze ściślej definiuje istnienie, niż czynił to jego kontynentalny kolega. Nie mówi przecież o myśleniu, lecz o postrzeganiu. Dodatkowo, nie bardzo wiadomo, jaki przyjmuje porządek wynikania: czy fakt istnienia wynika z faktu postrzegania, czy też odwrotnie.

Co do pierwszej uwagi, Berkeley bezwzględnie broniłby się, twierdząc, że postrzeganie traktuje znacznie szerzej, niż to mu się przypisuje. Nie jest to tylko percepcja zmysłowa. Odwołałby się tutaj do swojej doktryny idei. Każda z nich jest wynikiem pewnego typu postrzeżenia. Myślenie jest dla Berkeleya po prostu pew-

nym typem przedstawienia, a więc percypowania. Choć o Bogu Berkeley nie może powiedzieć, że jest dany w postaci idei, a jedynie w postaci pojęcia, niemniej w bardziej lub mniej ścisły i właściwy sposób jest przedstawiany w umyśle. Podobnie ma się rzecz w przypadku innych duchów.

Druga uwaga traci sens, gdy przyjrzymy się formule *esse = percipi*. Nie jest to implikacja, ale równoważność. Zwrot Kartezjusza „myślę, więc jestem” nie jest definicją, jaką jest zwrot Berkeleya. Dla tego typu równoważności zaś nie ma znaczenia, czy pierwszym jej członem będzie „istnienie” czy też „postrzeganie”. Przy okazji warto dodać, że Kartezjusz sformułował swoją tezę w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Mówił zatem o sobie. Można zatem sformułować ją także na dwa sposoby: (1) „myślę, więc jestem” - skoro dokonuję aktu myślenia (formuluje to zdanie), zatem istnieję jako podmiot tego aktu, oraz (2) „jestem, więc myślę” - skoro formuluje zdanie o swoim istnieniu, zatem myślę (każde zdanie jest wynikiem aktu myślenia). Powodzenie tej interpretacji zależy w dużej mierze od tego, czy przyjmiemy za punkt wyjścia analizę przeprowadzaną w supozycji materialnej (w odniesieniu do użytych wyrażen) czy też będziemy jej dokonywali w supozycji personalnej (w odniesieniu do przedmiotów oznaczanych przez dane wyrażenia).

Podsumujmy to, co udało nam się ustalić w tym podrozdziale. Ontologiczna teza Berkeleya daje się interpretować na dwa sposoby. To oznacza, że staje przed dylematem, którego do końca nie był chyba świadomy: albo używać wyrażenia „istnieć” tylko w sposób ścisły, a więc zgodnie z nadanym mu znaczeniem (postrzeganie lub bycie postrzegany), albo w różnych sytuacjach posługiwać się różnymi znaczeniami wyrażenia egzystencjalnego, z tym wszakże zastrzeżeniem, że „istnieć” bez żadnych dookreśleń przysługuje duchom i Bogu, natomiast „istnienie = postrzeganie/ być postrzegany” przysługuje wszystkim pozostałym przedmiotom niebędącym duchami.

## Bóg - między założeniem a hipotezą wyjaśniającą

*Traktat o zasadach ludzkiego poznania* może uchodzić za dzieło z filozofii i filozoficznej teologii (teologii naturalnej). Na pierwszy rzut oka może się to wydawać dziwne, ale zważywszy na podtytuł młodzieńczej rozprawy Berkeleya, nie można mieć więcej wątpliwości. Proponuję zatem zacząć od zastanowienia się, czy mamy w tym przypadku do czynienia z eksplikacją przekonań religijnych autora, które przybrały taką a nie inną postać zrozumiałych tez filozoficznych, czy też jest to raczej próba pokazania, że gdy zgadzamy się na pewne poglądy natury, powiedzmy, epistemologiczno-metafizycznej, przekonanie teistyczne jest najlepszą hipotezą wyjaśniającą.

W odniesieniu do przekonań religijnych swoiste rozdwojenie postaw intelektualnych dobrze rozpoznał, żyjący wiele wieków przez Berkeleym, św. Anzelm z Canterbury, który wypowiedział dwa słynne zdania: *fides quaerens intellectum* i *credo ut*

*intelligam*: „wiara szukająca zrozumienia” oraz „wierzę, żeby zrozumieć”. A zatem nasze pytanie przyjmuje postać następującego dylematu: Czy Berkeley szuka zrozumienia dla swoich przekonań teistycznych, czy też wierzy, żeby (lepiej) zrozumieć.

Wywód Berkeleygo nie daje się łatwo zaklasyfikować do którejś z wymienionych postaw. Jest to w pewnym sensie problem natury ogólniejszej, mianowicie takiej, czy rzeczywiście jesteśmy w stanie zminimalizować wpływ przekonań innych niż te, które są dobrze uzasadnione lub które z dużym prawdopodobieństwem dadzą się uzasadnić, na nasze poczynania w sferze teorii (i odpowiednio praktyki). Raczej wątpliwe. Nie chodzi o to, by Berkeleyowi czynić zarzuty z tego, że nie przyjmuje stanowiska Locke'a w sprawie abstrakcyjnych idei ogólnych oraz istnienia materii-substratu z pobudek religijnych. Motyw ten nie jest bynajmniej mało szlachetny i godny potępienia, lecz może sprawiać wrażenie, że tak naprawdę zarówno Locke, jak i Berkeley są pożałowania godnymi myślicielami, którzy swoje teorie nadbudowują nad zespołem nieuzasadnionych przekonań. Kierunek implikacji od poglądów religijnych do poglądów filozoficznych wróży kłopoty z zagwarantowaniem wiarygodnych argumentów, a więc ostatecznie podważa sensowność uprawiania filozofii. Takie próby oczywiście były, są i będą podejmowane, lecz należy zdawać sobie sprawę z tego, że ostatecznie problemem nie są czyjeś przekonania religijne, ale raczej fakt, iż próbuje się na siłę udrapować w szaty mniej lub bardziej udanych teorii (naukowych).

Formułowanie przekonań religijnych w postaci teorii jest w istocie przyznaniem się do pewnego typu kompleksu wobec nauki. O ile w naszych czasach jest to nadszyczał dobrze widoczne, gdyż bieg dziejów wyznacza postęp w szeroko rozumianych naukach, o tyle za czasów Berkeleygo nie było co do tego jasności. Faktem jest jednak, że pojęcie nauki zaczynało się krystalizować, a Descartes, Leibniz, Locke po raz pierwszy określili racjonalność naukową jako paradygmatyczną dla całej przestrzeni naszego życia umysłowego. W tym kontekście nieco buńczucznie brzmi podtytuł dzieła Berkeleygo: „W którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary”. Zakłada się bowiem, że błędy takie zostały popełnione, a my, tzn. (podówczas jeszcze młody) George Berkeley, uporamy się z nimi i ich autorów na dobrą drogę sprowadzimy. Już lepiej brzmi druga część podtytułu, w której autor deklaruje, że zbada założenia postawy epistemicznej (sceptycyzm), metafizycznej (ateizm) i religijnej (niewiara). Wszystko to sugeruje jednak, że Berkeley podchodzi do problemu wiedzy z pewnym zespołem przekonań, które stanowią istotny motyw pozalógiczny, decydujący o całokształcie wywodów. Ciekawe jest natomiast to, że przekonujące argumenty, przedstawione w pierwszej części *Traktatu*, są całkowicie oderwane od ich ewentualnych przekonań bazowych, z których miałyby wynikać. Stąd, być może, warto postawić następującą hipotezę: *Traktat* jest dziełem, które daje się czytać na dwa sposoby: (1) jako tekst, w którym konstruowana jest teoria wiedzy bytu absolutnego (a po dokonaniu pewnych ograniczeń dostosowana zostaje do bytu ludzkiego) oraz (2) jako tekst, w którym konstruowana jest teoria wiedzy bytu ludzkiego, niemogąca obejść się bez uwzględnienia hipotezy o istnieniu Boga.

Wersję (1), używając języka metodologii, można byloby nazwać modelem (idealizacją), podczas gdy (2) konkretyzacją modelu. W obu rozwiązaniach istnienie Boga odgrywa zasadniczą rolę, aczkolwiek w (1) inną niż w (2). W (1) teza o istnieniu Boga jest przekonaniem fundamentalnym, które pozwala zbudować model maksymalistyczny (idealizację), a następnie osłabić warunki, by dopuścić jego rozliczne konkretyzacje. Etapami budowania modelu są kolejne fazy argumentacji przeciw teorii abstrakcyjnych idei ogólnych, jakości pierwotnych i materii-substratu. W kulminacyjnym momencie, gdy wiadomo już, że teza główna *esse = percipi* jest jedyną sensowną konsekwencją sformułowanych przesłanek rozumowania, staje się jasne, że mowa jest o pewnym modelu wiedzy, którego granicznymi punktami są z jednej strony wiedza czysto percepcyjna, z drugiej zaś wiedza czysto apercypcyjna. W obu przypadkach jest to Bóg. Człowiek, aspirując do wiedzy, porusza się między punktami skrajnymi, przy czym, podobnie jak w przypadku Boga, całość wiedzy czerpie z doświadczenia wewnętrznego, inaczej jednak uprzyczynowanego (lub w ogóle uprzyczynowanego). W tym sensie można rozumieć pewne wypowiedzi Berkeleygo, w których dozwala niekiedy na utożsamienie idei z rzeczami. Oznacza to po prostu, że w modelu nie ma między tymi dwoma pojęciami różnicy ani treści, ani zakresu, podczas gdy po przystosowaniu modelu do ludzkiej natury okazuje się, że różnica taka się pojawia i jest różnicą przyczyny (rzecz) i skutku (idea). Wiedza jest po prostu wynikiem działania przyczynowego na umysł oraz wynikiem operacji na immanentnym materiale powstającym w wyniku tego działania.

Idealizacja nie jest pomysłem Berkeleygo. Prekursorem był Kartezjusz: jeżeli chcemy osiągnąć wiedzę (mieć pewność co do żywionych przekonań) musimy wykluczyć wszelkie elementy zewnętrzne, zakłócające życie naszego umysłu. W ten sposób dostęp internalny (wewnętrzny) otrzymuje niespotykaną dotąd w filozofii rangę, będący jedynym właściwie czynnikiem uzasadniającym. Nie może zatem dziwić stwierdzenie Kartezjusza, że pewność możemy mieć tylko w stosunku do stanów naszego umysłu. Propozycja Berkeleygo jest bliska temu rozwiązaniu, choć nieco inaczej i z odrobiną mniejszą pychą sformułowana. Dostęp mamy jedynie do stanów wewnętrznych, ale żeby z tego uzyskać wiedzę, należałoby być Bogiem. Nikt z rodu ludzkiego nie jest Bogiem, więc jego wiedza musi być kompromisem między dostępem poznawczym do stanów wewnętrznych a ontologiczną gwarancją ich powstawania w umyśle. Tego ostatniego zastrzeżenia nie musi i nie może respektować umysł Boga, dla którego wszelka kauzalność musiałaby oznaczać, że istnieje coś, co nie jest wytworzone za sprawą aktu stwórczego (co uczyniłoby sprzecznym pojęcie Absolutu).

Druga strategia jest równie interesująca, aczkolwiek wspiera się na nieco innych przesłankach i do innych prowadzi wniosków. W tym kontekście *Traktat* można potraktować jako osobliwy dowód fizyko-teologiczny. W nawiązaniu do drugiej interpretacji, w której twierdzi się, że Berkeley przedstawia w swoim tekście teorię wiedzy ludzkiej bezwzględnie wymagającej dodatkowej hipotezy wyjaśniającej, będącej hipotezą o istnieniu Boga, najwyraźniej figurą tego typu dowodu można dostrzec. Rozumowanie przedstawia się następująco: skoro nie istnieje żadna materia-

## Zakończenie

substrat, wokół której mogłyby organizować się jakości pierwotne, wszelkie jakości są wtórne, tzn. zależne od umysłu. To zaś oznacza, że przedmiot jest jedynie pewną ideą. Niemniej jednak zauważamy, że istnieją pewne prawidłowości w percypowanych zjawiskach, a stwierdzenie, iż przedmioty istnieją o tyle, o ile myje postrzegamy, jesteśmy w stanie uznać za wysoce problematyczne. Wobec tego istnieje pilna konieczność postulowania istnienia ducha, który gwarantowałby stałą percepcję, w ten sposób otwierając nam drogę do wiedzy koniecznej, opierającej się na trwałych, niezmiennych fundamentach. Takim duchem może być tylko Bóg.

Hipoteza o istnieniu Boga ma zatem wymiar ontologiczny i epistemologiczny zarazem (wydaje się, że dla Berkeleygo nie ma różnicy między tymi dwoma wymiarami). Gwarancja ontologiczna jest tutaj pojmowana jako podtrzymanie czynnika sprawczego naszych idei pochodzących z percepcji. Nikt inny, prócz Boga, nie może zająć pozycji tego typu gwaranta. Odrzucając materię, która ma przecież pełnić funkcję takiej podstawy, choć na o wiele mniejszą skalę, Berkeley musiał borykać się z alternatywą: albo ja jako duch będę ontologicznie gwarantował niezmiennność i trwałość czynników kauzalnych, albo będzie to duch potężniejszy ode mnie. Odrzucenie pierwszego wariantu odpowiedzi jest naturalną konsekwencją analizy przekonań, w wyniku której staje się oczywiste, że niczego nie mogę być gwarantem, prócz swoich własnych treści refleksyjnych (samowiedzy). Samowiedza nie jest jednak jedyną składową ludzkiej wiedzy. W tej sytuacji przyjęcie istnienia Boga wydaje się Berkeleyowi rozwiązaniem najprostszym i rodzajem najmniej paradoksów. Unika dzięki temu solipsyzmu absolutnego.

W aspekcie epistemologicznym hipoteza o istnieniu Boga ma natomiast wyjaśnić, jak to jest, że poznajemy regularnie zachodzące zjawiska, sądzimy (prawdźwie) i komunikujemy naszą wiedzę (po to przecież istnieją idee ogólne). Gdyby przyjąć postawę radykalnie solipsystyczną, żadna wiedza nie mogłaby być komunikowalna, choć bez wątplenia mogłaby zaistnieć. Wszelako nie byłaby to wiedza w sensie ścisłym, ale samowiedza - wyrazem jej musiałoby być zaś milczenie. Przy radykalnym solipsyzmie nie ma zresztą sensu komunikowanie czegokolwiek, bo nie istnieje przecież żaden podmiot, który nadany komunikat mógłby odebrać. Bóg nie jest co prawda dobrym przykładem odbiorcy komunikatów językowych, ale za jego pośrednictwem udaje się wyjaśnić fakt, iż pomimo pewnego odseparowania ontologicznego i epistemologicznego - gdyż obracamy się w kręgu własnych treści mentalnych - komunikacja zachodzi i to z sukcesem. Powstaje nieodparte wrażenie, że Berkeley w tym aspekcie swojej konstrukcji teoretycznej bliski jest okazjonalizmu Malebranche'a, a za jego pośrednictwem teorii wprzód ustanowionej harmonii G.W. Leibniza.

Podsumowując: Berkeley waha się między strategią poszukiwania uzasadnienia dla swoich przekonań teistycznych, a przekonaniem, że wiara jest konsekwencją przedstawionej koncepcji, w której nie sposób uniknąć hipotezy o istnieniu Boga jako heurystycznie relewantnej. Nie ulega kwestii, iż w obu przypadkach otrzymujemy nadzwyczaj spójną wizję wiedzy, której elementem konstytutywnym jest odwołanie się do swoistego paradygmatu (idealizacji), a jednocześnie pokorne przyznanie, iż ludzka wiedza jest jedynie namiastką tej, którą byt absolutny (w przypadku modelowym) może osiągnąć.

Nikogo nie trzeba już chyba przekonywać, że *Traktat* jest dziełem o najwyższej wartości dla dziedzictwa myśli europejskiej. Jego odczytywanie nie zamyka się, broń Boże, w wąskich ramach zaproponowanych w tym eseju interpretacji. Stymulujące i orzeźwiający są figury myślowe G. Berkeleygo, choć wiele w nich pospiesznie wypowiedzianych uogólnień czy *tacite* przyjętych założeń. Taki jest jednak żywioł myślenia. Kto spodziewa się, że tekst ten będzie dowodem dedukcyjnym, szybko się rozczaruje. Istnieje w nim jednak ścisłość innego rodzaju: dorzeczość, spójność argumentacji i uczciwość w wyciąganiu konsekwencji z przyjętych założeń. Do tego dochodzi zadziorny, polemiczny ton, często przeradzający się w ironiczny tudzież sarkastyczny styl. Wielokrotnie powtarzane przygany są wyrazem młodzieńczej wewrwy autora, a jednocześnie dobrze ilustrują zapał, z jakim Berkeley walczy przeciw największej pladze (w jego mniemaniu), mianowicie sceptycyzmowi, ateizmowi i indyferentyzmowi religijnemu. Przekład Janusza Salamona styl ten zachowuje, a w wielu miejscach istotnie otwiera nowe perspektywy interpretacyjne. Różni się od starego, przez wielu uważanego za wielce udany, językiem i połączeniem kompetencji filozoficznych z filologicznymi. Tylko pod tym warunkiem dzieło filozoficzne może być zresztą przyswojone w języku innym, niż zostało napisane.

Zakończmy stwierdzeniem, być może mało oryginalnym, lecz zasadniczo słusznym: Berkeley zainicjował nowe rozdanie w filozofii, przesunawszy akcenty z teorii wiedzy na teorię samowiedzy. *Traktat* bezsprzecznie uchodzić zatem może za pierwszą próbę uprawiania filozofii transcendentalnej w nowym, nowożytnym sensie tego słowa. Pierwszą i od razu stawiającą najwyższe wymagania, tak co do formy dyskursu, jak i jego przesłanek. Nie powinno zatem dziwić, że wariantami stanowiska Berkeleygo są zarówno sceptycyzm, jak i transcendentalizm kantowski. *Tertium non datur*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

Wieliczka/Aberdeen, maj 2004

## Przewodnik bibliograficzny

Literatura na temat filozoficznych koncepcji G. Berkeleya jest niezwykle obfita i trudna do ogarnięcia. Stąd też przytoczone poniżej pozycje należy traktować jedynie jako orientacyjny punkt wyjścia do dalszych poszukiwań. Ze zrozumiałych względów przeważają prace w języku angielskim.

- Ablondi F., „Malebranche, Solipsism, and Divine Revelation”, *Sophia*, 33(1): 43-50.
- Ajdukiewicz K., „Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym”, „Przegląd Filozoficzny”, 1937, s. 271-287.
- Atherton M., *The Empiricists: Critical Essays on Locke, Berkeley, and Hume*, Rowman and Littlefield: Lanham.
- Bennett J., „Berkeley and God”, *Philosophy*, 40: 207-21.
- Bennett J., *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, vol. 1 i 2, Oxford: Clarendon Press 2001.
- Berman D., *Berkeley. Eksperymentalna filozofia*, Wydawnictwo Amber. Warszawa 1998.
- Brykman G., „Berkeley et le cartesianisme”, *Horizons Philosophiques* 1999; 9(2): 136-139.
- Danaher J., „Is Berkeley's World a Divine Language?”, *Modern Theology*, 18(3): 361-373.
- Elzenberg H., *Z historii filozofii*, Znak: Kraków 1995 (tamże przedruk pracy „Domiemy immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów”).
- Falkenstein L., „Berkeley's Argument for Other Minds”, *History of Philosophy Quarterly*, 7: 431-40.
- Fogelin R., *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Routledge: New York 2001.
- Fritz A., „Malebranche and the Immaterialism of Berkeley”, *Review of Metaphysics*, 3: 59-80.
- Glauser R., „Berkeley et les philosophes du XVIIeme siecle”, *Journal of the History of Philosophy*, 40(3): 402-404.
- Glauser R., „Berkeley et les philosophes du XVIIeme siecle: Perception et scepticisme”, *Dialogue*, 41(3): 614-617.

Ghosh T., „Berkeley's Idealism - Internal Realism and the Incommensurability - Thesis”, *Indian-Philosophical-Quarterly*, 25(2): 241-251.

Graham J., „Common Sense and Berkeley's Perception by Suggestion”, *International Journal of Philosophical Studies*, 5(3): 397-423.

Grey D., „The Solipsism of Bishop Berkeley”, *Philosophical Quarterly*, 2: 338-49.

Ingarden R., „Niektóre założenia idealizmu Berkeley'a”, w: *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, 12 II 1904 -12 II 1929*, Lwów 1931.

Jolley N., „Berkeley, Malebranche, and Vision in God”, *Journal of the History of Philosophy*, 34(4): 535-548.

Kleiner J., *Pojęcie idei u Berkeley'a*, Nakładem Polskiego Towarzystwa we Lwowie, Lwów 1910.

Luce A. A., *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, New York 1934.

Martin C. B. i Armstrong D. M. (red.), *Locke and Berkeley*, Garden City NY: Doubleday 1968.

McCracken Ch., „What Does Berkeley's God See in the Quad?”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61: 280-92.

Ookerjee S., „Descartes, Berkeley and the External World”, *Indian Philosophical Quarterly*, 23(-2): 77-93.

Pappas G., „Berkeley and Scepticism”, *Philosophy-and-Phenomenological-Research*, 59(1): 133-149.

Pietrzekiewicz T., „Idealizm kontra realizm w różnych odmianach obu tych pojęć”, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1946, s. 351-370.

Pietrzekiewicz T., „Postrzeganie zewnętrzne”, *Przegląd Filozoficzny*, 1937, s. 32-56.

Sarnowski S., *Berkeley: zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988.

Szymańska B., *Berkeley znany i nieznan*, Wrocław 1987.

Tipton I., *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*, London: Methuen 1974.

Warnock G. J., *Berkeley*, Harmondsworth: Penguin 1974.

Watson R., „Berkeley in a Cartesian Context”, *Revue Internationale de Philosophie*, 17:381-394.

Winkler K., *Berkeley: An Interpretation*, Oxford University Press: Oxford 1989.

Yandell D., „Berkeley on Common Sense and the Privacy of Ideas”, *History of Philosophy Quarterly*, 12(4): 411-423.

Inna wykorzystana literatura:

Ajudkiewicz K., „W sprawie pojęcia istnienia”, w: *Język i poznanie*, tom II, Warszawa 1965, ss. 143-154.

Arystoteles, *Ta meta tafysika. Metaphysica. Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 1996.

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

Kant I., *Kietyka czystego rozumu*, tomy 1 i 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1985.

Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986.

Miller B., „'Exists' and Existence”, *Review of Metaphysics* (40): 237-270.

Quine W.V.O., „O tym, co istnieje”, w: *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2000, ss. 29-37.

Russell B., „Denotowanie”, w: *Logika i język*, J. Pelc (red.), Warszawa 1967.

Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tomy 1 i 2, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Poznań 1998.

Woleński J., „'Byt' i byt”, w: *W stronę logiki*, Kraków 1994, ss. 109-125.

Sebastian Tomasz Kolodziejczyk