

Adam Bastek

***ESSE EST PERCIPI* W INTERPRETACJI BERKELEYA. KOMENTARZ ONTOLOGICZNY**

To tylko wiemy, czego doświadczamy. W tym niepozornym na pierwszy rzut oka twierdzeniu zawiera się istota filozofii Johna Locke'a, który – jako literacki Hylas, postać z pism Berkeley'a – miał zasłynąć swą spolegliwością wobec tezy zgoła odmiennej: „To tylko istnieje, czego doświadczamy”.

Zdaniem Locke'a, rzeczy poznajemy o tyle, o ile są nam dostępne ich idee; za ich pośrednictwem poznajemy to, co względem nas samych zewnętrzne. Idea – pisał – to wszelka rzecz, którą czynimy przedmiotem myślenia; jest nią to wszystko, czym może się zajmować myślący umysł. Myślenie zaś rozumiał po kartezjańsku, a zatem bardzo szeroko (odbiór wrażeń, logiczna analiza, wola itp.), zamiennie niekiedy określając je mianem postrzegania. Jeśli więc za pośrednictwem owych idei poznajemy rzeczy, jeżeli to one każdorazowo są nam dane bezpośrednio – wszak jako pośredniczące nie są zapośredniczane – to tak naprawdę idee poznajemy, we właściwy (tu: bezpośredni) sposób. Przedmiotem poznania w ścisłym, chciałoby się rzec – przylegającym do podmiotu sensie, są idee rzeczy. Wiemy, jakie są, o rzeczach nie wiedząc nic, albo – gdyby twierdzenie to odwrócić – o rzeczach wiemy to, co jest nam dane w ich ideach. W „ich”, choć jako pojawiające się w naszych myślach, bardziej są „nasze” niż „ich”. Jakie są, czym są owe pośredniczące idee? Na pewno nie są wrodzone, bo umysł jest jak niezapisana karta – czysty; nie ma w nim niczego, czego by wcześniej nie było w zmyśle. Wszystkie są więc nabyte. Zarówno proste, jak i złożone. Proste – jak: gorzki, kwaśny, gorący czy zimny – nie zawierają innych idei i nie są naszymi wytworami, ściślej – to czym są, jest od nas niezależne. Zależne natomiast są idee w naszym umyśle złożone; samo ich umysłowe składanie czy zestawianie odróżnia od idei prostych. Taka grupa idei prostych, które występują stale razem, stanowiąc np. „książkę”, „drzewo”, „stół”, to przedmiot, który wyobrażamy sobie jako oparty na pewnym podłożu, przypuszczamy więc, że mamy oto do czynienia z taką substancją, jak: książka, drzewo, stół. Przypuszczamy, nie zaś wiemy. To tylko wiemy, czego doświadczamy. Nic ponadto. Ale wiedząc to, czego doświadczamy, wiemy wszystko, co wiedzieć możemy, nic bowiem ponadto nie istnieje – rady-

kalnie zabrzmia twierdzenie George'a Berkeleya, zacieklego krytyka filozofii Locke'a. Wszystko, co wiemy i co istnieje, jest w nas, nie ma zatem mowy o jakichkolwiek zewnętrznych własnościach rzeczy, które Locke nazywał pierwotnymi i żywił przekonanie o ich istnieniu: „Gdy czynimy wszystko, co w naszej mocy, aby pojąć istnienie ciał zewnętrznych, przez cały czas oddajemy się tylko rozważaniom własnych swych idei” [Berkeley 1956, s. 51].

Każda myśl o tym, co na zewnątrz myślenia, jest myślą daremną: ujmowanie „transcendentnej rzeczywistości”, „bytu”, „substancji” nie jest niczym innym, jak tylko wglądem we własne, w myśleniu uobecniane idee. Pytanie: *co istnieje na zewnątrz myślenia?* można przeformułować następująco: *jak możliwe jest myślenie o tym, co niemożliwe do pomyślenia?* Jest ono niewłaściwie postawione, jego założenie bowiem nie odpowiada – jakkolwiek nie ujmowanej – rzeczywistości: zakłada w sposób wewnętrznie sprzeczny, że jedno i to samo, w takich samych warunkach i pod tym samym względem rozpatrywane, jest i zarazem nie jest możliwe. Istnienie jest wówczas ograniczone myśleniem. Ale Berkeley nie demaskuje wcale tajemniczych zniknięć rzeczy niemyślanych: istnieją tak, jak i przedtem, a życie toczy się nadal w błogosławionej ignorancji i błogiej nieświadomości dramatycznych rozstrzygnięć filozofii, która z samej swej istoty – jak powiada Hegel – jest rzeczywistością na opak. Nie znaczy to jednak, że owe opaczne ujęcie jest igraszką znudzonego wolnomyśliciela; namysł filozoficzny zawsze przecież wypływa z pewnego sprzeciwu wobec narzucających się, tzn. utrwalonych w powszechnej świadomości, sposobów bycia zwanych „rzeczywistością”: „W tym rozumieniu – pisze Berkeley – Słońce, które widzę za dnia, jest Słońcem rzeczywistym, to zaś, które sobie wyobrażam nocą, jest ideą tamtego. Przy podanym tu rozumieniu realności jest oczywiste, że każda roślina, gwiazda, minerał i w ogóle każda część systemu świata jest w równej mierze bytem realnym na podstawie naszych zasad, jak i wszelkich zasad odmiennych. Proponuję innym ludziom, aby wejrżeli we własne myśli i przekonali się, czy ich rozumienie terminu „realność” różni się od mojego” [Berkeley 1956, s. 58-59]. W innym zaś miejscu dodaje: „Krótko mówiąc, gdyby ciała zewnętrzne istniały, to nie moglibyśmy nigdy się o tym przekonać; gdyby zaś ich nie było, moglibyśmy mieć zupełnie te same racje, jakie mamy teraz, by myśleć, że istnieją” [Berkeley 1956, s. 45].

Nie popełnia błędu ten, kto mówi o „zewnętrznych bytach” czy własnościach rzeczy, tak samo, jak i ten, kto mówi o ich „wewnętrznych” jedynie istnieniu. Obie perspektywy są uprawnione i dotyczą *tego samego*, różnią się natomiast co do sposobu ujmowania rzeczywistości: przedstawianie rzeczy jako zewnętrznych względem myśli nie dokonuje się poza jej granicami, przedstawiane zaś w myślach idee, przez to tylko, że w myślach są przedstawiane, wcale nie są nierealne. Owa *izostenia* zostaje zachwiana wraz z przeświadczeniem, że to, co na zewnątrz, nie jest dla nas, a bez nas, bez naszych myśli – w ogóle nie istnieje, słowem – że nie ma istnienia bez jego umysłowego *residuum*. W tym jednak stwierdzeniu ujawnia się pewna niekonsekwencja – pod wieloma innymi względami jakże konsekwent-

nej berkeleyowskiej linii rozumowania. Berkeley zdaje się oto wykraczać poza manifestowaną zależność istnienia od myśli, gdy niejako poza myślą „obserwuje” brak istnienia, gdy mimo wszystko spogląda na świat z jakiejś nadludzkiej, poza umysłem istniejącej i dla niego tylko zarezerwowanej łoży rozstrzygającego obserwatora. Z jakiej, jeśli nie z tej właśnie, perspektywy mógłby bowiem stwierdzić, że gdyby ciała zewnętrzne nie istniały, mielibyśmy „zupełnie te same racje, jakie mamy teraz, by myśleć, że istnieją”? Ogląd zewnętrznego istnienia bądź nieistnienia, choćby tylko hipotetyczny, staje w jawnej sprzeczności z tezą o braku możliwości wykraczania poza własną myśl. Pisze o tym sam Berkeley, najwyraźniej nie zdając sobie sprawy z obosieczności przywoływanego argumentu: „Aby tego dowieść [istnienia ciał zewnętrznych – przyp. aut.], musielibyście wyobrazić sobie, że istnieją przez nikogo nie przedstawione ani nie pomyślane, co jest jawną sprzecznością” [Berkeley 1956, s. 52].

Projekcja świata pozbawionego transcendentnego, istniejącego przedmiotu nie jest niczym innym, jak tylko przedstawieniem istniejącym w umyśle: niemożliwe jest tedy jakiegokolwiek weryfikowalne odniesienie do „zewnętrznego” istnienia. Tego typu próby, zgodnie z twierdzeniem Berkeleya, są bowiem skazane na analizę postrzeżeń. Jakże więc na tej podstawie rozstrzygać o istnieniu bądź nieistnieniu tego, co *ex definitione* postrzegane być nie może. Właśnie ów brak konsekwencji, wyłom z rygorów własnej koncepcji rzutuje na interpretację *esse est percipi*, decyduje o jej berkeleyowskiej specyfice.

„Każdy przyzna – pisze Berkeley – że ani nasze myśli, ani uczucia, ani idee ukształtowane przez wyobraźnię nie istnieją poza umysłem. Otóż, wydaje się nie mniej oczywiste, że różne wrażenia zmysłowe, to znaczy idee wykryte na zmysłach, jakkolwiek byłyby zamieszane i połączone ze sobą (to znaczy bez względu na to, na jakie składałyby się przedmioty), nie mogą istnieć inaczej, jak tylko w umyśle, który je postrzega. Myślę, że każdy może się o tym przekonać naocznie, kto tylko zważy, co się rozumie przez termin »istnieć« wówczas, gdy stosuje się on do rzeczy zmysłowych. Mówię, że stół, na którym piszę, istnieje, znaczy to, że go widzę i odczuwam dotykiem; jeślibym zaś był poza swą pracownią, powiedziałbym, że istniał – rozumiejąc przez to, że gdybym się w swej pracowni znajdował, mógłbym go postrzegać, lub że jakiś inny duch teraz właśnie go postrzega. Był tu zapach, to znaczy, że go odczuto węchem; był dźwięk, to znaczy, że go słyszano; była barwa czy kształt, a więc postrzeżono je wzrokiem albo dotykiem. To jest wszystko, co mogę rozumieć przez te i tym podobne wyrażenia. Bo to, co się mówi o absolutnym istnieniu rzeczy niemyślących, bez żadnego związku z tym, że są postrzegane, wydaje mi się całkowicie niezrozumiałe. Ich *esse* to *percipi* – i nie jest możliwe, aby miały jakiegokolwiek istnienie poza umysłami, czyli rzeczami myślącymi, które je postrzegają.

Doprawdy dziwnie jest rozpowszechnione wśród ludzi mniemanie, jakoby domy, góry, rzeki, słowem: wszelkie przedmioty zmysłowe miały przyrodzone, czyli realne istnienie, odmienne od tego, że umysł je postrzega. Ale bez względu na

to, z jakim zaufaniem świat tę zasadę przyjmuje i udziela na nią zgody, to przecież każdy, kto się zdobędzie na podanie jej w wątpliwość, może, jeśli się nie mylę, dostrzec, iż zawiera w sobie jawną sprzeczność. Czymże bowiem są wyżej wymienione przedmioty, jeśli nie rzeczami, które postrzegamy przez zmysły? A czyż postrzegamy coś innego, oprócz własnych swych idei czy wrażeń zmysłowych? Czy nie jest więc jawną sprzecznością, żeby którekolwiek z nich lub dowolne ich połączenie miało istnieć niepostrzeżone?" [Berkeley 1956, s. 36].

Jeśli *esse est percipi* potraktować jako projektującą definicję istnienia, to oczywiście – jako postulat języka – uwalnia się ona od zarzutu fałszywości. Rzecz jednak w tym, że ów projekt jest stosowany przez Berkeleya do celów sprawozdawczych: Berkeley chce przecież pokazać, jak w istocie, realnie przedstawia się kwestia naszego poznawania. Na tym tle jego zdziwienie faktem, iż potocznie, a nawet na gruncie filozofii, nie dostrzega się sprzeczności w uznawaniu istnienia czegoś niepostrzeganego, wydaje się dość teatralne i służy jedynie uwydatnieniu oryginalności własnego przesłania. Ponadto zaprojektowane przez niego znaczenie terminu „istnieć” w naturalny sposób rodzi trudności natury ontologicznej. Jeżeli bowiem istnienie jest postrzeganiem, a co za tym idzie – niepostrzegane nie istnieje, to nie można postrzegać nieistniejącego, a w konsekwencji nie sposób w myśleniu, skazanym wszak tylko i wyłącznie na postrzeżenia, wskazać cokolwiek, co byłoby zarazem postrzegane i nieistniejące. Przed Berkeleyem staje oto problem dla jego filozofii zasadniczy – istnienie materii: „Jeżeli zbadamy, co filozofowie, przestrzegający największej ścisłości, sami oświadczają, że rozumieją przez substancję materialną, to napotykamy na ich stwierdzenie, że nie przywiązują do tych dźwięków żadnego innego znaczenia poza ideą bytu w ogóle, w połączeniu ze względny pojęciem podtrzymywania przezeń akcydensów. Ogólna idea bytu wydaje mi się najbardziej abstrakcyjna i niezrozumiała ze wszystkich; co się zaś tyczy podtrzymywania akcydensów, to jakeśmy właśnie zauważyli, nie można tego rozumieć w pospolitym znaczeniu owych słów; musimy je więc brać w jakimś innym znaczeniu, ale w jakim, tego się nie wyjaśnia. Gdy przeto rozważam obie części czy strony, które się składają na znaczenie zwrotu *substancja materialna*, dochodzę do przekonania, iż żadne wyraźne znaczenie z nim się nie wiąże” [Berkeley 1956, s. 44].

Materia wiązana w tradycji z istnieniem jako nieokreśloną podstawą takich lub innych wskazywanych przez filozofię przymiotów musi tedy ustąpić ujęciu istnienia będącego tym samym, co postrzeganie. Przyjęty projekt obliguje do zakwestionowania dotychczasowego sposobu użycia tego terminu: istnienie nie jest podłożem akcydensów, jest ich postrzeganiem – by istnieć nie potrzebują bowiem nieokreślonej podstawy, lecz ujęcia w rzecz, wymagają postrzegania, które, ujmując, urealnia. Termin „materia” zostaje oto pozbawiony „istniejących” odniesień i jako pusty staje się bezużyteczny. Dźwięk słowa „materia” jest jednak słyszalny, a zatem, rozumując konsekwentnie, należałoby stwierdzić, że materia, choćby jako nazwa pusta, choćby nieostra, o niewyraźnej treści – istnieje. Berkeley całkowicie

jednak przekreśla jej byt, *implicite* dając świadectwo przekonaniu, że istnienie może przysługiwać temu tylko, co, prócz bycia w postaci słyszalnego czy widzialnego znaku, dysponuje także innym znaczeniem, przez ów znak wskazywanym. Mówiąc ściślej, istnieje dźwięk słowa „materia”, ale to, na co ono wskazuje, nie istnieje, to, czym jest niewyraźne wyobrażenie podstawy – nie jest. Postrzeganie gwarantuje zatem istnienie tego, co akurat teraz oto jest postrzegane. Nie wszystko więc, co odnajdujemy we własnym myśleniu, to *esse*, możemy wszak napotkać, i co rusz napotykamy, *niebędące*. *Niebędące teraz* nie jest jednakowoż tym samym, co *niebędące w ogóle*. Do takiej konkluzji, tj. takiego rozróżnienia, skłania twierdzenie Berkeleya o różnicy między postrzeganym w danej chwili obiektem a jego wyobrażeniem opartym na uświadamianej możliwości postrzegania; choć w danej chwili nie jest odbierany, mógłby być, gdyby istniał w naszym postrzeżeniu – podszeptuje nam umysł. Prócz tezy, iż to tylko istnieje, co jest postrzegane, należałoby tedy sformułować następne twierdzenia: to tylko istniało, co było postrzegane, i to tylko będzie, co będzie postrzegane. *Niebycie teraz* oto nie jest więc równoznaczne z niebyciem w ogóle. Nie istnieją natomiast byt, substancja, materia, przestrzeń, ani bowiem nie były, ani nie będą, bo postrzegane być nie mogą, gdy wypowiedane, stanowią jedynie dźwięki odsyłające do tego, czego nie ma i nie było w naszym zmyśle, a w związku z tym nie może być także w umyśle.

Berkeleyowskie *esse est percipi* opiera się na „różnozakresowości” myślenia i bycia; w tym ujęciu wypacza swój literalny sens: myślenie ma szerszy zasięg niż bycie, wykracza poza będące, gdy odnajduje w sobie *niepostrzegalne*. Wobec własnym sumptem wyprokurowanej różnicy między istniejącym a nieistniejącym odnajduje w sobie podstawę egzystencjalnych rozstrzygnięć: nie wszystko, co myślane – a myśleć można tylko coś, co jest – istnieje. Istnienie jest więc podrzędne i jako podrzędne – uzależnione od nowożytnego podmiotu, który będąc samowłańczym źródłem pewności, uzależnia swój egzystencjalny osąd od wskazanego przez siebie kryterium. Tym razem jest nim postrzeganie. Berkeleyowski *homo mensura* odmierza, postrzegając. Efekt jego pomiarów jest subiektywny, a ze względu na kryterium egzystencjalnego rozstrzygania – zorientowany na idee. To właśnie mamy na myśli, gdy mówimy o idealizmie subiektywnym i jego następstwach epistemologiczno-ontologicznych.

Płynący wprost z owego idealizmu solipsyzm, który – co oczywiste – nie był zamierzeniem Berkeleya, lecz poważnym zarzutem stawianym jego filozofii, zdawał się przyćmiewać wirtuozerskie zwycięstwo Filonusa nad Hylasem. Konsekwencja, z jaką Berkeley usuwa czy też eliminuje transcendentne względem postrzegającego podmiotu niby-przedmioty, prowadzi prostą drogą do przekonania, że nic poza podmiotem nie istnieje i że, rozwijając swe ideistyczne rozważania, w istocie prowadzi „dialog” tylko ze sobą (*se solum aloquendo*) i w sobie kreuje wszelką immanentną rzeczywistość. Jak zatem rozwiązać samoistnie wręcz nasuwający się problem istnienia niepostrzeganych teraz oto rzeczy. Oczywiście, że choć teraz nie są postrzegane, wczoraj na przykład były i jutro będą. To prawda,

ale teraz nie są przeze mnie ogarniane zmysłami, a więc nie istnieją. A inni, tzn. inne podmioty, inni obserwatorzy? Rozsądek podpowiada, że podczas „mojej nieuwagi” to oni właśnie gwarantują istnienie temu, co przeze mnie niepostrzegane. W jaki jednak sposób możliwa jest wiedza o innych? I rzecz jasna, nie chodzi tu o wiedzę potoczną, przedfilozoficzną, poprzedzającą powzięte kroki przyjętej koncepcji poznania – taką wszyscy przecież dysponujemy i nie widzimy powodów, dla których mielibyśmy ją podważać.

„Postrzegam – pisze Berkeley – różne ruchy, zmiany i kombinacje idei, które powiadają mi o istnieniu pewnych odrębnych istot zdolnych do działania, które są podobne do mnie, towarzyszą tym ideom i biorą udział w ich wytwarzaniu” [Berkeley 1956, s. 141-142].

Po radykalnych rozstrzygnięciach przychodzi czas na stopniowe usunięcie się i zajęcie wygodnych – na tyle, na ile to możliwe – pozycji obronnych. Nic przecież nie dowodzi istnienia duchów-podmiotów: zlepki barw, oddechów, dźwięków istnieją i owszem, ale są niepostrzegającymi postrzeganyimi, niczym innym. Gdyby jednak przyjąć istnienie owych postrzegających, rzekomo podobnych duchów, choć w myśl przyjętej interpretacji *esse est percipi*, nic na to istnienie nie wskazuje, nic go nie poświadcza, to i tak pozostaje kwestia obecności tych rzeczy, które przez nikogo w danej chwili nie są postrzegane. Problemem kolejnym jest to, czy postrzegana jedna i ta sama rzecz w tym samym czasie istotnie jest jedna, czy też każdy podmiot postrzega swoją własną? Jedna zatem rzecz czy wiele rzeczy?

Świadomy tychże wątpliwości i zarzutów George Berkeley powiada: „gdy jedynie pewien skończony i ograniczony zbiór idei oznacza poszczególny umysł ludzki, to jawne oznaki Bóstwa postrzegamy w każdej chwili i na każdym miejscu, gdziekolwiek skierujemy swe spojrzenie, gdyż wszystko, co widzimy, słyszymy, czego dotykamy lub tak czy inaczej zmysłami postrzegamy, jest znakiem lub skutkiem mocy bożej” [Berkeley 1956, s. 144]. Jako Filonus zaś dodaje, że musi istnieć nieskończony wszechobecny Duch, który obejmuje świat i podtrzymuje ontologiczną architekturę świata.

Istnienie i postrzeganie Boga, znajęcego – wypada w to wierzyć – formułę *esse est percipi*, gwarantuje, iż niepostrzegane przez śmiertelników przedmioty, w czasie owej horyzontalnej nieuwagi, nie przestają i nigdy nie przestaną istnieć. Cała skrupulatnie przemyślana teoria poznania bez boskiej fugi wypełniającej jej braki niemal natychmiast traci rację swego epistemologicznego bytu: bez wiary w zewnętrzne wobec naszego „teraźniejszego” postrzegania przedmioty nie sposób przyjąć berkeleyowskiej teorii, bo nie sposób nie zauważać i unikać płynących z niej sprzeczności.

Zalety jej niedyskursywnego, „boskiego” rozwiązania opiewają znane limeryki Ronalda Knoxa:

„Był młody człek, co rzekł: »Boże,
Dziwnym mi się wydać może,
Że drzewo mogłoby,

Być nawet wtedy, gdy
Nikogo nie ma na dworze«.

Odpowiedź:
Drogi Panie,
Dziwić swym zdziwieniem byś mógł:
Przecież zawsze ja jestem tu.
I drzewo dlatego
Stać będzie kolego,
Że widzę je ja,
Twój Bóg”¹.

Filozoficzny podmiot Berkeleya, tak jak liryczny RONALDA KNOXA, podszywa się pod transcendentnego gwaranta słuszności *esse est percipi* i z jego punktu widzenia, ale w swoim własnym imieniu, swoją własną argumentacją, zabezpiecza przed antynomiami poznania. Gwarancję, o których mowa, mają polegać na tym, że Wszechmocny Duch swoim nieustającym i wszechogarniającym postrzeżeniem podtrzymuje istniejącą, niematerialną architekturę rzeczywistości. Świat istnieje zatem poza postrzeżeniem skończonych podmiotów, które opierają swą „wiedzę” na wierze w istnienie podległe percepcji: wierzą, żeby zrozumieć – dość nieoczekiwanie w oświeconej filozofii Georga Berkeleya pobrzmiewają echa średnio-wiecznej scholastyki.

Istnieć znaczy więc przede wszystkim tyle, co być postrzeganym przez Boga. Rezygnacja z żelaznej konsekwencji formułowanych tez, uzależnianie ich trafności od czynników niesprawdzalnych to zabiegi, które choć zabarwione erystycznie, mogły wydawać się konieczne, zważywszy na groźbę ontologicznego dowodu na nieistnienie Boga, jaka niespodziewanie zawisła nad koncepcją późniejszego biskupa Cloyne: niepostrzegalny z samej swej istoty Bóg, to tylko pewna niewyraźna idea pozbawiona istnienia, tak jak idea materii czy substancji. Jeśli, zgodnie z pierwotną ortodoksją *esse est percipi*, istnienie jest ograniczone myślą postrzegającego podmiotu i jeśli, z racji niemożliwości wykroczenia poza własną myśl, istnieć może tylko to, co w niej obecne, to – paradoksalnie – wiara w Boga musi być na mocy przyjętej linii rozumowania, wiarą w jego nieistnienie. Więcej – jest wiedzą pewną: wiara w Boga przez to m.in. jest wiarą, nie zaś wiedzą niewymagającą wiary, że Jego obecność jest poza postrzeganiem, na pewno więc nie istnieje. O ile można mieć wątpliwości co do istnienia niepostrzeganych oto rzeczy, czy przez innych są postrzegane, o ile można nie mieć pewności, czy rzeczy uprzednio postrzegane kiedykolwiek jeszcze zostaną spostrzeżone, a więc czy zaistnieją, o tyle Bóg nigdy nie był i nie jest postrzegany. Nie istniał i nie istnieje.

¹ W oryginale: „There was a young man who said, ‘God, / I find it exceedingly odd / That this tree I see should continue to be / when there’s no one about in the Quad’. / Replay: / ‘Dear Sir: / Your astonishment’s odd: / I am always about in the Quad. / And that’s way the tree/ Will continue to be/ Since observed by / Yours faithfully, / GOD”. Zob. [Russel 1967, s. 623].

Aby oddalić tak konsekwentnie, choć niezgodnie z własnymi intencjami sformułowaną konkluzję, Berkeley *ex post* stawia tezę o istnieniu Boga jako warunku koherencji przyjętej koncepcji. *Ex post* – bowiem, gdyby stanowiła rzeczywisty punkt wyjścia, cała misternie przemyślana teoria wyglądałaby na zbędną: afirmacja tezy o istnieniu wszechmogącego Boga, aranżującego warunki poznania i napotkania bytu, które w oczach ograniczonych poznawczo śmiertelników uchodzą za niezrozumiałe i zaskakujące, z rozważań aspirujących do odkrycia natury poznania czyniłaby kolejną spekulację obciążoną grzechem dowolności. Gwoli koherencji więc dodaje: przyroda to najszerszy konglomerat utworzonych z woli Boga idei, w którym uczestniczą czynne, tj. aktywne poznawczo duchy, nazywane duszami.

Formuła *esse est percipi* osadzona na gruncie oświeconej empirii jest nowożytną interpretacją ezoterycznej wypowiedzi Parmenidesa, mówiącej o tym, że myślenie i bycie są identyczne. Zasadnicza trudność polega na tym, że stwierdzenie identyczności nie jest tym samym, co stwierdzenie, iż coś jest takim czy innym bytem. Mówiąc „kwadrat jest figurą”, stwierdzamy prawdę, ale nie identyczność; kwadrat nie jest przecież *tym samym*, co figura, owszem – każdy kwadrat jest figurą, jednak nie każda figura jest kwadratem. Kwadrat jest identyczny z sobą samym: nie ma niczego zaskakującego w tym, że coś jest takie, jakie jest, że coś sobie samemu jest równe. Jest tym, czym jest, po prostu. Nie dziwi też fakt, że dla tego, co ma być porównane w intencji wypełnienia postulatu równości, stosując się do zaleceń zawartych w formule *definitio fit per genus et differentiam specificam*, możliwe jest znalezienie adekwatnego zakresu: kwadrat jest figurą o wszystkich bokach równych i równych przekątnych. Równozakresowość, o której mowa, odnosi się jednak do definicji, tymczasem – zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa – bycie, dla którego nie sposób wszak wskazać pojęcia o szerszym zakresie, jest niedefiniowalne, zgodnie zaś z rozpatrywanym ujęciem Parmenidejskim, to samo należałoby powiedzieć o myśleniu. Jak zatem rozumieć identyczność obu niedefiniowalnych, podlegających odmiennej deskrypcji członów porównania? Jak pojąć, że to, dzięki czemu możemy się odnieść do czegoś innego, jest identyczne z tym, do czego się odnosi? Interpretacje, jakie w tym względzie proponuje filozofia nowożytna, opierają się na przeświadczeniu o możliwości zapanowania nad przedmiotem badań: to tylko istnieje, co jest przedstawione jako istniejące. W tym sensie pytanie typu: *czym jest?*, skierowane na cokolwiek, nie przesądza wcale – wbrew swojemu założeniu – że to, o co pytamy, w ogóle jest. Takie ujęcie w naturalny sposób rodzi trudności natury ontologicznej: oto bowiem coś jest takie bądź inne, w ogóle nie będąc. Transcendentna względem nowożytnego podmiotu rzeczywistość jest tedy skazana na niepewność; aby zaistnieć musi być dopiero przedstawiona w postaci będącego, istniejącego przedmiotu. W związku z tym pojawia się nowe zadanie myślenia: polega ono na tym, że stosując przyjęte uprzednio kryterium, które z natury rzeczy przekreśla sens identyczności myśli i bycia, wyznacza zakres istniejącego obiektu: niedefiniowalne z istoty bycie poddawane jest *de facto* procedurze konstruowania odpowiadającego mu zakresu,

a w związku z nieuniknionym błędem podrzędności *definiensa* jako nadrzędne ulega równającemu przemianowaniu na „realność”, „egzystencję”, „postrzeganie”. W ten oto sposób podmiot zapewnia słuszność swoich porównawczych rozstrzygnięć. W konsekwencji byt, który nie wypełnia postulowanego kryterium wyrażonego w postaci różnicy gatunkowej, nie jest, ponieważ nie jest „realny”, „egzystujący”, „postrzegany”. Ów zabieg upowszechnia trudny do identyfikacji, bo filozoficzny pozór, iż myśleniu dane jest nie tylko to, co istnieje, ale także nieistniejące, bo np. niepostrzegane czy nierealne. Co więcej – wobec faktu podrzędności wyodrębnionych zakresów bycia nie pozostaje nic innego, jak tylko nadawanie im ontologicznie wtórnych dystynkcji, zachowujących pozory rzetelnego podziału: istnienie nie jest tym samym, co egzystowanie, egzystowanie nie jest bytowaniem, bytowanie zaś nie jest byciem itd. W świetle nakreślonych w ten sposób tymczasowych i prowizorycznych rozróżnień, noszących znamiona postulatów o charakterze regulującym bądź konstrukcyjnym – postulatów, które z racji wielości filozoficznych stanowisk nie tylko nie są dostatecznie uzasadniane, ale nawet uświadamiane, odpowiedź na pytanie o identyczność myśli i bycia skazana jest na arbitralność: być znaczy być postrzegany – ustami Berkeleyya powiada nowożytna filozofia. I choć nie można tej odpowiedzi odmówić wartości dydaktycznej, nie można też pominąć faktu, że niemal całkowicie rozmija się z istotą czy może raczej współistotą myśli i bycia. Bycie nie jest i nie może być zależne od rozstrzygnięć najkonsekwentniej filozofującej myśli – nie może nie być nieuwzględniane w swej konieczności, daje o sobie znać w postaci braku koherencji; w dwugłowych, jak powiedziałby Parmenides, wypowiedziach śmiertelników, którym być oraz nie być tym samym się wydaje. Nie sposób bycia wyrugować, nie można go zastąpić, bo niepodobna wskazać czegokolwiek, co *byłoby* poza nim. I o tym właśnie traktuje formuła *esse est percipi* odczytana w duchu Parmenidejskiej Ananke: wykraczanie poza bycie jest wyrazem bezmyślności. Myślenie o czymkolwiek to zawsze myślenie o tym, co jest, o tym, co jest postrzegane, przedstawiane, realne, materialne, fikcyjne: *wszystko-jedno*. Gdziekolwiek nie skierować spojrzenia nieufnego *cogito*, wszystko zawsze już jest; kierując myśli na byt, myśląc o nim, myślimy o bycie – bezpośrednio, tzn. bez jakichkolwiek zapośredniczeń, jeśli oczywiście przez pośredniczenie rozumieć uczestnictwo *elementów trzecich*, różnych od tego, co zapośredniczane. Bez świadomości owej różnicy teza o pośredniej dostępności bytu byłaby po prostu nie do pomyślenia.

Identyczność myśli i bycia rozumiana jako brak możliwości wykroczenia poza bycie gwarantuje jego bezpośredniość – wszak nic od bycia różnego nie może być pomyślane. Formuła *esse est percipi* w swym literalnym sensie jest więc formułą bezpośredniości bycia i bezpośredniości myślenia, a jednocześnie ich obustronnego pozatetycznego wynikania. Tak pojmowana stanowi podłoże tezy prezentacjonistycznej stawianej na gruncie epistemologii i na tymże gruncie przeciwstawianej reprezentacjonizmowi poznawczemu. O różnicy między wskazanymi teoriopoznawczymi biegunami, o ich wzajemnych uwarunkowaniach pisze J. Dębowski,

zwracając m.in. uwagę na to, że „tylko przy założeniu możliwości poznania bezpośredniego staje się w ogóle sensowne postawienie zasadniczego zagadnienia epistemologii (*scil.* zagadnienia przedmiotowej ważności wiedzy) i jakiegokolwiek pozytywne bądź negatywne, jego rozstrzygnięcie. [...] Być może należy tu powiedzieć także to, iż cała filozoficzna refleksja nad poznaniem (tj. cała teoria poznania w klasycznym jej sformułowaniu) ma sens jedynie pod warunkiem, że dopuszcza możliwość wiedzy bezpośredniej – wiedzy odsłaniającej nam przedmiot możliwych aktów poznawczych takim, jakim on jest »w sobie i dla siebie«, bez jakiegokolwiek dodatkowych konstrukcji, zapośredniczeń lub mediacji czegokolwiek trzeciego (jakiegoś reprezentanta sfery przedmiotowej, np. w postaci znaku, pojęcia czy symbolu). Wszak z samej istoty poznania wynika, że jest ono tym, czym jest jedynie pod warunkiem swego przedmiotowego odniesienia – pod warunkiem, że wykracza poza podmiotowość w kierunku jakiejś sfery *Non-Ego*, o której nic zgoła nie moglibyśmy wnosić bez ujęcia w sposób źródłowy. [...] Gdyby nie bezpośredniość co najmniej niektórych aktów poznawczych, nie byłoby możliwe nawet proste uświadomienie sobie, że w ogóle coś (cokolwiek!) wiemy lub czegoś (czegokolwiek!) nie wiemy. [...] Zakwestionowanie faktu poznania bezpośredniego i źródłowego znaczy tedy tyle, co zakwestionowanie faktu jakiegokolwiek poznania. Każde bowiem poznanie – jako poznanie (bez jakiegokolwiek dodatkowych określeń) – realizuje się jedynie i ostatecznie dzięki swej funkcji informatora. Ta zaś niemożliwa jest do zrealizowania bez konieczności odwołania się do – w ostatecznym rachunku – poznania bezpośredniego i źródłowego” [Dębowski 2000, s. 10-12].

Oczywistym, nieuniknionym następstwem przeświadczenia o pośredniości poznania jest teza wyodrębniająca – by tak rzec – pośredniczące niezapośredniczane. W tym świetle argumentacyjny opór wobec bezpośredniości bycia w poznawaniu przypomina swoją konstrukcją znany dowód Zenona z Elei na niemożliwość ruchu. O ile bowiem – pamiętamy – aby przebyć wyznaczony odcinek drogi, należałoby najpierw przebyć połowę tejże, następnie połowę tej połowy itd., o tyle kolejne podziały wytyczające pośrednie punkty kontrolne mogą biec w nieskończoność, a nieskończonej liczby owych pośrednich punktów w skończonym okresie czasu nie sposób przebyć. Ruch jest więc niemożliwy. Z relacji Diogenesa Laertiosa wiemy, że jeden z adwersarzy Zenona, usłyszawszy ów argument, nie już nie odparł, ale w milczeniu obserwował swoje własne kroki, swój własny, rzekomo niemożliwy, ruch. Rozwiązanie paradoksu Zenona przyniosła dopiero skomplikowana, oparta na rachunku różniczkowym teoria Bertranda Russella. Cóż to jednak ma wspólnego z bezpośredniością poznania? Otóż, wychodząc od tezy o poznawczej pośredniości od przekonania, że każdorazowo poznajemy za pośrednictwem tego, co umożliwia poznanie, *implicite* przyjmujemy bezpośrednio poznanie elementu pośredniego, ale jeśli każdorazowo poznajemy pośrednio, to i ów pośrednik jest zapośredniczany. Pośrednictwo biegnie w nieskończoność. Poznanie bezpośrednio, a w konsekwencji poznanie w ogóle czegokolwiek, jest więc

niemożliwe. Paradoks polega na tym, że do konkluzji o niemożliwości poznania doszliśmy, wychodząc od tezy pozostającej z nią w sprzeczności. Wobec tak sformułowanego dowodu każdy rozsądny niefilozof, nic na ten temat nie mówiąc, po prostu poznaje i nie widzi potrzeby poszukiwania pierwszych zasad i przyczyn tego stanu rzeczy. Filozof natomiast nie może, a przynajmniej nie powinien, przechodzić nad tym w milczeniu. Dlatego brak rozwiązania tejże zagadki jest skandalem epistemologii, a stopień jej skomplikowania, wymagający być może tak zaawansowanych procedur, jak ta Russelowska, nie jest żadnym usprawiedliwieniem. Niewykluczone też, że kultywowany w imię tradycyjnych linii demarkacyjnych rozdział epistemologii od ontologii, *notabene* przesadzony ze względu na nowożytną interpretację *esse est percipi*, jest źródłem owych teoriopoznawczych trudności. Identyczność myśli i bycia nie przyznaje palmy pierwszeństwa ani myśli, ani byciu; mówi o ich współistocie, ilustruje równowagę bycia w zrównoważonym, a więc nie przesadzającym własnej podmiotowej pewności, myśleniu. Poznanie nie wymaga perspektywy dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, choć historycznie rzecz biorąc, tak właśnie owa istota w myśleniu się odkryła: identyczność myślenia i bycia, jej dwuczłonowość nie świadczyły o dualizmie poznającej myśli i poznawanego bycia, o ich rozdzieleniu i wzajemnej odrębności. Są one bowiem dwiema stronami, dwiema różnymi deskrypcjami *tego samego*: to samo zatem stanowi „przedmiot” zainteresowań ontologii i epistemologii, a oczywiste różnice w ujmowaniu wyphywają nie tyle z różnozakresowości myślenia i bycia, ile z obranej perspektywy ujmowania. Myślenie jest tym, co myśli bycie – czy zdanie to mówi o poznającym, czy poznawanym? Właśnie ze względu na możliwości różnego rozkładu myślowych akcentów rozdział przedmiotów i celów badań ontologii i epistemologii sprawia wrażenie archaizmu, którego nic, oprócz uniwersyteckiego bytu dwu odrębnych katedr, nie uzasadnia. Cóż więc do sygnalizowanego rozwiązania zagadki bezpośrednio, zawłaszczonej epistemologicznie, może wnieść analiza ontologiczna? Tylko to, co ze względu na arbitralny rozdział kompetencji w rozwiązaniu tym nie występuje. Czy to wystarczy?

Zasadnicze pytanie w związku z zarysowanym problemem brzmi następująco: czy pośrednictwo poznawcze bieć może w nieskończoność? Czy to możliwe? Niewątpliwie możliwe – przynajmniej teoretycznie – jest nieskończone i niewyczerpujące redukowanie elementów pośredniczących w poznaniu, ale o ile ono istotnie zachodzi i o ile istotnie owe pośrednictwo poznawcze pośredniczy, o tyle musi być element, dla którego pośrednika wskazać nie sposób. Pytanie o ów element nie jest niczym innym, jak tylko inną co do formy postacią pytania: *co jest dane bezpośrednio?* Pyta ono w rzeczy samej o to, co poznajemy. Co poznajemy w ścisłym, bo różnym od „za-poznawania” czy np. „roz-poznawania” sensie tego słowa. W takim rozumieniu poznanie jest bezpośrednie. Za pośrednictwem poznania dane są nam rzeczy, które rozpoznajemy jako takie, nazywamy, używamy, robimy, oceniamy itd. Wszelako rozpoznawanie, zapoznajawanie, nazywanie czy używanie nie jest poznawaniem, jest nim jedynie uwarunkowane, zapośred-

niczone. W ścisłym sensie poznajemy nie takie czy inne rzeczy, które możemy – jako już rozpoznane – oceniać, nazywać, robić, których możemy używać, lecz te, które są istotnymi rzeczami poznania. Poznanie istotne to poznanie istoty rzeczy. Jeśli więc nie takie czy inne rzeczy poznajemy, jeśli więc nie poznajemy takich czy innych konkretnych bytów, a istotnie możemy owe byty jako za-poznane poddawać naszym różnorodnym działaniom, bo są nam jakoś już dane, więc poznawać musimy to, co stanowi ich własność, ich własne sposoby bycia. Te pośredniczące sposoby bycia bytów to rzeczy same.

Kierując uwagę na byt, nie zauważamy, iż jest on nam dany za pośrednictwem bycia, a zgodnie z literalnym sensem *esse est percipi*, że jest nam dany za pośrednictwem bycia, które jest identyczne z myśleniem, a zatem – że udostępnia się za pośrednictwem myślenia. I bycie, i myślenie są nam dane bezpośrednio, dlatego *bezpośrednio* jest także to, co sytuuje się w ich zasięgu. Nie może być *inaczej*, bowiem bycie – zgodnie z zasadą identyczności – nie może być zapośredniczone czymkolwiek innym, ze względu na to, iż nie można w myśleniu wskazać nic innego, tj. niczego, co by *nie było*, tj. niczego, co by nie było do pomyślenia. Ponieważ poznawany element pośredniczący jest i nie może nie być, tym, co poznawane, jest jego bycie. Poznajemy zatem sposoby bycia bytu; jego bezpośredniość, zwaną istotą. W tym sensie bycie jest bezpośredniością myślenia i odwrotnie – myślenie jest bezpośredniością bycia. Gdyby myślenie, tak jak wskazuje nowożytny model mentalistyczny, miało szerszy zasięg niż bycie, moglibyśmy poznawać przez pryzmat „elementów trzecich”, tzn. wyłonionych spoza bycia i niebędących do pomyślenia. Na takim ontologicznym założeniu, najpewniej nieuświadamianym, opiera się teza o koniecznej pośredniości poznania.

Bezpośredniość, zgodnie z tym, co zostało już powiedziane, stanowi istotę poznawanego bytu, jego osamotnioną wersję, którą poznajemy, a którą zwykło się określać mianem *rzeczy samej*. Poznajemy więc bycie bez pośredniości, określanej jako *rzecz dla nas*. Poznanie zapośrednicza tedy kontakt myśli z tym, co ona może wiedzieć. Wiedza to zawsze wiedza o *tym, co jest dla nas*, przynależąc do sfery ontycznej, poddaje się ocenie; jest do zweryfikowania w kategoriach prawdy i fałszu, poznanie natomiast to zawsze poznanie bycia *tego, co jest w sobie*, i jako takie przynależy do sfery ontologicznej, a w związku z tym, że gdy uświadamiane staje się przedmiotem wiedzy – jako poznanie – jest nieweryfikowalne. Poznanie, choć *post factum* uświadamiane, w trakcie swojej aktywności stanowi czynność nieświadomą, bezwiedną. Nigdy nie daje się przyłapać *in flagranti*, ujmowane bowiem jako *to, co jest dla nas*, sobą już nie jest, jest wiedzą. W takim rozumieniu wiedza jest zapośredniczona poznaniem: wiedza dostępna jest za pośrednictwem istoty rzeczy, za pośrednictwem rzeczy, które same udostępniają się poznaniu. Rzecz, o której mamy wiedzę, może jednak nie być taką, jaką ją przedstawiamy; może nie odpowiadać wiedzy na swój temat. Mówimy wtedy o nieadekwatności. Poznanie istoty nie gwarantuje więc poznawczego sukcesu, a jedynie materiał do

dalszej obróbki ontycznej. Skąd zatem mamy wiedzę na temat rzekomej nieadekwatności? Odpowiedź, przyjmując prezentowaną argumentację, może brzmieć tylko tak: za pośrednictwem poznania bezpośrednio tego, co uznaliśmy za nieadekwatne, nigdy zaś – dzięki wglądowi w bezpośredniość. Ewentualne błędy, które potocznie określamy mianem błędów poznania, nie są w istocie błędami poznania, lecz niedostatkami wiedzy. Bezpośredniość poznania, jej bezwiedność, nie pozwala na jakąkolwiek ocenę. Używając starej nomenklatury – jest obiektywna w tym sensie, że nawet z woli *subiectum* nie pozwala na wgląd i broni dostępu do *siebie samej*. Jest nieuchwytnością wolną od dyskomfortu dualizmu poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu, jedynym świadectwem rajy epistemologicznie utraconego, do którego mimo wszystko chce wtargnąć podmiotowość i za pośrednictwem neutralnego szkiełka i oka obejrzeć ów *moment* ze wszystkich możliwych stron, zachowując przy tym swój podmiotowy status i postulowany niezależny ogląd. To jednak tylko projekcja. Myśląc bowiem o czymś, myślimy coś: myśląc o tym, co jest, myślimy o bycie tego, co jest. Fenomenologiczne odwrócenie uwagi od bytu, wzięcie go w nawias sprawia jednak, że – jak powiedziałby Heidegger – tym razem bycie traktujemy jak byt, przedstawiamy jako coś, co jest; świadomość tego faktu sprawia, że niczym fatamorgana znika ono z horyzontu, przestaje być sobą w sobie i zaczyna być bytem dla naszej wiedzy przeznaczonym. Na nic zdaje się heideggerowskie prowokacyjne zaklęcie: „bycie nie może być”. Ono jest. Nasza wiedza o bycie jest wprawdzie wiedzą o jego byciu, bowiem za każdym „co” bytu kryje się jego „jak”, ale uobecnianie w naszej wiedzy sposoby bycia nie dają podstawy do wyodrębnienia, uwydatnienia zakresu poznania. Wiemy, że obejmuje on bycie tego, co jest poznawane, bo nic innego, a więc niebędącego, obejmować nie może – wiedza ta jednak nie pozwala na odpowiedź, które z *wiadomych* przypisywanych bytowi sposobów bycia stanowią jego istotę, jego bezpośredniość, które z nich składają się na właściwą rzecz poznającej myśli. To tylko wiemy, co jest zapośredniczane, wiemy, że poznajemy istotę rzeczy, ale co stanowi jej treść – tego nie wiemy. Parafrazując Gadamera – nigdy nie będziemy wiedzieć tego, co poznajemy. Istota rzeczy, jej osamotniona wersja, będąca koniecznym podłożem wiedzy, dana naszemu poznaniu jest jego bezpośredniością, która nie stanowi celu, lecz warunek naszej myślowej aktywności. Wyznaczona granica między rzeczami dla nas a rzeczami samymi, nie pokrywa się z kantowską fenomenalno-noumenalną linią demarkacyjną, przebiega w obszarze całkowicie nam dostępnym, choć nie całkowicie uświadamianym: świat noumenalny zawiera się w fenomenalnym, a wszystko, co jest nam dane, może stanowić rzecz naszej wiedzy, być uświadomionym fenomenem, uwarunkowanym swą nieuświadomioną noumenalną bezpośredniością. Poszerzający się zakres rzeczy dla nas, świadczący o przyroście wiedzy, nie poszerza się jednak kosztem zakresu rzeczy w sobie: dla naszej zapośredniczonej wiedzy zawsze w sobie pozostanie. Z tego punktu widzenia nie można poznawać więcej, lepiej czy

szybciej, nie można też nie poznawać, tak jak można nie wiedzieć *czegoś* lub o *czymś*. Poznanie będące poza jakąkolwiek ontyczną miarą jest tedy ontologicznym *apeironem* wiedzy, jej nieokreślonością.

Esse est percipi w swym ortodosyjnym, tj. tożsamościowym, wymiarze wyraża konieczność myślenia o tym, co jest, i myślenia tego, co jest, albo odwrotnie – brak możliwości myślenia o *nieistniejącym* i brak możliwości myślenia *nieistniejącego*. Owa konieczność dotyczy zarówno poznania, jak i wiedzy, zarówno bezpośredniości, jak i poznawczego pośrednictwa. Jej zasadniczymi epistemologicznymi następstwami są: konieczna bezpośredniość poznania i konieczna pośredniość wiedzy. Ale czy takie ujęcie nie odcina dostępu analizie teoriopoznawczej? Czy wskazując na *bezwiedny* charakter poznania w zaprezentowanym znaczeniu, nie pozbawia epistemologii właściwego przedmiotu, czy nie zawęża nadmiernie jej spektrum?

Literatura

Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, PWN, Warszawa 1956.
Dębowski J., *Bepośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Wyd. UMCS, Lublin 2000.
Russel B., *History of Western Philosophy*, Allen and Unwin, Londyn 1967.

ESSE EST PERCIPI IN BERKELEY'S INTERPRETATION. ONTOLOGICAL COMMENTARY

Summary

The paper presents consequences of famous Berkeley's interpretation of being and thinking and their ontological connection. At the same time it constitutes an attempt to find an answer to one of the most important ontological questions about immediateness of our knowledge.

Adam Bastek – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.